

مؤسسه پژوهش
و انتشارات
پیشرو

شمس و مولانا

مجموعه مقالات
هشتمین همایش بین المللی

جلد ۲

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۹
ششمین همایش بین المللی شمس و مولانا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات ششمین همایش
بین‌المللی شمس و مولانا
مهرماه ۹۹

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر



شورای اسلامی تهران



سازمان اسناد و کتابخانه ملی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

سرشناسه: همایش بین المللی شمس و مولانا (ششمین: ۱۳۹۹: خوی، آذربایجان غربی)
 عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات ششمین همایش بین المللی شمس تبریزی / کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی؛ دبیر علمی مهدی معین زاده؛ مدیر
 اجرایی رضا جعفرپور، ویراستار فاطمه رحیم لو
 مشخصات نشر: خوی: شعر سپید، ۱۴۰۱.
 مشخصات ظاهری: ۵۶۱ ص.
 شابک: ۹۷۸ - ۶۲۲ - ۶۱۵۰ - ۳۷ - ۸
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا
 یادداشت: کتابنامه.
 موضوع: مولوی، جلال الدین 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، ۶۴۵-۶۸۲ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
 موضوع: Shams Tabrizi, Mohammad ibn Ali-- Criticism and interpretation -- Congresses
 موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵-۶۸۲ق. -- تأثیر -- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق.
 موضوع: مولوی، جلال الدین 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: معین زاده، 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 بین المللی شمس و مولانا ■ کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی

- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر مهدی معین زاده
- ویراستار: فاطمه رحیم لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی اقدم
- تعداد صفحات: ۲۸۳ ص
- سال چاپ: ۱۴۰۱
- ناشر: نشر سپید
- آدرس: انتشارات شعر سپید: خوی - خیابان امام - کوچه مهتاب ساختمان افتخاری

www.farabips.com

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

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

www.shamstabrizi.ir

Emil.t.shamstabrizi@gmail.com

فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰

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 عباسی اقدم

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 بررسی دل و ابواب
(در روایت مقالات شمس تبریزی و نگاره یوسف و زلیخا اثر کمال الدین بهزاد)
نیلوفر عسل علیزاده
- ۲۴ مقایسه‌ی دیدگاه آلستون و شمس تبریزی درباره‌ی رؤیت خداوند
سیداحمد غفاری قره‌باغ
- ۴۰ بررسی تطبیقی شیوه داستان‌پردازی در مقالات شمس تبریزی
و مثنوی مولوی با تأثیرپذیری از کلبه و دمنه (تعامل فرهنگی)
مریم غفوریان
نصراله پورمحمدی املشی
- ۵۵ شمس تبریز ترا عشق شناسد نه خرد
فریده فاریابی
- ۶۶ اساطیر و مطالعات درباره‌ی شمس تبریزی در شبه قاره
فاطمه فیاض
- ۷۹ اقبال لاهوری مرید مولوی و شمس تبریزی
علی کمیل قزلباش
افشین شوکت

۸۸	تائیر شمس بر مولانا
	سمیه قوامی علی عشقی سردهی
۱۰۵	مقایسه طریق عرفانی شمس تبریزی و ابن عربی
	قاسم کاکایی
۱۴۱	متابعت از نگاه شمس تبریزی
	سودابه کریمی
۱۵۰	تبلور آموزه‌های شمس و مولانا در مثنوی نوظهور گلشنی
	اکرم کشفی
۱۶۱	ضرورت جهانی شدن شمس تبریزی
	محمدباقر محسنی شریفه ولی‌نژاد
۱۶۹	جایگاه مولانا و شمس در نگاه اروپاییان
	سارا محمدی سعید شاه‌محمدی
۱۷۹	شمس‌الدین تبریزی عارفی سرسپر ده به شریعت
	فاطمه مدرسی
۲۰۰	نقش عرفان در برقراری صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در غزلیات دیوان شمس و ابوالمعانی بیدل دهلوی
	دیانا مراد یان
۲۲۶	بررسی اوصاف متضاد معشوق در کلیات شمس
	منیره نصری حسنی امید روستا
۲۴۹	شمس و مولوی به گزارش استاد محمدعلی موحد و به روایت مقالات شمس
	نعمت یلدریم

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» افتاد.
گفت: «به چه آمدی؟»
گفت: «من شرح نو دهم.
یکی نقطه و آن مهر توست، در جان دارم.
همان معنی الفم.
سر تجرید می گویم.»
«ت» آمد که: «دو بر سر دارم، دنیا و آخرت را تا بیندازم.»
«ث» خود را نیز گنجانید.
دو تر بود چنان که تورات پیش تر بود و معنی قرآن می داد.
«ج» دو فصل از الف بیش تر است،
اما کمر ب میان بسته جهت [خدمت]
«دال» نیز دو «الف» است.

شمس تبریزی

بررسی دل و ابواب

در روایت مقالات شمس تبریزی و نگاره یوسف و زیخا اثر کمال‌الدین بهزاد

نیلوفر عسل علیزاده^۱

چکیده

از مسائل مهم در خوانش آثار گذشته تفاوت در تاویل اولیه و امروزی آنان است. در خوانش امروزه گویی دیگر آن آثار به هدف خلق یک فضای بصری یا متنی شکل نگرفته است و کاربرد مشخص و معناداری که در جنبش فکری - هنری که در زمان خاص خود تجربه کرده است را از دست داده‌اند. یکی از روش‌ها خوانش انطباق دواثر در کنار یکدیگر است که در شیوه و جریان فکری واحدی شکل گرفته باشند. تفکرات شمس تبریزی و کمال‌الدین بهزاد، ساده و زودپاب نیستند؛ در مقابل افکار این دو چهره سترگ باید ساده‌پنداری را کناری نهاد تا به تفکر غیرمستقیم و نمادین هردو در پس چهره اثرشان دست یافت. گویی آنان در پس یک کلمه ساده یا یک تصویر جزئی چندین مطلب را بصورت کل واحد بیان می‌کنند. پنداری که صبر و قدرت آن را دارند که تفکر خود را بدون اشاره به اجزا مستقیم بیان دارند و هم آن که پیام فکری خود را در طول سال‌ها محفوظ نگاه دارند تا مخاطب و زمان بازگویی دقیق خود را بیابد.

در تحقیق حاضر به روش توصیفی (تحلیل محتوا) تلاش شده با در نظر داشتن شیوه فکری این اندیشمندان و در کنار هم قرار دادن اثری مشترک در شباهت‌های تصویری و کلمه‌ای، به خوانش دوباره از اثرشان دست یابیم و در نهایت مشخص نمایم که منظر اتخاذ شده توسط روایت‌گر و نگارگر، آشکارسازی و عینیت بخشی از نوعی گفتمان بصری است که تنها از خوانش عناصر جزء در متن و نگاره حاصل می‌یابد و سبب سهل نمودن در حقیقت نیمه دیگر از واقعیت ناپیدا در متن و نگاره می‌باشد.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، کمال‌الدین بهزاد، نگارگری، دل، ابواب.

۱. کارشناسی ارشد نقاشی - موسسه آموزش عالی فردوس مشهد

مقدمه

اندیشمندان و بزرگان اسلامی نه به سبب آن که آموزه‌هایشان پی‌ریزی تفکری متأثر از خود در دوران‌های نزدیک به تفکرهای اولیه اسلامی بوده است؛ بلکه به آن دلیل سخنانشان ماندگار است که همگی در جهت متوجه ساختن افکار آدمی به حقیقتی است که در همه هستی وجود دارد و در پرتو نور آن حقیقت، جمیع خیرها متکثر می‌گردد و نفس مخلوق را به سوی خالق و انسان کامل، از همان زمان تا عصر حاضر هنوز هم می‌تواند سوق دهد. این متفکران همواره یادآور ما می‌شوند که ارتباط صحیح با مبدا اصلی حیات و آفرینش سرمنشاء تمام لذات کثیر است که مستقیماً در ابعاد تجارب انسانی در مواجهه با سرنوشت این جهانی مکرر در مکرر خود را تجلی می‌دهد و در عمق آفرینش حیات ریشه دارد. به تعبیری دیگر باید گفت این افراد چون نگهبانانی بر دانشی الهی هستند که در هر زمان که خود بدان دست یافته‌اند با شیوه و روشی که خود می‌دانسته‌اند برای حفظ آن مهم دست یافته و ماندگاری و ثبتش بدور از گزند که در طول تاریخ از التقاط‌های فرهنگی و دینی ممکن بود بدان وارد شود با فن و صنعتی که در اختیارشان بوده آن را در طول تاریخ با چهره‌ای پیدا و پنهان، بیان داشته‌اند.

کهن کشور ایران به وجود برکت این اندیشمندان در گذشته و حال به عنوان فرهنگ سازان اسلامی همواره نمود این تفکرات را در آثار مختلفی چون ادبیات، هنر و حتی زیست اسلامی بازنمایی و تجلی داشته و دارا بوده است.

یکی از آنان، فخر آفاق آسمان ادبیات، شمس‌الدین محمد تبریزی و دیگری که آسمان هنر بدان غره است کمال‌الدین بهزاد می‌باشد که در این پژوهش با در کنار هم قرار دادن دو اثر از آثار این بزرگان



(تصویر ۱)

به وجود وجه اشتراک مابینشان و بررسی آن می‌پردازیم؛ و بیان می‌داریم که این دو بزرگ با دیدگاه دینی که داشته‌اند در زمان حیات خود به موضوعی دست یافته‌اند که به دلیل اقتضا زیست تاریخی و حکومت و یا به دلیل آن که فهم آن موجب خسرانی می‌گردید از بازگو کردن آن به روش عیان و در دسترس قرار دادن آن برای عموم به دلیل آن که نگران بودند و جامعه زمان خود را آماده برای شنیدن آن نمی‌دانستند همچون بزرگان گذشته جان کلام را چون هسته‌ای روینده و مخفی شده در دل خاک در میانه کلمات یا رنگ مخفی نمودند تا زمان و وقت مناسبی که جوینده و متقاضی‌اش آن را بیابد و از آن بهره ببرد.

جمیع پژوهشگران بر این اتفاق نظر داشته‌اند که اثر هنری در هر (فن و صنعت) در بستر جامعه برآمده از خود شکل گرفته است و قالبی را می‌گیرد که آبخورش ایدئولوژی فکری بوجود آورنده آن

باشد. این جریان همگی در بستر تاریخی و زمام‌داری حکومت‌های وقت بوده است که یا سفارش دهندگان آن اثر هنری بوده‌اند یا به دلیل اینکه آن اثر هنری در زمانه آنان شکل گرفته است می‌بایست رنگ و بوی آن هنری و فکری آن زمان را به خودش می‌گرفته است. در این میان بروز تفکرات و عقاید شخصی و یا بازگو کردن برخی عقاید مذهبی، با حرکتی بسیار آهسته و اغلب نامحسوس برای افرادی که پرچمدار در این صنعت بوده‌اند همواره بوده است. این حرکت رو به جلو بدون هیچ شتابی و به کندی انجام می‌گرفته است تا یاران و همفکران خود را در طول تاریخ بیابد و بستر زمانی خود را برای بروز خود پیدا کند؛ که اگر این گونه نبود بیم از دست دادن جان و یا از بین بردن آن شیوه فکری تهدید همیشگی بود. جان کلام مخفی شده‌ای که بر پایه‌های سترگ هنر، دین، مذهب و... پی‌ریزی شده که بعد از گذشت قرن‌ها و بررسی آن به دست اندیشمندان عصر گذشته و زمان حاضر، همواره بر اصالت و صحت آن مهر تایید زده شده است و استفاده آن برای انسان عصر حاضر را مفید و ضروری می‌دانند. این تفکرات به دلیل آن که بر آمده از دین و روشنی قرآن بوده‌اند و با جان کلام پیامبر و قرآن آمیخته شده بودند در دست این افراد چون امانتی قرار می‌گرفته‌اند و باز به دلیل آن که ایران همواره درگیر التقاط‌های فرهنگی و جنگ‌های تاریخی بوده است برای آن که از مفهوم اصلی از دست نرود، چون رازی در میانه اثرشان مخفی‌اش می‌کردند.

حوزه تمدن ایران زمین در اعصار مختلف، جلوه‌گاه مجموعه تفکرات معنوی شرق بوده است و همین امر پدید آورنده جامعیت و گستردگی صور تمدنی آن در مسیر تحولات تاریخ شده است. شمس تبریزی و کمال‌الدین بهزاد جزو این روشنفکران زمان خود بوده‌اند که هر دو از بیم کج‌اندیشی و عدم بیان مطلوب و یا از دست رفتن حق مطلب اصلی به شیوه‌ای که بر آن تسلط داشتند به دو موضوع مهم (دل و در) بصورت نامحسوس و بدور از جریان‌های فکری آسیب زنده زمان خود بدان اشاره می‌کنند. تفکر ایرانی اسلامی در ذهن تاریخی خود خاطرات عصر توحیدی را در زیباترین صورت تمدنی برای احاد مردم و بشریت در اسناد مطمئن که به منظور شناسایی هنر معنوی شکل گرفته‌اند بر جای گذاشته است. لذا این بر عهده ماست که امروزه با بررسی جزءنگری و بازخوانی آثار این دو متفکر در این بستر زمانی و فکری آزاد به آنچه آنان قصد بیان‌شان را داشتند و سیر تفکر شرقی، دست پیدا کنیم.

هنر نگارگری ایرانی اسلامی و ادبیات عرفانی اسلامی ایرانی، از جلوه‌های بارز هنرمندان و ادیبان ایران می‌باشد که با نگاهی مومنانه و به دور از هیاهوهای تبلیغی و خودنمایی هم‌چون پیشکشی به درگاه بار تعالی تقدیم شده است. هنرمندان نگارگر به دلیل آن که تجلی هنر خود را از محضر خداوند و ادیبان سخنور به دلیل آن که کلام را در اطاعت و فرمانبرداری از خداوند اخذ می‌نموده‌اند خود و مخاطب خود را مستلزم عبد و عبودیت در بارگاه تعالی می‌دانسته‌اند و تمام تلاش خود را برای قرارگیری در این مسیر می‌نمودند. فلذا در مواجهه با آثار ایشان و رمزگشایی از اقوال آنان باید به زیست تاریخی و شکل‌گیری وبستر بنای فکری شان و عوامل بازدارنده یا موید آنان توجه داشت. لازم به ذکر است که با آن که حیات برخی از این بزرگان در یک زمان نبوده است اما آن چه امروزه به ما عرضه می‌دارند کاملاً مشابه به اندیشمندان گذشته خود است که جملگی یک قولست، که همان رسیدن به محضر باری تعالی و تعالی عبد است، می‌باشد.

این تحقیق سعی داشته است با معرفی نویسنده (شمس تبریزی) و نگارگر (کمال‌الدین بهزاد)، ارتباطی متقابل از صنعت ادبیات و سنت نقاشی، قانون و شیوه‌های انفرادیشان در ابداع و بکارگیری حیرت‌انگیزشان برای بیان یک اصل عرفانی دینی را مورد بررسی قرار دهد. لازم به یادآوری است که فرهنگ غنی ایرانی اسلامی تمامی متأثر از مکتوبات و صور تمدنی گذشته و عصرهای پس از اسلام شاهد این مدعاست که حوزه تمدن و فرهنگ اسلامی ایرانی آثار دلنشین و زیبای خود را با بیانی مشترک و زیر لوای فرهنگ اسلامی بیان داشته است که امروزه با نگرشی جدید بر اساس سنن گذشته سعی در احیا و امروزی نمودن آن دارند و برای آن می‌کوشند.

خالق نگاره یوسف و زلیخا

کمال‌الدین بهزاد در سال (۵۸۴۴ق) چشم به جهان گشود. «زندگی او مصادف بوده با دو مقطع زمانی و دو شیوه حکومتی» (آژند، ۱۳۹۲: ۳۶۷) و در دربار سلطان حسن میرزا آخرین امیر گورکانی به کار پرداخت. «دربار این امیر پر بود از شاعر و هنرمند» (پرایس، ۱۳۹۳: ۱۳۱). «کمال‌الدین بهزاد سال (۹۴۲هـ) در تبریز دار فانی را وداع می‌گوید و در باغ شیخ کمال‌الدین خجندی در کنار این عارف شاعر به خاک سپرده می‌شود» (آژند، ۱۳۹۲: ۳۸۰).

بهزاد در زمان خود به واسطه نبوغ و زیبایی آثارش درخششی یافت که تاکنون توجه پژوهشگران این عرصه را به خود مشغول داشته است. نگارگری‌های بهزاد، پر است از حرکت، تلاش و کوشش، ماجرا و واقع‌بینی. پرسوناژهای او مردمی زیبارو در زمینه‌های رویانگیز نیستند بلکه کاملاً مردمی عادی و در حال انجام روزمره زندگی می‌باشند که در عین سادگی در کمال می‌باشند و از غنای نگارگری بسیار بالای برخوردارند؛ بطور مثال نگاره کاخ خورنق، کارگرانی را نشان می‌دهد که در حال ساخت بنای عظیم می‌باشند اما می‌توان گفت که مفهوم نگارنده اثر به ساخت کاخی آن جهان‌نیست که برای ساخت آن باید سختی کشید.

در نگاره‌های بهزاد، مردم و جانوران هریک صفتی خاص دارند. مجلس‌های بیابان او همه یکسانند، افقی بلند و آسمانی یکپارچه زرین، مجلس‌های جنگ او زیبا و پر از حرکت و رنگ است و شوربختی ناشی از کشتار در آن نیست. (تصویر ۱). او که قوانین خطاطی را نادیده گرفته و بر مبنای احساس خود تقسیم بندی فضا و طراحی را ترتیب داد گاهی اجازه می‌داد تا نقاشی‌هایش حتی در سراسر دو صفحه ادامه پیدا کنند.

رنگ‌های که او به کار می‌برد استعداد و تنوع بیشتری از دوران معاصرش مشاهده می‌شود. در نگاره‌های او انسان دارای فرم حرکتی و آزادی در چرخش بدنی خود است؛ حتی می‌توان چهره‌های آنان را نیز مورد بررسی روانشناسی شخصیتی ویژه خود قرار داد.

در باب تاویل در آثار بهزاد باید گفت بازشناسی فرم، پیچیدگی موضوع در عین ساده‌نمایی، نشانه‌شناسی که اثر را با آن به مخاطب ارایه داده است و روابط میان نگاره‌ها که در واقع صورتی کاملاً فیزیکی و شکلی ناشی از تجسم فکری بهزاد می‌باشد که به شیوه‌ای کاملاً شخصی بیان نموده است را باید مد نظر قرار داد و بعد جملگی آنان را در عرفان اسلامی مورد تحقیق و پژوهش آورد. زیرا مراد و مقصود

کمال‌الدین بهزاد در این اثر مورد بحث برداشت سطحی از داستان نیست و اشاره به عالم دل دارد. این همان عالمی است که شمس تبریزی نیز بدان در داستان‌ش می‌پردازد؛ اما هر دو با کلمه و رنگ می‌پوشانندش. «چیزک‌ها بود که نگفته بود هیچ، در میان این سخن‌ها گفته شد، اما باز پوشیده شد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲).

قصص قرآنی که در ادبیات پارسی نمود و جلوه یافته است جزو مضامینی قرار گرفته‌اند که همواره توسط شاعران ایرانی سروده و توسط نگارگران ایرانی پرداخته شده‌اند. نگاره گریز یوسف از زلیخا از این قسم آثار است. نگاره یوسف و زلیخا در سال (۵۸۹۳ هـ. ق - ۱۴۸۸ م) برای نسخه‌ای از کتاب بوستان سعدی تهیه شده است. از اساتیدی که بر این نگاره خط نوشته‌اند می‌توان به سلطان‌علی مشهدی اشاره نمود. (تصویر ۳).

فضای نگاره پیش از آن که به تصویر در آید از باور و اعتقادات هنرمند نگارگر عبور می‌کند و رنگ و بوی خاص تفکر او را به خود می‌گیرد لذا هر تجلی ابتدا در روح نقش می‌بندد و سپس ساطع می‌گردد. در این نگاره تخیل کمتر به کار گرفته شده است و کمپوزیسیونی فوق‌العاده فرمی دارد و برای تشدید فعالیت، هنرمند نگارگر (کمال‌الدین بهزاد) در خلق اثر تصمیم گرفته است که پیکره زلیخا، از دست یوسف (ع) آویخته باشد و یوسف (ع) را در حال فرار کشیده شده است تا تحرک و شتاب در آن بخش نگاره علاوه بر فرم با کمک رنگ و خط به وسیله قوه بصره هویدا گردد. این بهره‌گیری مداوم از رنگ و خط در ساختار اثر هماهنگی کاملی را به نگاره افزوده است که پیام معنوی داستان را در اثر توصیف رویدادی عادی از نگاره از بین نمی‌برد بلکه در تلفیق این دو نیز می‌کوشد. در آثار بهزاد و دیگر نگارگران استفاده از ترکیب بندی‌های دایره شکل دیده می‌شود، در این نگاره نیز با تأکید بر اصول ساختمانی و اسپیرال، حرکت درونی را ترکیب‌بندی القا می‌نماید که با حرکات دقیقاً انتخاب شده دو کارکرد شدت می‌یابد و همبستگی ملموسی بین تمامی عناصر ترکیب بندی به وجود می‌آورد. گویی تمامی عناصر و وسایل تصویری به جهت یک تصویر آفریده شده‌اند.

فرم رو به بالا رونده درهای که کمال‌الدین بهزاد ترسیم کرده است و خود خطوط درها که به سمت بالا می‌رود چشم را از باز ماندن و توقف در دیدن رهای می‌بخشد و گویی مخاطب نیز همراه یوسف به بالا و آخرین در می‌رود تا شاهد شهریاری یوسف (ع) بر نفس خویش و فضای نگاره باشد. قصر زلیخا در این نگاره به صورت عمارتی باشکوه چند طبقه به همراه ایوانی بزرگ و نمایی زاویه‌دار به تصویر در آمده که با کاشی‌های رنگارنگ تزئین شده است. همچنین زلیخا را می‌بینیم که بر بام قصر نشسته است این درحالی است که در روایت، زلیخا در اندرونی‌ترین و داخلی‌ترین بخش عمارت به انتظار نشسته است. این همان پیش‌گویی در انتهای ماقع توسط کمال‌الدین بهزاد است. او با علم بر آن که مخاطب راستین بخش پنهان داستان را می‌داند و مخاطب عام تنها به لایه‌های اولیه داستان اکتفا می‌کند این‌گونه زلیخا را در رفیع‌ترین بخش عمارت به تصویر در آورده است تا چشم‌آگاه و دل‌بینا معنی آن را دریابد. درها نیز که خود عامل به هم پیوند دهنده فضای مستطیل شکل نگاره می‌باشند و کل اثر با وجود واقع‌گرایی دارای همان سطوح انتزاعی می‌باشد که در نقاشی ایران متداول است؛ به‌گونه‌ای چیده شده‌اند که مقدار زیادی فضای ریتم ضمنی در ترکیب‌بندی باقی بماند، اما ریتم ضمنی آن وحدت دارد. در چوبی

که خارج از کادر و سمت راست و با رنگ بیزانتیم روشن به تصویر درآمده چشم را به داخل و بالای تصویر هدایت می‌کنند گویی چشم مخاطب مسیری که یوسف(ع) پیموده را طی می‌نماید تا به یوسفی برسد که از زلیخا می‌گریزد و برای رهایی از دام حيله دست به قفل در بلند کرده است. هم‌چنین پیکره زلیخا و یوسف(ع) بزرگ‌تر از اندازه واقعی‌شان کشیده نشده‌اند؛ قواعدی که در نگارگری ایران برای نشان دادن درجه بزرگان مرسوم بوده. یک دلیل آنست که تنها دو کارکتر در تصویر حاضر هستند که مقام و جایگاه آنان بر دیگر شخصیت‌ها نیاز به برتری نداشته است. دیگر آن که اگر یکی از این دو از اندازه واقعی‌شان متفاوت‌تر کشیده می‌شدند دیگر آن حالت طنز خاصی خود و سرگرم کننده برای بیننده را نداشتند و از جدیت صحنه و ماقوع کم می‌شد. اما این طراری هنر کمال‌الدین بهزاد است که این دو تن را در نگاره این گونه در کنار هم جای داده است بی‌آن که مخاطب در نگاه اول متوجه گردد اگر یوسف بایستد از درب نمی‌تواند بگذرد زیرا بزرگتر است.

در نگاره‌های بهزاد، ترکیب مجموعه اشکال، خصوصاً انسان‌ها، غالباً تابع هندسه‌ای است که بر معماری بنا حاکم است چه در ترکیبات قرینه و چه در ترکیباتی که کاملاً قرینه نیستند؛ پیکره‌ها متناسبی با شیوه جای‌گیری شکل‌های ساختمانی استقرار می‌یابند، ترکیبی مدور و مارپیچ همچون ساقه‌های اسلیمی و در نقوش تجریدی، بر فضای نگاره حاکم می‌شود و پیکره‌های انسانی و دیگر عناصر به مثابه اجزای این ساقه به طرز هماهنگ چیده می‌شود (قاضی‌زاده، ۱۳۸۲).

ابواب

در، حریم و مابین دو فضا را محافظت و برقرار می‌نماید و همان‌طور که محل اتصال میانه دو دیوار است محل انفصال نیز می‌باشد و گذر از آن هم‌چون جواز عبور یا تأیید از گذشتن و گذراندن مرحله‌ای است. در معماری گذشته ایرانی درهای ورودی منازل، بسیار مورد اهمیت قرار داشته و همواره کارکرد حفاظت و پاسداری او از ساکنین را مد نظر قرار داده‌اند؛ معماران با ذوق و چیره دست، درهای منازل را بگونه طراحی نموده‌اند که به فضا یا راهروی تاریک گشاده گردد تا چنانچه غریبه‌ای کارکرد حفاظتی دری را نادیده انگارد و از آن عبور نماید با گذشتن از فضای تاریک و رسیدن به اندرونی، نور تابنده همچون پرده‌ای بر چشمانش کشیده گردد. هم‌چنین فتح درها یکی از علامت‌های پیروزی می‌باشد که ظفر و دستیابی به آن هنگامه جنگ به معنی استیلا بر آرگ یا منطقه بوده است. آن بخش ساخت از معماری قدیم ایرانی که جدا از تفکر دینی و مذهبی ایرانیان نبوده است و معماری ایران را نوعی معماری درونی می‌دانند همان قدر که فردیتی واحد و مستقل از کوچه و بازار داشته باشد هم چنان به آن نیز پیوسته بماند.

کمال‌الدین بهزاد نگارگر، نگاره یوسف و زلیخا، بخشی از داستان را انتخاب نموده که تا پیش از وی هنرمندان بدان بخش نپرداخته بودند. او که این نگاره را با الهام از روایتی از قرآن که به «احسن القصص» مشهور است؛ ترسیم نموده، زمانی را انتخاب کرده که یوسف پیامبر در قصر زلیخا گرفتار آمده و حاضر به اجابت فرمان او نمی‌باشد. اما آیا این تمام تحلیل و هرمنوتیک این نگاره می‌باشد؟! در واقع

کمال‌الدین بهزاد با کمترین توجه به این بخش ماقع این نگاره را ترسیم نموده و این تعریف برداشت سطحی مخاطب عام اثر چه در مواجهه با روایت قرآنی و چه در مواجهه با نگاره می‌باشد.

دیگر نکته حایز اهمیت در این نگاره آن است که بهزاد با کشیدن صحنه‌ای از این رویداد، تمامی درهای که یوسف(ع) در لحظه ورود از آن گذشته را در تصویر لحاظ نموده است. دری از پی دری دیگر و برای هر کدام جداگانه به ترسیم زیبایی‌اش پرداخته است. اگر در تمجید این اثر عظیم و میراث ایرانیان برآیم بهتر آنست این گونه بگوییم که بهزاد برای هر درب اهمیت ویژه‌ای قائل است و برای هر کدام تعریفی جدا و مختص خود داشته است. اما چرا؟

در یکی از روایت‌های شمس تبریزی نیز، وی به ابوابی بسیار اشاره دارد که بر هر کدام نگرهبانی گمارده است و هر که در پی یافتن جان کلام و سخن او باشد باید از آن درها و نگرهبانی خاصم بگذرد. شاید معماری فکری شمس تبریزی همان درهای خانه‌های گذشته باشد که حتی اگر کسی از آن بگذرد بی‌اذن حضور، با عبور از دالان تاریک «نگهبان» و رسیدن به نور «دری دیگر» بینایی خود را از دست بدهد یا هم چون گفته شمس به نگرهبانی بیم‌ناک و بی‌باک گرفتار آید.

اما آیا منظور شمس تبریزی که درویش عارفی بوده و کمال‌الدین بهزاد که از عارفان درویش نقش بندیه، می‌باشد، ابواب بوده است و اگر حتی منظور هر دو ایشان نیز ابواب باشد این درها از چه مکانی محافظت می‌کنند؟ زیرا مشخص است که اشاره به درهای کشیده شده توسط کمال‌الدین بهزاد و نام بردن از درهای گفته شده توسط شمس تبریزی، حفاظت از اندرون زلیخا و راه نیافتن به درون شمس تبریزی نیست. مگر نه آن که درها شبیه کشف و رسیدن می‌باشند و گذشتن از آنها گذشتن از تمام حجاب‌ها یا در عالم عرفان، گذشتن از حجاب‌های ظلمانی و رسیدن به حقیقت است. چون در فضای گفتمانی این دو بزرگ، قلمرو زیبایی با جهان معنی قرین است و شاید به همین دلیل است که هر دو جان اصلی کلامشان را در میان رنگ و کلمه نهان داشته‌اند تا از دست کج فهمان و نااهلان پنهان نگاهش دارند. «حقیقت این سخن به ایشان نرسد، الا معنی ای به ایشان رسید که رنگشان دگر شد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۱۲). «ولیکن باید که شنونده بشناسد که در میان این سخن، سر کدام است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲).

دل

در عرفان اسلامی بحث چپستی دل با بحث مراتب آدمی ارتباط نزدیکی دارد و عرفای بسیاری همچون غزالی، ابن عربی و... حقیقت آدمی را دل می‌دانند و از آن با تعبیراتی همچون «جان و روح» نیز یاد می‌کنند؛ و آدمی را صاحب بر دو جوهر مجرد و ماده می‌نامند که عالم مجرد عالم «دل و روح» و عالم ماده «عقل و بدن» است.

«آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت، نیمیش فرشته است و نیمیش حیوان» (مولانا، ۱۳۶۲: ۱۲۳). «این همه بهر ترقی‌های روح/ تا رسد خوش خوش به میدان فتوح» (کاشفی، ۱۳۸۶: ۳۸۳).

عارفان برای سه جلوه از جلوه‌های الهی هفت مرتبه قائل می‌شوند: ۱- قرآن مجید(هفت بطن قرآن)، ۲- عالم (هفت مرتبه عالم)، ۳- انسان (هفت لطایف انسانی). فیلسوفان غرب نیز چنین اشاراتی به مراتب

هفتگانه دارند، به طور مثال: بهشت و جهنم در مسیحیت که توسط میکلاژ نیز نقاشی شده است یا طبقاتی که دانته در عالم کشف و شهود پیمود. در قرآن و سوره یوسف تعداد درها نیامده است و از آن به «وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ» (یوسف/۲۳). یاد شده است و این تخیل و آموزه‌های عرفانی بوده است که هفت در را برای روایت تعمیم داده است. اما روایت شمس تبریزی همچون گفته‌های قرآن هیچ عددی برای درها تعیین نمی‌کند و با جمله «دری دیگر است و بواب دیگر» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲)، داستان را پیش می‌برد.

نگاره گریختن یوسف از زلیخا و روایت ابواب شمس تبریزی نیز جزء مفاهیمی هستند که بر مصادیق حسی صادق و قابل تعریف می‌باشند و بدین گونه نگاشته و کشیده شده‌اند برای عوام که ادراک آنها فقط بر محسوسات تعلق دارد و فراتر از محسوسات برایشان قابل درک نیست. در حالی که روایت شمس تبریزی و نگاره کمال‌الدین بهزاد، بر مصادیق روحانی و حصول لطایف در وجود مخاطبشان اشاره دارد و به خواصی می‌پردازد که از حس مادی و طبیعت بشری فراتر می‌روند و به سرانجام راه فکر می‌کنند و در پی مسائل ظریف در وجود خودش به کندوکاو می‌پردازد و تنها برخی آنها همچون اولیای الهی راه، را می‌یابند و به همین جهت صاحب دل نامیده می‌شوند و «باقی» را فنا شدگی در محضر خداوند می‌دانند و میل محبوبی جز او ندارند و هرکس به زبان حال خود و به فراخور زمان خود بدان اشاره کرده است. «و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام - و تنها ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند» (الرحمن/۲۷).

در قرآن کریم لفظ عشق نیامده است و در داستان‌های قرآن مثل داستان یوسف پیامبر این «شدت عشق به (شغف و حُب) تعبیر شده است با آن که در قرآن آیات حُب و محبت زیاد است. «زنان گفتند، در شارسران مصر، زن عزیز مصر، تن غلام خود می‌جوید، مهر غلام در دل آن زن پُر شد و حُب او وی را شیفته و فریفته ساخته و ما آن زن را در گمراهی آشکارا می‌بینیم» (یوسف/۳۰).

تا قرن پنجم هجری قمری، صوفیه بیشتر از محبت سخن می‌راند و «محبت» یکی از مقامات ده‌گانه تصوف به شمار آمده است... و از قرن پنجم به بعد، عشق در عرفان و آثار منظوم و منثور عرفانی وارد شده... اما از قرن ششم، عشق در عرفان و آثار عرفانی، عنوان خاص یافته و مورد بحث قرار گرفته و لطافت و کمال آن آثار را صد چندان کرده است (سجادی، ۱۳۹۳: ۲۸۲).

دل آدمی حقیقت وی است و بیشتر صوفیه دل را حقیقت او و آن را (لطایف سبعیه) می‌دانند. «کما این که در تصوف به طور کلی، دل، آدمی است که مولد شناخت حقیقی، شهود جامع، معرفت به خداوند و اسرار الهی است.

قلب اندام ادراکی است که هم تجربه است و هم چشیدن (ذوق) و هر چند که محبت نیز با قلب مرتبط است، ولی در تصوف عموماً، مرکز مختص به محبت، روح، نوما، است... و نیروی قلب همان چیزی است که مخصوصاً مصادق و محک واژه‌ی همّت است (رحمتی، ۱۳۸۴: ۳۲۸).

حقیقت یوسف نیز دل او بود که به محبوبش یعنی خدای خود داده بود و او آن وقت نه از یغمای آبروی خود رمید بلکه از آنچه که به خدا داده بود و در حال ربایشش بودند در پی ره به بیرون می‌گشت و معشوق خود را صدا می‌زد. کمال‌الدین بهزاد این واقعه را دریافته بود که بر بالای درب ذکر «یا مفتوح البواب» را نگاشته است.

نفس آدمی اگر استعداد خود را کامل کند، یعنی آنچه که بالقوه دارا است، بالفعل گردد و آینه تجلی الهی شود، (دل) نام می‌گیرد که مجمع‌البحرین و محل تلاقی دو عالم ظاهر و باطن است. در این هنگام گشایش حق را یافته، عرش الهی می‌گردد (شجاری، ۱۳۹۲).

یوسف(ع) با دانشی انبیای که داشت می‌دانست زلیخا درون تزکیه و باطن طاهر شده‌اش را می‌خواهد درخشش دل او را می‌بینید اما چون حجابی بر چشم دل اش افتاده تنها تن یوسف را راهی برای رسیدن به آن تلالو می‌جوید و دل او را نمی‌بیند به همین دلیل تعلیمی به او داد که جز از طریق تطهیر قلب و نفس به او و دلش راهی نیست. «شک نیست که چرک اندرون می‌باید که پاک شود، که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک برون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۳۲). از آن جهت که انبیا برای چیزی بجز تطهیر نفس و راه یافتن قلب و دل به جلال خداوند، نیامده‌اند یوسف(ع) نیز می‌گریخت تا زلیخا درون را از ناپاکی‌ها بزدايد.

نبی چیزی نهد در امت خود که نیست، بلکه آنچه هست و در پیش آن حجابی هست، افسون می‌گوید و می‌کوشد تا آن حجاب برخیزد. همه خلاصه گفت انبیا این است که آینه‌ای حاصل کن (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۹۳).

شمس تبریزی با پیروی از قرآن و حدیثی از پیامبر، دل را راه می‌داند برای ره یافتن به سخن‌اش و چراغ می‌داند برای یافتن دری به اندرونش. دلی که پاک باشد، گشایش کلام او را می‌یابد دلی که خود را شناخته نه خود را به واسطه دیگران می‌شناسد. «گفتمش این سخن را به گوشِ دگر شنو. به آن گوشِ مَشْنو که سخنِ مشایخ را شنیده‌ای» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۱۲)، این گونه هم خویش راه یابد، هم دیگران بدو راه می‌یابند. زلیخا نیز در وجود یوسف سیرت دیده بوده نه صورت و عالم دل یوسف را تمنا می‌کرد و یوسف از او برای آن که سودی بدو رساند می‌گریخت تا زلیخا راهی دگر یابد و بدان راه درآید. «آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۳۶). «کرد آن حجره زلیخا پر صور/ تا کند یوسف بناگاهش نظر/ چونکه یوسف سوی او مینگرید/ خانه را پر نقش خود کرد از مکید/ تا بهر سو بنگرد آن خوش عذار/ روی او را بنگرد بی‌اختیار» (کاشفی، ۱۳۱۹: ۳۸۶).

یوسف در پیشگاه خداوند چنان دل مشغول بود که هیچ جز عشق خدای نمی‌دید «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» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۶۱۲). و همان طور که شمس گفته است می‌گریخت از درون وسوسه و خطر به درون حرم دل می‌گریخت. دست به دامن بردن زلیخا، نشان از طلب استمداد او برای همراه شدن با یوسف و گریختن از دام وسوسه خود است که کمال‌الدین بهزاد بخوبی آن را

ترسیم نموده است. «برون حرم دل وسوسه‌هاست و خوف‌ها و خطرها» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۶۱۲). کمال‌الدین بهزاد همچنین زلیخا را در بالاترین بخش قصر به تصویر در آورده است. درهای که زلیخا به هوس از آن گذشته درهای بوده است برای وی که علم به معشوق درون دل یوسف را یافته اما دل خود را چون از زنگار حجاب عالم ماده پاک نکرده است تا معشوق دل یوسف در او تجلی یابد، دل به جمال یوسفی بسته که نور حق در جمالش تجلی یافته و در برای آن گذاشته تا خود را رها کند و به معشوق یوسف رسد نه آن که برگردد بلکه حرکتی رو به جلو تا آخرین در داشته باشد. او عاشق جمال یوسف نیست بلکه عاشق بر آنچه است که درون یوسف است. اما یوسف (ع)، همان‌طور که پیامبر اسلام به حفظ دل توصیه کرده است و خدای خود را «صاحب قلوب» می‌داند زلیخا را دعوت به صفات باطنی و گذشتن از صفات فانی می‌کند تا خداوند با تجلی خود بر دلش او را نیز به جمال خود بیاراید و جان و روحش را موافق دل گرداند «یا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ». کمال‌الدین بهزاد تمنای زلیخا را با دست بردن به دامن یوسف کشیده که تابع دل است و یوسفی که زلیخا را هنوز «مقلوب القلوب» نمی‌داند و می‌گریزد. «او را به این صورت‌ها خوب میل بود، نه از روی شهوت. چیزی که او دیدی، کسی دیگر آن ندیدی، اگر پاره پاره کردند، یک ذره شهوت نبودی در آن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۴).

در روایت شمس تبریزی، دربان نیز زائر ره یافته به وجود شمس راتباع دل یا صاحب قلوب می‌خواهد. «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانِ آمِنًا» (آل عمران/۹۷). و خود به دل خود آگاه باشد نه آن که خود را با دیگران بشناسد، صفت دل را بداند که اگر اینگونه نباشد دربان لحظه‌ای مجالش نمی‌دهد.

این دایره‌ی ست که درش و دهنش اینست که تو می‌گردی گرد این دایره از برون؛ چون به مخلص رسیدی، بازگشتی گرد دایره! راه بر خود دور می‌کنی: بازگشتی، راه دورتر کردی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۶۴۳).

در تصوف اسلامی، صوفیان مشایخ خود را «طیبیان دل‌ها» نام نهاده‌اند و حالات سیر و سلوک را به دل آدمی می‌نامند. همه‌ی این مطالب برای تجربه‌ای که در عبادت حاصل می‌شود، یعنی همان رویت شطح‌آمیز «صورت حق»، حائز منتهای اهمیت است. اگر قلب آینه‌ای است که حق صورت خویش را متناسب با گنجایش قلب در آن عیان می‌دارد، آن تصویری هم که قلب باز می‌تابد، صورت خارجی، همان «شبیبت بخشی» به این صورت است. در حقیقت این تصور که قلب عارف، «دیده‌ای» است که حق از طریق آن خود را بر خود عیان می‌سازد، در اینجا به تأیید می‌رسد و به سادگی می‌توان یکی از موارد اطلاق مفهوم در خصوص شمایل‌نگاری مادی، درباره‌ی صور خیالی خلق شده از طریق هنر را تصور کرد.

وقتی دیگران با تامل در یک صورت، یک شمایل، آن شهودی را که هنرمند خالق آن صورت داشته است، به مثابت تصویر الهی تشخیص می‌دهند و تصور می‌کنند، چنین چیزی به دلیل همان خلاقیت معنوی، همان همت است که هنرمند آن را در اثرش نهاده است (رحمتی، ۱۳۸۴: ۳۳۲).

همان‌طور که «غزالی برترین موجود زمینی را آدمی و اشرف اجزای او را دل می‌داند» (شجاری، ۱۳۹۲):

شمس تبریزی نیز راه ورود به علم و سخنش را اندورن دل خود می‌داند که درهای است از پی دری دیگر که بر هر کدام نگرهبانی بی‌باک گمارده «با هر که به راستی گویم به حشش برد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۷۵۵). بهزاد نیز در نگاره، یوسف (ع) را به گونه‌ای تصویر نموده که نورالهی حق را در اندرون خود دارد که هر که خواهد بدان دست یابد باید پای به اندرون دل وی گذارد. درونی که به حفظ دل استمرار دارد و صفات فانی را مغلوب و کشته‌ی دل، گردانیده است و خود و تن خود را موافق جمال و دل خداوند آراسته است. همچنین زلیخا نیز در اندرون به تصویر در آمده است که به معنی زایش مجدد از درون خود است.

بدین گونه شمس تبریزی باطن خود را این گونه بازگو می‌کند و قصه را بدست می‌گیرد که راه ورود دیگران به درون خود گذشتن از عالم و قربانی کردن خود و همه او شدن است؛ با دریانی که تمیز می‌دهد یا می‌کشد یا راه می‌دهد. و بهزاد این گونه به تصویر می‌کشد که راه ورود به یوسف، گذشتن از ابواب یا «لطائف سبعه» است تا به عالمی بعد از در هفتم رسد و به همین منظور در نگاره شمارش درها به عدد هشت می‌رسد. رونده راه باید نفس آمازه را به نفس مطمئنه بدل کند تا مستعد دریافت معرفت دل شود. «از خردگی به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان که از خود خلاص یابد، و پیشترک می‌رود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۷۶۷).

کمال‌الدین بهزاد، نگارگر صوفی چیره دست، نام خود را بر در ششم می‌نویسد شاید بدان معنی که تا بدین در رسیده است. اما شمس تبریزی این گونه قصه را می‌گوید که گویی تمام این ابواب را گذرانده و در آخر هم چون کسی که راهی را رفته و چون قلاووزی با تجربه که طریق ره پیموده به جایی که دیده و به تعریف آن بر آمده می‌گوید: «تا به عالم دل رسد، به عالم دل برند آن کس را که سِری دارد، مستت کنند تا در مستی آن سِر را بگوید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲). شمس تبریزی خود را در مرحله (سِر السِّر) می‌داند. «چه غم دارم، حق تعالی چون سِر خود را ازین بنده دریغ نمی‌دارد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۸۳).

قشیری «بعد از مرحله سِر، مرحله سر السِّر را بیان کرده است که ودیعه ای الهی است که سالک می‌تواند در آن مرحله انوار عالی را مشاهده کند» (شجاری، ۱۳۹۲). هجویری نیز در کشف‌المحجوب می‌گوید: دل را اندر محل وصل نصیب، محبت است و سِر را مشاهدات و روح را وصلت و تن را خدمت. (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۴۱).

صوفی معتقد است که عشق انسان را به خدا می‌رساند و انسان سِر خداست، چون که میان حق و خلق، عشق دوسری هست، زیرا همواره عاشق به معشوق مایل است و معشوق به عاشق ناظر است و این رابطه دو سر، خدا و انسان را با رشته‌ای استوار و ناگسستنی به هم می‌پیوندد، هم‌چنان که فرموده است: بنده من، به حق تو بر من که ترا دوست دارم، به حق من بر تو که تو نیز مرا دوست داری و یا به قول امام محمد غزالی در بعضی از کتب انبیاست که بنده من ترا دوست دارم، به حق من که تو را دوست دارم (ستاری، ۱۳۹۷: ۳۱۰).

مولانا نیز در این باره می‌فرماید: «عشق این سری و آن سری و جذبه و انجذاب بین خالق و مخلوق بهتر بگوئیم عاشق و معشوق» (صفا، ۱۳۸۹: ۳۸).

پس او نیز جایگاه خود را از زبان راوی بدین گونه مشخص می‌کند که سخن در اندرون من است و من دربانم و امیرم. من آنم که عالم را دیده‌ام و اکنون از همه آنها عبور کرده‌ام و در انوار عالی به مشاهده هستم. «بیا اندرون من تماشا کن. تفرج عالم خود و اندرون خود کردی، تفرج عالم من و اندون من بکن». (شمس تبریزی، ۱۳۹۶، ۱۸۴). پس از آن جهت سر نامیده می‌شود زیرا انوار آن را تنها صاحب‌دلان و راسخان در علم ادراک می‌کنند و دیگران از درک آن محرومند. «که دریغ است این علم من با ایشان گفتن. کی توان با این علم به آنها مشغول شدن؟ ایشان را به همان باید مشغول کردن که بدین نمی‌ارزند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶، ۱۸۵).

همان طور که خداوند دارای حد و پایانی نیست، دل نیز دارای تعریف حدی نیست. درباره اهمیت دل در نزد شمس تبریزی می‌توان گفت که از نظر وی تنها مرکبی است که با آن می‌توان بیابان ناپیدای هستی را طی نمود و سالم به مقصد رسید و تنها راهی است که از طریق آن می‌تواند خدا و انبیا الهی را شناخت دل است.

دلی را کز آسمان و دایره افلاک بزرگترست و فراختر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان کردن؟ همچو کرم پیله، لعاب اندیشه و وسوسه و خیالات مذموم برگرد نهاد خود تنیدن و در میان زندانی شدن و خفه شدن! (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۲).

«سبحان الله همه فدای آدمی‌اند و آدمی فدای خویش. هیچ فرمود» ولقد کرمنا السموات؟ ولقد کرمنا العرش؟ اگر به عرش روی، هیچ سود نباشد، و اگر بالای عرش روی، و اگر به زیر هفت طبقه زمین، هیچ سود نباشد. در دل می‌باید که باز شود. جان کندن همه انبیا و اصفیا برای این بود، این می‌جستند (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۰۳).

به همین دلیل است که تجلیات در دل شبیه به تجلیات خداوند در کائنات است.

مَشَارِقِ انوارِ حَقِّ، جَلِّ جلاله، در دل کی گنجد؟ الا چون طالبِ آن باشی آن را در دل یابی نه از روی ظرفیت که آن نور در آنجاست بلکه آن را از آنجا یابی همچنان که نقش خود را در آینه یابی و مع هذا نقش تو در آینه نیست الا چون در آینه نظر کنی خود را ببینی (مولوی، ۱۳۷۲: ۱۶۵).

ابیات زیر نیز از مولانا، برگرفته از این سخن پیامبر است درباره خدا که می‌فرماید: «آسمان‌ها و زمین من گنجایش مرا ندارند. اما قلب بنده مومن ام گنجایش مرا دارد» (چیتک، ۱۳۹۸: ۸۵).

از کمال قدرت ابدال رجال یافت اندر نور بی‌چون احتمال
زین حکایت کرد آن ختمِ رُسل از مَلِیکِ لایزال و لم یزل

که نگنجیدم در افلاک و خلا در عقول و در نفوس با عَلا
 در دل مومن بگنجیدم چو ضیف بی ز چون و بی چگونه، بی زکیف
 (مولوی، ۱۳۸۵: ۶ / ۳۰۷۱)

دل آن لحظه گنجایش حق را می‌یابد که بتواند به «نفس لوامه» غلبه کند و سلطه‌اش بر قوای حیوانی غلبه گردد تا گنجایش عرش الهی حق را بیابد. چنانچه که پیامبر نیز فرموده‌اند: «قلب المومن عرش الله» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۳۸۳).

ارجح نهادن بر ساحت دل از طرف شمس تبریزی و کمال الدین بهزاد به آن دلیل است که دل بر خلاف دیگر اعضای بدن نمی‌میرد و نامیراست. «مرکز اصلی نهایی شعور و آگاهی انسان، گوهر وجود او معنی، آنچنان که خداوند به آن علم دارد، قلب یا دل نامیده می‌شود... اما میان این قلب و آن قلب، مراتب بی‌نهایت آگاهی و کمال باطنی است» (چیتک، ۱۳۹۸: ۸۵). شوارح انسان که برای زندگی فانی ساخته شده‌اند خدمتگزاران این دنیای او هستند اما فقط دل است که برخی از آن با روح نیز یاد کرده‌اند برای آخرت و زندگی اخروی او نیز کارایی دارد و تنها عضوی است که بعد از مرگ آدمی همچنان زنده است، وسیله‌ای برای رسیدن به معرفت حق و پاداش است. غزالی در این باره می‌گوید:

پس دل است که دانندهٔ خدای است و اوست که کار کننده است برای رضای او و اوست که شتابنده و مُتَقَرَّب است به حضرت الهی و اوست که راه راست نماینده است. حد و جوارح و دیگر جز اتباع و خدم و آلات او نیستند که دل، ایشان را خدمت فرماید و در کار بدارد (غزالی، ۱۳۶۸: ۳).

این اهمیت به ساحت دل در نزد شمس تبریزی چنان می‌نماید که دل را با قبله مبارک از نظر وسعت و عمق یک می‌داند و جهت زاویه دید جدیدی بدان می‌بخشد به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن و شناخت خدا از راه درون می‌شمارد. و دل از همچون قبله که درون و برونش همزمان یکی است دل را چنین عمارتی می‌پندارد که با وجود حرکت‌های فراوان در بحر زندگی باید درون و برونش استوار و یکی باشد تا سجده بر دل همچون سجده بر کعبه بنماید.

کعبه در میان عالم است، چو اهل حلقهٔ عالم جمله رو با او کنند، چون این کعبه را از میان برداری، سجدهٔ ایشان به سوی دل همدگر باشد. سجدهٔ آن بر دل این، سجدهٔ این بر دل آن (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۲۴).

ایشان همچنین نیز می‌فرماید: «دلی را کز آسمان و دایره افلاک بزرگترست و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان کردن؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۲) این آگاهی به قدرت زنده ماندن قلب در اعصار گذشته و در تمدن‌های کهن نیز بر مردمانش آشکار بوده و می‌توان در کهن دنیا به تمدن باستانی مصر پیش از اسلام اشاره کرد که فرد متوفی برای آن که دوباره به زندگی برگردد باید در آزمایش (وزن کردن قلب) توسط دو خدای باستانی

دنیای مردگان، (کا) و (آنوبیس)، خدای جهان زیرین یا عالم مردگان با سر شغال، (آنخ) که نماد زندگی را در دست راست دارد و با پَر حقیقت که نماد الهه راستی و حقیقت است در کفه ترازو به وزن کردن قلب فرد متوفی می‌پردازد و وزن قلب باید به سبکی همان پَر حقیقت باشد. (تصویر ۲). این اهمیت دل راستین چنان بوده است که این دادگاه حتی منشی (کاتب) نیز داشته است که تمام وقایع ثبت گردد. منشی دادگاه (تحوت) خدای مصری است که با سر لک‌لک، وزن قلب را ثبت می‌کرده و اگر وزن قلب با وزن پَر حقیقت یکی نباشد به دیوی به نام (آمیت) اشاره می‌کند که اجازه خوردن روح متوفی را دارد و این جایگاه و اهمیت قلب در بهشتی یا جهنمی شدن روح متوفی را نشان می‌دهد.

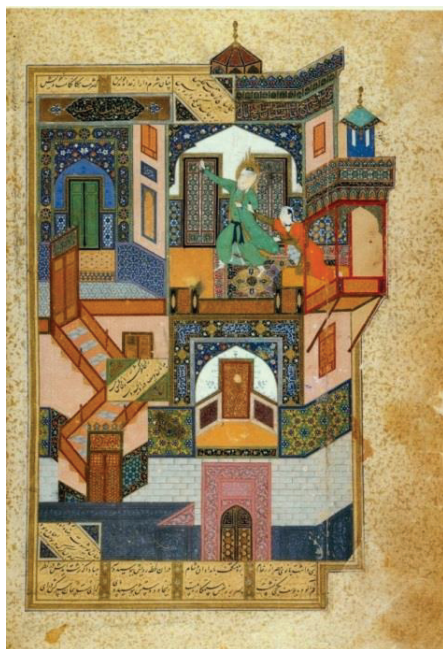


تصویر ۲ - وزن کردن قلب هونفر در پیشگاه آنوبیس

بدین ترتیب دل حقیقتی جامع برای شخص انسان کامل است؛ آینه تجلیات الهی است بر صفات روح و عقل.

کمال‌الدین بهزاد در نگاره گریز یوسف و زلیخا، سخن از دل می‌راند. نفس لوامه‌ای را نشان می‌دهد که در مغلوب شدن از نفس مطمئنه است تا یوسف راه به (سر السّر) برد و زلیخا به عالم دل برسد. شمس تبریزی نیز در روایتش سخن از دل می‌گوید. تا زائر وجودش دل خود را بشناسد. قصه خود را داند و خود را یابد در دل خویش تا به عالم دل برنَدش. نور شمع، شریعت و طریقت در دل را روشن کند تا راه حقیقت در جانش روشن شود و سِری یابد. «به عالم دل برنَد آنکس را که سِری دارد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲).

کمال‌الدین بهزاد یوسف پیامبر را در حال گذشتن از یکی از درب‌های هفتم نشان می‌دهد در حالی که در ورودی اولین در و پایین‌ترین بخش نگاره است. زلیخا نیز به واسطه دستی که به دامن یوسف دارد گویی هر لحظه همراه او از در هفتم بیرون کشیده می‌شود؛ و از مرتبه خفی که آدمی در این مرحله قابلیت می‌یابد که صفات خداوند را بیابد و مرتبه آخفی یعنی مقام عبودیت کامل که همه چیز جز خدا فانی است و او باقی است می‌رسد. «كُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرحمن، ۲۶). زیرا که خداوند همه وجود است و بیرون از او هیچ نیست. «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷) و زنده ابدی اوست. (تصویر ۳).



تصویر ۳

شمس تبریزی نیز فردی که به دنبال سخن و دل او باشد را دعوت می‌کند که بی‌نیاز از آویختن به او باشد و دست از دامان او بردارد؛ بلکه با نور دل و چراغ عقل از میان درها که همان حجاب‌های میان او و خداند هستند راه خود را بیابد؛ که این در آویختن به دیگران سودی برایش جز کشتن و مرگش نیست. «فرصت نمی‌دهد تا بگوید که من کیستم، فلان بن فلان» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲). این آویختن تقلیدی بیش برایش ندارد. تقلیدی است از پی تقلیدی دیگر و او را چون نادیده و ناشنیده‌ای از انوار راستین حق می‌نمایاند. کی گیرد چون کر و کوری که چیزی از معرفت زندگی خود نمی‌داند. «امیر نادیده می‌آرد که من نمی‌دانم از این‌ها... من می‌نگرم نمی‌توانم خواندن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲). آن کس راه می‌یابد که خود طریق راه یافته باشد. زبان نگهبان درها را بداند و دل خود را که مطیع حق است، نشانش بدهد نه لقب و رسم‌اش را. «رفت مگر با نیک با ادب و چُست و پُرنیاز آید. بعد از آن، از این بواب بگذرد، دری دیگر است و بواب دیگر و بر راه دیگرانند و کار دراز. تا به عالم دل رسد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲).

طالب دل بعد از گذشتن از ابواب به عالم دل می‌رسد. عالم دل پیش رویش است در حال نظاره‌اش است و هنوز بدان پای نگذاشته، هم چون مسافری که از دور نورچراغ‌ها منزلگاه را می‌بیند اما هنوز چند فرسخ بدان مانده است. این وادی همان در ششم و سِرّ خفی است که انسان به اعتبار این که فانی در وجود نامتناهی است و حقیقت ذاتش غیرمشکوف است در آن مرتبه است. از آن در که بگذرد همه، عالم دل است. «تا به عالم دل رسد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲) و به عالم آخفی می‌رسد. «آنکس را

که سِرِّی دارد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۲۲). سِرِّ را که آن را اَخْفی می‌دانند جز خدا و بنده بر آن آگاه نیستند. «فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ اَخْفَى» (طه/۷) و در اندرون انسان است در دل او که آینه عقل می‌شود و تصویر آنچه که عقل ندیده است را بدو می‌نمایاند. و هیچ کس جز خود و خدای خود بر آن اطلاع ندارد. از آن وادی که بگذری سِرِّالسِّر است.

ساحت عالم دل چنان در پیش شمس تبریزی بلند مرتبه است که هر چه به جز دیدن در آن عالم را که تجلیات الهی است، تشبیه می‌داند. «صوفی را گفتند: سربرآر، انظر اِلَى آثار رحمة الله. گفت: آن آثار آثار است. گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۶۴۲).

در نگاره کمال‌الدین بهزاد روایت شمس تبریزی هر دو تجلی خداوند در ظاهر و باطن (عالم شهود و عالم غیب) که هر دو جلوه حقیقت واحد هستند را نشان می‌دهد. تجلی عالم دل و بدن است که یکی می‌گردند تا جلوه‌ی دل شوند. اگر دل اراده نکند، تن چه کار آید که از دل بگذری زیرا حقیقت آدمی دل است و ولایت بر تمامی قوای معنوی امور حسی او را دارد. هم‌چنین دل خود دَری است که عارفان برای سالک بیان کرده‌اند تا بیابدش و کلید در دیگری شود.

در هر دو روایت داستانی و تصویری این نکته وجود دارد که اشاره به یافتن انوار الهی در وجود خود دارند. هر انسان که پا به این جهان می‌گذارد نیازی ندارد که بدو بگویند مشرق خاص او یعنی زمان نور نسبی وی چه وقت است و مغرب او کجاست؛ بلکه آگاه است که او را مرگ و فنا ایست و هرگز از او دور نمی‌شود و تنها خود فریبی است که می‌تواند او را گمراه کند. لذا مکرر در مکرر از آنچه حقیقت است رو برمی‌گرداند به سوی فریندگی‌های که در جهان فانی می‌بیند و باور می‌کند. با توجه به این که انور در عربی همان خورشید حقیقی است که مغرب و مشرق هر دو در آن مشترکند آیا زمانی که ما در حال طی کردن مسیره‌های نادرست هستیم باز هم در حال کشف وجه الله می‌باشیم؟! شاید با اشاره به اسماء الهی که برخی از آنان در دو قطب متضاد به نظر می‌آیند مانند صفات متقابل الجبار و الرحیم، الخافض و الرافع، المعز و المذل و... همخوانی داشته باشد؛ همان‌طور که در تفکرهای کهن شرق نیز می‌توان به نماد «ین و یان» اشاره کرد که اصل مونث منفی «ین» در کنار اصل مذکر منفی «یان»، تاریکی سرما» قرار می‌گیرد که جلوه‌گاه آن در نور، حرارت یا خشکی است که از ترکیب این دو عالم و یا هر چه در آن است پدید می‌آید.

در نگاره بهزاد نیز دو شخصیت یوسف و زلیخا همانند نماد ین و یان می‌باشند که از در آمیختن «اصل مذکر مثبت و اصل مونث منفی» ترکیبی از پدید آمدن عالم جدیدی را در حال وقوع نشان می‌دهد. به همین دلیل دو در از درها، در کنار همدیگر قرار گرفته‌اند.

در حکایت شمس تبریزی نیز این نماد را می‌توان دید که در واقع اصل مذکر مثبت درها هستند و اصل مونث منفی فردی است که خواهان گذشتن از این ابواب است.

شمس خود را به عنوان راوی و فردی که درها را برای آزمایش گذارده است خود را در مقام اصل مذکر مثبت می‌داند و می‌گوید «مولانا را مستی هست در محبت، اما هوشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت، و هوشیاری در محبت است. مرا آن نسیان نباشد در مستی. دنیا را چه زهره باشد که مرا حجاب کند. یا در حجاب رود از من؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۷۹) حالت زلیخا در نگاره آنست که

هیچ هوشیاری در مستی ندارد؛ بلکه تنها مستی است و یوسف هیچ مستی در او نیست که همه هشیاری است به همین روی از او می‌گریزد. او از آگاهی مستقیم زلیخا، فعال شدن قوه بصیرت را طلب می‌کند. «بعضی را گشایش بود در رفتن، بعضی را گشایش بود در آمدن. هشدار و نیکو بین که این گشایش تو در رفتن است یا در آمدن؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۳۸).

ابواب در مقام گذر و جایگاه

آنچه که در نگاره کمال الدین بهزاد و حکایت شمس تبریزی وجود دارد سلسله عوامل زنجیرواری است که به یکدیگر متصلند تا به وحدتی منحصر به فرد برسند. یکی از این عوامل ابواب و مهم‌ترین بخش هر دو موضوع مورد بررسی است.

در را می‌توان محل عبور از مکانی به دیگری شناخت و بیاد آورد. حریمی است که دیوارها را به یکدیگر متصل می‌کند. علاوه بر حفاظت از حریم دورنی‌اش عبور برای غیر از اهل را ممکن نمی‌سازد. سرزمین‌های قدسی و یا عالم ملکوت نیز دارای در می‌باشند. همان‌طور که از دروازه‌های بهشت و جهنم در ادیان یاد شده است و در قرآن نیز از حارسان گمارده بر مکان‌های ابدی چون بهشت و جهنم یاد شده به جهت محافظت. دیگر آن که علاوه بر شی حارسی به حیوان نیز اطلاق شده است. به‌طور مثال در عنکبوتی که مامور می‌گردد تا بر دهانه غاری که پیامبر در آن است تاری بتند و زمانی که اصحاب کهف به خواب می‌روند، سگی در ورودی غار به جهت حفاظت از آنان می‌ماند. در کتاب داتنه آلیگیری نیز از سگی که دارای سه سر است یاد شده که بر اساس باورهای میتولوژی نگهبان روح دوزخیان در جهنم است.

در باور مردم عام نیز برای جلوگیری از ورود نیروهای شر و ورود خیر، بر سر درب و یا زمین اقدام به کوبیدن یا کشیدن سمبول‌های مقدسی چون نعل اسب، گیاه شبدر، چلیپا و ... می‌نمودند. در ورودی شهرها نیز که دارای دروازه بوده چنانچه توسط حکومت وقت ساخته می‌شد بنا به فراخور باور و اعتقادات خود به مضامین معنوی یا افتخاری می‌پرداختند و امروزه به عنوان مکان گردشگری، مذهبی و یا اثر تاریخی شناخته شده است. به‌طور مثال دروازه قرآن در شیراز و یا دروازه پیروزی در فرانسه؛ و یا در خانه خدا که یکی از مهم‌ترین مکان‌ها در نزد مسلمین جهان است.

در معماری ایرانی اسلامی، با عقیده باور به انرژی‌های نیک و بد در جهان ماده و عبور آنها از محل‌های که دارای جریان سیال می‌باشند چون در، نگرش به آراستن در و یا حفاظت اهل درون را با جایگزینی آذکاری از خداوند یا قرآن مجید پاکسازی می‌کردند تا نیروی شر نتواند از آن بگذرد و یا چون اطلاع و خبری باشد از این که اهل درون به چه کیش و آیینی و یا از چه درجه شهروندی برخوردار می‌باشند. امروزه نیز بر سر در و یا نقش خود در برخی از ساکنین در شهرهای یزد علامت فروهر و در اصفهان علامت صلیب می‌باشد.

اهمیت درهای اماکن متبرکه که بحدی است که صنعتگران و هنرمندان زبردست برای آن گمارده می‌شوند. مانند درهای مطالای حرم امام هشتم، رضاع) که منقش به هندسه اسلامی و آیات قرآن است و درهای چوبی مسجد آقابزرگ در کاشان که گل میخ‌هایش برابر با تعداد سوره‌های قرآن می‌باشد. و یا

حتی در بُرنزی تعمیم‌گاه فلورانس که در بجنوبه تهدید میلان به جنگ با سیه‌نا، توسط لورنزو گیبِرتی، برنده مسابقه، ساخته شد.

فضای چند بعدی در نگارگری ایرانی این‌گونه تعریف شده است که وسعت دید نظارگر، را محرم بر تمامی فضای تصویر می‌داند و گویی ناظر با اِشرافی که بر همه مکان‌ها دارد جدا از فضای داخل تصویر نیست. نگارگر ایرانی که از نکات زیبایی شناختی برخوردار است، گاهاً جهانی را در کادر به تصویر در آورده است که دارای جذب، الهام، وهم و خیال، حال و مقام است.

این مرتبه حال در عرفان اسلامی، حس الوهی لحظه‌ای در بدعت سلوک انسانی نگاشته شده است. حال منتطبق با تجلی افعال حق است. از دیگر ویژگی عرفان اسلامی و صوفی‌گری توجه بسیار آنان به مسئله زیبایی است. آنان با توجه به حدیثی از پیامبر «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبْرُ بِطَرِيقِ الْحَقِّ، وَعَمْتُ النَّا»، خداوند زیباست و زیبایی‌ها را دوست دارد (قشیری، ۱۳۹۳: ۱۰) و عظیم‌ترین نعمت را دیدن جمال حق در برین می‌دانستند.

به زیبایی اخلاق و دل اهمیت بسیار می‌دادند و از سخنی که پروردگار را خشنود نسازد دوری می‌جستند و زیبایی را دارای نقش مهمی در اندیشه خود می‌شماردند. به‌طور مثال کتاب کیمیای سعادت که به موضوعات زیبایی‌شناسی اشاره دارد و یا این‌عربی، که به مبحث زیبایی می‌پردازد. مولانا نیز با آوردن داستانی از نقاشان چین و روم و مسابقه‌ای که میان آنان شکل می‌گیرد زیبایی را در آینه روح و دل می‌یابد که برگرفته از وجود خود است که آینه نور الهی را دارد. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ» (قشیری، ۱۳۹۳: ۴۳).

در برخی موارد تصوف، داستان‌های عاشقانه اسلامی را با رنگ و بوی عرفانی بیان داشته است. داستان تلاش زلیخا برای وسوسه یوسف پیامبر از آن قسم است. این داستان که ظاهراً در مورد شهوت است بیشتر حکایتی است درباره حقیقت وجودی روح به جهت شناخت خداوند که در بازخوانی مجدد آن توسط مفسران صوفی معانی عرفانی در آن لحاظ شده است. این حکایت تمثیلی از سفر روح در پی شناخت معبود خود و رسیدن او به معبود و مقام عبودیت است. عرفا سعی بر این داشته‌اند که با مطرح کردن زوایای ناگفته در داستان توجه مخاطب را به چیزی فراتر از شهوت که معانی نمایشی در داستان دارد جلب نمایند. که این جدا از تفکر اسلامی نبوده است. یا گنبدهای مساجد که دایماً به آسمان و جایگاه ابدیت اشاره دارد.

در قرآن سوره یوسف که به (احسن القصص) یاد شده است. رخدادی را که در بردارنده شگفتی‌های زیبا در باب دوست داشتن است بیان می‌کند. مخلوقی که عشق را در خالق یافته و مخلوقی دیگر که عاشق آن خلق شده توسط خدا می‌گردد.

در نگاره یوسف و زلیخا درها رو به بالا است که حرکتی اسپیرال مطابق با آموزه‌های نگارگری ایرانی است اما آیا این تنها حرکتی از قواعد نگارگری است یا بهزاد در پی آن سخنی پنهان داشته است؟! دیگر آن که بر خلاف داستان اصلی، در نگاره هشت در کشیده شده است که در انتها دو در یکسان در پیش روی یوسف است. این تأکیدی پنهان ولی موجزی که به کنترل نفس در نگاره بهزاد وجود دارد کنترل هوسی است که حضور پنهان و پیدای آن در روایت ابواب شمس تبریزی نیز محسوس است

با این تفاوت که بخش تأکید بر کنترل نفس در روایت، در پس صفت شخصیتی خود روایت‌گرش است. برای رسیدن به کلام شمس تبریزی باید از خودش گذشت و در قدم اول خود او را بعنوان دانای کلام به همراه صفات و ابعاد شخصیتیش پذیرفت و سپس گوش‌جان به سخن درونی‌اش سپرد. که متفاوت از بازتعریف خود از خودش نیست. وی می‌فرماید: «کم کسی به من راه یابد، روشی از رسم و عادت دور» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۸۷۳)، یا «در چشم من بنگر هنوز در چشم خود نتوانسته‌ام نظر کردن. هنوز هیچ سخن مرا یک کلمه هیچ مخلوق فهم نکرده است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۷۳). باید گفت بخش‌های ناپیدای در برخی از روایت‌های شمس تبریزی در آداب رفتاری و فکری شمس تبریزی نمود پیدا کرده است.

شمس تبریزی دلیل بسیار مهمی در تأکید بر نفس و دل در راه شناخت خداوند دارد اینست:

او می‌گوید علت این که گفته شده معرفت نفس به معرفت رب می‌انجامد و گفته نشده که معرفت عقل یا ابزاری دیگر به معرفت رب منجر می‌شود این است که نفس و دل انسان بر همه ابزارهای دیگر شناخت تسلط و احاطه دارد و اگر راه درون گشوده شود؛ همه راه‌ها گشوده می‌شود و فایده حقیقی خود را افاده خواهد نمود؛ من عرف نفسه فقد عرف ربه. چرا نگفت: من عرف عقله، من عرف روحه؟ گفتم زیرا نفس محیط است به همه، نفس وجود چیزی است که به خردگی باید آن خو گرفتن (زارع، ۱۳۹۶: ۶۵).

