

مجمع  
تعمیر و ترمیم  
توسعه و تزیین

# شمس مولاانا

مجموعه مقالات  
هفتمین همایش بین المللی

جلد ۱

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۹  
ششمین همایش بین المللی شمس و مولاانا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات ششمین همایش  
بین‌المللی شمس و مولانا  
مهرماه ۹۹

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر



شورای اسلامی شهر خوی



شعبه خوی



موسسه تولیت شمس تبریزی

سرسنانه: همایش بین‌المللی شمس و مولانا (ششمین: ۱۳۹۹: خوی، آذربایجان غربی)  
 عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات ششمین همایش بین‌المللی شمس تبریزی / کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی؛ دبیر علمی مهدی معین‌زاده؛ مدیر  
 اجرایی رضا جعفرپور، ویراستار فاطمه رحیم‌لو  
 مشخصات نشر: خوی: شعر سپید، ۱۴۰۱.  
 مشخصات ظاهری: ۵۶۱ ص.  
 شابک: ۹۷۸ - ۶۲۲ - ۶۱۵۰ - ۳۷ - ۸ - ۱  
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا  
 یادداشت: کتابنامه.  
 موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها  
 موضوع: Mowlavi, Jalaloddin Mohammad ibn-e Mohammad, 1207 - 1273-- Criticism and interpretation -- Congresses  
 موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵-۶۴۵ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها  
 موضوع: Shams Tabrizi, Mohammad ibn Ali-- Criticism and interpretation -- Congresses  
 موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵-۶۴۵ق. -- تأثیر -- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق.  
 موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. -- دیوان شمس تبریزی -- نقد و تفسیر  
 موضوع: Mowlavi, jalaloddin Mohammad ibn Mohammad . Divan-iShams-i Tabrizi -- Criticis and terpretation  
 موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها  
 موضوع: Persin poetry -- 13 th century -- History and criticism -- Congresses  
 موضوع: شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها  
 موضوع: Sufi poetry, Persina -- 13 th century -- History and criticism -- Congresses  
 شناسه افزوده: معین‌زاده، مهدی، ۱۳۴۷  
 شناسه افزوده: موسسه تولیت شمس تبریزی  
 رده بندی کنگره: PIR ۵۳۰۴  
 رده بندی دیویی: ۸ فا ۱ / ۳۳  
 شماره کتابشناسی ملی: ۸۵۱۱۵۲۹  
 وضعیت رکورد: فیبا



## مجموعه مقالات ششمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا ■ کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی

- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر مهدی معین‌زاده
- ویراستار: فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
- تعداد صفحات: ۲۸۲ ص
- سال چاپ: ۱۴۰۱
- ناشر: نشر سپید
- آدرس: انتشارات شعر سپید: خوی - خیابان امام - کوچه مهتاب ساختمان افتخاری

[www.farabips.com](http://www.farabips.com)

○ شماره شابک: ۹۷۸ - ۶۲۲ - ۶۱۵۰ - ۳۷ - ۸ - ۱

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

[www.shamstabrizi.ir](http://www.shamstabrizi.ir)

Emil:t.shamstabrizi@gmail.com

فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰

## کمیته اجرایی همایش

رئیس شورای سیاستگذاری: دکتر حجت‌الله ایوبی

رئیس همایش: دکتر حسینعلی قبادی

دبیر علمی: دکتر مهدی معین‌زاده

دبیر اجرایی: رضا جعفرپور

امور بین‌الملل: مرتضی برین

مدیر برگزاری: امیر هنرور

مدیر داخلی: صابر عباسی‌اقدام

مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو

نماینده تفاهم‌نامه فیما بین پژوهشگاه و تولیت: افسر الملوک ملکی

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

کمیته برگزاری: دکتر سیدحسین حسن‌زاده، غلامرضا صنعتی، محرم اسلامی.



## فهرست

- ۱ مقدمه
- ۳ تجلی قرآن و دین در مقالات شمس تحت عنوان:  
«شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن»  
شهرام احمدپور  
علی مقدم
- ۲۳ بازتاب مؤلفه‌های سوره رئالیسم در مقالات شمس  
سمیه اسدی
- ۴۷ شمس و مولانا به مثابه خضر و موسی؟  
شهین اعوانی
- ۶۴ جایگاه پیر و مرید  
از دیدگاه عین القضاة همدانی و شمس تبریزی  
میترا امیدبخش
- ۷۵ مبانی فلسفی عرفانی «رهایی» از ساحت‌های دوگانه  
احوال عرفانی در جهان بینی شمس تبریزی و مولوی  
سوزان انجم‌روز  
محمدکاظم علمی  
قربان علمی
- ۱۰۴ نگاهی به کارکرد یک «آیه» و یک «قصه» در تعالیم شمس  
علی بالی

- ۱۱۶ تداعی آزاد معانی در داستان آغازین و فرجامین مثنوی مولوی  
صبا بیوک‌زاده
- ۱۲۶ از ظنّ خود؛ گمان‌های رایج درباره طریق تفکر مولانا  
شهرام بازوکی
- ۱۴۴ استعاره شمس و جایگاه آن در تبیین حقیقت از منظر مولوی  
اعظم پورشکوری‌پناهی  
حجت‌الله جوانی
- ۱۵۶ بررسی تصرّفات مولانا در حکایت‌های مقالات شمس  
راضیه جان‌نثاری
- ۱۸۱ بررسی راز وصول شمس تبریزی به ترکستان خوی  
شهریار حسن‌زاده
- ۱۹۰ انسان محوری از دیدگاه مولانا  
اکرم رحیمی مطلق‌جونقانی
- ۲۰۲ شمس تبریزی از نگاه شاعران دوره عثمانی  
تورگای شافاق
- ۲۰۸ شمس تبریزی و نقد گفتمان تصوّف  
نوید شاه‌علی  
رحیم پاک‌نژاد
- ۲۲۵ شمس تبریزی به عنوان انسان کامل از دیدگاه مولوی  
مرتضی شجاری
- ۲۴۰ درنگی در شادی شمس  
ایرج شهبازی
- ۲۶۲ تحلیل روانشناختی اوزان غزلیات شمس  
زهرا شهرکی‌عین‌علی



ما

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

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

شمس تبریزی



آمد «ب» در پای «الف» اوفتاد.  
گفت: «به چه آمدی؟»  
گفت: «من شرح نو دهم.  
یکی نقطه و آن مهر توست، در جان دارم.  
همان معنی الفم.  
سر تجرید می‌گوییم.»  
«ت» آمد که: «دو بر سر دارم، دنیا و آخرت را تا بیندازم.»  
«ث» خود را نیز گنجانید.  
دوتر بود چنان که تورات پیش‌تر بود و معنی قرآن می‌داد.  
«ج» دو فصل از الف بیش‌تر است،  
اما کمر ب میان بسته جهت [خدمت]  
«دال» نیز دو «الف» است.  
شمس تبریزی



## تجلی قرآن و دین در مقالات شمس تحت عنوان: «شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن»

شهرام احمدپور<sup>۱</sup>

علی مقدم<sup>۲</sup>

### چکیده

قرآن کریم از آن هنگام که از طرف حضرت حق باری تعالی بر قلب رسول خویش نازل گردید به دلیل ساخت زبانی، بافت معنایی و ویژگی‌های بلاغی بی‌مانندش مورد توجه مخاطبان قرار گرفت؛ به‌گونه‌ای که حتی سوالات متعددی را برای اصحاب پیامبر اکرم (ص) به‌وجود می‌آورد و آن حضرت به فراخور درک و آگاهی‌شان به رموز معنایی پاره‌ای از آیات اشاره می‌کردند. بنابراین، می‌توان گفت تفسیر قرآن از بدو نزول آیات آغاز گردید و با گسترش اسلام و افزایش تعداد مخاطبان و رشد آگاهی‌های دینی پیروان آن، وسعت و عمق بیشتری یافت. به طوری که رویکردهای متفاوتی در تفسیر قرآن اعم از بررسی اختلاف قرائت‌ها، تفسیر لغوی و نحوی، تاریخی، کلامی، سیاسی و عرفانی در میان مسلمانان به‌وجود آمد و مفسران اسلامی در هر یک از حوزه‌ها، آثار پرشمار و ارزشمندی خلق کردند. تفسیرهای عارفانه نیز در کنار سایر تفاسیر از قرون اولیه مورد اهتمام قرار گرفت و آثار مدونی در این زمینه نگاشته شد. اما عارفانی بودند که به صورت پراکنده در لابه‌لای آثار خویش بعضی از آیات قرآن را تفسیر یا تأویل می‌نمودند. جستجو، یافتن و تحلیل این تفسیرها کمک شایانی به تبیین سنت تفسیرنویسی عارفانه خواهد بود. شمس‌الدین محمدبن علی بن ملک‌داد تبریزی در تنها اثر خویش؛ یعنی «مقالات» نظریه‌ای جالب تفسیری و تأویلات بدیعی از پاره‌ای از آیات قرآن دارد و خود ادعا می‌کند از هیچ مفسر پیش از خود تاثیر نپذیرفته است.

در این مقاله ضمن تشریح نظریه و رویکردهای وی به علم تفسیر، نمونه‌هایی از تفسیرهای او را آورده و با تفسیرهای عرفانی پیش از وی مقایسه کرده‌ایم. شمس تبریزی در تفسیرهای معدود خویش، تفسیر واژگانی، تاریخی و کلامی را نادیده می‌گیرد و به تفسیر تخیلی متکی بر اسطوره‌های مذهبی نیز

۱. دکتری علوم سیاسی گرایش سیاست‌گذاری عمومی دانشگاه تبریز

۲. دانشجوی دکتری ادبیات دانشگاه تبریز

توجهی نمی‌کند. بلکه بر اساس تجربه عارفانه شخصی خویش، آیات را تفسیر و تأویل می‌کند. با مقایسه تفسیرهای وی با آثار پیشینیان، به این نتیجه رسیدیم که شمس، هرچند نخواسته یا نتوانسته است خود را یکسره از سیطره سنت تفسیرنویسی عرفانی قبل از خود خارج کند، در تفسیرهای محدود خود رهیافت‌های کاملاً بدیع و تازه‌ای دارد و به دلیل اصالت دریافت و تأویلات وی، نمی‌توان در سنت تفسیرنویسی عرفانی آنها را نادیده گرفت.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، علم تفسیر، تفسیرهای عرفانی، مقالات شمس تبریزی.

## مقدمه

تردید نیست که تمدن و فرهنگ اسلامی از بدو تکوین و در تمام دوران شکوفایی، به مرکزیت قرآن کریم ادامه حیات داده است، به گونه‌ای که در طول تاریخ همه جلوه‌های تمدن اسلامی از این کتاب مایه گرفته و به موازات رشد و آگاهی مسلمانان نسبت به متن قرآن، مظاهر مدنیت و دانش آنان نیز توسعه یافته است. در عرصه فهم معانی قرآن کریم، از همان سال‌های نخست بعثت و نزول تدریجی قرآن، هر چند به صورت ابتدائی، تلاش‌هایی صورت گرفته است.<sup>۱</sup>

بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) البته این کوشش‌ها برکنار از نگرانی و تردیدهایی محتاطانه نبود. به این دلیل ساده که مفسران اولیه می‌ترسیدند آن چه از متن دریافت می‌کنند با غنای اصلی نهفته در آن سازگار نباشد. اگر اختلافات فرقه‌ای را هم در نظر بگیریم که چگونه پیروان هر یک از فرقه‌ها همواره برای اثبات باورهای سیاسی خود به پاره‌ای از آیات قرآن تمسک می‌جستند، این نگرانی‌ها قابل درک خواهد بود. بنابراین، تا نیمه اول قرن دوم، تفسیر قرآن تنها به نقد و بررسی «اختلاف قرائت»ها منحصر می‌شد. اما بعد از تلاش مستمر دانشمندانی مانند مقاتل بن سلیمان، دلهره‌های محافظه‌کارانه تاحد زیادی از بین رفت و دانشمندان با رویکردهای متفاوتی به خوانش متن قرآن پرداختند و در مدت اندک راه درازی پیموده شد و نحله‌های تفسیری متعددی به وجود آمد.

به‌اجمال می‌توان گفت از همان سال‌های نخست نضج یافتن علم تفسیر در نزد مسلمانان، سه رویکرد تفسیری به موازات هم شکل گرفته است. رویکرد نخست که روش جمهور مفسرین اسلامی (اهل سنت) است. مبتنی بر تفسیر قرآن در بستر تاریخی، یعنی توجه به شأن نزول آیات با استفاده از روایات منقول از پیامبر اکرم (ص) و صحابه است. در این رویکرد، آیات از نظر واژگان، نحو، فقه و علم کلام تفسیر می‌شوند. رویکرد دوم، تفسیر باطنی قرآن با اتکا به احادیث و روایات نبوی و ائمه، در کنار توجه به تحلیل زبانی و محتوایی قرآن است. اغلب تفاسیر شیعی این رویکرد را برگزیده‌اند. به نظر می‌رسد اختلاف بر سر اصل اساسی «امامت» و ضرورت تداوم معرفت وحیانی از طریق تعالیم معصومین، بر کل تفاسیر این جریان سایه انداخته است. پل نویا، مؤلف کتاب «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» بر این باور است که تفاسیر شیعی آمیخته با اغراض سیاسی است (۱۳۷۳: ۲۷). البته این نظریه در جای خود محل تأمل و تردید است و بحث درباره اشکالات آن فرصت و مجال دیگری می‌طلبد. رویکرد سوم، تفسیر باطنی و تأویل‌گرایانه اهل تصوف است.

البته عارفان مفسر، تفسیرهای خود را «استنباط» یا «اشارات» (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۱) می‌دانستند

نه تفسیر. این اصطلاح از ریشه «نبط» و به معنای جهانیدن آب از چشمه است و در معنای اصطلاحی، به سطح آوردن معانی مکتوم متن می‌باشد اهل تصوف معانی پوشیده‌ای را که از متن قرآن استنباط می‌کنند، عطیه الهی می‌داند که خداوند به آنها عنایت می‌کند. آشکار است که رویکرد دوم و سوم در شیوه برخورد با متن قرآن، روش واحد؛ یعنی تأویل<sup>۳</sup> را برمی‌گزینند.

رویکرد تفسیری عرفانی در واقع از جریانی مایه می‌گرفت که معتقد بود می‌توان از اصل «اجتهاد» در فهم متن قرآن استفاده کرد. صفوان ابن جهم، مؤسس فرقه جهمیه، مدافع این نظریه بود. بعدها از روش وی سه گروه؛ یعنی معتزله، اسماعیلیه و صوفیه بهره بردند. گادزیهر معتقد است صوفیان مسلمانان رویکرد باطنی خود را از تعالیم افلاطون و از نظریه مشهور وی؛ یعنی «عالم مُثل» اخذ کرده‌اند (گادزیهر، ۱۳۸۳: ۱۷۷). اما با وجود تحقیق پل نویا که گام‌به‌گام چگونگی شکل‌گیری زبان عرفانی را از قدیمی‌ترین متون تفسیری مانند «تفسیر کبیر» مقاتل بن سلیمان، تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع)، حکیم ترمذی و «المواقف» نقری تا «کشف‌الاسرار» میبیدی نشان داده است، پذیرش نظریه گادزیهر مشکل خواهد بود. بنابراین می‌توان با پل نویا هم عقیده شد که صوفیان مسلمان در پایه‌ریزی مکتب تفسیری خود، چیزی از خارج از دنیای اسلام اخذ نکرده‌اند.

تفسیر عرفانی تا زمان شمس تبریزی - که ما در این مقاله می‌خواهیم رهیافت تفسیری او را بررسی کنیم - راه درازی را پیموده بود. به جز تفاسیر اولیه که در بالا ذکر کردیم، آثار مدونی مانند «حقایق التفسیر» عبدالرحمن سلمی، «لطایف الاشارات» ابوالقاسم قشیری، تفسیری منسوب به ابن عربی، «عرایس البیان فی حقایق القرآن» روزبهان بقلی شیرازی و «بحر الحقایق والمعانی فی تفسیر سبع المثانی» نجم‌الدین دایه تدوین شده بود. به جز این آثار، البته تفسیرهای پراکنده‌ای هم در بطن کتب عرفانی موجود بود این بخش از تفاسیر به علت پراکندگی، هنوز به صورت علمی جمع‌آوری و نقد نشده‌اند هانری کربن محقق برجسته و اسلام‌شناس فرانسوی در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» بر فقدان چنین پژوهشی اشاره و بر اهمیت و ضرورت این کار تأکید نموده است (کربن، ۱۳۷۷: ۰ - ۲۱). بنابراین، مطالعه و بررسی تک‌تک آثار عرفانی و تبیین رهیافت‌های تفسیری مؤلفان و همچنین تأویلات آنان از آیات قرآن، بخشی از این خلاء را جبران و زوایای پوشیده سنت تفسیرنویسی عرفانی را روشن‌تر خواهد کرد.

## مقالات شمس تبریزی

از شرح و احوال و آثار شمس‌الدین محمد تبریزی - یکی از پر رمز و رازترین شخصیت‌های عرفان اسلامی - جز مطالب افسانه‌آمیز کتاب‌هایی مانند رساله فریدون سپهسالار و مناقب‌العارفی افلاکی چیزی در دست نداریم. مجموعه مقالات شمس تنها سند قابل مطالعه درباره آراء و عقاید اوست. اما متن مقالات نیز علی‌رغم ارزش فراوانش، به دلیل عدم انسجام و ابهام زبانی آن، چنان که باید روشن نیست و اطلاعات دقیقی در باب او به خواننده و محقق امروزی ارائه نمی‌کند. همچنین این اثر تاکنون چنان که باید، مورد بررسی علمی و تحلیلی قرار نگرفته است. اغلب مقالات و پژوهش‌هایی که درباره شمس نوشته شده‌اند، به شخصیت وی و روابط او با مولانا اختصاص دارد و نگاهی اجمالی به مجموعه مقالاتی که در همایش بزرگداشت او در شهرستان خوی به سال ۱۳۷۷ ارائه شده است، صحت این ادعا را ثابت

می‌کند. به نظر می‌رسد شخصیت علمی و نظریه‌های ناب و بدیع شمس تبریزی تحت تاثیر شخصیت مولوی و مثنوی معنوی او قرار گرفته و حقیقت احوال، وسعت دانش، معلومات و تجارب عرفانی او از دید پژوهشگران مکتوم مانده است. در لابه‌لای فقراتی از سخنان شمس - البته آن چه به کتابت درآمده و از دستبرد حوادث در امان مانده است - نظریه‌های استوار عرفانی، علمی، ادبی و زبان‌شناسی نهفته است که توجه ویژه‌ای را می‌طلبد، تا به‌دقت تبیین و باز نموده شود. این نظریه‌ها به‌مثابه گنج‌های ارزشمندی هستند که تاکنون از تیر رس دید و نظر منتقدان دقیق‌النظر پوشیده مانده‌اند. در میان آنها می‌توان به آرای بر خورد که رگه‌هایی از آنها در آثار منتقدان و نظریه‌پردازان دهه‌های اخیر غربی به چشم می‌خورند.

مقالات شمس، چنان که گفته شد دارای انسجام منطقی نیست و در بادی امر هر خواننده کم‌حوصله‌ای را از خود می‌راند. می‌دانیم این اثر، مجموعه‌ای از سخنان شمس است که به‌صورت شفاهی برای مستمعان بیان و به‌دست عده‌ای از همین شنوندگان کتابت شده است. ظاهراً خود شمس علاقه‌ای به نوشتن اثری مکتوب نداشته است. چنان که می‌گوید:

من عادت به نوشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم، در من می‌ماند و هر لحظه  
مرا روی دگر می‌دهد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۲۵-۲۲۴).

چنان که ملاحظه می‌شود، دست به‌نگارش و تألیف نبردن او از نظریه‌ای قابل تأمل ناشی می‌شود. به نظر شمس، کتابت به‌مثابه کشتن کلام و گرفتن روح و سرزندگی از آن است. هنگامی که کلام با جوهر مادی بر ماده دیگری مانند کاغذ نوشته می‌شود، برای همیشه به همان حالتی که در لحظه نگارش داشت، باقی می‌ماند. درست مانند عکس گرفتن از یک شیء که در حکم توقف زمان برای آن است. اما در مقابل، گفتار هم‌چون رود پر آب خروشان است که هر دم به‌شکلی نو درمی‌آید. اشکال دائم نو شونده سخن البته تابع شرایط جدید هم‌چون تغییر مخاطب و فضای گفتگویی است. نظریه شمس تقریباً همسان نظریه تمایز بین زبان گفتار و نوشتار رولان بارت، نظریه‌پرداز معاصر فرانسوی است.<sup>۴</sup> باور به چنین نظریه‌ای و عمل به آن، البته برای علاقه‌مندان به آموختن تعالیم شمس و شناخت کامل و صحیح وی، مشکلاتی را به‌وجود آورده و در دوره معاصر نیز پژوهشگران را دچار زحمت نموده است. یکی از دلایل رازواری شخصیت وی، در واقع معلول همین نظریه است. بنابراین آن چه از اقوال شمس باقی مانده، به‌گونه‌ای نیست که با استناد به آن‌ها بتوان درباره آرا و عقاید وی نظریه‌ای قاطع مطرح کرد. اما از طرف دیگر همین مقدار از معارف عرفانی او، به‌دلیل غنا و ارزش فراوان قابل چشم‌پوشی هم نیست. در مقالات شمس در باب علم تفسیر، به‌صورت نامنسجم و پراکنده نظریه‌هایی آمده است که در سنت تفسیرنویسی حائز اهمیت فراوان است. همچنین نمونه‌های تفسیر ایشان از پاره‌ای از آیات قرآن، شایان توجه است. شمس در چند نوبت تأکید می‌کند که در تفسیر آیات قرآن از تفاسیر موجود استفاده نمی‌کند و هر آن چه بر زبان می‌راند، دریافت و تجربه شخصی اوست. به‌عنوان نمونه هنگامی که از آیه «الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» تفسیر تازه‌ای به دست می‌دهد، یکی از



مستمعان می‌گویند از زمانی که این منبر بر مسجد جامع بوده است، کسی سخنی بدین بکری نگفته است. شمس در جواب او می‌گوید:

...مصطفی ع گفته است، اما پوشیده و مرموز، بدین صریحی و فاشی گفته نشده است و هرگز این جنس گفته نشود زیرا تا این غایت این نوع خلق که منم، با خلق اختلاط نکرده است و نه آمیخته است؛ خود نبوده است سنت و اگر بگوید بعد من، برادر من باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۲۰).

در این مقاله صحت و سقم ادعای وی با مراجعه به تعدادی از تفسیرهای عرفانی پیش از او بررسی خواهد شد. اما پیش از آن، ضروری است برای درک بهتر تفسیرهای بدیع شمس، نظریه و رهیافت او در باب علم تفسیر به اجمال تبیین گردد تا دلیل تازگی تفسیرهای وی در قیاس با تفاسیر عرفانی پیشین آشکار شود.

### نظریه تفسیری شمس تبریزی

بنیاد نظریه تفسیری شمس بر این اصل اساسی استوار است، که در تفسیر متن قرآن، شخصیت، آرا و عقاید مفسر بر چگونگی خوانش متن و معانی استنباط شده از سوی وی، تاثیر بسزایی دارد؛ چیزی که در کتب تفسیری عامه و حتی عرفانی، لاقلاً به این صراحت بیان نگردیده است. در قسمتی از مقالات می‌گویند:

یکی صد هزار زاری می‌ماند بر در که در خانه لحظه‌ای راه دهند؛ می‌گویند: البته راه نیست. و یکی می‌زارد که ساعتی رها کنی تا برون روم؛ می‌گویند: نی آن کی شود؟ ای خواجه هر کسی حال خود می‌گویند، می‌گویند که کلام خدای را تفسیر می‌کنیم (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۸۱ - ۲۸۲).

شمس در تفسیر آیه چهل و یک سوره فصلت نیز بار دیگر به این مسأله اشاره می‌کند و ضمن آن می‌گوید تنها عارفان هستند که می‌توانند معانی قرآن را دریابند. شمس در این قسمت به صراحت از شیوه تفسیری مفسران عامه انتقاد می‌کند. عین گفتار او چنین است:

هر آیتی همچو پیغام و عشق نامه‌ایست. ایشان (عارفان) دانند قرآن را. جمال قرآن را بر ایشان عرضه و جلوه می‌کند. چه سخن باشد؟ *إِنَّهُ الْحَقُّ* یعنی تا بدانند که خدا کیست؟ یعنی *إِنَّهُ الْحَقُّ*. تفسیر واحدی قدسی هست، طوسی<sup>۷</sup> را چه کنیم؟ *الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ*. تفسیر قرآن هم از حق شنو. از غیر حق تفسیر بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود، نه تفسیر قرآن. ترجمه تحت‌اللفظ را همه کودکان پنج ساله، خود بگویند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۳۵ - ۶۳۴).

این دیدگاه، امروزه در بین تأویل‌گرایانی مانند شلایر ماخر، هوسرل، دیلتای، هرش و گادامر مهم به‌شمار می‌رود. این دانشمندان جدید، بر این باورند که شخصیت مفسر در اتخاذ شیوه تفسیر و خوانش متن موثر است. به عبارت دیگر، مفسر با اتکا به باورها، اعتقادات و مجموعه دانش‌های انباشته

در ذهن خویش، به سراغ متن می‌رود و معنا یا معانی احتمالی آن را از پس نشانه‌های درون‌متنی استنباط می‌کند. در فرایند چنین خوانشی، متن با توجه به «اطلاعات برون‌متنی» تفسیر می‌شود و افق معنایی متن که متعلق به زمان نگارش آن است و افق معنایی مفسر که وابسته به زمان حال است، درهم تنیده می‌شوند تا لایه‌های پنهان متن به ظهور برسند (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۷۴). به همین دلیل، می‌توان گفت هر تفسیری، الزاما نوعی «تفسیر به رأی» است. مادامی که مفسر دانش و اطلاعات را از بیرون به متن تحمیل نکند، معانی پوشیده آن روشن نخواهد شد. با توجه به این که ذهنیت مفسران و مجموعه دانش‌های آنان با یکدیگر - حتی مفسرانی که در یک فضای فکری و اعتقادی به‌سرمی‌برند - متفاوت است، معانی استنباط شده از یک متن واحد نیز مختلف خواهد بود. رابطه اختلافات تفسیری مفسران هم‌فکر، طولی و مفسران غیرهم‌فکر، عرضی است. این نظریه البته با حدیث معروف مروی از رسول اکرم (ص)، یعنی «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ، فَلْيَتَّبِعُوا مَعْقَدَهُ مِنَ النَّارِ» (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۷۰: ۵/۱) تناقضی ندارد. چرا که سخن آن حضرت هشدار بر کسانی است که قرآن را برای اغراض خاصی از جمله رسیدن به اهداف و اغراض نفسانی تفسیر می‌کند.<sup>۹</sup>

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

هله این صفت پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست، تو کیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پر حکمت و این دگر اشارات بزرگان است. آری هست، بیار از آن تو کدام است؟ من سخن می‌گویم از حال خود، هیچ تعلق نمی‌کنم به این‌ها، تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن. اگر از حال خود، هی تعلق نمی‌کنم به اینها، تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن، اگر سخنی دقیق شود از بهر استشهداد، چنان که مولانا فرماید، مَهر برنهند از قرآن و احادیث تا مُشَرَّح شود روا باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۲).

هر چند این سخن شمس می‌تواند غیر از تفسیر، به سایر عرصه‌های تولید دانش نیز تعمیم داده شود، ولی اقوال دیگری از وی موجود است که اثبات می‌کند در علم تفسیر بر این نکته پافشاری می‌کرده است.

گفتند: ما را تفسیر قرآن بساز. گفتم: تفسیر ما چنان است که می‌دانید: نی از محمد و نی از خدا. این «هن» نیز منکر می‌شود مرا. می‌گویمش چون منکری، رها کن برو، ما را چه صداع می‌دهی، می‌گوید: نی نروم، همچنین باشم منکر. این که نفس من است، سخن من فهم نمی‌کند. چنان که آن خطاط سه‌گون خط نبستی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی و غیر او؛ آن منم که سخن گویم، نه من دانم و نه غیر من (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۷۲).

به همین دلیل به مخاطبان خویش توصیه می‌کند:

بعضی کاتب وحی‌اند و بعضی محل‌وی‌اند، جهد کن تا هر دو باشی، هم محل وحی باشی هم کاتب وحی خویش (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۸۱).

در بخش دیگری از مقالات به دلیل عدم درک سخنان خویش از سوی مخاطبان اشاره می‌کند. دلیلی که می‌آورد خود مبین تازگی دریافت‌های او از آیات قرآن است می‌گوید:

صریح گفتم مولانا پیش ایشان که سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد، تو بگو. مرا از حق تعالی دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگویم، آن اصل را می‌گویم بر ایشان سخت مشکل می‌آید، نظیر آن اصل دگر می‌گویم، پوشش در پوشش می‌رود تا به آخر، هر سخنی آن دگر را پوشیده می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۳۲).

در قسمتی دیگر از مقالات با زبان استعاری تأکید می‌کند در ضمیر وی سخنانی است که قدرت بیان آنها را ندارد و هر آن چه نیز می‌گوید از سوی مخاطبان درک نمی‌شود. عین گفتار او چنین است:

این تیر کدام است؟ سخن. جعبه کدام است؟ عالم حق. کمان کدام است؟ قدرت حق. این تیر را نهایت نیست. قل لو کان البحر مدادا ... خنک آن که این تیر بر او آید بردش به عالم حق. در جعبه تیرها هست که انداختن نتوانم و آن تیرها که می‌اندازم باز می‌رود به جعبه‌ای که بود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۱۶).

البته علت نافهمی مخاطبان آشکار است، چنان که یکی از مستمعانش گفته است، سخنان شمس مسبوق به سابقه نیست (ر.ک. همان، ۷۲۰) براساس این نظریه‌ها می‌توان گفت شمس در اغلب موارد توانسته است خود را از سیطره متون تفسیری پیش از خود، به ویژه تفاسیر عامه بیرون بکشد. با توجه به این که او نیز مانند تمامی عارفان در یک فضای گفتمانی واحد نفس می‌کشد، انتظار نمی‌رود در تفسیرهایش به کل از این گفتمان خارج گردد و شیوه‌ای منحصر به فرد، اتخاذ نماید. ولی با توجه به تأکیدی که به دو اصل فوق؛ یعنی دخالت شخصیت مفسر در نوع دریافت از متن و لزوم رسیدن به استقلال فکری و علمی می‌کند می‌توان او را در همین تفسیرهای انگشت شمار هم دارای رهیافت ویژه‌ای دانست. نکته قابل توجه، پابندی خود شمس به این دو معیار است. تا آنجا که بررسی کرده و منابع پیش از او را دیده‌ایم، تمام دریافت‌های او از آیات، شخصی است و از آثار و اقوال دیگران اخذ نشده است.

### شیوه تفسیری شمس

شمس تبریزی در تفسیر خود به شیوه مألوف مفسران صوفی از شرح و بسط ابعاد واژگانی، نحوی و شأن نزول آیات چشم می‌پوشد. تنها در تفسیر یک آیه - آیه چهل و شش سوره احقاف - شأن نزول آن را ذکر می‌کند. در این مورد هم به گونه‌ای عمل می‌کند تا بتواند دریافت شخصی خود را با شأن نزول آیه توجیه کند. می‌گوید:

پرسیدند که سبب نزول انا فتحنا چه بود؟ گفتم، چون این آیت نازل شد که لا ادری مایفعل بی و لایکم نمی دانم که با من چه خواهند کردن و با شما چه خواهند، ایشان جز ظاهری «نمی دانم» فهم نکردند. آغاز کردند طعنه کردن که پس روی کسی می کنید که نمی داند که با او چه خواهند کرد و با قوم او چه؟ انا فتحنا نازل شد. سوال کردند که این چه جواب ایشان بود؟ گفتم: تدبیر سخن چنین شود: آن «نمی دانم» جهل و سرگردانی نیست. بلکه معنی این است که نمی دانم پادشاه مرا کدام خلعت خواهد پوشانیدن و کدام ملک خواهد بخشیدن (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۶۷)

مولوی در دفتر سوم برعکس شمس، شأن نزول این آیه را به ماجرای صلح رسول اکرم (ص) در حدیبیه نسبت می دهد؛ صلحی که به نظر عده ای از اصحاب نوعی شکست بود ولی خداوند با نازل کردن سوره فتح، چیرگی پیامبر را بر بنی قریظه و بنی نضیر نوید می دهد.

وقت واگشت حدیبیه به ذل	دولت انا فتحنا زد دهل
آمدش پیغام از دولت که رو	توز منع این ظفر غمگین مشو
کاندرین خواری نقدت فتح هاست	نک فلان قلعه فلان بقعه تراست
بنگر آخر چونک واگردید تفت	بر قریظه و بر نضیر از وی چه رفت

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۵۰۵-۴۵۰۲)

در هیچ یک از تفسیرها به مباحث فقهی و کلامی که بخش عمده تفاسیر عامه را همین مطالب تشکیل می دهد، اشاره ای نمی کند. همچنین سیاق کلام و رابطه آیه با آیات پس و پیش آن (محور افقی و عمودی کلام) تاثیری در نوع خوانش او ندارند. شمس نیز مانند سایر مفسران عارف، تأویل آزادانه ای از آیات به دست می دهد. به نظر می رسد دلیل بی توجهی عارفانی مانند شمس به آن اصول مسلم تفسیری در این است که علم تفسیر اجتهادی (معتزلی، شیعی و عرفانی) به درجه ای از رشد و شکوفایی رسیده بود که برای دیگر مفسران و خوانندگان، دور شدن از زمینه تاریخی متن قرآن مهم نبود. لذا تفسیر آزاد از آیات، شیوه مناسب برای کسانی مانند اهل تصوف بود که می خواستند آرا و عقاید ذوقی و تجربیات شهودی خود را با تمسک به متن مقدسی مانند قرآن، تبیین و ترویج نمایند. چنین برداشت هایی البته به منزله پشتوانه های محکمی بودند که ادامه زندگی و حیات علمی اهل تصوف را در جامعه باورمند به تعلیم دینی ممکن می ساخت.

شمس معمولاً آیاتی را تفسیر نموده است که به دلیل ابهام زبانی و بیان نمادین، برداشت معانی مختلف از آنها امکان پذیر است. در واقع، او از سنتی دیرین تبعیت می کند. مقاتل بن سلیمان در تفسیر خود آیات قرآن را به سه مقوله تقسیم کرده بود. اولین دسته، آیات امر و نهی هستند که تأویل آنها امکان پذیر نیست و باید با تفسیر لفظی که بیان شده اند، درک و فهم شوند. دست دوم و سوم - وعد و وعید و اخبار پیشینیان - قابل تأویل است و از طریق استنباط و مدد گرفتن از قوه خیال به معانی احتمالی این آیات می توان رسید (نوپا، ۱۳۷۳: ۵۵).

شیوه تفسیری شمس مبتنی بر تامل شخصی و ذهنیت عارفانه اوست که به چاشنی ذوق و هنر نیز آمیخته شده است. در تفسیرهای وی، رابطه دال (واژگان آیات) و مدلول‌های استنباط شده، در پرتو سه عامل مذکور قابل درک است. به عنوان نمونه، در تفسیر قسمتی از آیه بیست‌وشش سوره انسان؛ یعنی «سَبَّحَهُ لَيْلًا طَوِيلًا» می‌گوید:

با این همه چون مرید کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد، از نظر شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد. زیرا نفس سردی او را در حال سرد کند. زهر قاتل باشد که اژدهائی در دم، به هر چه رد سیاه کند. اما چون کامل شد، بعد از آن غیبت شیخ او را زبان ندارد و سبحه لیل طویلا یعنی چون میان مرید و شیخ حجابی شد، آن لیل باشد. چون تاریکی در آمد، این ساعت باید که به جد تسبیح کنی و کوشش کنی در زوال آن پرده و هر چند تاریکی افزون می‌شود و شیخ بر تو مکروتر می‌شود، کوشش خدمت افزون می‌کنی و غم نخوری و نومیدی نشوی از دراز شدن ظلمت که لیل طویلا که چون تاریکی دراز آید، بعد از آن روشنی دراز آید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۵).

### نمونه‌ای از تفسیرهای عارفانه شمس

شمس تبریزی در اثنای سخنان خویش اعم از مقالات و سخنان پراکنده در مجموع، سی آیه از آیات قرآن کریم را تفسیر کرده است. در پاره‌ای از این تفسیرها تنها یک واژه تأویل شده است مانند آیه بیست و نهم سوره فجر که در آن جنت را به حقیقت خداوند تأویل نموده است.

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي بعد از آن خود حاجت نیست الا تأکید. وَاَدْخُلِي جَنَّتِي یعنی حقیقی. سوکند به لواحه می‌خورد به مطمئنه نمی‌خورد که از آن عزیز است که آن را به قسم در آورد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۹۰).

در تفسیر بعضی از آیات نکات تازه‌ای در باب قصص انبیا و اخبار پیشینیان بیان کرده است که اگر چه ارتباط چندانی با دریافت‌های تفسیری ندارند، خالی از نگرش جدید به این امور هم نیست. به عنوان نمونه، از آیه سی‌ام سوره مریم؛ یعنی «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا» فضیلت محمد(ص) را بر عیسی(ع) استنباط می‌کند.

عیسی در حال سخن گفت، محمد بعد چهل سال در سخن آمد نه از نقصان بلکه از کمال، زیرا محبوب بود. بنده را گویند تو کیستی، گوید: إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ. سلطان را نگویند تو کیستی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۹۸).

در جای دیگر هم به برتری حضرت محمد(ص) بر عیسی(ع) و سایر انبیا اشاره می‌کند:

آن چه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند، محمد علیه‌السلام در مدت اندک از آن بر گذشت که من لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ. زیرا برای آن کارش بیرون آورده بودند. همچو عیسی؛ عیسی اگر در اول شیرخوارگی آن یک سخن گفت، اما دیگر نگفت. آن بی‌اختیار بود. رَمِيَا

مِنْ غَيْرِ رَامٍ. چنان که بچه الف کشد ناگاه نیک‌اید. محمد (علیه السلام) اگر چه دیر گفت و بعد چهل گفت اما کامل‌تر بود سخن او. آخر سخن هر دو برجاست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۹۷-۱۹۶).

تا جایی که نگارنده جستجو کرده است، هیچ یک از تفاسیر عرفانی قبل از شمس به این نکته اشاره نکرده‌اند. مولوی هم که در چهل نوبت به تکلم حضرت عیسی (ع) در مثنوی اشاره کرده، به چنین مقایسه‌ای نپرداخته است. تنها در یک مورد توجیه عارفانه‌ای از این تکلم ارائه می‌کند که بیان آن خالی از لطف نیست.

عیسی اندر مهد بردارد نفیر که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۷۷۹۴/۳)

بقیه موارد از نوع تأویل مفهومی آیات است که به جهت رعایت اختصار تنها پنج آیه کلیدی را که در بردارنده اندیشه‌های کلی شمس هستند، برگزیده‌ایم. تأویلاتی را که شمس از این آیات به دست داده است، با تفاسیر عرفانی قبل از وی مقایسه نموده‌ایم تا صحت و سقم ادعای شمس مبنی بر بهره بردن از سایر مفسران و اتکا بر آراء و عقاید خویش را بررسی کرده باشیم. از مجموع سی آیه‌ای که وی تفسیر یا تأویل نموده است، تنها در سه آیه شباهت‌هایی با تأویلات عارفان پیش از وی به چشم می‌خورد. ما آیات را به قصد برگزیده‌ایم تا نشان داده باشیم شمس نیز مانند هر مفسر دیگری به‌رغم اراده خویش نمی‌تواند خود را یکسره از فضای گفتمانی‌ای که در آن قرار دارد، بیرون بکشد و تفسیری تماما تازه و نو ارائه نماید.

## - آیه دوم سوره فتح

متن آیه مبارکه چنین است: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» ابتدا تأویل شمس را از این آیه می‌آوریم.

آخر پیامبر (ع) جایی خمر نخوردی، الا گناه او این سخن بودی که گفتی. فرمود که غفران از تو کوتاه نشود و کم نشود. تو هر چه خواهی این گناه می‌کن و می‌گو. این گفتن او را جدایی است و دوری است. از این دوری او هزار نزدیکی حاصل می‌کنند. او تواند که از این با مزه‌تر بگوید این را، الا در معرض نتواند آمدن و مضمحل شوند و طاقت ندارند. الا از این بی‌مزگی و ازین (بی) مزه گفتن او، صد هزار مزه‌ها می‌یابند و بامزه می‌شوند. صدیق مست می‌شود و عمر را حال دگرگون می‌شود و علی در معرض تیغ درمی‌آید از این بی‌مزگی او، تا چندان قوت گیرند و پرورده می‌شوند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۰۵).

باید پرسید چرا در نظرگاه شمس «سخن گفتن» پیامبر اکرم (ص) گناه تلقی می‌شود؟ می‌دانیم بنا بر اعتقاد اغلب زبان‌شناسان امروزی، زبان خصلتی مادی و بشری دارد و عناصر آن بر ساخته انسان است

که در تنگنای مادیت گرفتار آمده است. به‌عنوان نمونه، ویلیام پی. آلستون می‌گوید:

فیلسوفانی نظیر فلوپین و برگسون که شهود عرفانی داشتند، زبان را از این حیث که زبان است، برای بیان حقیقت بنیادین نامناسب می‌دانستند. از این دیدگاه، انسان می‌تواند حقیقت را تنها از طریق نوعی اتحاد غیرکلامی با واقعیت به طور کامل درک کند؛ صورت‌بندی‌های زبانی در بهترین شرایط، تنها منظرهای کم و بیش مخدوش شده‌ای را در اختیار ما می‌گذارند (آلستون، ۱۳۸۱: ۲۶-۲۷).

در نظر عارفی مانند شمس تبریزی نیز، واقعیتی جز ذات اقدس حضرت باری تعالی وجود ندارد و «توحید محض» غرق شدن بنده در هیبت اوست. هر نوع بیان، حتی توصیف و حمد خداوند، در واقع درآمدن از توحید محض و مبتلا شدن به شرک خفی است. این همان نکته‌ای است که حلاج به آن اشاره کرده است:

بدان که بنده‌ای که توحید خدای را می‌گوید، خود را اثبات می‌کند و کسی که خود را اثبات می‌کند، شرک خفی آورده است. خدای تعالی خود را از زبان هر یک از آفریدگار خود که بخواهد خود را توحید می‌گوید (اخبار حلاج، شماره ۶۲: ۹۹) به نقل از پل نوبا، (۱۳۷۳: ۳).

پس رسول اکرم(ص) نیز به‌هنگام سخن گفتن از توحید محض به‌درمی‌آید و البته این گناهی لطیف و یک اعتبار ضرور است. زیرا کلام آن حضرت هر چند او را از آن تجربه غرق شدن در شکوه و عظمت حضرت باری تعالی باز می‌دارد، اما بندگان خداوند را به‌همان تجربه راهنمایی می‌کند. بنابراین، خداوند در ازای راهبری به‌بندگان خود، گناه لطیف و ضرور پیشین و پسین او را می‌بخشد. هیچ یک از تفاسیر پیش از شمس چه تفسیرهای عامه و چه تفسیرهای عرفانی تا آنجا که ما کاویده‌ایم، چنین برداشتی از آیه فوق نداشته‌اند. ابوالقاسم قشیری در تفسیر لطائف‌الاشارات بر مشرب مفسران عامه رفته و منظور از گناه ماتقدم و ماتأخر را گناه حضرت آدم و امت حضرت محمد(ص) دانسته است که به‌حرمت وی همه آن گناهان بخشیده شده است. همچنین، احتمال می‌دهد منظور از گناه ماتقدم و ماتأخر، ترک اولی است که از پیامبر اکرم(ص) قبل و بعد از نبوت سر می‌زده است. او برای اثبات نظر خود به‌حدیث معروف، «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ» استناد می‌کند (ر.ک قشیری، ۱۴۲۰: ۳/۲۰۸). رشیدالدین میبیدی نیز در تفسیر این آیه از قول سفیان ثوری یک بار گناه ماتقدم را گناهان احتمالی آن حضرت در دوران جاهلیت و گناه ماتأخر را هر آن چیزی که باید انجام می‌داد و انجام نداده است، تعبیر می‌کند و بار دیگر از قول عطاءالله الخراسانی گناه ماتقدم و ماتأخر را به ترتیب گناه حضرت آدم و امت محمد(ص) می‌داند (ر.ک میبیدی، ۱۳۷۶: ۹/۲۰۷). ابن عربی هم منظور از گناهان ماتقدم و ماتأخر آن حضرت را «تلویحاتی» می‌داند که به واسطه انواری که بر قلب وی ساطع می‌شود، از بین می‌رود (ر.ک ابن عربی، ۱۹۷۸: ۲/۵۰۶). ابو‌عبدالرحمن سلمی نیز در حقایق التفسیر وجوهی برای گناه ماتقدم و ماتأخر برمی‌شمارد. عین گفته ابو‌عبدالرحمن سلمی بدین شرح است:

قَالَ ابْنُ عَطَاءٍ... مَا كَانَ مِنْ ذَنْبِ أَبِيكَ إِذْ كُنْتَ فِي طَلَبِهِ حِينَ بَاشَرَ الْخَطِيئَةَ وَمَا تَأَخَّرَ مِنْ ذُنُوبِ أُمَّتِكَ إِذْ كُنْتَ قَائِدَهُمْ وَدَلِيلَهُمْ وَالْحَلْقُ كُلُّهُمْ مُوقِفُونَ لَيْسَ لَهُمْ وَصُولٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا مَعَهُ وَقَالَ مَعْنَى اسْتِغْفَارِ صَلَمٍ فِي الْأَعْيَانِ يَسْتَغْفِرُ فِي حَالِ صَحْوِهِ مِنْ حَالِ السُّكْرِ بَلْ يَسْتَغْفِرُ فِي حَالِ السُّكْرِ مِنَ الصَّحْوِ وَيَلْ يَسْتَغْفِرُ مِنْ حَالَيْنِ جَمْعِيًّا. إِذْ لَا سُكْرَ وَلَا صَحْوَ فِي الْحَقِيقَةِ لَهُ. لِأَنَّهُ فِي الْخَضِرَةِ وَالْقَبْضَةِ لَا يُفَارِقُهُمَا بِحَالٍ.. (سلمی، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۸۸).

با وجود فاصله فراوان تاویل شمس با تأویلات عرفای پیش از وی، از این آیه، رگه‌هایی چنین برداشتی را می‌توان در منابع کهن عرفان اسلامی یافت. نفری، شاید نخستین کسی است که به «سوایت» حرف و لزوم رد آن تأکید کرده است. او در کتاب «مواقف» خویش که در بردارنده تجربیات ناب عارفانه، دیدار و گفتگوهایش با خداست، بر این نکته اشاره می‌کند که «السَّوَا كُلُّهُ حَرْفٌ وَالْحُرُوفُ كُلُّهُ سَوَى». نفری از این قاعده به اصل «الْحُرُوفُ حِجَابٌ وَالْحِجَابُ حَرْفٌ» می‌رسد. عین عبارات او در مواقف این گونه است:

مرا پیش روی خود ایستانید و گفت: حرف به پس پشت افکن و گرنه رستگار نخواهی شد؛ زیرا حرف، تو را به سوی خود خواهد کشید. حرف حجاب است و کلیه حرف حجاب است و فرعیه حرف نیز حجاب است. مرا نه حرف می‌شناسد. نه آن چه در حرف است و نه آن چه از حرف برمی‌آید و نه آن چه حرف به آن دلالت می‌کند. زیرا معنی که حرف از آن خبر می‌دهد حرف است و راهی که حرف به آن رهنمون می‌شود، حرف است (نویا، ۱۳۷۳: ۳۱۱).

اما این که آیا شمس به آثار نفری دسترسی داشته یا نه، البته با این گونه شواهد به سهولت قابل اثبات نیست. به هر حال، اگر نظریه حجاب بودن حروف قبل از قرن هفتم هم تبدیل به نظریه‌ای عام شده باشد، استفاده هوشمندانه شمس از آن در تأویل آیه فوق خالی از لطف نخواهد بود.

### - آیه هفتم سوره الضحی

آیه «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» را نیز باید از حیث معنا در ردیف آیه قبل به شمار آورد، چرا که در هر دو آیه، مطالبی درباره پیامبر اکرم (ص) بیان گردیده است که در باور مسلمانان اطلاق معنا و سیاق ظاهری آیات به ساحت ایشان جایز نیست. به همین دلیل تمامی مفسران اسلامی سعی کرده‌اند وجوهی از معانی برای این آیات بیابند که در عین وفاداری به متن قرآن، هرگونه شبهه و انتساب گناه و گمراهی از ساحت پیامبر اکرم (ص) مرتفع گردد.

شمس در تأویل و خوانش این آیه به ابتکار جالبی دست می‌زند که در میان تفاسیر، تا جایی که نگارنده جستجو کرده بی‌سابقه است. او به جای ضمیر مخاطب «ک» و صفت «ضَالًّا» واژه «نَفْس» را می‌گذارد و آیه را به این شکل می‌خواند تا شبهه گمراهی پیامبر و گم کردن و باز یافتن از حضرت باری تعالی برطرف شود. می‌گوید: «وَوَجَدَ نَفْسَكَ نَفْسَكَ» تا نه نبی را گمراه گفته باشد، نه خدا را به گم کردن و باز یافتن منتسب کند و نه در اقوال مختلف سرگشته باشد. آن چه به معنی ظاهر این آیه مطرح کرده‌اند هیچ شباهتی به قول شمس ندارند. مقاتل بن سلیمان برای تفسیر این آیه، از آیه «الْم



نَسْرَحَ لَكَ صَدْرَكَ» سوره انشراح مدد می‌گیرد و می‌گوید:

آیا سینه‌ات را، که زیاده تنگ بود. گشاده نکردیم تا ایمان در آن راه یابد و بدین گونه خدا تو را در راه راست هدایت کند؟ زیرا نوشته شده است و وجدک ضالاً فهدی یعنی ناآگاه از این معنی که کتاب چیست و ایمان چیست (نویا، ۱۳۷۳: ۷۵).

پل نویا به دنبال سخن مقاتل چند وجه دیگر از اقوال عارفان نخستین را می‌آورد تا نشان دهد چگونه ذهنیت مفسران عارف به سمت آرمانی نمودن شخصیت پیامبر اکرم(ص) حرکت نموده است. ما نیز وجوه مورد اشاره او را عیناً نقل می‌کنیم تا مقایسه این اقوال با تفسیر شمس به سهولت امکان‌پذیر باشد.

جنید می‌گوید: وَ وَجَدَكَ ضَالًّا أَيَّ مَتَّحِبِرًا فِي بَيَانِ الْكِتَابِ الْمُنَزَّلِ عَلَيْكَ فَهَدَاكَ لِبَيَانِهِ.. امام جعفر صادق(ع) می‌گوید: كُنْتُ ضَالًّا عَنِ مَحَبَّتِي لَكَ فِي الْأَزْلِ فَمَنْنْتُ عَلَيْكَ بِمَعْرِفَتِي.. ابن عطاء همی‌گوید: وَ وَجَدَكَ ضَالًّا عَنِ الرَّسُومِ لَا عَنِ الْمَعْرِفَةِ.. (همان، ۷۶-۷۵).

قشیری علاوه بر وجوهی که عامه مفسران بیان کرده‌اند، چند وجه عرفانی نیز مطرح کرده است. ما از وجوه دیگر اقوال او صرف نظر و تنها وجوه عرفانی او را به‌عینه ذکر می‌کنیم. در تمامی اقوال البته تأکید بر صفت «ضالاً» و فعل «هدی» است.

و يُقَالُ: ضَالًّا فِي مَحَبَّتِنَا، فَهَدَيْنَاكَ بِنُورِ الْقُدْبَةِ الْبَيِّنَةِ وَ يُقَالُ ضَالًّا عَنِ مَحَبَّتِي لَكَ فَعَرَفْتُكَ أَيُّ أُحِبُّكَ وَ يُقَالُ جَاهِلًا بِمَحَلِّ شَرَفِكَ فَعَرَفْتِكَ قَدْرَكَ.. (قشیری، ۱۴۲۰: ۳/ ۴۳۰).

ابن عربی مصداق گمراهی پیامبر(ص) را این آیه به‌دست می‌دهد که در ارتباط تنگاتنگ با آیه ما قبل این آیه است. می‌گوید:

أَلَمْ يَجِدَكَ، يَتِيمًا مُنْفَرِدًا مَحْجُوبًا بِصِفَاتِ النَّفْسِ عَنِ نُورِ أَبِيكَ الْحَقِيقِيِّ الَّذِي هُوَ رُوحُ الْقُدْسِ، مُنْقَطِعًا عَنِ ضَائِعًا «فَأَوَى» أَي فَاوَاكَ إِلَيَّ جَنَابِيهِ وَ رَبَّكَ فِي حَجَرٍ تَرْبِيَّتُهُ تَأْدِيبُهُ وَ كَفَلَكَ أَبَاكَ لِيُعَمِّكَ وَ يُزَكِّبِكَ «وَ وَجَدَكَ ضَالًّا» عِنْدَ كُونِكَ فِي عَالَمِ أَبِيكَ مُتَّحِبًّا بِالصَّفَاتِ عَنِ الذَّاتِ فَهَدَاكَ بِنَفْسِهِ إِلَى عَيْنِ الذَّاتِ (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۲/ ۸۲۰).

### – آیه یکصد چهل و سوم سوره اعراف

در این آیه بخش مهم و اصلی داستان حضرت موسی بیان شده است. آنجا که موسی(ع) به میقات رفت و از خداوند طلب دیدار می‌کند. اصل آیه چنین است: «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ إِلَّا بِجَبَلٍ فَانْظُرْ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ». می‌دانیم شخصیت و زندگی حضرت موسی(ع) از همان دوره نخستین شکل‌گیری عرفان اسلامی مورد توجه عرفا قرار گرفته است. درباره علل توجه پررنگ عارفان مسلمان به سرنوشت این پیامبر(ص)، پل نویا می‌گوید:

.. اما وضع موسی(ع) که در ادیان توحیدی و در همه اعصار ملهم غنی‌ترین موضوعات استعاری در تفاسیر روحانی بوده، با وضع ابراهیم(ع) متفاوت است. تفسیر مقاتل نشان می‌دهد که داستان‌های قرآنی مربوط به موسی(ع) بسیار زودتر تفسیر اسلامی را متوجه تاملی در تجربه مذهبی به عنوان آغاز برقراری ارتباط با خدا کرده است؛ به وجهی که، چند بعد، موسی(ع) در نزد صوفیان به صورت نخستین نمونه عارفی درمی‌آید که به ورود در سرّ خدا فرا خوانده شده است (نویا، ۱۳۷۳: ۶۸ - ۶۷).

شمس در دو قسمت مقالات گفته است:

و هُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ تمام امید است. چون حقیقت رؤیت به موسی روی آورد و او را فرا گرفت و در رؤیت مستغرق شد، گفت: ارنی. جواب داد: لَنْ تَرَانِي؛ یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب که چون در دیدن غرق، چون می‌گویی بنمای تا ببینیم؟ و گرنه چون گمان بریم به موسی محبوب الله و کلیم الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا أَكْثَرَهُ .... وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ، آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پا برجایی و ثبات جیش خواند؛ یعنی در خود نگردی ما را ببینی. این به آن نزدیک است که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ در خود نظر کرد او را بدید. از تجلی، آن خود او که چون که بود مُنْذَك شد و گرنه چون روا چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند و به جمادی بنماید؟ بعد از آن گفت: تَبْتُ إِلَيْكَ یعنی از این گنه که غرقه باشیم در دیدار و دیدار خواهیم (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۷۵-۱۷۴).

مولوی در دفتر اول و در یک بیت به قسمت نخست قول شمس و ماجرای تجلی خداوند بر کوه طور، اشاره کرده است.

لَا جَرَمَ ابْصَارُنَا لَا تُدْرِكُهُ      وَهُوَ يُدْرِكُ بَيْنَ تَوَاذُلِ مُوسَى وَكُهُ  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۳۵/۱)

بر خلاف عبارت فوق که به نوعی دفاع از منزلت موسی(ع) است، در جایی دیگر شمس همین آیه را به گونه‌ای تأویل می‌کند که بوی مقایسه موسی(ع) با حضرت محمد(ص) به مشام می‌رسد.

کلیم می‌گوید: ارنی. چون دانست که ان از آن محمدیانست. از این می‌خواست که اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّ مُحَمَّدٍ. چون دید که پرتو مردی بر آن کوه آمد، خرد شد. گفت جای من نیست؛ اما جعلنی من امه محمد گفتند: اکنون چند روز به خدمت خضر رو. خضر هم می‌گوید که اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّه مُحَمَّدٍ. نوری دیگر است که موسی و خضر را به تاراج دهد. در عیسی منگری در آن نور سرگردان ببینی. در موسی نگری در آن نور حیران ببینی. محمد را نوری است که بر همه انوار غلبه کرده آخر نگر که آن چله و آن ذکر هیچ بر متابعت محمد هست؟ آری موسی را اشارت بود: اَرْبَعِينَ لَيْلَةً، متابعت محمد کجا که موسی تمنای آن نیارد بردن، بلکه گوید مرا از فتراکیان او گردان (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۸۴).

همین دو تفسیر متفاوت از یک آیه نشان می‌دهد که چگونه شمس با توجه به موقعیت و مخاطب، دریافت خود را از متن آیات بدون در نظر گرفتن تفسیرهایی که خود وی قبلاً ارائه کرده بود، تغییر می‌داده است. از طریق چنین برخوردهایی با متن واحد است که پی می‌بریم چرا او به «نوشتن» اعتقادی نداشته و «گفتار» را بر «نوشتار» ترجیح می‌داده است.

مقاتل بن سلیمان در تفسیر این آیه بر مشرب متکلمین می‌رود و صحت نظریه «عدم امکان رویت خداوند» را استنباط می‌کند. اما شباهت تفسیر شمس به چشم می‌خورد و این از جمله موارد معدود شباهت نوع دریافت شمس با آثار پیش از اوست. امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید:

المِيقَاتُ، طَلَبَ الرُّؤْيَا... سَمِعَ (مُوسَى) كَلَامًا خَارِجًا عَنِ بَشَرِيَّتِهِ وَ أَضَافَ الْكَلَامَ إِلَيْهِ وَ كَلَّمَهُ مِنْ نَفْسِهِ مُوسَى وَ عُبودِيَّتِهِ فَغَابَ مُوسَى عَنِ نَفْسِهِ وَ فَنَى مُوسَى عَنِ صِفَاتِهِ وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ مِنْ حَقَائِقِ مَعَانِيهِ فَسَمِعَ مُوسَى صِنَ رَبِّهِ وَ مُحَمَّدٌ سَمِعَ مِنْ رَبِّهِ صِفَةَ رَبِّهِ فَكَانَ أَحْمَدُ الْمَحْمُودِينَ عِنْدَ رَبِّهِ وَ مِنْ هُنَا كَانَ مَقَامُ مُحَمَّدٍ صَلَعِمَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى وَ مَقَامُ مُوسَى الطُّورُ (سلمی، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۹).

چنان که ملاحظه می‌شود استنباط برتری محمد (ص) بر موسی (ع) وجه مشترک دو تفسیر است. اما فصل مشترک دریافت شمس با ابن عربی چنین است:

.....وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ «أَي جَبَلِ وُجُودِكَ» فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ «أَمَكَنْتَ رُؤْيَاكَ إِيَّايَ وَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ التَّعْلِيْقِ بِالْمَحَالِّ» جَعَلَهُ دَكَا «أَي مُتَلَاشِيًا لَا وُجُودَ لَهُ أَصْلًا» وَ حَزَّ مُوسَى «عَنْ دَرَجَةِ الْوُجُودِ فَانِيًا» فَلَمَّا أَفَاقَ «بِا وُجُودِ الْمُوهُوبِ الْحَقَّانِي عِنْدَ الْبَقَاءِ بَعْدَ الْفَنَاءِ» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۱ / ۴۴۹).

قشیری در تفسیر این آیه بیش از آن که در فکر یافتن معانی پوشیده آن باشد، بر خود تجربه تکلم موسی (ع) به عنوان عارف نخستین با خداوند تأکید می‌کند. او در بیان این تجربه به اندازه‌ای به شور و شعف می‌آید که عنان قلم از دست می‌دهد و نثرش را به شعری صوفیانه مبدل می‌کند:

جَاءَ مُوسَى مَجَى الْمُسْتَقِينَ، مَجَى الْمُهْمِيمِينَ، جَاءَ مُوسَى بِلَا مُوسَى. جَاءَ مُوسَى وَلَشِمَ يَبْقَ مِنْ مُوسَى شَيْءٌ لِمُوسَى. أَلْفَ الرِّجَالِ قَطَعُوا مَسَافَاتَ طَوِيلَهُ فَلَمْ يَدْكُرْهُمْ أَحَدٌ وَ هَذَا مُوسَى خَطَا خُطَوَاتِ فَالِي الْقِيَامَةِ يَقْرَأُ الصَّبِيَانُ وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا (قشیری، ۱۴۲۰: ۱ / ۳۵۲).

«ارنی» گفتن موسی را به علت غلبات وجد و طلب کمال وصال می‌داند و نیز می‌گوید عزت سماع کلام حضرت باری او را از خود بی‌خود کرد و آن چه را که قبلاً آماده کرده بود به‌خداوند بگوید، فراموش نمود و در آن لحظه کنترل زبان خود را از دست داد و سخنی را که فی‌الوقت بر زبانش جاری شده بود، بیان کرد (قشیری، ۱۴۲۰: ۱ / ۳۵۵).

## – آیه پنجم سوره طه

آیه معروف «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» از جمله آیات متشابه قرآن است که همواره درباره معانی آن

بین فرق اسلامی از جمله اشاعره و معتزله اختلاف نظر بوده است. آن که می‌دانیم اشاعره با استناد به چنین آیاتی و فهم معنی ظاهری آنها برای حضرت باری اندام و جوارحی قائل می‌شدند و در مقابل، معتزلیان اهل تنزیه، این آیات را تأویل می‌کردند تا شائبه هر نوع جسمانیت از ساحت خداوند برطرف گردد عارفان مسلمان چنان که از آثارشان برمی‌آید با هیچ یک از فرق فوق همدلی ننموده و خود برای خاتمه بخشیدن به جدال‌های بی‌حاصل، رهیافت‌های تازه‌ای ارائه کرده‌اند. شمس در تاویل این آیه می‌گوید که:

طه؛ مرنج، مرنج، رنج مبین. این قصه برای رنج تو نیاوردیم. له ما فی السموات و ما فی الارض... سماوات دماغ اوست. ارض وجود او. همه قصه اوست. استوی حال اوست (شمس، ۱۳۷۷: ۶۵۷).

در قسمت‌های دیگری از مقالات به این تاویل اشاره کرده است.<sup>۱۱</sup>

هیچ یک از تفاسیر عرفانی قبل از شمس، تا آنجا که ما جستجو کرده‌ایم، به‌جز این عربی چنین تاویلی از آیه مذکور به‌دست نداده است. قشیری می‌گوید: «استواء عرشه فی السماء معلوم و عرشه فی الارض قلوب اهل التوحید» (قشیری، ۱۴۲۰: ۲/۲۳۵). اما تاویل ابن عربی شباهت شگفت‌انگیزی به تاویل شمس دارد عین عبارات ابن عربی چنین است:

فَكَمَا اسْتَوَى عَلَى عَرْشِ وَجُودِ الْكُلِّ بظُهُورِ الصَّفَةِ الرَّحْمَانِيَةِ فِيهِ وَ ظُهُورِ آثَرِهَا، اَى الْفَيْضِ الْعِلْمِ مِنْهُ اِلَى جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ، فَكَذَلِكَ اسْتَوَى عَلَى قَلْبِكَ بظُهُورِ جَمِيعِ صِفَاتِهِ وَ وُجُودِ آثَرِهَا مِنْهُ الْخَلَائِقِ، فَصَرَتْ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ وَ صَارَتْ نُبُوتَكَ عَامَةً خَاتِمَةً فَمَعْنَى الْاَسْتِوَاءِ ظُهُورُهُ فِيهِ سَوِيًّا تَامًا اِذْ لَا يُطَابِقُ كَلِمًا مَطْرُودَةً غَيْرَهُ وَلَا يَسْتَوِي وَلَا يَسْتَقِيمُ اِلَّا عَلَيْهِ وَ لِذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ظِلٌّ اِذْ لَمْ يَبْقَ مِنْ ذَلَالَتِهِ مَعَ صِفَاتِهِ بَقِيَّةً، لَمْ تَتَحَقَّقْ بِالْحَقِّ بِالْبَقَاءِ بَعْدَ الْفَنَاءِ التَّامِ.. (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۲/۳۳).

## – آیه هفتاد و دوم سوره احزاب

آیه امانت نیز در بین مفسران مباحث گسترده‌ای را به‌وجود آورده است. اصل آیه مبارکه چنین است: «أَنَا عَرْضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا». برای مفسران قرآن حل دو مساله در تفسیر این آیه حیاتی بوده است. یکی این که مصداق و مدلول امانت را کشف کنند و دیگر این که برای علت سرباز زدن آسمان و زمین و جبال و پذیرش انسان برای بر دوش کشیدن این بار، تبیین قانع کننده ارائه دهند. اکنون فرصت پرداختن به تفاسیر عامه نیست و نقد تطبیقی تحلیل‌های مطرح شده در تفاسیر اسلامی از این آیه، تحقیقی علی‌حده خواهد بود. شمس بنا به مشرب فکری خود، مصداق امانت الهی را «معرفت‌الله» می‌داند و آیه را با توجه به حدیث قدسی «لا یشتغنی ارضی و لا سماءى ولكن یسغنی قلب عبد المؤمن» تاویل می‌کند.<sup>۱۲</sup> اما توجیهی که از باب علت پذیرش انسان می‌آورد شنیدنی و زیباست می‌گوید:

...گفتند آسمان‌ها و زمین‌ها که تحمل این امانت کار ما نیست. زیرا نظرشان بر توفیق

نمود تا گفتندی که اگر چه کمان سخت است، چون ما بر دست گیریم، در قفای ما کس است که او بکشد، آن قوت نظر و توکل محمد را بود و محمدیان را (شمس، ۱۳۷۷: ۲۳۰).

میبیدی در تفسیر این آیه به روش مفسران عامه مصداق‌های متعددی برای امانت ذکر می‌کند. مانند: دین، پنج نماز، اسرار عبادت، غسل از جنابت و اعضای بدن.<sup>۱۳</sup> در توجیه علت پذیرش بار امانت از سوی انسان می‌گوید:

آدم صفی که بدیع فطرت بود و نسیج ارادت، چون دید که آسمان و زمین بار امانت برداشتند، مردانه درآمد و بار امانت برداشت، گفت: ایشان به عظیمی بار نگریستند از آن سر وازدند و ما به کریمی نهنده امانت نگریستم و بار امانت کریمان، به همت کشند نه به قوت (میبیدی، ۱۳۷۶: ۸ / ۱۰۲).

قشیری مصداق امانت را قیام به واجبات و اصول و فروع آن و نیز توحید و حفظ حدود آن می‌داند. نظریه‌ای که در تبیین علت پذیرش امانت توسط انسان بیان می‌کند، بسیار شبیه به قول شمس است. او می‌گوید: «حَمَلَ الْإِنْسَانَ بِاللَّهِ لَا بِنَفْسِهِ وَ يُقَالُ ظَلَمَ نَفْسَهُ خَيْثَ لَمْ يَشْفَقْ مِمَّا اشْفَقْتُمْ مِنْهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضُونَ وَالظُّلْمَ وَضَعُ الشَّيْ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ» (قشیری، ۱۴۲۰: ۳ / ۴۶). مولوی نیز در مثنوی در چهار نوبت به این آیه اشاره کرده است. در دفتر اول، امانت را به «نفخه الهی» تأویل کرده و می‌گوید:

گفت پیغمبر که نفخت‌های حق	اندرین ایام می‌آرد سبق...
تازگی و جنبش و طویبست این	همچو جنبش‌های حیوان نیست این
گر در افتد در زمین و آسمان	زهره‌شان آب گردد در زمان
خود زبیم این دم بی‌منتهای	باز خوان فابین ان یحملنا
ورنه خود اشفقن منها چون بدی	گر نه از بیمش دل که که خون شدی

(مولوی، ۱۳۵۷: ۱ / ۱۹۶۵ - ۱۹۵۹)

مولانا در باب توجیه پذیرش حمل بار امانت از سوی انسان، در دفتر سوم به نکات ارزنده‌ای اشاره می‌کند. اما در دو مورد دیگر، بدون این که به تفسیر یا تأویل نزدیک شود، به عنوان تلمیح به آیه مذکور اشاره کرده است. ما با نقل دلیل تأویلی وی مقاله را به پایان می‌بریم.

کرد فصل عشق انسان را فضول	زین فزون خواهی ظلومست و جهول
جاهلست و اندرین مشکل شکار	می‌کشد خرگوش شیری در کنار
کی کنار اندر کشیدی شیر را	گر بدانستی و دیدی شیر را
ظالمست او بر خود و بر جان خود	ظلم بین کز عدل‌ها گو می‌برد
جهل او مر علم‌ها را اوستاد	ظلم او مر عدل‌ها را شد رشاد

(مولوی، ۱۳۵۷: ۳ / ۴۶۷۶-۴۶۷۲)

## نتیجه گیری

مطالعه درباره شمس تبریزی، به دلیل آرا و عقاید کم نظیرش و نیز نقشی که در تغییر و تحول روحی مولانا جلال الدین داشته است، همواره ضروری و با اهمیت خواهد بود. علی‌رغم این ضرورت، تاکنون چنان که باید در باب دانش و معارف وی تحقیقات ارزنده‌ای جز تصحیح انتقادی مقالات باقی مانده از وی، صورت نگرفته است. در این مقاله گوشه‌ای هر چند بسیار محدود از وسعت، عمق و عظمت اندیشه‌های شمس در حوزه تفسیر و تأویل عرفانی نموده شد.

چنان که در متن مقاله بیان گردید، شمس در تفسیر قرآن دارای اندیشه‌ای قابل توجه است و در معدود آیاتی که تفسیر کرده این رویکرد به‌خوبی نمایان است. نظریه تفسیری وی بر دو اصل تأثیر شخصیت مفسر در نوع خوانش متن و لزوم استقلال علمی او استوار است و شیوه تفسیری شمس مانند سایر مفسران عارف، متکی بر اجتهاد و تجربه فردی و عدم توجه به‌بستر تاریخی نزول آیات و بی‌اعتنایی به مباحث لغوی، نحوی، فقهی و کلامی است. شمس تبریزی در تفسیرهای خویش توانسته است مستقل از تفاسیر عامه، به تفسیری بدیع و تازه دست یابد. اما به دلیل قرار گرفتن در فضای گفتمانی واحد با سایر عارفان مفسر، در موارد معدودی نتوانسته خود را یکسره از سیطره چنین گفتمانی رهایی بخشد. با وجود این، نمونه تفسیرهای وی به دلیل عمق، غنا و زیبایی آنها، باید در سنت تفسیرنویسی عارفانه مورد توجه قرار گیرد.

## پی‌نوشت

۱. در باب این که آیا پیامبر(ص) خود به تفسیر قرآن مبادرت می‌ورزیده است یا نه و یا این که تنها اکتفا به تبیین غموض پاره‌ای از آیات یا به سوالاتی که پیرامون بعضی از آیات می‌شد، اکتفا می‌نمودند، نظریه‌های گوناگونی مطرح شده است. برای کسب اطلاع در این زمینه ر.ک. کمالی دزفولی، سیدعلی (۱۳۵۴)، قانون تفسیر، تهران، انتشارات اصر خسرو، ص ۴۰۶-۳۹۹.

۲. ر.ک. گل‌دزبهر، ایگناس (۱۳۸۳) گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سیدناصر طباطبایی، صص ۲۹-۵۶ و ۷۶-۷۵.

۳. درباره ریشه و معنای لغوی و اصطلاحی تأویل و تفسیر و تمایز آن دو ر.ک. ایزدی مبارکه، کامران (۱۳۷۶) شروط و آداب تفسیر و مفسر، صص ۳۷-۲۳.

۴. ر.ک. رولان بارت، درجه صفر نوشتار، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، ص ۳۷.

۵. حشر ۲۱/

۶. علی بن احمد بن محمد علی متویه معروف به واحدی نیشابوری. برای کسب علم اکثر بلاد اسلامی را گشته و از محضر دانشمندیان بزرگ علم آموخته است؛ به گونه‌ای که در علم نحو و حدیث استاد روزگار خود بوده و مورد مهر و محبت خواجه نظام‌الملک قرار گرفته است. تاریخ تولد وی معلوم نیست؛ اما وفات او به سال ۴۶۸ بوده است. سه تفسیر، به نام‌های البسيط، الوسيط و الوجيز به همراه اسباب النزول، التجبير فی شرح اسماء الحسنی، الاعراب فی علی الاعراب و شرح دیوان متنبی از آثار مهم اوست (ر.ک. لغتنامه دهخدا، جلد اول، ذیل ابوالحسن علی بن احمد)

۷. ابوجعفر بن الحسن بن علی الطوسی ملقب به شیخ الطایفه، فقیه و مفسر بزرگ شیعی است و به سال ۳۸۵ هجری در طوس زاده شد. سال ۴۰۸ به بغداد رفت و از محضر شیخ مفید و سید مرتضی کسب علم نمود. او یکی از

دانشمندان پرکار اسلامی است و آثار فراوانی در حوزه‌های گوناگون نوشته است. تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن او یکی از تفاسیر معتبر محسوب می‌شد. (ر.ک. لغت‌نامه دهخدا، جلد اول، ذیل ابوجعفر طوسی).

۸. این حدیث با عبارات دیگری نیز در کتب روایی آمده است. از جمله: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَيَّ اللَّهُ الْكُذْبَ» در روایتی که کلینی از امام محمدباقر(ع) آورده و آن چه در تفسیر منسوب به امام حسن عسگری(ع) آمده، همین معنا با زبانی متفاوت بیان گردیده است.

۹. حدیث تفسیر به‌رای در میان متکلمان و مفسران اسلامی خود تفسیرهای گوناگونی داشته است؛ به‌گونه‌ای که در وجوه و مصادیق چنین تفسیری اتفاق نظر در میان آنها به چشم نمی‌خورد. به‌عنوان نمونه، حاجی خلیفه در «کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون» پنج وجه تفسیر به‌رای را بدین گونه برمی‌شمارد: ۱- تفسیر قرآن بدون احراز علمی که به کمک آنها می‌توان قرآن را تفسیر کرد. ۲- تفسیر متشابهات قرآن که جز خداوند کسی معانی آنها را نمی‌داند. ۳- تفسیری که برای تایید فرق و مذهب انجام می‌گیرد. ۴- تفسیری که مفسر بدون ارائه دلیل اصرار می‌کند مراد خداوند همان چیزی است که وی استنباط کرده است. ۵- تفسیر قرآن بر اساس استحسان عقلی و اغراض شخصی. (حاجی خلیفه؛ مصطفی بن عبدالله (۱۴۰۲ق) کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۱، دار ل فکر، بیروت، ستون شماره ۴۳۳). مرحوم علامه طباطبایی در جلد سوم تفسیر المیزان تفسیر به‌رای را اغراض شخصی و استحسان عقلی دانسته و علاوه بر آنها بر این که نیز با فشاری می‌کند که تفسیر به‌رای ممکن است از طریق قیاسی که مفسر بین کلام الهی و کلام بشری می‌کند، بروز کند؛ یعنی مفسر با توجه به اصول و معیارهای درک و دریافت کلام انسانی به فهم کلام الهی مبادرت ورزد؛ در حالی که بافت کلام خداوند قابل قیاس با کلام بشر نیست. به‌همین دلیل ایشان بهترین روش تفسیر قرآن را تفسیر قرآن به قرآن می‌داند.

۱۰. ر.ک. نوپا، پل (۱۳۷۳) تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۷۰

۱۱. ر.ک. مقالات شمس، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۳۲۵

۱۲. ر.ک. همان، ج ۱، ص ۱۲۵

۱۳. ر.ک. کشف الاسرار و عده الابرار، ج ۸، ص ۹۳

## منابع

- آلتون، ویلیام، پی، (۱۳۸۱)، فلسفه زبان، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیل، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ابن عربی، محمدبن علی، (۱۹۷۸)، تفسیر قرآن کریم، تحقیق الدكتور مصطفی غالب، چاپ دوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ابن عربی، محمدبن علی؛ فتوحات مکیه، ج ۲، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن کثیر دمشقی، ابوالفدا اسماعیل، (۱۳۸۰)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، ساختار و تأویلمتن، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
- ایزدی مبارکه، کامران، (۱۳۷۶)، شروط و آداب تفسیر و مفسر، چاپ اول، تهران: امیر کبیر.
- تبریزی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۷)، مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بارت، رولان، (۱۳۷۸)، درجه صفر نوشتار، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، چاپ اول، تهران: هرمس.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، (۱۴۰۲ ق)، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۱، بیروت: دارالفکر.
- سلمی، محمدبن حسین، (۱۴۲۰)، مجموعه آثار، گردآوری نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، (۱۴۲۰)، تفسیر القشیری مسمی بلطائف الاشارات، الطبعة الاولى، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کربن، هانری، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کویر.
- کمالی دزفولی، سید علی، (۱۳۵۴)، قانون تفسیر، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- گاد زیهر، ایگناس، (۱۳۸۳)، گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سیدناصر طباطبایی، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۵۷)، مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل، (۱۳۷۶)، کشف الاسرار و عده الابرار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ ششم، تهران: چاپخانه سپهر.
- نویه پل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی؛ ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.



## بازتاب مؤلفه‌های سوررئالیسم در مقالات شمس

سمیه اسدی<sup>۱</sup>

### چکیده

اگرچه مکتب سوررئالیسم محصول اروپای قرن بیستم است، اما ردپای آن را می‌توان در آثار عرفانی، خاصه عرفان اسلامی دنبال کرد؛ بسیاری از اصول بنیادین این مکتب، در آثار عرفانی اسلامی نیز در زمره مبادی و بن‌مایه‌ها به حساب می‌آیند و نزد عرفا از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند؛ مقالات شمس، به‌عنوان یکی از آثار برجسته عرفانی و تنها اثر برجای مانده از عارفی اهل شهود که اندیشه و آموزه‌هایش به ظهور یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های عرفانی تاریخ ایران، یعنی مولانا، منجر شد، یکی از متون عرفانی - اسلامی است که به‌جهت مشی خاص صاحب اثر، دربرگیرنده مضامین نابی است که از جنبه‌های مختلف شایان بررسی است.

این پژوهش می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و بیان مؤلفه‌های سوررئالیستی مقالات شمس پردازد و روشن سازد که این متن عرفانی چه میزان با باورهای سوررئالیستی قابل تفسیر و توضیح است و تا چه اندازه با مفاهیم این مکتب تفاوت دارد. **واژگان کلیدی:** عرفان، سوررئالیسم، عرفان ایرانی - اسلامی، مقالات شمس.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ولایت ایران‌شهر

## مقدمه و بیان مسئله

مکتب سوررئالیسم در قرن بیستم مطرح شد و بیانیه‌های خود را به صورت رسمی اعلام کرد؛ اما نمود آثار سوررئالیستی را، به خصوص در حوزه ادبیات - چه در آثار اروپایی و چه در دیگر نقاط جهان - می‌توان دید؛ از آن جمله جلوه اندیشه‌های سوررئالیستی در عرفان و از جمله عرفان ایرانی - اسلامی است که هم در شعر و هم در نثر، نمودهای درخشانی داشته است؛ در این میان می‌توان به آثار احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی، سهروردی، سنایی، مولانا، عطار و ... اشاره کرد. جلوه مفاهیم سوررئالیسم در این آثار احتمال تأثیرپذیری سوررئالیسم از آثار عرفانی زبان فارسی را تقویت می‌کند؛ زیرا برخی از مشاهیر سوررئالیسم از جمله لویی آراگون با آثار مولانا آشنایی داشتند و دور از واقع نیست که از آن تأثیر پذیرفته باشند؛ بنابراین می‌توان رد پای زمینه‌های مشترکی را بین دو دیدگاه دنبال کرد؛ چنان که هر دو دیدگاه، بر ناتوانی عقل در درک حقیقت تأکید دارند؛ ردّ و نکوهش دنیا در اندیشه هر دو دیده می‌شود؛ هر دو در جستجوی واقعیت و حقیقتی فراتر از واقعیت ملموس و حسی هستند و به پیوند حقیقت و خواب اهمیت می‌دهند؛ در نظر هر دو همه تضادها و تناقض‌ها در نهایت در یک نقطه، به اتحاد می‌رسند و امر شگفت و غیب‌گویی از لازمه‌های اندیشه هر دو به‌شمار می‌رود.

اما باید توجه داشت که این به‌معنای تشابه محض دو نگرش نیست؛ آثار عرفانی فارسی و مکتب سوررئالیسم، هر کدام دارای خاستگاه، اندیشه و اهداف متفاوتی هستند که در برخی موارد، این تفاوت‌ها عمیق و بنیادین می‌شود و در پاره‌ای مسایل، مفاهیم عرفانی این آثار، به‌جهت محتوا و غنا بر دیدگاه سوررئالیست‌ها برتری می‌یابد. بر این اساس، محور اصلی پژوهش حاضر توصیف و تحلیل مؤلفه‌های سوررئالیستی اندیشه و بیانات شمس است که از بررسی تنها اثر برجای مانده از او صورت پذیرفته است. این که دیدگاه شمس، به‌عنوان یکی از عرفای اهل شهود و تأثیرگذار چه اندازه با مؤلفه‌ها و بن‌مایه‌های مکتب سوررئالیسم ارتباط و هم‌سویی دارد و چه میزان متفاوت است، مسئله اصلی پژوهش حاضر است. بنابراین با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی به مطالعه و استخراج مبانی سوررئالیسم در متن مقالات پرداخته شده و هر یک از شواهد بر اساس تعاریف مکتب سوررئالیسم تبیین و شرح شده‌اند.

## سوررئالیسم و مبانی آن

واژه سوررئالیسم<sup>۱</sup> از دو جزء سور (sur) به معنی روی، برفراز و بالا و رئال (real) به معنی حقیقت، چیز واقعی، صحیح و حقیقی ترکیب یافته است و می‌توان سوررئال را ورای واقعیت و پشت واقعیت ترجمه کرد (داد، ۱۳۷۱: ذیل سوررئالیسم). از نظر اصطلاحی، آندره برتون<sup>۲</sup> سوررئالیسم را این‌گونه تعریف می‌کند: «خودکاری خالص روانی، که منظور از آن عبارت است از فراگرد واقعی اندیشه به‌طور شفاهی یا مکتوب یا به‌هر نحو دیگر، یعنی تقریر اندیشه فارغ از هرگونه ضابطه عقلانی و مستقل از هرگونه ملاحظه اخلاقی یا جمال‌شناسی». به بیان دیگر سوررئالیسم «تقریر و تثبیت تفکر است؛ بدون تحکیم عقل و خارج از هرگونه تقید به قوانین زیباشناسی و اصول اخلاقی» (ثروت، ۱۳۸۵: ۲۲۸). سوررئالیسم از منظر جهان‌بینی و ایدئولوژی:

نیز نوعی فلسفه است؛ زیرا جهان‌بینی تازه‌ای را بیان می‌کند و به دنبال کشف راز کیهان است؛ نه این که تجربه‌گرایی ساده‌ای باشد. در عین حال، هم عمل است و هم تفکر دربارهٔ غایات این عمل ... سوررئالیسم در درجهٔ اول عصیان است. این عصیان حاصل هوس روشنفکرانه نیست؛ بلکه برخوردی تراژیک بین قدرت‌های روح و شرایط زندگی است (سیدحسینی، ۱۳۹۳: ۲/۷۸۲).

سوررئالیسم بر اساس هدفش نیز «روی هم‌رفته یعنی فراواقع؛ می‌توان گفت که مراد واقعیتی است که در ضمیر ناخودآگاه ماست و فقط در اوهام، رؤیاها و آثار هنری بروز می‌کند» (شمیسا، ۱۳۹۵: ۱۹). با توجه به معنای لغوی سوررئالیسم و مفاهیمی که در بیانیه‌های آن مطرح شد، می‌توان گفت سوررئالیسم ورود به‌دنیای فراواقعیت است؛ فراواقعیتی که با رهایی از سلطهٔ عقل، کشف ناخودآگاه و نفی تضادها می‌توان به آن دست یافت؛

از این منظر سوررئالیسم مهم‌ترین خواسته‌اش این است که ذهن را وادار کند که از سدّی که عناصر متضادی مثل عمل و رؤیا، عقل و جنون، حسّ و نمود و غیره در راهش نهاده‌اند و درواقع مهم‌ترین مانع تفکر غربی است، عبور کند (برتون، ۱۳۹۴: ۲۷۸).

مکتب سوررئالیسم به‌مانند هر مکتب دیگری بر مبنای مفاهیم بنیادین خاصی شکل گرفته که پیروان این مکتب به آنها بسیار پایبند هستند و شدت و ضعف هر یک از این مفاهیم و نوع رویکرد پیروان به آنها تفاوت دیدگاه هر یک از اهالی مکتب مذکور را رقم می‌زند. به‌بیان دیگر این امکان وجود دارد که برخی از مفاهیم زیر طی عمر مکتب سوررئالیسم تغییر کرده، از میان رفته و یا تثبیت شده باشند. به‌طور کلی مهم‌ترین مفاهیم و مؤلفه‌های سوررئالیسم عبارتند از:

۱ - خیال از این جهت که همهٔ مرزها و محدودیت‌ها را پشت سر می‌گذارد و راهی برای رهایی ذهن به شمار می‌رود؛ چنان که برتون می‌گوید:

هر چیز تصوّرپذیری، محتمل است؛ هر چیز احتمالی، قابلیت تجلّی دارد ...؛ بنابراین هر چیزی که قابلیت مطرح‌شدن داشته باشد، تمایل به تجلّی دارد. من به این اعتقاد رسیده‌ام که چنین مقایسه‌ای ما را به کشفیات و یقین‌های تازه‌ای می‌رساند (برتون، ۱۳۹۴: ۲۲۵).

۲ - خواب و رؤیا که در ارتباط با واقعیت برتر اهمیت می‌یابد.

چرا که خواب حالتی است که انسان را از مشاهدهٔ عالم حس به برزخ منتقل می‌کند. چون انسان به وجهی که خاص آن است به عالم خیال می‌نگرد که کامل‌ترین عالم‌ها و اصل عالم است و دارای وجود حقیقی و قدرت حکمرانی و داوری در همهٔ کارها است و معانی را صورت می‌بخشد و آن چه را قائم به خویش نیست، قائم به خویش می‌کند و به آن چه صورت ندارد، صورت می‌بخشد و محال را ممکن می‌کند (ادونیس، ۱۳۸۰: ۹۴).

درواقع خواب و رؤیا، درک حقیقت وجودی انسان و حقایقی است که در عالم بیداری و هشیاری،

دست‌یابی به آنها ممکن نیست؛ از این منظر «رؤیا به نوعی بازگشت به سرشت واقعی خویش است؛ به زندگی ناخودآگاه انسان نخستین» (آبراهام، ۱۳۷۷: ۷۲).

### ۳- واقعیت برتر که مهم‌ترین هدف سوررئالیسم است؛

درواقع هدف سوررئالیست‌ها کشف و کاوش دنیای واقعی‌تر از واقعی در ورای واقعی - به بیان دیگر، دنیای تجربه‌روانی به‌شکلی که پژوهش‌های روانکاوان، مخصوصاً پژوهش‌های فروید بر ما عیان ساخت - بود. هدف تفکیک واقعیت «آگاهانه» و «نیمه‌آگاهانه» به یک واقعیت نو و مطلق - فراواقعیت (سوررئالیت) - و در نتیجه تثبیت دوباره انسان در مقام روان‌شناسی به‌جای تشریح بود (گاردنر، ۱۳۸۹: ۶۲۹ - ۶۳۰).

از طرفی رسیدن به این فراواقعیت، از طریق توهمات و تخیلات ضمیر ناخودآگاه ممکن می‌شود.

۴- امر شگفت و جادو از دیگر بن‌مایه‌های فکری سوررئالیسم است؛ درواقع رهایی از بند منطق، توجه به تخیل و اهمیت جنون، همگی راه را برای طرح امور و تصاویر شگفت فراهم می‌کنند. در اندیشه سوررئالیسم، «شگفتی، خصلت ذاتی واقعیت است» (برتون، ۱۳۹۴: ۲۱) و همین گرایش به شگفتی، زمینه‌ساز توجه به سحر و جادو می‌شود.

درواقع سوررئالیسم (در ورای تأثیرات ادبی)، شیوه‌ای از عقلانیت و منطق غیردکارتی را کشف کرد که بر ذهنیتی ساحرانه مبتنی است. به همان اندازه‌ای که به قرابت فکری خود با دیوانگان و کودکان و بدویان پی برد، به اندیشه‌های اقوام بدوی که تمدن آنها را ظاهر نکرده بود و همچنین میراث باطنی‌گری، جذب شده بود (ادونیس ۱۳۸۰: ۲۷۷؛ نقل از: بیانیه سوررئالیسم: ۸).

توجه به جادو در اصول سوررئالیسم به‌حدی برجسته است که قسمتی از بیانیه اول سوررئالیسم، «اسرار هنر جادویی سوررئالیستی» نام گرفته است (سیدحسینی، ۱۳۹۳: ۲ / ۸۲۵)؛ همان جادویی که به تعبیر سوررئالیست‌ها، راه‌گشای رسیدن به واقعیت برتر است.

۵- نگارش خودکار که از طریق آزادی ذهن و رهایی از هرگونه قید و بندی که سد راه تفکر می‌شود. نگارش خودکار «تمرینی است که امکان از بین بردن حجاب‌های عقل را برای رسیدن به نیروهای گمشده زندگی روانی فراهم می‌کند» (همان، ۱۴۰). در این روش، هنرمند بدون تأمل و اندیشه، به‌آفرینش می‌پردازد و مفاهیم را همان‌گونه که در ذهنش می‌گذرد، ارائه می‌دهد. این اصل به قدری در دیدگاه سوررئالیسم مهم است که ماکس ارنست، نقاش سوررئالیست می‌گوید: «خودآگاهی، کنترل ذهنی عقل، ذوق و اراده، در اثری که شایسته توصیف شدن به‌عنوان یک اثر سوررئالیستی است، جایی ندارد» (هاورز، ۱۳۶۲: ۴ / ۲۸۷). در نتیجه سوررئالیست‌ها، روش نگارش خودکار را تنها راه بروز و ظهور اندیشه

و ناگفته‌های شخصی می‌دانند و معتقدند «عمیق‌ترین احساسات شخص، هنگامی به‌تمام‌معنا، تجلّی می‌کند که تصوّرات وهمی، همه چیز را رهنمون گردد و اختیار از دست برهان و منطق چوبی انسانی بیرون شود» (بودافر، ۱۳۷۳: ۹۸).

۶- **نگرش منفی به دنیا** که همراه با اعتراض و عصیان، بیشتر ناشی از جنگ و عواقب آن بوده است؛ در نتیجه کشتار و ویرانی جنگ، وضعیّت بد اقتصادی بعد از جنگ، شیوع روحیّه ناامیدی و ... موجب شد که سوررئالیست‌ها نگرشی منفی به‌جهان داشته باشند و آن را عامل بدبختی و مشقّات انسان بدانند. از دیگر دلایل نفی دنیا در دیدگاه سوررئالیست‌ها اعتقاد به بی‌اختیاری و ناتوانی انسان در مقابل شرایط زندگی بود. سوررئالیست‌ها به‌تلخی، ناتوانی‌شان را در برابر قوانین زندگی زمینی احساس کرده‌اند و معتقدند که من مطلقاً نتوانم از این که سهمی در تعیین سرنوشتی که برایم مقدر شده است، داشته باشم؛ در نتیجه از این که هستی‌ام را با شرایط مضحک همه هستی‌های دیگر تطبیق دهم، خودداری می‌کنم (سیّدحسینی، ۱۳۹۳: ۷۸۳/۲)؛ به همین دلیل سوررئالیست‌ها دنیا را به‌خاطر تحمیل‌هایش رد کرده و از عشق، شعر و آزادی به‌عنوان سلاح دفاعی در برابر دنیا استفاده می‌کنند؛ برتون در این‌باره می‌گوید: «ما حاضر نبودیم الزامات آن دنیا را بپذیریم. چیزی که در برابر دنیا عرضه می‌کردیم، شعر، عشق و آزادی بود» (برتون، ۱۳۹۴: ۹۸).

۷- **عشق و غریزه جنسی** که زمینه‌آشنایی تضادها، رهایی از عقل و نظام‌های اخلاقی و به‌طور کلی رهایی و آزادی انسان از هر قید و بندی را فراهم می‌کند. سوررئالیسم معتقد است که عشق امکان بیشتری را برای تجاوز از اشکال سه‌گانه هستی (جنون، رؤیا و نگارش) فراهم می‌کند؛ در عشق، آفریده، با حقیقت خود روبه‌رو و از همه هنجارها آزاد می‌شود و به‌بالا می‌رود.

بالاترین نقطه‌ای که مفهوم برخورد می‌تواند به آن برسد و همچنین فرصت تحقق آن به والاترین شکل را باید در عشق، جستجو کنیم. هیچ کشف و شهودی در هر قلمرو دیگر قابل قیاس با آن نیست (برتون، ۱۳۹۴: ۱۳۷).

۸- **ناتوانی عقل** که از طریق تخیل، جنون و دیوانگی، امر شگفت و ... متجلّی می‌شود. سوررئالیست‌ها معتقدند رسیدن به‌معرفت و واقعیّت برتر، در گرو نفی عقل و منطق است.

وقتی عقل در بازسازی آن چه به ذهن می‌رسد، دخالت داده نشود و آن چه در وجدان مغفوله است، در وجدان آگاه، ناگهان غلیان کند، اثر هنری حاصل از آن، کمال مطلوب سوررئالیست‌ها است و همین، آن حقیقت برتر است (حدیدی، ۱۳۷۳: ۲۸۵).

توجه بیش از حد به‌تخیل در عقاید سوررئالیسم، منجر شد که عقل برای مدّتی عاطل و باطل شود: «عقل و منطق هاج و واج می‌مانند، چون ظاهراً فقط تخیل است که می‌تواند از راز هستی سر در بیاورد» (نوری، ۱۳۹۲: ۵۵۱)؛ در نتیجه تکیه بر شهود و اشراق در مقابل عقل، برتری می‌یابد.

۹- **طنز** که در حقیقت مولود کاستی و نارضایتی است؛ آنجا که ناهماهنگی بین توقّعات انسان و واقعیت بروز می‌کند (کریچلی، ۱۳۷۱: ۹-۱۲). در دیدگاه سوررئالیست‌ها نیز، طنز ناشی از احساس نارضایتی و کاستی است؛ در واقع روحیهٔ اعتراض و عصیان که سوررئالیست‌ها نسبت به دنیا داشتند، موجب شد که با نگاه طنز به واقعیت‌های موجود بنگرند و بسیاری از امور جهان را مورد تمسخر قرار دهند.

تکیه بر جنبه‌های مضحک و تمسخر همهٔ قراردادها، قهراً به طغیان بر ضدّ نظام موجود منجر می‌شود. به دنبال کشفیات فروید، طنز آشکارا به عنوان دگردیسی روح سرکش و ردّ اطاعت از پیشداوری‌های اجتماعی ظاهر می‌شود (سیدحسینی، ۱۳۹۳: ۲/۸۱۴).

در نتیجه طنز راهی برای رهایی و آزادی سوررئالیست‌ها از بند واقعیت و دنیا بود؛ زیرا «طنز نوعی بی‌علاقگی به دنیای خارجی و فاصله‌گرفتن از آن به منظور نفی دنیای واقعی است» (داد، ۱۳۷۱: ذیل طنز).

۱۰- **تصادف عینی** یعنی عینی‌شدن خیالات و رؤیاهایی که در ذهن هنرمند سوررئالیست می‌گذرد؛ «خصوصیت «عینی» این تصادف عبارت است از بازتاب ذهنیت ما به صورت اشتیاق در یک واقعیت ملموس» (سیدحسینی، ۱۳۹۳: ۲/۸۵۱). در واقع تصادف عینی یکی دیگر از جلوه‌های پیوند تضادها و ارتباط میان ذهن و عین در دیدگاه سوررئالیسم و در نتیجه گامی دیگر در جهت تحقق شگفتی و حیرت به‌شمار می‌رود: «تجربه و تفکر برتون پیوسته به‌طور سرگیجه‌آوری بین جاذبهٔ اصل اشتیاق و اصل واقعیت، بین رؤیا و زندگی مادی و بین سنت باطنی و انقلابی‌ترین آموزه‌های دنیای مدرن در جستجو است. به‌ویژه او کمتر به فکر بحث دربارهٔ جنبه‌های تئوریک این رو در رویی است و به‌جای آن اغلب می‌خواهد غریب‌ترین حوادث هستی را که حاکی از تداخل ذهن و عین یا رؤیای فردی و حوادث زندگی مادی و اجتماعی هستند، نشان دهد. تصادف عینی مجموعهٔ این پدیده‌ها است که از هجوم شگفتی‌ها به‌زندگی روزمرهٔ ما حکایت می‌کند» (همان، ۱۳۴۷ - ۱۳۴۶).

۱۱- **بی‌زمانی و بی‌مکانی** که بر واقعیت برتر، فراتر از بُعد زمان و مکان تأکید می‌کند؛ زیرا خاستگاه آن، ناخودآگاه، از بُعد زمان و مکان خارج است.

در ضمیر ناخودآگاه آدمی، مکان‌های مختلف درهم ریخته است و زمان معینی وجود ندارد و پرده‌های خیالی گذشته و حال و حتی به تعبیری، آینده، فرورخته و اشیاء در بی‌مکانی و بی‌زمانی وجود دارند؛ یعنی معلوم نیست یک رؤیا یا یک جلوهٔ ضمیر ناخودآگاه، در چه زمان یا زمان‌های دقیق و در چه مکان یا مکان‌های معین اتفاق می‌افتد. مکان یک شیء و زمان مشاهدهٔ آن توسط کسی که خواب می‌بیند، به‌طور صریح و دقیق روشن نیست؛ فقط نوعی اتمسفر است و پس از بیداری، خاطرهٔ آن اتمسفر با مقداری سمبل که تا حدی نشان‌دهندهٔ شخصیت درونی و چگونگی ضمیر ناخودآگاه آدمی است (براهنی، ۱۳۴۴: ۲۲۲-۲۲۳).

به همین دلیل واقعیت برتر در قید زمان و مکان محدود نمی‌شود.

۱۲ - **جنون و دیوانگی** که پیرو نفی عقل و منطق نمود می‌یابد؛ این امر در دیدگاه سوررئالیسم از اهمیت فراوانی برخوردار است. برتون معتقد است دیوانگان بیش از همه به‌امور درونی معرفت دارند (شمیسا، ۱۳۹۵: ۱۷۲). آنها بسیار گسترده‌تر از قوهٔ تخیل بهره می‌برند و در عوالمی سفر می‌کنند که دیگران به دلیل پیروی از عقل و منطق، از آن بی‌بهره‌اند؛ تا جایی که برتون اظهار می‌دارد «دیوانگان تا حد زیادی قربانی تخیل خویش هستند...؛ به این معنی که تخیل آنان را به‌عدم رعایت برخی از مقررات رهبری می‌کند که با خروج از آنها، هدف قرار می‌گیرند» (سیدحسینی، ۱۳۹۳: ۲ / ۸۴۰).

### مقالات شمس و مؤلفه‌های سوررئالیستی

مقالات شمس تبریزی، یکی از متون عرفانی زبان فارسی (۵۸۲ - ۶۴۵ ه. ق) است که در زمرهٔ گفتارنوشت‌های صوفیانه جای می‌گیرد. شخصیت صاحب این اثر، شمس، همواره در لایه‌ای از ابهام، اغراق و تخیل قرار گرفته است؛ اما آن چه مسلم است این امر است که شمس، مقتدای عرفان مولانا است و مولانا از مکتب درس او بهرهٔ فراوانی برده است؛ بی‌محبابی و گستاخی شمس در گفتار و رفتار، یادآور اندیشهٔ ملامتیّه است؛

در نتیجه گفتار شمس هم مثل خلق و خوی خود او، تند و تیز و رُک و راست و بدون تکلف بود. شمس اهل تعارف نبود. لبّ مطلب را می‌گفت - پوست‌کنده و بدون ملاحظه و ذره‌ای محافظه‌کاری - خیالش نبود که از شهر بیرونش کنند و می‌دانست که همهٔ این بلاها را همین زبان رُک و راست به سرش می‌آورد (شمس، ۱۳۷۳، مقدمه: بیست و چهار).

به‌رغم مقام والا و تأثیرگذار شمس در حوزهٔ عرفان شهودی، تنها یک اثر از او بر جای مانده است. مقالات مجموعهٔ سخنان او در مجالس مختلف است که مریدان گراوری کرده‌اند. شمس در مقالات، مفاهیم عمیق و گاه صریح عرفانی را بیان کرده است که از عشق پرشور و بی‌پروای او حکایت می‌کند؛

مقالات شمس سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همه شکستگی و درهم‌ریختگی، از صفا و جاذبه‌ای خیره‌کننده، سرشار است. گفتار شمس با همه سادگی و بی‌پیرایگی، نغز و شیرین و آبدار است. وقتی او به سخن درمی‌آید، خیال می‌کند که مولانا شعر می‌سراید. احساس گرمی و روشنائی و وسعت خاصی در سرتاسر آن موج می‌زند. بیانی پرنشئه و آهنگ، تنیده از تار و پود طنز و تمثیل، خالی از هرگونه تکلف و فضل‌فروشی، پر از خیال اندیشه‌های رنگین و اندیشه‌های بلند (شمس، ۱۳۶۹: مقدمه / ۱۸).

جدا از ویژگی‌های سبکی و زبانی مقالات، محتوای این اثر نیز شایان بررسی و توجه است. مضامین بنیادین عرفانی و رمزگشایی‌های فراوان که با زبانی تمثیلی و سمبلیک صورت گرفته‌اند، از دیگر ویژگی‌های برجستهٔ مقالات به‌شمار می‌آیند که بازتاب اندیشه‌های شهودی شمس هستند و می‌توان آنها را ذیل مؤلفه‌های مکتب سوررئالیسم توجیه و تفسیر کرد.

## امر شگفت و کرامت

در مقالات شمس، آثار توجّه به امر شگفت و کرامت به چشم می‌خورد. با این توضیح که شمس، کرامت غیب‌گویی را از ویژگی‌های بارز عارف می‌داند: «عارف بر حال همه مطلع است. هر سخن که می‌شنود، می‌خندد، می‌داند که در کدام مقام است آن کس و مقامات هر یکی را می‌بیند» (شمس، ۱۳۷۳: ۹۴)؛ او گاه فراتر از این می‌رود و معتقد است، چون بندگان خاصّ خداوند، جزئی از حق گشته‌اند، معجزه و کرامت از آنها سر نمی‌زند و شایسته وجود ایشان نیست: «معجزه و کرامت صفت بنده است. خدا را معجزه نباشد. آن بنده که خاص‌تر باشد، او را به صفت خدا راه نمایند» (همان، ۱۸۷).

همچنین شمس بین معجزه و کرامت تفاوت قائل شده و اعتقاد دارد که معجزه از کرامت، قوی‌تر است؛ «زیرا که نبی هر وقت که خواهد، معجزه بنماید به‌خلاف صاحب کرامت» (شمس، ۱۳۷۳: ۱۳۷). از سوی دیگر، شمس سحر و جادو را رد می‌کند و معتقد است هر جا نام خداوند بیاید، سحر باطل می‌گردد: «محمّد را ساحر گویند؛ آخر جایی که نام خدا گویند، سحر باطل می‌شود. جایی که سرتاسر، همه اندرون، نور الله باشد، سحر چگونه منعقد شود» (همان، ۱۶۹).