نتیجه‌گیری

آنچه که تا امروزه عالمان متذکر اشاره دارند همان تذکر اولیا الله است که همواره شناخت خدا و رسیدن به او از طریق معرفت راه درونی و دل انسان است. به همین جهت دل را در میان دیگر اعضا و جوارح بخشیده شده به انسان از طرف باری تعالی محترم شمرده و اهتمام فراوان به شناخت دل و قلب برای پیمودن طریق معرفت حق داشته‌اند که شناخت این دو معرفت نفس را به همراه دارد. ایشان که خدا را درون انسان و جایگاه آن را دل می‌دانند خدا را دور نمی‌پندارند که به عقل دور دنبال آن باشند و معتقدند در همان موضع نفس اماره، باید با طهارت باطن به دنبال نفس مطمئنه و در همین دل و قلب به دنبال خدا گشت و دل دری است که به سوی خدا باز می‌گردد و می‌فرماید که این کار دل است، کار پیشانی نیست؛ و به دنبال لایروبی وجود خود و تطهیر کامل نفس و دل خود باش که ابزاری برای وصول حق است. به همین دلیل شمس تبریزی می‌فرماید که شناخت خدا از راه ابزارها و منابع دیگر شناخت، وسعت عمق و راه درون را ندارد و سطحی است و هرکس خدا را از راهی به جز دل بشناسد دیده‌ای خطا بین یافته است و کمال‌الدین بهزاد نیز به همین دلیل از میان تمام بخش‌های تصویری قابل پرداخت از داستان حضرت یوسف (ع) و زلیخا به بخش گریز او پرداخته و اشاره به ساحت دل یوسف و دل زلیخا داشته است که جمال از آن خداست و ستایش جمال خدا حقیقت عشق است.

آنچه که در نگاره بهزاد و روایت شمس تبریزی وجود دارد عوامل زنجیره‌واری از مضامین عرفانی است که به یکدیگر متصل‌اند و به وحدتی منحصر به فرد رسیده‌اند؛ پیامی که در میان کلمات و عناصر تصویری مخفی شده است. همچنین این تأکید پنهان و موجزی که به کنترل نفس در نگاره بهزاد وجود

دارد کنترل هوسی است که حضور پیدا و پنهان در، روایت ابواب دارد. در نگاره (یوسف و زلیخا) و در روایت شمس، تأکید پنهان ولی موجز به کنترل نفس است. نفس کنترل کننده هوس است و نفس ضعیف از دید عارفان از بی‌اهمیت‌ترین موارد برخوردار است و فرد ضعیف‌النفس در پیش چشم آنان و حتی مردم عام نیز از درجه بی‌اهمیتی برخوردار است. شمس تبریزی به دلیل بسیار مهمی در باب علت تأکید بر نفس و دل بعنوان راهی برای رسیدن به خدا تأکید می‌کند. این حصول معرفت و عشقی که همزمان در روایت شمس تبریزی و نگاره بهزاد وجود دارد چنان به هم آمیخته شده است که سراسر از توحید حق و عشق به او سخن بگویند و همواره آن را جلوه‌گر سازد.

آنچه که در نگاره بهزاد و درهای شمس تبریزی وجود دارد عوامل زنجیره‌واری است که به یکدیگر متصل اند تا به وحدتی منحصر به فرد برسند و این بیان عشق از زبان عارفان اشاره باشد که این دنیا حُسن ظاهری جمال خداست و آن زیبایی مطلق و درک آن تنها با گذر از نفس و یافتن در دل است که میسر می‌گردد.

منابع

- آژند، یعقوب، (۱۳۹۲)، نگارگری ایرانی «پژوهشی در تاریخ نقاشی و نگارگری ایران»، جلد اول، چاپ دوم، نشر سمت، تهران.
- پرایس، کریستین، (۱۳۹۳)، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ هشتم، نشر امیرکبیر، تهران.
- چیتیک، ویلیام، سی، (۱۳۹۵)، عشق الهی، ترجمه انشالله رحمتی و حسین کیانی، چاپ اول، نشر سوفیا، تهران.
- سجادی، ضیاءالدین، (۱۳۹۳)، مقدمه‌ای بر میانی عرفان و تصوف، نشر سمت، چاپ نوزدهم، تهران.
- ستاری، جلال، (۱۳۹۷)، عشق صوفیانه، نشر مرکز، چاپ نهم، تهران.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۶)، مقالات شمس تبریزی، نشر خوارزمی، چاپ پنجم، تهران.
- شجاری، مرتضی، گوزلی، زهرا، (۱۳۹۲)، دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی، زمستان، شماره ۳۳، از صفحه ۱۳۹ تا ۱۷۶.
- شجاعی، حیدر، (۱۳۹۶)، کتاب مردگان (کهن‌ترین کتاب جهان متعلق به دوران فراغنه)، نشر شهر پدram، چاپ اول، تهران.
- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر تصوف، نشر امیرکبیر، چاپ ششم، تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۶)، احیاء علوم‌الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی به کوشش حسین خدیوچم، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم، تهران.
- قاضی‌زاده، خشایار، (۱۳۸۲)، هندسه پنهان در نگاره‌های کمال‌الدین بهزاد، فصلنامه خیال، فرهنگستان هنر، شماره ۶ از صفحه ۱۳۹ تا ۱۴۵.
- کاشفی، مولانا ملاحسین، (۱۳۱۹)، لب‌الباب مثنوی، به تصحیح سعید نفیسی، انتشارات بنگاه افشاری، تهران.
- مسلم ابن‌الحجاج القشیری، ابوالحسین، (۱۳۹۳)، صحیح مسلم، جلد اول، ترجمه خالد ایوبی‌نیا، تصحیح حسین رستمی، نشر موسسه انتشاراتی حسینی‌اصل، چاپ اول، ارومیه.
- ملاصدرا، صدالدین محمد شیرازی، (۱۳۸۳)، تفسیرالقرآن کریم، به کوشش محمد خواجوی، نشر بیدار، قم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، فیه‌ما‌فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، نشر امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد بن‌الحسین البلخی، (۱۳۸۹)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولدالین نیکلسون، نشر بهزاد، چاپ پانزدهم، تهران.
- هجویری، ابولحسن علی‌بن‌عثمان، (۱۳۷۸)، کشف‌المحجوب، تصحیح محمد عابدی، نشر سروش، تهران.

مقایسه‌ی دیدگاه آلتون و شمس تبریزی درباره‌ی رؤیت خداوند

سیداحمد غفاری قره‌باغ^۱

چکیده:

مواجهه‌ی مستقیم و بی‌واسطه با خداوند متعال، مورد توجه شمس تبریزی است؛ همچنین، این مقصود را به مثابه‌ی یک رویکرد در تحقیقات ویلیام آلتون می‌توان مشاهده نمود. این مقاله با استفاده از روش تحلیل دیدگاه این دو شخصیت شاخص در عرفان اسلامی و فلسفه‌دین غربی و سپس با استفاده از روش مقایسه، درصدد یافتن نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه است؛ شمس و آلتون هر دو معتقد به عدم لزوم برهان‌آوری برای ادراک و اثبات خداوند متعال هستند و از این رهگذر، به امکان و لزوم ادراک مستقیم خداوند گرایش دارند. همچنین، هر دو شخصیت به این عقیده‌اند که این مواجهه‌ی مستقیم، هویتی شناختی دارد نه عاطفی. در عین حال، تفاوت‌های جدی میان این دو نگرش وجود دارد که عبارتند از: تفاوت از حیث حضوری یا حصولی بودن ادراک، تفاوت از حیث خدای عرفان یا خدای مسیحیت و در نهایت، تفاوت از حیث توان نظریه در دفاع از واقع‌گرایی ادراک عرفانی. **واژگان کلیدی:** آلتون، شمس تبریزی، رؤیت خدا، ادراک عرفانی خدا، تجربه‌ی عرفانی.

۱. دکتری فلسفه غرب، هیئت علمی موسسه حکمت و فلسفه ایران

مقدمه

تجربه‌ی عرفانی و دینی و اهمیت آن در مباحث خداشناسی، از جمله موضوعات میان رشته‌ای محسوب می‌شود که از سویی، دل‌مشغولی معرفت‌شناسان، و از سوی دیگر به مثابه‌ی دغدغه‌ی جدی عارفان در مباحث عرفان نظری قابل تلقی است. در این خصوص، فضای بی‌اعتمادی به استدلال‌های فلسفی به نفع وجود خداوند در دنیای غرب، ضرورت توجه به این‌گونه از تجربه‌های الهیاتی را دوچندان می‌کند. این پرسش که تجربه‌ی عرفانی و شهودی از حیث محتوا و روش تجربه، چگونه به‌تواند از عهده‌ی پرسش‌های چالشی معرفت‌شناسان برآید، وابسته به تبیین همه‌جانبه‌ی فرآیند و ضوابط شناخت عرفانی، و ارزیابی این دو در بستر الگوها و ضوابط معرفت‌شناختی است؛ مضاف بر این که پرسش‌های درجه‌ی دوم در همین خصوص، از قبیل این که آیا اصولاً می‌توان معرفت عرفانی را با ضوابط فلسفی در معرفت‌شناسی آزمود، یا باید ضوابط متفاوت و متناسبی را برای این سازوکار تعریف نمود، در همین زمینه درخور توجه است.

پرسش‌های فوق زمینه‌ساز توجه برخی اندیشمندان غربی هم چون ویلیام جیمز به قلمرو پژوهشی نوینی تحت عنوان «فلسفه‌ی عرفان» شد که اولین بار در سلسله‌ی سخنرانی‌هایی در گیفورد در سال ۱۹۰۱، به طرح این مسائل درجه‌ی دو درباره‌ی دانش عرفان پرداخت و از دریچه‌ی ناظر بیرونی و ناظر دوم و با اتخاذ روشی تجربی و غیرانتزاعی (جیمز، ۱۹۶۱: ۲۷۹)، به ارزیابی معرفت عرفانی از زوایه‌ی فلسفی و روان‌شناختی اهتمام ورزید و با ارائه‌ی چهار ویژگی بیان‌ناپذیری، معرفت‌بخشی، موقتی بودن و انفعالی بودن، به توصیف و تبیین منضبط معرفت عرفانی پرداخت (همان، ۳۰۰). البته طبیعی است که بستر فلسفی اندیشه‌ورزی ویلیام جیمز و رویکرد پراگماتیستی‌اش، نقش روشنی در نتایج داوری‌های او می‌گذارد و این مهم، ناکافی بودن این بررسی‌ها را در رویکردهای متفاوت گوشزد می‌کند. لکن فارغ از این تمایزات، سویی مثبت جیمز به ادراکات عرفانی و هم‌ارز انگاری آنها با سایر معرفت‌های حسی و عقلی و ناکافی انگاشتن هرگونه معرفت و تفسیر از جهان که آگاهی عرفانی را در تفسیر خویش، کاملاً لحاظ نموده است (همان، ۳۳۵ - ۳۰۵). گامی بنیادین در ارزش‌گذاری به معرفت عرفانی در تاریخ فلسفه‌ی عرفان و نیز گامی اساسی در معرفت‌شناسی مطلق محسوب می‌شود.

ویلیام آلتون معرفت‌شناس و فیلسوف دین برجسته و مؤثر آمریکایی در عرصه‌ی فلسفه‌ی عرفان است که همچون جیمز، رویکرد ایجابی و مثبت به معرفت عرفانی دارد. وی در کتاب معروف خویش با عنوان «ادراک خدا: معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی» و نیز در مقاله‌ای با عنوان «تجربه‌ی دینی به مثابه‌ی ادراک خدا» کوشیده است که با معتبر انگاشتن معرفت خدا به مثابه‌ی معرفت تجربی، طریقه‌ی نوینی در توجیه خداشناسی و لواحق معرفتی آن فراهم کند. از آنجا که مفاهیمی که آلتون در تبیین معرفت عرفانی خداوند استخدام می‌کند، از سنخ مفاهیمی است که گاه در ادبیات عرفانی عرفای مسلمان نیز به کار رفته است، ضرورت بررسی مقایسه‌ای دیدگاه وی را با دیدگاه عارفان مسلمان آشکار می‌شود.

این نوشتار بر این مقصود است که دیدگاه این عارفان پژوه غربی را در خصوص امکان تجربه‌ی خدا و ویژگی‌های آن، با دیدگاه دو تن از برجسته‌ترین شخصیت‌های عرفان اسلامی، یعنی شمس تبریزی

و مولوی به مقایسه گذارده و مورد ارزیابی قرار دهد، تا از این طریق، به مباحثه‌ای تطبیقی در یکی از موضوعات مشترک الهیات مسیحی و عرفان اسلامی پرداخته شود.

تعریف و ویژگی‌های ادراک عرفانی از منظر آلتون

پیش از ورود به بررسی موضوع فوق، لازم است که دانسته شود = فضای حاکم بر تفکر آلتون در کتاب و مقاله‌ی پیش گفته، فضای مدافعه‌جویانه از الهیات، و درصدد توجیه عقلایی از معرفت به خدا از طریقی غیر از براهین فلسفی است. در براهین فلسفی، نه اقامه‌کننده‌ی برهان و نه مستمع آن برهان، هیچ‌کدام درصدد مواجهه‌ی مستقیم با خداوند نیستند و صرفاً متمرکز به اثبات عناوین انتزاعی‌ای هم‌چون وجود و امثال آن هستند؛ لکن آلتون در نظریه‌ی ادراک عرفانی، به دنبال یافتن رویکردی موجه و قابل تبیین برای رویارویی و وجدان خداوند است.

بر این اساس، تعریف آلتون از ادراک عرفانی را از منظری همدلانه می‌توان درک نمود که «ادراک عرفانی یک آگاهی تجربی و مستقیم از خداوند است» (آلتون، ۱۹۹۱: ۳۵). در این تعریف، عناصر مختلفی خودنمایی می‌کنند که هرکدام برای آلتون، ایفاکننده‌ی نقشی مهم در تبیین ادراک عرفانی هستند؛ واژه‌ی آگاهی در نگرش آلتون، بر این مقصود است که برخلاف حقایق انتزاعی که حضور موضوع مورد تفکر را در قلمرو حضور متفکر، الزامی نمی‌کند، متعلق آگاهی را دارای ویژگی حضور، تصویر می‌کند (همان، ۱۵ - ۱۴). مستقیم و بلاواسطه بودن این معرفت، مشخصه‌ی دیگری است که در این تعریف، قید شده است. یعنی این آگاهی از طریق یک ابژه‌ی دیگر به دست نیامده است؛ مثلاً مانند دیدن خود شیء است بدون این که تصویرش را در آینه یا آب ببینیم.

با وجود این توضیح مختصر درباره‌ی ادراک مستقیم، تبیین اینکه مقصود از واسطه یا میانجی در معرفت از منظر آلتون، دقیقاً چه چیزی است، موضوعی است که در ادامه به تفصیل بدان پرداخته می‌شود. مشخصه‌ی سوم، ویژگی تجربی بودن این ادراک است؛ آلتون با بیان این ویژگی، به یکی از مهم‌ترین قربت‌ها و مشابهت‌های ادراک عرفانی و ادراک تجربی که عبارت از انفعال فاعل شناسا و عدم فعالیت وی در فرایند ادراک است، اشاره می‌کند؛ در ادراک‌های متکی به استدلال، فاعل شناسا با پشتوانه‌ی کوششی که در جهت قاعده‌مند نمودن گزاره‌ها و توجه به شرایط استدلال نموده است، اراده و اختیار خویش را در فرایند معرفت بروز می‌دهد؛ ولی در ادراک تجربی، مدرک هیچ اراده‌ای برای کوشش در مسیر دست‌یابی به علم ندارد؛ به نظر آلتون، تجربه‌ی عرفانی نیز همچون ادراک تجربی، خالی از هرگونه اراده و اختیار است (همان). آلتون به گزارش‌هایی که از تجربه‌های عرفانی به دست آمده می‌پردازد و آنها را در سه سطح، دسته‌بندی می‌کند:

الف. تجربه‌هایی که در آنها گزارش از حضور خدا شده است؛ هم‌چون گزارشی که از کتاب انواع تجربه‌های دینی ویلیام جیمز نقل می‌کند:

ناگهان ...حضور خدا را احساس کردم...گویی لطف و قدرت او کاملاً مرا دربرمی‌گرفت؛ آنگاه جذبه‌ی آرام، قلب مرا ترک گفت؛ ...گمان کنم خوب است بیفزایم که در این جذبیه

من، خدا نه شکل و رنگ و بو داشت، نه مزه... او به هیچ‌یک از حواس من درنیامد؛ با وجود این، ضمیر من او را ادراک کرد. (آلتون، ۱۳۸۹: ۳۴)

آلتون این سطح از تجربه‌ی عرفانی را نمونه‌ی بارز ادراک عرفانی دانسته است که ویژگی‌های آگاهی، ارتباط مستقیم و بی‌اراده را در خود واجد است. تجربه‌هایی که در آنها سخن از دیدن و شنیدن و به‌طور کلی، سخن از یکی از مواجهه با خدا همراه با بکارگیری یکی از اصطلاحات مرتبط با ادراک حسی است. آلتون این دسته از تجربه‌ها را در مقایسه با ادراک گونه‌ی اول، به دلیل بکارگیری اصطلاحات حسی، قابل اعتنا ندانسته و به دلیل فراتر بودن خداوند متعال از هر گونه ادراک حسی، چنین تجربه‌هایی را فاقد اهمیت می‌انگارد (آلتون، ۱۹۹۱: ۲۰). ج. تجربه‌هایی که متضمن عواطف و عشق سرشاری است که در آن تجربه‌ها، همین عشق و عاطفه متعلق آگاهی ما قرار می‌گیرد، نه خود خدا. آلتون این تجربه‌ها را نیز صریحاً خارج از گردونه‌ی ادراک خدا دانسته و در بیان تمایز این قبیل تجربه‌های روحانی با ادراک خدا، به سخنی از آنجای فولینو اشاره می‌کند:

در اوقاتی، خداوند ناخوانده بر روح وارد می‌شود و در آن گرمی، عشق و گاه حلاوت فرو می‌ریزد و روح باور دارد که این، از جانب خدا می‌آید و از این بابت، مشعوف می‌گردد. اما هنوز نمی‌داند یا نمی‌بیند که خداوند در وی مقیم است؛ او لطف خدا را که از آن مشعوف است، ادراک می‌کند... و از این گذشته، روح به موهبت لقای خداوند نایل می‌آید؛ خداوند به او می‌گوید «مرا نظاره کن» و روح خدا را مشاهده می‌کند که در وی مقیم است (آلتون، ۱۳۸۹: ۴۲).

طبق بیان فوق، سخن مخالفان نظریه‌ی ادراک عرفانی مبنی بر اینکه در این تجربه‌های عرفانی، اثری از ادراک نیست و صرفاً هیجانان و احساسات شخصی بروز می‌یابند، رد می‌شود؛ چرا که بروز احساس و عاطفه، اصولاً خارج از مقوله‌ی ادراک است و ادعای ادراک خداوند را تا زمانی که دلیل کافی بر خلاف آن نباشد، نمی‌توان به هیجان و احساس تنزل داد (همان، ۵۰). خدای مشهود در تجربه عرفانی آلتون، خدای مسیحیت نه خدای عارفان (مقاله شیروانی)

همگن بودن ادراک عرفانی و حسی از منظر آلتون

آلتون به همانندی روشنی بین تجربه‌ی عارف از خدا و تجربه‌ی حسی از اشیاء مادی معتقد است؛ او الگوی ویژه‌ای از ادراک عرفانی را ارائه نموده و از این رو، به این نتیجه رهنمون شده است که معرفت عرفانی هم چون ادراک حسی که واجد ویژگی مواجهه‌ی مستقیم و بی‌واسطه است، دقیقاً یک رویارویی مستقیم با خداوند و از قبیل ادراک است، نه استنتاج و تفسیر.

بر اساس رهیافت فوق، می‌توان ادراک عرفانی را از اقسام ادراک تجربی محسوب کرد و ارزیابی‌های معطوف به معرفت عرفانی را از سنخ آزمون‌های تجربی انگاشت (آلتون، ۱۹۹۱). بر همین قرار، آلتون

متوسل به حواس روحانی غیرحسی می‌شود که حسگر حقیقت‌های غیرحسی هستند، لکن همانند حواس حسی، مستلزم حضور متعلق ادراک و ارتباط مستقیم حسگر با آن حقیقت مورد ادراک می‌باشند. این ویژگی، ما را به یک ویژگی دیگر که مشترک میان این دو سنخ ادراک است، رهنمون می‌شود و آن، سه بُعدی بودن ادراک عرفانی هم چون ادراک حسی است. در ادراک عرفانی همانند ادراک حسی، شخصی به‌نام مشاهده‌گر یا مدرک است که متمایز از حقیقت مشاهده‌پذیر، که همان خدا است و نیز متمایز از پدیداری است که عبارت از تجلی خداوند بر آگاهی انسان مشاهده‌گر است. بعد دیگری که به همگن بودن ادراک عرفانی و ادراک حسی دلالت می‌کند، شباهت این دو گروه ادراکی در ظهور کیفیت‌های پدیداری است؛ به عقیده‌ی آلتون، ادراک عرفانی واجد کیف‌های پدیداری متنوعی است که هر کدام، متناسب با یکی از «حواس روحانی» است، هم‌چنان که کیف‌های پدیداری حسی هم چون دما، رنگ، شکل و هر کدام متناسب با یکی از حواس ظاهری است و تنوعشان به تنوع حواس ظاهری است (همان، ۴۹).

با وجود شباهت‌های فوق، آلتون تفاوت‌های این دو سنخ ادراک را نیز ذکر می‌کند که نشان می‌دهد نمی‌توان ادراک عرفانی را علی‌رغم تجربی‌بودنش، از قبیل ادراکات حسی دانست. از جمله تفاوت‌های این دو سنخ ادراک، در پیش‌بینی‌ناپذیری ادراک عرفانی و پیش‌بینی‌پذیری ادراک حسی است؛ به این بیان که ما در ادراک حسی به دلیل ممارست و تکرار، نظم مشخصی را مشاهده می‌کنیم که سبب می‌شود که در تجارب آتی، منتظر رخدادی مشابه آنچه در تجربه‌ی سابق رخ داده است، باشیم. ولی در ادراک عرفانی، تجربه‌ها فاقد رویدادهای منظم هستند و همین، منجر به حیرت در مواجهه و عدم امکان پیش‌بینی در ادراک عرفانی می‌شود (همان).

تفاوت‌های دیگری همچون ندرت وقوع ادراک عرفانی در قبال کثرت ادراک حسی، ابهام در ادراک عرفانی رد قبال وضوح ادراک حسی و شمول افرادی عام در ادراک حسی در قبال عدم عمومیت افرادی در ادراک عرفانی، تفاوت‌های دیگر این دو سنخ ادراک است، که باعث می‌شود این دو ادراک، در عین موجودیت اشتراکات آن دو، افتراق از یکدیگر یابند (آلتون، ۱۹۹۱: ۳۶).

تعیین متعلق ادراک در تجربه‌ی خدا از منظر آلتون

از جمله مدلولات آلتون در نظریه‌ی ادراک تجربی خدا، تعیین متعلق ادراک در تجربه‌ی عرفان است؛ به عقیده‌ی آلتون، همه‌ی تجربه‌های عرفانی، واجد ویژگی حکایت از وجود خداوند و برخی از اوصاف و افعال او هم‌چون مهربانی و رزاقیت هستند. در همین زمینه، ضروری است که این آگاهی دارای محتوای معین و قابل تمایز باشد. چرا که فاعل شناسا در فرایند تجربه‌ی ادراکی‌اش، به همان اندازه شریک است که متعلق ادراک در حال کوشش برای آشکارشدگی به همان وضعیتی است که بر آن صورت، مستقر است (آلتون، ۱۹۹۱: ۳۸).

اساساً از نقطه نظر آلتون، تعیین مدرک ویژگی عام و الزامی برای هرگونه نظریه‌ی معطوف به ادراک است و همین نکته نیز، از مشابهت ادراک عرفانی با هرگونه ادراک دیگر از جمله ادراک حسی است (همان، ۵۷).

ادراک عرفانی به مثابه‌ی دانشی حصولی از منظر آلتون

از جمله نکات مهم برای آلتون در تبیین ادراک عرفانی، که مکرراً بر آن تأکید می‌ورزد، مستقیم بودن ادراک عرفانی و عدم وساطت و میانجی‌گری امور دیگر در روند ادراک است.

چنانچه بخواهیم این عبارات را از پنجره‌ی معرفت‌شناسی اسلامی تفسیر کنیم، برداشت اولیه‌ی ناظر این عبارات این خواهد بود که آلتون درصدد طراحی نظریه‌ی شهود بی‌واسطه و علم حضوری مستقیم عارف از خدا است. برخی عبارات آلتون نیز، در همین راستا قرار دارد؛ به‌عنوان نمونه، آلتون اصرار فراوانی بر این نکته دارد که در فرایند ظهور خداوند به‌عارف در تجربه‌ی دینی، اثری از مفهوم‌سازی و صدور حکم نیست (آلتون، ۱۹۹۱: ۳۲).

لکن بنظر می‌رسد که این برداشت، مطابق با آن نگرشی نیست که آلتون در پی آن است. در مقصودشناسی واسطه از منظر آلتون، به‌طور قطع می‌توان گفت که نفی واسطه و مستقیم بودن ادراک می‌خواهد استنتاجی و استنباطی بودن ادراک را نفی کند. در ادراکات نظری، این مقدمات استدلال است که واسطه‌ی درک حقیقت می‌شود و به تعبیر آلتون، ادراک عرفانی این چنین نیست (همان).

هم‌چنین، به‌طور قطع می‌توان چنین گفت که آلتون در نفی واسطه، ناظر به نفی وساطت هرگونه ابژه‌ی دیگر برای فراوری آگاهی است؛ به‌عنوان مثال، آینه یا تلویزیون اشیایی هستند که در آگاهی، واسطه‌گری می‌کنند؛ آلتون شهود خدا در ادراک عرفانی را عاری از این‌گونه از واسطه‌ها می‌داند (آلتون، ۱۹۹۱: ۲۵۴).

لکن آنچه برای تحقق شهود و علم حضوری باید نفی شود، نفی واسطه‌ی معرفت‌شناختی و به‌معنای صورت ذهنی است؛ لکن مستندات روشنی وجود دارد که مقصود آلتون از مواجهه و رویارویی مستقیم عارف در تجربه‌ی خدا، نفی این واسطه نیست؛ توضیح این‌که در علم حضوری و شهود بی‌واسطه، خود معلوم متعلق ادراک قرار می‌گیرد و هیچ حقیقت مجرد یا مادی، واسطه‌ی معرفت‌شناختی ادراک قرار نمی‌گیرد و بدین ترتیب، علم در شناخت حضوری، عین معلوم است. لکن به عقیده‌ی آلتون، در تجربه‌ی خدا حالت آگاهی و ادراکی به مثابه‌ی واقعیت متمایز از خداوند می‌باشد، که در این صورت، علم و آگاهی، وجودی غیر از معلوم دارد (آلتون، ۱۹۹۱: ۲۸-۲۰).

از سوی دیگر، هم‌چنان که در تبیین مقصود آلتون از مواجهه‌ی مستقیم در ادراک عرفانی گذشت، وی معتقد به تفکیک سطوح مدرک، مدرک یعنی خداوند و پدیدار به معنای تجلی خدا بر صاحب تجربه است و روشن است که تفکیک پدیدار از مدرک خارجی، نشان دهنده‌ی رویکردی است که در سنت فلسفی غرب به عنوان الگویی در شناخت دانش ذهنی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

بر این اساس، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آلتون در پی آن بوده است که مسیری برای شناخت خداوند فارغ از طریق استنتاج و استدلال نشان دهد که شخص بتواند بطور مستقیم با خداوند، ارتباط شناختی داشته باشد، آن چنان که شخص ناظر با قوه‌ی بینایی یا لامسه‌ی حسی خویش، ارتباط مستقیم با یک درخت یا یک میز پیدا می‌کند، بدون این که نیازمند استدلال باشد، و بدون این که نیاز به استفاده از حقیقتی غیر از قوای ادراکی خودش باشد. در اینجا که نیز، عارف به‌عقیده‌ی آلتون می‌تواند خود خدا

را دریابد، بدون این که استدلال کند، یا از وجود ممکنات پی به وجود خداوند ببرد. غرض او از هم‌سنخ انگاشتن علم حسی و تجربه‌ی مستقیم خدا نیز، برای همین مقصود است. آلتون در این بیان، به دنبال این نیست که صورت ذهنی را انکار کند، چرا که برای مواجهه‌ی مستقیم با یک حقیقت خارجی و فراغت از استدلال‌های فلسفی، نیازی به آن ندارد.

از سوی دیگر، آنچه آلتون در استقلال تجربه‌ی خدا از هرگونه مفهوم‌سازی و باور و قضاوت طرح نمود، نیز کمکی به شهودی بودن و حضوری بودن این تجربه نمی‌کند. چرا که در همان موضع که آلتون این سخن را طرح می‌کند، مقصودش را این گونه تبیین می‌کند که ادراک عرفانی را باید از فعالیت‌های متوالی ذهنی که مشتمل بر مفاهیم پیچیده و قضاوت‌ها در مورد چگونگی خدا و ویژگی‌های آن جدا دانست (آلتون، ۱۹۹۱: ۳۲) و این جدایی ادراک از این امور، در ادراک حسی نیز فراهم است، حال آن که ادراک شهودی نیست. پس آن چه در آن مبحث به عنوان فراغت تجربه‌ی دینی از مفهوم‌سازی طرح شده، کمکی به حضوری بودن ادراک عرفانی از منظر آلتون نمی‌کند.

ادراک عرفانی و واقع‌گرویی معرفتی از منظر آلتون

نکته‌ی مهمی که در هر موضوع معرفتی قابل طرح است و آلتون در خصوص رویکرد مدافعانه‌اش از الگوی ادراک عرفانی، باید با آن مواجه شود، ارزش معرفتی تجربه‌ی عرفانی است؛ همان‌گونه که گذشت، آلتون کوشش بلیغی از خود در هم‌سان‌انگاشتن ادراک عرفانی با سایر ادراکات تجربی ابراز کرد و ادراک عرفانی را همگن با ادراک حسی در مواجهه‌ی مستقیم با حقیقت خارجی نشان داد.

پرسش معرفت‌شناختی ناظر به ادراک عرفانی این چنین است که این کوشش‌های علمی در تجربی انگاشتن مواجهه با خداوند، چه ثمره‌ای از حیث ارزش معرفتی این مواجهه دارد؟ به عبارت دیگر، همه‌ی معرفت‌شناسان بر این باورند که ادراکات تجربی، از ضمانت معرفتی قطعی برخوردار نیستند، حال با ضمیمه کردن ادراک عرفانی به ادراکات تجربی، چه کمکی به ادراک عرفانی از حیث ارزش معرفت‌شناختی می‌شود؟

آلتون ملتفت این پرسش معرفت‌شناختی بوده و با آن مواجه شده است؛ وی در واکنش به این چالش، با توجه به اینکه از نگاه او، طریق استدلال و استنتاج به سوی خداوند مسدود است، پس راه دیگری نمی‌ماند بجز این که طریق مواجهه‌ی مستقیم را معتبر بینگاریم (همان، ۳۶). به عبارت دیگر، آلتون به ناچاری انسان در پذیرش تجربه‌ی مستقیم خداوند برای شناخت خدا اذعان می‌کند، بدون این که رهیافت معرفت‌شناختی برای ارزش ادراک عرفانی ارائه کند و آن را از سایر ادراکات تجربی مستثنا کند. آلتون این سخن از ادراک را نه لزوماً مطابق با واقع، بلکه ادراکی معقول و قابل اعتماد می‌داند؛ چرا که از منظر وی، ادراکات تجربی به‌گونه‌ای هستند که مادام که دلیلی بر عدم مطابقت آنها با واقع اقامه نشود، می‌توان به آنها تکیه کرد و زمانی که دلیل برخلاف آنها اقامه شد، معلوم می‌شود که قابل اعتماد نیستند (آلتون، ۱۹۹۱: ۳۶).

رؤیت خداوند از منظر شمس تبریزی

آن چه تاکنون مورد بررسی قرار گرفت، معطوف به نگرش ویلیام آلتون به شهود خداوند و زوایای مختلف آن بود؛ در ازاء این دیدگاه، به بررسی دیدگاه یکی از عارفان سترگ تاریخ عرفان اسلامی، جناب شمس تبریزی می‌پردازیم، تا به مقایسه‌ای میان دو شخصیت برجسته‌ی اسلامی و غربی در موضوع رؤیت خداوند متعال دست یابیم.

شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی معروف به شمس تبریزی، از عارفان عظیم‌الشان مسلمان ایرانی در سده‌ی هفتم ه.ق است. از تاریخ ولادت وی، اطلاع دقیقی در دست نیست، لکن غالب تذکره‌نویسان، سال ۶۴۵ ه.ق را تاریخ وفات وی دانسته‌اند. تنها اثری که از شمس بجای مانده، کتاب مقالات است که مشتمل بر مجموعه‌ای از سخنان عرفانی و مواعظ روحانی و عرفانی و فلسفی و کلامی شمس با زبانی بدیع و غالباً تمثیل و طنز است، البته با گسیختگی و ناپیوستگی مشهودی که در عبارات این کتاب وجود دارد و شاهد بر کتابت این مکتوب توسط مریدان و شاگردان، و نه خود شمس، از سوی محققان است (موحد، ۱۳۵۷: ۵۲). این پراکندگی و عدم طبقه‌بندی مطالب در کتاب مقالات، گاه سبب می‌شود که یک محقق برای یافتن مطالب مرتبط با موضوع تحقیقش، زمان بسیاری را فرصت بگذارد تا بتواند موضوع مورد نظر خود را بیابد.

جایگاه معرفت‌شناختی شهود از منظر شمس تبریزی

از جمله مشخصه‌های بارز عرفان اسلامی، محوریت شهود و ادراک قلبی در معرفت‌شناسی عرفانی و ارجحیت آن بر هرگونه ادراک دیگر است؛ عارفان مسلمان درصدد نفی ارزش گونه‌های دیگر معرفتی نبوده‌اند، لکن معرفت شهودی در قله‌ی معرفت‌های انسانی قرار دارد و ارزش معرفتی آن، قابل مقایسه با سایر گونه‌ها نیست. این به جهت مواجهه‌ی مستقیم و بدون واسطه‌ی مُدرک با واقعیت خارجی است، که هرگونه واسطه‌ی معرفت‌شناختی در آن نفی می‌شود و علم و عالم و معلوم در آن، متحد می‌شوند و دیگر سخنی از تطابق و عدم تطابق معرفت با واقع، در میان نیست. از سوی دیگر، شهود و علم حضوری مجال چشیدن و رؤیت خود معلوم است، و این مزیت را نمی‌توان با مشاهده‌ی نماینده‌ی واقعیت که صورت ذهنی است، قابل مقایسه دانست.

البته مقصود عارفان مسلمان از نفی واسطه‌ی معرفت‌شناختی، نفی هرگونه واسطه و سبب حتی از نوع هستی‌شناختی‌اش نبوده است؛ چرا که معرفت انسانی هم‌چون خود انسان، حقیقتی امکانی است و از مظاهر تجلی حضرت حق است:

چنین معرفتی به‌هیچ‌وجه فرایند ذهنی و عقلی نیست، بلکه به اراده و لطف خداوند وابسته است. خداوند به کسانی که حضرتش آنها را مستعد اخذ حصول چنین معرفتی ساخته است، عطا می‌فرماید. این معرفت، نور رحمت الهی است که به قلب سالک پرتو می‌افکند و تمامی قوای او را در اشعه‌ی نورانی خود محو و مستهلک می‌سازد (نیکلسون، ۱۳۷۲: ۱۵۹).

از منظر شمس، همانند سایر عرفای مسلمان، علوم رسمی عقلی و نقلی، علیرغم این که گره‌گشای

پرسش‌های انسان در برخی سطوح و مراتب است، لیکن هیچ کس نمی‌تواند با اکتفا به این علوم، به حقایق اشیاء آن‌گونه که هستند، بار یابد، چرا که به تعبیر شمس: «عقل تا درگاه می‌برد، اما به اندرون خانه ره نمی‌برد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۹۵). در خصوص معرفت الهی، شمس به عجز عقل در وصول تام معرفتی به حضرت حق معتقد است و سخت به فیلسوفان که معتقد به امکان وصول عقلانی به خداوند هستند، می‌تازد:

اغلب دوزخیان از این فیلسوفان، ازین دانایان اند که آن زیرکی ایشان حجاب شده، از هر خیالشان ده خیال می‌زاید، همچون یاجوج گاهی گوید راه نیست، گاهی گوید اگر هست دور است (همان، ۱۵۵).

آنچه مد نظر شمس و هم‌هی عارفان مسلمان در خصوص ترجیح معرفت شهودی و عرفانی بر معرفت قلبی است، برخاسته از مزیت روشن شهود بر شناخت حاصل از عقل است، که این صرفاً به صورتی از واقع، بسنده می‌کند و راهی بیش از آن ندارد، حال آن که شهود، وصول به حقیقت است، و حقیقت به شکار عقل در نیاید:

عالم خدا بس فراخ و بزرگ است، تو در حقه‌ای کرده‌ای 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 تو است، نه نبی خدا. نقش یار بخوان، ورق خود خواندی. ورق یار بخوان (همان، ۲۲۳).

به همین جهت است که تلاش عقلی برای اثبات خداوند از نگاه شمس، استهزاء می‌شود، چرا که حقیقتی همچون وجود حضرت حق، که مشهود همگان است، قابل تعلیم و اثبات نیست. حال اگر در خصوص مناسبات میان انسان و خدا، قرار بر استفاده از عقل برای اثبات مطلوبی باشد، آن عبارت از وجود خدا نیست، بلکه باید جایگاه و موقعیت وجودی خود را در سلوک و تقرب به حضرت حق دریافت و اثبات کرد (همان، ۵۰).

بررسی دیدگاه شمس در معنای رؤیت

رؤیت خداوند متعال، از موضوعات مهم و مورد اختلاف در نحله‌های کلامی، فلسفی و عرفانی در دنیای اسلام بوده و هست. گروه‌های اسلامی فراوانی همچون اشاعره، ماتریدییه، مشبّهه، حشویه و کرامیه معتقدند که رؤیت حضرت حق به معنای دیدن به چشم در همین دنیا و نیز در آخرت است. با این تفاوت که در این دنیا، رؤیت ضروری نیست، ولی در آخرت، این رؤیت برای همگان ضروری و حتمی است (به عنوان نمونه، ر.ک: اشعری، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۶۵-۲۶۱). در مقابل این نگرش، دیدگاه عالمان کلامی امامیه و معتزلیان است که معتقد به عدم امکان رؤیت حسی بوده و لازمه‌ی پذیرش رؤیت حسی را اعتقاد به تجسم خداوند متعال دانستند و از این رو، آیات متشابه در خصوص رؤیت حسی را تأویل نمودند (به عنوان نمونه، ر.ک: الهمدانی، ۱۹۶۵: ۲۴۲). غالب فیلسوفان مسلمان و عارفان اسلامی نیز بر همین دیدگاه

گرویده‌اند، مگر نظامی گنجوی، که در برخی از اشعارش، تصریح به رؤیت حسی می‌کند (نظامی، ۱۳۴۳: ۹).

کنکاش عارفان مسلمان جهت تبیین رؤیتی متفاوت با بصری متفاوت را در عبارات آنان می‌توان با تعبیری همچون رؤیت قلبی یا باطنی دریافت، که در فهم بی‌واسطه از حقیقت عالم و دست یافتن به طوری ماوراء طور عقل، نقش محوری دارد. این سخنان در راستای بیان شریف قرآنی است که در آن، سخن از دیده‌ای متفاوت از دیده‌ی سر است (حج/۲۲). همچنین، در تراز و افق بیانات الهیاتی است که در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خصوص رؤیت وارد شده است که «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ... لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ، وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (کلینی؛ ۱۳۶۵: ۱/ ۹۷ - ۱۳۸). شمس تبریزی نیز در عبارات خود، سخن از دغدغه‌ای وافر برای مواجهه و رویارویی مستقیم و بدون واسطه با خداوندگار عالمیان طرح می‌کند:

گفتم: مرا چه جای خوردن و خفتن؟ تا آن خدای که مرا همچنین آفرید، با من سخن نگوید بی‌هیچ واسطه‌ای، و من از او چیزها نپرسم و نگویم، مرا چه به خفتن و خوردن؟ برای آن آمده‌ام که می‌خورم از عمیا؟ چون چنین شود و من با او بگویم و بشنوم معاینه مشافهه، آنگاه خورم و بخشیم، بدانم که چگونه آمده‌ام و کجا می‌روم و مخلص من چیست و عواقب من چیست و فارغ می‌زیم (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۳۷).

شمس با استناد به آیات قرآنی همچون آیه‌ی هفتاد و دوم سوره‌ی مبارکه‌ی اِسْرَاء و با دلالت به روایت «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ...» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۱/۲۵۱). معتقد است که رؤیت حضرت حق توسط انبیاء الهی و عارفان و سالکان طریق معنویت، رؤیت حتمی است: «سترون ربکم ... این سین چه سین است؟ سین تعجیل؟ با اینها بگویی؟ اکنون کو بالغی؟ گویم تا چه فهم کرده باشند از آن! بالغی این است که معاینه ببیند. وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلَّ سَبِيلًا» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۰۷).

بررسی تقاضای رؤیت موسوی؛ نمونه‌ای از تبیین‌های شمس درباره‌ی مسأله‌ی رؤیت

از جمله آیات قرآنی که به صراحت درباره‌ی موضوع رؤیت خداوند متعال است، آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف است؛ در این آیه‌ی کریمه، سخن از حضور حضرت موسی (ع) در میقات طور و درخواست رؤیت خداوند از سوی آن حضرت است:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي آلَئِكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. و آنگاه که موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا! خود را به من بنمای تا بر تو نظاره کنم». فرمود: «هرگز مرا نخواهی دید، لکن به کوه بنگر، پس اگر در جای خود قرار یافت، به زودی مرا خواهی دید» پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریزریز ساخت

و موسی بیهوش بر زمین افتاد و چون به خود آمد، گفت: «تو منزهی! به پیش گاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم (اعراف/۱۴۳).

شمس تبریزی ناظر به آیه‌ی شریفه‌ی فوق، به تبیین دیدگاه خویش درباره‌ی رؤیت حضرت حق پرداخته است؛ او برخلاف تفسیر رایجی که از این فقرات قرآنی توسط مفسران و حکمای مسلمان ارائه شده، معتقد است که حضرت موسی(ع) توفیق دیدار حضرت حق را در همین دنیا داشته است و این آیات برخلاف برداشت اولیه، برای بیان عدم امکان رؤیت نیست؛ بلکه تأویل و تفسیر متفاوتی دارد که غالب مفسران از درک معنای حقیقی آن، دور مانده‌اند. او با بیان عتاب‌الودی به مصاف نقد سخن کسانی می‌رود که رؤیت خداوند توسط حضرت موسی(ع) را انکار نموده‌اند و این‌گونه به آنها تشریح می‌زند که چه شده است دیدار و وصال خداوند را برای اولیاء و عارفان ممکن دانسته‌اید، ولی این حدّ از تقرب را برای پیامبر اولی‌العزم الهی انکار می‌کنید؟

چون رواست که مرید ولی‌ای، روزی هفتادبار ببیند، چون روا ندارند که نبی مرسل ببیند؟ ... اکنون آنچه حقیقت است و اتفاق آن است، علما را که ولی به نبی در نرسد، چون ولی ببیند، بلکه مرید ولی، چگونه بر نبی محبوب باشد؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۲ - ۱۵۱-۱۵۲)

لکن شمس با تعبیر «لن ترانی» مواجهه‌ای قابل تأمل و درخود دقت دارد؛ او بر آن است که حضرت موسی(ع) سراپا غرق در رؤیت حضرت پروردگار بود و با این وجود، مجدداً درخواست دیدار می‌کرد؛ به همین جهت بود که خداوند متعال به جهت ایجاد تنبّه به حضرت، به او فرمود که حال مستغرق دیداری، دیگر دیدار چه طلب می‌کنی؟ با این بیان، شمس عبارت «لن ترانی» را مبالغه در بیان تعجب دانسته است:

گفت «لأُدرِکُکَ الأبصار» نومیدی است. گفت: «وَهُوَ یُدْرِکُ الأبصار» تمام امید است. چون حقیقت رؤیت رو به موسی آورد و او را فرا گرفت، و در رؤیت مستغرق شد، گفت «أرئی» جواب داد: «لن ترانی» یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب؛ که چون در دیدن غرقی، چون می‌گویی بنمای تا ببینم؟ و اگر نه، چون گمان بریم به موسی محبوب الله و کلیم الله، که بیشتر قرآن ذکر او است، - وَ مَنْ أَحَبَّ شَيْئاً أَكْثَرَ ذِکْرِهِ - خدا را نبیند؟! آن جبل، ذات موسی است که از عظمت و پابرجایی و ثبات، جلیش خواند، یعنی در خود نگری مرا به‌بینی، 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 بود، مندک شد، و اگر نه، چون روا داری که دعاء کلیم خود را رد کند، به جمادی بنماید. بعد از آن گفت «تَبَّتْ إلیک» یعنی از گنه که غرقه باشم در دیدار و دیدار خواهم (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۱ - ۱۷۴).

تحلیل دلنشین فوق از شمس تبریزی، معانی متعدّدی را متضمّن است؛ اول این که تفسیر جبل بر نفس حضرت موسی، برخاسته از روایت شریف «القلب حرم الله» است؛ و گرنه درخواست حضرت موسی با تجلی حضرت حق بر یک جماد، مناسبتی ندارد؛ هم چنین، تفسیر جبل به نفس، احتراز از حسی بودن

رؤیت است، و گرنه چرا کسی که رؤیت حسی را ممتنع نداند، چنین تأویلی را مرتکب شود؟ نکته‌ی سوم، تفسیر نفیس شمس از روایت معروف من عرف نفسه فقد عرف ربه است، که معرفت نفس را عین معرفت رب، نه منجر به آن، تعبیر می‌کند که همین صحیح است؛ چرا که معرفت نفس که معرفت حقیقت دانی است، نمی‌تواند معرفت رب را، که معرفت عالی است، سبب شود؛ مضاف بر این که اساساً اول معرفت نفس، رب است نه نفس؛ زیرا ظهور سبب در مسبب، از ظهور مسبب برای خودش قوی‌تر است، بنابراین، ظهور رب متعال برای نفس، بیش از ظهور خود نفس برای نفس است (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۷: ۱۶۷).

پس آنچه مقدم است، معرفت رب است نه معرفت نفس، تا موصل به معرفت رب شود. لیکن تعبیر جناب شمس نه موصلیت معرفت نفس به معرفت رب است، و نه موصلیت معرفت رب به معرفت نفس؛ بلکه شمس ابراز می‌دارد که بر اساس «القلب حرم الله» توجه به نفس، که همان توجه به قلب است، توجه به حرم الله است و عرفان قلب همان و رؤیت حضرت حق متعال در قلب همان.

شمس رؤیت را امری عمومی و در اختیار همه‌ی اشخاص ندانسته، عموم مردم را مبتلا به غفلت از خود می‌داند و همین را سبب مجامله‌گویی و استفاده از اصطلاحات متقارب به رؤیت توسط عارفان در این خصوص معرفی می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۵۲/۲ - ۱۵۱). بلکه رؤیت را از اختصاصات امت محمدی (ص) دانسته، و طلب رؤیت (ارنی) از سوی حضرت موسی را هم‌آواز با همان تعبیر دانسته که عرضه داشت: «اللهم اجعلنی من أمة محمد ص» (همان، ۳۳۸/۲).

مقایسه‌ی دیدگاه آلتون و شمس تبریزی درباره‌ی رؤیت حضرت حق

به نظر می‌رسد که دیدگاه شمس و آلتون در موضوع ادراک عرفانی، اشتراکات قابل توجهی دارند؛ از جمله اشتراکات این دیدگاه، در اصل ضرورت توجه به ادراکی از سنخ مواجهه و رویارویی مستقیم و بی‌واسطه با خداوند است. البته این ضرورت، هیچ از ارزش استدلال‌های خداشناختی نمی‌کاهد، لکن فراوری اثباتی‌طریقی که بتواند عطش رویارویی مستقیم را برای سالک طریق معنویت رفع کند، حایز اهمیت است.

اشتراک دیگر این دو شخصیت عرفان‌پژوه غربی و اسلامی، در تلقی معرفتی و شناختی از مواجهه‌ی الهیاتی است. آن چنان که در مباحث مرتبط با ادراک عرفانی از منظر آلتون گذشت، برخی از فیلسوفان دین، به هنگام طرح سخن از تجربه‌ی دینی، متمرکز بر احساس‌ها و عواطف الهی سالک در هنگام مواجهه هستند و رویکردشان در بررسی مباحث مرتبط با تجربه‌ی دینی، معطوف بر همین بُعد گرایشی است، لکن هم آلتون و هم شمس، در رویکرد عرفانی خود در مبحث ادراک عرفانی خداوند، متمرکز بر بُعد شناختی هستند و سعی بلیغ بر کنکاش زوایای معرفت‌شناختی این مواجهه دارند.

لکن علی‌رغم اشتراکات فوق، این دو دیدگاه عرفانی دارای بینونت غیرقابل اغماض هستند؛ در بندهای ذیل، به این تفاوت‌ها می‌پردازیم:

ادراک عرفانی، ادراک حصولی برای آلتون و شهود برای شمس

از منظر شمس تبریزی، ادراک عرفانی و مواجهه‌ی مستقیم با خداوند از سنخ رؤیت و از قسم ادراک حضوری است؛ عارف سالک خداوند متعال را نه در ذهن خود، بلکه خود را در حضور خداوند می‌یابد و خود

خداوند را می‌یابد، نه آن که صرفاً آن را تصوّر کند. تصوّر خداوند حتّی در سطوح عالی آن، هیچ کمکی به فهم ایجابی خداوند آن گونه که هست، نمی‌کند. به‌عنوان نمونه، اگر به براهین خدانشناسی کلامی و فلسفی، نظری منصفانه و عمیق بی‌افکنیم، مشاهده خواهیم کرد که این براهین، در بهترین شرایط، صرفاً اثبات‌کننده‌ی موجودیت خداوند متعال است و هیچ دسترسی وجدانی برای درک ایجابی از بی‌نهایت بودن اوصاف کمالی خداوند متعال فراهم نمی‌کند و تنها درکی که از این بی‌کرانی و بی‌نهایتی به دست می‌آید، تفسیری سلبی و غیرمستقیم از آن است و برخاسته از سلب آن چیزی است که در حقایق امکانی به عنوان نهایت و محدودیت، درک شده است. چه برسد به براهینی که حتی همین مقصود را نیز تأمین ننموده و مدلول دقیق آنها نیازمندی ممکنات به حقیقتی غیر امکانی است:

آنان در وهم تاریک سخن می‌گویند و یکسره از مسائل انسانی به‌دورند. طلب خدا؟ آن خدایی که این آسمان آفرید که در وهم و عقل گم می‌شود. کرمکی که بر سرگین می‌جنبد، خواهد که این خدا را ببیند و بداند! این قدر عمر که تو را هست، در تفحص حال خود خرج کن (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/۲۱۲).

از سوی دیگر، شمس هم‌چون عارفان مسلمان بر آن است که مطلوب براهین اثبات خداوند متعال، که همان اثبات موجودیت خداوند است، به مقصودی مشغول شده‌اند که پیش از اثبات، ثابت است؛ از این‌رو، برهان‌آوری فیلسوفان و متکلمان در عرصه‌ی خدانشناسی، عملی بیهوده و بی‌ثمر است، چرا که تحصیل حاصل است. (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۸۶)

بر اساس بیان فوق، بی‌واسطه‌گی ادراک برای شمس، رهایی ادراک از وساطت صورت ذهنی و هرگونه واسطه‌ی معرفت‌شناختی است؛ حال آن که در نگاه آلتون، این رهایی صرفاً رهایی از عوامل ایجادی است و وساطت آگاهی ذهنی در مواجهه با قرائت آلتون، لابد منته است. چرا که به عقیده‌ی آلتون، در گزارشی که از افراد برخوردار از تجربه‌ی ادراک عرفانی بدست آمده است، آنان به تمایز حالت آگاهی، همان علم، از خداوند متعال، به عنوان معلوم، پافشاری می‌کنند، و این تمایز علم و معلوم، دقیقاً در مقابل ایده‌ی علم حضوری است (آلتون، ۱۹۹۱: ۲۸ - ۲۰). توجّه شود که اصرار آلتون بر مستقیم بودن ادراک را در همان فضای نظریه‌ی او، که مشتمل بر دوگانه‌ی مواجهه‌ی بی‌واسطه از یکسو، و اثبات استدلالی و محتاج به واسطه‌ی استنتاج از سوی دیگر است، باید درک نمود. در این فضای فکری، مواجهه‌ی مستقیم و بی‌واسطه صرفاً می‌خواهد بی‌نیازی از استدلال را به ارمغان آورد، همانند مواجهه‌ی مستقیمی که در ادراک امور حسی است. بنابراین، شایسته نیست که با غفلت از فضای فکری آلتون، از ادبیات و مصطلحات فلسفه و عرفان اسلامی برای تفسیر سخنان وی استفاده کرد.

ادراک عرفانی و مسأله‌ی واقع‌گروی در نگرش آلتون و شمس

آن چنان که در تبیین دیدگاه آلتون گذشت، رویکرد آلتون به ادراک عرفانی را می‌توان از قبیل رویکردهای غیرواقع‌گروانه، از حیث دسته‌بندی‌های معرفت‌شناختی ملاحظه نمود. او به ادراک عرفانی همچون ادراک تجربی نگاه می‌کند و ارزش معرفتی متمایزی برای ادراک عرفانی قائل نیست. بر این

اساس، ادراک عرفانی از مستثنیات معضل خط‌پذیری در ادراک تجربی نیست و هم‌چون سایر ادراکات تجربی محتمل است که مبتلا به خطا باشد. همان‌گونه که گذشت، از منظر وی، ادراکات تجربی بگونه‌ای هستند که مادام که دلیلی بر عدم مطابقت آنها با واقع اقامه نشود، می‌توان به آنها تکیه کرد، و زمانی که دلیل برخلاف آنها اقامه شد، معلوم می‌شود که قابل اعتماد نیستند.

لکن نقد روشنی بر این رویکرد معرفتی، که رویکرد شایعی میان گروندگان به معرفت‌شناسی اصلاح شده است، وجود دارد، بدین بیان که حالت انتظار فاعل شناسا نسبت به کشف عامل زوال‌بخش به اعتماد معرفت‌شناختی، نشان دهنده‌ی نبود عامل اعتمادبخش است؛ از سوی دیگر، عدم کشف عامل زوال اعتماد، نشانگر عدم کشف عامل پسین نسبت به معرفت و عوامل توجیه‌کننده‌ی آن است و عامل پسین نسبت به معرفت و سازوکار آن، نمی‌تواند نقشی در توجیه معرفت ایفا کند.

در مقابل این رویکرد غیرواقع‌گروانه، شمس تبریزی در خصوص ادراک عرفانی یا همان رؤیت، به ادراکی مستقیم و حضوری قایل است؛ فراغت ادراک از واسطه‌ی ذهنی در ادراک حضوری سبب می‌شود که فاعل شناسا با وجود معلوم به صورت بی‌واسطه مواجه شود در حقیقت، آن را «می‌یابد» به‌جای آن که آن را «بداند» و «می‌چشد» به‌جای آن که آن را به مباحثه بگذارد. به همین جهت، واقع‌مورد وجدان مدرک قرار می‌گیرد، و از معضل دوران مطابقت و عدم مطابقت، رها می‌شود. این که شمس در سخنان خود، موقعیت وجودی و علمی فخر رازی و امثال او را بسیار دور از مطلوب و ساحت وجودی سالکین طریق رؤیت ترسیم می‌کند، به همین جهت است:

اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث، شایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر بایستی
کردن ابایزید و جنید را از حسرت فخر رازی، که صدسال شاگردی فخر رازی بایستی کردن
... صد هزار فخر رازی در گرد ابایزید نرسد و چون حلقه‌ای بر در باشد (شمس تبریزی،
۱۳۸۵: ۲/ ۲۲۴).

تبیین خدای مشهود در ادراک عرفانی آلتون و شمس

همان‌گونه که در تبیین دیدگاه آلتون درباره‌ی ویژگی‌ها ادراک عرفانی گذشت، آلتون تأکید می‌کند که در گزارشاتی که از صاحبان ادراک عرفانی بدست آمده است، همگان از یکسو به اصل مواجهه و رویارویی مدرک و خداوند اشاره نموده‌اند (آلتون، ۱۹۹۱: ۲۴) و از سوی دیگر، همه‌ی این صاحبان تجربه درباره‌ی خدایی متعین به تعین خلقی، هم‌چون خدای خالق یا مهربان، سخن می‌گویند و هیچ‌کدام از خدای بدون تعین تجربه‌ای ندارند (آلتون، ۱۹۹۱: ۳۸).

هر دو مؤلفه‌ی فوق، یعنی مواجهه و رویارویی مدرک و مدرک و نیز ضرورت تعین در خداوند مشهود، که از ضرورات ادراک عرفانی در نگاه آلتون هستند، از منظر شمس و دیگر عارفان مسلمان، ضرورتی ندارند. توضیح این که در نگاه عارفان مسلمان، «فناء» از جمله مراحل سلوکی برای سالک طریق معنویت است. سالک به درجه‌ای از قرب می‌رسد که از خود فارغ می‌شود و نه تنها ماسوی الله را نفی می‌کند، بلکه اساساً آنها را نمی‌بیند تا نسبت به آنها حکم داشته باشد. سالک وقتی به مقام فنا رسد، فانی در شهود ذات

حضرت حق می‌شود و نه تنها خود را نمی‌بیند، بلکه توحید را نیز درک نمی‌کند؛ چرا که توحید مستلزم نفی ماسوی الله است و محتاج درک ماسوی الله.

پس سالک فانی به هویثش این سخن را ندا می‌کند که «لا هو إلا هو» و البته این مقام را یارای سخن و کلام نیز نیست؛ به همین جهت است که سخنانی که گاه با اصطلاح «سطح» از اولیاء الهی طرح شده است، با قواعد دینی و حتی با قواعد عرفانی نیز قابل تبیین نیست؛ شمس به‌عنوان نمونه، تعبیر «أرنی» از سوی حضرت موسی علیه‌السلام را به جهت فناء در رؤیت حضرت حق دانست و تعبیر «لن ترانی» را نیز این‌گونه تفسیر نمود که در مقام استعراق شهود، «من و دیگری» معنا ندارد و به دلیل نفی تعدد، «مواجهه» نیز منتفی می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

آلتون در سنت فلسفی غرب مسیحی، دغدغه‌ی یافتن رویکردی را دارد که بتوان بدون استدلال و استنتاج، و صرفاً از طریق مواجهه‌ی مستقیم، خداوند را ادراک کرد. لکن به جهت فقر محتوایی در عدم دسترسی به سازوکار علم حضوری و ویژگی‌های آن، این تلاش در نهایت به نوعی اشتراک خانوادگی با ادراک حسی می‌انجامد و نمی‌تواند خودش را از قلمرو علم حصولی خارج کند. همین معضل، سبب شده است که آلتون در تبیین ارزش معرفتی ادراک عرفانی خداوند، نتواند این ادراکات را از اشکالات معرفت‌شناختی وارد بر ادراکات تجربی نجات دهد.

در نگاه آلتون و شمس به ادراک عرفانی از خداوند متعال، اشتراکاتی مهمی را می‌توان گزارش نمود؛ به‌عنوان نمونه، دغدغه‌ی مستقیم بودن این ادراک و نفی لزوم برهان برای ادراک و اثبات خداوند، همچنین معرفتی بودن و غیراحساسی بودن این مواجهه، این دو شخصیت غربی و اسلامی را به همدیگر نزدیک می‌کند. از سوی دیگر، مواجهه‌ی مستقیم در تعبیر آلتون به‌خوبی ترسیم‌کننده‌ی تمایز مدرک و متعلق شناسایی است، حال آن که در ادبیات شمس و دیگر عارفان مسلمان، شکوه ادراک خداوند در آن مقطع است که فنا و بقای بعد از فنا رخ دهد که وحدت محض بر آن مقام حکمفرما است.

به‌نظر می‌رسد بی‌اعتنایی آلتون به آن دسته از تجربه‌های عرفانی که در آنها، تمایزی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی است، ناشی از دو حقیقت است؛ یک این که او درصدد تبیین هم‌سنجی ادراک حسی و ادراک عرفانی بوده است، حال آن که چنین تجربه‌هایی که وحدت بر آنها حاکم است، نمی‌توانند مقصود آلتون را فراهم کنند. از سوی دیگر، تجربه‌ی عرفانی که در آن، فنای مدرک در خداوند رخ دهد، خدای عارفان را ترسیم می‌کند، نه خدای مسیحیت؛ چرا که خدای عارفان، هستی محض است و هیچ تعینی ندارد، برخلاف خدای مسیحیت که چنین نیست، و چه بسا بتوان منشأ دوم عدم التفات آلتون به این قبیل تجربه‌ها را در تفاوت خدای مسیحیت و خدای عارفان دانست.

منابع

- قرآن کریم
- آلستون، ویلیام، پی، (۱۳۸۹)، تجربه‌ی دینی: ادراک خدا، گزیده‌ی مایکل پترسون و دیگران، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران، انتشارات هرمس.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۸۹)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به اهتمام محمد محی‌الدین عبدالحمید، چاپ دوم، قاهره، مکتبه‌ی النهضة.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ سوّم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد، (۱۳۹۷)، معنویت در ادیان ابراهیمی، چاپ اول، تهران، انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۵)، اصول کافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، تهران، انتشارات طرح نو.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، (۱۳۴۳)، مخزن الأسرار، به کوشش حسن وحید دستجردی، تهران، انتشارات مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- نیکلسون، ر.ا. (۱۳۷۲)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه‌ی دکتر اسدالله آزاد، چاپ اول، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- الهمدانی الأسدآبادی، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۵)، شرح الأصول الخمسه، قاهره، انتشارات عبدالکریم عثمان.
- Alston, William, (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
- _____, (1998), "Religious Experience" in: Edward Craig (ed.); *Routledge Encyclopedia of Philosophy*; V.8, New York: Routledge.
- James, William (1961), *The Varieties of Religious Experience*, New York: Macmillan.

بررسی تطبیقی شیوه داستان‌پردازی در مقالات شمس تبریزی و مثنوی مولوی با تأثیرپذیری از کلیله و دمنه (تعامل فرهنگی)

مریم غفوریان^۱

نصراله پورمحمدی‌املشی^۲

چکیده

برای ورود به جهان اندیشه مولانا، شناخت الگوهای هستی‌شناسی او کاری با اهمیت است. قصه‌گویی (فابل) و روایت‌گری از ویژگی‌های آثار او در مقالات شمس و مثنوی است. برخی از آن‌ها مأخوذ از حکایات و امثال عامیانه است که مرزهای شرق و غرب را درنور دیده است. نگاه مولانا از ساختار فرهنگی بسیار عمیقی سرچشمه می‌گیرد و تأثیرپذیری از ایران (عطار) و سرزمین‌های همجوار در دوره پیش و پس از اسلام را دارد و شواهد بسیاری از فابل‌ها، افسانه‌ها و آرکی‌تایپ‌های ایران و هند هم دیده می‌شود که نشان از تعامل فرهنگی ایران با کشورهای آسیای شرقی مانند هند و عثمانی را دارد.

مولانا در هر دو اثرش به کلیله‌ودمنه نگاهی خاص داشته است و فابل‌هایی مانند شیر و نجحیران و خر گازر از این کتاب گرفته شدند. داستان روباه و طبل، رسالت خرگوش نزد پیلان و داستان آبگیر و صیادان هم برگرفته از آن است. از مقالات شمس نیز داستان استر و شتر و موش و مهار شتر در داستان‌پردازی قابل تأمل است.

آنچه مسلم است این‌که مولانا علاقه ویژه‌ای به افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه دارد. نکته جالب توجه این‌که گاه فابلی را از اثری مانند کلیله یا منطق‌الطیر می‌گیرد و شخصیت‌های آن را با شخصیت‌های انسانی جابه‌جا می‌کند. بنابراین ما در این پژوهش بر آنیم تا به شیوه قصه‌پردازی مولانا در مقالات شمس و مثنوی بپردازیم و هم فابل‌های مشترک را به عنوان اشتراک فرهنگی مطرح کنیم. **واژگان کلیدی:** تعامل فرهنگی، مثنوی معنوی، کلیله‌ودمنه، مقالات شمس، فابل، داستان‌پردازی، عطار

۱. پژوهشگر پسادکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

۲. دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

مقدمه

زندگی مولانا در قونیه و هم‌زمانی با جنگ‌های صلیبی به ناچار اندیشه‌های غربی نیز در روزگار و در فضای اندیشه او جاری بوده است، نمونه آن برداشت مولانا از برخی قصه‌های غربی و انعکاسشان در حکایات و قصه‌های مثنوی است. چنان که استاد نیکلسون مأخذ قصه «افتادن شغال در خم رنگ» را قصه‌ای از «ازوپ» می‌داند (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۷۱) همچنین در دفتر ششم در حکایت «تعلق موش و چغز» به برداشتی از ازوپ یونانی اشاره دارد (همان، ۲۱۶۵).

اما برخی از این قصه‌ها مأخوذ از حکایات و امثال عامیانه است که برخی از آن‌ها مرزهای شرق و غرب را در قرون وسطی درهم نوردیده است. از نظر عرفانی بدون شک مولانا تحت تاثیر عرفان عظیم ایران قرار دارد و راهی را می‌پوید که عارفان قدیم این سرزمین می‌پیموده‌اند. عطار از پیش‌روان مولانا در این امر بوده است.

نگاه عارفان ما از نظر ساختار فرهنگی بسیار عمیق است و از نظر روایت قصه‌ها و تأثیرپذیری از اندیشه‌ها، ریشه در تمدن ایران چه در دوره اسلامی و چه قبل از آن دارد؛ مثلاً در آثار بازمانده پیش از اسلام، آثاری همچون «درخت آسوریک» را داریم که مناظره‌ای است میان بز و نخل (تفضلی، ۱۳۸۷: ۲۵۶) و اتفاقاً جزو حکایت‌های فابل با شخصیت‌های حیوانی و غیرحیوانی است. علاوه بر این در یک مرور کلی بر آثار مولانا می‌توانیم شواهد زیادی را بیابیم که نگاه آشنای شاعر را به افسانه‌های ایرانی نشان می‌دهد؛ مثلاً در دیوان کبیر، او فاش‌کننده سر قرون است:

سَر هزار ساله را مستم و فاش می‌کنم	خواه ببند دیده را خواه گشا و خوش ببین (مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۱۲۵)
گر شوی تو رام، خود رامت شود جمله جهان	گر تو رستم زاده‌ای این رخشت آخر رام کو؟ (مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۵۹)
در رکاب اسپ عشقش از قبیل روحیان	جز قباد و سنجر و کاوس یا بهرام کو؟ (مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۵۹)
هر کس نکشد کمان، کمان ارزان نیست	رستم باید که کار نامردان نیست (مولوی، ۱۳۶۳: ۸/۶۴)
بس شاه و بس فریدون کز تیغشان چکد خون	زان روی همچو لاله، لولیبست و لالکایی (مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۱۹۶)
ای خم خسروانی که تو داروی هر غمی	رنجور نیستی تو، چرا سرگرفته‌ای؟ (مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۲۱۹)

بادیه‌ی هایلست راه دل و کی رسد جز که دل پردلی، رستم مردانه‌ای؟!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۲۴۵)

آدم مگس نزاید، تو هم مگس مباحش جمشید باش و خسرو و سلطان و کیقباد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷/۱۱۹)

این اشارات بیانگر تعمق او در فرهنگ و افسانه‌های ایرانی است. از دیگر سو، او پروردهٔ مکتب ایران اسلامی است و قرآن مجید خود آمیزهٔ ویژه‌ای از قصص انبیا و نیکان است و این‌گونه است که مولانا به‌عنوان یک روایت‌گر در مثنوی و دیگر آثار، چهره‌ای هنرمندانه از خود به نمایش می‌گذارد و تلفیق فرهنگ‌ها را به نحو شگفت‌انگیزی در حوزهٔ زبانی خود جای می‌دهد و نمایان می‌سازد:

کو رستم دستان تا دستان بنمایم؟ کو یوسف تا بیند خوبی و فرّ ما را؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۵۲)

مولانا از نظر عرفانی ادامهٔ سنت سنایی و عطار به حساب می‌آید. دکتر شفیعی کدکنی، مولانا را «خداوند معنی‌های بلند روحانی در تاریخ شعر جهان» (شفیعی، ۱۳۸۶: ۳۰۲) می‌نامد و در این باره چنین می‌نویسد:

وقتی از دور به این دریا نگاه می‌کنیم، سه موج عمومی، سه خیزاب بلند در آن دیده می‌شود: قلّهٔ یکی از این خیزاب‌ها سنایی است و قلّهٔ دومین خیزاب، فریدالدین عطار است و سومین کوه موج و قلّه که بلندترین آن‌هاست، جلال‌الدین مولوی است (شفیعی، مقدمه منطق‌الطیر عطار، ۱۳۸۳: ۲۱ - ۲۰).

ویژگی مشترک عطار و سنایی روایت‌گری آنهاست که مولانا هم آن را پی می‌گیرد:

حکایت‌ها و تمثیل‌ها، شنیدنش از زبان عطار، لذت‌بخش‌تر از سنایی و از زبان مولوی، لذت‌بخش‌تر از عطار است و این یکی از رازهای انتشار وسیع‌تر مثنوی مولوی در میان مردم در طول قرن‌ها بوده است (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۲۶۲).

مولانا آن چنان روایت‌گری و قصه‌گویی را به عنوان یک اسلوب در نظر داشته که حتی در غزلیات - با وجود این‌که غزل مجال آن را ندارد - به روایت‌گری و قصه‌گویی پرداخته است:

با تو قصص و درد و فغان می‌گویم و گوش ببندی پنهان می‌گویم
دانسته‌ام این‌که از غم شاد شوی چندین غم دل با تو ازان می‌گویم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸/۲۲۹)

ریشه‌یابی علاقهٔ مولانا به داستان‌های حیوانات و تمثیل‌های فابل‌گونه شاید دشوار باشد اما آثار او مملو از این مفاهیم است، در غزل زیبایی با مطلع زیر می‌بینیم که با کاربرد زبان قصه، فابلی را در یک بیت می‌گنجاند:

بر خوان شیران یک شبی بوزینه‌ای همراه شد استیزه رو گر نیستی او از کجا شیر از کجا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰ / ۱)

با مروری کلی بر مثنوی شریف و دیوان شمس می‌بینیم که مولانا در تمثیل‌های خود بارها از نام پرندگان؛ مانند فاخته، هدهد، بلبل، طوطی، زاغ، عنقا، هما و به‌خصوص کبوتر سود می‌جوید و این نشان دهندهٔ بسامد نام پرندگان و استفادهٔ شاعرانه از آن‌هاست که در بررسی اسلوب هنری شاعر قابل توجه است.