از دیگر نمودهای امر شگفت و کرامت در مقالات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: داستان غیب‌گویی که او را دیوانه خطاب کردند و در خانه‌ای انداختند؛ سپس او را بیرون یافتند (شمس، ۱۳۷۳: ۵)؛ غیب‌گویی و آگاهی بایزید از ضمائر که وقتی در راه سفر حج بود، شخصی مردّد بود که با او همسفر شود؛ در نتیجه از او رو برگرداند. بایزید به او گفت: «نخست تحقیق کن که منت قبول می‌کنم به‌همراهی» (شمس، ۱۳۷۳: ۴۸)؛ داستان پیامبر (ص) که از علت نیامدن او پس قرن‌ی آگاه بود و به‌اصحاب مژده داد که بعد از مرگ ایشان، او پس به‌نزد آنها می‌آید؛ او پس نیز بدون این که پیامبر (ص) را دیده باشد، نشان او را می‌دانست (شمس، ۱۳۷۳: ۶۷ و ۶۸)؛ داستان جنید که به دنبال احمد زندق می‌گشت. احمد زندق وقتی او را دید، شناخت؛ زیرا از غیب، از آمدن او خبر داشت. وقتی یکدیگر را دیدند، جنید چیزی برمی‌گفت. «برخواست احمد زندق چرخ‌ی چند بز. جان‌های مقدّس آمدند که اگر یک چرخ، دو چرخ دیگر بزنی، بند چرخ از هم بگسلد» (شمس، ۱۳۷۳: ۱۵۷ - ۱۵۸) و یا موضعی که شمس در مورد آفرینش انسان از ندای غیبی سخن می‌گوید که از جانب حق است: «دو چشم همچون دو تاس پرخون؛ آواز آمد که «هنوز خام است. به‌گوشه‌ای رها کن تا بر خود می‌سوزد» (همان، ۸).

همچنین داستان ابراهیم ادهم که بر تخت شاهی خفته بود. صداهایی از غیب شنید که می‌گفتند دو سه قطار شتر گم کرده‌ایم، بر این بام می‌جوییم. ابراهیم به آنها گفت: مگر دیوانه‌ای؟ گفت: دیوانه تویی که خدا را بر تخت ملک می‌جویی (شمس، ۱۳۷۳: ۲۶). همچنین می‌توان به کرامت مولانا اشاره کرد:

از آسمان هفت در باز شد و استون‌ها دیدم و از زمین تا آسمان باز. مولانا را دیدم بر سر منبر و دو کس از هوا درآمدند سوی مولانا با گیسوهای علویانه، چشم‌اشان بزرگ - چون دروازه و پرنور - طبق‌ها با طبق‌پوش بیاوردند پر جوهر. پیش مولانا نهادند (شمس، ۱۳۷۳: ۱۳۵)

و یا کرامت شیخ بغدادی که در روز عید، در حلوانی که شبیه مرغ بود، دمید و آن پر و بال و گوشت شد و پرید (شمس، ۱۳۷۳: ۲۶۹ - ۲۷۰).



بنا به آن چه ذکر شد، می‌توان گفت که شمس نگاهی متفاوت از سوررئالیست‌ها و برخی عرفا به کرامت دارد؛ او معتقد است بنده‌ای که به درجه فنا رسیده است، کرامت، شایسته جایگاه او نیست؛ زیرا او جزیی از خدا گشته است و کرامت، شایسته مقام خداوند نیست. از طرفی شمس برای امور شگفت، تقسیم‌بندی کرامت و معجزه را مطرح و برای هر کدام شرایطی را در نظر می‌گیرد؛ این درحالی است که چنین نگاه جزیی‌نگر و دقیقی در اندیشه سوررئالیسم دیده نمی‌شود.

### جنون و دیوانگی یا شطح و طامات

چنان که بیان شد، جنون و دیوانگی، یکی از جلوه‌های آزادی ذهن در نزد سوررئالیست‌ها و دروابع مهم‌ترین نمود رهایی از تمام قید و بندها است؛ آزادی جزو مهم‌ترین اهداف سوررئالیست‌ها به‌شمار می‌رود و از ذهن شروع و در نهایت به آزادی انسان ختم می‌شود. در آثار عرفانی زبان فارسی نیز جنون، نقش مهمی در افشای حقیقت دارد. در دیدگاه عرفان، ولایت گاه مختص مجنون و دیوانه عشق است؛

گروهی که همان مجذوبانند که سخنان جسورانه آنها را پاره‌ای اوقات، ملهم از عالم بالا دانسته‌اند. نمایندگان خاص این جماعت، افراد معروف به عقلاءالمجانین یا شوریدگان هستند... دیوانگی آنان را صوفیان گاه به عنوان «جنون الهی» می‌شناختند. بعضی از اندیشمندان صوفی این شوریدگان را بعضاً یا کاملاً در تصرف «عالم غیب» می‌شمردند (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۳).

بنابراین برخلاف دیوانگان در دیدگاه سوررئالیست که به‌امور درونی و زوایای ناخودآگاه آگاهی دارند، دیوانگان عشق، به‌حقایق عالم غیب اشراف دارند. از طرفی نوع جنون در دیدگاه عرفان، جنون عشق و محبت به‌خداوند است؛

در نتیجه از آن بیماری جنون که مرضی عصبی است، اراده نکرده‌اند؛ بلکه بدین دیوانگی، جدایی از حالات ظاهری خلق و اعراض از ماسوی و توجه همّت به خدا خواسته‌اند؛ بدان مناسبت که دیوانگان، عالمی دیگر دارند و رفتارشان به مردم عادی شبیه نیست؛ چنان که عاشق را هم عالمی جداگانه است و رفتار و کرداری دیگر، که او را از دیگران امتیاز می‌بخشد (حلبی، ۱۳۸۳: ۹۵).

اهمیت جنون در اندیشه عرفا از دیرباز مورد توجه بوده است و در آثار عرفانی نمود برجسته‌ای داشته است. چنان که در مقالات شمس جنون و دیوانگی نقش مهمی در افشای حقیقت دارد.

یکی از ویژگی‌های دیوانه و مجنون در مقالات، این است که کارهای خلاف عرف و عقل انجام می‌دهد؛ در نتیجه شمس از زبان حجاج بن یوسف می‌گوید که کار عارف، خلاف خلق است و شاید از این جهت باشد که خلاق، عارف را دیوانه می‌دانند: «کار ما به عکس همه خلق باشد؛ هرچه ایشان قبول کنند، ما رد کنیم و هر چه ایشان رد کنند، ما قبول می‌کنیم» (شمس، ۱۳۷۳: ۱۳۵)؛ به همین دلیل، رفتار بی‌قید و بند، از ویژگی‌های دیوانه به‌شمار می‌رود. شمس خود را نیز لابلای و رفتارش را شگفت

معرفی می‌کند؛ شمس به خاطر همین رفتار عجیب و دیوانه‌وارش، معتقد است که کسی نمی‌تواند با او زندگی کند؛ او علت این رفتار را این‌گونه بیان می‌کند: «من لایالی‌ام. نه از فراق مولانا مرا رنج و نه از وصال او، مرا خوشی. خوشی من از نهاد من، رنج من هم از نهاد من. اکنون با من مشکل باید زیست» (همان، ۲۱۶).

شمس همچنین کسی را که از حقایق غیبی آگاه است، از زبان مردم، دیوانه خطاب می‌کند؛ دیوانه‌ای که به دلیل ارتباط و پیوند با حقیقت، قادر به غیب‌گویی و کرامت است: «دیوانه‌ای بود مغیبات گفتی. به امتحان در خانه‌ای کردندیش؛ برونش یافتندی» (شمس، ۱۳۷۳: ۵). لازم به ذکر است که در پس رفتارهای جنون‌آمیز در مقالات، حقایق نهفته است که مردم عادی از آن بی‌خبرند؛ به‌عنوان مثال می‌توان به سخن شمس با اوحدالدین اشاره کرد که وقتی از شمس خواست که او را ببذیرد، شمس به او گفت: «پیهاله‌ای بیابوریم؛ یکی من؛ یکی تو. می‌گردانیم آن جا که گرد می‌شوند به‌سماع. گفت: نتوانم». گفت: «پس صحبت من، کار تو نیست. باید که مریدان و همه دنیا را به پیهاله‌ای بفروشی» (همان، ۱۶۵)؛ در این مورد، شمس بر اصل بی‌توجهی به مردم و ملامت تأکید دارد که موجب ترک غرور و منیت می‌شود.

از دیگر نمودهای برجسته دیوانگی در مقالات، سخنان خلاف عقل و عرف یا شطح است. در دیدگاه شمس، شطح نتیجه پاک‌ی روح و دریافت حقیقت است؛ در نتیجه اگرچه ظاهر این‌گونه سخنان، کفر است؛ اما در باطن، از صفای روح حکایت دارند: «آن شهاب اگرچه کفر می‌گفت؛ اما صافی و روحانی بود؛ روح محض شده، غذا از او رفته» (شمس، ۱۳۷۳: ۴۴). دقت و موشکافی شمس در مورد این نوع سخنان، موجب شده است حد و حدودی برای شطح مطرح کند و آن را از هر کسی نپذیرد (همان، ۴۳)؛ به‌همین دلیل در مورد حلاج می‌گوید: «اگر به حق رسیده، به حقیقت حق نرسیده؛ اگر از حقیقت حق خبر داشتی، انا الحق نگفتی» (شمس، ۱۳۷۳: ۶۴). همین نگرش موشکافانه موجب می‌شود که شمس برخی از شطحیات بزرگان عرفان را نقد کند و در مواردی کلام آنها را شطح نداند؛ چنان که در مورد «سبحانی» بایزید معتقد است که در حالت مستی، ذکری که در دلش بود را بر زبان آورده است؛ این درحالی است که در حالت مستی، نمی‌توان متابعت مصطفی (ص) را کرد؛ زیرا ایشان آن سوی مستی و به‌هشیاری رسیده‌اند؛ در نتیجه این سخن بایزید را حاصل مستی و در نهایت جبر می‌داند و آن را نقد می‌کند؛ زیرا شایستگی متابعت حضرت محمد (ص) را ندارد (شمس، ۱۳۷۳: ۱۴۲ و ۱۴۳).

او در مورد شطحیات بایزید و حلاج، منیت را نکوهش می‌کند و این‌گونه سخنان را نتیجه غرور می‌داند (شمس، ۱۳۷۳: ۲۳۶). با این وجود نمونه‌هایی از شطح در مقالات شمس دیده می‌شود که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: کلام شیخی که در مکالمه با شمس، بی‌پروا و گستاخانه می‌گوید: «گفتم آن شیخ را «خدا تو را به دوزخ برد». گفت: کاشکی بنگرم که این نور من از دوزخ چه می‌شود؟ دوزخ از نور من چه می‌شود؟» (شمس، ۱۳۷۳: ۶۹). در کلام زیر نیز که شمس، اهل بهشت را ابله و اهل دوزخ را زیرک می‌داند، گستاخی در کلام، آن را به شطح و طامات نزدیک کرده است:

هر چند نفس تأویل کند، تو خویشتن را ابله‌ساز - که آن اکثر اهل الجنة البله - دوزخیان از

این زیرک‌اند - از این فیلسوفان - از این دانایان که آن زیرکی ایشان، حجاب ایشان شده؛ از هر خیالشان، ده خیال می‌زاید (شمس، ۱۳۷۳: ۸۱).

در جای دیگر نیز او کلامی کفرگونه می‌گوید که همان‌طور که گفته شد از بی‌محابایی او حکایت دارد: «خوشی در الحاد من است؛ در زندقه من. در اسلام من چندان خوشی نیست» (همان، ۲۵۴). همچنین در موارد زیر نوعی تناقض با کلام سایر بزرگان دیده می‌شود؛ مثلاً آنجا که شمس حدیث پیغمبر را نقد می‌کند که دنیا را زندان مؤمن می‌داند و می‌گوید: «من هیچ سخن ندیدم. همه خوشی دیدم. همه عزت دیدم. همه دولت دیدم. اگر کافری به دست من آب ریخت، مغفور و مشکور شد، زهی من» (شمس، ۱۳۷۳: ۲۶۱) و یا کلام زیر که معتقد است، انسان برای یک بار هم که شده، باید گناه بکند؛ زیرا «اگر کند، همه عمر مستغفر آن باشد - بر صفت پدر - و آغاز کردم و تقریر ذلت آدم و توبه او» (شمس، ۱۳۷۳: ۲۶۸). بر این اساس، در این موارد هم در پس کلام متناقض و دیوانه‌وار شمس، حقایقی نهفته است.

### واقعیت برتر و کشف حقیقت

همان‌طور که در دیدگاه سوررئالیست‌ها جستجوی واقعیت برتر مورد توجه است، در آثار عرفانی فارسی نیز بر تلاش برای کشف حقیقت و معرفت تأکید شده است. با این توضیح که در دیدگاه عرفان، نوع و کیفیت حقیقت بسیار متعالی‌تر از واقعیت برتر سوررئالیست‌ها است؛ زیرا در اندیشه عرفان، حقیقت از مقوله حق‌الیقین و عین‌الیقین است و می‌توان آن را علم به اسرار الهی و رموز عالم غیب تعبیر کرد. همچنین در آثار عرفانی شرایط و ضوابط بسیاری برای رسیدن به این مرحله، مطرح و لزوم آن تأکید شده است. در دیدگاه شمس نیز مانند سایر عرفا، درک حقیقت، هدف سیر و سلوک است.

او جایگاه نزول حقیقت را دل و در مشاهده حقیقت، دل را بیننده می‌داند: «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، ۱۳۷۳: ۱۵۳). او همچنین مانند سایر عرفا معتقد است حقیقت در گفت و زبان نمی‌آید؛ تنها باید حقیقت را با چشم دل مشاهده کرد: «آنجا همه دیده است؛ چه جای زبان» (همان، ۵۴). در نتیجه عاشق تنها با نور خدا قادر به دیدن حق و حقیقت است: «عاشقان باشند که هر چیز را چنان ببینند که آن چیز است؛ زیرا که آن را به نور حق می‌بینند» (شمس، ۱۳۷۳: ۷۱). شمس در جای دیگر رهایی از رنگ‌ها و تعینات را، دلیل مشاهده حقیقت با نور خدا می‌داند؛ در نتیجه معتقد است قومی که از رنگ و بو به‌در رفته‌اند، در نهایت به نور خدا می‌بینند و قادر به دیدن حقیقت هستند (شمس، ۱۳۷۳: ۱۳۱). همچنین در نگاه شمس، نه تنها لزوم شیخ توصیه شده، بلکه او بر این باور است که اگر شیخ ترش‌روی باشد، بهتر است: «آن شیخ را ترش‌روی بینی، به او پیوند و در او گریز تا شیرین شوی که پرورش تو در آن ابر است» (همان، ۸)؛ از این جهت، او هر شیخی را نیز نمی‌پذیرد: «من مرید نگیرم؛ من شیخ می‌گیرم. آنگاه نه هر شیخ؛ شیخ کامل» (شمس، ۱۳۷۳: ۴۶) و معتقد است اگر شیخ، حقیقی باشد، هر امر که کند، خطا نکند و ثمره دهد (شمس، ۱۳۷۳: ۱۳۱).

به‌علاوه شمس صرف ادعای رسیدن به خداوند و حقیقت را نمی‌پذیرد و آزمون و امتحان را لازم

می‌داند تا صحت ادعا مشخص گردد (همان، ۲۴۸). این وسواس و شکاکیت او در پذیرش سخن حق، در مکالمه میان او و شهاب هریوه بسیار برجسته است (شمس، ۱۳۷۳: ۲۵۰)؛ همین دقت و سخت‌گیری موجب شده که برخی از سخنان عرفا در مورد حقیقت و مسیر وصول بدان را نقد کند؛ از جمله:

آن چه گفته‌اند هفتاد و دو حجاب است از نور، مغلطه است. حُجَب نور را نهایت نیست و تا به این حجاب‌ها نرسد، راه بر طالب گشاده نگردد (شمس، ۱۳۷۳: ۲۵۶).

در نتیجه او نه تنها زمین و این جهان و روح حیوانی، بلکه حتی روح قدسی را نیز حجاب و غلاف معرفت می‌داند و معتقد است گذر از این حجاب‌ها، دشوار و درک معرفت سخت است (همان، ۸ - ۹). شمس معتقد است که حقیقت هر امر را باید در متضاد آن جست و هر امری که برایتان پیش می‌آید، بدانید که در اصل، حقیقت آن در تضاد آن است؛ از این رو «هر شادی و هر خوشی که پیش آید، تو را مبشر غم است... . شادی پیک غم و بسط، پیک قبض است» (شمس، ۱۳۷۳: ۶۲ و ۶۳)؛ در نتیجه او معتقد است که مردان حقیقی، حقیقت را در تضاد با آن می‌جویند و مراد و مقصود را در بی‌مرادی می‌بینند:

مرد آن باشد که در ناخوشی، خوش باشد و در غم، شاد باشد؛ زیرا که داند که آن مراد در بی‌مرادی همچنان در پیچیده است. در آن بی‌مرادی، امید مراد است و در آن مراد، غصه بی‌مرادی (همان، ۱۵۲).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر چه درک حقیقت و واقعیت برتر از اصول فکری آثار عرفانی و مکتب سوررئالیسم به‌شمار می‌رود، اما کیفیت این دو هدف و شرایط وصول بدان در هر دو دیدگاه، تفاوت‌های برجسته‌ای با هم دارند؛ تفاوت‌هایی که از تعالی اندیشه عرفان ایرانی بر دیدگاه سوررئالیسم حکایت می‌کند. چنان که شمس تبریزی، صرف ادعای دریافت حقیقت را نمی‌پذیرند؛ از این منظر او بسیاری از سخنان بزرگان را که در بردارنده حقایق عرفانی است با دلیل، نقد و رد می‌کند؛ برخلاف دیدگاه سوررئالیسم که این نگاه دقیق و موشکافانه در آن وجود ندارد.

## نقطه علیا و وحدت وجود

یکی از مهم‌ترین اهداف سوررئالیست‌ها، رسیدن به نقطه علیا و مرکز یکی‌شدن همه تضادها و تناقض‌ها است. در عرفان نیز این نقطه اتحاد بسیار مورد توجه است و از آن تحت عنوان «وحدت وجود» یاد می‌شود.

چنان که در نظر بزرگان، داشتن مبدأ و سرچشمه‌ای که منبع فیض معنوی باشد، از ضروریات مادی است و اتصال بدان، باید اقصی‌الغایه و منتهای جد و جهد هر کسی باشد. این مبدأ و نقطه اتصال، ناچار مجمع همه فضایل و محسنات معنوی و خصایلی است که تهذیب نفس، تنها راه کسب آنها و اتصال به آنها است (نفیسی، ۱۳۸۳: ۲۰۷).

از این منظر تلاش و ریاضت کشیدن برای رسیدن به این مرحله، منتهای همت عارفان است.

همچنین تعبیرات مختلف تصوّف ایران که به الفاظ و اشارات گوناگون بیان کرده‌اند؛ مانند قرب، محبت، رجا، شوق، انس، مشاهده، یقین، اخلاص، اتصال، اتحاد، تجرید، تفرید، غلبه، سکر، شهود، جمع، فنا، بقا، حضور، محاضره، مکاشفه، تجلی، معاینه، معرفت بالله، مواصلت، رؤیت، وحی، الهام، جذب، اتصال شهودی، اتصال وجودی، سیر فی الله که انتهای آن فنا فی الله و بقا بالله باشد، همه توجیّهات مختلف این نکته بسیار دقیق و حکیمانه است (همان).

از دیگر مفاهیمی که وحدت وجود را توجیه می‌کند، وحدت شهود است:

نظریه وحدت شهود، بحث وحدت را از جنبه عینی به جنبه ذهنی برده و مدعی است که این مسئله مربوط به حالتی روانی است که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خوشتن را با آن مواجه می‌یابد؛ به این معنی که وی همه چیز را یکی می‌بیند؛ ولی در هنگام تعبیر، چه بسا دچار سوء تعبیر شده، طوری از آن یاد کند که موهوم وحدت وجود باشد (کاکایی ۱۳۸۱: ۲۴۴).

در مقالات نیز شمس به وحدت وجود و پیوند با مرکز اتحاد اشاره می‌کند. در نگاه شمس، عالم حقیقت، عالم وحدت است: «آن سو یک رنگ، یک صفت، خوش عالمی، عالم حق» (شمس، ۱۳۷۳: ۷)؛ در نتیجه باید همه رنگ‌ها را از پیش چشم پاک کرد تا به عالم حقیقت و یکرنگی رسید (همان، ۶۳)؛ از این منظر شمس منتهای هدف پیامبران را دعوت به وحدت می‌داند:

دعوت انبیاء همین است که ای بیگانه، به صورت، تو جزو منی؛ از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزو، از کل بی‌خبر مباش، باخبر شو و با من آشنا شو (همان، ۷۲) و معتقد است که درک حقیقت منجر به فنا می‌شود (همان، ۱۴۲).

در نتیجه شمس بر وحدت تأکید دارد و انسانی را که وجودش پر از تفرقه و تضاد است، سرزنش می‌کند: «از عالم توحید تو را چه؟ تو صد هزار بیشی؛ هر جزوت به طرفی. هر جزوت به عالمی» (شمس، ۱۳۷۳: ۴۵). همچنین شمس مرگ را نمادی از وحدت می‌داند و معتقد است کسی که برای مرده گریه می‌کند، در اصل باید برای خود بگرید؛ زیرا مرده به خدا پیوسته؛ در حالی که او از خدا جدا است (همان، ۱۱)؛ بنابراین شمس اتحاد را صفت حق و تفرقه و تضاد را صفت عالم حسی و مادی می‌داند:

اکنون این تفرقه و مرتبه خود از روی ظاهر، محسوسات و معقولات عقل این جهانی و حس این جهانی است؛ تا مراتب عقول آن جهانی خود چون باشد؟! (شمس، ۱۳۷۳: ۲۴۲)

باید توجه داشت که شمس با وجود تأکید بر وحدت و یکرنگی وجود خداوند، مانند سایر عرفا، وجود خداوند را در عین وحدت، پر از صفات و رفتار متضاد و متناقض می‌داند که از لازمه‌های حقیقت وجودی خداوند است:

آن که همه لطف باشد، ناقص است. هرگز روا نباشد بر خدا این صفت که همه لطف محض

باشد. سلب کنی صفت قهر را؟ بلکه هم لطف می‌باید و هم قهر - لیکن به موضع خویش - (شمس، ۱۳۷۳: ۲۲۱).

با این وجود، شمس مانند سوررئالیست‌ها، تنها گذر از تضادها را راه وصول به نقطه اتحاد می‌داند و در باور او خدا، تنها نقطه وجودی در عالم هستی است. با این تفاوت که جایگاه این نقطه در مقالات متعالی‌تر است. چرا که بر مبنای این باور خداوند مرکز وجود و توجه است و همه تلاش‌ها در جهت وصول بدان خلاصه می‌شود، اما در دیدگاه سوررئالیسم این اهمیّت از آن ضمیمه ناخودآگاه است و خداوند تنها به عنوان مرکز علیا و مرکز تضادها مطرح می‌شود و ارزش و اعتبار دیگری ندارد. این موارد از عدم قطعیت اهداف و نظریات سوررئالیسم و نداشتن برنامه‌ای مدوّن، در مقابل مطالعات عمیق و بنیادین عرفان در جهت رسیدن به اهداف متعالی‌اش حکایت می‌کند. چنان که توجه به اصل وحدت وجود از مهم‌ترین مباحث تعلیمی در آثار عرفانی به‌شمار می‌رود و تقریباً در تمام آثار بدان پرداخته شده است.

## خیال

خیال‌پردازی از ابزار سوررئالیسم برای رهایی از عقل و دست‌یابی به فرا واقعیت است؛

زیرا خیال، که هر یک از ما آن را در خود دارد، به تنهایی قادر است هر ممنوعی را از فضایی بیرون کند که نمی‌توان جز با خیال وارد آن شد. خیال به تنهایی می‌تواند میله‌های زندان منطق را جابه‌جا کند (ادونیس، ۱۳۸۰: ۲۸۶؛ نقل از: بیانیه سوررئالیسم: ۱۶۲).

این قابلیت تخیل، در آثار سوررئالیست‌ها، زمینه‌رهایی از بند اختیار و اراده و در نهایت دست‌یابی به نگارش خودکار را فراهم می‌کند؛

زیرا هدف هنرمند این است که نیروی تخیل خود را از نظارت و کنترل عقل و اراده خارج و از هر قید و بند منطقی رها سازد تا از ثمره تداعی‌های ذهنی و خیالی و مکاشفه‌های توهمی در حالت خواب؛ بیداری و خلسه، بتواند مضامین و شکل‌های جدید و نوظهوری را برای آفرینش و خلق اثر هنری خویش بدست آورد (چیلورز، ۱۳۸۰: ۱۰۷).

تلاش سوررئالیسم برای پیوند زدن میان درون و بیرون و ساخت یک عالم برزخ‌گونه سبب شده که عنصر خیال از جایگاه ویژه‌ای در این مکتب برخوردار باشد.

به بیان دیگر سوررئالیسم کوشیده است ناقلی باشد میان عوالم ازهم‌گسسته بیداری و رؤیا، واقعیت بیرونی و واقعیت درونی، عقل و جنون و ... (میتوز، ۱۳۷۵: ۲۳).

این مهم تنها در سایه خیال ممکن می‌شود؛

زیرا ویژگی بارز خیال، تضاد ذاتی آن است. خیال را در هر مرتبه که لحاظ کنیم یک برزخ است که بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر قرار دارد...؛ این دو عالم با توجه به صفات

متضادشان، ضد یکدیگرند؛ منظور صفاتی است چون نورانی و ظلمانی، نامرئی و مرئی، باطن و ظاهر، غیرمتجلی و متجلی، عالی و دانی و لطیف و کثیف. در هر کدام از این موارد، خیال برزخی است بین دو طرف که اوصاف هر دو را واجد است؛ لذا عالم «خیال کبیر» را باید «نه این / نه آن» یا «هم این / هم آن» توصیف کرد. نه نورانی است و نه ظلمانی یا هم نورانی است و هم ظلمانی و مرئی. موجوداتی از قبیل جن که در عالم خیال ساکن اند، نه همچون فرشته، روحانی اند و نه مادی؛ ولی صفاتی دارند که هم روحانی است و هم مادی؛ هم نورانی و هم ظلمانی (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۴ - ۱۱۳).

در عرفان، خیال نقش و جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چنان که در نگاه ابن عربی خیال بر سه امر اطلاق می‌شود: ۱ - کل عالم هستی (به جز خدا): وجود مطلق، خداست. غیر او، نیستی محض است؛ اما ما به پیروی از حس و وجدان، وجود را برای عالم نیز اثبات می‌کنیم؛ به همین دلیل عالم، برزخ بین وجود و عدم و در نتیجه خیال است. ۲ - برزخ بین دو عالم از عوالم هستی: خیال برزخ بین عالم مجرد محض و عالم مادی صرف است. این دو عالم دارای اوصافی کاملاً متضاد هست؛ یکی باطن و یکی ظاهر. مجرد محض و بی‌شکل و صورتی که نزول کرده و در عالم خیال دارای شکل و صورت شده است؛ مادی محضی که صعود کرده و باز هم در عالم خیال به صورت مجرد ظاهر شده است. ۳ - برزخ بین دو قوه از قوای ادراکی: قوه‌ای از قوای انسانی است که توان ادراک اجتماع ضدین و نقیضین را دارد و در مراتب نازله خود، دارای خلاقیت و پردازش می‌باشد (کاکایی ۱۳۸۱: ۴۵۸-۴۶۱).

خیال در مقالات شمس به مانند دیگر متون صوفیه، مطرح شده است. در دیدگاه شمس خیال بر دو نوع است؛ گاه منظور همان قوه تخیل است که گمراه کننده و عامل توهم است؛ در نتیجه شمس به حال مصطفی (ص) غبطه می‌خورد که «از همه خیالات و توهمات، فارغ است (شمس، ۱۳۷۳: ۲۵). در این مورد او خیال را معادل شک و تردید (همان، ۲۴۳)، وسوسه (همان، ۲۴۴) و جهل (همان، ۲۵۰) می‌داند؛ از این جهت او معتقد است که زیرکی اهل دوزخ در مورد تأویلات نفس، موجب شده که خیالات زیادی برایشان پیش آید که مانع و حجاب ایشان در راه رسیدن به حقیقت می‌گردد (شمس، ۱۳۷۳: ۸۱)؛ خیالی که تنها آتش عشق حقیقی آن را از بین می‌برد (همان: ۱۰۴). گاه نیز منظور او از خیال، عالم خیال است که یک تجلی از عالم حقیقت و معرفت به شمار می‌رود. این خیال، صواب و درست است که در مراحل آخر سلوک، ظاهر می‌شود و راه‌گشا است:

خیالاتی است... پیش از علم، راه به ضلالت برد. بعد از آن علم است و بعد از آن علم، خیالاتی است صواب و سخت نیکو. بعد از آن چشم باز شدن است (شمس، ۱۳۷۳: ۱۶۴).

این خیال، که همان برزخ میان صورت و معنا و صورت عینی عالم معرفت است، گهگاه نمودهایش در مقالات دیده می‌شود؛ مثلاً آنجا که شمس تصویری شگفت را این‌گونه شهود می‌کند:

دیدم که خانه و همه شهر، گرد او چرخ می‌زند و در میان کرانه، نوری که هیچ به زبان، صفت آن نتوان کردن. بالا نگریم، سقف خانه را ندیدم (شمس، ۱۳۷۳: ۵).

از دیگر نمودهای عالم خیال در مقالات، که در واقع همان شهود و تجلی حقایق است، حالتی است که در سماع بر شمس دست داده است:

ناگاه دیدم که از سینه شمع، روشنایی همچو آفتاب، از این سینه من سر بر کرد. من سر همچنین می‌کردم. شیخ چون دید دستارم افتاد، دستار خود فرو گرفت. گفتم که من در خود می‌نگرم - از روشنایی، همه رگ و پی و استخوان و عروق و معانی خود را می‌بینم... چون آن را می‌بینم، چیز دیگر نبینم (همان، ۵۵).

همچنین می‌توان به‌بازدید اشاره کرد که نفس خود را مشاهده کرد که فربه گشته است (شمس، ۱۳۷۳: ۱۲۷) و یا کرامت مولانا - پیش‌تر بدان اشاره شد - که شمس شاهد آن بود: از آسمان هفت در باز شد و ... (همان: ۱۳۵).

شایان توجه است که در مقالات منظور از خیال، دنیا، قوه خیال و عالم خیال (شهود حقایق) است. لازم به‌ذکر است که در این اثر اگر خیال در معنای دنیا و قوه خیال باشد، به‌شدت نکوهیده است و راهی به‌سوی درک حقیقت ندارد؛ در نتیجه در اندیشه عرفا و به‌تبع آن شمس، تنها خیالی که نمودی از عالم خیال و کشف و شهود حقایق باشد، پذیرفته است. از طرفی تصاویر خیالی که در مقالات به‌چشم می‌خورد و جلوه‌ای از شهود حقایق و عالم معنا به‌شمار می‌روند، ویژگی بارزشان سادگی است؛ برخلاف برخی خیالات مبهم و پیچیده سوررئالیست‌ها که بی‌حد و مرزند و در برخی موارد بیشتر هذیان هستند تا حقیقت.

### نگرش منفی به دنیا

چنان که ذکر آن رفت، سوررئالیست‌ها نگرشی منفی به دنیا داشتند و به‌دنبال تغییر آن بودند. آنها «پی برده‌اند قدرت این را دارند که پوچی دنیا را افشاء کنند - همان‌سان که دادا افشا کرد - و به‌آن چه امکان دارد، یعنی به‌دنیای روزمره ما از نو معنی بدهند» (سیدحسینی، ۱۳۹۳: ۲ / ۸۰۸). توجه به «فراواقعیت» هم ناشی از همین نگاه منفی به دنیا و سرخوردگی از واقعیت‌های موجود است که موجب شد جوانان آن دوره در جستجوی دنیایی آرمانی و واقعیتی برتر از واقعیت موجود باشند:

نگرانی یعنی زیر سؤال بردن این دنیا، در قلب ماجرای سوررئالیسم جای می‌گیرد و نیز جستجوی یک معنی پنهان و دید تازه‌ای از نظم جهانی (سیدحسینی، ۱۳۹۳: ۲ / ۸۰۸).

در نتیجه سوررئالیست‌ها به دنبال تغییر و راهی برای سامان بخشیدن به دنیا هستند. از دیگر دلایل سوررئالیست‌ها در رد دنیا، حرکت به‌سوی نگارش خودکار بود؛ آنها معتقدند

اگر بخواهیم نوشتن به‌راستی خودبه‌خود باشد، باید ذهن را از قید وسوسه‌های دنیای برون و همچنین دغدغه‌های فردی که ماهیت سودگرایانه یا احساساتی دارند، خلاص کنیم (برتون، ۱۳۹۴: ۸۹).



لازم به ذکر است که عدم اعتقاد به آخرت، نگرش منفی سوررئالیست‌ها به دنیا را تشدید می‌کند؛ زیرا سوررئالیست‌ها، علاقه‌ای به تماس با دنیای آخرت یا ارتباط با ارواح نداشتند (بیگزبی، ۱۳۹۵: ۸۸)؛ به همین جهت، نگاه صرف به ناکامی‌های دنیوی، بدون توجه به آخرت و وجود فعال خداوند، موجب شد سوررئالیست‌ها صرفاً ناکامی‌های جهان را ببینند و خود را محکوم و تحقیر شده ببینند؛ در نتیجه دنیا و شرایط آن را تحمیلی دانستند و درصدد تغییر اوضاع برآمدند.

در آثار عرفانی زبان فارسی نیز نگرش به دنیا قابل توجه است. اگرچه در این آثار نگرش منفی به دنیا دیده می‌شود؛ اما این امر به معنای ردّ و نفی کامل دنیا نیست؛

همانطور که در عرفان، نكوهش از دنیا سرزنش کسانی است که دنیا را آنگونه که هست، ندیده و نشناخته‌اند. دنیا گذرگاه آخرت است و آنان که آن را هدف قرار داده‌اند، خطاهای رفتاری، سراسر وجودشان را تسخیر کرده است. دنیا را باید به همان گونه که هست - به عنوان وسیله - بشناسیم و به مقتضای این بینش صحیح با آن برخورد کنیم؛ نه به کلی رهایش کنیم که بدون وسیله به هدف نتوان رسید و نه در آن متوقف شویم، که از هدف باز خواهیم ماند (کاشفی، ۱۳۸۶: ۱۳۱).

بنابراین اگر با چشم حقیقت بین نگاه کنیم، دنیا و وقایع آن نه تنها فریب‌دهنده نیست، بلکه انسان را بیدار می‌کند و می‌تواند پیام‌ها و حقایق بسیاری را به انسان بیاموزد.

شمس نیز مانند اکثر عرفا معتقد است که دنیا و تعلقات آن، انسان را اسیر خود می‌کند؛ در نتیجه او دنیا را مانند چاهی می‌داند که هر لقمه‌اش، انسان را از چاهی به چاه دیگر می‌افکند (شمس، ۱۳۷۳: ۳۳). یکی از دلایل او در ردّ دنیا این موضوع است که دنیا در نظر مردان حق، بازیچه و مزاح است (همان، ۱۰۳). او همچنین دنیا را سرگین‌دان (شمس، ۱۳۷۳: ۲۳۱) و صحبت اهل دنیا را صحبت آتش می‌داند (شمس، ۱۳۷۳: ۲۲۵). لازم به ذکر است که شمس نه تنها دنیا را در مقابل عالم الله و عالم معنوی، نکوهش و رد می‌کند، بلکه نظر برخی از عرفا که دنیا را سایه عالم معنوی می‌دانند نیز، مردود می‌داند؛ زیرا از نگاه او «آخر عالم الله نور در نور، لذت در لذت، فرّ در فرّ، کرم در کرم است. این سایه که می‌بینم همه دنیا است. همه عالم زشتی و قبح است و فنا و بی‌ذوقی. چگونه سایه آن باشد» (شمس، ۱۳۷۳: ۴۹)؛ البته شمس در جایی، نظری دوگانه نسبت به دنیا دارد؛ آنجا که حدیث پیغمبر (ص) را که می‌فرماید: «الدنيا سجن المؤمن»، نقد می‌کند. او خود را عبد خدا می‌داند؛ نه مؤمن؛ از این منظر معتقد است که دنیا برای مؤمن زندان است و برای عبد نه؛ در نتیجه بر بهره‌مندی از نعمت‌های دنیا تأکید می‌ورزد و با کسانی که عالم چون بوستان را بر خود تنگ و زندان می‌کنند، مخالف است:

در هیچ حدیث پیغمبر نییچیدم - الا در این حدیث که «الدنيا سجن المؤمن». چون من هیچ سجن نمی‌بینم، می‌گویم: سجن کو؟ الا آن که او نگفت که «الدنيا سجن العباد»، «سجن المؤمن» گفت. «عباد تو دیگرند» (شمس، ۱۳۷۳: ۲۴۴).

شمس در این بخش نیز - همان‌طور که گفته شد - برخی از سخنان بزرگان را نقد و با دلایل خود،

کلامش را توجیه می‌کند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که عدم اعتقاد به آخرت و خداوند در دیدگاه سوررئالیست‌ها، معنا و هدف دنیا را زیر سؤال می‌برد و موجب می‌شود آنها با نگاهی منفی به دنیا، به جای گذر از آن، در صدد تغییر و ساختن جهانی آرمانی باشند؛ این درحالی است که در آثار عرفانی فارسی، این نگرش اگر موجود باشد به معنای گذر از دنیای مادی است.

### عقل‌ستیزی

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد عقل در اندیشه سوررئالیست‌ها، از درک حقایق ناتوان است؛ در نتیجه آنها در هنر، به‌هیچ وجه، نظارت هیچ‌گونه عقلی را قبول ندارند؛ از این منظر آنها عقل را رد می‌کنند

و با هرگونه عقلایی کردن هنر، یعنی با هرگونه برتری دادن به عناصر عقلی در برابر عناصر تخیلی مخالف‌اند. به گمان آنان هیچ چیزی بیهوده‌تر و غیرلازم‌تر از هنری نیست که منحصرأ با نمایش جنبه‌ای از واقعیت طبیعت - جلوه‌های نور، فضا، جرم یا حجم - سروکار داشته باشد (زید، ۱۳۶۲: ۱۹۰).

به‌همین دلیل است که همه زمین‌هایی که در مقابل خرد و منطق قرار دارند، مورد توجه آنها قرار می‌گیرد؛ زمین‌هایی مانند جنون، تخیل، خواب، رؤیا و ...؛ هرچند این عقیده بعدها دگرگون شد و سوررئالیست‌ها به‌این نتیجه رسیدند که بهترین آثار، آثاری هستند که تا حدی از رابطه عقلانی برخوردار باشند.

برتون در سال ۱۹۳۲ اذعان داشت که حدّاقلی از اختیار عقلانی عملاً در نگارش خودکار وجود دارد و حتی نقشی هم به عهده دارد؛ ادعایی که از زمین تا آسمان با ادعای مانیفیست اول فرق داشت (بیگزبی، ۱۳۹۵: ۸۴).

این تغییر دیدگاه نسبت به عقل تا جایی پیش رفت که برتون، در کنار هم بودن عقل و بی‌عقلی را یکی از اهداف مهم سوررئالیسم دانست: «هدف عمده ما این بود که تعارض میان عقل و غیر عقل را کم کنیم و این خودش یکی از هدف‌های بلندپروازانه سوررئالیسم بود» (برتون، ۱۳۹۴: ۱۵۹). در تکمیل این مطلب، لازم است اشاره کنیم که در اندیشه سوررئالیسم، عقل به کلی ردّ و نفی نشده است؛ زیرا در دیدگاه سوررئالیست‌ها، «ورای عقل آگاه، عقل دیگری وجود دارد؛ بی‌اندازه وسیع که می‌تواند مرزهای معمولی عمل آدمی را پشت سر بگذارد» (سیدحسینی، ۱۳۹۳: ۸۳۸ / ۲) و به‌حقیقی دست یابد که عقل آگاه از درک آن غافل است. در آثار عرفانی نیز، رهایی از سلطه عقل، راه دستیابی به حقیقت است. آن چه در این مورد قابل توجه است این موضوع است که در عرفان سخن از برتری کشف بر طریق عقل است؛ نه تحقیر یا حذف عقل و این به معنای یادآوری حدّ و حدود عقل است؛ بنابراین در عرفان، نكوهش عقل زمانی است که پا را از حدّ خود فراتر نهد و حدود خود را نشناسد؛ از این منظر «عقل آلت است برای عبودیت و البته اشراف بر ربوبیت از او بر نمی‌آید؛ زیرا آستان ربوبیت بسیار بلند است» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۳۵ و ۳۶). در واقع منظور از نقّادی عقل، شناسایی حدّ و حدود آن است؛ زیرا عقل نمی‌تواند وارد محدوده

شناخت خداوند و معنویت شود:

در حوزهٔ الهیات، عقل هیچ‌کاره است؛ اما بیرون از حوزهٔ الهیات، یعنی در قلمرو زندگی اجتماعی و مادی انسان، عقل همه‌کاره است. تا مرزهای این دو نیرو و قلمروهای فرمانروایی هر کدام را نتوانیم مشخص کنیم، همواره زندگی مادی و عقلانی ما تباہ خواهد بود (عطار، ۱۳۹۲، مقدمه: ۲۸).

عقل و قابلیت آن در مقالات نیز مورد توجه قرار دارد. شمس عقل را تماماً رد نمی‌کند و معتقد است که عقل انسان را تا درگاه حق می‌برد؛ اما اندورن خانه راهی ندارد؛ در نتیجه:

آنجا عقل، حجاب است و دل حجاب و سر حجاب. عقل، سست‌پای است. از او چیزی نیاید؛ اما او را هم بی‌نصیب نگذارند. حادث است و حادث تا به در خانه راه برد؛ اما زهره ندارد که در حرم رود (شمس، ۱۳۷۳: ۳۵).

این دقیقاً همان مفهومی است که در اندیشهٔ عارفان برجسته است؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، در دیدگاه عرفان، منظور از ناتوانی عقل، یادآوری حد و حدود آن است؛ شمس با توجه به همین نگرش، عقل را ستایش می‌کند و معتقد است کسانی که پیر عقل را مراد خود قرار دادند و به مهرهٔ ناچیز دنیا فریفته نشدند، به راهنمایی عقل، مار دنیا را خوار و زبون و مطیع عقل کردند (شمس، ۱۳۷۳: ۱۰۵). از طرفی شمس به انواع عقل و توانایی‌های هر کدام توجه دارد و عقل این جهانی را زبون؛ اما عقل آن جهانی (عقل تیرانداز) را زیرک می‌داند:

عقل تیرانداز استاد است؛ می‌تواند زه کمان را تا به گوش کشیدن؛ نه عقل این جهانی که زبون طبع است. عقل این جهانی کمان کشد؛ اما به گوش نرساند. به هزار حیلت به دهل برساند عقل آن جهانی را. سخن - که از تیر است - از میان جان آید (شمس، ۱۳۷۳: ۱۰۵).

در جایی دیگر نیز شمس از ناتوانی عقول این جهانی در مقابل عقول آن جهانی سخن می‌گوید که خود او نیز کیفیت عقول آن جهانی را نمی‌داند (شمس، ۱۳۷۳: ۲۴۲). همچنین او به نوعی عقل تحت عنوان عقل ربّانی اشاره دارد که اولوالالباب، آن را می‌جویند و از عقلی که همگان دارند - شاید همان عقل معاش یا جزوی - گریزان هستند:

اولوالالباب چگونه باشند؟ آخر این عقل را نمی‌خواهند که هر کس دارد. آن یکی فیلسوف می‌گوید که من معقول می‌گویم و از این عقل ربّانی بویی ندارد (همان، ۱۲۷).

همچنین عقل فلسفی از دیگر عقولی است که شمس آن را در درک معرفت ناتوان می‌داند (شمس، ۱۳۷۳: ۲۵۷).

### مستی و بی‌خویشی

از مباحث مهم سوررتالیسم که در واکاوی ضمیر ناخودآگاه و رسیدن به معرفت نقش مهمی دارد، حالت

مستی و بی‌خویشی است. در این حالت است که انسان بر آن چه در ناخودآگاه است، دست می‌یابد و جنبه پنهان وجودش را آشکار می‌سازد. برتون می‌گوید لحظه سوررئالیستی، مانند مخدر، حالتی در فرد ایجاد می‌کند که می‌تواند در او نیاز به طغیانی وحشتناک را پدید آورد؛ این لحظه یک بهشت مصنوعی است که مانند حشیش می‌تواند همه ذوق‌ها و سلیقه‌ها را خشنود سازد (فتوحی، ۱۳۸۹: ۳۱۰). این گونه بود که در ادامه، شیوع گرایش به فراواقعیت و توجه به حالت سکر و مستی، کم‌کم راه را برای استفاده از مواد مخدر فراهم کرد؛ چراکه این وسایل حالت ناخودآگاهی و مستی را سریع‌تر می‌کردند؛ در نتیجه این امر، کسی مانند ژاک واشه در اثر استعمال فراوان تریاک، در یک تصادف رانندگی می‌میرد (برتون، ۱۳۹۴: ۵۷).

توجه به ارتباط مستی و دریافت حقایق، در آثار عرفانی فارسی نیز برجسته است. همان‌طور که گفته شد در نگاه سوررئالیست‌ها، راه دست‌یابی به واقعیت برتر، پیوند با ضمیر ناخودآگاه و یکی از راه‌های این پیوند، ورود به عالم مستی و بی‌خویشی است؛ از این منظر بسیاری از سوررئالیست‌ها به عالم مستی شراب، مواد مخدر و بنگ پناه می‌بردند تا به واقعیت دست یابند؛ اما در عالم عرفان، منظور از شراب و مستی، نمونه‌های مادی و ظاهری آنها نیست؛ در واقع در عالم عرفان، شراب و مستی نماد هستند.

در اشاره به شراب پاک بهشت، منبعی قرآنی برای این باده نمادین وجود دارد. صوفیه آن را شناخت و مشاهده مستقیم خداوند تفسیر کرده‌اند ... پس استفاده از شراب به عنوان نمادی برای مستی روحانی در عالم اسلام به قدری رایج بود که انسان تردید می‌کند که اصلاً ممنوعیتی برای نوشیدن شراب در اسلام وجود داشته است (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۶۱).

در نتیجه عرفا این مستی را حاصل شراب عشق الهی می‌دانند و آن را این‌گونه تعریف می‌کنند:

دهشت و حالت بی‌خبری از خود و غیر که در مشاهده جمال معشوق دست دهد؛ مانند عاشقی که پس از انتظار دراز و هجران جانسوز، ناگهان معشوق وی، بی‌برده و حجاب بر او درآید که عاشق درین حال، دست و پای خود را گم می‌کند و از خویش بی‌خبر می‌شود و واله و حیران جمال معشوق می‌گردد (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱/۲۵۴).

شمس نیز مانند سایر عرفا، کشف اسرار را در حالت مستی میسر می‌داند:

به عالم دل برند آن کس را که سرّی دارد، مست کنند تا در مستی آن سرّ را بگوید؛ ولیکن باید که شنونده بشناسد که در میان این سخن، سرّ کدام است (شمس، ۱۳۷۳: ۲۰۶).

شمس نوع شراب و کیفیت مستی را الهی می‌داند که برخلاف شراب ظاهری، آگاهی و بیداری

می‌آورد:

همچنین هشیار و هشیارکننده جهانی و عالمی. این عجب بود و چه عجب است؟ نمی‌بینی که این شخص که از شراب ربّانی مستغرق گشته و همه شراب گرفته بود، وجود او شراب شده... (همان، ۲۴ - ۲۳).

در جای دیگر نیز او مستی را حاصل شراب ربّانی می‌داند که به واسطهٔ مولانا، از این شراب بهره‌مند شده است:

این خمی بود از شراب ربّانی - سر به گل گرفته - هیچ کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم؛ می‌شنیدم. این خُنب به سبب مولانا سرباز شد (شمس، ۱۳۷۳: ۲۹۵).

دقت و وسواس شمس در مورد انواع مستی نیز برجسته است؛ از این جهت او برای مستی انواعی در نظر گرفته است: مستی هوا، مستی عالم روح، مستی راه خدا و مستی از خدا (شمس، ۱۳۷۳: ۷۶). همچنین مستی او ناشی از محبت و عشق خداوند است و فراموشی و نسیان در آن نیست. او در این مرحله خود را بالاتر از مولانا می‌داند؛ زیرا «مولانا را مستی هست در محبت؛ اما هشیاری در محبت نیست؛ اما مرا مستی در محبت و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی» (شمس، ۱۳۷۳: ۱۹۴).

### نتیجه‌گیری

از برجسته‌ترین مؤلفه‌های سوررئالیستی در مقالات شمس، رفتار و کلام جنون‌آمیز است. چنان که روحیهٔ بی‌پروای شمس، موجب شده شطح بگوید و حتی شطحیات بزرگان را نقد و رد کند؛ از طرفی شمس نگاهی متفاوت از سایر عرفا به کرامت دارد؛ او معتقد است کرامت، شایستهٔ مقام کسی که به فنا رسیده است، نیست؛ زیرا او خدا گشته است و کرامت شایستهٔ خداوند نیست. همچنین دشواری حقیقت در دیدگاه شمس موجب شده است که او ادعای هرکسی مبنی بر درک حقیقت را نپذیرد؛ به همین دلیل برخی از سخنان و حقایقی را که عرفا بیان کرده‌اند، نقد و رد می‌کند. او مانند سوررئالیست‌ها، تنها گذر از تضادها را راه وصول به نقطهٔ اتحاد می‌داند.

در اندیشهٔ شمس راه رسیدن به وحدت وجود در گرو رهایی از هوی و هوای و رنگ‌های دنیا، مدد جستن از شیخ و لطف و عنایت خداوند است. این در حالی است که سوررئالیست‌ها، هیچ شرط و شروطی در کشف واقعیت برتر ندارند و هیچ جا به‌لزام رهبر و راهنما، مدد از خداوند، داشتن دلی روشن و ... در مسیر کشف واقعیت برتر اشاره نکرده‌اند؛ سوررئالیسم تنها آن چه را که از مرز خرد عبور کند، به عنوان واقعیت برتر می‌پذیرد و معتقد است هر جا تخیل آزادانه و بی‌قید و بند ظهور یابد، آن واقعیت برتر است؛ واقعیتی که از طریق رؤیا، نگارش خودکار، تصادف عینی و جنون قابل دسترسی است؛ در نتیجه واقعیت برتر در دیدگاه سوررئالیست‌ها، دشواری کشف حقیقت عرفان را ندارد و به‌آسانی و با غور در زوایای ناخودآگاه، رؤیاها و توهمات آن قابل دسترسی است. شمس همچنین نوع و حد و حدود عقل را مشخص می‌کند؛ از این جهت عقل این جهانی و عقل فلسفی را از درک حقیقت، ناتوان می‌داند و در مقابل معتقد است عقل ربّانی و عقل آن جهانی، راهگشای معرفت هستند.

در مقالات، غالباً دنیا رد و نفی شده و به‌ندرت، آن هم با شرط و شروط به‌ستایش دنیا پرداخته شده است. او بر بهره‌مندی از نعمت‌های دنیا تأکید می‌کند و با کسانی که عالم چون بوستان را بر خود تنگ و

زندانی می‌کنند، مخالفت می‌ورزد. دقت و وسواس شمس در مورد انواع مستی نیز برجسته است؛ او مستی را به مستی هوا، مستی عالم روح، مستی راه خدا و مستی از خدا تقسیم می‌کند. همچنین او برخلاف اکثر عرفا و از جمله مولانا، بی‌خویشی را از لازمه‌های مستی نمی‌داند؛ بلکه مستی خود را قرین هشیاری می‌داند؛ این امری است که در دیدگاه سوررئالیست‌ها نیز دیده نمی‌شود. در باب خیال نیز، در دیدگاه شمس، خیال در دو نوع قوه خیال و عالم خیال ظاهر می‌شود؛ در نتیجه در مقالات نمونه‌هایی از تصاویر خیالی دیده می‌شود که همان عالم خیال و شهود حقایق است. به‌طور کلی می‌توان گفت فراوانی مؤلفه‌ها و مفاهیم بنیادین مکتب سوررئالیسم در مقالات شمس به‌ترتیب عبارت است از: امر شگفت در قالب کرامت، جنون در قالب شطح و عقل‌ستیزی، نقطه علیا به‌مفهوم وحدت وجود، مستی در قالب بی‌خویشی و محو در حق، نكوهش دنیا در چارچوب نفی تعلقات دنیوی و خیال به‌عنوان جلوه‌ای از عالم حقیقت.

## منابع

- ادونیس، علی احمدسعید، (۱۳۸۰)، تصوّف و سوررئالیسم، ترجمه: حبیب‌الله عبّاسی، چاپ اول، تهران: روزگار.
- اسماعیلی، عصمت و علی مددی، مونا، (۱۳۸۵)، «سوررئالیسم و مقالات شمس»، نشریه حافظ، شماره ۳۳، ص ۵۰-۵۸.
- آبراهام، کارل، (۱۳۷۷)، جهان اسطوره‌شناسی، ترجمه: جلال ستّاری، چاپ اول، تهران: مرکز.
- براهنی، رضا، (۱۳۴۴)، «مولوی و سوررئالیسم، رمبو و فروید»، نشریه ادبیّات دانشکده ادبیّات تبریز، سال ۱۷، شماره ۲، صص ۲۲۱ - ۲۴۰.
- برتون، آندره، (۱۳۹۴)، سرگذشت سوررئالیسم: گفتگو با آندره برتون، ترجمه: عبدالله کوثری، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
- بودافر، پیر، (۱۳۷۳)، شاعران امروز فرانسه، ترجمه: سیمین بهبهانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بیگزبی، سی و همکاران، (۱۳۹۵)، دادا و سوررئالیسم، ترجمه: حسن افشار، چاپ نهم، تهران: نشر مرکز.
- ثروت، منصور، (۱۳۸۵)، آشنایی با مکتب‌های ادبی، چاپ اول، تهران: سخن.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۴)، عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه: قاسم کاکایی، چاپ اول، تهران: هرمس.
- چیلورز، ایان و دیگران، (۱۳۸۰)، سبک‌ها و مکتب‌های هنری، تدوین و ترجمه: فرهاد گشایش، چاپ اول، تهران: عفاف.
- حدیدی، جواد، (۱۳۷۳)، از سعدی تا آراگون، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۸۳)، جلوه‌های عرفان و چهره‌های عارفان، چاپ اول، تهران: قطره.
- داد، سیما، (۱۳۷۱)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، چاپ اول، تهران: مروارید.
- دیچز، دیوید، (۱۳۹۴)، شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه: محمدتقی (امیر) صدقیانی و دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ هفتم، تهران: علمی.
- زرّین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۳)، ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، تصوّف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه: مجدالدین کیوانی، چاپ سوم، تهران: سخن.
- سیّدحسینی، رضا، (۱۳۹۳)، مکتب‌های ادبی، جلد ۲، چاپ هفدهم، تهران: نگاه.
- شمس‌الدین محمّد تبریزی، (۱۳۷۳)، مقالات شمس، ویرایش متن: جعفر مدرّس، چاپ اول، تهران: مرکز.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۹)، مقالات شمس، مقدمه: محمّد علی موحد، چاپ اول، تهران: خوارزمی.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۹۵)، مکتب‌های ادبی، چاپ نهم، تهران: قطره.
- عطّار، فریدالدین محمّدبن ابراهیم، (۱۳۹۲)، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمّدرضا شفیع‌ی کدکنی، چاپ ششم، تهران: سخن.

- فتوحی، محمود، (۱۳۸۹)، بلاغت تصویر، چاپ دوم، تهران: سخن.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۹۰)، شرح مثنوی شریف، ۳ جلد، چاپ پانزدهم، تهران: زوآر.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، چاپ اول، تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها: هرمس.
- کریچلی، سیمون، (۱۳۷۱)، در باب طنز، ترجمه سهیل سمی، تهران: فردوسی.
- گاردنر، هلن، (۱۳۸۹)، هنر در گذر زمان، به تجدید نظر هورست دلاکاروا و ریچارد ج. تنسی، ترجمه: محمدتقی فرامرزی، چاپ دهم، تهران: آگاه.
- میرصادقی، میمنت، (۱۳۶۹)، «شناخت مکتب‌های ادبی: سوررئالیسم»، مجله چیستا، صص - ۴۷۷ ۴۵۷.
- نفیسی، سعید، (۱۳۸۳)، سرچشمه تصوف در ایران، به اهتمام: عبدالکریم جریزه‌دار، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- نوری کوتنایی، نظام‌الدین، (۱۳۹۲)، دایره‌المعارف مکتب‌ها، سبک‌ها و جنبش‌های ادبی و هنری جهان تا پایان قرن بیستم، چاپ سوم، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات یادواره اسدی: ثامن‌الائمه.
- هاورز، آرنولد، (۱۳۶۲) تاریخ اجتماعی هنر، ترجمه: امین مؤید، چاپ اول، تهران: نشر دنیای نو.



## شمس و مولانا به مثابه خضر و موسی؟

شهین اعوانی<sup>۱</sup>

### چکیده

در بخش آغازین/بندنامه آمده است که رابطه مولانا با شمس به مثابه رابطه موسی بود با خضر: «خَضِرَش بود شمس تبریزی».

مولانا در دفتر اول به «صفت پیر و مطاوعت وی» می‌پردازد و از «ضیاءالحق» یعنی حسام‌الدین حسن چلبی، که در واقع تجلی دیگری از «حقیقت شمس تبریزی» است، می‌خواهد درباره حالات «پیر» یا مراد مطالبی را که مولانا می‌گوید، بنگارد (م، ۱: ب ۳۹۳۴ به بعد).

در داستان «موسی و خضر» (م، ۳، ب ۱۹۶۲ به بعد) اشاره دقیق به لزوم تسلیم مرید (مولانا) به مراد و پیر (شمس) دارد و سفر موسی را «سفر تعب» می‌نامد یعنی سفری که با ریاضت و تحمل مشقات توأم است. عده‌ای مردم به حضرت موسی اعتراض می‌کنند که تو مقام رفیع «کلیم‌الله» را داری ولی قوم خود را رها کرده‌ای و به دنبال مردی «نیکویی» راه افتاده‌ای؟ موسی در جواب می‌گوید رابطه این پیر با من مثل افاضه خورشید به ماه است. من حاضرم سالیان متمادی در طلب خضر به سیر و سفر معنوی خویش ادامه دهم تا به مطلوب که شهود حقیقت است، برسم. این داستان را مولانا از قرآن اقتباس کرده است. در داستان مذکور حضرت موسی (ع) پس از یافتن فردی - که قرآن از او با تعبیر «بنده‌ای از بندگان که به او رحمت و علم داده شده» یاد می‌کند - خواستار همراهی با او و آموختن از او می‌شود. روایات، این شخص را حضرت خضر دانسته‌اند.

در ابتدای این سفر، آن جوان (خضر)، حضرت موسی (ع) را همراهی می‌کرده است. خضر هشدار می‌دهد که موسی تحمل همراهی با او را تا پایان راه ندارد و نمی‌تواند بر کارهایی که حکمت‌شان را نمی‌داند، شکیبایی ورزد، از این رو با این درخواست مخالفت می‌کند. بعد از تقاضاهای مکرر موسی، سرانجام خضر با این شرط که موسی (ع) از او هیچ پرسشی نکند، همراهی با موسی را می‌پذیرد ولی در

۱. دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

میان راه، موسی عهدشکنی می‌کند و نسبت به هر یک از کارهای خضر، مردّد می‌شود و سه بار از خضر چرایی اعمالی را که به نظرش غریب می‌نماید، می‌پرسد. بعد از آن که خضر حکمت کارهایش را برای موسی توضیح می‌دهد به او می‌گوید: «این جدایی میان من و توست، به‌زودی تو را از تأویل آن چه که نتوانستی بر آن صبر کنی آگاه خواهیم ساخت».

نگارنده مقاله در صدد است در حد بضاعت به این مباحث بپردازد که: (۱) چرا مولانا جلال‌الدین در جست‌وجوی پیر نبود و این شمس بود که به دنبال آفریده‌ای از خاصان خدا و حریف صحبت می‌گشت و با اشارت عالم غیب، مولانا را در قونیه در خان برنج‌فروشان، یافت. (۲) چه‌گونه داستان زندگی مولانا بعد از ظهور شمس متحول می‌شود؟ (۳) قصه خضر و موسی و میزان شباهت آن با تأثیرگذاری شمس بر مولانا، محور اصلی موضوع مقاله است؛ (۴) آیا مولانا هم مثل موسی نتوانسته است از دیدگاه‌های معنوی شمس به طور کامل آگاه شود؟ و آخرین سؤال (۵) چرا وقتی شمس متوجه حیرت فکری مولانا شد، راه خود را برای همیشه از مولانا جدا کرده و این مرید دیگر از مراد و خضر راه، نشانی نیافت؟

**واژگان کلیدی:** خضر، موسی، مولانا، شمس، مرید و مراد، عقل، عرفان، عشق.

## مقدمه

### جایگاه آدم در صنوف مختلف خلق

در ابتدای مطلب، لازم است تعاریفی که مولانا از «انسان» دارد و آنها را در قالب «خلق و صنوف مختلف آن» ذکر می‌کند و نیز مطلبی که درباره چپستی «خلق» و «عقل» آنها می‌آورد، یادآوری شود. در فیه‌ما‌فیه و مثنوی *انتها نامه* آمده است که خلق سه صنف‌اند:

ملائکه‌اند که ایشان همه عقل محض‌اند [آن که ملک است، کلی علوی است]، طاعت و بندگی و ذکر، ایشان را طبع و غذاست. مثل «ماهی در آب» زندگی ماهی از آب است... در حق او تکلیف نیست چون از شهوت مجرّد و پاک است. بهائتم‌اند که ایشان «شهوت محض»‌اند [آن چه حیوان است، کلی سفلی است]؛ عقل زاجر ندارند؛ بر ایشان هم تکلیف نیست.

آدمی مسکین که مرکب است از حس، عقل و شهوت؛ او نیمش فرشته است و نیمش حیوان؛ نیمش مار است و نیمش ماهی؛ ماهی‌اش وی را سوی آب کشاند و مارش سوی خاک در کشاکش و جنگ است. آن که انسان است نیمش علوی است و نیمش سفلی؛ نیم سفلی‌اش که تن است، فرشی است زنده و قایم به غذای حیوانی است؛ و نیم علویش که عقل است و عرش است زنده و قائم است به غذای ملکی مثل ذکر و فکر و بینش و دانش. پس آدمی عاقل باید که دم به دم از غذای تن کم کند و در غذای جان بیفزاید تا عقل ملکیش از جنس خود افزون شود (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۴۲).

### جایگاه آدمی در سلسله مراتب هستی

در آدمی هر چه غالب باشد، او را بدان نام خوانند. اکنون بعضی از آدمیان متابعت عقل چندان کردند که

کَلَى مَلِكٍ گشتند و نور محض. ایشان انبیاء و اولیاء‌اند که خداوند آنان را از بهشت برین به این جهان فرودین فرستاد تا دوزخ‌سُرشتان را به آنان نشان دهد (م، د: ۱؛ ب ۲۵۶۹)؛ پس انبیاء و اولیا مظهر نور حق‌اند و نور سرچشمه تمییز است تا دوست از دشمن پیدا شود و یگانه از بیگانه ممتاز گردد و شیاطین و اشقیاء از عالم ظلمت (مولوی، ۱۳۸۷: ۸۰). اینان از خوف و رجا رهیده‌اند؛ بعضی را شهوت بر عقل‌شان غالب گشت تا به کَلَى حکم حیوان گرفتند؛ بعضی در تنازع مانده‌اند. اینان آدمیانی هستند که هر روز پنج و شش بار، بی‌اختیار آنها، از غیر بی‌مرادی و رنج بر آنها غالب می‌شود در اندرون‌شان رنجی و دردی، فغانی و تحسری پدید می‌آید و اینان مسخر آن غیراند (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۰۹) زیرا پس بدفعی رنجش رخ دهد، و آن غیر مراقب‌شان باشد ... اینان از زندگی خویش راضی نیستند این‌ها مؤمنان‌اند. اولیاء منتظر این مؤمنان هستند تا آنها را به منزل خود رسانند؛ و شیاطین نیز منتظرند که ایشان را به اسفل السّافلین کشند (مولوی، ۱۳۷۴: ۲۱-۲).

آدمی فرشته است به علم، و بهیمة است به جهل، میان این دو (فرشته و بهیمة) به تنازع، «آدمیزاد» بماند؛ و چون آدم (ع) گناه کرد حق تعالی او را از بهشت بیرون کرد.

حق تعالی به آدم گفت که ای آدم چون من بر تو گرفتم و بر آن گناه که کردی، زجر کردم، چرا با من بحث نکردی! آخر ترا حجت بود، نمی‌گفتی که همه از تست و تو کردی هر چه تو خواهی، در عالم آن شود، و هر چه نخواهی هرگز نشود... گفت یارب می‌دانستم الا ترک ادب نکردم در حضرت تو و عشق نگذاشت که مؤاخذه کنم (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

مولانا «حلق» آدمی را بر دو گونه برمی‌شمارد: یکی آن حلقی که به هنگام خوردن به کار آید و این حلق بعد از خوردن نعمت شرم دارد و صاحب آن چون «آکل» گشت، لاجرم «مأکول» دیگری شود (م، د ۳: ب ۶۱۴). تا افکار خلق نخسید حلق مردم بسته است و تعبیری از روزنه دل آگاه که محل رزق معنوی است (م، د ۳: ب ۱۱۱۵). البته پیش از این، مولانا در دفتر اول این نکته را متذکر شده است که آدمی با حلق این جهانی، می‌باید تا حد ضرورت بخورد و از شهوت پرخوری بپرهیزد زیرا پرخوری، آدمی را به سوی کارهای حرام می‌کشاند: «شهوت از خوردن بود، کم کن ز خور» (م، د ۱: ب ۱۳۷۳)؛ و دیگری «حلق» آن جهانی است که مثل حضرت خضر، از نور حق خورد و از چشمه آب حیات نوشد و در نتیجه یافتن عمر جاویدان، هرگز فانی نگردد و مأکول نشود؛ «آب حیات» یا «آب زندگانی» قبله کسانی است که مشتاق جان‌اند و ابراهیم‌وار، امر خود را به حق تفویض می‌کنند: «أَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ». آب حیات عشق (آب خضر) و جذبه الهی، شیفتگان معنویت را حیات و نشاط بخشد (م، د ۵: ب ۴۲۱۵). اینان از «حیات طیبه» برخوردارند و ره به‌جانب عالم وحدت می‌برند (م، د ۳: ب ۲۲-۳۵؛ سجادی، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

تو آن خضری که از آب حیاتت گدایان را سکندر می‌توان کرد  
(مولوی، ۱۳۶۹: غ ۶۶۰)

«عقل» در تن آدمی هم چون «امیر» است. مادام که رعایای تن مطیع و فرمانبردار او باشند، همه

کارها با صلاح باشد، اما چون مطیع نباشند همه به فساد آیند. اگر خلق، که تن صرف‌اند، و عقل اوست در میان ایشان، مطیع عقل نباشند احوال ایشان همه در پریشانی و پشیمانی گذرد و اگر مطیع شوند، و هر چه عقل کند، او را مطیع باشند و به عقل خود آن را فهم کنند، از عنایت و بخشش حق تعالی حالتی پدید آید که بالای صدهزار جهد و کوشش است (مولوی، ۱۳۷۴: ۲۴).

### مقام حضرت موسی در مثنوی

مثنوی (قریب به ۲۶ هزار بیت)، دیوان کبیر (با حدود ۳۵ هزار بیت)، فیه مافیہ و مکتوبات؛ همه بعد از سی و هشت سالگی مولانا خلق شده است و به‌واقع ثمره نفسی است که شمس در او دمید و بدین ترتیب صبر و قرار از دل، علم و حلم و عقل زیر کسار او را بُرد و «خاتون خاطر مولانا از نفس شمس بار برگرفت و باغ وجود او از نسیم صحبت آن پیر، سبز گشت» (موحد، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

اندر خورِ گفتارِ من، منگر به سوی یارِ من      سینای موسی را نگر در سینۀ افکارِ من  
(مولوی، ۱۳۸۶: غ ۱۷۹۱)

موضوع حضرت موسی (ع) در چندین داستان مثنوی مطرح شده است. از جمله: (۱) در بیان آن که موسی و فرعون هر دو مسخرِ مشیت‌اند. موسی و فرعون هر دو سالک‌اند. یکی سالک راه راست و هدایت؛ دیگری در بیراهه و ضلالت؛ حضرت موسی (ع) پیامبر هدایت، و فرعون، طاغی و سرکش (نک: م، د ۱: ب ۲۴۴۷ به بعد). (۲) داستان موسی و شیان / انکار کردن موسی (ع) بر مناجات چوپان (م، د ۲: ۱۸۷۷-۱۷۲۰؛ ۳) تهدید کردن فرعون، موسی «کلیم‌الله» را؛ پرسش و پاسخ میان فرعون و موسی (م، د ۳: ب ۱۰۶۷ به بعد)؛ ماجرای ساحران و موسی (م، د ۳: ب ۱۲۲۱ - ۱۲۱۵)؛ درگیری‌های موسی با فرعون، نومید شدن موسی از ایمان فرعون، ترک خودبینی که سبب خدابیینی می‌شود، وقتی انسان به لحاظ معنا به حضرت موسی نزدیک شود، درخت وجودش مانند درختی می‌شود که در وادی اَیْمَن مظهر تجلی خدا بر موسی شد (م، د ۴: ص ۹۹۷). داستان موسی و فرعون، اغلب صفحات دفتر سوم و چهارم مثنوی را به‌خود اختصاص داده است؛ (۴) موضوع نُعبان شدن عصای موسی؛ (۵) داستان هم‌رهی خضر و موسی، که بنا به اذعان اکثر صاحب‌نظران منظور از موسی در همه موارد فوق، همان پیامبر بزرگ بنی‌اسرائیل است.

### هم‌رهی خضر و موسی در قرآن

از نظر مولانا کتاب مثنوی نیز همانند قرآن کریم، «بیان حال انسان‌هاست». از این‌روست که مثنوی را «قرآن پارسی» نامیده‌اند. هرچند گاه برای تفهیم مطلب در آن داستان‌ها و حکایاتی از گذشتگان نقل می‌شود (م، د ۳: ب ۱۱۵۱) ولی این ذهن انسان است که یک حقیقت واحد را تحت عنوان گذشته، حال، آینده، به‌صورت متعدد نشان می‌دهد.

در مثنوی معنوی، داستان اصحاب کهف تأییدی بر این گفته پیامبران است: «نزد ما صد سال و

یک ساعت یکی است» (م، د ۳: ب ۲۹۳۷ به بعد). آن چه به بحث ما مربوط می‌شود، داستان اصحاب کهف نیست بلکه داستان موسی و خضر است که قرآن کریم، در سوره مبارکه کهف (آیه ۶۰ تا ۸۲) بدان پرداخته و ذکر آن در قرآن، بیانگر اهمیت و ضرورت پیر و مراد در سلوک الی الله است. اما خلاصه داستان:

حضرت موسی بعد از آن که به مقام تکلم با خدا دست یافت و «کلیم‌الله» شد، در یکی از مناجات خود از خدا پرسید: یا رب، آیا بر پشت زمین، هیچ خلق ترا هست که دانتر از من باشد؟ خداوند در پاسخ می‌فرماید: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف/ ۶۵)، یا موسی بنده‌ای از بندگان ما (عبد صالح) را که رحمت خویش بر او ارزانی داشته‌ایم و خود بدو دانش آموخته‌ایم، او به علم از تو بیش است. موسی می‌گوید: مرا سوی او رهنمون کن. خدا می‌فرماید که اگر به جانب مجمع‌البحرین بروی «عبد صالح» را در آنجا خواهی دید به این نشانی که هر جا ماهی (مرده) زنده شود، همانجا وی را خواهی یافت.

حضرت موسی (ع) به شاگردش یوشع بن نون گفت که من نیارامم تا بدانجا که قرآن می‌فرماید، نرسم. آن جا که دو دریا به هم برمی‌خورند: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ» (الرحمن / ۲۰)، یا می‌رسم و یا عمرم سرآید. چون آن دو به مجمع‌البحرین رسیدند، وقتی که خواستند رفع گرسنگی نمایند و غذایی را که به همراه آورده بودند، میل کنند، متوجه شدند که در صخره‌ای که پناه بسته بودند، ماهی کباب‌شده‌شان را، که توسط یوشع بن نون در زنبیل سفر گذاشته شده بود، جا گذاشته‌اند؛ .... موسی گفت: این همان است که ما در طلبش بودیم و آن تخته‌سنگ همان نشانی ماست پس باید بدانجا برگردیم.

بی درنگ از همان راه که آمده بودند برگشتند. هنگامی که به همان صخره و تخته‌سنگ رسیدند، دیدند آن ماهی زنده شده و راهی دریا شده است. در آنجا، آنها بنده‌ای از بندگان خدا (عبد صالح) را که خدا رحمتی از ناحیه خودش و علمی لدنی به او داده بود، بیافتند. موسی خود را بر او عرضه کرد و درخواست نمود تا او را متابعت کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۴۸۶).

در سوره کهف وقتی موسی به آن «عبد صالح» (خضر) می‌رسد، به او می‌گوید: «هَلْ أَتَيْكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتُ رُشْدًا» آیا با تو بیایم تا از آن چه به تو آموخته‌اند به من کمالی بیاموزی، و مرا به تعالیم معنوی برسانی؟ خضر در پاسخ می‌گوید: إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (کهف/ ۶۸). تو را همپایی و شکیبایی همراهی با من [و تحمل رفتارهای من] نیست. و چه‌گونه در برابر چیزی که بدان آگاهی نیافته‌ای صبر خواهی کرد؟ ولی موسی برای تحقیق تقاضایش مَصْر است و چنین توکل می‌کند و خطاب به خضر می‌گوید: سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (کهف/ ۶۹). اگر خدا بخواهد مرا صابر خواهی یافت آن چنان که در هیچ کاری تو را نافرمانی نکنم. خضر به عیان، تحقیق این امر را منوط به سکوت و نپرسیدن سؤال از سوی موسی می‌کند یعنی اگر از پی من می‌آیی نباید که از من چیزی بپرسی تا من خود تو را از آن آگاه کنم.

موسی قول می‌دهد که در کارهای خضر به دنبال توجیه و چرایی نباشد و به صبوری بر کارهای او قول می‌دهد. خضر هم همراهی موسی را می‌پذیرد. موسی و خضر سوار بر کشتی می‌شوند و خضر ناگاه کشتی

را سوراخ می‌کند. موسی به اعتراض می‌پرسد: آیا آن را سوراخ می‌کنی تا سرنشینان آن همه غرق شوند؟ و خضر می‌گوید: نگفتم تو را شکیب همراهی با من نیست؟! موسی عذر می‌خواهد و می‌گوید: عهدم را فراموش کردم مرا بازخواست مکن و بدین اندازه بر من سخت مگیر. خضر عذر موسی را می‌پذیرد و به سفر با وی ادامه می‌دهد. در بین راه، خضر «حلق» نوجوانی را می‌برد. باز موسی بر او تغیر می‌کند و با لحن اعتراض از او می‌پرسد: «آیا جان پاک نوجوانی را بدون آن که مرتکب قتلی شده باشد می‌گیری؟! مرتکب کار زشتی شده‌ای!». در تفسیر این مطلب بعضی از مفسران گفته‌اند که در خضر احکام ولایت غلبه داشت و خضر عالم باطن است در صورتی که در موسی احکام شریعت غالب است و موسی عالم شریعت است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲/ ۴۷۳؛ به نقل از: یوسف‌ثانی، ۱۳۹۲: ۱۶۶).

### همرهی خضر و موسی از منظر مولانا و علامه طباطبایی

مولانا شمس را معشوق خضر می‌داند و از او نقل می‌کند که: «بر در حجرهٔ مدرسه هم به دست مبارک خود نبشته است که «مقام معشوق خضر علیه‌السلام» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۳۴۹). هم‌چنین شمس را «بادبان کشتی وجود»، «آفتاب»، «وجود غریبی در جهان مثل شمس نیست»، «نوری که با موسی همی‌گفت: خدایم من، خدایم من، خدایم».

### عقل عقل، عقل موسی، و علم لدنی

در آثار مولانا عقل، به عقل کلی و عقل جزئی تقسیم می‌شود. عقل جزئی مصلحت‌اندیش است و با عشق سر سازگاری ندارد و مولانا «عقل جزئی» را نکوهش می‌کند. عقل جزئی را حیوانات هم دارند. مثلاً قایل پیشه گورکنی را از زاغ آموخت (م، د ۴: ب ۱۳۱۱). عقل عقل، عقل احمد، عقل ابدلان، عقل الهی و ... از انواع عقل‌اند. اولیا، عقل عقل‌اند. عقلی که در حضرت رسول وجود داشت، «از همهٔ اوهام و تصویرات، دور»، «نور نور نور نور نور نور»، مظهر ولایت و هدایت نبوی بود و این تنها میراثی است که از ایشان برجای مانده است. این عقل امور غیبی را از پیش و پس می‌بیند و به‌وضوح بر حقایق واقف است (م، د ۶: ب ۲۶۱۷؛ ریاحی، ۱۳۸۴: ۸۵ به بعد).

عقل مد نظر مولانا در این نوشتار، دو عقل است: یکی عقل مکسبی است که طفل در مکتب و مدرسه با آن آموزش می‌بیند؛ و دیگری عقلی است که بخشش یزدان است و «چشمهٔ آن در میان جان» است. علمی که از این عقل برآید، علم عندالله یا علم لدنی است. پیر یا خضر وقت هم همچون آدم که از علم لدنی برخوردار است، اسرار و حقایق الهی را می‌داند؛ چون او به‌نور عقل مکسبی نمی‌بیند، بلکه به‌نور پاک و عقل دیگر می‌بیند. با این عقل و علم لدنی اوست که خضر قادر می‌شود راهنمای موسی باشد.

در مثنوی خضر، پیر طریقت، مرشد کامل و ولی فاضل است. آدمی باید مصاحب عقل موسی سیرت شود که معاد و مأل اندیش است. آنه‌ماری شیمیل در ارتباط عقل و عشق گفته است کسی که «یار موسی خرد» شود، آب حقیقت در نظرش ظهور می‌کند و در او خون اوهام و خیالات بی‌اساس به کلی مرتفع می‌گردد و مشیت الهی را هر آن چه باشد، از سر عشق می‌پذیرد و قهر او را عین لطف می‌بیند. عقل که از سر عشق چیزی نمی‌داند، در آستانهٔ عشق متوقف می‌ماند، همچنان که جبرئیل در معراج پیامبر، جلوی

درگاه حضرت حق متوقف ماند. پیامبر به محراب عشق در آمد و جبرئیل بر در ماند: عقل نیز همین گونه است. عقل، محدود است و انسان عاقل را تا جای مشخص پیش می برد (شیمل، ۱۳۸۹: ۱۲۲). موسی عاقل بود و می خواست بیشتر و فراتر از عقل بداند و از درگاه الهی خواست تا خدا دانایی و علمی را که به خضر داده، به او نیز اعطا فرماید. خضر از علم لدنی برخوردار بود.

آن پسر را کِشِ خَضرِ بُریدِ حَلَقِ      سِرِّ آن را در نیابد عامِ خَلَقِ  
(مولوی، ۱۳۹۸: د ۱ / ب ۲۲۴)

خضر، خطاب به موسی می گوید: نگفتم که تو را همپایی و شکیب همراهی با من نیست؟ این بار موسی که نسبت به همه کارهای آن عالم خالی الذهن بود، قول داد: «اگر از این پس چیزی پرسم با من همراهی مکن، که از جانب من معذور باشی». پس برفتند تا به دهی رسیدند. آنجا دیواری دیدند که نزدیک بود فرو ریزد. خضر دیوار را راست کرد (یا آن را تعمیر کرد). ولی باز هم موسی تاب نیاورد و گفت: کاش در برابر این کار مزدی می خواستی!

خضر گفت: اکنون زمان جدایی میان من و توست: «هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ». سپس او تأویل یا حکمت هر سه کار را برای موسی توضیح می دهد (کهف/ ۷۹) و از این جا موسی را ترک می کند.

از منظر علامه طباطبایی (ره) منظور قرآن کریم از موسی در داستان «موسی و خضر» همان موسی بن عمران رسول معظم خدای تعالی و یکی از انبیاء اولوالعزم است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۴۶۹): ولی برای مولانا حضرت خضر و موسی هر دو پیامبر، از رده ملائکه اند که عقل محض اند و طاعت و بندگی و ذکر، طبع آنهاست. «خدا موسی را به خلق مشغول کرد. اگر چه به امر حق بود و همه به حق مشغول بود، اما طرفیش را به خلق مشغول کرد، جهت مصلحت؛ و خضر را به کلی مشغول خود کرد» (مولوی، ۱۳۷۴: ۳۳).

## شمس و مولانا

فرزند مولانا، سلطان ولد، که حوالی ۱۹ تا ۲۲ سالگی محضر شمس را درک کرده و از نزدیک شاهد سیر تحول روحانی پدرش (مولانا) بوده است، شمس را معشوق خضر، خسرو جمله واصلان و قطب الاقطاب، یکتا در فقر و عشق، می داند. سلطان ولد، شمس را به خضر و مولانا را به موسی تشبیه کرده است. او در *ابتدائنامه* می گوید که رابطه جلال الدین رومی (مولانا)، با شمس الدین تبریزی (شمس) به مثابه رابطه موسی با خضر است، مقام والایی را در نظر می گیرد که اگر بدان دست یافته شود همه چیز دیگر، بی ارزش می شود، چنان که در ولدنامه آمده است:

خَضرش بود شمس تبریزی      آن که با او اگر در آمیزی  
هیچ کس را به یک جوی نخری      پرده های کلام [ظلام] را بدری  
(سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۱۹۶)

چرا نسبت مولانا با شمس، به موسی با خضر تشبیه شده است؟ آیا آن چه شمس در سلوک، نزد صاحب‌دلان و استادانِ طریق یافته، آن را به طور کامل، به مولانا تعلیم داده است؟ یا ظرفیت مولانا کشش همه آن معارف را نداشته و شمس اندازه نگه داشته است! در هر دو صورت، محضر و سخن خضر صاحب‌دل خوش است و آموزه‌هایش تعلیمی نیست بلکه تعلیمی است. آن تعلیمِ علیمِ حکیم (تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۱۲).

### مستوری خضر و شمس

در نکاتی که در ابتدای مطلب از فیه‌ما‌فیه دربارهٔ صنوف مختلف خلق نقل شد، این چهار تن (خضر و موسی؛ شمس و مولانا) در کدام رده می‌گنجند؟ از نظر مولانا، شمس تبریزی همان خضری است که به آب حیات دست یافته و پیر و مرد کاملِ عصرِ اوست (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۲۹۳). شمس ولی خدا است. صورت ولی خدا در ید قدرت، همچون قلم است در دست کاتب. همان‌طور که قلم در دست کاتب، هر چه نویسد، از کاتب باشد نه از قلم، پس هر چه از ولی خدا آید از خدا باید دیدن که: «قلب المؤمن بین الاصبغین من اصابع الرحمن یقبله کیف یشاء» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱/۳۹۳)، یعنی: دل مؤمن در میان دو انگشت از انگشتان خداوند است که هر طور بخواهد آن را می‌چرخاند. شمس، ولی مستور است. در جهان محسوس دنیوی هم شمس غریب است (م، د ۱: ۱۱۹)؛ وجود «اولیای مستور» به دفعات در مثنوی و دیگر آثار مولانا ذکر شده است. وجود و حضور پیر و ولی، برای راهنمایی مرید ضرورت تام دارد؛ اما اولیای واقعی خداوند، مستوراند. ولی حق گرچه تنهاست، اما چون در پناه خداست، به تنهایی کار هزاران تن انجام دهد. مصداق این اولیاء خداوند «موسی»، «نوح»، «خضر» و هزاران تن همانند ایشان‌اند. آنها به قدرت‌های شگرف خود نمی‌نازند و از آن دم نمی‌زنند، ولی به عکس، خویشان را در تحت مراتب پست و نازل و حتی زبون پنهان می‌سازند.

مثال بارز در «مستوری اولیا»، داستان «سلطان‌العارفین»، بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ هجری) در مثنوی و بشارت او از ولادت عارف کاملی از ناحیه خرقان (یعنی شیخ ابوالحسن خرقانی ۳۵۲ - ۴۲۵ هجری) و پیش‌بینی نشانه‌های ظاهری و خصوصیات باطنی او است که همه حاکی از مستوری اولیاء و مستور بودن حقایق؛ و مکشوف بودن آنها بر عارف کامل است (زمانی، ۱۳۸۴: ۴/۱۸۰۲ به بعد). داستان از این قرار است که وقتی بایزید بسطامی با مریدانش از حومه شهر ری می‌گذشت، ناگهان گفت: «از این دیه دزدانه بوی دلاویزی از ناحیه خرقان به مشامم می‌رسد. مردی بود نام او علی و کنیت او ابوالحسن به سه درجه از من بیش بود؛ بار عیال کشد، کشت کند و درخت نشانَد». به معنای دیگر «نفخه ربّانی بوی روحانیت ابوالحسن خرقانی را با خود آورد» ولی دریافت‌کننده پیام این نفخه، فقط عارف زمانه، بایزید بسطامی بود. حدود صد سال بعد از وفات بایزید (۵۲۶ق)، شیخ ابوالحسن خرقانی (متولد ۳۵۲ هجری) با همان اوصاف به دنیا آمده است (زمانی، ۱۳۸۴: ۴/۵۲۹). این نکته، بدان معناست که وجود و شخصیت ظاهری و باطنی خرقانی، نزد بایزید آشکار بوده ولی از نگاه مردم عادی، مستور بوده است. از این رو گفته‌اند که خرقانی در حالات روحانی و معنوی خویش، از روحانیت بایزید بسطامی کسب فیض می‌کرد. دربارهٔ مستوری اولیا در فیه‌ما‌فیه نیز چنین آمده است: «این مردمان که می‌گویند ما شمس‌الدین



تبریزی را دیده‌ایم» حقیقت نمی‌گویند. دیدن اولیاء نیازمند به اشتیاق قلبی، بصیرت باطنی، و شأنی متعالی است که چنین سعادت نصیب هر کس نشود. مثال این گونه افراد، مثال کسی است که بر سر بام اشتر را نتواند دید و ادعا کند که سوراخ سوزن را می‌بیند و از آن رشته نخ می‌گذراند. اینان کسانی‌اند که با باطن‌های کور، سر از دریچه قلب به در می‌کنند. چه خواهند دیدن؟ از تحسین ایشان و از انکار ایشان، چه آید؟ نزد عاقل هر دو یکی است. اول «بینایی» می‌باید حاصل کردن، بعد از آن نظر کردن» (همان، همانجا).

در عالم، چندین اولیاء‌اند، واصل و اولیای دیگرند و رای ایشان که ایشان را «مستوران حق» گویند. این اولیا زاری‌ها می‌کنند که «بار خدایا! از آن مستوران خود، یکی را به ما بنما!» تا ایشان نخواهند و تا ایشان را نباید، هرچند که چشم بینا دارند، نتوانندش دیدن. «مستوران حق» را بی‌ارادت ایشان، کی تواند دیدن و شناختن؟ این کار آسان نیست (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۷۹).

این بار، شما از سخن شمس‌الدین ذوق بیشتر خواهید یافتن زیرا که بادبان کشتی وجود مرد، اعتقاد است. چون بادبان باشد باد، وی را به جای عظیم برد و چون بادبان نباشد، سخن باد باشد. خوش است عاشق و معشوق، میان ایشان، بی‌تکلفی محض. این همه تکلف‌ها برای غیر است. هر چیز که غیر عشق است، بر او حرام است. (همان، ۱۸۰).

### آیا خضر و موسی هر دو پیامبرند؟

برای شروع بحث در خضر و موسی، لازم است جایگاه این دو به‌عنوان پیامبر هم مشخص گردد. همان‌طور که پیش از این گفته شد موسی در این داستان همان موسای «کلیم‌الله» است. البته پیامبر باید اعلم زمان خویش باشد و درخواست مکرر موسی از «بنده صالح» نشان می‌دهد که خضر اعلم بوده است، از سویی هر دو حقانی و عبد‌الهی‌اند که علم لدنی و رحمت عندی، که شاخصه عبد‌الهی است، دارند. جان‌های انبیاء و اولیا از جانب حضرت حق برای رحمت و اصلاح عالم آمده‌اند «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ». و اگر چه در این عالم آب و گل‌اند، لیکن از حق جدا نیستند، هم‌چنان که نور خورشید بر زمین می‌تابد و از خورشید جدا نیست، اولیاء هم همین حکم را دارند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۳۳). چنان که در همین مقاله گفته شد، در قرآن کریم عجز موسی از ادراک علم بنده‌ای از بندگان خدا (یعنی خضر) و پیشی علم او از موسی ذکر شده است. اسم خضر را مفسران به پیروی از برخی روایت‌ها به «عبد من عبادنا» داده‌اند. حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده که فرمود: «إِنَّ الْخَضِرَ كَانَ نَبِيًّا مَّرْسَلًا بَعَثَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى قَوْمِهِ، فَدَعَاهُمْ إِلَى تَوْحِيدِهِ وَالْإِقْرَارِ بِأَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ وَكُتُبِهِ» (صدوق، ۱۳۸۵: ۱/ ۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/ ۲۸۶). در قرآن کریم خضر «عبد من عبادنا» در رابطه با موسی نقش شیخ و مقتدا را دارد (کهف/ ۶۶ - ۶۵). خضر از علم لدنی برخوردار است «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا». از طریق علم لدنی، که اعلی و اشرف علوم است، اهل قرب به‌تعلیم الهی و تفهیم ربانی آگاهی می‌یابند، البته نه به‌دلایل عقلی و شواهد نقلی بلکه با شهود معارف غیبی و اسرار الهی؛ از این‌رو علم لدنی تعلیمی و اکتسابی نیست و با ریاضت صرف نیز حاصل نشود بلکه همراه با ریاضت، توفیق با لطف و رحمت خدای تعالی نیز می‌باید شامل حال عارف سالک گردد. در این باره عارف قرن چهارم، ابونصر سراج ملقب به «طاووس الفقراء»

در کتاب اللمع فی التّصوف می‌نویسد: بدان که علم بیش از آن است که فهم فهیمان در آن محیط شود یا عقل‌های عاقلان به ادراک آن نایل آید؛ و قصهٔ موسی و خضر - علیهما السّلام - با وجود جلال و بزرگی موسی و آن چه از کلام و نبوّت و وحی و رسالت که خداوند به‌او مخصوص گردانیده بود، ترا دلیلی بسنده است (اللمع، ص ۳۷۷، به نقل از پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۲۸۴).

در داستان خضر و موسی، تقاضای همراهی از موسی بود و هدف او کسب علم بیشتر. موسی نتوانست همراهی خضر کند و تصمیم جدایی هم از سوی خضر ابراز شد. ولی بر خلاف موسی و خضر که موسی تشنهٔ دانایی بیشتر بود، در ارتباط شمس و مولانا، شمس به‌دنبال مریدی همچون مولانا می‌گشت. ورود شمس‌الدین تبریزی به‌قونیه در سال ۶۴۲ بوده است (موحد، ۱۳۹۶: ۳۱). شمس به دنبال مریدپذیری نبود او «شیخ کامل» را می‌جست (موحد، ۱۳۹۶: ۴۱). مولانا نسبت خود را با شمس مثل نسبت ماه و آفتاب می‌یابد. در اولین ملاقات خود با مولانا برای این که اطمینان پیدا کند که شخص مقابل او همان کسی است که نسبت به‌او علم لدنی یافته است، از مولانا می‌پرسد که آیا حضرت محمد(ص) بزرگ‌تر بود یا بایزید؟ مولانا در پاسخ می‌گوید: محمد(ص). شمس این بار می‌پرسد پس چرا محمد(ص) فرمود «ما عَرَفْنَاكَ حَقًّا مَعْرِفَتِكَ؟» و بایزید گفت «سبحانی ما أعظم شأنی؟» و «لیس فی جُبتی سوی الله». مولانا فرمود که «بایزید اگر چه از اولیای کامل و عرفای واصل صاحب‌دل است، اما او را چون در دایرهٔ ولایت به‌مقام معلوم خویش بازداشتند و در آنجا ثابت گردانیدند و عظمت و کمال آن مقام را بدو منکشف کردند، از صفات علو مقام خویش و بیان اتحاد، این کلمه بیان می‌فرماید و...». شمس از شنیدن چنین پاسخی از مولانا، از اسب فرود آمد. شمس و مولانا همدیگر را معانقه و مصافحه کردند و چون شیر و شکر به هم درآمیختند، چنان که دفعهٔ اول مدت شش ماه تمام در حجرهٔ شیخ صلاح‌الدین زرکوب به‌هم صحبت فرمودند. در این مدت در میان آنها اصلاً خوردن و نوشیدن و نیازهای بشری در کار نبود و کسی جز شیخ صلاح‌الدین اجازه نداشت که وارد خلوتگاه آن دو شود (سپسها، ۱۳۹۵: ۵۰). مولانا عاشق شمس بود. ولی سؤال این است که آیا شمس در مولانا کشش بیشتر نمی‌دید؟ یا شمس پی برد که مولانا بیش از حد شیفته شده است. شمس مصاحبت با مولانا را با بحثی از متابعت شروع کرد. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد» (آل عمران / ۳۱). شمس می‌گوید تا آن نور و روشنائی که در دیدهٔ محمد(ص) بود، در دیدهٔ تو هم پیدا شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۵).

وقتی مولانا از خضر و موسی پیامبر سخن می‌گوید باید این نکته را مد نظر داشت که برای او پیامبران هم دارای مراتب‌اند و حضرت محمد(ص) «مُعِیْثُ هَر دُو کُون»، یک سر و گردن بلندتر و والاتر از همهٔ پیامبران است (م، د ۳: ب. ۳۱۳۲). مولانا رسالت رسول‌الله (ص) را در عظمت و قدرت به «صور اسرافیل»، تشبیه می‌کند که پیام حیات‌بخش او مرده‌دلان را از خاک جسمانیت و مادیت بیدار می‌کند. او اسرافیل وقت است که «رستخیزی پیش از رستخیز سازد» (م، د ۴: ۱۴۷۹)؛ پیامبر خضر عصر و فریادرس هر کشتی است. او خورشید فروزانی است که از خلق و امت خود دست نخواهد کشید؛ همائی (سیمرغی) است که در کوه قاف مأوی دارد (زمانی، ۱۳۸۴: ۴/۴۲۷). عشق مولانا به حضرت محمد(ص) با پدیدار شدن شمس تبریزی که مولانا او را «وارث پیغمبر» می‌خواند، قوی‌تر شد (شیمیل، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

حضرت آدم خلیفه‌الله بوده است و تمامی بنی‌آدمیان (از جمله همه انسان‌ها) به عنوان «خلیفه‌زادگان» نیز حافظ خلافت‌اند. ولی مقصد آفرینش خلیفه‌الله چه بوده است؟ مطابق حدیث قدسی لولاک: «لولاک لما خلقت الافلاک»، همه غرض و مقصد آفرینش کل هستی، خلقت حضرت محمد(ص)، که «مثل او نه بود و نه خواهند بود»، یعنی آخرین فرستاده خدا و «خاتم حقیقی»، «شفیع این جهان و آن جهان»، «دعوت او در دو عالم مستجاب» است (م، د ۶: ۱۷۲ - ۱۶۵).

از نظر مولانا خداوند به حضرت ختمی مرتبت فتوحاتی ربّانی افاضه فرمود که تمام قفل‌های ناگشاده را «از کف انا فتّحنا برگشود». خداوند از بین همه، محمد(ص) «مغیث هر دو کون»، را برگزید و آن حضرت نیز فقط خدا را خواست و جز او را «غیر» دید و از هر چه «غیر» بود چشم پوشید. وجود احمد(ص) کیمیایی است که مس وجود آدمیان را به طلال مبدل می‌سازد. «ما همه مسیم و احمد کیمیاست» (م، د ۴: ب. ۹۹۱).

خشک شد از قحطِ باران‌شان قِرب	اندر آن وادی گروهی از عرب
کاروانی مرگِ خود بر خوانده	در میان آن بیابان مآئده
مصطفی پیدا شد از ره، بهرِ عون	ناگهانی آن مغیث هر دو کون

(مولوی، ۱۳۳۹۸: د ۳ / ب ۳۱۳۰)

### جدایی شمس از مولانا

شمس‌الدین تبریزی در وقت مناجات از خداوند سؤال می‌کرد که آیا هیچ آفریده‌ای از خاصان تو هست که بتواند صحبت مرا تحمل کند؟ یک باره از عالم غیب اشارت رسید که اگر حریف صحبت خواهی، به طرف روم سفر کن. شمس از آنجا به قصد ولایت روم راهی سفر شد و «شهر به شهر جویان گشت تا به محروسه قونیه رسید». ورودش به مدینه قونیه شب هنگام ۲۶ جمادی الثانی ۶۴۲ بود. در خان برنج‌فروشان نزول فرمود. صبح روز بعد «بر سر دکه‌ای بنشست و یعقوب‌وار بوی یوسف را به مشام جان استنشاق کرد». در آستانه چهل سالگی بر حضرت مولانا به نور ولایت معلوم گشت که آن آفتاب مُلک ولایت در بیت‌السعود و برج شرف رسیده است. به طلب ایشان از خانه بیرون آمد و به طرف خان برنج‌فروشان حرکت کرد... (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۲۶ - ۱۲۵ / ۱۳۹۵: ۴۹).

مولانا در چهل سالگی مفتی فاضل، مدرس معروف، واعظ شهر، سجاده‌نشین باوقار بود. ملاقات اول او با شمس‌الدین تبریزی وقتی بود که شمس در پی «حریف صحبت خود» به قونیه آمد و شیفتگی مولانا به حدی شد که سرگشته کوی و برزن گردید. شاگردان از التفات مولانا به شمس و بی‌اعتنایی او نسبت به ایشان «گله‌مند» بودند. این شاگردان متعصب و مریدان قشری مولانا که نسبت به استاد خویش تعصب می‌ورزیدند، التفات بیش از حد استاد تا حد بندگی آن «زنده‌پوش»، که سبب شده بود مولانا درس و بحث را رها کند، نسبت به شاگردان بی‌توجه باشد، و درست شایق تعلیمات شمس شود. عاشقان چون در عشق معشوق قرار گیرند و محو عشق او گردند، در همه صفات عین معشوق می‌شوند. مثل قطره آب که در صدف درُ گردد یا هم‌چون آب تلخ بحر که در هوا شیرین شود.

تقرب بیش از حد شمس نزد مولانا، سبب شد تا شاگردان مولانا به شمس حسد ورزند و بر او خشمگین شوند تا حدی که قصد جانش کردند و مولانا از این تعصب کورکورانه شاگردانش در رنج بود. شمس پس از شانزده ماه اقامت در قونیه، در روز ۲۱ شوال ۶۴۳ آن شهر را ترک کرد. مولانا خطاب به شمس، حالت بسیار گویای خود را در این دیدار چنین توصیف کرده است:

من که حیران ز ملاقات توأم	چون خیالی ز خیالات توأم
نقش و اندیشه من از دمِ توست	گویای الفاظ و عبارات توأم
گاه شه بودم و گاهت بنده	این زمان هر دو نیام، مات توأم
دل زجاج آمد و نورت مصباح	من بی دل شده، مشکات توأم
سُربهم شد و فی انفسهم	هم توأم خوان که ز آیات توأم

(مولوی، ۱۳۶۹: غ ۱۶۸۳)

در کلیات شمس در باره جدایی شمس از مولانا چنین آمده است:

برفیتیم ای عقیق لامکانی	ز شهر تو، تو باید که بمانی
خیال خوب تو در سینه بردیم	شفق از آفتاب آمد نشانی
به پیشت ماند دل با ما نیامد	دل از تو کی رود چون دلستانی

(مولوی، ۱۳۶۹: غ ۳۰۷۶)

مولانا بی تاب در فراق شمس، تنهای تنها بی یار و یاور بود. شمس پس از چندی در ۶۴۴ به قونیه بازگشت و در ۶۴۵ ناپدید شد. جلال الدین و شمس دو یار جانی جداناپذیر گشتند و بنا به روایات روزها و شبها را به هم گذراندند در مرحله دوم سفر شمس به قونیه، «مدت شش ماه به هم صحبت فرمودند چنان که قطعاً و اصلاً اکل، شرب و حاجات بشری در میان نبود». به عبارتی شمس طی دو سفر به قونیه در جمع ۲۲ ماه با مولانا بود و در سفر دوم ناگهان ناپدید شد.

سلطان ولد در *ابتدنامه* می نویسد که غیبت شمس ناگهان بود «ناگهان گم شد از میان همه».

بعد از آن چون ورا به جد جُستند	سوی هر کوی و هر سرا جُستند
هیچ از وی کسی نداد خبر	نی به کس بو رسید از او، نه اثر

(سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۵۲)

به جز *مجالس سبعة* که هفت مجلس وعظ مولانا، قبل از ملاقات با شمس است، در تمام منابعی که از مولانا در دست ماست از شمس سخن می گوید. ولی در اشعار کمتر از شمس به صراحت نام می برد و به ظرافت تمام و با صرافت کامل، هر جا که به آفتاب و خورشید اشارتی شده است، تلمیح به شمس است.

این کیست این، این کیست این، در حلقه ناگاه آمده؟  
این نورِ اَللهی است این، از پیشِ الله آمده

(مولوی، ۱۳۶۹: غ: ۲۲۷۹)

سپس به تدریج نام «شمس» پیدا می‌شود. مرحومه شیمیل در من بادم و تو آتش نمونه زیبایی از این دوره انتقالی را از غزل شماره ۷۵۷ یافته است. آنجا که شاعر می‌گوید چه گونه نیم‌شب دل بیچاره گمشده خود را می‌جست و سرانجام آن را در گوشه‌ای یافت که نام شمس‌الدین را بر زبان می‌آورد. این غزل با این ابیات شروع می‌شود:

نیم‌شب برخاستم، دل را ندیدم پیش او      گرد خانه جُستم این دل را که او خود را چه بود  
چون بجستم خانه خانه، یافتم بیچاره را      در یکی کنجی به ناله، کی خدا، اندر سجود

موسی به دنبال دانایی و کمال بود. کمال را حدی نیست و انسان هر چه بیشتر رود و دانش افزایش، نباید خود را منتهی به حساب آرد. چنان که موسی(ع) «کَلِیمُالله» هم با داشتن مقام والای نبوت و با وجودی که پیامبر خداست، خواهان مصاحبت با خضر(ع) می‌شود تا از او علمی بیاموزد (م، د ۳: ۱۹۷۱ - ۱۹۶۲). مفسران این مقام را مقام ولایت دانسته‌اند که برتر از رسالت و نبوت است زیرا اولاً «ولایت، باطن نبوت و رسالت است»؛ و ثانیاً «ولی از اسماء‌الله است و رسول و نبی از اسماء‌الله نیست. خضر در این داستان به‌عنوان مظهر ولایت کلیه به‌آفتاب تشبیه شده و موسی به‌عنوان مظهر ولایت جزئی به ماه (زمانی، ۱۳۸۴: ۳/ ۵۱۳). پس در بیت:

«گفت موسی این ملامت کم کنید      آفتاب و ماه را کم ره زنید»

آفتاب و ماه استعاره از خضر و موسی است. چنان که ماه از آفتاب نور می‌گیرد، موسی(ع) گوید من می‌خواهم از خضر تعلیم بگیرم. شمس در خواب از حضرت رسول اکرم(ص) خرقة گرفته است، «خرقة صحبت». صحبتی که در فهم ننگند، صحبتی که «عشق» است و آن را دیروز و امروز و فردایی نیست (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳۴). شمس، مولانا را در خود و خود را در مولانا می‌یافت و مأموریتی که برای خود قائل بود، نجات مولانا از دست قوم ناهموار بود که داشتند او را ضایع می‌کردند (موحد، ۱۳۸۷: ۱۱۳). برای شمس دیگرانی وجود نداشتند و اگر وجود داشتند برای خاطر مولانا بود (موحد، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

### نتیجه‌گیری

سلطان‌ولد، که در جوانی شاهد سیر تحول روحی پدرش بر اثر مجالست با شمس بوده، در ابتدا نامه نوشته است که رابطه مولانا با شمس، همان رابطه موسی بود با خضر. مقاله در تفاوت طریقه معنوی خضر و شمس؛ موسی و مولانا است.