بلبل نگر که جانب گلزار می‌رود گلگونه بین که بر رخ گلنار می‌رود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۲ / ۲)

این هدهد از سپاه سلیمان همی پرد وین بلبل از نواحی گلزار می‌رسد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۵ / ۲)

نک طوطیان عشق گشادند پر و بال کز سوی مصر، قند به قنطار می‌رسد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۵ / ۲)

هین ز خواهی او یکی بشنو گاه شیری کند، گاه آهوپی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۱ / ۷)

شاید در ادامهٔ سنت سرودن منطق‌الطیرها در ادب فارسی و مخصوصاً ادب عرفانی، مولانا هم به نوعی به سرودن منطق‌الطیر خود نظر داشته باشد:

عارف مرغان است لک‌لک، لک‌لکش دانی که چیست؟
ملک لک و الامر لک و الحمد لک یا مستعان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۲ / ۴)

در دیوان شمس غزل بهاریه‌ای وجود دارد با مطلع زیر که خود یک منطق‌الطیر به حساب می‌آید که در آن نه تنها پرندگان بلکه درختان و گل‌ها نیز به گفتگو می‌پردازند:

مه دی رفت و بهمن هم، بیا که نوبهار آمد زمین سرسبز و خرّم شد، زمان لاله زار آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲ / ۲)

همچنین در غزلی خزانی در بیست و پنج بیت و با مطلع زیر، با به‌کارگیری شخصیت‌هایی از قبیل زاغ، لک و حتی صبا امیدواری خود را به آمدن بهار بیان می‌کند و به نوعی غزل او یادآور منطق‌الطیرهای سنایی (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۲: ۸۷ - ۸۳) و خاقانی (سجادی، ۱۳۶۸: ۴۵ - ۴۱) است.

ای باغبان، ای باغبان، آمد خزان، آمد خزان
بر شاخ و برگ از درد دل، بنگر نشان، بنگر نشان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ / ۱۰۲)

مسأله‌ی زبان مرغان و منطق‌الطیر در نظر مولانا نیز امری است مرتبط با جهان وحی و الهام، در مثنوی فرموده است:

زین لسان الطیر عام آموختند
صورت آواز مرغ است آن کلام
طمطراق و سروری اندوختند
غافل است از حال مرغان، مرد خام
دیو گرچه ملک گیرد، هست غیر
کو سلیمانی که داند لحن طیر
(مولوی، ۱۳۷۸: ۵۰۴)

و در جای دیگر در همین زمینه فرموده است:

اصطلاحاتیست مر ابدال را
منطق‌الطیر به صوت آموختی
که نباشد زان خبر اقوال را
صد قیاس و صد هوس افروختی
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۱۰)

شاید هم تمثیل پرنده، آرزوی پرواز ملکوتی باشد که در نهاد هنرمند نهفته است، چنان که در قصه طوطی و بازرگان در دفتر اول می‌بینیم و یا در دیوان شمس:

اسرار شنو ز طوطی ربانی
طوطی بچه‌ای، زبان طوطی دانی
در مرغ وقفص خیره چرا می‌مانی؟!
بشکن قفص ای مرغ کز آن مرغانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸ / ۳۱۲)

در این نوشته هدف، تحلیل و ریشه‌یابی زبان تمثیلی عارفان نیست اما بیان تمثیلی در حکایات عارفانه‌ی ما، اسلوبی رایج است؛ به‌طور مثال در کتاب «چشیدن طعم وقت» از شفیع‌کدکنی، درباره شیخ ابوسعید می‌خوانیم:

و یک بار بر سر منبر شد، خلق بی‌قیاس جمع بودند، شیخ گفت:

مرغی به سر کوهی نشست و برخاست
بنگر که از آن کوه چه افزود و چه کاست؟

و مجلس همین بود، دست به روی فرو آورد و فرو آمد (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۷۹ - ۱۷۸).

به هر حال مولانا جلال‌الدین ادامه طبیعی عرفان سنایی و عطار و به‌طور کلی عرفان خراسان است؛ ضمن این که که شمس هم در عرفان او نقشی عمیق داشته است:

خموش کردم و بگریختم ز خود صد بار کشان کشان تو مرا سوی گفت می‌آری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۲۸۷)

فرّخا زاغی که در زاغی نماند بعد از این پیش شمس‌الدین درآید، گشت او باز راستین
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۳۱۷)

چنان که بعد از این اشاره می‌شود، چند فابل و داستان را که مولانا در مثنوی آورده، برگرفته از مقالات شمس است.

شاید همین تأثیرپذیری از مکتب عرفان، بیان مولانا را در حکایت و به خصوص حکایاتی که از کتاب مصنوعی همچون کلیله‌و‌دمنه أخذ شده، ساده و روان نموده است. او شیوه خود را در قصه‌گویی اعمال می‌کند؛ «در همه حال وجود سابقه در مضمون قصه از اصالت صورتی که قصه‌پرداز ماهر بدان می‌دهد و از آن چیز تازه‌ای به وجود می‌آورد، نمی‌کاهد» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۲۶۲).

اهمیت قصه‌های مثنوی

مولانا مثنوی عظیمش را با روایت‌گری آغاز می‌کند. در اولین بیت، این دریای عظیم از یک تشخیص بهره می‌برد:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۰)

شکایت و حکایت‌گری که یک کار انسانی است، به نی نسبت داده می‌شود تا داستان هجران را بازگو نماید. بعد از این مقدمه - نی‌نامه - قصه‌گویی‌های مولانا با حکایت پادشاه و کنیزک آغاز می‌گردد و این روند قصه‌گویی به مناسبت‌های مختلف در سراسر شش دفتر مثنوی ادامه می‌یابد. برای آغاز هر داستان مولانا با آوردن بیتی مناسب نظر مخاطب را جلب می‌کند و سپس حکایت‌ها را به قول دکتر زرین کوب «مانند شواهد و قرائنی در بیان مدعای خود نقل می‌کند و می‌توان مدعی شد که این قصه‌ها آیینۀ رازها و اسرار مثنوی‌اند» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵).

مولانا با رعایت «حقیقت‌مانندی» باعث جلوگیری از ایجاد خدشه در سلسله حوادث و اعمال قهرمانان می‌شود. در حکایت‌های مولانا به کلی‌گویی بر نمی‌خوریم در حالی که در قصه‌های کلاسیک، وقایع و حالات در کل به‌روایت می‌آید و جزئیات حوادث کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. توجه مولانا به جزئیات حوادث موجب گسیختگی حادثه اصلی و آشفتگی ذهن خواننده در یافتن آن نمی‌شود:

در بین قصه‌های طولانی که در مثنوی است، غالباً در جزئیات نقل با وجود استطرادهایی که جرّ جزار کلام در آنها وارد می‌کند، چنان بر وحدت و تمامیت مبتنی است که گوینده را در قصه‌پردازی، استاد بی‌نظیر نشان می‌دهد و با توجه به اشتغال شخصی و سابقه خانوادگی مولانا به وعظ و تذکیر که نقل قصه از لوازم آن محسوب است، این نکته قابل توجه به‌نظر می‌رسد (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۱۹).

در داستان‌های مولانا خواننده بدون توسل به شرح و توصیف مستقیم در متن داستان قرار می‌گیرد «واقعه خود از شرح و وصف مستقیم جالب‌تر است و اگر شرح و وصف مستقیم، یکنواخت است، و وجود حادثه به داستان تنوع نیز می‌دهد» (صادقی، ۱۳۸۸: ۱۴۰).

داستان‌های فابل در مثنوی، مقالات شمس و آثار مشابه

«فابل به معنای قصه و حکایت است و از کلمه لاتین (Fabula) آمده است و در ادبیات جهان به آن دسته قصه‌ها و افسانه‌های کوتاه منثور یا منظوم گفته می‌شود که از زبان حیوانات گفته شده باشد». در مورد تاریخچه فابل هم گفته‌اند: که سرچشمه آن مشرق زمین خصوصاً هند قدیم بوده است (میرصادقی، ۱۳۶۶: ۵۹). با توجه به طبیعت بکر هندوستان، طبعاً حیوانات ارتباط نزدیکی با انسان‌ها داشته‌اند و از آثار بجا مانده تمدن قدیم ایران، مجسمه‌هایی را می‌بینیم که ترکیب یافته از انسان و حیوان است. این مسأله بیانگر نگرش آن‌ها به حیوانات بوده که چنین شخصیت‌هایی را خلق کرده‌اند. از نظر آثار مکتوب می‌توان کتاب‌هایی هم‌چون «پنج‌تنترا»، «بیدپای یا پیل پای» که بعدها به کلیله و دمنه شهرت یافت را نام برد. هم‌چنین در ادبیات باستانی ایران به کتابی به نام مناظره «بز و درخت آسوریک» برمی‌خوریم که از شخصیت‌های حیوانی «فابل» بهره برده است. با توجه به این پیشینه و ترجمه کتابی هم‌چون کلیله و دمنه و سپس بهره‌گیری نویسندگان و عارفان از فابل، آثار برجسته‌ای در ادبیات ایران به وجود آمده است؛ به‌طور مثال می‌توان به کتاب‌های مرزبان‌نامه، سندبادنامه و فرائدالسلوک اشاره کرد. مولانا هم که پرورش یافته مکتب ایران است، در آثار مختلف خود از جمله مثنوی از فابل بهره جسته است و به احتمال قوی از تأثیر کلیله و دمنه بر مردم آگاه بوده است و به خوبی از این ابزار بیانی در آثار خود بهره‌مند گشته است. نماد معمولاً رابطه تنگاتنگی با فابل دارد و در واقع فابل ابزار بیانی نماد قرار می‌گیرد.

بررسی تمثیل و فابل در مقالات شمس تبریزی

مقالات شمس کتابی است که نوشته‌های جذاب و پراکنده‌ای را از شمس، مراد مولانا در بر دارد و امروز ما به لطف تلاش استاد محمدعلی موحد، نسخه تهذیب شده از این کتاب را که برای شناسایی اندیشه‌های مولانا مورد توجه اهل تحقیق قرار گرفته است، در اختیار داریم. لحن شمس در این نوشته‌ها غالباً روایی است و مشخص است که او نیز قصه‌گویی توانا بوده است. شمس در دفتر دوم، این کتاب را حاصل برکت وجود مولانا دانسته است:

این خمی بود از شراب ربّانی سر به گل گرفته؛ هیچ کس را بر این وقوفی نه، در عالم گوش نهاده بودم. می شنیدم این خنب به سبب مولانا سر باز شد، هر که را از این فایده رسد، سبب مولانا بوده باشد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۵/۲).

به واسطه تأثیری که شمس تبریزی بر مولانا جلال‌الدین داشته است و نیز تأثیرپذیری او از مولانا، در این بخش فابل‌ها و تمثیل‌هایی را که در مقالات شمس آمده است، معرفی و بررسی می‌کنیم. در دفتر اول مقالات، حکایت زیبایی وجود دارد که طی آن شمس از تمثیل سود می‌جوید:

از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای افتاده بود، کس از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی، می‌گفت: تو اولاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری؟ تربیت ریاضت هم نیست و فلان نیست...گفتم: یک سخن از من بشنو تو با من چنانی که خایه‌ی بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان بیرون آورد، بط بچگان کلان ترک شدند با مادر به لب جو آمدند، در آب در آمدند، مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می‌رود، امکان در آمدن در آب نی، اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است، وطن و حال من این است اگر تو از منی یا من از توام درآ در این دریا و اگر نه برو بر مرغان خانگی و این تو را آویختن است، گفتم: با دوست چنین کنی با دشمن چه کنی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۷/۱)

در همان دفتر اول حکایت (فابل) اشتر و شتر آمده، که مأخذ مولانا است و دوبار آن را در دفترهای سوم (بیت ۱۷۵۳ به بعد) و دفتر چهارم (بیت ۳۳۷۶ به بعد) به کار برده است:

اشتر شتر را پرسید که چون است که من بسیار در سر می‌آیم، تو کم در سر می‌آیی؟ شتر جواب گفت: که من چون بر سر عقبه برآیم نظر کنم تا پایان عقبه ببینم زیرا بلند سرم و بلند هم‌تم و روشن چشمم، یک نظر به پایان عقبه می‌نگرم و یک نظر به پیش پا، مراد از شتر شیخ است که کامل نظر است و هر کس بدو پیوستگی بیشتر دارد در دیدن اخلاق او، لاشک با هرچه نشینی و با هرچه باشی، خوی او گیری (موحد، ۱۳۶۹: ۱۰۹/۱ - ۱۰۸).

شمس در دفتر اول مقالات، داستان موشی را می‌آورد که مهار اشتری را به دندان گرفت، این حکایت در دفتر دوم مثنوی (بیت ۳۴۵۰ به بعد) به کار رفته است:

موش مهار اشتری به دندان گرفت و روان شد، اشتر از غصه‌ی آن که با خداوند خود حرونی کرده بود، منقاد موش شد از ستیزه‌ی خداوند، موش پنداشت که از قوت اوست، پرتو آن پنداشت بر اشتر زد، گفت: بنمایم! چون به آب رسیدند، موش ایستاد، گفت: موجب توقف چیست؟ گفت: جوی آب بزرگ پیش آمد، اشتر گفت: تا بنگرم که آب تا چه حد است؟ تو واپس ایست. چون پای در آب نهاد، گامی چند برفت و واپس کرد، گفت: بیا که آب سهل است، تا زانو بیش نیست، موش گفت: آری، اما زانو تا به زانو! گفت: توبه کردی که این گستاخی نکنی و اگر کنی با هم زانوی خود کنی؟ گفت: توبه کردم، اما دستم گیر! اشتر

بخفت که بیا بر کوزبان من برآ، چه جوی و چه جیحون که اگر دریاست، سیاحت کنم، باک ندارم! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱/۱۳۵ - ۱۳۴)

و سرانجام از آن نتیجه می‌گیرد، که گام‌های مردان حق چیز دیگری است و برای رسیدن به حق اندازه‌ی دیگری دارد و از نظر قصه‌گویی چه حکایت محکم و زیبایی است!

همچنین در دفتر اول، شمس داستان مرغان و سفرشان را برای دیدار با سیمرغ می‌آورد. این حکایت با بیانی دیگر در داستان طیطوی و وکیل دریا (کلیله و دمنه، ۱۱۳) آمده است، روایت شمس شبیه روایت ابوالرجاء چاچی است که در مقدمهٔ منطق‌الطیر تصحیح دکتر شفیعی کدکنی ذکر شده است که در آنجا هیچ کدام از مرغان به سیمرغ نمی‌رسند و به روایت عین القضاة همدانی که در منطق‌الطیر (همان، ۱۲۶) مذکور است، شباهت دارد؛ حال روایت شمس: آن همه مرغان به خدمت سیمرغ رفتند، هفت دریا در راه پیش آمد، بعضی از سرما هلاک شدند و بعضی از بوی دریا فرو افتادند. از آن همه، دو مرغ بماندند، منی کردند که همه فرو رفتند. ما خواهیم رسیدن به سیمرغ، همین که سیمرغ را بدیدند دو قطره خون از منقارشان فرو چکید و جان بدادند. آخر این سیمرغ آن سوی کوه قاف ساکن است اما پرواز او از آن سو.

بررسی فابل در آثار مولانا

پیش از بحث دربارهٔ فابل‌های مثنوی، نگاهی اجمالی به آثار دیگر مولانا داریم، وی در مجالس سبعه داستان روباهی را که طبلی دیده بود، نقل می‌کند: «خدای داند تا کجاست؟ این همه مرغان جان بدهند تا گرد کوه قاف دریابند» (همان، ۲۱۳).

مولانا این حکایت را از کلیله أخذ کرده است، می‌بینیم مولانا سعی داشته است که عیناً داستان کلیله و دمنه را روایت کند و اندکی بر شاخ و برگ آن افزوده است، هم‌چنین این حکایت را در دفتر دوم آورده است و البته هر کدام نتیجه‌ای جداگانه دارد که در فصل دوم ذکر شده‌اند. در دیوان شمس، مولانا شیوهٔ روایت‌گری را هم چنان ادامه می‌دهد و لحن بسیاری از غزل‌هایش لحن روایت و قصه است، نکته‌ای که قابل توجه است، تصویرگری مولانا است که قصه و شعر او را محکم و قابل لمس می‌کند. گاهی در یک بیت تصویر قابل توجهی را ارائه می‌کند و خواننده حیران می‌ماند که یک بیت چگونه فضا و توان این را دارد که این تصویرها را در خود بگنجانند؛ حتی مولانا داستانی را در قالب یک غزل ذکر کرده است و جالب این که در این غزل به کلیله و دمنه هم اشاره کرده است:

کو خیمه و طویله؟ کو کار و حال و حيله؟ کو دمنه و کلیله؟ کو کد کدخدای؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۱۹۸)

حال به صورت گذرا به برخی از تمثیلات و فابل‌های دیوان کبیر اشاره می‌کنیم:

ولیک عاشق حق را چو بر بردراند شیر هلا دریدن او را چو دیگران مشمار

دل و جگر چو نیابد درونه‌ی تن او همان کسی که دریدش همو شود معمار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۳۱)

که به داستان شیر گر گرفته و روباه و خر گازر در کلیله‌ودمنه (ص ۲۵۳) اشاره دارد.

تو آن بطلی کز اشتابی ستاره جست در آبی تو آنی کز برای پا همی زد او رگ اکحل
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۱۴۸)

که به داستان زیر از کلیله‌ودمنه اشاره دارد:

گویند که بطلی در آب، روشنایی ستاره می‌دید، پنداشت که ماهی است. قصدی می‌کرد
تا بگیرد، هیچ نمی‌یافت، چون بارها بیاموزد و حاصلی ندید، فرو گذاشت. دیگر روز هرگاه
ماهی بدیدی، گمان بردی که همان روشنایی است، قصدی نیبوستی و ثمرت این تجربت
آن بود که همه روزه گرسنه بماند (نصراله‌منشی، ۱۳۸۴: ۱۰۲)

مولانا در غزل خود با این تلمیح، مخاطب را از فرورفتن در زندگی مادی باز می‌دارد و در کلیله، هدف
اثبات این است که صحبت اشرار موجب بدگمانی در حق اختیار است.

مشنو حیلت خواجه هله ای دزد شبانه بشلوم بشلوم، مجه از روزن خانه
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۱۵۳)

این بیت با این که ارتباطی با فابل یا تمثیل ندارد اما از این نظر قابل توجه است که مولانا آن را
تحت تاثیر داستان کلیله‌ودمنه (شلوم شولم) سروده است.

کار بوزینه نبودست فن نجاری دعوی یافه مکن، یافه مگو، ژاژ مخای
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۱۵۱)

این بیت به قصه‌ی «بوزنه‌ای که درودگری پیش گرفت» در بر دارنده‌ی طنزی لطیف است، اشاره دارد:

بوزنه‌ای درود گری را دید که بر چوبی نشسته بود و آن را می‌برید و دو میخ پیش او،
هرگاه که یکی را بکوفتی دیگری که پیشتر کوفته بود، بر آوردی، در این میان درودگر
به حاجتی برخاست، بوزنه بر چوب نشست از آن جانب که بریده بود، انثیین او در شکاف
چوب آویخته شد و آن میخ که در کار بود پیش از آن که دیگری بکوفتی برآورد، هر دو
شق چوب به هم پیوست، انثیین او محکم در میان بماند، از هوش بشد. درودگر باز رسید
وی را دست بردی سره بنمود تا در آن هلاک شد و از اینجا گفته‌اند: درود گری کار بوزنه
نیست (نصراله‌منشی، ۱۳۸۴: ۴۶).

هدف نویسنده کلیله این است که بگوید: هر کس به تکلف کاری جوید که سزاوار آن نباشد، شکست می‌خورد و همان گونه که ذکر شد، مولانا این حکایت را به صورت ضرب‌المثل به کار برده است.

تو باز خاص بدی در وثاق پیر زنی چو طبل باز شنیدی به لا مکان رفتی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۲۶۳)

این بیت به قصه‌ی باز و کمپیر زن در دفتر دَوم مثنوی (بیت ۳۲۴ به بعد) اشاره دارد. یقیناً مولانا به استفاده‌ی رمزی از نام حیوانات توجه ویژه‌ای داشته است و این معنی در غزلیات شمس چشمگیرتر است، خصوصاً تمثیلاتی با شخصیت‌های حیوانی و پرندگان، هرچند بررسی دقیق دیوان کبیر از نظر کاربرد فابل و تأثیرپذیری از آثاری هم‌چون کلیله و دمنه نیازمند تحقیق مستقلی خواهد بود.

با توجه به این که مولانا توجه خاصی به کلیله و دمنه داشته است و دیگر این که فابل‌های مهم مثنوی از جمله شیر و نخجیران و یا خر گازر و شیر گر گرفته از این کتاب برگرفته شده و از قضا این دو داستان محملی برای بحث‌های کلامی قرار گرفته‌اند از ابعاد مختلف نگاهی به کلیله می‌اندازیم.

آنچه مسلم است مولانا جلال‌الدین، علاقه ویژه‌ای به کلیله و دمنه داشته است و بارها چنان که خواهد آمد به کتاب کلیله و دمنه اشاره نموده است و حتی نکته جالب آن است که مولانا گاه فابلی را از کلیله و دمنه می‌گیرد و شخصیت‌های آن را با شخصیت‌های انسانی جابه‌جا می‌کند. به عنوان نمونه حکایت «بومان وزاغان» است که مولانا در حکایت «وزیر جهود» تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد.

در بین این گونه قصه‌های مثنوی، حکایت وزیر جهود که ظاهراً مأخوذ از قصه بولس رسول می‌نماید، هرچند به احتمال قوی از همین قصه بدان گونه که در روایات قصاص انعکاس داشته است، باید مأخوذ باشد. باز این که بعضی جزئیات حکایت به داستان زو پیر (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۸۱۴) مذکور در روایات هرودت و به قصه بوم و غریبان در کلیله و دمنه تا حدی معلوم می‌دارد که اصل روایت کتب قصص الانبیا در باب بولس رسول هم باید از همین گونه عناصر ترکیب شده باشد (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۳۱۵).

گاه در کلیله و دمنه گفتگوی شخصیت‌ها درونی می‌شود، گفت‌وگوی زاغ با خودش در قصه «بوف و زاغ» و گفت‌وگوی موش با خودش در باب «گر به و موش».

فابل‌هایی که به ویژگی آیینی نظر دارند

نکته‌ای که گفتنی به نظر می‌رسد، این است که مولانا در دو فابل: «شیر و نخجیران» و «رسالت خرگوش در نزد پیلان» و اشاره‌ای هم در غزلیات شمس به داستان «بطی که در آب روشنایی ستاره می‌دید» (نصراله‌منشی، ۱۳۸۴: ۱۰۲) که هر سه برگرفته از کلیله و دمنه است، حکایت‌هایی را مد نظر قرار داده است که در آن‌ها مفهوم آینه و استفاده از خاصیت آن مورد توجه است و این امر، نظر خواننده نکته‌بین را به خود معطوف می‌دارد.

در دو قصه مزبور، هر دو خرگوش که شخصیت اصلی حکایات هستند با زیرکی از خاصیت آینگی آب سود می‌جویند و در حکایت بط، باز ویژگی آینگی آب او را می‌فریبد و باعث زیناش می‌گردد. در حکایت شیر و نخجیران می‌بینیم که خرگوش با فریب دادن شیر، تصویر او را شیری دیگر معرفی می‌کند:

چون که در چه بنگریدند اندر آب اندر آب از شیر و او در تافت تاب
شیر عکس خویش دید از آب تفت شکل شیری، در برش خرگوش زفت
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/د ب / ۱۳۰۷ - ۱۳۰۸)

و در داستان خرگوش و پیلان، خرگوش خود را فرستاده ماه می‌نامد و با نمودن تصویر ماه در آب پیلان را می‌ترساند:

چون که زد خرطوم، پیل آن شب در آب مضطرب شد آب و مه کرد اضطراب
پیل باور کرد از وی آن خطاب چون درون چشمه مه کرد اضطراب
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳/د ب / ۲۴۵۰ - ۲۷۴۹)

در غزلیات هم مولانا به این مفهوم آینگی توجه دارد:

یکی آهن بدم بی‌قدر و قیمت توم آئینه‌ای کردی، زدودی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۴۲)

دلّم چون آینه، خاموش گویاست به دست بوالعجب، آینه داری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۵۰)

یا این بیت که در آن به قصه بطی که در آب روشنایی ستاره می‌دید، از کلیله و دمنه اشاره شده است:

تو آن بطی کز اشتابی ستاره جست در آبی تو آنی کز برای پا همی زد او رگ اکحل
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۱۴۸)

در مثنوی روشن‌نگری خرگوش با آینه ارتباط یافته است؛ چنان که مولانا در قصه «شیر و نخجیران» در جرّ جرّار کلام می‌فرماید:

نیست دید رنگ بی‌نور برون همچنین رنگ خیال اندرون
این برون از آفتاب و از سها و اندرون از عکس انوار علا
نور نور چشم، خودنور دل است نور چشم از نور دل‌ها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست کو ز نور عقل و حس پاک و جداست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/د ب / ۱۱۳۰ - ۱۳۲۷)

و در غزلیات می‌فرماید:

چون آینه باش ای عمو خوش بی‌زبان افسانه گو
زیرا که هستی کم شود چون ماجرا گردد شجون
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۹۶)

بی‌ربط نخواهد بود اگر در اینجا به ماجرای مرغان در *منطق‌الطیر* عطار هم اشاره‌ای داشته باشیم که در پایان سفرشان در مرحلهٔ رسیدن به سیمرغ و کمال و حقیقت به یک باره آینه‌ای در برابرشان ظاهر می‌گردد تا خود را در آن ببینند و به سیمرغ برسند:

کشف این سرّ قوی در خواستند	حلّ مایمی و تویی در خواستند
بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب	کآینه ست این حضرت چون آفتاب
هر که آید، خویش بیند در او	جان و تن هم جان و تن بیند در او
چون شما سی مرغ این جا آمدید	سی در این آینه پیدا آمدید

نتیجه‌گیری

داستان‌پردازی از شگردهای خلق آثار مولاناست. از ویژگی مشترک حکایات و تمثیل‌های عطار و داستان‌های کلیله‌ودمنه روایت‌گری آن‌هاست که مولانا هم در غزلیات شمس و هم در مثنوی، آن را در پی می‌گیرد. «حکایت‌ها و تمثیل‌ها» شنیدنش از زبان مولوی، لذت‌بخش‌تر از دیگران است و این یکی از رازهای انتشار وسیع مثنوی مولوی در ایران، شبه‌قاره و آسیای صغیر در میان مردم در طول قرن‌ها بوده است. علاقهٔ او به داستان‌های حیوانات و فابل به ویژه در مقالات شمس و مثنوی قابل توجه و تأمل است. این تأثیرپذیری‌ها به حدی است که گاهی جای شخصیت‌های حیوانی و انسانی را تغییر می‌دهد و داستان‌ها را با شیوه‌ای جذاب‌تر روایت می‌کند. گاهی هم داستانی را آنچنان کوتاه با کاربرد زبان قصه تنها در یک بیت نقل می‌کند که یک غزل گاه خود *منطق‌الطیر* است. با مروری بر *دیوان شمس* و مثنوی مولوی می‌بینیم بارها از نام پرندگان *منطق‌الطیر* و یا شخصیت‌های حیوانی *کلیله‌ودمنه* و *سندبادنامه* (داستان‌هایی با ریشهٔ هندی) استفاده می‌کند که تأثیرپذیری او را از این آثار به خوبی نشان می‌دهد. داستان‌هایی که عیناً از *کلیله‌ودمنه* یا *عطار* یا *سندبادنامه* گرفته است را در جدول زیر نشان داده‌ایم.

منطق‌الطیر	مثنوی
بلال و احد گفتنش	آحد گفتن بلال
حکایت پادشاه و میوه دادن غلامش را	امتحان کردن خواجه لقمان را
رقعه گذاشتن معشوق بر بالین عاشق (عاشق خفته)	عاشق خفته

حکایات مثنوی	کلیله و دمنه و سندبادنامه
شیر و نخجیران	حکایت شیر و نخجیران
روباه و طبل	حکایت روباه و طبل
رسالت خرگوش نزد پیلان	رسالت خرگوش نزد پیلان
آبگیر صیادان و سه ماهی	آبگیر و صیادان و سه ماهی
هدهد و سلیمان	هدهد و سلیمان (سندبادنامه)
شتر و گاو و قوچ	شتر و گاو و قوچ (سندبادنامه)
خاریدن روستایی شیر را در تاریکی به جای گاو	خاریدن روستایی شیر را در تاریکی به جای گاو (سندبادنامه)

مقالات شمس تبریزی	کلیله و دمنه
داستان موش و مهار شتر	داستان موشی که مهار شتری را می‌کشید
اسر و شتر (دفتر چهارم)	داستان استر و شتر
شیر و روباه و خر گازر	داستان شیر و روباه و خر

مثنوی	سرا‌نامه عطار
پشه و سلیمان (ع)	پشه و سلیمان (ع)
دباغ و کوی عطاران	کناس و کوی عطاران
طوطی و بازرگان	حکیم هند و طوطی ترکستان
شاگرد احوال و استاد	شاگرد احوال و استاد
کمپیر و باز	کمپیر و باز
موش و مهار شتر	موش و مهار شتر

منابع

- قرآن مجید، (۱۳۷۴)، ترجمه عبد الحمید آیتی، انتشارات سروش، چاپ چهارم.
- استعلامی، محمد، (۱۳۶۳)، شرح مثنوی، انتشارات زوار، چاپ.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵)، رمز وداستان‌های رمزی در ادب فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم
- _____، (۱۳۷۴) دیدار با سیمرغ، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی.
- تفضلی، احمد، (۱۳۸۷)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، انتشارات سخن، چاپ سوم.
- خاقانی شروانی، افصح‌الدین (۱۳۶۸)، دیوان خاقانی شروانی، به تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، انتشارات زوار، چاپ سوم.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۸)، بحر در کوزه، انتشارات علمی، چاپ سوم.
- _____، (۱۳۷۳)، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی.
- _____، (۱۳۷۴) سرّ نی، انتشارات علمی، چاپ سوم.
- _____، (۱۳۶۱) عبدالحسین، نقد ادبی، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۲)، تازیانه‌های سلوک، انتشارات آگاه، چاپ اول.
- _____، (۱۳۸۵) چشیدن طعم وقت، انتشارات سخن.
- _____، (۱۳۸۶) قلندریه در تاریخ، انتشارات سخن، چاپ اول.
- شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۹)، شرح مثنوی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، اسرارنامه، به تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____، (۱۳۶۸) الهی‌نامه، تصحیح و مقدمه‌ی هلموت ریتر، انتشارات توس.
- _____، (۱۳۸۳) منطق‌الطیر، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۳) شرح مثنوی شریف (۳ جلد)، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۰) مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین، (۱۳۶۹) فیه‌ما‌فیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- _____، (۱۳۶۳) کلیات شمس تبریزی یا دیوان کبیر (۱۰ جلد)، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.
- _____، (۱۳۷۸) مثنوی معنوی مولوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه و تعلیق از حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- _____، (۱۳۷۲) مجالس سبعة، به تصحیح دکتر توفیق. ه. سبحانی، انتشارات کیهان، چاپ دوم.
- میر صادقی، جمال (۱۳۶۶)، ادبیات داستانی، انتشارات شفا، چاپ اول.
- _____، (۱۳۸۰) عناصر داستان، انتشارات سخن، چاپ چهارم.
- منشی، ابوالمعالی نصراله، (۱۳۸۴) ترجمه کلیله و دمنه، به تصحیح مجتبی مینویی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ بیست و هشتم.

شمس تبریز ترا عشق شناسد نه خرد

فریده فاریابی^۱

چکیده

نام و یاد شمس تبریزی در بسیاری از غزل‌های دیوان کبیر در متن و یا پایان غزل ذکر شده است. به نظر مؤلف این امر صرفاً جهت توجه مولوی به شخص شمس نیست، بلکه اهداف والایی در این امر مورد نظر آن بزرگ بوده، که برخی از آن‌ها در این متن به قدر استطاعت نویسنده آورده شده است. **واژگان کلیدی:** دیوان کبیر، شمس تبریزی، تبریز، مولوی، تخلص.

مقدمه

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده درس مقصود، از کارگاه هستی
(حافظ)

تقریباً یک پنجم غزل‌های دیوان کبیر با یاد و نام شمس در ابیات آخر به پایان رسیده‌اند. چرا مولوی تا این حد پای بند یاد و نام شمس است؟ آیا در همه موارد، نام و یاد شمس تبریزی مورد نظر است، یا مولوی در پی منظور دیگری است؟

در بسیاری موارد، دو بیت آخر و در مواردی هم ابیاتی در میانه غزل‌های دیوان کبیر به یاد شمس تبریزی یا شهر تبریز سروده شده که نگارنده بر آن است که این ابیات با محتوای غزل ارتباط کامل دارند و علاوه بر یاد کردن از یار غار، دلایل معنوی دیگر هم در آن‌ها مستتر است، چرا که در تمامی ابیات هردو شاهکار حضرتش، حرفی بدون معنی و نابه‌جا آورده نشده و همه آن چه از وی صادر شده معنی‌دار و با هدف بوده است. با چنین پیش فرضی به سراغ غزلیات شمس تبریزی رفته موارد مرتبط را برگزیدیم و در اینجا ارائه کردیم.

چه کسی منکر آن است که این شمس بود که در جستجوی دلی عارف، مولانا را کشف کرد؟ همگان از ماجرای جستجوی مستمر شمس تبریزی که او را از تبریز به مراغه و سپس به دمشق و آخر کار به قونیه رساند، خبر داریم. آیا این شمس تبریزی است که باید شادمانه پایکوبی کند یا این مولوی است که باید از شوق یافته شدن در سماع آید؟

شمس تبریز حکیم زیرکی بس داناست که در جستجوی آشنای درونی در خراب آباد زمین و زمان می‌گردد و چون او را می‌یابد آرام می‌گیرد، اما جلال‌الدین شیخی است سجاده‌نشین که رسم عاشقی نمی‌داند، و چون اول بار طعم برون رفتن از تن و پیوستن به بحر بیکران جان را تجربه می‌کند و این زاده شدن دوم را از لطف دیدار شمس تبریزی می‌داند، از شکر و سپاس سبب و مسبب فروگذار نمی‌کند.

روش تحقیق

از آنجا که جستجوی ۳۶۰۰۰ بیت برای انجام تحقیق کاری بس دشوار بود، گزیده غزلیات شمس استاد شفیع‌ی کدکنی که از برترین شناسندگان شمس و مولوی است، مرجع کار قرار داده شد و در بررسی اولیه ۹۰ مورد از ۴۶۶ غزل انتخابی ایشان با یاد و نام شمس تبریزی در متن یا در پایان غزل دیده شد. سپس به فراخور هریک از نظریات مولف در باره علت آورده شدن نام شمس تبریزی از آن میان غزل موید نظریه در این متن با ارجاع به دیوان کبیر درج شد. نظم نوشتن غزل‌ها چنین است که مطلع غزل با شماره ۱ و بیت حاوی نام شمس تبریزی با شماره بیت در همان غزل نوشته شد. در میان ابیات هر غزل، در مواردی شاه بیتی موید نظر مولف بوده که با ذکر شماره آن در بین بیت اول و آخر آورده شده است. (اعداد اول هر قطعه به‌همراه شرح موضوع همان بند آمده تا موضوع آن بند مشخص و متمایز شود.)

۱

ذکر نقش شمس تبریزی به عنوان احیاگری از جنس احیاگران که به لطف الهی به سوی طالبان حقیقت روانه می‌شوند تا امر حضرت حق را در خصوص هدایت بنده‌ای به انجام رسانند.
الله ولی الذین آمنوا، یخرجهم من الظلمات الی النور (بقره / ۲۵۳) خدا سرپرست کسانی است که او را باور دارند، آنان را از تاریکی‌ها بیرون کشیده، به نور وارد می‌کند.

غزل شماره ۹۳۶

مرا عقیق تو باید شکر چه سود کند؟	مرا جمال تو باید قمر چه سود کند؟
فرشتگی چو نباشد، بشر چه سود کند؟	خبر چو محرم اونیست، بی‌خبر شو و مست
ز شمس مفخر تبریز آن که نور نیافت	وجود تیره او را دگر چه سود کند؟

۲

آن که انسان را از ظلمت به نور می‌برد، خود باید از جنس نور باشد. شمس تبریزی فقط برای مولوی خلق نشده است. هر انسانی شمس خود را دارد. بسا که در گره گاه‌های زندگی با او روبرو می‌شود، لیکن پرده‌ها چندان زیادند که امکان معرفت نیست.

غزل شماره ۱۳۲

عاشقان را با جمال عشق بی‌چون کارها	در میان پرده‌ی خون، عشق را گلزارها
هین خمش کن، خار هستی را ز پای دل بکن	تا ببینی دردرون خویشتن گلزارها
شمس تبریزی تویی خورشید اندر ابر حرف	چون برآمد آفتابت محو شد گفتارها

غزل شماره ۴۲۴

دلبری و بیدلی اسرار ماست	کار کارماست چون او یار ماست
شمس تبریزی به نور ذوالجلال	در دو عالم مایه اقرار ماست

۳

آفریدگار هستی و مسبب‌الاسباب، شمس تبریزی را برای بیداری مولوی ارسال کرده است و مولوی هر فرصتی از خدای بزرگ شکرگزاری نموده سبب‌سازی او را یاد می‌کند.

غزل شماره ۴۶۴

نوبت وصل و لقا است، نوبت حشر و بقا است	نوبت لطف و عطا است، بحر صفا در صفا است
از سوی تبریز تافت شمس حق و گفتمش:	نور تو هم متصل، با همه و هم جدا است

غزل شماره ۱۱۱۴

ای آنکه آن تو داری، آنی و چیز دیگر	ای محو عشق گشته، جانی و چیز دیگر
آن جمله حکم‌ها را، رانی و چیز دیگر	حکمی که راند فرمان، روز الست برجان
او هست در حقایق، فانی و چیز دیگر	هر کو بقا نیابد از شمس حق تبریز

۴

شمس تبریزی سبب رشد و تعالی بسیار والایی در مولانا گردیده و مولوی در هر فرصتی از او قدردانی می‌کند.

غزل شماره ۶۲

از آن پیغامبر خوبان پیام آورد مستان را	بهار آمد بهار آمد سلام آورد مستان را
به جام خاص سلطانی، مدام آورد مستان را	ز شمس‌الدین تبریزی به ناگه ساقی دولت

غزل شماره ۷۹۷

شیخ را ساغر جان در کف دستان باشد	ز اول روز که مخموری مستان باشد
ای بسی کفر که از دولتش ایمان باشد	ای بس ایمان که شود کفر، چو با او نبود
هم جمال تو مگر یوسف کنعان باشد	شمس تبریز تو سلطان همه خوبانی

۵

شمس تبریزی عامل خیرات و برکات بی‌شماری در زندگی مولوی گردیده و مولوی هر بار یکی از آن برکات را بیان می‌کند و از این راه اولاً دلایل بسیار خود را برای ارادت به او بیان کرده و دوماً دیگران را به شناخت و دریافت همان نعمت‌ها دعوت می‌نماید و هم حق شکر و سپاسگزاری را به درگاه خالق و مخلوق ادا می‌کند.

غزل شماره ۴۶۶

گرچه غلط می‌دهد، نیست غلط، اوست، اوست	باز درآمد به بزم، مجلسیان دوست، دوست
مغز نداری مگر؟ تا کی ازین پوست، پوست؟	پوست رها کن چومار، سر تو برآور زیار
کز غم عشق این تنم، بر مثل پوست، پوست	مفخر تبریزیان، شمس حق آگه بود

۶

شمس تبریزی نماد تحول ممکن و لازم از بی‌خودی به خودی است و یادآوری او در پایان بسیاری از غزل‌ها، تأکیدی دوباره بر لزوم این تحول است.

غزل شماره ۷۷

ورزان که نه ای مطرب، گوینده شوی با ما	گر زانکه نه ای طالب، جوینده شوی با ما
چون باز شود چشمت، بیننده شوی چون ما	شمس الحق تبریزی با غنچه دل گوید

۷

شمس تبریزی جان مولوی را از همه تعلقات مادی پیراسته و او را آزاد می‌کند. درسی که همه استادان معنوی به‌ویژه پیامبران به بشر می‌دهند:

غزل شماره ۶۰۲

وان کس که ترا بیند، ای ماه چه غم چه غم دارد؟	آن کس که ترا دارد، از عیش چه کم دارد؟
آن دُر بت من باشد، یا شکل بتم دارد	تا نشکنی ای شیدا، آن دُر نشود پیدا
والله که بسی منت بر لوح و قلم دارد	شمس الحق تبریزی، بر لوح چو پیدا شد

۸

آزادی جشن بزرگی در اندرون مولوی برپا می‌کند که در پایکوبی‌ها و سماع آن جشن، در حرکتی صعودی و رو به بالا جامه‌ها و تعلقات مادی فرو می‌ریزند و روح عریان دوباره زاده می‌شود تا هم نفس خدا شود:

غزل شماره ۶۲۸

خوبیِ قمر بهتر یا آن که قمر سازد	ای دوست شکر بهتر یا آن که شکر سازد
چیزیست که از آتش بر عشق کمر سازد	ای عشق اگر چه تو، آشفته و پرتابی
در فعل کند تیغی، در ذات، سپر سازد	شمس الحق تبریزی، چون شمس دل ما را

۹

شهر تبریز چون زادگاه شمس است در غزل‌های دیوان کبیر به تعداد زیاد مورد تحسین و تمجید مولوی قرار گرفته است و این خود بیانگر حد عشق مولوی به دوست، استاد و یار موافق اوست.

غزل شماره ۸۲

کفرش همه ایمان شد تا باد چنین بادا	معشوقه به سامان شد، تا باد چنین بادا
تبریز خراسان شد تا باد چنین بادا ^۱	شمس الحق تبریزی از بس که درآمیزی

غزل شماره ۷۳۱

از شراب لایزالی جان ما مخمور بود	پیش از آن کاندر جهان باغ و می و انگور بود
آن زمان که شمس دین، بی شمس دین مشهور بود	شهر تبریز از خبرداری بگو آن عهد را

غزل شماره ۱۱۹۸

سیمرغ، کوه قاف رسیدن گرفت باز	مرغ دلم زسینه پریدن گرفت باز
چشمی که غرقه بود به خون در شب فراق	آن چشم روی صبح بدیدن گرفت باز
تبریز را کرامت شمس حق است و او	گوش مرا به خویش کشیدن گرفت باز

۱۰

شمس تبریزی چراغی برافروخته از آگاهی و هشیاری تا همه فریب‌های جهان فانی را آشکار و جان علوی را از اسارت آزاد کند:

غزل شماره ۳۲

بسوزانیم سودا و جنون را	در آشامیم هر دم موج خون را
نمای شمس تبریزی کمالی	که تا نقصی نباشد کاف و نون را ^۲

۱۱

شمس تبریزی لباس دنیا را از تن مولوی برکنده قبای عشق و وحدت با هستی را بر جان او پوشانده است.

غزل شماره ۹۵

زهی عشق زهی عشق که ما راست، خدایا	چه نغزست و چه خوبست و چه زیباست خدایا
چو سیلیم و چو جوییم، همه سوی تو پوییم	که منزلگه هر سیل به دریاست خدایا
ز شمس‌الحق تبریز دل و جان و دو دیده	سراسیمه و آشفته‌ی سوداست خدایا

۱۲

وصال یار همان قدر شیرین است که فراق او تلخ است. یافتن دو روح متعالی یکدیگر را جشن فرخنده ایست که اهل آسمان نیز در آن پایکوبی کنند.

غزل شماره ۱۸۹

آمد بهار جان‌ها، ای شاخ تر به رقص آ	چون یوسف از در آمد، مصر و شکر به رقص آ
مخدوم، شمس دین است، تبریز رشک چین است	اندر بهار حسنش، شاخ و شجر به رقص آ

۱۳

در بیان شان شمس تبریزی و شناساندن رسول جان، تلاش می‌کند تا نابینایان را از جسم فردی بنام شمس تبریزی به روح ناجی هر فرد باز نماید:

غزل شماره ۵۹۸

یاران سحر خیزان، تا صبح که دریابد؟
 آن بخت که را باشد، کاید به لب جویی؟
 تا ذره صفت ما را، که زیر و زبر یابد؟
 تا آب خورد از جو، خود عکس قمر یابد؟
 در دلو نگارینی، چون تُنگ شکر یابد
 یا تشنه چو اعرابی، در چَه فکند دلوی

۱۴

سپس به سوره انشراح ارجاعشان داده تا ببینند که این خداست که روح را حیات دوباره می‌بخشد شاید به نفس شمس تبریزی!

ره رو بهل افسانه، تا محرم و بیگانه
 هر کو سوی شمس الدین، از صدق نهد گامی
 از نور الم نشرح، بی شرح تو دریابد
 گر پاش فرو ماند، از عشق دو پر یابد

۱۵

حسودان و طعنه‌زنان را پاسخی نیست. چرا که بقدر عقول ایشان باید سخن گفت:

غزل شماره ۶۱۵

خواب از پی آن آید تا عقل تو بستاند
 دیوانه دگر سان است، او حامله‌ی جان است
 دیوانه کجا خسبد؟ دیوانه چه شب داند؟
 چشمش چوبه جانان است، حملش نه بدو ماند؟
 تبریز همه عالم زو نور نو افشاند
 زین شرح اگر خواهی، از شمس حق و شاهی

۱۶

شمس تبریزی تنها یار جان مولوی و همدل و هم‌نفس اوست که در حضور و غیبتش یاد او مبارک است.

غزل شماره ۶۱۹

آن صبح سعادت‌ها چون نورفشان آید
 دل نور جهان باشد، جان در لمعان باشد
 آن‌گاه خروس جان در بانگ و فغان آید
 این رقص کنان باشد، آن دست زنان آید
 آن جا و مکان در دم، بی جا و مکان آید
 شمس‌الحق تبریزی! هر جا که کنی مقدم

۱۷

هر بار که شمس تبریزی به قونیه باز گشته، مولوی سرودهای شادمانی‌اش را ابلاغ کرده است:

غزل شماره ۶۳۹

امسال در این خرقه ی زنگار برآمد
از برج دگر آن مه انوار برآمد
کز چرخ صفا آن مه اسرار برآمد

آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد
گرشمس فرو شد به غروب، او نه فنا شد
شمس الحق تبریز رسیده ست، مگویید

غزل شماره ۱۳۷۵

وین چرخ مردم خوار را، چنگال و دندان بشکنم
تا گردن گردنکشان، در پیش سلطان بشکنم
من لا ابا لی وار خود، استون کیوان بشکنم

باز آدمم چون عید نو، تا قفل زندان بشکنم
امروز همچون آصفم، شمشیر و فرمان در کفم
از شمس تبریزی اگر باده رسد، مستم کند

۱۸

و فراق یار چنان سخت باشد کز سنگ ناله خیزد. اما فراق یاری که شمع جان افروخته بماند از دست دادن دوستان دنیوی نیست. جانرا چنان پریشان می کند که آرزوی رفتن و برکندن از جهان کند و سودایی جز مفارقت نداشته باشد:

غزل شماره ۱۲۱۲

چشم من اندر نگر، از می و ساغر میپرس
وز ستم و ظلم آن طره ی کافر میپرس
با لطف شمس حق، از می و شکر میپرس

دست بنه بر دلم، از غم دلبر میپرس
جوشش خون را ببین، از جگر مومنان
رو به تبریز زود، از پی این شکر را

غزل شماره ۱۵۹۴

لاجرم رقصان همه شب گرد آن مه پاره ایم
زان که در صحرای عشقش ما برون باره ایم
بحر حق، یکبارگی، ما عاشق یکباره ایم

ایهاالعشاق! آتش گشته چون استاره ایم
از درون باره ی این عقل، خود ما را مجو
مفخر تبریز، شمس الدین! تو باز آ زین سفر

و گاه نیز در حسرت باز دیدن دوست، و بازگشت او، بی هراس از دیگرانی که نمی دانند، حدیث آرزومندی می سراپد:

غزل شماره ۱۶۱۵

نه ازینم نه از آنم، من از آن شهر کلانم
به گلستان حقایق گل صدبرگ فشانم
همه اسرار سخن را به نهایت برسانم

من اگر دست زنانم، نه من از دست زنانم
شکرستان خیالت، بر من گل شکر آرد
چوبه تبریز رسد جان، سوی شمس الحق ودینم

غزل شماره ۱۶۲۰

من ازین هوس چنانم، که زخود خبر ندارم	هوسی‌ست در سر من که سر بشر ندارم
تو گمان مبر که از وی دل پر گهر ندارم	زفراق، جان من گر ز دو دیده دُر فشانند
بنهم به شکر، این سر، که به غیر سر ندارم	تبریز! عهد کردم که چو شمس دین بیاید

۱۹

در تحسین یار گمشده چندان سخن آورده که بی‌شک شایسته بشری خاکی نیست و او یار خود را از آن رو ستایش می‌کند که وی را بارقه‌ای از انوار الهی دانسته و در صدد آن است تا مستمعین غزل‌ها را به قیامی در جستجوی شمس خود برانگیزاند:

غزل شماره ۱۶۲۹

یا نمکدانِ که دیده‌ست که من در شورم	دل چه خورده‌ست عجب دوش که من مخمورم
صبح بیدار شوم، باز در او محشورم	شب گه خواب، ازین خرقه برون می‌آیم
من که همسایه‌ی شمس، چو قمر مشهورم	شمس تبریز که مشهورتر از خورشید است

غزل شماره ۱۶۳۷

سر صندوق گشادم، گه‌ری دزدیدم	منم آن دزد که شب نقب زدم، ببریدم
ز آن گزیدست مرا حق، که ترا بگزیدم	زان چنین در فرحم، کز قدحت سرمستم
من به هرسوی، چو سایه زپیش گردیدم	شمس تبریز، که آفاق از او شد پر نور

غزل شماره ۱۶۴۴

جز ز زنجیر دو زلفت ز که مجنون باشیم	جز زفتان دو چشمت ز که مفتون باشیم
تا ز ذرات جهان در عدد افزون باشیم	شمس تبریز، پی نور تو زان ذره شدیم

غزل شماره ۱۸۲۷

چون خمشان بیگنه روی بر آسمان مکن	دوش چه خورده‌ای دلا، راست بگو نهان مکن
چشم سوی چراغان کن، سوی چراغان مکن	از تبریز شمس دین، می‌رسد چو ماه نو

۲۰

و هر که در جستجوی راهنمایی است که او را طریق وصال بنماید، طریق شمس تبریزی او را به مقصد می‌رساند:

غزل شماره ۱۸۶۲

صدجان به عوض بستان، وان شیوه تو با ما کن
جان گفت: علی الله گو، دل گفت: علا لکن^۴
گر رغبت ما بینی، این قصه غرّا کن

چون چنگ شدم جانا، آن چنگ تو دروا کن^۳
دیدم ز تو من نقشی بر کالبدی بسته
در چهره‌ی مخدومی^۵، شمس الحق تبریزی

غزل شماره ۲۲۷۵

افکنده عقل و عافیت و اندر بلا آویخته
بر برگ کی دیده ست کس، یک کوه را آویخته
جان‌ها ز تو چون ذره‌ها، اندر ضیا آویخته

امروز مستان را نگر، در مست ما آویخته
کوه است جان در معرفت، تن برگ کاهی در صفت
ای شمس تبریزی برآ، از سوی شرق کبریا

غزل شماره ۲۲۷۷

و آن آفتاب از سقف دل، بر جانشان تابان شده
فرمان پرستان را نگر مستغرق فرمان شده
هر جان ازو دریا شده، هر جسم ازو مرجان شده

یک چند رندند این طرف، در ظلّ دل پنهان شده
با این عطای ایزدی، با این جمال و شاهی
سلطان سلطانان جان، شمس الحق تبریزیان

نتیجه گیری

در نهایت، رسیدن جان به جانان و اتحاد جان‌ها عامل آن می‌گردد که جلال‌الدین بلخی، شمس تبریزی را چو جان خویشتن ببیند و در تخلص غزل‌هایش نام او را بجای نام خودش ذکر کند. چرا که آیین مولوی این است: متحد جان‌های مردان خداست.

پی‌نوشت

- ۱- تبریز به گونه خراسان (که مشرق و خاستگاه خورشید است) در آمد و روشن شد (شفیعی کدکنی ۱۳۹۳: ۳۹).
- ۲- کن، عالم ناظر است به: انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون (قرآن کریم ۳۶/۸۲): فرمان او آنست که چیزی خواهد که بود، آن را گوید که باش و می‌بود (شفیعی کدکنی ۱۳۹۳: ۴۴).
- ۳- به هوا بلند کردن، برداشتن
- ۴- بانگ شور و غوغا
- ۵- مخدوم: کسی که خدمتش واجب است.

منابع

- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۳)، گزیده غزلیات شمس تبریزی، انتشارات امیرکبیر، چاپ بیست و چهارم
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۵۴)، دیوان کبیر (غزلیات شمس تبریزی) / انتشارات امیر کبیر.

اساطیر و مطالعات دربارهٔ شمس تبریزی در شبه قاره

فاطمه فیاض^۱

چکیده

مردم شبه قاره از دیر باز تا کنون افکار و آموزه‌های مولانا را برای خود الهام‌بخش و وسیله‌ای برای تأمین سعادت دنیا و آخرت دانسته‌اند. گسترده آوازه وی در شبه قاره، شمس را هم مورد توجه مردم این منطقه قرار داده است. در ملفوظات عارفان شبه قاره و تذکره‌هایی که نوشته شده است، اشاره‌هایی به شرح حال شمس و پیوندش با مولانا روم یافت می‌شود. شهرت شمس در فرهنگ عامهٔ شبه قاره وی را به شخصیتی اسطوره‌ای تبدیل کرده و در یکی از شهرهای ایالت پنجاب مقبره‌ای نیز به وی منسوب است. همچنین رساله‌ای منظوم با عنوان *مرغوب‌القلوب* به نام شمس در شبه‌قاره چاپ شده است و تراجم و شروح نیز بر آن نوشته‌اند.

ما در این پژوهش روایت‌های اساطیری دربارهٔ شمس تبریزی که در شبه‌قاره به وجود آمده را بررسی می‌کنیم. همچنین با در نظر گرفتن ذکر شمس در ملفوظات عارفان این منطقه و شرح حالش در تذکره‌ها، جایگاه وی را در ادبیات عرفانی شبه قاره مورد بحث قرار خواهیم داد. علاوه بر این، کتاب‌های مستقلی هم که در شرح حال شمس تبریزی توسط دانشمندان شبه قاره نگاشته شده، موضوع بحث این مقاله است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، شبه قاره، شمس سبزواری، اساطیر، *مرغوب‌القلوب*.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علوم مدیریت لاهور، پاکستان

مقدمه

شمس‌الدین ملک داد تبریزی (ناپدید شده در ۶۴۵/ ۱۲۴۷) از جمله عارفانی است که با وجود مقبولیت بارز و ضبط اسمش در تذکره‌ها و تواریخ، شرح احوال او همچنان در پرده ابهام، سرشار از داستان‌های کرامات و تبارشناسی موهوم است. روایت‌های افسانه‌ای درباره زندگی شمس و مقابر متعدد وی نه تنها در ایران و ترکیه که محل تولد و اقامتش بوده، یافت می‌شود بلکه در شبه قاره هم شهرتش در فرهنگ عامه باعث ایجاد اساطیر و انتساب مقبره‌ای به وی شده است. از سوی دیگر، آوازه جلال‌الدین محمد بلخی و آثارش در حلقه‌های صوفیان و محققان شبه قاره، توجه‌شان را به سوی شخصیت شمس تبریزی هم جلب کرده و در نتیجه ذکر شمس نه تنها در تذکره‌های عارفان شبه قاره راه یافته بلکه تعدادی کتاب‌های مستقل هم در شرح حالش در این منطقه نگاشته شده است. ما در این پژوهش با دسترسی به منابع هندی درباره شمس تبریزی که هم در زبان فارسی و هم در زبان‌های محلی موجود است، تلاش کرده‌ایم که گوشه‌ای جدید به مطالعات شمس و مولانا افزوده شود و عرضه شیفتگان عرفان و جویندگان تاریخ گردد.

روش تحقیق

مباحث این مقاله به سه بخش تقسیم می‌شود:

- ۱) شمس تبریزی در اساطیر هند
- ۲) ذکر شمس در ملفوظات و آثار عارفان شبه قاره
- ۳) آثار منسوب و مطالعات درباره شمس تبریزی

شمس تبریزی در اساطیر هند

یکی از شهرهای قدیمی ایالت پنجاب در پاکستان مولتان است که به دلیل تعدد مزارهای صوفیه «مدینه‌الاولیا» و «قبه‌الاسلام» خوانده می‌شود (شاه، بی‌تا: ۱۷). از مزارهای این شهر مقبره‌ای است با گنبد کاشی فیروزه‌ای که در ۱۱۰۲ ق بنا شد (دفتری، بی‌تا: ۲۹۳۵) و منسوب به شمس تبریزی است. پیش از آن که ما درباره اصالت این مزار سخنی بیان کنیم، داستان ورود شمس به مولتان و مدفون گردیدن در آنجا که از فرهنگ عامه، اساطیر باستانی و روایت‌های مذهبی نشأت گرفته است، بیان خواهیم کرد. از آنجا که داستان مزبور با همه جزئیاتش طولانی می‌باشد، خلاصه‌ای از آن در اینجا ارائه می‌گردد:

جلال‌الدین رومی (د. ۶۷۲/ ۱۲۷۳) سراینده نامدار مثنوی معنوی معنوی روزی از گورستان عبور می‌کرد و یک کاسه سر آدمی را دید که روی پیشانی‌اش نوشته بود: «صاحب جمجمه باعث مرگ چهل تن بوده و سبب چهل مرگ دیگر خواهد بود.» رومی برای دفع شر، آن را به خانه آورد و خرد کوبید، آنگاه در ظرفی روی طاقچه‌ای گذاشت. اندکی بعد دختر رومی آن ظرف را پیدا کرد و استخوان‌های خرد شده را با آرد گندم اشتباه گرفت و کمی از آن چشید. در نتیجه دختر رومی باردار شد و پسری زایید که همان شمس تبریزی بود. این پسر چون بزرگ شد مورد آزار همگانی می‌گردید و روزی برای کشتن مادرش به او حمله

کرد. در این میان چهل نفر که می‌خواستند با مداخله از مادرش حمایت کنند، به دست وی کشته شدند. پس از آن شمس به تبریز گریخت و به رومی گفت که می‌توان او را در «محلّه خاموشان» پیدا کرد. پس از مدتی، رومی به جستجوی شمس راهی تبریز شد و جویای محلّه خاموشان گشت، ولی هیچ کس آنجا را نمی‌شناخت. سرانجام کودکی توضیح داد که آن به معنای گورستان است. رومی، شمس را بالای مناره مسجدی یافت ولی چون خودش بالا شتافت، دید که شمس در پای مناره ایستاده است. پس رومی خود را از آن بالایی به پایین می‌اندازد و سالم به زمین فرود می‌آید. آنگاه شمس و رومی داخل شهر می‌روند. در حال عبور از بازار شهر، شمس روبروی یک مغازه خوراکی‌پزی باز می‌ایستد و از مغازه‌دار کبک بریان شده را خواهان می‌شود. اما خواسته‌اش رد می‌گردد و مغازه‌دار به او می‌گوید: «چنین غذا به گدایان نمی‌دهیم». شمس آهی می‌کشد و «کیش» می‌گوید که لفظی است برای راندن پرندگان. ناگاه تمام کبک‌ها جان می‌گیرند و به پرواز درمی‌آیند. با دیدن چنین کرامتی از شمس، غوغایی در بازار می‌افتد و مردم دنبالش می‌آیند. ولی شمس و رومی با سرعت تمام از شهر خارج می‌شوند و به سببی روی به هندوستان می‌آرند.

آنها سر انجام به مولتان می‌رسند و شمس در گورستان آنجا مرده‌ای را با گفتن «قم باذنی» زنده می‌کند. ناظران این واقعه متحیر می‌شوند و فتنه‌ای بپا می‌گردد. در نتیجه، علمای آن دیار مرگ شمس را با کندن پوست خواهان می‌شوند. شمس نیز دست خود را به موهایش برده، آنها را به طرف خود می‌کشد و پوستش از سر تا پا کنده می‌شود. آنگاه او با همان وضع راه می‌افتد. چون گرسنه می‌شود، تکه‌ای گوشت یا ماهی می‌خرد، ولی هیچ کس حاضر نمی‌شود آن را برایش بریان کند. شمس رویش را به سوی آفتاب می‌کند و می‌گوید: «تو شمس هستی و من هم شمس هستم. بیا و یاری‌ام کن.» آفتاب پایین می‌آید و مردم از وحشت گرمای سوزناک به سوی شمس می‌شتابند و از او التماس دفع بلا می‌کنند (ایوانف، ۲۰۱۲). گرمای شدید مولتان را هنوز هم نتیجه این اتفاق تلقی می‌کنند.

دنباله این داستان یافت نمی‌شود. باور عموم بر آن است که شمس همانجا ماندگار و فوت شد، آنگاه در جایی که اکنون مقبره‌ای منسوب به وی قرار دارد، به خاک سپرده شد. در جزئیات این داستان افسانه‌ای، رد پای چندین روایت‌های باستانی و مذهبی دیده می‌شود. چنان‌که تولد شمس بدون پدر، یادآور ولادت مقدس مسیح از بطن مریم است که در قرآن هم بدان اشاره رفته است (آل عمران / ۴۵). در روایت‌های زرتشتی هم اسطوره باردار شدن دختران دوشیزه با تخمه زرتشت و در نتیجه‌اش تولد منجی یا موعود موجود است (سپهری، ۲۰۰۴: ۱۴۹). جان گرفتن کبک‌ها با «کیش» گفتن شمس اشاره‌ای به قصه ابراهیم و پرندگان است (بقره / ۲۶۰) جان بخشیدن به مرده با گفتن «قم باذنی» هم با اندک تفاوتی تکرار معجزه عیسی است (مائده / ۱۱۰). کرامتی شبیه به بریان کردن تکه گوشت در تابش آفتاب در بین هندوان به قدیس قدیمی‌شان «کشاوپوری» منسوب است. در نقاشی‌های مختلف می‌توان او را ماهی به دست و در حال خطاب به آفتاب دید (ایوانف، ۲۰۱۲).

بیشتر محققان انتساب این مقبره را به شمس تبریزی رد کرده‌اند (ترین، ۱۹۸۹: ۱۷۶ - ۱۸۱؛ دفتری، ۱۹۹۰: ۴۱۵) و بدین نتیجه رسیده‌اند که صاحب این مزار شمس‌الدین سبزواری، معروف به شاه شمس و پیر شمس، عارفی قرن ششم هجری و یکی از اولین داعیان اسماعیلیه نزاری در شبه قاره است (دفتری،

بی تا: ۲۹۳۵). وی در ۵۶۰/۱۱۶۵ (یا ۵۷۰/۱۱۷۵) در سبزوار به دنیا آمد. پدرش صلاح‌الدین از مبلغین اسماعیلی بود و نسبش به امام جعفر صادق می‌رسید. شمس سبزواری پس از وفات پدرش در ۶۶۴/۱۲۶۶ برای تبلیغ آموزه‌های اسماعیلیه به هندوستان اعزام گردید و در سال ۶۶۶/۱۲۶۸ به مولتان آمد. او چند سال در آنجا به سر برد و در این مدت چندین خانواده‌های هندوان محلی به دستش مسلمان گشتند. شمس‌الدین سبزواری در ۶۷۵/۱۲۷۶ در مولتان درگذشت و مدفون شد و مزاری که اشتباهاً به شمس تبریزی منسوب شده است، خاک‌جای او است (شاه، بی تا: ۶۹-۷۱؛ آفریدی، ۱۹۷۷: ۶۰۸-۶۱۰). هنوز هم جماعت شمسیان که شاخه‌ای از اسماعیلیان نزاری‌اند و ساکن مولتان و نواحی استان پنجاب می‌باشند، مدعی هستند که شمس سبزواری اسلاف آنان را به مذهب اسماعیلیه درآورد و بدین نسبت شمسی نامیده می‌شوند (دفتری، بی تا: ۲۹۳۵).

کرامت‌هایی که روایت شفاهی ورود شمس تبریزی به هند را تشکیل داده است، در احوال شمس سبزواری هم دیده می‌شود. هم‌چو زنده کردن پسر احمد نکودار - پادشاه بغداد - با گفتن «قم باذنی»، بریان کردن تکه‌ای گوشت با نزدیک ساختن آفتاب و کندن پوست (شاه، بی تا: ۷۲؛ آفریدی، ۱۹۷۷: ۶۱۴). به هم آمیختگی روایات مربوط به هر دو شخصیت بازسازی واقعیت‌های تاریخی را از میان افسانه‌ها دشوارتر ساخته است.

ذکر شمس در ملفوظات و آثار عارفان شبه قاره ذکر شمس در ملفوظات عارفان شبه قاره

مثنوی معنوی، شاهکار ادب عرفانی از جلال‌الدین محمد بلخی (د. ۶۷۲/۱۲۷۳)، در حلقه‌های عارفان هندی استقبال بسیاری داشت و در شبه قاره کمتر اثر عرفانی یافت می‌شود که اشاره‌ای به مثنوی معنوی نداشته باشد و یا الهامی از آن نگرفته باشد. بدیهی است که چنین مقبولیت آثار رومی در شبه قاره توجه عارفان را به شرح حال رومی و پیوندش با شمس نیز کشانده است. یکی از قدیمی‌ترین ارجاعی به شمس تبریزی در *لطائف/شرفی*، ملفوظات جهانگیر اشرف‌سمنانی (د. ۸۰۸/۱۴۰۶)، دیده می‌شود (یمنی، ۱۹۹۹: ۸۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲). سمنانی از پیشوایان سلسله چشتیه در هند قرن هشتم بود و در ملفوظات وی اشاره‌ای به دیدارش با سلطان‌ولد، فرزند رومی، شده است (همان، ۱۰۹ - ۱۱۰). ولی از آنجا که هنگام درگذشت سلطان‌ولد، سمنانی فقط شش ساله بود، محققان احتمال چنین دیداری را رد کرده‌اند (اسلم، ۱۹۹۵: ۱۴۱). وی در ملفوظاتش قصه مسافرت سلطان‌ولد به دمشق و بازآوردن شمس را از آنجا به قونیه بازگو کرده است (یمنی، ۱۹۹۹: ۱۶۴ - ۱۶۵). همچنین با توجه به منابع اصلی سلسله مولویه، درباره شخصیت شمس و پیوندش با رومی سخن گفته است (یمنی، ۱۹۹۹: ۱۷۰ - ۱۷۲). چنان‌که این کتاب حدود ۷۸۰/۱۳۷۸ یعنی کمتر از مدت یک قرن و نیم بعد از ناپدید شدن شمس نگاشته شد، نشانگر آن است که آوازه شمس و ماجرای او با رومی در حدود یک قرن و نیم نه تنها در شبه قاره طنین‌انداز بود بلکه در مجالس عارفان آنجا مورد توجه قرار گرفته بود.

در خوانق صوفیان شبه قاره، علاوه بر مثنوی و دیوان شمس، مناقب‌العارفین نیز خوانده می‌شد. نظام‌الدین اورنگ‌آبادی چشتی (د. ۱۱۴۲/۱۷۳۰) اولین عارفی است که در مجالس وی خوانش مناقب‌العارفین رواج

یافت (حسینی، بی تا: ۷۰، ۸۵، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸). پس از او محمد کامگار حسینی نقشبندی، یکی از خلفای نظام‌الدین اورنگ‌آبادی، نه تنها خواندن *مناقب‌العارفین* را در مجالس خود ادامه داد بلکه ملفوظات پیر خویش را نیز به تقلید آن نوشت. وی پیرش را با لقب «خداوندگار» یاد می‌کند (اسلم، ۱۹۹۵: ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴) که از القاب معروف رومی است. بدیهی است که توجه عارفان شبه‌قاره به *مناقب‌العارفین* باعث آشنایی آنها با احوال شمس تبریزی می‌شد. همچنین در بین صوفیان متأخر خواجه فخر جهان دهلوی (د. ۱۱۹۸/۱۷۸۴) که از مشایخ نام‌آور چشتیه در قرن سیزدهم بود، دوست‌دار و مبلغ بزرگ آثار و افکار رومی در شبه قاره حساب می‌شود. در مجالس وی بیشتر از احوال رومی و شمس سخن می‌رفت. باری، او درباره اولین دیدار شمس و رومی ابراز نظر می‌کرد و فرمود که معمولاً رومی را مرید شمس تصور می‌کنند، ولی در واقعیت چنین نیست. با توجه به چندین منابع به طور قطعی می‌توان گفت که رومی از او فقط استفاده روحانی کرد و از صحبتش کسب فیض نمود. یکی از حاضران به *نفحات‌الانس جامی* (د. ۸۹۸/۱۴۹۲) و کتابی دیگر ارجاع داد و گفت که از این‌ها چنین بر می‌آید که رومی مرید شمس بود. آنگاه فخر جهان در پاسخ گفت که از متن مزبور *نفحات‌الانس* همچنین نکته به اثبات نمی‌رسد و کتاب دیگری که از آن یاد کردید، ندیده‌ام (فخری، ۱۸۹۷: ۲۰ - ۲۱). از این روایت می‌شود استنباط کرد که صوفیان شبه قاره گذشته از توجه به احوال شمس، درباره پیوند او با رومی نظرات انتقادی ابراز داشته‌اند.

همچنین شمس‌الدین سیالوی (د. ۱۳۰۰/۱۸۸۳)، از مشایخ بنام چشتیه، در سخنان خود داستان‌هایی از احوال رومی بیان می‌کرد و به احتمال زیاد *مناقب‌العارفین* را در نظر داشته است (زنجانی، ۱۸۸۵: ۲۱۶). وی از شمس تبریزی با احترام بسیار یاد می‌کند و او را «شیخ شمس‌الدین تبریزی» خوانده است (همان، ۲۱۵).

بازتاب مثنوی معنوی و دیوان شمس در شعر عرفانی شبه قاره بسیار چشم‌گیر است. به خصوص شاعران سلسله چشتیه آثار شعری مولانا را برای خویش الهام‌بخش دانسته‌اند و به پیروی از آن غزل‌ها و مثنویات سروده‌اند. به همین دلیل اشعاری که سخن‌گویان این سلسله در وصف پیر خود نوشتند، یادآور غزلیات هیجان‌انگیز و سوزناک رومی در فراق شمس می‌باشد و چنان به نظر می‌رسد که آنان مرشدشان را شمس خود پنداشته‌اند. این در خودش موضوع جداگانه‌ای است و ما فقط به دو سه مورد اشاره می‌کنیم: نواب عمادالملک نظام (د. ۱۲۱۳/۱۷۹۹) از مریدان فخرجهان دهلوی بود. شعر اشتیاق‌آمیز او در وصف مرشدش یادآور بسیاری از غزل‌های شورانگیز مولانا در فراق شمس است (غازی‌الدین، ۲۰۱۵: ۷). او در فراق مرشدش یک مثنوی هم با عنوان ناله نی نبشته است.