آدم مسکین مخلوقی ست که نیمی از او فرشته و علم؛ نیم دیگرش حیوان و جهل است ولی آدمیانی نظیر انبیاء و اولیا مظهر نور حق اند. در داستان خضر(ع) و موسای پیامبر (کهف/ ۸۲ - ۶۰)، خضر «عبد صالح» است که از نور حق می خورد و از چشمه آب حیات می نوشد. علم او علم لدنی است و با این علم، در تقاضای موسی از او، به شرط سکوت کامل و شکیبایی بر هر آن چه می بیند، راهنمای موسی می شود. در قرآن کریم، خضر ولی است و در او احکام ولایت غلبه دارد. او کاملاً «الهی» است. مفسران مقام خضر را مقام ولایت دانسته اند که برتر از رسالت و نبوت است زیرا اولاً «ولایت، باطن نبوت و رسالت است»؛ و ثانیاً «ولی از اسماء الله است و رسول و نبی از اسماء الله نیست». اما رابطه موسی با خضر عقلانی است و او می خواهد از خضر، دانایی را بیاموزد تا همتای خضر در دانایی شود. عقل محدود، سر عشق را در نمی یابد و در آستانه عشق، متوقف می ماند. در مثنوی خضر، پیر طریقت، مرشد کامل و ولی فاضل است؛ در صورتی که موسی، رسالت پیامبری دارد، و نزد او احکام شریعت غالب است، او به خلق هم مشغول است و از این روست که خضر با علم باطن، در طی طریق معنوی، موسی را از هر گونه سؤالی منع می کند ولی عقل مأل اندیش موسی ناشکیباست.

وقتی خضر عهدشکنی و بی صبری موسی را می بیند بعد از بیان حکمت و اظهار باطن سه عمل انجام شده اش به موسی، از او جدا می شود و این فراق دائمی بین خضر و موسی است و پس از آن دیگر موسی در جست و جوی خضر هم نیست ولی فراق شمس از مولانا در دوره اول دائمی نیست؛ مولانا تا مرز جنون پیش می رود تا شمس را بیابد. در ملاقات دوم، از سوی شمس، جدایی شان همیشگی می شود. رابطه موسی با خضر، از جانب موسی «عاقلانه و یادگیری» است. در صورتی که ارتباط مولانا با شمس «عاشقانه» و تعلیم «عشق» است. جدایی خضر از موسی به علت عهدشکنی موسی بوده ولی جدایی شمس از مولانا با پختگی مولانا در عشق و کشف حقیقت، صورت می گیرد.

خضر در جست و جوی موسی نبوده و از کنار او تکامل و تعالی نمی پذیرد ولی شمس به دنبال حریف صحبت است و از عالم غیب به او اشارتی می رسد که برای یافتن این حریف، راهی ولایت روم شود. در قونیه، شمس، یعقوب وار بوی یوسف خود یعنی مولانا را استشمام می کند.

یکی از آموزه های اساسی عرفان و تصوف این اصل است: «علم بی عمل، فایده ندارد» به عبارت دیگر در طریق عشق، «راه را رفتن باید» و مقصد راه نیز یافتن و نیل حقیقت است. بر خضر حقیقت مکشوف بود و از طریق او بر موسی، حقیقتی بیشتر مکشوف نگشت ولی شمس با مولانا کامل شد. مولانا شیفته شمس بود. شمس، مولانا را در خود و خود را در مولانا یافت؛ و مولانا با خلق مثنوی و کلیات شمس، دیدار خود با شمس را جاودانه کرد.

برای مولانا، شمس «ولی مستور» است. او «شمس» را الهام بخش «شعر» خود و گفتار خود را «صدای شمس» می داند زیرا سر دلبران (شمس) را در حدیث دیگران (مولانا) خوش تر می یابد.

علائم اختصاری:

م. = مثنوی / د. = دفتر / ب. = بیت / غ. = غزل / ف. = فیه مافیه

## منابع

- قرآن مجید، (۱۳۷۴)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش.
- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، (۱۳۸۵)، علل الشرائع، ج ۲، ج ۱، قم، کتابفروشی داوری.
- ابونصر سراج، عبدالله بن علی، (۱۹۱۴)، کتاب اللمع فی التصوف، تصحیح رینولدالین نیکلسون (Reynold Alleyne Nicholson, 1868- 1945)، طبع فی مطبعة بریل فی مدینه لیدن.
- افلاکی عارفی، شمس الدین احمد، (۱۳۷۵)، مناقب العارفين، با تصحیحات، حواشی، و تعلیقات، به کوشش تحسین یازبجی، چ. سوم، ۲ جلد، تهران، آشنا.
- انمار، احمد محمد، «نبی الله یوشع بن نون علیه السلام، فی ثنایا أسفار العهد القديم»، در، مجله الجامعه العراقیه، سال ۲۰۰۹، شماره ۲۳ (جزء الاول)، صص ۴۵۰ تا ۴۷۹.
- بلخی، جلال الدین محمد، مولوی، جلال الدین محمد بن محمد
- بلخی (رومی)، مولانا جلال الدین، (۱۳۷۴)، مقالات مولانا (فیه مافیه)، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چ. دوم، تهران، نشر مرکز.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۹)، داستان پیامبران در کلیات شمس، شرح و تفسیر عرفانی داستان‌ها در غزل‌های مولوی، چ. دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تبریزی، شمس الدین محمد، (۱۳۶۹)، کلیات شمس، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چ. اول، تهران، خوارزمی.
- تبریزی، شمس الدین محمد، (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، چ. اول، ج. ۱ و ۲، تهران، خوارزمی.
- رومی، مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، دیوان کبیر، کلیات شمس تبریزی، تصحیح توفیق سبحانی، چ. اول ۲ ج. تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- التهانوی، علی بن علی، (۱۳۷۸)، متوفی، ۱۱۵۸، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، هند ۱۸۶۲ م. و کشف اصطلاحات الفنون و العلوم (کشف)، تهران، نشر سپاس.
- خانی مقدم، مهیار؛ ابراهیمی، ابراهیم، «نکات اختلافی داستان ملاقات حضرت موسی و خضر علیه السلام در دیدگاه مفسران فریقین» در، مشکوه، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۱۳۳، صص ۵۲-۳۴.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۴ - ۱۲۵۷)، لغت نامه دهخدا.
- رحمانی، اکرم؛ اقدامی، علیرضا، «مجمع البحرین، اقلیم هشتم، هشت بهشت ناپیدای زمین»، در، مطالعات برنامه ریزی سکونت‌گاه‌های انسانی (چشم‌انداز جغرافیایی)، دوره ۸، شماره ۲۲، بهار ۱۳۹۲، (صص ۱۱۶ - ۱۰۶).
- ریاحی، پری، (۱۳۸۴)، عقل از دیدگاه مولانا، چ. اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- زمانی، کریم، (۱۳۹۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۷، ج ۴، چ. پنجاه و سوم، تهران: اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، ج ۷، چ اول، چاپ پنجاه و سوم.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، ج ۷، چ چهارم، چاپ

بیست و هشتم.

- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۷ ج. ج. ششم، چاپ بیست و شش
- \_\_\_\_\_، سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۹۵)، متوفی ۷۱۹ ق، رساله در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، چ. اول، تهران، اقبال، ۱۳۲۵. و نیز همو.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵)، رساله در مناقب خداوندگار، تصحیح و توضیح محمدعلی موحد، و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه.
- \_\_\_\_\_، سجّادی، سیدعلی محمد، (۱۳۸۶): مثنوی معنوی از نگاهی دیگر، چ. اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، سلطان‌ولد، محمد بن محمد (۱۳۹۷)، ابتدنامه، به تصحیح و تنقیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری، چ. دوم، تهران، خوارزمی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶)، انتها نامه، به کوشش محمدعلی خزانه‌دارلو، چ. اول، تهران: روزنه.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۷)، ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی (۱۳۵۹ - ۱۳۷۸ ش)، به اهتمام ماهدخت‌بانو همایی، چ. اول، تهران: مؤسسه نشر هما.
- \_\_\_\_\_، شیمیل، آنماری، (۱۳۸۹)، (۲۰۰۳ - ۱۹۲۲): من بادم و تو آتش، درباره زندگی و آثار مولانا (I am I am wind, you are fire: the life and work of Rumi)، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ سوم، تهران، انتشارات توس.
- \_\_\_\_\_، صدوق، ابن بابویه قمی (۳۸۱ - ۳۰۵ ق).
- \_\_\_\_\_، طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، (۱۳۶۰ - ۱۲۸۱ ش): تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ. اول، ۲۰ ج، ۱۳ ج، (سوره اسری، و سوره کهف)، حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، عطّار، فریدالدین محمدبن ابراهیم نیشابوری (۱۳۹۷)، (۶۱۸ - ۵۴۰ ق)، تذکره الأولیاء، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۱۸ - ۲)، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_، فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۰)، (۱۳۴۹ - ۱۲۸۳ ق)، شرح مثنوی شریف، چ. دهم، ج. ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، مالملی، امیدوار، «ولدنامه در سایه مثنوی معنوی»، در: ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، تابستان ۱۳۸۳، شماره ۳، صص ۶۵ تا ۱۰۳.
- \_\_\_\_\_، مجلسی، محمدباقربن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، متولد ۱۰۰۳ ق، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چ. دوم، ۱۱۱ جلد.
- \_\_\_\_\_، مجلسی، محمدباقربن محمد تقی، (۱۳۶۳)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تصحیح هاشم رسولی و دیگران، ده جلد، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، موحد، محمدعلی، (۱۳۸۷)، باغ سبز، گفتارهایی درباره شمس و مولانا، ج. ۳، ج. ۱، چ. دوم، تهران: نشر کارنامه.



- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، (۱۳۸۷)، فیہ مافیہ، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چ. یازدهم، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵)، مجالس سبعه (هفت خطابه)، تصحیح و توضیحات توفیق هاشم‌پور. سبحانی، چ. اول، تهران، انتشارات کیهان.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، مقالات مولانا (فیہ مافیہ)، ویرایش متن، جعفر مدرس صادقی، چ. دوم، تهران: نشر مرکز.
- ناقد، خسرو، «کتاب‌شناسی آثار پروفیسور آنہ ماری شیمل» در مجلہ کلک، شماره ۲۸، تیر ۱۳۷۱، صص ۱۴۶ - ۱۳۵.
- \_\_\_\_\_، «فرزانه بانویی دل‌باخته شرق»، در مجلہ کلک، شماره ۲۸، تیر ۱۳۷۱، صص ۱۳۴ - ۱۲۳.
- یوسف ثانی، سید محمود؛ بالایی، فائزہ، «تفسیر عرفانی ملاقات خضر و موسی، در: پژوهشنامه عرفان، بہار و تابستان ۱۳۹۲، شماره ۸، صص ۱۷۸ - ۱۵۳).

## جایگاه پیر و مرید از دیدگاه عین‌القضات همدانی و شمس تبریزی

میترا امیدبخش<sup>۱</sup>

### چکیده

پژوهشی که در پی می‌آید «بررسی جایگاه پیر و مراد از دیدگاه عین‌القضات همدانی و شمس تبریزی» نتیجه‌ی تحلیل دیدگاه‌های عین‌القضات و جناب شمس در مورد تأثیرپذیری انسان از سلوک عارفانه است. انسان عارف در سلوک عاشقانه‌ی خود با تأثیرپذیری و راهنمایی باطنی و ظاهری «پیر عشق»، آداب مریدی را به‌جا می‌آورد تا به‌معرفت شهودی دست یابد و بدین‌گونه است که در ژرفای این معرفت شهود به‌مقام رضا نایل می‌گردد. این ارتباط عاشقانه باید به‌محو وجودی او در پیر و مراد ختم شود چرا که انسان به‌عنوان آینه‌ی حق هنگامی که به‌مقام انسان کامل و مرتبه‌ی ولایت می‌رسد جلوه‌گاه صفات انسانی و بلکه الهی می‌گردد و از منظر مشترک این دو عارف بزرگ این امر میسر نیست مگر با پیروی مریدی تابع از مرادی جامع. آن چه پس از این پژوهش حاصل شد این است که این دو عارف بزرگ در مبحث رفتاری پیر و مرید اشتراک فکری فراوان داشته‌اند.

**واژگان کلیدی:** عین‌القضات، شمس تبریزی، عرفان، انسان، سالک، سیر و سلوک.

۱. دکترای عرفان اسلامی - دبیر اداره آموزش و پرورش ناحیه ۲ اهواز

## مقدمه

وجود پیر در هر مرحله‌ای از سلوک عارفانه باید مد نظر قرار بگیرد چرا که نظر قریب به اتفاق عرفا بر این اساس است که طی طریق بدون مراقبت خطر گمراهی را به دنبال دارد. از آن جا که حالات معنوی دارای حدود و ضوابط مشخصی نیست. هر کسی و نفسی حالت جداگانه‌ای دارد لذا صدور یک حکم کلی برای همه‌ی مریدان ممکن نیست زیرا هدایت از حوزه‌ی شرعی خود خارج می‌شود

و چون نیاز به چنین هدایتی هم در کار بوده، لذا ولایت و اشراف مستقیم مراد نسبت به مرید، در سیر باطنی، همانند احکام و قوانین شریعت در حیات ظاهری ضرورت می‌یابد (بثربی، ۱۳۸۷: ۴۱۵).

در اصل، پیروی از سیره‌ی پیامبر در بین مسلمانان خود دلیلی محکم بر نیاز به داشتن پیر است. «تکیه‌ای که مشایخ در مورد پیروی از سنت پیغمبر(ص) می‌کنند خود ناظر به همین معنی است» (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۲۲). مولانا در این باره می‌گوید:

اندیرین وادی مرو بی این دلیل      لا اَحِبُّ الاَفلین گو چون خلیل  
(مولانا، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۳)

حافظ نیز در همین راستا چنین می‌گوید:

طی این مرحله بی‌همراهی خضر مکن      ظلماتست بترس از خطر گمراهی  
(حافظ، ۱۳۷۷: ۳۶۷)

همان‌گونه که هیچ کار و پیشه‌ای بدون راهبری اهل فن قابل پی‌گیری و اجرا نیست لذا می‌توان ادعا کرد:

هیچ سلوک معنوی معتبری بدون دستگیری مرشد و راهنما تحقق نمی‌پذیرد و پیر، در تصوف نماینده‌ی رسالت باطنی پیامبر اسلام(ص) و از این طریق، تجلی رحمت الهی است. نقش مرشد روحانی فراهم کردن زمینه‌ی تولد معنوی و تحویل احوال است (نصر، ۱۳۸۲: ۹۹).

تلاش در راه یافتن حقیقت بدون داشتن یک پیر معنوی شاید به کشف اموری بیانجامد؛ اما در نهایت از بیراهه سر در خواهد آورد.

آدمی ممکن است خود به تنهایی به جست‌وجوی حیات پرداخته و مبانی تولد ثانوی معنوی را با مساعی و کوشش‌های خود بیابد، ولی به هر حال کوشش او بی‌ثمر است جز آن که در کنار انجام اعمال و اصول سلوک پیروی ناظر او باشد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

## جایگاه پیر از منظر دو عارف بزرگ

اساس تفکر عین‌القضات در انجام سیر و سلوک نیاز انسان به‌داشتن پیر و شیخ است.

یکی از اصولی که عین‌القضات در تصوف عملی خود بدان تکیه می‌کند و به‌عنوان شیخ و مرشد مکرراً آن را به‌مریدان یا مخاطبان خود گوشزد می‌کند خدمت کردن به شیخ یا گاهی به‌تعبیر او «خدمت کفش» است (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

## عین‌القضات همدانی

اندیشه‌ی عین‌القضات در باب پیر و مراد و تأکید بر چنین امری از جانب او می‌تواند ریشه در دو طرز فکر جداگانه و تأثیرپذیری وی از آن‌ها داشته باشد.

اول آن که در بین تعالیم عمده‌ی هر مسمی که مخصوصاً در تصوف انعکاس قابل ملاحظه‌ای یافت مساله‌ی انطباق بین عالم صغیر و عالم کبیر (انسان و جهان) است که صوفیه آن را به‌نتایج گنوسی منتهی کرده‌اند؛ هم‌چنین اعتقاد به وجود یک هادی و مرشد غیبی که مدبر حیات انسان و موجب نیل به‌مدارج کمال در عالم ماوراء حسی است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۲۷).

دیگر این که: نگرش عین‌القضات منعکس‌کننده‌ی نفوذ بسیار زیاد سنت تصوف خراسانی در اوایل سده‌ی ششم است که طبق آن مرید می‌بایستی با شیخ خود با همان احترام و تکریم رفتار کند که پادشاهان از رعایای خود طلب می‌کردند (لوپزن، ۱۳۸۴: ۳۸۱).

او که بر سیر و سلوک دائمی تأکید فراوانی دارد مانند دیگر عرفا نهایت آن را فنا می‌داند و باز همین فنا را نیز ثمره‌ی مرید شیخی کامل بودن برمی‌شمرد.

عین‌القضات با تأکید بر مرکزیت داشتن سلوک و ریاضت صوفیانه در نظام فکری خود یادآور می‌شود که خوار شمردن نفس و فنایی این چنین صرفاً ثمره‌ی مریدی است (لوپزن، ۱۳۸۴: ۳۹۴).

وی در این اندیشه تا آنجا پیش می‌رود که بهترین مریدان را کسانی معرفی می‌کند که خویش را در پیر خود فانی ساخته‌اند.

بدان که مریدی، آن بود که خود را در پیر بازد. اول دین در بازد، پس خود را در بازد. دین باختن دانی چون بود؟ آن بود که اگر پیر خلاف دین او را کاری فرماید، آن را باشد. زیرا که اگر در موافقت پیر راه مخالفت دین خود نرود، پس او هنوز مرید دین خود است نه مرید پیر (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۷۰).

حافظ در این باره می‌گوید:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها  
(حافظ، ۱۳۷۷: ۹۷)

او در باب اهمیت خدمت پیر فراوان سخن می‌گوید و این اهمیت را تا آن‌جا می‌داند که قاعده‌ی «من  
لا شیخ له فلا دین له» (بی‌پیر بی‌دین است) (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۷۵) را می‌پذیرد.  
برخی بر طبق این اعتقاد عقاید وی را در موازات اهل‌تعلیم قرار می‌دهند که تنها راه شناخت خدا  
را نبی یا امام می‌دانند.

آن را که دلیل ره‌رخی چون مه نیست او در خطر است و خلق از او آگه نیست  
(عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۷۵)

در این مورد «او به‌روشنی در حدیث موضوعی تخلقوا با خلاق الله، واژه‌ی «شیخ» را به‌جای کلمه  
«الله» گذارده است. «تخلقوا با خلاق الشیخ» این نظر نسبت به‌پیر و شیخ البته در بدو امر غریب می‌نماید  
خاصه که قاضی «عصمت و طاعت» را نیز از لوازم پیری و شیخی نمی‌داند» (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۸۴) و  
می‌گوید: «مرید را ادب‌هاست: یکی ادب آن باشد که از پیر، معصومی و طاعت نجوید چنان که دانستی.»  
(عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۱)

مقام پیر نزد قاضی آن‌قدر بالا می‌رود که او را آیینی تمام‌نمای حق می‌داند که می‌توان «از رهگذر  
عشق او، به‌سرچشمه‌ی ذات عشق رسید» (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۲۰). او اراده‌ی سالک را مستلزم تبعیت از  
پیر می‌داند و می‌گوید: «هیچ دانی که ارادت چه بود؟ خدای را در آیینی جان‌پیر دیدن، زیرا که بی‌آیینی  
آفتاب نتوان دیدن» (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۶۹).

## شمس تبریزی

از نظر عارف واصل شمس نیز چون قاضی، اولین گام برای پیشبرد اهداف در مسیر ارادت به‌مراد صدق  
است. وی ضرورت وجود پیر آگاه به مراحل عرفانی را به‌زبان ساده چنین بیان می‌کند:

اگر درزی (خیاط) آهنگری کند ریشش بسوزد، کار خود باید کرد. مگر بیاید بر آهنگر که  
آی آهنگر مرا آهنگری بیاموز، تا او را تعلیم آهنگری کند. آنگه ریشش نسوزد، چنان که  
ریش او نمی‌سوزد. (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۴۲).

از نظر شمس راه سیر و سلوک مانند قدم‌نهادن در گردابی سهمگین است که تنها با هدایت شناگری  
ماهر می‌توان از این سیلاب عبور کرد.

چون چنین گردابی است که از این گرداب همه می‌گریزند، الا این یکی سیاح، و نیز  
خود راضی نیست که از این گرداب بگذرد، الا دیگری را می‌گیرد که بگذریم. او گرد آب  
می‌گردد، آن یکی می‌پندارد که گردابش می‌گرداند. رگی هست در دریا و گرداب و رهکی

باریک هست، از میان می‌گذرد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۱۲).

مقام پیر در قاموس فکری شمس تا جایی بالا می‌رود که با اولیای الهی یکی می‌شود. چرا که وجه اشتراک هر دو ارشاد خلق است.

## اوصاف پیر

پیر واقعی و شایسته از منظر عین‌القضات، کسی است که بر همه‌ی احوال مرید خویش آگاهی داشته باشد.

نشان پیر راه رفته آن باشد که جمله‌ی افعال و اقوال مرید از ابتدا تا انتها داند و معلوم می‌باشد زیرا که پیر که هنوز بلوغ نیافته باشد و تمام نرسیده باشد، او نیز خود مرید و طالب باشد، پیری را نشاید (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۰).

عین‌القضات به پیروی از آموزه‌های شیخ «احمد غزالی» و سیر و سلوک وی، ترکیب «پیر عشق» را به کار می‌برد. او که در وادی طلب، عشق را شرط راه می‌داند، از عشق به‌عنوان پیری یاد می‌کند که کامل‌تر از او وجود ندارد.

اول سرمایه‌ای که طالب سالک را باید، عشق باشد که شیخ ما گفت: «لا شیخ ابلغ من العشق» هیچ پیر کامل‌تر، سالک را از عشق نیست. وقتی شیخ را پرسیدم که «ما الدلیل علی الله. فقال: دلیلہ هو الله» این کلمه، بیان بلیغ با خود دارد، یعنی آفتاب را به چراغ نتوان شناخت. آفتاب را هم به آفتاب شاید شناخت. «عرفت ربی بربی؟» این باشد. هر که را پیر عشق نباشد او رونده‌ی راه نباشد (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۸۳).

از دیدگاه عین‌القضات رهرو پیر عشق شدن نصیب هر کسی نمی‌شود بلکه افرادی این شایستگی را می‌یابند که خود را نثار آتش عشق کنند.

در عشق قدم نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد، و ترک خود بکند و خود را ایثار عشق کند. عشق آتش است هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد. هر جا که رسد سوزد و به رنگ خود گرداند (همان، ۹۷).

جناب شمس نیز تنها به کلام زیبا و ظاهر موجه پیر اکتفا نمی‌کند و ویژگی‌های باطنی را افضل بر همه می‌داند:

زنهار، از شیخ همین صورت خوب و همین سخن خوب و افعال و اخلاق خوب راضی مشوید که ورای آن چیزی هست، آن را طلبید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۰۴).

مراد از منظر شمس زیاد اهل سخن گفتن نیست و علاقه‌ای هم به مرید گرفتن و اسم و رسم ظاهری ندارد؛ پیر رحیم و مهربان است و حتی می‌داند که در خاطر و دل مرید چه می‌گذرد و به تمام مراتبی که

بر او رخ داده آگاه است بر ضمیر آنها اشراف دارد و از کردار و پندار آنها آگاه است؛ یعنی پیر هم پیر ظاهر است و هم پیر باطن و در جایی به تأکید این گفته را می‌فرماید: «شیوخ را تنها خبر از راه حواس نیاید از طریق الهام و وحی می‌آید، کنت له سمعا و بصرا» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۵۰).

شمس اعتقاد دارد که خواب و وقایع بیداری مرید نیز در اختیار پیر است بنابراین پیر بر آن چه بر خواب و بیداری مرید می‌گذرد آگاه است و اگر کسی بر این واقف نبود پیر نیست بلکه شیطان است اگر پیر اجازه ندهد مرید حتی نمی‌تواند پیر را در خواب ببیند «دیدن شیخ نتوان بی‌اختیار شیخ نه در خواب و نه در بیداری» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۵۲).

باور شمس این است که پیر باید نظر و توجه به باطن سالک داشته باشد تا بتواند فرد را مرید خود بنماید زیرا وجود او سرشار از محبت است و گاه گناه کاران را نیز جذب خواهد کرد و این گونه است که مرید هر چند هم نالایق باشد این توجه پیر از او دستگیری خواهد کرد.

## آداب مریدی

هر مریدی در مقابل پیر خود باید آدابی را نگه دارد. کاشانی در این باره چنین می‌گوید: «مرید را مراعات آداب صحبت شیخ از اهم آداب است چه محافظت آداب مستجاب محبت دل‌ها است» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۷۶). به این ترتیب قاضی مریدی را نیز در حکم آیین دیدن پیر می‌داند که مرید خود را در آن می‌نگرد. در این افعال مرید نیز آیینی پیر می‌شوند و نیاز مراد را نیز به مرید مطرح می‌سازد.

مریدی جان پیر دیدن باشد، چه پیر آیینی مرید است که در وی خدا را ببیند، و مرید آیینی پیر است که در جان او خود را ببیند؛ همه پیران را تمنای ارادات مریدان است هر که بر طریق ارادات خود و مراد خود رود مرید مراد خود باشد (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۰).

یکی دیگر از آداب مریدی این است که مرید جز به پیر خویش راز خود را نگوید. یکی از این رازها می‌تواند واقعه‌هایی باشد که در بین راه پدید می‌آیند. «واقعه به آن معنی است که رویایی بر مریدان و سالکان ظاهر می‌شود و در نتیجه محتاج هدایت و راهنمایی می‌شوند» (ثروت، ۱۳۸۹: ۶۴). این اسرار بدون هیچ کم و کاستی برای پیر تعریف می‌شود تا پیر، مرید را از خطرات احتمالی آگاه کند. «پیر از بهر راه است به خدا. واقعه‌ی یوسف صدیق «اذ قال یوسف لایه یا اَبْتِ اِنِّیْ رَاِیْتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا» (۱۲/ ۴) واقعه گفتن مریدان است با پیران» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۲).

یکی دیگر از آداب مریدی آن است که در ابتدای کار باید در حضور پیر مؤدب و در غیبت وی به مراقبت احوال خویش مشغول باشد. «ادب دیگر آن است که مرید مبتدی حضور و غیبت پیر نگاه دارد، در حضور و مؤدب و به غیبت صورت مراقبت باشد و پیر را هم‌چنان به حالت حاضر داند» (همان، ۳۳).

مرید باید هر کاری را که مراد می‌فرماید در حکم خلعتی الهی بداند «هر کاری که پیر، مرید را فرماید خلعتی باشد الهی که بدو دهند و هر جا که مرید باشد در حمایت آن خلعت باشد که فرمان پیر فرمان خدا باشد. «من یطع الرسول فَقَدْ اطاع الله» همین توان بود» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۵). البته آن

چه که عقیده‌ی اغلب صوفیه بوده است و از مطالعه‌ی متون صوفیان برمی‌آید این است که «حتی از تیزهوش‌ترین مرید انتظار می‌رود که تسلیم نظر شیخ شود و قصور در این امر علامت گستاخی است که به توهمات خطرناکی منجر خواهد شد» (سریه، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

خدمت به شیخ در تصوف اسلامی یک اصل کلی به شمار می‌آید ولی «هیچ نویسنده‌ای این اصل را به خوبی عین‌القضات توضیح نداده است و جایگاه آن را در تصوف نشان نداده است» (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۱۷). در اصل قاضی معتقد است، سیر و سلوکی که بدون حضور و ارشاد پیری صورت بگیرد بی‌ثمر است و سرانجام ندارد.

عین‌القضات بسیار مشتاق ارشاد سالکان راه خدا بود و از هر فرصتی برای این امر استفاده می‌نمود. او در کتاب «زبدۃ الحقایق» چند فصلی را در جهت راهنمایی مریدان به تحریر در آورده است.

قاضی، سعی وافری داشت تا همه‌ی مشکلات و مسائل مریدان خود را به بهترین وجهی حل کند؛ از این رو پیوسته آنان را به مطالعه در نوشته‌های خود فرا می‌خواند و به پرسیدن مسائل تشویق می‌کند (فرمنش، ۱۳۳۸: ۱۴۶).

وی تنها کسی را از ارشاد و هدایت خود برخوردار می‌کند که نه زبان و قلم، بلکه همگی دل و جان خود را به او تسلیم نماید.

هم‌چنین او مکرر یادآوری می‌کند که نخستین کار وی ارشاد است؛ نه اصلاح امور اخلاقی، چون پیوسته به مریدان متذکر می‌شد که اگر انجام تمام اعمال اخلاقی دینی را هدف خود قرار دهند و برای کسب صفات پسندیده و کوشش کنند مرید نخواهند بود چون میل خود را انجام داده‌اند نه اطاعت پیر را (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۸۶).

بنابراین ارشاد و وعظ عین‌القضات منحصرأً برای کسانی انجام می‌شود که می‌خواهند مرید باشند نه فقط مردی متدین و پارسا. بزرگ‌ترین سفارش عین‌القضات به مریدان «اطاعت پیر طریقت بوده است» (همان، ۸۷). وی اطاعت محض از پیر را به «خدمت کفش» تعبیر می‌کند و می‌گوید:

علی بوطالب (ع) صفتی باید تا بگوید: لَوْ كَشَفَ الْغَطَاءَ مَا از دَدْتُ يَقِينَا. در خدمت کفش مردان را کشف افتد، نه بر درگاه سلطان (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۲/ ۳۸۹).

آن چه از مطالب نگاشته شده میان او و مریدانش برمی‌آید این است که شاگردان عین‌القضات اشتیاق فراوانی به یادگیری مطالب دارند.

اگر چه میان مریدان عین‌القضات مریدی مانند خودش نسبت به احمد غزالی و شیخ برکه یافت نمی‌شود ولی مریدان صادق و اهل حالی در اطراف او بودند که تمام مشکلات خود را شفاهاً «یا کتبا» با او در میان می‌گذاشتند و درد دل‌های خود را بدون پیرایه برای او بازگو می‌کردند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۸۸).



او هم چنان که با گشاده‌رویی به‌ارشاد مریدان خود می‌پردازد

برای تربیت و تأدیب مریدان سخت‌گیری‌های زیادی روا می‌داشت و قضاوت بر اعمال و نیات آن‌ها را وظیفه‌ی خود می‌دانست. ولی بدین حقیقت معترف بود که نمی‌تواند بر نیات و رازهای دیگران قضاوت کند مگر آن که مریدان اسرار خود را با او در میان گذارند و داوری از او بخواهند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲ - ۹۱).

مریدی از سخت‌گیری‌های وی گله می‌کند و عین‌القضات در پاسخ می‌نویسد:

اگر بی‌انصافی از جانب من است خدای تعالی مرا به انصاف آراسته کند، و اگر از جانب آن عزیز است او را به خود بینا کند. می‌پنداری که کار من مهمل کاری است یا اتفاقی؟ حاشا و کلا! با اهل عادت زندگانی کردن عالمی دیگر است، و با من زندگانی کردن دیگر، یقین دان که:

گر شیر شوی ز دست ما جان نبری تا آن چه بگفته‌ای به پایان نبری

و من حکم بر کسی نکنم، اگر همگی دل و جان خود به من تسلیم کند باشد که بر او حکم بکنم و گرنه بدان مهملی نیست بحمدالله. تا مرا باشی من خود ترا بوده‌ام و مرا بودن نه به زبانست یا قلم، من دانم که چون بود (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۲ / ۱ - ۴۴۰).

دیدگاه قاضی در برخورد با پیر بسیار قوی‌تر از عرفای دیگر است و چنین به نظر می‌رسد که در طرح این مبحث بسیار سخت‌گیرانه عمل می‌نموده است.

با این که فرمانبرداری از پیر و به‌عبارتی پیرپرستی یکی از بارزترین و مشهودترین نقاط فکری عین‌القضات به‌شمار می‌آید اما در باب عادت‌پرستی حتی فرمان‌برداری و اطاعت پیر را نیز بی‌ثمر می‌داند و پیروی را که برحسب عادت صورت بگیرد باطل می‌انگارد او عمل با ریا را برتر از عادت می‌داند و می‌گوید: «عمل مرید چون به‌فرمان پیر بود، اگر چه آمیخته بود به‌ریا و نفاق، عاقبت آن به‌اخلاص می‌کشد و چون از راه عادت بود از آن هیچ نیاید، و جز پنداری حاصل آن نبود» (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۱ / ۵۴). او نهایت راه پیرپرستی و اخلاص در این راه را وصل به‌خدا می‌پندارد: «بزرگان طریقت را پیر خود خدای تعالی بود پس بر مذهب خدا باشند و مخلص باشند نه مختلط» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۱).

هیچ یک از نظریه‌های قاضی خالی از مفهوم عادت‌ستیزی نیست بر همین مبنا او عشق را نیز یکی از ارکان عادت‌ستیزی برمی‌شمرد و عشق‌ورزی را یکی از راه‌های از بین بردن عادت‌های مذموم می‌داند. به‌اعتقاد وی عشق هر لحظه رنگی می‌گیرد تا غبار عادت را از دل عاشق برگیرد. «در هر لحظه هزار هزار گونه رنگ برآمیزد، تا هزار هزار عاشق دل سوخته را گرد از جان و دل برانگیزد» (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۲۹). چرا که اگر عشق که دلپذیرترین احساس به‌تعبیر قاضی برای دل به‌حساب می‌آید رنگ عادت به خود بگیرد، سردی و رخوت را به دنبال خواهد داشت.

از منظر جناب شمس نیز مرید وظایفی در مقابل پیر دارد که باید به‌آن اصول پایبند باشد. وظایفی

چون: اطاعت محض از پیر، سکوت در پیشگاه پیر، صبر بر سخن تلخ او، درآمیختن با پیر، اعتقاد راسخ به اعمال پیر و بذل مال در راه پیر را نام برد (خدادادی، ۱۳۹۴: ۱۵۷).

**اطاعت محض:** یکی از وظایف مهمی که شمس برای مریدان برمی‌شمرد مطیع بودن است ولو این که این امر برخلاف تفکرات او باشد. چرا که دخل و تصرف در فرمان شیخ باعث عقب ماندن از سلوک خواهد شد.

امری که شیخ کند همچون جوز شمرده باشد، البته ثمر دهد؛ خطا نکند. اگر بعضی از آن بگردانند، ثمر ندهد. عیب بر شیخ نهند، از خود تصرفی کند در آن چه او را فرموده‌اند. پندارد که نزدیکتر می‌آرد کاری را؛ کار نزدیک آمده را صد فرسنگ دور می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۵۰).

در واقع امر پیر، مانند امر عقل است که راه درست را به انسان می‌نماید و او را از خطا باز می‌دارد و هر چه خلاف آن باشد چون دستور هوا و هوس است. در نتیجه مخالفت با پیر دشمنی با خویش است. لذا مخالفت با پیر رنج و سختی را به دنبال دارد.

**سکوت در مقابل پیر:** صمت و سکوت در عرفان جایگاه ویژه‌ای دارد و به نوعی از خودگذشتگی است. قشیری در این باب چنین سخن می‌راند: «ایثار خداوندان مجاهدت، خاموشی بود؛ چون دانستند آفت سخن و حظ نفس کی اندر وی است» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

از منظر شمس مرید باید در مقابل پیر با نهایت ادب و سکوت و تسلیم حضور یابد و تا پیر اجازه نداده لب به سخن باز نکند. زیرا «سوال کردن از شیخ بدعت است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۹۱). از نظر وی سخن پیر مانند کلام قرآن مقدس است و همان‌گونه که باید در مقابل قرآن سکوت کرد باید در پیشگاه پیر نیز زبان نگه داشت. «مراد از کتاب الله مصحف نیست، آن مردی است که رهبر است. کتاب الله اوست، سوره اوست» (همان، ۱/ ۳۱۶).

**حضور مستمر در محضر پیر:** سالک تا آن زمان که کامل نشده باید به‌طور مستمر در پیشگاه پیر حاضر باشد تا از لغزش‌های احتمالی دور شود. با توسل به کلام پیر، مرید از قبض و بسط نیز رهایی می‌یابد.

چون مرید، کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد. از نظر شیخ، دور بودن او را مصلحت نباشد؛ زیرا نفس سردی، او را در حال سرد کند. زهر قاتل باشد که اژدهایی در دمد، به هر چه رسد سیاه کند. اما چون کامل شد، بعد از آن غیبت شیخ او را زیان ندارد (همان، ۱/ ۱۴۵).

## نتیجه‌گیری

سیر و سلوک آدمی راهی بی‌انتهاست و غایت آن فناست اما در همین راه حجاب‌ها و موانعی بر سر راه سالک قرار می‌گیرد و او را از ادامه راه باز می‌دارد. این حجاب‌ها خواه ظلمانی باشند یا نورانی مدام موجب تشویش خاطر سالک الی الله هستند که «فقط در پرتو متابعت از پیر و مرشد برداشته می‌شوند» (ابراهیمیان، ۱۳۸۶: ۶۲).

از نگاه تمام عرفا در بین تمام مخلوقات خداوند بهترین و کامل‌ترین آینه که از همه بیشتر صیقل داده شده انسان است. انسان‌ها بسته به استعداد و توانایی خویش حق را متجلی می‌کنند در بین همه‌ی انسان‌ها از همه‌ی آینه‌ها صاف‌تر و صیقلی‌تر وجود مبارک پیامبر(ص) است که آینه‌ی تمام‌نمای حق است. عین‌القضات در مسئله‌ی پیر و مرید نیز آن‌ها را در حکم آینه‌هایی می‌بیند که در مقابل هم قرار گرفته‌اند. «پیر آینه‌ی مرید است که در وی خدا را ببیند، و مرید آینه‌ی پیر است که در جان او خود را ببیند» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۰).

به بیان مولانا: «الشیخ فی قومه کالنبی فی امته» (مولانا، ۱۳۶۲: ۸۲) این امر یعنی بدون حضور شیخ چیزی برای مرید حاصل نمی‌شود.

شمس نیز چون قاضی رابطه‌ی پیر و مرید را کاملا عاشقانه می‌داند و رفتار مرید را تجلی‌گاه کردار مراد می‌انگارد تا آنجا که مرید در پیر خود فانی شود. «به خدمت شیخ که نه کفر ماند و نه ایمان» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴/۲).

نتیجه آن که این دو عارف سرآمد در زمان معتقد به یگانگی پیر و مرید هستند و حاصل این سلوک را پیرایش وجودی انسان می‌دانند که با شکست نفس انسانی و سرسپردگی محض تمرین گام نهادن به‌وادای فنا و بقا می‌کند.

## منابع

- قرآن مجید

- ابراهیمیان، یوسف، (۱۳۸۶)، ارمان آسمان، چاپ اول، ناشر مطبوعات دینی، قم.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (مولانا)، (۱۳۶۲)، مثنوی معنوی، چاپ نهم، امیرکبیر، تهران.
- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۸۴)، عین‌القضات و استادان او، چاپ دوم، اساطیر، تهران.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی، تهران.
- ثروت، منصور، (۱۳۸۹)، رویا در متون عرفانی، چاپ اول، مرکز انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۷)، دیوان حافظ، به تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی، چاپ ششم، اساطیر، تهران.
- خدادادی، محمد، (۱۳۹۴)، عرفان شمس، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران، چاپ هشتم، امیرکبیر، تهران.
- ستاری، جلال، (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه، چاپ اول، نشر مرکز، تهران.
- سربیه، الیزابت، (۱۳۸۵)، صوفیان و ضدصوفیان، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران.
- فرمنش، رحیم، (۱۳۳۸)، احوال و آثار عین‌القضات همدانی، انتشارات کتابفروشی ابن‌سینا، تهران.
- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، رساله‌ی قشیریه، ترجمه‌ی ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، زوار، تهران.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۹)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ اول، زوار، تهران.
- لویزن، لئونارد، (۱۳۸۴)، میراث تصوف، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، چاپ اول، نشر مرکز، تهران.
- مایل هروی، نجیب، (۱۳۸۹)، خاصیت اینگی، چاپ دوم، نشر نی، تهران.
- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۲)، آموزه‌های صوفیان، ترجمه‌ی حسین حیدری، چاپ دوم، قصیده سرا، تهران.
- همدانی، عین‌القضات، (۱۳۸۷)، نامه‌های عین‌القضات (دوره‌ی سه جلدی)، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، چاپ دوم، اساطیر، تهران.
- همدانی، عین‌القضات، (۱۳۸۹)، تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، چاپ هشتم، انتشارات منوچهری، تهران.
- یثربی، یحیی، (۱۳۸۷)، عرفان نظری، چاپ ششم، نشر بوستان کتاب، قم.

## مبانی فلسفی عرفانی «رهای» از ساحت‌های دوگانه احوال عرفانی در جهان بینی شمس تبریزی و مولوی

سوزان انجم‌روز<sup>۱</sup>  
محمد کاظم علمی<sup>۲</sup>  
قربان علمی

### چکیده

ساحت‌های دوگانه احوال عرفانی نظیر خوف و رجا، قبض و بسط و مانند آن‌ها در معارف گوناگون به تناسب چشم‌اندازهای مختلف و به معانی کم و بیش متقاربی به کار رفته و از جمله در عرفان اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. این پژوهش با توجه به این معانی گسترده، نگاه خود را معطوف به اندیشه شمس تبریزی و مولوی کرده و با بررسی مفهوم خوف و رجا و قبض و بسط به تحلیل «رهای» از ساحت‌های دوگانه احوال در عرفان شمس و مولوی می‌پردازد.

پرسش اصلی ما بررسی مبانی فلسفی است که در ورای تحقق چنین امری وجود دارد که عبارتند از: (۱) این ساحت‌ها به جهان حقیقی تعلق دارند، (۲) خالق این جهان برخلاف نظر برخی فلاسفه محکوم قوانین عقلانی حاکم بر جهان آفریده خودش نیست و (۳) برای رهایی از این ساحت‌ها باید فراتر از این جهان رفته و با خالق آن متحد و در او فانی شد که چگونگی این فنا در جهان شمس و مولانا مورد کنکاش قرار می‌گیرد. بدین ترتیب که سالک در آغاز از مرتبه تلوین احوال فراتر رفته و در مرتبه «فنا»، با فرو ریختن قالب‌ها و تمایزات، در اصل یگانه‌ای که خداست، مستغرق می‌شود. سپس با وحدتی الوهی و وجودی بسط‌یافته در مرتبه والاتر تمکین مستقر گشته و باقی به بقای ذات حق می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی و مولوی، ساحت‌های دوگانه احوال، فنا و بقا، رهای.

۱. دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران
۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد
۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

## مقدمه

هدف عرفان، فناء خویشتن و رهایی است و مولانا جلال‌الدین، بارزترین نمایندهٔ عرفان اسلامی، به‌صراحت تکرار و تأکید می‌کند که به‌دستگیری شمس‌تبریزی به‌این هدف والا نائل شده است.<sup>۱</sup> مولوی‌شناسان معتقدند رهایی از آن چه سالک را از تسلیم به‌جاذبهٔ اشتیاق، بازگشت به‌مبدأ و اتصال با جناب حق، مانع می‌آید تمام تعلیم مولانا در باب سلوک روحانی است. خط سیر این سلوک، این حرکت از تبتل تا فنا که صوفی از آن به‌دو گام - خطوتان - هم تعبیر می‌کند، قطع پیوند با تعلقات و قطع پیوند با خودی را بر سالک الزام می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۰۰). این قطع تعلقات، پاک‌باختن و وارستگی از مهم‌ترین آموزه‌های شمس به‌مولانا بوده است. آثار ارزشمندی در زمینهٔ رهایی و فنا در زندگی و اندیشه‌های شمس و مولوی وجود دارد از جمله: «طریق صوفیانه عشق» (چیتیک، ۱۳۸۳)، «قمار عاشقانه» (سروش، ۱۳۸۸)، مولانا و اکهارت» (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد دیالکتیک تعالی و حلول از دیدگاه مولانا و اکهارت» (۱۳۸۸) از قاسم کاکایی، «فنا‌ی عارفانه، بقای جاودانه» (جلالی‌پنداری، ۱۳۸۷)، «تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) به‌روایت مثنوی معنوی» (محمدپور، ۱۳۹۴)، «رهاشدن از صفات نفس و اتحاد با خالق در عرفان هندی و مثنوی مولوی» (زمرّدی، بی‌تا) و «فنا و نیروانا در آموزه‌های بودا، کاستاندا و مولانا» (ضیایی، بی‌تا)؛ اما به‌نظر می‌رسد تحلیلی از مبانی فلسفی رهایی و یا واکاوی معرفتی چگونگی تحقق این رهایی از ساحت‌های دوگانهٔ احوال عرفانی در جهان‌بینی شمس‌تبریزی و مولوی صورت نگرفته است.

مولوی به‌پیروی از آموزهٔ اساسی شمس دربارهٔ فناء حقیقی، در بسیاری از اشعارش رهایی از ساحت‌های دوگانهٔ وجودی در انسان را امکان‌پذیر دانسته و این حالت را با تمثیل و تشبیه‌های فراوان توصیف، تعبیر و نیز تجربه کرده است. مسألهٔ این است که شمس و مولوی چگونه بیان می‌کنند که در مقامی قرار گرفته‌اند که فراتر از احوال دوگانهٔ عرفانی است؟ به‌بیان دیگر تحقق این امر از نگاه شمس و مولوی چگونه ممکن است؟

## خوف و رجا در چشم‌اندازی فراگیر

خوف به معنای ترس، پروا و باک؛ رجا یعنی امید و مقابل یأس است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه). در فرهنگ تازی به‌پارسی، خوف، «ترس، هراس، بیم و ترس بر دل چیره شدن» و رجا به معنای «امید و امیدواری» است؛ بنابراین «خوف و رجا به معنای بیم و امید است» (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۳۲۱). اما اگر خوف و رجا را تعمیم داده و از چشم‌انداز وسیع‌تری به آن بنگریم، می‌تواند در چندین مقوله بگنجد. خوف و رجا در ساحت‌های مختلف، تعبیر متفاوتی دارد؛ در حوزهٔ شریعت: تعابیری هم‌چون معصیت و طاعت، انذار و بشارت؛ در حوزهٔ اخلاق: بد و خوب، ردیلت و فضیلت، شر و خیر، ضد ارزش و ارزش، نهی و امر؛ در حوزهٔ فلسفه و معرفت‌شناسی: نادرست و درست، خطا و حقیقت؛ در حوزهٔ علوم تجربی، بسته به مکاتب مختلف فلسفه علم، تعابیری نظیر کاربرد عملی نداشتن و یا داشتن، ابطال‌پذیر نبودن و یا بودن، اثبات‌پذیر نبودن و یا بودن و در حوزهٔ زیبایی‌شناسی، تعابیری همچون زشت، زیبا و ... تقریباً معادل و مترادف خوف و رجا می‌باشند.

علاوه بر این‌ها تعبیری همچون بیم و امید، کثی و راستی، ناهماهنگی و هماهنگی، ناسازگاری و سازگاری و ناصواب و صواب را می‌توان در چند حوزهٔ مختلف به‌کار گرفت که این تعبیر نیز در ساحت‌های گوناگون کم و بیش متناظر با خوف و رجای ابتدایی عرفانی است؛ زیرا خوف زمانی حاصل می‌شود که انسان کاری ناشایست انجام دهد و رجا، زمانی که کاری شایسته انجام دهد؛ چنان که از نظر مولوی در عارف به‌واسطهٔ طاعت و مجاهده و علم‌های سنی [عالی مرتبه] روشنی و مستی و روح و راحت پدید می‌آید، اما در حالتِ ترکِ این طاعت و مجاهده، آن خوشی در غروب می‌رود:

خوشی‌ها و روشنایی‌ها و زندگی‌ها از آن کسی است که راستی ورزد و متابعت شریعت و طریق انبیاء و اولیاء کند اما به‌عکس آن، مستحق تاریکی‌ها و خوف‌ها و چاه‌ها و بلاهاست (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶۱).

بنابراین انسان هرگز نمی‌تواند از خوف و رجا در معنای شامل و با معیارهای متفاوت گناه و ثواب، خطا و حقیقت، نادرست و درست، زشت و زیبا و ... فراتر برود؛ زیرا همگی مبتنی بر این جهان هستند و تنها خالقِ جهان، ورای تمایزات و دوگانگی‌های خوف و رجاست. بنابراین بیم و امید، زشت و زیبا و سایر موارد دیگر در جهان، به‌شکل خاصی برای افراد معنا دارند. از حقیقت و خطا نیز گریزی نیست، زیرا حقیقت و خطا هم ملاک‌های روشنی در جهان دارد، مگر برای کسانی که با نسبی‌گرایی مطلق سوفیست‌ها<sup>۲</sup> موافقتند.

در اخلاق نیز ملاک‌های مشخصی برای خوب و بد وجود دارد که برخی آن معیارها را حقیقی می‌دانند؛ به‌این معنا که اساسِ خوب و بدهای اخلاقی را مبتنی بر «هست‌ها» در نظر می‌گیرند؛ این نوع نگاه بیشتر در پیروان ادیان وجود دارد. اما برخی همچون «دیوید هیوم» بر این باورند که خوب و بدهای اخلاقی، اعتباری‌اند و اعتبار آن‌ها وابسته به‌هست‌ها نیست؛<sup>۳</sup> بلکه «قراردادی است که حسن، قبح، صلاح و فساد آنها بسته به‌کیفیات و مقتضیات زمان و مکان است» (فروغی، ۱۳۶۷: ۱۶۹). «دیوید هیوم اولین فیلسوف اخلاقی است که به‌این نکته متوجه شد که اگر میلیون‌ها گزاره‌های ناظر به واقع جمع شوند، از آنها یک گزارهٔ ارزشی قابل استخراج نیست» (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۰۵/۳). «باروخ اسپینوزا» فیلسوفی است که باید آنها را به‌طور قاطع مبتنی بر هست‌ها می‌داند؛ زیرا در کتاب اخلاق خود، در بخش‌های آغازین اول و دوم و سوم به‌بحث‌های متافیزیکی و علم‌النفس می‌پردازد که بحث از «هست‌ها» است و سپس در بخش چهارم و پنجم به‌طریق استدلال‌های ریاضی و هندسی، «بایدها» را بر آن «هست‌ها» استوار می‌کند.<sup>۴</sup> بنابراین اگر ضرورتِ هستی مبتنی بر هست‌ها در اخلاق وجود داشته باشد، قطعاً ملاک‌های آن مشخص است و حتی اگر اعتباری وجود دارند که به‌نسبت زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی انسان، ضوابط خاصی خواهند داشت. آشکار است که در قلمروهای گوناگون، ملاک‌ها، شخصی مطلق نیستند و انسان نمی‌تواند فراتر از این ملاک‌ها برود. همچنین فرد با تمایل خویش نمی‌تواند خوب و بد جعل کند و اگر جعل کند نیز، مقبول نخواهد بود. در بحث زیبایی‌شناسی نیز علاوه بر بسیاری افراد که معتقدند زشت و زیبا، ملاک‌های عینی دارد، دسته‌ای در مقابل، بر این باورند که این ملاک‌ها نمی‌تواند قطعاً عینی باشد. از

نظر برخی فلاسفه مانند افلاطون برای زیبایی‌شناسی در هنر ملاک‌هایی عینی وجود دارد؛ زیرا عموم مردم جهان، امور زیبا و زشت را تشخیص می‌دهند و قریب به اتفاق در تشخیص زیبا و زشت هم‌رأی هستند.<sup>۵</sup> بر این اساس اگر خوف و رجا را در این معنای فراگیر در نظر آوریم، از آنجا که معیارهای آن خارج از سیطرهٔ انسان است، فراتر از خوف و رجا رفتن کاری ناممکن به نظر می‌رسد.

## امکان تحقق فراروی از خوف و رجا

پس از طرح مفهوم خوف و رجا در زمینهٔ وسیع‌اش، پرسشی که به ذهن می‌آید آن است که آیا آدمی تاب و توان فراروی از خوف و رجا چنین هائل را دارد؟

در پاسخ باید بدین مطلب اشاره کرد که گاه حوزهٔ مورد بحث، جهانی است آفریدهٔ خود ما. در قلمرو خلاقیت، انسان می‌تواند از قدرت خلاقیت و آفرینش خود استفاده کند؛ از این رو می‌تواند فراتر از آن چه هست، برود و جهانی برای خود بیافریند که مغایر با این جهان متعارف مقبول دیگران باشد و حتی زشت و زیباهای خود را در آنجا به شکل خاصی معین کند. این امر به نحو بارز در قلمرو هنر و زیبایی‌شناسی تجلی می‌کند که حوزهٔ خلاقیت انسان است. می‌توان برخی مکاتب زیبایی‌شناختی هم‌چون کوبیسم<sup>۶</sup> آفریده<sup>۷</sup> ملاک زشت و زیباهای پیکاسو در آثارش، ذهن اوست، زیرا وی جهانی را آفریده است که خود، معانی را در آن خلق می‌کند. او در جهان خود تنها تابع ذهن خود است، معقولیت و یا ذهنیت زیبایی‌شناختی که آن را پدیدار می‌سازد. در حقیقت هنرمند نوعی معنای زیبایی‌شناختی می‌آفریند که براساس ذهنیت اوست؛ هر آن چه مطابق با جهان اوست، زیباست و گرنه زشت. خوف و رجا نیز به جهت مطابقت و یا عدم مطابقت در جهان آفریدگار خود، معنا می‌یابد.

بنابراین انسان زمانی می‌تواند از دوگانگی‌هایی هم‌چون خوف و رجا فراتر رود که خود، آفرینندهٔ آن‌ها باشد.<sup>۸</sup> به‌طور کلی این یک قانون است: تنها آفرینندهٔ جهان فراتر از خوف و رجاست؛ چه این جهان مخلوق، یک جهان واقعی، حقیقی و عینی باشد و چه جهان هنری جعلی باشد، آفریدگار آن، فراتر از آن محتوایی است که در آن جهان وجود دارد و از خوف و رجا، زشت و زیبا و درست و نادرست‌هایی که در آن جهان حکم‌فرماست، برتر است؛ چنان که شمس تبریزی به تمثیل می‌گوید: «چون باغبان را به‌دست آوردی باغ آن تست. از هر درخت که خواهی می‌ستان» (۱۳۹۱، ۲/۶۷).

به عبارت دیگر دو حالت فراتر از خوف و رجا وجود دارد: نخست در آفرینش و جهان واقعی که خداوند تعالی، فراتر و منزّه از خوف و رجاهای آن است و حالت دوم، جهان‌های جعلی که آفرینندگان هنری می‌آفرینند. حال این پرسش مطرح می‌شود که در مولوی، به‌عنوان خالق گرانبهارترین میراث حکمی، تربیتی، عرفانی، هنری و ادبی مقام فراتر رفتن از دوگانگی‌های خوف و رجا به چه معناست؟ مولوی پس از مواجههٔ با شمس، به تکرار و تأکید، رهایی از دوگانگی‌های احوال را چه آشکارا و چه نمادین بیان کرده است:

از فنا رو تاختمیم و در بقا در بافتیم

گرد از دریا برآوردیم و دود از نه فلک

بی‌نشان را یافتیم و از نشان برخاستیم

از زمان و از زمین و آسمان برخاستیم<sup>۹</sup>

(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۱۳)



در بسیاری از غزل‌های دیوان شمس از سر گذراندن تجربه فَنای هویت در جهان مولانا نمایان است:

نفسی رهزن و غولم، نفسی تند و ملولم      نفسی زین دو برونم، که بران بام بلندم  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۱۶)

اما آیا مولوی نیز همچون هنرمندان از «یک جهانی که خود جعل کرده و آفریده» سخن می‌گوید؟ و یا او در «جهان واقعی» و نه جهان جعلی مخلوق ذهن خود، از خوف و رجاها فراتر رفته است؟ به عبارت دیگر آیا او جهانی خلق کرده که مغایر با این جهان است و صرفاً با ذهن خلاق خود توانسته زشت و زیبا و درست و نادرست‌های خود را در آن جهان بیان کند؟ و یا در همین جهان از خوف و رجاها (و در معنای شامل درست و نادرست‌ها؛ یأس و امیدها و زشت و زیباها) فراتر رفته است؟ پیش از بررسی و پاسخ این پرسش، اشاره به نکته دیگری شایسته است. در این باره که آیا خالق از خوف و رجاها و ملاک‌ها فراتر می‌رود و یا خیر، نگاه‌های متفاوتی در میان فیلسوفان و اندیشمندان وجود دارد. پرسش این است که آیا خداوند که جهان را آفریده و ضوابطی در آن قرار داده و حتی عقل را بر آن حاکم کرده است، آیا خود نیز محکوم این عقل است؟ برخی معتقدند خداوند نیز محکوم عقلانیتی است که منجر به نوعی از خوف و رجا شده است و در مقابل، گروهی نیز بر این باورند که خداوند محکوم این خوف و رجاها و عقلانیتی که خود آفریده است، نمی‌باشد.<sup>۱۰</sup> در آموزه‌های شمس و به تبع در جهان مولوی، خداوند محکوم قوانین خود نیست:

خامش کنم از کمال گفتن      زیرا تو وِ وِرای هر کمالی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۹۹۷)

شمس می‌آموزد:

که عالم خدا بس بزرگ و فراخ است، تو در حقه‌ای کردی که همین است که عقل من ادراک می‌کند. پس، کار کسی که خالق عقل است، در عقل محصور کردی. آن نبی نیست که تو تصور کرده‌ای. آن نبی تست، نه نبی خدا. نقش خود خواندی، نقش یار بخوان. ورق خود خواندی، ورق یار بخوان (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/۱۳۹).

مولوی نیز خداوند را محکوم آن چه در جهان حاکم کرده است، نمی‌داند:

هستی خوش و سرمست تو، گوش عدم در دست تو      هر دو طفیل هست تو، بر حکم تو بنهاده سر  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۲۲)

و به همین جهت رهایی از خوف و رجا در جهان شمس و مولانا معنا دارد. لازمه اندیشه آنان درباره رستن از دوگانگی‌ها، در آغاز، تعریفی از خداست که در آن، برخلاف نظر اسپینوزا، خدا را تابع عقلانیت

حاکم در جهان نداند. به‌باور شمس و مولانا ساحت وجود، فراخ‌تر از ساحت عقل است. قلمروهایی از وجود، فراخ‌تر و فراتر از قلمرو عقل است و نمی‌تواند با عقل و ضرورت‌های آن توجیه گردد؛ به‌بیان شمس تبریزی: «عقل تا درگاه ره می‌برد، اما اندرون خانه ره نمی‌برد. آنجا عقل حجابست و دل حجاب و سر حجاب» (۱۳۹۱، ۱/ ۱۸۰). مولوی نیز نه تنها خدا را فراتر از عقل بلکه ورای هست و نیست می‌داند:

ز هست و نیست برون است تختگاه ملک      هزار ساله از آن سوی نفی و اثبات است  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳۹)

به‌نظر نگارندگان مقصود مولانا از بیان صریح «نقش با نقاش چون نیرو کند؟» (مثنوی، ۱/ ۶۰۸) به‌همین معنا است. «نقش» همان جعلی است که از اندیشه خالق آن نشأت گرفته و پدیدار می‌شود و خالق نقش (نقاش) تابع نقش نیست، بلکه فراتر از نقش است. در واقع نقش، تابع نقاش و ذهنیت اوست.

## خوف و رجا

از چشم‌انداز عرفان، خوف و رجا از مقوله احوال است که از سوی حق به‌دل‌های عارفان می‌رسد. صوفیّه معتقدند که تأکید بر «خوف» را از سخن خداوند گرفته‌اند که می‌فرماید «آن کس که از مقام خداوند واقعاً می‌ترسد و نفس خود را از پیروی هوس‌ها باز می‌دارد، بهشت مأوای اوست».<sup>۱۱</sup> قشیری خوف و رجا را مربوط به‌زمان آینده و آن‌چه «خواهد بود»، دانسته:

و خوف از خداوند سبحانه و تعالی آن بود که ترسند از عقوبت او اندر دنیا یا اندر آخرت و خداوند سبحانه خوف فریضه بکرده است بر بندگان [چنان که] گفت وَ خَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. و مؤمنان را بستود بخوف [آنجا که] گفت يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

و «رجا دل بستن به‌دوستی است که در آینده حاصل خواهد شد و عیش دل‌ها به‌امید بود» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۹۹). ابو‌عثمان حیری می‌گوید: خوف از عدل اوست و رجا از فضل او» (عطار، ۱۳۶۶: ۴۸۱). خوف از نظر صوفیان مراقبت دایمی است از گفتار و کردار و پندار خویش و با پرهیزگاری قرابت معنایی دارد:

حالتی میان بیم و امید که سالک از یک سوی باید در نهایت دقت و با خوف از خداوند طریق سلوک را ادامه دهد و از همه وسوس و خطرات خود را برکنار نگاه دارد و همواره نسبت به‌نتیجه اعمال نیک خویش بدبین باشد؛ یعنی تکیه بر اعمال نیک خود نداشته باشد، از سوی دیگر، در عین حال باید همواره به‌رحمت الهی و عنایت حق تعالی امیدوار باشد. حالت روحی سالک را در مرز میان آن بیم و این امید، خوف و رجا می‌نامند (مولوی، ۱۳۸۷، ۱۷۰).

درجات مختلف خوف براساس تقسیم‌بندی صوفیان شامل: «خوف (از تحقق شرط ایمان) و خشیت (از طریق علم و کار عالمان) و هیبت (از شرط معرفت) است». عارفان، «خوف را تازیانه خدای برای ارباب

سلوک دانسته‌اند» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲/ ۷۸۲). مولوی در فیه‌ما فیه بیان می‌کند:

منشأ اصلی خوف، حق تعالی است. هم خوف اولیا و هم خوف خلق از حق است؛ با این تفاوت اساسی که عارف مشاهده می‌کند که صورت‌های محسوس ازین عالم نیست، بلکه صورت غیب است که حق آن‌ها را در نگاه او مصور می‌گرداند. همچنین حق، صورت جمال عظیم خود را، بر عارف متجلی می‌نماید تا وی دریابد «حق» است که او را از خود خائف گردانده و بر او کشف کرده که خوف و رجا و امن و عیش و طرب و همه راحت‌ها و مشاهده‌هایش از خداست. ولی خلق، به جهت غفلت، تنها از صورت‌های محسوس می‌ترسند نه از منبع اصلی صورت‌ها (مولوی، ۱۳۷۸: ۳۸ - ۳۷).

غصه‌کشی کو که ز خوف تو نیست      یا طربی کان ز رجاى تو نیست  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۵۰)

مولانا مانند عرفای پیش از خود، خوف و رجا را لازمه یکدیگر دانسته و ایمان را عبارت از خوف و رجا می‌داند:

ایمان، همین خوف و رجاست. یکی مرا پرسید که رجا خود خوش است، این خوف چیست؟ گفتم: تو مرا خوفی بنما بی‌رجا یا رجایی بنما بی‌خوف، چون از هم جدا نیستند... رجا بی‌خوف نیست و هرگز نتوان تصور کردن خوف بی‌رجا یا رجا بی‌خوف (مولوی، ۱۳۷۸: ۶۳).

### رستن از خوف و رجا

عارفان با تأکید بر سلسله مراتبی بودن منازل و مقامات، معتقدند گرچه خوف و رجا مقام‌هایی ارزشمند در سیر سالک است اما با فنای سالک که برترین مراحل سلوک است، خوف و رجایی باقی نمی‌ماند. صوفیان پیش از مولانا به رستن از خوف و رجا اشاراتی داشته‌اند و احتمالاً مولانا از آموزه‌های آنان بهره برده است. ابوبکر واسطی معتقد بود خوف و رجا دو مهارند که از بی‌ادبی باز می‌دارند (قشیری، ۱۳۷۹: ۶۷) و در نتیجه شهادهای عارفانه، رهایی از این هر دو امکان‌پذیر است. سنایی<sup>۱۲</sup> و عطار نیز به‌رهایی از احوال دوگانه عرفانی اشاره دارند از جمله: «چون ظاهر شود حق بر اسرار، خوف و رجا زایل شود» (عطار، ۱۳۶۶: ۷۴۳). آموزه شمس در این باره آن است که:

تا خود را به‌چیزی ندادی بکلیت، آن چیز صعب و دشوار می‌نماید؛ چون خود را بکلی به‌چیزی دادی، دیگر دشواری نماند. معنی ولایت چه باشد؟ آن که او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نی. بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن، و بر احوال خویشتن، و بر صفات خویشتن، و بر کلام خویشتن، و سکوت خویشتن، و قهر در محل قهر، و لطف در محل لطف. و چون عارفان جبری آغاز نکند که من عاجزم او قادرست. نی، می‌باید که تو قادر باشی بر همه صفات خود؛ و بر سکوت در موضع سکوت، و جواب در محل جواب، و قهر در محل قهر، و لطف در محل لطف. و اگر نه صفات او بر

وی بلا باشد و عذاب، چو محکومِ او بُودِ حاکمِ او بُود (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۶/۱ - ۸۵).

مولوی نیز با تکیه بر سنت عرفانی و آموزه‌های شمس معتقد است که در آغاز سلوک، هیچ‌یک از دو حال خوف و رجا بر دیگری برتری ندارند اما سالک می‌تواند به‌مرتب‌های برسد که با فراتر رفتن از دوگانگی‌ها، وحدت غیب را شهود کند:

حق‌همی‌خواهد که هر میر و اسیر	با رجا و خوف باشند و حذیر
این رجا و خوف در پرده بود	تا پس آن پرده پرورده شود
چون دریدی پرده کو خوف و رجا	غیب را شد کز و فری برملا

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۱۶۰)

از نگاه مولانا خوف و رجا لازمهٔ سلوک است تا سالک پرورده و فنا شود و به‌مقام شهودِ وحدت رسد:

مرد بحری دایماً بر تختهٔ خوف و رجاست      چونک تخته و مردفانی شد جز استغراق نیست  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۱۱)

بنابراین زمانی که آدمی در خالق فانی شود می‌تواند از خوف و رجاها فراتر رود و گر نه انسان تا هنگامی که مخلوق است، در این جهان حقیقی به‌ناچار تابع خوف و رجاهای آن است. مولانا در مثنوی به‌مرتبهٔ «رستن عارف از خوف و رجا» اشاره می‌کند و معتقد است «خوف و رجا تعلق به‌احوالی دارد که در نهایت کار روی خواهد نمود»، اما عارف از بدایت کار آگاه است، لاجرم از این هر دو فراغت دارد (کاشفی، ۱۳۷۵: ۹۳).

هست زاهد را غم پایان کار	تا چه باشد حال او روز شمار
عارفان ز آغاز گشته هوشمند	از غم احوال آخر فارغانند
بود عارف را همین خوف و رجا	سابقه‌دانش خورد آن هر دو را

(مولوی، ۱۳۸۶: ۲/۹۶ - ۸۹۵)

گرچه صوفیان عموماً خوف و رجا را ملازم یکدیگر دانسته و چون دو بال می‌دانند<sup>۱۳</sup> که عارف برای پریدن و رهایی به‌هر دوی آن‌ها نیاز دارد، اما مولانا می‌گوید که در میان انگشتانِ عشق که وی را بی‌خود گردانیده، بی‌بال و پر، پرواز می‌کند و با بیان «رستن از شکایت» مرتبهٔ فنای عارفانه را بیان می‌کند. تکرار و تأکید واژهٔ «ندانم» در بسیاری اشعار بیانگر مقامی از معرفت است که اشاره به‌مستغرق بودن وجود مولانا در حق و بی‌خویشی وی دارد، چنان که وجود خود را همچو قلمی در کف شمس که تجلی حق برای اوست، می‌داند:

از خوف و رجا پار دو پر داشت دل من  
از چهره زار چو زرم بود شکایت  
امروز چنان شد که پر از پار ندانم  
رستم ز شکایت چو زر از زار ندانم  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۷)

در اصبعِ عشقم چو قلم بی خود و مضطر  
طومار نویسم من و طومار ندانم  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۸)

مولانا خطاب به معشوق می‌سراید با از سر گذراندن تجربه «مثالِ امن»، خوف و رجا فریبی بیش نیست:

آن را که مثال امن دادی دی  
با خوف و رجا چه می‌فریبی تو؟  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۰۱)

بنابراین «از نظر عارف، مطلوب اصلی ذاتِ حقّ است. مادام که بنده «از حق می‌طلبد» سلوک او ناقص است و آنگاه که «حق را طلبید» به کمال رسیده است» (مولوی ۱۳۸۷: ۲/۱۰۹۳)؛ چرا که ذاتِ حقّ برتر از ساحت‌های دوگانه وجود از جمله خوف و رجاست. چنان که شمس در تفسیر «سَتَرُونَ رَبِّكُم...» می‌گوید:

... اما تا نرسیده است در خوف و رجاست، کی داند که رسد یا نرسد؟ در شک است، به یقین نرسید. ایشان می‌گویند تا آن چیز را نبینیم روانه نشویم؛ و آن چیز می‌گوید که تا ایشان نروند و بذل نکنند من ننمایم. تا چنان می‌باشند، تا ایشان اول از ان خود نکنند، آن نشود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۰۷).

مولانا با تمنای دستگیری شمس، در پی رهایی از این ساحت‌های دوگانه احوال است:

شمس تبریز از این خوف و رجا باز رهان  
تا برآید ز عدم خوف و رجایی عجبی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۴۰)

ز زمان و ز مکان باز رهی گر تو ز خود  
چو زمان برگذری و چو مکان نستیزی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۴۱)

شواهد بسیاری وجود دارد که مولوی هرگز در حال مشخصی ساکن نمی‌ماند؛ وی حالت آرمانی و مطلوب آدمی را برگزیدن از خوف و رجا دانسته تا آن‌جا که به گفته حق، «نه خوفی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند»؛ این معنا را در فیه‌ما فیه آورده است:

اکنون بعضی از آدمیان متابعت عقل چندان کردند که کَلَى مَلَكٍ گشتند و نور محض گشتند. ایشان انبیا و اولیایند، از خوف و رجا رهییدند که لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (یونس / ۶۲).

از نظر وی، دو دستهٔ دیگر عبارتند از آن‌ها که شهوت بر عقلشان چیره شد تا به کلّ حیوان شدند و گروهی که مؤمنانند در درون رنج و درد و حسرت دارند و به‌زندگی خود خشنود نیستند (مولوی، ۱۳۷۸: ۶۵ - ۶۶) و براساس همین جهان‌بینی در غزلیات شمس می‌سراید:

گفتم: روزکی دو سه، مانده‌ام در آب و گل  
گفت: در آب و گل نه‌ای، سایهٔ تست این طرف  
بستهٔ خوفم و رجا تا برسد صلاى من  
بُرد تو را از این جهان صنعت جان‌ربای من  
باقی قصهٔ عقل کل بو نبرد، چه جای من؟!  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۹۰)

مولوی در نتیجهٔ آموزه‌های شمس، در بسیاری غزل‌ها از تجربهٔ برگزشتن از احوال خوف و رجا سخن گفته و خواهان رهایی از «بند هستی» محدود و تمایزات آن است:

می ده گزافه ساقیا، تا گم شود خوف و رجا  
پیش‌آر نوشانوش راه، از بیخ برکن هوش را  
گردن بزن اندیشه راه، ما از کجا او از کجا!  
آن عیش بی‌روپوش راه، از بند هستی برگشا  
دیوانگان جسته بین، از بند هستی رسته بین  
در بیدلی دلبسته بین، کاین دل بود دام بلا  
مستش کن و بازش رهان زین گفتن «زوتربیا»  
زوتر بیا هین دیر شد، دل زین ولایت سیر شد  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳)

این رهایی از خوف و رجا در جهان شمس و مولانا از «جوشش عشق» است که محور زندگی و اندیشهٔ شمس و مولاناست:

نی که مستقبل و ماضی گنهد مغفورست  
گفت کین جوشش عشق است نه از خوف و رجا  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۷۸)

در زمینهٔ فراتر رفتن از خوف و رجا در تجارب روحی مولانا، در مناقب‌العارفین از زبان وی نقل شده است که:

اگر آنچه مرا از رحمت بی‌نهایت معلوم شده است اعلام دهم و افشا کنم و بخلق بگویم بکلی  
از کار بمانند و هیچ نجنبند و گفت:

تو امن مطلقى و بر نارسیدگان  
اینست اعتقاد که خوف و رجاستی<sup>۱۵</sup>  
(افلاکی، ۱۳۷۵: ۲۵۵)

در نتیجه معرفت شهودی شمس و مولوی است که محبت خدا را چنان بیکران می‌دانند که خوف و هراس و رجا و امید به او معنا ندارد؛ زیرا که او مطلق رحمت و امنیت و آسایش است و خوف و رجا از اعتقاد سالک نارسیده به حق ناشی می‌شود.

در غزلی شطح‌وار که مولانا در باغی روحانی و بزمی یزدانی، تجربه اشراقی «هنگامه وحدانی» و «سیر ربّانی» خویش را بیان می‌کند، رهایی خود از خوف و رجا را به صراحت بیان کرده است:

رستیم از خوف و رجا، عشق از کجا شرم از کجا!  
ای خاک بر شرم و حیا! هنگام پیشانی ست این  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۷۹)

هر جا یکی گویی بود، در حکم چوگان می‌دود  
چون گوی شوی دست و پا، چوگان او پایت شود  
در پیش سلطان می‌دوی، کاین سیر ربّانی ست این  
سجده کن و چیزی مگو، کین بزم سلطانی ست این  
آن آب باز آمد بجو، بر سنگ زن اکنون سبو  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۸۰)

در سنت عرفانی، سالک پس از برگزشتن از خوف و رجا به مرتبه قبض و بسط می‌رسد. به منظور بیان امکان تحقق فراتر رفتن از ساحت دوگانه احوال انسانی، دو حال قبض و بسط را با توجه به دیدگاه شمس تبریزی و مولوی پی می‌گیریم.

### قبض و بسط

قبض و بسط دو حالتی است که پس از برگزشتن بنده از حال خوف و رجا، به سالک دست می‌دهد و در پیوند با فنا و بقا مطرح شده‌اند. در اغلب کتب سنتی تصوف، قبض و بسط از آن «عارف» و معادل با خوف و رجا «مبتدی» است و تفاوت میان قبض و خوف و بسط و رجا در «زمان» آن‌هاست (هجویری، ۱۳۸۰، ۴۸۹؛ عطار، ۱۳۶۶، ۶۵۷). خوف و رجا مربوط به ترس یا امید آگاهانه سالک به امری خوشایند یا ناخوشایند در آینده است، اما قبض و بسط ناشی از وارد شدن معانی است که «وقت» و «حال» کنونی عارف را مستغرق می‌سازد.

به بیان شمس تبریزی: شادی بیک غم است، و بسط بیک قبض است. آن عجب و شگفتی که ترا از چیزی خوش آید، از سبزه و جمال و جاه و غیر آن، شکوفه الهی است که می‌شکفتد. و لیکن چون ساعتی دیگر شود، آن شکوفه را ببوی، بی‌قرار شوی از گندگی. از غم و اندوه که باشد خواهی از خود بگریزی، شاخ‌طلبی تا چنگ در آن زنی، و آن فرزند است، و آن هنر و سخن عجیب است. ساعتی برآید همان گندگی تو زدن گیرد که آگاهی و خواب تو خالی آمد از عرصه و این آگاهی تو شکوفه و خاربان و آتشی. این همه رنگ‌ها را از پیش چشم دور کن، تا عجبی دیگر بینی، و عالم دیگر از هو که نه بدین خوشی و ناخوشی ماند» (۱۳۹۱، ۱ / ۲۶۱-۲۶۰).

قشیری به‌نسبی بودن قبض و بسط پرداخته و معتقد است:

واردی بود که موجب قبض بود و لیکن اندر خداوند آن چیزهای دیگر را راه بود نچنانک  
همگی او فرا گیرد [و واردی بود] که بازو هیچ چیز را گذر نبود اندر صاحب او؛ زیرا که او را  
از او فرا گرفته باشد بجملگی... (قشیری، ۱۳۷۹: ۹۵).

بنابر، این سخن، ظهور درجات متفاوت قبض و بسط در عارفان، به‌استعداد درونی آن‌ها برمی‌گردد.  
از چشم‌انداز عرفانی ممکن است صوفی پیشرفت در طریقت را همیشه به‌حالت افزونی مداوم اشراق یا  
ادراک عارفانه مشاهده نکند؛ چنان که شمس معتقد است:

چون در دریا افتاد، اگر دست و پای زند، دریا درهم شکنندش، اگر خود شیر باشد. الا خود را  
مرده سازد. عادت دریا آنست که تا زنده است او را فرو می‌برد، چندانکه غرقه شود و بمیرد.  
چون غرقه شد و بمرد برگرددش و حَمال او شود. اکنون از اول خود را مرده سازد، و خوش  
بر روی آب می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۴۸).

براساس صوفی اگر در سیر به‌سوی خدا (الی الله)، بسیار پیش رفته باشد، به‌حال پر وجد فنا خواهد  
رسید. صوفی در بحبوحه حال فنا، «خود»ی خویشتن را محو در حق می‌یابد. اگر عارفی که خود را چنین  
مستغرق در خدا می‌دید، از روی هیجان شور و حال عارفانه خود را به‌صدای بلند بیان می‌کرد، آن معانی  
بر اهل شریعت سنگینی می‌کرد و او را به‌شُرک و کفرگویی محکوم می‌نمودند، چنان که حلاج به‌چنین  
سرنوشتی مبتلا گشت (لوئیس، ۱۳۸۴: ۳۵).

## فنا و بقا

عرفا بر این باورند که سرانجام از طریق فناشدن وجود «خود» در حق، وصال ابدی محقق شده و عارف  
از تلوین نفس بر اثر قبض و بسط‌ها رها می‌شود. آموزه شمس در این باره چنین است: «شیخ چیست؟  
هستی. مرید چیست؟ نیستی. تا مرید نیست نشود مرید نباشد» (۱۳۹۱، ۲/۱۴۱) و شمس برای مولانا،  
شیخ حقیقی، تجلی و کمال وصف خداوند است؛ از این روست که مولانا، فنای در شمس را می‌طلبد:

ز عرش و فرش و حدود دو کون در گذری تو آفتاب جهانی که پرده‌شان بدری فنا شوم من و صد من، چو سوی من نگری گذشته است ز او هام جبری و قدری (مولوی، ۱۳۹۱: ۳۰۷۱)	دمی به خاک در آمیزی از وفا و دمی ستاره‌هاست همه عقل‌ها و دانش‌ها کیم بگو من مسکین که با تو من مانم کمال وصف خداوند شمس تبریزی
---	--

شمس در این باره می‌آموزد:

اگر مرا دیدی خود را چه می‌بینی؟ و اگر ذکر من می‌کنی ذکر خود چه می‌کنی؟ ذکر و عطا



و سخن وعظ، ذکر خود است و ذکر هستی. آنجا که راحت است و اوست، وعظ کو و سخن کو؟ (شمس، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۹۰).

بنابراین سالک باید به درجه فنا چه فنای فعلی و صفاتی و چه فنای ذاتی برسد و از کثرت به وحدت سیر کند و به توحید ناب در پرتو ولایت الهیه دست یابد و از تعلقات و تعینات رهایی یابد (محمدپور، ۱۳۹۴: ۲۸۸)؛ در مرتبه «فنا» دوگانگی‌ها محو می‌شود:

شور و شر و نفع و ضر و خوف و امن و جان و تن      جمله را سیلاب برده می‌کشاند سوی لا  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۳۲)

از نظر شمس و مولوی آغاز سلوک و عشق به حق، اندوه دوری از خداست و انجام سلوک با فنا و وحدت با عالم غیب، سرشار از شیرینی حق است:

همه لب بر لب معشوق چو نی نالانند      دل ندارند و عجب این که همه دلشادند  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۴۰)

این یگانگی که فراتر رفتن از احوال بشری را ممکن می‌سازد، تنها در نتیجه نیستی «خود»ی خویشتن است:

خالی شو و خالی به لب بر لب ساقی نه      چون نی ز دمش پر شو و آنگاه شکر می‌خا  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۷۶)

شمس تبریزی بارها در مثال‌های «نی انبان» و «پوست دهل» این معنا را تعلیم داده است که در درویش کامل، متکلم خداست:

آخر متکلم درویش نیست. این درویش فانیتست، محو شده. سخن از آن سر می‌آید. چنان که پوست بز را نای انبان کردی، بر دهان نهادی، در می‌دمی، هر بانگی که آید، بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگرچه از پوست بز می‌آید، زیرا بز فانی شده است. آن معنی که از بز بانگ آوردی، فانی شده است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۷۳).

مولوی به تاثیر از شمس الحق در باب فنای وجود خود در خداوند و بقای در او، بارها خود را همچو نی، خالی از خویشتن یاد کرده است:

همچو نای انبان درین شب من از آن خالی شدم      تا خوش و صافی برآید ناله‌ها و وای من  
زین سپس انبان بادم، نیستم انبان نان      زانک ازین ناله‌ست روشن این دل بینای من  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۳۸)

یکی از جنبه‌های مهم آموزه‌های شمس در زمینهٔ فنای خود است:

هر آدمی را انانیتی هست، چون این آخرین دید که اولین چه انانیت کرد از آن پرهیز کند، اما اولین آخرین را ندید. فضل خاتم‌النبيين جهت این بود. چون عاشق انانیت رها کند معشوق و مطلوب هم انانیت رها کند (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۵۱).

و یا در جای دیگر دربارهٔ فانی شدن می‌گوید:

نمی‌دانم که حدث کلام پاک قدیم را چگونه ادراک کند؟ نی پنهان پنهان باید که در متابعت سیر کند، تا روح او نیست می‌شود، و فانی می‌شود، تا هیچ نماند. چنان که آن حکیم گفت، اگرچه فسرده و ناتمام گفت:

محمد گر چه بود آنجا ز هستی بر چه بود آنجا بجز حق هر چه بود آنجا بتاراج و فنا رفته (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۸۲)

شمس‌تبریزی که مقام پیامبر اسلام را بسیار ستوده است دربارهٔ فنا و بقای پیامبر می‌گوید:

طاعت و عمل رسول استغراق بود در خود؛ که عمل، عمل دل است و خدمت، خدمت دل است و بندگی، بندگی دل است. و آن استغراق است در معبود خود. اما چون دانست که هر کس را به آن عمل حقیقی راه نباشد، و کم کسی را آن استغراق مسلم شود، ایشان را این پنج نماز و سی روز روزه و مناسک حج فرمود تا محروم نباشند، و از دگران ممتاز باشند و خلاص یابند، و باشد که به آن استغراق نیز بوی برند (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/۱۴).

مولانا نیز باور دارد:

که حضرت محمد به‌طور عجیبی جنبهٔ بشری خود را در ذات الهی فانی کرد و چنان مستغرق و محو این فنا بود که هیچ‌گونه نشانی از جنبهٔ شخصی و انینیت در او دیده نمی‌شد. او در عشق الهی محو و از تمام صفات بشری مرده بود و به‌صفات الهی حیات یافته بود. به‌تعبیر دیگر تمام مراحل فنا را یکی پس از دیگری طی کرده بود (محمدپور، ۱۳۹۴: ۲۷۳).

بنابراین در زمینهٔ عرفان انفسی، «انحلال فردیت» از جنبه‌های ضروری غایی متعالی سلوک صوفیه است:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۹۱۶)

بقلی شیرازی دربارهٔ مقام فانی سالکان و بقای عاشقان نوشته است:

آنها که از بدایت در ره ازل به مرکب عشق به معشوق اصلی رسیده باشند، چون او را ببینند، شهود سکر در منزل انبساط بر ایشان غالب شود، تا عربده کنند؛ و این منزل سالکان را نیست، که ایشان را بدایت، عبودیت بوده است نه عشق. لیکن «صفوة الله» باشند در مقام معرفت و حیا و تعظیم، که آن منازل توحید است. لکن و شاقان حضرت و شطاحان معرفت در منزل قرب قربند. سالکان را رؤیت قدس است، و عاشقان را منزل انس؛ رؤیت ایشان به جلال و جمال است بعد از انس، و سالکان را مقام فناست، و بعد از فنا عاشقان را مقام بقاست، فانی از کل اشیاء منقطع، و باقی در بقا واله (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۵۰).

مولوی نیز چنان که خود می گوید به لطف اشراق نور شمس الحق با مرکب عشق تاخته تا به سر منزل انس رسیده و پس از فنای خود در معشوق، باقی به بقای او شده است:

خُنک آن کس که چو ما شد، همگی لطف و رضا شد  
ز جفا رست و ز غصه، همه شادی و وفا شد

(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳۴)

این شادی عارفانه ناشی از معرفت و بصیرت عارف به هستی و نیستی حقیقی است و در نتیجه فنای ارادی «من» محدود و رهیدن از هستی تنگ و تاریک بشری؛ چنان که شمس تبریزی درباره خود می گوید:

اما قوت تحمل و حلم به کمال است و هیچ مرا با رنج نسبتی نیست. هستی من نماند، که رنج از هستی بود، وجود من پر از خوشی است. چرا رنج برونی را به خود گیرم؟ به جوابی و دشنامی دفع کنم، از خانه برون اندازم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱ / ۲۶۹).

از این روست که مولوی، شمس را «شاه خوشان» نامیده (۱۸۱۵) و در زمینه خوشی و شادی و رابطه مستقیم آن با فنای از خود و بی خویشی به صراحت می سراید:

رفتم ز دست خود من، در بیخودی فتادم در بیخودی مطلق، با خود چه نیک شادم!  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۴۳)

همانا شمس پیشتر از مولوی از زندان دنیا و احوال مربوط به آن رها شده است:

مولانا را مستی هست در محبت، اما هشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت، و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی. دنیا را چه زهره باشد که مرا حجاب کند. یا در حجاب رود از من؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۹).

به جهت همین منزلت والای شمس است که مولوی می سراید:

چو طالع گشت شمس‌الدین تبریز جهان تنگ مظلّم را رها کن  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۱۸)

حضور ذات متعال اثر آرام‌بخش و سعادت‌باری دارد. وقتی قلب در درگاه احدیت حضور می‌یابد، شادی ابدی بر او غالب می‌شود... این احساس قرب به‌خداوند را متصوّف عرب «انس» می‌نامند. نزد ایرانی‌ها لغت «حضور» در آن واحد شادی دل، آرامش روح، آسایش باطن و جمعیت خاطر را معنی می‌دهد. انسان شاید در آن لحظه به‌محرمیت نزدیک با یک شخصیت واقعی و آرمانی می‌اندیشد که شخص را از اضطراب انزوا برهاند (ریتر، ۱۳۷۷: ۵۰۹).

عارفان مدعی‌اند که با اشراق این حقیقت یگانه در عالمی مقدس و مینوی به‌حالتی برتر از تغییر و شدن نائل می‌شوند. به‌تعبیر عرفانی از تلوین گذشته و به‌مرتبۀ وراى آن یعنی تمکین و استقرار وجودی سر می‌زنند. به‌نظر می‌رسد آن چه در میراث صوفیه از آن به «وصال» تعبیر کرده‌اند، مواجهۀ عارفان با بیکرانگی حقیقت است؛ اما هنوز «خود» را در مقابل این هستی باشکوه حس می‌کند، پس فنای او کامل نیست. با از سر گذراندن تجربه‌ی مواجهۀ عظیم و لذت چشیدن چنین حقیقت شگرفی، عارف به‌تعبیر اغلب صوفیان در آتش شوق یکی‌شدن کامل با این عظمت و بیکرانگی می‌سوزد. تجربه‌های فنا و بقا در مواجهۀ با هستی و انکشاف حقیقت برای عارف ادامه می‌یابد و تا جایی او را مست می‌سازد که از «خود» بی‌خبر شده و در حیرت زیبایی و عظمت مطلق، وجود «خود»ش را از یاد می‌برد، غرق دریای وحدت شده و با تمام هستی احساس یگانگی کرده و به‌رهایی می‌رسد. سهل‌بن‌عبدالله گفته است: «هر که خدای عزوجل را شناخت غرقه گشت در دریای اندوه و شادی» (عطار، ۱۳۶۶: ۳۱۷). با رسیدن به‌مرتبۀ تمکین پس از گذراندن مراتب تلوین، اندوه و شادی، وجود عارف را منفعل نمی‌کند؛ زیرا با فنای کامل در حق و بقا یافتن به‌او، عارف از هستی تنگ خود رهیده است. مولانا تجربه‌ی فراروی از دوگانگی‌ها را بارها به‌نظم آورده است:

در حیرت تو ماندم، از گریه و از خنده با رفعت تو رستم، از رفعت و از پستی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۹۴۱)

بنابراین «مولوی به‌مقام بقاء بعد از فنا رسیده بود» و «در بازگشت از حق به‌خلق دعوت خود را در مثنوی و گفته‌های دیگرش آشکار ساخت» (همائی، ۱۳۷۶: ۷۴۲ و ۷۷۵). نه فقط تعلیم مولانا در غزل<sup>۱۶</sup> و مثنوی این رهایی از تعلقات خودی را خط سیر تکامل روح عارف نشان می‌دهد بلکه حیات خود او نیز طی کردن این مقامات را مراحل تجربی خود او فرا می‌نماید (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۳۰۲)؛ از جمله:

بیتی دو بماند امّا، بردند مرا جانا جایی که جهان آن‌جا، بس مختصرم آمد  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۹۸)

مولوی به‌حقیقتی در فراسوی افق‌های دنیوی اشاره دارد که نشان می‌دهد در «آن‌جا» تضادهای

دوگانهٔ دنبوی مطرح نیست. در جهان بینی شمس و مولوی بنیاد هستی براساس عشق است که خود دریای عدم است؛ بنابراین «نیستی» ریشهٔ هستی است:

پس چه باشد عشق دریای عدم در شکسته عقل را آن جا قدم  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۵۳۷)

در غزل مشهور مولوی تعبیر «دولت عشق» که خود را دولت پاینده می‌داند در همین زمینه است که منجر به آن می‌شود که «بنده و خربنده بدم، شاه و خداونده شدم» (۱۳۹۳). گرچه مقام عرفانی «حیرت» مقامی است که عارف در آن مرتبه از گریه و خنده می‌ماند اما همچنان که عرفا و به‌ویژه عطار در «هفت شهر عشق» به تعبیر مولانا و یا «هفت وادی سلوک» بیان می‌کند، حیرت مقام فروتر فناست. پس از حیرت، مقصد عارف «فنا»ست. تمثیل‌های قطرهٔ آرزومند به دریا رسیده و غرق شده و نیز ذرهٔ نوری که در عظمت خورشید محو و ناپدید می‌شود، در متون عرفانی به‌منظور بیان مقام فنا، نمود فراوان دارد. فنا همان مرتبهٔ معنوی است که شمس، مولوی را بدان دعوت کرد و مولوی پس از اجابت این دعوت، به بقا و تمکین نائل شد.

## تلوین و تمکین

ابوسعید در باب تلوین و تمکین معتقد بود:

تَلَوْنٌ وَ نُوْرٌ سُوْرَشْ وَ اِضْطِرَابٌ هَمْمَةٌ نَفْسٍ اِسْت. اَنْجَا كَهْ اَثْرِيْ اِزْ اَنْوَارِ حَقِيْقَتِ كَشْفِ گَرْدِ  
اَنْجَا نَهْ وَلُوْلَهْ بُوْد وَ نَهْ دَمْدَمَهْ نَهْ تَغْيِيْرٌ نَهْ تَلَوْنٌ. لَيْسَ مَعَ اللّٰهِ وَحَشْتُ وَ لَا مَعَ النَّفْسِ رَاحَتٌ  
(شقیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۹۶).

روزبهان بقلی در بیان تلوین و تجسم معشوق ازلی در عشق دنیایی نگاشته است:

گهی گریان، گهی خندان، گهی سوزان، گهی سازان باشند. گه جوهر طینت آدم را به آتش  
محبت بسوزند. گه با ترنم نوای ازل بسازند، گه در سُکر، گه در صحو، گه در محو. گهی  
در قبض، گهی در بسط، گهی در خوف، گهی در رجا، گهی در فراق، گهی در وصال. نه در  
فراقش منزلی، نه در وصالش محلی. این چنین عاشقی را حق در این جهان به مدارج عشق  
انسانی به معراج عشق رحمانی رساند، زیرا که در باغ عشق هم عشقست، و رسم آن عشق  
از دفتر این عشق توان خواند (روزبهان بقلی، ۱۳۶۶: ۷۶).

مقام تلوین که جستجوی حق و تکاپوی دائم عارف است، از جایگاه ارزشمندی نزد صوفیان برخوردار است؛ مولوی حال تلوین را که در پیوند با تجارب ساحت‌های دوگانهٔ احوال عرفانی است به روشنی در سخن آورده است.<sup>۱۷</sup> سلطان‌ولاد در همین معنی نوشته است:

سیر و سفر آدمی باید که در خود باشد از حال به حال گردد و اگر جاهل است عالم گردد و

اگر غمگین است شادمان گردد و اگر منقبض است منبسط گردد همچون سنگ لعل راه رود، معنوی، بی‌حرکت قدم (سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۹۹).

مقام والاتر تمکین، اقامت محققان است در محلّ کمال و بالاترین درجهٔ سلوک که پس از برگزشتن از مقامات، ممکن خواهد شد (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۸۵). اما بسیاری از سالکان به مرتبهٔ تمکین نمی‌رسند؛ یا در شیدایی باقی می‌مانند و یا گاه هیجان‌زده می‌شوند. صوفیان به این حالت «تلوین» می‌گویند. براساس کتب تعلیمی صوفیه، احوال دوگانه سالکان از خوف و رجاء آغاز و از قبض و بسط گذشته و بالأخره به «هیبت و انس» منتهی می‌شوند (قشیری، ۱۳۷۹: ۹۷).

حال هیبت و انس گرچه نهایت سلوک است، اما «اهل حقیقت» هیبت و انس را هم نقص می‌شمرند؛ زیرا هنوز نشانی از تغییر در وجود سالک باقی است. شمس در این باره تمثیلی بیان داشته است که:

من تقدّم الیّ بیاع، از باع تا باع، از شبر تا شبر، از زانو تا زانو فرقه‌است، خُطوتین و قد وصل،  
خطوة محمدی نداری، در تو فرعون سر بر کرد. موسی آمد او را راند. باز فرعون آمد، موسی  
رفت. این دلیل کند بر تلون، تا کی باشد! خود موسی را همچنین بگیر، تا فرعون دیگر نیاید.  
این تلون حساب کار نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۳۰).

بنابر آموزهٔ شمس سالک باید به مرتبه‌ای برسد که حال او از تغییر برگزشته و «اهل تمکین» شود. در تعلیم صوفیه، تلوین صفت سالکانی است که در راهند و از حالی به حال دیگر می‌روند اما تمکین صفت عارفی است که رسیده و متصل گشته باشد. اهل تمکین کسانی‌اند که اوصاف بشری از ایشان زایل شده است و محو در وجود حق شده‌اند (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۲۱). بنابراین هیچ واردی اهل تمکین را متغیر نمی‌سازد؛ برخلاف اهل تلوین که در بند واردات و تغییر احوالند. چنان که شمس نیز به‌صراحت بیان داشته: «تغییر در حق نیست. تغیر در تست.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱ / ۲۵۴).

مقصود از فراتر رفتن از ساحت‌های دوگانهٔ احوال عرفانی در معنای شاملی است که هیبت و انس را نیز در بر می‌گیرد و اشاره به عارفان اهل تمکین دارد. عارفانی که از تغییر احوال برگزشته‌اند و به‌دریای وحدت رسیده و غرق نور و سرور شده‌اند و از مرتبهٔ فنا در حق، به‌بقای در او رسیده‌اند. در این حال، عارفِ اصل تمایزی میان احوال نمی‌بیند، زیرا غرق در معشوق است؛ بنابراین احوال دوگانهٔ عارفان تا پایان سیر الی الله ادامه دارد؛ در نهایت، عالی‌ترین مقام عارف، با فنای «خود» محقق می‌شود؛ بقای در حق. آن‌جا دیگر خبری از دوگانگی‌ها نخواهد بود؛ زیرا احوال، تثبیت و قرار، و عارف تمکین یافته است.

به‌باور شمس: ان الذین قالوا ربناالله ثم استقاموا، آنها که هم در این عالم گفتند آن چه غافلان آنجا خواهند گفتن که نه ما را خدائی است؟ و در آن ایستادند بی تلون، ایشان را در قیامت کی درآزند؟ همین که به‌لب گور رسیدند، صد هزار شعلهٔ نور بینند. ملک‌الموت کجاست؟ ایشان را ملک‌الحیات است، گور کجاست؟ ایشان را خلاص است از گور و زندان، الدنیا سجن المؤمن (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۳۱).

مولانا به روشنی تجربه رهایی خویش از زندان دنیا و فراتر رفتن از این جهان حقیقی را در تعبیر بدیع فراوانی سروده است:

سر قدم کردیم و آخر سوی جیحون تاختم عالمی بر هم زدیم و چُست بیرون تاختم  
عالمِ چون را مثالِ ذره‌ها بر هم زدیم تا به پیش تختِ آن سلطانِ بی‌چون تاختم  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۱۱)

در همین زمینه در مثنوی مقام تمکین را مرتبه «محرّم بی‌چون» شدن تعبیر می‌کند:

جمله تلوینها ز ساعت خاستست رست از تلوین که از ساعت برست  
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نماند محرّم بی‌چون شوی  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۴۲۴)

به نظر می‌رسد صریح‌ترین آموزه شمس درباره رهایی آن است که می‌گوید:

از 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 می‌لرزدند 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 حجابها را کی بگذاریم؟ همه حجابها یک حجاب است، جز آن یکی هیچ حجابی نیست، آن حجاب این وجود است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۹۹).

بنابراین «شمس اصلی‌ترین حجاب میان انسان و خدا را حجاب وجود می‌داند» (فرهنگ‌فرهی، ۱۳۹۶: ۲۱۳). بر این اساس است که مولانا در بیتی پُر ابهام در بیان تجربه فنا و نیستی خویش است که از معشوق هم فراتر می‌رود:

چنان در نیستی غرقم که معشوقم همی گوید: «بیا با من دمی بنشین»، سر آن هم نمی‌دارم  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۶۴)

بنابراین شمس و مولانا معتقدند سالک به مرتبه‌ای باید برسد که کمال حال است، یعنی احوال، اختیاری شود. این باور از تجربه ایشان برخاسته است که عارفان چون فانی در حق شدند، تمام هستی را حق می‌دانند و به هر سو که رو می‌کنند، تجلی‌ای از تجلیات حق را شهود می‌کنند. در مقام «فناء فی الله» در ظاهر، احوال به اراده عارف است، اما در حقیقت، عارف اراده خویش را در اراده حق محو کرده و اراده او عین اراده حق شده است؛ این مقام را مقام اولیا می‌دانند؛ مولانا می‌سراید:

ای برده اختیارم، تو اختیار مایی      من شاخ زعفرانم، تو لاله‌زار مایی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۷۵)

آستانه فراتر از جبر و اختیار و ساحت‌های دوگانه احوال، زمانی که به تجربه در آید منجر به‌رهای عارفانه‌ای می‌شود که مایه اطمینان است؛ از این رو مولانا آسودگی و قرار یافتن در کنار معشوق را در فیه‌ما فیه به‌روشنی بیان می‌کند:

در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالم مُلک او شود که نیاساید و آرام نیابد... آخر معشوق را دلارام می‌گویند یعنی که دل به‌وی آرام گیرد؛ پس به‌غیر، چون آرام و قرار گیرد؟ این جمله خوشی‌ها و مقصودها چون نردبانی است و چون پایه‌های نردبان جای اقامت و باش نیست، از بهر گذشتن است (مولوی، ۱۳۷۸: ۵۳).

عیش جهان پیسه بود، گاه خوشی گاه بدی      عاشق او شو که دهد، ملک عیش ابدی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۹۰۱)

مولانا با بیان «عیش ابدی» به‌رهای از ساحت‌های دوگانه احوال عرفانی و مقام استقرار یافته خویش اشاره دارد. چنان که بایزید بسطامی می‌گفت: «چندان گریستم که خندیدم و چندان خندیدم که چنان شدم که نه خندم و نه گریم» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۵۴). این سخن بایزید تقریباً همان سیری است که مولانا به‌دستگیری شمس در سلوک پیموده: در آغاز، تجربه‌های دوگانه احوال عرفانی قبض از جدایی از نیستان ازلی و بسط از وصال با معشوق که در جلوه‌های زمینی تجسم یافته (شمس تبریزی) و در نهایت بیکرانگی در ورای دوگانگی احوال، و رهایی.

### رهای از ساحت‌های دوگانه احوال عرفانی

این سینا در نمط نهم اشارات و تنبیهات، نهایت سلوک عارف را که عبارتست از وصول به‌حق، غافل شدن از خود و آیینة حق شدن دانسته است. از نظر او رهای و رستگاری، روی آوردن با تمام وجود به‌حق است:

وقتی که ریاضت به‌نیل تبدیل شد، درون او آیینة جلا داده شده‌ای می‌گردد که رو به‌سوی حق است و لذات عالی بر او فرو می‌ریزند و او به‌خودی خود شادمان است؛ زیرا حق در خود او هست (ابن سینا: ۱۳۸۵: ۴۵۲).

به‌باور شمس، موسی(ع) در چنین مرتبه‌ای بود:

چون حقیقت رؤیت ره به‌موسی آورد و او را فرو گرفت، و در رؤیت مستغرق شد، گفت: ارنی. جواب داد: لن ترانی؛ یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب؛ که چون در دیدن غرقی، چون می‌گوئی بنمای تا ببینم؟ و اگر نه چون گمان بریم به‌موسی محبوب‌الله و کلیم‌الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و من احب شیئا اکثر ذکره... و



لیکن انظر الی الجبل، آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پا برجائی و ثبات جبلش خواند. یعنی در خود نگری مرا ببینی. این به آن نزدیک است که: من عرف نفسه فقد عرف ربه. چون در خود نظر کرد، او را بدید. از تجلی، آن خود او که چون که بود مُندک شد. و اگر نه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند، به جمادی بنماید؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۷۴)

بنابراین رابطه‌ی مستقیم میان فنا و رهایی وجود دارد: هر چه فنای بنده در حق شدیدتر باشد، احساس رهایی عارف هم، به جهت فراتر بودن پروردگار از دوگانگی‌ها و بازتاب آن در آیینۀ وجود از خود خالی گشته عارف، بیشتر خواهد بود؛ از این روست که شمس تأکید دارد: «این آینه عین حق است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۷۱) و «همه خلاصه گفت انبیا این است که آینه‌ای حاصل کن» (همان، ۹۳). در غزل زیر «رستن»، «بند شکستن»، «مستی» و «بی‌خماری» واژه‌هایی‌اند که نمایانگر رهایی مولانا از ساحت‌های دوگانه‌ی احوال است:

خیز، که رستیم ما، بند شکستیم ما      خیز! که مستیم ما، تا به ابد بی‌خمار  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۵۶)

گویا جمع بستن شخص خود، حاکی از توسعه وجودی و رهایی مولانا است که در برخی اشعار او این فریبه وجودی نمایان است. وی در روایتی از مثنوی، تصویری از چاه تنگ و تاریک به دست می‌دهد که بیانگر من آدمی است و سپس با واژه‌های بیرون آمدن از جایی گرفته و سیاه، و فریبه و گلگون شدن، فنای خویش در حق را تعبیر می‌کند:

آه کردم چون رسن شد آه من      گشت آویزان رسن در چاه من  
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم      شاد و زفت و فربه و گلگون شدم  
در بُن چاهی همی بودم زبون      در همه عالم نمی‌گنجم کنون  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۸۱۳)

بر این اساس مولانا علاوه بر بهجت عارفانه، به جهت فراتر رفتن از ساحت‌های دوگانه‌ی احوال عرفانی، رهایی یافته است. او بیان می‌کند که به سبب تجارب روحی از سنخ مواجهه با حق، از خودی محدود بشریت رهیده و فراتر از جهان انسانی را تجربه کرده است؛ با دو عالم ظاهر و باطن یکی شده و هستی او بسط و توسعه وجودی یافته است:

چون در کف سلطان شدم یک‌حبّه بودم کان شدم      گردر ترازویم نهی می‌دان که میزان بشکنم  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۱)

همین معنا در تعالیم شمس تبریزی نمود بارزی دارد:

همه را در خودبینی، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و ایسیه و دجال و خضر و الیاس، در اندرون خود بینی. تو عالم بی‌کرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها؟ لایسغنی سمائی و لا ارضی، بل یسغنی قلب عبدی المؤمن، در آسمان‌ها نیابی مرا، بر عرش نیابی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۱۳).