یکی دیگر از شاعران بنام و عارفان بزرگ شبه قاره غلام فرید چشتی (د. ۱۳۱۸/۱۹۰۱) است. وی در شعرش از پیر خود چنان مشتاقانه یاد می‌کند که دیوانش را دیوان شمس در زبان سرائیکی دانسته‌اند. عارفان شبه قاره، به خصوص صوفیان چشتی، ذکر شمس را در دیوان شمس با چشم‌انداز خاص روحانی نگریده‌اند و بسیار پسندیده‌اند.

ذکر شمس در شعر عرفانی شبه قاره

در شعر عرفانی شبه قاره، به خصوص شعر زبان پنجابی، «شاه شمس» به صورت نماد عشق کامل درآمده است. شعرای عارف این منطقه هر دو شمس - شمس تبریزی و شمس سبزواری - را یکی دانسته، به کرامت‌ها و اساطیر مربوط به آنان اشاره کرده‌اند و شاه شمس را در ردیف شیخ‌صنعان، منصور حلاج (د. ۳۰۹/۹۲۲) و سرمد کاشانی (د. ۱۰۷۱/۱۶۶۱) جا داده‌اند. بلهه شاه (د. ۱۱۷۰/۱۷۵۷)، شاعر نامدار پنجابی، در یکی از منظومه‌هایش می‌گوید:

شیخ صنعانوں خوک چرایو شمس دی کهل الٹ لہایو
سولی تے منصور چڑھایو کرہتہ ہن میں ول دھایا بے
(خان، ۲۰۱۱: ۲۶۲)

شیخ صنعان را چوپان خوکان ساختی پوست شمس را درآوردی
منصور را بر دار آویختی اکنون قصد من کرده‌ای

همچنین شاعر بنام دیگری خواجه غلام فرید چشتی که ذکرش رفت، در شعرش از شمس چنین یاد می‌کند:

شمس الحق دی کهل لہایو، سرمد سر کپوایا شا منصور چڑھایو سولی، مستی سانگ رسایا
(غلام فرید، ۲۰۱۸: ۴۳)

پوست شمس الحق را درآوردی، سر سرمد بریده شد
شاه منصور را به حالت مستی درآوردی و به دار بردی

سرآمد شاعران سندی، شاه‌عبداللطیف بتایی (د. ۱۱۶۵/۱۷۵۲) به سنت عرفان و تصوف بستگی شدیدی داشت و از جلال‌الدین رومی تأثیر فراوانی پذیرفته است. دکتر نبی‌بخش بلوچ، محقق و مصحح رساله منظوم بتایی، او را رومی پاکستان نامیده است (Baloch, 1961: 30-40). دانشمندان بنام غربی چون سورلی و آن‌ماری شامل هم به روابط فکری میان بتایی و رومی اشاره کرده‌اند (Sorely, 1989: 153, 165, 166, 167, 168; Schimmel, 2003). بدیهی است که بتایی با چنین الهام‌پذیری از رومی، به شمس تبریزی هم توجه داشته است. وی در آخر رساله منظوم سندی‌اش، مثنوی کوتاهی به فارسی نوشته و در آن به ذکر شمس تبریزی پرداخته است:

کیف مدالظل نقش اولیاست گو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی این دلیل لا احبّ الاقلین گو چون خلیل

روز سایه آفتابی را بیاب دامن شه شمس تبریزی بتاب
(بتایی، ۲۰۰۹: ۴۶۰)

آثار منسوب و مطالعات درباره شمس تبریزی مرغوب القلوب، مثنوی منسوب به شمس

مرغوب القلوب مثنوی عرفانی است که در سال ۷۵۷/۱۳۵۶ به نظم کشیده شد و چندین بار در شبه قاره به نام شمس تبریزی چاپ گردید. آغاز این مثنوی بدین گونه است:

الحمد لله رب العالمین والعاقبه للمتقین والصلوه والسلام علی حبیبه و رسوله سیدنا و مولانا محمد و اله و اصحابه وسلم اجمعین. بدان که این کتاب مرغوب القلوب از گفتار شیخ المشائخ، قطب الأقطاب المحققین، امام السالکین، برهان طریقت، شهسوار میدان حقیقت، شمس الدین والدین، شمس تبریز - قدس سره العزیز - [است] برای هدایت کردن مریدان [تا] به خدای تعالی برسند. (شمس تبریزی، ۲۰۰۷: ۵۱).

این کتاب دارای ده فصل است که در آن آیات، احادیث و اقوال صوفیه درمورد تهذیب نفس، سیر و سلوک و اخلاق پسندیده نقل گردیده است. فصل های کتاب بدین ترتیب است: در بیان شریعت و طریقت، توبه، روح و نفس و دل، وضو، توکل، یقین، عشق، فنا و درویش.

چنان که این مثنوی در شبه قاره به شمس تبریزی منسوب گردید، تعدادی تراجم و شروح نیز بر آن نوشته شد. با این حال بیشتر محققان انتساب این مثنوی را به شمس تبریزی رد کرده اند (فروزانفر، ۲۰۰۵: ۹۱؛ منزوی، ۱۹۸۶: ۴۰۹؛ موحد، ۲۰۰۶: ۵۷؛ حسین، ۱۹۶۷: ۲۱۴ - ۲۱۸). این اثر به احتمال زیاد نوشته عارفی است که او هم شمس الدین تبریزی نام داشت و در قرن هشتم هجری می زیسته است. به خاطر هم اسمی هردو عارف، این رساله به شمس تبریزی ما منسوب شده است.

ذکر شمس در تذکرها

تذکره نویسان شبه قاره به احوال شمس تبریزی توجه داشته اند و در آثارشان ذکری از او آورده اند. این تذکرها اغلب از منابع اصلی درباره شمس هم چو ولدنامه (سلطان ولد، ۱۹۳۷)، رساله سپه سالار (سپه سالار، ۲۰۱۶)، مناقب العارفین (افلاکی، ۱۹۹۶)، نفحات الانس (جامی، ۱۹۹۱) و تذکره الشعراء دولت شاه سمرقندی (سمرقندی، ۲۰۰۳) استفاده کرده اند. ما به بعضی اطلاعات که در این تذکرها درباره شمس آمده است، اشاره می کنیم:

در اخبار/الاخبار، تذکره عارفان هندی، مؤلف در ذیل معرفی شیخ عبدالوهاب بخاری مولتانی می نویسد که عبدالوهاب در تسلیم و رضایت به پیر خود شاه عبدالله به مقام فنا فی الشیخ رسیده بود و چونان رومی در برابر شمس بود (دهلوی، ۲۰۰۴: ۴۳۰).

در تذکره مهم دیگری مرآت الاسرار احوال شمس به تفصیل آمده است و مؤلف اطلاعاتی که در لطائف اشرفی درباره شمس نقل شده را در نظر داشته است. در این تذکره با توجه به منتخب تاریخ (؟) تاریخ کشته شدن شمس ۶۴۵/۱۲۴۷ آمده است و در ادامه اش مؤلف می نویسد که رومی پس از چند روز این پیش آمد اسفبار درگذشت (چشتی، بی تا: ۶۶۱ - ۶۶۶). ولی می دانیم که چنین اطلاعی بی اساس

است چون رومی در ۶۷۲/۱۲۷۳، یعنی بیست و هفت سال پس از ناپدید یا کشته شدن شمس چشم از جهان بست.

سفینه‌الاولیا اطلاعات مختصر درباره شمس ارائه می‌دهد که از *نفحات‌الانس* گرفته شده است (دارا شکوه، ۱۸۷۲: ۱۷۹).

شرح حال کوتاهی از شمس در معیار سالکین طریقت ارائه شده است. بیشتر اطلاعات از *نفحات‌الانس* و برخی از منابع اصلی دیگر اقتباس شده و هیچ آگاهی جدیدی در این تذکره درباره شمس نیامده است (قانی‌تتوی، ۲۰۰۰: ۳۵۷ - ۳۶۰).

در *مرآت‌الاولیا* (شعیب، ۲۰۰۱: ۳۲۵) و قصر عارفان (علی، ۱۹۶۵: ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۴) نیز همان آگاهی‌ها تکرار شده است.

خزینة‌الاصفیا گذشته از توسل به منابع اصلی درباره شمس تبریزی، شمس مولتانی را شخصیت جداگانه‌ای قرار داده است (لاهوری، ۱۹۱۴: ۲۶۸ - ۲۷۰).

کتاب‌های مستقلی درباره شمس

در شبه قاره تعدادی کتاب‌ها در شرح حال شمس تبریزی نگاشته‌اند که بیشترشان به زبان اردو است و ما در زیر به آنها اشاره کوتاه می‌کنیم:

اولین کتابی که در این موضوع به اردو نوشته شد حالات شمس تبریزی از منشی محمد فوق است و در سال ۱۹۱۰م به چاپ رسید. این کتاب تکرار آگاهی‌های موجود درباره احوال شمس است و چیزی بدان نمی‌افزاید.

کتاب دوم درباره شمس به زبان اردو با عنوان *سوانح حضرت شمس تبریز* در ۱۹۳۵م منتشر شد (بلندشهری، ۱۹۳۵). این کتاب کوتاه دارای سی و دو صفحه است و توسط آقا محمد بلندشهری نگاشته شد. اسلوبش نسبت به کتاب قبلی بهتر به نظر می‌آید. بر خلاف کتاب‌های دیگری، مؤلف تفصیل عروسی شمس و کیمیا را آورده است. او می‌نویسد که منابع درباره زندگی شمس کمیاب و پراکنده است (بلندشهری، ۱۹۳۵: ۳). همچنین بعضی کتابچه‌های اردو درباره شمس را مغلوپ و غیرقابل اعتبار دانسته است (همان). مؤلف درباره مقالات شمس بی‌اطلاع است و نوشته است که ملفوظات شمس هیچ وقت تدوین نشد (همان، ۲۹).

سومین کتابی در احوال شمس در سال ۱۹۶۰م به قلم پیر غلام دستگیر نامی با عنوان *سوانح حیات حضرت شمس تبریز* نوشته شد (نامی، ۱۹۶۰). مؤلف مباحث این کتاب را با توجه به نگاشته‌های افلاکی، سپه‌سالار و جامی نوشته است.

کتاب چهارم حضرت شاه شمس تبریز، تذکره حالات او را تعلیمات اثر رستم‌علی جمشید است و در سال ۲۰۰۵م به چاپ رسید (جمشید، ۲۰۰۵). مؤلف احوال شمس تبریزی و شمس سبزواری را از هم نشناخته است و در نوشتن تواریخ ولادت و درگذشت شمس و آگاهی‌های دیگری زندگی‌اش بی‌دقت بوده است.

پنجمین کتابی که در سال ۲۰۰۸م چاپ شد *سوانح الحیات شمس المعارف حضرت شمس تبریز*

نوشته راجه طارق محمود نعمانی است (نعمانی، ۲۰۰۸). بخش بزرگی از این کتاب ربطی به شمس ندارد و فقط پنجاه صفحه از آن احوال وی را مورد بحث قرار می‌دهد. مباحث این کتاب تکرار روایت‌های افسانه‌آمیز است و درباره مقبره شمس هم نظر قطعی ابراز نشده است.

کتاب ششم، معارف شمس تبریز، نوشته حکیم محمد اختر است و در سال ۲۰۱۶م چاپ شد (اختر، ۲۰۱۶). در این کتاب طولانی که دارای ۴۲۴ صفحه است فقط به پاره‌ای از احوال شمس تبریزی اشاره رفته است و آن هم بیشتر از چهار صفحه نیست. در بقیه صفحات انتخابی از اشعار مثنوی معنوی، دیوان شمس و ابیات عرفانی شعرای مختلف با ترجمه و توضیح اردو ارائه شده است. مؤلف تعدادی اشعار خود و شاعران اردو زبان دیگری هم شامل متن کرده است. تعدادی از حکایت‌های عرفانی نیز جزو این کتاب است.

بررسی‌ها و نگاه‌های جدید درباره شمس

در سال‌های اخیر برخی دانشمندان شبه قاره با توجه به منابع جدید درباره زندگی شمس، شرح حالش را در آثار ادبی و تحقیقی‌شان جا داده‌اند. در نگاه‌های آنان از مقالات شمس به عنوان منبع اصلی استفاده شده است.

فهمیده ریاض، شاعر زن معروف فمینیست پاکستانی، ترجمه منظوم از پنجاه غزل منتخب دیوان شمس را به زبان اردو منتشر کرد. این کتاب استقبال بسیاری یافت و در سال ۲۰۰۹م چاپ دوم آن شکل گرفت. در مقدمه کوتاه این کتاب، فهمیده ریاض اولین بار به اهمیت مقالات شمس اشاره می‌کند (ریاض، ۲۰۰۹: ۲۷). در معرفی همین کتاب، دکتر نعمان الحق درباره شخصیت فرهمند شمس ابراز نظر کرده است (همان، ۱۸ - ۱۹).

پروفسور دکتر ظهیر احمد صدیقی در اثر وزینی‌اش تصوف و تصورات صوفیه به مقالات شمس ارجاع داده و از آن استناد جسته است (صدیقی، ۲۰۰۸: ۱۴۳، ۲۵۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۴۸).

پروفسور دکتر شریف قاسمی مقاله‌ای جالبی را درباره هویت شمس با عنوان آیا شمس تبریزی هندی بود؟ (قاسمی، ۲۰۰۴) به چاپ رسانده است.

همچنین پروفسور دکتر معین نظامی چندین مقاله‌های ارزشمندی درباره احوال و اندیشه‌های شمس تبریزی نوشته‌اند، از جمله مولانا جلال‌الدین در نظر شمس تبریزی (نظامی، ۲۰۰۸) و مطالعات درباره شمس تبریزی در شبه قاره (همان، ۲۰۱۱).

نگارنده سطور نیز مقاله‌ای با عنوان عارفان هم‌صحب شمس تبریزی (فیاض، ۲۰۱۶) نگاشته‌ام.

نتیجه‌گیری

شخصیت‌گیری و جذاب شمس تبریزی که واژگون‌ساز جلال‌الدین محمد بلخی از عالم خطبه‌گو به عارف حق‌نما بوده، از قرن‌ها توجه شیفتگان عرفان و تصوف را به خود جلب کرده است. با وجود همه تلاش‌هایی که تا کنون در مورد چگونگی شرح احوالش انجام شده، از زندگی این عارف شورآفرین کمتر می‌دانیم و شخصیت وی همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. از تمام آن خیال‌بافی و قصه‌سرایی

اغراق‌آمیزی که دربارهٔ شمس دیده می‌شود، بخش چشم‌گیری در شبه قارهٔ هند به وجود آمد. شهرت گستردهٔ مولانا و آثارش در شبه قاره بی‌شک شخصیت شمس را هم مورد توجهٔ اهل عرفان و تحقیق در این منطقه قرار داد. بازتاب شهرت شمس در ملفوظات عارفان شبه قاره که حتی در قرن هشتم هجری نگاشته شده، پدیدار است. می‌بینیم که در مجالس عارفان شبه قاره به احوال مولانا روم و پیوندش با شمس اشاره می‌شده و دربارهٔ خود شخصیت شمس هم ابراز نظر می‌کرده‌اند. در شعر عرفانی شبه قاره، به خصوص در زبان‌های پنجابی و سندی، اسم شمس به عنوان نماد عشق کامل بیان شده است و کرامت‌های مشترک مربوط به شمس تبریزی و شمس سبزواری در آن مذکور است. روایت سفر شمس تبریزی به هند، انتساب مقبره‌ای واقع در مولتان به وی و در آمیختگی احوالش با شرح حال صاحب اصلی آن مزار شمس سبزواری، خودش دلیل عمدهٔ شهرت شمس در فرهنگ عامهٔ شبه‌قاره است. همچنین در این منطقه رساله‌ای منظوم با عنوان *مرغوب‌القلوب* به شمس تبریزی منسوب داشته‌اند و شهرت این اثر ادبی تا به حدی بوده که به ترجمه و شرح‌نویسی آن پرداخته‌اند. تذکره‌نویسان شبه قاره هم با توجه به منابع اصلی دربارهٔ شمس، شرح حالش را نگاشته‌اند که بیشترش تکرار روایت‌های موجود است. تعدادی کتاب در شرح احوال شمس به زبان اردو نوشته شد که آخرینش در ۲۰۱۶م چاپ گردید. در بیشتر این کتب روایت‌های سنتی و افسانه‌آمیز دربارهٔ شمس بیان شده است و احوالش با داستان‌های مربوط به زندگی شمس سبزواری درآمیخته است. در سال‌های اخیر، برخی دانشمندان و اساتید ادبیات اردو و فارسی در شبه قاره با توجه به مقالات شمس دربارهٔ شرح احوالش نظراتی پژوهشی ابراز داشته‌اند. امید است که به زودی کتاب‌های تنقیدی و پژوهشی در مورد احوال و اندیشه‌های شمس به زبان‌های محلی شبه‌قاره عرضهٔ خوانندگان این منطقه خواهد شد.

منابع

- القرآن.
- آفریدی، نوراحمدخان، (۱۹۷۷)، تاریخ ملتان، ج ۱، مولتان: قصر الادب.
- احمد سپہ سالار، فریدون، (۱۳۹۵/۲۰۱۶)، رسالہ در مناقب خداوندگار، تصحیح محمدعلی موحد، تہران: کارنامہ.
- اختر، حکیم محمد، (۲۰۱۶)، معارف شمس تبریز، کراچی: کتب خانہ مظہری.
- اسلم، محمد، (۱۹۹۵)، ملفوظاتی ادب کی تاریخی اہمیت، لاہور: ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان، دانشگاه پنجاب.
- افلاکی، شمس الدین احمد، (۱۹۹۶)، مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازجی، تہران: دنیای کتاب.
- ایوانف، ولادیمیر (۱۳۹۱/۲۰۱۲)، «شمس تبریزی ہندوستان»، ترجمہ پرویز اذکانی سپتیمان، در: مزدک نامہ ۵ (یادبود پنجمین سال درگذشت مهندس مزدک کیان فر)، گردآورندہ: جمشید کیان فر و پروین استخری، تہران: پروین استخری.
- (دسترسی بہ تاریخ ۵ / ۸ / ۲۰۲۰ از <http://www.mazdaknameh.ir/Publish/PublishID/Articled/258>)
- بتائی، شاہ عبداللطیف، (۲۰۰۹)، شاہ جو رسالو، بہ اہتمام نبی بخش خان بلوچ، کراچی: سندیکا اکیڈمی.
- بلند شہری، آقا رفیق، (۱۹۳۵)، سوانح حضرت شمس تبریز، دہلی: ہندوستان.
- ترین، ربینہ، (۱۹۸۹)، ملتان کی ادبی و تہذیبی زندگی میں صوفیہ کرام کا حصہ، مولتان: دانشگاه بہاءالدین زکریا.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۹۹۱)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تہران: اطلاعات.
- جمشید، رستم علی، (۲۰۰۵)، حضرت شاہ شمس تبریز، تذکرہ حالات اور تعلیمات، لاہور: انتشارات حق.
- چشتی، عبدالرحمن، (بی، تا)، مرآت الاسرار، ترجمہ اردو وحید بخش سیال، لاہور: الفیصل.
- حسین، قاضی تلمذ (۱۹۶۸)، صاحب المثنوی، اعظم گرہ: ہندوستان.
- حسینی، محمد کامگار، (بی، تا)، ملفوظات خواجہ نظام الدین اورنگ آبادی، نسخہ خطی شمارہ ۱۸۹، دیرہ - غازی خان: خواجہ سلیمانہ تونسہ شریف، پاکستان.
- خان، محمد آصف، (۲۰۱۱)، آکھیا بلھے شاہ نے، لاہور: پنجابی ادبی بورڈ، مقصود پبلشرز.
- دفتری، فرہاد، «پیر شمس»، دانشنامہ جہان اسلام، ج ۱، تہران: بنیاد دائرہ المعارف اسلامی، ص ۲۹۳۵، (دسترسی بہ تاریخ ۵ / ۸ / ۲۰۲۰ از <http://lib.eshia.ir/۲۳۰۱۹۱/۲۹۳۵>).
- دارا شکوہ، محمد، (۱۸۷۲)، سفینہ الاولیا، لکھنؤ: نول کشور.
- دہلوی، عبدالحق محدث، (۲۰۰۴/ ۱۳۸۳)، اخبار الاخیار فی اسرار الابرار، تصحیح علیم اشرف خان، تہران: انجمن آثار مفاخر فرہنگی.

- ریاض، فهمیده، (۲۰۰۶)، یه خانه آب و گل، انتخاب دیوان شمس تبریزی، کراچی: شهرزاد. زنجانی، محمدسعید، (۱۸۸۵)، مرآت العاشقین، لاهور: مطبع مصطفائی.
- سپهری، محمد، (۱۳۸۳/۲۰۰۴)، «نجات بخشی در آیین زرتشت»، مجله قسبات، س ۹، ش ۳۳: ۱۴۳ - ۱۵۴.
- سلطان ولد، بهاء‌الدین، (۱۹۳۷)، ولدنامه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: اقبال. سمرقندی، دولت شاه، (۱۳۸۲/۲۰۰۳)، تذکره الشعراء، تصحیح ادوارد گرانویل براون، تهران: اساطیر. شاه، امتیاز حسین، (بی‌تا)، تذکره اولیای ملتان، مولتان: کتب خانه حاجی نیاز احمد. شعیب، شیخ محمد، (۲۰۰۱)، مرآت الاولیا، تصحیح غلام ناصر مروت، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- شمس‌الدین تبریزی، (۱۳۸۵/۲۰۰۶)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، تهران: خوارزمی. _____، (۱۳۸۶/۲۰۰۷)، مرغوب القلوب، به کوشش سیما یارا احمدی و غلامرضا دادخواه، در: اطلاعات حکمت و معرفت، س ۱۴، ش ۸ (پیاپی ۲۰): ۵۵-۵۰.
- صدیقی، ظهیر احمد، (۲۰۰۸)، تصوف اور تصورات صوفیه، لاهور: دانشگاه دانشکده دولتی. علی، مولوی احمد، (۱۹۶۵)، قصر عارفان، تصحیح محمد باقر، لاهور: دانشگاه پنجاب، دانشکده اورینتال. غازی‌الدین، نظام، (۲۰۱۵)، مثنوی ناله نی، تصحیح معین نظامی و عظمی عزیز خان، تونسہ: پاکستان. غلام فرید، خواجه، (۲۰۱۸)، دیوان فرید، به کوشش مجاهد جتویی، لاهور: فکشن هاؤس. فخری، سید نورالدین حسینی (۱۸۹۷)، فخر الطالبین، دهلی: مطبع مجتبیایی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۴/۲۰۰۵)، زندگانی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: انتشارات زوار. فوق، منشی محمد دین، (۱۹۱۰)، حالات شمس تبریزی، لاهور: پاکستان.
- فیاض، فاطمه، (۲۰۱۶)، «عارفان هم‌صحبت شمس تبریزی»، مجله تصفیه، ج ۳، ش ۱: ۲۹۹ - ۳۱۰. قاسمی، شریف، (۱۳۸۳/۲۰۰۴)، «آیا شمس تبریزی هندی بود؟»، پژوهشنامه ادب غنایی، س ۲، ش ۲: ۹۷ - ۱۰۴.
- قانی تتوی، میرعلی شیر، (۲۰۰۰)، معیار سالکین طریقت، تصحیح سید خضر نوشاهی، اسلام آباد: پاکستان.
- لاهوری، مفتی غلام سرور، (۱۳۳۳/۱۹۱۴)، خزینہ الاصفیا، ج ۲، کانپور: نول کشور. محمود، راجه طارق، (۲۰۰۸)، سوانح الحیات شمس المعارف حضرت شمس تبریز، لاهور: بک کارنر شو روم.
- منزوی، احمد، (۱۹۸۶)، فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان، ج ۷، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- نامی، پیر غلام دستگیر، (۱۹۶۰)، سوانح حیات حضرت شمس تبریز، لاهور: پاکستان. نظامی، معین، (۲۰۰۸)، «مولانا جلال‌الدین رومی شمس تبریزی کی نظر میه»، مجله بازیافت، ج ۱۲، ش ۱: ۳۷ - ۴۹.

- یمنی، نظام‌الدین، (۱۹۹۹)، لطائف اشرفی فی بیان طوائف صوفی، ج ۱، کراچی: حلقه اشرفیہ پاکستان.
- Baloch, Nabi Baksh (1961) 'Shah: The Rumi of Pakistan; Poet laureate of Sindhi' Hayderabad Sind: Sindhika Academy.
- Farhad, Daftari (1990) 'The Ismailis: Their History and Doctrines' London: Cambridge.
- Nizami, Moeen (2011) 'Studies on Shams-I Tabriz in Subcontinent' Tassavvuf' Vol 12, Issue 27: 203-208.
- Schimmel, A.M (2003) 'Pain & Grace' Lahore: Sang e Meel Publications' Sorely, T.H (1989) 'Shah Abdul Latif of Bhit' Karachi: Sindhi Kitale Ghar.

اقبال لاهوری مرید مولوی و شمس تبریزی

علی کمیل قزلباش^۱

افشین شوکت^۲

چکیده

علامه محمد اقبال لاهوری در سیالکوت یکی از شهرهای پاکستان به دنیا آمد و بیشتر کسب درس و زندگی را در لاهور به پایان رسانید. وی ابتدا به زبان اردو شعر می‌سرود ولی بزودی درک نمود که زبان فارسی زبانی است، که می‌توان در آن پیام و ارمغان را که به ملت اسلامی می‌خواهد هدیه کند، بخوبی آرایه داد. وی وقتی از استادش مولوی سید میرحسن فارسی را آموخت آن زمان با بزرگان زبان ادبیات فارسی آشنا شد. این زمانی بود که از میان این همه ستارگان بلند آسمان فارسی دست بدامن مولوی زد و از وی خواست که این خاک را اکسیر سازد همین بود که دیگر اقبال، مرید هندی و پیرویی پیر رومی بود. بخش عمده‌ای از اشعار اقبال مستقیم و غیرمستقیم به هر دو صورت از مولوی تأثیر پذیرفته است. وی از مولوی چنان بهره‌ور شده که گوئی روح آن مرد بزرگ در اقبال حلول کرده است. چون مولوی از شمس همه چیز را یافته بود لذا اقبال طبعاً از شمس بی‌تاثیر و بی‌فیض نمانده است. در اشعار اقبال با ذکر مولانا سخن از شمس هم رفته است که موضوع اصلی این مقاله خواهد بود.

واژگان کلیدی: شمس، مولوی، مرید هندی، مثنوی، فارسی واردو.

۱. دانشیار، دانشگاه بانوان فاطمه جناح، اسلام آباد پاکستان

۲. مربی، دانشگاه بانوان، فیصل آباد، پاکستان

مقدمه

اقبال می‌سراید:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی برهمن زاده‌ئی رمزآشنای روم و تبریز است
(اقبال، ۲۰۱۹: ۱۵۴)

اقبال در آثارش جابه‌جا این غزل مرد فرزانه‌ای را که برای اقبال شمس گشت، را زمزمه می‌کند که:

بگشای لب که قند فراوانم آرزوست	بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر	کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت	شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم	گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

این غزل یا بخشی از این ابیات در جاویدنامه و پیام مشرق و اسرار خودی به‌عنوان سرآغاز یا می‌توان گفت سرمشق قلم‌کنش گردانده است تا نوک قلمش تیزتر گردد. او گفت:

تا سنانش تیز تر گردد فرو پیچیدمش شعله‌ئی آشفته بود اندر بیابان شما
(اقبال، ۲۰۱۹: ۱۰۴۵)

اقبال مرید مولوی

الحق که اقبال مرید مولانا بوده و هر چی دارد از همین مرد بزرگ و دانا دارد ولی نکته‌ای که جالب‌تر از این است این است که وی به پیر پیرش حضرت شمس نیز عشق و علاقه داشته می‌فرماید

گذشت از پیش آن دانای تبریز قیامت‌ها که رست از کشت چنگیز
نگاهم انقلابی دیگری دید طلوع آفتابی دیگری دید
(اقبال، ۲۰۱۹: ۲۰۴)

مطالعه آثار اقبال شکی باقی نمی‌گذارد که وی در زندگی خود مولانا را به «مرشدی» خویش برگزیده و در وجود او انسان کاملی برای تبعیت، محبت و عشق یافته بود. برخی از نوشته‌ها و اشعار اقبال نیز حکایت از وجود نوعی ارتباط روحانی و زنده بین او و مولانا دارد. حالاتی کشفی نیز از رؤیت مولانا چه در رؤیا و چه در حالت خلسه و بیداری از وی نقل شده است. دکتر افضل اقبال با اشاره به سفر کاشفانه‌ای که اقبال به رهبری و هدایت مولانا به عوالم روحانی دارد و شرح آن در «جاویدنامه» آمده است، می‌نویسد:

شیوه سخن گفتن اقبال تردید اندکی درباره‌ی سرشت روابط او با روح رومی به جای

می‌گذارد. اقبال رومی را به عنوان مرشد و سالک حق‌ستایش می‌کند و بینش واقعی او را می‌ستاید. او را مظهر عشق و سوز و گداز می‌نامد و همچون مریدی راستین به دنبالش می‌رود. زیرا اعتقاد راسخ دارد که رومی بر بلندی‌هایی صعود کرده است که، تنها عده‌ی انگشت‌شماری از درگذشتگان آنجا دست یافته‌اند (افضل اقبال، ۱۳۶۳: ۱۸۷).

عشق مولانا محمد اقبال لاهوری به حضرت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولانا روم، بسیار والهانه و عاشقانه و آشکار است. او مولانا را با نام‌ها و صفات مختلف که از آنها احترام و ارادت خاص وی نسبت به مولانای روم ظاهر می‌شود، صدا می‌کند، مانند: مولانا، مولوی، مولانا روم، جلال، ملاجلال، رومی پیر رومی، پیر حق‌سرشت، پیر یزدانی، پیر عجم، مرشد روم، سالار روم، آخوند روم و پیر پاک داد و غیره (شاهد چوهدری، بی‌تا: ۸).

روى خود بنمود پير حق سرشت	كو بحرف پهلوى قرآن نوشت
گفت «ای دیوانه‌ی ارباب عشق	جرعه‌ئی گیر از شراب ناب عشق
بر جگر هنگامه‌ی محشر بزن	شیشه بر سر، دیده بر نشتر بزن
خنده را سرمایه‌ی صد ناله ساز	اشک خونین را جگر پرکاله ساز

(اقبال، ۲۰۱۹: ۲۲)

شایان ذکر است که این نام و القاباتی را که اقبال شایسته‌ی مولانا دانسته است نه فقط از عشق و علاقه به وی است بلکه کمالاتی را که او در وی دیده است شکوفا نموده. او بیشتر از همه از «پیر رومی» استفاده نموده است که نشان‌دهنده نکته‌ای ظریفی است. آن نکته اقبال را به اعترافی وادار می‌کند که او در محضر مولانا لحظه به لحظه مثل مرید نوآموز، در قفای وی راه می‌پیماید. ولی سوال؛ که چرا بین این همه دانشمندان شرقی و غربی اقبال از مولانا پیروی می‌کند. برای شنیدن جواب باید گوش به سخنان خود اقبال سپرد؛ که می‌فرماید:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر	کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماه و آفتاب	خیمه را از کهکشان سازد طناب
نور قرآن در میان سینه‌اش	جام جم شرمنده از آئینه‌اش

(اقبال، ۲۰۱۹: ۱۰۲۱)

بله، روشن شد؛ یعنی اقبال آگاه بود که باید از کسی پیروی کرد که بفیض او به کاروان عشق و مستی می‌شود پیوست و از آسمان طناب‌های خیمه‌اش را خواهد کشید. این هم که اقبال عاشق و پرورده و شیفته‌ی قرآن بود و می‌دانست که نور قرآن را از همین سینه به ارث خواهد برد. در یکی از شعرهای اردوی اقبال بعنوان شعری «یورپ سه ایک خط» (نامه‌ای از اروپا) رومی با این سبک و لحن

معرفی می‌شود که فضای سوال و جواب را درخود پیچیده است و جالب این است که جواب را به زبان فارسی آرایه می‌کند. می‌فرماید:

هم خوگر محسوس هیی ساحل کے خریدار اک بحرِ پُر آشوب و پُر اسرار ہی رومی
تُو بھئی بے اسی قافل شوق بہ اقبال جس قافلہ شوق کا سالار بے رومی
اس عصر کوب ہی اس ن سے دیا بے کوئی پیغام؟ کہتے ہیں چراغِ رہِ احرار بے رومی

(ما خوگران حس خریداران ساحل هستیم ولی رومی یک بحر پر آشوب و پر اسراری است. تو نیز شریک همین قافله عشق هستی ای اقبال! که سالارش خود رومی است، آیا به این عصر پیغامی هم از او داری؟ گفته‌اند که چراغ را احرار است رومی)
جواب

کہ نباید خورد جو ہمچون خران آہوانہ در ختن چرار غوان
ہر کہ گاہ و جو خورد قربان شود ہر کہ نور حق خورد قرآن شود
(اقبال، ۲۰۱۹: ۴۷۹)

تحقیق در آثار اقبال لاهوری نشان می‌دهد که وی بسیاری از مبادی اندیشه‌های خود را از مولانا گرفته و با قدرت طبع و وسعت علم و اطلاع خود آنها را به طرز بدیعی که متناسب با عصر حاضر می‌باشد، بیان نموده است. «مثنوی معنوی» و «دیوان شمس»، مراجع اصلی اقبال در دستیابی به اندیشه‌های مولانا بوده است. در برخی از اشعار که اقبال مولانا را با واژه‌های پیر یا مرشد خطاب می‌کند، تردیدی باقی نمی‌ماند که بین اقبال و مولانا رابطه‌ی مریدی و مرادی حاکم بوده است. به ویژه که روایت‌هایی نیز از رابطه‌ی زنده‌ی اقبال با مولانا نقل گردیده است. (سرگل زابی، ۱۳۷۹)

و اقبال بلند اقبال می‌دانست که در نی روح او کسی می‌تواند بدمد که وجود او را شورانگیز خواهد ساخته

از نی آن نی نواز پاکزاد باز شوری در نهاد من فتاد
(اقبال، ۲۰۱۹: ۱۰۲۴)

و بزبان اردو می‌سراید

علاج آتشِ رومی کی سوز میہ بے ترا تری خرد پہ بے غالبِ فرنگیوں کافسون

(علاج تو درسوز آتشِ رومی است (چون) بر خرد توافسون فرنگ غالب شده است)

اُسی کہ فیض س سے میری نگاہ بے روشن اُسی کہ فیض س سے میرے سبومی ہے جیحون
(اقبال، ۱۹۹۴: ۶۴)

(از فیض او نگاه من روشن است و فیض او در سبوی من جیحون را ریخته است)

یا این که:

پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوها تعمیر کرد
(اقبال، ۲۰۱۹: ۸)

اقبال در شخصیت و آثار خیره کننده و مقامات معنوی و شجاعت مثال زدنی مولوی، جاذبه‌ای یافت که دل را می‌رباید و خاطر را به خود می‌کشاند. احترام به او نتیجه‌ی یک عمر لیاقت اندوختن است. وقتی او این عقاب بلند آشیان را روی قلعه‌های رفیع انسانیت و عرفان دید، هوس پرواز در جانش جوانه زد (هاشمی، ۱۳۹۱)

چو رومی درحرم دادم اذان من ازو آموختم اسرار جان من
به دور فتنه عصر کهن، او به دور فتنه عصر روان من
(اقبال، ۲۰۱۹: ۷۷)

اقبال آشفته‌ی شمس

یعنی عشق مولانا در وجود اقبال به حدی نفوذ یافته بود که نه فقط ازوی فیض می‌برد بلکه ازمنبه‌ای که مولانا آبشخور داشت اقبال نیز بهره برده است. مثل اشعارفارسی اقبال در کلام اردوی وی نیز با ذکر فراوان مولانا، سخن از شمس تبریزی رانده شده است. این نشان دهنده‌ی نکته‌ای است که اقبال همواره با بردن فیض از محضر مرشدش از گنج، از گنج نواز مرشد، به عنوان به جا آوردن ادب در محضر پیر پیر را هرگز فراموش نمی‌کرد.

اقبال لاهوری مانند مولانا که او را به چندین نام و لقب و عنوان یاد می‌کند، شمس تبریزی را نیز به چندین عنوان خطاب می‌نماید مانند: شمس، شمس‌الدین تبریزی، شمس‌الحق، شمس تبریز، پیرتبریز، پیرتبریزی، تبریزی و گاهی فقط تبریز به عنوان کنایه از شمس تبریزی (شاهد چه‌دری، زبان وادب).

علامه اقبال از حال وجدالی که در میان شمس و مولانا رونما گردیده بود کاملاً آگاه بود لذا در تمهید اسرارخودی با زیبایی بسیار و شوق وافر ذکر نموده و به طوری که در این آتش؛ خود اقبال سوخته و از این گنج زرها اندوخته. او می‌گوید:

موسی بیگانه‌ی سینای عشق
از تشکک گفت واز اشراق گفت
عقده‌های قول مشائین گشود
گرد و پیشش بود انبار کتب
پیر تبریزی ز ارشاد کمال
گفت این غوغا و قیل و قال چیست
مولوی فرمود نادان لب ببند
پای خویش از مکتبم بیرون گذار
قال ما از فهم تو بالاتر است
سوز شمس از گفته‌ی ملا فزود
بر زمین برق نگاه او فتاد
آتش دل خرمن ادراک سوخت
مولوی بیگانه از اعجاز عشق
گفت این آتش چسان افروختی
گفت شیخ ای مسلم ز نار دار
حال ما از فکر تو بالاتر است
ساختی از برف حکمت ساز و برگ
آتشی افروز از خاشاک خویش

بی‌خبر از عشق و از سودای عشق
وز حکم صد گوهر تابنده سفت
نور فکرش هر خفی را وا نمود
بر لب او شرح اسرار کتب
جست راه مکتب ملا جلال
این قیاس و وهم و استدلال چیست
بر مقالات خردمندان مخند
قیل و قال است این ترا با وی چه کار
شیشه‌ی ادراک را روشنگر است
آتشی از جان تبریزی گشود
خاک از سوز دم او شعله زاد
دفتر آن فلسفی را پاک سوخت
ناشناس نغمه‌های ساز عشق
دفتر ارباب حکمت سوختی
ذوق و حال است این ترا با وی چه کار
شعله‌ی ما کیمیای احمر است
از سحاب فکر تو بارد تگرگ
شعله‌ای تعمیر کن از خاک خویش

(اقبال، ۲۰۱۹: ۱۰۶ - ۱۰۵)

اقبال با ذکر مبارک مرشدش از مرشد مرشد، شمس گاهی براه راست (همان مشتقیم عربی) و گاهی اشارتا و کنایتا ذکر می‌کند. به طوری که در سوز و سوخت آتش رومی جوان عجم را به علاج عشق روبرو می‌کند همین طور جابجا از شمس نیز همین ارمغان را به جوانان معرفی می‌کند. وقتی می‌بیند صدایی از شمس و مولانا بگوش نمی‌رسد فریاد می‌زند.

نہاٹھاپھر کوئی رومی حرم کے لال ہزاروں سے
وہی آب و گلِ ایران، وہی تبریزِ ساقی
(اقبال، ۱۹۹۴: ۳۵۱)

(باز رومی دیگری از لاله زارهای عجم بلند نشد اگرچه همان آب و گل ایران همان تبریز است ساقی) و این هم از شاه تبریز به زبان مرید مرید وی به جوانان عجم

گذشت از پیش آن دانای تبری
قیامت‌ها که رست از کشت چنگیز
نگاہم انقلابی دیگری دید
طلوع آفتابی دیگری دید

گشودم از رخ معنی نقابی بدست ذره دادم آفتابی
نپنداری که من بی باده مستم مثال شاعران افسانه بستم
(اقبال، ۲۰۱۹: ۲۰۴)

اقبال هر لحظه برای روشن نگه داشتن آتش عشق حتی بتوسط مولوی در دریای شمس غوطه زنی می‌خواست. فرمود:

مطرب غزلی، بیتی از مرشد روم آور تا غوطه زند جانم در آتش تبریزی
(اقبال، ۲۰۱۹: ۳۶۴)

تلقین اقبال به پیروی از مولوی:

نی مهره باقی نی مهره بازی جیتا به رومی هارا به رازی
(اقبال، ۱۹۹۴: ۲۴۲)

(نه مهره‌ای باقی مانده نه مهره‌بازی، رومی برده و رازی باخته است)

و به جوانان می‌گوید که: هنوز چشم نیم باز تو اشتباه می‌بیند. وجود خود تو هنوز رازی است. و نیاز تو آشنای راز نیست، چون نماز تو خالی از قیام هست. تارساز خودی تو هنوز گسسته است. چون از نغمه رومی هنوز بی‌نیاز ماندی

غلط نگر به تری چشم نیم باز اب تک ترا وجود تره واسطه به راز اب تک
ترانیا زن هید آشنائے ناز اب تک که به قیام سه خالی تری نماز اب تک
گسست ه تار به تیری خودی کاساز اب تک که تو به نغمه رومی سه به نیاز اب تک
(اقبال، ۱۹۹۴: ۳۹۷)

اینجا ذکر این اتفاقی بی‌جا نخواهد بود که در اول اگوست ۱۹۱۱ میلادی در روزنامه «توحید» خواجه حسن نظامی به چاپ رسید. اقبال در خواب می‌بیند که مولوی او را به نوشتن مثنوی وادار می‌کند اقبال در جوابش می‌گوید: مثنوی را که شما تمام فرمودید چی جایی مانده که اقبال دست به این کار بزند. ولی مولوی او را به این کار می‌گمard. وقتی اقبال از خواب بیدار می‌شود ابیات فارسی بر زبان او جاری بود که بعداً به شکل مثنوی / سرار خودی در آمد ... بله خود مولانا اقبال را به عنوان مرید خاصش انتخاب کرد همه دیدند که تا آخر عمرش اقبال همراهی مولوی بود و او را هیچ وقت مثل شاگرد خوب ترک نکرده مثل یک شاگرد همیشه در قفای وی راه رفته در کتاب «بال جبریل» شعر معروف اقبال «پیر و مرید» و در اثر جهانی «جایدنامه» وی «معراج‌نامه» یا «سیرافلاک» دلیل بر این سخن است

(مرزا اسلم، ۲۰۱۴: ۶۳۰).

عمق ارادت اقبال به مولانا چندان بوده است که در اواخر عمر که به علت ضعف بینایی نمی‌توانست مطالعه کند، هم چنان مثنوی همراه او بود. خود او در این باره چنین نوشت:

من از مدتی مطالعه کتب را ترک کرده‌ام. اگر گاهی چیزی می‌خوانم قرآن است یا مثنوی مولانا (ستوده، ۱۳۶۵: --).

و در پایان نصیحتی وصیت گونه‌ای از اقبال که می‌گوید باید می از جام مولوی نوشید و بر دیوار کعبه بی دل باید اشعار وی را آویخت که بنزد او هم مثنوی؛ هست قرآن در زبان پهلوی.

بکام خود دگر آن کهنه می ریز که با جامش نیززد ملک پرویز
ز اشعار جلال‌الدین رومی به‌دیوار حریم دل بیابویز
(اقبال، ۲۰۱۹: ۱۲۴۳)

نتیجه‌گیری

از این بحث بدین نتیجه رسیدیم که اقبال لاهوری‌الحق که بدون مولوی بی‌مایه و بی‌بضاعت خواهد بود و همچنین این مرد قلندر از شمس تبریزی نیز بهره برده است که از نظر پژوهشگران نسبتاً پوشیده مانده است.

در این مقاله سخن پیروی اقبال از رومی رانده شد و اضافه این که برای پژوهندگان فارسی‌زبان ابیات اردوی وی که به این موضوع رابطه دارد، نیز شامل مقاله گردیده است و سخنی که از شمس، اقبال در شعر اردو و فارسی رانده است برای پژوهشگران قلم زد گردیده است تا در آینده از این ابیات و منابع استفاده گردد. یعنی این نکته بی‌دلیل و بی‌نتیجه نیست که اقبال نه فقط مرید رومی است بلکه مرشدی مثل شمس بدون شک از او دستگیری نموده است.

منابع

- اقبال، افضل، (۱۳۶۳)، تاثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی، موسسه مطبوعاتی عطائی، چاپ اول.
- اقبال، علامه محمد، (۱۹۹۴)، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی، لاهور، بزم اقبال، لاهور. اشاعت دوم.
- اقبال، علامه محمد، (۲۰۱۹)، کلیات اقبال فارسی، اقبال اکادمی، لاهور، طبع اول.
- ستوده، غلامرضا، (۱۳۶۵)، در شناخت اقبال، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- لاهوری، اقبال، (۱۳۷۶)، کلیات اشعار فارسی، بامقدمه: احمد سروش، انتشارات سنایی، تهران چاپ هفتم.
- مرزا، اسلم، محمد، (۲۰۱۴)، آئینه‌خانه اقبال، اقبال اکادمی، لاهور.
- زبان و ادب، فصلنامه (شمس تبریزی و اقبال لاهوری، شاهد چوهدری) سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جبل‌المتین / فصلنامه علمی و تحقیقی (تاثیرپذیری اقبال از مولوی، ایوب هاشمی)، پیش شماره دوم، تابستان ۱۳۹۱، ص ۷۰.
- کیهان فرهنگی مولوی (مرشد اقبال، سرگل زایی، محمد) شماره ۳۱، اردیبهشت، ۱۳۷۹.

تأثیر شمس بر مولانا

سمیه قوامی^۱

علی عشقی سردهی^۲

چکیده

شخصیت شمس تبریزی و احوالات او و تأثیر این احوالات در زندگی و اندیشه مولانا تا حدی پیچیده است. دوسویه نگری شمس، عقاید صوفیانه و مشرب شمس، تکانشی‌نگری، آزادمنشی و ... شمس در اندیشه و مشرب مولانا تغییرات بسزایی ایجاد کرد. این پژوهش گامی است در جهت شناخت و بررسی این ابعاد و برخی از ویژگی‌های شخصیتی شمس تبریزی و این که او در موقعیت‌های مختلف چگونه رفتار می‌کرد. و اندیشه‌های او به چه سمتی سوق پیدا کرده است. صفاتی چون آزادمنشی، تکانش‌گری، زیباپسندی، قاطعیت اختیار و جهد و توکل را می‌توان نمونه‌ای از ویژگی‌های فکری شمس نام برد.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، تأثیرپذیری، مولانا، شخصیت

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی
۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران

مقدمه

بررسی شخصیت و تاثیر شمس تبریزی در زندگی و آثار مولانا بسیاری از ابهامها و گرهها را در مورد شخصیت وی حل می‌کند. شخصیت شمس تبریزی مبهم و غیرقابل پیش‌بینی است ولی نمی‌تواند او را آن طور که هست بشناسند. محمدبن‌علی بن‌ملک داد تبریزی (۸۵۲-۶۴۵ هجری قمری) معروف به شمس‌الدین یا شمس تبریزی در ادبیات عرفانی تاثیر بسزایی داشته است. تاثیرپذیری او بر مولانا عارف و شاعر قرن هفتم (۶۵۴-۶۷۲) انکار شدنی نیست. تاثیر شخصیت و عمل شمس بر مولانا پهلو به افسانه می‌زند.

پیچیدگی شخصیت شمس و کمی اطلاعات وافی درباره او اگر ناممکن نباشد آسان نیست. شناخت ابعاد مختلف شخصیت شمس و اثرگذاری او بر مولانا و بینش و نگرش عرفانی او شناخت ما را از تاریخ تحولات دیدگاه‌های عرفانی عمیق می‌کند، علت این که بعد از گذشت سال‌ها بررسی شخصیت این دو نفر جاذبه‌های خود را دارد. بررسی رویکرد صفتی است که در شخصیت یک شخص در موقعیت‌های مختلف از خود بروز می‌دهد. شخصیت شمس بر بسیاری از شخصیت‌های تاثیرگذار ادب پارسی و حتی غربیان تاثیر گذاشته است. شناخت دقیق شخصیت مولانا بسته به واکاوی کردن شخصیت شمس است. تا پرده از بسیاری از ابهامات بردارد.

اندیشه و شخصیت شمس تبریزی بر بسیاری از شخصیت‌ها چه در ایران چه در شرق و غرب تاثیر گذاشته است و مولانا به خوبی با واکاوی شخصیت شمس از اندیشه‌های او تاثیر پذیرفته است توانسته تا پرده از روی بسیاری ابهاماتی که در این باره وجود دارد را کنار بزند. هم‌چنین عوامل تاثیرپذیری مولانا از شمس برای علاقه‌مندان و پژوهشگران تا حدی روشن شود. در بررسی شخصیت شمس تاثیر او بر اندیشه و زندگی مولانا سعی بر آن است که مشخص گردد که آیا شخصیت او چون افراد عادی جامعه می‌باشد؟ آیا او درونگرا بود و یا برون‌گرا؟ و این که چه مقوله‌هایی در تاثیرپذیری از شمس بر زندگی و اندیشه مولانا موثر بوده است.

روش تحقیق

در این پژوهش ابتدا به صورت اجمالی اشاره‌ای به زندگی و آشنایی شمس با مولانا شده است و عوامل تاثیرپذیر مولانا از شمس و بیان مستنداتی با مراجعه به کتاب‌ها و مقالات و سایت‌های معتبر که این مقوله را تا حدی روشن می‌سازد.

پیشینه تحقیق

درباره تاثیرپذیری مولانا از شمس و بررسی شخصیت شمس آثاری وجود دارد که گاهی به صورت پراکنده‌گویی و گاهی مبهم‌گویی اشاراتی شده است. از جمله آثاری که پررنگ‌تر به بررسی ابعاد شخصیتی شمس پرداخته شده است می‌توان به کتاب‌هایی چون: «مشهورتر از خورشید» از حسین مختاری، «مناقب‌العارفین» از احمد افلاکی و «سیری در دیوان شمس» از علی دشتی... اشاره کرد.

تأثیر شمس بر مولانا

شمس از جمله شخصیت‌هایی بوده است که کمتر با خلق حشر و نشر داشته است. او زندگی را در عدم وابستگی، قید و بند می‌دانست. از نظر او رابطه با عموم باعث زحمتش می‌شد. شمس می‌گوید: «هرچند خود را بیش پیدا کنم زحمتم بیش می‌شود، محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنان که مرا باید زیستن» (مختاری، ۱۳۵۸: ۱۴۱ - ۱۴۰).

مولانا جزو معدود افرادی است که شمس با وی ارتباط برقرار کرده است و این بدان معنا نیست که شمس از معاشرت با افراد گریزان بوده بلکه رابطه صمیمی نداشته است. سخنان شمس در مشرب و رفتار مولانا تغییر ایجاد کرده است. مولانا بعد از ملاقات با شمس محراب و منبر را به یک سو می‌نهد و تماماً خود را به او می‌سپرد. از آنچه بین این دو می‌گذرد کسی آگاه نیست.

در آثار مولانا - بخصوص مثنوی و فیه مافیه - بخش‌هایی است که طرح و رنگی از مشافهه آن دو را داراست. وگرنه رمزها و رازهایی که «آگاهان» با هم دارند و آموختنی‌هایی که می‌آموزند هیچگاه ثبت دفتر نمی‌شود و از خلوت آنان خبری به بیرون نمی‌رسد (انجوی شیرازی، بی‌تا: ۳۲).

تأثیر شمس بر مولانا تا حدی بود که او را از صوفی اهل مکتب تبدیل به عاشقی شوریده کرد

این پیر مرموز و گمنام، دل فرزند سلطان‌العلماء را بر درس و بحث و علم رسمی سرد گردانید او را از مسند تدریس و منبر وعظ فروکشید و در حلقه رقص و سماع کشانید چنان که خود گوید:

در دست همیشه مصحفم بود در عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح شعر است و دوبیتی و ترانه

(موحد، ۱۳۹۱: ۲۲)

حسین مختاری در کتاب مشهورتر از خورشید این گونه بیان می‌کند:

ما این جسارت و گستاخی و بی‌پروایی را در سراسر زندگی شمس می‌بینیم چه آنگاه که با مردان بزرگی چون محی‌الدین عربی و اوحدالدین کرمانی و دیگر بزرگان عصر خویش است و پنجه در می‌انداخت و چه آنگاه که تک و تنها در جاده‌های ناامن آن روزگار از دیاری به دیار دیگر سفر می‌کرد (مختاری، ۱۳۸۵: ۳۸).

شمس را نمی‌توان برون گرا یا درون گرای مطلق دانست، بلکه با توجه به این که شخصیت وی پیرامون این مولفه یعنی ارتباط محدود با افراد می‌چرخد می‌توان او را درون‌گرا دانست اما نقطه مقابل آن رک‌گویی، جسارت و مصمم بودن او نشان از برون‌گرایی او می‌باشد. علاقه او به هیجان‌هایی چون عشق و لذت معنوی و به‌طور کل هیجان‌طلبی ذاتی شمس نیز او را به سمت برون‌گرایی سوق می‌دهد.

با این حال نمی‌توان او را مطلق برون‌گرا یا درون‌گرا دانست. در حقیقت وی به اقتضای حال و مقام عمل می‌کند.

دشواری مکتب شمس در این است که اگر یاران با عشق و علاقه به نظام درویشی روی بیارند باید از منهیات پرهیزند و تکروی نکنند و سماع آنها به نیت ستایش و قصد تقریب باشد.

باید درصدد فزون نیکی‌ها و کاستن خیانت‌های پنهانی برآیند، به بیان دیگر، درویش، هرچند در مرحله ترقی باشد نباید در آن مرحله متوقف بماند بلکه باید پیوسته در اندیشه رسیدن به مرحله‌ای بالاتر باشد تا به کمال مطلق رسد (انجوی شیرازی، بی‌تا: ۳۹).

سلطان‌ولد در این باره می‌گوید که شمس مولانا را به دنیای عجیبی راهبر شد که هیچ‌کس به‌خواب هم ندیده بود و مولانا دوباره به آموختن پرداخت و آنچه فراگرفت «علم نو» و سخن تازه بود (همان، ۳۲).

افسانه‌ها شمس را مکتب ندیده‌ای صاحب دل و برخوردار از فره ایزدی، قلندری عادی، یا درویش سیاح به تصویر کشیده‌اند که صاحب کرامت بود و نامش را مولانا مظهر ارادت صادق خود ساخت تا مریدان را بیازماید و غزلیات خود را به نام او سازد. این نظر در نفعات الانس جامی، تذکره دولتشاه و تا اندازه‌ای هم در *مناجات‌العارفين* افلاکی آمده است (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۷۸).

از نظر براون شمس رفتاری جسورانه و سلطه‌جو دارد. از نظر نیکلسون «از جهت احساسات نیرومندش، فقر سن و مرگ در قهرش، عجیب به سقراط مانند است» (همان). گاهی شمس را زاده خیال مولانا می‌پندارند تا از او آینه‌ای برای پیش برد اهداف و خیال‌ها و اندیشه‌های خود بسازد. «برخی اصلاً وجود خارجی برای شمس قائل نبودند و او را مولد خیال مولانا می‌پنداشتند و می‌گفتند مولانا با مخلوق خیال خود نرد عشق باخته و دیوانی به نام او پرداخته است» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۹). اما در تاریخ منظوم سلطان‌ولد که خود شناخت وافی از شمس را دارد او را احب فضل و علم و عبادت و تحریر می‌خواند. با مطالعه مقالات شمس، می‌توان تا اندازه‌ای افسانه‌هایی که درباره او ساخته شده را دور ریخت. نوشته‌هایی نشان از تبحر او در مباحث فلسفی و کلامی را نوید می‌دهد. که البته گاهی بر باورهای مرسوم جامعه و عامیانه خرده می‌گرفته است.

از نظر فروزانفر مقالات شمس «یکی از گنجینه‌های ادبیات و لغت فارسی» است. این مقالات علاوه بر ارزش ذاتی و نوشتاری، از نظر درک انقلاب حال مولانا و معارف او نخستین منبع یگانه را تشکیل می‌دهد. از نظر محمدعلی موحد در کتاب *سرگذشت‌نامه شمس* با آن که «در طول نزدیک به هشت قرن هزاران ورق درباره مولانا جلال‌الدین نوشته شده، واقعاً هیچ سخنی درباره شمس گفته نشده است. حال آن که مولانا به روشنی «این همه گفتار خود را صدای او می‌دانست:

مفخر تبریزیان شمس حق و دین، بگو بلکه صدای تو است این همه گفتار من»

(دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۸۱)

کشش مولانا به شمس

مطالب گسترده‌ای در رابطه با جذب و کشش مولانا به شمس روایت شده است. اما باید دانست که پیش از آن که شمس‌الدین در افق قونیه مجلس مولانا را نورافشانی کند به خدمت بزرگان و مکتب‌داران زیادی رسیده بود. افلاکی این گونه حکایت می‌کند:

روزی مولانا از مدرسه پنهان‌فروشان درآمد بر استری راهور نشسته بود و طالبان علم و دانشمندان در رکابش حرکت می‌کردند. از نگاه شمس‌الدین تبریزی به وی بازخورد و از مولانا پرسید که بایزید بزرگ‌تر است یا محمد؟ مولانا گفت: این چه سؤال باشد، محمد ختم پیامبران است وی را با ابویزید چه نسبت (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۹۶ - ۹۵).

از نظر افلاکی این اولین کشش مولانا به شمس است که اتفاق افتاد به شکلی که مولانا از پاسخ شمس‌الدین تبریزی «پس چرا محمد می‌گوید، ما عرفتاک حق معرفتک و بایزید گفت: سبحانی ما اعظم شانی. از هیبت این سؤال بیفتاد و از هوش برفت» (همان، ۹۶).

روایتهای دیگری نیز از دولتشاه، محیی‌الدین مؤلف الجواهر المقینیه، ابن بطوطه و ... نیز در رابطه با این ملاقات نیز وجود دارد. حقیقت این است که مولانا نیازمندوار به دامن شمس درآویخت و دل بر غیر دوست بست و در خدمت استاد عشق زانو زد.

شمس در مقالات خود این پیوند و کشش بین خود و مولانا را به خمی تشبیه می‌کند و می‌گوید:

این خمی بود از شراب ربّانی، سر به گل گرفته، هیچ کس را بر این وقوفی نه، در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم، این خنب به سبب مولانا باز سر، باز شد. هر که را از این فایده رسد سبب مولانا بوده باشد (موحد، ۱۳۷۵: ۲۲).

نکته‌ای که تا حدی می‌توان اشاره کرد که سبب کشش مولانا به شمس شده است را می‌توان این گونه بیان کرد که بهاء‌الدین و برهان‌الدین با آن که از دانشمندان عصر خویش بودند به طریق عرفان شهودی رفتند نه معرفت ظاهری. عرفان شهودی شمس در تاثیرگذاری مولانا نقش مهمی دارد این نکته دست کم تا اندازه‌ای این موضوع را روشن می‌سازد که مولانا نیز بر طریق معرفت شهودی پیش رفته است. مولانا خود نیز می‌گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست

(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۸۵)

خود شمس تبریزی حکایتی در این باره نقل می‌کند درباره احمد غزالی: «از این عمل‌های ظاهر نخوانده بود» رسولی نزد او می‌آید و چند کتاب بر او می‌آورد. احمد به او می‌گوید «من امی‌ام. اکنون تو بخوان تا بشنوم» آنگاه او را می‌گوید:

اکنون بنویس بر دیباچه کتاب این بیت را که املاء 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
(دین لویس، ۱۳۹۰: ۱۸۵)

این التفاف به عرفان شهودی مولانا جلال‌الدین را از معاصرینش که به آراء مکتب دین عربی توجه داشتند متمایز می‌سازد. اما این آموخته او از شمس نیست. البته این مطلب به این منظور نیست که تصوف تبریز یا عرفان شمس مکتبی امی بوده است. تبریز شهری بود که با زندگی عارفان پیوند داشته است. و شمس در چنین فضایی پرورش یافته است.

طلوع شمس

افلاکی پیشتر خبرهایی درباره نام شمس و پدر و پدرزگر او اشاره‌ی کوتاهی کرده است اما نمی‌توان تنها بر قول افلاکی اعتماد کرد. مقالات شمس برخی از سخنان او را تایید می‌کند از جمله این که «شمس گمنام و ناشناس می‌زیست و نان مدرسه و خانقاه نمی‌خورد و از راه مکتب‌داری یا مشاقتی امرار معاش می‌کرد» (همان، ۱۸۶).

شمس خود می‌گوید: که از دوره کودکی از حال و احوالات خاص روحانی برخوردار بوده است. که پدر و مادرش قائل به درک عمق آن نبوده‌اند. ادراکات معنوی و غیرعادی باعث شده بود تا نوعی احساس رمندگی از دنیا و کشش به سرای باقی در او بوجود بیاید. خود شمس می‌گوید: «قبل از این که سن بلوغ برسد، سی چهل روز عشق عارفانه‌اش او را بی‌خوراک و بی‌میل کرده بود و هر وقت به او غذا می‌دادند در آستین پنهان می‌کرد» (همان، ۱۸۷).

دیدار عارفانه

نخستین و پراهمیت‌ترین دیدار شمس و مولانا پیش از پیدا شدن مقالات شمس، گزارش‌هایی است که از زبان دیگران نقل شده است. سلطان‌ولد شاید در اولین دیدار حاضر بوده است. شاید هم نبوده است. او این دیدار را به زبان شعر عاشقانه بیان می‌کند و این گونه شرح می‌دهد:

مولانا چون روی شمس را بی‌حجاب بدید به یک نگاه بر او عاشق شد (منظور سلطان‌ولد عشق افلاطونی مرید و مراد است) و شمس را سوی خانه خویش دعوت کرد و پیش از آن که مریدان مولانا از حسادت اقدامی کنند، یکی دو سال شادمانه در آنجا به هم همی بودند (دین لویس، ۱۳۹۰: ۲۱۰).

«شمس، دست کم، در چهار جا از مقالات به فاصله پانزده شانزده ساله بین این دیدار و نخستین دیدار خود با مولانا اشاره می‌کند، شمس در یک جا می‌گوید که مأمور بود تا مولانا را نجات دهد» (دین لویس، ۱۳۹۰: ۲۱۳). هم چنین در مقالات شمس این گونه بیان شده که شمس آمده خود را به قونیه اشارت غیبی می‌داند و آشکارا می‌گوید که: «این سفر بخاطر مولانا بود. مرا فرستاده‌اند که آن

بنده نازنین ما میان قوم ناهموار گرفتار است. دریغ است، که او را به زیان برند» (موحد، ۱۳۷۵: ۲۲).

پیوند شمس و مولانا

این که شمس در دگرگونی احوال مولانا تأثیر داشته است. تردیدی نیست. اما ارتباط بین این دو ورای مریدی و مرادی است. شمس جمال جانان خود را در آینه وجود مولانا تصور می‌کرد از نظر شمس مولانا بصیرترین دانشمند و عالمی بود که تا به حال دیده بود.

اما شمس، با سرزنش‌ها و ستایش‌هایش حقیقت منحصر به فرد پیوند خود با مولانا را آشکار می‌سازد. شمس از مولانا شکایت می‌کند که: «وقت‌ها آن علم‌های بسیارش پیش آمدی، و مانع شدی، یا از او شکوه می‌کند که برای ارشاد و تلقین به خواندن نوشته‌های دیگران ادامه می‌دهد» (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۲۱۴).

این موج گرم و خروشانی که بین مولانا و شمس در تلاطم است. ناشی از اندیشه‌های فلسفی نیست بلکه رابطه‌ای نامحسوس و غیرقابل لمس است. اگر این ارتباط را نوعی عشق بدانیم بدون شبهه «عشق نقطه دایره سیر روحی جلال الدین است. هرچه می‌گوید و بهر چه دست می‌زند و بهر سو که می‌رود در اطراف آن محور می‌گردد» (دشتی، ۱۳۷۵: ۱۴۵ - ۱۴۴). که گاهی این شور رنگ عوض می‌کند:

گوئی دمی سوزان بر او تابیده و هر نوع تعیین شخصی را سوزانیده، خود را گونه دیگری می‌پندارد. «او» چنان بر وجودش مستولی شده است که از خود بیرون بسته و تمام جهات تعیین فردیش در ذات معشوق مستهلک گردید و قضیه «حدیده محماه» را بخاطر می‌آورد (همان، ۱۴۶).

می‌توان علت این پدیده‌های روحی را مانند پدیده‌هایی دانست که به روح پر از غموض انسانی ارتباط دارد اما عقل نمی‌تواند آن را با موازین خود بسنجد. از نظر جلال ستاری در کتاب عشق نوازی‌های مولانا نوعی ربودگی و رستاخیز در ارتباط بین مولانا و شمس رقم خورده است.

دیدار کیمیاکار خداوندگار مولانا جلال‌الدین محمد با شمس تبریزی پیر راه‌بین و انقلاب و آشتنگی و تبدل مزاج و تحوّل روحی مولانا پس از آن آشنایی، از وقایع شگفت روزگار است و به راستی تأثیری کیمیاگرانه داشته است (ستاری، ۱۳۸۴: ۵).

این پیوند بین مولانا و شمس در مقالات شمس این‌گونه بیان می‌شود که شمس می‌گوید: «از برکات مولاناست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود» (موحد، ۱۳۷۵: ۲۵). مناسبات بین مولانا و شمس تبریزی پیچیده و پر از تب و تاب است.

قضاوت‌های شمس درباره مولانا ساده و خالی از ابهام نیست. نشیب و فرازها دارد، درشتی‌ها و جفاگویی‌ها و عتاب‌ها از یکسو و مهربانی‌ها و لطف‌ها و تعظیم‌ها از سوی

دیگر (ستاری، ۱۳۸۴: ۲۴). اما شمس با سرتیزی و تند مزاجی اش گاه از آزدن مولانا که روده اوست، پروا ندارد گرچه همواره عذر تقصیر می‌خواهد (همان، ۲۵).

یک دم خوش چون گلستانم کندم	یک دمی همچون زمستان کندم
یک دم فاضل و استاد کند	یک دمی طفل دبستان کندم
یک دم چشمه خورشید کند	یک دمی جمله شبستان کندم
دامنش را بگرفتم به دو دست	تا بینم که چه دستان کند

(ستاری، ۱۳۸۴: ۲۵)

از این شعر این گونه برداشت می‌شود که گویی ارتباط بین این دو گاهی از روی نیاز و گاهی بی‌نیازی است. بیان‌های دو پهلو و متناقض‌نما در گفتار شمس و مولانا درباره ارتباط بین این دو نفر در نوع خود شگفت است! گاهی مولانا از فراق شمس ماتم می‌گیرد و گاهی شمس این طور بیان می‌کند که «نه از فراق مولانا مرا رنج، نه از وصال او مرا خوشی» (همان، ۲۵).

عشق

عشق از مواردی است که مولانا آن را امری وصف‌ناپذیر می‌داند. مولانا عشق را محرکی می‌داند که روح را به سوی کمال به پویه و جنبش در می‌آورد.

از آنجا که بی‌عشق سیرالی الله که غایت وجود انسان است حال نمی‌شود و از آنجا که غایت سیر کاینات در مراتب کمال هم جز وجود انسان نیست اگر نزد مولانا جمیع امراء عالم مستخر عشق و تمام هستی متوقف بر عشق و مستی وجود افلاک و همه کاینات هم به یک معنی فرع و تابع وجود عشق تلقی شود نیز این اقوال قول فارغ یا دموی بی‌حجت نیست و این که دور گردون‌ها را مولانا از موج عشق می‌داند و عالم را بدون عشق از هرگونه حرارت و حرکت خالی نشان می‌دهد، پیداست که نظر به غایت عشق و نقش انسان کامل در تحقق عالم غایت عالم دارد (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۲۱).

و این عشق که مدنظر مولانا است در حقیقت صفت خداست و عشق انسان از نظر مولانا انعکاس عشق الهی است.

همان طور که در فیه‌ما فیه نیز مولانا اشاره کرده است. خوشی و ناخوشی را هم نیز پرتو عکس حق می‌داند هرچند که این قدر از لطف حق است و پرتو جمال اوست اما باقی نیست و به نسبت به حق باقیست، به نسبت خلق باقی نیست، چون شعاع آفتاب که در خانه‌ها می‌تابد هرچند که شعاع آفتاب است و نور است اما ملازم آفتاب است، چون آفتاب غروب کند روشنایی نماند. همچنین آفتاب باید شدن تا خوف جدایی نماند (فروزانفر، ۱۳۷۸: ۷۴). شمس که عشق خود را پرتویی از خورشید حق می‌داند در مسلک و منش مولانا تأثیرگذار است.

دو سو گرایی

نمونه‌هایی از دوسوگرایی و تاثیر دوسویانه بین مولانا و شمس را ذکر می‌کنیم:

مولانا رها نمی‌کند که من کار کنم، مرا در همه عالم یک دوست باشد او را. بی‌مراد کنم بشنوم، مراد او نکنم؟ شما دوست من نیستید که شما از کجا و دوستی من از کجا؟ الا آن از برکات مولاناست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود؟ با کسی چیزی می‌گفتم؟ تو ابراهیمی که می‌آمدی به کتاب، مرا معلمی می‌دید! الا بسیار است که کسی در ناشناخت خدمتی کند. خدمت در ناشناخت کو و خدمت در شناخت کو (ستاری، ۱۳۸۴: ۲۸).

فتنه گرسنت نام تو، پرشکوست دام تو با طرب است جام تو با نمک است نام تو
(ستاری، ۱۳۸۴: ۲۸)

این نمونه‌ای است از تناقض و دو سویه گرایی شمس که مهر و نرمی و درشت‌خویی، تندزبانی را با هم در می‌آمیزد. مولانا در قید هیچ مذهبی چون عشق نیست و شمس هم به دنبال جذبه‌ای از راه پر خون عشق است. این از اشتراکات بین مولانا و شمس است. چنان که در مثنوی این تراوش عشق و حدیث نی و راه پر خون بخوبی مشهود است.

نی حدیث راه پر خون می‌کند قصه‌های عشق مجنون می‌کند
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵)

تمام مدتی که بین مولانا و شمس گذشت دو سال بیشتر طول نکشید. اما خاطره او در آثار مولانا همیشه موج می‌زند و در طول قرن‌ها دوام دارد.

با این حال جزئیات احوال او در هاله‌ای از افسانه‌های آمیخته به کرامات محاط ماند و حقیقت حال او را مستور داشت. آگهی‌هایی اندک هم که ورای این گونه روایات از احوال او باقی است بر پاره‌یی اشارات پراکنده که در مقالات خود او انعکاس یافت مبتنی است (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۱۴۸).