مولوی نیز پس از گذشتن از ساحت‌های دوگانهٔ احوال عرفانی به سرچشمهٔ نابی نائل شده که اصل تمامی احوال و فراتر از آنهاست:

برون شو ای غم از سینه، که لطف یار می‌آید  
نگویم یار را: «شادی» که از شادی گذشتت او  
تو هم ای دل ز من گم شو که آن دلدار می‌آید  
مرا از فرط عشق او ز شادی عار می‌آید  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۷۸)

مسلمانان! مسلمانان! مسلمانی ز سر گیرید  
در و دیوار این سینه همی درّد ز انبوهی  
که کفر از شرم یار من مسلمان وار می‌آید  
که اندر در نمی‌گنجد، پس، از دیوار می‌آید  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۷۸)

بنابراین مولانا و پیش از او شمس، در همین جهان عینی، مستغرق حق شده و با شهود عالم غیب و یگانگی مطلق، ورای دوگانگی‌های وجودی را تجربه کرده است.

به تعبیر همائی آنجا که مولانا در مقام شهود تجلی کمالی است که جامع هر دو صفت تجلی جلالی و جمالی است، در مقامی فراتر از قبض و بسط قرار گرفته است (همائی، ۱۳۷۶: ۹۰۲).

غزل زیر نشان از اتصال مولانا با عالم غیب و وصال حق است که در آن مقام، تضادها از بین رفته و تمام امور به ظاهر متناقض در وحدتی یگانه جمع‌اند؛ زیرا مولوی می‌گوید: «این سرا با آن سرا آمیخته» که مقصود از این سرا، دنیای جسم و آن سرا، عالم غیب است:

کی بود خاک صنم با خون ما آمیخته؟  
خوش بود این جسم‌ها با جان‌ها آمیخته  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۷۵)

روز و شب با هم نشسته آب و آتش، هم‌قرین  
لطف و قهری جفت و دُردی باصفا آمیخته  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۷۵)

خاک خاکی ترک کرده، تیرگی از وی شده  
آب هم‌چون باده با نور صفا آمیخته  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۷۵)

در سرای بخت رو، یعنی که تبریز صفا تا ببینی این سرا با آن سرا آمیخته  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۷۵)

بنابراین عارفان اصیل:

«عاشقان [از هرگونه امور انسانی که دوگانه است رهیده‌اند: غم و شادی؛ کفر و ایمان؛  
خوف و رجا و... و این از آن روست که ایشان به مغز و اصل این متقابلان راه یافته و از  
تقابل خارج شده‌اند» (کمپانی‌زارع، ۱۳۹۰: ۱۹۷).

مولانا این معنا را در مثنوی به‌روشنی سروده است و این روشنی در بیان نشان از آن دارد که این  
رهایی را تجربه کرده است:

زآنکه عاشق در دم نقدست مست	لاجرم از کفر و ایمان برترست
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست	کاوست مغز و کفر و دین او را دو پوست
کفر، قشر خشک رو برتافته	باز ایمان قشر لذت یافته
قشرهای خشک را جا آتش است	قشر پیوسته به مغز جان خوش است
مغز خود از مرتبه خوش برترست	برترست از خوش که لذت‌گسترست

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۶۸۱)

مولانا در پایان دفتر ششم به «منطقی بیرون از این شادی و غم» اشاره دارد که نشانگر رهایی از  
قلمرو احوال انسانی است:

ور بجوشد در حضورش از دلم	منطقی بیرون از این شادی و غم
من بدانم کو فرستاد آن به من	از ضمیر چون سهیل اندر یمن

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۱۰۹)

شفیعی‌کدکنی در تفسیر بیت «غم چه کند با کسی داند غم از کجاست / شاد ابد گشت آنک داند  
شادان کیست» می‌نویسد:

از آن‌جا که عارف مبدأ غم و شادی را می‌شناسد و در آن سوی غم و شادی حق تعالی را  
می‌بیند غم نمی‌تواند او را در سیطره‌ی خویش داشته باشد و او در درون هر غمی شادی را  
طلب می‌کند و حتی فراتر از آن دو جهانی دارد (مولوی الف، ۱۳۸۷: ۳۱۶).

به‌برکت تعلیم شمس، مولانا در غزل‌های بسیار، آشکارا به‌مقام فراتر از تقابلهای دوگانه‌ احوال  
عرفانی اشاره می‌کند:

دو کاشانه‌ست در عالم، یکی دولت، یکی محنت  
بذات حق که آن عاشق ازین هر دو بدر باشد  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۷۶)

اگر عالم شکر گیرد دلش نالان چو نی باشد  
و گر معشوق نی گوید گدازان چون شکر باشد  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۷۶)

مولانا معانی بسیاری را به‌تصویر کشیده تا بیان کند که از رهگذر عشق به‌ورای احوال انسانی دست یافته است:

چون براقِ عشقِ عرشی بود زیرانِ ما  
گنبدی کردیم و سویِ چرخ گردون تاختم  
فهم و وهم و عقلِ انسان، جملگی، در ره بریخت  
چون که از شش حدّ انسان سخت افزون تاختم  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۱۱)

این رهایی به‌همتِ عشق، ارمان آموزهٔ بنیادی شمس‌الحق تبریزی است:

اگر از جسم بگذری و به‌جان رسی به‌حادثی رسیده باشی. حق قدیم است از کجا یابد حادث  
قدیم را؟ مال‌التراب و رب‌الارباب؟ نزد تو آن چه بدان بجهی و برهی، جانست؛ و آنکه اگر  
جان بر کف نهی چه کرده باشی؟

عاشقانت بر تو تحفه اگر جان آرند به سر تو که همه زیره به کرمان آرند

زیره به کرمان بری چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی آرد؟ چون چنین بارگاهی است،  
اکنون او بی‌نیاز است تو نیاز ببر، که بی‌نیاز نیاز دوست دارد، به‌واسطهٔ آن نیاز از میان این  
حوادث ناگاه بجهی. از قدیم چیزی به‌تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او  
پپچید، که یَجِبُونَهُ تَأْثِيرُ يُجِبُهُمْ است. از آن قدیم قدیم را ببینی وَ هُوَ يَدْرِكُ الْاَبْصَارِ  
(شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۶۹).

«بنابراین از نگاه شمس، عشق، تنها جوهرِ قدیمِ وجود بشر است که ارتباط معرفتی میان انسان  
حادث و حقِ قدیم را برقرار می‌سازد» (فرهنگ‌فرهی، ۱۳۹۶: ۲۰۳). این آموزه‌های شمس دربارهٔ عشق  
و رهایی از خود را مولانا به‌تجربه درمی‌یافت:

سر و پا گم کند آن کس که شود دلخوش ازو  
دل کی باشد که نگردد همگی آتش ازو؟  
گرد آن حوض همی گردی و عاشق شده‌ای  
چون شدی غرق شکر رو همه تن می‌چش ازو  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۲۷)

تصویر «غرق شکرشدن» و «شکر چشیدن با همه تن»، خیال‌بندی از «فنائی وجود عارف» در «ابدیت

بی‌کران حضرت حق» است و عارف در آن حال مبتهج به ابتهاج کل هستی که سراسر حق است، می‌شود. از بسیاری شعرهای مولانا می‌توان وحدت الوهی و رهایی وی از ساحت‌های دوگانه احوال عرفانی را استنباط و دریافت؛ از جمله روشن‌ترین آنها:

چو عشق عاشقان گر بی‌نشانیم	چو جان اندر جهان گر ناپدیدیم
که ما چون جان عیانیم و نهانیم	و لیک آثار ما پیوسته تست
بیالاتر نگر بالای آنیم	هر آن چیزی که تو گویی که آنید

(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۹۳)

### نتیجه‌گیری

براساس تحلیل شواهدی از اشعار مولانا و سخنان شمس تبریزی، این پژوهش بر این باور است که شرط رهایی از ساحت‌های دوگانه احوال عرفانی، مبانی فلسفی‌ای است که عبارتند از:

۱) احوالی که شمس و مولانا از آن سخن می‌گویند، احوال ساختگی و مجعول هنرمندان در جهان مخلوق خود نیست، بلکه این احوال، مربوط به این جهان واقعی است.

۲) ذهنیت شمس و مولانا مانند جهان‌بینی برخی فلاسفه (نظیر اسپینوزا) نیست که خالق جهان را نیز مقید به پیروی از قوانین عقلانی حاکم بر جهان مخلوق خود می‌دانند؛ زیرا چنان‌خداایی محکوم قوانین و از جمله ساحت‌های دوگانه جهان مخلوق خود خواهد بود. خدای شمس و مولانا، بنا بر شواهد ذکر شده در متن این پژوهش، خدایی است که محکوم احکام و عقلانیت حاکم بر جهان مخلوق خود نیست و فراتر از آن است.

۳) فرازوی از خلقت و به‌مقام خالق این ساحت‌ها رسیدن است؛ به عبارت دیگر برای آن که شمس و مولانا بتوانند از احوال حقیقی این جهانی فراتر روند، باید از این جهان فراتر رفته و با خالق این جهان متحد و در او فانی شوند.

بنابراین مبانی فلسفی، چگونگی تحقق رهایی عرفا از ساحت‌های دوگانه احوال عرفانی بر مبنای الگوی احوال و سخنان شمس و مولانا اینگونه میسر است که در نهایت سلوک، عارف عاشق با فانی خویشتن در خداوند یا انحلال فردیت، از ساحت دوگانه احوال که در جهان حقیقی و براساس خلقت خاص خداوند در جهان آفریده شده‌اند، فراتر می‌رود و پس از این فنا، با تمکین در مرتبه بقای در هستی بیکرانه خداوند، استقرار وجودی می‌یابد و احوال این جهانی او را متغیر نمی‌گرداند. در چشم‌انداز عرفان عاشقانه شمس و مولانا، بقای بعد از فنا، مقامی کامل است که جلوه‌گاه حق و عین وحدت است.

### پی‌نوشت

۱.

بگریز به نور شمس تبریز تا کشف شود همه معانی  
(۲۷۵۵)

۲. دربارهٔ سوفیست‌ها ادعا بر این است که افرادی بودند که حقیقت و خطا را اموری کاملاً شخصی در نظر می‌گرفتند. گرچه این ادعا از نظر برخی مورخان فلسفه مورد تردید است و نیز باید توجه داشت که میان سوفیست‌ها اختلاف‌نظرهایی وجود داشته است. ر.ک: سولومون، رابرت و هیگینز، کاتلین، تاریخ فلسفه در جهان، ۸۹-۸۵ و کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱/ ۱۲۳-۱۱۸؛ فروغی، ۱۳۶۷: ۱۹-۱۷.

۳. فصل اول از کتاب سوم - A Treatise of Human Nature (Edited by L. A. Selby - Bigge. Oxford, 1951)

۴. اسپینوزا، باروخ، ۱۳۶۴، اخلاق، ترجمهٔ محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی.

۵. هر چند ممکن است در تعریف زیبایی و یا این که زشتی چیست، بحث‌های زیادی وجود داشته باشد اما در تعیین مصداق‌های هر یک، عموم مردم اتفاق نظر دارند. مثلاً کمتر کسی در جهان پیدا می‌شود که گل سرخ را زیبا نداند!

## ۶ Cubism

۷. از نظر بسیاری هنرورزان، نقاشی‌های پیکاسو (Picasso)، زیبا نیست؛ زیرا جهانی را که او برای خود آفریده و زشت و زیبایی را که در آن جهان بطور انتزاعی برای خودش در نظر گرفته است، با زشت و زیبایی که مورد نظر تودهٔ مردم است، سازگار نیست. در واقع این جهان، یعنی جهان متعارف که عموم مردم در آن تقریباً و نه تحقیقاً با یکدیگر نگاه‌های یکسانی دارند و جهان متعارف همگانی است و در آن همگی با هم متحد هستند، با جهان پیکاسو تفاوت دارد. بدین جهت افراد عموماً نمی‌توانند آن چه را که پیکاسو در نقاشی‌های خود خوب، زیبا و با معنی لحاظ کرده است، چنین بدانند. در این میان، تنها برخی با وارد شدن به جهان پیکاسو، تقریباً با وی هم‌نگاه و هم‌دل شده و با دیدن آثار وی، اظهار می‌دارند که زشت و زیبایی نزدیکی به زشت و زیبایی خالق اثر را تجربه می‌کنند.

۸. در ریاضیات نیز برخی مکاتب ریاضی را با تعاریف خاصی می‌توان به وجود آورد که در آن، همه درست‌ها و نادرست‌ها به تعریف و خواستی که خود جاعل آن مکتب ریاضی جعل کرده است، باز می‌گردد. بنابراین خود جاعل یا خالق فراتر از این درست و نادرست‌هاست.

۹. ارجاع به دیوان شمس از روی نسخهٔ تصحیح شدهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۰ جلدی) است که براساس شمارهٔ بیت یا ابیات ذکر شده است.

۱۰. اسپینوزا خداوند را محکوم عقل و تابع ضرورت‌های عقلی می‌داند؛ با این حال معتقد است خداوند مختار است؛ زیرا منشأ ضرورت‌های عقلی، خود اوست. وی بر این باور است که اگر موجودی تابع ضرورت ذاتی خود باشد، مختار است؛ اما اگر تابع ضرورتی خارج از ذات خود باشد، مجبور است (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۸).

۱۱. نازعات/۴۰: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ».

۱۲.

مکن در جسم و جان منزل، که این دونست و آن والا  
مکن در جسم و جان منزل، که این دونست و آن والا  
بهرچ از راه دورافتی چه کفر آن حرف و چه ایمان  
بهرچ از دوست و امانی چه زشت آن نقش و چه زیبا  
(دیوان اشعار، قصیده شماره ۷: در مقام اهل توحید)

۱۳. ابوعلی رودباری خوف و رجا را مانند دو بال مرغ دانسته که چون هر دو بایستد مرغ بایستد (عطار، ۱۳۶۶، ۷۵۶).

۱۴. شمارهٔ این بیت در غزلیات شمس: ۳۶۳۱۰.

۱۵.

جز خویش نمی‌دیدى در خویش بی‌پیچیدى  
شیخا چه ترنجیدی، بی‌خویش شو و رستی  
(۲۷۴۳۵)

۱۶.

یک لحظه‌ات پر می‌دهد، یک لحظه لنگر می‌دهد  
یک لحظه می‌لرزاندت، یک لحظه می‌خندانندت  
چون مهره‌ای در دست او، گه باده و گه مست او  
گه آن بود گه این بود، پایان تو تمکین بود  
یک لحظه صحبت می‌کند، یک لحظه شامت می‌کند  
یک لحظه مستت می‌کند، یک لحظه جامت می‌کند  
این مهره‌ات را بشکند، والله تمامت می‌کند  
لیکن بدین تلوینها مقبول و رامت می‌کند  
(۴۴-۵۷۴۱).

۱۷. شفیع‌ی کدکنی تمکین را اقامت محققان در کمال و رسوخ بر استقامت و زوال بشریت دانسته و تلوین را ترقی سالک در مدارج سلوک (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۵)، اشارات و تنبیهات، ج ۱، چ ۵، تهران: سروش.
- اسپینوزا، باروخ، (۱۳۶۴)، اخلاق، ترجمهٔ محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۷۵)، مناقب‌العارفین، ج ۲، چ ۳، تهران: دنیای کتاب.
- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۶۶)، عبر‌العاشقین، به‌اهتمام هنری کرین و محمد معین، تهران: منوچهری.
- جلالی‌پنداری، یدالله، (۱۳۸۷)، «فناى عارفانه، بقای جاودانه»، فصلنامه مطالعات عرفانی، ش ۷.
- چیتیک، ویلیام سی، (۱۳۸۳)، طریق صوفیانه عشق، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: مهراندیش.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامهٔ دهخدا، ج ۷ و ۸ و ۱۱، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- ریتر، هلموت، (۱۳۷۷)، دریای جان، ترجمهٔ عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی، چ ۲، تهران: الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، پله پله تا ملاقات خدا، چ ۳۱، تهران: علمی.
- زمردی، حمیرا، بی‌تا، «رها شدن از صفات نفس و اتحاد با خالق در عرفان هندی و مثنوی مولوی»، مجلهٔ ادب فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران.
- سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۸۵)، رسالهٔ سپهسالار، مقدمه محمدافشین وفایی، تهران: سخن.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمدبن جلال‌الدین، (۱۳۱۵)، ولدنامه، تهران: کتابخانهٔ اقبال.
- سهلگی، محمدبن علی، (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی (میراث عرفانی بایزید بسطامی)، ترجمهٔ شفیع کدکنی، تهران: سخن.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، چشیدن طعم وقت، از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمدبن علی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- ضیایی، سید عبدالحمید، بی‌تا، «فنا و نیروانا در آموزه‌های بودا، کاستاندا و مولانا»، پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، همایش بین‌المللی اندیشه‌های جهانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی.
- عطار، فریدالدین محمد نیشابوری، (۱۳۶۶)، تذکرهٔ الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- فروغی، محمدعلی، (۱۳۶۷)، سیر حکمت در اروپا، ج ۱ و ۲ و ۳، چ ۲، تهران: زوار.
- فرهنگ فرهی، سونیا، سهیلا موسوی سیرجانی، (۱۳۹۶)، «انسان در جهان‌بینی شمس تبریزی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۳، ش ۴۷.
- قشیری، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، رسالهٔ قشیری، ترجمهٔ ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشفی، حسین، (۱۳۷۵)، لب لباب مثنوی، به تصحیح نصرالله تقوی، با مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران: اساطیر.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۶)، «نیستی و کارکرد آن در مباحث الهیات در نگاه مولانا و اکهارت»، نامه حکمت،



- س ۵، ش ۲.
- کاکایی، قاسم و اشکان بحرانی، (۱۳۸۸)، «بررسی و نقد دیالکتیک تعالی و حلول از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت»، جاویدان خرد، دوره جدید، شماره ۳.
- کمپانی زارع، مهدی، (۱۳۹۰)، مولانا و مسائل وجودی انسان، تهران: نگاه معاصر.
- گوهرین، سید صادق، (۱۳۷۶)، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۱ و ۲، چاپ ۲، تهران: زوآر.
- لوئیس، فرانکلین دی، (۱۳۸۴)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نامک.
- محمدپور، محمد، و دیگران، (۱۳۹۴)، «تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) به روایت مثنوی معنوی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۱، ش ۳۹.
- ملکبان، مصطفی، (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳)، کلیات شمس، تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۰ ج، چ ۳، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، فیه‌ما‌فیه (مقالات مولانا)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نامک.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، با مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ ج، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، مثنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، ۲ ج، چ ۵، تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۰)، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.
- همائی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مولوی نامه، ج ۲، چ ۹، بی‌جا: مؤسسه نشر هما.
- Hume, David. (1951). A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge: Oxford.
- Chittick, William C. (2005). The Sufi Doctrine of Rumi. world wisdom, Inc.

## نگاهی به کارکرد یک «آیه» و یک «قصه» در تعالیم شمس

علی بالی<sup>۱</sup>

### چکیده

قصه‌های مقالات شمس بازتاب تجربه‌های این جهانی و مراتب معرفتی آمیخته با سلوک روحانی شمس است. فراوانی استناد به آیات و احادیث در لایه‌های قصه‌های مقالات شمس و همچنین حکایت‌های مثنوی که متأثر از سوبیه‌های سنت و بلاغت هنری و میراث حرفه‌ای دو عارف و اولیاء مکتب صوفی است و به نشانه پرهیز از رویکرد توسل به برهان و استدلال‌های چوبین، عمدتاً بر سبیل تمثیل روایت می‌شوند، کوششی است صوفیانه برای آگاهی و تنویر فهم مخاطب از عالم مهجوری تا مرتبه وصال و دریافت راتبه یقین.

شمس و مولانا دو اولیاء مستور و مشهوری که ماجرای وصل و فصل و تأثیر و تأثر آن‌ها به لحاظ تاریخی تردیدناپذیر می‌نماید، دو رکن استوار عرفان و تصوف اسلامی به‌شمارند که وجوه عرفانی تجارب و رهیافت‌های کیهانی و پشتوانه‌های معرفتی خود را وامدار انس و حشر مداوم با قرآن و معارف آنند. از این روی آن دو به درستی با ظاهر و باطن آیات و مفاهیم قرآن آشنایی داشته و وجوه محکم و متشابه سوره و آیات قرآن و دلالت توأم با ایجاز و بلاغت آن را می‌شناسند و آن را آگاهانه در کلام خود به کار می‌گیرند. این نوشتار می‌کوشد با نگاهی به تفاسیر، کارکرد آیه متشابه و شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۲۰، ۵) را، که شمس تبریزی در متن یک قصه، آن را مورد استناد و اشارت کوتاه خویش قرار داده است و یکی از تأویل‌پذیرترین / بحث‌انگیزترین آیات متشابه قرآنی است تا جایی که گاهی شارحان هم به آرامی و بدون هیچ اشارتی از کنار آن گذشته‌اند؛ در «مقالات شمس» بررسی نماید.

**واژگان کلیدی:** آیه، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، شمس تبریزی، قصه، مقالات شمس.

## مقدمه

معانی و مفاهیم قرآن مجید بر دامنه زندگی مسلمانان بیش از هر مفهوم و معیاری گسترده است. اگر عناد نوزیم و بپذیریم هر ملتی در قاموس فرهنگی و تاریخی خود، مفتخر به سرمایه‌های مادی و معنوی پیش از خود است، آنگاه خواهیم دید که در حوزه تمدنی ایرانی - اسلامی با چهارده سده پشتوانه دینی و فرهنگی، ملت‌ها به نحوی، مستقیم یا غیرمستقیم، متأثر از ارزش‌ها و اعتبار فرهنگ قرآنی بوده و هویت پایدار خود را وامدار پیوند تاریخی با ارزش‌ها، دعا و درس قرآن هستند. بارزترین پیوند حوزه تمدنی ایران اسلامی را با قرآن و سنت، در سروده‌های شاعران و نوشته‌های نویسندگان و دبیران و منشیان می‌توان دید.

می‌دانیم که اشعار و آثار بزرگان، شاعران، عارفان، حکما و متکلمان ایرانی سرشار از معارف این کتاب مبین آسمانی و همچنین عبارات و اشارات پیامبر بزرگوار اسلام در قالب تلمیح، اقتباس، تضمین، اشاره و ... است. تردیدی نیست که به تبع این سخنان می‌توان منشأ واقعی عقاید و آداب صوفیه در محیط فکری ایرانیان را، متأثر از پدیداری اسلام و قرآن دانست و تصوّف را نیز که رویکرد «عرفان اسلامی بود و سیرت پیغمبر، صحابه، مخصوصاً قرآن و حدیث منشأ اصلی آن شمرده می‌شد» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۱) و تعالیم و اقوال آن با آموزه‌های مذاهب و ادیان اسلامی و حتی غیراسلامی شباهت‌هایی دارد، حاصل امتزاج و آشنایی این رویکرد برشمرد.

بهره‌ها و الزامات شاعران و نویسندگان ایرانی از مضامین و مصادیق کلام الهی و احادیث نبوی متواتر و بی‌شمار است و اگر از استثنا درگذریم، در متون و منابع فارسی تقریباً هیچ متن یا دیوانی را نمی‌توانیم نشان داد که از آموزه‌ها و مفاهیم قرآن و حدیث برخوردار نباشد. دولت قرآن<sup>۱</sup> بر اندیشه و آثار متفکران و شاعران اسلامی و ایرانی سایه‌ای عظیم و گسترده دارد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که اغلب شاعران و نویسندگان در سایه هم‌نشینی با دولت قرآن و ممارست در تربیت ذهن و پالایش باطن، توانسته‌اند به تجربه‌های هجرت روحانی دست یازند.

## شمس و مولانا

از میان عرفای نامبردار، شمس و مولانا از رهگذر آثاری که امروز از آن‌ها در دست ماست، قلّه‌های شعر و ادب صوفیه به‌شمارند. جدای از کیفیت اقوال شمس که ماجرای مکتوم و رازآلود او برای ما، جز از محتوای ژرف «مقالات» و آثار مولانا و افلاکی و صاحب رساله سپهسالار، شناخته نیست و آگاهی دیگری از زندگی و زمانه او در دست نداریم و شناخت زمانه، احوال و روزگار او در گرو مطالعه دقیق احوال و آثار مولوی است. اما کیفیت آثار مولوی، شهرت و اهمیت او را نمی‌توان بی‌ماجرای حضور و غیب شمس در زندگی مولانا بررسی کرد.

تشبّث شمس و مولانا و دیگر عرفا در اقوال و گفتار خود، آن هم در «کنج فقر و خلوت شب‌های تار»، به آیات و اشارات قرآن، در واقع تقریری از مواجید و نشانه‌ای از تجارب روحانی آن‌ها در انس با قرآن کریم است که در جای‌جای آثار آن‌ها به چشم می‌آید. چنان که شمس خود می‌گوید:

بالای قرآن هیچ نیست، بالای کلام خدا هیچ نیست. اما این قرآن که از بهر عوام گفته

است جهت امر و نهی و راه نمودن، ذوقِ دگر دارد، قرآن که با خواص می‌گوید ذوقِ دگر (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۸۴).

این که شمس در مقالاتِ خویش زبانِ قصه را برمی‌گزیند و گفتارِ خود را عمدتاً بر پایهٔ قصه‌ها جاری می‌سازد حاکی از آن است که او به آیینِ تجربه‌آمُوخت که عنصرِ زبانِ کلیدِ فهمِ جهان است و زبانِ قصه ساده‌ترین وجهِ دریافتِ زبان است، ازین روی مقالات او مبتنی بر قصه‌واره‌ها و تمثیل‌های متنوع است چون می‌داند که زبانِ قصه بر ضمیرِ مخاطب نافذتر از بیان خشک و بی‌روحِ روایات بی‌وجه و حکمت بی‌حکایت است. به نظر می‌رسد:

وقتی عرفان و تصوف در اوج است که زبانِ آن در اوج است و انحطاطِ تصوف و عرفان نیز از همانجا آغاز می‌شود که این زبان روی در انحطاط می‌گذارد، مانند شطحیات لوس و بی‌مزهٔ متأخرین صوفیهٔ ایران و هند در قرون متأخر و معاصر (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۹).

بدیهی است که شمس به تأثیرِ زبانِ قصه آگاه است چنان که خود می‌گوید:

هر قصه‌ای را مغزی است، قصه را جهتِ آن مغز آورده‌اند بزرگان، نه از بهر دفع ملامت. به صورت حکایت برای آن آورده‌اند تا آن غرض در آن بنمایند (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۴۹).

بین زبان و جهانِ صوفی مرزهایی هست و بی‌مداقه از صورت به معنی، دریافتِ باطنِ زبان و راز قصه‌های صوفیان ابتر می‌ماند. در همین راستا، معروف است:

که اوحدالدین کرمانی در شهود حقیقت، توسل به مظاهر صوری می‌کرده. جمال مطلق را در صورِ مقیّدات مشاهده می‌نموده... شیخ شمس‌الدین تبریزی، قدس سره، از وی پرسید که در چه کاری؟ گفت: ماه را در طشت آب می‌بینم، پس شیخ شمس‌الدین گفت: اگر بر قفا دمل نداری چرا بر آسمان نمی‌بینی؟ (جامی، ۱۳۷۳: ۵۸۷)

روشن است این که شمس تبریزی در ماجرایِ پیش گفته:

به اوحدالدین کرمانی گفته است چرا ماه را در آسمان نمی‌بینی، نقدی است که از نظریهٔ او در باب جمال پرستی داشته است. اوحدالدین و بسیاری از امثال او چنین وانمود می‌کرده‌اند که از رهگذر صورت می‌توان به معنی رسید پس، از نظرگاه آنان صورت پلی بوده است برای عبور به سوی معنی (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۷۶).

بر همین اساس می‌توان افزود

که قصه‌ها در زبانِ شمس دارای ظاهر و باطن هستند و از آنجا که قصه‌ها و داستان‌های مقالاتِ ناظر به سر و مغز آن‌هاست، بنابراین خوانندهٔ آن‌ها نباید از باطنِ آن‌ها غافل بماند (مختاری، ۱۳۸۵: ۲۶۹).

می‌دانیم در خصوص ذات و به‌ویژه صفات ظاهری خداوند، در بین عام و خاص همواره تشتت دیدگاه وجود داشته و پیوسته به اعتبار برداشت‌ها و تأویل آیات قرآنی، فِرَق و نحله‌های مختلف خداوند را متّصف به مظاهر حسی و برخی صفات معنوی دانسته‌اند. درین میان به‌نظر می‌رسد مردمان جامعه غیر عرب به‌ویژه موالیان، بیشتر به تأویل اوصاف ظاهری و حسی خداوند گرایش داشته و نتیجه آن شد که قائلان به صفات ظاهری و باطنی خداوند، سه صورت از تعینات را برای باری تعالی مفروض ساخته‌اند:

الف - آنان که به ظاهر حروف و کلمات اعتقاد یافته‌اند<sup>۲</sup> (مانند حروفیان)، آنان را مُشَبَّه یا اهل تشبیه/ تجسیم نامیده‌اند؛ ب - آنان که ظاهر حروف و کلمات قرآن مجید را درباره صفات رها کردند و در تأویل فرو رفتند، آنان را معطله یا اهل تعطیل نامیدند؛ ج - آنان را که در اعتدال ماندند و محافظه‌کاری کردند، صفاتیّه یا منزّه؛ یعنی اهل تنزیه خواندند (حلبی، نقل از الغرابی، ۱۳۷۶: ۳۹).

در مقالات شمس، داستان‌ها و اقوال بازتاب تجارب زیست‌زمینی و تعمق‌های درونی و خلاقیت‌های ذهنی شمس است که فراتر از حد نوشتن بوده و دیگران آن گفتار را ثبت و ضبط کرده‌اند، چونان احادیث رسول که به همت صحابه به دقت ثبت می‌شد.

و البته که بالاترین وجه خلاقیت هنری، در حاشیه تجارب دینی، کار همین دسته از عارفان است و اینان را باید معمار جهان معنی خواند و سازندگان الگوهای نگاه هنری به الاهیات اسلامی، که دیگران بر هنجار ایشان حرکت می‌کنند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۸۰).

تجربه‌های شمس و مولانا تماماً نفی صورت‌گرایان یا اهل ظاهر نیست و همچنین آن دو مدافع تامّ اهل تأویل و باورسازی‌های آنان نیستند. از مرزهای زبان شمس و مولانا می‌توان به‌مرزهای جهان درونی آن‌ها پی برد. در جهان ذهنی شمس سفر او از «معنی به صورت» بیش از سفرش از «صورت به معنی» است. شمس در قلمرو پهناور قصه‌ها معنی می‌آفریند و معارف بشری خود را باز می‌نماید. به‌نظر می‌رسد:

بیشترین سهم خلاقیت ذهنی انسان، حاصل سفر از معنی به صورت است. قدما و بسیاری از معاصران عقیده دارند که ذهن با فعالیت خود و خلق معنی‌هایی، زبان را پیوسته گسترش می‌دهد و تکامل زبان انسان تکامل معنویت اوست در طول تاریخ. دیالکتیک زبان و ذهن و همکاری متقابل این دو، سبب شده است که چنین قلمرو پهناوری به نام معارف بشری از ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل‌های فُکُلور تا پیچیده‌ترین دستاوردهای عقلانی و هنری انسان به عرصه وجود برسد. حتی اگر تحلیل منطقی را ملاک قرار دهیم، وجدان ما حکم بر تقدم اندیشه نسبت به زبان خواهد کرد. نخست حسی و درکی از درون یا از جهان بیرون در انسان حاصل شده سپس برای انتقال آن به دیگران آدمی به فکر وسیله ارتباط افتاده است، با اشاره و سپس از راه صداهای اولیه تا به مرحله زبان در شکل قراردادی آن رسیده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۷۹).

## ماجرای واعظان در همدان

قصه‌های مقالات شمس عمدتاً مبتنی بر آیات، روایات و احادیثی است که یا پیش از روزگار مؤلف در متون دینی و منابع اسلامی با سویه‌های تعلیمی / اخلاقی / حکمی نقل شده‌اند و یا حاصل تجربه‌های زیستی و تعمیق و تدقیق در زمانی و شخصیِ راوی است. استناد به بیش از دوست‌وده آیه قرآنی در مطاوی گفتار شمس و به کارگیری ده‌ها حدیث و روایت در کلامش، گواه روشنی است بر آشنایی و انس شمس با مهمات قدسی و مفاهیم ناب.

تردیدی نیست که مقالات شمس بر پایه قصص اخلاقی و تمثیل‌های حکمی استوار است. جان کلام شمس در حکایات و قصه‌های مقالات، دعوت به اصول و پایبندی به اخلاق و میانه‌روی و پرهیز از کج‌اندیشی و کفر است.

رویکرد داستان واعظان در همدان که در مقالات شمس آمده است، رویکردی است بر پایه دیالکتیک زبان و ذهن یا به عبارتی عقل و احساس، که از رهگذر دریافت‌های شهودی آدمی در رویارویی با دوگانه متضاد صورت و معنا؛ هنجار رفتاری مخاطب، مانند مخاطب همدانی، دچار نوعی تزلزل پارادوکسیکال و متضاد گشته و راوی می‌کوشد تا با هنجار عادت‌ستیزی، ذهن مخاطب را از تردید و تشبیه بی‌وجه باز داشته و او را به روشنای حقایق رهنمون سازد.

ماجرا چنین است که واعظی در همدان بر منبر رفت و قاریان به رسم مجلس پیش از سخنان او پاره‌ای از آیات متشابه قرآن مجید نظیر:

«الزَّحْمَنَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۲۰، ۵)؛ «ءَأَمَّنتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ» (ملک / ۶۷، ۱۶)؛ «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر / ۸۹، ۲۲)؛ «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (نحل / ۱۶، ۵۰) را قرائت کردند و واعظ نیز چون خود مُشبهی بود و بدان نحله دل‌بستگی داشت، معنی آیات را «مُشبهیانه می‌گفت» و در تأیید سخنان خویش شواهدی از احادیث را نیز با شداد و غلاظ بیشتر روایت می‌کرد و پیوسته انذار می‌داد که: «وای بر آن کس که خدای را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند، عاقبت او دوزخ باشد، اگرچه عبادت کند، زیرا صورت حق را منکر باشد، طاعت او کی قبول شود؟ و هر آیتی و حدیثی که تعلق داشت به بی‌چونی و لامکانی، سائلان برمی‌خاستند دخل می‌کردند که، «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید / ۵۷، ۴)؛ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۴۲، ۱۱)، همه را تأویل می‌کرد مُشبهیانه. همه جمع را گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه. [آنگاه جماعت] به خانه‌ها رفتند با فرزندان و عیال حکایت کردند و همه را وصیت کردند که خدا را بر عرش دانید به صورت خوب، دو پا فرو آویخته، بر کرسی نهاده فرشتگان گردادگرد عرش! که واعظ شهر گفت: هر که این صورت را نفی کند ایمان او نفی است. وای بر مرگ او، وای بر گور او، وای بر عاقبت او (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۶).

چند روز پس از آن واعظی سنی مذهب و ناشناس وارد شهر شد و او هم برای وعظ بر منبر رفت، این بار اما قاریان پیش از آغاز صحبت‌های واعظ سنی، چند آیه از آیات تنزیه مانند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۴۲، ۱۱)؛ «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (اخلاص / ۱۱۲، ۳)؛ «وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر / ۳۹، ۳۹)

را قرائت نمودند و بر عکس مجلس پیشین در روزهای گذشته، این بار سویه‌های سخن علیه مشبهیان و در رد عقاید آنان بود و قاریان و متعاقب آن واعظا:

آغاز کردند مشبهیان را پوستین کندن که هر که تشبیه گوید کافر شود. هر که صورت گوید هرگز از دوزخ نرهد. هر که مکان گوید وای بر دین او، وای بر گور او. و آیت‌ها که به تشبیه ماند همه را تأویل کرد و چندان وعید بگفت و دوزخ بگفت، که هر که صورت گوید طاعت او طاعت نیست، ایمان او ایمان نیست. خدای را محتاج مکان گوید، وای بر آن که این سخن بشنود. مردم [الحق مضطرب گشته و] سخت ترسیدند و گریان و ترسان به خانه‌ها باز گشتند. آن یکی به خانه آمد افطار نکرد. به کنج خانه سر بر زانو نهاد. بر عادت، طفلان گرد او می‌گشتند. می‌راند هر یکی را و بانگ برمی‌زد. همه ترسان به مادر جمع شدند. عورت [زن یکی از این ترسندگان] آمد، پیش او نشست؛ گفت: خواجه خیر است، طعام سرد شد، نمی‌خوری؟ کودکان را زدی و راندی، همه گریانند. گفت: برخیز از پیشم که مرا سخن فرافز نمی‌آید. آتشی در من افتاده است. گفت: بدان خدای که بدو امید داری که در میان نهی که چه حال است؟ تو مرد صبوری و تو را واقعه‌های صعب بسیار پیش آمده‌اند صبر کردی و سهل گرفتی و توکل بر خدای کردی و خدا آن را از تو گذرانید و تو را خوش دل کرد. از بهر شکر آنها را این رنج را نیز به خدا حواله کن و سهل گیر تا رحمت فرو آید. مرد را رقت آمد و گفت: چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید، هر که خدای را بر عرش نداند کافرست و کافر میرد. این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت، که هر که خدای را بر عرش گوید یا به خاطر بگذراند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست. منزّه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زیمیم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم! زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی‌عرش است، اگر در جای است و اگر بی‌جای است، هر جا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۷-۱۷۸).

چنان که ملاحظه می‌شود داستان به شیوه کنایی، نقدی است بر رویکردهای ایدئولوژیک نحله‌های اهل تشبیه و تعطیل که از رهگذر تعصبات و زیاده‌روی در تأویل، هیچ الزامی برای ساحت عقل که حجت است، قائل نیست و پیوسته بر طبل تقلید و تلقین می‌کوبند. گفتنی است اگر چه عقل حجت است لیکن تنها حجت نیست و اگر کسی در کاربرد عقل بنا بر روش درست کاهلی ورزد، نتیجه مطلوب و مطابق با واقعیت بدست نمی‌آورد (رک: صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۰: ۲۷ - ۴۲۶).

شمس در این قصه در حقیقت تعصبات و زیاده‌روی‌های ارباب مذاهب و فرق را به باد انتقاد گرفته و دغدغه‌ها و سردرگمی‌های کثیری از مؤمنان را از این آشفته بازار جریان‌های فکری و مذهبی به خوبی منعکس کرده است. ولی در مقابل کسانی هم بوده‌اند که اعتنا و اعتقادی به این گونه جدال‌ها نداشته‌اند؛ چنان که در حکایت مزبور همسر مرد متحیر نماد و نماینده افرادی است که فارغ از جنجال‌های واعظان و منبریان متعصب و متصلب به زندگی آرام دینی و ایمانی خویش ادامه می‌دادند و ذهن و ضمیر خود را با چنان افکار و

اوهامی بر نمی‌آشفتنند. برای اینان اهمیتی نداشت که آیا برای خداوند می‌توان مکانی متصور بود یا نه؟ اصل جریان زندگی آرام و بی‌تشویشی بود که بتوانند در سایه ایمانی ساده و زلال، معیشت فقرآلوده خویش را سامان دهند. از نگاه آنها معرفت حق، صید گریزپایی را می‌ماند که از تن دادن به تور افهام لاغر آدمیان تن می‌زند و چون بُت عیار هر لحظه به شکلی درمی‌آید (مختاری، ۱۳۸۵: ۱۷۲).

### محکم و متشابه / تنزیه و تشبیه

می‌دانیم که آیات قرآن مجید به‌لحاظ صراحت و وضوح معنی دارای تفاوت‌هایی است و دلالت معنی این آیات در همه سوره‌ها و آیات شکران نزولی دارد و بدون آشنایی با مبانی علوم قرآنی و فنون تفسیر، پی‌بردن به‌کنه معانی آن دشوار و دور از تصور است. اگرچه معنی برخی از آیات و عبارات قرآن مجید صریح و روشن است و فهم آن برای عموم با همین عقل و هوش ظاهری چندان دشوار نیست، اما پاره‌ای از آیات و اشارات کریمه دارای نشانه‌های اختصار و ایجاز است و از این روی فهم آن مستلزم تبیین و روشنگری و رهیافت‌های تفسیر است. پاره‌ای دیگر از آیات نیز دویپهلوی و دارای جنبه‌ها و معانی گوناگون است، گاهی نیز لفظ ظاهر آیات با معانی باطن آن تطبیق دارد؛ یعنی لفظ و معنی دارای رویکردی همگون و یکسان است (در این زمینه رک: حلبی، ۱۳۸۵ الف: ۱۰۷) به اعتبار این دسته‌بندی، مفسران آیات قرآن مجید وجوهی چون: محکم و متشابه؛ ناسخ و منسوخ؛ خاص و عام؛ و مجمل و مفصل برای آن برمی‌شمارند که از آن میان، آن چه که در این مقال مورد نظر است وجوه «محکم» و «متشابه» آیات است که در تشریح آن مطابق تعریفی که در سطور پیشین بدست داده شد و مطابق تعاریف علمای قرآن، می‌توان گفت آیات محکم الفاظی را گویند که ظاهر آن بی آن که چیزی بدو بیفزایند از معنی باطن آن خبر می‌دهد و آیات متشابه اما الفاظی چون حروف مقطعه در آغاز برخی از سوره را گویند که معنی آن در ظاهر لفظ روشن نیست و ازین روی آیاتی را که معنی‌اش بر عموم واضح نباشد و ناگزیر نیازمند تأویل افتد و تأویل آن هم به تعبیر ناصر خسرو «جز خدای و پنجه فروبرندگان اندر علم دین، کسی نداند» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۱۵) متشابه خوانند.

به بیانی دیگر تشبیه عبارت از مانند‌کردن است و تنزیه<sup>۲</sup> عکس اوست، چون حق را ظهور در تعینات است و تعینات از یک جهت عین‌اند و از یک جهت غیر. غیریت بجز امور اعتباری نیست، پس دانستن وی را میان تشبیه و تنزیه حق است و این مرتبه در علم است نه در عین، چون در عین همه عین است (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

بر اساس همین دسته‌بندی‌ها آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/ ۲۰) که قصه مورد بحث در مقالات شمس بر آن استوار است، از آیات متشابه است و مفسران و شارحان نیز تاکنون یا بر نشانه‌های ظاهری آن نگریستند و یا از کنار آن به آرامی گذشتند.



## در معنی استوی

معنی و ترجمه ظاهری و لفظی آیه یعنی خداوند بر عرش مستوی است. برخی از مترجمان نیز گفته‌اند که خداوند بر عرش مستولی و محیط است و معنای ظاهری آن این است که خداوند در عرش و آسمان بر تخت نشسته و این تعبیر، تصویری چنین به ذهن متبادر می‌کند که خداوند چون پادشاهی بر چکادِ عرش نشسته و جهان در سیطره قدرت اوست؛ به تعبیری بر عالم وجود و جهان آفرینش، با علم و قدرت خویش فرمانروایی می‌کند. این تصویر از دیدگاه اهل تشبیه البته قابل تداعی و تبادر است اما از نگاه اهل تنزیه این اتصاف پذیرفتنی نیست و نسبت چنین تعبیر و تصویری را به احدیّت که قایم به ذات است، ناروا دانسته و معتقد است بایستی از چنین انتساب و اتصافی پرهیز کرد. این تعبیر و اشارت یعنی استوی، در سوره و آیات دیگر قرآن مجید هم به کار رفته است، چنان که می‌فرماید: «... الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (فرقان / ۲۵، ۵۹؛ اعراف / ۷، ۵۴؛ یونس / ۱۰، ۳) پروردگار آسمان کسی است که آسمان و زمین و آن چه را که میان آن دو است در شش روز آفرید، آن گاه بر عرش مستوی شد. نیز می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَهِيَ دِيحَانٌ» (فصلت / ۴۱، ۱۱) یعنی قصد و آهنگ خلق آسمان کرد و آسمان‌ها دود بود.

در معنی استوی بین مفسرین اختلاف نظر هست و تمام پیچیدگی این آیه بر سر همین تأویل پذیری آن است که از سنخ آیات متشابه قرآن است و بالطبع قابل تفسیر و تأویل گوناگون. چنان که از شیخ الاسلام عبدالله انصاری در معنی استوی پرسیدند، «گفت: نه عرش بردارنده حق است به ضرورت بل که حق بردارنده عرش است به قدرت، حق نه جای‌گیر است به حاجت بل که حق نمای ست به حجت» (رک: شفيعي کدکني، ۱۳۹۴: ۳۳۸). یک تفسیر این است که استوی یعنی اقبل علی خلقه و عمد، بدین معنی که قصد آفرینش و اراده صنع عرش کرد. برداشت دیگر نیز از ابوالفتوح این است که «استولی و غلب و لم يعجزه ذلك لعظمته» یعنی مستولی و چیره گشت و این کار به سبب عظمت آن او را ناتوان ساخت (حلبی، ۱۳۸۹: ۵ / ۱۴۵) واضح است که اهل سنت این جنس تفسیر را نمی‌پذیرند و آن را آغشته به شرک و کفر می‌دانند، چنان که می‌گوید:

آن کس که استوی را استولی معنی کرد به خدا نسبت عجز داد؛ یعنی آن که اول مستولی نبود، بعد مستولی شد و این کفر است. و در قولی دیگر از غزالی نقل است که: «چون از مالک ابن انس درباره معنی استوی پرسیدند گفت استوی معلوم است (یعنی وجود دارد و تحقق یافته است چه در قرآن مجید یاد شده) اما چگونگی آن ناشناخته است و ایمان به آن واجب است و پرسیدن از آن بدعت است (میبدی، ۱۳۸۲: ۶ / ۹۸).

و در نگاهی دیگر چون هستی ذات حق تعالی معلوم شد و صفات وی و پاکی و تقدس وی از چگونگی و چونی معلوم شد و تنزه وی از اضافت به مکان معلوم شد و کلید همه معرفت نفس آدمی آمد، یک بار دیگر از معرفت مانده و آن معرفت پادشاهی راندن وی است در مملکت وی که چگونه است و بر چه وجه است و کارفرمودن وی ملایکه را و فرمان بردن ملایکه وی را و راندن کارها بر دست ملایکه و فرستادن از آسمان به زمین و جنباندن آسمان‌ها و ستارگان و در بستن کارهای اهل زمین به آسمان‌ها و کلید ارزاق به آسمان‌ها

حوالت کردن، که این جمله چگونه است؟ و این بابی عظیم است در معرفت باری تعالی و این را معرفت افعال گویند، چنان که آن پیشتر را معرفت ذات گویند و معرفت صفات گویند (غزالی، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۲-۵۳).

شمس همچنین در جای دیگر از مقالات خود به آیه مورد بحث اشاره دارد و گویی نیم‌نگاهی به تفسیر آن داشته و می‌گوید:

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۲۰) همان است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَ» گنجی ست درین مستوی شد، هیچ انزعاج نماند. آن کس که با او سر و کار دارد، نه به خود پردازد نه به دیگری «و إِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» (طه/۲۰، ۷). الا گریز پای است. در محمّد احد بیابی، در احد محمّد نیابی (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۵۷).

به نظر می‌رسد در همان زمان هم این آیه در میان صاحب‌نظران بحث‌انگیز بوده و شمس هم از پیچیدگی و تأویل این آیه کریمه به‌درستی آگاه بود که در توضیح آن می‌گوید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۲۰) را چه گفته است در آن تفسیر؟ جز این که در این ظاهرها گفته‌اند: استوی به معنی استولی» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۱۹).

### در معنی عرش

می‌دانیم که مفردات قرآن مجید کلید فهم آیات و اشارات آن است. در آیه مورد نظر این نوشتار، «استوی» و «عرش» از کلمات تأویل‌پذیر متن کلام الهی است که بدون اشراف بر رویکرد تاریخی متن و بی‌آشنایی با علم تأویل و تفسیر و حتی بی‌مراجعه به امّهات متون تفسیری قدما، به درک و دریافت بسیاری از این مفردات و آیات شریفه راه نخواهیم برد. شاید بتوان گفت که در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۲۰) کلیدی‌ترین واژه «عرش» است که دامنه تفسیر و تأویل را گسترانیده است و موجب باورهای اهل تشبیه در بالانشینی خداوند گردیده است. چنین می‌نماید که مفردات همواره مهم‌ترین مباحث تأویل و تفاوت نظر را فراهم آورده و اگر به تفاسیر معتبر هم بنگریم، خواهیم دید که رویکرد مفسرین، اغلب برپایه توضیح و تشریح مفردات پیش رفته است، چنان که در اینجا نیز عرش زمینه‌های بحث و تفسیر را فراهم آورده است و یکی از کلمات متشابه و بحث‌انگیز قرآنی که بهتر است به علم الهی تفسیر شود و قدما بر سر مفهوم آن بحث‌های بسیار دارند و اجمالاً می‌توان گفت که قدما تصویری که از عرش داشته‌اند این است که در بالا بوده است، بالاتر از تمام آسمان (مولوی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۸۱).

چنان که مقدسی در یادکرد لوح و قلم و عرش می‌گوید: «اگر پرسند که جز دنیا و آخرت چیز دیگری هست؟ گوییم عرش و کرسی و فرشتگان و لوح و قلم و سدره‌المنتهی، همگی مخلوق‌اند و این‌ها نه از دنیا به شمار می‌روند و نه از آخرت» (مقدسی، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۳۶). شمس خود در جایی از مقالات، عرش را غلاف و پرده می‌انگارد و زمین و آسمان و عرش و کرسی و روح را، همه غلاف می‌داند، غلاف‌هایی که بر گرد آدمی تنیده‌اند (موحد، ۱۳۸۷: ۸۲؛ شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۰۰).

غزالی در توصیف و اهمیت عرش می‌گوید:

چون اول کار در جمله تن، از دل خیزد و آن‌گاه بر همه اعضا پیرا کند، اول کارها در عالم اجسام در عرش پیدا آید و چنان که آن خاصیت را اول پذیرنده دل است و دیگر همه دون وی، دل را اضافتی دهد تا پندارند که تو ساکن دلی، همچنین چون استیلائی حق تعالی بر همه به واسطه عرش است، پندارند که وی ساکن عرش است و همچنان که چون تو بر دل مستولی شدی و کار دل راست شد، تدبیر همه مملکت تن بتوانی کردن، همچنین چون ایزد تعالی به آفرینش عرش بر عرش مستولی شد و عرش راست بایستاد و مستوی شد، تدبیر مملکت ساخته شد و عبارت چنین آمد که استوی علی العرش یدبر الامر (یونس / ۱۰، ۳)، (غزالی، ۱۳۸۰: ۱ / ۵۵).

در نگاهی باریک‌تر به ترکیبات آیه مذکور، عرش توسعاً به معنی آسمان است و به‌علاقه حال و محل یعنی اهل آسمان، در اصطلاح عبارت از جسم محیط به همه اجسام و از آن روی به این نام نامیده شده به سبب بلندی و ارتفاعش، یا به سبب تشبیه آن به تخت پادشاه چون در زمان حکم راندن بر آن قرار دارد (رک: حلبی، ۱۳۸۵: ۱ / ب: ۳۰۴). نیز تخت و سریر پادشاه را گویند، تخت رب العالمین که تعریفش کرده نشود و کیفیت آن و بیان حد آن در شرع جایز نباشد (دهخدا/ لغت‌نامه، ذیل: عرش) نیز عرش جایی است که دارای سقف باشد و گاهی حتی خود سقف را هم عرش گویند. همچنین به چهارچوب یا داربست‌هایی که برای پرانگه داشتن درختان تعبیه می‌شود عرش گویند و گویی مقصود از آن به کنایه، عز و سلطان و مملکت باشد و عرش خدا چیزی است که بشر آن را به حقیقت نمی‌داند مگر به اسم و مقابل آن در ادب فارسی فرش است (حلبی، ۱۳۸۹: ۵ / ۹۰).

### نتیجه‌گیری

مقالات شمس از اُمّهات متون عرفانی / اسلامی سده هفتم هجری است که به روایت صاحب‌نظران، از سوی مریدان و دوست‌داران شمس ثبت و ضبط گردید. شمس که هویت و زندگی شخصی او چندان بر ما آشکار نیست؛ در مقالات با سلوک صوفیانه، تجربه‌های عارفانه خود را برای مریدانش در قالب قصه و پند و پاره‌های حکمی و تمثیل روایت می‌کند. تشبیه شمس به آیات قرآن کریم و روایات در همه جای مقالات او قابل ملاحظه است. بیش از دویست‌و‌ده آیه از آیات قرآن مجید از مطاوی سخنان شمس به متن مقالات راه یافته است. استناد به این حجم از آیات و همین‌طور احادیث و روایات دیگر نشان می‌دهد که شمس در مقام یک سالک الی‌الله همه عمر با معارف و کلام آسمانی قرآن کریم محشور بوده و با این متن مقدس سلوک عارفانه و خلوت عاشقانه داشته است.

او به کیفیت آیات و رویکردهای ظاهری و باطنی آن آشنایی داشته و در استنادات خود به متن و محتوای کتاب آسمانی، مُحکم و متشابه بودن آیات الهی را می‌شناخته است. در قصه تمثیلی واعظان در همدان، شمس می‌کوشد اختلاف نظر بین نحله‌های فکری اهل تشبیه و تنزیه را با استدلال‌های عقلی و میانه‌روی در ساحت قدسی فکر مرتفع نماید. استناد شمس به آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

استوی» (طه/ ۲۰، ۵) بی‌مقصد نیست. او به‌خوبی می‌داند که این آیه از آیات بحث‌انگیز و تأویل‌پذیر قرآن مجید است چنان که همواره محل مناقشهٔ مفسرین بوده و مشبهیان و اهل تنزیه برداشت‌های متفاوتی از کیفیت معنایی این آیه داشته‌اند. شمس در قصهٔ واعظان بر منابر همدان، به این برداشت‌های دوگانه می‌پردازد و می‌کوشد جایگاه نسبی عقل و مقام خرد را بر تقلید و تلقین روشن و برجسته نماید.

### پی‌نوشت:

۱. صبح‌خیزی و سلامت‌طلبی چون حافظ/ هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم (حافظ، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۰۵۰)
۲. تنزیه در نزد عارفان، منزّه کردن خداوند است از صفات بندگان، چنان که گویند او یگانه است و قائم به ذات است و جوهر و عرض نیست و وی را در هیچ کالبد فرود آمدن نیست و هرچه در خیال آید و در خاطر آید از کمیت و کیفیت، وی از آن پاک است (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۵۹).

## منابع

- قرآن کریم، (۱۳۹۴)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چ دوم، نشر دارالقرآن الکریم.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۷۳)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، دفتر دگرسانی‌های حافظ، به کوشش سلیم نیساری، ۲ جلد، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران: چ دوم، اساطیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ الف)، آشنایی با علوم قرآنی (مقدماتی برای فهم قرآن مجید)، تهران: ویراست دوم، اساطیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ ب)، شرح مثنوی مولوی، ج ۱، تهران: زوآر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، شرح مثنوی مولوی، ج ۵، تهران: زوآر.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران، چ دوم، دانشگاه تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، جستجو در تصوف ایران، تهران: چ چهارم، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، تهران: چ چهارم، علمی.
- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، چ هفتم، طهوری.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی)، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، در هرگز و همیشه انسان (از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری)، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمدبن علی، (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیقات محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۰)، خط سوم، تهران: چ هفدهم، عطایی.
- غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد، (۱۳۸۰)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، ۲ جلد، تهران: چ نهم، علمی و فرهنگی.
- مختاری، حسین، (۱۳۸۵)، مشهورتر از خورشید (درباره زندگی و اندیشه شمس تبریزی)، تهران: ورجاوند.
- مقدسی، مطهربن طاهر، (۱۳۹۰)، آفرینش و تاریخ، مقدمه و ترجمه محمدرضا شفیعی‌کدکنی، ۲ جلد، تهران: آگه.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۷)، شمس تبریزی، تهران: طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریزی، مقدمه و گزینش محمدرضا شفیعی‌کدکنی، ۲ جلد، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، مثنوی معنوی، آخرین تصحیح رینولد نیکلسون، تصحیح مجدد و ترجمه حسن لاهوتی، ۲ جلد، تهران، میراث مکتوب.
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲)، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، ج ۷، ترجمه و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- ناصرخسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۶۳)، جامع‌الحکمتین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: چ ۲، طهوری.

## تداعی آزاد معانی در داستان آغازین و فرجامین مثنوی مولوی

صبا بیوک‌زاده<sup>۱</sup>

### چکیده

مولانا جلال‌الدین تمام اشعار خود را به‌گونه‌ای جوششی آفریده و در سرایش مثنوی و دیوان شمس، از ناخودآگاه خود در کنار خود آگاهی سود جسته است. بنابراین تنها چیزی که در این زمینه به‌یاری روان‌وی شتافته جرّار کلام (Free Association) بوده است.

مثنوی دارای شیوه‌های مختلف بیانی است و یکی از اصلی‌ترین این شیوه‌ها، تداعی معانی است. در این شیوه بسط سخن به‌گونه‌ای است که مؤلف با یادآوری موضوعات جدید به‌صورت سلسله‌وار به‌دنبال آن‌ها می‌رود. مولانا می‌کوشد تا بتواند موضوعات معقول و اصول عالی جهان‌بینی، انسان‌شناسی، خداشناسی و خدایابی را با مفاهیمی ملموس و محسوس برای فهم عام و خاص بیان کند. **واژگان کلیدی:** مولانا، تداعی معانی، پادشاه و کنیزک، دژ هوش ربا.

## مقدمه

در هستی و زندگی آدم، عوامل ذهنی، روانی، دنیای بیرونی و تجارب شخصی فرد بیشترین تأثیر را روی او می‌گذارد و این عوامل در وجدان، ناخودآگاه (ناهویشیاری) نقش می‌بندد و زمانی با دیدن صحنه‌ای، واقعه‌ای، شنیدن سخنی یا احساس چیزی، آن تجارب ذهنی و آموخته‌های قبلی فرایاد آدمی و در ضمیر آگاه، تداعی و فراخوانی می‌شود. این فراخوانی می‌تواند به وسیله‌ی قیاس، استعاره، تمثیل یا تشبیه صورت پذیرد.

ژرف‌ساخت داستان‌هایی که از منظر حدیث نفس روایت می‌شود، مبتنی بر کندوکاو در خاطره‌ها است. مرور این خاطره‌ها براساس هنجارهایی که در تداعی معانی از قبیل: مشابهت یا تضاد انجام می‌پذیرد، سر منشاء تداعی‌های ذهنی در ضمیر ناخودآگاه قرار گرفته است و اساس ساختار شعر و شکل‌گیری منظوم آن ریشه در اصل تداعی دارد که عنصر ناخودآگاه روانی باعث سرایش هارمونیک و هماهنگی شعر می‌شود.

گاهی گوینده تحت شرایطی خاص و به‌صورت ناخودآگاه باعث بروز ساختار شکنی و آشنازدایی در متن می‌گردد و در اغلب این متون، ساختار نحوی جمله با ترکیب‌های ناآشنای زبانی و دیگر صور ابهام درهم می‌شکنند؛ که باعث ایجاد نوعی غرابت در ذهن خواننده می‌شود.

## تداعی در اصطلاح روان‌شناسی

در اصطلاح روان‌شناسی؛ تداعی، هم‌خوانی، به‌هم‌بستگی، به‌طور کلی هرگونه رابطه‌ی آموخته شده و عملکرد بین دو یا چند جزء، شناسایی دقیق این اجزاء (عقاید، اعمال، تصاویر ذهنی، محرک‌ها، واکنش‌ها، خاطرات و غیره) و مشخص نمودن مکانیسم‌های درگیر روابط آن‌ها است. تداعی به‌رابطه بین خودآگاه و ناخودآگاه و ارتباط عقاید اولی به‌دومی اطلاق می‌شود و ممکن است آزادانه یا القایی بوده باشد. در نوع اول شخص بدون محرک، تداعی‌های خود را بسط می‌دهد و در نوع دوم کلماتی به‌عنوان محرک بر فرد داده می‌شود؛ او بلافاصله با اولین تداعی که به ذهنش می‌رسد، پاسخ می‌دهد (پورافکاری، ۱۳۷۳: ۲).

جریان سیال ذهن در ادبیات و هنر داستان‌نویسی در حقیقت روشی است که نویسنده سعی می‌کند جریانات، اندیشه‌ها، دریافت‌ها و واکنش‌هایی که طبیعتاً بدان ترتیب و سیر منطقی در ذهن قهرمان داستان می‌گذرد؛ آن را بیان کند و نشان دهد. به‌نوعی جریان سیال ذهن، در صدد روان‌کاوی اشخاص داستان، فرامودن اندیشه‌های فروکوفته و ناخودآگاه درونی آن‌ها است، تا خواننده‌ی نکته‌یاب به‌زوایای پنهان و نیمه‌آگاه آدمی که در اثر گذر زمان از زندگی اسطوره‌ای تا تاریخی امروز، ذهنیات و جهان‌بینی و ایدئولوژی در خود پنهان ساخته است، پی ببرد. این شیوه داستان‌نویسی در حقیقت نوعی روان‌کاوی آدمیان و پلی بین افسانه، اسطوره و تاریخ است.

برای پی‌بردن به ماهیت تداعی، می‌بایست پوسته و لایه‌های توصیفی را کنار زد تا ساختار تداعی را عریان‌تر دید؛ چراکه تداعی معانی، راه بیان احساسات و عواطف به‌شیوه‌ی هنری است.

تی اس الیوت باور داشت که تنها راه بیان احساسات، پیدا کردن تداعی معانی است. مجموعه‌ای از اشیاء موقعیت‌ها و سلسله حوادثی می‌تواند، فرمولی برای ابراز احساساتی خاص باشد تا عواطفی را در خواننده بیدار کند؛ این بیداری به درک مشترک و هم‌دردی خواننده با صاحب اثر می‌انجامد. برای مثال قرار گرفتن واژه‌ی «پروانه» در قافیه‌ی بیت، تداعی‌گر شمع، گل، چراغ و ... در ذهن خواننده است و یا قرار گرفتن واژه «پیراهن» در غزلی، تداعی‌گر یعقوب، یوسف، مصر و ... در ذهن خواننده است (محمدی، ۱۳۷۵: ۸۶).

در بین آثار ادبی، مثنوی مولانا کتابی است که تداعی آزاد معانی را به‌وضوح می‌توان در تمام ابیات و داستان‌هایش مشاهده کرد، مثنوی ترتیب جزمی و نظم کلاسیک را ندارد و شکل‌گرفتن آن ادواری است مانند تشکّل جهان. نظم آن در بی‌نظمی است و کتابی است که به‌تداعی تکیه دارد. مولانا ضمن بحث در نکته‌ای به‌یاد واقعه‌ای مشهور می‌افتد و ضمن نقل آن ناگهان به‌بیان یک حکایت صوفیانه می‌پردازد. این حکایت هم واقعه‌ای معاصر را در ذهن او جان می‌بخشد. مولوی با شگرد خاص خویش مانند یک روان‌شناس و پزشک معالج، روان عوامل درون خواننده را بیدار می‌کند و شعر او بانگ بیدارباش ذهنی است که بر اثر تداعی معانی و جنب‌وجوشی که در ذهن و روان آدمی ایجاد می‌کند، او را دعوت به‌خودشناسی و بازگشت به خویشستن می‌کند. مثنوی را نمی‌تواند انجामी باشد، چون نامتناهی بودن آفریدگار هستی را شرح می‌دهد. انسان امروز دچار بحران‌های فکری، روحی و روانی شده است و به‌دنبال رهایی از این بن‌بست تاریک است. شعر و اندیشه‌ی مولانا منبعی سرشار از بیان حقایق علمی و اخلاقی و تحقیق مسائل مذهبی، فلسفی و عرفانی است که با زبان شیوا احوال درون و بیرون بشر را باز می‌نماید و راه حق و باطل را نشان می‌دهد.

باید دانست مولانا شاعری است با اطلاعات وسیع از تمام علوم و پیشه‌های زمانه‌ی خویش و ذهنش سرشار از اصطلاحات و تعابیر مربوط به آن‌ها است. او ضمن گفتن نکته‌ای به‌یاد حکایتی می‌افتد، واژه‌ای از آن حکایت، آیه‌ای در ذهنش می‌آورد، گاه کلمه‌ای از آن آیه، زمینه‌ساز طرح اصطلاحات عرفانی می‌گردد و در حین بیان آن‌ها، ضرب‌المثلی به ذهنش خطور می‌کند، خود آن مثل، او را به‌گفتن حکایتی تازه وامی‌دارد و باز واژه‌ای از آن حکایت را به‌ذهنش متبادر می‌کند و ... این حرکت سیال ذهن اوست؛ که تداعی معانی خواننده می‌شود؛ سبک و اسلوب بیان مطالب مثنوی بر این پایه بنا شده است. عمده‌ی این تداعی معانی‌ها براساس نوعی هم‌نشینی واژه‌های نظیر هم صورت می‌گیرد؛ یعنی آوردن واژه‌هایی که عضو یک مجموعه می‌شوند و تناسب آن‌ها از نظر جنس، نوع، مجاورت مکانی یا زمانی، ملازمت و همراهی ... است.

## قصه‌ی کنیزک و پادشاه

این داستان طوری نقل می‌شود که همه جای آن فرصت برای تداعی‌های تازه و دنباله‌گیری معانی جدید که در ضمن این تداعی‌ها به ذهن مولوی می‌آید، وجود دارد. خاطره و خیالی که در ذهن مولوی از ظاهر و باطن «شمس تبریزی» به‌جا مانده است؛ در طول قصه نمود بیشتری پیدا می‌کند.



## قصه‌ی کنیزک و پادشاه

دید شخصی، فاضلی، پر مایه‌ای  
می‌رسد از دور مانند هلال  
آفتابی در میان سایه‌ای  
نیست بود و هست بر شکل خیال  
نیست وش باشد خیال اندر روان  
تو جهانی بر خیالی بین روان  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۹)

واژه‌ی «سایه» تداعی‌گر واژه‌ی خیال و به تبع آن «نیست وش» است. حضور این معانی در اطراف واژه‌ی «سایه» در فرهنگ گذشته‌ی مذهبی و ادبی ما، مولوی را از واژه‌ی سایه به سمت واژه‌ی «خیال» و تدابیر بعدی آن؛ یعنی اوهام و تصوّرات نابه‌جا که منشاء جنگ و صلح میان خلائق است، می‌کشاند.

بر خیالی صلحشان و جنگشان  
وز خیالی فخرشان و ننگشان  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۹)

در تأیید این معنی حدیث پیامبر نیز بر خاطرش تداعی می‌شود که:

گور خانه‌ی راز تو چون دل شود  
گفت پیغمبر که هر که سر نهفت  
آن مرادت زودتر حاصل شود  
زود گردد با مراد خویش جفت  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۵)

و سپس تداعی داستان «حضرت موسی با خضر» که از این معنی خبر می‌دهد.

آن پسر را کش خضر ببرد حلق  
سرّ آن را در نیابد عام خلق  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۷)

سپس جریان ناپیوسته‌ی تداعی معانی با مرکزیت مفهوم «رازداری» که از وظایف سالک طریق است ذهن او از واژه‌ی «کشتن» و «حلق بریدن» به سوی داستان قربانی کردن «اسماعیل» متوجّه می‌شود و این که حضرت «ابراهیم» کاملاً تسلیم فرمان حق بود.

هم‌چو اسماعیل پیشش سر بنه  
شاد و خندان پیش تبغش جان بده  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۷)

باری چون مولوی معتقد است درک شیوه‌ی درمانی طبیبان الهی و معرفتی کار هر کس نیست و نباید آن را با کارهای خود قیاس کرد؛ و به علاوه مقایسه‌ی تقلیدوار، جامعه را به گمراهی می‌کشاند، ذهن او متوجّه داستان «طوطی و بازرگان» و «پادشاه و جهود» می‌شود؛ که هر دو داستان در راستای تصویرگری مولوی از وضعیّت جامعه‌ی عصر خویش است؛ یعنی تقلید سطحی طوطی‌وار، تعصب در عقیده و پافشاری

بر آن و در نتیجه مخدوش شدن مرز حق و باطل؛ این مفاهیم در جای جای مثنوی سبب تراوش اندیشه‌ی خلاق مولانا می‌گردد.

مهم‌ترین عامل تراوش ذهنی مولوی در این مقوله است که تمسک بر اولیای حق رمز غلبه‌ی او بر نفس اماره و خروج از عالم حس است.

سایه‌ی یزدان چو باشد دایه‌اش      وا زهاند از خیال و سایه‌اش  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۳۷)

در ابیات بعد ذهن مولوی بر دایره‌ی «حسد» به‌چرخش درمی‌آید و نزدیک به یازده بیت به‌منع کردن مریدان از حسدورزی اختصاص می‌یابد. مولوی در این‌جا تعریضی و کنایه‌ای هم به‌یاران خود دارد؛ که در این ایام در وجود حسام‌الدین با نظر کوچک‌بینی می‌نگریستند.

در دیدگاه عارفانه‌ی مولوی روح ادیان الهی یکی است و در حقیقت در عالم معنا تفرقه وجود ندارد. اختلاف بین مذاهب ناشی از خودنگری ریاست‌طلبان این عالم حسّی است؛ مولوی با این ذهنیت به سراغ ادامه‌ی داستان وزیر مکراندیش جهود می‌رود که با نوشتن طومارهای جداگانه به‌تخلیط در احکام انجیل، جهت تفرقه‌افکنی بین نصاریان مبادرت می‌کند، ولی اتصال ذهنی مولوی به‌اصل مهم عرفانی؛ یعنی «وحدت و اتحاد» سرانجام باعث چرخش واژگانی و صوری داستان به‌سمت این وحدت معنایی می‌شود و این خود سبب بسط و تداعی از قسم دیگر است. چنان‌چه مولوی پس از بیان مفاد یک‌به‌یک طومارهایی که وزیر مکراندیش نوشته بود در اثر تقابل «یک» یا «دو» و تضاد واژگان «زهر» با «شکر» خواننده را به اصل یک‌رنگی و وحدت رهنمون می‌کند و در ادامه به‌یک‌رنگی عیسی و داستان عیسی و خم رنگریزی او گریزی می‌زند.

کاربرد واژه «یک‌رنگی» ذهن مولوی را به «آب زلال» می‌کشاند؛ تداعی این معانی که انسان در دریای معرفت الهی از فیض دائم حق تعالی برخوردار است و به‌عبارتی کلّ چرخه‌ی حیات از این فیض دائم نصیب می‌برند. در ابیات زیر شبکه‌ی مراعات‌النظیری و متناسب واژگانی سبب تداعی معانی منظمی در زبان و ذهن مولوی شده است؛ که از این نمونه در شش دفتر مولانا به‌وفور دیده می‌شود که هسته‌ی هر شبکه‌ای در واقع یکی از اندیشه‌های محوری و تعلیمی عرفانی اوست.

نیست یکرنگی کز و خیزد ملال      بل مثال ماهی و آب زلال  
گرچه در خشکی هزاران رنگ‌هاست      ماهیان را با بیوست جنگ‌هاست  
چند خورشید گرم افروخته      تا که ابر و بحر جود آموخته  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۴۲)

به‌تصدیق فروزانفر و به‌گفته‌ی زرین کوب شاید بتوان گفت که لحن عاشقانه‌ای که مریدان در برابر وزیر جهود دارند؛ که مشحون از استغنا‌ی مرشدانه است؛ انعکاس و تداعی ایامی است که مولوی با شمس

تبریز به خلوت می‌نشست و مریدان با اصرار و الحاح تمام از وی می‌خواستند تا خلوت‌شکنی کند و آنان را از وعظ خود بی‌نصیب نکند، از طرفی مولوی به دلیل احاطه‌ی بی‌نظیری که بر رموز قصه‌سرایی دارد، اصرار مریدان را برای هم‌صحبتی با مرشد طوری مطرح می‌کند که تداعی همان ارادت صادقانه سالک در راه سلوک و سرسپردگی به مرشد راستین خود و تسلیم محض در برابرش است.

جمله گفتند: ای وزیر! انکار نیست  
اشک دیده است از فراق تو روان  
گفت ما چون گفتن اغیار نیست  
آه آه است از میان جان روان  
ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی  
زاری از ما نه، تو زاری می‌کنی  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۴۷/۱)

### حکایت دژ هوش ربا یا قلعه‌ی ذات‌الصور

این داستان، حکایتی است که بعد از آن مولانا، خاموشی می‌گزیند، تا باقی قصه‌ی بی‌واسطه‌ی زبان گفته آید و مثنوی بعد از آن در دل‌های سالکان روشن ضمیر، نمود راه شود. داستان پادشاهی که سه پسر داشت و قلعه‌ی ذات‌الصور در قلمرو وی بود. پسران به قصد سیر و سیاحت عزم به شهرها و ملک پدرشان می‌کنند و پدر آن‌ها را از رفتن به آن قلعه منع می‌کند. اما کنجکاو پسران سبب می‌شود وارد قلعه‌ی ذات‌الصور شوند و در بین آن همه صورت‌ها، صورتی با حسن و شکوه می‌یابند و به آن دل می‌بازند و در صدد برمی‌آیند که بدانند این صور از کیست.

هوش ربا = رباینده، و ذات‌الصور = پُر از تصاویر، مولانا عالم مثال را با این قلعه جان می‌بخشد. عالم مثال، که به آن غیب مطلق نیز گویند و صور علمی تمام موجودات در ذات هستی مطلق به صورت اعیان ثابت ظهور می‌یابد. نقطه‌ی مقابل این، عالم مادی است که عالم شهادت خوانده می‌شود. نزدیک‌ترین عالم به عالم غیب مطلق، عالم جبروت و عالم ملکوت است که این دو عالم نیز عالم‌های فاعل و منفعل عقل و نفوس است. این عالم را که نزدیک‌ترین عالم به عالم شهادت است، عالم مثال؛ یعنی عالم ملکوت، عالم شهادت یا عالم ماده می‌آورد. این عالم ظهور عالم جبروت است؛ یعنی عالم مجردات این عالم را پدید می‌آورد، که مظهر اسمای الهی است و آن را عالم واحدیت نیز می‌گویند (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ۸۵۳).

در این حکایت که آخرین قصه‌ی طولانی بزرگ مثنوی است، مولانا بار دیگر مسأله‌ی سیر سالک و رهایی از «خودی» را که شرط نیل به مقصد با هدایت و دستگیری مرشد است، طرح می‌کند و این نکته‌ی پایان مثنوی را دوباره به مضمون آغاز آن که در قصه‌ی پادشاه و کنیزک به دنبال ابیات نی‌نامه مطرح بود برمی‌گرداند. مثنوی این بحر معنوی که عاشقانه مخاطبان و سالکان را از اقلیم حس به عالم ماورای حس می‌کشاند. می‌گوید: انسان اگر چه انتهای قوس نزولی در هستی است، ولی ابتدای قوس صعودی هم هست، که سیر استکمالی در قوس صعودی کامل می‌گردد. زرین کوب علت ناتمامی قصه را لزوماً فنا و تکیه بر عمل می‌شمارد و می‌نویسد:

بدین گونه مثنوی از آغاز تا فرجام خویش نشان می‌دهد که راه نیل به حق، راه فناست، اما احوالی که در سلوک این راه پیش می‌آید در حوصله‌ی سخن نیست. به عمل حاصل می‌آید و از همین روست که با این قصه‌ی ناتمام، مثنوی به پایان می‌رسد، و داستان طولانی هجران و خون جگر که از شکایت نی آغاز می‌شود، به پایان نمی‌رسد (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۴۵۶).

گرچه این داستان ناتمام مانده است، اما آن چه باید گفته شود تمام و کمال مطرح شده و تداعی معانی در تمام ابیات داستان به چشم می‌خورد. مجاورت واژه‌های «عین»، «نخیل»، «چشمه»، «ریاض» علاوه بر آن که تداعی‌گر وجود فرزندان و علت سبز و خرمی دل‌های پدران و مادران است، اشارتی به عدم دل‌بستگی به دنیا را به دنبال می‌آورد، چراکه جسم و جسمانیّت عاریتی و غیر اصیل است.

از ره پنهان ز عینین پسر	می‌کشید آبی نخیل آن پدر
تا ز فرزند، آب این چشمه شتاب	می‌رود سوی ریاض مام و باب
تازه می‌باشد ریاض والدین	گشته جاری عینشان زین هر دو عین
چون شود چشمه ز بیماری علیل	خشک گردد برگ و شاخ آن نخیل...
عاریه است این، کم همی باید فشارد	کانچه بگرفتی، همی باید گذارد

(زمانی، ۱۳۸۲: ۱۲۰۹/۲)

مولانا در توجیه عارفانه و توصیف واژه‌ی «چشمه» از عوامل پنهانی، که زندگی روحانی و معنوی ما را تقویت می‌کند سخن می‌گوید و معتقد است که چشمه‌های بیرونی، زمانی فانی شده و پایان پذیرند. چشمه باید از درون بجوشد و آن چشمه‌ی معرفت الهی است و در توالی این ابیات از واژه‌ی «قلعه» بر معرفت درونی تأکید و یادآوری می‌کند علمی که از درون بجوشد می‌تواند قلعه‌ی وجود خود را از تهاجم شیاطین مصون دارد.

چون بجوشد از درون، چشمه سنی	زاستراق چشمه‌ها گردی غنی
قرّه العینت چو ز آب و گل بود	راتبه این قرّه درد دل بود
قلعه را چون آب آید از برون	در زمان امن باشد بر فزون
چون که دشمن گیرد آن حلقه کند	تا که اندر خونشان غرقه کند

(زمانی، ۱۳۸۲: ۱۲۱۰/۲)

قلعه در این داستان به معنای بدن است. تمثیل بدن به قلعه و نفس به دشمن را در احیاءالعلوم و مقالات شمس می‌توان دید. «اکنون گرد قلعه‌ی وجود خود درآ و جنگ کن و هیچ محابا مکن در خرابی او چون شهر دیگران است» (تاجدینی، ۱۳۸۲: ۷۰۰).

این گونه استنباط می‌شود که این جسم قبل از آن که مرگ آئینی به سراغش آید، باید به عظمت روح خود پی برده و به ناله‌هایش که از سوز جدایی است گوش جان سپرد تا وصل خویش را باز جوید و آن

ممکن نیست، مگر از خود رستن.

در قصه‌ی دژ هوش ربا سه پسر پادشاه، هریک نمونه‌ی یکی از شیوه‌های سلوک در راه حق است که این سلوک صوفیانه از بارگاه شاه دنیا آغاز می‌شود و پس از پیمودن فراز و نشیب‌ها به وصال شاه چین که هستی مطلق است پایان می‌پذیرد (استعلامی، ۱۳۷۲: ۴۰۰).

خداوند در همه‌ی امور تصرف دارد و تغییری که ایجاد می‌شود به قدرت الهی رخ می‌دهد. در ادامه‌ی حکایت قلعه ذات‌الصور، انعکاس حواس ظاهری انسان و حواس باطنی نمایان‌گر است. در جست‌وجوی اسرار، پنج حس ظاهر عبارت است: قوه‌ی باصره، سامعه، ذائقه، لامسه، شامه و پنج حس باطن عبارت است از: قوه‌ی حس مشترک که آن را به یونانی «بنطاسیا» می‌گویند و مدرک صور جزئیه است، دوم قوه‌ی وهم، که مدرک معانی جزئیه است، سوم قوه‌ی خیال که مخزن و محفظه‌ی صور جزئیه‌ی حسی مشترک است، چهارم قوه‌ی حافظه که مخزن معانی جزئیه‌ی وهم است و پنجم قوه‌ی متخیله که آن را متفرقه نیز می‌گویند (همایی، ۱۳۶۶: ۵۳).

اندر آن قلعه‌ی خویش ذات‌الصور      پنج در در بحر و پنجی سوی بر  
پنج از آن چون حس به سوی رنگ و بو      پنج از آن چون حس باطن راز جو  
(زمانی، ۱۳۸۲: ۲/۱۲۱۴)

مولانا حواس را به دو دسته‌ی حس تن و حس جان تقسیم نموده و معتقد است، جسم‌ها نمی‌توانند آن جمال الهی را ببینند اما دل و جان می‌تواند. او زیبایی‌های محسوس و زمینی را ارج می‌نهد و نشان می‌دهد که از آنها می‌توان وسیله‌هایی برای پرواز به مقامات معنوی ساخت. مولانا جلال‌الدین با تمهید این داستان شیوا و تنبّه‌انگیز، این مطلب را روشن می‌کند که حقیقت مطلق در دل ما، جان ما و در وجود ماست و ما بی‌جهت در پی حقیقت، متوجه عالم خارج هستیم، و راز مکنون آفرینش را در صورت‌ها و ظواهر جست‌وجو می‌کنیم. باید این مطلب را در نظر داشت که در این حکایت واژه‌ی «صور» نقشی بسزا دارد و در جهت‌بخشی ذهن مولوی به جلوه‌های کمال و قدرت حق است و به‌وضوح مطرح شده که هیچ‌کاری، بی‌مشیت حق امکان ندارد.

## نتیجه‌گیری

کتاب مثنوی تمامی دانایی و فرزاندگی یک زندگی نامتعارف عارف عاشق و سوختن در آتش عشق الهی و زنده شدن در آن را دربردارد. داستان‌سرایی و قصه‌پردازی نزد مولانا، یافتن آنانی است که اهلیت شناخت و درک را دارند. وی به‌جنبه‌ی روان‌شناختی رفتار انسان توجه داشته است و با تحلیل‌های عمیق روان‌شناسی نظیر «خودفریبی»، «دلیل‌تراشی»، «فرافکنی» و تحلیل پیچیدگی‌ها و تضادهای روح آدمی، از طریق تداعی‌های معنایی در اثر خود، انسان را به‌بریدن از گرایش‌های مادی که به‌منزله‌ی قطع تعلق از دنیا و نوعی فناست و نیز به‌خودشناسی، شناخت، درک طبیعت و کسب دانش معنوی دعوت می‌نماید. مولانا با شناختی که از انسان دارد می‌داند دست‌شستن از آن چه تاکنون کرده است اگر غیرممکن نباشد،

آسان هم نیست؛ زیرا اگر حتی او هم اراده کند، که دیگر بر سر آن لذات باز نگردد، شیرینی لذات او را به سوی خود فرا می‌خواند. از آن جا که پاک کردن وجود از نجاسات باطن بسی دشوارتر از زدودن پلیدی از تن است، پس باید برای زدودن زنگار از وجود خود، به دنبال صیقلی بود و این صیقل مولانای وارسته می‌تواند باشد. مولانا به‌سان روان‌شناسی آگاه، از هر داستان به‌مقتضای نیاز، در پیچه‌ی تازه‌ای در مقابل چشمان انسان می‌گشاید و ضمن نقل حکایات و اشارات نور جان بر او می‌تاباند تا دوزخ این هستی را به بهشت هستی تبدیل نماید.

اصل مهم مثنوی با وجود پراکندگی موضوعات، ایجاد همین روزنه‌هاست. رشته‌ی تداعی‌هاست که کلمات و ترکیبات و معانی متعدد در مثنوی، ما را به کشف معانی مکتوم آن در ذهن برمی‌انگیزد و با این شیوه‌ی نوین و اصطلاح «تداعی آزاد معانی» می‌توان به‌بخش ژرف‌ساخت درونی داستان که به‌وسیله‌ی ذهن سیال مولانا روایت شده است؛ به‌نکات تازه‌تر و دقایق مندرج در آن، فحوای پیام آن را دریافت. سلسله‌ی تداعی‌های مثنوی در اتّصالی رمزواره به‌هم‌دیگر است. گاهی در واژه‌ها، گاهی در معانی و مفاهیم یاری‌گر ما می‌گردد و به‌زبان‌های گوناگون با مخاطبین متفاوت می‌تواند رابطه برقرار کند و معانی جدیدی را در اذهان به‌وجود آورد.

زبان مثنوی معنوی سمبولیک و رمزواره است و مولوی در سرایش آن توانسته است متنی با معانی دور از ذهن را بیافزاید و در حالتی ناخودآگاه که پر از رمز است با شور و عشق و وصف‌ناپذیر بر زبان جاری سازد. برای کشف این نشانه‌ها و رمزها، تداعی‌های لفظی و معنایی و واژگانی، روشی است برای پردازش متونی که می‌خواهد به‌خواننده یادآوری کند که هر پدیده چگونه معنا می‌شود، قرار بوده چه مباحثی را مطرح کند و راه را برای برداشت‌ها و تعبیرهای متفاوت باز می‌کند. مولوی با اتّکای نامحدود خود به‌مجموعه‌ی لغات و اصطلاحات گرفته شده از زندگی روزمره و دانش و علوم و گریز او از موضوعی به‌موضوع دیگر بدون رعایت نظم منطقی، ابتدا خواننده را به‌پیشانی می‌کشد و سپس با بیان حکایت‌ها و قصه‌های متنوع او را همراه خود می‌برد و سرانجام به‌او کمک می‌کند تا بر موانع پیروز شود.

مولوی با همین روش تداعی معانی است که حکایت اول دفتر اول را در دفتر ششم و در آخرین حکایت به خاطر می‌آورد، مولوی برای تجسّم بخشیدن به حکایت نی، داستان پادشاه و کنیزک را آورده است و آن را نقد حال ما خواننده است. باقی مثنوی، جرّ جرّار کلامی است که بعد از این داستان به میان آمده است. وقتی به پایان آن می‌رسد، دوباره به حکایت نقد حال ما باز می‌گردد. از داستان شاه و کنیزک به‌قصه‌ی سه شاهزاده پایانی می‌دهد، منتهی پایانی ناتمام که دلالت بر آغاز دارد.

## منابع

- پورافکاری، نصرت، (۱۳۷۳)، فرهنگ جامع روان‌شناسی روان‌پزشکی، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.
- محمدی، محمدحسن، (۱۳۷۵)، بیگانه مثل معنی، تهران: انتشارات میترا.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۲)، بر لب دریای مثنوی؛ شرح جامع مثنوی معنوی ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات اطلاعات.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، بحر در کوزه، تهران، انتشارات علمی.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۴)، شرح مثنوی شریف، دفتر ششم، ترجمه‌ی: توفیق سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- تاجدینی، علی، (۱۳۸۲)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران: سروش، انتشارات صدا و سیما.
- استعلامی، محمد، (۱۳۷۲)، شرح جامع مثنوی، تهران: نشر زوار.
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، مولوی نامه، تهران: نشر هما.

## از ظنّ خود گمان‌های رایج درباره طریق تفکر مولانا

شهرام بازوکی<sup>۱</sup>

### چکیده

مولانا در همان ابتدای مثنوی هشدار می‌دهد هر کسی که از ظنّ خود یار او شود، نمی‌تواند اسرار درونی‌اش را بیاید. باید محرم اسرار او شد تا بتوان راهی به‌فهم مثنوی پیدا کرد. اصولاً درباره هر اثری با چنین وسعت و عظمت، ظنون و گمان‌های بسیار پیدا می‌شود. حکایت پیل در خانه تاریک در دفتر سوم مثنوی که هر کسی چون در تاریکی بود و فیل را نمی‌دید و فقط یک عضو را لمس می‌کرد، از نظر گاه خود آن را چیز دیگری می‌پنداشت، شرح این گمان‌ها است. درباره تعالیم مولانا و مثنوی‌اش نیز از قدیم الایام نظرهای مختلف ابراز شده است. آن چه در این مقاله بیان می‌شود اجمالی است از گمان‌های مختلف که درباره طریق تفکر مولانا و مثنوی‌اش در زمانه ما، خصوصاً در ایران، وجود دارد و باعث بدفهمی آن می‌شود.

**واژگان کلیدی:** مولانا، مثنوی، ظن و گمان.

۱. استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من

«در غرب، هیچ عارف و شاعر دیگری از جهان اسلام به اندازه مولوی و به خوبی او مشهور نشده است». این نظر مهم و قابل تأملی است که مولانا پژوه مشهور خانم آنه ماری شیمیل در گفتاری تحت عنوان «مولانا: دیروز، امروز، فردا»<sup>۱</sup> اظهار داشته است. پژوهشگران دیگری همچون لئونارد لوئیرون، سردبیر نشریه [مولانا] رومی پژوهی، نیز هستند که می‌گویند: اشعار مولانا هم از حیث کمیّت و هم کیفیت در جهان بی نظیر است و همتایی ندارد.<sup>۲</sup>

خانم شیمیل از تاریخچه ترجمه آثار مولانا به زبان‌های اروپایی از دیروز مولانا، یعنی از حدود دو قرن پیش، سخن می‌گوید ولی امروز این توجّه به مولانا در غرب به مراتب بسیار شده است. از اجرای مراسم سماع مولویه در کشورهای متعدّد و خواندن آهنگ‌های مختلف براساس اشعار مولانا و ساختن فیلم‌های مستند و سینمایی و چاپ ده‌ها کتاب و نشریه درباره مولانا به زبان‌های مختلف که حتّی ترجمه اشعارش به زبان انگلیسی پرفروش‌ترین کتاب سال در آمریکا شد،<sup>۳</sup> تا برگزاری سمینارها و کنفرانس‌های متعدّد ملی و بین‌المللی<sup>۴</sup> شاهد صدق این مطلب است.<sup>۵</sup>

البته تردیدی نیست که بخشی از این توجّه و اقبال برخاسته از مُد فرهنگی غالب بر زمانه ما است که هر از گاهی چیزی متداول می‌شود که چون مانند هر مدّ دیگری سطحی و برای رونق بازار و جلب مشتری است، با اقتضای تاریخ مصرفش، فروکش خواهد کرد. اما در این نیز تردیدی نیست که اصولاً تفکر عرفانی، خصوصاً در آثار عارفانی بزرگ همچون مولانا، افق روشنی است که متفکران بزرگ را که دردمند زمانه‌شان هستند، عمیقاً به خود جذب می‌کند؛ اگرچه تعداد این گروه اصیل خریدار مولانا نسبت به گروه اول، مشتریان اهل مد، بسیار اندک باشد. مولانا خود گفته است که «مثنوی ما دکان وحدت است». <sup>۶</sup> و به دنباله‌اش هم می‌گوید: «دکان فقر است». <sup>۷</sup> حال اگر از این دکان، با کالاهای جذّاب مختلف، کسانی هم به جای کالای وحدت یا فقر فقط خریدار شعر و سماع او باشند، چه باک! چون خریداران اصلی کالای وحدت و فقر گرچه اندک هستند ولی نهایتاً آنها هستند که منشأ اثر در عالم تفکر می‌شوند. اما در ایران که موطن معنوی مولانا است و باید بیش از همه‌جا به او توجّه شود، کسانی با اتخاذ موضعی گاه کوتاه‌بینانه و حتّی مغرضانه، با او مخالفت و حتّی طرد و تکفیرش می‌کنند؛ کسانی هم به دیده قبول و حتّی تعظیم و تکریم او را می‌نگرند ولی از ظنّ خود هم‌چون بینندگان قصّه فیل در تاریکی در مثنوی، تفسیر به رأی‌اش می‌کنند. چنین است که ما اکنون با چند نوع ردّ و قبول، تقبیح و تحسین، بدفهمی، و بلکه نفهمی تفکر و تعالیم مولانا روبرو هستیم که منجر به مخالفت یا تفسیر و گمان غلط یا یک‌ساحتی کردن تفکر او و در نتیجه مانع از ورود به عالم معنوی مولانا و درک آموزه‌های وی شده است. در اینجا به ذکر اهمّ آنها می‌پردازیم:

اولین و قدیمی‌ترین نوع بدفهمی مولانا همان است که منجر به مخالفت برخی ظاهرپوین و قشرپوین علما با افکار عرفانی مولانا از قدیم شده است. چنان‌که درست در بحبوحه برگزاری کنگره جهانی مولانا

در سال ۱۳۸۶ چند نفر از آنان در ایران رأساً نسبت به‌وی موضع گرفتند و برگزارکنندگان را تخطئه کردند و از این حیث باعث لطمه‌های پیدا و پنهان به‌کل مراسم از جهات مختلف شدند.

شرح این نکته چنین است که از طرفی به‌نقل از عالمی فهیم چون مرحوم استاد مطهری گفته می‌شود که اشعار مولانا، بر اساس گفته خود وی، در ابتدای دیباچه مثنوی «اصول اصول اصول» دین است، و از طرف دیگر از اهل ظاهر کسانی می‌گویند افکار مولانا از دین اسلام انحراف دارد. و هر دوی این اظهارات هم‌زمان از زبان علمای معاصر بیان می‌شود. تفاوت بسیار است بین «اصل اصل اصل» دین‌بودن افکار مولانا و این که او اصلاً مسلمانی منحرف است. البته مخالفان شیعی مولانا چون باید پاسخگوی میلیون‌ها انسان مسلمان و حتی غیرمسلمان باشند که او را مسلمانی معتقد و عارف می‌خوانند، نمی‌گویند مسلمان نیست، می‌گویند او منتقد شیعه و دشمن اهل بیت است. نمی‌دانم که گوینده این کلام که «مولانا دشمن اهل بیت است» اصولاً هیچ‌گاه مثنوی را خوانده که ببیند مدح و ستایشی که مولانا در مثنوی<sup>۱</sup> بخصوص در پایان دفتر اول از حضرت علی(ع) می‌کند و مثلاً خطاب به‌ایشان می‌گوید: «تو ترازوی احد خو بوده‌ای»،<sup>۲</sup> چه کس دیگری از شیعیان چنین گفته است؟ مولانایی که دشمن اهل بیت را زنزاده می‌داند، آیا دشمن اهل بیت است؟ واقعاً باید از این اقوال نسنجیده و نادرست به‌خدا پناه برد.

مشکل یا حجاب دیگر مولانا در ایران، تفسیر آثار او برحسب نگاه صرفاً ادبی و هنری است. اکثر اهالی ادب و استادان ادبیات فارسی در ایران طوری مولانا را تفسیر می‌کنند که گویی او صرفاً یک ادیب شاعر است؛ شاعری زبردست که در شعر و ادب فارسی سرآمد است. بله، مولانا شاعر است و جذاییت بی‌نظیر شعر مولانا آن چنان است که معمولاً آن قدر انسان را سحر می‌کند که مانع از ورود به تفکرش می‌شود. درواقع خود مولانا با لطافت و افسون شعرش حجاب درک تفکر و تعالیمش می‌شود.<sup>۳</sup> او به‌این معنا ادیب است، ادیبی به تمام و کمال، ولی شعر و ادبیات مولانا تابع عرفان او است و خودش نیز بارها از شعر گفتن حرفه‌ای بیزار است. مگر خود او نگفته: «من از کجا و شعر از کجا، والله که من از شعر بی‌زارم و پیش من ازین بدتر چیزی نیست» (مولوی، ۱۳۴۸: ۷۴).

اصولاً بخشی از تفکر عرفانی ایرانی اسلامی ما به‌زبان شعر بیان شده است و این حاکی از نسبت عمیق عرفان با شعر است تا آنجا که برخی از استادان اهل ادب براساس آثار مکتوب عرفانی گفته‌اند: «عرفان نگاه هنری به دین است».<sup>۴</sup> ولی غافل از این نکته هم نباید بود که در سنت عرفانی، شاعر به‌معنای ادیب امروزی نیست. بی‌تردید جا دارد این آثار تفسیر ادبی بشوند؛ زیرا اگر آثار این عارفان را از ادبیات فارسی برداریم لطمه زیادی به آن می‌خورد ولی نمی‌توان و نباید آنها را محدود به ادبیات و فهم ادبی کرد. البته ناگفته نماند که باید از اساتید ادبیات فارسی نیز تشکر کرد که لاقلاً آثار مولانا را در قلمرو ادبیات حفظ کرده‌اند، وگرنه اگر دقت کنید می‌بینید که تفاسیر و شروح مثنوی پس از دوره صفویه عموماً در هند و پاکستان یا منطقه بالکان نوشته شده است و در آنجاها حتی مثنوی به‌عنوان متنی حوزوی نیز خوانده می‌شده است؛ ولی در ایران به‌طور رسمی به‌عنوان یک متن عرفانی آموزنده فقط در میان اهل طریقت جای داشته است.

بنابراین فهم مولانا در ایران چند مشکل اصلی دارد: یکی مشکل دین‌داران اهل ظاهر است که او را به‌جرم بی‌دینی یا سنی‌بودن رد می‌کنند و از طرف دیگر مشکل اهل هنر و استادان ادبیات است که آثار

مولانا را محدود می‌کنند به ادبیات و هنر. در نهایت، نتیجه این می‌شود که راه ورود به افکار عرفانی مولانا مسدود شده و کسی که اهل نظر و تفکر است در فهم مطالب او حیران می‌شود. به غیر از این دو موضع ردّ دینی و قبول ادبی، مشکلات و گمان‌های غلط از جانب سه گروه علاقه‌مندان مولانا است.

گروه اول آنانند که خیال می‌کنند مولانا ظاهراً مسلمان است ولی باطناً مخالف شریعت و انجام تکالیف شرعی است چون مثلاً می‌گوید کسی که به حقیقت رسید، تکلیف از او ساقط می‌شود.<sup>۱۲</sup> خلاصه به نزد آنان دینداری مولانا به منزله خروج اوست از شریعت و ورود به عالم معنی در ساحت شعر و عشق و سماع. همین تفسیر از مولانا است که بهانه به دست قشریون گروه اول مخالفان می‌دهد. در مقابل این گروه، کسانی از علاقه‌مندان مولانا هم هستند که عرفان را از سنت تصوف و طریقت جدا می‌کنند و آن را صرف عبادت و زهد و تخلّق به اخلاق حسنه می‌دانند و بدین قرار معتقدند که مولانا عارفی است زاهد و عابد که هیچ ارتباطی با تصوف و سلوک سالکان طریقت ندارد و اگر هم سخن از عشق و ارادت به شمس گفته، مرادش از شمس خضر یا حتی به گفته بعضی امام زمان شیعیان است.<sup>۱۳</sup> به نظر آنان شور و شوق و سماع مولانا امری کاملاً فرعی است و مثل ذوق ادبی یک شاعر است که نسبتی با زهد و عبادت او ندارد.

و بالاخره کسانی هستند که مولانا را به عنوان یک عارف بزرگ مسلمان می‌پذیرند و با او انس دارند ولی می‌گویند زمانه مولانا بسر آمده و سنت عرفانی مربوط به گذشته است و اکنون دیرزمانی است که متوقف شده است؛ مضافاً بر این که در عالم مدرن چنین افکار و تعلیمی جای ندارد و با آن سازگار نیست. پس اکنون باید فقط دل را با تعالیم و اشعار او خوش داشت بی آن که آن را منشأ اثر نظری و عملی دانست؛ آنچنان که از دیدن اشیاء در موزه لذت می‌بریم و تعظیم و تحسینشان می‌کنیم ولی به هر حال آنها را متعلق به گذشته‌ای می‌دانیم که اکنون به سر آمده است.

آن چه در این گفتار می‌آید بیان این مطلب است که صرف نظر از جذابیّت هنری در شعر و موسیقی، طریقه فکری مولانا و عرفان او چیست؟ آیا او صرفاً شاعری است اهل هنر؟ شوریده‌ای که فقط اهل شعر، سماع و موسیقی است؟ بی‌دینی است متظاهر به دین‌داری؟ زاهد و عابدی است که گاه از سر تفنّن تظاهر به عشق و شاعری می‌کند؟ یا صوفی عارفی است که دل‌بسته و اهل شعر و موسیقی است؟ آیا زمانه تعلیم و افکار او بسر رسیده است و او عارفی است متعلق به زمان گذشته؟

### مولانا: عارفی ملتزم شریعت، سالک اهل طریقت، و واصل و شاهد حقیقت

مولانا در ابتدای دیباچه مثنوی، مثنوی را چنین معرفی می‌کند: «و هو اصولُ اصولِ الدین فی کشف اسرار الوصول والیقین و هو فقه الله الاکبر و شرع الله الازهر و برهان الله الاظهر». مثنوی اصول اصول دین است در کشف اسرار وصول به حق و یافتن حق الیقین. مولانا در این تعریف، ثلاثی مشهوری را که می‌توان گفت کلّ تفسیر عرفانی از دین مبتنی بر آن است، به بیان دیگری آورده است. او به این ثلاثی در دیباچه دفتر پنجم که در واقع معرفی دیگری از مثنوی در آن آمده است، تصریح و آن را با ذکر مثال‌هایی تشریح می‌کند: ثلاثی شریعت، طریقت و حقیقت.

قبل از اینکه به ذکر این مطلب در دفتر پنجم بپردازیم به ثلاثی دیگری در همان دیباچه دفتر اول اشاره می‌کنیم<sup>۱۴</sup> و آن ثلاثی قلب و نقل و عقل است. فقه الله به معنای اولیه و عمیقش، معرفت قلبی به خدا است و مقام قلب است که در آیه قرآن (اعراف / ۱۷۹) آمده: لهم قلوب لا یفقهون بها. از این رو مولانا صفت «اکبر» را برای فقه آورده تا از فقه به معنای مصطلح متمایز شود. «شرع الله»، مقام نقل است و «برهان الله» مقام عقل. مولانا روش مثنوی خویش را حاصل جمع این سه یعنی قلب و نقل و عقل می‌داند.

مولانا، همان‌طور که بیان شد، در دفتر پنجم مفاهیم شریعت و طریقت و حقیقت را با مثال‌هایی روشن می‌کند.

اول مثال شمع: شریعت همچون شمع است، ره می‌نماید ولی با وجود شمع راه رفته، نمی‌شود و بدون آن نیز راه رفته نشود. ولی چون در ره آمدی، آن رفتن، طریقت تو است و چون به مقصود رسیدی آن حقیقت است.<sup>۱۵</sup>

مثال دوم، مثال کیمیا است. «شریعت همچون علم کیمیا آموختن است یا از استاد یا از کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است، و حقیقت زرد شدن مس».

مثال سوم، مثال علم طب است. «شریعت همچو علم طب آموختن است و طریقت، پرهیز کردن به موجب علم طب و داروها خوردن و حقیقت، صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن؛ چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند.» مثال آخر این که «شریعت علم است، طریقت عمل است و حقیقت الوصول الی الله».<sup>۱۶</sup>

بدین ترتیب دین‌داری مولانا مانند دیگر عارفان مسلمان در سه گانه شریعت و طریقت و حقیقت است. این نوع دین‌داری، دین‌داری عارفانه است. عارف، عامل به شریعت، سالک طریقت و در تمنای وصول به حقیقت است. ولی این سه در عرض یکدیگر نیستند و در طول یکدیگر واقعند.<sup>۱۷</sup> به عبارت دیگر، اگر در سیر صعودی از پایین به بالا، یعنی به اصطلاح عرفانی از منظر سفر از خلق به حق بنگریم اول شریعت در مقام صورت و ظاهر (اصول دین) است؛ دوم طریقت است در مقام باطن و معنی (اصول اصول دین) و سوم حقیقت که باطن طریقت و معنی آن است (اصول اصول اصول دین). اگر در مراتب نزولی از بالا به پایین بباییم، یعنی به اعتبار سفر از حق به خلق بنگریم، چنین می‌شود که اول حقیقت، دوم طریقت و سوم شریعت است. در سنت عرفانی گفته می‌شود شریعت نسبت به طریقت تقدّم زمانی دارد و طریقت نسبت به شریعت تقدّم شرفی دارد. حال می‌فهمیم که چرا مولانا می‌گوید مثنوی اصول اصول دین است؛ چون شرح و بیان این سه ساحت است.<sup>۱۸</sup>

در تفکر عرفانی این سه ساحت یا سه جنبه دین اصولاً هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌تواند باشد. ظاهر (شریعت) ظهور باطن (طریقت) و باطن ظهور باطن باطن (حقیقت) است.