در مدتی که شمس و مولانا در قونیه با هم ملاقات داشتند شمس از تجارب روحی مرید خود بهره‌ها جست، و خود بارها اقرار کرده است که صد یک علم مولانا را ندارد او این گونه بیان می‌کند که: «اما صد هزاران همچون شمس‌الدین تبریزی از عظمت مولانا ذره‌یی بیش نیست» (همان، ۱۵۴). با این حال مولانا به دنبال جذبه حق است و اتصال به حقیقت محض و از هر آنچه که مانع نیل وی به کمال ممکن خویش باشد کناره می‌گیرد. شمس هم با این که از صحبت مولانا تتمع روحانی یافته بود احساس می‌کرد اقامت دوباره در قونیه وی را در بند تعلقات دنیوی خواهد کشید. پس ترک هم صحبتی کرد «از افق قونیه افول کرد و دیگر ردّ پای هم از خود باقی نگذاشت» (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۱۵۹). مولانا که گویی خود را در شمس می‌دید لحظه‌ای از فکر شمس بیرون نمی‌آمد توافق مشربی که با او

داشت مانع از این می‌شد که لحظه‌ای او را مجسم ننماید.

این توافق مشرب که فقیه مدرس و واعظ و مفتی قونیه را مجذوب یک درویش دنیاگرد آواره ملامتی گونه‌یی از اهل تبریز کرده بود و در واقع همان چیزی بود که صوفیه آن را سابقه قدیم بین ارواح می‌خواندند و بدون آن نه عهد صحبت بین آن دو طولانی می‌شد نه این انس و الفتی که عشق را نزد مولانا به سر حد جنون کشیده بود پدید می‌آمد (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۱۵۵).

مولانا در صحبت و هم نشینی با شمس این فرصت را یافته بود تا از مرز زاهد صوفی عبور کند و به مرتبه عارف متوقف برسد.

تبتل تا فنا

مولانا با آن که از مرز دنیوی عبور کرده بود اهل تصوف بود، اما تصوف او تصوف رایج اهل خانقاه نبود و شیوه مشایخ صاحب خانقاه را نمی‌پسندید. او از به نمایش گذاشتن اعمال کرامت گونه در انظار عمومی نفرت داشت. او حتی نزدیکان خود را از رفتن به این گونه مجالس باز می‌داشت و ملامت می‌کرد. سلوک او سلوکی متوحداانه بود.

یاران را به الزام شریعت، به التزام جوع و فقر، و به اجتناب از هرگونه تظاهری که اخلاص عمل را مشوب سازد التزام می‌نمود، صبغه‌ای از فکر اهل ملامت، و جلوه‌یی از طریقه اهل فتوت همه جا در طریقه او به چشم می‌خورد (همان، ۲۷۱).

جهد و توکل

جهد و توکل دو مقوله‌ای است که مولانا بر آن تأکید می‌ورزد. زیرا با جهد و توکل است که می‌توان تا مقام فنا پیش رفت. مولانا در جایی جهد را بر توکل مقدم می‌داند که البته از نظر او هر دو در کنار هم مراد را دست یافتنی‌تر می‌نماید. هر کدام به تنهایی در عرفان مولانا معنا نمی‌گیرد. در داستان شیر و نخچیران می‌بینیم که این دو مقوله در مقابل هم گاهی قرار می‌گیرند که به در نهایت نتیجه بخش نیست.

«نیست کسی از توکل خوب‌تر چيست از تسليم خود محبوب‌تر»

(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۴)

این شاهد مثال انسان‌هایی تصور می‌شوند که جهد را کنار گذاشته و توکل پیشه کرده‌اند تا از بلا رهایی یابند. توکل دو فرقه در مقابل هم یکی برای خلاصی از کشته شدن و دیگری برای ارتزاق و روزی. توکل از عقاید صوفیان است که مولانا می‌فرماید:

گفت آری گر توکل رهبرست این سبب هم سنت پیغمبرست
گفت پیغمبر با آواز بلند با توکل زانوی اشتر بند
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۴)

اما در مقابل همه‌ی این‌ها اندیشه سومی هم وجود دارد که خرگوش در این داستان از آن پیروی می‌کند، در کنار هم قرار گرفتن جهد و توکل با هم که در نهایت منجر به خلاصی یک قوم می‌شود. اندیشه مولانا هم جهد و هم توکل را در بر می‌گیرد. حقیقت جوهر انسانی است. که ورای گوشت و پوست و استخوان است و باقیمانده حیات حیوانی است که جز خور و خواب، خشم و شهوت به چیزی ناظر نیست و انسان در نهایت کمال خویش می‌تواند اندیشه خود را تا اوج قله حیات پیش ببرد. دنیای مولانا دنیای شمول است که در آن اندیشه جهد و توکل با هم همسفر می‌شوند و مولانا سیر روحانی خود را در دنیای تحول جستجو می‌کند، دنیای تنازع بیع اضداد و تضاد. این اندیشه جهد و توکل را به خوبی از شمس فراگرفته است و بکار می‌برد.

تعبیر مولانا از توکل در این بیت:

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق لقمه تزویر دان در قدر حلق

توکل مبتنی است بر قوت یقین و وثوق به ضمانت حق تعالی و کسب برای کسی است که از قوت یقین برخوردار نباشد مولانا در این بیت به عقیده این دسته اشاره فرموده است (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۴۴).

اختیار

از مقوله‌هایی است که در انتخاب شمس به عنوان مرشد در اندیشه مولانا رقم خورده است. درست است که مولانا در جایی می‌گوید جذبه شمس مرا به عالم دیگری برد ولی جذبه‌ای که همراه با اختیار است. در حقیقت همه نظام‌های فلسفی و دینی با مسئله جبر و اختیار همراه بوده اند. از نظر مولانا «منطق با جبر ملازم است و شریعت راه را بر بدعت بسته است. از این رو خردگرایی پیگیر تقریباً همواره متحد موجبیت بوده است» (عبدالحکیم خلیفه، ۱۳۸۳: ۶۹).

مولانا این گونه بیان می‌کند که انسان در ساختن سرنوشت خویش سهیم است. وی این مسئله را به صورت گفت و شنودی دو طرفه بیان می‌کند:

۱- هنگامی که خدا کاینات را خلق می‌کرد تنها به انسان اختیار ارزانی داشت، و این عطیه الهی است که او را اشرف مخلوقات می‌سازد. ارزش همه کارها و عبادت‌ها به مصداق «اختیار آمد عبادت را نمک» از این اختیار ناشی می‌شود. رحمت خدا مطابق با کوشش انسان بدو اعطا می‌شود.

۲- تمام امور و موقعیت‌های جهان را می‌توان به دو گروه تغییرپذیر و تغییرناپذیر تقسیم کرد. انسان تا جایی که با جهت تغییرپذیر سر و کار دارد مجبور است، اما مختار است که

امور تغییر ناپذیر را تغییر دهد. مولوی در مکالمه میان انبیا و کافران این استدلال را در دهان انبیا می‌گذارد. استدلالی که هم با عقل سلیم مطابقت دارد و هم با تجربه علمی انسان (عبدالحکیم خلیفه، ۱۳۸۳: ۸۳-۸۴).

تاثیر مولانا بر غرب

مقالات شمس تا اندازه‌ای افسانه‌های مربوط به او را رد می‌کند. مقالات او علاوه بر ارزش ذاتی که داراست، از نظر درک انقلاب حال مولانا و معارف او نیز منبع بسیار مهمی است که غربیان برای اینکه کتابی درباره مولانا به زبان‌های اروپایی بنویسند نوشته‌های شمس را بهترین و موثق‌ترین منبع ذکر کرده‌اند.

مؤلف شکوه شمس شیمیل که بیش از هر چیز به سرگذشت نامه مولانا مانند است، نوشته‌های شمس را از طریق منابع درجه دومی چون گلپینارلی می‌شناسد؛ وقتی که مقاله چیتک (chittic) در سال ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱، به نام «روحی و مولویه» منتشر شد، نخستین بار بود که نقل قول‌هایی معدود مستقیماً از مقالات به سرگذشت نامه‌های مختصر مولانا راه پیدا کرد (دین‌لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۸۱).

گزارش‌های افلاکی حاکی از آن است که «شمس بعد از ترک تبریز، به بغداد، دمشق، حلب، قیصریه، آق سرا، سیواس، ارزروم، ارزنجان سفر کرده است» (همان، ۱۹۳). از جمله دانشمندان متقدم غرب که در رابطه با شمس اظهار نظر کرده‌اند و تا حدی تاثیر پذیرفته از مکتب او می‌باشند می‌توان به نظریات بروان و نیکلسون اشاره کرد:

براون بر این نظر است که: «شمس پسر جلال‌الدین نومسلمان بود که فرقه حشاشین را رها کرد». حال آن‌که رینولد الن نیکلسون در رابطه با شمس این گونه بیان می‌کند که: «به نسبت بی‌سواد بود اما شور عظیم روحانی‌اش، ناشی از این یقین که وی وسیلت گزیده و ناطق پروردگار است، همه آنان را که به حلقه افسون دمیده قدرت او درمی‌آمدند، مسحور می‌ساخت» (دین‌لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۷۸).

در این رابطه نیز در مقالات شمس ایران‌شناس معروف ادوارد بروان این‌گونه بیان می‌کند:

وی به نقل از نیکلسون شمس را پیری صاحب‌دلی بی‌سواد معرفی می‌کند اما مقالات رقم بطلان بر این اقوال می‌کشد و معلوم می‌دارد که او، همچنانکه در شعر سلطان‌ولد آمده است، اهل فضل، علم و عبادت و تحریر بوده است (موحد، ۱۳۷۵: ۱۹).

با انتشار آثار مربوط به مشرب و مسلک صوفیان و ترجمه بخش‌هایی از مثنوی در قرن نوزدهم، علما و فلاسفه بزرگ غرب به این نتیجه رسیدند که مولانا در تعالیم خود به نوعی از وحدت وجود قائل است.

در سال ۱۸۲۱م کتابی درباره مقدمات مکتب تصوف منتشر شد که به زبان لاتین نوشته شده بود و بنابراین روی سخنش به خصوص با روحانیون یا علمای سراسر اروپا بود. مولف

این کتاب، کشیشی بود آلمانی و پروتستان که بعدها از علمای صاحب نفوذ قرن نوزدهم شد. او فردریش اگوست دئوفیدوس تولوک و کتابش عرفان وحدت وجودی ایرانیان نام داشت (دین‌لویس، ۱۳۹۰: ۶۴۱).

با این حال تأثیر اندیشه‌های مولانا بر غربیان در هر مکانی چه کلیسا و یا دانشگاه به اندازه تأثیر او بر جنبش‌های مردمی و ممارست‌های روحانی‌ای که در گوشه و کنار شرق و غرب وارد شد ملموس نبود. برون‌گرایی از موارد تأثیرگذار ویژگی شخصیتی است که شمس بر مولانا داشته است. شمس در ارتباط با عوام تمایل زیادی نشان نمی‌داد و در خاطره‌ای از سفر ارزنجان این‌گونه تعریف می‌کند که: «رفتم به ارزنجان، از یاران جدا شدیم، زیرا تا ناشناخته بودند، خوش بود» (مختاری، ۱۳۸۵: ۴۰).

قاطعیت

قاطع و صریح بودن و جسارت داشتن از مقوله‌هایی که در رفتار و اعمال شمس به خوبی مشهود است. در رابطه با قاطعیت و جسور بودن شمس گفته می‌شود که:

روزی بعد از سماع شمس و مولانا در میدان شهر کیخسرو حاکم شهر نزدیک میدان آمد: به همگی تان تبریک می‌گویم و به یکی از محافظانش اشاره کرد که کیسه‌ای مخملی بنفش رنگ مملوء از سکه‌های طلا را به طرف شمس و مولانا پرت کرد و دقیقه‌ای طول نکشید که سکه‌ها به طرف خود کیخسرو پرتاب شد. البته که شمس بود. شمس گفت: ما برای پول سماع نمی‌کنیم، تنها و تنها به خاطر عشق سماع انجام می‌شود. پولت را بگیر. طلاهای تو در مرتبه ما ارزشی ندارد. شمس می‌گوید «اعتقاد و عشق آدمی را دلیر کند و همه‌ی ترس را ببرد» (همان، ۳۸).

بدین ترتیب این نتیجه حاصل می‌شود که شمس جسارت و رک‌گویی زیادی داشته و این در تأثیر او در زندگی مولانا و پیروی از او نقش بسزایی را ایفا کرده است.

دل چو شد از عشق گرم رفت ز دل ترس و شرم از نفس آتشین عشق یکی اژدهاست
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۶۷۲)

هیجان

مقوله‌ی دیگری که در تأثیرپذیری مولانا از شمس موثر واقع شده است و موجبات جذب مولانا را فراهم کرده است، مولفه هیجان‌طلبی شمس است. اوج هیجان خواهی شمس مبهم بودن زندگی وی در دوره‌ی قبل از آشنایی با مولانا است، علی‌الخصوص غیبت ناگهانی شمس و عدم آگاهی از زندگی اسرارآمیز وی است. از نظر مولانا و شمس هیجانی بزرگ‌تر از عشق وجود ندارد:

عاشقی گر زین سر و گرز آن سرست عاقبت ما را بدان سر رهبرست

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰)

و جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
(مولوی، ۱۳۷۸: ۶)

تکانش‌گری شمس

تکانش به رفتارهای غیرارادی گفته می‌شود، «به رفتارهای انفجاری و تکانشی که معمولاً غیرارادی هستند و بدون فکر عمل کردن و تصمیم گرفتن اطلاق می‌شود» (آتش‌زر، ۱۳۹۸: ۱۰۸). یکی دیگر از مقوله‌هایی که مولانا را جذب شمس می‌کند یا این ویژگی شمس است که مجذوب رفتار او می‌شود البته این عدم کنترل خشم در برخی از موقعیت‌هایی که شمس قرار می‌گرفت نشان از این نیست که وی انسانی سهل‌انگار بوده است و بدون فکر عمل می‌کرده است. بلکه این یکی از ویژگی‌های عموم درویشان است.

در رویارویی شمس با مولانا، شمس از وی پرسید که ابایزید بزرگتر است یا مصطفی (ص)؟ مولانا جواب می‌دهد ابایزید سگ کی باشد که تو با حضرت رسول مقایسه اش می‌کنی؟ شمس بلافاصله پس از شنیدن پاسخ مولانا نعره زد و نقش بر زمین شد مولانا به یاران دستور داد که دست وی را بگیرند و به مدرسه ببرند (شمس تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۳).

زیباپسندی

از نظر شمس انسان ذاتاً زیباست و زیبا دوست، از نظر او عبادت خدا و داشتن فضایل اخلاقی از جمله زیبایی‌های موردنظر شمس و مولانا است. او زیبایی را این‌گونه تعبیر می‌کند:

مگر نمی‌بینی کل طبیعت هر لحظه و همه جا به ذکر او مشغول است هرچه در این کائنات است با همان آهنگ اصلی حرکت می‌کند. تپش قلبان با زدن پرند در آسمان بادی که در شب طوفانی بر در می‌کوبد جوشش چشم کوهساران کوبش آهنگر بر آهن صداهایی که کودک در رحم مادر می‌شنود همه و همه با نغمه و شکوهمند و واحد هم آواز است (آتش‌زر، ۱۳۹۸: ۱۱۲).

کسب تجربیات جدید

در رابطه با جمال در مقالات شمس تبریزی نیز اشاره شده است:

مولانا را جمال خوب است، و مرا جمالی هست و زشتی هیبت، جمال مرا مولانا دیده بود، زشتی مرا ندیده بود، این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا (موحد، ۱۳۹۱: ۷۴).

حسین مختاری در کتاب مشهورتر از خورشید آورده است:

مقالات نشان می‌دهد که شمس در طول حیات خود همواره پویایی و استقلال فکری خود را حفظ کرده است. و خود را سر سپرده کسی نساخته است بر اندیشه نو تأکید می‌ورزید و بدین سبب بود که همواره فکر تازه داشته هرگز خود را در برابر اندیشه بزرگانی چون محی‌الدین عربی و دیگران نباخت (آتش‌زور، ۱۳۹۸: ۱۱۲).

ابتکار و خلاقیت شمس و سنت شکنی او و این که زیاد به پیروی از گذشتگان علاقه نشان نمی‌دهد که همین موضوع در تحول او موثر بود از مواردی است که مولانا را به سمت او کشیده است.

آزادمنشی

از موارد دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد آزادمنشی شمس است که با روح آزاد اندیش مولانا هم‌خوانی دارد. یک فرد آزاداندیش و آزادمنش منتظر تایید و تحسین دیگران نمی‌ماند. شمس تبریزی که از حلقه درویشان و عارفان است آزادمنشی معیار فعالیت اوست. در هر موقعیتی که احساس می‌کرد کار درستی در پیش گرفته است به اصرار آن اهتمام می‌ورزید. و جهت تحقق امرش با هر قشری هم صحبت می‌شد. مثل هم صحبتی‌هایش با «فل کویر» و فرد جذامی به نام «حسن گدا» می‌توان اشاره کرد این خلق و خوی و منش شمس بارقه جذب را در مولانا بیشتر می‌کرد.

زبان، اندیشه و تخیل

تفاوت‌ها و تضادهای اخلاقی بین مولانا و شمس باعث شده تا بین این دو مراد و مرید روابط نزدیکتری برقرار شود. یکی از این تفاوت‌ها تضاد شخصیتی بین این دو نفر است. بطور مثال با توجه به سخنان شمس این چنین برمی‌آید که «شمس آفتابی است که هیچ چشمی نمی‌تواند به آن نظر کند و از آن بهره جوید؛ اما مولوی مهتابی است که روشنی خود را از آفتاب وجود شمس می‌گیرد و به دیگران می‌رساند» (روحانی و صدیقی، ۱۳۹۶: ۶۲).

نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است، به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد و آن ماه به آفتاب نرسد، الا مگر آفتاب به ماه برسد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۵/۱).

تفاوت دیگری که می‌توان بین این دو به آن اشاره کرد تندخویی شمس و خوش خویی و سازش مولوی است. به ویژه زمانی که مولوی هوشیار و آگاه است، حال مخاطب را در نظر می‌گیرد و نگران ملال و رنجش مردم یا مریدان خود است، اما شمس بسیار دلسوز و مشفق و مهربان است لکن در سخن گفتن پروایی ندارد و اهل سازش و مدار نیست و از نگرانی و رنجش مخاطب پروایی ندارد.

شمس عارف تندخوست، گفته‌اند که تندخویی او «ناشی از مراعات نکردن موازین ادب

نبود. - شمس به نیروی معنوی پاره‌ای حقایق را «می‌دید»؛ اما به علت عظمت درخشش آنچه می‌دید - با به علت اینکه او مانند مولانا به گنجینه سخن دری دسترسی نداشت، توان تبیین آنچه را که می‌دید، نداشت (روحانی، ۱۳۹۶: ۶۶).

از موارد دیگر تضادهای اخلاقی به کبر و نخوت شمس و تواضع مولوی؛ تفاوت‌های سلوکی و عرفانی مانند ادعای کرامات یا بی‌ادعایی آن در کلام شمس، مولوی و ... را می‌توان نام برد.

نتیجه‌گیری

بررسی دقیق شخصیت شمس که یکی از بزرگان و عارفان و صوفیان مشهور است کاری است بس دشوار، زیرا کسی نتوانسته است آن طور که باید وی را بشناسد.

احوال متفاوت او و اعمالی که از وی در موقعیت‌های مختلف سر می‌زد که نشان از دوسویه‌گری شخصیت اوست که این مقوله راه را برای محققان تا حدی ناهموار ساخته است. همین غیرقابل پیش‌بینی بودن اعمال و رفتار شمس تبریزی در موقعیت‌های مختلف از عوامل جذب مولانا به شمس بوده است. با مروری دقیق در آثار مولانا مشخص می‌شود که مولانا ابتدا خود را در شمس گم کرده بود و از آن پس شمس را در خود گم کرد. در واکاوی که در رابطه با شخصیت شمس در این پژوهش همراه با مستندات تا حدی اشاره شد، مشخص شد که شمس را نه می‌توان درون‌گرایی مطلق دانست و نه برون‌گرایی مطلق. تناقض در ویژگی‌های اخلاقی شمس و رفتارهای متفاوت او در موقعیت‌های مختلف و دید عارفانه و صوفیانه او و تطابق بالای او با افراد و موقعیت‌ها که به‌طور خلاصه در این پژوهش به آن پرداخته شد باعث شده است که این اشخاص مهم و تاثیرگذار نه تنها در جهت احیای تفکر عرفانی بلکه در خصوصیات افراد و حتی تفکرات غربی نیز تاثیرگذار باشند.

منابع

- آنجوی شیرازی، سیدابوالقاسم، مکتب شمس، تهران، نشر علم، چاپ دوم.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۷)، مقالات شمس، به تصحیح جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکزی.
- خلیفه عبدالحکیم (۱۳۸۳)، عرفان مولوی، ترجمه: احمد محمدی، احمد میرعلایی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم.
- دشتی، علی (۱۳۷۵)، سیری در دیوان شمس، تهران، انتشارات جاویدان.
- دین‌لوئیس، فرانکلین (۱۳۹۰)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران، نشر نامک، چاپ چهارم.
- روحانی، رضا؛ صدیقی، کبری (۱۳۹۶). تفاوت‌ها و تضادهای شمس و مولوی در زندگی فردی و سلوکی، نشریه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال یازدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، صص: ۷۴ - ۵۵.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴). سر نی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی در مثنوی، جلد اول، تهران، انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). بحر در کوزه، تهران، انتشارات علمی، چاپ دوازدهم.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۶). پله پله تا ملاقات خدا، شرح زندگانی مولوی، تهران، انتشارات علمی، چاپ بیست و ششم.
- ستاری، جلال (۱۳۸۴). عشق نوازی‌های مولانا، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۵). شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱). احادیث و قصص مثنوی، ترجمه حسین داودی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۷). مولانا جلال‌الدین محمد (مولوی)، تهران، معین، چاپ سوم.
- مختاری، حسین (۱۳۸۵). مشهورتر از خورشید، درباره زندگانی و اندیشه شمس تبریزی، تهران، نشر ورجاوند.
- موحد، محمدعلی (۱۳۷۵). خمی از شراب ربانی، گزیده مقالات شمس، تهران، شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
- موحد، محمدعلی (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). غزلیات شمس، به تصحیح فروزانفر، بدیع‌الزمان، تهران، انتشارات نگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰). مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، با مقدمه دکتر قدمعلی سرامی، تهران، انتشارات بهزاد.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (بی‌تا). فیه‌مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، موسسه انتشارات نگاه.
- آتش‌زر، علی‌رضا (۱۳۹۸). بازتاب نظریه صفت پنج‌عاملی در شخصیت شمس تبریزی، مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، سال دهم، شماره ۱۴، تیر ۱۳۹۸.

مقایسهٔ طریق عرفانی شمس تبریزی و ابن عربی

قاسم کاکایی^۱

چکیده

افراد مختلفی از ملاقات و تعامل شمس تبریزی و ابن عربی و نیز نقد شمس بر ابن عربی سخن گفته‌اند با انگیزه‌های مختلف. در این مقاله ما اولاً، بر مبنای کتاب مقالات درباره صحت این ادعا بحث خواهیم کرد. سپس به امر کلی‌تری خواهیم پرداخت که چرا شمس به اندیشمندان مختلف و حتی به عرفا انتقادات سختی را روا می‌دارد از اینجا در پی کشف طریق عرفانی شمس برمی‌آییم.

ما این طریق را طریق محبت نام می‌نهیم و طریق عرفانی ابن عربی را طریق معرفت نامگذاری می‌کنیم و این دو طریق را با هم مقایسه می‌نماییم و ویژگی‌های هر یک را بر می‌شماریم. سپس نشان می‌دهیم که طریق عرفانی محبت - که به شرق جهان اسلام منسوب و وامدار امثال عطار، سنایی، نظامی و شمس است - با طریق عرفانی معرفت - که شاخصهٔ عرفان ابن عربی است منسوب به غرب جهان اسلام است - چگونه از طریق مولانا و صدرالدین قونوی در قونیه با هم گره می‌خورند و تعامل پیدا می‌کنند.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، ابن عربی، عرفان، طریق.

۱. استاد دانشگاه شیراز و رئیس انجمن علمی عرفان اسلامی ایران

شیخ محمد یا ابن عربی؟

شمس در مقالاتش از شخصیتی بزرگ به نام شیخ محمد که ساکن دمشق است نام می‌برد که با او ملاقات‌های متعدد و رفاقت نزدیکی داشته است. سخنش این است که: «شگرف مردی بود آن شیخ محمد؛ اما در متابعت نبود، یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتیم: نی متابعت نمی‌کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۹۹). تعریف‌ها و تمجیدهای دیگری هم از شیخ محمد دارد. در برخی جاها انتقادهایی هم از شیخ محمد مبنی بر این که اهل متابعت نبود، دارد.

آیا این شیخ محمد همان ابن عربی است؟ استاد دکتر محمدعلی موحد در تحقیقات خودش به جرس قاطع می‌گوید که وی همان ابن عربی است. یکی از دوستان هم که کارش تحقیق و پژوهش در تاریخ عرفان و تصوف است، آقای دکتر امید صفی استاد دانشگاه کالیفرنیا شمالی آمریکا، نیز اصرار دارد که این شیخ محمد همان ابن عربی است. مقاله‌ای به انگلیسی که «آیا این دو اقیانوس بزرگ هم دیگر را ملاقات کردند؟» دارد (Safi, pp.76-85). آنجا مرداش مولانا و ابن عربی است و به مناسبت از شمس هم سخن می‌گوید.

آقای پروفیسور ویلیام چیتیک (Chittick, p. XVIII) و همین‌طور پروفیسور فرانکلین لوئیس (لوئیس، ۱۹۷۷) با توجه به محتویات مقالات شمس یکی بودن این دو را صرفاً یک احتمال دانسته‌اند که می‌توان قرائنی علیه آن یافت و البته قرائنی را هم ذکر کرده‌اند که به نفع دیدگاه استاد دکتر محمدعلی موحد است که این شیخ محمد همان ابن عربی است. اما بنده دیگر به این بحث تاریخی نمی‌پردازم و مستقیم سراغ اصل مطلب می‌روم. اگر ما می‌خواهیم شمس را با ابن عربی مقایسه کنیم باید ببینیم که شمس چه کسی بود. شمس یک شخصیت مرموزی در تاریخ عرفان ما است. حالا به برکت تحقیقات امثال استاد موحد این شخصیت یک مقداری از آن هاله ناشناخته بودن بیرون آمده است.

مقالات در مقالات!

قبلاً بعضی اعتقاد داشتند که اصلاً شمسی وجود نداشته است و مولانا هر چه در وصف خدا می‌خواسته بگوید در قالب شمس بیان کرده است. پس از آن که کتاب مقالات شمس را استاد موحد تصحیح و منتشر کردند، دیدگاه‌های مختلفی در مورد شخصیت شمس ارائه شد. بعضی‌ها گفتند شمس جامعه‌شناس است. بعضی گفتند روان‌شناس است. بعضی گفتند زبان‌شناس است. بعضی گفتند دگراندیش است. بعضی گفتند ادیب است. بعضی گفتند یک شخصیت هنجارگریز است و البته مشهور آن است که عارف و پیر و مقتدای مولانا است.

شناخت شمس و مشرب او

این همه دیدگاه مختلف و بعضاً متناقض راجع به شمس وجود دارد. پس بایستی اول شمس را آن چنان که حق اوست بشناسیم. اگر ما محکمت و متشابهات کتاب مقالات شمس تبریزی را نگاه کنیم و با توجه به کتاب‌های دیگری هم که به شکلی به شمس پرداخته‌اند، می‌فهمیم که شمس یک عارف بزرگ بوده، عارف بسیار بزرگی که آتش به جان مولانا زد و از مولانا شخصیتی ساخته که آتش به جان

عالم زده است. ولی این که نوع و روش عرفانی او چه بوده اختلاف وجود دارد. ما مسائلی را در مقالات می‌بینیم که بعضی از آن به هنجارگریزی یا هنجارستیزی تعبیر کرده‌اند. البته مقالات چنان که از اسمش پیداست نوشته شمس تبریزی نیست. گفتارهای شمس است در مجلس‌های مختلف که علاقه‌مندان شمس تبریزی آنها را تندنویسی، جمع و نگاه‌داری کرده‌اند و الان در زمان ما منتشر شده است. ولی این مقالات بسیار پراکنده است. قطعاتش بعضاً باهم نمی‌خوانند یعنی به نظر می‌آید که در مقالات ناهم‌خوانی وجود دارد. در بعضی از قسمت‌های مقالات صرف و نحو زبان فارسی یعنی دستور زبان فارسی هم در مقالات گم می‌شود. در بعضی از جملات که مرجع ضمیر چه کسی است معلوم نیست اصلاً چه کسی حرف می‌زند. شمس حرف می‌زند یا طرف مقابلش؟ چه کسی سوال کرده و چه کسی جواب داده است؟ به قول پروفیسور ویلیام چیتیک که محقق بزرگ و دقیقی هم هست می‌گوید من وقتی می‌خواستیم این مقالات شمس را ترجمه کنیم به انگلیسی خیلی جاها به دیوار سنگی برخوردیم (Chittick, p. XXI). خود استاد موحد هم این مطالب را تایید و تأکید می‌کند. با این مقالات دو نوع می‌توان برخورد کرد و طبق آن شخصیت شمس را به دست آورد. یک نوع مثل یک لگو هست که قطعات مختلفی دارد و بچه‌ها در بازی و سرگرمی، این قطعات را سرهم می‌کنند و هر چه خواستند می‌سازند بعضی یک ساختمان می‌سازند بعضی یک کشتی یا یک اتومبیل می‌سازند. بستگی به خواست و سلیقه ما دارد که چگونه از آنها استفاده کنیم. به همین سان، برخی افراد قطعاتی از شمس ساخته بشود و برخی دیگر قطعات دیگری یا همان‌ها را به شکلی دیگر در کنار هم قرار می‌دهند و شخصیت کاملاً متفاوت دیگری از شمس ظاهر شود. به اعتقاد بنده این کار مثل بازی با قطعات یک لگو است. اما اگر محکمت شمس را بشناسیم و مشابیهات او را به محکمت ارجاع دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که در این که شمس یک عارف بزرگ بوده هیچ شک و شبهه‌ای نیست. کسی است که آن همه سفر کرده و اولیای خدا را زیارت کرده و آنها را به تعبیر حافظ مانند جان خودش می‌داند

مراعه‌دی است با جانان که تا جان در بدن دارم هوارداران کوبش چون جان خویشتن دارم
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۲۹)

حتی به جستجوی اولیای خدا راه می‌افتاد. در مکاشفه، مولانا را دیده و به هوای مولانا به قونیه آمده است. عارف بودن شمس جزو محکمت است. اما باید ببینیم در میان عرفا چه شخصیت‌هایی را می‌توانیم پیدا کنیم تا شمس را با آنها مقایسه کنیم. حتی در زمان خودمان شاید چنین شخصیت‌هایی را بتوانیم پیدا کنیم. یادم است با آقای دکتر پازوکی دوست عزیزم، صحبتی راجع به حافظ داشتیم. ایشان گفتند که برخی از حافظ پژوهان گفته‌اند این که حافظ گفته هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم کمی تا قسمتی غلو است! دکتر پازوکی فرمودند این‌ها چون که ندیده‌اند کسی را که هر چه کرده همه از دولت قرآن کرده باشد، ممکن است گفته حافظ را غلو شاعرانه بپندارند. ولی واقعاً حافظ هر چه کرده از دولت قرآن کرده است. ما اگر در زمانه خودمان عرفای بزرگی دیده باشیم که هم زبان و هم دل حافظ بوده‌اند

دیگر آن مسئله و مشکل برایمان پیش نمی‌آید. عرفان زمان و مکان نمی‌شناسد. خدا ثابت است. عرفان اسلامی که متخذ از قرآن و سنت است ثابت است. فطرت انسان ثابت است و تابع زمان و مکان نیست. پس ما می‌توانیم در زمانه خودمان یک هم‌زبان و هم‌درد برای شمس پیدا کنیم تا بتوانیم متشابهات کلام شمس را به محک‌ماتش برگردانیم. به قول مولانا:

هم‌زبانی خویشی و پیوندی است مرد با نامحرمان چون بندی است
 ای بسا هندو و ترک هم‌زبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان
 پس زبان محرمی خود دیگرست همدلی از هم‌زبانی بهترست
 (مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۵۷)

بنده استنباط خود را از حضرت آیت‌الله نجابت یکی از عرفای زمانه‌مان، در کتاب حدیث سرو بیان کرده‌ام. با توجه به شخصیت ایشان و مقایسه با شمس، می‌توانم شمس را تصویر کنم و نشان دهم که شمس برای خودش یک هنجار عرفانی دارد. نه تنها هنجارگریز نیست بلکه در طریق عرفانی یک هنجار دارد. آن هنجار را باید بشناسیم.

شیوه تربیتی شمس

شمس سخنش بر سر این است که: «این راه، برای رفتن است». این راهی است که رهرو می‌خواهد نه سخن‌پرداز. می‌گوید: «این کوشش بحث همان است که تو می‌خواهی به علم معلوم کنی، این را رفتن می‌باید و کوشیدن» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۲۸). یعنی کسی می‌تواند شمس را بفهمد که رفته و کوشیده باشد و هم‌درد شمس شده باشد. یادم است وقتی با مرحوم آیت‌الله نجابت پای کوهی بیرون شهر بودیم. بحثی پیش آمد که فلانی مثلا در تلویزیون مطالب عرفانی خوبی دارد و عرفان را خوب می‌گوید.

ایشان با توجه به بی‌پولی ما طلاب، گفتند: شمایی که بی‌پولید اگر که کسی بیاید و بگوید که پشت این کوه در فلان نقطه و فلان فاصله یک گنجی با این خصوصیات وجود دارد شکلش این، رنگش آن است و در فلان منطقه است و شما از گفته او به این مطلب یقین بکنید. در این صورت آیا شما یک عده‌ای را دنبال خودتان راه می‌اندازید و می‌نشینید مجلس‌آرایی می‌کنید و به آنها می‌گویید: پشت این کوه یک گنجی با این خصوصیات است؟! یا این که برای یافتن و به دست آوردن گنج راه می‌افتید؟ آیا خودتان و آن جمع را به این سخنان مشغول می‌کنید یا نه واقعا اگر طلب دارید و احساس می‌کنید آن گنج باید مال شما باشد راه می‌افتید و دنبالش می‌روید، پیدایش می‌کنید؟ (کاکایی، ۱۳۹۹: ۷۶). کسی هم که واقعا اهل عرفان باشد راه می‌افتد تا مطلوبش را پیدا کند. لذا هر سمینار و همایش و سخنرانی که ما در این زمینه داریم همه باید برای این باشد که این طلب را زنده کنیم و مردم را هم‌درد شمس و مولانا نماییم تا راه بیفتند. نه این که مجلس‌آرایی کنیم و صرفا با سخن از شمس و مولانا بازار گرمی نماییم.

تندی‌های شمس

شمس تبریزی نسبت به برخی از عرفا تندی‌های سختی دارد. باید ببینیم که چرا تندی می‌کند. در سخنان وی در این مورد دو کلیدواژه پیدا می‌کنیم. کلیدواژه اول نفاق است که در مقالات خیلی می‌بینید. این واژه در مقالات شمس بسیار پرسامد است. کلیدواژه دوم متابعت است. این دو خیلی مهم‌اند. این دو واژه دو هنجار از عرفان عملی شمس به دست ما می‌دهند.

برخورد با نفاق

شمس تبریزی در مورد نفاق صحبتش این است که: من بر آنم که نفاق نورزم. یعنی نمی‌خواهد خودش جلب قلوب کند. شمس تبریزی در بعد تربیتی اگر با کسی برخورد می‌کند عیب‌های او را می‌گوید مسائل و مشکلات او را می‌گوید. این طور نیست که کاملاً از طرف مقابل تعریف کند یا از طرف خودش تماما محبت نشان بدهد تا آن فرد جذب وی بشود. این دکان‌داری می‌شود. شمس چنین کاری را نمی‌خواهد انجام بدهد.

شناخت استعداد شاگردان

شمس به طرف مقابلش و به شاگردانش این دیدگاه را دارد که «الناس معادن» مردم مثل معدن‌های مختلف‌اند. با هر کسی باید مطابق استعداد و طلب خودش برخورد کرد شیوه تربیتی نسبت به افراد مختلف یکسان نیست. با افراد مختلف بایستی متفاوت برخورد کرد. اصل دوم در تربیت عرفانی این است که افراد را نباید در خیال نگه داشت باید از خیال عبورشان داد و بالاترشان برد. هدف نهایی سلوک وصال خداست. شاگرد و سالک نباید به نفس استادی چون خود شمس بچسبد و در آنجا متوقف شود. شمس تبریزی با صوفیه‌ای که ممکن است صرفاً دکان‌داری بکنند مبارزه می‌کند، مرحوم آیت الله قاضی هم همین شیوه را داشتند. کسی از ایشان سوال کرد که شما معرفت را از چه کسی یاد گرفتید؟ جواب دادند که از پدرم. سوال کرد که پدرتان از چه کسی؟ پاسخ دادند از میرزای شیرازی. گفت میزاری شیرازی از چه کسی؟ با عصبانیت فرمود: «از خدا! می‌خواهی برای من سلسله درست کنی؟!» (کاکایی، ۱۳۹۹: ۶۸) این یکی از محک‌های شیوه تربیتی شمس است. حضرت آیت‌الله نجابت هم با هر کسی که به ایشان را بیشتر احترام می‌گذاشت و در مجلس ایشان مودب‌تر می‌نشست، شدیدتر برخورد و تندی می‌کردند!! همه شاگردان ایشان این تجربه را در محضر ایشان داشتند. ایشان در مسائل عرفانی این طور نبود که کسی را در خیال بیندازند مثلاً از واژه عرفان استفاده نمی‌کردند یا کمتر استفاده می‌کردند و به‌جای آن کلمه «چیز فهمی» را بکار می‌بردند! تا کسی خیال نکند به عارفان پیوسته است و از بزرگان معرفت و عرفان برای خود سلسله درست کند (کاکایی، ۱۳۹۹: ۶۶). سخن دیگر ایشان این بود که در سخن گفتن هر چه می‌فهمید بگویید. سخنرانی نکنید. تکرار می‌کردند که «سخنرانی نکن حرف بزن!» یعنی هر کسی مطابق فهم خودش سخن بگوید. با این الگو دلیل خیلی از تندی‌های شمس را می‌توان دریافت. شمس می‌گفت نفاق نورزیم نباید نفاق ورزید. مثلاً درجایی می‌گوید:

یکی گفت مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است هم صفت قهر او مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا که هم قهر دارد هم لطف ... مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی هست جمال مرا مولانا دیده بد و زشتی را ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند نغم مرا و زشتی مرا (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۳)

لذا مولانا را با دو بال قهر و لطف تربیت می‌کند. در جای دیگر می‌گوید:

هر که را دوست دارم جفا پیش آرم. اگر آن قبول کرد، با من خود هم‌چون گلوله از آن او باشم. وفا خود چیزی است آن را با بچه پنج ساله بکنی معتقد (وابسته) و دوستدار شود. الا کار جفا دارد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۱۹).

این جفا کار عشق است که به قول مولانا:

عشق از اول چرا خونی بود تا گریزد هر که بیرونی بود
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۵۳۸)

در جای دیگر شمس می‌فرماید: «اگر تو را حال سخن من مکروه نماید، از این حالت مگریز. سخن را احترام کن تا محترم شوی و آنچه دعوی کرده‌ای از ایمان و اعتقاد تأکید کرده باشی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۵۲). اگر ادعا داری، ادعای عشق داری، دعوی عشق داری، گواهی کو؟ گواهی این است که مقاومت کنی و آن جفا را قبول کنی و به جان بخری. در جای دیگر شمس می‌گوید: «آری مرا قاعده این است که هر که را دوست دارم از آغاز با او قهر کنم تا به همگی از آن او باشم پوست و گوشت و قهر و لطف» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۷۹).

مولانا خیلی زیبا در مثنوی و هم در دیوان، این نکاتی را که شمس می‌فرماید بیان می‌کند. در مثنوی همان اصطلاح جفا را که شمس به کار برده می‌آورد:

من عجب دارم ز جو یای صفا	کو رمد در وقت صیقل از جفا
عشق چون دعوی، جفا دیدن گواه	چون گواهی نیست شد دعوی تباه
چون گواهی خواهد این قاضی مرنج	بوسه ده بر مار تا یابی تو گنج
آن جفا با تو نباشد ای پسر	بلک با وصف بدی اندر تو در
بر نمد چوبی که آن را مرد زد	بر نمد آن را نزد بر گرد زد
گر بزد مر اسپ را آن کینه کش	آن نزد بر اسپ زد بر سگسکش

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/۵۰۷)

معنی ابیات این است که اگر ادعای عشق داری باید جفا را بپذیری تا تو را صیقل دهد و بدی را از

تو بزدايد. در يوان شمس می فرمايد:

اگر چه دلبر ريزد گلابه بر سر تو
درون تو چو یکی دشمنیست پنهانی
کسی که بر نمدی چوب زد نه بر نم دست
غبارهاست درون تو از حجاب منی
به هر جفا و به هر زخم اندک اندک آن
اگر به خواب گریزی به خواب دربینی
تو شمس مفخر تبریز چاره‌ها داری
قبول کن تو مر آن را به جای مشک تتر
بجز جفا نبود هیچ دفع آن سگسار
ولی غرض همه تا آن برون شود ز غبار
همی برون نشود آن غبار از یک بار
رود ز چهره دل گه به خواب و گه بیدار
جفای یار و سقطهای آن نکو کردار
شتاب کن که تو را قدرتیست در اسرار
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۶۳)

متابعت

مسئله دیگر متابعت است. ما در مقالات می بینیم و از شمس زیاد می شنویم که: فالانی در متابعت نبود. از جمله درباره آن شیخ محمد یا همان ابن عربی می گوید در متابعت نبود. معنای در متابعت نبودن و معیار آن چیست؟ برخی از مخالفان ابن عربی که حتی عرفان و شمس را هم قبول ندارند برای کوبیدن ابن عربی به عبارت شمس استناد می کنند. مراد شمس از متابعت این است که اگر می خواهی بخدا برسی و اگر محبت خدا را می خواهی راهی جز متابعت حضرت ختمی مرتبت نیست. به تعبیر قرآن: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران / ۳۱). در این آیه شریفه خدا می فرماید: «ای پیامبر بگو اگر خدا را دوست دارید من را متابعت کنید تا خدا دوستتان بدارد» حال در بحث متابعت، شمس بین دو گروه از عرفا احدیان و احمدیان فرق می گذارد. می فرماید که: این گروه از عرفا و صوفیه‌ای که در متابعت نیستند همه احدیان اند یعنی می خواهند به احد برسند بی وساطت محمد(ص). به قول شیخ محمود شبستری:

ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر آن یک میم غرق است

درباره این گروه از عرفا می گوید: «ایشان همه احدیان اند ما محمدیانیم بالای کعبه خواست که بپرد که باز گفت نی متابعت اولاتر» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۵۸ - ۲۵۷). در جای دیگر می فرماید: «محمدی آن باشد که دل شکسته باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۶) یعنی فرعونیت و انانیت و خودنمایی در او نباشد و «در مقام عبودیت باشد».

عرفان ابن عربی و عرفان شمس

اگر ما بخواهیم راه ابن عربی و راه شمس را با هم مقایسه کنیم، می توانیم راه ابن عربی را راه معرفت و راه شمس را راه محبت نام نهمیم. خود شمس دارای محبتی است که آتش به جان مولانا زده است. به

تعبیر خود شمس:

مرا به نظر مجنون نگر محبوب را به نظر محب نگرند که یحیهم. خلل از این است که خدا را به نظر محبت نمی نگرند به نظر علم می نگرند و به نظر معرفت و به نظر فلسفه. نظر محبت کار دیگر است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۰۵).

البته معرفت و محبت از هم جدا نیستند. اگر کسی به خدا معرفت داشته باشد و خدا و صفات او را بشناسد چون «ان الله جمیل» این شخص خدای جمیل را دوست خواهد داشت. یعنی معرفت محبت می آورد. نمی شود به چیز ناشناخته محبت داشت. کسی که محبت دارد خالی از معرفت نیست. این دو راه از هم جدا نیستند بستگی به تأکیدی که روی محبت یا معرفت دارند، راه ابن عربی را راه معرفت و راه شمس را راه محبت نام نهادیم. پس تفاوت این دو راه صرفاً در میزان تأکید بر معرفت و یا محبت است. برخی از تفاوت‌های این دو راه، فهرست‌وار، عبارتند از:

- ۱ - فنا در راه معرفت فنای از وجود خویش است یعنی فنای از پندار وجود است. اما فنا در راه محبت فنای از اراده خویش و درآمدن از خود و بیرون شدن از اراده است.
- ۲ - در راه معرفت رابطه من و خدا - به عنوان وجود مطلق - رابطه من - آن است. یعنی خدا متعلق شناخت من است. اما در راه محبت رابطه من و خدا رابطه من - تو است. یعنی خدا متعلق اراده من است. یعنی رابطه عاشقانه.
- ۳ - در راه معرفت، خدای غیرمتشخص بیشتر جلوه دارد که بی حد است، بی کران است و لاینتناهی است اما در راه محبت با خدای انسان وار روبرو هستیم و با او داد و ستد عاشقانه داریم.
- ۴ - در راه معرفت، وحدت وجود بیشتر مطرح است و در راه محبت، وحدت شهود.
- ۵ - در راه معرفت وقتی که ما با حقیقت وجود و وجود مطلق روبرو می شویم یک نوع هیبت و حیرت ما را فرا می گیرد. اگر فنایی هم در کار باشد ناشی از تجربه قدسی جلال خداست. اما در راه محبت عاطفه و شور و نشاط و جذبه عاشقانه در کار است و فنا در اینجا ناشی از جذبه جمال است.
- ۶ - در راه معرفت، از بین رفتن تعین وجود مطرح است در راه محبت از بین رفتن منیت و خودخواهی.
- ۷ - در راه معرفت، زبان و تعبیرات پیچیده استفاده می شود اما در راه محبت زبان و تعبیرات ساده است. لذا شما می بینید در مقالات شمس زبان پیچیده نیست. زبان ساده است. در مثنوی هم زبان ساده است. اما در فصوص و در فتوحات زبان مملو از اصطلاحات مانوس است: فیض اقدس، فیض مقدس، حقیقت محمدیه، حق مخلوق به، حضرات خمس و.... اما در شمس و مولانا زبان ساده است. چون ساده و مانوس است با شعر و غزل بیان می شود. اما زبان ابن عربی پیچیده و علمی است. حتی شعرش هم بیشتر حاوی نظم علمی است. هفتصد تالیف به ابن عربی منسوب است. یک تالیف فتوحات است که یک دریا است. تالیف دیگرش فصوص است که صدها شرح بر آن نوشته اند. اما شمس اهل تالیف نیست. خودش می گوید که من اهل تالیف نیستم. در جایی از مقالات بر آن تأکید می کند.
- ۸ - مخاطب راه معرفت علما و فضلا هستند. لذا شما می بینید که کسانی که مخاطب ابن عربی و

شاگردان ابن عربی هستند اهل علم‌اند حالا خیلی پایین بیاید با فلاسفه سخن می‌گفتند و با مشائیان مواجه بودند. اما مخاطب مولانا و شمس هر انسان سوخته و دل شکسته‌ای می‌تواند باشد. گاهی وقت‌ها هم هرکسی از ظن خود یار آنها می‌شود. مثلاً این مصراع مثنوی که «از محبت خارها گل می‌شود» را شما پشت شیشه یا سپر بیشتر اتوبوس‌ها و کامیون‌ها در جاده‌های بیرون شهر می‌بینید! یعنی حتی راننده‌های ماشین‌های سنگین هم یک نوع همدلی با مولانا و شمس پیدا می‌کنند ولی کدام جمله ابن عربی یا اهل معرفت مثل ابن عربی را می‌توانید این‌طور بیان کنند که به دل همه بنشیند!؟

۹ - اهل معرفت بیشتر اهل قلم‌اند ولی اهل محبت اهل قدم‌اند و اهل سلوک‌اند.

۱۰ - راه معرفت طولانی‌تر است ولی راه محبت ممکن است در یک طوفان جذب‌ه سالک را برساند. یعنی سریع‌تر می‌رساند (کاکایی، ۱۳۸۹: ۳۹).

مکتب ابن عربی و مکتب شمس در قونیه

راه معرفت ابن عربی از غرب جهان اسلام آمده است. اما راه محبت از شرق جهان اسلام از عطار، سنایی و نظامی جوشیده و به شمس و مولانا رسیده است. این دو راه در قونیه کنار هم قرار گرفتند. صدرالدین قونوی که عصاره و چکیده تمام ابن عربی بود با مولانا جلال‌الدین رومی که انفجار شمس تبریزی است در قونیه کنار هم قرار گرفته‌اند. این طولانی بودن راه معرفت و سریع بودن راه محبت را هم می‌توانیم در این‌جا ببینیم. مولانا خودش یک کوهی در مسائل معرفتی بود. ولی سه سال بیشتر با شمس سر نکرده بود و مدتی هم در فراق شمس می‌سوخت. اما این آتشی که شمس به جان مولانا زد یک جریان دیگری بود که در این مدت کوتاه مولوی را مولوی کرد. اما صدرالدین قونوی پسر خوانده ابن عربی بود که از کودکی در دامان ابن عربی بزرگ شد و همه تعالیم ابن عربی را توانست در زمانی طولانی یاد بگیرد و تعلیم بدهد. این دو بزرگوار این دو راه محبت و معرفت را در قونیه با هم آشتی دادند. معروف است که مولانا به صدرالدین قونوی اقتدا می‌کرد و وصیت مولانا این بود که نماز میت مرا صدرالدین قونوی بخواند. در مثنوی آنجایی که مولوی می‌فرماید:

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۹۷)

به استدالیان می‌تازد ولی یک نفر را استثنا می‌کند

غیر آن قطب زمانه دیده‌ور کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۹۷)

نیکلسون و دیگران همه گفته‌اند که منظور از قطب زمانه همان صدرالدین قونوی است در جای دیگر دارد:

گفت المعنی هو الله شیخ دین بحر معنیهای رب العالمین
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۴۹)

نیکلسون و دیگران شیخ دین را صدرالدین قونوی می‌دانند هر چند که استاد دکتر محمدعلی موحد می‌گوید که شیخ دین همان شمس تبریزی است.

منابع

- قرآن کریم
- حافظ، (۱۳۸۵)، دیوان حافظ، تصحیح بهالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات دوستان، چاپ پنجم
- شبستری، شیخ محمود، گلشن راز،
- شمس، مقالات
- لوئیس، فرانکلین، (۱۳۸۵)، دین، مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، نشر نامک، چاپ دوم، ۱۳۸۵
- کاکایی، قاسم، (۱۳۹۹)، حدیث سرو، شرح حال عارف واصل، حاج شیخ حسنعلی نجابت شیرازی، انتشارات فلاح، چاپ دوم.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۹)، عرفان معرفت، عرفان محبت، در اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۵۹، انتشارات اطلاعات.
- مولوی، جلالالدین، (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش. انتشارات علمی فرهنگی.
- مولوی، جلالالدین، (۱۳۹۱)، دیوان کبیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات الهادی.
- Chittick, William C., *Me and Rumi*, published by Fons Vitae, 2003
- Safi, Omid, "Did the Two Oceans Meet?" in *Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol.26, 1999

متابعت از نگاه شمس تبریزی

سودابه کریمی^۱

چکیده

پیروی، به معنای «پذیرش بی‌چون و چرای مرجعی بیرونی، بی‌آنکه طلب حجت یا دلیلی از او کنیم» می‌تواند دست کم دو معنای متفاوت داشته باشد: تقلید و متابعت. تقلید و متابعت اگرچه برحسب ظاهر به هم می‌مانند، در حقیقت مخالف یکدیگرند. علت تقلید ترس است و طمع، و علت متابعت همدلی است و اعتماد؛ نتیجه تقلید یک من دروغین است، و حاصل متابعت تحقق یک من راستین.

انتقاد شمس به بایزید و دیگر مشایخ صوفیه از این وجه است که معتقد است آنها نتوانستند به هوشیاری پس از مستی راه یابند. مست بودند و نتوانستند قانون تدریج را آن طور که باید، مراعات کنند. مستی از نظر شمس چهار مرتبه دارد، که هر مرتبه با مرحله‌ای از سلوک در ارتباط است: مستی هوا، مستی روح، مستی راه خدا، و مستی از خدا؛ پس از آن هوشیاری است. آن هوشیاری مطلق در متابعت حاصل می‌شود.

مراد شمس از متابعت، متابعت از فرد خاص یا شریعت خاصی نیست. منظور او از متابعت هم نوا شدن با قانون هستی و همدل شدن با ذره ذره وجود است؛ و این نمی‌شود، مگر در نیستی و فنا. در عشق فانی می‌شویم و در فنا به کل می‌پیوندیم. پس متابعت یافتن «خود» در فانی «خود» است. در متابعت مفاهیمی چون عشق، ادب، اخلاص، تسلیم، تعادل، هماهنگی با هستی، درک دیگری، میزان بودن با خود حقیقی و در نهایت عمل صالح نهفته است. متابعت به معنای هوشیار بودن و جمع آمدن همه این مفاهیم است. آنگاه که همه این مفاهیم گرد هم آیند در متابعت خواهیم بود و اگر در متابعت باشیم متوجه می‌شویم که این‌ها چند مفهوم جداگانه نیستند، عین یکدیگرند. عشق همان ادب است و ادب تعادل است و تعادل در تسلیم بودن است و...؛ و عمل صالح همان متابعت است.

واژگان کلیدی: متابعت، تقلید، مستی، نفاق، اخلاص، بایزید، ابن عربی.

۱. مهندس کامپیوتر، مترجمی زبان انگلیسی، پژوهشگر و مدرس مثنوی

مقدمه

یکی از دشوارترین مفاهیم طرح شده در مقالات شمس مفهوم «متابعت» است. نه فقط امروز، بلکه آن گونه که از سخنان شمس برمی آید، حتی در زمان خود او معنای این کلمه برای مخاطبین چندان روشن نبود. متابعت چیست؟ آیا همان تقلید است؟ اگر نه، چه تفاوتی با آن دارد؟ وقتی شمس ابن عربی، بایزید، حلاج و حتی موسی را در متابعت نمی بیند، دقیقا چه منظوری دارد؟ آیا آن ها را خارج از دایره شریعت می داند؟ در این مقاله با نشان دادن معنای متابعت در کلام شمس، اعتراض او را به ابن عربی، بایزید، سهروردی و حلاج پی می گیریم.

متابعت چیست؟

شرح متابعت می گویم، نمی داند. با خود می گوید: عجب این متابعت چه باشد؟ متابعت در پیش او ایستاده است، باز می افتد پیش او، او متابعت را نمی بیند! (شمس، ۱۳۷۷: ۱۹۹۸).

متابعت در لغت به معنای پیروی است؛ اما به طور قطع هر پیروی ای متابعت نیست. پیروی، به معنای «پذیرش بی چون و چرای مرجعی بیرونی، بی آنکه طلب حجت یا دلیلی از او کنیم» می تواند دست کم دو معنای متفاوت داشته باشد: تقلید و متابعت. تقلید امری به شدت نکوهیده است. شمس منشاء همه فسادهای عالم را تقلید می داند و در مسلمان خواندن مقلد تردید می کند:

هر فسادی که در عالم افتاد ازین افتاد که یکی یکی را معتقد شد به تقلید، یا منکر شد به تقلید ... و تقلید گردان باشد، ساعتی گرم و ساعتی سرد. کی روا باشد مقلد را مسلمان داشتن؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۱۶۱)

مولانا نیز به جدّ ما را از هرگونه تقلید برحذر می دارد:

چشم داری تو، به چشم خود نگر	منگر از چشم سفیهی بی خبر
گوش داری تو، به گوش خود شنو	گوش گولان را چرا باشی گرو؟
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن	هم برای عقل خود اندیشه کن

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۰۴۴)

شمس تا جایی پیش می رود که پیروی مقلدانه از هیچ کس و هیچ چیزی را بر نمی تابد، حتی اگر آن شخص پیامبر باشد و آن چیز کلام خدا:

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 سخنی می گویم از حال خود، هیچ تعلقی نمی کنم به این ها، تو نیز مرا

بگو اگر سخنی داری و بحث کن (شمس، ۱۳۷۷: ۲۷). این همه احادیث و رموز بزرگان و تفسیر قول این و قول آن، همه تقلید است، سر به هیچ جای بیرون نکند (شمس، ۱۳۷۷: ۳۳۱).

به اعتقاد او تقلید، از هر کس که باشد، حاصلی جز تاریکی ندارد:

مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد، مرا رساله خود باید. اگر هزار رساله بخوانم که تاریک تر شوم (شمس، ۱۳۷۷: ۲۷۰).

با این حال بر کسی پوشیده نیست، همان قدر که تقلید نزد ایشان ناپسند و مذموم است، تبعیت از پیر پسندیده و مورد تأکید است.

زود طاغی گردی و ره گم کنی	گر ازین سایه روی سوی منی
زیر ظل امر شیخ و اوستاد	پس برو خاموش باش از انقیاد
مسخ گردی تو زلاف کاملی	ورنه گر چه مستعد و قابلی
سرکشی ز استاد راز و با خبر	هم ز استعداد وامانی اگر

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۶۸۴)

متابعت نزد شمس از آنچنان مرتبه‌ای برخوردار است که کسانی چون بایزید، حلاج، ابن عربی^۱ و سهروردی را در زمره متابعان نمی‌داند. به اعتقاد او موسی علیه‌السلام با آن که نبی بود، راه به متابعت نبرد:

چون موسی بر خضر رفت، متابعت را ندید؛ محمد متابعت را شناخت. چون محمد آن درویش را بدید، در درویش نظر بایسته و شایسته کرد و کلمات بایسته گفت (شمس، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

پس این سوال پیش می‌آید که متابعت چیست؟ و چه تفاوتی با تقلید دارد؟ چرا یکی تا آن اندازه پسندیده و مورد تأکید است و دیگری آن قدر نکوهیده و ناپسند؟

تفاوت متابعت و تقلید

بر حسب ظاهر فردی که تقلید می‌کند و آن کس که در تبعیت است، هر دو به یک کار مشغولند و به یک شیوه عمل می‌کنند؛ هر دو بی‌چون و چرا و بی‌آن که دلیلی برای عمل خود طلب کنند، از مرجعی بیرونی پیروی می‌کنند. مقلد کسی است که برای قول، فعل و حتی باورش دلیل و حجتی ندارد؛ اساساً از متعلق حقیقی باور و معنای واقعی قول و فعلش باخبر نیست. او چون خوابگردها؛ از گفتار و رفتارشان آگاه نیست؛ کاری را می‌کند، سخنی را می‌گوید و به باوری التزام می‌ورزد که در دیگران دیده یا شنیده است. او به معنای واقعی کلمه یک دنباله‌رو است. از سوی دیگر، کسی که از دیگری تبعیت می‌کند نیز

ظاهراً به همان کار مشغول است؛ او نیز برای اعمال خود دلیلی جز تبعیت ندارد. پس چه چیزی این دو روش را از هم تفکیک می‌کند؟

حقیقت آن است که از منظر شمس و مولانا هیچ امر و صورت واحدی نیست که دست‌کم دو معنای متفاوت نداشته باشد. همه چیز، مطلقاً همه چیز، هر چه می‌بینیم و هر چه می‌اندیشیم، چه آنها که متعلق احساسات و عواطف ما هستند و چه آنها که از جنس گفتار و رفتارند، می‌توانند دو معنای مخالف داشته باشند. اگر ترس است یا ایمنی، قهر است یا لطف، کبر است یا تواضع، دروغ است یا راستی، عشق است یا عقل، هستی است یا عدم، خوب است یا بد، کفر است یا ایمان، انسان است یا حیوان، شادی است یا غم...؛ هر چیزی می‌تواند چیز دیگری باشد، خلاف آنچه می‌نماید.^۲ یک صورت است که دو یا چند معنا دارد. به این دلیل است که هوشیاری و آگاهی ضرورت می‌یابد. باید هوشیار بود تا بین صورت‌های مشابه تفاوت‌ها را دید و شناخت.

اگر هر چه رو نمودی آن چنان بودی، پیغامبر با آن چنان نظر تیز منور فریاد نکردی که ارنی لاشیاء کماهی. خوب می‌نمایی و در حقیقت آن زشت است؛ زشت می‌نمایی و در حقیقت آن نغز است. پس به ما هر چیز را چنان نما که هست، تا در دام نیفتیم و پیوسته گمراه نباشیم (مولوی، ۱۳۶۸: ۵).

مُرغِ خاکی مرغِ آبی هم‌تن‌اند	لیکِ ضدانند آب و روغن‌اند
هر یکی مر اَضَلِّ خود را بنده‌اند	احتیاطی کن به هم مانده‌اند
هم چنان که وسوسه و وحی الست	هر دو مَعْقُولَنَد لیکن فرق هست
هر دو دَلَّالانِ بازارِ صَمیر	رخت‌ها را می‌ستایند ای امیر
گَر تو صرافِ دلیِ فکرت شناس	فرق کن سرِ دو فکر چون نخاس

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۸۴)

پیروی هم از این قاعده مستثنا نیست؛ یک صورت است که دو معنای کاملاً متضاد دارد. باین‌حال چنین نیست که نشود معنای متضاد را در صورت‌های مشابه درک و از هم تفکیک کرد. یکی از راهکارهای مولانا برای تشخیص صورت‌های مشابه، رجوع به علت و نتیجه آنهاست. می‌گوید اگر درختی را شناسی، برای شناخت آن دو راه داری، یا به بذر و نهالش نگاه کنی که از چه بذر و نهالی روییده و یا منتظر بمانی تا ببینی چه میوه‌ای می‌دهد؛ یا رجوع به اول، یا نگاه به آخر. برای تشخیص تقلید از متابعت هم می‌شود به همین طریق عمل کرد. یک بار به ریشه و علت آنها نگاه می‌کنیم، می‌بینیم آیا اختلافی بین آنها هست؟ سپس به نتیجه و میوه آنها می‌نگریم؛ آیا بین عمل مقلدانه و عمل از سر تبعیت، تفاوتی از وجه حاصل و نتیجه وجود دارد؟ مولانا تقلید را نتیجه طمع می‌داند. به اعتقاد او بذری که درخت تقلید را بار می‌دهد، طمع است:

صاف خواهی چشم و عقل و سمع را بردران تو پرده‌های طمع را

زانک آن تقلید صوفی از طمع عقل او بریست از نور و لمع
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۰۵)

«خواستن» ریشه و علت تقلید است. ما تقلید می‌کنیم، چون چیزی می‌خواهیم. مهم‌ترین خواست ما در تقلید، پذیرفته شدن است. ما تقلید می‌کنیم چون از عدم پذیرش می‌ترسیم؛ تقلید می‌کنیم چون از تأیید نشدن و محبوب نبودن مشوش می‌شویم؛ در حقیقت، تقلید می‌کنیم چون از تنهایی می‌ترسیم. ما از تنهایی می‌ترسیم، چون از مرگ می‌ترسیم؛ یا نه، از مرگ می‌ترسیم، چون از تنهایی می‌ترسیم. تجربه حقیقتِ تنهایی، تجربه مرگ است. تا زمانی که با حقیقتِ تنهایی آشنا نشویم، و تا زمانی که مشتاقِ عدم و نیستی نشده‌ایم، این ترس با ما خواهد بود. به دلیل این ترس است که سعی می‌کنیم نزد دیگران ارزش و هویتی داشته باشیم. به دلیل این ترس است که مشتاق دیدن خود از چشم دیگرانیم و تأیید آن‌ها برای ما مهم می‌شود. به دلیل این ترس است که دست از آزادی می‌شویم و تن به قالب‌ها و کلیشه‌هایی می‌دهیم که دیگران برای ما تعریف می‌کنند. ما خود را در قالبِ بدها و خوب‌ها، درست‌ها و نادرست‌هایی مقید می‌کنیم که از آن ما نیست؛ باورها و ارزش‌هایی را می‌پذیریم که خود تجربه نکرده‌ایم. اغلب باورهای ما تلقین و القاء جامعه است؛ با این باورها و ارزش‌های عاریتی است که دست به انتخاب می‌زنیم. صلح و جنگ، و دوستی و دشمنی ما بر باورهایی مبتنی است که از دیگران گرفته‌ایم؛ باورهایی که هیچ‌گاه درستی و نادرستی‌شان را نیازموده‌ایم. تقلید به معنای پیروی از این باورها و ارزش‌های ناآزموده و به عاریت گرفته شده است.

تقلیدها در ترس و طمع ریشه دارند؛ تقلید می‌کنیم چون ارزش و هویت را در بیرون از خود جستجو می‌کنیم؛ می‌خواهیم «کسی» باشیم یا «کسی» بشویم. مهم نیست از چه کسی یا چه چیزی تقلید می‌کنیم، تنها چیزی که برای ما اهمیت دارد این است که با تقلید به برترین «من»، و بیشترین ارزش / لذت دست پیدا کنیم. متابعت اما حکایت دیگری دارد. متابعت برخلاف تقلید مبتنی بر اعتماد است، اعتمادی که به نوبه خود از یک تجربه مشترک ناشی می‌شود. ما در متابعت نشانه‌های هم‌جنسی را می‌بینیم؛ آواز خود را از دیگری می‌شنویم و بوی خود را از او می‌یابیم:

آن‌ها که مفر می‌شوند، خود را در انبیا می‌بینند و آواز خود از او می‌شنوند و بوی خود را از او می‌یابند؛ کسی خود را منکر نشود، از آن سبب انبیا می‌گویند به اَمّت که: ما شمایم و شما مایید، میان ما بیگانگی نیست (مولوی، ۱۳۶۸: ۲۲۰).

چونک خود را پیش او یابد فقط چون بود شک؟ چون کند خود را غلط؟
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۲۳)

در «قصه آنکه شتر گمشده خود را می‌جست و می‌پرسید» (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۹۶)، کسی که شترش را گم کرده، تنها به گفته کسانی اعتنا می‌کند که نشانه‌های راست داده‌اند:

چون نشان راست گویند و شبیه
 آن شفای جان رنجورت شود
 پس بگویی راست گفتمی ای امین
 این نشان چون داد، گویی پیش رو
 پس یقین گردد ترا، لا ریب فیه
 رنگ روی و صحت و زورت شود
 این نشانی‌ها بلاغ آمد مبین
 وقت آهنگست پیش آهنگ شو
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۲۹۲)

در متابعت کسی را پیش آهنگ می‌کنیم که گفته‌هایش با تجربه‌های ما هماهنگ و همخوان باشد. از این رو هر چند برحسب ظاهر از دیگری پیروی می‌کنیم، در حقیقت تابع درک و شهود خود هستیم.

او توست، اما نه این تو، آن توست
 توی آخر سوی توی اولت
 توی تو در دیگری آمد دفین
 که در آخر واقف بیرون شوست
 آمدست از بهر تنبیه و صلت
 من غلام مرد خودبینی چنین
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۱۰۶۱)

در تقلید، برخلاف متابعت، هیچ تصویری از امر تجربه شده نداریم؛ تنها دلیل ما برای پیروی، یا ترس است یا طمع. در حقیقت طمع هم از ترس ناشی می‌شود؛ ترس از دست دادن و محروم ماندن. در تقلید هیچ سنخیتی بین مقلد و مقلد وجود ندارد؛ نه هم طلب‌اند و نه هم منظر. برعکس، در متابعت از کسی تبعیت می‌کنیم که از جنس اویم؛ با او بر یک دریچه نشستیم و رو سوی یک قبله داریم.

علت متابعت وقوف ما بر عجز و ناتوانی ماست. متابعت می‌کنیم، چون می‌دانیم که نمی‌دانیم؛ نه به معنای مطلق ندانستن، به این معنا که هر چند می‌دانیم چیزی هست، اما دقیق و کامل از آن باخبر نیستیم. همان‌طور که آن شتر گم کرده، هر چند شتر را می‌شناخت، ولی از جا و مقامش خبر نداشت. وقتی نزد پزشک می‌رویم، باخبریم که بیماریم، ممکن است حتی بدانیم مشکل از چیست، با این حال می‌دانیم که نمی‌توانیم خود را درمان کنیم، از این رو از دستورات پزشک تبعیت می‌کنیم.

تبعیت می‌کنیم، چون با آن وجه تهی خود روبه‌رو شده‌ایم، عجز خود و ناتوانی خود را لمس کرده‌ایم. تبعیت حاصل پذیرش خالی بودن ماست. در مقابل، در تقلید خود را سرشار از داشته‌ها می‌بینیم، پر از اوصاف عاریه و بر بسته‌ای که به غلط از آن خود می‌دانیم. تقلید می‌کنیم، چون می‌خواهیم با اضافه کردن این داشته‌ها به یک «من» گسترده‌تر؛ بزرگ‌تر و دربرگیرنده‌تر برسیم. مقلد کسی است که خود را با داشته‌هایش تعریف می‌کند نه با بودنش؛ از این رو در پی افزودن داشته‌های خود است. برخلاف او، کسی که در تبعیت است، می‌خواهد به بودنی عالی‌تر دست یابد؛ مرتبه‌ای از وجود که تنها با رها کردن داشته‌ها و آزاد شدن از تعلقات حاصل می‌شود. نتیجه تقلید وابستگی بیشتر و حاصل متابعت رهایی از «من»‌ها است.

تقلید و متابعت تنها در علت و انگیزه نیست که از هم تفکیک می‌شوند؛ آنها در میوه و نتیجه نیز تفاوت دارند. در تقلید صورت رفتار و گفتار ما شبیه شیخ می‌شود و در متابعت نظر و منظر ما. در متابعت

همچون شیخ می‌بینیم و تأویل می‌کنیم، در حالی که در تقلید صرفاً چون او عمل می‌کنیم و ظاهراً مانند او سخن می‌گوییم. از این رو ممکن است برحسب ظاهر پیرو کسی باشیم، اما در متابعت او نباشیم؛ همان‌طور که ممکن است به صورت چون دیگری عمل نکنیم و در حقیقت در تبعیت از او باشیم. متابعت متوجه معنای وجودی است. تنها در صورتی در متابعت کسی هستیم که از جنس او باشیم، هستی را چون او ببینیم و امور را چون او تأویل کنیم.

چیست جنسیت؟ یکی نوع نظر که بدان یابند ره در همدگر
آن نظر که کرد حق در وی نهان چون نهد در تو، تو گردی جنس آن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۰۳۰)

تقلید بر خلاف متابعت، همواره معطوف به صورت است. مقلد هیچ‌گاه به لحاظ وجودی به مقلد نزدیک نمی‌شود. اما در متابعت مرید سرانجام در جایگاه مراد می‌نشیند؛ در حقیقت «او» می‌شود. درست‌تر آن است که بگوییم «او» هست؛ همان‌طور که شکوفه درخت گلابی، گلابی است؛ و بذر درخت، درخت است. شکوفه برای تبدیل شدن به میوه راه طولانی پرخطری در پیش دارد، ممکن است هیچ‌وقت به ثمر نرسد، با این حال غلط نیست اگر بگوییم شکوفه همان میوه است؛ همان‌طور که هلال همان ماه کامل است. هلال اگرچه به صورت ماه کامل نیست، چون قابلیت تبدیل شدن به آن را دارد، در حقیقت همان است.

آن هلال و بدر دارند اتحاد از دوی دورند و از نقص و فساد
آن هلال از نقص در باطن بری‌ست آن به ظاهر نقص تدریج آوری‌ست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۹۵۷)

او توست اما نه این تو، آن توست که در آخر واقف بیرون شوست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۰۶۱)

در تقلید ملاک پیروی ظاهر است. مقلد باید همان کاری را کند که مقلد کرده است، همان را بگوید که او گفته است و به همان باوری التزام بورزد که گمان می‌کند او به آن اعتقاد دارد. متابعت چنین نیست. در متابعت شباهت ظاهری بین مرید و مراد ضرورت ندارد؛ نه تنها لازم نیست که مرید همیشه چون مراد عمل کند، بلکه گاهی حتی مجاز به پیروی از او نیست:

طاقت کار من کسی ندارد. آنچه من کنم مقلد را نشاید که بدان اقتدا کند. راست گفته‌اند که این قوم اقتدا را نشایند (شمس، ۱۳۷۷: ۳۰۲).

در معنی آن که آنچه ولی کند، مرید را نشاید گستاخی کردن و همان فعل کردن، که حلوا

طیب را زیان ندارد، اما بیماران را زیان دارد؛ و سرما و برف انگور را زیان ندارد، اما غوره را زیان دارد که در راه است (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۱۱۸).

تقلید هم منشاء منیّت و هم ناشی از آن است. تقلید می‌کنیم چون می‌خواهیم کسی باشیم، آنگاه سراغ کسی می‌رویم تا با مشابه کردن خود به او، این من را بزرگ‌تر، پر جلوه‌تر و بهره‌مندتر کنیم. در متابعت هم می‌خواهیم شبیه پیر و مرادمان باشیم، با این تفاوت که در تقلید خواهان آن عزت و جلالی هستیم که به گمان ما مقلد نزد دیگران دارد؛ یعنی خواهش‌های ما همچنان رو سوی بیرون دارد، نه درون؛ آنچه می‌خواهیم و آنچه می‌جوییم داشته‌های کسی است که از او تقلید می‌کنیم، نه بهره‌ای که از وجود برده است؛ خواهان کالاهای عاریه او هستیم، نه خود او؛ عاشق نیستیم، سوداگریم.

ز آدمی چو بدزدی به کم قناعت کن که شح نفس قرین است با جبلت او
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۱۵)

ازو مدزد به جز گوهر زمانه بها اگر تو واقفی از لطف و سریرت او
که نیست قهر خدارا به جز ز دزد خسیس که سوی کاله فانی بود عزیمت او
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۳۵)

علت تقلید منیّت است و حاصل تقلید، یک من بزرگ‌تر و منیّت بیشتر. از این روست که شمس تقلید را مایه همه فسادهای عالم می‌داند:

هر فسادی که در عالم افتاد ازین افتاد که یکی یکی را معتقد شد به تقلید، یا منکر شد به تقلید ... و تقلید گردان باشد، ساعتی گرم و ساعتی سرد. کی روا باشد مقلد را مسلمان داشتن؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۱۶۱).

مقلد ثبات ندارد؛ چگونه می‌تواند ثبات داشته باشد، در حالی که از خود رأیی ندارد. چنین کسی در تسلیم هم نمی‌تواند پابرجا باشد؛ به کوچک‌ترین وهمی مردد می‌شود. او چون کاهی است که به هر بادی تغییر جهت می‌دهد:

زانک تقلید آفت هر نیکویی ست که بود تقلید، اگر کوه قوی ست
گر ضریری لم‌ترست و تیز چشم گوشت پاره‌ش دان چو او را نیست چشم
گر سخن گوید ز مو باریک‌تر آن سرش را زان سخن نبود خبر
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۲۰۲)

متابعت، برخلاف تقلید، ناشی از اعتماد است و همدلی. متابعت با «خود را در او دیدن» شروع می‌شود

و با «او شدن» پایان می‌یابد. در متابعت ما به کسی بدل می‌شویم که از او پیروی می‌کنیم. مرید به مراد بدل می‌شود، همان‌طور که هیزم تیره در صحبت با آتش، صفتهای خود را از دست می‌دهد و به صفت آتش درمی‌آید. متابعت با حس همدلی و درک عمیق شروع می‌شود و با محو مرید در مراد پایان می‌یابد. مرید هم‌صفت شیخ می‌شود؛ در حقیقت شیخ می‌شود:

(متابعت) یعنی همان نوری و روشنایی که دیده محمد، نور دیده او شود، دیده او دیده او شود، موصوف شود به جمله صفات او، از صبر و غیره، هرصفتی بی‌نهایت (شمس، ۱۳۷۷: ۷۳۸).

نتیجه تقلید باختن خودِ اصیل و متلبس شدن به خودِ دروغین است. برعکس، در متابعت ما با خودِ حقیقی‌مان روبرو می‌شویم. مواجهه مرید با مراد چون دیدار گلپاره است با دریا. گلپاره مدعی آب است؛ دروغ هم نیست. او آب دارد، اما او آب نیست. این وقتی بر او روشن می‌شود که دریا را ببیند. گلپاره با دیدن دریاست که می‌فهمد آب بودن به چه معناست.

تو همی‌گویی مرا دل نیز هست	دل فراز عرش باشد نه به پست
در گل تیره یقین هم آب هست	لیک زان آبت نشاید آب‌دست
زان که گر آب است مغلوب گل است	پس دل خود را مگو کین هم دل است
آن دلی کز آسمان‌ها برتر است	آن دل ابدال یا پیغامبر است

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۴۲۱)

مرید با دیدن مراد است که متوجه می‌شود آن خودِ حقیقی‌اش چگونه است. مراد آینه‌دار او می‌شود و خودِ راستینش را به او می‌نمایاند:

آینه جان نیست الا روی یار	روی آن یاری که باشد زان دیار
---------------------------	------------------------------

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۸۶)

بگفتم شمس تبریزی کیی، گفت	شمایم من شمایم من شمایم
---------------------------	-------------------------

(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۹۰)

مراد شمس از متابعت

متابعت آن پیروی‌ای است که تقلید نباشد. ما در تقلید به یک خودِ دروغین می‌رسیم، حال آنکه در متابعت به خودِ راستینمان دعوت می‌شویم. پس مهم‌ترین سخن شمس در متابعت این است که خودت باش! خودت باش، یعنی تو «خود» نیستی. چگونه می‌توانی خود باشی، در حالی که خود را نمی‌شناسی؟ چگونه می‌توانی خود باشی، در حالی که در بند پیش‌داوری‌های ذهنی‌القائه شده از سوی دیگرانی؟ خودت باش، یعنی خود را بشناس، آن خود طبیعی و فطری‌ات را؛ به فطرت خود بازگرد. حجاب

تقلیدها را برکن و از قید کلیشه‌های بر ساخته جامعه رها شو. خودت باش، یعنی به خود رجوع کن:

تو را هر کس به سوی خویش خواند
تو را من جز به سوی تو نخوانم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۸۷)

خودت باش، یعنی بر پایه تجربه‌های زیسته خود زندگی کن؛ با گوش خود بشنو، از چشم خود ببین،
با ادراک خود بفهم!

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 سخنی می‌گویم از حال خود، هیچ تعلق نمی‌کنم به این‌ها، تو نیز مرا
بگو اگر سخنی داری و بحث کن (شمس، ۱۳۷۷: ۷۲).

چشم داری تو، به چشم خود نگر
مگر از چشم سفیدی بی‌خبر
گوش داری تو، به گوش خود شنو
گوش گولان را چرا باشی گرو؟
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن
هم برای عقل خود اندیشه کن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰۴۴/۲)

خودت باش، یعنی از کتاب دل خود بخوان! متابعت خواندن کتاب خود است؛ آن تقلید است که
کتاب دیگری را می‌خوانیم. سراغ پیر می‌رویم تا خواندن کتاب خود را از او بیاموزیم، نه آن‌که کتاب او
را بخوانیم. هر یک از ما کتابی در سینه داریم، اما خواندنش را نمی‌دانیم؛ حتی گاهی از وجود آن باخبر
نیستیم. پیر ما را با این کتاب آشنا می‌کند و خواندنش را به ما می‌آموزد.

در دل سالک اگر هست آن رُموز
تا دلش را شرح آن سازد ضیا
که درون سینه شرح داده‌ایم
تو هنوز از خارج آن را طالبی
چشمه شیراست در تو بی‌کنار
منفذی داری به بحر ای آب گیر
که الم شرح نه شرح هست باز؟
در نگر در شرح دل در اندرون
رمزدانی نیست سالک را هنوز
پس الم شرح بفرماید خدا
شرح اندر سینه‌ات بنهاده‌ایم
مخلبی از دیگران چون حالی؟
تو چرا می‌شیر جویی از تغار؟
نگ دار از آب جستن از غدیر
چون شدی تو شرح جو و کدیه‌ساز؟
تا نیاید طعنه لا تبصرون
(مولوی، ۱۳۷۶: ۷۵۵/۲)

مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد، مرا رساله خود باید. اگر هزار رساله بخوانم که
تاریک‌تر شوم (شمس، ۱۳۷۷: ۲۷۰).

در متابعت ما به دل خود رجوع می‌کنیم. اولیا و اصفیا ما را یاری می‌کنند تا دل خود را بخوانیم. در اینجا خواننده و خوانده شده، آن کس که می‌خواند، و آن چیز که خوانده می‌شود، یکی است و او ماییم:

در دل می‌باید که باز شود. جان‌کندن همه انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود، این می‌جستند. همه عالم در یک کس است، چون خود را دانست همه را دانست (شمس، ۱۳۷۷: ۲۰۳).

امید داریم که شما این سخن‌ها را هم از اندرون خود بشنوید که مفید آن است ... هزار سخن از بیرون بگوی تا از اندرون مصدقی نباشد سود ندارد. همچنان که درختی را تا در بیخ او تری نباشد اگر هزار سیل آب بر او ریزی سود ندارد اول آنجا در بیخ او تری نباید تا آب مدد او شود ... اگر همه عالم نور گیرد تا در چشم نوری نباشد هرگز آن نور را نبینند. اکنون اصل آن قابلیت است که در نفس است (مولوی، ۱۳۸۱: ۵۶).

متابعت یعنی در پذیرش و تسلیم، طبیعی باش؛ همان‌طور که خورشید و کوه و پرندۀ طبیعی‌اند. شب، شب است و روز، روز؛ درخت، درخت است و گل، گل؛ هیچ یک بر دیگری فخر نمی‌فروشد که من برتر یا زیباتر، بهتر یا روشن‌ترم. هر چیز همان است که هست. طبیعی باش، یعنی سر جای خودت باش! ما هر یک تکه‌های یک پازل بزرگیم که باید در پذیرش و تسلیم سر جای خود بنشینیم. در این پازل، اگر یک قصر به تصویر کشیده می‌شود، فرشِ قصر همان قدر مهم است که پرده‌اش، دیوارش همان قدر اهمیت دارد که پنجره‌اش. هیچ تمایزی بین اجزاء منفرد آن نیست؛ هر یک نقش خود را دارد و کار خود را می‌کند. متابعت یعنی خود را همان‌گونه که هستی بپذیر. در تقلید می‌خواهیم کس دیگری باشیم، غیر از آن که هستیم؛ تکه پازل دیگری با نقش و کارکردی متفاوت؛ زیرا تصور می‌کنیم آن نقش دیگر مهم‌تر، زیباتر، یا بهتر است. متابعت یعنی تسلیم بودن، نقش و وظیفه خود را دانستن و همان را بجا آوردن. ما در متابعت در جایگاه حقیقی خود می‌نشینیم.

مرا خداوند خانه اینجا بنشانده است. مهمان فصول نباید. محمود ایاز را گفت: اینجا بنشین. بر ایاز هیچ اعتراض باشد؟ و بر خواست شاه کسی اعتراض کند؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۶۶۰)

با تسلیم و پذیرش است که به کل می‌پیوندیم و با کل هم‌نوا و هم‌آهنگ می‌گردیم؛ دیگر نه یک جزء جدا و منفرد، که در حقیقت کل می‌شویم. مهم نیست که تکه پازل چه رنگ و چه نقشی دارد، کوچک است یا بزرگ، حیاط خانه را نشان می‌دهد یا تخت پادشاه را، وقتی سر جای خود باشد جلال و جمال قصر شاهی را نشان خواهد داد. تسلیم بودن و پذیرفتن نقش خود، البته به این معنا نیست که طالب رشد و تعالی نباشیم؛ به این معناست که اگر سیب هستیم، سیب باشیم و اگر گلابی هستیم، گلابی باشیم. شک نیست که شکوفه سیب، سیب خام و ترش، و سیب رسیده و شیرین با یکدیگر فرق دارند. شکوفه می‌تواند و باید میوه شدن را طلب کند و اگر میوه شده است، می‌تواند رسیدن و شیرین شدن را بخواهد. اما یک شکوفه سیب نباید تمنای گلابی بودن یا انگور شدن را در سر داشته باشد. او هیچ وقت نمی‌تواند گلابی یا انگور شود. در متابعت قرار نیست کس دیگری شویم؛ قرار است با شناخت قابلیت‌ها

و امکانات خود همان کسی باشیم که حقیقتاً هستیم. هستی یک نقش را دو بار تکرار نمی‌کند، خدا گزافه کار نیست، بیهوده نمی‌آفریند. او از خلقت ما مقصودی داشته؛ و ما تنها با «خود بودن» آن مقصود را برآورده می‌کنیم. قرار نیست همه محمد باشند یا مولانا یا شمس، قرار است هر کسی خودش باشد، و آن نقش که به او سپرده شده است را درست بجا آورد. محمد نقش و وظیفه خود را داشت و هر یک از ما نقش و وظیفه خود را. در تقلید می‌خواهیم کس دیگری باشیم، امری که هیچ وقت ممکن نیست. در حالی که در متابعت قرار است خود را بشناسیم تا خود باشیم، بی‌هیچ سرکوب یا تظاهری؛ در حقیقت بدون هیچ ترس یا وهمی.

خودت باش، یعنی با دل سلیم عمل کن. شمس دل سلیم را دلی می‌داند که از حبّ و بغض شخصی خالی است (شمس، ۱۳۷۷: ۷۸)؛ دلی که بی‌تمنا و خواهش است. پس هر چه می‌کند از حقیقت ذات او برخاسته است. بادی که او را می‌جناند، مهاری که او را می‌کشد، امری بیرونی نیست، از درون او نشأت می‌گیرد. دل سلیم دلی است که خاطر مجموع دارد؛ پاره‌پاره نیست، از تفرقه خلاص شده است. دل سلیم رو سوی یک قبله دارد؛ پس شاهدهی است برای لا اله الا الله.

گفت: من قال لا اله الا الله خالصاً مُخلصاً، دخل الجنة. اکنون تو بنشین می‌گویی، دماغ خشک شود! او یکی است تو کیستی؟ تو شش هزار بیشی! تو یکتا شو و گرنه از یکی او ترا چه؟ تو صد هزار ذره، هر ذره به هوایی برده، هر ذره به خیالی برده!... خالصاً بنیته مُخلصاً بفعله. وعده دخل الجنة حاجت نیست، چون آن کرد در عین جنت است (شمس، ۱۳۷۷: ۲۵۹).

گفت: خدا یکی است. گفتم: اکنون ترا چه؟ چون تو در عالم تفرقه‌ای، صد هزاران ذره، هر ذره در عالم‌ها پراکنده پژمرده، فرو فسرده. او خود هست، وجود قدیم، او هست. ترا چه، چون تو نیستی (شمس، ۱۳۷۷: ۲۸۰).

خودت باش، یعنی به دنبال کسی بودن نباش، خودت را زندگی کن؛ به گفته شمس، در بند مبارزی نمودن باش نه در بند سرلشکری. بسیاری از شادی‌ها و خوشی‌ها از این جهت گم می‌شوند که می‌خواهیم کسی باشیم؛ دچار غم و آشوب می‌شویم، چون آرزوی سَری و سَروری داریم:

مولانا می‌گفت که درختان می‌بینم و باغ‌ها، و دریای آب صافی خوش جان‌افزای، که صفت آن دریا در گفت نگنجد از لطف، و درختان که بیخ آن را در اسفل نگویم و شاخ آن از سدره المنتهی گذشته، و سایه‌ها و سبزه‌های خوش، و ایشان هیچ نمی‌بینند در عشق سَری و سَروری (شمس، ۱۳۷۷: ۷۱۰).

به اعتقاد شمس، تمنای کسی بودن ما را جدی و غمگین می‌سازد؛ می‌فرماید زندگی یک بازی است، آن را جدی نگیر؛ بخند و خوش باش که نمک بازی در خوشی آن است:

یکی شکایت می‌کرد از اهل دنیا، گفتند: دنیا لعب است و مزاح است در نظر رجال؛ در

نظر کودکان لعب نیست، جداست، فریضه است. اکنون اگر بازی و مزاح بر نمی‌تابی بازی مکن. و اگر بر می‌تابی می‌زن و می‌خور خندان. که بازی را نمک او خنده است نه گریه (شمس، ۱۳۷۷: ۳۱۲).

شمس منادی شادی است. او غم را نتیجه انانیت می‌داند؛ نتیجه این که برای خود هستی‌ای جدا از کل هستی قائل شده‌ایم؛ حال آنکه ما به مثابه یک جزء در برابر کل، هیچیم؛ نیستیم. هیچ مرا با رنج نسبتی نیست. هستی من نماند، که رنج از هستی بود، وجود من پر از خوشی است.

دلی را کز آسمان و دایرهٔ افلاک بزرگ‌ترست و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن؟ چگونه روا باشد عالم چو بوستان را بر خود چو زندان کردن؟ همچو کرم پیله، لعاب اندیشه و وسوسه و خیالات مذموم بر گرد نهاد خود تنیدن و در میان زندانی شدن و خفه شدن! ما آنیم که زندان را بر خود بوستان گردانیم. چون زندان ما بوستان گردد، بنگر که بوستان ما خود چه باشد! (شمس، ۱۳۷۷: ۶۱۰)

این انانیت و تمنای هستی، به داشته‌های مادی محدود نمی‌شود. گاهی نفس برای کسی بودن سراغ امور معنوی می‌رود؛ از نماز، روزه، بخشش، تواضع و مهرورزی کمک می‌گیرد تا برای خود هویتی کسب کند و کسی باشد.

مشورت با نفس خود گر می‌کنی	هر چه گوید، کن خلاف آن دنی
گر نماز و روزه می‌فرمایدت	نفس مکارست، مگری زایدت
مشورت با نفس خویش اندر فعال	هرچه گوید، عکس آن باشد کمال

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۷۰)

گاهی زیاده‌کوشی در عبادت نشان از نفس دارد. می‌خواهیم بالاتر از همه باشیم و عالی‌تر از بقیه؛ پس کورانه بر فرایض می‌تیم و بی‌آنکه از کار کرد حقیقی‌شان باخبر باشیم، بر آنها می‌افزاییم. شمس این کار را ناشی از نفس و دست کشیدن از متابعت می‌داند:

این عوام که پنج نماز کنند از عذاب خلاص یابند. وای بر ایشان که متابعت محمد رها کرده‌اند. اعرابی گفت: یا رسول‌الله فریضه چیست؟ گفت: پنج نماز. گفت: رکعتی نه افزایش. گفت: روزه؟ گفت: سی روز. زکات؟ همچنین. گفت: بر من غیر این‌ها چیزی هست؟ گفت: نه. گفت: برین نه افزایش و برون رفت. چون او بیرون رفت، رسول علیه‌السلام فرمود که اگر برین باشد، خلاص یابد. و این‌ها گفتند، ما برین قدر قانع باشیم؟ دست از متابعت برداشتند و بینایی نه (شمس، ۱۳۷۷: ۲۱۷).

می‌فرماید، کار نیک و عمل مستحب زمانی نیک است که خود را در آن نبینیم. پیشی جستن بر امر و فرا رفتن از فریضه، گاهی از خودبینی ناشی می‌شود. در حالی که متابعت ندیدن خود است.

متابعت آن است که روح محمد نیست و فانی شد، روح تو هم نیست و فانی شود (شمس)،
۱۳۷۷: ۲۸۲).

متابعت، طبیعی عمل کردن است؛ همان چیزی که در کلام شمس با عنوان «اخلاص» آمده است. اخلاص یعنی عمل را کردن و مترصد نتیجه آن نبودن. خالص برای خدا یعنی هیچ عامل محرک بیرونی موجب عمل ما نباشد؛ یعنی هیچ خواست و آرزویی، جز عشق به همان کار، در عمل ما دخیل نباشد. مقصود ما از عمل، خود آن عمل باشد و لاغیر:

قال رسول الله (صلى) عليه و سلم من اخلص لله تعالى اربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه. با صحابه خود شرح این می‌کرد، یکی از یاران چهل روز به خود مشغول شد در عبادت، بعد از آن با مصطفی شکایت کرد که یا رسول الله فلان یار را حالتی شده بود، و نظر و سخن لون دگر شده، شما در بیان او چیزی می‌فرمودیت که من «اخلص لله»، من رفتم، و چهل روز چنان که توانستم کوشیدم، لایکلف الله نفساً الا وسعها، و سخن تو خلاف نباشد.

رسول صلی الله علیه و سلم جواب فرمود که «من اخلص». گفتم، شرط اخلاص است که خالص برای خدا کند، نه هوس دگر و غرض دگر. تو عبادت کردی، به طمع آن که سخن عجب از تو پیدا شود، چنانکه از فلان یار دیدی که پیدا شد و آرزوت کرد (شمس)،
۱۳۷۷: ۱۸۷).

متابعت یعنی شرط اخلاص را بجا آوردن، و اخلاص یعنی بی‌خواهش و بی‌چشمداشت بودن. هر غرض و هر خواهشی از ما یک تاجر می‌سازد و اخلاص یعنی بی‌اندیشه سود و زیان عمل کردن. با این حال شمس حتی از این هم پیش‌تر می‌رود. او اخلاص را در فانی شدن عامل معنا می‌کند:

صدقه سر آن باشد که از غایت مستغرقی در اخلاص و در نگاه‌داشت آن اخلاص، از لذت صدقه دادنت خبر نباشد. یعنی از مشغولی به تأسف آن که کاشکی به ازین بودی و بیش ازین بودی: ابویزید رحمه الله علیه اغلب به حج پیاده رفتی. هفتاد حج کرده بود. روزی دید که خلق در راه حج از بهر آب سخت درمانده‌اند و هلاک می‌شوند. سگی دید نزدیک آن چاه آب، که حاجیان بر سر آن چاه انبوه شده بودند و مضایقه می‌کردند. آن سگ در ابویزید نظر می‌کرد، الهام آمد که برای این سگ آب حاصل کن. منادی کردند: که می‌خرد حجی مبرور مقبول به شربتی آب؟ هیچ کس التفات نکرد. بر می‌افزودند: پنج حج پیاده مقبول، شش؛ هفت، تا به هفتاد حج رسید. یکی آواز داد که من بدهم. در خاطر ابویزید بگشت که زهی من، که جهت سگی هفتاد حج پیاده به شربت آب فروختم! چون آب را در تغار کرد و پیش سگ نهاد، سگ روی بگردانید. ابویزید در روی افتاد، و توبه کرد. ندا آمد که چندین

با خود می‌گویی این کردم و آن کردم جهت حق، می‌بینی که سگی قبول نمی‌کند؟ فریاد برآورد که توبه کردم، دگر نیندیشم. در حال سگ سر در آب نهاد و خوردن گرفت (شمس)، ۱۳۷۷: ۲۱۶).

می‌فرماید تا زمانی که از خود و عمل خود باخبری و به آن به دیده نیک و خوب می‌نگری، از زمره مخلصان نیستی. اخلاص یعنی کار خود را ندیدن. حتی لذت بردن از عمل و نیک پنداشتن آن موجب کدر شدن آینه اخلاص است.

آن لذت طاعت را دیدی، مزد خود بستدی. بایستی که تو آن را ندیدی و درنیافتی تا غرق عالم ربانی بودی؛ و از آن بزرگ‌تر، بلندتر، بلندتر جویی (شمس، ۱۳۷۷: ۶۴۷).

متابعت یعنی اخلاص ورزیدن و اخلاص تنها در این نیست که پنهان از دیده دیگران عمل کنی. اخلاص آن است که کار نیک حتی از دیده خودت هم پنهان باشد.

گر ز ما پنهان شوی وز هر دو عالم چه عجب ای مه بی‌خویشتن، از خویشتن پنهان شدی
آن چنان پنهان شدی ای آشکارِ جان‌ها تا ز بس پنهانی، از پنهان شدن پنهان شدی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۱۹)

اخلاص یعنی طبیعی بودن، طبیعی بودن یعنی شکر شدن، نه شیرین بودن! چیزی که شیرین است، می‌تواند تلخ یا ترش هم بشود، چون شیرینی صفت بر بسته و انضمامی اوست؛ او اگر شیرین است، به این دلیل است که با شیرین صفتی هم‌نشین شده است؛ شیرین بودن در ذات او نیست، صفت الحاقی اوست، که می‌تواند نباشد. اما شکر ذاتش شیرین است؛ شکر نمی‌تواند کاری جز شیرین کردن و شیرین بودن انجام دهد؛ شکر بودن عین شیرین بودن است؛ اساساً شیرین بودن تعریف شکر است. متابعت طبیعی بودن است و طبیعی بودن یعنی آشکار کردن صفت ذاتی و فطرت الهی ما. دشواری کار هم از همینجاست، چون اگر صفتی ذاتی ما باشد، آنچنان غرق در او خواهیم بود که نمی‌توانیم از آن باخبر باشیم. همان‌طور که شکر از شیرین بودن بی‌خبر است و نمی‌تواند معنای شیرین بودن را بداند. شکر هیچ‌وقت چیزی جز شیرین بودن را تجربه نکرده است که بتواند به ضد شیرینی، معنای شیرینی را بداند. شیرین بودن را کسانی به او نسبت می‌دهند که مزه‌هایی غیر از شیرینی را هم چشیده‌اند.

آن که در عین آفتاب زاییده است، از اول ولادت چشم در آفتاب باز کرده است، و با آفتاب خو کرده است، می‌گویند که تو سخن از ماه گوی، سخن از عطار دگویی، چگونه توانم گفتن؟ آفتاب را خبر نیست که در عالم خود ماهی هست یا نه؟ ماه را افتاده است این بیچارگی، و سیارات را و این ماه را همه کس می‌بیند و در او می‌نگرد. آفتاب را اگر چه هیچ نسبت نیست به نور او، ولیکن کسی نتواند قرص او را دیدن. چشم طاقت ندارد (شمس، ۱۳۷۷: ۲۱۸).

متابعت عبور از تلون بین شرق و غرب، و خانه کردن در خورشید است. گاهی چنین و گاهی چنان، نشان آن است که هنوز نقطه تعادل خود را نیافته‌ایم؛ همچنان پاندول وجود ما بین دو ضد در نوسان است و ما به افراط و تفریط دچار می‌شویم.

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، ۱۳۷۷: ۱۳۰).

متابعت، علم تعادل است و برای تعادل باید اندازه‌ها را بدانیم. اما تا خود را نشناسیم و قد و قواره خود را ندانیم، دانستن افراط‌ها و تفریط‌ها ممکن نیست. برای متعادل بودن باید هوشیار بود و هوشیاری در مستی ممکن نیست. از همین جاست که شمس بزرگانی چون حلاج، بایزید، ابن عربی و سهروردی را بر متابعت نمی‌داند؛ زیرا او آنها را در مقام مستی می‌نشانند.

اعتراض شمس به بزرگان عرفان

بسیار گفته‌اند و شنیده‌ایم که شمس آن‌طور که باید حرمت بزرگانی چون بایزید یا ابن عربی را نداشته است؛ و از همین جا بحث در باب تکبر و خودبزرگ‌بینی شمس آغاز می‌شود. حتی بارها به اختلاف شمس و مولانا در این خصوص اشاره کرده‌اند. گویا شمس، برخلاف مولانا، مطلقاً کسانی چون بایزید، ابن عربی، جنید و سایر مشایخ صوفیه را به رسمیت نمی‌شناسد! درباره کبر شمس جای دیگر سخن گفته‌ام،^۲ در اینجا تنها به علت اعتراض شمس به این بزرگان می‌پردازم، که با بحث متابعت در ارتباط است. برای فهم این اعتراض، پیش از هر چیز می‌بایست معنای دو واژه کلیدی در اندیشه شمس را به درستی فهمید؛ نخست مستی و دوم نفاق.

معنای مستی

آنچه شمس از مستی مراد می‌کند، مفهوم ظریف و دقیقی است که دانستن آن برای فهم معنای متابعت و درک نقد او بر مشایخ صوفیه، لازم می‌نماید. شمس برای مستی چهار مرتبه قائل است:

مستی به چهار قسم است و به چهار مرتبه است: اول مستی هواسست و خلاص از این دشوار عظیم. رونده تیزرو باید تا از این مستی هوا درگذرد. بعد از آن مستی عالم روح. روح را هنوز ندیده، ولیکن مستی عظیم، چنانکه مشایخ در نظر نیابند از غایت مستی و انبیا نیز. و در سخن که آغاز کند هیچ پیش او نه آید از آیت و حدیث. و عار آیدش سخن نقل مگر جهت تفهیم. از مرتبه دوم گذشتن سخت صعب و مشکل است. مگر بنده نازنین حق یگانه خدا بر او فرستند، تا حقیقت روح ببیند، و به راه خدا برسد. مستی راه خدا هم مرتبه سیم است. مستی عظیم؛ اما مقرون با سکون. زیرا چیزی که می‌پنداشت که آن است، خدا او را از آن بیرون آورد. بعد از آن مرتبه چهارم: مستی از خدا، این کمال است. بعد از این هشیاری است (شمس، ۱۳۷۷: ۷۰۰).

مراد شمس از مستیِ هوا پیروی از نفس و تمنای تن نیست؛ بلکه به عقیده او، مستِ هوا از هر توجهی به خواهش‌های تن مبرا است:

اما شرح هوا؛ بدان که از این هوا زر و زن و دنیا نمی‌خواهیم. بلکه گرد دنیا نیارد گشتن، از بیم آن که آن مستی هوا کم شود. اغلب رهایی را این مستی هوا باشد، و از این ضمائر گویند (شمس، ۱۳۷۷: ۷۰۰).

در مستی هوا فرد تحت تأثیر محرک‌های بیرونی است؛ حرف حکیمانه‌ای، یا صوت زیبایی می‌شنود، صورتی می‌بیند یا ...، در هر صورت از امری بیرونی متأثر می‌شود. در مستی روح، محرک فرد چیزی بیرون از او نیست، از خود می‌خورد و به خود می‌دهد. عارفی که در این مرتبه مقام دارد، نه از مشایخ یادش می‌آید و نه از انبیا و نه از اولیا، نه حدیث، نه آیه؛ مست عالم روح است. به اعتقاد شمس، بایزید این مرتبه را به تمامی درک کرده؛ هرچند حلاج از آن عبور نکرده است.

در عالم روح طایفه‌ای ذوقی یافتند، فرو آمدند، مقیم شدند و از ربّانی سخن می‌گویند. اما همان عالم روح است که ربّانی می‌پندارند. مگر فضل الهی درآید، یا جذبه‌ای از جذبات، یا مردی که او را بغل بگیرد. از عالم روح به عالم ربّانی کشد، که در متابعت درآی که اینجا لطیفه‌ای دیگر است، چه فرو آمدی آنجا. منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، و اگر نه انال‌الحق 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؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۲۸۰)

مرتبه سوم، مستی راه خداست. این مستی با سکون همراه است و خاموشی؛ اینجا مقام حیرت است:

حیرت آن مرغ است، خاموش کند برنهد بر دیگ و پرجوش کند
(مولوی، ۱۳۷۶: ۸۵۷ / ۲)

آنگاه آخرین مرتبه مستی: مستی از خدا. از آن پس، از مستی و تلون می‌رهیم و در خورشید خانه می‌کنیم، سراسر به نور و آگاهی بدل می‌شویم؛ این مقام مصطفی است. مراتب مختلف مستی، مراحل مختلف سلوک را نشان می‌دهد. حرف شمس آنگاه که بایزید، حلاج، شیخ محمد و شهاب را در متابعت نمی‌بیند، صرفاً توجه دادن ماست به این مراحل؛ نه آنکه بخواهد در بزرگی آنها تردید کند. می‌گوید بایزید در مرتبه مستی روح است؛ و این البته مقام کمی نیست. اگر کم است، در نسبت با رسول‌الله کم است؛ نه آنکه او را کوچک و حقیر بشمارد، یا عناد و مخالفتی با او داشته باشد. چنان که از بزرگی او هم بسیار یاد کرده است.

بایزید ذکری که به دل بود خواست که بر زبان بیارد، چو مست بود سبحانی گفت. متابعت

مصطفی به مستی نتوان کردن. او از آن سوی مستی است. به مستی متابعت هشیار نتوان کردن (شمس، ۱۳۷۷: ۶۹۰).

بایزید مست بود، مست تجربه روح. او در راه بود، در سفر الی الله طی طریق می کرد، اما گمان می کرد به الله رسیده، سفر خود را سفر فی الله تصور می کرد. شمس بایزید را در عالم روحانی می دید، اما بایزید بر این گمان بود که به عالم ربانی راه یافته است:

در عالم روح طایفه‌ای ذوقی یافتند، فرو آمدند، مقیم شدند و از ربّانی سخن می گویند. اما همان عالم روح است که ربانی می‌پندارند (شمس، ۱۳۷۷: ۲۸۰).

در عالم روحانی همچنان از امری متأثر می‌شویم، همچنان در تلون‌ایم، بادی هست که ما را می‌جنباند، هرچند آن باد و آن عامل محرک، درونی باشد. اما در عالم ربانی، دیگر بادی نیست که ما را به حرکت وادارد. از اضداد گذشته‌ایم و به عالم یگانگی قدم نهاده‌ایم؛ غیری نیست، ضدی نیست، حرکتی نیست؛ سکون است و خاموشی. تمام حرف شمس درباره بایزید این است که او هنوز به آن هوشیاری مطلق، که ورای مستی است، نرسیده بود. می‌فرماید مقام رسول الله بسیار عالی‌تر از مقام بایزید است:

اگر کسی را گمان باشد که حال او (یعنی بایزید) قوی‌تر از حال مصطفی بود، سخت احمق و نادان باشد. بایزید هرچند بر متابعت ظاهر مصرّ و پابند بود، اما به حقیقت متابعت راه نیافته بود، چون مست بود؛ و به مستی متابعت هشیار نتوان کردن (شمس، ۱۳۷۷: ۷۴۱).

این ابایزید می‌آرند که خربزه نخورد و گفت: مرا معلوم نشد که پیغامبر علیه‌السلام خربزه 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 می‌فرماید: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک، او می‌گوید: سبحانی ما أعظم شأنی! (شمس، ۱۳۷۷: ۷۴۱)

اصل تدریج و نفاق

نکته دیگری هم هست و آن رعایت اصل تدریج است. بزرگ‌ترین خرده‌ای که شمس بر بایزید، ابن عربی و دیگر مشایخ صوفیه می‌گیرد، توجه نکردن آنها به اصل تدریج است. اصل تدریج یکی از مهم‌ترین اصول هستی‌شناسانه و همچنین از اساسی‌ترین اصول سلوک عملی شمس و مولاناست.^۴ اصل تدریج به ما می‌گوید هر کاری در تأنی و آهستگی است که نتیجه می‌دهد:

کارهای عالم را و عقبی را، جمله را، هر که اشتاب کرد و در اول کار مبالغه نمود، آن کار میسر او نشد (مولوی، ۱۳۶۸: ۹۵).

مولانا تدریج را شعار شاه می‌خواند:

در تانی گوید ای عجول خام
دیگ را تَدْرِیج و استادانه جوش
حق نه قادر بود بر خلق فلک
پس چرا شش روز آن را درکشید؟
خلقت طفل از چه اندر نه مه‌است؟
پایه پایه بر توان رفتن به نام
کار ناید قلیه دیوانه جوش
در یکی لحظه به کن، بی‌هیچ شک؟
کل یوم الف عام ای مستفید
زان که تدریج از شعار آن شه‌است
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۹۵۸)

شمس تانی را صفت خود از جانب رحمان می‌داند و مولانا تعجیل را نتیجه اغوای شیطان خوانده است: «گفتم که تانی کار من است؛ از من آموزند، خ از من دزدیده است، تانی من الرحمن» (شمس، ۱۳۷۷: ۳۳۶).

که تانی هست از رحمان یقین هست تعجیلت ز شیطان لعین
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۴۸۴)

باور به اصل تدریج پیامدهای مهمی دارد. یکی از مهم‌ترین آنها مطلبی است که شمس درباره نفاق می‌گوید.^۵ شمس اغلب انبیا را داخل در نفاق می‌داند:

اغلب انبیا نفاق کرده‌اند. نفاق آن است که آنچه در دل باشد خلاف آن ظاهر کردن (شمس، ۱۳۷۷: ۷۷۷).

اما نفاقی که شمس از آن سخن می‌گوید، چنان نیست که نفاق‌کننده را به دوزخ برد، نفاقی است که دیگران را به بهشت می‌برد:

اگر (پیامبر) نفاق نکردی اول صدیق بیزار شدی! اما نفاقی نی که او را (یعنی پیامبر را) دوزخ برد، نفاقی که دیگران را به بهشت آرد. اخلاص ایشان را به حق رساند (شمس، ۱۳۷۷: ۷۷۷).

نفاق در کلام شمس با آنچه امروزه از آن می‌فهمیم تفاوت دارد. در حقیقت در مقالات با دو نوع نفاق مواجهیم، یکی مثبت و دیگری منفی. نفاق مثبت آن نفاقی است که شمس به خود، مولانا و اغلب انبیا نسبت می‌دهد. مراد او از این نفاق هیچ‌گاه آن دروغ سودجویانه و عافیت‌طلبانه‌ای نیست که این روزها از آن درک می‌کنیم؛ مراد او توجه دادن ماست به قابلیت مخاطب و قدرت هضم او. به این جهت است که بحث درباره نفاق به اصل تدریج پیوند می‌خورد. بر این اساس هر چیزی را نباید به هر کسی گفت؛ نه از باب این‌که به مصلحت ما نیست، دقیقاً به این دلیل که شنیدنش به نفع شنونده نیست.

شنیدن برخی سخنان برای مخاطبی که ظرفیتش را ندارد، سوزاننده است؛ هم‌چون آفتابی که بیش از اندازه نزدیک آمده باشد.

این آفتاب که در نور آن می‌روییم و می‌بینیم، اگر نزدیک‌تر آید هیچ منفعت ندهد به جمله عالم، و خلقان بسوزند و نمانند (مولوی، ۱۳۶۸: ۳۵).

شمس می‌گوید در چنین موقعیتی باید نفاق ورزید. باید تا جای ممکن حرف را در پرده گفت تا شنونده توان درک و قدرت فهمش را بیابد. اگر ریاضیاتی را که در دانشگاه تدریس می‌شود در دبستان تدریس کنیم، شاید گمان کنیم حق مطلب را ادا کرده‌ایم، ولی با این کار نه تنها هیچ بهره‌ای به کودک دبستانی نرسانده‌ایم، شاید راه‌های فهم آینده را هم بر او بسته باشیم.

تعریف شمس از نفاق روشن است، می‌گوید: «نفاق آن است که آنچه در دل باشد خلاف آن ظاهر کردن» (شمس، ۱۳۷۷: ۷۷۷). باین حال، همان‌طور که اشاره شد، چنین کاری همیشه به یک معنا نیست. نفاق نیز چون دیگر امور ذو وجهین است؛ هم وجه مثبت دارد و هم وجه منفی. تفاوت نفاق مثبت و آن دروغ مبتنی بر سودجویی و مصلحت‌طلبی در این است که در اولی خیرِ شنونده مد نظر است و در دومی نفع گوینده.

در نفاق مثبت، توان و ظرفیت دیگران را مد نظر داریم. کباب را صرفاً به این دلیل که غذایی غنی و نیروبخش است، به کودک شیرخواره نمی‌دهیم؛ منتظر می‌مانیم تا ابزار خوردن و استعداد هضمش را پیدا کند.

دانه هر مرغ اندازه ویست	طعمه هر مرغ انجیری کی است؟
طفل را گر نان دهی بر جای شیر	طفل مسکین را از آن نان مرده گیر
چونک دندان‌ها برآرد بعد از آن	هم به خود گردد دلش جوای نان
مرغ پر نارسته چون پران شود	لقمه هر گربه دران شود
چون برآرد پر، پیرد او به خود	بی تکلف بی صغیر نیک و بد

(مولوی، ۱۳۷۶: ۳۰/۱)

ایرادی که شمس به ابن عربی، بایزید، حلاج و امثال این‌ها می‌گیرد، دقیقاً این است که اصل تدریج را رعایت نکردند و نفاق نورزیدند! آنها مست بودند و در مستی اسرار را آشکار کردند.

این مرد با این کمال رسیده، غرقست در نور خدا و مستست در لذت حق، رهبری را نشاید. زیرا مستست، دیگری را چون هشیار کند؟ ورای این مستی هشیاریست چنانکه شرح کردیم (شمس، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

آن سخن ابایزید از بهر آن چنان می‌نماید که او اسرار خود گفته است؛ پیغامبر ع م هیچ اسرار نگفت، الا موعظه. جای‌جای نام آن اصحاب آورده است بی‌شرح - چنانکه اولوالالباب

- اما هیچ از احوال ایشان ذکر نکرد. ایشان خود را برهنه کردند و رسوا، و او مستور و پوشیده (شمس، ۱۳۷۷: ۷۲۸).

ایراد شمس به خود سخن نیست، به موضع گفتن آن است. به عقیده او هر سخنی را نباید نزد هر کسی گفت؛ دقیقاً به این دلیل که هر گویی تاب شنیدنش را ندارد.

این وصیت یاد دارید، که این سخن ما را باز گفتن نباشد. معامله کردن را شاید. هرچه افتاد، همه از بازگفتن سخن ما افتاد. هیچ باز مگویید. اگر کسی بگوید، بگویید: سخنی شنیدیم خوش و جان‌افزا و لذیذ، چه بود؟ نتوانم بازگردانیدن. اگر ترا می‌باید، برو بشنو. چون بیاید من دانم، خواهم بگویم - اگر لایق آن باشد - نخواهم نگویم (شمس، ۱۳۷۷: ۷۴۳).

در بیان آن که حال خود و مستی خود پنهان باید داشت از جاهلان.

مراد شمس از نفاق مثبت، انزال سخن به قدر فهم و درک شنونده است. مشکل شمس با بایزید، حلاج و ابن‌عربی در این است که آنها از سرِ مستی مراعات ادب نکردند و سخن را در بیجا نقل کرده‌اند. حال که سخن به گوش نامحرمان رسیده، در دهان هر کس و ناکسی افتاده است.

عیب از آن «بزرگان» بوده است که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند: اناالحق، و متابعت رها کرده‌اند، و در دهان این‌ها (اطرافیان شمس) افتاده است. اگر نه این‌ها چه سگ‌اند که آن سخن گویند؟ اگر مرا امر بودی این‌ها را یا کشتن یا توبه (شمس، ۱۳۷۷: ۲۱۱).

شمس بزرگی و عظمت کسانی چون بایزید و ابن‌عربی یا حلاج و سهروردی را نفی نمی‌کند؛ حتی به کرات متذکر این بزرگی و مرتبه عالی می‌شود. با این حال معتقد است آنها چنان که باید ادب متابعت را بجا نیاورده‌اند. ببینید با چه احترامی از ابن‌عربی یاد می‌کند، آنگاه می‌گوید در متابعت نبود:

نیکو هم‌درد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد؛ اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتیم: نی متابعت نمی‌کرد (شمس، ۱۳۷۷: ۲۲۹).

اعتراض شمس به شهاب سهروردی هم از این باب است که بی‌نظرداشتِ اقتضاء زمانه در پی برافکندن درم و دینار بود؛ می‌گوید محمدش کشت!

این شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار برگردد - که سبب فتنه است و بریدن دست‌ها و سرها - معاملت خلق به چیزی دگر باشد. و ترک متابعت کرد. محمدش کشت. اگر از من می‌پرسند متابعت خود او می‌کرد؟ نی نمی‌کرد (شمس، ۱۳۷۷: ۲۹۶).

لازمه متابعت آن است که سرّ و غیب را آشکار نکنیم. ^۶ این آشکار کردن نوعی جهش به جلو است

و جهش به جلو، حکایت از عدم حضور دارد. لازمه متابعت حاضر بودن تامّ و تمام در لحظه اکنون است؛ نه رجوع به گذشته در آن راه دارد و نه جهش به جلو.

غیب مطلوب حق آمد چند گاه این دهل زن را بران، بر بند راه
تگ مران، درکش عنان، مستور به هر کس از پندار خود مسرور به
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۶۰)

متابعت بازگشت به خود اصیل و راستین است، رجوع به فطرت طبیعی و بازگشت به دین خنیف. هر چند در مواردی شمس از متابعت موسی یا نوح یا محمد سخن گفته است، اما مراد او، وقتی از مطلق متابعت سخن می‌گوید، تبعیت از فرد خاص یا حتی شریعت خاصی نیست. این گفته شمس را ببینید:

چون موسی بر خضر رفت، متابعت را ندید؛ محمد متابعت را شناخت. چون محمد آن درویش را بدید، در رویش نظر بایسته و شایسته کرد و کلمات بایسته گفت (شمس، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

در این عبارت شمس تفاوت موسی و محمد را در این می‌داند که محمد - برخلاف موسی که تبعیت را نشناخت - دانست که متابعت چیست. بنابراین متابعت نمی‌تواند به معنی تبعیت از پیامبر باشد؛ محمد، خود در حال تبعیت است. تبعیت از چه؟ تبعیت از آن حقیقت سیالی که در سراسر هستی ساری و جاری است؛ هماهنگ بودن با آن آهنگی که در سراسر هستی نواخته می‌شود.

پیامبر در تبعیت بود، چون توانست آن درویش را بشناسد و بفهمد.

تنها زمانی می‌توانیم به تمامی کسی یا چیزی را بفهمیم که نزد او خاموش باشیم؛ دریاچه آرامی باشیم آینه‌گون، که تمامی تصویر را همان‌گونه که هست، در خود به نمایش بگذاریم. سری که پر از صداست، دلی که پر از خواهش است، آینه نمی‌شود. پیامبر آن درویش را شناخت و سخن بایسته گفت، چون از «خودی» او چیزی باقی نمانده بود.

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، اگر چه فسرده و ناتمام گفت:

محمد گرچه بود آنجا ز هستی بر چه بود آنجا؟
بجز حق هرچه بود آنجا به تاراج و فنا رفته

(شمس، ۱۳۷۷: ۲۸۲).

پیامبر نزد آن درویش حاضر بود؛ و حضور کامل تنها با عشق میسر است. تنها در حیرت عشق است که خاموش می‌شویم؛ تنها در شهامت عشق است که از همه «من»ها دست می‌شویم؛ تنها با عشق

است که به هستی می‌پیوندیم. محمد در پیوستن به کل، فانی شده بود. «متابعت محمد آن است که او به معراج رفت، تو هم بروی در پی او» (شمس، ۱۳۷۷: ۶۴۵) و مولانا معراج را معنا می‌کند:

چیست معراج فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین، نیستی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۹۱۶)

در عشق فانی می‌شویم و در فنا به کل می‌پیوندیم. پس متابعت، یافتن خود در فانی خود است. دست شستن از خود دروغین و زندگی عاریتی و دست یافتن به خود راستین و حقیقی است. متابعت هم‌حس شدن است با جماد و نبات و حیوان و آدمی؛ به گونه‌ای که همه چیز و همه کس امتداد وجود ما باشد؛ ما خود را در آن ببینیم و او خود را در ما بیابد. متابعت آینه شدن است؛ بی‌صفت شدن و بی‌زنگار بودن. با درخت و چوب و سنگ، گل و سگ و اسب، آدمی و آسمان و ملک هم‌حس شدن و آنها را دریافتن. در متابعت، کل می‌شویم و همه هستی جزو ما. متابعت فهم مشترک است؛ گشوده شدن در دل؛ در دل می‌باید که باز شود. جان‌کندن همه انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود، این می‌جستند. همه عالم در یک کس است. چون خود را دانست همه را دانست (شمس، ۱۳۷۷: ۲۰۳).

«اگر متابعت را نشان دهم نومیدی آید بزرگان را نیز. متابعت آنست که از امر نالد» (شمس، ۱۳۷۷: ۱۱۹)؛ چه امری؟ این چه امری است که رسول با آن عظمتش از آن می‌نالند؟ «و اگر بنالد ترک متابعت نگوید، چنانکه فرمود رسول: شَیْئَتُنِي سُوْرَةُ هُوْد» (شمس، ۱۳۷۷: ۱۱۹). امر است به ترک هستی خود و فنا در عشق؛ امر است به سوختن همه اوصاف و همه «من»ها؛ امر است به تجرد، به «فرد» شدن.

اگر متابعت را نشان دهم نومیدی آید بزرگان را نیز؛ شرح متابعت می‌گویم، نمی‌داند. با خود می‌گوید: عجب این متابعت چه باشد؟ متابعت در پیش او ایستاده است، باز می‌افتد پیش او، او متابعت را نمی‌بیند (شمس، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

در متابعت مفاهیمی چون عشق، ادب، اخلاص، تسلیم، تعادل، هماهنگی با هستی، درک دیگری، میزان بودن با خود حقیقی و در نهایت، عمل صالح نهفته است. متابعت به معنای هوشیار بودن و جمع آمدن همه این مفاهیم است. آنگاه که همه این مفاهیم گرد هم آیند در متابعت خواهیم بود و اگر در متابعت باشیم متوجه می‌شویم که این‌ها چند مفهوم نیستند، عین یکدیگرند. عشق همان ادب است و ادب تعادل است و تعادل در تسلیم بودن است و ... و عمل صالح همان متابعت است.

پی‌نوشت

۱. با این توضیح که ممکن است، فردی که شمس او را خارج از متابعت می‌داند، ابن‌عربی نباشد. مهدی سالاری‌نسب در این باب که مراد از شیخ محمد در مقالات همان ابن‌عربی باشد، تردید کرده است. چیزی که

مسلم است، شیخ محمد در مقالات همیشه دلالت بر یک فرد ندارد؛ دست کم دو شیخ محمد داریم که شاید یکی از آنها ابن عربی باشد. این که آیا شمس ابن عربی را در متابعت نمی‌داند، یا شیخ محمد دیگری را، چندان در بحث ما تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

۲. نگاه کنید به مقاله «نعل‌های بازگونه در هستی‌شناسی شمس و مولانا» ارائه شده در کنفرانس بین‌المللی شمس تبریزی، خوی، ۱۳۹۵

۳. برنامه زنده اینستاگرامی تولید شمس، بهار ۱۳۹۹

۴. نگاه کنید به مقاله «نسبت کل و جزء، مهم‌ترین اصل در هستی‌شناسی شمس و مولانا» چاپ شده در مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی شمس تبریزی، خوی، ۱۳۹۸.

۵. بحث در باب اصل تدریج خود محتاج مقاله‌ای جداست. اینجا به ضرورت گفتگو درباره متابعت تنها اشاره‌ای به آن کردم تا پیرامون نفاق از منظر شمس سخن بگوییم. زیرا نفاقی که شمس از آن سخن می‌گوید، نتیجه منطقی اصل تدریج و ذومراتب پنداشتن هستی است. نگاه کنید به مقاله «نسبت کل و جزء، مهم‌ترین اصل در هستی‌شناسی شمس و مولانا».

۶. گفتنِ پیغامبر صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ مَرَّ زَیْدٌ رَا کَہ اَیْنِ سِرِّ رَا فَاشَرَ تَرَّ اَزَیْنِ مَکُو وَ مُتَابَعَتْ نَکَہ دَارَ.

منابع

- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، انتشارات علمی فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۹۱)، دیوان کبیری، تهران: انتشارات الهادی.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۱)، فیه مافیه، انتشارات نگارستان کتاب.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۷) مقالات شمس تبریزی، انتشارات خوارزمی.

تبلور آموزه‌های شمس و مولانا در مثنوی نوظهور گلشنی

اکرم کشفی^۱

چکیده

شمس تبریزی، شخصیت برجسته عرفانی است که تاکنون، محور بسیاری از تحقیقات ادبی - عرفانی قرار گرفته است. اما اهمیت توجه به ویژگی‌های شخصیتی این عارف بزرگ و چگونگی تأثیر آن بر مولانا به حدی است که پس از وی نیز، مریدان و عاشقان طریقت و معرفت، هر کدام به گونه‌ای و تحت تأثیر این آموخته‌های عرفانی، با سرودن اشعار و بیان مضامین تصوف، در فراهم نمودن زمینه تعلیم و تعلم تلاشی وافر دارند. در یک واکاوی شخصیتی شمس، متوجه می‌شویم که وی همواره به دنبال یافتن محرم اسراری بوده که گنج معرفتی خویش را در آن ذخیره سازد و چنانچه ظرف وجود مولانا را آماده پذیرش می‌بیند، مورد توجه ویژه قرار گرفته و حکم صندوقچه اسرار او می‌شود. اما این امر در همین جا خاتمه نیافته و با سرایش مثنوی معنوی، مسیری هموار می‌شود که در آن پرتو پرتالو آفتاب طریقت، مس وجود مریدانی را در خود ذوب می‌کند تا جایی که هر یک با تقلید، پیروی و حتی نظیره‌گویی، ارادت خویش را به مولای خود به نمایش می‌گذارند. از جمله، می‌توان به ابراهیم گلشنی، شاعر مجهول القدری اشاره نمود که آموخته‌های خویش را از بحر غنی مثنوی در سروده‌ای نوظهور با عنوان «المعنویه/الخفیه» آشکار می‌کند. سراینده‌ای که از شناسایی و معرفی وی، زمان چندانی نمی‌گذرد. این نوشتار قصد دارد بانگاهی مختصر به ویژگی شخصیتی شمس و مولانا، تبلور این خصوصیات را در سروده گلشنی بررسی نماید زیرا اونیز به مانند شمس، به دنبال یافتن افراد مستعد و پذیرای معارف تربیتی والهی است.

واژگان کلیدی: شمس، مولانا، ابراهیم گلشنی، مثنوی، المعنویه الخفیه.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران

مقدمه

قرن هفتم تا نهم هجری را یکی از مهم‌ترین دوره‌های شعر فارسی می‌توان در نظر گرفت. زمانی که سبک رایج در ادب فارسی، سبک عراقی است و اگر چه «چهارچوب زبان، همان چهارچوب فارسی قدیم یعنی زبان سبک خراسانی است که بسیاری از مختصات کهن خود را بالکل از دست داده است و در عوض، تا حدودی مختصات جدید یافته است» (شمیسا، ۱۳۸۲: ۲۵۹) ولی آن چه که این دوره را متمایز می‌سازد عرفانی است که درون مایه شعر را تشکیل داده ولی از پند و اندرز که مرسوم قرن ششم هجری بود، فاصله گرفته است. از سویی دیگر، نظیره‌گویی و جوابگویی شاعران به پیشینیان نیز در این دوره رواج یافته و شاهد اشعاری هستیم که به تقلید از شعرای ماضی سروده شده که این مطلب به دوصورت در شعر نمایان شده است: «نخست تقلید از سبک و شیوه سخنگویی استادان مقدم و دوم، جوابگویی یا استقبال اشعار پیشینیان به همان وزن و قافیه‌ای که گفته شده بود» (صفا، ۱۳۶۶: ۱/۴).

یکی از عرفای بزرگی که شعر وی مورد تقلید واقع شده، مولاناست که هم‌چون ستاره‌ای درخشانده، همواره بر آسمان شعر و ادب عرفانی فارسی درخشیده و اثری جاودانه را از خود به یادگار گذاشته است.

در این منظومه طولانی، مسائل مهم عرفانی و دینی و اخلاقی را با اتکاء به آیه‌ها احادیث و استفاده از تمثیل‌ها و قصه‌های متداول به استناد به اقوال و اندیشه‌های عرفانی بزرگان عالم تصوف و اطلاعات گسترده خود در دانش‌های شرعی، عرفانی و ادبی با زبانی فصیح و ساده بیان نمود و بنا به اقتضای حال از اقوال بزرگان عالم عرفان در تبیین اندیشه‌های عرفانی خود بهره گرفت و بزرگترین منبع معارف عرفانی - انسانی را به وجود آورد (اسدالهی، ۱۳۹۳).

در جستاری در متون کهن ادب فارسی، مثنوی گران سنگی یافت شد به نام «المعنویه/الخفیه» که توسط شاعر مجهول/القدر به نام ابراهیم گلشنی بردعی در سده نهم هجری سروده شده است. شاعر در این اثر خود، به گونه‌ای بی‌نظیر به نظیره‌گویی و تقلید از مراد خود، مولانا برآمده و شعری ساده و به دور از تکلفات و صنایع ادبی سروده است و در آن با بهره‌گیری از تمثیل و استناد به داستان‌هایی برگرفته از فرهنگ اسلامی، به بیان و تعلیم معارف بشری و مفاهیم عرفانی اقدام نموده است. که در ادامه این نوشتار، نگارنده بر آن است که ضمن معرفی مثنوی نوظهور المعنویه/الخفیه، به بیان رموز و اشارات روحانی شاعر که در مکتب مولانا تربیت یافته و خود، برگرفته از نشر تعالیم شمس تبریزی در ظرف مولاناست، به چگونگی تبلور یافتن این آموزه‌ها در مریدان مولانا بپردازد و ضمن قیاسی که در مفاهیم ارائه شده توسط گلشنی با اخلاقیات و روحیات شمس، انجام می‌شود، جلوه‌گری‌های نمایان شده بیشتری از تأثیرات تربیتی شمس بر مولانا و به تبع آن بر مریدان مولوی نیز مورد بررسی قرار گیرد.

پیشینه تحقیق

نسخ خطی همواره یکی از موضوعاتی است که مورد توجه پژوهشگران و محققان ادب پارسی بوده است و بسیاری از آنها تا زمان حاضر، هم‌چنان ناشناخته باقی مانده‌اند. که از جمله می‌توان به مثنوی

«المعنویه الخفیه» اثر ابراهیم گلشنی بردعی اشاره نمود. با وجود این که از معرفی این منظومه، مدت زمان زیادی نمی گذرد ولی همچنان نیاز به بازبینی و بررسی بیش از این دارد. این سروده عرفانی - تعلیمی که در تقابل با مثنوی مولوی سروده شده است، به جز پایان نامه دکتری و چند مقاله، پژوهش چندانی بر آن صورت نگرفته است. از این باب، می توان به این موارد اشاره نمود:

«تصحیح بخش نخست مثنوی المعنویه الخفیه» توسط اکرم کشفی و راهنمایی احمدرضا یلمه ها و تصحیح بخش ثانی آن به قلم کرامت نامجو و بخش ثالث آن توسط علی اخلاقی، مجموعه پایان نامه های دکتری است که به علت کثرت ابیات این منظومه، در سه بخش انجام شده است. علاوه بر آن، مقاله هایی با عنوان: «تحلیل عرفانی مثنوی المعنویه الخفیه» که توسط احمدرضا یلمه ها و اکرم کشفی در پاییز ۱۳۹۶ در نشریه عرفان اسلامی، دوره ۱۴ تنظیم یافته و به چاپ رسیده است. همچنین مقاله ای با عنوان «معرفی مثنوی المعنویه الخفیه ...» در بهار ۱۳۹۶ توسط احمدرضا یلمه ها و کرامت نامجو در نسخه شناسی متون نظم و نثر فارسی، دوره ۲، شماره ۳ به رشته تحریر در آمده است. «گونه های تمثیلی در مثنوی المعنویه الخفیه ...»، پژوهش دیگری است که در تابستان ۱۳۹۹ در فصلنامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی، دوره ۱۲، شماره ۴۴ توسط علی اخلاقی و مریم محمودی به چاپ رسیده است. ولی با توجه به غنی بودن این اثر ارزشمند که علاوه بر عرفان در ردیف متون تعلیمی نیز قرار می گیرد، همچنان فرصت بحث و تفحص را برای دوستاران ادب پارسی باقی گذاشته و همگان را به غور در این بحر معنوی می طلبد. به همین منظور، نگارنده این نوشتار بر آن شد که از منظری دیگر به این مثنوی بنگرد و تأثیر شخصیت عرفانی شمس تبریزی را بر مولانا و نظیره گویان مثنوی معنوی از جمله ابراهیم گلشنی بردعی بررسی نماید.

روش پژوهش

به منظور بررسی مجدد، ابتدا این نسخه، به صورت دقیق مورد مطالعه قرار گرفته و سپس به روش اسنادی - کتابخانه ای، اقدام به تنظیم برگه نویسی نموده و ضمن بررسی و جداسازی مضامین عرفانی، تعلیمی، سایر ویژگی های سبکی، ادبی و... به تجزیه و تحلیل آن پرداخته شد و چون این منظومه نظیره ای بر مثنوی معنوی است، چگونگی تأثیرپذیری شاعر از کلام مولانا و شخصیت عرفانی ملای روم نیز مورد توجه قرار گرفت.

نگاهی به مثنوی نوظهور

مثنوی المعنویه الخفیه که بانام المعنویه الخفی نیز آمده است، نظیره ای است به فارسی بر مثنوی مولانا که در چهل هزار بیت سروده شده است و عبارت «هو الاول و هو الاخر» (۹۲۲ قمری) ماده تاریخ تألیف این اثر است. مؤلف در این باره می گوید: «اول، آخر کاین معانی رو نمود - سال اندر نه صدویست و دو بود» از این اثر، سه نسخه در ایران با شماره ۵۰۶۴ در کتابخانه ملی ملک و ۵۱۹۵ در کتابخانه دانشگاه تهران و نسخه ۱۷۸ کتابخانه سپهسالار و در خارج از ایران با شماره ۱۵۰۲ در کتابخانه تویقاپوسرای استامبول و ۱۵، ۸۹، ۱۰م، در دارالکتب قاهره و ۳۵۸۸ در کتابخانه عمومی بایزید ترکیه قابل دسترسی

است (درایتی، ۱۳۸۹، ۴۶۳).

این سروده، در بحر رمل مسدس محذوف (مقصور) بروزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (فاعلان) و در حدود چهل هزار بیت و با اقتباس از احادیث و آیات الهی و تلفیقی از شعر عربی و فارسی که به شیوه حکایت در حکایت و با استفاده از تمثیل به بیان مفاهیم عرفانی و نکات تعلیمی و اخلاقی پرداخته است. شاعر در آغاز، کلام خود را با بسم الله الرحمن الرحیم شروع می‌نماید و سپس به مانند مولوی به سراغ نی رفته واز سوز و ساز آن، سخن می‌گوید:

بشنو از نی چون ز دم ساز آورد ساز سوزان از چه دم‌ساز آورد
(گلشنی، بی‌تا: ب ۷)

وی با سرودن ۲۸۲ بیت آغازین خود در باب نی، از سوز و ساز عشق دم می‌زند و عشاق را بر سرذوق می‌آورد و آگاهی از اسرار نی را دلیل بر معرفت معرفی کرده و به دنبال آن، سوز و ساز خود را نیز ناشی از سوزش نی در عشق الهی می‌خواند:

عشق نی را زین نظر نی کرد نام که عدم دیدش وجود از وی تمام
نای نی بهر این است ز دم کاین عدم را ده وجودش دم به دم
(گلشنی، بی‌تا: ب ۱۹۱-۱۹۰)

شعر گلشنی، ساده و به‌دوراز تکلفات و صناعات ادبی است و نوع کلام و سطح اشعار او حاکی از تسلط وی به زبان عربی و ساختار محور شعری زبان عربی است. شاعر سعی می‌کند ضمن بیان نکته اصلی معرفتی، با آوردن حکایات و امثال مناسب به تعلیم آن نیز مبادرت ورزد. به همین منظور، ابراهیم گلشنی:

ابتدا در باب آیه یا حدیثی، شروع به سرایش ابیاتی نموده و برای تفهیم مطلب خود با استفاده از «تمثیل» به داستان‌های روایی دینی و غیردینی استناد کرده و با ذکر آن، نکته اخلاقی مورد نظر را به شیوه ای نیکو به مخاطب خود می‌آموزد (کشفی و بلمه‌ها، ۱۳۹۶).

معرفی شاعر

براساس تحقیقات صورت گرفته در باب معرفی شاعر در تذکره‌ها و تاریخ ادبیات، در کتاب «دانشمندان آذربایجان» به نام ابراهیم گلشنی برده‌ای برمی‌خوریم که در آن، وی را «مولانا» و سپس این‌گونه معرفی می‌نماید:

شیخ ابراهیم‌بن محمدبن حاجی ابراهیم‌بن شهاب‌الدین برده‌ای در سال ۸۳۰ در «آنشهر» تولد یافته و در اوایل حال، در تحت نظر عموی خود، سیدعلی به حد رشد رسیده و از آنجا به تبریز آمده، دست ارادت به دده عمر روشنی داده است و برحسب صواب دید آن پیر

روشن ضمیر، تخلص اولیه خود را که «هیبتی» بود به «گلشنی» تبدیل داده و پس از فوت او خلیفه و جانشین وی شده است. مولانا گلشنی بعد از ظهور شاه اسماعیل صفوی از تبریز به قاهره رفته در قبه المصطفی اخذ مقام کرده است طریقه گلشنی در ممالک عثمانی و مصر منسوب به اوست». مولانا شیخ ابراهیم، در علم تفسیر و حدیث، ماهر و در کلام و تصوف از اساتید زمان خود بوده است (تربیت محمدعلی، بی تا: ۳۱۸).

از جمله آثار دیگر این شاعر می توان به: «دیوان» که مشتمل از اشعار ترکی و فارسی است، «بحر الحقایق فی کشف الدقایق» با موضوع تصوف، «زهار گلشن» (یا دره التاج) که نظیرای بر گلشن راز شبستری است و نسخی همچون «چوپان نامه»، «پندنامه»، «قصیده عربی در پاسخ تائیه ابن فارض»، «تفسیر منظوم آیه «فخالع نعلیک إنک بالواد المقدس طوی»» که منسوب بدوست، اشاره نمود (درایتی، ۱۳۸۹: ۴۶۳).

گلشنی و مولوی

ابراهیم گلشنی، منظومه خود را به مانند مثنوی سروده است و در چند جا از مولوی به صراحت یاد می کند و حتی بابی را به منظور مدح و ستایش مثنوی باز می کند. او مریدی است که مراد خویش را فراموش نکرده و هرکسی را لایق خواندن مثنوی و درک کامل آن نمی داند. به این ترتیب می توان دریافت که گلشنی با استمداد از سخن مولوی و خلق نظیره ای بر مثنوی، خود را از دیگران ممتاز دانسته و به درک مفاهیم آن افتخار می کند و بین صورت لفظ و معنی آن در مثنوی، تفاوت قائل است.

یادم آمد زین بیان معنوی	قصه ای از مثنوی مولوی
مثنوی که معنیست از وی صور	رمزو ایهامست و ایما سر بسر
بهر یک معنی ز صورت صد مثل	توی نظم آورده است آن بی بدل

(گلشنی، بی تا: ۲۰۶۸-۲۰۷۰)

سپس ویژگی شخصیتی مولانا را درن ظر گرفته و معتقد است این گفته از سر هوا و هوس نیست بلکه:

از فبی ینطق جو آن ناطق کجا	کز خداگویا بود نی از هوا
----------------------------	--------------------------

(گلشنی، بی تا: ۲۰۷۱)

و در ادامه، برای ستایش، خواندن مثنوی را کافی دانسته و مدح او را در توان هرکس نمی بیند:

مولوی را مثنوی مادح بس است	که ثنا از وی نه کار هرکس است
تا قیامت گر کسی مدحش کند	کی تمامی مدح در گردش تند

صد قیامت بگذرد آن ناتمام ماند از مداح خود بین الانام
(گلشنی، بی تا: ب ۲۰۷۲-۲۰۷۴)

و سپس مداح واقعی مولانا را در یک بیت معرفی کرده و علت این مدح را نیز توضیح می‌دهد:

مدح او حق می‌کند از بندگیش بندگی ای با ثنا پاینده گیش
مدح او حملی بود از مکرمت آن ثنا بس مولوی را منقبت ...
هر که شد محمول ایزد کردگار کیست مداحش بجز پروردگار
(گلشنی، بی تا: ب ۲۰۷۸-۲۰۸۱)

گلشنی، برای مولوی به مانند خضر، حیات جاودانه قائل است و او را هرگز مرده نپنداشته و خواندن مثنوی را برابر با حیات و زندگی معرفی می‌کند:

مولوی که مثنوی نظم ویست چون خضر زنده روانش زان حی است
هست زنده مولوی نه مرده است گرچه از چشم او درون پرده است...
گر بخواهی بینش آن مولوی چشم بگشا بنگر اندر مثنوی
(گلشنی، بی تا: ب ۲۰۹۱-۲۰۹۴)

و سخن را تاجایی پیش می‌برد که خواننده مثنوی را با خودمولوی، برابر می‌داند

هر که داند مثنوی را مولویست دانش کس ز آنچه علم اولویست ...
(گلشنی، بی تا: ب ۲۰۹۶)

و شرط قابل فهم بودن سخنان و مفاهیم مولانا را در علم الهی می‌داند و سپس در قیاسی زیبا وی را به آدم مانند کرده که تعالیم خود را از خداوند دریافت نموده است و به طور ضمنی، به سفر «الی الخلق من الحق» او نیز اشاره دارد و برای دریافت معانی مثنوی و گفته‌های مولانا، لازم است از منیت و هوا و هوس گذشت.