مولانا در کل مثنوی در ضمن حکایت‌های متعدّد به این نکته اصلی اشاره کرده و متشرّعان غافل از طریقت و صوفی‌نمایان غافل از حقیقت و بالاخره کسانی که خود را واصل به حقیقت می‌پندارند، منتبّه می‌سازد. پس عارف نمی‌تواند ابتدا عابد در مقام شریعت و زاهد در مقام طریقت نباشد،<sup>۱۹</sup> مگر آن که مجذوب و عاشق صرف باشد که بنابر اصول عرفانی نادر است و درباره‌اش حکمی نمی‌توان کرد و ملاک

و قاعده‌اش قرار داد. مولانا نیز همین مراحل را طی کرده است، چنان که در یک رباعی گوید:

زاهد بودم ترانه گویم کردی      سر فتنه بزم و باده جویم کردی  
سجّاده نشین باوقاری بودم      بازیچه کودکان کویم کردی  
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۶)

در آن بیت مشهور منتسب به‌وی:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست      خام بدم پخته شدم سوختم

نیز به مراحل سلوک مولانا از خامی تا پختگی و سوختگی اشاره شده است. از مولانای خام متشرّع و مفتی عابد تا مولانای پخته اهل طریقت؛ مولانایی که در سلوک معنوی ابتدا تحت تربیت پدرش سلطان‌العلماء بهاء‌الدین ولد است و سپس برهان‌الدین محقق ترمذی تربیت او را به‌عهده می‌گیرد، تا مولانایی که به شمس حقیقت رسیده و می‌سوزد.<sup>۲۰</sup> خطا است که خیال کنیم مولانا بدون طی مراتب اولیه شریعت و طریقت به یکباره به عارفی عاشق و شیدا مبدّل شده باشد؛ خاصّه آن که وی سال‌ها فقیه‌ی مرجع فتوا بوده است، پس چگونه می‌تواند مقید به احکام شریعت نباشد؟

مثنوی مولانا آنچنان که مشهود است از زمره مثنوی‌های مشهور به تعلیمی، مثل مثنوی‌های عطار، است. این مقدار نکات تربیتی در سلوک الی‌الله که در مثنوی آمده - مثل مجاهده با نفس اماره و فهم بازی‌های نفس، خلوت و مراقبه و محاسبه، ذکر و فکر، نماز و روزه، حجّ و جهاد - همه حاکی از سلوک سالکی است مجاهد در راه حق که اینک در مقام یک معلّم و مربی طریقت می‌خواهد دست دیگر سالکان شاگرد را بگیرد و در راه وصول یقین کمک کارشان باشد.<sup>۲۱</sup> او خودش می‌گوید که مثنوی‌اش مشتمل است بر:

از مقامات تبّتل تا فنا      پایه پایه تا ملاقات خدا  
(مولوی، ۱۳۷۸: د/۳/۵ - ۴۲۳۳)

مولانا گاه از مرتبه و مقام شریعت سخن می‌گوید و دعوت به نماز و روزه می‌کند:

لب فرو بند از طعام و از شراب      سوی خوانِ آسمانی کن شتاب  
(مولوی، ۱۳۷۸: د/۵/۱۷۳۰)

گاه از جایگاه طریقت دعوت به مراقبه و ذکر و فکر که از ارکان سلوک عرفانی است، می‌کند:

این قدر گفتیم باقی فکر کن      فکر اگر جامد بود رو ذکر کن

ذکر آرد فکر را در اهتزاز      ذکر را خورشید این افسرده ساز  
(مولوی، ۱۳۷۸: د/۶ ب/۶ - ۱۴۷۵)

و گاه سخن از مرتبه حقیقت می‌گوید که مرتبه بی‌رنگی و عاشقی است. مرتبه‌ای که شریعت و طریقت راه وصول به آن است و در مقام وصال همه چیز غیر از معشوق حجاب است.<sup>۳۲</sup>

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای      زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

اما چون دین را به تعبیر خود «نردبانی» به سوی آسمان می‌داند تا پایه پایه به سوی ملاقات خدا روییم، در هیچ مرتبه‌ای متوقف نمی‌شود. اگر دعوت به شریعت می‌کند از متشرعان می‌خواهد که اسیر صورت نشوند و غافل از معنی.

چند صورت آخر ای صورت پرست      جان بی‌معنی‌ات از صورت نرست؟  
گر به صورت آدمی انسان بُدی      احمد و بوجهل، خود یکسان بُدی  
(مولوی، ۱۳۷۸: د/۱۵ ب/۱۹ - ۱۰۱۸)

طریقت به او می‌آموزد که چه بسا اهل شریعت گول مکر نفس را بخورند؛ چراکه حتی نفس ممکن است برای نیات زاید دیگر، غیر از خدا، انسان را دعوت به نماز و روزه کند.

گر نماز و روزه می‌فرمایدت      نفس مکار است، مکری زایدت  
(مولوی، ۱۳۷۸: د/۲۵ ب/۲۲۷۴)

شیطان ممکن است حتی در لباس خیرخواهی، معاویه را از خواب بیدار کند تا نماز صبحش قضا نشود. عرفان مولانا به اهل ظاهر شریعت می‌آموزد که عبادت باید مقرون به معرفت باشد. او خطاب به «جاهلان متنسک»<sup>۳۳</sup> می‌گوید:

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز      ذره‌ای عقلت به از صوم و نماز  
زانکه عقلت جوهرست، این دو عَرَض      این دو در تکمیل آن شد مُقْتَرَض  
(مولوی، ۱۳۷۸: د/۵۵ ب/۴۵۵)

آن چه مولانا در مثنوی درباره سلوک عرفانی و ابعاد شریعتی و طریقتی و حقیقتی‌اش می‌گوید امر تازه‌ای نیست گرچه شاید کسی به زیبایی و دقت و عمق و نکته‌سنجی او نگفته باشد. سلوک معنوی در سنت تاریخی عرفان اسلامی، یعنی تصوّف، کاملاً مشخص و دارای اصول و قواعد و روش‌های خاصّ خود است. مولانا نیز در همین سنت رشد کرده و به کمال رسیده است. این است که از زبان او گفته شده که وارث بوسعید و سنایی و عطار است.<sup>۳۴</sup>

عطار روح بود و سنایی دو چشم او  
هفت شهر عشق را عطار گشت  
ما از پی سنایی و عطار می‌رویم  
ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم  
(مولوی، ۱۳۷۸: د/۳ - ب/۵ - ۴۲۳۳)

### مولوی عارف بود یا صوفی؟

در سراسر تاریخ، مولانا به‌عنوان یکی از بزرگان صوفیه که طریقه‌ای در تصوف به‌نام او مشهور است، شناخته شده است. با این حال، عنوان مذکور حاکی از سؤالی است که در چند دهه اخیر فراوان طرح شده و البته فقط در ایران به‌صورت یک مسأله درآمده و منشا بسیاری بدگمانی‌ها شده است. کافی است که مثلاً به‌نیم قرن قبل بازگردیم و ببینیم که آیا نشانی از آن موجود است؟

حکایت امر چنین است که پیش از انقلاب کسانی که با تفکر عرفانی مخالف بودند فرقی اصولی میان عرفان و تصوف نمی‌گذاشتند چون این دو را یک چیز با دو حیثیت یا دو روی یک سکه می‌دانستند. ولی پس از انقلاب از آنجا که از بزرگان اصلی مؤثر در انقلاب، از جمله رهبر انقلاب، برخی معتقد به‌عرفان و حتی خودشان آثاری عرفانی نوشته بودند، مخالفین نوع تفکر عرفانی از سر مصلحت‌اندیشی به‌تفکیکی قائل شدند میان عرفان و تصوف و چنین شایع کردند که عرفان ربطی به‌تصوف ندارد و تصوف مذموم و عرفان ممدوح است و آن بزرگان حکومت نیز مخالف تصوف ولی موافق و اهل عرفان بودند. حال آن که اگر به آثار مکتوب مخالفان این نوع تفکر معنوی و نویسندگان آنها، خصوصاً از اواسط دوره صفوی که ضدیّت با حکمت و عرفان در میان برخی علمای ظاهری شیعه آغاز شد، بنگریم می‌بینیم که هیچ‌یک در ضدیّت خویش فرقی میان عرفان و تصوف و حکمت و مثلاً مولانا و ملاصدرا و ابن‌عربی و بابزید بسطامی قائل نمی‌شوند و همه را با یک چوب می‌رانند. با این نگاه حتی کسی مثل فیض کاشانی که محدثی عارف و عالمی شیعی ولی از ارادتمندان مولانا بود نیز مردود می‌شود.<sup>۲۵</sup>

البته خود مولانا در جاهایی کلمه عارف را برای صوفی به‌عنوان یک صفت تشریفی به‌کار می‌برد. در این قبیل مواضع مراد مولانا آن صوفی است که به‌مقام عرفان رسیده است. از جمله در دفتر اول چنین عنوانی را می‌آورد: «نشاندن پادشاه، صوفیان عارف را پیش‌روی خویش تا چشمشان بدیشان روشن شود».<sup>۲۶</sup> اما در جاهای دیگر صوفی و عارف را به‌یک معنی و به‌جای یکدیگر به‌کار می‌برد. مثلاً در جایی ابتدا می‌گوید صوفی سالکی است مجاهد در راه حق که ظاهرش روئرش می‌نماید، ولی باطنش گلستان است و روح و ریحان. مولانا خطاب به‌او گوید:

ظاهر از تیرگی افغان کنان  
قاصد او چون صوفیان روئرش  
باطن تو گلستان در گلستان  
تا نیامیزند با هر نورکش  
(مولوی، ۱۳۷۸: د/۴ - ب/۱۰۲۵ - ۱۰۲۴)

ولی در ادامه به‌جای لفظ «صوفیان»، عارفان را می‌آورد و آنها را به‌خارپشتی تشبیه می‌کند که در حالت مراقبه سر در گریبان برده و برای این که از شر دشمن نورکش درامان باشند، خار نمایان می‌کنند.

عارفان رُوْتَرش چون خارِ پِشت  
باغِ پنهان، گردِ باغِ آن خارِ فاش  
خارِ پِشتا خارِ حارس کرده‌ای  
عیش پنهان کرده در خارِ دُرُشت  
کای عدوی دزد زین در دور باش  
سر چو صوفی در گریبان بُرده‌ای  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴/ب ۱۰۲۸ - ۱۰۲۶)

حال برای این که به‌خلاصه ببینیم مولانا از صوفی و تصوّف چه مراد می‌کند، ابیاتی از مثنوی را نقل می‌کنیم. کلمه صوفی و ترکیبات آن بیش از ۱۹۰ بار در مثنوی آمده است. اوصاف اصلی را که او برای صوفی می‌آورد، بدین شرح است: مولانا سخن صوفی را حق می‌داند. او در تفسیر حدیثی نبوی درباره جانی که عقل و معرفت ندارد، می‌گوید:

مُرده گردد شخصِ کو بی‌جان شود  
خر شود چون جانِ او بی‌آن شود  
ز آن که جانی کانُ ندارد هست پست  
این سخن حقّ است و صوفی گفته است  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴/د ۱۵۱۲ - ۱۵۱۰)

سخن صوفی به‌الهام دل است. مولانا در ضمن شرح این که چگونه ابویزید پیش از سال‌ها مژده زادن ابوالحسن خرقانی را داده بود، می‌گوید که این پیش‌گویی:

نه‌نجوم‌است و نه‌رَمَل‌است و نه خواب  
از پی رویوش عامه در بیان  
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست  
مؤمناً! ینظرُ بنورالله شدی  
وحی حق والله اعلم بالصواب  
وحی دل گویند آن را صوفیان  
چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست؟  
از خطا و سهو ایمن آمدی  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴/ب ۱۸۵۵ - ۱۸۵۳)

صوفی اهل مراقبه است و حلّ مشکلاتش را در مراقبه می‌جوید.

عرق جنسیت چو جنبیدن گرفت  
چون دبیرستان صوفی زانو است  
سر به زانو برنهادند از شگفت  
حلّ مشکل را دو زانو جادو است

مولانا کسانی را که فقط به‌صورت و ظاهر صوفی می‌نگرند و غافل از معنی و حقیقت او هستند، تقبیح می‌کند.

خاطرش شد سوی صوفیی قُنُق  
صوفی آن صورت مپندار ای عزیز  
اندر آن سودا فرو شد با عُنُق  
همچو طفلان تا کی از جوز و مویز؟  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳/ب ۱۱۷۳ - ۱۱۷۲)



اصل کار تصوّف و درویشی ورای آن چیزی است که در ظاهر فهمیده می‌شود.

کار درویشی ورای فهم توست      سوی درویشان بمنگر سست سست  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۵ / ب ۲۳۵۲)

حس ناپاک آدمیان همچون پرده‌ای است که پاکان را نشناسند ولی صوفیان این حس را پاک کرده‌اند.

چنبره دید جهان، ادراک تو است      پرده پاکان، حس ناپاک تو است  
مدتی حس را بشو ز آب عیان      این چنین دان جامه شویی صوفیان  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴ / ب ۲۳۸۵ - ۲۳۸۴)

مولانا میان صوفی حقیقی و صوفی نمایان فرق می‌گذارد. او در داستان فروختن صوفیان بهیمه صوفی مسافر را... و ذکر خر برقت، این نکته را گوشزد می‌کند:

صوفی‌ای در خانقاه از ره رسید      مرکب خود بُرد و در آخر کشید  
آبکش داد و علف از دست خویش      نی چو آن صوفی که ما گفتیم پیش  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲ / ب ۵۱۷ - ۵۱۶)

و نتیجه می‌گیرد:

از هزاران اندکی زین صوفی‌اند      باقیان در دولت او می‌زیند  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲ / ب ۵۶۳)

مولانا کلمات صوفی، عارف، درویش، فقیر، مؤمن، ولی و سالک را به‌عنوان کلماتی هم‌خانواده و در یک ردیف ولی با تفاوت‌هایی به‌کار می‌برد. این‌ها اصطلاحاتی هستند که فقط در عرف تصوّف معنی دارند و اگرچه هرکدام معنای لغوی خود را دارند ولی هم‌خانواده و گاه مصداقاً یکی هستند. جداکردن تصوّف از عرفان و این که مثلاً به‌گمان نادرست برخی کج‌اندیشان بگوییم تصوّف از مصداق عرفان التقاطی یا جعلی است، به‌نزد مولانا اصولاً بی‌معنی است. تصوّف طریقی است که مولانا و اخلاف و اسلافش در آن سلوک کرده‌اند. اکثر جاهایی که سخن از سلوک و آداب آن است مولانا از لفظ صوفی بامعنایی مترادف با سالک استفاده می‌کند. حال اگر صوفی‌ای در سلوک و رفتارش اشتباه کند، مولانا آن صوفی را - و نه اصل تصوّف را - نکوهش می‌کند. این کار مانند این است که لفظ مؤمن را به دلیل خطای بعضی مؤمنان مذموم بدانیم.

میم و واو و میم و نون تشریف نیست      لفظ مؤمن جز پی تعریف نیست  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۵ / ب ۲۹۲)

اصولاً فراموش نکنیم که نقد جهله صوفیه در مثنوی فراوان آمده است.

### آیا مولانای عارف تکرارپذیر است؟

آیا می‌توان عارف دیگری هم‌مطراز مولانا در عالم عرفان اسلامی یافت؟ یکی از نتایج سوء تفسیر صرفاً ادبی آثار عرفانی همین است که تصوّر می‌شود که چون مثلاً بعد از مثنوی، اثر ادبی دیگری در مرتبه آن پیدا نشده، پس اصولاً طریق عرفان متوقف شده و دیگر عارفی هم‌رتبه مولانا نبوده و نخواهد بود. حال آن که اگر بر مبنای خود تفکر مولانا و تعالیمش به این سؤال بخواهیم پاسخ دهیم، پاسخ ما برخلاف این خواهد بود. اعتقاد به امر ولایت به معنای عرفانی‌اش - یعنی استمرار ساحت معنوی دین پس از ختم رسالت رسول - که شاید بتوان آن را کلیدی‌ترین مفهوم در گشودن قفل‌های مثنوی دانست، اقتضا می‌کند که پاسخ ما مثبت باشد. اولیای خدا، یعنی عارفان بالله، همواره هستند و خواهند بود.

پس به هر دوری ولی‌ای قائم است تا قیامت آزمایش دائم است

خود مولانا در مواضع مختلف مثنوی به این نکته عمیق استمرار عرفان و معنویت، یعنی همان ساحت ولایت و باطن، در اسلام اشاره می‌کند. از جمله در دفتر ششم در شرح معنای خاتمیت پیامبر می‌گوید:

هست اشاراتِ محمّد المراد	کل گشاد اندر گشاد گشاد
صد هزاران آفرین بر جان او	بر قدوم و دور فرزندان او
آن خلیفه زادگانِ مُقبِلِش	زاده‌اند از عنصر جان و دلش
گر زبغداد و هری یا از ری‌اند	بی‌مزاج آب و گل نسل وی‌اند
شاخ‌گل هر جا که روید، هم‌گل است	خَمُّل هر جا که جوشد، هم‌مُل است
گر ز مغرب برزند خورشیدِ سر	عین خورشید است نه چیز دگر

پس هر جا و هر زمان که شاخ گل مولانا بروید، گل است و هر جا خَم می‌عرفان و معنویت او جوشد، همانجا می‌است. خلیفه‌زادگان پیامبر، یعنی اولیا، از عنصر جان و دل ایشان، یعنی شأن ولایت آن نبی، زاده شده‌اند. اما نکته مهم که در ضمن همین ابیات، مولانا به آن اشاره می‌کند این است که آیا هر کس می‌تواند عارفی مثل مولانا را بشناسد.<sup>۲۷</sup> چشم خفاش تحمّل دیدن نور خورشید را ندارد. این است که در انتهای ابیات فوق می‌گوید:

گفت حق: چشم خفاش بدخصل	بسته‌ام من ز آفتاب بی‌مثال
از نظرهای خفاش کم و کاست	انجم آن شمس نیز اندر خفاست

ولی‌شناسی یکی از اصول اولیه عرفان است. باید مولانا شناس بود تا مولانا را در لباس‌های مختلف شناخت:

آیا مولانای عارف تکرارپذیر است؟ و آیا مثنوی مولانا قابل تکرار است؟

دیده‌ای خواهیم که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس<sup>۸۲</sup>

آن که مولانا را در زمان خود نشناخت اکنون نیز نمی‌شناسد. به قول جامی:

هر که را روی به بهبود نداشت دیدن روی نبی سود نداشت  
(جامی، ۱۳۵۱: ۵۰۳)

از حیث عرفانی، فرقی میان بایزید و سنایی و عطار و مولانا نیست.

جانی که رو این سو کند با بایزید او خو کند یا در سنایی رو کند یا بو دهد عطار را  
(مولوی، ۱۳۸۶: ۸۵)

وقتی جان رو به آن سو کند و با آن عالم معنوی انس یابد، آن گاه است که یا با بایزید خو می‌کند یا رو به سنایی می‌آورد یا بوی عطار را می‌دهد. هر جانی که چنین باشد، حقیقت معنوی آن عارفان در وجود او نیز تحقق می‌یابد و این امر موکول و متوقف به زمان و مکان خاصی نیست.

### آیا مثنوی مولانا قابل تکرار است؟

مثنوی مولانا یک کتاب عرفان و حکمت به معنای عام لفظ است؛ لذا مسائل مختلفی را از قبیل فلسفی، کلامی، فقهی، طبّی، روانشناسی و غیره که به صورت متفرّق و متنوّع در جای‌جای اشعارش آورده، همه جهت واحدی را در سلوک رو به سوی آسمان نشان می‌دهند. این مسائل متکثر و متنوّع همه به ساحات معنوی و عرفانی و حقیقت انسان مربوط می‌شوند که تابع زمان و مکان نیستند، اگرچه مطابق با سنت عرفان اسلامی و عرف زمان و مکان خود در حدود هفت قرن پیش بیان شده‌اند. ولی طریق دوستی و مهر از دم صبح ازل تا آخر شام ابد بر یک عهد و یک میثاق است. لذا آن چه مثنوی را ممتاز می‌کند مربوط به خود این اثر و نحوه بیان مطالب متنوّع عالی و کشف ساحات پنهان هستی و نهانی‌های روح و روان در آن است نه الزاماً نوع مسائلی که در آن طرح کرده است؛ چرا که این مسائل به اجمال و تفصیل در دیگر کتاب‌های عرفانی نیز طرح شده است. پس اگر پرسیده شود که آیا مثنوی تکرارپذیر است، صرفاً از بابت بیان حقایق معنوی نیست، بلکه بیشتر از بابت دم الهی مولانا و جذّابیت و جامعیت معنوی و هنری و سبک بیان ظریف و لطیف مطالب و تأثیر عمیقش بر خواننده است.

ولی قبل از پاسخ دادن به این سؤال، ابتدا اصولاً باید پرسید اثری مثل مثنوی چیست و چه نسبتی با مولانا دارد؟ و مقدم بر آن پرسید: آثار هنری اعم از آثار ادبی مثل شعر یا هنرهای بصری مثل نقاشی که هر دو در مثنوی درباره‌شان سخن گفته شده، چیستند؟ از منظر عرفانی آثار هنری مقام ظهور باطن هستند؛ ظهور معنی در صورت هنری.

گفت المعنی هو الله شیخ دین بحر معنی‌های ربّ العالمین

صورت هنری هم از معنای آن جدا نیست. هنرمند در مقام احسان کاشف حُسن ربّانی است و آن را در صورت‌های هنری در اثر خویش متجلی می‌سازد.

بهر دیده روشنان یزدان فرد      شش جهت را مظهر آیات کرد  
تا به هر حیوان و نامی که نگرند      از ریاض حسن ربّانی چرند

در این باره مولانا در مثنوی در داستان «مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری» در قصه چینیان و رومیان دو روش مختلف نقاشی را تعریف می‌کند که هر یک برای این که نشان دهد در هنر نقاشی استادتر است، روی دو دیوار که میان آنها پرده‌ای حائل است، نقاشی می‌کنند. منتهمی چینیان از اقسام رنگ‌ها بهره می‌جویند و صنعتگری می‌کنند، ولی رومیان فقط روی دیوار خویش را صیقل می‌زنند و صافی می‌کنند. در انتها وقتی پرده‌ها را بالا می‌زنند، به تعبیر مولانا:

عکس آن تصویر و آن کردارها      زد برین صافی شده دیوارها  
هر چه آنجا دید، اینجا به نمود      دیده را از دیده خانه می‌ربود  
رومیان آن صوفیانند ای پدر      بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر  
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها      پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها

چنان که می‌بینیم مولانا رومیان را که اصلاً نقاشی نکرده و فقط دیوار دل را از زنگار زدوده بودند از چینیان که نقاشی کردند، نقاش‌تر می‌داند. صوفی یا عارف از آن جهت که دیوار خانه دلش را صیقل زده و پاک می‌کند، هنرمند است. چون اصل هنر، بی‌هنری است. مثنوی مولانا یک شاهکار ادبی هنری است ولی مولانا در مقام بی‌هنری و با فن دیگری غیر از فن شعرا، آن را سروده است. این است که می‌گوید:

شعر چه باشد بر من تا که از آن لاف زدم      هست مرا فن دگر غیر فنون شعرا

پس اگر هم مولانا مثنوی را سروده بود، عارفی بود که اصل هنر، یعنی بی‌هنری، در وجود او محقق شده بود. ولی آیا مثنوی مولانا قابل تکرار است؟

این پرسش را می‌توان در مورد دیگر آثار بزرگ هنری نیز پرسید و مثلاً گفت: آیا معماری مسجد جامع یا مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان قابل تکرار است؟ آیا غزلیات سعدی و حافظ تکرارپذیر است؟ در مورد خود مقام عرفانی هم‌چون سعدی، حافظ و مولانا، باتوجه به اصول عرفانی، پاسخ این سؤال، چنانکه ذکرش به میان آمد، مثبت خواهد بود. ولی چون هنر در عالم صورت تحقق پیدا می‌کند، باید پرسید آیا عالم مدرن می‌تواند پذیرای مثنوی دیگری شود؟ آیا تفکر عرفانی مجلای ظهور هنر در عالمی را که برخی اهل نظر درباره‌اش می‌گویند هنر بزرگ در آن مرده است، دارد؟<sup>۳۹</sup> یا به قول حافظ «عالمی دیگر بیاید و از نو آدمی».

در این باره به قطعیت نمی‌توان پاسخ داد. این است که همان‌طور که در اسلام معجزه پیامبر اکرم(ص)

قرآن است و خود قرآن تحدی می کند و آوردن کتابی مثل خود و یا حتی سوره‌ای مثل سوره‌های خود را ممتنع می‌داند،<sup>۳۰</sup> خود مولانا در دفتر پنجم مثنوی «ذکر خیال بد اندیشان قاصر فهمانی» را می‌کند که بر مثنوی در زمان خود مولانا خرده می‌گرفتند؛ او حکایت حال آنان را حکایت حال کسانی می‌داند که در زمان پیامبر بر قرآن خرده می‌گرفتند که آن چیزی نیست جز اساطیر الاولین. و مولانا نیز در مقام خود می‌گوید: اگر می‌توانید شبیه به مثنوی بیاورید.<sup>۳۱</sup> این است که برخی عارفان معاصر که مثنوی را، چنانکه گفته شده، قرآن در زبان پهلوی می‌دانند،<sup>۳۲</sup> می‌گویند: «پس صاحب مثنوی هر ادعا که کرده و تحدی به او نموده، درست بوده، زیرا که مثنوی مثل او آورده نشده و نخواهد شد در لغت فارسی، پس دلالت بر صدق صاحبش می‌نماید».<sup>۳۳</sup>

### پی نوشت

۱. دکتر لئونارد لوئیزون که اخیرا در مرداد ۱۳۹۷ درگذشت از متخصصان برجسته تصوف و ادبیات عرفانی فارسی و صاحب آثار بسیاری در این حوزه مثل فراسوی کفر و ایمان بود. او که خود شاعری باذوق و قریحه بود، به ادبیات عشق می‌ورزید و با شاعران معاصر انگلیسی زبان همچون رابرت بلای مائوس و محشور بود و به همراه او سی غزل از حافظ را به زبان انگلیسی فصیح ترجمه کرد. او عاشق ایران فرهنگی بود و می‌گفت: «ایران صرفا همین مسکن خاکی گذرا و وطن فعلی چندین میلیون انسان نیست. زمین آب و گلی یا وطن خاکی تنها نیست، بلکه عالم جان و دل است». (دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند، رابرت بلای، لئونارد لوئیزون، نشر مرکز، ص ۶).
۲. در آذر سال ۱۳۷۶ بنابر نوشته نشریه کریستین ساینس مانیتر، اشعار مولانا در ایالات متحده آمریکا پرفروش ترین کتاب بوده است.
۳. بزرگ‌ترین بزرگداشت یک متفکر مسلمان در قرن اخیر به مناسبت هشتادمین سالگرد تولد مولانا بود که از طرف یونسکو پیشنهاد شد و کشورهای مختلف بدین منظور جلسات علمی بسیاری را برگزار کردند. در ایران نیز در آبان ماه سال ۱۳۸۶ کنفرانسی بین‌المللی درباره مولانا برگزار شد که البته خالی از حواشی جنجالی در مخالفت با برگزاری آن نبود.
۴. مسابقه کشورهای ایرانی ماب در اثبات این که مولانا ترک است یا تاجیک، افغانی است یا ایرانی، از علائم اهمیت مولانا در جهان امروز و گرایش‌های ناسیونالیستی در جهان امروز است و سابقا هیچ‌گاه مطرح نبوده است. این بحث هم‌اکنون درباره دیگر عارفان و حکیمان مسلمان مثل ابن‌سینا، غزالی، ابوسعید ابی‌الخیر نیز رایج شده است.
- ۵.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بت است

(مولوی، ۱۳۷۸: د ۶ / ۱۵۲۸)

در این مقاله همه ارجاعات به مثنوی، بر اساس چاپ تصحیح شده دکتر توفیق سبحانی با این مشخصات است: مثنوی معنوی، تهران، ۱۳۷۸، انتشارات روزنه.

۶

هر دگانی راست سودای دگر مثنوی دکان فقر است ای پسر

(مولوی، ۱۳۷۸: د ۶ / ۱۵۲۵)

۷. به نظر استاد مطهری مثنوی بی‌شک یکی از بزرگترین کتاب‌های جهان است؛ (جاذبه و دافعه علی، ج ۴۰، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰ ص ۷۴).

۸. مثنوی، دفتر اول، ۳۹۸۲.

۹. این نکته‌ای است که استاد بزرگ ادبیات فارسی، بدیع‌الزمان فروزانفر، که خود از مهم‌ترین مشاهیر محققان معاصر آثار مولانا است به آن توجه کرده، ابتدا می‌گوید: «مثنوی شریف به‌راستی شرح غوامض و اسرار هستی و لبریز از حقایق وجود و گشاینده رازهای روح بشر و به‌جای مهم‌ترین تفسیر قرآن و بیان‌کننده حدیث و لطایف حکمت و نهایت سیر عقلانی امم اسلامی و وسیع‌ترین کتابی است که اصول تصوّف و عرفان را به زبانی روشن به جهت تربیت و هدایت خلق... مملو از حکمت و معرفت و مضامین پخته و بکر بیان کرده است» ولی به اهل ادب خاطر نشان می‌کند که «اگرچه مثنوی از جهت زیبایی و لطافت تعبیر، یکی از آثار برجسته، بلکه در شمار عالی‌ترین منظومه‌های ادبی پارسی است، باز هم غایت بی‌انصافی است اگر آن را از جنس گفته شعرا و سخن‌پردازان، خاصه طبقه مدح‌سرایان و هجاگویان و آنان که از عشق به صنعت و تکلفات بی‌حاصل، دامن معنی را از کف داده‌اند، به‌شمار آوریم.» (مقاله‌های بدیع‌الزمان فروزانفر، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۱۳ - ۴۱۲).

۱۰. رای مشهور استاد شیعی کدکنی درباره عرفان و تصوّف که در آثار متعدد ایشان عنوان شده است.  
۱۱. با استناد به عباراتی از مولانا مثل «طلب الدلیل بعد الوصول الی المدلول قبیح» در دیباجه دفتر پنجم مثنوی و بیان دیگری از آن در دفتر سوم بعد از بیت ۱۴۰۶: «طلب الدلیل عند المدلول والاستغلال بالعلم بعد الوصول الی المعلوم مذموم» یا عبارت «لو ظهّرت الحقائق بطلت الشرایع» در همان دیباجه دفتر پنجم.

۱۲. سخنان آیت‌الله محسن اراکی در همایش بین‌المللی مولانا در مرکز اسلامی در لندن اثبات این موضوع بود.

۱۳. ثلاثی دیگر در همین محدوده، ثلاثی علم‌الیقین در مقام شریعت، عین‌الیقین (در مقام طریقت) و حق‌الیقین (در مقام حقیقت) است.

۱۴. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که هم شریعت و هم طریقت در زبان عربی به‌معنای راه است، با این تفاوت که اولی راه و ایشخوری عمومی و دومی راهی باریک و خصوصی است.

۱۵. این مثال ناظر است به حدیث منسوب به پیامبر (ص) در متون عرفانی: الشریعة احوالی والطریقه افعالی والحقیقه احوالی و....

۱۶. در فهم شریعت، و نه در عمل به آن، میان عرفا و فقها اختلاف‌نظر وجود دارد. این اختلاف را مرحوم استاد مطهری (آشنایی با علوم اسلامی، کلام و عرفان، صص ۸۱ - ۸۰) اجمالاً چنین بیان می‌کند. «عرفا و فقها متفق‌القولند که شریعت، یعنی مقررات و احکام اسلامی مبنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است. فقها معمولاً این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت، یعنی حدّ‌اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی، می‌رساند ولی عرفا معتقدند که همه راه‌ها به خدا منتهی می‌شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرایط و امکانات و وسایل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد و... از نوع منازل و مراحل است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت می‌رساند».

۱۷. واعظ کاشفی سبزواری (وفات ۹۱۰) براساس همین سه جنبه یا رکن شریعت، طریقت و حقیقت، ایات مثنوی را در کتاب خویش که اولین منتخب موضوعی مثنوی به نام لبّ لباب است، به‌تناسب، کنار هم چیده و نظم و ترتیب داده است. لبّ لباب دارای سه عین (چشمه) است: عین اول جامع اطوار شریعت،

عین دوم مخزن اسرار طریقت و عین سوم مطلع انوار حقیقت است. ۱۸. این نکته مهم را در خواندن غزلیات حافظ نیز باید از خاطر دور نکرد که رندی حافظ که مقام والای عرفان است مستلزم انکار و تقبیح مقامات عابدی و زاهدی در مراتب پایین‌تر نیست بلکه صعود به مرتبه‌ای بالاتر از این دو و نگاه از آن جایگاه عالی است. عارفان مسلمان در تفکیک این سه مقام از یکدیگر توجه داشتند. حتی فیلسوفی عقلی مشرب همچون ابن‌سینا وقتی می‌خواهد مستقیماً وارد مبحث عرفانی در انتهای کتاب فلسفی‌اش الاشارات والتنبیهاات شود، در نمط نهم این کتاب با عنوان «فی مقامات العارفین» به دقت جایگاه عابد و زاهد و عارف را در سلوک الی‌الله نشان می‌دهد. ۱۹. در این منزل و مقام است که مولانا عاشق و شاعر حقیقی می‌شود، چنانکه سلطان ولد فرزند مولانا گوید:

شیخ مفتی ز عشق شاعر شد      گشت خمار اگرچه زاهد بُد

۲۰. احیاء علوم الدین غزالی که از مهم‌ترین و مفصل‌ترین و اولین کتاب‌ها در اخلاق و سلوک عرفانی است، بنابر تحقیق مرحوم استاد فروزانفر، یکی از کارآمدترین منابع مثنوی مولانا است. ۲۱. مولانا پس از اینکه با شمس دیدار کرد عشقش غلبه کلی یافت به نحوی که در دیوان شمس تجلیات آن را می‌بینیم. اگر مثنوی و غزلیات شمس را مقایسه کنیم همین را می‌بینیم. مواجید، شور و عشقی که در غزلیات شمس وجود دارد با مثنوی قابل مقایسه نیست. چون غزلیات شمس حاکی از احوال عاشقی است در مقام وصل که سر از پا نمی‌شناسد؛ حال آنکه مثنوی راه سلوک را پله‌پله نشان می‌دهد. در این باره یکی از عرفای بزرگ معاصر مثالی زده و فرموده: «اشعار مثنوی مانند نم نم بارانی است که بر کوه و دشت و بیابان و همه می‌بارد و هر کدام را به اندازه استعداد خود خرم و سرسبز و شاداب می‌گرداند ولی دیوان غزلیاتش همچون تندباد و طوفان بسیار شدیدی است که همه گیاهان سرسبز و شاداب را سوزانیده و با خود می‌برد و در دریا محو و نابود می‌سازد. مثنوی نظر به مراتب کثرات و این عالم دارد ولی دیوان او فقط به وجهه وحدت ناظر و... است». از کلمات حاج سلطان‌حسین تابنده گنابادی مندرج در: خورشید تابنده، شرح احوال و آثار جناب حاج سلطان‌حسین تابنده، چاپ سوم، حاج علی تابنده، تهران، ۱۳۸۳، ص ۴۷۱.

۲۲. «جاهلان متسک» تعبیری است که حضرت علی(ع) درباره گروهی از پیروان خویش که می‌فرماید کمرشان را شکستند (قَصَمَ ظَهْرِي) به کار برد.

۲۳. شمس‌الدین افلاکی نیز در مناقب العارفین از مولانا نقل می‌کند که گفت: «هر که به سخنان عطار مشغول شود، از سخنان حکیم سنایی مستفید شود و... هر که سخنان سنایی را به جد مطالعه کند به سر سنای سخن ما واقف شود.»

۲۴. اکنون نیز از مخالفین عرفان، آنها که در ادعای خویش صادق هستند، میان تصوّف و عرفان تفکیک نمی‌کنند. برای مثال از میان حوزویان و مراجع تقلید مخالف می‌توان به فتوای آیت‌الله صافی گلپایگانی در ردّ سخنان آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی درباره سماع مراجعه کرد که می‌گوید: «به هیچ وجه مستند شرعی ندارد. باید بدانید «افرادی که به اصطلاح عرفا» نامیده می‌شوند اکثریت دارای انحرافات فکری و عقیدتی و روش‌های خرافی می‌باشند و گفتارها و سخنانی دارند که با نصوص قرآن مجید و احادیث شریفه مخالفت دارد.» سایت: [www.Ebne Arabi.com](http://www.Ebne Arabi.com) و از میان دانشگاهیان به مطالب آقای دکتر یحیی یثربی در مهرنامه که می‌گوید: «بر خلاف تصور عوام، عرفان و تصوّف یک مکتب هستند و نام رسمی این مکتب تصوّف است و تا به حال هیچ‌گاه در متون معتبر و غیرمعتبر این دو از هم

جدا نشده است». آیت‌الله صافی گلپایگانی جزو مراجعی است که از مخالفین سرسخت مولانا است. وی به هنگام برگزاری مراسم بزرگداشت مولوی در تهران در سال ۱۳۸۶ با مخالفت شدید گفت: «افرادی که کنگره بزرگداشت مولوی را در ایران برگزار کرده‌اند و آن حرف‌ها را بیان نمودند، باید از امام زمان خجالت بکشند».

۲۵. مثنوی، ذیل بیت ۳۱۶۲. مولانا در شرح این عنوان می‌گوید:

پادشاهان را چنان عادت بود این شنیده باشی اریادت بود  
دست پهلوانان ایستند ز آن که دل پهلوی چپ باشد به بند  
مُشرف و اهل قلم بر دست راست زان که علم خط و ثبت آن دست راست  
صوفیان را پیش رو موضع دهند کآینه جان‌اند و ز آینه به‌اند  
عاشق آینه باشد روی خوب صیقل جان آمد و تقوی القلوب  
چنانکه از بیت اخیر برمی‌آید او صوفیان را کسانی می‌داند که فطرت پاک دارند. مثنوی، ۱/ ۳۱۶۹ - ۳۱۶۳  
مثنوی ۱۸۳/۶ - ۱۶۳

۲۶. در ابیات قبل از ابیات مذکور (۱۶۲ - ۱۶۱)، مولانا، این مسأله را این‌گونه طرح می‌کند که هر جانی استعداد درک شکر وجود اولیا را ندارد. او می‌گوید:

از خر عیسی در یغش نیست قند لیک خر آمد به خلقت که پَسَند  
قند، خر را گر طرب انگیختی پیش خر قنطر شکر ریختی

۲۷. این بیت در بعضی از نسخ قدیمی مثنوی در دفتر پنجم، در ذیل عنوان: «بیان آن که عطای حق و قدرت موقوف قابلیت نیست...»، حدود ابیات ۵ - ۱۵۵۰ آمده است.

۲۸. هفت اورنگ، سبحة‌الابرار

۲۹. این قول مشهور مارتین هیدگر است که منشاء نظرها و بحث‌های فراوانی شده است. پیش از وی، فیلسوف دیگر آلمانی، هگل، با مبادی و مقاصد دیگر گفته بود: هنر مرده است.

۳۰. و ان کنتم فی ریب ممّا نزلنا علی عبْدنا فأتوا بسورةٍ من مثله (بقره، ۲۳)، چند آیه شبیه این آیه در قرآن وجود دارد.

۳۱. این که مثنوی مولانا کتابی عادی نیست مورد قبول بسیاری دیگر از اهل نظر، از عارف و روشنفکر و ادیب، بوده است. مثلاً اقبال لاهوری درباره مثنوی گوید:

فاش گویم آن چه در دل مضمراست این کتابی نیست چیزی دیگر است  
چون به جان در رفت جان دیگر شود جان چو دیگر شد جهان دیگر شود  
(نامه افغانی با ملت روسیه، جاویدنامه، ابیات ۳۷-۸)

۳۲. در ابیاتی مشهور که درباره مثنوی گفته شده است از قبیل:

من نمی‌گویم که آن عالی جناب هست پیغمبر ولی دارد کتاب  
مثنوی معنوی مولوی هست قرآن در زبان پهلوی

یا خود مولانا که مثنوی‌اش را چون قرآن مدل می‌خواند:

مثنوی ما چو قرآن مدل هادی بعضی و بعضی را مضل  
۳۳. این مطلب را عارف عالم، مرحوم حاج ملاعلی نورعلیشاه ثانی، در کتاب سلطان فلک سعادت می‌گوید (مندرج در سعادتیه، آقا عبدالغفار اصفهانی، ص ۷۹).



## منابع

- آنه‌ماری شیمیل، (۱۳۸۷)، مولانا، دیروز، امروز، فردا، ترجمه محمد طرف، انتشارات حکمت، تهران.
- تابنده، حاج علی، (۱۳۸۳)، خورشید تابنده، شرح احوال و آثار جناب حاج سلطان حسین تابنده، چاپ سوم، تهران.
- لوئیزون، لئونارد، ( )، دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند، رابرت بلای، لئونارد لوئیزون، نشر مرکز،
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۷)، مثنوی معنوی، بر اساس چاپ تصحیح شده دکتر توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۷۸، انتشارات روزنه.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۶)، کلیات شمس، بر اساس چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر، هرمس، چ ۲.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۴۸)، فیه‌ما‌فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، چ ۲.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، جاذبه و دافعه علی، چ ۴۰، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، ( )، آشنایی با علوم اسلامی، کلام و عرفان.
- این مطلب را عارف عالم، مرحوم حاج ملاعلی نورعلیشاه ثانی، در کتاب سلطان فلک سعادت می‌گوید (مندرج در سعادتیه، آقا عبدالغفار اصفهانی، ص ۷۹).

## استعاره شمس و جایگاه آن در تبیین حقیقت از منظر مولوی

اعظم پورشکوری پناهی<sup>۱</sup>  
حجت‌الله جوانی<sup>۲</sup>

### چکیده

جلال‌الدین محمد بلخی، مشهور به مولوی، در آثار خود به‌وفور از عناصر نمادین و استعاره‌ای برای تبیین حقیقت مطلق استفاده نموده است. شمس برای او علاوه بر اشاره به کاربردهای فیزیکی و واقعی‌اش، نمادهای برجسته‌ای برای اشاره به واقعیت متعال و حقیقت غایی است. مولوی شمس را به معانی متفاوتی نظیر، انسان کامل، رمز حق تعالی، اسما و صفات حق، وحدت وجود و عشق به کار برده است. هدف غایی او بیان حقیقت مطلق در قالب تعبیر شمس است. او همچنین برای نیل به مفهوم غایی فنا و هدف نهایی سیر وسلوک از این اصطلاح استفاده نموده است. **واژگان کلیدی:** مولوی، شمس، وجود مطلق، حقیقت غایی، فنا.

۱. کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء(س)  
۲. هیئت علمی دانشگاه الزهراء، گروه ادیان و عرفان

## مقدمه

در عرفان اسلامی پیوند بین زبان عرفان و عناصر استعاره‌ی امری مشهود و بدیهی است. ادبیات عرفانی همواره با راز عجیب بوده و درک مفاهیم آن به‌اشنایی با اصطلاحات تخصصی و واژگان خاص اش منوط است. به همین دلیل این مکتب با نمادها و سمبل‌ها، خود نشان محکمی بر این ادعا است. در ادبیات عرفانی برای فهم و درک افکار انتزاعی و عمیق مربوط به هستی و بیان تجربه‌های زیسته‌ی عرفانی همواره از نمادها، استعاره‌ها و تمثیل‌ها استفاده شده است. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی با تأسی جستن به ادبیات قرآنی و همچنین با عنایت به تجربه‌های والای عرفانی‌اش و نظر به صعوبت بیان این تجارب به زبان عادی و متداول، مبادرت به استفاده از استعاره‌ها، نمادها، تمثیل‌ها و بیانات رمزی نموده است. وی از آن‌ها برای بیان درک و دریافت خویش از حقیقت یا وجود مطلق بهره گرفته است. در واقع می‌توان گفت که از نگاه مولوی، برای بیان تجارب زیسته عرفانی، استفاده از عناصر و پدیده‌های طبیعی و رنگ و بوی تمثیلی بخشیدن به آن‌ها و استفاده از استعاره‌ها و نمادها امری بدیهی می‌نماید. در این میان مثنوی معنوی جلوه‌گاه به‌کار بستن تمثیل‌ها، استعاره‌ها و نمادهای عرفانی است مولانا از نمادها برای بیان اندیشه‌های ژرف خود بهره می‌جوید تا رازهای وجودی و هستی‌شناسانه مورد تجربه خود را برای پسینیان به میراث بگذارد و به همین سبب معتقد بود که او هموارکننده راه برای راهروان آتی است:

هین بگو که ناطقه جو می‌کند      تا به قرنی بعد ما آبی رسد  
گر چه هر قرنی سخن آری بود      لیک گفت سالفان یاری بود  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۴۴۳)

درست است که این همانی شمس‌تبریزی یا خورشید (شمس) هر چند ظاهراً از راه هم‌سانی لغوی صورت گرفته و متبادر شده است، مولانا ناخود آگاه یا خود آگاه، شمس‌تبریزی را به خورشید و از آن طریق به مفهوم خدا نزدیک می‌کند (شمیسا، ۱۳۸۹: ۱۷۶).

این پژوهش در پی بررسی این مسائل در آراء، سخنان و اشعار مولانا است تا پاسخ‌گوی سوالات زیر در این زمینه باشد.

- از منظر مولانا رابطه میان نماد شمس و وجود مطلق، چگونه ما را در درک حقیقت یاری می‌نماید؟
  - چگونه با استفاده از عناصر مربوط به استعاره خورشید، می‌توان رسیدن به فنا را تبیین نمود؟
- به نظر می‌رسد نماد شمس می‌تواند جایگزینی ادبی و استعاره‌ای در تبیین حقیقت باشد. مولانا ظاهراً شمس را به نحوی توصیف می‌نماید که مفهوم فنا با آن پیوند بسیار ژرفی پیدا می‌کند.

## نگاهی اجمالی به جهان‌نگری مولوی

از نظر محققان عرفان‌شناس معاصر، استعاره و کاربرد آن دامن گسترده‌ای دارد و به‌ویژه در شعر مولوی آشکار است که بهترین و زیباترین تصویرهای ذهنی در قالب استعاره بیان می‌شود و هنرمند به‌وسیله

نماد و استعاره است که می‌تواند جهان دلخواهش را تصویر کند و آن را قابل درک سازد. دامنه استعاره و کاربرد نماد در شعر مولوی بسی وسیع است وی امور حسی، جمادات، امور معنوی و دیگر چیزها را به‌حوزه استعاره وارد کرده است (گولپینارلی، ۱۳۸۸: ۲۴۲).

بی‌شک، مولانا جلال‌الدین بلخی رومی نه فقط به‌خدا عقیده‌ی راسخ دارد، بلکه جهان‌نگری خود را در پیرامون کانونی که نامش «خدا» است متبلور می‌سازد. از این‌رو، می‌توان کل جهان‌نگری او را مجموعه‌ی پاسخ‌هایی دانست که وی به‌پرسش‌هایی که درباره خدا پرسیدنی‌اند می‌دهد. برای کشف جهان‌نگری مولانا کافی است که جواب‌های او را به‌برخی سوالات بیابیم (ملکیان، ۱۳۸۹: ۳۰۱). از دیدگاه مولانا، جهان آفرینش، جهان طبیعت و انسان، آینه‌ای است که جمال حق در آن منعکس گردید، تا چشمان درون‌بین را به‌سوی عظمت، جلال و جمال مطلق هدایت کند (حسن زاده، ۱۳۸۸: ۱۱۰). مولانا در عین این که همه چیز را در کائنات شاهدهی برای وجود خداوند می‌داند در بحث از غیرممکن بودن شناخت خداوند می‌گوید:

عقل آن است که همواره شب و روز مضطرب و بی‌قرار باشد، از مکر و جهد و اجتهاد نمودن در ادراک باری - اگرچه او مدرک نشود و قابل ادراک نیست - عقل همچون پروانه است و معشوق چون شمع، هر چند که پروانه خود را بر شمع زند بسوزد و هلاک شود. اما اگر پروانه آن است که هرچه بر او آسیب آن سوختگی و آلم می‌رسد، از شمع نشکيبد و اگر حیوانی باشد مانند پروانه خود را بر نور شمع می‌زند و پروانه نسوزد، آن نیز شمع نباشد. پس آدمی که از حق بشکيبد و اجتهاد ننماید او آدمی نباشد، و اگر تواند حق را ادراک کردن آن هم حق نباشد.

بنابراین انسانی که بتواند بدون خدا زندگی کند و هیچ کوششی هم برای شناخت خدا نکند، یک انسان واقعی نیست. اگر بتواند خدا را در یابد، آن‌گاه آن خدا، خدا نیست. پس انسان واقعی کسی است که هرگز از کوشش باز نمی‌ایستد و برای همیشه بدون وقفه گرد نور جمال و جلال الهی می‌گردد و خدا آن است که انسان را می‌سوزاند و نابود می‌کند و هیچ عقلی قادر به دریافت او نیست (شیمیل، ۱۳۷۸: ۹۸). مولانا در غزلیات در مورد شمس تبریزی آن قدر سخن گفته است که می‌توان از آنها کتابی پرداخت، از همه جالب‌تر آنجاست که او را صراحتاً (با توجه به ایده‌ی انسانی - خدایی) خدا خوانده است.

تو آن نوری که با موسی همی گفت: «خدایم من، خدایم من، خدایم»  
 بگفتم «شمس تبریزی! کیی؟» گفت: «شمایم من، شمایم من، شمایم»

(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۹۰)

در مورد آغاز شاعری مولانا، هر چند تذکره‌ها صراحت ندارند، ولی از قراین برمی‌آید که پیش از دیدار با شمس‌الدین، قریحه و ذوق شاعرانه در وجود مولانا پنهان بود، چنان که آتش درون سنگ پنهان است گویی دوری شمس، جرقه‌ای بود که سبب شد غزل‌های خروشان چون شراره زبانه کشد و مثنوی از همان روز آغاز شد (نعمانی، ۱۳۸۲: ۲۷).

غزلیات مولانا که معروف به کلیات یا دیوان شمس است، مولانا در پایان و مقطع بیشتر آنها (یعنی به جز غزل‌هایی که به نام صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلی ساخته و مجموعاً صد غزل بیش نیست. یا آن چه تنها لفظ خاموش یا خمش‌کن و مرادفات آن به‌ندرت در مقطع ذکر شده) به‌جای ذکر نام یا تخلص خود و بر خلاف معمول شعرا، به‌نام شمس تبریزی تخلص می‌کند، چنان که هر گاه کسی از روابط مولانا و شمس مطلع نباشد گمان می‌کند که شمس یکی از غزل‌سرایان فارسی بوده و این ابیات نیز نظم کرده اوست، در صورتی که هیچ‌کس او را به سمت شاعری نمی‌شناسد.

بی‌گمان سبب این قضیه آن است که شور و بی‌قراری مولانا و در حقیقت شاعری و غزل‌سرائی او بر اثر عشق و ارادتی که به شمس داشت، آغاز شده و آن عالم دین در پرتو عنایت وی زبانی گیرا و نفسی گرم یافته و به شاعری آشنا گردیده بود. مولانا که پیوسته چشم از سبب دوخته و به‌مسبب گماشته داشته، اشعار خویش را که نتیجه تلقین شمس و الهام عشق اوست به‌نام وی یا با نام دیگر خود که شمس باشد آراسته گردانید. بر حسب اشارت خود مولانا این غزلیات نتیجه وجد و حال است و اغلب از سرمستی و در حالت بی‌قراری گفته شده و یاران و مریدان آنها را می‌نوشته‌اند. همین معنی از گرمی، سوزندگی، پستی و بلندی اشعار که حاکی از عدم التفات است، محسوس و مشهور می‌گردد (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۴۸). مولانا در دیوان شمس از صفاتی یاد می‌کند که مناسب و خاص حق است؛ از جمله: رحمت بی‌منتها، قبله امید، مطلب و طالب، منتها و مبتدا، حاجب خورشید، رواکننده‌ی حاجات و ... (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۳۲۷).

ای رستخیز ناگهان! وی رحمت بی‌منتها!  
خورشید را حاجب تویی، او مید را واجب تویی  
ای آتشی افروخته، در بیشه‌ی اندیشه‌ها!  
مطلب تویی، طالب تویی، هم منتها، هم مبتدا  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۶)

مولوی تمام اجزای هستی را مملو از معنا می‌یابد و معنا را به تعبیر استاد خویش، شمس تبریزی همان خدا می‌داند. جهان دو قطبی در هستی‌شناسی مولوی گاهی جای خود را به یک هستی بسیط و ساده می‌دهد که از بطن‌های مختلف تشکیل شده است. مولوی در هستی «فصلی» نمی‌بیند و تمام پهنای هستی در نگاه او محل «وصل» با خداوند، و بنابراین جای‌جای آن پر از معنا است (بشیرپور، ۱۳۹۱: ۹۱). در بعضی ابیات مولانا، آفتاب، «خورشید» با قرینه‌ای همراه است که در تلقی رمزی مولانا از آن، تردیدی باقی نمی‌گذارد. ترکیبات اضافی خورشید ازل، آفتاب کون و مکان و تصریح بر نه شرقی و نه غربی بودن آن که برگرفته از آیه نور و از صفات نور خداست و مهم‌تر از همه، اضافه‌های تشبیهی خورشید حق و خورشید خدا، نشان می‌دهند که در بینش، ذهن و خیال مولانا بین آفتاب صورت و خورشیدی که سرچشمه انوار پیدا و ناپیداست، پیوندی رمزی و رازآلود وجود دارد که دریافت و شهود آن منوط به برخورداری از چشم نهان‌بین است (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۰: ۳۵۲).

شمس در میانه تمامی صور خیال، تشبیه یا استعاره دلخواه مولوی است، بیش از همه بدان سبب که با نام معشوق عرفانی او شمس‌الدین ترکیب می‌یابد و به عبارت قرآنی «والضحی» «قسم به صبحگاه» که نخستین شاعران صوفی آن را برای درخشندگی سیمای پیامبر اسلام بسیار به کار برده‌اند، سرشت قرآنی

این تشبیه را به دست می‌دهد. در آیه قرآنی سرآغاز سوره والضحی به این مقصود اشاره می‌شود. از این آیه عموماً در حلقه‌های صوفیه برای توصیف پیامبر استفاده می‌شد؛ در هر حال مولوی آن را با شمس‌الدین نیز پیوند می‌دهد، زیرا نور ازلی محمدی که همان نور الهی است در وجود او به روشنی تمام منعکس می‌شود. این همان سوره‌ای است که خورشید معجز نشان صبح ازل صحبت می‌کند و آنجا می‌گوید:

کین حسام و این ضیا یکیست هین      تیغ خورشید از ضیا باشد یقین  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۴۶)

ضیاء تعبیری است که قرآن برای آفتاب می‌آورد و «حسام» به معنی شمشیر است ترکیب این دو خواننده را به یاد اشعه خورشید می‌اندازد که هر چیز دون از خود را نابود می‌سازد؛ خواه برف باشد که زمین یخ بسته، افسرده و بی‌عشق را می‌پوشاند و خواه صبح کاذب خاکستری رنگ و ضیاء حق، همان یعنی خورشید حقیقت که جلوه دیگری از شمس‌الدین، یعنی معشوق کامل است. از این رو همان معجزات که از شمس و خورشید سر می‌زند از او نیز به ظهور می‌رسد:

یاقوت‌های کوهستان‌ها قدرت او را در تغییر رگه‌های معدنی به جواهر گرانبها اثبات می‌کند، وقتی به باغ‌ها می‌نگرد، آن «باغ‌ها از خنده مالا مال» می‌شوند. زیرا سنگی که خورشید بر او بتابد، صفات خورشید را به خود جذب می‌کند. آدمی نیز بر اثر تاثیر آفتاب الهی، آن آفتابی که در شمس‌الدین و ضیاء حق تجلی یافت، صافی می‌شود و با پیروی از حدیث نبوی تا اندازه‌ای به صفات الهی متصف می‌گردد تا آن که هم‌چون ظرفی شفاف می‌شود که می‌توان از «پشت و روی او وصف خور» یا نور الهی را مشاهده کرد (شیمل، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۶).

### تجلی الهی به مثابه خورشید

خورشید و آفتاب یکی از کانون‌های مهم اندیشه و تخیل مولانا و به تبع آن‌ها از مهم‌ترین رمزهای شعر اوست، ذکر نام خورشید در اشعار، مولانا را به بستری از تداعی‌ها می‌کشد که در مسیر خود از فروغ باطنی یا نور جان مرد عارف - که واسطه شهود غیب است - نور افشانی عشق و مهم‌تر از این‌ها شمس تبریزی می‌گذرد و در نهایت به دریای نور می‌پیوندد که سخن گفتن از آنها نه تنها برای مولانا، که برای هیچ‌کس میسر نیست. آشنایی با شمس و دل‌تنگی عمیق به او، به مفهوم خورشید در تخیل مولانا ژرفایی به وسعت خداست و محبوبیت خاصی دارد، اما چنان که عشق مولانا در دل‌بستگی به شمس، محدود نماند، مفهوم رمزی خورشید نیز در ذهن و تخیل مولانا تا ایجاد پیوند بین نور روحانی شمس و نور هستی‌گستر و فراگیر حق تعالی، پویایی و فراخی یافت (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۰: ۳۵۰).

مولانا در آثار جاودانه و روحانی خویش از به‌کارگیری استعاره شمس در معانی مختلف آن چه در بیان وجود مطلق و چه در بیان آفتاب طبیعت و چه در بیان واژه‌ای برای نامیدن خود و چه در بیان عظمت شمس تبریزی دریغ نکرده است. مولانا در فیه‌ما فیه می‌گوید:

پس درست است که انسان عبارت از اندیشه است، باقی استخوان و ریشه است. کلام هم چون آفتاب است. همه آدمیان گرم و زنده‌اند از او و دائماً آفتاب هست و موجود است و حاضر است و همه از او دائماً گرم‌اند. الا آفتاب در نظر نمی‌آید و نمی‌دانند که از او زنده‌اند و گرمند. اما چون به واسطه لفظی و عبارتی، خواهی شکر خواهی، شکایت خواهی، خیر خواهی، خواهی شر، گفته آید، آفتاب در نظر آید. هم‌چوکه آفتاب فلکی که دائماً تابان است، اما در نظر نمی‌آید شعاعش، تا بر دیواری نناید. هم‌چنان که تا واسطه حرف و صوت نباشد، شعاع آفتاب سخن پیدا نشود، اگر چه دائماً هست. زیرا که آفتاب لطیف است و «هو لطیف». کثافتی می‌باید تا به واسطه آن کثافت، در نظر آید و ظاهر شود (مولوی، ۱۳۹۰: ۱۷۲).

### خدا مفهوم اصلی رمز خورشید

خورشید حق از مشرق جان مرد عارف، سرمی‌زند و درون او را از نوری وصف‌ناپذیر سرشار می‌کند. هم‌چنان که خورشید از شدت پیدایی ناپیداست، ناپیدایی حق تعالی نیز از شدت ظهور اوست. همان‌گونه که در چشم خلق، نزدیکی بیش از حد آفتاب را بر نمی‌تابد، پنهانی او نیز به سبب ضعف بصیرت آدمی است تابیدن خورشید سحرگاهی بعد از تیرگی شب، برای مولانا تداعی کننده تجلی حق و پدید آمدن عالم هستی بعد از ظلمت نیستی است؛ اما این هست، خود از یک جهت حجابی است که نور حق و وجود حقیقی او را از دیده‌ها پنهان می‌کند؛ بدین سبب شهود نور او تنها با رفع حجاب صورت میسر است. مردم کور دل و دنیاپرست، خفاش صفت، به ظلمت صورت، بسنده می‌کنند و خود را از دریافت فروغ جان‌پرور خورشید حق محروم می‌سازند ولی مرد عارف به واسطه دیده‌ای که در نتیجه تهذیب نفس و تصفیه دل در جان او، گشوده شده است، در آن سوی آفتاب صورت، خورشیدی می‌بیند که آفتاب آسمان آینه‌سان نور او را باز می‌تابد. زندگی روحانی و سلوک معنوی مرد عارف، کوششی است برای گشودن روزنه‌ای در جان خویش به سوی آن منبع لایزالی نور. به سبب همین پیوند و ارتباط درونی با خورشید نهان است که مرد عارف خود چراغ، ستاره و حتی آفتابی می‌شود که به دیگران نور می‌بخشد و راه آنان را روشن می‌کند (مشتاق مهر، ۱۳۹۰: ۳۵۱).

در بعضی موارد آفتاب رمزی است برای شمس‌الدین تبریزی و گاه به معنی اصلیش آمده و در برخی موارد آفتاب که به معنی اصلی آمده رمزی است برای وجود بسیط و حضرت حق و یا نشانه‌ای از آن انسان کامل است ولی در بعدی عرفانی و وحدت وجودی.

در ظل آفتاب تو چرخ می‌زنی کوری آن که گوید: ظل از شجر جداست  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۲۹)

از سیاق غزل و ابیات معلوم می‌شود که مخاطب شمس‌الدین تبریزی است اما جدا نبودن سایه از آفتاب و یا سایه از درخت رمزی است از وحدت وجود، این‌گونه ابیات در موارد دیگر هم آمده که از لفظ خورشید که به صورت رمز به کار رفته نمی‌توان فهمید که مراد وجود خداست یا شمس. گاه آفتاب رمزی است از بیداری دل و در عین حال وحدت وجود حضرت حق (فاطمی، ۱۳۷۹: ۲۲۹).

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم  
چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی  
چو ز آفتاب زادم به خدا که کیقبادم  
نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم  
پنهان از او بیرسم به شما جواب گویم  
نه به شب طلوع سازم نه ز ماهتاب گویم  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۲۰)

### آفتاب دلیل آفتاب

یکی از مصادیق کار برد آفتاب در اندیشه مولوی، بیان حجیت «آفتاب» و به نوعی بدیهی شمردن آن در گونه‌ای استدلال است. مولانا در یکی از ابیات به این مضموم می‌پردازد و می‌گوید:

آفتاب آمد دلیل آفتاب      گر دلالت باید از وی رو متاب  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰ / ۱)

روشن بینی ذهن مولوی را احاطه کرده است؛ در نتیجه هستی در ذهن او نمانده است. آن چه هست طلوع خورشیدی است که نور افشانی می‌کند. یا آنجا که می‌گوید:

یوسف کنعانی‌ام روی چو ماهم گواست      هیچ کس از آفتاب، خط و گواهان نخواست  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۳۴)

در این غزل نمی‌توان گفت آن که می‌گوید یوسف کنعانیم، مولوی در مقام عاشق است. این پاسخ حق است شمس در مقام معشوق و یا مولوی در مقام معشوق که در این صورت با شمس، حق و فرمان خویش هم هویت است. این ابیات را می‌توان به حق نسبت داد چون مضمون آنها آشکار بودن حق است که مثل آفتاب خود دلیل هستی خود است. احتیاج به اثبات هستی او از راه دلیل عقلانی نیست. چنان که بر هستی قمر، جنبش و زیبایی و فروغ او، بر هستی آسمان درخشش ستارگان، بر گل و گلزارها، رنگ و بوی آنها دلیل است. این نکته‌ای است که مولوی بارها اشاره کرده است و در فیه‌ما فیه هم به صراحت اشاره می‌کند که او بی‌دلیل اثبات است (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۲۲).

یکی از ویژگی‌های ذره از ابتدای ظهور در ادب فارسی، کوچکی و گاهی حقارت اوست در برابر آفتاب که در جایگاه و عظمت است. ذره و آفتاب، عاشق و معشوق‌اند؛ عاشق و معشوق الهی، یکی نماد کوچکی و دیگری رمز کمال؛ اگر ذره آفتاب می‌شود به این خاطر است که راه نور و سیر و سلوک عرفانی را طی کرده است و در آفتاب فنا گشته و حال خود آفتاب است (قیومی، ۱۳۸۸: ۲۰ - ۱۹).

زمانی که در قرآن گفته می‌شود «خدا نور است» منظور نور مادی و تجربی نیست، بلکه بدین معنی است که ذات خداوند روشن کننده است و روشنایی هر چیزی در پرتو ذات اوست و از این که خدا روشن و پیداست ولی کسی یا چیزی او را روشن یا پیدا نساخته است، پس می‌توان گفت «خدا نور است». زرین کوب نیز وقتی از رابطه شمس و مولانا سخن می‌گوید به نورانی بودن این ملاقات اشاره



کرده و می‌گوید:

مولانا در یک لمحہ در مشاهده این درویش بیگانه چنان پنداشت که گویی «الله» را در این صورت، در این کسوت و در این جلوه در تجلی می‌یابد و در این تجربه شهودی، سیمای آن کس که سبحانک ما عرفناک گفت با سیمای آن کس که سبحانی ما أعظم شأنی سر داد به هم در آمیخت. از آن میان هم سیمای سؤال کننده ناشناس با تاللو خیره کننده‌ای در پیش چشم وی ظاهر شد. در این تاللو روحانی، پیر مرد غریبه در خاطر وی به یک تجلی الهی تبدیل شد به شیخ نورانی یک موجودی ایزدی میدل شده که از فاصله دور و آکنده از ورطه‌های هول و خطر، او را پله پله به ملاقات خدا می‌برد به لقای رب که وی تا این هنگام همه عمر بدان امید ورزیده بود (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۰۹).

مولانا در وجود شمس تجلی نور و تجلی ذات را که به چشم دیگران نمی‌آمد مشاهده می‌کرد و متابعت بی‌قید و شرط از اشارت و ارشاد او بر خود لازم می‌شمرد و خلوت با او را خلوت با خدا می‌یافت. آن چه را که مولوی می‌ستاید، تنها خورشید درخشان و فیض بخش نیست، بلکه آن نور شفقی است که ثمر به بار می‌آورد و عالم وجود را از خوشبختی و سعادت سرشار می‌سازد؛ او از نیروی مهیب و توان ویرانگر این خورشید نیز نیک آگاه است. این خورشید هم هول‌انگیز است و هم دلربا و از این رو تمثیل کامل آن خداوند است که رؤف، ودود و در عین حال قهار است. قرآن نیز امکانات تازه‌ای را برای پیوند جان مایه خورشید با خداوند به مولوی بخشیده است. مثلاً در توصیف شمس معنا، یعنی شمس‌الدین که از «برج لاشرقیه» می‌تابد ... منظور مولوی از این شمس، خورشیدی است که به هیچ قید زمانی و مکانی مقید نیست ولی با کمال خود نور الهی را متجلی می‌سازد (شمیل، ۱۳۷۵: ۹۵).

### شمس نماد انسان کامل

در آثار مولانا در مورد انسان کامل و ویژگی‌های بارز آن به‌عنوان نمودی از آفتاب و انسانی که آفتاب به او رو می‌کند و خود جلوه‌ای است از آفتاب سخن فراوان به‌میان آمده است. در مناقب‌العارفین در مورد مولانا چنین آمده است که: شمس تبریزی در مدح مولانا چنین می‌گوید: روان انبیاء در آرزوی آن است که کاشکی در زمان او بودمی سخن او بشنودمی، اکنون ضایع می‌کند؛ هر که اخلاص او بیشتر بود به عالم حق بیشتر پیوست؛ اکنون من دوست مولانا باشم و مرا یقین است که مولانا ولی خداست؛ اکنون دوست دوست خدا ولی خدا باشد که این مقرر است، همیشه روی آفتاب به مولانا است، زیرا که روی مولانا با آفتاب است، پشت آفتاب به دیگران است، رویش به آسمان‌ها؛ هیچ کتابی مفیدتر از پیشانی دوست نیست؛ علی‌الظاهر کسی دوست کامل نیست، بعضی عشر دوست‌اند و بعضی نصف عشر دوست‌اند و اگر نی بر او معتکف شدی، پس هر دوستی چون سی پاره‌ایست، جامع این سی پاره حق تعالی (افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۳۷).  
خاطره آفتاب برای مولانا یادآور معانی بسیاری است. خورشید در نزد وی یکی از بزرگ‌ترین مظاهر طبیعت محسوب می‌شود و آثار آن عمیق‌ترین نگرش‌ها را در وی برمی‌انگیخته است. وی در مثنوی گاهی «آفتاب» و گاهی «آفتاب آفتاب آفتاب» به کار برده است. این یکی از دلایلی است که نشان

می‌دهد از نظر مولانا، خورشید نورانی که جهان طبیعت با طلوع آن پیدا و با غروب آن نپایان می‌شود، نازله خورشیدهایی است که در عوالم بالاتر و آسمان‌های پهناور فنون و معانی است. از طرف دیگر، حس وجود مولانا، تحت تاثیر کیمیاگری به نام شمس‌الدین ملک تبریزی و تحت تاثیر تابش انوار خورشید معنوی او، به طلالی ناب تبدیل شده است. از این رو کلمه شمس و آفتاب و خورشید، به اعتقاد نگارنده یادآور بزرگ‌ترین انقلاب درونی در مولانا محسوب می‌شود (تاجدینی، ۱۳۸۳: ۴۷).

در آثار مولانا به‌ویژه مثنوی معنوی، مکرراً حق تعالی و اسماء و صفات او با آفتاب مصور شده است. مولانا در تفسیر آیه «چیزی مانند او نیست». صفات جمالیه و جلالیه الهی را با عطف توجه به واژه «شمس» این گونه نمایان می‌سازد

حق تعالی را اسماء و صفاتی است و اسماء خدا از سنخ الفاظ نیست، بلکه از جنس اعیان خارجی است. مولانا حقایق وجودی را که ریشه در اسماء و صفات الهی دارد، آفتاب نامیده است. چنان که احدیت حق تعالی را با غربت خورشید مقایسه کرده است (شهیدی، ۱۳۷۳: ۴۸).

خود غریبی در جهان چون شمس نیست      شمس جان باقئی کش اَمس نیست  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰ / ۱)

مولانا در ابیات متعددی، وضوح و روشنی حق تعالی و بی‌نیاز بودن از استدلال و تعریف را در جای‌جای آثارش مطرح ساخته است. آن چه از همه معروف‌تر است و به صورت ضرب‌المثلی در افواه راه یافته، همان مثل «آفتاب دلیل آفتاب» است (تاجدینی، ۱۳۸۳: ۴۹).

در تاریک‌ترین لحظه پس از دردهای رشد روحانی، آنگاه که انسان بر قله‌های یخ بسته تنهایی معنوی می‌لرزد، آفتاب ناگهان می‌دمد و دیگر غروب نخواهد کرد و اینک انسان به سطحی روحانی دست یافته است که پیش از تجربه شب تاریک نمی‌توانست آن را درک کند. زندگی در حضور ابدی خداوند تا زمانی که سالک می‌داند در این راه روحانی چنین آفتابی وجود ندارد، نباید امید خود را از دست بدهد. تنها به واسطه آن آفتاب است که تاریکی به روشنایی بدل می‌شود، تنها به واسطه آن آفتاب است که پنجره‌ها درخشان و دوست داشتنی می‌شوند و وقتی آن آفتاب ناپدید شود، درخشندگی آنها از بین می‌رود (شیمل، ۱۳۸۹: ۶۶).

## شمس و پیوند آن با مفهوم فنا

سماح مولانا خود تداعی از فنای عاشق است در نور الهی.

چون مثال ذره‌ایم اندر پی آن آفتاب      رقص باشد همچو ذره، روز و شب کردار ما  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۲۷)

انسان - همانند تمام کائنات - سایه‌ای است که به تبع خورشید حق، هستی یافته و در بود و نبود خود

به او وابسته است. تا زمانی که این سایه از آفتاب حق به دور باشد سرد و تاریک خواهد بود ولی اگر پروانه وار به دنبال آن بهر سو کشیده شود و بدین گونه اخلاص خود و ارادت و دوست‌داری ثابت کند، تابش لطف‌آمیز حق، او را از سردی و تاریکی خود، می‌رهاند و در خود فانی می‌کند. سایه که در آفتاب رنگ می‌بازد، با آفتاب یکی می‌شود؛ از این رو معنی نخواهد داشت اگر نام آفتاب بدو اطلاق کنیم.

در حقیقت، اوج یگانگی رمز خورشید و مفهوم آن در مواردی است که آفتاب و ذره در کنار هم آمده باشند. عاشق، ذره صفت از سایه‌ها (محسوسات و ظواهر هستی‌های مجازی) می‌گریزد و به نور پناه می‌برد. تا آفتاب ندمیده است، ذره نیز ناپدید است و تابش کریمانه خورشید در روزن جان «ها»ست که ذره را ظاهر می‌سازد و به رقص و چرخ در می‌آورد. تضاد و جنگ بین ذره‌ها تا وقتی است که به خورشید نپیوسته‌اند و در هستی او محو نگشته‌اند. اوج کامرانی و سعادت ذره، در این است که خورشید او را بپذیرد و شراب نور در کام او بریزد و او را چنان از لطف خود سرشار کند که از شدت مستی، خود را از خورشید خورشیدان، باز شناسد و لاف «نال‌الحق» زند (مشتاق مهر، ۱۳۹۰: ۳۵۲).

در این تاریک‌ترین لحظه‌های پس از دردهای رشد روحانی، آنگاه که انسان بر قله‌های یخ بسته تنهایی معنوی می‌لرزد، آفتاب ناگهان می‌دمد و دیگر غروب نخواهد کرد. اینک انسان به سطحی روحانی دست یافته است که پیش از تجربه شب تاریک نمی‌توانست آن را درک کند: زندگی در حضور ابدی خداوند. تا زمانی که سالک می‌داند در این راه روحانی چنین آفتابی وجود دارد، نباید امید خود را از دست بدهد. این آفتاب بدین گونه است که «هست او دو صد کل را کله وز بهر هر عریان قبا»، تنها به واسطه آن آفتاب است که پنجره‌ها درخشان و دوست‌داشتنی می‌شوند و وقتی که آفتاب ناپدید می‌شود درخشندگی آنها از بین می‌رود به‌طور مشابه، ارزش زیبایی انسان فقط به تابش آفتاب الهی او وابسته است، و او خود چیزی نیست مگر آینه‌ای مات که باید از راه مراقبه همیشگی و ذکر خداوند صیقل یابد. انسان هر چه بیشتر با پرتوهای این آفتاب تماس داشته باشد، شگفت‌انگیزتر خواهد گردید (شیمل، ۱۳۸۹: ۶۶).

مولوی در استدلال‌های تمثیلی برای توضیح تناقض غیرقابل درک، تجربه فنا، فانی را با شعله شمع قیاس می‌کند که اگر در مقابل نور درخشان آفتاب بگیری، شعله‌اش در مقابل خورشید نیست می‌نماید و به چشم دیده نمی‌شود.

در این بازگشت است که تمامی جنگ‌ها و تفرقه‌ها پایان می‌پذیرد، زیرا که ذره روح بار دیگر در آفتاب حق محو می‌گردد و اگر جنگی در میان است جنگ خورشید است و بس (قیومی، ۱۳۸۸: ۸۸ - ۸۷).

ذره‌ای کان محو شد در آفتاب	جنگ او بیرون شد از وصف حساب
چون ز ذره محو شد نفس و نفس	جنگش اکنون جنگ خورشیدست بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون	از چه از انا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۰۸)

پس بازگشت ذرات به اصل نورانی خویش میسر نخواهد شد تا آنگاه که خورشید حق اراده کند. «خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند».

جهانی که مولانا مشاهده می‌کند هم ماهیت «از اوی» دارد و هم ماهیت «به سوی اوی» هستی همان گونه که شروع گشته سیر نزولی داشته به همان صورت نیز سیر صعودی خود را طی کرده و به نقطه شروع باز خواهد گشت.

جزوها را روی‌ها سوی کلست      بلبلان را عشق با روی گلست  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۸)

### نتیجه‌گیری

حقیقت جهان از نظر مولوی، یگانه و به وحدت حقیقی متصف است، اما در قالب معانی گوناگون جلوگیری می‌کند. مولانا با بهره‌گیری از عناصر طبیعی، به خصوص شمس توانسته است این حقیقت را به نحو مستوفی و با توسل به گونه‌های مختلف آن چه به لحاظ ادبی، طبیعی، استعاری و غایت‌گرایانه تبیین نماید. خورشید از دیدگاه مولوی یا همان «حق» مکان، در همه عالم دارد در تمام کائنات حضور ملموس دارد و همه به او وابسته‌اند. مولوی آشکار بودن حق را به مضمون آشکار بودن شمس به کار می‌برد و از نظر او آفتاب بهترین دلیل برای آفتاب است. نور خورشید از نظر او گویی پرتو الله است که در زوایای جان‌ها افتاده و محبوب گشته است، باید دیوار از میان گرفت تا از نور آفتاب، با آفتاب یکی شد. مولانا از شمس تبریزی نیز به مثابه انسان کامل و واصل به حق، با رمز خورشید یاد می‌کند. بینش رمزی مولانا موجب می‌شود، تمام عناصر و پدیده‌های طبیعت را به دیده رمز بنگرد و در پس حجاب صورت هر چیزی، حقیقت برتری را جست‌وجو کند.

## منابع

- ابوالقاسمی، سیده‌مریم، (۱۳۸۳)، اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس، تهران؛ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۸۵)، مناقب‌العارفین، به تصحیح تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب، جلد دوم.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، در سایه آفتاب، نشر سخن
- تاجدینی، علی، (۱۳۸۳)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران: سروش.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷)، پله پله تاملات خدا، تهران: علمی سازمان چاپ و انتشارات.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۹)، مولانا و چند داستان مثنوی، تهران: نشر قطره.
- شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیمیل، آنهماری، (۱۳۷۵)، شکوه شمس، مترجم حسن لاهوتی، تهران: علمی.
- شیمیل، آنهماری، (۱۳۷۸)، من بادم تو آتش، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر توس.
- شیمیل، آنهماری، (۱۳۸۹)، مولانا دیروز امروز فردا، ترجمه محمد طرف، نشر بصیرت.
- غنی، قاسم، (۱۳۸۰)، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوار.
- فاطمی، حسین، (۱۳۷۹)، تصویرگری در غزلیات شمس، امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، تهران: زوار.
- قیومی، سمیرا، (۱۳۸۸)، حکایت آفتاب گردش، تهران: سخن.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۸)، مولانا جلال‌الدین بلخی، مترجم توفیق سبحانی، نشر کتاب پارسه.
- مشتاق‌مهر، رحمان، (۱۳۹۰)، رمزهای غزلیات مولانا، تهران: خانه کتاب.
- ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۹)، حدیث آرزومندی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۸)، فیه‌ما‌فیه، تصحیح سبحانی، تهران: نشر پارسه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۱)، کلیات شمس تبریزی، براساس نسخه فروزانفر، تهران: آدینه سبز.
- نعمانی، محمد، (۱۳۸۲)، زندگی نامه مولانا جلال‌الدین، مترجم توفیق ه سبحانی، تهران: علم.

## مقالات

- بشیرپور، حبیب، بهار و تابستان ۱۳۹۱، هستی‌شناسی مولانا، پژوهشنامه ادیان، سال ششم، شماره ۹۱.
- حسن‌زاده، صالح، بهار ۸۸، فصلنامه علمی پژوهشی آینه معرفت، شماره هیجدهم، سال هفتم، ص ۱۱۰.

## بررسی تصرّفات مولانا در حکایت‌های مقالات شمس

راضیه جان‌نثاری<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از شخصیت‌های بارز و تأثیرگذار بر مثنوی، شمس تبریزی است. مولوی بسیاری از آموزه‌های شمس را در مثنوی بازتاب داده است. نزدیک به بیست حکایت مقالات شمس در مثنوی آمده است. مولوی، آن چنان که شگرد اوست در حکایات کوتاه و موجز مقالات دخل و تصرّف کرده است و آن‌ها را عموماً بسط و گسترش داده است.

در این مقاله، نویسنده به بررسی حکایات برگرفته از مقالات شمس پرداخته و میزان تصرّف مولانا را در ساختار حکایات مقالات شمس، نشان می‌دهد.  
**واژگان کلیدی:** مقالات شمس، مثنوی، دخل و تصرّف، ساختار داستان.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی نجف‌آباد، ایران

## مقدمه

مولانا بسیاری از امثال، قصص و مطالب مقالات را در مثنوی خود آورده است و در بسیاری از قصه‌ها و حکایات مثنوی، آشکارا و نهان تأثیرپذیری خود را از مقالات نشان می‌دهد. پس می‌توان نتیجه گرفت؛ شناخت شمس و آرا و عقاید او در فهم مثنوی، راه گشاست. اگرچه حکایات مقالات شمس کوتاه و موجز بیان می‌شود و چنان که گفته‌اند: شمس در مقالات خود حتی در روایت قصه هم شتابزده عمل می‌کند و از زوائد داستانی چشم‌پوشی می‌کند و در حقیقت، «جزئیات و عناصر غیرضرور قصه را حذف و یا به صورت گذرا به آن‌ها اشاره می‌کند» (رضی و فیضی، ۱۳۸۵: ۵۲).

و شاید کم‌حوصلگی او در نقل قصه، سبب کوتاه شدن حکایات او می‌شود. اما تحقیق و پژوهش در حکایات او روشن می‌کند که او به ساختار قصه و عناصر ضروری آن توجه می‌کند. او به کمک شگردهای مختلف، حکایات طولانی را به قصه‌ای چند سطری با جذابیت و گیرایی تبدیل می‌کند. شمس در روایت قصه، قصد سردرگمی یا منتظر نگه داشتن و تعلیق مخاطب را ندارد. هدف او تنها رساندن مفاهیم و پیام‌های موردنظر است. اما مولانا با انتخاب آگاهانه و مناسب مضامین و معانی، حکایات را برای خوانندگان، باورپذیرتر و ملموس‌تر می‌کند. او به اقتضای حال مخاطب و مناسب احوال خود و موضوع مورد بحث، هوشیارانه سخن را بسط و یا قبض می‌دهد. او با استفاده از ظرفیت‌های داستان، خلق حوادث و کشمکش‌های مناسب، هر لحظه خوانندگان را به دنبال خود می‌کشد و آن‌ها را به سمت لایه‌های پنهانی داستان سوق می‌دهد.

## مقایسه طرح روایی مقالات شمس و مثنوی

عموم آثار داستانی در ادبیات کلاسیک، طرحی مستقیم و ساده از کنش‌های ارتباطی دارد، یعنی رابطه در آن به سطح مؤلف و خواننده منحصر است و این هر دو بیرون روایت واقع شده است. خط روایی در آن به راحتی قابل شناسایی و طبقه‌بندی است.

تمام حکایات و قصه‌های مقالات، روایت گذشته نگر و غیابی‌اند، و راوی داستان‌هایی را روایت می‌کند که به زمان گذشته مربوط است. روایت‌های شمس، روایت‌های خطی است و هیچ نوع چرخشی در روایت قصه‌هایش صورت نمی‌گیرد. شمس اغلب راوی را حذف می‌کند و رشته سخن را به شخصیت‌ها می‌سپارد، از این‌رو، واژه‌های «گفت» و یا «گفتم» در حکایت‌هایش تکرار می‌شوند (رضی و فیضی، ۱۳۸۵: ۵۴).

اما مثنوی معنوی از جمله استثنائاتی است که انواع اشکال روایی را در هم کرده و طرحی نو درافکنده است که به راحتی قابل واکاوی نیست. آن چنان که صاحب‌نظران را پس از تعمق بسیار به این نتیجه رسانده که: ساختاری پیچیده و سیال دارد، بوطیقای روایت و قصه در آن پیوسته شکل عوض می‌کند. در ادبیات جهان برای هر مؤلفی، می‌توان فرم‌های خاصی در نظر گرفت الا «مثنوی» که مثل رودخانه، هر لحظه به شکلی در می‌آید (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۱/ ۳۹).

## مقایسه عناصر داستان در حکایات مقالات شمس و مثنوی

### شخصیت‌پردازی

شخصیت‌پردازی یکی از مهم‌ترین عناصر داستان است. شمس معمولاً تصویری کلی از شخصیت‌های داستانش ارائه می‌کند؛ جزئیات مربوط به اشخاص، صفات و حالات آنها را در رساندن پیام مؤثر نمی‌داند. شمس هیچ اطلاعاتی از شخصیت‌های داستانش نمی‌دهد و کمتر ذهن خوانندگان را درگیر مسائل غیرضروری حکایت می‌کند. اما مولانا در مثنوی مهم‌ترین تصرفات را در شخصیت‌های داستان می‌کند. توجیه رفتار شخصیت‌های داستان و بررسی احوال درونی آنها از دلایل دخل و تصرف او در حکایات است. او سخنانش را در کلام شخصیت‌های داستان، پدیدار می‌کند. اصرار بر بیان جزئیات داستان و ذکر همه سخنانی که شخصیت‌ها با هم رد و بدل می‌کنند از نکات و جنبه‌های برجسته و چشم‌گیر مثنوی است (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۵۵).

### گفت‌وگو

گفت‌وگو در مقالات شمس، عنصری مهم به شمار می‌رود. زیرا از سویی مقالات شمس حالت خطابی دارد و از طرف دیگر اکثر حکایات با گفت‌وگو روایت می‌شود (رضی و فیضی، ۱۳۸۵: ۶۱). شمس به خوبی از نقش این دو عنصر مهم در داستان آگاه بوده است و با بهره‌گیری از دیالوگ، شخصیت‌های قصه‌هایش را پویاتر و واقعی‌تر نشان می‌دهد. مولانا نیز محور و پایه داستان‌پردازی‌اش را گفت‌وگو قرار داده است. مولانا ابزار گفت‌وگو را برای تصویرسازی و خلق صحنه‌های جذاب انتخاب کرده است. به عبارت ساده‌تر، مولانا اختلاف فکری خود را با مخالفان، نه در مجالس مباحثه بلکه در قسمت‌های مناظره از حکایات‌ها حل و فصل می‌کند تا شائبه غرض‌ورزی و سوءاستفاده‌های عوامانه را دور کرده باشد (شیری، ۱۳۸۶: ۳۲).

### صحنه (زمان / مکان)

کوتاهی حکایات مقالات موجب شده است تا شمس چندان به جزئیات، زمان و مکان قصه‌هایش نپردازد. حدود نیمی از حکایات شمس در بی‌زمانی سیر می‌کنند. شمس کمتر از مکان قصه‌هایش یاد می‌کند مگر این‌که ذکر مکان در انتقال و یا در وقوع رویدادها نقشی داشته باشد (رضی و فیضی، ۱۳۸۵: ۵۵). اما مولانا در صحنه‌پردازی حکایات خود به خواننده این امکان را می‌دهد که خود را در مکان‌های داستان وارد کند. او صحنه‌ها را معنادار و در بافت کلی طرح به کار برده است. او گاه با داستانی، زمان داستان و صحنه حوادث و اتفاقات آن را به خواننده می‌شناساند.

دور عیسی بود و ایام مسیح      خلق، دلدار و کم آزار و ملیح  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵ / ۹۵۰)

### لحن

لحن گفتاری شمس در متن مقالات عمدتاً جدی، خشک و حق به جانب است و همچنین لحنی تند،



صریح و ستیزنده و کج خلایقانه است که گاه رکیک و با الفاظ مستهجن آمیخته می‌شود و گاهی نیز لحن و زبان نرم و محبت‌آمیز و ساده و عامیانه می‌شود (رضی و فیضی، ۱۳۸۵: ۵۶).  
اما مولانا هنر شاعری خود را در غزلیات شمس بی‌پرده و روشن نشان داده، در مثنوی تلاش نکرده خود را در بند لفظ گرفتار کند و در عین مستی رعایت ادب را نکند (مثنوی، ۱۲۹۴/۳) و حد فهم و ادراک مخاطب را نیز در نظر نگیرد (همان، ۳۸۱۱/۱) هر چند که جز جزا سخن و تقاضاگر درون و احوال خاص او گاه سخن را در حد معمول و متوسط فراتر می‌برد.

### بیان مسئله

مسئله اصلی این پژوهش بررسی ساز و کار تصرفات مولانا در حکایات مقالات شمس است. مولانا در جای جای مثنوی از مقالات شمس بهره گرفته است و حکایات آن را مطابق مضامین و مفاهیم فکری خود تغییر داده است. در این پژوهش، دلایل تصرف مولانا در این حکایات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، پژوهش‌هایی در خصوص تصرفات مولانا در حکایات مقالات شمس انجام نگرفته است. تحقیقاتی که پیش از این انجام گرفته است عبارت است از:  
۱ - یک حکایت و چهار روایت، «مقایسه حکایت‌پردازی عطار، شمس تبریزی، مولوی و سلطان ولد در قصه ایاز و گوهر شکستن» (سپه‌ایلا فرهنگی، ۱۳۹۱)، ۲ - تحلیل عناصر داستانی در قصه‌های مقالات شمس تبریزی (رضی و فیضی، ۱۳۸۵)، ۳ - بازتاب مقالات شمس تبریزی در مثنوی مولوی (رادمنش و فتاحی، ۱۳۹۵).

### حکایت دادن محمود گوهر را به وزیر

شاه روزی جانب دیوان شتافت  
جمله ارکان را در آن دیوان بیافت  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۱۱۰۰)

فروزانفر مأخذ حکایت را مصیبت‌نامه عطار می‌داند و در مقالات شمس نیز نظیر آن آمده است (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۹۴ - ۱۹۳).

### خلاصه حکایت مصیبت‌نامه

بود جامی لعل در دست ایاس  
شاه گفتش بر زمین زن پیش خویش  
شور در خیل و سپاه افتاد ازو  
قیمت او برتر از حد و قیاس  
بر زمین زد تا که شد صد پاره بیش  
کان، همه کس را گناه افتاد ازو

هر کسش می‌گفت ای شوریده رای  
تو چنین بشکستی آخر شرم دار  
شاه از آن حرکت تبسسم می‌نمود  
آن یکی گفت این جهان افروز جام  
گفت فرمان بردن این شه مرا  
تو به سوی جام می‌کردی نگاه  
بنده را بهتر که بر فرمان رود  
بنده او باش تا باشی کسی  
قیمت این کس نداند جز خدای  
عزتش بردی و افکندیش خوار  
خویش را فارغ به مردم می‌نمود  
از چه بشکستی چنین خوار، ای غلام؟  
برتر از ماهی بود تا مه مرا  
لیک من از جان به سوی قول شاه  
جام چبود، چون سخن در جان رود  
ور سگ او باشی، این باشد بسی  
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۸۶)

### خلاصه مقالات شمس

محمود گوهر را داد به حاجب و حاجب مقلد وزیر است. خاصه که قبله اکرام و تحسین شاه شنید در حق وزیر، می‌گوید حاجب را که این گوهر نیکو هست گفت چه جای نیکو هم بی‌ادبی، خوب هست صد هزار خوب. زیادت به تحسین شاهان هم بی‌ادبی، اکنون بشکن، چگونه بشکنم که وزیر می‌گوید که همه ملک شاه ربع این گوهر نیرزد، اکنون لایق خزینه است. خلعت و بر آن خلعتی دیگر و جامگیش افزود. گوهر دست به دست می‌آمد تا به ایاز رسید. شاه می‌گوید: ایاز من و مبادا که او این نظر کرد به شاه که چرا می‌لرزی بر من. ایاز از آن باشد که دل او مکمل، حقیقت او مؤدب، سلطان گفت بگیرد گوهر را، بگرفت، گفت خوب هست. گفت: شکن. او خود پیشین خواب دیده بود و دو سنگ با خود آورد و در آستین کرده پزد گوهر را خشخاش کرد. غریب و آه برآمد از همه. گفت ای پادشاه با قیمت تر از این گوهر. شاه، سرهنگان جلاذ را فرمود که از کنار بگیرد تا کنار این احمقان را پاک کنید. ایاز گفت: ای شاه حلیم العفو اولی (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۹۳-۱۹۴).

### خلاصه حکایت مثنوی

روزی سلطان محمود به دیوان حکومتی رفت. سلطان گوهری گرانبها از جیب بیرون آورد و به وزیر گفت: قیمت این گوهر چقدر است؟ وزیر گفت: بیش از صد خروار. سلطان به او گفت: گوهر را بشکن. وزیر آن را حیف دانست و نشکست. سلطان همه شخصیت‌های حکومتی را امتحان کرد تا آن که نوبت به ایاز رسید. ایاز گفت: چون سلطان امر به شکستن آن می‌کند آن را می‌شکنم. در این لحظه دو قطعه سنگ درآورد و گوهر را شکست. امیران ایاز را نکوهیدند ولی ایاز گفت: اطاعت از سلطان از این گوهر بالاتر است. سلطان خواست امیران را به خاطر نافرمانی گردن زند ولی ایاز پادرمیانی کرد (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۵۱۰۹۹).

### تصرفات داستانی

الف: آغاز حکایت مثنوی بر خلاف مصیبت‌نامه و مقالات شمس، شروعی داستان گونه است. مولانا با بیت

## شاه روزی جانب دیوان شتافت      جمله ارکان را در آن ایوان بیافت

حکایت را شروع می‌کند اما در مقالات شمس، قصه شروع خوبی ندارد «وزیر گفت: این گوهر چگونه بشکنم» (مقالات شمس، ۱۳۷۷: ۸۷). در حکایت مصیبت‌نامه نیز عطار بدون مقدمه‌چینی به سراغ اصل داستان می‌رود و حکایت را کوتاه و مختصر بیان می‌کند. برای بررسی تصرّفات مولانا در این حکایت، بخش‌های حکایت مثنوی را بخش بخش کرده‌ایم و تفاوت‌های میان حکایات را بررسی می‌کنیم.

- ۱ - رفتن شاه به دیوان و دیدن سران دولت
- ۲ - دادن گوهر به وزیر و خودداری وزیر از شکستن و دادن خلعت به او
- ۳ - دادن گوهر به حاجب و خودداری او از شکستن و بخشیدن خلعت به او
- ۴ - دادن گوهر به امیر و خودداری او از شکستن و بخشیدن خلعت به او
- ۵ - دادن گوهر به پنجاه امیر دیگر و خودداری آنها از شکستن
- ۶ - دادن گوهر به ایاز و امر به شکستن آن و شکستن گوهر توسط او
- ۷ - بانگ و فریاد امیران در اعتراض به ایاز و جواب ایاز به آنها و شرمندگی آنها
- ۸ - دستور شاه به جلال برای قتل امیران، شفاعت خواهی ایاز برای امیران

با مقایسه حکایت مآخذ با این حکایت مشخص می‌شود نزدیکی حکایت مثنوی به مقالات شمس بیشتر است تا مصیبت‌نامه. شخصیت‌های حکایت مثنوی شاه، وزیر، حاجب، امیران، ایاز و جلال هستند. در روایت مقالات شمس نیز چنین است اما در روایت عطار تنها شاه و ایاز و سپاهیان هستند. ب: از دیگر تصرّفات مولوی در این حکایت:

روان‌شناسی شخصیت‌های حکایت است. مولانا برخلاف دیگر مآخذ به توصیف احوال درونی شخصیت‌ها می‌پردازد. مثلاً در این حکایت، وقتی ایاز گوهر را می‌شکند، به توصیف شخصیت او می‌پردازد و او را هم‌چون یوسف می‌داند که وقتی در چاه بود پایان کارش را می‌دانست (فرهنگی، ۱۳۹۱: ۷۲).

ج: مولانا برخلاف عطار از گفت‌وگوی میان شخصیت‌ها بهره می‌گیرد، و حکایت خود را جذاب‌تر می‌کند. گفت‌وگوی شاه با وزیر و حاجب و امرا و گفت‌وگوی او با ایاز و گفت‌وگوی ایاز با امرا و گفت‌وگوی شاه با جلال و گفت‌وگوی ایاز با شاه از جمله گفت‌وگوهای مثنوی است در مقابل، حکایت مصیبت‌نامه تنها گفت‌وگوی شاه با ایاز و یکی از سپاهیان با ایاز دیده می‌شود.

د: مقایسه این سه حکایت نشان می‌دهد که مولوی بیش از عطار و شمس تبریزی به شیوه داستان‌پردازی و عناصر داستانی توجه دارد.

## حکایت فقیر روزی طلب بی کسب

آن یکی بی‌چاره مفلس ز درد      که ز بی‌چیزی هزاران زهر خورد  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/ ۵۰۹)

مأخذ این حکایت مقالات شمس است (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۰۹ - ۲۰۸).

### خلاصه حکایت مقالات شمس

شخصی نسخه گنج یافت که به فلان گورستان برون باید رفت و پشت به قبه بزرگ باید کرد و روی به سوی مشرق و تیر به کمان باید نهاد و انداختن آنجا که تیر افکند گنج است. رفت و انداخت. چندان که عاجز شد نمی‌یافت و این خبر به پادشاه رسید. تیراندازان دور انداز انداختند. البته اثری ظاهر نشد چون به حضرت رجوع کرد الهامش داد که بفرمودیم که کمان را بکش. آمد تیر به کمان نهاد و همانجا پیش او افتاد. چون عنایت در رسید خطوتان و قد وصل. اکنون به عمل چه تعلق دارد؟ به ریاضت چه تعلق دارد؟ هر که آن تیر را دورتر انداخت، محروم‌تر ماند. از آن که خطوه‌ای می‌باید که به گنج برسد. خود چه خطوه؟ آن خطوه کدام است؟ من عرف نفسه فقد عرف ربه (به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۰۸-۲۰۹).

### خلاصه حکایت مثنوی

فقیری مفلس در نماز و دعا از خدا خواست روزی بی سعی بدو بدهد تا شبی در خواب هاتقی بدو گفت: گنج‌نامه‌ای در میان کاغذ پاره‌های فلان وراق هست آن را بردار و به خلوت بخوان و طبق دستور عمل کن تا به گنجی عظیم برسی. فقیر به دکان وراق رفت و آن را یافت که نوشته بود. به بیرون شهری می‌روی و فلان بارگاه را می‌یابی. پشت بدان می‌کنی و روی به قبله می‌آوری و تیر در کمان می‌نهی و هر جا افتاد می‌کاوی و گنج را می‌یابی.

فقیر تیرها پرنید اما از گنج خبری نشد. کم‌کم سوءظن مردم برانگیخت و به پادشاه رسید. فقیر از ترس شاه آن گنج‌نامه به او داد و شاه کمانگیران به کار گمارید اما گنجی نیافت. سرانجام نومید شد و گنج‌نامه به فقیر داد. او مأیوس شد تا شبی با دل شکسته از خداوند خواست راز آن گنج‌نامه را مکشوف کند، هاتقی غیبی به او گفت: دستور این بود که تیر در کمان گذاری اما چرا برکشیدی؟! اکنون تیر در کمان نه اما زه برمکش. فقیر چنین کرد و گنج یافت (زمانی، ۱۳۸۶: ۶ / ۵۰۷-۵۰۸).

### تصرفات داستانی

**الف:** در مقالات شمس حکایت کوتاه و مختصر است و با نتیجه‌ای عرفانی به پایان می‌رسد. اما مولانا با بهره‌گیری از ساختار داستان و محتوای حکایت، داستان را گسترش داده است. این داستان حکایتی است عرفانی که به مضمون حکایت شخص روزی طلب در عصر داوود نزدیک است، و تعمّدانه و آگاهانه در ابیات نخست این حکایت خلاصه‌ای از آن را می‌آورد که گونه‌ای براءت استهلال است.

**ب:** در حکایت مثنوی، تصویری که ارائه می‌شود، شخص فقیری را نشان می‌دهد که از شدت فقر در نماز و دعا است. پس از آن، در نمایی دیگر شخص فقیر در لباس یک صوفی نشان داده می‌شود که برایش مکاشفه می‌شود.

دید در خواب او شبی و خواب کو      واقعه بی‌خواب، صوفی راست‌خو

هاتفی گفتش که ای دیده تعب      رقععه‌یی در مشق وراقان طلب  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/ ۵۲۷ - ۵۲۶)

ج: تصرف مولانا در حکایت، روش یافتن گنج است. در حکایت مأخذ هیچ اشاره‌ای به طریقه یافتن نسخه گنج نامه نشده است. شاید این حکایت را مولانا از مأخذ دیگری گرفته باشد و یا خود او این ابداعات را در حکایت گنجانده است. مولانا روند داستان‌هایش را بر پایه روابط علی و معلولی قرار می‌دهد و در این داستان نیز چگونگی یافتن گنج‌نامه مهم است.

خفیه زان وراق کت همسایه است      سوی کاغذ پاره‌هاش آور تو دست  
رقعه‌یی شکلش چنین، رنگش چنین      پس بخوان آن را به خلوت ای حزین  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/ ۵۲۷)

د: ذهن مولانا برخلاف دیگر داستان‌سرایان بر همه جزئیات حکایت احاطه دارد. در قسمتی که شاه، راز شخص فقیر را می‌فهمد اما در یافتن آن گنج توفیق نمی‌یابد و مجبور می‌شود رقععه را پس دهد. پس دادن رقععه توسط شاه حاوی نکته‌ای است که مولانا پاسخ آن را چند بیت زودتر بیان می‌کند.

ور شود آن فاش هم غمگین مشو      که نیابد غیر تو زان نیم جو  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/ ۵۲۷)

ه: اگرچه ساختار دو داستان مشابه هم هست. اما لحن بیان مولوی و استفاده او از عناصر داستانی باعث می‌شود ساختار حکایت را در هم ریزد و ساختاری تازه‌تر ایجاد کند. ذهن خلاق مولوی در این سیصدویست‌ونهم بیت توانسته است حکایتی کامل‌تر و جامع‌تر از مأخذ ارائه دهد. مولانا در این داستان بلند بسیاری از واژگان عرفانی و مضامین پیرامون آن را وارد حکایت می‌کند.

اما هنرنمایی مولوی این جاست که وقتی از وادی‌های معرفت به صحنه داستان برمی‌گردد، این اجازه را به خواننده نمی‌دهد که اصل داستان را فراموش کند و حتی‌المقدور خواننده را همراه خویش می‌کشاند (شهبسوار، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

و: این نوع روایات که بار حکمی و فلسفی آن غالب است گونه‌ای از داستان‌های خیالی (Conte) است که همه چیز عموماً در واقعیت ملموس اتفاق می‌افتد. اما تخیل و اغراق در حجم حوادث از مؤلفه‌های آن است؛ تمثیلی برای خطوتان و قدوصل.

### حکایت آن سه مسافر مسلم و جهود و ترسا

یک حکایت بشنو اینجا ای پسر      تا نگردي ممتحن اندر هنر  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/ ۶۳۲)

فروزانفر مأخذ حکایت را مقالات شمس می‌داند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۱۰).

### خلاصه حکایت مقالات شمس

جهودی و ترسایی و مسلمانی در راهی زر یافتند و حلوا ساختند. گفتند: بی‌گناه است. فردا بخوریم و این اندک است. آنکس خورد که شب خواب نیکویی دیده باشد. غرض تا آن مسلمان را ندهند. مسلمان نیمه شب برخاست خواب کجا؟ عاشق محروم و خواب؟ برخاست جمله حلوا بخورد. عیسوی بیدار شد و گفت: در خواب عیسی فرود آمد ما را برکشید. جهود گفت: موسی در تماشای بهشت برد مرا، در آن عجایب تو در آسمان چهارم بودی. عجایب آن چه باشد در مقابله عجایب بهشت؟ مسلمان گفت: محمد آمد. گفت: ای بیچاره آن یکی را عیسی برد به آسمان چهارم و آن دگر را موسی به بهشت برد، تو محروم و بی‌چاره‌ای. باری برخیز حلوا را بخور، آنگه برخاستم حلوا را بخوردم. گفتند: والله خواب آنها بود که تو دیدی. آن ما همه خیال بود و باطل (همان، ۲۱۰).

### خلاصه حکایت مثنوی

یک یهودی و مسیحی و مسلمان همسفر شدند. به منزلی رسیدند صاحبخانه حلوایی به ایشان هدیه کرد و آن لحظه وقت نماز بود. مسلمان سخت گرسنه بود زیرا آن روز را روزه دار بود؛ اما آن دو نفر چون پر خورده بودند میلی به حلوا نداشتند. مسلمان گفت: بهتر است حلوا را شب بخوریم و آن دو گفتند: نخیر، می‌گذاریم برای فردا. سرانجام قرار شد که هر سه نفر بامدادان خواب خود را تعریف کنند تا هر کسی خواب بهتر دیده حلوا به او برسد. یهودی گفت: دوشین به خواب دیدم که موسی آمد و مرا به کوه طور برد. مسیحی گفت: به خواب اندر دیدم که عیسی مرا به آسمان چهارم برد و در هیبت او اسرار بر من مکشوف شد. یهودی گفت: رویای تو در حیطه زمین واقع شد اما رویای من در بلندای آسمان است! اما خبر نداشت که مسلمان نیمه شب حلوا را خورده است! وقتی نوبت به مسلمان رسید با لحنی طعنه‌آمیز گفت: دوشین رسول را به خواب دیدم که فرمود. حال که رفیقت همراه موسی به کوه طور رفته و این یکی به آسمان بر شده و اسراری دیده! پس چرا معطلی بلند شو و آن حلوا را بخور! گفتند که الحق خواب همان است که تو دیدی (به نقل از زمانی، ۱۳۷۰: ۶/۲۱۰).