هر که را علم از احد تعلیم شد از تجلی دانشش تفهیم شد...
هم‌چو آدم از احد تعلیم یافت کز مسما خورصفت برخلق تافت
هر که گردد بی‌من و ما از منی مولوی بیند شهود از مثنوی
(گلشنی، بی تا: ب ۲۰۹۸-۲۱۰۲)

و در ادامه توصیه می‌کند:

رو زما و من رهیده شو تمام
از وجودت تا بود مانده اثر
تا بدانی مثنوی جل الکلام
زین معانی در نیابی جز صور
(گلشنی، بی تا: ب ۲۱۰۴-۲۱۰۵)

مرید و مراد

یکی از رویدادهای مهم در زندگی مولوی، دیدار وی با شمس تبریزی بود که باعث ایجاد تغییر و تحولاتی در زندگانی و روحیات شاعر بوجود آورد. در باب آشنایی قبلی این دو، اقوال مختلفی وجود دارد. افلاکی معتقد است: روزی (مولانا) در میدان دمشق سیر می کرد. در میان خلائق به شخصی بوالعجب مقابل افتاد. نمدی سیاه پوشیده و کلاهی بر سر نهاده گشت می کرد. چون به نزدیک مولانا رسید دست مبارکش را بوسیده گفت: صرّاف عالم مرا در یاب و آن حضرت مولانا شمس الدین بود. تا حضرت مولانا بدو پرداختن گرفت، در میان غلبه ناپدید شد. این که مولانا دقیقاً چگونه با شمس در قونیه روبرو شده و شمس، چه مدت در آنجا اقامت نمود، بر ما به درستی مشخص نیست. اما آن چه مبرهن است این است که با این دیدار، آتش فروخته در وجود مولانا به دست این عارف بزرگ برافروخته گشته و مولانا را به سوی جذبات عرفانی رهنمون شد که شاید بتوان گفت برایش آشنایی داشت.

از طرف دیگر، انتخاب مولانا توسط شمس نیز یک امری خاص است. زیرا به استناد به سخن شمس، وی به دنبال شیخ کامل است و به جدّ این کاملیت را در وجود مولانا یافته که همراه او می شود. در مقالات شمس، در ذیل داستانی آمده است:

... خواست که سوال کند، گفتم: ترا بر من چه سؤال رسد؟ چه اعتراض رسد؟ من مرید نگیرم. مرابسیار در پیچ کردند که مرید شویم و خرقه بده، گریختم. در عقیم آمدند، ... من مرید نگیرم. من شیخ می گیرم، آنگاه نه هر شیخ، شیخ کامل (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۲۶).

بنابراین مشخص می شود که مولانا، از هر نظر برای دریافت معارف از شمس آمادگی لازم را دارد که انتخاب می شود و شمس خود را در آئینه وجود مولانا می بیند و بر اساس نظر برخی از مثنوی شناسان، مولانا در قالب تمثیل از «نی» برای اشاره به شمس استفاده می کند و از جدا شدنش می نالد.

یک مأخذ عمده برای فهم درست مثنوی، قطعاً احوال خود مولانا است. چرا که بسیاری از اشارات و رموز مثنوی به احوال و تجارب خود او مربوط است و کسی که خودش تصریح می کند که: بهتر آن باشد که سر دلبران، گفته آید در حدیث دیگران، قطعاً می بایست همان گونه که پسرش سلطان ولد اشارت دارد در بسیاری از آنچه می گوید و حتی در بسیاری از آنچه در باب احوال اولیاء بیان می کند بیشتر به احوال و تجارب خود نظر داشته باشد و بدین گونه مثنوی در عین حال می بایست تا حد زیادی تفسیر و توجیه طرز سلوک و نحوه حیات خود او باشد (زرین کوب، ۱۳۹۶: ۲۷۴).

در واقع باید گفت شعر مولانا، آئینه نثر شمس است. شعر مولانا با جان، همان می‌کند که نثر ساده، آبدار، پر از طنز، تمثیل، خالی از تکلف و فضل‌فروشی و سرشار از خیال‌های رنگین و اندیشه‌های بلند شمس می‌کند. نثر شمس، به روح هیجان و حرکت می‌بخشد هم چنان غزلیات مولانا این انرژی نهفته در نثر او و سخنان او و جان او را در لقب‌هایی که مولانا به او می‌دهد می‌توان دریافت: «صاحب حال و قال» «خسرو اعظم» «خداوند خداوندان اسرار» «نورمطلق» «جان جان جان» ...

برای دریافت تأثیر شگرف شمس بر مولانا، بهتر است از مثنوی مدد جوئیم. داستان شاه و کنیزک، یکی از نمونه‌های تمثیلی است که برای این مدعا می‌توان در نظر داشت زیرا مولانا در ادامه این حکایت، اشاره دارد که این قصه، نقد حال ماست. با تورقی بر مثنوی و بررسی دقیق اشعار می‌توان به صراحت به این نکته رسید

که مولانا در جریان سیر و سلوک روانی و عرفانی خود به آن آموزش دهنده اسرار مذهبی، نگهبان، پیر خردمند که انسان کامل درونی خود مولاناست می‌رسد. اما این پیر درونی، چه شکلی برای او دارد؟ کدام سیما را برایش متجلی می‌کند؟ بدون شک باید گفت: شمس (امامی، ۱۳۸۶).

عرفان و مولوی

در قرن هفتم، عرفان نظری به اثبات رسید و با وارد شدن آن در شعر و نثر، فرصتی برای تعلیم و آموزش آن پدید آمد. این وضعیت در قرن نهم نیز ادامه یافت.

در حالی که تصوف علمی به وسیله عده‌ای از دنباله‌گیران عقاید ابن عربی در این دوره ادامه داشت، در همان حال هم دسته دیگری که به شیوه وجد و حال قانع بوده و جذبات شوق را با تعلیمات قرآنی درهم می‌آمیخته و از آن شیوه خاصی را که جلال‌الدین محمد بلخی نمایشگر بزرگ آن است، پدید می‌آورده‌اند، هم چنان در این قرن سرگرم کار خود بودند و هیچ‌گاه هم در تاریخ تصوف ایرانی از کار باز نایستادند. این امر طبعاً به تألیف شروعی بر مثنوی می‌انجامید و این کار یعنی شرح و تفسیر و تلخیص و انتخاب مثنوی به سبب نفوذ شدید آن میان اهل تصوف بعد از این روزگار هم ادامه داشت (صفا، ۱۳۶۶: ۵/۶۰۹).

با مطالعه و بررسی احوالات متصوفه می‌توان دریافت که بسیاری از آنان، به ویژه نسل اول، با تحمل مشقات و ریاضات فراوان، در جهت رسیدن به معبود طی طریق می‌نمودند و بیشتر به عرفان عملی پایبند بوده و توجه داشتند. و معتقد بودند که دسترسی بدان، از طریق اکتساب علوم ظاهر، امکان‌پذیر نیست. بلکه از طریقی خاصی که این مکتب که سرانجام به «عین‌الیقین و حق‌الیقین» می‌انجامید، می‌توان این راه بی‌زینهار را که «هر شنمی در آن راه صد بحر آتشین است» پیمود و به جان جانان، معشوق کل و لطیفه عالم وجود پیوست (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱/۲۵).

مولوی، شاعری است که سادگی و صمیمیت را در شعر خود به نمایش می‌گذارد و این برگرفته از عرفانی پرشور و حال، سرشار از هیجانات روحی و جوش و خروش درونی است. محور اصلی عرفان

مولوی، عشقی است به دور از تعصبات سخت و ریاضت‌های خشک و بی‌مغز که در بین پاره‌ای از فرق متصوفه رایج بوده است. مولانا در پیروی از مراد خود، شمس تبریزی، به جایگاه واقعی انسان توجه دارد و در جهت رشد و تعالی انسان، قدم برداشته و هدفی جز رسیدن به وادی معنویت و کمال واقعی را در سر نمی‌پروراند.

عرفان مولوی، معجونی است از آموزه‌های مختلف، از عشق و شور و هیجان و جذب و حال، تا ذکر و عبادت و تسبیح و توحید و سماع. همه و همه در عرفان مولوی متجلی است. در واقع بن‌مایه‌های اصلی عرفان مولوی را عشق و اشراق تشکیل می‌دهد. اگر چه مولوی به وحدت وجود نیز معتقد است اما برخلاف حلاج، او به حلول، اعتقادی ندارد. بلکه در نظرگاه او آنچه اهمیّت دارد، فناء فی الله و بقاء بالله است (خسروی، ۱۳۸۶).

قبل از صحبت شمس و حتی در اوایل صحبت او، هنوز آنچه مولانا به عنوان شعر می‌سرود غالباً ذوق و حالی نداشت. رنگ صنعتگری و تقلید داشت، تکلف و ادیبی و اجتهاد بود. از آن ذوق مستی و بی‌خودی که بعدها مایه امتیاز شعر او شد نشانه‌ایی در آن به‌نظر نمی‌رسید. اما رهایی از قید درس، وعظ، مدرسه و تلقی مواجید و اردات قلبی که از سیر در عوالم انقطاع و تبتل برایش حاصل شد، در طول صحبت شمس و بعد از آن و مخصوصاً در عهد صحبت صلاح‌الدین که مجالس سماع وی شور و حالی فوق‌العاده یافت شعر مولانا را مایه داد، قریحه‌اش را به‌طرز بی‌سابقه‌ایی شکوفا و پربار کرد و او را به اندک مدت پیشرو شعر واقعی، شعر زنده، جوشان و تپنده عصر خویش ساخت، شعری که با جسارتی بی‌سابقه خود را از افراط در قافیه‌اندیشی کنار کشید و با موسیقی قوالان بیش از عروض ادیبان هم‌جوشی پیدا کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۲۳۶).

ابراهیم گلشنی، یکی از نظیره‌گویان مثنوی معنوی است که با زبانی روان، قابل فهم و بدور از صنایع ثقیل ادبی و با استناد از آیات و احادیث، سرایش منظومه‌ای را به سرانجام رسانده که در نگاه کلی، یادآور مثنوی مولوی است و شاعر سعی نموده به همان روش مراد خویش، در فهم نکات عرفانی و تعلیم مریدان، به شیوه تمثیل و حکایت‌گرایی اقدام نماید. به همین منظور سخن سراسر سوز و عشق خود را با «نی‌نامه‌ای» مفصل شروع می‌کند. در نظر گلشنی نیز، بن‌مایه اصلی عرفان را عشق واقعی تشکیل می‌دهد. به همین منظور در سرایش این منظومه، کمتر به ظاهر کلام پرداخته و بیشتر به شور و حال و سوز عشق و عمق معانی می‌پردازد.

کس نداند سرّ سوز و ساز منغیر همدم از دل دم ساز من
(گلشنی، بی‌تا: ب ۱۴۵)

تبلور آموزه‌های شمس برمیدان

علم الهی یا اکتسابی

افلاطون، در رساله فدروس، ضمن طرح دیدگاه فلسفی خود درباره هنر سخنوری، مبانی زیباشناختی

سخن یا بلاغت را از زبان سقراط شرح می‌دهد و سخنوری را «هنر مسحور کردن» نفس آدمی وصف می‌کند. از مطاوی گزارش کوتاه و مختصری که درباره دوران کودکی شمس به دست ما رسیده چنین دریافت می‌شود که سخنوری، یا به گفته افلاطون «هنر مسحور کردن آدمی» با ذات او عجین بوده است. شمس، در این گزارش، هنر سخنوری خود را الهام و موهبت حق می‌داند و می‌گوید: «مرا از خردگی به الهام خداهست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان که از خود خلاص می‌یابد و پیشتر می‌رود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۶۹). درحالی که علمای رسمی و مدرسی، منبع علم و فهم خود را به کسانی که از دنیا رفته‌اند می‌رسانند و با عبارت «حدثنی فلان عن فلان» به نقل قول از آنان می‌پردازند، شمس با تعبیر «حدثنی قلبی عن ربی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۶۴) سخن خود را مستند می‌سازد. او منشأ علم و فهم خود را خداوند لایزال می‌داند که هر لحظه در دل او معارف تازه‌ای القا می‌کند و سخنی که از عالم حق بر او جاری می‌گردد طبعاً نافذ و گیراست. در تجربه عرفانی او سخن «تیر»، عالم حق «جعبه تیر» و قدرت حق «کمان» است:

این تیر کدام است؟ این سخن، جعبه کدام است؟ عالم حق، کمان کدام است؟ قدرت حق. این تیر را نهایت نیست. قل لو كان البحر مدادا... خنک آن که این تیر بر او آید، ببردش این تیر به عالم حق، در جعبه تیرهاست که نتوانم انداختن (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۱۶).

این سخن در حکم خرقة اوست و او سند این خرقة معنوی را که با ذاتش سرشته است براساس یک رؤیای صادقانه، به رسول اکرم(ص) می‌رساند و بدین سان برای سخن خود جواز جاودانگی می‌گیرد:

ما را رسول علیه‌السلام در خواب خرقة داد نه آن خرقة که بعد از دو روز بدرَد و ژنده شود و در تون‌ها افتد و بدان استنجا کنند بلکه خرقة صحبت - صحبتی نه که در فهم گنجد، صحبتی که آن را دی و امروز و فردا نیست. عشق با دی و با امروز و با فردا چه کار؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۳۴)

خضوع و خشوع شمس نسبت به علم الهی، اشتیاق و التزام او به شریعت سنت نبوی از جمله عواملی است که حجاب‌ها را از پیش او برمی‌دارد و افق‌های تازه‌ای از عالم معنی به روی او می‌گشاید. از این‌رو، او به هر سؤال و مشکلی که اصحاب استدلال و اهل فکر مطرح می‌کنند بی‌طفره رفتن، به نیکوترین و صریح‌ترین وجه پاسخ می‌گوید آن چنان که در هیچ کتابی مسطور نیست (نزهت، ۱۳۹۰).

اما مولانا، شاعر بزرگی که رشد یافته عرفان اسلامی است در ارائه کلام، چنان در بحر معنی غریق است که گاهی لفظ را هم فدای معنی می‌کند و با زبانی روان، شیوا و در قالب حکایت و داستان، بدیع‌ترین و دشوارترین مفاهیم عالی اخلاقی و عرفانی را در مقابل دیدگان مخاطب قرار می‌دهد. آنچه از علوم در نظر مولانا مهم است، علم فقر یا صوفیانه است که نیازمند مصاحبت پیر و مرشد بوده و فعل و علم در آن هیچ نقشی ندارد.

در بینش مولوی، دو چیز مطرح است: یکی درس دین و یکی درد دین. درس دین همین علم کلام و اصطلاحات علمی است. خود را زیاد به این مسائل سرگرم کردن، بی‌دردی است. مجلس گرم کردن و بازارگرمی چیزی است و دردمندی و سوخته جانی هم چیزی دیگر. وی معتقد است که خداوند برای عارفان ناز است و برای حکیمان و فیلسوفان راز. اگر خدا را راز دانستی، شما رازگشا می‌شوی و علم کلام همین است و اگر خدا را ناز دانستی، جلوه جمال او بر تو تجلی می‌کند (امیری خراسانی، ۱۳۸۰).

مولوی معتقد است: واصلان درگان الهی، نیاز به غیر ندارند ولی اصحاب علم و قال، طفلانی هستند که به پیروی از استاد خویش، مقلدانه به کسب علوم می‌پردازند و ظاهراً وی علاقه‌ای بدان‌ها ندارد و در مقابل، علم لدنی که برگرفته از معارف الهی و معنوی است، مورد نظر مولاناست. همان که مریدان را در جهت کسب آن، تشویق نموده و به تعلیم آن می‌پردازد و معتقد است می‌توان از طریق ریاضت و مجاهدت به سرمنزل مقصود راه یافت. به این ترتیب، متوجه خواهیم شد که مولوی نیز به نوعی، به اشراق انوار الهی در ضمیر انسان عارف اشاره دارد که از این طریق می‌تواند نسبت به حقایق آگاهی یابد و آن را در ظرف وجودی مستعدان معرفت جای دهد.

ابراهیم گلشنی، به دلیل آشنایی با بسیاری از اسلاف و عرفای بزرگ قبل از خود و با توجه به نزدیکی روحیاتش با مولانا، سخن وی را برگزیده و این اثر منظوم را به نام «المعنویه الخفیه» خلق کرده است.

وی در ابتداء سخن، از علمی یاد می‌کند که خداوند در وجود او به ودیعه نهاده، همان که علم انبیاء الهی است و بدین وسیله وی را از علماء ربّانی قرارداده است و معتقد است: همان‌گونه که خداوند وحی را بر قلوب انبیا و پیامبران خود الهام کرد، حکمت‌های علم را نیز بر قلب او وارد کرده است. «پس علم، همان شناختن و الهام علم از یقین بدون شک و گمان در مراتب و مقامات است. مثل نظم معنوی مخفی که آن را از چشم‌های عیان مخفی کرد به طوری که معانی را نفهمند مگر با بررسی دقیق از چشم بهشتی و آن فهمیدن مشکلات از آیات متشابه قرآن» (دیباچه المعنویه الخفیه). در این عبارات به صراحت به نام مثنوی باعنوان «معنوی مخفی» اشاره می‌کند (یلمه‌ها، ۱۳۹۶).

عشق در مکتب شمس

شمس تبریز معتقد بود که حکمت سه گونه است: گفتار، کردار و دیدار. حکمت گفتار، عالمان راست. حکمت کردار، عابدان راست و حکمت دیدار، عارفان را. وی بحث و نظر را هر چند که در اثبات وجود خدا باشد کاری بی‌حاصل می‌یافت و آنها را که به مسائل کلام و عقاید اشتغال داشتند به باد استهزاء می‌گرفت. در تعلیم خود او آنچه تازگی داشت و یا لااقل در زندگی و اندیشه یک ملای محقق اهل بحث و نظر که خود را تسلیم ارشاد و تعلیم او کرده بود بی‌سابقه به نظر می‌رسید توجه خاصی بود که نسبت به عشق - عشق عرفانی - اظهار می‌کرد. در واقع شمس، انسان کامل را بیشتر «مешوق» می‌دید تا «عاشق» و خود او هم به همین سبب در نزد مولانا به عنوان «سلطان‌المعشوقین» تلقی می‌شد که الهام عشق می‌کرد (زرین کوب، ۱۳۹۶: ۲۹۰).

مثنوی، این ساده‌ترین و پرمایه‌ترین شعر مولانا، که در عین حال متعال‌ترین شعر عرفانی در تمام تاریخ به شمار می‌آید، سفرنامه روح انسانی است در بازگشت به مبدأ، بازگشت حماسه‌آمیزی که حکایت و شکایت‌نی، رمز انگیزه آن است و خط سیرش از میان خطرها و بحران‌های عظیم روحانی و روانی می‌گذرد. شاعر عارف برای بیان سوز و گداز عشق الهی خود، از مثنوی برای بیان افکار خود بهره می‌گیرد و وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (فاعلات) و بحر رمل مسدس را برمی‌گزیند که نشان از شتابزدگی و سوز درون سراینده است

استعمال «نی» به عنوان رمزی از روح پاک مجرد که می‌تواند آهنگ افلاک کند، از نفس مطمئنه که نیل به مقام رضا، در مفهوم کمال آن، رجوع به رب را برای وی شایسته می‌سازد و از انسان کامل که خالی شدن از خودی وجود او را مظهر وجود حق می‌نماید، در کلام خود مولانا نظیر دارد و برخی شاعران دیگر نیز آن را هم‌چون نشانه‌ای از وجود عاشق و احوال و آلام او به کار برده‌اند. نوای نی هم در کلام مولانا شکایت خوانده شده است از آن اوست که از مشتقاتی و مهبجوری حکایت دارد و هر چند، نی از دیرباز در شادی و سلوک، هر دو نواخته می‌شده است و بدین‌گونه جفت بدحالان و خوشحالان، هر دو بوده است، ارباب قلوب آن را جز تفسیری از حزن و درد خویش تلقی نمی‌کرده‌اند.

اما این که مولانا هم «نی» را هم‌چون رمزی از وجود عارفان تلقی می‌کند، حاکی از شور و دردی است که این نوحه‌گر از خود خالی گشته را با عارف از خود رهیده و در حق فانی شده همدرد می‌کند. آنچه از یک حکایت افلاکی و از گفته مولانا برمی‌آید نشان می‌دهد که در محافل صفویه «نی» را یادگاری می‌دانسته‌اند از آن «اسرار» که «حضرت مصطفی» به خدمت علی مرتضی در خلوت نقل کرده بود و چون وی طاققت ضبط آن را بیش از چهل روز نیاورده بود «آن رازها» را در صحرا به درون «چاه مَغ» بازگفته بود و چند روز بعد از کناره چاه «یک نی بُرُست» که چوپانی روشن دل آن را ببرید و چون بدان در دمید در نوای آن ذوقی عجب انعکاس یافت. چنان که پیغمبر نوای آن را «شرح آن اسرار» خواند که خود وی با علی گفته بود (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۲۶).

مولانا در مثنوی در ۱۳ بیت اول، دم از نی می‌زند و ویژگی آن را برمی‌شمارد و پس از چند بیت که به نصیحت پرداخته و اهل فن را محرم اسرار حقیقت معرفی می‌کند، از بیت ۲۲، بر اثر عشق می‌رود، در حالی که، ابراهیم گلشنی، پس از شروع سخن خود با بسم الله الرحمن الرحیم بر سر نی می‌رود و بیت آغازین آن را هم با حرف «با» شروع می‌کند.

بشنو از نی چون ز دم ساز آورد ساز سوزان از چه دم‌ساز آورد
(گلشنی، بی‌تا: ب ۷)

در مثنوی گلشنی نی، از سوز عشق سخن می‌گوید که عشاق را به ذوق می‌آورد. شاعر نی و نوای آن را با عشق همراه می‌سازد و هم‌راز می‌داند که از این سر، فقط عشاق واقفند. به این ترتیب ساز نی از ذوق عشق است که عاشقان از سماع آن لب‌گزان شدند و عشق و نی را همدم، هم‌صفت و هم‌راز می‌داند. مولوی بر اثر تجربه شخصی خود، می‌دانست که عاشق و معشوق هرگز جدا از یکدیگر نیستند. حتی

اگر به ظاهر از یکدیگر صور و به فراق مبتلا باشند، کنش و واکنش آنان از یکدیگر است. هر چند، اشتیاق، عاشقان را لاغر و پریده رنگ می‌سازد، عشق، خود را با شکوه و درخشندگی بهاران، در معشوق جلوه‌گر می‌سازد. این پیوند نمی‌تواند گسسته شود، خواه ناخواه، گاه به سوی کهربا کشیده می‌شود. هر واقع، به همان مرتبه آرزومند عشق است که عاشق بر او. عشق او بر هر عشق دیگر مقدم بود. عاشق از عشق که نور است و مردم در برابرش همچو سایه‌اند، کور می‌شود، او از همه چیز، جز معشوق الهی کور می‌گردد و به شمشیر «لا» کشته می‌شود. گویی پرده قربانی است. آنگاه، جز الا... هیچ باقی نمی‌ماند. عاشقی که از کلمات شهادت دین را فهم کرده است جان خود را خندان هم‌چو گل تسلیم می‌کند (شمیل، ۱۳۷۰: ۴۸۷).

مبارزه با نفس یا جهاد اکبر

یکی از موضوعات مورد توجه عرفا، نفس اماره و چگونگی مهار کردن آن است. در این خصوص، سالک به پیروی از تعالیم پیر و مرشد، سعی در لگام زدن بر دهان این اسب سرکش می‌کند و کنترل و در اختیار داشتن آن و رسیدن به نفس مطمئنه، هدف نهایی عارف به شمار می‌رود.

در واقع، بزرگترین حجاب معرفت اولیای خدا، خود خواهی و مستکبری و خودبینی و تقلید و تعصب خام و وسوسه نفس عقل ناقص و اندیشه‌ها و اوهام باطل دور و دراز است که مولوی از آن به «دوربینی» و «تیر دور از نشان زدن» تعبیر می‌کند (همایی، ۱۳۶۲: ۸۲۹).

به این ترتیب، عرفا این صفات را جزء آفات سیر و سلوک و حجاب معرفت اولیای خدا می‌دانند که با پیروی از پیامبران الهی و تمسک به عروه‌الوثقی می‌توان شمیم رحمت حق را در زمین وجود استشمام کرد.

به این ترتیب حاصل گفتار مولوی در مثنوی این است که حجت کامل الهی و عروه وثقی و مفتاح رحمت خداوندی در زمان مانیز موجود است، باید حجاب غفلت و جهل و خودبینی از پیش چشم ما برداشته شود تا او را ببینیم و بشناسیم و به جبل ولایت او متمسک شویم و از طریق عشق و فنا، جان خود را به جان الهی وی پیوند دهیم تا سعادت ابدی برای ما حاصل گردد و این امر هم هر چند جز به توفیق الهی میسر نخواهد گردید اما از این موهبت هرگز نومید نباید بود «لاتقنطوا من رحمه الله» (همایی، ۱۳۶۲: ۸۳۰).

شمس تبریزی در باب نفس فرمانبردار خود معتقد است:

اگر من بسوزم رنج را به گرسنگی، من رنجور شوم. زیرا که من ضعیفم. این نفس من چگونه فرمان بردار 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 ونان جوین باید بخورد و منتظر چیزی نباشد ...

اندر پی گنج، تن خراب است مرا برآتش عشق دل کباب است مرا

معجون لب دوست شراب است مرا چه جای مأخذ و لباب است مرا
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۳۳۷)

در دفتر دوم از مقالات شمس، مجدداً به مطیع بودن نفس اشاره دارد و قریب به مضمون فوق، می‌گوید:

نفس من چنان مطیع من است که اگر صدهزار حلوا و بریانی پیش من باشد، که دگران برابر آن جان بدهند، من هیچ میل نکنم به آن و هیچ نخورم. چندان که اشتهای صادقم باشد. نان جو به وقت بدهمش، او را به باشد که بریان بی‌وقت (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

مولانا برای یادآوری این نکته که نفس، تربیت‌پذیر است و سالک نباید بی‌توجه از آن بگذرد، از تمثیل حیوانی برای بیان منظور خود بهره می‌جوید:

یکی دم رام کن از بهر سلطان چنین سگ را چنین اسب حرون را
(مولوی، ۱۳۶۸: غ ۱۰۱)

و در سخنی دیگر از لزوم مبارزه با آن دم می‌زند و نفس را هم‌چون اژدهایی برابر می‌کند که منتظر فرصت بوده و هر لحظه در کمین است:

نفس از درهاست او کی مرده است از غم بی‌آلتی افسرده است
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۳۷۹)

و در ادامه، از نفس به عنوان خصم درونی بدتر از خصم بیرونی یاد کرده و با استناد به حدیث نبوی، کشتن آن را برابر با جهاد اکبر دانسته و به مریدان توصیه می‌کند و در این راه، توفیق حق ویاری و استمداد از خداوند را لازم می‌داند:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زوبتر در اندرون...
دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست	کو به دریاها نگردد کم و کاست...
قد رجعنا من جهاد الاصغریم	با نبی اندر جهاد اکبریم
قوت از حق خواهیم و توفیق و لاف	تا به سوزن برکنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفاها بشکند	شیر آنست آن که خود را بشکند

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۶۵)

ابراهیم گلشنی نیز، توصیه در مهار نفس اماره را پیوسته در مثنوی خود اشاره دارد. وی در باب «نکوهش ظالم بی‌رحم» می‌گوید:

هر که را در دل هوا باشد هوس کی شود خالی ز ظلم او یک نفس
وان هوا کشتن بود اصل جهاد زاو شود ظالم کسی کافر نهاد
(گلشنی، بی‌تا: ب ۹۰۲-۹۰۱)

در واقع، گلشنی، اصل جهاد را در کشتن هوا و هوس می‌داند و شرط قراگرفتن در مسیر معرفت را در گردن زدن دیو نفس بیان می‌کند:

هر که خواهد از طریقت پرورش در هواکی باشدش در ره روش
چون هوا را بیدش گردن زدن بعد از آن سوی طریقت آمدن
(گلشنی، بی‌تا: ب ۹۰۵-۹۰۴)

و معتقد است کسی که اسیر هوا و هوس شود؛ شیطان صفت گونه، قول و فعل و عمل وی یکی نیست:

چون هوا بر بنده ای سلطان شود گمره رهن صفت شیطان شود
گرچه در ظاهر زید چون بایزید لیک در باطن کند فعل بایزید
(گلشنی، بی‌تا: ب ۹۲۴-۹۲۳)

با در نظر گرفتن این ابیات و شیوه فکری گلشنی، متوجه می‌شویم که شمس تبریزی به عنوان یک مراد و پیر عارف، تا چه اندازه بر مریدان خود در توجه به نفس اماره و عدم پیروی از آن، مؤثر بوده و تأکید داشته و اگر خود در این مسیر، به طریق کمال عمل نکرده بود قطعاً تابعین وی نیز در این مرحله، تا این درجه در دریای معنویت غور نمی‌کردند.

نیل به حیات طیبه

از دیدگاه ادیان آسمانی و حکمای الهی، ساخت وجودی انسان از جسم و روح فراهم آمده است و موجودی است با دو جنبه الهی و طبیعی که برای رسیدن به کمال واقعی، نیازمند راهنما و تلاش مضاعفی است که وی را در سایه تقوا و پرهیزکاری به دنیایی خاص و حیاتی جدای از دیگر موجودات رهنمون باشد. عرفای اسلامی، این نوع زندگی و حیات را زندگی عاشقانه یا حیات طیبه تعبیر نموده و آن را در گرو بندگی حق، تهذیب نفس و ریاضت تن تلقی می‌کنند. در نظر آنان، زندگی به منزله انجام رفتارهای غریزی و حیوانی نیست بلکه به معنی تولد دوباره است، یعنی از حیات تیره نفسانی مردن و در عرصه فضیلت‌های اخلاقی و روانی تولد یافتن است.

مولانا به مانند سایر عرفای مسلمان، به تبعیت از مفاهیم اسلامی به شیوه‌ای از حیات توجه ویژه دارد و رسیدن به آن را که - همان حیات طیبه یا زندگی عاشقانه است - در گرو بندگی بی‌قید و شرط حق و تهذیب نفس تلقی می‌کنند.

حیات طیبۀ عارفان، زیستی فارغ از موت و شهود بی‌واسطهٔ اسماء و صفات پروردگار است. آنان نیل به حیات نیکو و مطلوب قرآنی و سرانجام سلوک در جادهٔ طریقت را تنها در پرتو مرشد کامل تلقی می‌نمایند (فتح‌الهی، ۱۳۹۳).

مولوی معتقد است مرگ و زندگی، هر دو مخلوق خداوند بوده و تحت فرمان اویند.

چون قضای حق رضای بنده شد حکم او را بندهٔ خواهنده شد ...
هر کجا امر قدم را مسلکی ست زندگی و مردگی پیشش یکی ست
بهر یزدان می‌زید نه بهر گنج بهر یزدان می‌مرد نه از خوف رنج...
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۳/۱۹۰۹-۱۹۰۷)

به گمان مولوی انسان، همانند ناسوت، عرصهٔ تضاد و تزامم میان امور است. واقعیت زندگانی، از منظر مولانا ایجاد صلح و سازگاری میان اجزای متضاد و مرگ، هم جز نزاع، جنگ و کشمکش بین اضداد نیست (فتح‌الهی، ۱۳۹۳)

در نظر مولوی، نیل به حیات طیبۀ، پذیرش فرامین الهی و به دور از هوای نفسانی است. زندگی از جهل و نادانی و غفلت به دور باشد و این زندگی مؤمنین واقعی است.

مؤمنان راستین آنها هستند که از بندگی می‌رهند و از نعمت حریت واقعی برخوردار می‌گردند. بدین جهت مولانا نتیجهٔ قبول دعوت انبیا را یافتن حیات گران مایه‌ای می‌داند که ارزش آن در حساب نمی‌آید و بدین معنی «بی‌بها» است. این گونه زندگی همانست که در قرآن کریم «حیات طیبه» یعنی زندگانی خوش نامیده شده است (فروزان‌فر، ۱۳۶۰: ۷۸۸).

ابراهیم گلشنی بردعی در مثنوی خود به این قسم از حیات توجه وافر داشته و برای نیل به آن، مراتب و مراحل را ذکر می‌کند:

۱- مناجات و راز و نیاز با معبود بی‌همتا و اظهار فقر در برابر غنی یکتا

ای غنی الذات بی‌چون کبریا ز آن غنایت فقر تو بس فخر ما
(گلشنی، بی‌تا: ب ۳۳۱)

۲- طالب درد عشق حقیقی بودن

طالب ذوق چنان دردم که او از محبت مستقیم بدهد ز هو ...
(گلشنی، بی‌تا: ب ۳۷۰)

۳- لقمه طیب

جهد کن تا لقمه‌ات طیب شود که حیات طیبه او پرورد
(گلشنی، بی‌تا: ب ۱۱۸۰)

بهره‌گیری از کلام رمز‌گونه و تمثیل

مفاهیم عرفانی و تعلیمی به خودی خود، برای همگان قابل فهم و درک نیست. شاعر توانا برای بیان منظور خود و آموزش مریدان، به تمثیل روی آورده و با استفاده از داستان‌ها و حکایات تو در تو، به نوعی خواننده خویش را سرگرم نموده و بدین ترتیب به آموزش رموز اخلاقی - عرفانی می‌پردازد و سخن را تا فهم وی پایین آورده و آسان می‌کند. این شیوه، در مثنوی به بهترین شکل ممکن خودنمایی می‌کند و مولانا در تعلیم و تفهیم مطالب مهم عرفانی، به موفقیت والایی دست یازیده است. آنچه بیشتر برای مولانا مهم است، جنبه روشنگری داستان و رسیدن به نتیجه نهایی است و قصه و حکایت را پیمانه‌ای برای اندیشه خود قرار می‌دهد. مثنوی معنوی با طیف گسترده‌ای از حکایات و تمثیل‌ها، گستردگی معانی غیرحسی و تنوع و فراوانی مفاهیم را نشان می‌دهد که اندیشه و ضمیر خواننده را در فضایی فراحسی به پرواز در می‌آورد. اگر چه استفاده از رمز و تمثیل در بیان مفهوم و منظور سابقه‌ای در ادب پارسی دارد ولی آن که توانسته از این شیوه به نیکوترین وجه آن بهره‌برد کسی جز مولوی نیست. استاد پورنامداریان از قول ریچاردز در کتاب علم و شعر می‌گوید:

افکار بسیار صریحی در شعر می‌بینیم اما نه بدان سبب که شاعر مانند عالم، کلمات را از لحاظ منطقی چنان برگزیده باشد که فقط یک معنی را القا کند. نه، برعکس به آن سبب است که روش شاعر، نغمه‌آوا، وزن و آهنگ شعر همه در علایق ما تأثیر می‌کند و علایق ما را به گزینش فکری صریح و خاص از میان انبوه بی‌شمار افکار ممکن وامی‌دارد (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۸۸).

به همین منظور، شاعر برای بیان چگونگی سخن خود به این حدیث نبوی استناد می‌کند: «کلموالناس قدر علی عقولهم» و این‌گونه می‌سراید:

از پی تعلیم آن بسته دهن از زبان خود برون باید شدن
در زبان او بیاید آمدن تا بیاموزد ز تو او علم و فن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۳۱۲)

اما این مسلم است که شمس تبریزی هم برای آموزش دیگران، از رمز و تمثیل استفاده نموده است که مصداق کامل آن را در کلام مولانا یافتیم. به عنوان نمونه، از قول شمس آمده است: «در خانه پادشاهی است، راه سوی پادشاه از در است، یعنی که طاعت، ..» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۴۴).
ابراهیم گلشنی برده‌ای نیز به پیروی از مولانا با بهره‌گیری از تمثیل و کلام رمز‌گونه، سعی در تعلیم مضامین عرفانی - اخلاقی دارد. وی از حکایات و داستان‌هایی استفاده می‌کند و به شیوه مولوی، حکایات

تو در توی گلشنی نیز در حد خود قابل توجه است با این توضیح که شاعر با مهارت تمام، به پیوستگی معنا توجه داشته و برای منظور خویش، به امثال و قصه‌ها توجه وافر دارد. آنچه که بردعی را در این مهم موفق داشته، در نظر گرفتن اصل داستان و رسیدن به نتیجه مطلوب آن است و به همین دلیل، از ظرف داستان برای پرواز در عالم خیال و مفاهیم فراحسی بهره می‌جوید. به عنوان مثال، مثل معروف شیر و خرگوش در توصیه به مشورت برای جلوگیری از دفع ضرر و یا حکایت شیر و روباه در شرح و توضیح لقمه طاهر، از نمونه مثل‌هایی است که گلشنی بکار برده است.

یادم آمد زین بیان یک قصه‌ای که اهل معنی را بود زو حصه‌ای...
بهر تمثیل است ولیک از وی بیان کان خفی بر اهل جهل است از عیان...
(گلشنی، بی‌تا: ب ۱۰۷۳-۱۰۷۵)

نتیجه‌گیری

یکی از گنجینه‌های هر ملتی، نسخه‌های خطی و متون کهن هستند که شناسایی و احیای آن‌ها، رسالتی است برعهده محققان و پژوهش‌گران، چراکه با معرفی این ذخایر ارزشمند در جهت اعتلای فرهنگی هر جامعه گام مؤثری برداشته می‌شود. مثنوی عرفانی - تعلیمی «المعنویة/الخفیه»، نسخه نوظهوری است که از معرفی آن، زمان چندانی نمی‌گذرد. این منظومه، اثر ابراهیم گلشنی بردعی است که در تقابل با مثنوی مولوی و به شیوه حکایت در حکایت و با زبان تمثیل و رمزگونه در حدود چهل هزار بیت در بحر رمل سروده شده است.

با مطالعه این سروده، رایحه کلام مولوی در بیان شیوای نکات و مفاهیم عرفانی، بااستناد به آیات و روایات و داستان‌های روایی دینی و غیردینی استشمام می‌شود.

آنچه که گلشنی بردعی به عنوان تعلیم اخلاقی و شرعی بدان تمسک می‌جوید، تبلوری است از آموزه‌های شمس تبریزی و تأثیر نفس گرم وی بر مولانا که بر مریدان و پیروان این عارف بزرگ، در نظیره‌گویی‌های آنان نمایان شده است. ابراهیم گلشنی که پرورش یافته فرهنگ و معارف اسلامی است به مانند عرفای سلف، به انسان و امانت‌گراندردی که در اختیار دارد توجه داشته و لذا بر شکل‌گیری حقیقت انسانی تأکید می‌ورزد. زیرا عدم شناخت و بی‌توجهی به این مهم، علت اصلی انحراف از مقام خلیفه الهی و سقوط در پست‌ترین حالات حیوانی به شمار می‌رود.

بنابراین در سرودن این منظومه، به این اصل وجودی بشر، نظری جدی داشته و همواره سعی در آموزش و تعلیم راه کسب معرفت و صعود به قله‌های منبع الهی را گوشزد می‌کند و در این راه از بیان حکایات و تمثیل نیز بهره برده و راه را برای سالکان و رهروان طریقت هموار می‌نماید.

منابع

- آن ماری، شبیل، (۱۳۷۵)، شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، مقدمه: سیدجلال آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسداللهی خدابخش، نرگس مرادگنج، (۱۳۹۳)، سیمای عارفان در مثنوی معنوی، ادبیات و زبان‌ها، عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۱۹، از ۱۱ تا ۳۸.
- افلاکی عارفی، شمس‌الدین، (۱۳۹۶)، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازجی، ویرایش توفیق . ه. سبحانی، تهران، انتشارات دوستان.
- امامی، صابر، (۱۳۸۶)، شمس و مولانا، ادبیات و زبان‌ها، مقالات ۴۲، شعر، شماره ۵۴، از ۴۲ تا ۴۷.
- امیری خراسانی، احمد، (۱۳۸۰)، علم از دیدگاه مولانا، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، از ۳۶۷ تا ۳۹۴.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۹)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- تربیت محمد علی، (بی‌تا)، دانشمندان آذربایجان، تبریز، انتشارات بنیاد کتابخانه فردوسی، چاپ دوم.
- خسروی‌ان، محمد مهدی، (۱۳۸۶)، مولوی، خداوندگار عرفان، کتابداری، آرشیو و نسخه‌پژوهی، کتاب ماه و ادبیات، شماره ۶، از ۷۶ تا ۸۹.
- درایتی، مصطفی، (۱۳۸۹)، فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران (دنا)، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول.
- _____، (۱۳۸۲)، نردبان شکسته، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول.
- _____، (۱۳۹۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ شانزدهم.
- _____، (۱۳۹۶)، جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهاردهم.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۲)، سبک‌شناسی شعر، تهران، انتشارات فردوس.
- شمس‌الدین محمد تبریزی، (۱۳۹۶)، مقالات شمس‌الدین محمد تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم.
- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۶)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، انتشارات فردوس.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۰)، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- فتح‌اللهی، علی، (۱۳۹۳)، واکاوی مفهوم حیات طیبه قرآنی در کلام مولوی بلخی، علوم قرآن و حدیث، پژوهش‌های قرآنی در ادبیات، شماره ۱، از ۱۲۹ تا ۱۵۵.
- _____، (۱۳۹۰)، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- گلشنی بردعی‌زاده ابراهیم، المعنویه الخفیه، قرن ۹، نسخه شماره ۵۱۹۵ دانشگاه تهران.
- گوهرین، سیدصادق، (۱۳۸۰)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، انتشارات زوآر، چاپ ایران یکتا، چاپ اول، جلد ۱۰-۱.

- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۸)، کلیات شمس تبریزی، مقدمات بامداد جویباری، تهران، انتشارات گلشایی.
- نزهت بهمن، (۱۳۹۰)، کیمیاگری‌های شمس (تحلیلی از اسلوب بیان و ساختار تجارب عرفانی شمس تبریزی)، نامه فرهنگستان، سال دوازدهم، شماره ۴، پیاپی ۴۸، از ۲۳ تا ۵۰.
- همایی جلال‌الدین، (۱۳۶۲)، مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید، تهران، جلد دوم، چاپ پنجم، انتشارات آگاه.
- احمدرضا یلمه‌ها، کشفی اکرم، (۱۳۹۶)، تحلیل عرفانی مثنوی المعنویه الخفیه، اثر ابراهیم گلشنی بردعی - سده نهم هجری، فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی، علمی - پژوهشی، زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی.

ضرورت جهانی شدن شمس تبریزی

محمدباقر محسنی^۱

شریفه ولی نژاد^۲

چکیده

امروزه باور اکثر تحلیل‌گران فرهنگی و عرفانی بر این است که شمس تفکر خاصی داشت و خود او به تنهایی یک مکتبی عرفانی بود، چون که شمس تنها یک عارف نبود بلکه روان‌شناسی تاثیرگذار و فیلسوفی کلی‌نگر بود و با نگاهی گذرا به مقالاتش می‌توان به این نتیجه رسید که خود او چون مولانا یک شخصیت استثنایی بوده، حتی فراتر از آن. چون شمس فراتر از زمان خود دیده و فراتر از مکان خودش می‌اندیشید. بنابراین نباید شمس را در زمانی خاص و مکانی معین محدود کرد بلکه لازم است شخصیت او را جهانی در نظر گرفت و امرا جهانی معرفی نمود؛ هم چنان که خود او در مقالاتش دایره نسبت و فامیلی حتی هم‌ولایتی و هم‌کیشی را درهم می‌شکند و با غیرایرانی‌ها چون هم‌وطنانش و با غیر مسلمانان چون هم‌کیشانانش درهم می‌آمیزد تا تاثیرگذار باشد.

واژگان کلیدی: شمس، جهانی شدن، تفکر فرهنگی - عرفانی، کلی‌نگری، تاثیرگذار.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، مدرّس موسسه غیر انتفاعی شمس تبریزی خوی

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دبیر آموزش و پرورش شهرستان خوی

مقدمه

ضرورت جهانی شدن شمس تبریزی

شاد آدمم شاد آدمم از پیش آن یار آدمم
در من نگر در من نگر، بهر تو غم‌خوار آدمم
ای شمس تبریزی! نظر در کل عالم کی کنی؟
کاندر بیابان فنا جان و دل افگار آدمم

امروزه در جهان علم، فرهنگ و هنر، کمتر مقوله‌ای ارزشمند یافت می‌شود که به گونه‌ای با فرایند جهانی شدن ارتباط نداشته باشد؛ به‌ویژه در حوزه فرهنگ و چهره‌های فرهنگی - عرفانی، که در آن‌ها بحث از درهم آمیختگی هویت‌های محلی و جهانی است؛ چراکه با گسترش روزافزون فناوری، اطلاعات و ارتباطات، درک و فهم پدیده‌های فرهنگی پیوند عمیقی با مسأله جهانی شدن داشته است. از زمان اولین پیدایش اصطلاح جهانی در دهه ۱۹۶۰، گاهی این واژه برای توصیف یک فرایندگاهی برای توصیف یک شرایط یک نظام و بعضی اوقات برای توصیف یا یک نیرو استفاده می‌شد. اما واقعا جهانی شدن به چه چیزی اشاره می‌کند؟

برای اجتناب از استفاده بدون دقت و عدم ترکیب نادرست «فرایند و شرایط» که نوعی تسلسل را در تعریف ایجاد می‌کند، لازم به نظر می‌رسد تفاوت‌های تحلیلی با معنایی میان دلایل ایجاد جهانی شدن و نتایج جهانی شدن لحاظ گردد. حسن سلیمی می‌نویسد:

البته علی‌رغم تعاریف مختلف و متفاوت درباره جهانی شدن به نظر می‌رسد در اولین دهه قرن بیست و یکم، همگرایی پژوهشی درباره برخی اشتراکات تعریف جهانی شدن حاصل آمده است که به شرح زیر است:

- ۱- جهانی شدن واقعا در حال اتفاق افتادن است و براساس ویژگی‌هایی مشخص قابل تعریف است.
- ۲- جهانی شدن یک فرایند تاریخی بلند مدت است که برای مدت طولانی در حال انجام است و البته دارای فازهای مختلف با ویژگی‌های متفاوت می‌باشد.
- ۳- جهانی شدن یک مجموعه چند بعدی از فرایندهای اجتماعی است که قابل فرو کاسته شدن به جنبه‌های صرفاً تکنولوژیک و یا اقتصادی نیست و شامل ابعاد حساس سیاسی اجتماعی فرهنگی و ایدئولوژیک هم هست (سلیمی، ۱۳۸۴: ۱۲).

وجه ممیزهای جهانی شدن

برخی پژوهش‌ها به ویژگی‌های جهانی شدن متمرکز شده است. به نظر می‌رسد جهانی شدن دارای چهار وجه ممیز اصلی است.

اولاً جهانی شدن شامل ایجاد و تکثیر شبکه‌های اجتماعی است که این گونه شبکه‌های اجتماعی و فعالیت‌های آنان مرزهای سنتی جغرافیایی فرهنگی اقتصادی و سیاسی را به چالش می‌کشند. برای مثال

ایجاد شرکت‌های بزرگ اقتصادی چندملیتی و توسعه آن‌ها در کشورهای مختلف مرزهای جغرافیایی را در نوردیده و اشکال جدیدی از تولید و مصرف را پدید آورده است. ویژگی دوم جهانی شدن توسعه و بسط روابط اجتماعی، فعالیت‌ها و وابستگی‌های متقابل است. هم‌اکنون بازارهای مالی مدرن در سراسر جهان بسط یافته‌اند و تجارت الکترونیک کمتر از یک ساعت در حال جابه‌جایی مقادیر عظیمی از کالا و سرمایه است. فروشگاه‌های بزرگ در تمام قاره‌ها ظهور کرده‌اند که اجناسی را که در مناطق مختلف جهان تولید شده است را به فروش برسانند. هم‌چنین توسعه شبکه‌های اجتماعی، بسط روابط و فعالیت‌ها زمینه کنش‌های غیرقانونی بین‌المللی را فراهم کرده است. ویژگی سوم را می‌توان در این دید که جهانی شدن شامل تشدید و تسریع روابط اجتماعی است. اینترنت اطلاعات زیاد را از فواصل زیاد در کمتر از ثانیه جابه‌جا می‌نماید. شبکه‌های تلویزیونی ماهواره‌ای تصاویر زنده از وقایع و حوادث را برای مخاطب خود منتشر می‌سازند. تشدید وابستگی متقابل اجتماعی جهانی به این معنا است که یک اتفاق محلی می‌تواند به وسیله‌ی حوادثی که بسیار دورتر از محل اتفاق رخ داده‌اند شکل گرفته باشد یا بالعکس... عبارت معروف «جهانی شدن» زمان و مکان را فشرده می‌کند به شکل ساده به این معناست طی فرایند جهانی شدن حوادث سریع‌تر اتفاق می‌افتند و فواصل به شکل معناداری از میان می‌روند. قطعاً رشد کنونی جامعه شبکه‌ای جهانی کنونی بدون انقلاب تکنولوژیک ارتباطات و اطلاعات امکان‌پذیر نبوده است.

جهانی شدن به مجموعه چند وجهی از تغییرات اجتماعی اطلاق می‌شود که روابط اجتماعی در سطح جهانی را ایجاد کرده بسط می‌دهد و تشدید می‌نماید و در عین حال باعث ایجاد یک آگاهی فرایند میان مردم در زمینه تعمیق روابط محلی و فرا محلی و ملی می‌گردد

ویژگی چهارم و مهم جهانی شدن این است که ایجاد توسعه و تشدید روابط اجتماعی صرفاً در سطح مادی و عینی و بیرونی رخ نمی‌دهد. بنابراین جهانی شدن هم‌چنین شامل سطح ذهنی آگاهانه بشری نیز می‌باشد. مردم به شکل فزاینده‌ای از ظهور رو به رشد تجلیات تسریع روابط اجتماعی آگاه می‌شوند. آگاهی مردم از کاهش اهمیت مرزهای جغرافیایی و سیاسی باعث پرورش حس علاقه به پیوستن به جامعه جهانی می‌شود. مهدی محقق می‌نویسد:

تعریف جامعی که منعکس‌کننده چهار ویژگی بنیادین جهانی شدن باشند به شرح زیر است: جهانی شدن به مجموعه چند وجهی از تغییرات اجتماعی اطلاق می‌شود که روابط اجتماعی در سطح جهانی را ایجاد کرده بسط می‌دهد و تشدید می‌نماید و در عین حال باعث ایجاد یک آگاهی فرایند میان مردم در زمینه تعمیق روابط محلی و فرا محلی و ملی می‌گردد (محقق، ۱۳۸۵: ۳۵).

بعد فرهنگی

بسیاری از روشنفکران و تحلیل‌گران، پدیده جهانی شدن را بیشتر با توجه به بعد فرهنگی و اثرات

اجتماعی آن مورد توجه قرار داده‌اند. از بعد فرهنگی، جهانی شدن بیشتر ناظر بر فشردگی زمان و مکان و پیدایش شرایط جدید برای جامعه جهانی و جهانی شدن فرهنگ است. این بعد از جهانی شدن بر اقتصاد و سیاست تفوق دارد و عمده توجه آن بر روی مشکلاتی تمرکز دارد که فرهنگ جهانی با بهره‌گیری از رسانه‌های جمعی برای هویت ملی و محلی به وجود می‌آورد. اسماعیل مردانی می‌نویسد:

مبنای تحلیل طرفداران فرهنگ جهانی بر این اصل مبتنی است که رشد فزاینده فناوری وسایل ارتباط جمعی، اینترنت و ماهواره موجب فشردگی زمان و مکان و نزدیکی فرهنگی کشورها شده و از این طریق یک فرهنگ مسلط در سطح جهانی تشکیل داده‌است. یکی از ابعاد جهانی شدن زبان واحد و جهانی است، امروزه زبان‌هایی مانند زبان انگلیسی این کاربرد را دارند اما دانشمندانی در طول تاریخ زبان‌هایی را مختص به این کار طراحی کرده‌اند. معروف‌ترین و شناخته شده‌ترین زبان فراساخته به این منظور زبان اسپرانتو است. زبان اسپرانتو زبانی بسیار ساده، حتی بسیار ساده‌تر از انگلیسی، منطقی و بی‌طرف است.

واترز جهانی شدن را چنین تعریف کرده است:

جهانی شدن فرایندی است اجتماعی که در آن قید و بندهای جغرافیایی که بر روابط اجتماعی و فرهنگی سایه افکنده است از بین می‌رود و مردم به‌طور فزاینده‌ای از کاهش قید و بندها آگاه می‌شوند (واترز، ۱۳۷۳: ۴۵)

کمال پولادی می‌نویسد:

رونالد رابرتسون جهانی شدن را عام شدن خاص و خاص شدن عام تعریف می‌کند. امروزه نظام‌های حاکم برآند، پدیده‌هایی چون گسترش حقوق بشر، گسترش دموکراسی، رشد شرکت‌های چند ملیتی را به عنوان یک پدیده جدید مطرح نمایند (رابرتسون رونالد، ۱۳۸۰: ۷۶)

پس چرا ما فرهنگ غنی و فرهنگی مردان و چهره‌های عرفانی بی‌نظیر خود را جهانی‌سازی نکنیم؟ بنابراین بسیار ضروری می‌نماید که با بستر سازی‌های متعدّد فرهنگی و هنری و زمینه‌سازی‌های ملی و بین‌المللی، دلسوزان شهری، کشوری و مسوولان دست‌اندرکار، این گنجینه بزرگ عرفانی را به‌طور فرا ملی معرفی نمایند و زمینه‌های جهانی آن را برای مطرح شدن شمس و خروج شهرستان خوی از بن‌بست کنونی فراهم نمایند.

در این راستا ضرورت دارد که اقدامات زیر را انجام دهند:

۱. ساخت یک مقبره و محیطی فرهنگی در شأن شمس تبریزی.
۲. برقراری ارتباط با بنیادها و موسسات فرهنگی - ملی و فراملی.
۳. دعوت از موسسه‌ها و ارگان‌های مؤثر جهانی.

۴. برگزاری نشست‌های پربار علمی که گویای معرفی شخصیت شمس باشد.
۵. برگزاری جلسات مشترک بین شهرهای فرهنگی - عرفانی داخلی و خارجی.
همشهریان و فرهنگ دوستان ما باید ثابت کنند که فرهنگ ایرانی به‌ویژه فرهنگ شمس پژوهی به‌سبب ویژگی‌های خاص فرهنگی، دینی و قومی خود توان بسیار زیادی جهت حضور در عرصه‌های جهانی دارد.

- چرا که شمس نیز چون مولانا یک شخصیت استثنایی است و حتی برتر از آن و دلیلش آن است که شمس، فراتر از زمان دیده و فراتر از زمان و مکان خود اندیشیده است. شمس یک شخصیت دائم الاطراف بوده و است، چون هر کسی و هر رویکردی به نوعی خود را به شکل کامل یا در حدّ عالی در سخنان شمس پیدا می‌کند. شمس تنها عارف نبود، بلکه روان‌شناسی تأثیرگذار، فیلسوفی کلی‌نگر و ادیبی نکته‌سنج بود بدین معنا که، چیزی نیست که در ذهن انسان بگنجد و شمه‌ای از آن در گفتار شمس نباشد بدین مناسبت است که شمس امروز نیز حرفی برای گفتن دارد.

شمس تفکر خاصی دارد و مکتبی است عرفانی، عمده گناهِش این است که بدست ما ایرانی‌ها افتاده است. متأسفانه به قول بعضی از استادان ما ایرانی‌ها دقیقه نودی هستیم، یعنی زمانی که دیگران بخواهند مفاخر و شخصیت‌های ما را از آن خود جلوه دهند ما شروع به نقد، انتقاد، تحقیق و کاوش می‌کنیم و این امر در مورد شمس نیز اتفاق افتاد. به‌هر حال بازهم دیر نیست حالا که حرکتی شروع شده است باید او را معرفی کرد، او را شناساند آن هم نه در سطح منطقه‌ای و کشوری، بلکه جهانی و بین‌المللی. باید دانست که جهانی‌شدن شمس و شمس‌شناسی از دو منظر قابل بررسی است:

الف: از منظر توان فرهنگ ایرانی برای حضور در عرصه جهانی شدن

یعنی فرهنگ ایرانی به سبب تاریخ کهنی که دارد و از جهت ویژگی‌های پربار و غنی ادبی و موقعیت‌های خاص جغرافیایی، سیاسی و مذهبی دارای توان بالقوه چشم‌گیری برای حضور در عرصه‌های جهانی است و جا دارد که فرهنگ اصیل ایرانی با عناصر فرهنگ توانمندش از قبیل ظهور اسلام، سنت‌های کهن هخامنشیان، تأثیرات دینی بزرگان و صاحبان اندیشه و ادب آن در عرصه جهانی مطرح شود.

ب: از منظر نگاه جامع شمس و مولانا به فرهنگ فراجغرافیایی

در تفکرات و مقالات خود شمس چنین اشاراتی هست که او جهانی فکر کرده و خود را فرزند آدم نبی الله می‌داند تا افکارش همگانی گردد نه خاص یک گروهی و یک ملتی، آنجا که می‌گوید: «پیش از این روزگار مردی بوده است بزرگ به نام آدم، من از فرزندان اویم» (مدرس صادقی، ۱۳۷۳: ۲۴) یعنی شمس دایره نسبت و فامیلی و هم‌ولایتی و حتی هم‌مذهبی را در هم می‌شکند، او با غیر ایرانی‌ها، حتی غیرمسلمانان درهم می‌آمیزد تا تأثیرگذار باشد، جای دیگر می‌گوید:

گفت با ما بیا شب زنده داریم به هم، گفتم، می‌روم امشب بر آن نصرانی که وعده کرده‌ام، گفتند ما مسلمانیم و او کافر، گفتم نه، او به سرّ مسلمان است زیرا او تسلیم است و شما

نیستید، مسلمانی به تسلیم است (مدرّس صادقی، ۱۳۷۳: ۴۶).

شمس اهل تأثیر است و دوست دارد تأثیرگذار باشد و آگاهی دهنده، به‌ویژه جهت اغیار و غیر هم‌کیشان و از آنجا که غیر مسلمانان را در گفتار خودشان صادق می‌داند هرگز از هم‌نشینی با آنان نمی‌هراسد:

کافران را دوست می‌دارم - از این وجه دعوی دوستی نمی‌کنند، می‌گویند: «آری، کافریم، دشمنیم» اکنون دوستیش تعلیم دهیم، یگانگیش بیاموزیم، اما این که دعوی می‌کند که: «من دوستم» و نیست پر خطر است (مدرّس صادقی، ۱۳۷۳: ۳۸)

بنابر این خود شمس جهانی اندیشیده است. مولانا نیز بارها اذعان داشته است که او از جمله آزاد آمده است و چندین هزار سال است که به گفتار آمده و معتقد است که باید شمس نظر در کل عالم کند، در غزلی با مطلع:

باز آدم باز آدم از پیش آن یار آدم	در من نگر در من نگر، بهر تو غمخوار آدم
شاد آدم شاد آدم از جمله آزاد آدم	چندین هزاران سال شد تا من به گفتار آدم
آنجا روم آنجا روم، بالا روم بالا روم	با زم رهان با زم رهان، کاینجا به زنهار آدم
ای شمس تبریزی نظر، در کلّ عالم کی کنی؟	کاندر بیابان فنا جان و دل افگار آدم

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۳۹۰)

مولانا در غزلی دیگر شمس را اصلِ اصلِ شادمانی جهان و آبِ آبِ زندگانی مردم می‌شمارد و بر این باور است که باید شمس، جهان و جهانیان را شاد گرداند چون او گوهر حضرت آدم است.

اندر آ ای اصلِ اصلِ شادمانی شاد باش	اندر آ ای آبِ آبِ زندگانی شاد باش
ای جهان را شاد کرده، وی زمین را جمله گنج	تا زمین گوید ترا کای آسمانی شاد باش
گوهر آدم به عالم شمس تبریزی! تویی	ای ز تو حیران شد بحر معانی شاد باش

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۴۳)

این مرید شیفته شمس را اصلِ طرب هر دو کون می‌داند و معتقد است او پدر و مادر جهان هستی است و اصل و نسب مردم جهان و در نهایت اصلِ اصلِ جهانست.

اندر دو کون جانا، بی تو طرب ندیدم	دیدم بسی عجایب، چون تو عجب ندیدم
ای شمس و ای قمر تو، ای شهید و ای شکر تو	ای مادر و پدر تو، جز تو نسب ندیدم
پولاد پاره‌هاییم، آهن‌رباست عشقت	اصل همه طلب تو، در تو طلب ندیدم

ای شمس حق تبریز، ای اصل اصل جان‌ها بی بصره وجودت، من یک رطب ندیدم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۶۹۰)

به‌نظر مولانا، شمس چون ماه آسمانست که دل و جان مردم دنیا را منور می‌سازد و با درخشش خود آفاق را پر از نور و روشنایی می‌کند:

منم آن دزد که شب نقب زدم ببردیم این چه ماهست که اندر دل و جان‌ها گردد
سر صندوق گشادم، گه‌ری دزدیدم که من از گردش او بس چو فلک گردیدم
هله‌ای عشق بیا، یار منی در دو جهان از همه خلق بریدم، به تو بر چفسیدم
شمس تبریز که آفاق از او شد پر نور من بهر سوی چو سایه ز پیش گردیدم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۶۳۷)

مولانا در دیگر غزلی پر از شور و شرر، شمس را خموش پر سخنی می‌داند که همه خبرها پیش اوست و از او تقاضا می‌کند که با خواندن سوره «هل اتی» خیمه جان را بر اوج زده و در دل دریاها موج بزند و یادآوری می‌کند که اگر از خودش سفری کند از دو جهان گذر می‌کند و از او می‌خواهد که جزوها را رها کرده و از کل و ذات حضرت پروردگاری سخن بگوید:

ای تو خموش پر سخن، چیست خبر؟ بیا بگو سوره هل اتی بخوان، نکته لافتی بگو
خیمه جان بر اوج زن، در دل بحر موج زن مشک وجود بردان، ترک دو سه سقا بگو
چونکه ز خود سفر کنی از دو جهان گذر کنی کیست کز او حذر کنی؟ هیچ سخن مخا بگو
جزو بهل ز کل بگو، خار بهل ز گل بگو در گذر از صفات او، ذات نگر، خدا بگو

نتیجه‌گیری

امروزه در جهان علم و فرهنگ و هنر، بویژه در حوزه چهره‌های فرهنگی - هنری کمتر مقوله ارزشمندی یافت می‌شود که به گونه‌ای با فرآیند جهانی‌شدن ارتباط نداشته باشد چرا که با گسترش روزافزون فناوری، اطلاعات و ارتباطات درک و فهم پدیده‌های فرهنگی پیوند عمیقی با مسئله جهانی‌شدن یافته است و از آنجا که خود شمس تبریزی یک شخصیت استثنایی محسوب می‌شود و شاید دلیلش آن باشد که شمس فراتر از زمان خود دیده و فراتر از مکان خودش اندیشیده است و با توجه به این که او تفکر خاصی داشته و مکتبی عرفانی بوده است لازم است که معرفی و شناسایی او را جهانی کرد و او را جهانی ساخت همچنانکه خودش در مقالاتش چنین تفکری را القا کرده است و خود را فرزند آدم نبی ا... دانسته است تا افکارش همگانی گردد نه خاص گروه یا ملتی خاص. مولانا نیز در بعضی از غزلیاتش بر این باور است که باید شمس نظر بر کل عالم کند نه در مکان خاصی:

ای شمس تبریزی نظر در کل عالم کی کنی؟ کاندر بیابان فنا جان و دل افگار آمدم

منابع

- اختری محققى، مهدى، (۱۳۸۵)، جهانی شدن، تهران، انتشارات بتا.
- سلیمی، حسن، (۱۳۸۴)، نظریه‌های گوناگون درباره جهانی شدن، تهران، انتشارات سمت.
- شمس‌الدین تبریزی، محمدبن‌علی، (۱۳۹۶)، مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرّس صادقی، تهران نشر مرکز.
- رابرتسون، رونالد، (۱۳۸۰)، جهانی شدن تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه کمال پولادی، تهران نشر ثالث.
- مولوی رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۳)، کلیات شمس، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران چاپخانه سپهر.
- واترز، مالکوم، (۱۳۷۹)، جهانی‌شدن، ترجمه اسماعیل مردانی گیوی و سیاوش مریدی، تهران، انتشارات سازمان مدیریت صنعتی.

جایگاه مولانا و شمس در نگاه اروپاییان

سارا محمدی^۱

سعید شاه محمدی^۲

چکیده

جایگاه بلند و رفیع مولانا و شمس در عرصه ادب و عرفان از گذشته‌های دور تا امروز در ایران و برخی کشورهای جهان به ویژه سرزمین‌های آلمان، انگلیس، فرانسه، آمریکا و ... گسترش و پیشرفت فراوان داشته است. وجود آثار و ترجمه‌های فراهم آمده در کارنامه شمس پژوهی و پژوهش در آثار و افکار مولانا و تهیّه و تدوین کتاب‌شناسی‌ها در این خصوص، به‌ویژه شهرتی که شمس در دهه‌های اخیر پیدا کرده، این امر را ثابت می‌کند.

شمس و مولوی دو شخصیت بزرگ عرفانی و ادبی، تأثیر ژرفی بر یکدیگر گذاشته‌اند. آن دو موجب تکامل و رشد روحی و سلوکی یکدیگر شدند و از این راه شهرت و پذیرش بی‌مانندی یافتند. شمس و مولانا با نشر و شرح آثار و افکار همدیگر به پیشرفت، تکامل، شکوه و شهرت ادبیات و عرفان ایرانی - اسلامی نیز افزودند.

در این جستار کوشش می‌شود تا تضادها و تفاوت‌های شمس و مولوی با رویکردی تطبیقی بررسی شود و تفاوت‌ها یا تضادهای شخصیتی این دو از جنبه‌های مختلف زندگی و نوع پرورش، گفتار و رفتار بیان شود. در نتیجه این بررسی علل و عوامل تفاوت یا تضادهای فکری شمس و مولانا، از نظر حالات و مقامات و مقالات آشکار می‌گردد.

واژگان کلیدی: مولانا، شمس، جایگاه اجتماعی.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی و مدرس دانشگاه های مراغه

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دبیر و مسئول پژوهش و تحقیقات آموزش و پرورش

مقدمه

ذره کاندترین ارض و سماست جنس خود را همچو کاه و کهرباست

شمس، صنم گریز پا، مه خوش لقا، عجایب خدا، عقیق بی‌بها، فرخ رخ آفتاب حسن، یوسف کنعان، نور روی موسی عمران، یار رحمت بی‌منتها، توبه‌شکن، خجسته روی و ... (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۲۹ - ۶۳۰) بیان صفت شمس آن چنان که در آثار به‌جا مانده به‌ویژه در مناقب‌العارفین افلاکی دیده می‌شود از حد قیاس بیرون است و فقط می‌تواند قطراتی چند از این دریای بیکران باشد. همین صفات بود که در فراق وی حضرت مولانا بی‌قرار گشته، لیللاً و نهاراً آرامی و خوابی نداشت و مستی‌ها می‌راند و اسرار می‌فرمود (همان).

شمس تبریزی که گامش بر سر ارواح بود پا منه تو، سر بنه بر جایگاه گام او

این مقام و جایگاهی که شمس‌الحق تبریز در دل و دیده مولانا داشت به واسطه تواضع، فروتنی و کمالات وی بود و مولانا بارها در اشعار خویش، فیض رسین به‌حق را در تواضع و سر نهادن و دل از باد غرور خالی کردن می‌داند (حمیدی، ۱۳۷۸: ۲۲۱).

تأثیر شمس بر مولانا، به‌مصادیق بیت آغاز سخن مولانا، به این دلیل است که مولانا روح با عظمت و پاک خود را در آینه وجود شمس منعکس دیده و مجذوب گردیده است. در حقیقت او در وجود شمس، انسان کامل را یافته است و عشق مولانا به شمس، عشق اوست به «انسان کامل». شمس و مولوی تاثیر و تاثر بسیاری بر یکدیگر داشته‌اند؛ تا حدی که می‌توان گفت زندگی مولانا، پیش از دیدار با شمس، یک زندگی عادی و معمولی بود؛

اما دگرگونی و تولدی ثانوی او را باید نتیجه برخورد با شمس بدانیم، ابدیت نام شمس و عمر دوباره او در طول دوباره او در طول تاریخ نیز نتیجه برخورد با مولانا بوده است و این دو تن هر کدام متمم وجودی دیگری به شمار می‌رود (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۲/۲).

مقالات فراوانی به دیدار شمس و مولوی و تشابهات ایشان پرداخته‌اند؛ اما درباره تفاوت‌ها و تضادهای شمس و مولوی جز چند مقاله، اثر گران قدری وجود ندارد. این مقاله به قدر امکان، تفاوت‌ها و تضادهای مربوط به افکار و آرا و عقاید مذهبی شمس و مولوی را بررسی می‌کند؛ تفاوت‌هایی مانند شافعی بودن شمس و حنفی بودن مولوی (موحد، ۱۳۷۹: ۴۶ - ۴۵)؛ برخی از این تفاوت‌ها کم و بیش آشکار است؛ مانند آن که مولوی اهل شعر، شاعری، فتوا و وعظ بوده است و شمس چنین ویژگی‌هایی ندارد که البته در این جستار در این باره بحثی ارائه نمی‌شود.

درک عمیق از مفاهیم بلند عرفانی و وجود عارفان نامی شرقی و آثار گران‌سنگ آنان از چند قرن پیش فرهنگ و تمدن غرب را بارور کرده است به‌طوری که امروزه وقتی صحبت از تاثیر عرفان اسلامی

– ایران بر غرب پیش می‌آید سیاهه‌ای بلند از نام‌آوران غربی به چشم می‌خورد که به زبان‌های گوناگون تحقیقات ارزنده‌ای انجام داده‌اند و بعضاً مهم‌ترین آثار را در این زمینه پدید آورده‌اند که هنوز هم آن مرجع محققان و دانش‌پژوهان عرفان و دیگر معارف است. به‌عنوان نمونه هر جا نام مثنوی برده می‌شود نام نیکلسون به‌ذهن تداعی می‌گردد و نام عطار با هلموت ریتز و شمس تبریزی با انه‌ماری شیمیل به جهت کتاب ارزشمند شکوه شمس و آثار دیگرش

تفاوت‌ها و تضادها در زندگی فردی و اجتماعی

کتاب‌های بسیاری درباره جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی و مولانا (۶۷۲-۶۰۴عق) نوشته شده است. بعضی از این کتاب‌ها مانند مناقب‌العارفین افلاکی، ولدنامه یا مثنوی‌ولدی بهاء‌الدین، یا زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی (رساله) سپهسالار و ... به زندگی شخصی، انساب، سفرها، پیران و مرشدان مولوی پرداخته‌اند.

در این کتاب‌ها کرامت سازها و قدیسه پروری‌های نادرست فراوانی مشاهده می‌شود؛ اما این متون از دوره نزدیک به مولوی است و به‌طور ویژه به‌زندگی و احوال مولانا توجه دارند؛ این موضوع در گذشته کمتر نصیب عالمان و فرهیختگان می‌شده است؛ به‌همین سبب از این متون در این پژوهش استفاده می‌شود. به شمس‌الدین تبریزی، معروف به شمس، تا مدت‌های طولانی توجهی نمی‌شد؛ به‌ویژه زمانی که کتاب مقالات به‌همت محققانی مانند ریتز و گولپیارنی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۸) هنوز کشف نشده بوده؛ حتی گاه حقیقت وجودی‌اش نیز انکار می‌شد؛ به‌گونه‌ای که او را جزو بر ساخته‌های ذهن خلاق و پویای مولوی می‌دانستند (مولوی‌نژاد، ۱۳۷۸: ۳۹۱). اطلاعاتی که اکنون از زندگی خصوصی شمس در دست است، افزون بر کتاب‌های پیش گفته، بیشتر از کتاب مقالات او استخراج شده است. در ادامه به‌برخی از تفاوت‌های فردی و خانوادگی مولانا و شمس اشاره می‌شود.