### تصرفات داستانی

**الف:** شخصیت‌های داستانی در هر دو روایت یکسان است. در حکایت مثنوی شخص مسلمان روزه بود و گرسنه؛ اما آن جهود و ترسا سیر بودند و میلی به خوردن حلوا نداشتند. مولانا برخلاف مقالات شمس که اشاره‌ای به این نکته نداشته است، میل مسلمان برای خوردن حلوا را در روزه داری او و گرسنگی او می‌داند و بدین شکل در تنزیه و تعلیل عمل او کوشیده است.

تخمه بودند آن دو بیگانه ز خور  
بود صایم روز آن مؤمن مگر  
چون نماز شام آن حلوا رسید  
بود مؤمن مانده در جوع شدید

(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/۶۳۷)

ب: در مقالات شمس حکایت ناقص و ابتر است، گویی تنها نقل روایت موردنظر بوده است؛ اما شگرد داستان سرایی مولوی، پاسخ به تمامی پرسش‌های احتمالی داستان است. در این حکایت نیز مولانا تمامی ظرفیت‌های داستانی را می‌سنجد و برای همه آنها پاسخی ارائه می‌کند. مؤمن در برابر امتناع ترسا و جهود برای خوردن حلوا، راه حل دیگری ارائه می‌دهد و آن تقسیم حلواست.

گفت ای یاران نه که ما سه تن ایم      چون خلاف افتاد، تا قسمت کنیم  
هر که خواهد قسم خود بر جان زند      هر که خواهد قسم خود پنهان کند  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶ / ۶۳۹)

ج: مولانا در این حکایت از فریب‌کاری جهود و ترسا نیز پرده برمی‌دارد که تصمیم آنها بر نخوردن حلوا، ناشی از بدطینتی آنهاست.

قدش آن کان مسلم غم خورد      شب بر او در بی نوایی بگذرد  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶ / ۶۴۰)

د: مولانا در توصیف خواب هر یک از شخصیت‌های حکایت شرحی کامل داده است و حکایت را به سمت گسترش‌پذیری برده است. مولانا در بیان خواب هر یک از آنها، سرّی که در ورای ظاهر این حکایت است جستجو می‌کند. این حکایت نشان می‌دهد که عامه خلق اهل تقلیدند، از اسرار شریعت جز بدانچه با خور و نوش آنها مربوط است نظر ندارند. به حقیقت آن اسرار توجه نمی‌کنند (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۳۵۶).

ه: پایان حکایت اگرچه به مانند مقالات شمس است اما نوع بیان مولانا و تعبیری که استفاده می‌کند، حکایت را جذاب‌تر و شنیدنی‌تر ساخته است.

### حکایت پادشاه و وصیت کردن سه پسر خود

بود شاهی شاه را بُد سه پسر      هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر  
(زمانی، ۱۳۷۶: ۶ / ۹۳۰)

فروزانفر مأخذ حکایت را مقالات شمس می‌داند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۱۸ - ۲۱۷).

### خلاصه حکایت مقالات شمس

پادشاهی بود او را سه فرزند بود. فرزندان عزم سفر کردند. پدر ایشان را وصیت کرد که در فلان جا قلعه‌ای است صفت او چنین. مبادا که بر آن قلعه روید و اگر او این وصیت‌ها نمی‌کرد ایشان را هرگز آن تقاضا نمی‌بود. ایشان را تقاضایی خاست که در آن قلعه چه چیز است. در آن قلعه درآمدند، دیدند بر دیوار

آن، صورت دختر پادشاه تصویر شده است و عاشق آن شدند. آمدند به ضرورت خواستگاری کردند پادشاه گفت: بروید ایشان را بنمایید آن خندق پر سر بریده که هر که خواستگاری کرد و نشان دختر نیاورد حل او چه شد. پسر بزرگ دعوی کرد که من نشان بیاورم. عاجز آمد او را کشتند. دوم نیز هم‌چنین. آن پسر کوچک آمد و گفت: اگر از دیگران عبرت نمی‌گیری از برادران خود عبرت بگیر. دایه را بر صدق او رحم آمد. او را دلالت کرد که گاوی زرین بسازد و در اندرون آن رود تا به حیلۀ در کوشک دختر راه یابد. هر شب از گاو بیرون می‌آمد و شمع‌ها و شراب‌ها را از جا بگرداندیدی و سر زلف دختر را پژولانیدی. تا شبی رو بند دختر بستد که نشان آن بود. بیامد که نشان آوردم. خلق چندان مرید او شده بودند که اگر پادشاه قصد او کند ما غوغا کنیم و قصد پادشاه کنیم. پادشاه گفت: نشان کو؟ گفت: آوردم چون درآمد سر بند دختر و انگشتری به او نمودند (به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۱۷).

### خلاصه حکایت مثنوی

پادشاهی سه پسر داشت. پسران قصد سفر کردند به قلمرو پدر. پادشاه آنها را زنه‌ار داد که هر جا خواهید بروید ولی زنه‌ار که پیرامون آن قلعه که نامش ذات‌الصور است مگردید. که به شقاوتی سخت گرفتار آید. پسران به راه افتادند و به ناگاه هر سه به یاد دژ هوش ربا افتادند. و برخلاف زنه‌ار پدر بدان قلعه درآمدند. دژی بود بس مجلل با پنج در به سوی دریا و پنج در به سوی خشکی. در آن میان ناگاه نگاهشان به تندیس زیبا افتاد که جلالتش هوش از سرشان در ربود. برادران برای یافتن صاحب تندیس به جستجو برآمدند تا آنکه پیری روشن بین گفت: آن دختر پادشاه چین است. اما نمی‌توانید به وصال او برسید چرا که پدر او خوی غریبی دارد که کس نمی‌تواند درباره‌ی خانواده او سخن بگوید و بسیاری بر سر آن سر به تیغ قهر پادشاه سپرده‌اند.

شاهزادگان با رنج فراوان به چین آمدند اما ناشناس و متنکر و با تکیه بر نیروی فکرت و فراست خود به جستجو برآمدند. اما توفیقی حاصل نیامد. شدت عشق، صبر از برادر بزرگین ربود و قصد کرد بی هیچ ملاحظه به نزد شاه رود یا سردار شود، یا بر سر دار شود. رفت به حضور شاه چین رسید؛ اما از اتفاق، شاه عارفی ربانی بود که اسرار ضمائر در می‌یافت. شاه چین پسر بزرگ را به خدمت پذیرفت و مشمول عنایات کرد؛ اما شاهزاده هنوز دل در گرو عشق آن صورت داشت، لیکن به کام نتوانست رسید و اجلس در رسید و مرد. برادر کوچکین بر بستر بیماری بود و نتوانست بر جنازه او حاضر شود. شاه چین برادر میانین را به یادگار برادر بزرگ به ملازمت خویش برگزید. اما اندک‌اندک عجب و استغنا در دل شاهزاده سربرآورد که مگر من چه از شاه کم دارم که عنان اختیار به او سپارم؟! شاه روشن‌بین، باطن او را خواند و بر سر ضمیرش آگاه شد. زان پس احوال معنوی برادر میانین رو به کاستی نهاد و قبضی سخت بر او عارض آمد و انکسار قلبی شاه سبب شد که تیری از ترکش خانه غیب بر مقتل او نشیند و جانش ستاند. اما برادر کوچکین همچو آن دو برادر نکوشید و نجوشید، بل کاهل‌تر از آن دو اقدام کرد. و هم به تندیس‌ه رسید و هم به مقامات معنوی (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۶/ ۹۲۳-۹۲۵).



## تصرفات داستانی

**الف:** داستان دژ هوش‌ریا هم پایان دفتر ششم است و هم پایان مثنوی و آخرین قصه طولانی مثنوی است. مولانا در این داستان سبیری از شش دفتر را می‌گنجاند و جمع‌بندی شش دفتر را در این حکایت قرار می‌دهد. گرچه جمعی از شارحان مثنوی معتقدند این حکایت در ظاهر ناتمام است، اما استعلامی در مقاله «پاسخ به این پرسش که آیا دفتر ششم مثنوی و قصه قلعه ذات‌الصور ناتمام است؟!» در تحلیل ناتمام ماندن پایان این قصه، به جنبه‌های صوری مثنوی پرداخته است. وی نتیجه می‌گیرد که نظر شایع در باب ناتمام ماندن قصه مذکور نادرست است. به نظر استعلامی، خود مولانا قصه را ناتمام نمی‌دیده و به میل خود آن را در همان نقطه که هست پایان بخشیده است. به نظر استعلامی این پایان منطقی است (حمید، ۱۳۸۶: ۱۷۶). اما در حقیقت پایان حکایت مقالات شمس هم ناقص است و شمس نمی‌گوید پس از آن چه پیش آمد.

**ب:** دکتر شهیدی بر این عقیده است که دژ هوش‌ریا برگرفته از اسطوره‌های یونانی است (ر.ک: شهیدی، ۱۳۸۰: ۳۵۰) اما فروزانفر و همایی آن را اقتباسی از مقالات شمس می‌دانند.

**ج:** برخلاف مأخذ، پادشاه حکایت مثنوی در حقیقت «تمثیل قطب یا ولی عصر است که استکمال هر سالکی موقوف عنایت باطنی اوست» (همایی، ۱۳۵۶: ۲۹) او از راز درون برادران آگاه است. اگرچه از نظر درون‌مایه، حکایت مثنوی و مأخذ آن یکسان است. اما این داستان از زبان مولوی در شرح حال سه برادر و توصیف احوالات آنها و شرح مباحث عرفانی بر جذابیت حکایت افزوده است.

**د:** پایان داستان دژ هوش‌ریا غافل‌گیر کننده است و خواننده از همان آغاز و یا حتی اواسط داستان، پایان آن را حدس نمی‌زند. نبوغ مولانا در داستان‌پردازی این حکایت قسمت اوج داستان است که برخلاف کل داستان که آن را گسترش داده است؛ قسمت اصلی حکایت را کوتاه و مختصر بیان می‌کند و از هرگونه اطناب خودداری می‌کند. مولانا نزدیک به صد بیت از این حکایت را از زبان بزرگترین پسر پادشاه می‌آورد اما اوج این حکایت و سرنوشت پسر سوم را تنها در یک بیت شرح می‌دهد.

آن سوم، کاهل‌ترین هر سه بود      صورت و معنی به کَلّی او ربود  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/۱۲۴۲)

**هـ:** از دیگر تصرفات مولانا در حکایت، نقش سه برادر در این حکایت است. مولانا برادر بزرگ را تمثیلی از طایفه اهل سلوک قرار می‌دهد که رسیدن به سر منزل مراد را موقوف بر جدّ و جهد خویش می‌دانند. در انتظار توفیق و عنایت نمی‌نشینند (زمانی، ۱۳۸۶: ۶/۹۳۰) برادر میانین را تمثیل آن دسته از اهل سلوک می‌داند که به پای طلب و جهد پیش نرفته‌اند بل بر اثر برخورد به اولیای حق موهبتی به ایشان رسیده است و قدر آن را نمی‌دانند و آن را از دست می‌دهند. این‌ها در سیر و سلوک خود دچار عجب شده و از خطای خود توبه نمی‌کنند و برادر کوچکین، تمثیلی از سالکان طریقت است که از خود جوش و خروشی ندارند بلکه منتظر جذبّه و عنایت حق هستند (همان، ۹۳۰).

و: وجود بعضی شباهت‌ها میان ساختار کلی این حکایت با ماجرای بهرام در هفت پیکر انکارناپذیر است. زیرا در هفت پیکر نیز شاهزاده‌ای جوان، ضمن گردش در ملک خود، وارد قلعه‌ای می‌شود و بادیدن تصویر محبوبه‌های زیبا، به آنها دل می‌بندد و در پی وصال آنان برمی‌آید. زرین کوب از نظیره‌های اروپایی این حکایت نیز خبر می‌دهد (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۱۵۷).

ز: از جمله تصرفات دیگر مولوی در حکایت افزودن شخصیت‌های داستانی است، در این حکایت شخصیت پیر خردمند شخصیتی هدایت‌گر و یاری‌رسان است، «پیر دانا در هیئت ساحر، طیب، روحانی، معلم، استاد، پدربزرگ و یا هر گونه مرجعی ظاهر می‌شود» (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۲). آن‌جا که شاهزادگان نشانی از صاحب تصویر می‌جویند و چیزی به دست نمی‌آورند تا این‌که پیری خردمند آن راز را برایشان می‌گشاید.

بعد بسیار تفحص در مسیر      کشف کرد آن راز را شیخی بصیر  
نه از طریق گوش، بل از وحی هوش      رازها بد پیش او بی‌روی پوش  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/ ۹۷۹)

خ: مولانا حکایت ساده و سطحی مقالات شمس را چنان پرورش داده است که این حکایت را تبدیل به رازآمیزترین حکایت‌های مثنوی کرده است. پنهان شدن کوچک‌ترین برادر درون گاو زرین از جمله تصرفات آگاهانه مولوی است. در اسطوره‌ها، گاو نماد زمین روزی‌بخش و الگوی باروری است (شوالیه و گبران، ۱۳۸۷: ۴/ ۶۷۲). در این داستان، پنهان شدن شاهزاده در شکم گاو، تداعی‌گر پناهگاه یا محل استحاله و یک مرکز معنوی برای نوزایی و مرحله‌ای از طریقت است (همان، ۷۵). این در خود فرو رفتن را مولانا به زیباترین زبان تمثیلی شرح داده است.

ح: انتظار پایان مفصل این حکایت، خلاف حکمت سرایش مثنوی است، برای همین است که حسام‌الدین نیز اتمام داستان پایانی را از مولوی درخواست نکرده است. همان‌گونه که زرین کوب اشاره کرده است، حرف اصلی مولوی در مثنوی، حکایت نی است و مولانا در این حکایت پایانی نیز از داستان شاه و کنیزک یاد می‌کند و قصه سه شاهزاده را پایان می‌دهد؛ منتهی، پایانی ناتمام که دلالت بر آغاز کند (مالمیر، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

### حکایت توبه نصح

بود مردی پیش ازین نامش نصح      بد ز دلالی زن او را فتوح  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۱۴)

فروزانفر مأخذ حکایت را *احیاء العلوم* می‌داند و نظیر آن در *مقالات شمس* نیز آمده است. فروزانفر معتقد است که مأخذ روایت مولانا و شمس، حکایت *احیاء العلوم* است و ظاهراً نام نصح در این حکایت

از قصه‌ای در کتاب *رونق‌المجالس* وارد حکایت مولوی شده است (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۷۵-۱۷۶).

### خلاصه حکایت احیاء‌العلوم

مردی در جامه زنانه در مجالس زنان حاضر می‌شد. اتفاقاً روزی مرواریدی به سرقت رفت. فریاد زدند درها را ببندید تا همگان را تفتیش کنیم. همه را یکی‌یکی گشتند. تا نوبت به آن مرد رسید. مرد دست به دعا برداشت. خداوند اگر از این رسوایی رها شوم دیگر چنین کاری نکنم. این را گفت و در همان لحظه مروارید پیدا شد (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۱۲).

### خلاصه حکایت مقالات شمس

گفته‌اند که شخصی بود که روی او چون زنان بود؛ اما او مرد بود و آلت مردان داشت. در حمام زنان دلاکی می‌کرد و سی سال بود که کار می‌کرد. روزی مرواریدی بزرگ از گوش دختر ملک گم شد. گفتند درحمام ببندید تا همه را بگردند. مرد در خلوتی آمد و دعا کرد که اگر خلاص شوم دیگر دلاکی نکنم. در این تضرع بود که آواز آمد همه را جستیم. نصح را بخوانید. او بی‌هوش شد. در همان لحظه آواز آمد که یافته شد و در حق او گمان بد بریم. بیاید و دختر را بمالد اما نصح گفت: دست من امروز بکار نیست (همان، ۵/ ۶۱۳).

### خلاصه حکایت مثنوی

مردی با هیأت و قیافه زنانه در حمام زنان مشغول کار بود و به خصوص دختر شاه را دلاکی می‌کرد. او سالیان سال بر این کار بود. نصح چندین بار توبه کرده بود؛ اما هر بار توبه را می‌شکست. روزی او به نزد عارفی رفت و از او طلب دعا کرد و عارف که ضمیر او را خوانده بود گفت: انشاءالله توبه نصیبت می‌شود. روزی در حمام صدای داد و فریاد بلند شد و گفتند مروارید گوشواره دختر پادشاه گم شده است. در را بستند و بقیچه‌ها را گشتند و جامه‌ها را جستجو کردند؛ اما از مروارید خبری نبود تا گفتند همه باید برهنه شوند. نصح با شنیدن این سخن دگرگون شد و گوشه حمام رفت و با دلی شکسته از خداوند طلب کرد که او را از این کار بیوشاند همین که نوبت واری نصح رسید در حمام ولوله افتاد که مروارید را یافتند. چند روزی از غیبت او سپری شد و او به حمام نرفت، دختر شاه او را به کار در حمام دعوت کرد؛ اما جواب داد که دستم علیل شده و قادر به دلاکی نیست و هرگز بدانجا نرفت (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۱۲).

### تصرفات داستانی

الف: پیداست که داستان نصح و توبه او به هر حال از مدت‌ها قبل از آغاز نظم مثنوی در روایات و عاظ و قصاص صوفیه شهرت داشته است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۳۱۵).

ب: نصح اما نام آن در هیچ کدام از مآخذ موردنظر نیامده است و تنها در حکایت *رونق‌المجالس*، نام نصح آمده است و مولانا هم آن نام را در حکایت خود آورده است. برخلاف دیگر مآخذ در حکایت

مثنوی، نصح چندین بار توبه می‌کند و هر بار توبه خود را می‌شکند.

توبه‌ها می‌کرد و پا در می‌کشید      نفس کافر توبه‌اش را می‌درید  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۱۶)

ج: مولانا در تصرفی خلاقانه، نصح را به نزد عارفی می‌برد تا در دعا او را یاد آرد و همین دعا آغازی است بر توبه حقیقی نصح.

آن دعا از هفت‌گردون در گذشت      کار آن مسکین به آخر خوب گشت  
کان دعای شیخ نه چون هر دعاست      فانی است و گفت او گفت خداست  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۱۸-۶۱۷)

مولانا در جای جای مثنوی بر دعای پیر و اثر آن تأکید می‌کند.

چون خدا از خود سؤال و کد کند      پس دعای خویش را چون رد کند  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۱۸)

د: مولانا در این حکایت به بهترین شکل کشمکش درونی نصح را به تصویر می‌کشد آنگاه که بانگ می‌زنند که همه باید عریان شوند. تلاطم درونی نصح و حالت استیصال او، هنرمندانه توصیف می‌شود.

آن نصح از ترس شد در خلوتی      روی زرد و لب کبود از خشیتی  
پیش چشم خویش او می‌دید مرگ      رفت و می‌لرزید او مانند برگ  
در جگر افتاده استم صد شرر      در مناجاتم بین بوی جگر  
این چنین اندوه کافر را مباد      دامن رحمت گرفتم داد داد  
کاشکی مادر نژادی مرا      یا مرا شیری بخوردی در چرا  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۲۱-۶۲۰)

ه: مولانا به مراتب این حکایت را نسبت به مآخذ آن جذاب‌تر و دلنشین‌تر و ملموس‌تر آورده است. هنرمندی مولانا در بیان این حکایت و شگرد او در داستان‌پردازی در بخش بخش این حکایت مشخص است. آنگاه که مولانا، نصح را در حال توبه و راز و نیاز با خدا نشان می‌دهد.

نوحه‌ها می‌کرد او بر جان خویش      روی عزرائیل دیده پیش پیش  
ای خدا و ای خدا چندان بگفت      کان در و دیوار با او گشت جفت  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۲۲)

در این حالت است که مولانا ضربه اصلی را وارد می‌کند و آن، هنگامه جستجوی نصح است. توصیف مولانا از آن موقعیت و شرح احوالات درونی نصح، تأثیرگذارترین ابیات را شکل داده است.

در میان یا رب و یا رب بد او	بانگ آمد از میان جست و جو
جمله را جستیم پیش آی ای نصح	گشت بیهوش آن زمان پرید روح
هم‌چو دیوار شکسته در فتاد	هوش و عقلش رفت او چون جماد

(زمانی، ۱۳۸۶: ۵ / ۶۲۳)

و: تصرف مولانا در حکایت، حلالیت خواستن کنیزان از نصح است. توجه مولانا به ذکر جزئیات داستان و پاسخ به همه ابهامات ایجاد شده در داستان، شگرد داستان سرایی اوست. ذهن وقاد و خلاق مولانا در ابتدای داستان، اندیشیده نصح را دلاک مخصوص دختر پادشاه قرار می‌دهد و این باعث می‌شود ظن دیگران نسبت به او بیشتر شود.

زان که ظن جمله بر وی بیش بود	زان که در قربت ز جمله پیش بود
خاص دلاکش بُد و محرم نصح	بلکه همچون دوتنی یک گشته روح
گوهر ار برده‌ست او برده‌ست و بس	زو ملازم تر به خاتون نیست کس

(زمانی، ۱۳۸۶: ۵ / ۶۲۸)

ز: مولانا بار دیگر آگاهانه و برای تعلیق بیشتر داستان، جستن نصح را عقب می‌اندازد تا بر ابهام داستان بیفزاید. مولانا به مانند داستان‌نویسی حرفه‌ای، ضرب‌آهنگ داستان را کند می‌کند و مخاطبان را در تعلیق و ابهام فرو می‌برد.

اول او را خواست جستن در نبرد	بهر حرمت داشتش تأخیر کرد
تا بود کان را بیندازد به جا	اندرین مهلت رهاند خویش را

(زمانی، ۱۳۸۶: ۵ / ۶۲۸)

ح: پس از پیدا شدن مروارید، مولانا از زبان نصح از خداوند استغفار می‌طلبد. در حقیقت این سخنان مولاناست که با نازک‌ترین و لطیف‌ترین صورت، بیان می‌شود.

هرچه کمردم، جمله ناکرده گرفت	طاعت ناکرده آورده گرفت
هم چو سرو و سوسنم آزاد کرد	هم چو بخت و دولتم دلشاد کرد
نام من در نامهٔ پاکان نوشت	دوزخی بودم ببخشیدم بهشت
آه کردم، چون رسن شد آه من	گشت آویزان رسن در چاه من
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم	شاد و زفت و فربه و گلگون شدم

(زمانی، ۱۳۸۶: ۵ / ۶۳۱ - ۶۳۰)

پایان منطقی حکایت مثنوی و نتیجه‌ای که از حکایت ارائه می‌دهد در مقایسه با دیگر مأخذ، جذاب‌تر و دلنشین‌تر است.

توبه‌یی کردم حقیقت با خدا      نشکنم تا جان شدن از تن جدا  
بعد آن محنت که را بار دگر      پا رود سوی خطر؟ الا که خر  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۵/ ۶۳۳)

### رفتن بایزید به کعبه

سوی مکه شیخ امت بایزید      از برای حج و عمره می‌دوید  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲/ ۵۵۲)

فروزانفر مأخذ این حکایت را رساله *النور* می‌داند و نیز شیخ عطار در *تذکره‌الاولیاء* نزدیک به این حکایت را آورده است و در مقالات شمس نیز این حکایت به تفصیل بیشتر آمده است (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۶۹-۷۰).

### خلاصه روایت مقالات شمس

ابویزید به حج می‌رفت و او را عادت بود که در هر شهری به زیارت مشایخ می‌رفت. به بصره به خدمت درویشی رفت. درویش گفت: کجا می‌روی؟ گفت: به مکه. گفت: از زاد راه با تو چیست؟ گفتم: دویست درم. گفت: برخیز و هفت بار گرد من گرد و طواف کن و آن سیم به من ده. سیم بگشاد از میان. بوسه داد و پیش او نهاد (به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۰: ۷۰).

### خلاصه روایت مثنوی

بایزید در مسافرت‌های خود در پی مردانی الهی بود. در راهی پیرمردی دید با قدی خمیده و رخساری نورانی. در کنار آن مرد نشست و فهمید فقیر است و عیال‌وار. پیرمرد به او گفت: کجا می‌روی؟ گفت: به زیارت حج می‌روم. گفت: زاد و توشه تو چیست؟ گفت: دویست درم. پیرمرد گفت: آن‌ها را به من ده و هفت بار گرد من بگرد و بایزید چنین کرد (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۲/ ۵۵۷).

### تصرفات داستانی

**الف:** به نظر می‌رسد مولانا در این حکایت به مقالات شمس نظر داشته است. چرا که اشاره آغاز حکایت همسو با مقالات شمس است که آمده است: «ابویزید را عادت بود که در هر شهری که درآمدی اول زیارت مشایخ کردی». در مثنوی نیز چنین آمده است:

او به هر شهری که رفتی از نخست      مر عزیزان را بکردی باز جست  
گرد می‌گشتی که اندر شهر کیست      کو بر ارکان بصیرت متکی است

گفت حق اندر سفر هر جا روی      باید اول طالب مردی شوی  
قصد گنجی کن که این سود و زیان      در تبع آید تو آن را فرع دان  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۵۳ - ۵۵۲)

ب: در این حکایت، مولوی چندان تصرفی نکرده است و تنها دلیل اطناب جزئی آن، توصیفات کوتاه او در بیان حکایت است. یکی از مهم‌ترین دلایل اطناب حکایات مثنوی، توصیف شخصیت‌های آن است که مولوی به خوبی به آن پرداخته است. مولوی از زبان بایزید پیری را توصیف می‌کند که در حقیقت از اولیاء الهی است.

دید پیری با قدی همچون هلال      دید در وی فرّ و گفتار رجال  
دیده نابینا و دل چون آفتاب      همچو پیلی دیده هندستان به خواب  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۵۵)

ج: مولانا تا انتهای قصه از شیوه بیان مأخذ دیگر تبعیت می‌کند و چندان تغییری در شیوه بیان خود ایجاد نمی‌کند. تنها در پایان حکایت، مولوی از زبان پیر سخنانی می‌گوید که در تکمیل مضمون حکایت بسیار مؤثر است و مخاطبان مثنوی را به باطن حکایت نزدیک می‌کند.

چون مرا دیدی خدا را دیده‌یی      گرد کعبه صدق بر گردیده‌یی  
خدمت من طاعت و حمد خداست      تا نپنداری که حق از من جداست  
چشم نیکو باز کن در من نگر      تا ببینی نور حق اندر بشر  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۵۸)

## کشیدن موش، مهار شتر را

موشکی در کف مهار اشتری      در ربود و شد روان او از مری  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۸۲۴)

فروزانفر مأخذ این حکایت را مقالات شمس می‌داند و این حکایت در تفسیر ابوالفتوح نیز آمده است (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۸۰-۸۱). در اسرارنامه نیز نظیر آن آمده است (عطار، ۱۳۸۶: ۲۲۱-۲۲۲).

## خلاصه حکایت مقالات شمس

موشی لگام شتری بگرفت و بکشید و شتر از روی حلم از پی او روان شد. به آبی رسید و موش عاجز ماند. اشتر گفت: چرا ایستادی؟ چرا نمی‌روی؟ گفت: آب است عظیم. اشتر پای در آب کرد و گفت: درآی که سهل است. موش گفت: از زانو تا زانو فرق است. شتر گفت: بر کودبان من نشین. چه تفاوت

صد هزار چون تو که بر کودبان من باشند (به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۰: ۸۱).

### خلاصهٔ مثنوی

موشی مهار شتری را در دست گرفته بود و شتر نیز با او همراهی می‌کرد و موش مغرور بود که مهار شتری در دست اوست تا این که بر لب جوی بزرگی رسیدند و در آنجا مدهوش ایستاد. شتر گفت: چرا درون آب نمی‌آیی تو مگر جلودار من نبودی؟ موش گفت: این آب عمیق است و من درون آن غرق می‌شوم. شتر درون آب رفت و گفت: هنوز به زانوی من هم نرسیده است. موش در جواب گفت: از زانوی تو تا زانوی من بسیار فرق است. اگر آب تا زانوی توست از سر من صد گز می‌گذرد. شتر گفت: بر پشت من آ تا تو را بگذرانم که صد هزار مثل تو را نیز می‌گذرانم و زین پس رهبری مکن همان زیر دست باش (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۸۳۹).

### تصرفات داستانی

**الف:** این داستان‌ها از امثال سایره است که مولانا همانند کتاب مقالات شمس از آنها برای بیان مفاهیم عرفانی بهره می‌گیرد.

**ب:** مولانا بر خلاف دیگر مآخذ به جنبه‌های دیگر حکایت نیز نظر دارد. بیان دلایل موافقت شتر با موش که در مقالات شمس جهت حلم و تواضع و یا آنکه از همه حیوانات بلندتر است، بیان می‌شود. در روایت مثنوی در همان بیت آغازین مشخص می‌شود که موش از روی تکبر مهار شتر را در دست می‌گیرد.

موشکی در کف مهار اشتری	در ربود و شد روان او از مری
اشتر از چستی که با او شد روان	موش غره شد که هستم پهلوان
بر شتر زد پرتو اندیشه‌اش	گفت بنمایم تو را تو باش خوش

(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۸۳۴)

**ج:** برخلاف تفسیر ابوالفتوح، هنگامی که موش وارد سوراخ شد، شتر آنجا بایستاد و مردم تعجب کردند که چگونه جانور عظیمی مسخر چنین ضعیفی شده است. در مقالات شمس شتر از موش می‌خواهد توبه کند که دیگر چنین گستاخی نکنند. در مثنوی نیز همانند مقالات شمس، شتر، موش را گوشمالی می‌دهد.

گفت گستاخی مکن بار دگر	تا نسوزد جسم و جانت زین شرر
تو مری با مثل خود موشان بکن	با شتر مر موش را نبود سُخن

(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۸۲۶)

**د:** آغاز روایت اسرارنامه نزدیک به تفسیر ابوالفتوح است؛ اما پایان آن به مانند مقالات شمس است.

تو را چون نیست از سستی سر خویش	بدین عُدّت مرا آری بر خویش
--------------------------------	----------------------------



کشیدن موش، مهار شتر را و حکایت آن چهار هندو که با هم جنگ می‌کردند

کجا آید برون تنگ روزن      چو من اشتر بدین سوراخ سوزن  
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۲۲)

هذ گویی روایت مولانا در این حکایت پاسخی است بر گفته‌های ناتمام مقالات شمس؛ مثلاً آنجا که شتر از موش می‌خواهد توبه کند تا بتواند بر پشت او نشیند. در مقالات شمس، پاسخی از موش داده نمی‌شود. اما مولوی پاسخ آن را در مثنوی چنین می‌آورد که:

گفت توبه کردم از بهر خدا      بگذران زین آب مهلک مر مرا  
رحم آمد مر شتر را گفت هین      برجه و بر کودبان من نشین  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۸۲۶)

### حکایت آن چهار هندو که با هم جنگ می‌کردند

چار هندو، در یکی مسجد شدند      بهر طاعت، راکع و ساجد شدند  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۷۳۲)

فروزانفر مأخذ آن را روایتی در مقالات شمس می‌داند و نیز در عجایب‌نامه، عیون‌الخبار و مجمع‌الامثال نظیر آن آمده است (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۷۶-۷۷).

### خلاصه روایت عجایب‌نامه

گویند قومی به صید رفتند. سه تن از نسناس دریافتند و یکی را بگرفتند و بکشتند و دو تن دیگر بگریختند. در میان درختان پنهان شدند. از میان قاتلان یکی گفت این فریه است و خونش سرخ است. از آن دو که پنهان شده بودند یکی به سخن آمد و گفت: تمشک خورده است. او را نیز بگرفتند و کشتند. قاتل گفت: خاموشی نیک چیزی است اگر این سخن نگفته بود، کشته نمی‌شد. سومی گفت: من خاموشم. او را نیز گرفتند و بکشتند (همان، ۷۷).

### خلاصه روایت مقالات شمس

چنان که هندویی در نماز سخن گفت آن هندوی دیگر که هم در نماز بود، می‌گوید هی خاموش در نماز سخن نباید گفتن (همان، ۷۶-۷۷).

### خلاصه حکایت مثنوی

چهار نفر هندی وارد مسجدی شدند و به نماز ایستادند. مؤذن وارد شد. یکی از آن چهار تن در وسط نماز به سخن آمد و گفت: مگر وقت نماز شده است؟ نفر دوم این سخن را شنود به او گفت: نمازت باطل شده است. سومی به دومی گفت: چرا طعنه می‌زنی، نماز تو نیز باطل شده است و هندی چهارم هم گفت:

خدا را شکر که من به مانند شما دچار خطا نشدم و نمازم باطل نشد (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۲/ ۷۴۱).

### تصرفات داستانی

**الف:** این حکایت که مأخوذ از فرهنگ عامه به نظر می‌رسد در مقالات شمس هم هست و پیداست که مولانا در این گونه لطایف تا حد زیادی به شمس تبریزی مدیون است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۳۸۲).  
**ب:** در مقالات شمس حکایت موجز و کوتاه است و اگر مأخذ مولانا باشد آن را کمی گسترده‌تر آورده است. اما آن‌جا که چهار هندو را شخصیت حکایت خود قرار می‌دهد گویی نظری هم به روایت عجایب نامه داشته است.

**ج:** بافت این نوع داستان‌های طنز مبتنی بر کم‌دی شخصیت است. بنابراین هر چه تعداد آن‌ها زیاده‌تر باشد جذاب‌تر است؛ چهار احمق به جای دو احمق که هر کدام هم دیگری را احمق می‌پندارد نه خود را.

### گریختن عیسی از احمق

عیسی مریم به کوهی می‌گریخت      شیر گویی خون او می‌خواست ریخت  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۳/ ۶۵۲)

فروزانفر مأخذ روایت را، کتاب محاضرات راغب می‌داند و غزالی نیز در کتاب *یذکر فیه حماقه اهل* /باحه این نکته را آورده است و زمخسری در *ربیع‌الابرار*، اشاره‌ای به آن کرده است. شاید مولانا از مضمون مقالات شمس نیز در این حکایت بهره گرفته باشد (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۱۲-۱۱۳).

### خلاصه حکایت مقالات شمس

اگر طیبی را گویند که علاج این رنجور کنی، چرا علاج پدرت نکردی که بمرد و علاج فرزندت نکردی و مصطفی را گویند که چرا علت که ابوالهب است از تاریکی بیرون نیاوردی. جواب گوید که رنج‌هایی است که قابل علاج نیست. مشغول شدن طیب بدان جهل باشد و رنج‌هایی است که قابل علاج است، ضایع گذاشتن آن بی‌رحمی باشد (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۱۳).

### خلاصه روایت مثنوی

حضرت عیسی (ع) با شتاب به کوهی می‌گریخت. شخصی او را دید و گفت: با این سرعت کجا فرار می‌کنی؟ من در پشت سر تو نه شبری و نه حیوان درنده‌ای نمی‌بینم. حضرت عیسی به او گفت: من از دست آدم‌های احمق فرار می‌کنم. آن شخص پرسید: مگر تو بسیار بیمار کور و عاجز شفا نداده‌ای؟ حضرت عیسی گفت: آری من بارها و بارها به اندرز آدم‌های احمق پرداخته‌ام اما تأثیری نبخشیده است (همان، ۶۵۱).

### تصرفات داستانی

**الف:** مولانا برخلاف نقل قول‌های ارائه شده در تمامی مأخذ، حکایت را به روشی دیگر آغاز می‌کند. او

عیسی را در موقعیتی کمیک تصویر می‌کند که با تمام توان مشغول گریختن به کوهی است. این نوآوری او در بیان این داستان از نقاط قوت حکایت است. نوع فرار عیسی به کوه که گویی شیر به دنبال اوست یا خصم و یا از ترس و بیم است آگاهانه است. مولانا در همان آغاز حکایت برای مخاطبان متذکر می‌شود که در روبه رویی با احمقان، تنها می‌توان فرار کرد. در سویی دیگر شخصیت دوم وارد داستان می‌شود و نقش بازدارندگی برای عیسی دارد. گفت‌وگوی میان او و حضرت عیسی و طرح سؤال و جواب میان آن دو نه تنها دلیلی است برای گسترش‌پذیری حکایت، بلکه بر جذابیت آن افزوده است.

ب: مولانا معتقد است که حماقت، ناشی از قهر الهی است و هیچ تدبیری نمی‌تواند قهر خداوند را از بین برد اما بیماری‌های دیگر، ابتلاست و نوعی آزمایش الهی است.

گفت رنج احمقی قهر خداست      رنج و کوری نیست قهر، آن ابتلاست  
ابتلا رنجی است کآن رحم آورد      احمقی رنجی است کآن زخم آورد  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۳ / ۶۵۶)

### قصه تیرانداز و ترسیدن او از سوار

یک سواری با سلاح و بس مهیب      می‌شد اندر بیشه بر اسب نجیب  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۷۶۱)

فروزانفر مأخذ آن را حکایتی در مقالات شمس می‌داند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۷۸-۷۹).

### حکایت مقالات شمس

یکی در راهی می‌رفت شخصی را دید رفت و سواره و سلاح‌های چست بر بسته. گفت او را بزخم تا پیش از آنکه قصد من کند. سوار گفت به من منگر که سخت بی‌هنرم. گفت: نیک گفתי که از بیم خود خواستم تو را تیر زدن، اکنون بیا تا کنارت گیرم (همان، ۷۸).

### خلاصه حکایت مثنوی

مردی مسلح با هیبت مردانه بر اسبی سوار بود و از بیشه‌ای می‌گذشت. تیراندازی او را دید و از بیم جان خود تیری در کمان نهاد تا به سوی او پرتاب کند. آن سوار فریاد زد: به جثه من نگاه نکن و من شخص ضعیف و ناتوان هستم. شخص تیرانداز گفت: برو که من هم نزدیک بود از ترس، به تو تیری پرتاب کنم (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۷۷۵).

### تصرفات داستانی

الف: مولانا دخل و تصرفی در حکایت نکرده است و در این حکایت نیز روایت مقالات شمس را بازنویسی کرده است؛ اما نتایجی که مولانا از حکایت می‌گیرد و شیوایی بیان کلام او، نسبت به مأخذ اصلی کاملاً

آشکار است. مولانا در این حکایات کوتاه، به مسئله مدعیان دروغین علم و معرفت می‌پردازد که انسان نباید فریب ظاهر آن‌ها را بخورد.

ب: اگر مولانا این حکایت را از شمس گرفته باشد، باید گفت روایت شمس از جهت ساختار داستانی مطایبه بسی بهتر و موجزتر است. چون شوک پایانی آن در جمله «بیا تا کنارت گیرم» در روایت مولانا مفقود شده و آن را عقیم کرده است. جمله پایانی مولانا: «گفت رو که نیک گفتمی و نه نیش / بر تو می‌انداختم از ترس خویش» هیچ غافلگیری داستانی ندارد.

### قصه صوفی که در میان گلستان سر بر زانوی مراقبت نهاده بود

صوفی در باغ از بهر گشاد صوفیانه روی بر زانو نهاد  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۴/ ۳۵۰)

مأخذ حکایت، روایتی است در تذکره/الاولیاء در شرح حال رابعه عدویه و در مقالات شمس نیز آمده است (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۳۸-۱۳۹).

#### خلاصه حکایت تذکره/الاولیاء

وقتی رابعه در فصل بهار در خانه شد و سر فرو برد خادمه گفت: یا سیده بیرون آی تا صنع بینی؟! رابعه گفت: تو در آی تا صانع بینی (عطار، ۱۳۷۲: ۸۲).

#### خلاصه حکایت مقالات شمس

صوفی را گفتند: سر بر آر و به آفریده‌های خداوند نظری کن. گفت: آثار آثار است. گل‌ها و لاله‌ها در دل است (همان، ۱۳۹).

#### خلاصه حکایت مثنوی

یکی از صوفیان در باغ نشسته بود و سر در پایین افکنده و به مراقبه مشغول بود. مردکی فضول از مراقبه او دل تنگ شد و رو به صوفی کرد و گفت: چرا خوابیده‌ای، برخیز و گیاهان و درختان باغ را تماشا کن. صوفی گفت: همه زیبایی‌ها در دل آدمی است و همه آن انعکاسی از آن است (به نقل از زمانی، ۱۳۸۶: ۴۰۱).

#### تصرفات داستانی

الف: شخصیت حکایت تذکره/الاولیاء رابعه عدویه است. در حکایت مقالات شمس ذکر از شخص مورد نظر نیامده است. در مثنوی نیز مولانا از ذکر نام خودداری کرده است و تنها به ذکر صوفی بسنده کرده است. مولانا حکایت را تنها برای بیان اشارتی آورده است و تغییر و تصرفی در حکایت نداده است. شاید مولانا حکایت دو مأخذ ذکر شده را، جامع و کامل می‌دانسته که دلیلی بر اطاب حکایت نمی‌دیده است و تنها نقل آن را مناسب می‌دیده است.

## قصه بَطَّ بچگان که مرغ خانگی می پروردشان

تخم بطی گرچه مرغ خانگی      زیر پر خویش کردت دایگی  
(زمانی، ۱۳۸۶: ۲ / ۹۰۰)

فروزانفر مأخذ این حکایت را مقالات شمس می داند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۸۴).

### خلاصه حکایت مقالات شمس

از عهد خردگی این داعی را واقعه عجب افتاده بود. کس از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی، می گفت تو اولاً دیوانه نیستی و نمی دانم چه روش داری؟ گفتم یک سخن از من بشنو، تو با من چنانی که خایه بط را زیر مرغ خانگی نهند پرورد و بط بچگان برون آورد، بط بچگان با مادر به لب جو آمدند، مادرشان مرغ خانگی، لب لب جو می رود و امکان درآمدن در آب نی، اگر تو از منی یا من از توام درآ، درین دریا وگرنه برو بر مرغان خانگی (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۸۴).

### خلاصه روایت مثنوی

اصل تو مرغابی است نه مرغ خانگی. هر چند تو زیر پر مرغ خانگی پرورش یافته باشی. مادر تو مرغابی آن دریا بوده است ولی پرورش دهنده تو مرغ خانگی بوده است. میل تو به دریا ناشی از سرشت توست که از مادر یافته ای. اما میلی که اکنون به خشکی داری از پرورنده توست، پرورندهات را رها کن که او بر اندیشه است. اگر دایه تو را از آب ترساند، ترسی به خود راه مده به سوی آب بشتاب، تو مرغابی هستی که در خشکی و دریا زنده هستی و نه مانند مرغ خانگی که درون لانه ای گنبدیده زندگی می کند.

### تصرفات داستانی

الف: مولانا انسان را به مانند بطی می داند که هم در خشکی و هم در دریا می تواند زندگی کند، مولانا می خواهد انسان را به جهانی سوق دهد که برتر از جهان مادی است. او در مثنوی مرتباً گوشزد می کند که جای انسان نه در این دنیای پست و بی ارزش است بلکه مقام او بسیار بالاتر و فراتر از جهان مادی است. مولانا به طور قطع این حکایت را از مقالات شمس گرفته است و در اصل حکایت چیزی نیفزوده است و آن را به صورت مساوات آورده است. مولانا تشبیه شمس را به ساحت استعاره نزدیک می سازد.

### نتیجه گیری

از مطالعه داستان های مثنوی، چنین استنباط می شود که مولانا در اغلب حکایات مقالات شمس دخل و تصرف کرده است و تصرف او در این حکایات، دلیلی است بر اطالۀ کلام او. مولانا به این حکایات قابلیت هایی نو بخشیده است که در مقالات اثری از آنها نیست و به عبارت دیگر قابلیت های کشف نشده مقالات شمس در روایت مولوی آشکار شده است.

## منابع

- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۹). «داستان‌های پیامبران در کلیات شمس»، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- حمید، فاروق (۱۳۸۳). «فنون قصه سرایی در مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی؛ آشفته‌گی یا توالی منطقی»، ترجمه عبدالرزاق حیاتی، نامه فرهنگستان. دوره ۶، ش ۳، شماره ۲۳، تیرماه، (صص ۹۵-۱۷۱).
- رضی، احمد، فیضی، مهدیه (۱۳۸۵). «تحلیل عناصر داستانی در قصه‌های مقالات شمس تبریزی»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ششم: صص ۵۱-۶۸.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). «بحر در کوزه»، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، تهران: علمی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰). «اسرارالتوحید». آگاه.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۸۵). «فرهنگ نمادها»، ترجمه سوادبه فضایی، تهران: جیحون، جلد ۴.
- شهسوار، یدالله (۱۳۸۹). «بررسی و تحلیل مقایسه‌ای داستان گنج نامه در مقالات شمس و مثنوی معنوی»، فصلنامه تخصصی پیک نور، س اول، ش دوم، (صص ۹۶-۱۱۸).
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۸۰). «شرح مثنوی»، دفتر ششم، تهران: علمی فرهنگی.
- شیرینی، قهرمان (۱۳۸۶). «شناختی از داستان‌های مثنوی»، کتاب ماه ادبیات، شماره‌ی پیاپی ۱۲۱، آبان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶). «مصیبت‌نامه»، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). «تذکره‌الاولیاء»، بررسی و تصحیح متن محمد استعلامی: زوآر.
- فرهنگی، سهیلا (۱۳۹۱). «یک حکایت و چهار روایت»، مطالعات داستانی، دوره ۱، شماره ۲، صص ۶۷-۸۰.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰). «مأخذ قصص و تمثیلات»، تهران: امیرکبیر، چهارم.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶). «تفسیر مثنوی مولوی، قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش ربا»، تهران: آگاه.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۲). «انسان و سمبول‌هایش»، ترجمه محمود سلطانی، تهران: امیرکبیر.

## بررسی راز وصول شمس تبریزی به ترکستان خوی

شهریار حسن‌زاده<sup>۱</sup>

### چکیده

شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی مشهور به شمس تبریزی از اکابر مشایخ صوفیه و عرفاست که آن چنان حالات و سلوک را پیموده بود که در تبریز به کامل تبریزی اشتهار داشت. سیر و سفر وی در طلب پیران کامل تر لقب شیخ پُرّان را بر نام وی افزوده و در سال ۶۴۲هـ.ق او را به قونیه کشانید. دیدار با مولانا جلال‌الدین محمد بلخی سبب آشنائی عمیق گشته و آتش عشق در بین دو محبّ راه معرفت شعله‌ور شد؛ اما عناد و دشمنی مریدان با شمس، به دیدار دو ساله آنان بعد از حوادث غم‌انگیز پایان داد و شمس به ناچار مجبور به خروج از قونیه شد و در راه بازگشت به تبریز شد، اما وی به عللی در خوی برای همیشه ماندگار گردید.

شهر خوی که در آن زمان به ترکستان ایران معروف بود محلّ نضج اندیشه‌ها، تلاقی معارف و طلوع‌گاه صاحبان توکل، تعبّد، آزادگی و ... به حساب می‌آمد و این یک پرسش در دل طالبان شمس و مولانا پژه است، که به چه دلایلی شمس در خوی ماندگار گشته است؟ این مقاله در صدد گشودن رازهای این معماست.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریز، خوی، راز ماندن، عرفان، مشایخ.

۱. هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی

## مقدمه

اوراق زندگی شمس تبریزی یکی از شگفت‌آورترین و رازآلودترین پاره‌های هستی در اندیشه‌های عرفانی بشری است و در واقع در طول هفت قرن که از آن زمان می‌گذرد بر عطش دستیابی بر ناشناخته‌های آن افزوده می‌شود و بیش از بیش زیبایی‌های خود را در حوزه‌های پژوهشی و علاقمندی انسان‌ها نشان می‌دهد. روزی که مرحوم ریاحی نشان از تربیت آن عارف و متفکر بزرگ در خوی داد با اشتیاق خاطر و همچنین با چالش‌ها و مقاومت‌هایی مواجه گردید که آن هم در راستای شگفتی‌های این چهره رستاخیزی بود. با این حال مستندات قوی و متقدم از جمله مجمل فصیحی که در حوادث سال ۶۷۲هـ.ق بیان داشته «وفات مولانا شمس‌الدین تبریزی مدفوناً به خوی که مولانا جلال‌الدین بلخی المعروف به مولانای روم اشعار خود به نام او گفته ...» (خوافی، ۱۳۴۱: ۳۴۳). به شبهات پایان بخشید و بر حسب تأکید آقای دکتر موحد «هیچ دلیل برای تردید در اصالت انتساب مقبره واقع در خوی به شمس تبریزی وجود ندارد» (موحد، ۱۳۹: ۲۱۱). به تردیدها پایان داد. معمائی که در این میان رخ برمی‌تاباند، آن است که شمس تبریزی به چه دلایلی خوی را برای ماندن و ماندگاری برمی‌گزیند و در برابر تبریز که زادگاه خود اوست و با اندک مسافتی از خوی قرار دارد، ترکستان خوی را بر شعشعه عرشی و کوی گلستان ترجیح می‌دهد. آیا ترکستان خوی که بعدها به دارالصفای معروف می‌شود، با باغات سرسبز و آب و هوای دل‌انگیز بهترین سکونت‌گاه و ملجائی آرام‌بخش برای شمس تبریز که از وحشت‌گاه قونیه دلتنگ و غم‌انگیز به سوی تبریز می‌رفت جذابیت دارد و یا خواهش پیران، صوفیان و درویشان این شهر که هر کدام در قصبه‌ای با نام خود چون پیرکندی، پیرموسی، پیره (پره) و ... دارند، با چله‌نشینی و چله‌خانه‌هایش وجد و سما، دیگری برای ماندن به ارمغان می‌آورد و یا هم اقدام به حرمت استادش شمس‌الدین خویی بوده است؟

## پیشینه تحقیق

دو گوهر تابناک آسمان عرفان اسلامی، «شمس تبریزی و جلال‌الدین بلخی» که در ورای عشق الهی، پویندگان راه حقیقت را در حیرت‌اندیشه فرو برده‌اند آن چنان در آیین دلبستگی انسان‌های راه معرفت قرار گرفته‌اند که می‌توان رد پای آن را در نسخه‌های خطی، کتاب‌ها، مقاله‌ها، پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها دریافت و در محدوده گسترده در فراتر از مرزهای جغرافیایی زیباترین و دلنشین تحقیقات و محققان را به خود اختصاص داده‌اند که در شمار نمی‌گنجد. با این حال در مورد این موضوع تا به حال پژوهشی صورت نداده‌اند.

## شمس تبریزی

شمس تبریزی، عارف پرآوازه قرن هفتم هجری که حضرت مولانا او را «سلطان‌الاولیا و الواصلین تاج محبوبین، قطب‌العارفین، فخر الموحّدین ... شمس‌الحق و المله والدين تبریزی، عظم الله جلال قدره نامیده‌اند» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲) و «زمانی نیز او را «واقف به اسرار رسول» و «کامل تبریزی» خوانده‌اند» (افلاکی، ۱۳۵۹: ۲/۶۱۴). شمس از بدو تولد به جهت توجه بیش از حد پدر و مادر که با ناز پرورده می‌شود. (مقالات، ۶۲۵) تا به واقعه عجیبی که بعد با آن همراه می‌گردد. (همان، ۲۲) بط



مرغابی ای می‌شود به راه دیگری غیر از انتظار و آرزوی پدرش می‌رود و در شهر خود غریب می‌شود. با این حال در این کشمکش در دوره جوانی خود «در فقه شافعی و تفسیر قرآن و اصول تصوف سرآمد می‌گردد» (موحد، ۱۳۸۷: ۶۳). شمس مرحله به مرحله راه پختگی را می‌پیماید و با یک سیر و سفر چهل ساله و تعلّم پیوسته و آشنایی با بزرگان زمان خود آبدیده سلوک عارفان و عاشقانه می‌شود و «روز شنبه بیست و ششم جمادی الآخر سنه ۶۴۲ هجری وارد قونیه می‌شود» (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۱۰۷) و حکایتی برای نی می‌نشانند که آوازه‌اش هنوز در کوچه و پس کوچه‌های دل‌های پاک نقد حالی شده است. شمس تبریزی بعد از جدائی از قونیه و آتشی که از خود در آن منزل می‌نهد چون آفتابی در خوی طلوع می‌کند.

### خوی در بین سال‌های ۶۷۲-۴۶۳ ه‍.ق

#### زیر رواق، علم و عشق

خوی شهری پر حادثه، شهر گل سرخ، عروس شهرهای ایران و دارالصفایی است که گام به گام با تاریخ ایران همراه گردیده و به همّت انسان‌های شجاع، مقاوم، همدل و صبور بر اریکه اعتبار، آبرو، دانایی و توانایی تکیه زده است. اگر قبول کنیم ارزش جامعه هر شهری در هر عصر به وجود دانایان و اندیشه‌وران و هنرمندان آن است، کثرت بزرگان اندیشه و فرهنگ در گذشته خوی آن چنان بوده که بخش وسیعی از آنان ناگفته و ناشناخته مانده است و بالطبع علی‌رغم تلاش‌هایی که در زمینه خوی‌شناسی صورت گرفته، خود شهر هم از آن مستثنی نبوده است. توجّه شعرای بزرگ از جمله خاقانی، نظامی، ظهیر خوجی، ابن‌فارض شاعر مصری، ناصر خسرو قبادیانی، نویسندگان و سیّاحان بی‌شمار به داشته‌های تاریخی، فرهنگی، علمی، دینی و ... نشان از تجلّی استعدادهایی هست که این شهر و مردمانش با آنها زیسته‌اند و گاه این شررهای معنوی را در زیر خاکستر حملات خونین پنهان کرده‌اند، یعنی همان مواریثی که رشته پیوند همدلان هم فرهنگ بوده است و همان محلّ و شهر محلّ نضج و ملجأ اندیشمندان به حساب آمده است. هر چند که برخی از آن شهر هم نبوده‌اند.

گفت معشوقی به عاشق کای فنی  
تو به غربت دیده‌ای بس شهرها  
پس کدامین شهر از آنها خوشتر است  
گفت آن شهری که در وی دلبر است

(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/۳۸۰۸)

عمادالدین زکریای قزوینی (درگذشته ۶۸۲) در آثار البلاد خود شرحی درباره خوی دارد که خوی شهر آباد از شهرهای آذربایجان است سوری استوار دارد و آب‌ها و درختان کثیر الخیرات، وافر الغلات، کثیره‌الاهل، مردمش اهل سنت و جماعت بر یک مذهب هستند و میان آنها اختلاف مذهب نیست (ریاحی، ۱۳۷۹: ۶۶).

خاقانی شروانی (۵۹۵ - ۵۲۰ ه‍.ق) با شناخت کامل از خوی در قرن شش این شهر را قبله زائران نام می‌نهد و از اهمّیت، شکوه و ثروتمندی آن خبر می‌دهد:

نام خوی زین چو زرّ ری تازه  
کار ری زان چو نقد خوی به عیار  
گر چه قبله یکی است خاقانی  
ری و خوی دان دو قبله زوّار  
(خاقانی، ۱۳۶۲: ۱۴۸)

همچنین نظامی گنجوی (۵۳۵-۵۹۹هـ.ق) در مثنوی اقبال نامه با یادکرد نیک از عماد خویی که رئیس خوی و دارای مقام و شخصیتی والا داشته است سخن می گوید و از مهرورزی او تمجید می نماید:

مرا کاؤل از این پرورش کار برد  
ولی نعمتی در دهش یار بود  
عماد خویی خواجه ارجمند  
که شد قدر قاید بدو سربلند  
(نظامی گنجوی، ۱۳۹۳: ۱۴)

اشعار نظامی در زیر معنی ریاست عماد خویی بیانگر شهری است که مردم از آسایش و رضایت عمومی برخوردار هستند و شررات، زدی، فساد و ناپاکی در این شهر وجود ندارد، سلامت نقد و تثبیت نرخها وجود دارد و گرانی و احتکار دیده نمی شود. چنین شهری به طور قطع قبله زوّار خواهد بود.

برای شمس تبریزی نیز قرار به ماندن در خوی به عنوان اولین دلیل بی مناسب نخواهد بود، زیرا قاطبه‌ای از علماء، محدّثین، شعرا، ادبا، فقها، اطباء، قضات و اندیشمندان در مقطع زمانی چون ستاره‌ای در آسمان خوی می درخشند. از آن جمله: ابرهیم بن خویی، شافعی مذهب از قضات خوی در قرن ۵ (فاضلی خویی، ۱۳۸۹: ۳۳)، «احمد بن خلیل بن سعادت ملقب به شمس الدین قاضی قرن ۶» (همان، ۵۰)، «بدیل بن ابی القاسم خویی از فقهای قرن ۵ شافعی مسلک» (همان، ۶۳)، «حسن بن عبدالمؤمن ملقب به مظفری قرن ۷» (همان، ۷۹)، «رکن الدین قاضی شافعی خویی در قرن ۶» (همان، ۱۱۰)، «عبدان طیب مکنی به ابو معاذ شافعی از علمای قرن ۴» (همان، ۱۳۶) عبدالرحمان بن علی بن محمد خطیب خویی از فقهای شافعی قرن ۵» (همان، ۱۳۶)، «عبدالقاهر بن ابی بکر ابوالکارم خویی عالم، ادیب شافعی مذهب قرن ۶» (همان، ۱۵۵)، «محمد بن حسین بن موسی مکنی به ابوالمعالی از علمای محدّثین خوی قرن ۵» (همان، ۱۹۲)، «محمد بن یحیی بن مسلم الخویی از علمای محدّثین خوی قرن ۵» (همان، ۱۹۹)، «ابوالقاسم بن احمد بن ابوبکر خویی ادیب، نحوی فقیه، و شاعر قرن ۶» (همان، ۲۴۳)، «یوسف ابن اسماعیل خویی مشهور به ابن الکبیر از اطباء معروف در نیمه اول قرن ۷» (همان، ۲۵۲)، «یوسف بن طاهر بن حسن خویی ادیب، شاعر و فقیه قرن ۶» (فاضلی خویی، ۱۳۸۹: ۲۵۳).

«علی عارف خویی مشهور به بادمیاری شاعر قرن ۵» (نصیری، ۱۳۸۲: ۸۱)، «ناصر خویی، ادیب، نحوی شاعر قرن ۵» (نصیری، ۱۳۸۲: ۲۴۱)، «ابوالحقایق نصرالدین احمد خویی از دانشمندان قرن ۷» (همان، ۲۴۲)، «جمال خویی شاعر قرن ۶» (ریاحی، ۱۳۷۳: ۵۷) هستند و درخشان ترین عصر دانش و ادب و فرهنگ این شهر را فراهم آورده اند.

## شمس خویی استاد شمس تبریزی

از فقهایی که در مقالات با احترام و تکریم از آنان نام می‌برد شمس‌الدین خویی است. شمس خویی نیز چون شمس تبریزی شافعی مذهب بود. در طبقات الشافعیه اسنوی از او به عنوان دانشمند صاحب نظر یاد می‌شود که در حکمت و کلام و طب دست داشت. این قاضی از شاگردان امام فخر رازی بود، مردی فصیح و خوش عبارت بود که با ابن عربی روابط نزدیک داشت. از مقالات چنین برمی‌آید که شمس تبریز در مجلس درس شمس خویی حاضر می‌شده است. از عبارتی در مقالات چنین برمی‌آید که رابطه شمس تبریزی با شمس خویی چیزی فراتر از رابطه شاگرد و استاد بود (موحد، ۱۳۷۹: ۵۰-۱).

دیدار شمس تبریزی با شمس خویی در واقع خندیدن بخت به‌روی شمس بوده است؛ زیرا در مسیر خودشناسی شمس تبریز نقش توازن ایجاد کرده است. «من از قاضی شمس‌الدین بدان جدا شدم که مرا نمی‌آموخت. گفت: من از خدا خجل نتوانم شدن» (همان، ۵۲). آن چه که شمس‌الدین خویی با تعلل در آموختن شمس پیش می‌رود به‌صورت معکوس در زبان مولانا به حسام‌الدین چلیپی می‌چرخد و آشکار می‌گردد:

باز گو دفعم مده ای بوالفضول	گفت، مکشوف و برهنه بی‌غلول
می‌نخسبم با صنم با پیرهن	پرده بر دار و برهنه گو که من
نه تومانی نه کنارت نه میان	گفتم ار عریان شود او در عیان
بر نتابد کوه را یک برگ کاه	آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/۱۳۷-۱۴۰)

مسلم است شمس از ستیزه‌جویی‌ها و زبان‌درازی‌های بدخواهان در قونیه در امان نبوده است و دائماً در گوش سلطان‌ولد خوانده بوده که این‌ها می‌خواهند مرا از مولانا جدا کنند و از آن مردم و شهر نیز رنجیده خاطر شده بود و تصمیم خود را برای رفتن گرفته بود.

خواهم این بار آن چنان رفتن	که نداند کسی کجایم من
----------------------------	-----------------------

(موحد، ۱۳۷۹: ۱۹۸)

اما شمس به کجا باید می‌رفت که خاطرات ایام خوش دلدادگی را برای او باز آفرینی کند در خزان پیری‌اش از گلاب نام و یادش گل وجودش را بجوید.

چون که شد خورشید و ما را کرد داغ	چاره نبود بر مقامش از چراغ
چون که شد از پیش دیده وصل یار	ناییی باید ازو مان یادگار
چون که گل بگذشت و گلشن شد خراب	بوی گل را از که یاییم از گلاب

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/۶۷۶-۸)

خوی به واسطه شمس الدین برای شمس تبریزی تداعی خوش لحظه‌هاست.

یاد یاران یار را میمون بود      خاصه کان لیلی و این مجنون بود  
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۵۵۹)

### شیخ حسن بلغاری مرید شمس تبریزی

محمد خوافی در کتاب مجمل فصیحی آورده است: «شیخ حسن بلغاری خرّقه از دست شیخ الكامل المکمل الواصل شیخ شمس الدین التبریزی که به خوی مدفون است گرفته» (فصیح‌خوافی، ۱۳۱۴: ۳۴۳).

به نوشته حافظ حسین کربلایی تبریزی در *روضات‌الجنان* شیخ حسن بلغاری فرزند پیر عمر نخجوانی از مشاهیر و اعیان خوی می‌باشد که مزار پیر عمر در پیرکندی از حوالی خوی نزدیک به ایواوغلی معروف بوده است (ریاحی، ۱۳۷۳: ۸۳).

مرحوم ریاحی می‌نویسد: «خرّقه گرفتن شیخ حسن از دست شمس تبریزی قرنیه و ادامه اقامت شمس در خوی و وفات او در آن شهر می‌تواند باشد» (همان، ۱۳۷۹: ۲۷۶).

از آنجا که پیر عمر نخجوانی معاصر شمس تبریزی و خرّقه پوشاندن بر فرزند او شیخ حسن بلغاری به معنی ارتباط مرید و مراد برای همیشه بوده است (رک. سهروردی، ۱۳۸۶: ۱/ ۶۵). به صورت معنوی می‌توان استنباط کرد که شیخ حسن بعد از مرگ پدر و مادرش در خوی ساکن شده است. (رک. کربلایی تبریز، ۱۳۴۴: ۱/ ۲۱۹) و به این جهت علاقه شمس برای ماندن در خوی مضاف گردیده است. قرائن نشان می‌دهد که شیخ حسن بلغاری در شهر بخارا وارد طریقت گردیده و بعد از سه سال به کرمان مهاجرت و ۲۷ سال در آنجا به سر برده است (رک. منشی کرمانی، ۱۳۹۴: ۱/ ۱۲۳). بعد، از آنجا به خوی بازگشته و ۲۱ سال در کنار شمس تبریز بوده است. از آنجا که شیخ حسن ۲۶ سال بعد از فوت شمس چشم از جهان فرو بسته است.

می‌توان یقین حاصل کرد که وی بعد از رحلت استاد خود به شهر مراغه رفته و بعد به تبریز مهاجرت کرده و در سال ۶۹۸ در آنجا درگذشته و در مقبره سرخاب به خاک سپرده شده است (واعظ کاشفی، ۲۵۳۶: ۲/ ۳۶۸).

### آبادی‌ها و مشایخ

خوی قبل و بعد حمله مغول آرامش نسبی داشت، مدرسه‌هایی که در این عصر تأسیس شده بود تابناک‌ترین زمان رونق علمی در آن روزگار بود. در کنار این مدارس دینی که ادبا، فقها و شعرا عامل شکفتگی فرهنگی هستند، با پیران، شیوخ، مرشد و باباهایی مواجه هستیم که هم محلّی و بومی هستند و همین‌طور از سرزمین‌های نزدیک و دور به جهت موقعیت این شهر در آنجا گرد آمده‌اند. پیر عمر نخجوانی، شیخ حسن بلغاری، پیر موسی، پیر ولی، قرا شعبان (قره، قره = بزرگ) و همچنین اماکن و آبادی که نام: رها (= پیر)، زاویه شیخ‌لر، گوهران، بدلان (= ابدالان) زاویه پیر سلطوق بابا (= زاویه حسن‌خان)،

صوفی کندی، سرابدال، بدل‌آباد، خانقاه، پیرکندی و چله‌خان نشانگر سابقه و قدمت تمرکز ابدلان، اولیا، صوفیان در خوی و نواحی پیرامون آن است و بخش اعظمی از آبادی‌ها در کتاب «نزهة القلوب» حمدالله مستوفی نیز ذکر شده است.

وقتی «شمس تبریز آرزو می‌کند که ای کاش می‌شد که مولانا را با خود به تبریز ببرد تا مولانا جماعت اولیایی را که در آنجا بودند از نزدیک ببیند» (موحد، ۱۳۷۹: ۱۴۰).

شهر خوی نیز مسندگاه جماعت اولیایی است که پیر عمر را از نخجوان به خوی می‌کشاند و نزاری قهستانی شاعر معروف اسماعیلی را در سال ۶۷۸ در برابر زیبایی‌اش به حیرت فرو می‌برد. چنین مرکزی لاجرم باید بعد از تبریز برای شمس تبریزی کشش داشته باشد و قطعاً شناختی که از شمس تبریزی برای عارفان و صوفیان خوی وجود دارد برای تغییر حال خود کوششی خرج داده شود.

جمله گفتند این زمان ما را به نقد	پیشوایی باید اندر حل و عقد
تا کند در راه ما را رهبری	زانک نتوان ساختن از خود سری
در چنین ره حاکمی باید شگرف	بوک بتوان رست از این دریای ژرف

(عطار، ۱۳۷۱: ۸۹)

به علت قرار گرفتن خوی در مسیر راه اصلی بازرگانی شرق و غرب و گسسته نشدن رشته کاروان‌ها در این مسیر بدون شک مشتاقان شمس تبریزی در خوی اخبار بی‌چون و چرای اتفاقات و تشویش‌های زندگی او را رصد می‌کردند و می‌دانستند که شمس به مولانا گفته است:

سفر کردم. آمدن و رنج‌ها به من رسید که اگر قونیه را پر زر کردندی به آن کرا نکردی الا دوستی تو غالب بود ... سفر دشوار می‌آید، اما اگر این بار رفته شود چنان مکن که آن بار کردی ... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲/۱۲۶۷).

عاشقان شمس تبریز در خوی به استقبال او شتافته‌اند و خواهش ماندن به خوی و کسب فیض از این دریای جوشان کرده‌اند و شمس تبریز نیز در برابر این ارادت معنوی روی خوش نشان داده است. وجود شمس تبریزی در خوی نشان می‌دهد که این رابطه مریدی و مرادی در این شهر به هم متصل شده است. از طرف دیگر شاید شمس به شهر تبریز هم می‌رفت. چه بسا علی‌رغم یک فاصله ۴۴ ساله هم که از تبریز در فراق بوده است، احساس غریبی می‌کرده است: «پدر از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲/۱۱۹) و دشواری دیگر و عظیم‌تر این که تحوّل روحی وی پس از شصت و چهار سالگی و غوغای رقص و سماع در شهر هفتادابا در میان پیروان دو مکتب فقهی (حنفیه، شافعیه) و شیخ‌های تبریز قابل تحمّل نخواهد بود. بنابراین حال که شمس تبریز خود پیر کامل شده است و آتش به هستی مولانا زده است. درشتی‌ها و عتاب‌های بی‌پرده او چگونه هضم خواهد شد، در حالی که خوی خالی از منیت‌ها و به دور از این همه اصطکاکات و تنش‌هاست. حمدالله مستوفی که کتاب نزهة القلوب را هم‌زمان با حکومت ایلخانان مغول تألیف کرده است،

می‌نویسد: «خوی از اقلیم چهارم است. مردمش سفید چهره، ختایی نژاد و خوب صورت‌اند و بدین سبب خوی را ترکستان ایران خوانند» (آقاسی، ۱۳۴۹: ۶۷).

شاد شد جانم که چشمت وعده احسان نهاد چون حدیث بی‌دلان بشیند جان خوش دلم برج برج و خانه خانه جویم آن خورشید را مشک گفتم زلف او زین سخن بشکست زلف من نیم سلطان و لیکن خاک پای او شدم شمس تبریزی است تابان از ورای هفت چرخ	ساده دل مردی که دل بر وعده مستان نهاد جان بداد و این سخن را در میان جان نهاد کو کلید خانه از همسایگان پنهان نهاد هندوی زلفش شکسته رو به ترکستان نهاد خاک پای خویشان را او لقب سلطان نهاد لاجرم نو آیین بر چهار ارکان نهاد (مولوی، ۱۳۶۰: ۳۰۱)
---	--

و شمس تبریزی در ترکستان ایران - خوی - است.

### نتیجه‌گیری

از جمله مباحث و سؤالاتی که در پیرامون حضور شمس تبریزی در خوی و علت ماندگاری وی در این شهر وجود دارد معنائی در عرصه پژوهش‌های شمس‌شناسی است. اما در این مقاله معین می‌گردد که شمس تبریزی از اوان جوانی بعد از خروج از تبریز به واسطه شمس‌الدین خویی استاد صاحب نظر خود با خوی آشنایی دارد، همچنین با خرقة‌بخشی به شیخ حسن بلغاری که پدرش پیر عمر نخجوانی در پیرکندی خوی ساکن است، این آشنایی عمیق شده است. وجود اماکن و مشایخ فراوان در خوی و آرزوی درک محضر شمس تبریزی و این که خوی مسیر ارتباطی آسیای صغیر و تبریز است. بعد از آزرده‌گی‌های شمس در قونیه و این که شمس در تبریز نیز احساس غربت خواهد کرد، پاسخ دادن به اصراری است که از او برای ماندن در خوی بعمل آمده است و مزار شمس تبریزی در خوی که ترکستان ایران نامیده می‌شود مؤید آن در غزل مولانا دز غزلیات شمس است.

## منابع

- آقاسی، مهدی، (۱۳۴۹)، تاریخ خوی، تبریز: دانشگاه تبریز.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۵۹)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، تهران: انجمن تاریخ ترک.
- ریاحی، محمدامین، (۱۳۷۳)، تاریخ خوی، تهران: توس.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، چهار گفتار، تهران: چاپخانه مهارت.
- زرّین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۰)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران: علمی - فرهنگی.
- سپهسالار، فریدون ابن احمد، (۱۳۲۵)، رساله سپهسالار، تصحیح محمد افشین وفاپی، تهران: سخن.
- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۶)، عوارف‌المعارف، ترجمه اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی، تهران: علمی - فرهنگی.
- شمس تبریزی، محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی، (۱۳۶۹)، مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موّحد، تهران: خوارزمی.
- فاضلی خوبی، سعید، (۱۳۸۹)، تذکرة الفضلا، قم: قسیم.
- کربلائی تبریز، حافظ حسین، (۱۳۴۴)، روضات‌الجنان، به تصحیح جعفر سلطان القرایی، تهران: بنگاه نشر کتاب.
- موّحد، محمدعلی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، تهران: طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۰)، مثنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران: مولی.
- فصیح خوافی، احمد بن جلال‌الدین محمد، (۱۳۱۴)، مجمل فصیحی، به تصحیح محمود فرخ، مشهد: نشر شاملو.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، (۱۹۳)، اقبال نامه، بر اساس نسخه دستگردی، تهران: ارمغان طوبی.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین، (۱۳۶۲)، دیوان خاقانی، تهران: گل آرا.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۷۱)، دیوان عطّار، به تصحیح تقی تفضیلی، تهران: علمی - فرهنگی.
- نصیری، بهروز، (۱۳۸۲)، فرهنگ نام آوران خوی، خوی: قره‌قوش.
- واعظ کاشفی، فخرالدین علی بن حسین، (۲۵۳۶)، رشحات عین‌الحیات، تهران: بیناد قوریانی.
- منشی کرمانی، ناصرالدین، (۱۳۹۴)، سمط‌العلی للحضرة العلیا، به تصحیح مریم میرشمسی، تهران: افشار یزدی

## انسان محوری از دیدگاه مولانا

اکرم رحیمی مطلق جونقانی<sup>۱</sup>

### چکیده

واکاوی شخصیت وجودی انسان همیشه مد نظر شاعران و نویسندگان بوده و در آثار منشور و منظوم این مرز و بوم به وفور به این مورد پرداخته شده است. انسان در قرآن از اهمیت ویژه‌ایی برخوردار است و در رأس آفریده‌های خداوند جای دارد زیرا که خلیفه خدا بر روی زمین است و همین باعث تمایز وی از دیگر موجودات شده است.

انسان از دید مولوی نیز اهمیت والایی دارد. مولوی انسان را موجودی خدایی و از جنس خدا می‌داند و ارزش بسیار زیادی برای وی قائل است و او را از دو بعد مادی و معنوی مورد بررسی قرار می‌دهد و روح انسان را حقیقتی مجرد و دارای مراتب مختلف می‌داند و سیر تکاملی انفسی انسان را در رسیدن به خدا تنها وظیفه او در این جهان می‌داند و برای انجام این سیر انفسی به تفسیر راه‌ها و موانع آن پرداخته و با توجه به تجربه‌های عرفانی و درونی خود و هم چنین تأثیری که از متون دینی و اساتید خود داشته دست به شناخت انسان و توضیح بعد مادی و ملکوتی وی پرداخته است.

در این مقاله بر آنیم تا انسان را از محورهای مختلف انسانی از دید مولوی به روش توصیفی تحلیلی و با توجه به اثر گرانبه‌ای وی مثنوی معنوی مورد بررسی قرار دهیم. **واژگان کلیدی:** خداوند، انسان، مولوی، مثنوی، ملکوت، اخلاق.

۱. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی مدیر آموزشگاه دخترانه متوسطه اول جونقان



## مقدمه

در قرآن برای انسان اهمیت ویژه‌ای قائل شده‌اند و او را در رأس آفریده‌های خداوند قرار داده‌اند زیرا که او «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰) خداوند هست و همین باعث تمایز انسان با آفریده‌های دیگر شده و او را به اعلیٰ علیین رسانده است و دلیل دیگر ویژه بودن انسان «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر / ۲۹) می‌باشد که خداوند از روح خود بر وی دمیده و او را نظر کرده خود قرار داده است. او کسی هست که خداوند درباره او به فرشتگان گفت: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۳۰) شما نمی‌دانید که ما را با مشتی خاک از ازل تا ابد چه کارها در پیش است؟

انسان در جهان‌بینی عرفانی محور عالم به شمار می‌رود و بدون شناخت وی نمی‌توان استعدادها و نیازهای درونی وی را شناخت. انسان‌شناسی عرفانی که برگرفته از قرآن کریم می‌باشد تک بعدی به انسان نمی‌نگرد بلکه تمام ابعاد وجودی وی را در نظر می‌گیرد و او را به عنوان یک واحد کل می‌شناسد. «انسان کامل آن است که در شریعت و حقیقت کامل باشد» (نسفی، ۱۳۶۲: ۹۷)

چون خدا ما را برای آن فراخت که به ما بتوان حقیقت را شناخت  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۵۷)

## دیدگاه مولانا در مورد انسان

مولوی در طول عمر چهل ساله خود با مطالعه و تحقیق در علوم دینی و کتب قبل از خود به دریایی از اندوخته‌های ذهنی رسیده بود که ثمرات آن مطالعات و تفکرها را در جای‌جای آثار او می‌توان دید به خصوص که کتاب مثنوی مثالی بی‌بدیل بر علم و تبحر مولانا در شناخت انسان است.

و به قول استاد فروزانفر: تبحر و استیلای مولانا در علوم، چنان که از آثارش مشهود است، ثابت می‌کند که او سال‌ها در تحصیل فنون و علوم اسلامی رنج برده و اکثر یا همه کتب مهم را به درس یا به مطالعه خوانده و چنان که بیاورد محقق و فقیه و ادیب و فیلسوف استادی بوده است.

انسان از نظر مولوی ارجمندترین مخلوق خداست و پیامبران برگزیده‌ترین انسان‌ها هستند که به جوهر بشریت نزدیک‌ترینند. مولوی انسان را همان خدا و صفتهای او را صفتهای خدا می‌داند. اما او را از جنس خدا نمی‌داند. زیرا که خدا هم گفته: «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص / ۷۱) همانا ما انسان را از گل بیافریدیم.

من نیم جنس شهنشه دور از او لیک دارم در تجلی نور از او  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۲۷)

او معتقد است که خلقت انسان از مراتب جمادی، گیاهی، حیوانی و انسانی می‌گذرد تا فراتر از مرتبه

انسانی به ملائک پیبوند، تا به جایی برسد که فریاد «اناالحق» وی گوش افلاکیان را نوازش دهد و وی به مرتبه فنا فی الله برساند.

از نظر وی انسان کسی هست که از طریق عطای خداوندی همه اسرار کائنات را در خود جای داده است و تنها مانع او در رسیدن به این اسرار، کالبد جسمانی اوست و رهایی وی از تعلقات مادی و شهوانی.

توحسن خوداگر دیدی، که افزون ترز خورشیدی  
چه پژمردی؟ چه پوسیدی؟ در این زندان غیرایی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۹۱۷)

ولیکن روح انسانی به شرف اختصاص اضافت «مِنْ رُوحِي» (الحجر / ۲۹) مخصوص است و از این جا کرامت یافت. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ...» (الاسراء / ۷۰) می فرماید آدمیزاد را ما بر گرفتیم. او محصول عنایت ماست در بر و بحر ... (رازی، ۱۳۱۲: ۳۲). مولانا در این مورد چنین می سراید:

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای  
تا بود شاهیش را آئینه‌ای  
پس صفایی بی حدودش داد او  
وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۹۹۷ / ۲)

اما مولانا انسان را قابل تغییر می داند و می گوید که انسان در صورت فانی شدن در صفات حق می تواند ندای اناالحق سر دهد. چون که به تعبیر شیخ نجم الدین رازی در *مرصادالعباد*:

حکمت آن که قالب انسان از اسفل السافلین هست و روحش از اعلیٰ علین، آن است که چون بار امانت معرفت خواهد کشیدن می باید که قوت هر دو عالم به کمال او را باشد چنانکه در هر دو عالم هیچ چیز به قوت او نباشد تا تحمل بار امانت او را بشاید و آن از راه صفات می باید نه از راه صورت (رازی، ۱۳۱۲: ۴۵).

## مثنوی مولوی

مولانا در آثار خود به خصوص مثنوی انسان، خدا، عشق و رابطه بین آنها را بسیار مفهومی، عمیق و کاربردی بیان داشته است او خدا را تمام مظهر خوبی‌ها و بدی‌ها می داند و انسان را مظهر خداوند در زمین و تنها علت آفرینش را می شمرد و توجه ویژه‌ای به کرامت انسانی دارد و با آموزه‌های دینی و تجربه‌های عرفانی چندین ساله خود که طی سالیان متمادی فراهم کرده است به نوآوری‌هایی درباره انسان دست یافته است که بسیار بی نظیرند.

از ابتدا تا انتهای مثنوی تنها هدف مولانا شناخت انسان است و تمام سخن او از انسان و سیر تکاملی روح او، عشق او به خدا، کرامت نفسانی و دیگر صفات اوست. او در ابتدای مثنوی از انسان آغاز می کند.

بشنو از نی چون حکایت می کند  
از جدائی‌ها شکایت می کند  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۵)

او در مثنوی انسان را محل تجلی انوار الهی و آئینه تمام‌نمای خداوندی می‌شناساند و راه‌های رسیدن به عالی‌ترین مراحل عرفانی را در قالب حکایت و تمثیل به بیانی زیبا و جذاب به قلم درمی‌آورد. شاهکاری که چکیده علوم عرفانی قبل از خود و بیان‌کننده کرامات انسانی تا ابد خواهد بود. اثری که هیچ‌گاه رنگ کهنگی به خود نگرفته بلکه در هر زمانی شگفتی‌های خود را بیش از پیش آشکار می‌سازد. مولانا آرمان‌های زمان خود را و زمان قبل و بعد خود را نیز گفته است. پس هر گاه مثنوی می‌خوانیم باید با دید تازه‌ای به آن بنگریم تا بتوانیم ایده‌های جدید آن را کشف کنیم. به همین علت مولانا در زمان خود از سرآمدان روزگار خود بود و هر چه زمان می‌گذرد می‌فهمیم که او و اندیشه‌هایش هم چنان برتر مانده‌اند و خواهند ماند. پس مولوی را از نو باید شناخت.

### کرامت انسانی

واژه کریم در فرهنگ لغت به معنای زیرهست.

کریم: از نام‌های مقدس خدا

– ج کرام و کرماء: بخشنده؛ «رَجُلٌ كَرِيمٌ»: مرد، سخاوتمند، مرد با گذشت، واژه (الکریم) بر بهترین هر چیزی اطلاق می‌شود؛ «رَزَقٌ كَرِيمٌ»: سخن موجز، پر معنی و قانع‌کننده؛ (وَجْهٌ كَرِيمٌ): چهره‌ای زیبا و خوب.

اما کریم را برخی مفسران به معنی نفیس و عزیز نیز آورده‌اند. اگر «کرم» در وصف خداوند آورده شود، منظور احسان آشکار خداوند است و اگر در وصف انسان آورده شود، اخلاق و صفتهای پسندیده انسان مورد نظر است. از نظر قرآن کرامت و کریم بودن انسان متعلق بودن انسان به تقوی و پرهیزگاری است و می‌توان در این مورد به این آیه استناد کرد.

«إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات/ ۱۳) و مولانا نیز کرامت انسانی را با توجه به همین آیه با بیانی شیرین تفسیر کرده و در کتاب بی‌نظیر مثنوی دنیایی از انسان‌های کریم خلق کرده است. از جمله کرامت‌های انسانی مد نظر مولانا مسجود بودن انسان است و تعلیم اسماء الهی به آدم، نبوت و خلافت انسان در زمین و ولایت او بر مخلوقات دیگر و عشق خداوند به انسان را می‌توان نام برد.

جز تو خلیفه خدا کیست بگو به دور ما  
سجده کند ملک ترا چون ملک از سمارسد  
دولت پاکیان نگر، کز ملک‌اند پاک‌تر  
پرورش این چنین بود کز بر شاه‌مارسد

(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۶۴)

نجم‌الدین رازی در این مورد در *مرصادالعباد* آورده:

و او را بر مملکت انسانیت بر تخت قالب به خلافت بنشانند و در حال جملگی ملاء اعلی

از کروی و روحانی پیش تخت او به سجده در آمدند. جبرئیل را بر آن درگاه به حاجبی فرو داشتند و میکائیل را به خازنی. جمله ملک و فلک هر کسی را بر این درگاه به شغلی نصب کردند (رازی، ۱۳۶۱: ۶۳).

آدمی چون نور گیرد از خدا  
نیز مسجود کسی کو چون ملک  
هست مسجود مالیک ز اجتباء  
رسته باشد جاننش از طغیان وشک  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۳۳۴)

وز ملک جان خداوندان دل  
زان سبب بود آدم بود مسجودشان  
باشد افزون تو تحیر را بهل  
جان او افزون تر است از بودشان  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۳۱۳)

آن قیام و آن رکوع و آن سجود  
یاد کردم قول حق را آن زمان  
از درختان بس شگفتم می نمود  
گفت النجم وشجر را یسجدان  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۴۲۳)

خطاب کرد عقل را که: رو آر به من، رو آورد بدو. گفت: ای عقل رو بگردان از من، گفت: فرمان بردارم. پشت آوردن به امر، رو آوردن است. نبینی که فرشتگان را فرمود: به جای سجود من، سجود آدم کنید. این از روی ظاهر، پشت آوردن به بندگی حق و روی آوردن به غیر حق بود؛ اما چون به امر بود، روی آوردن بود به حق. بلکه عظیم تر (مولوی، مجالس صبعه:).

### سروری انسان بر دیگر موجودات

سروری و جوهر ذات بودن انسان در کائنات که مولانا در دفتر پنجم به این مقوله پرداخته و انسان را جوهر کاینات دانسته که عالم عرض او به شمار می رود و کل جهان و کائنات و دنیا در خدمت انسان است

تاج کرمناست بر فرق سرت  
تو خوش و خوبی و کان هر خوشی  
طوق اعطیناک آویز برت  
تو چرا خود منت باده کشی  
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش  
چون چینی؟ خویش را ارزان فروش  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۸۷۲)

انسان بر دیگر آفریده های خداوند سلطنت معنوی و برتری کیهانی دارد شیخ نجم الدین رازی در *مرصادالعباد* می گوید:

و دیگر آن که چون روح را به خلافت می فرستم و ولایت می بخشم ..... او را به اعزاز تمام

می‌باید فرستاد. مقربان درگاه خداوندی را امر فرموده‌ام که چون به تخت خلافت بنشینند جمله پیش تخت او سجود کنند باید که اکرام و اعزاز ما را بر وی ببینند تا کاردر حساب گیرند (رازی، ۱۳۱۲: ۵۸).

هم عقل دویده در رکابش	هم عشق خزیده در پناهش
مه طاسک گردن سمنش	شب طره پرچم سیاهش
تو زچرخ و اختران هم برتری	گرچه بهر مصلحت در آخری

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۸۲۵)

زان سبب آدم بود مسجودشان	جان او افزون تراست از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون تری	امر کردن هیچ نبود در خوری
جان چو افزون شد گذشت از انتها	شد مطیعش جان جمله چیزها

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۱۳)

### اخلاق انسان از دیدگاه مولانا

اخلاق امری است که زاده زندگی بشر است و فقط خاص انسان است و می‌توان گفت چیزبست که انسان را از سایر موجودات جدا کرده است پس می‌توان گفت که اساس هستی بر اخلاق است و موجودیت انسان به خاطر اخلاق اوست.

قرآن نیز انسان را به داشتن اخلاق زشت یا پسندیده شناسانده است و نفس را اماره بالسوء دانسته که انسان را به بیراهه می‌کشد و عقل و دل را منبع اخلاقیات خوب دانسته که دل منبع عشق به خداست و انسان را به خدا می‌رساند. ولی انسان جمع اضداد است و هر دوی این‌ها در وجود انسان لازم است چون تضاد بین این دو اخلاق نیروی محرکه است که انسان را به حرکت واداشته تا خود را از میان این بیابد و در واقع هر دوی این‌ها نیرویی هستند که سعی می‌کنند تا انسان را به سوی خود بکشند و انسان همواره بین خوب و بد و گناه و صواب در گیر و دار هست چنانچه خود مولانا در فیه‌ما فیه گفته: «بعضی آدمیان متابعت عقل چندان کردند که به کلی ملک گشتند و نور محض گشتند و برخی شهوت بر عقلشان غالب گشت تا به کلی حکم حیوان گرفتند و بعضی در تنازع ماندند».

زندگانی آشتی ضدهاست	مرگ آنک اندر میانش جنگ خاست
---------------------	-----------------------------

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۶۱)

قطره‌ای کو در هوا شد یا که ریخت	از خزینه قدرت تو کی گریخت
گر در آید در عدم یا صد عدم	چون بخوانیش او کند سر از قدم
صد هزاران ضد، ضد را می‌کشد	بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۸۷)

پس هلاک نار نور مومن است      چون که بی‌ضد دفع ضد لایمکنست  
 حس و فکر تو همه از آتشست      حس شیخ و فکر او نوری خوشست  
 (مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۳۰)

### تعلیم اسماء الهی به انسان

از نظر عرفا و از جمله مولانا خدا انسان را مظهر ذات و صفات خود آفریده است. نور و اسرار خود را در او به ودیعه نهاده است. به همین سبب او را از دیگر موجودات برکشیده و برتری داده است. چنان که در مرصداالعباد آمده است: «او را از (انسان را) در مملکت انسانیت بر تخت قالب خلافت نشانند و در حال جملگی ملاً اعلی از کربوبی و روحانی پیش او به سجده در آمدند» (رازی، ۱۳۶۱: ۲۶).

ما به فلک بوده‌ایم یار ملک بوده‌ایم      باز همانجا رویم جمله که آن شهر ماست  
 خود ز فلک برتریم، وز ملک افزون‌تریم      زین دو چرا نگذیریم؟ منزل ما کبریاست  
 (مولوی، ۱۳۹۱: ۲۳۴)

همچنین چهل هزار سال قالب آدم میان مکه و طائف افتاده بود و هر لحظه از خزائن مکنون غیب، گوهری دیگر لطیف و جوهری دیگر شریف در نهاد او تعبیه می‌کردند تا هر چه از نفائس خزائن غیب بود جمله در آب و گل آدم دفین کردند. چون نوبت به دل رسید، گل دل از ملاط بهشت بیاوردند و به آب حیات ابدی بسرشتند و به آفتاب سیصد و شصت نظر بیورردند (رازی، ۱۳۱۲: ۵۳).

دل باده تو خورده، وز خانه سفر کرده      ما بی‌دل و دل با تو، با ما هم و بی‌ما هم ...  
 از باده و باد تو، چون موج شده این دل      در مستی و پستی خوش، در رفعت و بالا هم ...  
 زان طره روحانی، زان سلسله جانی      زنار تو بر بسته، هم مومن و ترسا هم ...  
 (مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۲)

پس خداوند در مورد انسان به ملائکه فرمود: «انی اعلم ما لا تعلمون». من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید و آن قدرت درک اسرار غیب است و او بر حقیقت ذاتی هر چیزی آگاهی یافته است. پس روح پاک را .... که در مقام بی‌واسطگی منظور نظر عنایت بود .... بر مرکب «نفخت صور» سوار کردند و بر جملگی ممالک روحانی و جسمانی عبور دادند و در هر منزل آن چه زبده بود جملگی و خلاصه دقایق و ذخایر آن مقام بود بر موکب آن روان کردند (رازی، ۱۳۱۲: ۵۸).

یک نظراز دوست صد هزار سعادت      منتظرم تا که وقت آن نظر آید  
 در سه گز قالب که دادش وانمود      هر چه در الواح و در ارواح بود  
 (مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۲۰)

قطره دل را یکی گوهر فتاد      کان به دریاها و گردون ها نداد...  
جان کم است آن صورت با تاب را      رو بجوی آن گوهر کمیاب را  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۵۰)

## عشق

مولانا عشق را سبب‌ساز آفرینش و گردش افلاک، پیوند اجزای هستی، زندگی، پویایی جهان، تعالی کمالات انسانی و بینش معنوی و هم‌چنین وجودی‌تر از کفر و ایمان معرفی می‌کند. مولوی جهان را بر اساس عشق تفسیر می‌کند، عشقی که در وصف خداوند است و وجود جهان را بر اساس وجود عشق می‌داند.

گر نبودی عشق هستی کی بدی؟      کی زدی نان بر تو و تو کی شدی؟  
عشق نان مرده را می جان کند      جان که فآنی بود جاویدان کند  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲ / ۷۹۸)

دور گردون‌ها ز موج عشق دان      گر نبودی عشق بفسردی جهان  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲ / ۸۸۵)

مولانا دید روشن و عاشقانه‌ای به جهان دارد و نگاه بدبینی به جهان ندارد و آن را دامگه نمی‌بیند. دنیا را مقدمه و مزرعه آخرت می‌بیند، غم و شادی را در کنار هم می‌بیند و سعی دارد انسان را با دنیا آشتی دهد. او معتقد است که دنیا را عشق می‌چرخاند و عشق به حق و حقیقت را عشقی حقیقی می‌شمارد و عشق به خداوند را نوری می‌داند که از هر عیبی مبرا است.

روح را جز عشق او آرام نیست      عشق را روزیست کو را شام نیست  
این نه عشق است این که در مردم بود      این فساد از خوردن گندم بود

میان عاشق و معشوق کس در نگنجد، بار ناز معشوقی، عاشق تواند کشید، و بار نیاز عاشقی، معشوق تواند کشید. ... خواست معشوق، عاشق را، پیش از خواست عاشق بود معشوق را. بلکه ناز و کرشمه معشوقانه عاشق را می‌رسد، زیرا که عاشق پیش از وجود خویش، معشوق را مرید نبود، اما معشوق پیش از وجود عاشق، مرید عاشق بود چنان که شیخ خرقانی گوید: «او را خواست که ما را خواست»

شمع ازلی دل منت پروانه      جان همه عالمی مرا جانانه  
از شور سر زلف چو زنجیر تو خاست      دیوانگی دل من دیوانه

\*\*\*

خواهم که شرح گویم می‌لرزد این دلم      زیرا غریب و نادر و بی‌ما و بی‌منیست...

آهن شکافتن بر داوود عشق چیست؟  
خامش که شاه عشق عجایب تهمت‌نیست  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۲۶)

هر آنک کز عشق بگریزد حقیقت خون خودریزد  
کجا خورشید را هرگز ز مرغ شب غروب آمد....  
بروب از خویش این خانه، ببین آن حس شاهانه  
برو جاروب لا بستان که لا بس خانه روب آمد  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۷۶)

هر که را اسرار عشق اظهار شد  
رفت یاری، زانکه محو یار شد  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۵۵)

و حکمت با ملائکه می‌گفت: شما در گل منگرید در دل بنگرید

گر هر نظری به سنگ بر بگمارم  
از سنگ دلی سوخته بیرون آرم

اینجا عشق معکوس گردد، اگر معشوق خواهد که از او بگریزد، اوبه هزار دست در دامنش آویزد: که آن چه بود که اول می‌گریختی و این چیست که امروز می‌آویزی؟ آری آنگه از این می‌گریختم تا امروز در نباید آویخت (رازی، ۱۳۷۳: ۶۸).

توسنی کردم ندانستم همی  
کز کشیدن سخت‌تر گردد کمند

آن روز گل بودم و می‌گریختم امروز همه دل شده‌ام و می‌آویزم. اگر آن روز به یک گل دوست نداشتم امروز به صد دل دوست می‌دارم.

این طرفه نگر که خود ندارم یک دل  
و آنگه به هزار دل ترا دارم دوست

پس از ابر کرم باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و به ید قدرت، در گل از گل، دل کرد.

از شب‌نم عشق خاک آدم گل شد  
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد  
سر نشتر عشق بر رگ روح زدند  
یک قطره فرو چکید و نامش دل شد

زیرا که ما عاشق و معشوقیم. آن چه ما را با آدمی و آدمی را با ما افتاده است، نه ما را با دیگری و نه دیگری را با ما افتاده است.

گر دل به هوای لولی‌ی بر جوشد  
صد ترک بر او عرضه کنی ننیوشد



مولانا چه زیبا بیان می‌دارد

چون آینه‌ست عالم، نقش کمال عشق است ای مردمان! که دیده‌ست، جزوی ز کل زیاده؟  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۸۰)

مولانا اعتقاد دارد خدا را فقط با صفاتش می‌توان شناخت که این صفات در کائنات و جهان متجلی است.

به دیدار نهانید، به آثار عیانید پدید و نه پدیدید، که چون جوهر جانید  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۹۱)

مولانا به خصوص طبیعت را منبع زیبایی‌های خداوند می‌داند و آن را تجلی‌گاه عشق خداوند می‌داند و به همین خاطر در همه جهان و کائنات چیزی جز خداوند نمی‌دید و با دیده و دل زیبایی خود محو ذات خداوندی می‌شد که صاحب همه زیبایی‌هاست و در مقام وصف این عشق خداوندی با زبان شیرین و جذاب خود به وصف معشوق خود می‌پردازد که:

چون برترست خوبی معشوقم از صفت دردم چه فربه هست و مدیحم چه لاغر است  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۲۹)

هر آینه که در نهاد آدم بر کار می‌کردند و در آن آینه جمال نمای، دیده جمال بین می‌نهادند تا چون او را در آینه به هزار و یک دریچه خود را ببینند آدم به هزار و یک دیده او را ببیند.

در من نگری همه تنم دل گردد در تو نگرم همه دلم دیده شود  
این فضیلت خاک را زان رو دهیم که نواله پیش بی‌برگان نهیم  
زان که دارد خاک شکل اغبری وز درون دارد صفات انوری  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/۵۸۶)

و نتیجه این که خدا عاشق انسان بود و انسان عاشق خدا و این رمز را هیچ کس به جز انسان کامل در نمی‌یابد.

فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان بخواه جام شرابی، به خاک آدم ریز  
(حافظ)

مولانا این مقام محبوبی را چنین می‌سراید:

ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۱)

و این عشق همان فنا فی الله و نیستی مطلق در مقابل خداست که در عرفان بدان اشاره شده است و مولانا هم این را اشاره کرده که انسان تسلیم محض در مقابل حق است.

خنک آن کس که چوماشدهمه تسلیم و رضاشد گرو عشق و جنون شد گهر بحر و صفا شد  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳۳)

هر آن کو سر فرو ناید به کیوان ز روی فخر بر فرقیش تو تاجی  
نهاده سر به تسلیم و به طاعت به پشت از دل و جان هر لجاجی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۲۱۹)

مولانا بسیار سعی دارد تا انسان را از غرق شدن در ماده پرستی و فرو رفتن در شهوات به دور نگاه دارد و او را با اصل و گوهر خویش آشنا سازد پس او را به دنبال اصل خود می‌فرستد که همان اندیشیدن و تفکر هست. وابستگی به دنیا را دامی می‌داند که انسان را از عروج باز می‌دارد و معتقد هست انسان باید خود را از ظواهر دنیوی رهایی بخشد.

رمز حیات جویی، جز دوستیش نیابی در قلمز آرمیدن ننگ است آب جو را

مولوی تقلید کورکورانه را نمی‌پسندد و توقع دارد از پوستین کهنگی بدر آورد و آزادانه به دنبال به وجود آوردن چیزهای جدید باشد و اعتقاد دارد انسان با پویایی و خودسازی می‌تواند به هدف نهایی برسد.

ای قمر زیر میغ، خویش ندیدی دریغ چند چو سایه روی در پی این دیگران؟  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۷۱)

و بدین گونه هست این اعتقادات مولانا را به جایی می‌رساند که خود انسان کامل زمان خود می‌شود و چکیده این انسان کامل در کتاب مثنوی می‌شود که راهنمای انسان‌های عارف و کامل در زمان خود و زمان‌های بعد از وی گردید کتابی که هر چه می‌گذرد ابعاد تازه‌تری از آن نمایان می‌شود هم‌چنان که او مرگ را پایان زندگانی نمی‌داندست و آن را وسیله رسیدن به خدا می‌داند.

حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک پر و سر  
بار دیگر از ملک قربان شوم آن چه اندر وهم ناید آن شوم  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۵۰۲)

## منابع

- قرآن مجید، (۱۳۷۶)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد بن بهاء‌الدین محمد، (۱۳۹۳)، دیوان حافظ، ویراستار کاظم عابدینی مطلق؛ قم، هشت کتاب، شمس تبریزی، شمس‌الدین.
- شمس تبریزی، محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی، (۱۳۶۹)، مقالات شمس، با تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، ویرایش علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۷۳)، مرصاد العباد من المبدء الی المعاد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۷)، مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۴)، فیه مافیه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۹۱)، کلیات شمس (دیوان کبیر)، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- محمد بن منور، (۱۳۶۶)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: آگاه.
- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۵۰)، کتاب الانسان الکامل، به تصحیح و مقدمه ماریزان موله، تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۵)، مولوی نامه، تهران: آگاه.

## شمس تبریزی از نگاه شاعران دوره عثمانی

تورگای شافاق<sup>۱</sup>

### چکیده

در دوران عثمانی، مولانا و مکتب مولویه، در هر گوشه از سرزمین عثمانی گسترش یافته بود، و فرهنگ مولویه در بین جامعه ترک جایگاه وسیعی را به خود اختصاص داده بود. در دیوان اشعار شاعران آن زمان، بخصوص آنهایی که پیرو مکتب و مشرب مولویه بودند؛ عناصر فرهنگ مولویه را بسیار می‌توان مشاهده کرد. شعرای آن عصر به اندازه مولوی در باره شمس تبریزی نیز شعر سروده‌اند و در شعرهای خود از شمس تبریزی تعریف کرده‌اند. در عین حال، این شاعران کتاب‌هایی نوشته‌اند که حاوی اطلاعات بسیار مهمی در خصوص تاریخ مکتب مولویه بوده است. در اثر مشهور «ثاقب دده» (Sakib Dede) به نام، «سفینه نفیسه مولوی»، تاریخ شیوخ طریقت مولویه و بیوگرافی افراد مهم در این طریقت، ذکر شده است. و هم‌چنین، در اثر معروف «اسرار دده» (Esrar Dede) به نام «تذکره شعرای مولویه» بیوگرافی بیش از دویست شاعر مکتب مولویه وجود دارد.

در این پژوهش، شعرای ترک دوران عثمانی که در خصوص شمس تبریزی شعر سروده‌اند موضوع تحقیق خواهند بود و نگاه و اندیشه شعرای ترک آن عصر در مورد شمس تبریزی را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد. **واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، شاعران دوره عثمانی، شعر.

۱. عضو هیئت علمی و مدیر گروه زبان و ادبیات‌های شرق دانشگاه مدینیت استانبول - ترکیه

اسرارده، شاعری که مورد بحث قرار می‌دهم است. اسرارده در سال ۱۱۶۲ در سوتلوجه استانبول به دنیا آمد. پدرش احمد بی‌زبان از پیروان طریقت مولویه بود. وی در محیطی عرفانی و فرهنگی پرورش یافته بود و در این محیط زبان‌های عربی، فارسی، رومی، ایتالیایی و لاتینی یاد گرفته بود. زمانی که شاعر بزرگ و سراینده مثنوی حسن و عشق، شیخ‌غالب مسندنشین مولوی‌خانه غلطه بود اسرارده به طریقت مولویه پیوست. پس از سپری کردن دوره ریاضت، به‌مقام «درویشی و ددگی» رسید و در زمره یاران صمیمی و مریدان نزدیک شیخ‌غالب درآمد. پس از آن لحظه‌ای از مرشد خود جدا نشد و در حجره کوچکی در مولوی‌خانه غلطه اقامت گزید و باقی عمر کوتاهش را به سرودن اشعار صوفیانه گذراند. در ۴۹ سالگی قبل از شیخش، شیخ‌غالب وفات کرد و در همان مولوی‌خانه غلطه به خاک سپرده شد. مرثیه‌ای که شیخ‌غالب بعد از وفات اسرارده سروده بسیار زیباست.

اسرارده در دیوانش از مولانا و مولویه گفته و با احترام از مرشدش یاد کرده است. نکته مهمی که اسرارده در دیوانش اشاره می‌کند این است که شاخه‌های ولدیه و شمسیه از یک منبع نور می‌گیرند گروه اول یعنی ولدیه از مثنوی معنوی و گروه دوم یعنی شمسیه از دیوان شمس یعنی هر دو از یک خورشید روشن می‌شوند. دل‌بستگی او به اهل‌بیت مانند دیگر شاعران ترک در اشعارش نمایان است. اسرارده اردادش را به اهل‌بیت بیان می‌کند ولی تصریح می‌کند که شیعه نیست.

## آثار اسرارده

### تذکره شعرای مولویه

زندگی‌نامه بیش از ۲۰۰ شاعر مولویه را دربر می‌گیرد که به درخواست شیخ‌غالب نوشته شده است. کتاب بین پیروان طریقت مولویه شهرتی فراوانی داشت. نسخه‌های متعددی از این کتاب در کتابخانه‌ها وجود دارد. چندین بار به عنوان پایان‌نامه تصحیح و به چاپ رسید.

### دیوان

دیوان اسرارده سه هزار و ششصد بیت است که اشعار زیادی درباره مولانا، مولویه و شیخ‌غالب اسماعیل انقروی وجود دارد. در دیوان وی یک غزل عربی و یک قطعه فارسی و یک ملمع ترکی رومی وجود دارد.

### مبارک‌نامه اسرار

مثنوی در ۱۴۵ بیت است که درباره آداب مولویه سروده شده است.

### فتوت‌نامه اسرار

مثنوی کوتاهی در ۱۷۶ بیت، درباره فتوت و اهل فتوت سروده شده است.

### لغت تالیان

فرهنگ لغت ایتالیایی به ترکی است.

## مولویه و مولانا و شمس تبریزی در دیوان اسرارده

اسرارده بیشتر عمرش در مولوی‌خانه غلطه سپری شده است. در دیوانش مولانا و مولویه جایگاه خاصی دارد.

او در این خانگه نکته‌های پیدا کرده بود که افلاک نیز از آن بی‌خبر بوده است. دل او که مانند کلبه احزان بود در مولوی‌خانه به باغ‌صفا تبدیل شد. برای او مولوی‌خانه خانه نشاط است. چنین می‌گوید:

درگاه مولویه گویند خانه نشاط      هر گوشه خرابه‌اش کاشانه نشاط  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۲۵۳)

شعر برای پیروان مولویه به عنوان سنت مولویه نامیده می‌شد چرا که خود مولانا شاعری بی‌مانند بود و هم خیلی از مشایخ مولویه شاعر بودند و باید برای درک پیام مرشدشان با شعر، موسیقی و فن شعر آشنایی داشته باشند. او می‌گوید شعر و غزل در برابر فراق و هجران پناهگاهی است.

با غزل دلخوش می‌کنند وقتی هجوم می‌آورد هجران  
طبع گروه مولویه چون به اشعار مایل است  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۲۱۵)

مولانا هم به عنوان پیر طریقت جایگاه ویژه‌ای دارد ۴ قصیده برای مولانا دارد و در جاهای مختلف دیوان مولانا را ستایش کرده است. چند بیت را می‌خوانم که درباره مولانا گفته است.

خورشید که فیض یاب مولانا است      که ذره آفتاب مولانا است  
قطب دو جهان باشی در جهان      یک عبد عقیق باب مولانا است

جای دیگر هم می‌گوید مولانا پیامبر عشق و مثنوی آیت وی است.

روم و عجم و هند و عرب سرتاسر      پر شد همه با شوکت ملای روم  
حق او را نمود پیامبر عشق      مثنوی است آیت ملای روم  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۵۵)

مولانا از دیدگاه اسرارده وارث پیامبر است حتی ارادت خود را چنین نشان می‌دهد که اگر تو به دنیا نیامده بودی عالم آفریده نمی‌شد. تلمیحی به حدیث قدسی «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» (اگر تو نبود، جهان را نمی‌آفریدم) است. هم‌چنین مثنوی یکی از عناصری است که در دیوان اسرارده بسیار دیده می‌شود. اسرارده که مولانا را پیامبر عشق نامیده است کتاب مثنوی را هم آیت ملای روم می‌نامد. از نظر وی مثنوی نه تنها معنی قرآن را بلکه معنی چهار کتاب را نیز دربر می‌گیرد. در جای دیگر می‌گوید مثنوی علم جاودانگی را می‌دهد و صدایی است که از طرف حق تعالی رسیده است.

وحی خدا است مثنوی شرع بقا است مثنوی      از حق صدا است مثنوی بشنو صدای بشنو را

اسرارده درباره شمس تبریزی نیز چنین توصیف‌های دارد. آتشی که در سینه اسرارده هست شمس تبریزی فروزان کرده است. پیش شمس یک بنده ناچیز است. در بیشتر غزل‌هایش همراه با تخلص خود اسم شمس را هم می‌آورد، می‌گوید:

بندۀ کمینۀ ناچیز شمس تبریزم      مهر عالم رویمال خاک راه من است  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۲۶۷)

اسرار چشم چراغ دل زار من      از مهر شه تبریز شده است بیدار  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۲۶۷)

در غزل دیگری از شمس چنین یاد می‌کند

شمس تبریزی مدام می‌گوید      برای آل مولانا هزار سر عجیب  
درک کن از کجا آید این سلسله      یاد می‌کند اجدادش را مرد نسیب  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۱۵۳)

دیوان اسرارده سرتاسر مملو از مولانا، شمس و آداب و رسوم مولویه است و برای تحقیق درباره آداب مولویه حتما باید به آن مراجعه شود. در پایان ابیاتی که در مورد شمس تبریزی در دیوان اسرارده دیده می‌شود چند مورد را خدمتتان عرض می‌کنم. باید یادآوری کنم که این ابیات به زبان ترکی بوده و از طرف نگارنده به فارسی ترجمه شده است.

شرف طالع عالییش را ببین      شمس‌الدین اختر مولانا است  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۵۷)

وقتی مفخر آفاق شمس تبریزی به دنیا آمد      با آن هویدا شد جلال جله جلال  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۶۲)

در فلک پنجه خونین زرین خامه قدرت      می‌کشد هر صبح طغرا به نام نور شمس تبریز  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۶۴)

به حق اسم مولانا مرا محروم فیض مکن      زیرا حرمت می‌کند پیر به اسم شمس تبریز  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۶۵)

آسمان لا تعین است پناه مولوی      شمس است در آن آسمان برق آه مولوی  
(اسرارده، ۲۰۱۹: ۱۱۳)

- |  |   |
|--|---|
| بندۀ شمس الحق تبریزی ام                      | چاکر من است ماهتاب و آفتاب<br>(اسرارده، ۲۰۱۹: ۱۵۰)    |
| هنگام آفروختن شمع روی شمس تبریز              | شود مهر فلک پروانه مشرب<br>(اسرارده، ۲۰۱۹: ۱۵۲)       |
| در فلک شمس الحق تبریزی را بین                | ذره ناچیز را مباش دلفریب                              |
| به عالم اگر نریخته بود انوار شمس الدین اسرار | می سوزاند جهان را این تبّ تاب<br>(اسرارده، ۲۰۱۹: ۱۵۶) |



- HASAN AKSOY, "ESRAR DEDE", TDV islâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esrar-dede> (21.02.2021).
- AHMET ARI, "SÂKIB DEDE", TDV islâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sakib-dede> (21.02.2021).
- Mevlevi Tezkiresi: Sefine-i Nefise-i Mevleviyan, Fatih Odunkıran, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyat Anabilim Dalı Eski Türk – Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, 2020. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Ali Enver, Semâhâne-i Edeb (Mevlevi şairler), İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Esrar Dede, Esrar Dede Divanı, haz. Osman Horata, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.

- عبدالباقي گولپينارلى، مولويه پس از مولانا، ترجمه توقيق سبحانى، نشر علم، تهران.

## شمس تبریزی و نقد گفتمان تصوّف

نوید شاه‌علی<sup>۱</sup>

رحیم پاک‌نژاد<sup>۲</sup>

### چکیده

مقالات شمس تبریزی مهم‌ترین منبعی است که ما را با اندیشه‌ها و تفکرات خاص شمس آشنا می‌کند. با بررسی این کتاب، مختصات جهان‌بینی شمس و آراء او نسبت به مسائل مهم در شریعت، کلام، فلسفه و تصوّف روشن می‌شود. رویکرد شمس در مواجهه با برخی آداب صوفیه و سیرت و سخنان بعضی صوفیان نامدار، انتقادی است و صراحت لحن او در بیان این موازین، جالب توجه است. به نظر می‌رسد که رویکرد شمس در خوانش تاریخ تصوّف کاملاً سلبی نیست و انتقادات او بیش از آن که معطوف به اصول و مبانی سلوک صوفیانه باشد، ناظر به مسخ آداب و مصطلحات صوفیه در زمانه‌ی اوست. مواضع انتقادی شمس تبریزی نسبت به مشایخ تاریخ تصوّف نیز شامل همه‌ی مشایخ این طائفه نیست و از برخی بزرگان صوفیه به احترام و نیکی یاد کرده است.

ما در این مقاله با تأکید بر مفهوم «گفتمان»، می‌کوشیم به برخی از مهم‌ترین نقدهای شمس به تصوّف اشاره کنیم و ضمناً مواضع تمجیدی او در این حوزه را مورد بررسی قرار دهیم. روش تحقیق ما کتابخانه‌ای است و بررسی ما با رویکرد توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، مقالات شمس، تصوّف، گفتمان، نقد.

۱. دانشجوی کارشناسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران (نویسنده‌ی مسئول)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

## مقدمه

مقالات شمس در واقع مجموعه یادداشت‌هایی از سخنان او در قونیه‌ست که فراهم‌آورنده‌ی آن خود شمس نبوده (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۸). پریشانی و تشنّت‌هایی که بر محتوای این سخنان سیطره دارد، هرگز از اهمیت آن نکاسته، اگرچه پراکندگی سخنان شمس بعضاً مضمون این سخنان را متضاد هم ساخته است.<sup>۱</sup> مقالات شمس از سویی جزئیات مهمی از سیر زندگی شخصی گوینده‌اش به دست می‌دهد و از سوی دیگر، بینش شمس تبریزی به مسائل مختلف (خصوصاً در حوزه‌ی کلام و تصوف) را روشن می‌سازد. در مقالات شمس مفاهیمی نظیر شریعت، عقل و نبوت مورد اشاره قرار می‌گیرد و همچنین قضاوت شمس نسبت به مشایخ صوفیه و شاعرانی نظیر سنایی، نظامی، عطار و ... برای مخاطب روشن می‌شود. علاوه بر این، همان‌گونه که در دیوان شمس و مثنوی معنوی، نظر مولانا درباره‌ی شمس استنباط می‌شود، در مقالات شمس جایگاه مولانا در ذهن و نظر شمس پدیدار می‌گردد. ضمناً در پرتو بررسی همین سخنان است که مخاطب، به اختلاف نظرهای شمس و مولانا - خصوصاً در مورد مشایخ صوفیه - پی می‌برد. در سخنان شمس کم نیستند مواردی که مضامین انتقادی دارند.

این انتقادات گاهی معطوف به اندیشه‌ها و آداب صوفیانه است، گاهی سخن یا رفتار یکی از مشایخ صوفیه را مطمح نظر دارد و گه‌گاه نیز در ردّ مبانی فکری دیگر مکاتب، مطرح شده است. این جلوه‌ی انتقادی شمس را باید جزء جدانشدنی شخصیت او دانست و سرچشمه‌های این جهان‌بینی پیچیده و غریب را می‌توان در دوره‌ی کودکی شمس جست‌وجو کرد. در مقالات شمس با پاره‌ای کوتاه مواجه‌ایم که شمس از کودکی خود می‌گوید و ضمن همین مطلب است که روشن می‌شود «روش» او از همان دوران کودکی حتی برای پدرش نیز ناشناخته بوده: «از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجب افتاده بود، کس از حال داعی واقف نی، پدر از من واقف نی؛ می‌گفت تو اولاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری، تربیت ریاضت هم نیست؛ و فلان هم نیست...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۷۷).

این روش غریب در تمام دوره‌های زندگی شمس تبریزی ادامه یافت. در جای‌جای مقالات شمس این تمایز شمس در اخلاق و رفتار با دیگران جلب نظر می‌کند و همان‌طور که درباره‌ی خودش معترف است: «آری کار ما به عکس همه خلق باشد، هرچه ایشان قبول کنند ما رد کنیم و هرچه ایشان رد کنند ما قبول کنیم...» (همان، ۲۸۸) با این‌همه، به نظر می‌رسد که وجه انتقادی شمس، بیشتر ناظر و معطوف به جریان «تصوف» است؛ چراکه در سخنان او بسیاری از جوهره‌های اندیشه و منش صوفیه مورد نقد قرار می‌گیرد و تیغ تیز انتقاد او مکرراً متوجه بزرگان و پیشگامان جریان تصوف می‌شود. بررسی این انتقادات در یک شکل منفرد و جدا افتاده از دیگر سخنان شمس ممکن است موجب این تصور شود که شمس از نحله‌ی صوفیه نیست و مبانی فکری آن‌ها را قبول ندارد، اما اگر نقدهای شمس تبریزی را در شعاع دیگر سخنان او درباره‌ی تصوف بررسی کنیم، روشن می‌شود که او با همه‌ی انتقاداتی که به تاریخ این جریان داشته، بسیاری از مؤلفه‌های فکری تصوف را پذیرفته است. ضمناً اگر شمس در برخی سخنان خود مهم‌ترین مشایخ صوفیه را به باد انتقاد می‌گیرد، در سخنانی دیگر، بعضی مشایخ را ارج می‌نهد. باری به نظر می‌رسد که سخنان شمس تبریزی علاوه بر مضامین کاملاً عیب‌جویانه و سلبی، دارای محتواهای

تمجیدی و ایجابی نیز است و ضمن بررسی همین سخنان - که رویکرد آرمان‌گرایانه‌ی او نسبت به اندیشه‌ی تصوّف روشن می‌شود - مختصات جهان‌بینی‌اش را در می‌یابیم.

### پیشینه‌ی تحقیق

در چند دهه‌ی گذشته، توجه شایانی به‌زندگی و افکار شمس تبریزی شده است. بخشی از اقبال نویسندگان و محققان تاریخ تصوّف به شمس، تحت تاثیر چاپ تصحیح انتقادی مقالات شمس است که به سعی دکتر محمدعلی موحد در سال ۱۳۶۹ (نشر خوارزمی) صورت پذیرفت. موحد در سال ۱۳۹۲ نیز کتابی با عنوان شمس تبریزی منتشر کرد (نشر نو) و زندگی‌نامه‌ی شمس را مورد بحث قرار داد.

درباره‌ی وجوه انتقادی مقالات شمس، محمد قاسمی خزینه جدید در سال ۱۳۹۵ (یازدهمین گردهمایی بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی، دانشگاه گیلان) مقاله‌ای با عنوان «نقد درونی تصوّف از دیدگاه انتقادی شمس» منتشر کرده است. وجه ممیز مقاله‌ی ما در این نکته‌ست که اولاً خزینه جدید به‌مفهوم گفتمان توجهی نشان نداده و از همین‌رو نتوانسته «نقدهای درونی» را از «نقدهای بیرونی» به‌درستی تفکیک کند، ثانیاً در مقاله‌ی ما وجوه ایجابی سخنان شمس در نقد صوفیه نیز مورد نظر قرار گرفته است. سید مرتضی میرهاشمی و عبدالله آقائی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی شیوه‌ی تکوین گفتمان تصوّف اسلامی بر اساس رویکرد لاکلاو و موفه» کوشیده‌اند تا روند تکوین و هژمونی‌شدن تصوّف اسلامی را مورد بررسی قرار دهند و تصوّف اسلامی را به‌مثابه‌ی یک گفتمان در نظر داشته‌اند. میرهاشمی و آقائی در این مقاله کوشیده‌اند به‌سه پرسش، پاسخ دهند:

۱. گرانیگاه و گره‌گاه گفتمان تصوّف چیست و این دال مرکزی چگونه سبب انسجام و یکپارچگی آن شده؟

۲. چه عوامل و دال‌هایی سبب تکوین و فرادستی گفتمان تصوّف در حوزه‌ی «نظم گفتمانی» شده؟

۳. چه دال‌هایی سبب «ازجاکندگی و بی‌قراری» گفتمان یا گفتمان‌های حاکم شد؟

وجه ممیز جستار ما با مقاله‌ی یادشده، تمرکز و توجه عمده به مقالات شمس تبریزی و آراء و افکار شمس نسبت به گفتمان تصوّف است. ضمناً در جستار حاضر، به‌پدیده‌ی «سطح» نیز به‌مثابه‌ی یک عنصر گفتمانی توجه شده.

### بحث

«گفتمان» یکی از مهم‌ترین مفاهیم رایج در علوم انسانی است؛ هرچند که کاربرد این اصطلاح در اندیشه‌ی اجتماعی فرانسه سابقه‌ی فراوانی داشت، اما میشل فوکو<sup>۲</sup> (فیلسوف نامدار فرانسوی) کاربرست تازه‌ای از مفهوم گفتمان ارائه داد و آن را به‌نقطه‌ی ثقل تحقیقات خود تبدیل کرد. اگر آثار فوکو را در یک تقسیم‌بندی سنتی به دو دوره‌ی دیرینه‌شناسی<sup>۳</sup> و تبارشناسی<sup>۴</sup> تقسیم کنیم، نظریه‌ی گفتمان فوکو، بخشی از دیرینه‌شناسی او محسوب می‌شود. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۵) به‌زعم فوکو، گفتمان «متشکل از تعداد محدودی از گزاره‌هاست که بتوان گروهی از شرایط لازم برای وجود آن را تعریف کرد...» (همان). فوکو بر زمان‌مند بودن گفتمان‌ها نیز تأکید می‌کند و یادآور می‌شود که «گفتمان از ابتدا تا به‌انتها تاریخی

است پاره‌ای از تاریخ است که محدودیت‌ها، تقسیم‌بندی‌ها، تحولات و صورت‌های خاص زمان‌مند خود را تحمیل می‌کند» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۵).

تعریف و کارکرد مفهوم گفتمان در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون، مختلف‌ست و علاوه بر این، «گفتمان‌ها با توجه به انواع نهادها و کاربست‌های اجتماعی مختلفی که در آن شکل می‌گیرند و نیز با توجه به موقعیت، جایگاه و شأن افرادی که صحبت می‌کنند یا می‌نویسند و کسانی که مخاطب آنان هستند، فرق می‌کنند» (مک دانل، ۱۳۸۰: ۵۶). گفتمان‌ها «هرگز نظام‌های کاملاً متمایز، بسته و تمام‌نشده نیستند و بنابراین، هرگز معانی و هویت‌های موجود در جوامع را کاملاً تخلیه نکرده و به‌اتمام نمی‌رسانند» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۵۸). همچنین می‌توان گفتمان را «تعاقبی از نشانه‌های کلامی» دانست «که به‌صورت خاصی در مقام انتقال یک فکر انتظام یافته است» (کچویان، ۱۳۸۲: ۱۲۵). اما از آن‌جا که هر گفتمانی - به‌هرحال - در بسترهای اجتماعی عمل می‌کند، می‌توان چنین تعریفی از آن به‌دست داد:

... گفتمان جریان و بستری‌ست که دارای زمینه‌ای اجتماعی است. اظهارات و مطالب بیان‌شده، گزاره‌ها و قضایای مطرح‌شده، کلمات و عبارات مورد استفاده و معانی آن‌ها، جملگی بستگی به این نکته دارند که مطالب بیان‌شده، گزاره‌های مطرح‌شده، قضایای مفروض و... کی، کجا، چگونه، توسط چه کسی، له یا علیه چه چیزی یا چه کسی صورت گرفته‌اند (مک دانل، ۱۳۸۰: ۵۶).

هم‌چنان که از این تعریف برمی‌آید اصطلاح گفتمان علاوه بر این که دارای مؤلفه‌های متنوعی‌ست، در کاربست نیز به زمینه‌ها و موقعیت‌ها وابسته است؛ اما «بدیهی‌ترین شیوه برای صورت‌برداری از صورت‌بندی‌های گفتمانی، این‌ست که کنش‌های کلامی جدی راجع به‌موضوعی مشترک را در یک طبقه قرار دهیم» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۱۴۲).

با در نظر گرفتن این ملاحظات، می‌توان جریان تصوف را یک گفتمان در نظر گرفت: اندیشه‌ی تصوف به‌جهت وحدت در مضامین کلی و هم‌چنین ترسیم نظام رفتاری معین و جزئی‌نگر از مهم‌ترین منظومه‌های فکری تاریخ ایران به‌حساب می‌آید. اگر در آغاز کار این جریان، صرفاً مفاهیمی نظیر زهد و فقر اهمیت اساسی داشت (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱)، رفته‌رفته مفاهیم تازه‌ای به‌این منظومه اضافه شد؛ تا جایی که آن را تبدیل به‌یکی از نظام‌های مهم فکری در ایران کرد. وضع اصطلاحات فنی، تقید به‌آداب و آئین‌های معین، تأکید بر جزئیات ارتباط سالک و شیخ و هم‌چنین محوریت‌یافتن نظام خانقاهی از جمله مؤلفه‌های مهم این اندیشه است که آن را به‌طور کلی از حوزه‌هایی نظیر کلام و فلسفه جدا می‌سازد. در امهات و اقدم متون صوفیه بر این مؤلفه‌ها تأکید بسیاری شده است و هریک از نویسندگان صوفیه کوشیده‌اند از منظر خود، این عناصر را تبیین و تشریح کنند.<sup>۵</sup>

اهمیت زبان در منظومه‌ی فکری تصوف، کاربرد اصطلاحات گوناگون (نظیر: وقت، سکر، محو و...)، وابستگی کامل کاربست یک گزاره به‌موقعیت گوینده و شنونده‌ی آن گزاره، اهمیت مفروضاتی نظیر: اصالت شهود به‌جای عقل و استدلال، احتیاج سالک به‌پیر و... گویای این نکته‌ی مهم است که

تصوّف را می‌توان یک گفتمان مهم در تاریخ اجتماعی ایران تصوّر کرد. برای روشن ترشدن بحث، باید به اصطلاح «شطح» در تاریخ صوفیه اشاره کنیم که از مناقشه برانگیزترین اصطلاحات در این جریان به حساب می‌آید. در گفتمان تصوّف، اصطلاح «شطح» ناظر به سخنی است که ریشه در تجربه‌های شهودی گوینده‌ی شطح دارد، به این ترتیب که «... چون وجد قوی شود و نور تجلّی در صمیم سرّ ایشان عالی شود... جان بجنبش در آید، سرّ بجوشش در آید، زبان بگفتن در آید.» (بقلی شیرازی، ۵۷:۱۳۶۰). آن چه در محتوای شطحیات قابل توجه است، غیرمعمول بودن ادّعای گوینده‌ی آن است، به نوعی که گوینده‌ی شطح پا در حریم امر قدسی می‌نهد و به این ترتیب، یک تابوی<sup>۷</sup> مهم را می‌شکند:

از دیدگاه سمانتیک (=دلالت و معنی‌شناسی) در درون هر شطحی، نوعی تجاوز به یک تابو نهفته است. درست است که درجه‌ی اعتبار یک شطح به هیچ وجه در پیام آن نیست بلکه در ساحت هنری آن نهفته است، اما در عمق همه‌ی شطح‌ها تجاوز به یک تابو وجود دارد (شفیعی کدکنی، ۴۳۷:۱۳۹۲ - ۴۳۸).

اگر حسین منصور حلاج به جرم بانگ بلند «اناالحق»<sup>۸</sup> اش کشته شد (۳۰۹ ه.ق)، به این خاطر بود که در حریم امر قدسی پا نهاده و از خطّ قرمزی حیاتی عبور کرده بود، امّا در دوره‌های بعد در ذهن و نظر صوفیه به «قتیل الله فی سبیل الله» (عطار، ۶۳۷:۱۳۹۸) تبدیل شد «و از یک‌یک اندام او آواز اناالحق می‌آمد.» (همان، ۶۴۶)<sup>۹</sup> تفاوت این دو رویکرد نسبت به یک رفتار، دقیقاً به همین جهت است که حاکمان و مردمان هم‌عصر حلاج، بیرون از دایره‌ی گفتمان تصوّف به شطح حلاج گوش دادند و به جرم یک تابوشکنی<sup>۱۰</sup> بزرگ دارش زدند، اما عطار نیشابوری چند قرن بعد، از دریچه‌ی گفتمان تصوّف با شطح حلاج مواجه شد و خونسردانه این پرسش را مطرح کرد که «چرا روا نبود که از درخت وجود حسین منصور حلاج اناالحق برآید و حسین در میان نه!» (همان، ۶۳۸) در فاصله‌ی زمانی قتل حلاج تا نگارش منطق الطیر، اندیشه‌ی تصوّف، عناصر جدیدی پذیرفته و در یک تطوّر تاریخی تبدیل به یک گفتمان شده بود. هم‌چنان که روزبهان در قرن ششم یادآوری می‌کند که ظاهر عبارت شطحی - جز در نظر صوفیه - «غریب» می‌نماید و عامه‌ی مردم «چون وجهش نشناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، بانکار و طعن از قابل مفتون شوند.» (بقلی شیرازی، ۵۷:۱۳۶۰)

اگر تفسیر معاصران حلاج از سخن او، با تفسیری که عطار از شطح حلاج به دست می‌دهد مقایسه کنیم، به وضوح روشن می‌شود که کنش‌های کلامی<sup>۱۱</sup> در دوره‌های تاریخی گوناگون و در زمینه‌های فرهنگی - فکری مختلف، اهمیّت و اثر متفاوتی دارند، به گونه‌ای که حتی اگر امروز برخی از این کنش‌ها:

... برای ما عجیب و فهم‌ناپذیر هستند، در زمان‌های دیگر و در متن صورت‌بندی‌های گفتمانی دیگر جدی گرفته می‌شدند، در حالی که کنش‌های کلامی‌ای که ما اینک جدی می‌گیریم، اگر کسی اتفاقاً آن‌ها را در آن زمان‌ها بیان می‌کرد، به نظر هم‌چون پریشان‌سخنی‌های دیوانگان و خیال‌پردازان می‌رسید (دریفوس و رابینو، ۱۵۵:۱۳۷۹).

## شمس تبریزی و گفتمان تصوف

آن گونه که از مقالات شمس بر می آید، رویکرد شمس نسبت به گفتمان تصوف، رویکردی پیچیده و قابل تامل است. بینش انتقادی شمس سبب شده است که او به نقد بسیاری از عناصر گفتمانی تصوف بپردازد و این در حالی است که سخنان او در دایره‌ی همین گفتمان می‌گنجد. همین نکته است که پاره‌ای از نقدهای شمس نسبت به اندیشه‌ی تصوف را بدل به نقدهایی در گفتمان تصوف می‌کند. افزون بر این، برخی از عبارات و تعابیری که در سخنان شمس دیده می‌شود، ظاهراً می‌تواند متضاد با نص شریعت اسلام تصور شود، اما اگر توجه داشته باشیم که این تعابیر در بطن گفتمان تصوف به کار برده می‌شود، دیگر تضادی نخواهیم دید؛ سخنانی از این دست که «خدا بر من ده بار سلام می‌کند، جواب نمی‌گویم؛ بعد ده بار گویم علیک، و خود را کر سازم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۳ / ۱). اگر چند در نگاه اول تابوشکنانه به نظر می‌رسد، اما باید توجه داشت که چند قرن قبل از شمس، این گونه سخنان غیرمرسوم، حتی در اشکال حادثتری هم به کار می‌رفته است.<sup>۱۲</sup>

به این ترتیب است که این سخن شمس در گفتمان تصوف بدل به سخنی معمول و مرسوم می‌شود؛ چراکه دارای پیشینه‌ی تاریخی مهمی بوده و در زمینه‌ی یک منظومه‌ی فکری - زبانی منسجم گفته شده است. چنانچه پیش از این اشاره شد، جریان صوفیه دارای مؤلفه‌های خاصی است که آن را از دیگر منظومه‌های فکری در تاریخ اسلام متمایز می‌سازد؛ اگرچه در جای جای مقالات شمس این مؤلفه‌ها مورد نقد قرار می‌گیرند، اما به نظر می‌رسد که شمس، مفاهیم کلیدی و اساسی تصوف را پذیرفته و نکته‌های انتقادی او صرفاً معطوف به مصادیق و نمونه‌هاست. به عبارت دیگر، شمس یک نگاه آرمانی به تصوف و مقوله‌های این اندیشه دارد، اما آن چه در تاریخ تصوف می‌بیند، با این آرمان‌ها فاصله دارد؛ پس لب به انتقاد گشوده و ضمن این انتقادات، شکل مطلوب خود از اندیشه‌ی صوفیه و سیرت مشایخ مورد علاقه‌اش را با مخاطب سخنانش در میان می‌نهد.

چنانچه خواهد آمد، نظر شمس نسبت به بایزید اصلاً نظر مساعدی نیست، اما در پاره‌ای از سخنان شمس، بایزید بسطامی بر فخر رازی ترجیح داده می‌شود:

گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن، بعضی گویند پانصد تا کاغذ؛ صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد، و چون حلقه بر در باشد. بر آن در خاص خانه نی، بلکه حلقه آن در بیرونی، آن خاص خانه دیگرست که سلطان با خاصگیان خلوت کرده است. حلقه آن در نی، بلکه حلقه آن دروازه برونی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۸ / ۱).

این قسمت از مقالات به وضوح نشان می‌دهد که اگر شمس در انتخاب بین فخر رازی و بایزید مخیر می‌بود، قطعاً بایزید را انتخاب می‌کرد

چراکه در سراسر مقالات شمس انتقادهایی سخت نسبت به روش و سخنان فلاسفه‌ی مشایی - که وارثان فلسفه‌ی یونانی بودند - ایراد شده است و در این جا نیز باز امام فخر است که به عنوان یکی از نمایندگان این نحله، هدف تیر ملامت واقع می‌شود (پورجوادی، ۱۳۶۵: ۳۴).

نقدی که شمس بر فخر رازی وارد می‌کند نقد کلی و حیاتی گفتمان تصوّف است به‌روش فلاسفه، چراکه در نظر صوفیه، راه رسیدن به حقیقت قطعاً تصوّف است نه فلسفه، اما اگر شمس به‌نقد بایزید می‌پردازد و در وصفش می‌گوید: «سلطان‌العارفین چگونه گویم، امیر نیز نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۴۰). در حقیقت از درون گفتمان تصوّف با بایزید مواجه شده است. به‌این ترتیب، فخر رازی تبدیل به «حلقه‌ی آن دروازه برونی» می‌شود، اگرچه بایزید را نیز راهی به «خاص‌خانه» نیست، اما به‌هرحال چون او در گفتمان تصوّف است، بر فخر رازی ارجحیت بسیاری دارد.

در ذیل به‌برخی از اهمّ نقدهای شمس در گفتمان تصوّف اشاره می‌شود و ضمن هر بخش، شکل مطلوب شمس از آموزه‌ها و رفتارهای صوفیانه نیز ذکر خواهد شد:

### مفهوم درویشی و شیخ در نظر شمس

مسئله‌ی شیخوختّ دارای سابقه‌ای طولانی در تصوّف است و در بسیاری از متون صوفیه، مطمح نظر بوده. در پرتو همین مفهوم است که آداب سالک با شیخ، تشریح و بر فضائل شیخ و جایگاه او تأکید می‌شود:

بعد از درجه‌ی نبوّت، هیچ درجه فاضل‌تر از درجه‌ی نیابت نبوّت نیست در دعوت خلق با حق بر طریق متابعت رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم. و مراد از شیخی این نیابت است. پس درجه‌ی شیخی و تربیت، افضل درجات بود (کاشانی، ۱۳۹۴: ۲۲۶).

رویکرد شمس نسبت به‌این مسئله جالب توجه است. او در پاره‌ای از سخنان خود (بدون ذکر مصداق) به‌نقد صریح مشایخ پرداخته؛ مثلاً می‌گوید: «خاک کفش کهن یک عاشق راستین را ندهم به‌سر عاشقان و مشایخ روزگار، که همچون شب‌بازان که از پس پرده خیال‌ها می‌نمایند به‌ایشان» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۹۵). یا می‌گوید: «اغلب این شیوخ راهزنان دین محمد بودند. همه موشان خانه‌ی دین محمد خراب‌کنندگان بودند. اما گربگانند خدای را از بندگان عزیز که پاک‌کنندگان این موشانند» (همان، ۱۵/۲). اما در لابه‌لای مقالات، به‌مواردی هم بر می‌خوریم که شمس در اهمیت مقوله‌ی شیخ و کیفیت رابطه‌ی شیخ و مرید سخن گفته است: «چون مرید کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد، از نظر شیخ دوربودن او را مصلحت نباشد. زیرا نفس سردی، او را در حال سرد کند... اما چون [مرید] کامل شد، بعد از آن غیبت شیخ او را زیان ندارد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۴۵). درباره‌ی اهمیت امر شیخ نیز می‌گوید: «امری که شیخ کند، همچون جوز شمرده باشد. البته ثمره دهد؛ خطا نکند. بعضی از آن بگردانند، ثمره ندهد، عیب بر شیخ نهند.» (همان، ۱/۱۵۵). درباره‌ی مفهوم درویشی (ودرویشان) نیز این تناقض ظاهری وجود دارد؛ اگر شمس تبریزی در پاره‌ای از سخنان خود، درویشان و درویشی (تصوّف) را صراحتاً نقد می‌کند و می‌گوید: «... رغبت مجالست فقیهان بیش دارم ازین درویشان. زیرا فقیهان باری رنج برده‌اند. این‌ها می‌لافند که درویشیم. آخر درویشی کو؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۴۹) در جای دیگر ضمن تمثیلی، طریقت (تصوّف) را بر شریعت رجحان می‌بخشد:



شریعت چون شمع است. مقصود و معنی شمع آن است که جایی روی. آنگاه که شمع بود، برآستی بدان قناعت کنی. هی آن را فیتیل می‌سازی و بر می‌کنی و در آن می‌نگری راهی نروی، فایده کند؟ به حقیقت کی رسی بدان؟ پس به حقیقت باید که برسی، در طریقت بروی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۴۳).

با مقایسه‌ی این سخنان به‌ظاهر متضاد، روشن می‌شود که شمس به‌اصل مفاهیمی نظیر درویشی، طریقت و اهمیّت شیخ در طی طریق معرفت معتقد بوده است و انتقاداتی که مطرح می‌کند صرفاً معطوف به‌مسخ مفاهیمی نظیر درویشی است که در زمانه‌ی شمس صورت گرفته بود.<sup>۱۳</sup>

### شمس و شطح

با در نظر گرفتن سابقه‌ی شطح در تاریخ تصوّف، بدیهی می‌نماید که شمس تبریزی نسبت به‌این مسئله موضع‌گیری‌هایی داشته باشد؛ اگرچه شمس خود از طایفه‌ی صوفیه محسوب می‌شود و در میان این طایفه، شطح مقوله‌ی غربی نیست اما رویکرد شمس به‌شطح به‌شدّت انتقادی است. بسیاری از نقدهای شمس به‌حلاج و بایزید، معطوف به‌شطحیات ایشان است. با این‌همه در بعضی از سخنان شمس، با مواردی مواجه می‌شویم که گوینده ضمن استفاده از عبارات و تعابیری، تابوهایی را درهم شکسته، اگرچه این‌دسته از سخنان شمس مسامحتاً ذیل عنوان شطح می‌گنجد، اما به‌هر ترتیب به‌کاررفتن چنین مضامینی درسخنان شمس پانهادن در حریم امر قدسی محسوب می‌شود - که همواره در جامعه‌ی اسلامی به‌مثابه‌ی یک پرهیز مهم عمل کرده - به‌نظر می‌رسد که انتقادات شمس به‌شطحیات صوفیه به‌این جهت است که او گوینده‌ی شطح را در مقام آن ادّعا نمی‌دانسته است و اگر خود سخنانی از جنس شطح گفته، لایذ به این دلیل است که چنین مرتبه‌ای را برای خود متصوّر بوده. در این‌جا لازم‌ست برخی از نقدهای شمس تبریزی به‌شطح صوفیه ذکر شود و پس از آن، نمونه‌هایی از سخنان شمس را که جنبه‌های تابوشکنانه دارند می‌آوریم:

### نمونه‌هایی از انتقادات شمس به‌شطحیات

- «هرگز حق نگوید که اناللق. هرگز حق نگوید: سبحانی. سبحانی لفظ تعجّب است، حق چون متعجّب شود از چیزی؟ بنده اگر سبحان گوید که لفظ تعجّب است، راست باشد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۸۵-۱۸۶)

- «عیب از آن بزرگان بوده است که از سر علّت سخن‌ها گفته‌اند: اناللق، و متابعت رها کرده‌اند، و در دهان این‌ها افتاده است. اگر نه این‌ها چه سگ‌اند که آن سخن گویند؟ اگر مرا امر بودی این‌ها را یا کشتن یا توبه» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۱۱-۲۱۰).

- «اگر به‌حق رسیده به‌حقیقت حق نرسیده. اگر از حقیقت حق خبر داشتی اناللق نگفتی» (همان، ۲۶۲).  
- «منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، و اگر نه اناللق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون

کی گنجیدی؟» (همان، ۲۸۰)

- «ضل من قال: سبحانی ما اعظم شانی. یعنی این حق می گفت؟ حق چگونه متعجب باشد از ملک خود؟ تعجب چون جایز بود؟ این گوینده او بود. اما ازو نگیرد که بی خود بود. چون بخود آمد، مستغفر بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/۵۹).

- «ابایزید ذکری که به دل بود خواست که بر زبان بیاورد، چون مست بود سبحانی گفت. متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن. او از سوی مستی است. به مستی متابعت هشیار نتوان کردن» (همان، ۹۲).

- «این ابایزید می آرند که خریزه نخورد و گفت: مرا معلوم نشد که پیغامبر علیه السلام خریزه چگونه خورد! آخر این متابعت را صورتی است و معنی، صورت متابعت را نگاهداشتی، پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی که مصطفی صلوات الله علیه می فرماید: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک، او می گوید: سبحانی ما اعظم شانی! اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی تر از حال مصطفی بود، سخت احق و نادان باشد» (همان، ۱۴۳).

- «سخن باشد با تاویل که اگر مواخذه کنند راست باشد به تاویل، نه همچو انالحق رسوا و برهنه، قابل تاویل نه. لاجرم سرش رفت» (همان، ۱۶۳).

### نمونه‌هایی از تابوشکنی در سخنان شمس

- «خوشی در الحاد من است. در زندقه من، در اسلام من چندان خوشی نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۱۴).

- «مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد، مرا رساله خود باید. اگر هزار رساله بخوانم که تاریک تر شوم» (همان، ۲۷۰).

- «گفتند: ما را تفسیر قرآن بساز، گفتم: تفسیر ما چنان است که می دانید: نی از محمد و نی از خدا. این «من» نیز منکر می شود مرا» (همان، ۲۷۲).

- «این [سخنان شمس] خمی بود از شراب ربانی، سر به گل گرفته؛ هیچ کس را بر این وقوفی نه» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/۱۷۵).

### شمس و خانقاه

سفر در تاریخ تصوّف همواره جزء مهمّی از زندگی صوفیانه به حساب می آمده، تا جایی که در متون مهمّ صوفیه آداب مربوط به سفر با جزئیات شرح داده شده است. سفر در اندیشه‌ی صوفیه هم سیر آفاقی صوفی محسوب می شد که بستری برای سیر در انفس فراهم می ساخت (هادی و دیگران، ۱۳۹۷) و هم فرصتی بود تا سالک در محضر مشایخ مختلف حضور پیدا کند: «این رسم در میان صوفیان بود که پس از مدّتی که در خدمت پیری به سر می بردند و مراحل نخستین توبه و ریاضت را به انجام می رسانیدند، پای در سفر می نهادند» (موحد، ۱۳۹۴: ۷۵). هر چند که برخی از صوفیه اقامت را بر سفر رجحان داده اند (مگر حج) ۱۴ اما همچنان که قشیری می نویسد: «رای بسیار از این طائفه اختیار سفر بود...» (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۷۸) در پرتو اهمّیت سفر و آداب مخصوص به آن بود که نهاد خانقاه نیز در تاریخ تصوّف موضوعیت یافت. از

آنجا که صوفیان همواره در سفر بودند و در سفر به مکانی برای اقامت احتیاج داشتند، خانقاه‌های بسیاری تاسیس شد که در آن‌ها خدماتی به صوفیان ارائه می‌شد. علاوه بر این، خانقاه محلی برای تعلیم و تربیت مریدان نیز بود. با اهمیت گرفتن این نهاد در تاریخ تصوف، آداب مربوط به حضور در خانقاه نیز آمد و نوعی سلسله مراتب بر آن حاکم شد:

نفوذ، کثرت و اهمیت خانقاه‌ها در قرن هفتم به حدی از عظمت رسیده بود که منصب شیخ‌الشیوخی در عداد مناصب رسمی دولتی محسوب می‌شد و خانقاه‌ها از مراکز مهم اجتماع به‌شمار می‌رفت (غنی، ۱۳۸۸: ۴۳۷).

حضور صوفیه در خانقاه‌ها و برگزاری مجالس ذکر، چله‌نشینی، سماع و... نوعی از تولید و بازتولید معانی بود که در این نهاد صورت پذیرفته، بخش مهمی از الگوی رفتاری صوفیه را شکل می‌داد. همان‌گونه که فوکو خاطر نشان می‌سازد

هرآن چه که به‌چیزی دلالت کند یا دارای معنی باشد، می‌توان آن را به‌عنوان بخشی از گفتمان تلقی نمود. معانی در فرآیندهای فنی، در نهادها، در الگوهای برای رفتار عام، در اشکالی برای انتقال، انتشار و پخش و در اشکال آموزشی - تربیتی نهفته‌اند (مک دانل، ۱۳۸۰: ۵۹-۶۰).

به این ترتیب نهاد خانقاه نیز از عناصر گفتمانی تصوف به‌شمار می‌آید که آن را از سایر گفتمان‌های عصر متمایز می‌سازد.

با بررسی مقالات شمس روشن می‌شود که خوانش شمس از نهاد خانقاه، خوانشی کمال‌جویانه است؛ اگرچه شمس تبریزی در زندگی شخصی و در طول سفرهای خود، اقامت در کاروان‌سرا را به اقامت در خانقاه ترجیح می‌داد و «... جامه‌ی بازرگانان می‌پوشید و در هر شهری که وارد می‌شد، مانند بازرگانان در کاروان‌سراها منزل می‌کرد...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰ / ۱)، اما در پاره‌ای از سخنان او (به این شرط که طعنه‌آمیز تفسیرش نکنیم) به نوعی از نهاد خانقاه و اهل آن تمجید شده است:

در آن کنج کاروان‌سرای می‌باشیدم؛ آن فلان گفتم به خانقاه نیائی؟ گفتم: من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم؛ این خانقاه جهت آن قوم ساخته‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد، روزگار ایشان عزیز باشد، به آن نرسند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۴۱-۱۴۰).

در ضمن، شمس در سخنی دیگر، نهاد خانقاه را صراحتاً مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ به نظر می‌رسد که نقد شمس، نه نقدی به اصل و بنیان این نهاد، بلکه صرفاً نقدی به کارکرد خانقاه در زمانه‌ی خود اوست. گویا شمس، تصویری آرمانی از کارکرد متقدم این نهاد داشته است و چون این کارکرد به‌مرور زمان مخدوش شده، او هم لب به انتقاد گشوده:

سبب بنای خانقاه: ابوسعید قومی را دید، هفت روز در حیرت ایشان بود ایستاده، هفته‌ی دیگر در پی ایشان بی‌خود و حیران می‌گذشت. گفتند: چه دچار دنگ شدی؟ یکی از ایشان چیزی خواست از او جهت خوردن. حیلۀ‌ای ساخت و زود بیاورد و پیش پادشاه قبول داشت. گفت: موضعی بساز که این طایفه که ایشان را پروای پختن و ساختن نیست، چیزی حاضر باشد وقتی حاجت‌شان باشد. خانقاه ساخته است جهت چنین قوم، نه چنین اهل خانقاه که از غم لوت فراغت او ندارند<sup>۱۵</sup> (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۷۶).

## شمس و مشایخ صوفیه

احتیاج به‌شیخ یکی از اساسی‌ترین جوهره‌های سلوک صوفیان است. طی طریق معرفت و وصول به‌حق بدون ارشاد و راهنمایی‌های شیخ ممکن نبوده و «قطع این مرحله بی‌همراهی خضر» منجر به «گمراهی» سالک می‌شد. جایگاه شیخ در نظر صوفیه با ارجاع به‌احادیثی نظیر «الشیخ فی قومه کالنبی فی امته» (فروزانفر، ۱۳۳۳: ۲۸۴) اهمیّت فوق‌العاده‌ای می‌یافت. برخی از این مشایخ در تاریخ صوفیه جایگاه رفیع‌تری یافته‌اند و کمال آن‌ها در تزکیه‌ی نفس و ریاضات و کرامات ایشان، در بسیاری از متون صوفیه انعکاس پیدا کرده است و رسم بر آن بوده که «یاد» کنند از «پیران این طائفه» و هم‌چنین «سیرت‌های ایشان و سخنان ایشان» را هم ذکر کنند، چراکه بر «اصول ایشان و آداب ایشان» دلالت می‌کرد. (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۵). چهره‌هایی نظیر ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی، شبلی، ابوسعید ابوالخیر، حلاج و... از جمله مشایخ تصوّف محسوب می‌شوند که در اهمّ متون صوفیه (از رساله‌ی قشیریّه تا تذکره‌الاولیا) سیرت و سخنان آن‌ها رفته.

مواجهه‌ی شمس تبریزی با این مشایخ کاملاً دوگانه است. با بررسی مقالات شمس روشن می‌شود که رویکرد او نسبت به‌برخی از نامداران جریان تصوّف، عیب‌جویانه و با نكوهش است و در عین حال، برخی از مشایخ را هم به‌بدیده‌ی تحسین نگریسته. با توجه به‌نمونه‌هایی از مقالات شمس - که در ذیل می‌آید - بایزید بسطامی، حلاج، ابوسعید و جنید مورد انتقاد شمس بوده‌اند؛ اما ابراهیم ادهم، شبلی، احمد غزالی و ابوالحسن خرقانی مورد تمجید قرار گرفته‌اند. نکته‌ای که به‌ذهن تبادر می‌شود و شاید بی‌راه نباشد، انتخاب مشایخ مورد نقد است. سهروردی - شیخ اشراق - در معرفّی خمیره‌ی حکمت ازلی، از قسمت حکمت مشرقی اسلامی، «بایزید بسطامی»، «حلاج» و «ابوالحسن خرقانی» را نام می‌برد (پورنامداریان، ۱۳۹۸: ۱۷)؛ آیا در این گزینش - که وارثان حکمت خسروانی‌اند - عمدی در کار بوده؟ البته درباره‌ی خود شیخ اشراق می‌گوید: «این شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار برگردد - که سبب فتنه است و بریدن دست‌ها و سرها - معاملت خلق به‌چیزی دگر باشد و ترک متابعت کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۶/ ۱).

## نمونه‌هایی از انتقاد شمس نسبت به‌بعضی مشایخ

### - بایزید بسطامی

نقدهایی که در مقالات شمس معطوف به‌بایزید است یا شامل انتقاد از شطح او - سبحانی ما اعظم شانی

است که در بخش شمس و شطح مطمح نظر قرار داریم و یا به‌طور کلی عطف نظر به جایگاه او در تاریخ تصوّف دارد. افزون بر این، گاهی شمس، جنید و ابیزید را در قالب یک جمله با هم نقد می‌کند؛ این نمونه‌ها نیز ذیل عنوان جنید خواهد آمد.

«اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم. عجب این بزرگان را، چون کلام نیز روی نمود ازین بزرگان؛ ابیزید ازین قبیل نباشد، انبیا باشند و رسل» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۴/۱).

«سلطان‌العارفین چگونه گویم، امیر نیز نیست. کو متابعت محمد علیه‌السلام؟ کجاست متابعت در صورت و در معنی؟ یعنی همان نوری و روشنایی که دیده‌ی محمد نور دیده‌ی او شود، دیده‌ی او دیده‌ی او شود، موصوف شود به‌جمله صفات او، از صبر و غیره، هر صفتی بی‌نهایت...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۰-۱۴۱/۲).

### - حلاج

شمس در انتقاد از حلاج صرفاً به‌شطح معروف او - اناالحق - عطف نظر داشته که ذیل عنوان شمس و شطح از نظر گذشت.

### - جنید

«آن‌ها سخن همه از جنید گویند و از ابیزید، ما سخن گوئیم که جنید و ابیزید و سخن ایشان سرد شود بر دل و بارد نماید. چنان که کسی نبات که خلاصه شکر است و صاف شکر است بخورد، مزه‌ی دوشاب ترش بیفتد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۵/۱).

«آن سخن که دی می‌رفت چه جای ابیزید و جنید، و آن حلاج رسوای استاد نیز، افتاده است؛ برگیریدش! که ایشان بر تن او مویی نباشند، و آن ابوسعید و آن که دوازده سال بیخ گیاه می‌خورد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۶/۲).

### - شبلی

قال: خرق صوفی ثیابه، فقال له قایل: هل فی کتاب الله تخریق الثیاب؟ قال الصوفی فهل فی کتاب الله: فطقق مسحا بالسوق والاعناق؟ این بزرگان، همه به‌جبر فرو رفتند. این عارفان. اما طریق غیر آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر. خداوند تو را قدری می‌خواند، تو خود را چرا جبری می‌خوانی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۵/۱)

موحد می‌نویسد: «این سوال و جواب ظاهراً میان ابوبکر شبلی صوفی و ابن مجاهد، مفسّر معروف روی داده است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۵۳۶).

«مرا چه غم است؟ اهل دنیاوند و اهل آخرت و اهل حق. شبلی اهل آخرت، مولانا اهل حق» (شمس

تبریزی، ۲: ۱۳۹۱ / ۱۶۱).

### نمونه‌هایی از تمجید شمس نسبت به برخی مشایخ

#### - ابراهیم ادهم

- شمس ماجرای تنبیه یافتن ابراهیم ادهم را شرح می‌دهد و در پایان می‌گوید: «...همان بود، دیگر کس او را ندید؛ برفت و جان‌ها در پی او...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱ / ۸۵)  
- «...ابراهیم ادهم پادشاه شهر مولانا طالب راه حق بود» (همان، ۸۹).

#### - ابوالحسن خرقانی

- اگرچه شمس به بایزید بسطامی ارادتی ندارد اما خرقانی را از او برتر می‌داند:

این ابابزید قدس‌الله سره بر دیه خاقان گذر کرد، گفت از این دیه بعد صد و پنجاه سال مردی بیرون آید که به پنج درجه از من بگذرد و همچنان شد، به‌همان تاریخ ابوالحسن خرقانی طالب شد... (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۷).

شیخ ابوالحسن خرقانی مرد بزرگ بود و در عهد سلطان محمود رحمه الله، و او پادشاه بیدار بود و طالب. حکایت شیخ کردند، به خدمت او بیامد بنیاز. شیخ او را التفات زیادی نکرد. گفت: شما به نظاره‌ی سلطان بیرون نیامدیت. گفت ما به خدمت مشاهده‌ی سلطان شرع و سلطان تحقیق بودیم، نرسیدیم بدان. شاه گفت که آخر قول خداست که: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر. گفت ای پادشاه اسلام، ما را چندان لذت اطیعوا الله فرو گرفت که خبر نداریم که در عالم رسول هست یا نی؛ به مرتبه‌ی سیم کجا رسیدیم؟ بگریست و دستش لرزان، دست شیخ بگرفت و ببوسید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲ / ۱۱۱).

#### - احمد غزالی

- شمس ضمن سخنانی، احمد، محمد و عمر غزالی را ارج می‌نهد و درباره‌ی احمد می‌گوید که او در معرفت سلطان انگشت‌نما بود و بعد از این، حکایتی درباره‌ی احمد غزالی می‌گوید:

این احمد غزالی از این علم‌های ظاهر نخوانده بود. طاعتان طعن کردند در سخن او پیش برادرش محمد غزالی که سخنی می‌گوید او را از انواع علوم هیچ خبر نه. محمد غزالی کتاب ذخیره و کتاب لباب که تصنیف او بود پیش برادر فرستاد به دست فقهی و وصیت کرد که برو و به ادب درآ... این رسول چون درآمد، او نشسته بود در خانقاه خوش‌حال. از دور نظر بر او افتاد، تبسم کرد؛ گفت که ما را کتاب‌ها آوردی؟ لرزه بر آن رسول افتاد. بعد از آن گفت: من امی‌ام، امی دگر باشد عامی دگر. آن عامی خود کور باشد و امی نانپسند باشد. گفت: اکنون تو بخوان تا بشنوم. او از هر جای از آن چیزی بخواند. گفت: اکنون بنویس بر دیباچه‌ی کتاب این بیت را که املا می‌کنم:

اندر پی گنج، تن خراب است مرا      بر آتش عشق، دل کباب است مرا  
چه جای ذخیره و لباب است مرا      معجون لب دوست شراب است مرا  
(شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱ / ۳۲۰-۳۲۱).

این شیخ احمد غزالی... با خود هم مردی بسیار کرد. مردی که نظر بر آسمان کرد به سوی فلک نگریست جعله دکا، و اذا السماء انفطرت در حال حاضر شدی، ریاضت‌های پنهان کشید که هیچ کس بر آن وقوف نیابد (همان، ۳۲۳).<sup>۱۷</sup>

### نتیجه‌گیری

جریان تصوّف یکی از مهم‌ترین گفتمان‌های تاریخ اندیشه‌ی اسلامی است که به‌مرور زمان، عناصر گفتمانی متنوعی را پذیرفته است. شمس تبریزی به‌عنوان یکی از نامدارترین چهره‌های تاریخ تصوّف، رویکردی دوگانه نسبت به این گفتمان دارد. با بررسی مقالات شمس دانسته شد که شمس به‌کار بست برخی از مؤلفه‌های گفتمان تصوّف انتقاداتی داشته است و این در حالی‌ست که به‌اصالت این مؤلفه‌ها در دایره‌ی گفتمان تصوّف معتقد است. افزون بر این، هرچند مواجهه‌ی شمس با منش و روش برخی از مشایخ صوفیه (بایزید، حلاج و جنید) سلبی است، اما رویکرد او نسبت به چهره‌هایی نظیر ابوالحسن خرقانی، ابراهیم ادهم و احمد غزالی، ایجابی به‌نظر می‌رسد.

### پی‌نوشت

۱. برای نمونه می‌توان به دو نظر کاملاً متضاد او درباره‌ی سنایی اشاره کرد. در جایی می‌گوید: کلام او [سنایی] کلام خدا باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۴۷) و در جای دیگر دو بیت خاقانی را بر تمام دیوان سنایی ترجیح می‌دهد. (همان، ۳۷۲)

2. Michel Foucault

3. archaeology

4. geneology

۵. تفصیل این موضوع و نمونه‌هایی از ساز و کار این عناصر را می‌توان در اسرارالتوحید یا مرصادالعباد و دیگر کتب صوفیه با طول و تفصیل فراوان یافت یا کتاب ارزشمند نظام خانقاه در ایران.

۶. برای مثال: فصل‌های «دستور زبان عرفان یا عرفان دستور زبان: ص ۱۱۴»، «رمزگان زبان و مسأله‌ی تفسیر قرآن از نظر صوفیه: ص ۱۴۱» و «حرفی بی‌کلام: ص ۲۵۶» از کتاب زبان شعر در نثر صوفیه که مفصلاً به این مهم پرداخته شده. (شفیعی کدکنی: ۱۳۹۲)

7. Taboo

۸. به‌طور مثال ما بسامد نام «حلاج» را به‌طور وسیعی در متون صوفیه یا غیر صوفیه (اعم از تفسیر یا کتب داستانی-اخلاقی) می‌بینیم و به‌اندازه‌ای این «نماد» گسترش پیدا می‌کند که کتابی به‌نام اخبار حلاج-یا مناجیات الحلاج- گردآوری می‌شود (ماسینیون و کراوس: ۱۳۹۴) و نیز محبوب‌بودن سرنوشت سیاسی حلاج در دو مورد با فاصله‌های اندک (عین‌القضات و سهروردی شیخ اشراق) که در آثار هر دو، حلاج از شخصیت‌های محبوب

به‌شمار می‌رود. (موسوی: ۱۳۷۷ و پورنامداریان: ۱۳۹۸)

## 9. Breaking taboo

### 10. Verbal actions

۱۱. مثلاً نمونه‌ی مشهور آن، صحبت‌هایی‌ست که «دیوانگان» یا «مجانین» در داستان‌ها می‌زنند و دیگران آن را جدی نمی‌گیرند و البته دانسته می‌شود که نویسنده (مثلاً عطار) از غرض این‌ها را آورده. (برای تفصیل صارمی: فصل «دیوانگان» ص ۱۳۱ / ریتز: فصل «گستاخی دیوانگان با خدا» ج ۱، ص ۲۳۹)

۱۲. مثلاً نجم دایه که صوفی‌ای سطحی و نه چندان مهم است، در مقدمه‌ی مرصادالعباد می‌گوید که خدا با او حرف زده و «ایاز حضرت محمودی ما» خطابش می‌کند و علمی به‌او می‌دهد برای تقدیم به سلطان که «دست‌پرماس هیچ جوهری نگشته و... دست هیچ داماد به‌دامان عصمت ایشان نرسیده!» (نجم رازی: ۲۴) یا شیخ احمد کوف از شیخ علی مؤذن روایت می‌کند که خطاب خداوند هنگام تبعید از بهشت را شنیده! (همان: ۱۰۹) یا حرف‌های خودش را به کرات بالاتر از سطح‌های بایزید و حلاج می‌داند...

۱۳. انتقاد از وضع خانقاه‌ها که تبدیل به دکان یا نمایش شده، سابقه‌ی طولانی دارد؛ چه از محمد منور که با تعریف حکایات ابوسعید و آوردن نظر خودش که «این اصل تصوّف است»، می‌خواهد نشان بدهد که یعنی امروزه بازار گرمی دارد (منور، ۱۳۸۱: ۱/ ۴۷-۴۶) یا در متونی غیر از متون تصوّف؛ مثلاً «شیخ را گفتم {صوفیان} چون از سماع فارغ می‌شوند، آب می‌خورند. معنی آن چیست؟ گفت: ایشان می‌گویند که آتش محبت در دل اثر کرد و از حرکت رقص، دیگر معده تهی گشت؛ اگر آب بر وی نزنند، بسوزد. خود ایشان ذوق گرسنگی نمی‌دانند؛ اگر دانستندی که به‌افطار مشغول نگشتندی! ایشان صوفی نباشند... نه هر که از رزق درپوشد، صوفی گشت...» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۶۶)

۱۴. البته «سفر» تلقی‌های مختلفی دارد؛ مثلاً خرقانی هیچ‌گاه سفر نرفته یا چیزی ثبت نشده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۴۱) یا حکایت «بایزید او را گفت: «تا کی از این سیر و گشت؟» گفت: «آب چون یک‌جای بماند، عفونت گیرد.» بایزید گفت: «دریا باش تا عفونت نگیری» « (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۶۹) یا درباره‌ی «حج» - که از واجبات است - بینش‌های مختلفی را مشاهده می‌کنیم: «... مگر نشنیده‌ای که بایزید بسطامی می‌آمد، شخصی را دید؛ گفت: «کجا می‌روی؟» گفت: «الی بیت الله تعالی» بایزید گفت: «چند درم داری؟» گفت: «هفت درم دارم» گفت: «به‌من ده و هفت بار گرد من بگرد و زیارت کعبه کرده‌ای» « (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۹۴)

۱۵. تأکید از ماست.

۱۶. اگرچه شمس در این‌جا او را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد.

۱۷. شمس اما با شاگرد احمد غزالی - که عین‌القضات است - چندان موافق نیست؛ با این که از معروف‌ترین شاگردهای غزالی‌ست و او را تماماً قبول دارد و خود شمس نیز نخستین کسی‌ست از صوفیه که از عین‌القضات نام می‌برد (موسوی، ۱۳۷۷: ۱۰۴) ولی به‌این صورت: «از عین‌القضات چند سخن نقل کردند، بخ از آن فرو می‌بارد که گفته است دهانم شکسته باد که چیزی بوده را بگویم «کاشکی نبودی»...» (همان)



## منابع

- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان، (۱۳۶۰)، شرح شطحیات، به تصحیح هنری کرین، تهران، طهوری.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۸)، عقل سرخ، تهران، سخن.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- دایان مک دائل، (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان.
- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۵۲)، مرصادالعباد، به‌اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ریتر، هلموت، (۱۳۷۱)، دریای جان، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایرودی، ج ۱، تهران، الهدی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح حسین نصر، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، گردآورنده محمد بن علی سهلگی، سخن، تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی بر سبک‌شناسی نگاه عرفانی)، تهران، سخن.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، نوشته بر دریا (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)، تهران، سخن.
- صارمی، سهیلا، (۱۳۸۲)، سیمای جامعه در آثار عطار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۸)، تذکره الاولیاء، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع‌ی کدکنی، سخن، تهران.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد، (۱۳۹۲)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، تهران، منوچهری.
- غنی، قاسم، (۱۳۸۸)، تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، تهران، زوار.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۹۳)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم حسین داودی، تهران، امیرکبیر.
- فوکو، میشل، (۱۳۷۹)، فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک، هیوبرت دریفوس، پل رابینو، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- فیرحی، داود، (۱۳۸۷)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره‌ی میانه)، داود فیرحی، تهران، نی.
- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۴۵)، ترجمه رساله‌ی قشیریه، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تاریخ مقدمه.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۹۴)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه، تصحیح و توضیح جلال‌الدین همایی، تهران، سخن و هما.

- کچویان، حسین، (۱۳۸۲)، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش (روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد)، تهران، دانشگاه تهران.
- ماسینیون، ل، کراوس، پ، (۱۳۹۴)، اخبارالحلاج (نسخه‌ای کهن در سیرت حسین بن منصور حلاج)، ترجمه و تعلیق حمید طیبیان، تهران، اطلاعات.
- منوّر، محمد، (۱۳۷۶)، اسرارالتوحید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران، آگاه، ۱۳۷۶.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۹۴)، شمس تبریزی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- یورگنسن، ماریان، فیلیپس، لوئیز، (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران، نی.
- پورجوادی، نصرالله: رابطه‌ی فخر رازی با مشایخ صوفیه، مجله معارف، دوره سوم، شماره‌ی ۱، فروردین-تیر ۱۳۶۵
- قاسمی خزینه جدید، محمد: نقد درونی تصوف از دیدگاه انتقادی شمس، گردهمایی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران، دوره‌ی ۱۱، ۱۳۹۵
- موسوی، مصطفی: عین‌القضات همدانی شگفتی عالم انسانی، مجله‌ی ایران‌شناخت، شماره‌ی ۱۰، ۱۳۷۷
- میرهاشمی، سید مرتضی، آقائی، عبدالله: بررسی شیوه‌ی تکوین گفتمان اسلامی بر اساس رویکرد لاکلاو و موفه، پژوهش‌نامه‌ی عرفان، سال دهم، شماره‌ی بیستم، بهار و تابستان ۱۳۹۸
- هادی، روح‌الله، پارساپور، زهرا، مولایی، آزاده: سفر و اهداف و آداب آن در نزد صوفیان از قرن اول تا قرن نهم ه.ق، کهن‌نامه ادب پارسی، سال نهم، شماره‌ی اول، بهار و تابستان ۱۳۹۷

## شمس تبریزی به عنوان انسان کامل از دیدگاه مولوی

مرتضی شجاری<sup>۱</sup>

شمس الحق است رازم، تبریز شد نیازم  
او قبله نمازم، او نور آب دستم

### چکیده

انسان کامل در فرهنگ‌های مختلف پیشینه‌ای طولانی دارد. کیومرث، زرتشت و سوشیانت در دین زرتشتی، معنایی از لوگوس در یونان باستان، ممرا و کلمه الله در یهودیت و مسیحیت را می‌توان نمونه‌هایی از آن دانست. در قرآن کریم انسان خلیفه خداوند نامیده شده است و صوفیانی مانند ابراهیم ادهم، سهل تستری و حلاج از حقیقت محمدیه سخن گفتند و این معنی در ابن عربی به کمال رسید؛ حقیقتی که هستی کامل است و صورتی الهی دارد. از نظر مولوی انسان کامل جلوه تام و کامل خداوند است و تمامی صفات الهی را دارد. مهم‌ترین صفت خداوند عشق است و مولوی شمس تبریزی را با عنوان پیغمبر عشق نامیده است. شمس از نگاه مولوی نمونه‌اعلای کمال انسان است و حتی بی‌مبالا بودن او در مواردی، تجلی صفتی الهی است؛ خداوند لابلالی‌وار عمل می‌کند. در واقع انسان کامل تجلی کامل خداوند یا به تعبیر دیگر خدای متجلی است و از این روست که مولوی می‌گوید: فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای من.

**واژگان کلیدی:** انسان کامل، تجلی، عشق، لابلالی، خدای متجلی.

۱. استاد دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

## مقدمه

در نگاه مولوی شمس تبریزی از اولیای الهی و یکی از مصادیق انسان کامل بود. انسان کامل در عرفان مولانا، تجلی کامل مقام غیب است که تمامی صفات حق را دارد. او سایه حق، واسطه در ایجاد و واسطه در معرفت و شناخت است. این انسان کامل حقیقتی کلی است که در عرفان با اسامی حقیقت محمدی، نور محمدی، عشق و مانند آنها نامیده شده است و مصداق آن در هر زمان قطبی است که وجود هستی دائرمدار وجود اوست. در واقع مصداق انسان کامل در زمان خود، خدای متجلی است یعنی انسانی است که تجلی کامل حق است و تمامی صفات الهی را دارد.

بر این اساس می‌توان گفت که شمس تبریزی خدای مولوی بود و در عرفان اسلامی؛ عرفانی که مولانا نماینده آن است این سخن نه تعارف عرفانی است و نه اغراق و مبالغه‌گویی. هدف از پژوهش حاضر این است که به تعبیر منطق دانان دو مقدمه تبیین شود تا ضمن قیاس شکل اول این نتیجه حاصل آید که از نظر مولوی شمس تبریزی خدای متجلی است. دو مقدمه این است که از نظر مولانا:

۱. شمس تبریزی انسان کامل (عشق) است
  ۲. انسان کامل (عشق) خدای متجلی است (یعنی تجلی کامل خداست)
- و نتیجه این که شمس تبریزی خدای متجلی است.

هر که نام شمس تبریزی شنید و سجده کرد      روح او مقبول حضرت شد انالحق می‌زند  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۷۳۸)

یعنی هر که نام عشق را شنید و سجده کرد. نام عشق شنیدن یعنی عاشق شدن. کسی که عاشق شود مست و از خود بی‌خود گشته، به مقام قرب نوافل می‌رسد و انالحق می‌گوید.

نقش شمس‌الدین تبریزی است جان‌جان عشق      کاین به دفترهای عشق اندر ازل مسطور بود  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۷۴۳)

بحث انسان کامل و مقام او در هستی سابقه‌ای طولانی در مکاتب و ادیان مختلف دارد که برای درک دیدگاه مولوی اشاره به این پیشینه ضروری است.

## بحث از انسان کامل قبل از اسلام

بحث از انسان کامل و نقش او در هستی را می‌توان به نوعی در فرهنگ‌های گوناگون پیش از اسلام مشاهده کرد. در اینجا اشاره‌ای به مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این زمینه می‌کنیم

## کیومرث در تفکر ایران باستان

اندیشه انسان کامل، با اندیشه‌های ایران باستان رابطه‌ای استوار دارد (شدر، ۱۹۵۰: ۶). انسان اول در

تفکر ایرانی باستان دارای وظیفه‌ای جهانی (Ontology) است. این انسان کیومرث (گیه مرتن=زنده مردنی) (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۴۶) نام دارد که نمونه انسانیت است و جهان از اجزاء پیکر او پدید آمده است. بعد از مرگ وی زوج اول از بنی آدم از تخمه او و معادن هشتگانه از اجزاء پیکر او پدید آمدند. در بخش پانزدهم بندهش آمده است:

به دین گوید که من مردمان را ده گونه فراز آفریدم: نخست آن کیومرث روشن و سپید چشم است ... چون کیومرث را بیماری برآمد، بر دست چپ افتاد، از سر سُرَب، از خون آریز و از مغز سیم، از پای آهن، از استخوان روی و از پیه آبگینه و از بازو پولاد، از جان رفتنی زر به پیدایی آمد که اکنون به سبب ارزشمندی (زر، آن را) مردمان با جان بدهند (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۵: ۸۰-۸۱).

کربن در تفسیر این متن ضمن تناسب برقرار کردن بین هفت فلز و اعضای جسم انسان نتیجه می‌گیرد که از اینجا مفهوم جهانی انسان اول و تفحصات نظری محض در باب عالم صغیر بدست می‌آید. طرفه آن که طلا به عنوان اشرف فلزات مظهر «من ذاتی» انسان است که به عنوان هشتمین فلز و به علت برتری از نفس (خورنه) کیومرث حاصل شد (کربن، ۱۳۷۴: ۹۷).

کیومرث در ایران باستان چهره‌ای است که منحصرأ به اسطوره آغازین مربوط می‌شود یعنی واسطه خلقت است؛ اما کتاب‌های پهلوی نقشی هم در آخرالزمان برای او قائل شدند (دوشن گیمن، ۱۳۷۸: ۸۸). در آئین زردشتی، کیومرث، زردشت و سوشیانت آخرالزمان، مظاهر آغاز، وسط و پایان نوع بشر و عالم بشری هستند. زردشت، خود، انسان اول یعنی کیومرث احیا شده است. همان‌طور که سوشیانت آخرالزمان، زردشت احیا شده خواهد بود (کربن، ۱۳۷۴: ۹۹). به گفته دوشن گیمن اعتقاد یهودیان به مسیح موعود نیز بازتاب اسطوره ایرانی کیومرث است (۱۳۷۸: ۸۸).

### لوگوس در یونان قدیم

در یونان قدیم اصطلاح لوگوس (Logos=کلمه) در معنایی شبیه به کاربردی از «انسان کامل» در عرفان اسلامی بکار می‌رفت. هراکلیتوس آن را در معنای روح الهی که آثارش در تمام عالم هستی جاری است، بکار می‌برد (عقیفی، ۱۹۳۴: ۳۴). لوگوس، از نظر وی، عقل جهانی یا قانون جهانی کلی و همگانی است که بر هستی فرمانروا است و در همه چیز و همه جا آشکار است و پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان دارد (خراسانی، ۱۳۷۵: ۲۴۸). آناکساگوراس آن را در معنای نوس (Nous) یا عقل الهی که قوه مدبر عالم و واسطه بین ذات الهی و عالم است، به کار می‌برد (همان، ۴۱۳ - ۴۰۹). از نظر رواقیان لوگوس به معنای فعال مدبر عالم یا عقل کلی که عقول جزئی از او مستفیض می‌شوند، به کار می‌رفت. رواقیان میان عقل بالقوه (Logos Endiathetos) و عقل بالفعل (Logos Prophorikos) تمایز قائل شدند. از نظر ایشان، عقل بالفعل، عقلی است که در مخلوقات تجلی کرده است (عقیفی، ۱۹۳۴: ۳۴). آنها عالم را لوگوس الهی یا کلمه الله می‌دانستند یعنی کلمه‌ای که خداوند انشاء فرموده است.

دیوجانس لائرسی (Diogene Laerce) اعتقاد رواقیان را این گونه بیان می کند: یقول الرواقیون ان اللوغوس هو المبدأ الفعال فی الهیولی، انه الله، و هو سرمدی، و هو الفعال لكل شیء من خلال المادة» (بدوی، ۱۹۸۴: ۲/ ۳۷۱).

از اینجاست که تأثیر رواقیان بر فلسفه یهودی و از طریق آن در فلسفه و عرفان مسیحی و اسلامی آشکار می شود.

### مثال انسان و طباع تام در فلسفه نوافلاطونی و مکتب هرمسی

یکی از مسائلی که فلوطین در اثناها مطرح می کند و به زبان عربی در کتاب اثولوجیا، منسوب به ارسطو، ترجمه می شود و در اختیار متفکران مسلمان قرار می گیرد، بحثی خاص در مورد «مثال انسان» است. در اثولوجیا آمده است: «این انسان حسی صنم انسان اول حق و شبیه آن است زیرا صفات انسان اول به گونه ای ضعیف در او وجود دارد» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۶۹). علاوه بر نوافلاطونیان، مکتب هرمسی نیز که از «طباع تام» سخن گفته، در اندیشه های فیلسوفان و عارفان مسلمان در مورد انسان کامل، تأثیر داشته است. مقصود از طباع تام، فرشته خاص نوع انسانی یا رب النوع انسانی است که به عقل فیاض یا عقل فعال یا روح القدس یا روان بخش تعبیر شده است.

### کلمه الله در فلسفه یهودی

در فلسفه یهودی «لوگوس» همان «کلمه الله» است که یکی از آثار آن «خلقت» است. فیلسوفان یهودی در ابتدا از واژه «ممر» (Memra) در این معنی استفاده می کردند، اما بعد از اختلاط فلسفه یونانی این کلمه به معنای «عقل الهی» بکار رفت، لذا فیلسوفان یهود «کلمه الله» را به حافظ و مدبر عالم و مصدر وحی و نبوت و شریعت توصیف می کنند.

فیلسوفان یهودی در اسکندریه کلمات تورات را تفسیر به رموز می کردند، بدین ترتیب که سراسر تورات را تاریخ نفس انسان می دانستند که با دور افتادن بدن به خدا نزدیک می شود و با نزدیک شدن به خدا از بدن دور می افتد. فیلسوف بزرگ یهودی، فیلون اسکندرانی (از ۴۰ ق.م. تا ۴۰ م.) معتقد بود که خداوند قدیم، لا یتغیر و علت العلل همه موجودات است. البته علیت مستلزم تغییر است و لذا خداوند را نمی توان خالق مستقیم جهان دانست. بنابر این برای تدبیر عالم و قوام آن وجود قوای واسطه لازم است. خداوند متعال تنها از طریق وسائط با عالم در تلاقی است، و نفس نیز از همین وسائط می تواند به خدا باز رسد. اولین واسطه لوگوس (کلمه الهی، ابن الله) است که «خدا اسوه جهان را در او دیده و جهان را به صورت او آفریده است» (بریه، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۲۷). وسائط دیگر ملائکه و شیاطین هستند. این وسائط هم چنان که برای ایجاد عالم ضرورت دارند، برای صعود نفس انسان به سوی خدا نیز لازم اند. مستشرق مشهور آرمسترانگ «Armstrong» می گوید:

مفهومی که فیلون از این وسائط دارد، متأثر از افکار یونانیان است. و شاید این واسطه ها جزو آن دسته از موجودات اسرارآمیزی باشند که نزد اقوام سامی و ایرانیان باستان در مرتبه ای

نازل تر از ذات خدا به منزله وسائط و وسائل حقیقت و به اسامی دیگری چون فرشته و یا حکمت خوانده شده‌اند و در آثار مذهبی قوم یهود نفس خدا و به تعبیر علمای یهود قانون غیر مخلوق نامیده شده‌اند، و یا همان فضائل الهی یا صفاتی باشند که در الهیات زردشتی به گونه‌ای شخصیت بر ایشان قائل شده نام امشاسپندان بر آنان نهاده‌اند (Armstrong, A.H., 1947: 162).

بنابر این فیلون با بهره‌گیری از افکار رواقیان «کلمه» را به اوصاف متعددی که هر یک از آنها به جنبه خاصی اشاره دارند، توصیف کرده است از جمله: «برزخ» بین خدا و عالم، پسر خدا، صورت الهی، اولین فرشته، انسان اول که خدا او را بر صورت خود آفرید، خلیفه، حقیقه الحقائق، شفیع، امام اعظم و امثال آن. اکثر این معانی در نظر مولوی در مورد انسان کامل وجود دارد.

### پسر خدا در مسیحیت

در فلسفه مسیحی «پسر خدا»، «صورت خدا»، «روحی که در عالم جاری است»، «واسطه در خلق عالم» در صورت «مسیح» تشخیص می‌یابد. تمام اشیا به وسیله پسر، از سوی پسر و در پسر ظاهر است، مسیح «کون جامع» و «مبدأ حیات» است و روح او در تمام پیروانش متجلی است و آنها توسط روح مسیح به علم و معرفت دست می‌یابند. تمام اوصافی که فیلون برای «کلمه» بیان کرده بود در انجیل یوحنا موجود است. تنها تفاوت این است که فیلون این صفات را در شخص خاصی منحصر نکرده اما یوحنا تمام آنها را به مسیح نسبت داده است. پایه و اساس انجیل یوحنا روی مبحث «کلمه» قرار دارد. در این انجیل، عیسی مانند یک فرد بشری در این جهان وصف شده است، مع ذلک او بالاتر از پسر خدا به مفهوم عبرانی آن است. چنان‌که در مقدمه انجیل یوحنا آمده، وجود عیسی هر چند متضمن معنای مسیحیت است، لکن این معنی در مقام و مفادی بالاتر و والاتر محو گردیده است. مسیح چون قوه خالقه کلمه، قدم به عرصه ظهور گذاشت و پدر آسمانی نامرئی تجلی کرد. نه تنها پیکر مسیح شخصیتی است که از خدا ناشی شده و نجات‌بخش است بلکه وجود او با خلقت عالم متصل و مربوط می‌باشد. در قرن دوم میلادی قدیس کلمنت (Clement) «کلمه» را در معنایی ممزوج از آن چه فیلسوفان یونانی و فیلون بکار می‌برند، مورد استفاده قرار داد، یعنی در معنای «قوه عاقله مدبر هستی» یا «قوه ازلیه قدیم» که همان وجود عیسی است. بنابر این «پسر» این قوه عاقله است که قبل از تجسدش در صورت ناسوتی در عالم موجود بود. این قوه مظهر حیات و وجود در عالم هستی است، هم‌چنان که مصدر علم و وحی است و با زبان موسی و دیگر پیامبران سخن می‌گوید، چنان‌که با زبان فیلسوفان یونانی سخن گفته و حکمت را بدانان وحی کرده است.

### انسان کامل در تفکر اسلامی پیش از مولوی

انسان کامل هر چند که اصطلاحی قرآنی نیست ولی ریشه و خاستگاه آن را در عرفان اسلامی، می‌بایست در قرآن جست؛ زیرا واژگان و اصطلاحات بسیاری را می‌توان در قرآن یافت که بر این مفهوم دلالت و

یا ناظر به آن می‌باشند که از آن میان می‌توان به خلیفه الله، امام، مخلص (به فتح لام)، مطهر، ولی الله و مانند آن اشاره کرد.

حضرت علی(ع) در خطبه ۱۸۹ نهج البلاغه می‌فرماید:

نام مهاجر را بر کسی نمی‌توان نهاد جز آن کسی که حجت خدا را بر روی زمین بشناسد بنابراین آن کسی که حجت خدا را شناخت و به آن اقرار نمود او مهاجر است معرفت و شناسایی امر ما کاری بس دشوار است که جز بنده‌ی مومنی که خداوند قلبش را با ایمان آزموده آن را نمی‌پذیرد و گنجایش احادیث و سخنان ما را جز سینه‌های امانت‌پذیر و عقل‌های سالم نخواهد داشت ای مردم بیش از آن که مرا از دست بدهید آن چه می‌خواهید بپرسید که من به راه‌های آسمان از طرق زمین آشناترم.

خداوند در آیه کریمه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (إسراء/ ۷۰) آدمی را مورد تکریم قرار داده است؛ هم‌چنان که بنابر تفسیری مشهور از آیه‌ای در قرآن کریم (بقره/ ۳۰) خداوند آدمی را خلیفه خود در زمین قرار داد. این خلافت، کرامتی بود که جز انسان، موجودی شایستگی آن را نداشت.

### مکتب اشعری و کلام الهی

در کلام اسلامی، مسأله حدوث یا قدم قرآن یکی از مسائل پر مجادله بین معتزلیان و اشعریان بود. آیا قرآن مخلوق و حادث است یا نامخلوق و قدیم؟ این پرسش به پرسش دیگری منوط است که آیا «کلام» از جمله صفات خداوند است یا نه؟ اشاعره - بر خلاف معتزلیان - معتقد بودند که کلام یکی از صفات هفتگانه خداوند و قدیم است. اشاعره قرآن را از آن جهت که با الفاظ و اصوات بیان شده، حادث می‌دانستند، اما - بر خلاف معتزله - معتقد بودند که معانی قرآن قدیم است و مخلوق نیست. کلام صفتی غیر از علم و اراده و نظایر آنهاست و ازلاً فطری ذات خداوند است و بنابر این صفتی قدیم است (شریف، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۳۰).

اشاعره با استفاده از آیه کریمه «و من آیاته ان تقوم السماء و الارض بامرہ» (الروم/ ۲۵) استدلال کردند که امر خداوند همان کلام الهی است که مقوم آسمان‌ها و زمین است، و از آیه «لله الامر من قبل و من بعد» (الروم/ ۴) دلیل آورده‌اند که این امر، قدیم است و قبل از خلقت و بعد از آن موجود می‌باشد، و از نظر ایشان آیه «الا له الخلق و الامر» (الاعراف/ ۵۴) امر را در مقابل خلق قرار داده است و لذا «امر» از عالمی غیر از عالم خلق است. بنابر این کلام الهی صفت ذاتی و لازم اوست که هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود. از طرف دیگر کلمه تکوین (=کن) در آیات «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» (یس/ ۸۲) و «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» (النحل/ ۴۰) توسط اشاعره بدین گونه تفسیر شد که قوه خلق و تکوین عالم در کلمه «کن» است. بنابر این هم تدبیر عالم (قوام آسمان‌ها و زمین) و هم ایجاد عالم به وسیله کلام الهی است. عقیفی اعتقاد دارد که این نوع تفسیر آیات قرآن متأثر از اقوال یهودیان و مسیحیان در باب «کلمه» است (عقیفی، ۱۹۳۴: ۴۰).

ابوحامد محمد غزالی «مطاع» را در آیه کریمه «مطاع ثم امین» (التکویر/ ۲۱) موجودی دانست که



نه خداست و نه عالم بلکه برزخی بین آنهاست که اراده الهی از طریق او عمل می‌کند یعنی شخصیتی است که خلق و تدبیر عالم به واسطه اوست. غزالی در کتاب *مشکاة الانوار*، خداوند را نور محض می‌داند که این نور با تمام مراتبش در انسان متجلی می‌شود و انسان باید بکوشد حجاب‌هایی را که مانع تابش این نورند مرتفع سازد. وی محجوبان را سه دسته می‌داند: محجوبان به ظلمت محض (ملاحظه و دهریه)، محجوبان به نور همراه با ظلمت محض (بت‌پرستان و ثنویان) و محجوبان به نور محض (فلاسفه)، که این گروه سوم خدا را با توجه به اثرش در هستی می‌شناسند. مثلاً حرکت افلاک را به خداوند یا به عقول نسبت می‌دهند و معتقدند خدا به این اعتبار که کل هستی را به حرکت در می‌آورد «مطاع» نام دارد. سپس غزالی رأی خود را با نام عقیده «واصلان» چنین بیان می‌کند که «مطاع» در حقیقت همان امر الهی است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است: «الا له الخلق والامر» و «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون». بنابراین «مطاع» نه به معنای دینی فرشته‌ای از فرشته‌هاست، نه همان‌گونه که فلاسفه نو افلاطونی می‌گویند، عقل اول است، نه خود خدا است و نه چیز دیگری از عالم است، بلکه واسطه بین خدا و عالم است و اراده الهی از طریق آن تحقق می‌پذیرد. به عبارت دیگر «مطاع» همان عقل الهی است که اثرش در عالم هستی ظاهر است و در تمام مخلوقات ساری است. قوه عاقله‌ای است که از طریق افعال و آثارش درک می‌شود و انسان با وحی یا الهام به او مرتبط می‌شود. «نسبت او به حق همان نسبت خورشید به نور محض است یا نسبت شراره است به جوهر آتش ناب» (غزالی، ۱۹۳۴: ۱۳۱) این سخن نمایانگر این است که اندیشه «مطاع» در تفکر غزالی، تصویر دیگری از نظریه‌های اسلامی در باب لوگوس (کلمه الهی) است.

### حقیقت محمدیه در تصوف اولیه

در میان صوفیان مسلمان، نخستین اشاره به «حقیقت محمدیه» از ابراهیم ادهم (متوفی ۱۶۰ هـ) است. وی معنای اسم اعظم را رحمت جامع الهی که در محمد(ص) تمثیل یافته، می‌داند. شاید نخستین تصور کامل از تقدم نور محمدی، در تفکر صوفیانه، توسط سهل تستری (۲۸۳-۲۰۳ هـ) بیان شده است. وی در «تفسیرالقرآن الکریم» سه مرتبه برای ذریه انسان بیان کرده است که اولین مرتبه آن محمد(ص) است. حق تعالی نور محمد(ص) را هزار هزار سال قبل از خلقت عالم از نور خود ساخت. حضرت آدم(ع) به عنوان دومین مرتبه ذریه انسان از نور محمد(ص) آفریده شد «گرچه از خاک آدم، جسم محمد(ص) ایجاد شد» و سومین مرتبه ذریه انسان فرزندان آدم‌اند. به عقیده سهل تستری نور محمد(ص) اولین ذریه است که از نور وی، نور تمام انبیاء و نور ملکوت و نور دنیا و آخرت ایجاد شد (التستری، ۱۳۲۹: ۴۱ - ۴۰). حلاج، یکی از شاگردان سهل تستری بود که در بحث از نور محمدی متأثر از وی است. در طواسبین می‌گوید: «چراغی (سراج) از نور غیب پیدا شد و هم بدانجا بازگشت. به همه چراغ‌ها متجاوز شد و ماه‌اش سید شد» (حلاج، ۱۳۷۹: ۴۳). حلاج در این کلمات متأثر از آیه‌ای از قرآن است که پیامبر را به عنوان «سراج منیر» توصیف کرده است (الاحزاب/ ۴۶). برخلاف سهل تستری که برای نور محمدی تقدم زمانی بر مخلوقات قائل است، حلاج آن را قدیم می‌داند.

انوار نبوت از نور او پیدا شد، و انوار ایشان از نور غیب پدیدار شد: و در انوار نوری برتر و پاکیزه‌تر از نور او نیست. قدیم تر از هر قدمی،... او سید بریه است، که نامش احمد، نعتش محمد،... پیش از حوادث و موجودات، مشهور بود (حلاج، ۱۳۷۹: ۴۴).

بنابر این پیامبر قبل از زمان است و هنگامی که هنوز موجود نبود در نزد ملائکه به عنوان خلیفه مشهور بود «انی جاعل فی الارض خلیفه». حلاج اعتقاد دارد که تمام عالم در وجود پیامبر خلاصه می‌شود، چیزی خارج از «میم» محمد (ص) نیست و چیزی داخل در «حاء» او نیست «ما خرج خارج من «میم» محمد و ما دخل فی «حائه» احد» (حلاج، ۱۳۷۹: ۴۵). یکی از تجلیات نور محمدی عیسی (ع) است که شخصیت او از میان نرفته بلکه به مقام قرب رسیده و کمال یافته چنان که به حد خلیفه الهی رسیده و شاهدهی است بر وجود او و تجلی‌گاه ذات خداوند که از درون خود حق را ظاهر می‌کند. نیکلسون - که حلاج را حلولی می‌داند - اعتقاد دارد تصویری که حلاج از عیسی - به عنوان طبیعت انسانی بر صورت آفریدگار - ارائه می‌دهد شبیه به تصویر مسیح در انجیل یوحنا است. اما این تصویر توسط عارفان بعدی مانند ابن عربی، مولوی و جیلی تعدیل و مطابق عقیده توحید اسلامی تفسیر شد. یعنی بدین صورت که لاهوت و ناسوت دو سوی مختلف یک حقیقت است که صفات آن، کامل‌ترین ظهور خود را در نخستین آفریده، یعنی نور محمد (ص)، می‌یابد.

### انسان کامل در عرفان عاشقانه

در عرفان عاشقانه‌ای که امثال سنایی، عطار، احمد غزالی، عین‌القضات و مولانا نماینده آن هستند، انسان کامل و نور محمدی نام «عشق» نیز می‌یابد. اولین موجود و واسطه در آفرینش عشق است؛ چنان که حافظ این مطلب را به زیبایی در غزلی گفته است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
(حافظ)

بحث از انسان کامل در عرفان مولوی کاملاً با دیدگاه وی در وحدت وجود و تجلی حق در ارتباط است.

### وحدت وجود

معنای وحدت وجود این است که جز وجود حق تعالی، و نور و تجلی و ظهور او که فیض و افاضه اوست، چیز دیگری موجود نیست؛ یعنی ماسوی‌الله ظهورهای مختلف خداوند است. این ظهورها به واسطه دوری و نزدیکی به خداوند و نیز به واسطه لطافت و کثافتشان، متفاوت هستند. عارفان مطلب را با حدیث کنز تبیین می‌کنند. کنت کنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف ... چنان که مولوی می‌گوید.

گنج مخفی بد ز پری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد  
گنج مخفی بد ز پری جوش کرد خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد

یکی از نتایج وحدت وجود این است که اگر در هستی جز خدا وجود ندارد؛ مُدرک و عالمی هم غیر از او نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین محال است که نفس انسان به چیزی عالم شود یا آن را شهود نماید؛ بلکه مظهري از خداست که خدا را شهود می‌کند، یعنی خداست که خود را درک می‌کند:

پس ثنا گفتن ز من ترک ثناست      کین دلیل هستی و هستی خطاست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵ / ب ۵۱۷)

هم طلب از توست هم آن نیکویی      ما که ایم؟ اول تویی آخر تویی  
هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش      ما همه لاشیم با چندین تراش  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۰ / ب ۱۴۴۰ - ۱۴۳۹)

البته مرتبه غیب شناختنی نیست و همواره غایب است و غایب می‌ماند به تعبیر حافظ عتقائی است که شکار کس نشود. بر این اساس است که در عرفان وحدت وجودی که عارفانی مانند مولوی بدان باور دارند، در هستی علت و معلول وجود ندارد؛ چون لازمه علت تحقق دو چیز است؛ یکی علت و دیگری معلول که این کثرت با وحدت وجود سازگار نیست؛ بلکه در عرفان بحث از تجلی حق تعالی مطرح است.

### تجلی حق

حق تعالی دارای جلوه‌ها و مظاهر گوناگون است. برترین و کامل‌ترین مظهر حق، انسان کامل (نور محمدی، حقیقت محمدی، یا همان عشق) است. عشق نخستین جلوه وجود است و قبل از آن چیزی نیست.

پیش از آن کاندن جهان باغ و می و انگور بود      از شراب لایزالی جان ما مخمور بود  
ما به بغداد ازل لاف انا الحق می‌زدیم      پیش از آن کاین گیرودارونغمه منصور بود  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۷۳۱)

عراقی در لمعات، تجلی حق را زیبا بیان کرده است: «سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزاین بگشود، گنج بر عالم پاشید.

چتر بر داشت و برکشید علم      تا به هم بر زند وجود و عدم  
بی‌قراری عشق شورانگیز      شر و شوری فکند در عالم

ور نه عالم با بود و نابود خود آرمیده بود و در خلوتخانه شهود آسوده، آنجا که: کان الله و لم یکن معه شیء.

آن دم که زهر دو کون آثار نبود      بر لوح وجود نقش اغیار نبود  
معشوقه و عشق تا بهم می بودیم      در گوشه خلوتی که دیار نبود

ناگاه عشق بی‌قرار، از بهر اظهار کمال، پرده از روی کار بگشود، و از روی معشوقی خود را بر عین عاشق جلوه فرمود:

پرتو حسن او چو پیدا شد      عالم اندر نفس هویدا شد  
(عراقی، ۱۳۶۳: ۵۳ - ۵۲)

در واقع عشق، کامل‌ترین مظهر حق یا به تعبیر دیگر خدای متجلی است. البته این عشق حقیقتی کلی است که همه عالم را فرا گرفته و در هر زمان دارای مصداقی است که همان اولیاء و انبیا هستند. بنابراین در عرفان وحدت وجودی و عاشقانه هر یک از اولیای الهی با عشق که همان نور الهی است متحد هستند.

### شمس تبریزی به عنوان نور حق

برای مولوی شمس تبریزی همان نور الهی است؛ نوری که با موسی سخن گفت.

تو آن نوری که با موسی همی گفت      خدایم من خدایم من خدایم  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۱۵۲۶)

نور حق همان حق متجلی است گرچه عوام این بیان را کفر تلقی کنند.

اگر کفر است اگر اسلام بشنو      تو یا نور خدایی یا خدایی  
این مه ز کجا آمد وین روی چه رویست      این نور خدایبست تبارک و تعالی  
هم قادر و هم قاهر و هم اول و آخر      اول غم و سودا و به آخر ید بیضا  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۹۸)

همه اولیا و از نگاه مولوی، شمس تبریزی با حقیقت محمدی (با عشق) اتحاد دارند. از این‌روست که مولوی شمس را هم‌نفس پیامبر می‌داند.

شاه شهبی بخش جان مفخر تبریزیان      آنک در اسرار عشق هم‌نفس مصطفاست  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۶۴۲)

و بر این اساس است که مولوی راجع به شمس تبریزی صفاتی را بیان می‌کند که در مورد پیامبر

است:

ای قاب قوسین مرتبت وان دولت با مکرمت  
شمس الحق تبریز چو بگشاد پر عشق  
کس نیست شاهها محرمت در قرب او ادنی بیا  
جبریل امین را زپی خویش دوان کرد  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۶۴۳)

البته تمامی کائنات تعینات مختلف نور محمدی یا عشق هستند. به تعبیر دیگر هر یک از کائنات  
تحلی صفتی از صفات بی نهایت و متضاد این حقیقت هستند.

پادشاهان مظهر شاهی حق  
فاضلان مرآت آگاهی حق  
(مولوی، ۱۳۶۳: د ۶ / ب ۳۱۷۴)

خوبرویان آینه خوبی او  
مهر ایشان عکس مطلوبی او  
(مولوی، ۱۳۶۳: د ۶ / ب ۳۱۸۱)

در جایی دیگر از مثنوی گوید:

گه توی گویم تو را گاهی منم  
هرچه گویم آفتاب روشنم  
(مولوی، ۱۳۶۳: د ۱ / ب ۱۹۴۰ - ۱۹۳۷)

و در غزلیات که مولانا شوریده‌ای مست است و تمامی کائنات را تعینی از شمس تبریزی می‌داند:

بگفتم شمس تبریزی کیی گفت  
شمایم من شمایم من شمایم  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۱۵۲۶)

هم‌چنان که در تعبیری دیگر شمس تبریزی کعبه عشاق است.

تو کعبه عشاقی شمس الحق تبریزی  
زمزم شکر آمیزد از زمزم تو جانا  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۹۰)

بنابر آیه‌ای از قرآن خداوند نور آسمان‌ها و زمین است «الله نور السموات و الارض». شمس حقیقی  
عالم خداوند (خدای متجلی) است و سزاوار نیست به خورشید که ذره‌ای از اوست «شمس» اطلاق گردد.

شمس تبریز که خورشید یکی ذره اوست  
ذره را شمس مگویدش و پرهیز کنید  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۸۰۷)

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید  
شمس چارم آسمان سر در کشید  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱د / ب ۱۲۳)

شمس‌الحق تبریزی خورشید وجود آمد  
کان چرخ به چرخست آن کانجا سیران دارد  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۶۰۳)

درا به مجلس عشاق شمس تبریزی  
که آفتاب از آن شمس می برد انوار  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۱۱۳۵)

البته تذکر این نکته لازم است که اولیای الهی بنده خدا (عبدالله) هستند و بنابر وحدت وجود عبدالله همان نور الهی و خدای متجلی است.

سایه یزدان بود بنده خدا  
دامن او گیر زودتر بی‌گمان  
کیف مد الظل نقش اولیاست  
اندر این وادی مرو بی این دلیل  
روز سایه آفتابی را بیاب  
مردۀ این عالم و زنده خدا  
تا رهی در دامن آخر زمان  
کو دلیل نور خورشید خداست  
لا أحب الآفلین کو چون خلیل  
دامن شه شمس تبریزی بتاب  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ د : ۴۲۷-۴۲۳)

### شمس تبریزی به عنوان جامع اضداد

شمس تبریزی (عشق، نور محمدی) دارای صفات جمال و جلال است؛ هم لطف دارد و هم قهر. هم گلزار و باغ و چشم و چراغ عالم است و هم درد و داغ عالم. لطفی دارد که آدمی را جذب می‌کند و از طرف دیگر شاهنشاه خون‌ریزی است که بوی خالق جبار دارد

لطف تو گفت پیش آ، قهر تو گفت پس رو  
گلزار و باغ عالمی، چشم و چراغ عالمی  
آیم کنم جان را گرو، گویی: مده زحمت برو  
شمس‌الحق تبریزی شاهنشاه خون‌ریزی  
ما را یکی خبر کن، کز هر دو کیست صادق؟  
هم درد و داغ عالمی، چون پا نهی اندر جفا؟  
خدمت کنم تا واروم، گویی که: ای ابله بیا  
ای بحر کمر بسته پیش تو گهر جانا  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۸۵)

خداوندی شمس‌الدین تبریز  
که بوی خالق جبار دارد  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۶۵۹)

بدان که پیر سراسر صفاتِ حَق باشد  
وگر چه پیر نماید به صورتِ بشری  
به پیش تو چو کف است و به وَصْفِ خود دریا  
به چشمِ خَلْقِ مُقِیم است و هر دم او سَفَری  
(مولوی، ۱۳۵۳: غ ۳۰۷۲)

### لا ابالی به عنوان صفت شمس

ژنده‌پوشان لا ابالی را  
شاه خسرو نشان همی‌یابم  
(عطار، دیوان: ۷۹۴)

یکی از صفات عشق لا ابالی وار عمل کردن است.<sup>۱</sup> عاشق عاقل نیست و از این جهت ترک تاز و تن گداز و بی‌حیاست؛ سخت‌رویی است که هیچ گاه به بهره‌جویی نمی‌اندیشد.

لا ابالی عشق باشد نی خرد  
عقل آن جوید کز آن سودی برد  
ترک تاز و تن گداز و بی‌حیا  
در بلا چون سنگ زیر آسیا  
سخت‌رویی که ندارد هیچ پشت  
بهره‌جویی را درون خویش کشت  
(مولوی، ۱۳۶۳: د ۶ / ب - ۱۹۶۷ - ۱۹۶۹)

شمس تبریزی پیغمبر عشق بود و از این رو در بند آداب و رسوم نبود؛ دریایی بود تند و پرخاشگر و صریح‌اللهجه؛ زیرا عشق است که بحر را مانند دیگ می‌جوشاند.

شد چنین شیخی گدایی کو به کو  
عشق آمد لا ابالی اتقوا  
عشق جوشد بحر را مانند دیگ  
عشق ساید کوه را مانند ریگ  
(مولوی، ۱۳۶۳: د ۵ / ب - ۲۷۳۴ - ۲۴۳۵)

در واقع، یکی از مهم‌ترین صفات خدا (یعنی عشق) لا ابالی وار عمل کردن است؛ مقام بی‌ادبی. از نظر مولوی بی‌ادب بودن و بی‌مبالات بودن شمس، بی‌ادبی در مقام عقل است که در مقام عشق عین ادب است.

خون شهیدان را ز آب اولی‌تر است  
این خطا از صد ثواب اولی‌تر است  
در میان کعبه رسم قبله نیست  
چه غم از غواص را پاپیله نیست

### نتیجه‌گیری

بنابر حدیث کنز حق تعالی گنجی مخفی بود که دوست داشت شناخته شود و عشق ایجاد شد. عشق حق متجلی و انسان کامل است؛ حقیقتی کلی که اولیای الهی مصادیق آن هستند و از نظر مولوی شمس تبریزی یکی از آنها است. بنابر این در عرفان مبتنی بر وحدت وجود این سخن که شمس خدای مولوی

بود نه تنها کفر محسوب نمی‌شود؛ بلکه واقعیتی آشکار است؛ چنان که خود مولانا فریاد برمی‌آورد.

پیر من و مراد من درد من و دوای من فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای من

در واقع مولوی چنین سخنی را برای بزرگترین ولیّ خداوند، پیامبر اسلام می‌گوید.

ما رمیت اذ رمیت خواجه است دیدن او دیدن خالق شدست  
چون جدا بینی ز حق این خواجه را گم کنی هم متن و هم دیباچه را  
(مولوی، ۱۳۶۳: د ۶ / ب ۳۱۹۸-۳۱۹۷)

و تمام اولیای حق نیز چنین هستند.

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حقند این پیغمبران  
نی غلط گفتم که نایب با منوب گر دو پنداری غلط آید نه خوب  
(مولوی، ۱۳۶۳: د ۱ / ب ۶۷۴-۶۷۳)

### پی‌نوشت

۱. شبستری در گلشن‌راز می‌گوید: جناب کبریایی لا ابالی است / منزه از قیاسات خیالی است و در حدیثی قدسی آمده است: «هؤلاء فی الجنة و لا ابالی بمعاصیهم و هؤلاء فی النار لا ابالی بطاعتهم»



## منابع

## قرآن کریم

- بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۸۴)، موسوعه الفلسفه، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- بریه، امیل، (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه، ترجمه ع. داودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- التستری، ابومحمدسهیل بن عبدالله، (۱۳۲۹)، ق. تفسیر القرآن العظیم. مصر: دارالکتب العربیة الکبری.
- حلاج، حسین بن منصور، الطواسین، (۱۳۷۹)، (در مجموعه آثار حلاج) به کوشش قاسم میرآخوری. تهران: یادآوران.
- دوشن گیم، ژاک. اورمزد و اهریمن، (۱۳۷۸)، ترجمه عباس باقری. تهران: فروزان.
- شدر، هانس هانریش، (۱۹۵۰)، «نظریه الانسان کامل عند المسلمین مصدرها و تصویرها الشعری»، در الانسان کامل فی الاسلام، به کوشش عبد الرحمن بدوی، قاهره.
- شرف، شرف الدین خراسانی، (۱۳۷۵)، نخستین فیلسوفان یونانی، تهران، کتابهای جیبی.
- شریف، م.م، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- عراقی، فخرالدین، (۱۳۶۳)، لمعات به کوشش محمد خواجوی، تهران، مولی.
- عیفی، ابوالعلاء، (۱۹۳۴)، «نظریات الاسلامیین فی الکلمة»، در کلیة الآداب، المجلد الثاني، الجزء الاول، مایو.
- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۳۴م)، مشکاة الانوار، در مجموعه الجواهر الغوالی من رسائل حجة الاسلام غزالی، قاهره.
- فرنیغ دادگی. بندش، (۱۳۹۵)، برگردان مهرداد بهار، تهران، توس، ویراست دوم، چاپ پنجم.
- فلوطین، اثولوجیا، (۱۴۳۱ق)، در افلوطن عند العرب، قم، بیدار.
- کربن، هنری، (۱۳۷۳)، ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران، کتابخانه طهوری.
- مجتبائی، سید فتح الله، (۱۳۵۲)، شهر زیبای افلاطون و شاهمی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۵۳)، کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_، فیه مافیہ، (۱۳۶۲)، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_، مثنوی معنوی، (۱۳۶۳)، به کوشش نیکلسون، تهران، امیر کبیر.

Armstrong , A.H.,(1947) An Introduction to Ancient Philosophy., London

## درنگی در شادی شمس

ایرج شهبازی<sup>۱</sup>

### چکیده

انگیزه اصلی نگارنده از نگارش این مقاله، ریشه‌یابی علل گسترش بی‌سابقه غم و اندوه در جامعه ایرانی و یافتن راه‌کارهایی برای خروج از این وضعیت ناخوشایند است. در شرایطی که دین و هنر و عرفان ایران زمین عمیقاً با اندوه آمیخته شده است، وجود عارفی شادمان و خندان، مانند شمس، واقعاً شگفت‌آور است. به نظر می‌رسد از راه بررسی شخصیت و اندیشه بزرگانی مانند شمس و مولانا می‌توان برای درمان بخش‌هایی از اندوه تاریخی ایرانیان کاری کرد.

مطالعه مقالات شمس نشان می‌دهد که او شخصی بسیار شادمان و بانشاط بوده و به خوبی توانسته است شادی عمیق و اصیل خود را به مولانا هم منتقل کند. در این مقاله نخست می‌کوشیم توصیفی دقیق از شادمانی شمس ارائه کنیم و جایگاه شادی را در اندیشه و زندگی او بررسی نماییم. در ادامه راجع به عللی که باعث شادی شمس شده‌اند، سخن می‌گوییم. برخی از این عوامل ریشه در جهان‌شناسی شمس دارند و برخی دیگر از انسان‌شناسی و خداشناسی او سرچشمه می‌گیرند. این عوامل عبارتند از: (۱) توجه به پهنای بودن جهان، (۲) باور به بی‌کرانگی دل انسان، (۳) توجه عمیق به لطف خدا و رضا به خواسته او، (۴) کشف شادی در درون رنج، (۵) نگاه عارفانه به مرگ، (۶) رهایی از خودبینی و خودخواهی، (۷) خودفرمان‌روایی، (۸) آزادگی و وارستگی و (۹) تجربه کردن عشق عمیق خالصانه دوطرفه. **واژگان کلیدی:** شادی، مقالات شمس، شمس تبریزی، مولوی.

۱. استادیار دانشگاه تهران، موسسه لغت نامه دهخدا

## مقدمه

مردمان ایران زمین روز به روز غمگین تر می‌شوند. گزارش‌های مختلفی که در سالیان اخیر، توسط مؤسسات گوناگون فراهم آمده‌اند، نشان می‌دهند که ایران از حیث شادی و دیگر هیجانات مثبت، غالباً در پایان فهرست و از نظر اندوه و دیگر هیجانات منفی معمولاً در صدر فهرست کشورهای دنیا قرار دارد. ممکن است کسی این آمارها و گزارش‌ها را واقع‌بینانه و منصفانه نداند و آنها را غرض‌ورزانه و بدبینانه به شمار آورد، اما به نظر می‌رسد این ادعا، از فرط روشنی، نیازی به آمارهای رسمی و گزارش‌های علمی ندارد. برای اثبات ادعای بالا، می‌توانیم وضعیت مردم را در صحنه‌های گوناگون زندگی مشاهده کنیم و گذشته از آن، می‌توانیم به هنر، ادبیات، دین و فرهنگ عامه هم توجه نماییم. دین ایرانیان روز به روز غمگین تر و ماتم‌گراتر می‌شود و در شعر و موسیقی و فیلم و نقاشی نیز می‌توان سیطره غم را دید. شاهکارهای ادبی و هنری ما نوعاً با غم و درد آمیخته‌اند و کمتر می‌توان شاهکاری پیدا کرد که راوی شادی و نشاط باشد. هر روز از تعداد جشن‌ها و بزم‌های ایرانیان کاسته می‌شود و در مقابل، بادلیل و بی‌دلیل، بر حجم سوگواری‌ها و ماتم‌ها افزوده می‌شود. بی‌هیچ تردیدی در کشور ما، اهمیت عزاداری و مرگ بیش از اهمیت جشن و تولد است و این را به روشنی از واژگان مربوط به این دو حوزه می‌توان دریافت. در زبان فارسی تعداد واژه‌ها و عبارات مربوط به حوزه معنایی مرگ، به مراتب بیشتر از واژه‌ها و عبارات مربوط به تولد است (نگاه کنید به فرهنگ موضوعی فارسی؛ راهنمای واژه‌یابی، از بهروز صفرزاده).

باری، مطالعه آمارها و گزارش‌های گوناگون، مشاهده رفتار و سیمای ایرانیان در عرصه‌های گوناگون زندگی و بررسی دین و هنر و ادبیات ایران به خوبی نشان می‌دهند که ایرانیان مردمانی غمگین هستند و روز به روز بر دامنه و ژرفای این اندوه افزوده می‌شود. استاد محمدرضا شفیعی کدکنی، در شعری زیبا و عمیق، این حقیقت تلخ تاریخی را مطرح کرده‌اند که دیرزمانی است در گستره جغرافیایی خلیج تا خزر «طفل شادی» گم شده است: «طفلی به نام شادی // دیری است گم شده است // با چشم‌های روشن براق // با گیسویی بلند، به بالای آرزو // هرکس از او نشانی دارد // ما را کند خبر // این هم نشان ما: // یک سو خلیج فارس // سوی دگر خزر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۹: ۳۹).

اگر کسی این گزاره وحشت‌ناک را بپذیرد و از آثار و نتایج «غمگین بودن یک جامعه» آگاه باشد، طبیعتاً نمی‌تواند دست روی دست بگذارد و برای خروج از این وضعیت کوشش نکند؛ چراکه غم و اندوه عمیق ممکن است مجموعه‌ای از احساسات منفی و باورهای فلج‌کننده، مانند افسردگی، اضطراب، خشم، خشونت، بدبینی، ملال خاطر، ناامیدی و نظایر آنها را همراه خود به ارمغان بیاورد. کاملاً روشن است که شخص، یا جامعه غمگین انگیزه‌ای برای آباد کردن سرزمین خود ندارد و روزگار خود را با ناامیدی، کسالت و پژمردگی سپری می‌کند؛ از این رو هرکسی که حقیقتاً به ایران و ایرانیان علاقه‌مند است و سرنوشت این کشور برای او اهمیت دارد، باید نسبت به مسأله «اندوه‌زدگی ایرانیان» حساس باشد، برای ریشه‌یابی این معضل مهم کوشش کند و در صورت امکان برای رفع و رجوع آن نظر بدهد و مجاهدت بورزد.

بی‌گمان مسأله‌ای مانند غمگین بودن ایرانیان از آن دست مسائلی است که در طول سالیان دراز و

بر اثر عوامل گوناگون پدید آمده است و نمی‌توان آن را معلول تنها یک عامل دانست. به دیگر سخن هرگونه فروکاهشی در چنین موردی راه به جایی نمی‌برد و صورت مسأله را از اساس تحریف می‌کند. عوامل متعدد و متفاوتی، در طول چندین قرن، دست به دست هم داده‌اند و ما را به وضعیت کنونی گرفتار کرده‌اند؛ بنابراین نخستین قدم در چنین پژوهشی آن است که با نگاهی تاریخی و فراگیر، مجموعه این عوامل را شناسایی کنیم. بخشی از علل غمگین بودن ایرانیان، به ایرانیان اختصاصی ندارد و آنها از این حیث با عموم کشورهای دنیا هم‌سرنوشت هستند. گذشته از این، مردمان ایران‌زمین، در طول چند قرن گذشته، دچار غم‌هایی بوده است که به خود او اختصاص دارند و در این زمینه با دیگر کشورها، در دنیای جدید، مشترک نیست، و نهایتاً برخی از علل غمگین بودن ایرانیان ریشه در وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران در نیم قرن گذشته دارد و باید آنها را به طور جداگانه بررسی کرد. در ادامه فهرستی از علل غمگین بودن ایرانیان را در این سه حوزه برمی‌شماریم و خوانندگان ارجمند را به تأمل ویژه درباره این موضوع مهم فرامی‌خوانیم.

### علل ناشی از قرار داشتن ایران در دنیای جدید

۱-۱) رها کردن سنت‌های دینی و ملی، ۱-۲) ارائه تفسیری مادی از جهان، ۱-۳) سرعت و شتاب زیاد تحولات، ۱-۴) فردگرایی و غفلت از نهادهای حمایتی مانند خانواده، نهادهای مذهبی، روابط همسایگی، ۱-۵) تأکید بیش از حد بر حقوق بشر و غفلت از تکالیف انسان، ۱-۶) سیطره فضای مجازی بر روابط انسانی، ۱-۷) دسترسی آسان به اخبار، ۱-۸) فدا شدن انسان در پای ماشین، ۱-۹) تنوع بیش از حد در امکانات.

### علل ناشی از وضعیت تاریخی ایران در هفت سده گذشته

۲-۱) استبداد سیاسی و دینی، ۲-۲) جبرگرایی، ۲-۳) فقر، ۲-۴) اقبال عامه مردم به تصوف و عرفان، ۲-۵) غفلت از شادی‌ها و لذات عینی و واقعی، ۲-۶) تفسیر غمگینانه از دین، ۲-۷) عدم تعادل، ۲-۸) فراوانی تابوها و خطوط قرمز، ۲-۹) احساس گناه افراطی، ۲-۱۰) ناامنی، ۲-۱۱) حمایت حاکمان و عالمان از غم برای مطیع نگه داشتن مردم، ۲-۱۲) اختلافات و تعصبات مذهبی

### علل ناشی از وضعیت سیاسی و اجتماعی دوره معاصر

۳-۱) قرار گرفتن در دوره گذار، ۳-۲) مبارزه با هنر، ۳-۳) تأکید بیش از حد بر وجه فقهی دین، ۳-۴) تبعیض و فاصله طبقاتی، ۳-۵) بی‌اعتنایی به ابعاد از غرایز انسانی، ۳-۶) صدا و سیما، ۳-۷) نادیده گرفتن تفاوت‌های فردی در نظام آموزشی.

روشن است که بررسی این بیست و هشت مورد و چاره‌جویی کردن برای آنها به هیچ وجه کار یک شخص یا گروه نیست و عزمی عمومی و همتی همگانی را می‌طلبد. برای دستیابی به این منظور لازم است جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، فیلسوفان، اقتصاددانان، حاکمان و سیاستمداران و همه کسانی که به

نوعی در این زمینه صاحب رای و رویّت، و دارای نقش و نیرو هستند، هریک به نوبه خود بکوشند و از منظر ویژه خویش مسأله را بررسی کنند.

همان گونه که می‌بینید تعدادی از علل اندوه‌زدگی ایرانیان، از مقوله مسائل فکری و معرفتی هستند و تنها از طریق آگاهی‌بخشی و آموزش می‌توان آنها را برطرف کرد. بنابراین در کنار برنامه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی رسمی، لازم است کارهای دقیقی در حوزه آموزش انجام پذیرد و به این ترتیب باورهای نادرستی که بر سر راه شاد زیستن قرار دارند، اصلاح شوند. به نظر می‌رسد ادبیات فارسی، به ویژه ادبیات عرفانی فارسی می‌تواند در این زمینه نقش مهمی داشته باشد. بخشی از مهم‌ترین علل غمگین بودن ما می‌تواند ریشه در ادبیات عرفانی ما داشته باشند. دعوت شدید عارفان به مسائلی مانند جبرگرایی، تسلیم، رضا، قناعت، آخرت‌گرایی، تحقیر دنیا و نظایر آنها می‌تواند عوارض ناخوشایندی بر زندگی شاد این جهانی داشته باشد. بی‌هیچ ملاحظه‌ای باید در کمال انصاف این بخش از میراث ادبی و عرفانی خود را نقد کنیم. در کنار اینها، در میراث ادبی و عرفانی ما امکانات فراوانی برای شاد زیستن و بهروزی وجود دارد و می‌توانیم با کشف و استخراج آنها، گامی برای خروج مردم ایران از اندوه‌زدگی و گام نهادن آنها در وادی شادی و نشاط برداریم.

مطالعه سخنان شمس تبریزی یکی از اقدامات سودمند در این جهت است. شمس به معنای راستین کلمه انسان شاد و بانشاطی است و در مجموعه سخنان او خبری از اندوه و پژمردگی نیست. گذشته از این او سخنان تأمل‌برانگیزی درباره غم و شادی دارد. افزون بر اینها او توانسته است کسی را پرورش دهد که بی‌گمان شادترین عارف مسلمان و یکی از شادترین انسان‌های دنیاست. شاد بودن شمس به عنوان یک موضوع تاریخی اهمیت چندانی برای ما ندارد. باید ببینیم که انسان غمگین ملول رنج‌دیده زمانه ما چه بهره‌ای می‌تواند از شادی شمس ببرد. باید مقالات شمس را نه به عنوان متنی مربوط به گذشته، بلکه به عنوان متنی بخوانیم که قادر است به کار انسان زمانه ما بیاید. شمس می‌تواند برخی از پیش‌فرض‌های نادرست درباره شادی را اصلاح کند. در مقاله راجع به این مسأله سخن می‌گوییم.

درباره شادی شمس کتاب یا مقاله مستقلی وجود ندارد. تا جایی که من می‌دانم در سه کتاب ارزشمند، مباحثی درباره شادی شمس آمده است. نخست باید از کتاب ارزشمند شمس تبریزی، از دکتر محمدعلی موحد، از ص ۱۷۹ تا ۱۹۶ یاد کرد که مفصل‌ترین بحث را درباره شادی شمس مطرح کرده است. فصل نهم این کتاب «جهان شادمانه شمس» نام دارد و استاد موحد در این فصل مطالب بسیار سودمندی را درباره شادی شمس و شادی از نگاه شمس آورده‌اند. در کتاب ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، از استاد فریتس مایر، ترجمه خانم مهرآفاق بایبوردی، از ص ۵۶۰ تا ۵۶۷ مطالب جالبی درباره شادی بهاء‌اولد، مولانا و شمس تبریزی آمده است. استاد مهدی سالاری‌نسب نیز در کتاب شمس تبریز، از ص ۱۹۳ تا ۲۰۲ مطالب خوبی درباره شادی شمس دارند.

با این همه جای یک مقاله مفصل درباره شادی شمس وجود دارد. در این مقاله، با بهره‌گیری از منابع ارزشمند یادشده و نیز با مطالعه مکرر مقالات شمس و تأمل درباره سخنان او، درباره این موضوع مهم سخن می‌گوییم. برای آن که بحث ما در مورد شادی شمس کامل باشد، لازم است که چند موضوع مهم را به دقت تمام بررسی کنیم: (۱) توصیف شادی شمس، (۲) جایگاه شادی در نظر شمس، (۳) اسباب و علل

شادی شمس، ۴) انواع شادی، ۵) آثار و نتایج شادی راستین، ۶) راه‌های دستیابی به شادی و مسائلی مانند آنها. طبعاً برای شناختن شادی شمس و شادی از نگاه شمس، لازم است که نظرات او دربارهٔ غم و رنج را نیز بررسی کنیم. متأسفانه در این مقالهٔ مختصر امکان بررسی همهٔ این مسائل وجود ندارد؛ بنابراین در این جا پس از توصیف شادی شمس، دربارهٔ اسباب و علل شادی او سخن می‌گوییم و بحث در مورد دیگر مسائل را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

### توصیف شادی شمس

مطالعهٔ مقالات شمس نشان می‌دهد که با عارفی بسیار شادمان و بانشاط روبه‌رویم. در سراسر مقالات، خبری از آه و ناله و اثری از اندوه و درد نیست. شمس انسانی عمیقاً شادکام و شادجان است. البته شادی شمس از جنس شادمانی‌های حقیر و ناپایدار نیست. شادی او چنان است که همهٔ قدرت‌ها و ثروت‌های دنیا در برابر آن ارزشی ندارند:

در اندرون من بشارتی هست. عجبیم 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 گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم، همه بستدندی و آن چه آن ماست، به حقیقت، به ما دادندی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۳۶).

شمس تعجب می‌کند از کسی که او را دیده است و همچنان ناخوش است: «اگر مرا می‌شناسی و مرا دیدی، ناخوشی را چرا یاد کنی؟ اگر خوشی به دست هست به ناخوشی کجا افتادی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۹۰).

از سخن شمس برمی‌آید که این شادی نه تنها از آن او، بلکه از آن همهٔ ماست، اما ما آن را از یاد برده‌ایم. اگر کسی قدر این شادی درونی را بداند، برای به دست آوردن آن حاضر است همهٔ قدرت‌ها و ثروت‌های خود را قربانی کند. در جایی دیگر می‌گوید: «در اندرون من بشارتی بود، گویی می‌پریدی، بر زمین نیستی» (همان، ۱۹۹). به نظر شمس تبریزی شادی رویاننده و شکوفاکننده است:

شادی را رها کرده، غم را می‌پرستند ... شادی همچو آب لطیف صاف به هر جا می‌رسد، در حال شکوفهٔ عجیبی می‌روید ... غم همچو سیلاب سیاه به هر جا رسد، شکوفه را پژمرده کند، و آن شکوفه که قصد پیدا شدن دارد، نهلد که پیدا شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۹۵).

ارزش این سخنان شمس زمانی بیشتر روشن می‌شود که بدانیم بسیاری از بزرگان و فرزندان، شادی را نشانهٔ سبکسری و بی‌خردی دانسته و آن را بی‌ارزش و غیراصیل به شمار آورده‌اند. حکیم ناصر خسرو خندیدن را نشانهٔ نادانی و بی‌خردی می‌داند:

با گروهی که بخندند و بخنداند      چون کنم؟ چون نه بخندم، نه بخندانم  
از غم آن که دی از بهر چه خندیدیم      خود من امروز به دل خسته و گریانم

خنده از بی‌خردی خیزد، چون خندم؟ چون خرد سخت گرفته است گریبانم  
(ناصر خسرو، ۱۳۷۲: ۲۸۲)

واعظ قزوینی نیز خندیدن را صدای ریختن آبرو به شمار می‌آورد و خنده را مایهٔ آبروریزی می‌داند:

به گوش آن که بود بهره ور ز خندیدن صدای ریختن آبروست خندیدن  
(واعظ قزوینی، ۱۳۵۹: ۳۳۴)

فرهنگ و ادبیات ما پر از جملاتی است که این گزاره را به شکل‌های گوناگون ترویج می‌کنند و به نظر می‌رسد این باور در میان قشر عظیمی از مردمان جامعه ما در طول تاریخ رواج داشته است. عموماً بر این گمان بوده‌اند که افراد خردمند و اخلاقی نباید بخندند و شوخی کنند. گویا هرچه شخص ترش‌روتر و اندوهناک‌تر باشد، موقرتر و متین‌تر است؛ از این رو عالمان و دانشمندان معمولاً ظاهری عبوس و گرفته به خود می‌گیرند و به ندرت شادی و نشاط خود را در ملاء عام بروز می‌دهند. آنها گویا بر این باورند که شادی و خنده با شأن علمی آنها تضاد دارد.

این پیش‌فرض نادرست و خطرناک است و اگر افراد یک جامعه آن را بپذیرند، اخلاقی بودن را ملازم با اندوه‌زدگی و ترش‌رویی می‌دانند؛ بنابراین کسانی که گام در راه دانایی و خردمندی می‌گذارند، به تدریج گرفته‌خاطرتر و عبوس‌تر می‌شوند و به مرور زمان، شادی و نشاط را در خود از بین می‌برند. در حالی که قضیه درست برعکس این است؛ خردمندی و متانت و شرم باید لزوماً باعث رفاه و رهایی و تعادل انسان شوند و او را در شاد شدن یاری کنند. همچنان که تحقیقات جدید نشان می‌دهند از نشانه‌های شخصیت خودشکوفای، یکی هم برخورداری از روحیهٔ طنز و شوخی است؛ برای نمونه آبراهام مزلو خنده و شوخ‌طبعی را یکی از نشانه‌های افراد خودشکوفای می‌دانند (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۹۹). از مجموعه سخنان شمس برمی‌آید که او هم شادی را از نشانه‌های رشد معنوی می‌داند. در فرهنگی که اندوه را همراه همیشگی فرزندانگن و خردمندان می‌دانند، سخنان شمس دربارهٔ شادی خودش چه قدر زیبا و امیدبخش‌اند: «خوشم، خوشم، چنان خوشم که از خوشی در دو جهان نمی‌گنجم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۸۰۱).

شمس از شادی به مثابه معیاری برای شناختن امور گوناگون استفاده می‌کند؛ برای نمونه یکی از پرسش‌های مهم در روابط انسانی این است که با چه معیاری همنشین و دوست خود را انتخاب کنیم و در عرفان هم این مسأله مطرح است که چگونه استاد خود را بشناسیم. به نظر شمس و مولانا یکی از بهترین معیارها در این راه، آن است که آیا شخص شادمان است یا نه؟ آیا دیدار او در ما شادی و امید و نشاط ایجاد می‌کند یا نه؟ به نظر آن دو بزرگ هرکس که ما را سرد و تیره و افسرده می‌کند، همنشین مناسبی برای ما نیست و چنین کسی شایستگی ندارد که استاد ما باشد. شمس تبریزی در این باره می‌گوید:

هرکه را خلق و خوی فراخ دیدی و سخن گشاده و فراخ حوصله که دعای خیر همهٔ عالم کند که از سخن او تو را گشاد دل حاصل می‌شود و این عالم و تنگی او بر تو فراموش می‌شود... آن فرشته است و بهشتی و آن که اندر او و اندر سخن او قبضی می‌بینی و تنگی

و سردی، آن شیطان است و دوزخی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۱۳).

دکتر محمدعلی موحد در این باره نوشته‌اند:

بهشت را باید در مصاحبت دریا دلانِ بلندنظرِ بلنداندیشه جُست که عیب مردم نمی‌جویند و جهان روشن فراخ خدا را برای خود و دیگران تنگ و تاریک نمی‌گردانند. آخر بهشت مظهر فراخی و بیکرانگی و سرور و شادمانی است و دوزخ مظهر قبض و جنگ و غوغا و اندوه است. آن کس که خلق و خوی فراخ دارد و خیرخواه خلق خداست و از مصاحبت و سخن او گشاد دل و روشنی جان برای تو حاصل می‌شود، نشان از بهشت دارد و آن کس که از روی تعصب و تنگ‌بینی و تاریک‌اندیشی دم می‌زند و صحبت او قبض و دل‌سردی و نومیدی و رمیدگی می‌افزاید، نشان از دوزخ دارد. شمس این معیار را ارج بسیار می‌نهد و می‌گوید این رازی است که هر که با آن آشنا شود، می‌تواند راه خود را مشخص سازد و با اطمینان خاطر دنبال کند. حتی به گفته او: «هر که بر این سر واقف شود و آن معامله او شود، به صدهزار شیخی التفات نکند» (موحد، ۱۳۷۹: ۱۸۳).

مولانا گویا تحت تأثیر همین تعلیم شمس است که می‌گوید: به سخنان دیگران توجه نکنید و به اثری که در شما بر جای می‌گذارند، بنگرید؛ چنان‌چه حضور کسی شما را افسرده و پژمرده و نومید می‌کند، از او بگریزید و هر کس که دیدارش شما را شادکام و امیدوار و گرم می‌کند، در دامنش آویزید:

که افسون خواند در گوشت که ابرو پُر گره‌داری؟      نگفتم با کسی منشین که باشد از طرب عاری؟  
یکی پُر زهر افسونی فرو خواند به گوش تو      ز صحن سینه پُر غم دهد پیغام بیماری  
چو دیدی آن ترش‌رو را مُخَلل کرده ابرو را      از او بگریز و بشناسش، چرا موقوف گفتاری؟  
(مولوی، ۱۳۳۹: غ ۲۵۳۲)

نکته دیگری که درباره توصیف شادی شمس باید بگویم، این است که از سخنان مولانا به روشنی برمی‌آید که شمس از او می‌خواسته است که شادمان باشد و او را به سبب غمگین بودنش سرزنش می‌کرده است:

گفت که سرمست نه‌ای، رو؛ که از این دست نه‌ای      رفتم و سرمست شدم، وز طرب آکنده شدم  
گفت که تو کُشته نه‌ای، در طرب آغشته نه‌ای      پیش رُخ زنده کُنش، کُشته و افکنده شدم  
(مولوی، ۱۳۳۹: غ ۱۳۹۳)

استاد محمدعلی موحد، به پیوند شادی مولانا با شمس تبریزی چنین اشاره می‌کند:

که شمس از سینه‌ای منشرح، از گشاد اندرون، از دلی کز آسمان و دایره افلاک بزرگ‌تر است و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر سخن می‌گوید ... ثمره آن گشاد اندرون بشارت و سرور و بهجت بی‌منتهایی است که در جان شمس موج می‌زند؛ آن شادی بیکران و طرب



فسونسازی که با تاللو خیره‌کننده خود فضای شعر مولانا را پر می‌کند، از اینجاست (موحد، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

شعر و موسیقی و سماعی که زندگی مولانا را فراگرفته است، دقیقاً از همین نگاه شمس تبریزی سرچشمه می‌گیرد. گرچه مولانا ذاتاً شاد بود، اما شادی او در زیر آوار داوری‌های دیگران، ترس‌ها و نگرانی‌ها و تلاش‌ها برای جلب نظر دیگران مدفون شده بود. شمس دهانه این آتشفشان را باز کرد و اجازه داد آن شادی عمیق، مانند آتشفشانی خروشان، از اعماق جان مولانا سر برآورد و این همه شعر و موسیقی و رقص تولید کند:

جنتی کرد جهان را ز شکر خندیدن	آنکه آموخت مرا همچو سرّ خندیدن
گرچه من خود ز عدم دل خوش و خندان زادم	عشق آموخت مرا شکل دگر خندیدن
یک شب آمد به وثاق من و آموخت مرا	جان هر صبح و سحر همچو سحر خندیدن

(مولوی، ۱۳۳۹: غ: ۱۹۸۹)

مولانا در بیت زیر هم به این نکته اشاره می‌کند که بر اثر دولت عشق، نه تنها خندان، بلکه عین خنده شده است:

مردۀ بدم، زنده شدم، گریه بدم، خنده شدم	دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
--	-----------------------------------

(مولوی، ۱۳۳۹: غ: ۱۳۹۳)

### علل شادی شمس

اکنون ببینیم که چه عللی باعث شادی عمیق شمس بوده‌اند. طبعاً شادی عمیق شمس از جنس شادی‌های حقیر معمولی نیست و ریشه در نگاه ژرف او به انسان و جهان و خدا دارند. برخی از علل شادکامی شمس به نگاه عمیق او به انسان و جهان و خدا برمی‌گردد و برخی دیگر از علل شادی او از برخی فضیلت‌های اخلاقی مانند وارستگی و خودخواه نبودن مایه می‌گیرند. در ادامه به تعدادی از این عوامل اشاره می‌کنیم.

### پهناور بودن جهان

یکی دیگر از باورهای نادرست که می‌تواند مانع شادی انسان‌ها شود، این باور است که جهان اساساً سرای غم و اندوه است. کم نیستند بزرگانی که معتقدند در این جهان اصل بر غم و رنج است و شادی‌ها و خوشی‌ها عارضی و غیراصیل‌اند. طبق نظر اینان ساختار جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، به گونه‌ای است که انسان دانا در آن نمی‌تواند شاد باشد و شادی تنها از آن نادانان و نابخردان است: شهید بلخی در این باره چنین می‌گوید:

اگر غم را چو آتش دود بودی / جهان تاریک بودی جاودانه  
 در این گیتی سراسر گر بگردی / خردمندی نیابی شادمانه  
 (صفا، ۱۳۹۶: ۱/۳۹۲)

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد / تو اهل فضلی و دانش، همین گناهت بس  
 (حافظ، ۱۳۶۲: ۵۴۲)

در دنیای جدید، فیلسوفان اگزیستانسیالیست با بیان این که سرشت این جهان اساساً سوگناک است، به گونه‌ای دیگر بر این نکته تأکید کردند که این جهان سرای غم و رنج است و نباید در چنین جهانی بی‌بیهوده در پی شادی بود. کسی که این فکر را بپذیرد، طبیعتاً نمی‌تواند در چنین جهانی در پی شادی باشد و پیشاپیش خود را محکوم به غم و اندوه می‌داند. شمس دقیقاً در نقطهٔ مقابل این پیش‌فرض قرار دارد. او جهان را جای شادی و خوشی می‌داند و به نظر می‌رسد این تلقی ویژهٔ شمس از جهان یکی از رازهای شادی اوست. شمس تبریزی دنیا را بسیار پهناور و بی‌کرانه و آکنده از آگاهی و شعور می‌داند. روشن است که چنین جایی از نظر او جای درد و رنج نمی‌تواند باشد: «شش جهت نور خداست. فلسفیک مانده است بالای هفت فلک، میان فضا و خلا» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۲۶) و «فلسفیک گوید عقول عشره است و همهٔ ممکنات را محصور کرده» (همان، ۳۳۹) و شمس از فیلسوف تعجب می‌کند که «عالم فراخ خدا را چگونه در حقه‌ای کرده» (همان، ۳۳۸).

مولانا هم مانند شمس و البته برخلاف فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، اعتقادی به سرشت سوگناک هستی ندارد و بلکه سرشت هستی را شادمانه می‌داند. از نظر او رشد و رویش ملازم شادی است؛ یعنی شکوفایی و بالش در این جهان بدون شادی امکان‌پذیر نیست و از نیستی به هستی آمدن با لذت و شادی صورت می‌گیرد و اصولاً همهٔ رندها و رویدگی‌های حقیقی همراه با شادمانی و فرح‌اند و افسردگی و پژمردگی و اندوه و ناامیدی نمی‌توانند زمینه‌ای برای پیشرفت و رشد فراهم آورند. به نظر مولوی، این خنده است که ما را از نیستی به سوی هستی می‌کشاند:

هر ذره که می‌پوید، بی‌خنده نمی‌روید / از نیست سوی هستی ما را که کشد؟ خنده  
 خندهٔ پدر و مادر در چرخ درآوردت / بنمود به هر طورت الطاف احد خنده  
 آن دم که دهان خندد در خندهٔ جان بنگر / کآن خندهٔ بی‌دندان در لب بنهد خنده  
 (مولوی، ۱۳۳۹: غ: ۲۳۱۶)

همانگونه که ملاحظه می‌شود مولوی تکوین یافتن هر فرزندی را حاصل لحظات شیرین و شاد پدر و مادر می‌داند و این درست برخلاف نظر بسیاری از فیلسوفان و شاعران بدبین است که مرگ و تولد را غمگین و بی‌معنا می‌دانند:

چون زنی که بیست فرزندش بود / هر یکی حاکی حال خوش بود

حَمَلِ نَبُود بِي ز مَسْتِي وَ ز لَاحِ بِي بَهَارِي كِي شُود زَايِنْدِه بَاغ؟  
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۶/۱۸۰۶ - ۱۸۰۵)

در ابیات زیبای زیر مولانا گردش آسمان، تلاطم دریا، زاینده گی زمین، وزش باد و تاریکی شب را بر اثر شادی می‌داند و آنها را پیامبران شادی به شمار می‌آورد:

بگویمت که چرا چرخ می‌زند گردون  
بگویمت که چرا بحر موج‌درموج است  
بگویمت که چرا خاک حور و ولدان زاد  
بگویمت که چرا باد حرف‌حرف شده است؟  
بگویمت که چرا شب تَتَّقُ فَرُو آویخت؟  
کی‌اش به چرخ درآورد؟ تابِ اخترِ عیش  
کی‌اش به رقص درآورد؟ نورِ گوهرِ عیش  
که داد بوی بهشتش؟ نسیمِ عنبرِ عیش  
که تا ورق‌ورق آبی سبک ز دفترِ عیش  
که گردک است و عروسی، بگیر جا در عیش  
(مولوی، ۱۳۳۹: غ: ۱۲۸۴)

به سبب همین تلقی خاص از جهان است که شمس از حدیثی که «دنیا را زندان مؤمن می‌داند»، انتقاد می‌کند. شمس دنیا را نه زندان، که سرای شادی و خوشی می‌داند. شمس دربارهٔ این حدیث می‌گوید: «در هیچ حدیث پیغامبر (ص) نییچیدم، الا در این حدیث که الدنيا سجن المؤمن. چو من هیچ سجن نمی‌بینم، می‌گویم سجن کو» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۱۰) و در جای دیگر در این باره می‌گوید: «مر از این حدیث عجب می‌آید که الدنيا سجن المؤمن؛ که من هیچ سجن ندیدم، همه خوشی دیدم، همه عزت دیدم، همه دولت دیدم» (همان، ۳۱۷).

البته شمس در نهایت سخن پیامبر را این‌گونه توجیه می‌کند که این حدیث دربارهٔ «مؤمن» است، ولی بندگان حق از این مقام بسی فراتر رفته‌اند و دیگر زندان برای آنها معنایی ندارد. بندگان حق به عالمی رسیده‌اند که «نور در نور، لذت در لذت، فر در فر و کرم در کرم» است (همان، ۷۰۹). برای چنین کسانی چیزی به نام زندان وجود ندارد. مولانا گویا ابیات زیر را تحت تأثیر این سخنان شمس سروده است:

مرگِ ما شادی و ملاقات است  
چون که زندان ماست این دنیا  
آن که زندان او چنین خوش بود  
گر تو را ماتم است، رو زین جا!  
عیش باشد خرابِ زندان‌ها  
چون بُود مجلسِ جهان‌آرا؟  
(مولوی، ۱۳۳۹: غ: ۲۶۴)

## پهناور بودن دل انسان

بسیاری از بزرگان مانند فروید و ژاک لاکان بر این باورند که انسان اساساً نمی‌تواند شاد باشد و سرشت و سرنوشت بشر چنان است که زندگی او عمیقاً با اندوه سرشته شده است (بوک، ۱۳۹۷: ۵۰). اسلاوی

ژیژک، روان‌کاو مشهور نیز بر این باور است که «صحبت از شادکامی «فی نفسه ریاکارانه» است و کسانی که خود را شاد می‌پندارند، صرفاً خود را گول می‌زنند» (همان، ۷۷). به نظر می‌رسد یکی از دلایل غمگین بودن بسیاری از انسان‌ها این است که نظرات فیلسوفان و دانشمندان غمگین و بدبین را معیار زندگی خود قرار می‌دهند و دنیا را از زاویهٔ چشمان آنها می‌بینند. روشن است که دیدن دنیا از منظر بزرگانی مانند فروید، لاکان، ژيژک، سارتر، کامو، کافکا، نیچه، ابوالعلاء معری، صادق هدایت، ابن‌راوندی و نظایر آنها شخص را به تلقی خاصی از انسان می‌کشاند. کسانی ممکن است همین قرائت از زندگی را تنها خوانش ممکن از زندگی انسانی بدانند و حتی وقتی حالشان خوب است، خود را به عیب یا نقصی متهم کنند. چنین کسانی شادی را وضعیتی گذرا و عارضی می‌دانند و در عین شادی، همواره منتظرند غمی از درآید و عیش آنها را طیش کند (کلاین، ۱۳۹۴: ۲۷۹ - ۲۷۸).

اما باید بدانیم که این قرائت تنها قرائت ممکن از جهان و انسان نیست و در کنار بزرگان یادشده، کسانی مانند شمس تبریزی، مولانا، ابوسعید ابوالخیر، اکهارت تله، ویکتور فرانکل، سن فرانسوای آسیزی، دالایی لاما و نظایر آنها هم هستند که با وجود همهٔ رنج‌ها و مشکلات، زندگی را زیبا و خوشی‌های آن را اصیل می‌دانند و قضا را تحقیقات روان‌شناسان نشان می‌دهد که در زندگی عموم انسان‌ها، احساسات مثبت و لحظات خوشایند به مراتب بیشتر از احساسات منفی و لحظات رنج‌بار است و «حتی در دوران عمیق‌ترین افسردگی‌ها و ناخشنودی‌ها نیز لحظات خوب وجود دارد» (کلاین، ۱۳۹۴: ۲۷۵ - ۲۷۴). آن‌گونه که درک باک می‌گوید: «اکثر یافته‌های امیدبخش برآمده از تحقیق مقایسه‌ای حاکی از این است که انسان‌های زیادی در سرتاسر جهان مدعی‌اند که «خیلی» یا «کمابیش» از زندگی‌شان رضایت دارند» (بوک، ۱۳۹۷: ۵۰). نتیجهٔ تمام این سخنان به شکلی زیبا در این جملات آمده است:

شادی جوهر طبیعت ماست و این را همه می‌توانند تشخیص دهند. می‌توانیم بگوییم که تلاش ما برای خوشحال بودن، درواقع تلاشی است برای رساندن ذهن به حالت اصلی آن. بوداییان بر این باورند که شادی حالتی طبیعی و ذاتی است، اما توانایی تجربهٔ آن مهارتی است که می‌باید در خود پرورش دهیم (دالایی لاما و اسقف توتو با همکاری آبرامز، ۱۳۹۷: ۶۵).

شمس نیز به آن دسته از بزرگانی تعلق دارد که ذات انسان را شاد می‌دانند و شادی را وضعیت اصیل او به شمار می‌آورند. از نظر شمس دل انسان بسیار فراخ و پهناور و جهان مانند بوستانی بس وسیع و دل‌انگیز است. او تعجب می‌کند که چرا آدمیان این دل فراخ پهناور را با وسوسه‌ها و اندیشه‌ها تنگ می‌کنند و آن جهان وسیع و دل‌انگیز را بر خود مانند زندان، تنگ و تاریک می‌سازند. هنر این است که زندان را به بوستان تبدیل کنیم، ولی غالب انسان‌ها کارشان این است که بوستان را به زندان مبدل می‌سازند:

دلی را که آسمان و دایرهٔ افلاک بزرگ‌تر است و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن؟ چگونه روا باشد عالم چو بوستان را بر خود چو زندان کردن؟ همچو کرم پيله لعاب اندیشه و وسوسه و خیالات مدموم بر گرد نهاد خود تنیدن و در میان زندانی شدن و خفه شدن! ما آنیم که

زندان را بر خود بوستان گردانیم (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۱۰).

مولوی نیز در ابیات زیر به این موضوع اشاره می‌کند که دل در اصل شاد است، چون پهناور و فراخ است و دلی که غمگین باشد، دل نیست:

جز در رخ جان م‌خند ای دل	بی او همه خنده گریه افزاست
آن دل نبُود که باشد او تنگ	ز آن روی که دل فراخ پهناست
دل غم نخورد، غذاش غم نیست	طوطی است دل و عجب شکرخاست

(مولوی، ۱۳۳۹: غ ۳۶۵)

شمس انسان را موجودی بسیار عمیق، عجیب و تودرتو می‌داند و طبیعی است که چنین موجودی عین خوشی و شادی است:

تو را از قَدَمِ عالم چه؟ تو قَدَمِ خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست، در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قَدَمِ عالم چه خرج می‌کنی؟ شناخت خدا عمیق است! ای احمق، عمیق تویی. اگر عمیقی هست، تویی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۲۲).

### لطف خدا و رضا به خواسته او

یکی از مهم‌ترین روابط انسانی رابطه انسان با خداست و غالباً این رابطه است که دیگر روابط انسان را هم تنظیم می‌کند و شکل می‌دهد. کسی که خدا را همچون موجودی وحشتناک و محتشم و هراس‌آور می‌داند، طبیعتاً رابطه‌ای مبتنی بر ترس و دلهره با خدا برقرار می‌کند و کسی که خدا را موجودی لطیف و کریم و رحیم می‌داند، می‌تواند رابطه‌ای عاشقانه و شیرین با او برقرار کند. در جامعه ما، به دلایل گوناگون، بر روی صفات جلال خدا بیش از حد تأکید و تکیه شده است؛ به همین سبب غالب افراد با شنیدن نام خدا لرزه بر اندامشان می‌افتد و ترس و لرز سراپای وجوشان را فرامی‌گیرد. طبق تلقی شمس، خداوند موجودی مهربان و دوست‌داشتنی است که پیوسته در پی آن است که سودی به طالب صادق خود برساند: «ای طالب صدیق! دل خوش دار؛ که خوش‌کننده دل‌ها در کار توست و در تمام کردن کار توست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۹۸).

به نظر شمس خدا هم قهر دارد و هم لطف. البته قهر او عارضی است و صرفاً از آن برای تربیت افرادی خاص استفاده می‌کند، اما ذات او سراپا لطف و مهر است: «لطف خدا با قهر او برابر است، ولیکن ذات او همه لطف است، پس لطف غالب است» (همان، ۱۴۸). از نگاه شمس، خدا سراپا لطف است و اگر کسی لطیف باشد، این لطف بی‌کرانه حق را درمی‌یابد. کسی که در خدا قهر می‌بیند، بازتاب قهر خودش را در خدا می‌بیند: «خدا را در حق من همه لطف است در لطف، و کرم در کرم. الا مرا در خود گاهی لطف است و گاهی قهر؛ از لطف ملول می‌شوم» (همان، ۱۴۳)؛ زیرا که اگر به دیده قهر در لطف کسی نگاه

کنیم، لطف او را قهر می‌بینیم: «قهر در لطف می‌نگرد، به دیده خود، همه قهر می‌بیند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۹۳)؛ بنابراین تمام آن چه که قهر و خشم خدا می‌نامیم، در واقع قهر و خشم خود ماست که بر او فرافکنی کرده‌ایم. طبق این تلقی، لطیف شدن آدمی باعث درک لطافت حق می‌شود و روشن است که با چنین نگاهی جایی برای اندوه باقی نمی‌ماند.

طبق تلقی شمس، خدا موجودی دانا و توانا و خیرخواه است و ممکن نیست کاری به زیان انسان انجام بدهد. درک این نکته باعث می‌شود که شخص به خواسته خداوند رضایت دهد و در برابر او تسلیم شود. این هم یکی دیگر از کلیده‌های شادی در نزد شمس است: «راحت در آن است که هر چه خدای تعالی تو را پیش آورد، آن را سعادت کلی خود دانی» (همان، ۸۱۰). گفتنی است که بسیاری از اوقات، شخص وظایف خود را تمام و کمال انجام نمی‌دهد و مسئولیت خود را به تقدیر حواله می‌کند. چنین تسلیم و رضایی به هیچ روی نجات‌بخش و شادی‌آور نیست؛ برای نمونه به این قطعه جالب توجه کنید:

درویشی چیزی می‌خواست. آن صاحب دکان دفعش گفت که حاضر نیست. گفتم: «این درویش عزیز بود، چرا بدو چیزی ندادی؟» گفت: «خداش روزی نکرده بود». گفتم: «خداش روزی کرده بود، تو منع کردی. چیزی که من می‌بینم، چگونه تصدیق کنم؟ اگر تو دست در این انبان کردی و سر انبان دست تو را محکم بگرفتی، تا مجروح کردی، معاینه، نه به تأویل، من گفتمی: «خدا نخواست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۰۵).

سخن شمس بسیار هوشمندانه و دقیق است. غالب آدمیان وقتی حادثه‌ای را به خواست خدا، یا تقدیر حواله می‌کنند، در واقع می‌خواهند از زیر بار مسئولیت‌های خود شانه خالی کنند؛ بنابراین یا اصلاً کوشش و برنامه‌ریزی نمی‌کنند، یا با اندکی تلاش سرسری، و وظیفه خود را انجام شده تلقی می‌کنند و تسلیم می‌شوند. این گونه رضا و تسلیمی از توهمات انسان سرچشمه می‌گیرند و خود منشأ درد و رنج هستند. تسلیم و رضای واقعی از شهود عرفانی عمیقی سرچشمه می‌گیرند و با تلاش و تکاپوی انسان تعارضی ندارند.

## مرگ

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین ترس آدمی، ترس از مرگ است و بقیه ترس‌های او نیز در ترس از مرگ ریشه دارند؛ یعنی ترس‌های انسان از تاریکی، فقر، بیماری، حوادث طبیعی، تنهایی، فراق دوستان، تأیید نشدن، طرد شدن، دیده نشدن، حاکمان و مراجع قدرت، اشتباه و دیگر ترس‌ها، همه و همه، در نهایی‌ترین تحلیل ریشه در ترس از مرگ دارند. یالوم درباره اضطراب مرگ به یک باور نادرست در میان روان‌درمان‌گران اشاره می‌کند: «روان‌درمان‌گران اغلب به اشتباه فکر می‌کنند که اضطراب آشکار مرگ اضطراب از مرگ نیست، بلکه نقابی است برای مشکلات دیگر» (یالوم، ۱۳۹۲: ۲۴).

کسی که بتواند ترس از مرگ را برای خود حل کند، همه ترس‌های او از بین می‌روند. شمس تبریزی به خوبی توانسته است تکلیف خود را با مرگ یک‌سره کند. از نظر او مرگ رهایی از عالم ماده و وارد شدن در جهانی سرشار از نور و آرامش است؛ بنابراین می‌گوید: «مردان خدا مرگ را چنان می‌جویند

که شاعران قافیه را و بیمار صحت را و کودکان آدینه را» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۵۹). در قرآن کریم (جمعه/۶ و ۷) آرزوی مرگ نشانه صدق ایمان آدمیان دانسته شده است؛ یعنی یکی از نشانه‌های یک مؤمن راستین آن است که تمنای مرگ را دارد و از مرگ لذت می‌برد. شمس تبریزی، با اشاره با این آیه، چنین تفسیری از مرگ دارد:

اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی، بارک الله فیک، مبارکت باد، ما را هم از دعا فراموش مکن و اگر چنین نوری و ذوقی نداری، پس تدارک بکن و بجو و جهد کن؛ که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی، چنین حالت بیابی؛ پس بجوی؛ «فَتَمَمُوا الْمَوْتَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». و چنان که از مردان، صادقان و مؤمنان هستند که مرگ را جویان‌اند، همچنان از زنان، مؤمنات و صادقات هستند. این آینه‌ای روشن است که شرح حال خود در او بیابی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۸۷).

در بیت‌های زیر مولانا هم به این نکته مهم اشاره کرده است که مرگ آینه‌ای است که انسان‌ها در آن به تماشای خود می‌نشینند:

مرگ آینه است و حُسْنَت، در آینه، در آمد	آینه بریگوید: خوش مُنْظَر است مردن
گر مؤمنی و شیرین، هم مؤمن است مرگت	ور کافر و تلخی، هم کافر است مردن
گر یوسفی و خوبی، آینه‌ات چنان است	ورنه در آن نمایش، هم مُضْطَر است مردن

(مولوی، ۱۳۳۹: غ: ۲۰۳۷)

### قرار داشتن شادی در درون رنج

از آن چه که درباره شادی شمس گفتیم، نباید نتیجه بگیریم که زندگی او کاملاً آرمانی بوده است و او همه عمرش را در رفاه و راحتی به سر برده است. عصر شمس یکی از وحشتناک‌ترین اعصار در تاریخ ایران بوده است. شمس در عصر مغول زندگی می‌کرده و از نزدیک شاهد تمام رنج‌ها و دردهای مردم سرزمین ما بوده است. خود او هم در همه جا با فقر و دربه‌داری و سختی روبه‌رو بوده است، باین‌همه او توانسته است در میان آن همه رنج و سختی، از حال خوب خود مراقبت کند و اجازه ندهد اوضاع نابه‌سامان زمانه و مشکلات زندگی، باعث نومیدی و سردی او شوند. شمس حقیقتاً تسلطی شگفت‌آور بر احوال درونی خود داشته است: «من چون شاد باشم، هرگز اگر همه عالم غمگین باشند، در من اثر نکند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۰۴). این نکته‌ای بس مهم است و شایسته است همواره پیش روی ما باشد. کم نیستند کسانی که به نام واقع‌بینی، یا به اسم دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی، همه عمر خود را در اندوه و تلخ‌کامی و تیره‌جانی سپری می‌کنند. حال آن که ما می‌توانیم در عین واقع‌بینی امیدوار و شادکام باشیم و همین یک بار فرصت زندگی را به خاطر اوضاع ناخوشایند جامعه از دست ندهیم.

گذشته از این‌ها شمس مانند بسیاری از فرزندان بر این باور است که در درون بزرگ‌ترین رنج‌ها و سختی‌ها، می‌توان شاهد شادی و خوشی بود. این کیمیایی است که باید به آن دست پیدا کنیم. برای

تبیین این موضوع خوب است نخست توضیحی درباره اصطلاح «نعل وارونه» تقدیم خواننده ارجمند کنیم. در قدیم، هرگاه سواری می‌خواست دیگران رد پای او را گم کنند، نعل‌های اسب خود را وارونه می‌کرد و به این ترتیب، کسانی که در پی او بودند، کاملاً در جهت عکس حرکت او، او را تعقیب می‌کردند. تعبیر «نعل وارونه زدن» به معنای «رد گم کردن و دیگران را در تعقیب خود ناکام ساختن» است. از نظر شمس و مولانا، جهان پُر از نعل‌های وارونه است. یکی از این نعل‌های وارونه «غم و شادی» و «رنج و راحت» است؛ یعنی غم و شادی و نیز رنج و راحت نعل‌های وارونه هستند و هرکس در پی یکی از دو طرف این تقابل برود، دقیقاً از نقطه مقابل آن سر در می‌آورد. به دیگر سخن، ساختار این جهان به گونه‌ای طراحی شده است که هرکس همیشه به دنبال راحتی باشد، به زودی گرفتار غم و رنج می‌شود و هرکس آگاهانه رنج و سختی را انتخاب کند، به راحتی و رفاه می‌رسد.

به همین جهت است که شمس می‌گوید: «شادی پیک غم است و بسط پیک قبض» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۶۰). بهشت با سختی‌ها احاطه شده است، اما بوی بهشت که خبر محبوب را برای عاشقان می‌آورد، خارستانِ سر راه بهشت را به گلستان تبدیل می‌کند؛ «از این رو در سخت‌ترین موقعیت‌هاست که دلیل کافی برای دل‌خوشی وجود دارد» (مایر، ۱۳۷۸: ۵۶۶). شمس در جایی دیگر، مرد راستین را آن می‌داند که در غم شاد است؛ چراکه می‌داند که خوشی در ناخوشی پیچیده شده است:

مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد، در غم شاد باشد؛ زیرا که داند آن مراد در بی‌مرادی هم‌چنان دریچیده است. در آن بی‌مرادی امید مراد است و در آن مراد غصه رسیدن بی‌مرادی. آن روز که نوبت تب من بودی، شاد بودمی که رسید صحت فردا و آن روز که نوبت صحت بودی، در غصه بودمی که فردا تب خواهد بودن (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۰).

کسی که چنین نگاهی داشته باشد، رنج را در راحت و شادی را در غم جستجو می‌کند. مهم‌ترین معیاری که در میان نعل‌های وارونه راه را به ما نشان می‌دهد «عاقبت‌نگری و دوراندیشی» است. هر چیزی که شادی و لذت موقتی به ما می‌دهد، ولی در آینده به ما آسیب می‌رساند، در واقع درد و رنج است و هر چیزی که به طور موقتی ما را آزرده و خسته می‌کند، اما منافع بلندمدتی برای ما دارد، در حقیقت شادی و راحتی است:

چون که قبض آید، تو در وی بسط بین!  
قندِ شادی میوه باغِ غم است  
غم چو بینی، در کنارش کش به عشق!  
عاقل از انگور می بیند همی  
تازه باش و چین میفکن در جبین! ...  
این فرح زخم است و آن غم مرهم است  
از سر رُبوه نظر کن در دمشق!  
عاشق از معدوم شی بیند همی

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۳ / ۳۷۵۴ - ۳۷۳۹)

کسانی که این راز بزرگ را دریافته‌اند و از ماهیت نعل‌های وارونه آگاه هستند، آگاهانه به دنبال رنج‌ها و دشواری‌ها می‌روند و اجازه نمی‌دهند شیرینی‌ها و لذات موقتی و زودگذر آنها را از هدف خود دور



کند. مولانا در ابیات زیبایی زیر هم به این موضوع اشاره می‌کند که راه آسایش و شادی از میان سختی‌ها و دشواری‌ها می‌گذرد:

چون گرانی‌ها اساس راحت است حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِمَكْرُوهَاتِنَا	تلخ‌ها هم پیشوای نعمت است حُفَّتِ النَّيْرَانُ مِنْ شَهْوَاتِنَا ...
هرکه در زندان قرینِ محنتی است هرکه در قصری قرینِ دولتی است	آن جزای لقمه‌ای و شهوتی است آن جزای کارزار و محنتی است
هرکه را دپدی به زَرِّ و سیمِ فرد	دان که اندر کسب کردن صبر کرد

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱۸۴۱ / ۲ - ۱۸۳۶)

### رهایی از خودبینی و خودخواهی

در زندگی انسان تعداد زیادی اندوه سوزنده و بیهوده وجود دارد و به نظر می‌رسد ریشه همه آنها همان خودبینی است. به گفته مولانا مستی هستی، یا خودخواهی و انانیت می‌تواند به شدت اسباب غمزدگی و اندوهناکی انسان را فراهم آورد:

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست  
از غبار و گردِ بادوبودِ ماست  
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱۰۳ / ۱)

شمس تبریزی نیز دقیقاً بر همین باور است و یکی از علل مهم شادی خود را رهایی از خودبینی و انانیت می‌داند: «هیچ مرا با رنج نستی نیست. هستی من نماند که رنج از هستی بود. وجود من پر از خوشی است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۹۹). گفتنی است که عارفان و شاعران ما کلمه «هستی» را به معنی «انانیت و رعونت و خودخواهی» به کار برده‌اند؛ زیرا که به نظر آنها، هستی حقیقی از آن خدا و روح خدایی انسان است و انسان خودخواه «هستی کاذب و من دروغین» خود را وجود حقیقی می‌پندارد و به این ترتیب دچار توهم وجود می‌شود. در این قبیل موارد، هستی به معنی «وجود حقیقی» نیست، بلکه به معنای «وجود موهوم» است و این دقیقاً تفاوت خوددوستی و خودخواهی را نشان می‌دهد؛ شخص خوددوست عاشقِ هستی حقیقی خود است، ولی شخص خودخواه به من دروغین خود دل بسته است. به نظر مولانا هستی انسان مایه غمگینی انسان است و این نوع غم به آسانی درمان نمی‌شود:

مرد را زنبور گر نیشی زند زخم نیش اما چو از هستیِ توست	نیش آن زنبور از خود می‌کند غم قوی باشد، نگردد درد سست
شرح این از سینه بیرون می‌جهد	لیک می‌ترسم که نومیدی دهد

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱ / ۱ - ۳۲۴۹ - ۳۲۵۱)

## خودفرمان‌روایی

در ادامه بحث قبلی لازم است به یک نکته دیگر هم اشاره کنیم. به نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های شادی شمس تبریزی، تسلط او بر نفس خود است. شمس به ما می‌گوید که بر نفس خود مسلط شده است و حتی اشت‌های او نیز تحت اختیار خودش است:

این نفس من چگونه فرمان‌بردار و مطیع من است، چنان منقاد است مرا، لاجرم اگر صد هزار بریانی و نعمت باشد که دیگران خود را در برابر آن هلاک می‌کنند، نفس من ساکن و ایمن؛ چون ضرورت نباشد و اشت‌های صادق نی، نخورد، و چون اشت‌های صادق باشد اگر نان تهی و نان جوین یابد بخورد و منتظر چیزی دیگر نباشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۳۷).

شمس در جایی دیگر باز به همین موضوع اشاره می‌کند که کار نفس او دیرزمانی است که تمام شده و او به کلی از شر نفس خود رهایی یافته است. نتیجه رهایی از نفس، دست‌یابی به شادی بسیار عمیق و آسیب‌ناپذیر است: «کار نفس من دیر است که تمام شده است. در اندرون من بشارتی هست. عجبم می‌آید از این مردمان که بی‌آن بشارت شادند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۳۶).

البته این تسلط بر خود، صرفاً به معنای در دست گرفتن جنبه‌های منفی و ناخوشایند وجود خود نیست. شمس بر احوال خود هم چیرگی دارد و او ولی واقعی را کسی می‌داند که بر خود ولایت داشته باشد. کسی که می‌تواند خود را مهار کند و اندیشه‌ها و خواسته‌ها و کردارها و گفتارهای خود را تحت سلطه خویش داشته باشد، ولی واقعی خداست. بنابراین از نظر شمس، ولی کسی نیست که بر آب و آتش و زمین و آسمان سیطره دارد، بلکه ولی واقعی کسی است که فرمانروای خویشتن است. تفسیر شمس از مسأله ولایت واقعاً شنیدنی است:

تا خود را به چیزی ندادی به کلیت، آن چیز صعب و دشوار می‌نماید؛ چون خود را به کلی به چیزی دادی، دیگر دشواری نماند. معنی ولایت چه باشد؟ آن که او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نی. بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن، و بر احوال خویشتن، و بر صفات خویشتن، و بر کلام خویشتن، و سکوت خویشتن، و قهر در محل قهر، و لطف در محل لطف. و چون عارفان جبری آغاز نکند که من عاجزم او قادرست. نی، می‌باید که تو قادر باشی بر همه صفات خود؛ و بر سکوت در موضع سکوت، و جواب در محل جواب، و قهر در محل قهر، و لطف در محل لطف. و اگر نه صفات او بر وی بلا باشد و عذاب، چو محکوم او نبود، حاکم او بود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۸۶ - ۸۵).

شمس درباره غم و شادی خود نیز چنین است. او بر احوال خویش سیطره دارد و اختیار دل خود را در دست دارد: «من چون شاد باشم، هرگز اگر همه عالم غمگین باشند، در من اثر نکنند، و اگر غمگین هم باشم، نگذارم که غم کس به من سرایت کند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۰۴) و نیز «من قوت آن دارم که غم خود را نگذارم که بدیشان برود؛ که اگر برود طاقت ندارند، هلاک شوند. شادی مرا طاقت ندارند، غم مرا کی طاقت دارند؟» (همان، ۳۱۰). روشن است که با وجود چنین سلطه‌ای بر احوال خود، شمس

به تمام معنا به انسانی شادمان تبدیل شده است.

## آزادگی و وارستگی

وابستگی مانعی بزرگ بر سر راه شادی انسان است. شخص وابسته گویا محکوم است به تحمل کردن غم و غصه و نگرانی. وین دایر از قول یک استاد بودایی نقل می کند: «برای این که هیچ گاه دچار درد و رنج نشوی، به هیچ چیز به عنوان من و مال من نچسب» (دایر، ۱۳۸۲: ۱۰۶). رنج ها هیچ گاه نمی توانند به جان انسان آسیبی برسانند و درواقع جان آدمی فراتر از هرگونه درد و رنجی است، اما آنها که هویت انسانی خود را نه بر اساس «بودن»، که بر پایه «داشتن» تعریف می کنند، بدیهی است که هیچ گاه به امنیت واقعی دست نمی یابند (رک . داشتن یا بودن، از اریک فروم).  
آن گونه که استاد کریم زمانی می نویسد:

مولانا اسباب غم های نازل و جانکاه را چند چیز می داند که قوی ترین آن، خودخواهی و تعلق خاطر است. چنانکه روزی کسی از غمناکی خود نالید، مولانا گفت: «همه دلتنگی های دنیا از دلستگی به دنیاست. هر دم که از این جهان آزاد باشی و خود را غریب دانی، در هر رنگ بنگری و هر مزه بچشی، دانی که با او نمایی و جای دیگر می روی، دلتنگ نباشی. خودخواهی این خیال یاوه را در ذهن و ضمیر آدمی برمی انگیزد که هرچه مطلوب و دلخواه اوست، باید بماند و از ورطه زوال و بوار مصون باشد (زمانی، ۱۳۸۴: ۳۱۵).

شمس به معنای واقعی کلمه شخصی آزاده و وارسته است و مصداق کامل این سخن حافظ است:

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد، آزاد است  
(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۰)

استغنا و استقلال و آزادی شمس تبریزی یکی از بارزترین ویژگی های اوست. او به معنای راستین کلمه زیر چرخ کبود، از هر چه که رنگ تعلق پذیرد، آزاد است. این آزادی ریشه در بی طمعی و رهایی از آزمندی دارد. شمس آزادی راستین را در بی آرزویی می داند: «توانگری در خرسندی است، و سلامتی در تنهایی است، و آزادی در بی آرزویی است، و دوستی در بی رغبتی است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۷). کسی که شرار آرزو را در درون خود خاموش کند، به توانگری راستین دست می یابد. هیچ چیز مانند طمع و توقع و آزمندی موجبات اسارت و ذلت انسان را فراهم نمی آورد: «طامع را عزّ نیست، و قانع را ذل نیست. آزاد بنده گردد به طمع، و بنده آزاد گردد به خرسندی» (همان، ۷۹۷). شمس به نظر می رسد که از آزادی معنوی در حد کمال بهره مند بوده است.

گذشته از این، شمس در عین این که خیلی به انسان ها علاقه مند است و خدمت به آنها را وظیفه خود می داند، از وابستگی به آنها آزاد است و مایل نیست وارد روابطی شود که اختیار و آزادی او را سلب می کنند:

مرا می‌باید که من آزاد بروم. چنان که می‌باید بروم، بایدم بنشینم، بایدم بخشیم، به اختیار خود باشم. چون تو با من باشی، اختیار نماند. مرا چنان باید رفت که تو روی، یا تو را چنان باید رفت که من روم؛ یا خادم باشم یا مخدوم. به هر حال آن اختیار باطل شود که «نه خادم کس بُود نه مخدوم کسی // انصاف بده که خوش جهانی دارد». الفقییر لایمَلک و لایمَلک (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۰۶ - ۳۰۵).

سخن شمس در پایان قطعه بالا دارای اهمیت فراوانی است. از نظر شمس درویش واقعی کسی است که نه مالک کسی است نه مملوک کسی، نه خادم کسی است نه مخدوم کسی. درویش واقعی نه اسیر می‌کند، نه اسیر می‌شود؛ چراکه خادم و مخدوم و مالک و مملوک هر دو به یک اندازه گرفتارند و وابسته. این وارستگی شمس را در رابطه او با مولانا نیز می‌توان دید. مطالعه مقالات نشان می‌دهد که شمس در تمام زندگی خود هیچ کس را به اندازه مولانا دوست نداشته است. او عاشقانه به مولانا مهر می‌ورزد. در بخش بعدی راجع به این موضوع سخن خواهیم گفت. با این همه شمس تبریزی چنان به مولانا وابسته نیست که به او اجازه دهد مهار احساساتش را در اختیار خود بگیرد: «من لا ابالی ام. نه از فراق مولانا مرا رنج، نه از وصال او مرا خوشی. خوشی من از نهاد من، رنج من هم از نهاد من» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۵۷). شمس در اینجا به یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های عشق راستین و وابستگی بیمارگونه اشاره کرده است. عاشق راستین در عین دوست داشتن محبوب خود، می‌تواند مستقلاً هم از زندگی لذت ببرد و زندگی خود را اصالتاً ارزشمند می‌داند، اما شخص وابسته گویا برای زندگی خود ارزشی قائل نیست و تمام خوشی‌ها و لذات جهان را از رابطه انتظار دارد و چون هیچ رابطه‌ای قادر نیست به تنهایی تمام نیازهای شخص را برآورده کند، شخص وابسته زندگی خود را در رنج و ناکامی سپری می‌کند. به هر حال شمس کاملاً به آزادی درونی دست یافته است، به همین سبب او نه اسیر نظرات دیگران است، نه به مسائل مادی وابستگی دارد و نه در دام تابوها و آداب و عادات اسیر است. تردیدی نیست که این آزادی به شادی عمیق منتهی می‌شود.

### تجربه کردن عشق عمیق خالصانه دوطرفه

یکی از مهم‌ترین ارکان خوش‌بختی دوستی است. بزرگانی مانند ارسطو و اپیکور و مازلو دوست خوب را یکی از پایه‌های سعادت به شمار آورده‌اند و حق با آنهاست. یک دوست خوب که بتوان به او اعتماد کرد و با او رابطه عاشقانه عمیقی را تجربه کرد، می‌تواند آدمی را به بالاترین درجه شادی برساند. چنان‌چه این رابطه بین دو هم‌جنس باشد، شادی و لذت رابطه هزارچندان می‌شود. این اتفاق نادر برای شمس و مولانا رخ داده است و آن دو توانسته‌اند یکی از حیرت‌آورترین عاشقانه‌های دنیا را پدید آورند. به تعبیر شمس: «سال‌ها بگذرد که یکی را از ناگه دوستی افتد که بیاساید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۹۰). شمس درباره رابطه خودش با مولانا چنین می‌گوید: «ما دو کس عجب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس به هم افتد» (همان، ۹۴).

در این جا لازم است به یک نکته اشاره کنیم. غالباً گمان می‌شود که رابطه شمس و مولانا رابطه‌ای یک طرفه، از طرف مولوی به سوی شمس بوده است؛ گویی از سوی مولوی همه نیاز و درد و شوق

بوده است و از سوی شمس همه ناز و استغنا. البته از سخنان مولوی در مثنوی و دیوان شمس جز این برنمی‌آید و مولانا یا به سبب تواضع فراوان خود و یا به دلیل عشق بی‌پایانش به شمس، خود را تا حدِ هیچ فرومی‌آورد و شمس را تا مرز خدایی فرامی‌برد، اما نگاهی به سخنان خود شمس در مقالات نشان می‌دهد که این رابطه کاملاً دوطرفه بوده و شمس نیز به شدت در پی مولوی بوده، به او عشق می‌ورزیده و خود را در کنار او رشد می‌داده است؛ از این رو باید از چشم‌انداز شمس نیز به ماجرا نگریست و حق او را ادا کرد: «خوب گویم و خوش گویم. از اندرون روشن و منورم. آبی بودم بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد. اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۳).

تمام دیوان شمس و مثنوی گواه عشق مولانا به شمس تبریزی است، اما مطالعه مقالات هم ما را با عشقی به همان اندازه شدید و عمیق روبه‌رو می‌کند. تردیدی نیست که شمس و مولانا هم‌جنس و همدل بوده‌اند و سخن یکدیگر را عمیقاً می‌فهمیده‌اند و با همه وجود به روی هم گشوده بوده‌اند؛ بنابراین رابطه شمس و مولانا رابطه‌ای یک‌سویه نبوده است. سخنان مولانا درباره «عشق دوطرفه» را می‌توان بازتابی از رابطه او و شمس دانست. همان‌گونه که می‌دانیم مولوی الگویی از عشق را پیش می‌نهد که در آن رابطه‌ای دوسویه میان عاشق و معشوق وجود دارد و بی‌گمان این نظریه مولانا درباره عشق، از دل رابطه او و شمس سر برآورده است:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بُود جویای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند	عشق معشوقان خوش و فربه کند
چون در این دل برقی مهرِ دوست جَست	اندر آن دل دوستی می‌دان که هست

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۳/ ۴۳۹۵ - ۴۳۹۳)

از مجموعه سخنان شمس و مولانا می‌توان دریافت که با همان شدتی که مولانا در جستجوی شمس بوده، شمس نیز به جستجوی مولانا برخاسته است و آن دو مانند کاه و کاه‌رُبا، کششی گریزناپذیر به سوی یکدیگر داشته‌اند. غرض از طرح این بحث آن بود که بگوییم یکی از مهم‌ترین عوامل خوش‌دلی و شادی تجربه عشق دوطرفه است. شاید بتوان گفت در دنیای انسانی هیچ امری نشاط‌آورتر و شادی‌بخش‌تر از یک رابطه عاشقانه دوطرفه نیست و بی‌گمان همین عشق عمیق دوسویه است که یکی از مهم‌ترین عوامل شادی شمس و مولانا است.

### نتیجه‌گیری

گفتیم که جامعه ایرانی در طول چند سده گذشته به تدریج غمگین‌تر شده است و از آنجاکه غم می‌تواند باعث دل‌سردی و نومیدی و افسردگی شود و موجبات عقب‌ماندگی و انحطاط و سقوط کشور ما را فراهم آورد، لازم است که همه متفکران و سیاست‌مداران برای خروج از این وضعیت تلاش کنند. به نظر می‌رسد برخی از علل اندوه‌زدگی مردمان کشور ما ریشه در باورهای نادرست و پیش‌فرض‌های غلط

درباره خدا و انسان و جهان دارد؛ بنابراین در کنار چاره‌جویی‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، لازم است فعالیت‌های علمی و فرهنگی را پی بگیریم و زمینه ذهنی لازم برای شاد شدن را فراهم آوریم. مقالات شمس از این بابت می‌تواند خیلی به کار ما بیاید؛ چراکه شمس به معنای راستین کلمه انسانی شادکام و شادجان بوده است. گذشته از این او سخنان نغزی درباره شادی دارد و از تعالیم او می‌توان برای خروج جامعه ایرانی از برخی بن‌بست‌های تاریخی استفاده کرد. در این مقاله کوشیدیم، بر اساس نظرات او درباره انسان، جهان، خدا، مرگ، روابط انسانی و نظایر آنها برخی از علل شادی او را بررسی کنیم.

## منابع

- بوک، دِرک کرتیس، (۱۳۹۷)، سیاست شادکامی، ترجمه نرگس سلحشور، تهران: فرهنگ نشر نو: آسیم.
- حافظ شیرازی، (۱۳۶۲)، دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح دکتر پرویز ناتل خانلری، تهران: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی.
- دالایی لاما و اسقف دزدموند توتو، با همکاری دوگلاس آبرامز، (۱۳۹۷)، کتاب شادی؛ شادمانی استوار در دنیای ناپایدار، ترجمه شهره میرعمادی. تهران: نگاه.
- دایر، وین، (۱۳۸۲)، اندیشه‌های ماندگار، ترجمه محمدرضا آل یاسین، تهران: هامون.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، میناگر عشق، تهران: نی.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۹)، طفلی به نام شادی، تهران: سخن.
- شمس‌الدین تبریزی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۹)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.
- صفرزاده، بهروز، (۱۳۹۶)، فرهنگ موضوعی فارسی؛ راهنمای واژه‌یابی، تهران: فرهنگ نشر نو: آسیم.
- فرانکلین، ساموئل اس، (۱۳۹۲)، روان‌شناسی شادی، ترجمه علی‌رضا سهرابی و فرامرز سهرابی، تهران: پندار تابان.
- کلاین، اشتفان، (۱۳۹۴)، علم شادکامی، ترجمه نغمه صفاریان‌پور، تهران: فرهنگ نشر نو با همکاری نشر آسیم.
- مایر، فرتیس، (۱۳۷۸)، ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایوردی؛ ویراستار محمدسعید حنایی کاشانی. [تهران]: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملکبان، مصطفی، (۱۳۸۵)، مهر ماندگار، مقالاتی در اخلاق‌شناسی، تهران: نگاه معاصر
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، تهران: طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد البین نیکلسون، تهران: توس (افست).
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۳۹)، کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین حمیدالدین، (۱۳۷۲)، دیوان اشعار ناصر خسرو، به اهتمام و تصحیح مجتبی مینوی، تهران: دنیای کتاب.
- واعظ قزوینی، ملامحمدرفیع، (۱۳۵۹)، دیوان ملامحمدرفیع واعظ قزوینی، با تصحیح و مقدمه و فهارس، به کوشش سیدحسن سادات ناصری، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی.
- یالوم، اروین دی، (۱۳۹۲)، خیره به خورشید نگرستن: غلبه بر وحشت از مرگ، ترجمه اورانوس قطبی‌نژادآسمانی، پروانه والی، تهران: نشر قطره.

## تحلیل روانشناختی اوزان غزلیات شمس

زهرا شهرکی عین‌علی<sup>۱</sup>

### چکیده

غزلیات شمس، بدون تردید بزرگ‌ترین و غنی‌ترین دیوان شعر در میان شاعران فارسی‌زبان جهان است از نظر بافت کلام، موزیکالیت‌های شعر و تنالیت‌های آواها، نداها، لحن، وزن، صوت، موسیقی درونی و بیرونی و کناری ابیات و تاثیر مستقیم آنها بر وزن شعر و غنا بخشیدن به محتوا و در نهایت، تناسب یافتن وزن و مضمون، مولوی حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. در واقع، تناسب میان وزن و مضمون، از دلایل مهم محبوبیت و ماندگاری اشعار شاعران در تمامی دوره‌ها به حساب می‌آید. هنگامی انجام این تحلیل اهمیت بیشتری می‌یابد که این اشعار، حاصل خود آگاهی و دانستگی شاعر نباشند و او در حالت (بی‌خویشی و سماع) اقیانوسی از غزل را سروده باشد. شیوه‌ی کار در این تحقیق، توصیفی تحلیلی و روش کار کتابخانه‌ای است. در این پژوهش، به تحلیل روانشناختی اوزان ۱۰۰ غزل از مجموعه غزلیات شمس پرداخته‌ایم تا درصد تناسب وزن و مضمون آنها را به دست آوریم.

**واژگان کلیدی:** غزلیات شمس، وزن، مضمون، سماع، موسیقی، تناسب.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور نیشابور



## مقدمه

غزلیات شمس، همواره مورد مطالعه و تحقیق پژوهشگران و اندیشمندان و ادب دوستان قرار گرفته است، اهمیت آن از نظر هنر بکارگیری کلمات موزون و متجانس و جای گیری موسیقی میانی کناری و درونی و تنوع اوزان، بر کسی پوشیده نیست. در این پژوهش، با تحقیق بر روی ۱۰۰ غزل از غزلیات دیوان شمس به عنوان نمونه) قطره از دریا (میزان مطابقت وزن و مضمون در اشعار مولوی بررسی می‌کنیم؛ چرا که شعر زمانی در جان و دل مخاطب می‌نشیند و جاودانه می‌گردد که محتوای مورد نظر با وزن و موسیقی بنشسته بر کلام منطبق باشد، در غیر این صورت نه تنها در ذهن مخاطب نمی‌نشیند، بلکه به مرور از یادها می‌رود و این ناهماهنگی، آسیب‌های بزرگی بر پیکره‌ی زبان و کلام خواهد داشت. این تحقیق از آن سوی نگاه روانشناسانه به خود می‌گیرد که شاعر حتی در هنگام سرودن اکثر اشعار خود هشیار نیز نبوده که بخواهد قافیه و ردیف را هوشمندانه انتخاب و سپس جامه‌ای از وزن دلخواه بر او بیوشاند. پرکاربردترین تصحیح‌های انجام شده بر غزلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر و تصحیح شفیع‌ی کدکنی است که به نظر می‌رسد تصحیح شفیع‌ی کدکنی با انجام فهرست‌بندی در مطلع غزل‌ها به ترتیب حروف اول، به ترتیب حروف قافیه و به ترتیب اوزان و تصحیح متنی، انجام امر تحقیق را برای پژوهشگران سهل‌تر نموده و بیشتر مورد کاربرد از سوی دانش پژوهان قرار گرفته است. تصحیح استاد فروزانفر، بر اساس نسخه‌ی قونیه و همانند نیکلسون، به روش فیلولوژیک و تاریخی است. تصحیح دکتر شفیع‌ی کدکنی، از روی نسخه فروزانفر، و به همین شیوه انجام شده است؛ به انضمام تصحیح بسیاری از لغات و اشعار، تفسیر و گزینش آنها.

اساس کار و تحقیق، کتاب دیوان کامل شمس تبریزی از استاد بدیع‌الزمان فروزانفر است. در این پژوهش از آن روی که روانشناختی است و شناختی همه جانبه از شاعر و احوال او را مستلزم است، ابتدا نگاهی به شرح حال و وضعیت فرهنگی و سیاسی حاکم بر زندگی و اجتماع شاعر و عواطف و احساسات مولوی و تاثیر دیگران در مسیر زندگی او خواهیم داشت؛ سپس تفکر و اندیشه او را در آینه‌ی موسیقی و قدرت و تسلط او بر پهنه‌ی وزن، موسیقی و سماع، سبک منحصر به فرد و ابتکارات شعری شاعر را سنجیده‌ایم. برای هر غزل، یک بیت اول را به عنوان نمونه آورده و در کنار آن، بحر عروضی، وزن، محتوا، کلید واژه‌ها و عبارتهای کلیدی شعر را برای این که حال و هوای غزل را به شنونده القا کنیم، قرار داده و بعد، ارتباط میان وزن و مضمون را بررسی نموده‌ام تا جایی که دلیلی برای تناسب یا عدم تناسب مضمون با وزن یافته‌ام.

گاهی وزنی روی وزن شعر قرار دارد که حاصل تاثیر فوق‌العاده‌ی موسیقی درون متنی و زاینده‌ی بی‌خوبی‌تنی و سماع مولاناست و یا هم صدایی حروف و موسیقی کناری شعر که در تناسب وزن و مضمون مورد ارزیابی قرار گرفته است؛ گاهی غزلی با دو وزن خوانده می‌شود که در تناسب با مضمون هر کدام جداگانه مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفته‌اند و هر کدام که مطابق بوده‌اند لحاظ شده و اگر نبوده‌اند، دلایل عدم تناسب آورده شده است. گاهی غزلی دارای دو وزنی یا انحراف وزن در میانه‌ی شعر شده است که ابیات اول اساس تحلیل قرار گرفته است. از آنجایی که تحلیل روانشناختی است، تاثیر حالات

شاعر در هنگام سرودن شعر بر تناسب وزن، موشکافانه مورد توجه فرا گرفته و نکته اینجاست که احوال شاعر چون خاص اوست و بر محتوا سایه افکنده، میزان سنجش تناسب و یا عدم تناسب، زاویه دید خود مولوی و سماع اوست. اوزان غالب در غزل‌ها را به این ترتیب: (مستفعلن - ضربی و خیزابی)، (فاعلاتن - نرم و عاشقانه و جویباری)، (مفاعیلن - دلنشین و روان و آرام) و (مفتعلن را طرب انگیز و شادمانه) در نظر گرفته‌ام. بعضی اوزان به علت این که مثنی بود و سالم، حالتی از دوری بودن به ذهن متبادر می‌کرد و تأثیری مستقیم بر موسیقی و تناسب آن با حال و هوای شعر داشت.

نکته مهم این که به دلیل وسعت پهنه‌ی فکری و زبانی و موسیقی وافر شناور در اشعار مولوی که ساختار شعری او را متمایز از دیگر شعرا ساخته، در تحلیل اشعار او، به ساختار شکنی چهارچوب معمول طبقه‌بندی اوزان شعر فارسی و مدل‌های سنتی آن، اقدام نمودم؛ زیرا اگر مولانا را بخواهیم بسنجیم - چون خود او - که ساختار شکن بوده (هم در خلق محتوا هم در لغت)، باید با کفش او گام برداریم و او را در آینه‌ای هم اندازه‌ی او ببینیم.

نتایج بدست آمده‌ی تحقیق هم به صورت آماری و هم به شکل نمودارهای جداگانه، در انتهای پژوهش به نمایش گذاشته شده است.

### طرح مسئله و سوال‌های اصلی تحقیق

شاعرانی که عرفان را با عشق درآمیخته‌اند کم نیستند، اما تنها مولوی است که شعر را با موسیقی طوری درآمیخته که هم نمایان است و هم غیر محسوس. او رتبه‌ی بیشترین اوزان بکار رفته در یک دیوان را از آن خود کرده است و تنوع مضمون و وزن در غزلیات شمس بسیار به چشم می‌خورد. محور اصلی تحقیق، دیوان غزلیات شمس است. نویسنده ضرورت انجام تحقیق را در پاسخ به این سوالات دانسته است.

از موسیقی و وزن شعر می‌توان به احوال درونی شاعر پی برد.

بین محتوا و وزن آن ارتباط معناداری وجود دارد

معیار ماندگاری یک شعر در ذهن مخاطب چیست؟

مؤلفه‌های تأثیرپذیری یک شعر در ذهن شنونده کدامند؟

حال درونی شاعر تا چه میزان می‌تواند بر تناسب وزن و مضمون شعر تأثیر بگذارد؟

ویژگی‌های یک شعر خوب چیست؟

نتایج تناسب وزن و مضمون کدامند؟

### پیشینه تحقیق

با وجود انجام تحقیق‌های بسیار در جنبه‌های مختلف غزلیات شمس باز هم گوشه‌هایی از این اقیانوس وسیع ناگفته مانده و از دید پژوهشگران پوشیده و مغفول مانده است. در تحقیق حاضر، نگاهی از زاویه‌ای جدید به شاهکار مولانا با رویکرد تحلیل روانشناسانه‌ی اوزان خواهیم پرداخت. این نوع تحلیل هم از نظر روانشناختی اوزان و هم به دلیل بررسی موشکافانه و همراه با جزئیات هر غزل، در نوع خود بدیع است و برای اولین بار انجام شده است. تاکنون از این زاویه‌ی دید و با این رویکرد، هیچ مقاله و کتاب و

پایان نامه‌ای چاپ نشده است.

## زندگی و آثار و احوال مولوی

مولوی، در دو محور تفکر و احساس - که بیش و کم با هم سر سازگاری ندارند - به مرحله‌ای از تعالی و گسترده‌گی شخصیت رسیده که به دشواری می‌توان، دیگر بزرگان تاریخ ادب و فرهنگ بشری را در کنار او و با او سنجید و همین جاست نقطه معمای و نقیضی حیات و هستی او که در دو جهت متناقض، در اوج است. او از یک سوی متفکری بزرگ است و از سوی دیگر دیوانه‌ای عظیم و شیدا (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱).

فقط پیر عشق می‌خواست که او را به جذب و کششی از خود و اعتبارات ظاهری بی‌قید سازد، آن ظهور عشق حقیقی و جوش و جذب الهی و وسعت خاطر و انشراح صدر و احاطه بر حقایق و ریزش معانی غیبی در خاطر و فتوحات غیبیه قلبیه و ظهور انوار و اطوار باطنیه، از عنایات الهیه به مصاحبت و مجالست آن پیر حقیقی معنوی رخ داده و از این ظرف و مینا، می‌وحدت و حقیقت نوشیده (ایزد گشسب، ۱۳۷۸: ۳۰)

«شخصیت مولانا با ظهور شمس به فعلیت می‌رسد و شاعر در جذب عشق و شور و حال به مقامی می‌رسد که به قول خودش از کفر و ایمان و قهر و لطف بالاتر بود» (همای، ۱۳۷۶: ۲۳).

در چنین تجربه ناگهانی بود که مولانا در یک لحظه، بعد از سال‌ها به دنیای مکاشفات سال‌های کودکی خویش بازگشت. (هیپنوتیزم و بازگشت روح و روان به دوره زمانی ماقبل، مفتی و فقیه سالخورده‌ی قونیه به کودک خردسال بلخ تبدیل شد و انواری از غیب مشاهده کرد و این آتشین گفتار (شمس) را تکلیف یافت (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۰۸).

«شمس تبریزی مولانا را به یک قمار دعوت کرد، قماری که در آن امید برد و پیروزی نبود و مولوی با کمال میل پذیرفت و پیروز میدان شد» (سروش، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

عاملی روانی یا پاراپسیکولوژی، موجب تحول عمیق در شخصیت مولوی گشته است. او تا قبل از این تحول، دارای (من) شکل یافته‌ای از منطق، فلسفه، اصول، ادبیات و اخلاق بوده است و پس از این دیدار، (من) او دگرگون و صدها اصول و حقایق بنیادین معرفت، بدون تقید منطق، از روان و مغز او فوران می‌کند. طرز تفکرات مولانا پس از این دیدار جریان خاصی پیدا می‌کند (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۱).

به جرات می‌توان گفت؛ در میان شاعران پارسی‌زبان - مولوی - در موضوع مکالمه (من با دیگری) بلندترین جایگاه را دارد. بخش عظیمی از غزلیات شمس را، گفتگوی من و دیگری تشکیل می‌دهد که نماد شمس تبریزی و نمادهای در پیوند با آن بر آن دلالت می‌کنند. مولوی، از حضور فرد دیگری سخن می‌گوید که از دهان مرکب او برای سخن گفتن مدد می‌گیرد (آسیابادی، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

اندیشه‌ی مولوی اندیشه‌ای خشک و متعصبانه نیست، مانند رود روان و مانند ابر ریزنده و زاینده است.

او بهوش و آگاه در حال باخبری از خویش، شعر نمی‌گوید که مطابق هنجار معمولی باشد؛ بلکه در حال بی‌هوشی و مستی و بی‌خبری می‌چرخد و می‌رقصد و شعر می‌سراید و مسلماً هنجار و طرز دیگری را ارایه می‌دهد. او نوآورترین شاعر ایرانی است، از آغاز تا امروز و شاید برای فرداها ( فشارکی، ۱۸۷).

«شعر، برخاسته از ناخود آگاه شاعر است. غزلیات دیوان شمس، دود حریقی است که در جان جلال‌الدین مشتعل است. خود او هم غالباً از کار خود سر در نمی‌آورد و سراسر حیرت است» (دشتی، ۱۳۸۳: ۳۰۰). «او در ابیاتی مکرر، به نیروی از خود بیخود کننده‌ی نی اشارت می‌کند که با دست و پای بریده، دست و پای خلق را از آنان می‌ستاند، یعنی عقل را از آنان می‌رباید» (شیمیل، لاهوتی، ۱۳۶۷: ۲۹۸).

سماع، نشان اختصاصی سلسله مولویه است. حرکت چرخ زدن در نظر خود مولوی به معنای بیان حالت به وجد آمده درونی او بود که در بسیاری از موارد نمی‌توانست آن را کنترل کند. مجالس منظم سماع در خانه‌ی او یا دوستانش برگزار می‌شد؛ شرکت کنندگان ملبس به قبای سیاه و کلاه نمدی (سیکه)، پس از سه طواف کامل و مبادله‌ی تهنیت‌های خالصانه با شیخ، قبای سیاه را دور می‌اندازند و حرکت چرخ زدن را آغاز می‌کردند. یکی دست به آسمان می‌گشود، دیگری رو به زمین و قبای سفید رقص (تنوره) کاملاً گشاده! گویی که پروانه‌های سفید بر گرد شعله حلقه زده‌اند تا آن که با آخرین نوای موسیقی ناگهان متوقف می‌گردد و با دعای طولانی آهنگینی پایان می‌یابد. مولوی معشوق را خدا می‌بیند و گرد خانه او می‌گردد، ربای همراه خود دارد و همچون مطرب ساقی عمل می‌کند (شیمیل، لاهوتی، ۱۳۹۵: ۳۰۸).

سماع، سیم اتصال مولاناست. در سماع است که مولانا با دست‌یابی به حالات برتر متعالی می‌شود. موسیقی از ابزار حتمی این وصال محسوب می‌شود، زیرا بدون آن مولانا از تمام لذایذ سماعی خود بی‌بهره می‌ماند (انصاری، ۱۳۹۰: ۳۸).

مولانا، زنبوران را می‌بیند که در سماع می‌رقصد و شکوه و جلال معشوق چندان بزرگ است که صدها تجلی کبریای الهی بر آن پایکوبی می‌کنند. درختان نیز در نسیم بهار می‌رقصدند، پای کوفتن بر زمین معنایش پدید آوردن آب زندگانی است؛ چون رقصندگان پای بر زمین می‌کوبند، این آب روان می‌شود و آوای ناله عاشق که نام معشوق را بر زبان می‌آورد، مرده را برمی‌انگیزد؛ اینک فرشتگان و دیوان همه یکسان به رقص برخاسته‌اند شگفت‌آور نیست؟! زیرا مولانا همه چیز و همه کس را می‌بیند که دستک می‌زند و می‌رقصد (بدره‌ای، ۱۳۸۹: ۲۱۳).

مولوی، سماع را وسیله‌ای می‌دانست که یاری دهنده‌ی روح برای رهایی از تعینات و تعلقات مادی است. او سماع را نوعی هشیاری می‌دانست؛ به واقع آن چه او می‌شنود از در

غیب، آواز باز شدن در است و آن چه دیگران می‌شنوند آواز فراز شدن آن در ... (علوی، ۱۳۷۶: ۱۳۶).

این دوره‌های رقص‌آلود و رمزآمیز، دور از نظر نیست که فتح بابی بوده باشد برای شکل‌گیری و ساخت ناخودآگاه اوزان دوری در دیوان شمس! رقص دسته‌جمعی صوفیانه که هماهنگ و متحدالشکل و موزون و یکرنگ و یک شکل به صورت ادواری انجام می‌شده؛ این همه شاهد و شکر و قول و غزل که از دیوان شمس می‌ریزد، بعید نیست که مدیون این حرکات و این اوزان دوری باشد. تاثیر موسیقی بر روح این آتش به جان گرفته (مولوی) بیش از حد تصور ماست، او آن را در جای‌جای کالبد غزل‌های خود پاشیده است؛ موسیقی زبان گویای شعر اوست و این ویژگی ممتاز، او را محبوب دنیای شعر و ادب ساخته است. سازی هم در وقت سرودن و هم در درون او همواره در حال نواختن است که او و اشعارش را چنین مستانه می‌سازد

آن چه بیش از هرچیزی مولانا را به تلاطم و خروش می‌کشانند، اصوات رنگین و پرتین آواها و نواهای موسیقی آفرین در شعر اوست. این وزن و طنطنه موسیقی و هجاهاست که او را به شعر گفتن وا می‌دارد، آمدن این اصوات ریشه در سماع دارد. موسیقی اصوات شعر مولانا، از عناصری مانند شبه جمع، اسم صوت، اتباع، ارکان و اتانین عروضی و تکرار آنها حاصل می‌شود؛ همه این‌ها نشانگر فراوانی عنصر موسیقی در شعر اوست (انصاری، ۱۳۹۶: ۱۷).

مولوی استاد قافیه‌بازان جهان است. به زحمت و به ندرت قافیه‌ای را تصور کنید که مولوی به سراغ آن نرفته باشد، بازی با قافیه و ردیف و افراط در آن گاه کار دست شاعر می‌دهد (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۷۱: ۴۵۵).

مولوی برای بیان احساساتی در غزلیاتش چون نشاط، شادی و شکایت، غم و اندوه و انتقال آن به مخاطب، از اصوات زیر و هم‌خوانی سایشی به کار می‌برد. اصوات زیر و هم‌خوانی یا صفیری اصواتی هستند که هنگام تولید همخوان‌های سایشی دو اندام در یکی از جایگاه‌ها به هم نزدیک می‌شوند تا آنجا که مجرای گفتار برای مدتی چنان تنگ می‌شود که جریان هوا در عبور خود به دیواره‌ی تنگنا ساییده می‌شود و ایجاد آوای سایشی می‌کند (حق‌شناس، ۱۳۷۵: ۷۸).

مولانا در تطور فکری - دینی خود مخصوصاً به ۳ عنصر علم الجمال تکیه کرده. او هم در دیوان کبیر و هم مثنوی، موسیقی را زیاد ستایش می‌کند و می‌داند که حقیقت در حرف، معنی در کلمه و وزن و قافیه نمی‌گنجد؛ لذا به موسیقی بیش از شعر علاقه نشان می‌داد. علاقه بیش از حد مولانا به موسیقی نمی‌تواند میلی سطحی باشد، او بی‌تردید با موسیقی عجین شده است. موسیقی او قطعاً در زخمه‌هایی که می‌زد و سیم‌هایی که می‌نواخت، قدرت بیان کسب می‌کرد؛ مولانا چون شاعران اولیه (هومر، اورفه، رودکی) اشعارش را با موسیقی بیان می‌کرد

و خواسته‌های خود را در لفاف شعر، بر زبان جاری می‌ساخت (گولپینارلی، ۱۳۹۳: ۳۴۳).

تو عیب ما را کیستی تو ما را ماهیستی خود را بگو تو چستی چیزی بده درویش را  
(مولوی، ۱۳۶۰: ۹)

مولانا اغلب واژگانی که ادای موسیقی صدای پرندگان و دد و دام (فاخته: کوکو، صدای کبوتر: بق بقو، سگ: عوعو، شتر: عف عف) و نیز نشانه‌های صوتی اتفاقی یا حتی طنین برخی سازهای کوبه‌ای را برای برجسته‌سازی وجوه سمعی موسیقی شعر خود و البته تداعی و بسط ایماژ به کار برده (روزبهانی، ۱۳۹۴: ۳۲۲).

موسیقی ما را به حرکت و ما را برمی‌انگیزاند؛ یعنی از لحاظ فیزیکی بر ما اثر می‌گذارد.

در آمیختگی مدنی همیشه متضمن نوعی حرکت است خواه بروز تنش در عضلات، نوسان داشتن، سرتکان دادن، گریستن یا صدا در آوردن باشد. بچه‌های کوچک هنگام آواز خواندن دوست دارند دست و پایشان را حرکت دهند، حرکت و هیجان هم از نظر معنایی هم در واقعیت خارجی به نحو تفکیک‌ناپذیری باهم پیوند دارند (معمدی، ۱۳۹۱: ۲۹۶).

موسیقی، شنونده را تسلیم تفکرات خویش می‌سازد، اگر خود شاد و خرم است، او را نیز به رقص و طرب می‌آورد و اگر افسرده و ملول است، او را هم به ناله و گریه وا می‌دارد. یک موسیقیدان، عواطف و احساساتش قوی‌تر از دیگران است؛ او تمام هنرها را جمع می‌کند و نتیجه آنها را به گوش مردم می‌رساند. کمتر دیده شده کسی با ملاحظه یک پرده نقاشی و یا مجسمه، اشک از چشمان جاری سازد یا به رقص آید، ولی به ندرت دیده شده که در مقابل نواختن ارکستر موسیقی کسی بتواند خود را نگاه دارد و کوچک‌ترین حرکتی به خود ندهد. اگر در این هنگام کسی مشغول راه رفتن باشد، ناخودآگاه آهنگ پایش با وزن موسیقی هم‌نواخت می‌شود و چه بسا با شنیدن نغمه حزن‌آور صدای خود را با ناله موسیقی هماهنگ کرده و دامن شکیبایی از دست بدهد (خالقی، ۱۳۵۳: ۱۲۱).

موسیقی برخاسته از کلمات، ریتمی ایجاد می‌کند و در کل بیت نظمی واحد برقرار می‌سازد که وزن شعر را تشکیل می‌دهد، این که ابتدا وزن بر مرکب مضمون سوار می‌گردد و یا مضمون لباسی بر قامت وزن می‌پوشاند چندان مورد بحث نیست هر چند خود از عوامل مهم ارزیابی کیفیت و ماندگاری و اصالت شعر محسوب می‌شود. روشن است که هر چه تناسب وزن و مضمون بیشتر باشد، محبوبیت و اصالت و ماندگاری بیشتری در اذهان خواهد داشت و به مرور ملکه ذهن مخاطب خواهد شد؛ به طوری که هیچ تندبادی آن را از فکر و جسم و روحش نخواهد سترد.

وزن‌هایی هست سبک و وزن‌هایی هست سنگین و موقر؛ از طرفی هر شعری بسته به محتوا و حالت عاطفی‌اش، با وزن خاصی مطابقت دارد. شاعر از میان اوزان شعر، وزنی را با محتوا و حالت انفعالی شعرش هماهنگ باشد برمی‌گزیند. این انتخاب بیشتر آگاهانه نیست؛

بلکه محتوای شعر با وزنش به شاعر الهام می‌شود (کامیار، ۱۳۹۷: ۶۱)

گاه مضامین شعری تغییر می‌کند، در این صورت شاعر از موسیقی میانی برای القای هدف خود استفاده می‌کند؛ در این موقع شاعر می‌تواند با به‌کارگیری ترکیبات نرم و خشن، گونه‌های مختلف صامت‌ها و مصوت‌ها و هم چنین صنایع لفظی و معنوی ارتباط میان مضمون و واژگان شعری را حفظ کرد (فیاض‌منش، ۱۳۸۴: ۱۷۷ - ۱۵۵).

نیما یوشیج می‌گوید بعضی از شاعران در اشعاری، رعایت سیاق قدما را در هماهنگی اغراض شعر و اوزان نکرده‌اند و در نتیجه شعرشان تضادی میان محتوا و وزن به وجود آمده است؛ مانند وزن رنگی و رقص‌آور مخزن‌الاسرار نظامی گنجوی - مفتعلن مفتعلن فاعلن - که هیچ مناسبتی با مقام پند و حکمت ندارد و نیز ناصر خسرو که نه اهل وصال است و نه هجران و سرگرم افکار و معتقدات مذهبی و حکمی است در بیان این معانی که با وزن‌های سنگین مطابقت دارد، از همین وزن رقص‌آور استفاده کرده است

خیره نکرده است دلم را چنین      نه غم هجران و نه شوق وصال

به هر حال شعر راستین، چون از دل شاعر می‌جوشد بی‌دخال و آگاهی او، وزن مناسب و طبیعی خود را می‌یابد، اما آنجا که شاعر مضمون می‌سازد و وزن انتخاب می‌کند، ممکن است در انتخاب وزن مناسب، دچار خطا نیز بشود؛ مانند خاقانی که در مرگ جانگداز فرزند آتش به جانش می‌زند و مرثیه‌ای سوزناک با وزن مناسب با مضمون از درونش برمی‌خیزد و فریاد برمی‌آورد (کامیار، ۱۳۹۷: ۶۳).

اندیشه نیز بر مضامین و موسیقی شعر تاثیر می‌گذارد، چنان که در غزل سعدی و معاصران او به دلیل این که هنوز رنج و مصیبت حملات مغولان آشکار نگشته، مضامین، شاد و اوزان خفیف و ضربی و مهیج است؛ اما از نیمه دوم قرن هشتم، با مصایب اجتماعی دوران، در غزل‌ها زمزمه‌ی اندوه و حزن و نومیدی به گوش می‌رسد و اوزان فاعلاتن فاعلاتن فاعلن که آهنگی سنگین و غم‌انگیز دارد، جای اوزان شاد را می‌گیرد (شمیسا، ۱۳۶۹: ۲۳۴).

وزن شعر، با پیام و مضمون شعر مرتبط است. آن چه در پیوند وزن با پیام و مضمون تاثیر دارد، لزوماً بحر عروضی نیست. اوزان، گذشته از نام‌گذاری‌ها و زحاف‌های متداول دارای شتاب و کندی یا سبکی و سنگینی هستند و همین ویژگی است که رابطه وزن و مضمون را آشکار می‌کند. عواملی که بر شتاب و کندی یا سبکی و سنگینی وزن اثر دارند عبارتند از: الف: نزدیکی هجاهای کوتاه: مولوی در حالت وجد و سما، صوفیانه از وزنی متناسب با مضمون و حال استفاده کرده است.

دوش چه خورده‌ای بتا راست بگو نهان مکن      چون خمشان بی‌گنه، روی بر آسمان مکن

ب: افزونی نسبی هجاهای کوتاه: تألیفی از الفاظ که در آن شماره نسبی هجاهای کوتاه یا

شدید بیشتر باشد، حالت عاطفی شدیدتر و مهیج‌تری را القا می‌کند.

دیده سیر است مرا، جان دلیر است مرا      زهره شیر است مرا، زهره تابنده شدم

ج: دوری هجاهای کوتاه: دوری هجاهای کوتاه در کندی و سنگین بودن وزن تأثیر دارد و یکی از شگردهای شاعران در بیان مضامین غم‌آور و اندوه‌بار، فاصله انداختن میان هجاهای کوتاه است.

بسته اکنون به بند زندانم      تو چه گویی چنین روا باشد

د: افزونی هجاهای بلند و کشیده: این عامل نیز در کندی و سنگینی وزن مؤثر است. شاعران بزرگ در بیان حزن و اندوه خویش به این امر توجه کرده‌اند:

بگذار تا بگریم چون ابر در بهاران      کز سنگ ناله خیزد روز وداع یاران

ه: نزدیکی هجاهای بلند و کشیده: این عامل نیز در کندی و سنگینی وزن که با مضامین حزن‌آور، مناسبت دارد مؤثر است.

روزگاری است سخت بی‌فریاد      کس گرفتار روزگار مباد

و: ترکیب عوامل عروضی و بدیعی: این عامل نیز موجب به‌وجود آمدن حال و هوای غم و اندوه یا شور و شادی می‌شود.

آرد هوای نای مرا ناله‌های زار      جز ناله‌های زار چه آرد هوای نای  
(فضیلت، ۱۳۹۶: ۷-۵)

در حقیقت، انتخاب وزن متناسب با محتوا، وسیله‌ای برای قدرت بخشیدن به منظور شاعر است. وزنی که مولوی برای هریک از غزلیات خود انتخاب می‌کند، از نظر موسیقایی با مضمون و درون‌مایه انطباق کامل دارد. به هنگام درماندگی و سرگردانی، وزن انتخابی او آهسته، عمیق و سنگین است و به هنگام وجد و شادی ریتم غزل او شادمانه می‌گردد.

آرد هوای نای مرا ناله‌های زار      جز ناله‌های زار چه آرد هوای نای

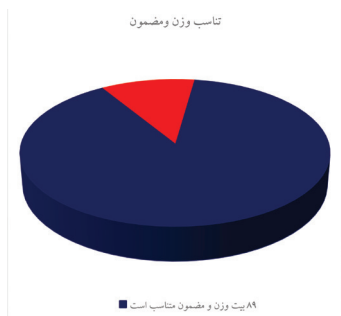
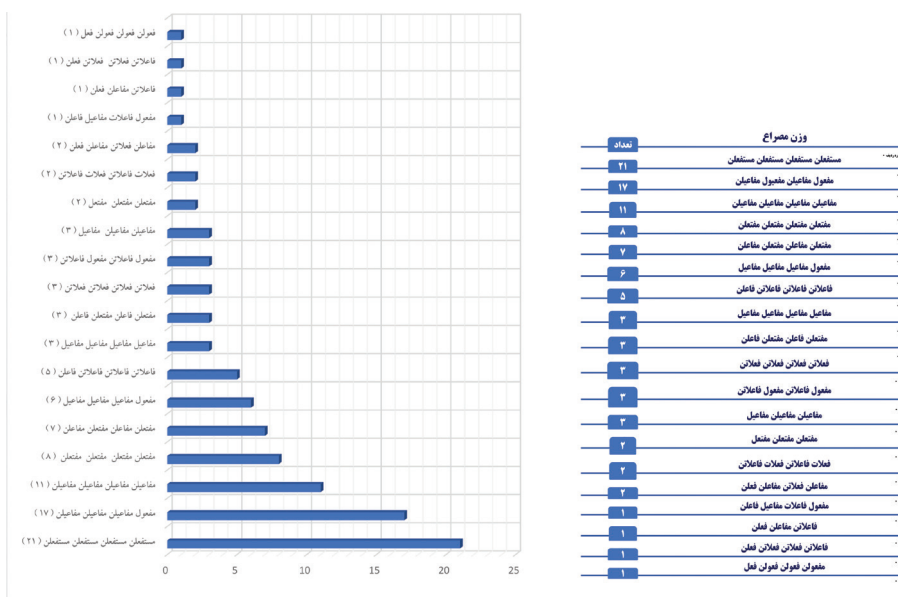
## نتیجه‌گیری

پس از انجام این پژوهش روی ۱۰۰ غزل از مجموعه غزلیات شمس، مشخص شد: ۸۳ وزن، متفق‌الارکان ۱۵ وزن متناوب‌الارکان و ۲ وزن، مختلف‌الارکان است. از شمارش این ۱۰۰ غزل، ۱۶ وزن بدست آمده به علاوه ۳ وزن دیگر (۱۸) که زیر شاخه اوزان اصلی



موجود در اشعار و همچنین هم‌ریشه آنان بوده‌اند. اوزان رجز مثنی سالم، هزج مثنی اُخرَب، هزج مثنی سالم، رجز مثنی مطوی، و رجز مثنی مطوی مخبون، به ترتیب دارای بیشترین بسامد در میان این ۱۰۰ غزل هستند

## یافته‌های تحقیق



## منابع

- آسیابادی، علی محمد، (۱۳۹۰)، مولوی و اسرار خاموشی، سخن
- آسیابادی، محمد، (۱۳۸۷)، «پری پنهان مولوی و مبانی دینی عرفانی»
- انصاری، مصطفی، (۱۳۹۰)، نگاهی تازه و متفاوت به موسیقی، بررسی تاثیر اعجاب انگیز موسیقی بر روح و روان، تهران، شلفین
- ایزد گشسب، شیخ اسدالله، (۱۳۷۸)، جذبات الهیه، به اهتمام عبدالباقی ایزد گشسب، حقیقت
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۱)، راز بقای ایران در سخن مولوی، گنج دانش
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۷)، مولوی و جهان بینی ها، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه - جعفری خالقی، روح الله، (۱۳۵۳)، نظری به موسیقی بخش اول، صفی علیشاه
- دشتی، علی، (۱۳۸۳)، سیری در دیوان شمس، زوار
- روزبهانی، رضا، (۱۳۹۴)، مالخولیای غزل، بررسی نو آوری های مولانا در غزلیات شمس به همراه آسیب شناسی قالب و زبان، قطره، چاپ اول
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷)، پله پله تا ملاقات خدا، علمی، تهران
- سرامی، قدمعلی، عربی، فرشاد، (۱۳۹۵)، از خوان و نان و تا خون و جان، قوت جان در ذهن و زبان مولانا، ترفند
- ستایشگر، مهدی، (۱۳۸۵)، رباب رومی ج ۲، هنرموسیقی
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، قمار عاشقانه، موسسه فرهنگی صراط، تهران
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریزی، مولانا جلال الدین محمد بلخی تهران، سخن
- شمیسا، سیروس، (۱۳۶۹)، سیرغزل در شعر فارسی، علم
- شیمیل، آنهماری، (۱۳۸۹)، ترجمه، فریدون بدره ای، من بادم و تو آتش، توس
- شیمیل، آنهماری، (۱۳۹۷)، ترجمه، لاهوتی حسن، شکوه شمس، علمی فرهنگی
- علوی، مهوش السادات، (۱۳۷۶)، مولانا خداوندگار طریقت عشق، تهران، سوره مهر
- فشارکی، محمد، «کیفیت شعری مولانا»
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۰)، دیوان کامل شمس تبریزی، جاویدان، تهران
- فضیلت، محمود، (۱۳۹۶)، آهنگ شعر فارسی، تهران، سمت
- فیاض منش، پرند، (۱۳۸۴)، «نگاهی دیگر به موسیقی شعر و پیوند آن با موضوع تخیل و احساسات شاعرانه»، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، دور جدید ۴.
- گولپینارلی، عبدالباقی، ترجمه و توضیحات، هاشم پور سبحانی، (۱۳۷۵)، توفیق، مولانا جلال الدین زندگانی و فلسفه و آثار برگزیده آنها، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- وحیدیان کامیار، تقی، (۱۳۹۷)، وزن و قافیه در شعر فارسی، مرکز نشر دانشگاهی
- همایی، جلال الدین، (۱۳۹۴)، مولوی نامه ج ۲، سخن

منابع

- هالام، سوزان، (۱۳۹۷)، ترجمه، حسن عشایری، راضیه سعادت، قدرت موسیقی، کیان افراز  
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید)، هما، تهران

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۹  
ششمین همایش بین المللی شمس و مولانا

خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم، آبی بودم  
بر خود می جوشیدم، و می پیچیدم و بوی می گرفتم، تا وجود مولانا بر من  
زد، روان شد، اکنون می رود خوش و تازه و خرم...