شمس و مولوی در دو خانواده

شمس و مولوی از دو دیار متفاوت، با دو شیوه تربیتی متفاوت پرورش یافته بودند. خانواده مولوی نسل در نسل، واعظانی مشهور بودند که به‌ترتیب ریاضتی و سلوکی اهمیت می‌دادند؛ به‌ویژه در رفتار بهاء ولد پدر مولوی این پرورش آشکارا دیده می‌شود، پدری که محضر نجم‌الدین کبری را درک کرده است؛

حضرت سلطان‌العلماء بهاء‌الدین الولد در عنفوان شباب، بعد از اکتساب علوم و اداب اولاد تلقین ذکر از پدر خویش برگرفته است و بدین واسطه سلسله او متصل به شیخ‌احمد غزالی است؛ اما بعد از این صحبت شیخ‌الشیوخ و قطب‌الاقطاب ابوالجناب نجم‌الدین کبری دریافته است و از روی ریاضت و مجاهده به‌اعلی‌قلل مشاهده شتافته و مقبول و محبوب همه دل‌ها شده ... (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۲۰).

او برای یاری دین به‌درس و فتوی اشتغال داشت؛ اما منبر و وعظ را بر مطالعه ترجیح می‌دهد؛ «در درون خانه دایم مراقب دل، ناظر به‌غیب و هم نفس ملایک و غیبیان بود این توجه به‌عالم درون را با

رفتار و کردار خویش، به این کودک روحانی سرشتش آموخته بود» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۱). شمس در خانواده‌ای پرورش می‌یابد که پدر از افکار و نگرانی‌هایش بی‌خبر است و او را به سبب نخوردن غذا سرزنش می‌کند و به‌فرزندانش می‌گوید که تو دیوانه نیستی و تربیت تو، تربیت ریاضتی نیست:

از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجب افتاده بوده، کسی که از حل داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی، می‌گفت تو اولاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری، تربیت ریاضت هم نیست، و فلان نیست ... (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۷۷).

تفاوت پیران، استادان و تحصیلات

اولین پیر و مرشد مولوی پدرش بهاءالدوله است. وی وعظ و تذکیر را عبادت و برتر از خواندن کتاب و تدریس می‌داند.

... بهاءولد وعظ کردن را نوعی ذکر و عبادت تلقی می‌نموده است و برای اشتغال بدان تدریس را هم می‌کرده است و از این که علاقه به کتاب‌ها مانع از مسافرت وی جهت وعظ و تذکیر گردد ناخرسندی داشته است (زرین کوب، ۱۳۵۸: ۱/۷۲).

گولپینارلی آغاز تحصیل مولوی را از بلخ می‌داند، شهری که گداگرد او را دانشمندان و صوفیان فرا گرفته بودند و مولانا بیش از همه می‌کوشید خود را برای چنین محیطی آماده کند (گولپینارلی، ۱۳۸۴: ۹۶).

دومین پیر و مرشد مولوی، سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی است. برهان افزون بر آن که مرید و شاگرد بهاءولد بود، در کودکی مربی و لالای فرزندش، جلال‌الدین مولوی، هم بود؛

خدمت سیدبرهان‌الدین‌المحقق الترمذی، که از جمله اقطاب بود و ریاضات و مجاهدات بی‌حساب داشت، مرید حضرتش بود؛ و به اتابکی حضرت خداوندگار ما، مولانا جلال‌الدین رومی منسوب (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۲۱).

به همین سبب چون به قونیه رسید، مولانای جوان خود را تسلیم سید کرد و در هدایت و ارشاد پدراش هرگز تردید نکرد (زرین کوب، ۱۳۵۸: ۱/۹۴). مولوی برای فرا گرفتن علم حال که از پدرش به سید رسیده بود، مدت نه سال در خدمت وی بود تا در همه چیز، چه در ظاهر و چه در باطن، وارث پدر گردد. شمس، سومین پیر و مراد مولوی است. البته رابطه شمس و مولوی را باید فراتر از رابطه مرید و مرادی دانست؛ رابطه عاشق و معشوقی بود که فیضان عشق در وجود شمس، مولوی را به‌دریای وجود او متصل کرد تا دریا شود و به برکت عشق از آنچه او را از الله‌اش دور می‌کرد، فاصله گیرد و جز الله نبیند (ابی الوفا القرشی الحنفی، ۱۳۹۸: ۳۴۴)؛ (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۳۲-۱۳۱).

خوارزمی برای مولوی پیر دیگری هم در نظر می‌گیرد و آن حضرت خضر (ع) است:

چون ذات ملک صفات او را با ریاضات و مجاهدات، مشاهدات و مکاشفات دست داد، و قابل اسرار احدی، و محرم رموز کنوز صمدی شد، به صحبت خلیفه الله فی الارض خضر علیه السلام، مشرف گشت. و هر گاه او را مشکلی رد اسرار بی چون پیش آمدی؛ حضرت خضر علیه السلام مصور شدی و کشف آن فرمودی (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۲۶).

البته سه شخص نامبرده، پیران سلوک عرفانی مولوی هستند؛ او در حلب و دمشق جز این افراد، استادانی داشت که نزد آنان، علوم ظاهری مثل فقه و کلام و حتی عرفان مدرسی را آموخته بود. شمس، مرید شیخ ابوبکر سله باف تبریزی بود که رد کشف القلب یگانه روزگار خود بود. البته مقام عرفانی شمس به درجه و مرتبه‌ای رسیده بود که او را نمی‌پسندید و عالی‌تر می‌جست تا از برکت آن والاتر رود. در این طلب، سال‌ها گرد عالم می‌گشت و بدان نام مشهور شد که وی را شمس‌الدین پرنده می‌خواندند (سپسالار، ۱۳۶۸: ۱۷۶).

شمس تبریزی سراسر عمرش در سفر بود و لقب «شمس پرنده» به او داده شد. وی هرگز قصدش آموختن علوم رایج و ظاهری زمانه نیست؛ بلکه در پی شیخی کامل است تا به او بیاموزد به گونه‌ای که وقتی مولوی را می‌یابد، کسی که سال‌ها منتظر همدمی با او بوده است، می‌گوید: «سبب فراق اگر بود این بود و آنکه مرا نمی‌آموزی. من چون اینجا آموختن بیابم، رفتن به شام رعنائی و ناز باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۸/۲). سفرهای مولوی پس از کسب علم و یافتن شهری در امام از غوغای مغولان، به پایان می‌رسد و البته این به جایگاه مولوی نیز وابسته بود: «مولوی شیخ شهر بود و مریدان داشت و در موضعی نبود که بتواند به سفر برود» (موحد، ۱۳۷۵: ۷۵).

تفاوت در نوع پوشش و لباس

مولوی چنان که مناقب‌نویسان می‌نویسند، قبل از دیدار شمس، لباس فقیهان و مفتیان بر تن داشت: «دستار خود را می‌پیچید و ارسال می‌کرد و ردای فراخ آستین (...) می‌پوشید» (فروزانفر ۱۳۵۴: ۴۶، به نقل از دولت‌شاه) و بعد از فراق شمس فرجی و دستار دختانی که نشانه سوگواری بود بر تن داشت:

... فرمود از هندباری فرجی ساختند و کلاه از پشم عسلی در سر نهاد ... هندباری را اهل عزا می‌پوشیدند ... و پیراهن را پیشبار پوشیده و کفش و موزه مولوی در پای کردند و دستار را با شکر آویز بر پیچیدند ... (همان، ۷۳).

در مقابل شمس تا حد امکان لباسی می‌پوشید تا شناخته نشود: ... «مفتاح را در گوشه دستارچه قیمتی بسته، بر دوش می‌انداخت، تا خلق گمان کنند تاجری بزرگ است» (سپسالار، ۱۳۶۸: ۱۷۷). وقتی که مولوی برای نخستین بار با شمس دیدار می‌کند، لباس او نمدی سیاه است: «نمدی سیاه پوشیده و کلاهی بر سر نهاده گشت می‌کرد» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۸۲).

شیوه امرار معاش شمس و مولوی

هزینه زندگی مولوی از تدریس در مدرسه و وجوه دریافتی از فتوی بود:

... از وجوه فتوی و حق التدریس زندگانی می‌کرد و ابتدا خویش را آلوده منت کسان نمی‌فرمود و از دنیا و دنیاوی استغنائی عظیم داشت و هر چه به دست می‌آمد بر فقرا و بیچارگان تفرقه می‌ساخت و (فروزانفر، ۱۳۵۴: ۱۴۵).

به نظر می‌رسد افزون بر حق التدریس و وجوه نقدی، به ندرت از نذورات نیز زندگی می‌گذراند:

ای دریغا لقمه دو خورده شد جوشش فکرت از آن، افسرده شد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱ / ۳۹۹۰)

شمس، وابسته به مدرسه یا خانقاهی نیست که از حق التدریس و نذورات برخوردار شود. او به معلمی و مکتب‌داری می‌پردازد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۵۰، ۳۴۰: ۱۷ / ۲) و به فعلگی می‌رود. «سه روز به فاعلی رفتم، کس مرا نبرد زیرا ضعیف بودم همه را بردند و من آنجا ایستاده» (همان، ۱ / ۲۷۸). البته به جز این دو کار، گاه مشاقتی (گج‌کاری و رنگ‌کاری) و بندبافی (بند شلوار بافی) نیز می‌کرد و از دسترنج خود روزگار می‌گذرانید (موحد، ۱۳۷۹: ۶۹ به نقل از سپهسالار و افلاکی). شمس در مقالات آشکارا این نکته را بیان می‌کند که صوفیان و فقها در آن روزگار کار نمی‌کردند و از دسترنج خود نمی‌خوردند:

گفتمی که شرب پیش من مکنید و از آن دگران گفتندی که ما فقها مدرسه و مسجد داریم، باک نمی‌خوریم، تو به دسترنج خود کار می‌کنی چه باک اگر در میان بازار خوری؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۵۵ / ۲).

تفاوت یا تضادهای اخلاقی و شخصیتی

شمس و مولوی از نظر اخلاقی و شخصیتی نیز تفاوت‌ها و تضادهای رفتاری و گفتاری متعددی دارند. از سخنان شمس که در معرفی حال و کار خود و مولوی می‌گوید: چنین برمی‌آید که شمس آفتابی است که هیچ چشمی نمی‌تواند به آن نظر کند و از آن بهره جوید؛ اما مولوی مهتابی است که روشنی خود را از آفتاب وجود شمس می‌گیرد و به دیگران می‌رسند:

نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد و آن ماه به آفتاب نرسد، الا مگر آفتاب به ماه برسد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۵ / ۱)

مولوی نوشته‌های شمس را با نوشته‌های دیگران می‌آمیزد، این نکته شمس را می‌آزارد؛ زیرا او

نوشته‌های مولوی را حتی با قرآن نمی‌آمیزد. از این موضوع می‌توان برآستی تأویلی داشت که مولوی عشق شمس را با عشق و علاقه به‌دیگران می‌آمیزد و یا شمس را با دیگران یکسان می‌داند؛ شمس نیز بارها در مقالات به این نکته اشاره می‌کند که ورق خود خواندی، ورق یار نیز بخوان که منظورش در این سخن، شناخت محبوب است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۸/۲).

کبر و نخوت شمس و تواضع مولوی

شمس وجود خود را کیمیایی می‌داند که برای زر ساختن احتیاجی به‌ریختن نیست: «وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود کمال کیمیا چنین باید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۴۸). عجایب اندرون شمس بسیار زیبا و دیدنی‌تر از عجایب عالم برون است. او به شخصی که مجذوب عالم بیرون است می‌گوید بیا و اندرون مرا تماشا کن (همان، ۱۳۹۱: ۱/۱۸۴).

شمس، آفتاب است و زاییده آفتاب و سخنش چون آفتاب است (ر.ک. شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۱۸؛ ۱۱۵ و ۱۲۲/۲). دل او خانه فرشته است و دیو هرگز نمی‌تواند به آن راه یابد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۱۱). بنابر ادعای تفاخر آمیزش هر کس به او خدمت کند، هر چند ناچیز، نیک فرجام خواهد شد؛ اگرچه کافر باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۳۱۷). تواضع مولوی به‌گونه‌ای است که شمس به تحسین آن زبان می‌گشاید و می‌گوید:

مولانا در این ربع مسکون مثل او نباشد در همه فنون، خواه اصول، خواه فقه، و خواه نحو و در منطق با ارباب آن به قوت معنی سخن بگوید به از ایشان و با ذوق‌تر از ایشان و خوب‌تر از ایشان، گرش بیاید و دلش بخوهد و ملالتش مانع نیاید. و بی‌مزگی آنکه اگر من از سر خرد شوم و صد سال بکوشم، ده یک علم و هنر او حاصل نتوانم کردن، آن را نادانسته انگاشته است و چنان می‌پندارند خود را پیش من، وقت استماع که شرم است نمی‌توانم گفتن که بچه دو ساله پیش پدر یا همچو نومسلمانی که هیچ از مسلمانی نشنیده باشد زهی تسلیم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/۱۳۲).

مولانا برخلاف شاعران و فلاسفه زمان خود، عشق الهی و خدا را چیزی انتزاعی و دور از دسترس نمی‌بیند. خدا و عشق برای او در همه جای زمین خاکی یافت می‌شوند. داستان موسی و شبان نمونه خوبی از این نگاه مولاناست (شفعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۰). اشعار مولانا سرشار از این مضمون‌اند که تمام مذاهب یکی هستند و این در روزگار ما که در اغتشاشات و تضادهای فرهنگی، قومی و مذهبی میان ملت‌ها بالا گرفته، پیام بسیار کارگشا و صلح‌آمیزی است.

گر محرمی بخشیدمت وز جرم آمرزیدمت فردوس خواهی دادمت خامش رها کن این دعا
(مولوی، ۱۳۸۸: ۳)

مولانا با انعطافی خاص همه را همراهی می کند، کسی را کنار نمی گذارد و در مورد افراد هم به خشکی قضاوت نمی کند. (شفعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۱).

نیکلسون یکی از مولوی شناسان برجسته انگلیسی زبان است که آثارش در زمینه مولوی پژوهی و شمس پژوهی و تصوف اسلامی زبانزد و بعضاً بسیار درخور توجه است و کمتر همتایی در این موضوعها دارد. وی ۴۷ سال از عمر خود را به تحریر، تألیف، تدریس و تحقیق مشغول بود ... شاهکار وی تصحیح متن انتقادی مثنوی و ترجمه و شرح آن به زبان انگلیسی است که آن را با دقت و رعایت امانت بسیار به انجام رسانده است. این اثر در حال حاضر نیز یکی از بهترین تصحیح‌های مثنوی در کشورهای اروپایی و اسلامی و از جمله ایران است.

به نظر استاد فروزانفر، بدون تردید دقیق‌ترین شرحی است که بر اساس اسلوب صحیح انتقادی از روی نسخه‌های معتبر و با ذکر مأخذ و اسناد تدوین گردیده و در زمینه کشف اسرار و حل رموز مثنوی مرجعی قابل اعتماد است و نیکلسون به تنهایی به توفیقی دست یافته که فضلا و محققان کشورهای مختلف در طول چندین قرن نیز آن را ادراک ننموده‌اند (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۳۸؛ به نقل از آینه میراث، ۴۳۷). نیکلسون در ترجمه شعر فارسی به نظم انگلیسی نیز از تبخّر خاصی برخوردار است؛ به گونه‌ای که در ترجمه‌هایش با حفظ روح متن اصلی و معنای آن از مهارت وصف‌ناپذیری برخوردار است. از دیگر کارهای نیکلسون می‌توان به ترجمه منتخبی از غزلیات شمس که تحت عنوان قحط خورشید به زبان فارسی هم چاپ شده است.

وی در شرح مثنوی بر خود مثنوی یا دیوان شمس اتکا و اعتماد کرده به این صورت که برای اثبات مسئله‌ای عرفانی به سایر ابیات مثنوی یا به ذکر شماره ابیات استدلال کرده است. (سلماسی زاده، ۱۳۴۹: ۲۱۵). بنا به نظر نیکلسون در مورد جبر و اختیار، مولوی معتقد به مختار بودن انسان است:

چرا که اعمال صادر شده از انسان ناشی از اراده اوست حتی اگر تحت تأثیر اراده الهی باشد؛ بنابراین انسان مسئول اعمال خویش است... (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

مورد دیگری که نیکلسون به نقد و بررسی آن می‌پردازد، نظریه تکامل انسان است ... این بدین مفهوم است که شخصیت انسانی پدیده‌ای است گذرا که سرانجام در آنچه حقیقت است - که عبارت از همان شخصیت ابدی خداست - ناپدید می‌شود (همان، ۱۲۸-۱۲۷).

نتیجه‌گیری

با وجود شباهت‌های فراوانی، تفاوت‌ها یا تضادهای شمس و مولوی نیز بسیار متنوع و گسترده است. شمس و مولوی در دو خانواده متفاوت، با دو فرهنگ و روش تربیتی مختلف پرورش یافتند. نوع نگرش خانواده نسبت به عرفان و تربیت عرفانی - ریاضتی، به سفرهای بسیار شمس برای یافتن مرشد و پیری انجامید تا افزون بر درک حالات او، دقایق عرفانی را فراتر و برتر از آنچه می‌داند به او بیاموزد. شرایط مولوی کاملاً متفاوت و متضاد با شمس است. او در خانواده‌ای بزرگ می‌شود که تربیت عرفانی - ریاضتی

از جایگاه والایی برخوردار است و پدر نخستین پیر و مرشد اوست. این تفاوت در نوع پرورش، تربیت و ... سبب می‌شود تا مولانا و شمس با وجود تشابهات بسیار و عشقی مشترک، تفاوت‌ها و تضادهای بسیاری در نوع رفتار، گفتار و اخلاق و سلوک خود داشته باشند. شمس مجذوبی سالک و ولی ای مستور است که در پی ولیّ مشهوری می‌گردد تا واسطه او و خلق شود و زبان اندیشه‌اش باشد. دریای وجود مولوی در مقام ولیّ مشهور آماده پذیرش این مأموریت است. با وجود این تفاوت‌ها و تضادها بین شمس و مولوی، آنان توانستند شور و مستی بسیاری در عالم روان کنند و عرفان عاشقانه را بنیانی دوباره نهند؛ شاید علت این موفقیت، دوری از هرگونه تعصب در نگاه و رفتار و گفتار باشد. شمس و مولوی در مذهب، درجات سلوک و حتی خلق و خوی متفاوت بودند؛ اما هدف مشترک آن دو همراه با عشق و یقینی استوار، مانعی بزرگ بر راه تعصبات جاهلانه است و به همین سبب توانستند رشد سلوکی - عرفانی خود را فنا نسازند و حتی آن را رواج دهند.

منابع

- افلاکی، ش، (۱۳۶۲)، مناقب العارفين. تهران: دنیای کتاب، چاپ دوم.
- ابی الوفا الفرشی الحنفی، م، (۱۳۹۸ ق)، جواهر المضيئه فی الطبقات الحنفیه، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره: مطبعه عیسی البابی الحلبي.
- خوارزمی، ک، (۱۳۶۶)، جواهر الاسرار و زواهر الانوار. تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت، اصفهان: موسسه انتشاراتی مشعل اصفهان.
- حسینی، محمد، (۱۳۶۸)، «شطحیات منظوم مولانا در غزلیات شمس». نامه فرهنگستان، شماره ۳۵، ۱۲۳-۱۰۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۸)، سرّ نی. تهران: انتشارات علمی.
- _____، (۱۳۷۵)، پله پله تا ملاقات خدا. تهران: علمی، چاپ نهم.
- سپهسالار، ف، (۱۳۶۸)، زندگی نامه مولانا جلال الدین مولوی. با مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال، چاپ سوم.
- سلطان ولد، بهاءالدین، (۱۳۱۵)، مثنوی ولدی (ولدنامه). مقدمه و تصحیح و حاشیه نگار جلال الدین همایی، تهران: اقبال.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک شناختی نگاه عرفانی). تهران: سخن.
- _____، (۱۳۸۸)، غزلیات شمس تبریز. ۲ جلد، تهران: سخن.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۵۸)، زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی. تهران: زوار.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۴)، مولانا جلال الدین. ترجمه و توضیحات، توفیق هاشم پور سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لاهوتی، حسن، (۱۳۹۰)، ارغنون مولوی. تهران: نارمک.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی. تهران: طرح نو.
- _____، (۱۳۸۷)، باغ سبز گفتارهایی درباره شمس و مولانا. تهران: کارنامه
- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۳۶)، دیوان کبیر (کلیات شمس). تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیر کبیر.
- _____، (۱۳۴۸)، فیه مافیہ، تهران: امیر کبیر، چاپ دوم
- _____، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی. تصحیح رینولدالین نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیر کبیر.
- مولوی نژاد، ص، (۱۳۷۸)، «این شمس خود کیست تا چون مولانایی مرید او گردد». ایران شناسی، تابستان، شماره ۴۲، ۳۰۰-۲۸۵.
- همایی، جلال، (۱۳۶۶)، مولوی نامه. ۲ ج، تهران: هما، چاپ ششم.

شمس‌الدین تبریزی عارفی سرسپرده به شریعت

فاطمه مدرسی^۱

چکیده

شمس‌الدین محمد ملک داد تبریزی از مفاخر فرهنگ و ادب ایران زمین است که شایستگی آن را دارد که شخصیت، زندگی و سخنان وی مورد واکاوی قرار گیرد تا جایگاه این شوریده تبریز که دیدارش با مولانا سرفصل تازه‌ای را در تاریخ زندگانی مولوی و عرفان رقم زد و شور و حال وصف‌ناپذیری را برای او فراهم آورد در تاریخ و فرهنگ ایران زمین و عرفان اسلامی روشن‌تر شود. درینجا تنها اثری که از او به جای مانده مقالات است که آن هم به قلم خود شمس نیست، زیرا او به نوشتن عادت نداشت. در این مجال اندک برآنیم تا التزام او را به اسلام و شریعت محمدی(ص) به روش تحلیلی - توصیفی مورد واکاوی قرار دهیم تا بدانیم که او تا چه حد سرسپرده به شریعت و کلام الهی است. برآیند تحقیق نشان از آن دارد که شمس عارفی است شریعتمدار که دین و شریعت اصول بنیادی تفکر فلسفی او است و آنچه از زبان و بیان گهرزای شمس نقل یا نوشته شده در مطاوی آن حس خداپرستی و دینداری و احترام به ارزش‌های والای اسلامی نمودار است. عشق او به حق و عنایت بی‌پایانش به سخنان الهی سبب گردیده که پیوسته مشام جان را به رایحه خوشبوی قرآن معطر گرداند و آوای دل‌انگیز ربّانی را آویزه گوش روان سازد. از این رو در سخنانش هرجا مجالی یافته گاه به تلمیح و یا به تصریح به آیات الهی و احادیث سرور انبیا(ص) که او را در خواب ملبس به خرقه صحبت کرده بود استناد جسته و آن را دره العقد سخنان خویش ساخته است. این پیر قلندر به هیچ وجه از محدوده شرع و آداب و مناسک آن پای بیرون ننهاد و همواره خود را ملزم به رعایت موازین اخلاقی و شریعتی نموده است و کوشیده تا مستمعان خود را به فضایل دین چون خداپرستی، توسل به حق راستی و پارسایی و مهرورزی و عبادت و... و تحذیر از ردایل فراخواند. زیرا او عارفی است سرسپرده شریعت و همه سخنان وی حاکی از ایمانی راستین و روحی لطیف و سرشار از عشق ربّانی است.

واژگان کلیدی: شمس، شریعت، موازین اخلاقی، عشق، ایمان.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

مقدمه

ای عشق هزار نام خوش جام فرهنگ ده هزار فرهنگ
بی‌صورت با هزار صورت صورت ده ترک و رومی و زنگ
(مولوی، ۱۳۵۱: ۵۱۵)

شمس‌الدین محمدملک داد تبریزی که مولانا او را «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار»، «سلطان سلطانان جان»، «نور مطلق»، «جان‌جان‌جان»، «شمع نه فلک»، «بحر رحمت»، «مفخر آفاق»، «خورشید لطف»، «روح مصور»، «بخت مکرر» و ... می‌خواند، از مفاخر والای فرهنگ و ادب این مرز و بوم است که شایستگی آن را دارد شخصیت، زندگی و سخنان وی مورد واکاوی قرار گیرد تا جایگاه این پیر قلندر غریب در تاریخ و فرهنگ ایران زمین و عرفان اسلامی روشن‌تر شود. درینجا تنها اثری که از شمس‌الدین محمدملک داد تبریزی به جای مانده است مقالات است که آن هم به قلم خود شمس نیست، زیرا او به نوشتن عادت نداشت. می‌گفت: «من عادت به نوشتن نداشتم چون هرگز نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دیگر می‌دهد» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷).

مقالات عبارت از مجموعه تقریراتی است که شمس در مجالس بیان می‌کرده پرسش و پاسخ‌هایی است که میان او و مولانا یا مریدان و منکران شمس رد و بدل گشته است. از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیدا است که این کتاب را شمس‌الدین خود نوشته است، بلکه یادداشت‌های روزانه مریدان اوست که بی‌ترتیب فراهم آمده است (فروزانفر، ۱۳۷۹: ۹۷).

بررسی مقالات، ضمن آن که پاره‌ای از زندگی شخصی و شخصیت وی را روشن می‌سازد، شیوه سخنوری و آموزه‌ها و تعالیم عرفانی و روحانی او را نیز به نمایش می‌گذارد. افزون بر این پیوند و ارتباط و تأثیر ستروگی که شمس بر مولانا داشته و روح و روان او را آکنده از معرفت و حقیقت ساخته، با تأمل در این کتاب، آشکارتر می‌گردد. چه بسا به‌توان از رهگذر آن به بسیاری از حقایق و رموز نامکشوف کتاب عظیم مثنوی معنوی نیز دست یافت. باید اذعان داشت که این کتاب با مثنوی معنوی مکمل هم هستند و درک یکی بدون عنایت درخور به آن دیگری، بدون تردید درکی ناتمام خواهد بود.

به قول سید حسین نصر به نظر می‌رسد که شمس یک تأثیر روحانی خدا فرستاده بود که به یک معنا، به حالات تفکر درونی مولانا، در شکل شعر، صورت خارجی داد و اقیانوس هستی او را به چنان حرکتی انداخت که موج عظیمش تاریخ ادبیّت فارسی را تغییر داد (نصر، ۱۳۸۴: ۲۳).

زیرا مولانا به گاه دیدار باشمس خود فقیه و عالم بود، شمس او را به مقامات کمال روحانی رساند
به‌طوری که:

مرا سودای آن دلبر زقرایی و دانایی برون آورد تا گشتم چنین شیدا و سودایی

سر سجاده و مسجد گرفتم من به جد و جهد
درآمد عشق در مسجد بگفت ای خواجه مرشد
به پیش زخم تیغ من ملرزان دل بنه گردن
بده تو داد او باشی اگر رندی و قلاشی
شعار زهد پوشیدم پی خیرات افزایی
بدر آن بند هستی را چه در بند مصلائی؟
اگر خواهی سفر کردن زدانی به بینایی
پس پرده چه می باشی اگر خوبی و زیبایی
(مولوی، ۱۳۵۱: ۹۲۸)

درباره زندگی شمس الدین محمد ملک داد تبریزی آگاهی چندانی در دست نیست، بیشتر آنچه که در مورد او می‌دانیم آمیخته به افسانه و غلو است. زندگی و چهره واقعی و شخصیت این عارف فرزانه سده هفت در حاله‌ای از افسانه‌ها، تعبیرها و بد فهمی‌ها پوشیده است. که درک شخصیت واقعی شمس را برای ما با دشواری مواجه ساخته است. این سخن مولانا در باب او صدق می‌کند «خود غریبی در جهان چون شمس نیست».

مسأله

در این پژوهش با تشریح نظر شمس نسبت به حق و مسایل دینی و اخلاقی و با نگاهی به کار ویژه وی که رسیدن به حقایق از طریق شهود قلبی و عبادت و زهدورزی است، تلاش می‌شود با تأملاتی در مقالات، جایگاه فضایل و ردایل اخلاقی را در تفکر او نشان داده شود و سپس در پرتو این نگاه کارکردهای موازین اخلاقی و شریعتی را تبیین کرد، تا شاید با شناخت بهتر از اندیشه‌ها و افکار شمس تبریزی، این عارف نامدار، درک ژرف آثار مولانا مرید و شوریده شمس امکان پذیر گردد. چرا که به راستی «آثار مولانا»، بازتاب شخصیت و تجربه‌های عرفانی شمس است و شمس الهم‌بخش مولانا در آفرینش آن‌ها است. از سویی شمس خود به این نکته بارها اشاره کرده که سال‌ها در انتظار هم صحبتی با مولانا بوده و از شوق دیدار او به سخن آمده است. از این رو درک مفاهیم والای آثار هر یک از این دو عارف، وابسته به دیگری است. دلیل دیگری که به موجب آن، تحقیق درباره شخصیت شمس امری ضروری می‌نماید.

این است که چه بسا خواننده تأثیری را که مولانا از حضور شمس پذیرفته، دریابد، و با درک عمیق معنای مقالات و هم‌سوئی با روح خالق آن، خود را به فضای فکری و روحی آن نزدیک کند و هر چه بیشتر از این سرچشمه معرفتی بهره‌مند گردد (سلطانی و مرادی، ۱۳۹۳: ۲۸).

بحث و تحلیل

گرچه در باب شمس و تأثیر او بر مولانا و تحوّل روحانی مولانا بعد از دیدار با شمس بسیار سخن گفته‌اند ولی در میان بزرگان ادب و عرفان کمتر عارفی چون شمس الدین ملک داد تبریزی شخصیت و زندگی و آرا و اندیشه‌ها و سخنانش در پرده ابهام نهفته است. شاید همین پوشیده ماندن در حاله‌ای از ابهام «خود

یکی از دلایل تبلور شخصیت اوست که باید مثل یکی از قدیسان عالم در فاصله حقیقت و رویا، افسانه و واقعیت در نوسان باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۳۴). البته این نکته در مورد بسیاری از چهره‌های تاریخ اندیشه عرفانی مصداق دارد.

در هر حال شمس، عارفی وارسته مخلص و با ایمان بود، حق را می‌شناخت و می‌پرستید، اما نه پرستشی زاهدانه که از خوف دوزخ و طمع به حور و قصور برخیزد، بلکه پرستشی عاشقانه که از کمال عشق و ایمان مایه گیرد و حق مطلوب همین است و بس. بنابراین همان سخنی که استاد فروزانفر در مورد عطار گفته است در مورد شمس نیز صادق است: «او نه مرد روزگار خود و نه مرد روزگار ما، بلکه مرد زمان و عصری است که ممکن است تکامل بشر و علو انسانیت از این پس آن را به وجود» (فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ‌فریدالدین محمد عطار نیشابوری، ۱۳۴۰: مقدمه، یک).

شمس خویشتن را چنین معرفی می‌کند: «گفت: بواب که تو کیستی؟ گفتم این مشکل است تا ببندیشم. بعد از آن می‌گویم که پیش از این روزگار، مردی بوده است بزرگ، نام او آدم، من از فرزندان اویم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۰۸). این سخنان مؤید این نکته است که شمس خود را شخصیتی اسطوره‌ای و فرازمان و فرامکان و بالاتر از درک و فهم مردم زمانه‌اش می‌دانست. در جایی دیگر هم گفته است: «آن خطاط سه گون خط نبستی: یکی او خواندی لا غیر، یکی هم او خواندی هم غیر او، یکی نه او خواندی نه غیر او. آن منم که سخن می‌گویم، نه من دانم و نه غیر من» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۷۲). این سخنان شمس حاکی از این است که خود او از دوران کودکی دریافته بود که آن حالات خاصی که او راست، دیگران ندارند و از ادراک آن هم ناتوانند و او متفاوت از دیگران است:

از عهد خردگی، این داعی را واقعه‌ای عجب افتاده بود. کس از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی. می‌گفت: تو اولاً دیوانه نیستی. نمی‌دانم چه روش داری. تربیت ریاضت هم نیست و فلان نیست. گفتم: یک سخن از من بشنو، ای پدر من دریا می‌بینم که مرکب من شده است و وطن و حال من این است. اگر تو از منی یا من از توأم، درآ در این دریا و اگر نه، برو بر مرغ خانگی (تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۷).

پدر از من خبر نداشت، من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه، دلم از او می‌رمید. پنداشتمی که بر من خواهد افتاد. به لطف سخن می‌گفت. پنداشتم که مرا می‌زند، از خانه بیرون می‌کند (همان، ۷۴۰).

این نکته در مورد شمس انکارناپذیر است که شمس عارفی است برجسته که بینش عرفانی دارد و هستی‌شناسی او نیز مبتنی بر همین بینش و باور است که نوعی از حکمت دینی مبتنی بر وحی است. مؤمنان به این نوع بینش، هستی حقیقی را از آن خدا می‌پندارند و ماسوی الله، را باطل می‌دانند. معتقدند که یکی هست و هیچ جز او نیست و آنچه هست جلوه و سایه‌ای است از او. صاحبان این بینش، عشق به حق و تصفیة باطن از تعلقات جسمانی در طی طریق را وسیله نیل به معرفت و کمال می‌بینند. پیاداست که آنها عقل بحثی و علم ظاهری را به سبب تقید آن به مقولات ذهنی از وصول به کمالی که غایت

وجود انسان است، قاصر و ناتوان می‌یابند. این نکته در شمس نیز قابل لمس است با آن که شمس در جوانی چندی به کسب فضایل صوری و معنوی پرداخته و در آن سرآمد گشته اما، او با علوم رسمی خاصه با عقل و استدلال سرسازش نداشت، چه بر این باور بود که استدلال اگر چه گره‌گشای پاره‌ای از مشکلات است، اما برای طالبان کوی حقیقت کافی نیست. «عقل تا درگاه می‌برد، اما به اندرون خانه ره نمی‌برد» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۹۵). او پای چوبین استدلالیان را از وصول به حضرت حق عاجز و ناتوان می‌دانست، بنابراین به آن‌هایی که معتقد بودند از طریق تعقل و حس می‌توانند به معرفت ربّ جلیل برسند، به سختی می‌تاخت: «اغلب دوزخیان، از این فیلسوفان، ازین دانایان اند که آن زیرکی ایشان حجاب شده، از هر خیالشان ده خیال می‌زاید، همچون یاجوج گاهی گوید راه نیست، گاهی گوید اگر هست دور است» (همان، ۱۵۵). شمس با همین دید و بینش در حق فخر رازی، فیلسوف و مفسر قرآن که مقبول نظر سلطان محمد خوارزمشاه بود و خود را همتای پیامبر دیده و سخن خود را وحی می‌شمرد، طعنه‌ها داشت و او را کافر مطلق می‌خواند: «فخر رازی چه زهره داشت که گفت محمد تازی گوید و محمد رازی گوید، این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۷۶/۲). شمس در یکی از مقالات خود از سویی فخر رازی را به واسطه علم و دانش می‌ستاید و بایزید و جنید را در این راه کمترین شاگردان او می‌شمارد، از دیگر سوی معتقد است که در سیر و سلوک روحانی و دریافت حقایق معنوی و لطایف عرفانی صد هزار فخر رازی به گرد راه ابایزید و جنید نتوانند رسید:

اگر این معنی‌ها، به تعلّم و بحث شایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر بایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرت فخر رازی که صد سال شاگردی فخر رازی بایستی کردن... صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه‌ای بر در باشد (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۳۵).

بر این پایه می‌توان با توسل به تصریح شمس اظهار داشت که او علم حضوری را بر علم حصولی برتری می‌داد. باید اذعان داشت که این ادعا، به این معنا نیست که شمس با عقل و خرد به عنوان ابزاری برای شناخت و ادراک و حل و طرح مسایل دنیوی به مخالفت برخیزد، بلکه اعتقاد او بر آن است که عقل نظری و علم بحثی در قلمرو آنچه به الهیات و مباحث ماورای حس راجع است، راه ندارد. به نظر می‌آید که شمس و مولانا مانند شهاب‌الدین سهروردی، آن شهید راه آزادی که با همه دل‌بستگی‌هایش به فلسفه و خردورزی، کشف و شهود را از یاد نبرد، معتقد باشند که «فلسفه بحثی مقدمه فلسفه ذوقی است و طالبان اشراق و عرفان به‌ناگزیر باید نخست حکمت بحثی را فرا گیرند و آن مرحله را بگذرانند و سپس به حکمت ذوقی بپردازند» (نک: سهروردی، ۱۳۷۷: ۴۱/م). شاید مولانا هم به تبعیت از شمس و با امعان نظر به این نکته که عقلانیت در دین هدی از اهمیت شایان توجهی هم برخوردار است و در کتاب خدا، هم آیه‌های متعددی وجود دارد که در آن انسان به فکر و تدبّر و تعقل توصیه شده است، رسماً با ضدیت با عقل بر نمی‌خیزد، اما سخن وی معطوف به این مهم است که علم و شناخت کمال حق با عقل و علم بحثی که مبتنی بر برهان است و حاصل آن ظن و شک می‌باشد و انسان را به خلق مشغول

می‌سازد، حاصل نمی‌آید.

حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۳۰۸)

در خور ذکر است که استدلال بر پایهٔ مقدماتی مبتنی است که اول درستی آن مقدمات را باید فرض کرد تا بتوان بر نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود، اعتماد نمود. اما چون عرفان بر پایهٔ کشف و شهود باطنی مبتنی است منجر به یقین قلبی می‌گردد. بنابراین، آنچه را که فلاسفه می‌خواهند با عقل و استدلال به آن برسند، صوفیان از طریق ذوق و دل آن را در می‌یابند. شمس گوید:

عالم خدا بس فراخ و بزرگ 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 تصوّر کرده‌ای. آن نبی تو است، نه نبی خدا. نقش یار بخوان. ورق خود خواندی. ورق یار بخوان (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۲۳).

سخنان او مؤید این نکته است که نباید در علم حصولی متوقف ماند و به آن بسنده کرد، بلکه برای دریافت معرفت قلبی باید در پی علم حضوری رفت که از طریق مجاهدت و ریاضت میسر گردد و آلت دریافتش دل یا روح یا نفس انسانی است.

شمس آنان را که با ادلهٔ عقلی در صدد اثبات حق هستند درخور استهزا می‌بیند. و از او روایت می‌کنند:

یکی گفت که من به دلیل قاطع هستی خدا را ثابت کرده‌ام. بامداد شمس فرمود که دوش ملائکه آمده بودند و آن مرد را دعا می‌کردند که: الحمدلله خدای ما را ثابت کرد. خدای عمر دهد، در حق عالمیان تقصیر نکرد؛ ای مردک، خدا ثابت است، اثبات او را دلیلی می‌نیاید، اگر کاری می‌کنی خود را به مقامی و مرتبه‌ای پیش او ثابت کن (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۵۰).

مولانا پس از دیدار با شمس شوریده حال، به مانند خود شمس حکیم فلسفی را که اهل استدلال است، نفی کرد و علوم بحثی مبتنی بر برهان عقلی را که موجب می‌شود تا انسان در چنبرهٔ دنیای حس محبوس بماند و ظن و شکش بیافزاید، مایهٔ شقاوت خواند و گفت:

گر تو خواهی کت شقاوت کم شود جهد کن تا کز تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید و ز خیال حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۳۰۸)

با این وصف تعالیم و یا آموزه‌های شمس چون تعالیم صوفیان دیگر مبتنی است بر دانش و روش

و مراحل صعود کمال انسانی که حاصل تقرّب به حق است بنابراین آنچه که صوفیان از پیامبر نقل می‌کنند که فرموده:

«شریعت گفته من است، طریقت، افعال من و حقیقت، حالات درونی من» صوفیان شریعت یا قانون را به وسیع‌ترین معنای آن که شامل «علم» و همه تعالیم نظری اسلام است درک می‌کنند. از این رو طریقت ایشان عبارت است از شیوه اجرای این قانون و حقیقت عبارت است از مقامات و مراحل باطنی که سالک در سفر خود به سوی خدا از آنها می‌گذرد (چیتیک، ۱۳۹۶: ۲۱).

قلب منبع شناخت شهودی

در خور تأمل است که شناخت مراتبی دارد که رب جلیل ابزار لازم را برای نیل به آن مراتب در وجود انسان نهاده است. یکی از این ابزارهای شناخت، خاصه شناخت شهودی، همان‌گونه که شمس باور دارد، قلب است. قلب هم مرکز معرفت و هم مرکز عواطف است. در فرهنگ اسلامی دیدن حقیقت را به دیده دل نسبت می‌دهند، پیامبر وحی را با قلب دریافت می‌کرد. قلب محل نزول وحی است. از نظر شمس اصل و حقیقت هستی، حق است. بر این پایه معرفت حقیقی، شهود حق تعالی است که آن از طریق احساس باطنی میسر است نه از طریق عقل و علم. بر پایه این اعتقاد بر این نکته پای می‌فشارد که: «این علم به مدرسه حاصل نشود و به تحصیل شش هزار سال» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۱۴). او قلب را منبع و ابزار ادراک معرفت شهودی می‌دانست و می‌گفت: هر که فاضل‌تر دورتر از مقصود، هر چند فکرش غامض‌تر، دورترست، این کار دل است، کار پیشانی نیست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۵). در این گونه شناخت جان آدمی با حقایق پیوندی مستقیم و بی‌واسطه می‌یابد.

چه این نوع معرفت، از سنخ معارف حصولی نیست؛ بلکه معرفتی وجدانی و حضوری شمرده می‌شود که یافتنی است؛ گرچه برهانی بر آن نداشته باشند. قلب آدمی لطیفه‌ای است ربّانی که حقایق در آن تجلی و ظهور می‌یابد. این تجلی و ظهور، هنگامی تحقق می‌پذیرد که قلب انسان از طریق توجه و التفات به حضرت حق و دوری گزیدن از شهوات و خواسته‌های نفسانی منور گشته و از اعتدال برخوردار باشد (حمزئیان، خیاطیان و ...، ۱۳۹۳: ۱۱۷).

با توجه به این نکته است که شمس نبود حضور قلب را برای عاشق معصیت می‌دانست و می‌گفت: «هر کس را معصیتی است لایق او، یکی معصیت آن باشد که رندی کند و فسق کند و یکی را معصیت آن باشد که از حضور حضرت غایب باشد» (حمزئیان، خیاطیان و ...، ۱۳۹۳: ۲۳۹).

آنچه که از نظر شمس موجب گشایش باطن می‌شود

برای وصول به معرفت شهودی و تحقق به مقامات و منازل آن باید در طریق سلوک قدم نهاد و مجاهدت‌ها ورزید، تا با زودن دل از خار حدثان و دریدن حجاب‌های گوناگون، انوار ربوبی بر قلب و قوای

ادراکی سالک بتابد و ابواب مشاهدت و مکاشفت بر وی گشاده آید و آن شاهد ازلی رخسار بنماید. در این باب که بنده چگونه می‌تواند در میدان معرفت و شناخت گام نهد و معارف الهی را در دریافت کند و به قرب الهی نایل شود باید گفت که شمس معتقد بود که بنده بر اساس استعداد و عمل به برخی از سلوک قادر خواهد بود از علم ظاهر گذر کند و به علم باطن و معرفت الهی رسد. در ادامه بحث به آن سلوکی که از دید شمس سبب می‌شود که آن شاهد ازلی رخ بنماید به اجمال اشارت می‌رود.

داشتن عشق هستی‌سوز

«شمس این قلندر غریب همان طور که اشارت رفت، همه علوم رسمی را قیل و قال می‌دید و طالب عشق و علم درونی و حالی بود که از درون سالک می‌جوشد و به سطح خود آگاهی می‌رسد» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۴۷). این عشق و حال در هیچ دفتر و مکتب رسمی هستی، نشانی و اثری از آن پیدا نیست، و هر که در پی نشانش شد، بی‌نشان شد. افلاطون عشق و شیدایی را دیوانگی و بیدلی می‌خواند، او در رساله فدروس، شیدایی را به چهار قسمت می‌کند:

و شیدایی پیغمبران و کسانی که از خدا الهام می‌گیرند، شیدایی کاهنان و آنان که با طلسم و دعا به تزکیه نفس می‌پردازند، دیوانگی شاعران و هنرمندان. عشق و بیدلی در هر سه صورت فیض و برکتی است آسمانی که تنها نصیب برگزیدگان می‌شود. چنین بیخودی بر هشیاری و چنین دیوانگی بر عقل رجحان دارد. نوع چهارم شیدایی را از آن عاشقان می‌داند (افلاطون، ۱۳۷۵: ۱۷۴).

عشق، این برکت الهی که هیچ سرّ و سری از سودای تمنایش خالی نیست و منشأ همه زیبایی‌ها و نیکی‌هاست، جان شمس عاشق را از قیود حدود و ثغور ظاهری می‌رهانید و آزادی می‌بخشید. پدر وی که علم درونی و باطنی نیاموخته و از آن معرفتی نیندوخته بود و عشقی هستی‌سوز، او را از خودی نرهانده بود، با دنیای زیبای عشق و شیدایی پسر بیگانگی داشت و آن را مقبول طبع خود نمی‌یافت، به قول شمس: «چه محبوب را باید به چشم محب دید» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۰۷).

عاشقان در هستی جز زیبایی نمی‌بینند و بر این باروند که لیس فی امکان ابداع مما کان؛ اما غیرعاشقان از چنین حسی محروم هستند. زرین کوب این نوع نگرش را ناشی از ذوق عاشقانه دانسته است (رک: زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۴۰).

شمس برای تبیین این موضوع از داستان لیلی و مجنون استفاده کرده که نشان دهد که لیلی در چشم اغیار چندان حسنی نداشته است.

می‌گویند: هارون الرشید لیلی را احضار کرد و چون در او جمال و کمالی ندید از سر تمسخر از او پرسید: «لیلی توی؟» و لیلی جواب می‌دهد: بلی، لیلی منم؛ اما مجنون تو نیستی! آن چشم که در سر مجنون است در سر تو نیست (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

مولوی نیز این داستان را به نظم کشیده است:

گفت مجنون را خلیفه کان تویی کز تو شد مجنون پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خاموش چون تو مجنون نیستی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۲)

در این حکایت، خلیفه نماد ظاهرینان و از حقیقت دورمانده‌گانی است که توجه صرف ایشان به ظاهر است و غافل از باطن امور. درحالی که اگر چشم دل را بگشایند به شناخت حقایق دست خواهند یافت. عین‌القضات می‌گوید: «همه کس را آن دیده نباشد که جمال لیلی ببند و عاشق لیلی شود؛ تا آن دیده یابد که عاشق لیلی شود که این عشق خود ضرورت باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۹۷). ماجرای شمس و پدرش نیز بر این منوال بود: شمس در یکی از مقالات خود احوال خود و پدر را چنین بیان می‌دارد:

من ظاهر تطوّعات خود را بر پدر ظاهر نمی‌کردم، باطن را و احوال باطن را چگونه خواستم ظاهر کردن. نیک مرد بود و گرمی داشت، دو سخن گفتمی آتش از محاسن فرو آمدی الا عاشق نبود، مرد دیگر است و عاشق دیگر (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۲۴).

در نظر شمس و مولانا عشق کاملاً بر درون و بر روان صوفی غالب است و آن را تعیین می‌کند. ولی از آنجا که عشق با ابعاد تجربی تصوّف مرتبط است و به بعد نظری آن مربوط نیست، می‌بایست آن را تجربه کرد تا بتوان ادراکش کرد. توضیح آن به همان اندازه مشکل است که نوشتن در مورد ماهیت حقیقی وابستگی به جنان این جهانی و به روی کار آوردن آن مشکل تر هم هست، زیرا جان صوفیان نه تنها از این جهان در می‌گذرد، بلکه از آن جهان و هر چه بتوان درک یا تصور کرد متعالی تر است. مولانا اغلب به امکان ناپذیری توصیف عشق اشاره می‌کند گرچه در بعضی اشعارش نقطه نظری تکمیلی دارد: می‌توان تا ابد از عشق سخن گفت و به پایان کار نرسید. به هر حال، نتیجه یکی است: عشق را نمی‌توان با کلمات توصیف کرد. عشق اساساً تجربه‌ای است که در ورای محدوده‌یت‌های تنگ اندیشه بیان شده قرار دارد، ولی تجربه‌ای است که از کل جهان و آنچه در اوست، واقعی تر است (چیتیک، ۱۳۹۶: ۲۱۱).

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۰)

در ننگجد عشق در گفت و شنید عشق دریایی است قعرش ناپدید
قطره‌های بحر را نتوان شمرد هفت دریا پیش آن بحر است خرد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۸۳۳)

ای آن که شنیدی سخن عشق، ببین عشق کو حالت بشنیده و کو حالت دیده
(مولوی، ۱۳۵۱: ۸۷۰)

برای درک عشق باید آن را تجربه کرد و اگر این نکته را به خاطر داشته باشیم که منظور از وجود عشق آن است که تحقق پیدا کند نه این که موضوع بحث واقع شود (چیتیک، ۱۳۹۶: ۲۱۲).
خدا منبع عشق است همچنان که منبع چیزهای دیگر نیز هست. ولی تا چه اندازه به درستی می‌توان گفت که «خدا عشق است». این واقعیت را که عشق یکی از صفات خداست، بسیاری از آیات قرآن که می‌گویند خدا چیزی را دوست می‌دارد، به طور ضمنی تأیید کرده‌اند. صوفیان معمولاً آیه‌ای را که در زیر می‌آوریم نقل می‌کنند زیرا رابطه سلسله مراتبی بین عشق خدا به انسان و عشق انسان به خدا را به روشنی نشان می‌دهد که در آن، عشق انسان به خدا از عشق خدا به انسان نشأت می‌گیرد:

شما که ایمان دارید! هر که از شما از دین خویش باز گردد، به زودی خدا گروهی را بیارد که دوستشان دارد و دوستش دارند، با مؤمنان افتاده و با کافران سرکشند، در راه خدا کارزار کنند و از ملامتگری نهراسند. این کرم خداست که به هر که خواهد دهد و خدا وسعت بخش و دانا است (مائده/ ۵۴۹)، (چیتیک، ۱۳۹۶: ۲۱۳)

دیگران عشق می‌خوانند و من سلطان عشق
ای تو بالاتر ز وهم این و آن بی من مرو
(مولوی، ۱۳۵۱: ۸۲۴)

مولانا گرچه در بیشتر اشعارش شمس را تصویر معبود ازلی می‌داند ولی در واقع خود او را بهانه‌ای قرار می‌دهد برای یاد کرد عشق خود به حق:

شمس تبریز خود بهانه است
ماییم به حسن لطف، ماییم
(مولوی، ۱۳۵۱: ۵۹۹)

دلبستگی به فخر کاینات (ص)

شمس، آن مرغ باغ توحید که بارها بر براق همت نشسته و به معراج شهود راه یافته بود، از عشق احد و احمد (ص) چنان سرمست بود که می‌گفت:

کمترین خبری از آن مصطفی، صلی الله علیه وسلم، ندهم به صد هزار رساله‌های قشیری
و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند، ذوق آن را در نمی‌یابند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۸۴).

مجاهدات و ریاضات خالصانه فراوان و مراعات آداب و شرایط بی‌شمار طریقت، این سالک صادق و

عاشق مشتاق را که شریعت و فقر محمدی، دلیل عقبه صعب عشق او بود، مستعد قبول جمال روحانیات ساخت و خواجه کاینات محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم، در خواب او را ملبس به خرقه صحبت نمود، خرقه‌ای که از لامکان آمده و در خور و زینده عاشقی راستین و مریدی صادق بود: به گفته شمس:

هر کس از شیخ خود گوید، ما را رسول علیه السلام در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روز بدرد و ژنده شود و در تون‌ها افتد، و بدان استنجا کنند. بلکه خرقه صحبت، صحبتی نه که در فهم گنجد، صحبتی که آن راه دی و امروز و فردا نیست، عشق را با امروز و فردا چه کار؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴۱)

شیخ گیتی‌نواز ملازم پرده راز، روزن دل شمس را با عاری ساختن از لباس زرق دنیوی و پوشاندن خرقه صحبت به دنیایی ماورای عالم محسوسات و شهادت گشود و اموری نامحسوس و درک ناشدنی بسیاری را که در بیداری، کالبد جسمانی و روح تکامل نیافته تاب دیدن آن را ندارد بر او مکشوف گردانید (مدرسی، ۱۳۹۸: ۲۷). خود چنین گوید:

منام بندگان خدا خواب نباشد، بلکه عین واقعه بیداری باشد، زیرا چیزها باشد که در بیداری برو عرضه نکنند، از نازکی و ضعف او، در خواب بیند تا طاقت دارد و چون کامل شود، بی حجاب بنماید (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۸۸).

خرقه گرفتن از دست پیر و مراد به معنای انس و الفت یافتن با شیخ نیست، بلکه هم ذات شدن مرید است با احوال روحانی و معنوی شیخ. مرید خرقه گرفته از دست شیخ، از آن پس از هستی خود به تمامی می‌رهد و از خودی خود می‌گذرد و به اوصاف شیخ متصف و متخلق می‌گردد (مدرسی، ۱۳۷۷: ۲۴). جوانمرد دو دنیا با ملبس کردن شمس به خرقه عشق، او را در سلک اولیای خود درآورد و پس از آن او دیگر عاشق نبود، بلکه به مرتبه معشوقی که متعالی‌ترین مقام ممکن بود واصل گشته بود. «شمس انسان کامل را بیشتر معشوق می‌دید تا عاشق و خود او هم به همین سبب در نزد مولانا، به عنوان «سلطان المعشوقین» تلقی می‌شد که الهام عشق می‌کرد» (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۸۶). در مناقب العارفین آمده است که مولانا در حال سماع فرمود:

می‌گویم خدا ذوق است و من آن ذوقم و ذوق عالمیان از عکس آن ذوق است. همانا نعره‌ای بزد و در سماع شروع کرد. بعد از آن که از سماع فارغ شد فرمود که حق تعالی معشوق تمامت عاشقان است و معشوقی را سه حالت است: معشوقی اول محمد مصطفی را بود، صلی الله علیه و سلم، معشوقی دوم حضرت مولانا شمس‌الدین راست، معشوقی آخر و فرمود: دیگر هیچ نگفت، یعنی که مراسم هم‌چنان باز فرمود: من این جسم نیستم که در نظر مصورم بلکه آن ذوقم (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۱۶/۲).

به این اعتبار اگر در مقام مقایسه شمس‌الدین با محی‌الدین ابن عربی بنشینیم مقام معنوی شمس

را بالاتر می‌یابیم، زیرا به گفته خود محی‌الدین، حضرت خضر راهبر سلوک درونیش بوده و به او خرقة پوشانده، در حالی که شمس به افتخار دریافت خرقة از سید ولد آدم(ص) نایل گشته، از این جاست که مولانا با مرگب سرخ بر در خانه شمس نشست: «مقام معشوق خضر علیه السلام» (همان، ۲/ ۱۰۱۶). اما راه رسیدن به حقیقت و طی سلوک افزون بر عشق به حق و گشودن روزن دل و سر سپردگی به رسول حق مستلزم کارهای دیگر است از جمله:

زودن دل از ذمایم اخلاقی

شمس بر این باور بود که باید دل، این لطیفه نورانی، از هواجس و ذمایم اخلاقی پاک و مصفا گردد:

چرک اندرون باید پاک شود که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک بیرون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک آب دیده، نه هر آب دیده‌ای، الا آب دیده‌ای که از صدق خیزد (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۳۹).

چون آئینه طبیعت از زنگار معصیت پاک شود در دل به سوی عالم لاهوتی گشوده می‌گردد آن وقت عارف می‌تواند آن معانی و دقائق روحانی را که دریافت آن برای عقل گرانسنگ ناسوتی میسر نیست رؤیت نماید: «در دل باید که باز شود، جان کندن همه انبیا و اصفیا برای این بود، این می‌جستند» (همان، ۲۳۰).

انجام تکالیف شرعی

در خور ذکر است که عرفا در لزوم رعایت شریعت در طی طریق معرفت، نظرات متفاوتی ابراز داشته‌اند، گروهی آن را شرط لازم این راه دانسته‌اند، چنان که شمس در بازار مکاره دنیوی، مردمان را به همراهی خود فرامی‌خواند تا در پرتو کوب هدایت قرآن و شریعت نبوی به تزکیه و تهذیب نفس بپردازند:

سالک باید که اول از علم شریعت آنچه مالا بد است بیاموزد و یاد گیرد و آنگاه از عمل طریقت آنچه مالا بد است بکند و به جای آورد تا از انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش وی مددی نماید (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۸۹-۹۰).

شمس‌الحق تبریزی در طریق کسب علم دل و طی مقامات و حالات عرفانی، آنی از شریعت و آیین قرآنی نگسست و همین پای‌بندی به شریعت و معنویت است که شمس را چنین برجسته و انگشت‌نمای ساخته است. او پیوسته به دوستانش تأکید می‌کرد: «هر که دوست ماست باید که عبادت کند از آن بیشتر که اول می‌کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۶۰).

چه خدای تعالی از این همه خلق سه چیز درخواست: یکی فرمانبرداری، دوم بسنده‌کاری، سوم یادداری. فرمانبرداری عبادت است، بسنده‌کاری عبودیت است، یاد داری معرفت است (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۲۰۴).

شمس به خوبی واقف بود که تکالیف شرعی از جمله نماز، زبان عشق است. هرگاه عاشق در مشهد توحید و محراب نماز خار حدثان از وجود بشوید و هواجس جسمانی را از خود براند، نور خداوند - جلّ جلاله - در دلش تجلی کند. پس به حقیقت نماز مقام حسن شهود است، عالم مطایبه عشق است. ندیدی که سرور انبیا آنکه که از سرای فانی دلتنگ می‌شد، خطاب به بلال می‌فرمود: «قم یا بلال ارحنا بالصلاة».

جان کمال است و ندای او کمال مصطفی گویان ارحنا یا بلال
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۹۱)

شمس می‌گفت: اگر من بر این پهلو خسبم تا روز قیامت، همچنین مرا هیچ زیان نکند، بلکه هر روز افزون‌تر و بهتر. با این همه آن روز که از من فوت شود (نماز) من می‌رنجم و تا شب خوش نباشم و آن روز که بگزارم خوشدل باشم و شادمان (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۵۵).

شمس به مانند دیگر عارفان ربّانی بر این بود که جمیع عبادات از جمله نماز، کالبدی دارد و جانی، صورتی دارد و معنایی. «کالبد نماز همان آداب و حرکات و سکنات و اوراد و اذکار نماز است، اما جان نماز حضور قلب و خلوص نیت و صفای دل و آراستگی به اخلاق فاضله است» (زمانی، ۱۳۷۷: ۳۵). او روح عبادت را حضور قلبی می‌دانست، اما بر آن دسته از صوفیانی که برای خوش آمد نفس، به بهانه حضور قلب، صورت ظاهری نماز را رها می‌کنند و خود را از نماز بی‌نیاز می‌بینند و از این فریضه الهی روی بر می‌تابند، انگشت ایراد می‌نهاد:

..فقرای محمدی در این کوشند که لاصلاة إلا بحضور القلب، نه آنکه صورت رها کنند خوش آمد نفس را (همان، ۲۵۸). و قومی گمان برند که چون حضور قلب یافتند از نماز مستغنی شدند و گفتند: طلب الوسيلة بعد حصول المقصود قبیح، بر زعم ایشان خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود، ولایت و حضور دل، با این همه ترک نماز نقصان ایشان است. این کمال حال که ترا حاصل شد، رسول، علیه‌السلام، را حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید: نشد گردش بزند و بکشندش، و اگر گوید: آری حاصل شده بود، گوییم پس چرا متابعت نمی‌کنی چنین رسول کریم بشیر و نذیر و بی‌ظنیر السراج المنیر (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

او با ارادتی که به فخر کاینات داشت در پیروی از پیر و مرشد خود، با آن که جان و روح نماز را در نیاز حضور قلب و استغراق در محبوب می‌دانست، اما ظاهر و الفاظ و اعمال را نیز ضروری می‌پنداشت.

نماز بی‌آن نیاز، تا لب گور بیش نرود، از لب گور باز گردد با بازگردندگان. آنچه با نیاز بود در اندرون گور درآید و در قیامت با او خیزد و همچنین تا بهشت، و تا به حضرت حق پیشش او می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۲).

او نه اهل خانقاه بود و نه اهل مدرسه، او در باب خانقاه و مدرسه با طعنه و لحن تمسخرآمیزی سخن می‌گوید:

آن فلان گفت که به در خانقاه طاقت من ندارند، در مدرسه از بحث من دیوانه شوند، مردمان عاقل را چرا دیوانه باید کرد؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴۸)

آن فلان گفت که به خانقاه نیایی؟ گفتم: من خود را مستحق نمی‌دانم، گفت: مدرسه نیایی؟ گفتم: من آن نیستم که بحث توانم کردن (همان، ۱۴۶).

با این حال، زمانی را صرف یادگیری فقه و علوم ظاهری کرده است «آخر فقیه بودم، تنبیه و غیر آن بسیار خواندم» (همان، ۱۵/ ۵) و کسی یارای مجادله با او را نداشت. «اگر اهل ربع مسکون جمله یکسو باشند و من سویی، هر مشکلمان که باشد، همه را جواب دهم و هیچ نگریزم از گفتن و سخن نگردانم و از شاخ به شاخ نجهم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۵۴).

شناخت نفس

شمس، معرفت رب را منوط به معرفت نفس می‌دانست و حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در منظومه فکری وی بسیار مقبول و راستین جای خوش کرده بود. او سال‌ها پیش از کارل گوستاو یونگ، روانشناس مشهور به دریافت من جامع وجود انسان، یعنی ضمیر ناخودآگاه جمعی نایل آمده و گفته که دریای وجود انسان بس ژرف است و باید شناخته شود:

این قدر عمری که تو را هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قدم عالم چه خرج کنی؟ شناخت خدا عمیق است. ای احمق، عمیق تویی، اگر عمیقی هست تویی (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۲۳۰/۲).

وی ضمن اطلاع و آگاهی که از ضمیر ناخودآگاه و روح قدسی انسان داشته، بر این باور بوده که سالک تنها با شناختن زوایای ناشناخته وجودی خود می‌تواند به معرفت حق نائل آید. در پرتو این شناسایی است که وجود مادی و جزئی عارف متلاشی و به روح قدسی و من جامع مبدل می‌شود.

«و... چون حقیقت رؤیت رو به موسی آورد و او را فرا گرفت، و در رؤیت مستغرق شد، گفت: ارنی. جواب داد: لن ترانی، یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی و «انظر الی الجبل»، آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پا برجایی، جلیش خواند. یعنی در خود نگری، مرا بینی. این به آن نزدیک است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». چون در خود نظر کرد او را بدید. از تجلی آن، خود او که چون که بود مندک شد و اگر نه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند و همه جمادی بنماید. (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۸).

مبارزه با نفس اماره، جهاد اکبر

اولین گام سلوک در طریق حق، مجاهده با نفس فرعون کیش است. نفسی که مایهٔ عجب و زشت کاری است و پیوسته در کمین است تا مجالی یابد و به ناگاه رخ نماید.

هر دم نفس از درونم در کمین از همه مردم بتر در مکر و کین
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۴)

هم‌چنان که حدیث: اَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ التِّي بَيْنَ جَنبَيْكَ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۹) اشاره دارد، به این که نفس دشمن‌ترین دشمنان است، چه زشتی عالم همه از نفس است. به اعتقاد شمس و مولانا، راهرو طریق حق باید لحظه‌ای از کید و مکر نفس، به اعتبار اِنَّ النَّفْسَ لِأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ (یوسف/۵۳) که به بدی و بدکاری فرمان می‌دهد، غافل نباشد. این نکته ظریف که حذیفه و اقرانش از نبی حق که از سخنش رایحهٔ رسالت الهی استشمام می‌شود، گاه و بی‌گاه در باب نفس و اسرار مکاید و مجاهده با آن، ارشاد و راهنمایی می‌طلبیدند، از همین معنی ناشی است. در خبر است که: قَالَ حُدَيْفَةُ كَانَ اصْحَابُ النَّبِيِّ اللَّهُ صَلِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَهُ عَنِ الْخَيْرِ وَ كُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ قِيلَ لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ قَالَ مَنْ اتَّقَى الشَّرَّ وَقَعَ فِي الْخَيْرِ. این مؤید معنی عبارتی است که ابوالمظفر اسفراینی در دنبالهٔ این روایت حذیفه می‌آورد: وَ اِنَّمَا كَانَ يَقَعُ لَهُ لِتَصَحُّحِ لَهُ مَجَانِبُهُ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الشَّرَّ يُوْشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ، عَرَفْتُ الشَّرَّ لَا لِلشَّرِّ لَكِنْ لِتَوْقِيهِ وَ مَنْ لَا يَعْرِفُ الشَّرَّ مِنَ النَّاسِ وَ يَقَعُ فِيهِ (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱/ ۴۰۱). وصول به حقیقت بدون درهم شکستن این بت درونی امکانپذیر نیست. مولانا در تقریر این معنا به کلام رسول‌الله(ص) استناد می‌کند که مبارزه با نفس بهیمی را، که حجاب چشم باطن است، به سبب صعوبت و دشواری، جهاد اکبر نامیده‌است: قَدِمْتُمْ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ مُجَاهِدَةَ الْعَبْدِ هَوَاهُ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۴).

قد رجعنا من جهاد الاصغریم بانسی اندر جهاد اکبریم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۶۵)

شمس فایدهٔ تحصیل علم را، ذلول و منقاد کردن نفس حرون می‌داند:

اصلاً فایدهٔ تحصیل کردن و علوم خواندن و زحمت کشیدن برای آن است که نفس حرون او همچون هارون موسی منقاد و ذلول شود و تذلل و مسکنت نماید. چنانکه یوغی را در گردن گاو برای آن کنند تا رام شود و به آرام تمام زمین را شیار کند، تا آن زمین دانه پذیرنده شود و به عوض خار و خشک و خشک، انواع حبوب و ریاحین رعا دمد و از آن گلها، گلها دمد و چون آن علم تو را مطیع و منقاد بننوانند کردن، پس آن علم عنا و زحمت باشد آدمی را

علم کز تو ترا بنستاند جهل از آن علم به بود صد بار
(افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۵۰)

انسان کامل از منظر گلفشان گلستان تفرید، محمد مصطفی (ص) پهلوانی رزمجو است، اما توانایی او در مقابله با «اعدی عدو» آدمی که نفس اماره است، نموده می‌شود. شمس عارفی است که سال‌ها به تربیت نفس خود پرداخته و در حقیقت، نفس خود را کشته است و خود بارها به این مسأله اشاره کرده است «مردم گرفتیم نفس را تا خود به آهستگی بمیرد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۴۵). در جایی دیگر می‌گوید که نفسش چنان مطیع اوست «که اگر صد هزار حلوا و بریانی پیش من باشد که دگران برابر آن جان بدهند، من هیچ میل نکنم به آن و هیچ نخورم چندان که اشتهای صادق باشد» (همان، ۷۱۸). او با این ریاضت‌های سخت است که وجودش را می‌کشد «من کو؟ مرا خبر نیست. اگر مرا بینی، سلام برسان» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۷۱). مرا از سر و ریش خود یاد نبود که از همه به خود نزدیک‌ترم، از توام چه خبر باشد؟» (همان، ۱۹۵) کسی که در راه حق با عشق به حق و رسول حق و انجام فرایض طی طریق می‌نماید صاحب این فضایل می‌گردد:

همه کاینات را در احسن نظام دیدن و به آن عشق ورزیدن

از دیدگاه عرفانی همه کاینات زیباست و هر چیز در جای خویش نیکو نهاده شده و درخور عشق و دوستی است. چرا که همه کاینات جلوه جمال حق است و هیچ چیز زشت و پلشت نیست، اگر هست در نگاه ماست: «مرا از این حدیث عجب می‌آید که الدنیا سجن المؤمن که من هیچ سجنی ندیدم. همه خوشی دیدم، همه عزت دیدم، همه دولت دیدم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۶۸). شمس با این دید و نظر است که می‌گوید: «شش جهت نور خداست. فلسفیک مانده است بالای هفت فلک، میان فضا و خلا» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۲۶). محب باید به همه کس و همه چیز با دیده محبت بنگرد، شمس بر این باور بود:

عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بیوشاند و به این داستان استشهاد می‌کند خود مردم نیک را نظر بر عیب کی باشد؟ چنان که شیخ بر مرداری گذر کرد همه دست‌ها بر بینی نهاده بودند و روی گردانیدند، نه گام تیز کرد، گفتند چه می‌نگری؟ گفت: دندان‌هایش چه سپید است و خوب و دیگر آن مردار به زبان حال جوابی می‌گفت شما را، نامه کردارت متلون است. نامه متلون منویس... (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۴۵).

از نظر شمس باید در خصم هم به دیده مهر نگریست:

تا توانی به مهر خوش نگر، چون به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگرچه دشمن باشد، زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو، چون مهر بیند خوشش آید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۵). همه خلل یاران و جمعیت آن است که نگاه ندارند یک دیگر را، باید که چنان زیند که ایشان را لاینفک دانند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۹).

شمس همه انسان‌ها را، حتی آنهایی از نظر دیگران ناپسند بودند، به دیده رحمت می‌نگریست و مورد لطف و نوازش قرار می‌داد: «لحظه‌ای برویم به خرابات، بیچارگان را ببینیم آن عورتکان را خدا

رنج و غم انسان‌ها را از آن خویش دانستن، متحد دانستن جان شیران خدا و علمای دین و نگریختن از خلق الله

آفریده است، اگر بدند یا نیک‌اند در ایشان بنگریم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۱).

رنج و غم انسان‌ها را از آن خویش دانستن

شمس به انسان‌های رنج‌دیده عشق می‌ورزید، چنان که می‌گفت:

اگر از ترکستان تا به شام کسی را خاری در انگشت شود، آن از آن من است، همچنین اگر از ترکستان تا شام کسی را قدم در سنگ آید، زیان آن از من است، و اگر اندوهی در دلی است آن از دل من است (صاحب الزمانی، ۱۳۵۱: ۲۱۱).

ناگفته نماند که این سخنان را به شیخ ابوالحسن خرقانی نیز نسبت داده‌اند.

متحد دانستن جان شیران خدا و علمای دین

در باور عرفا، از جمله شمس، سالک چون از عالم خلق و رنگ برتر رود و متخلق به اخلاق الهی گردد، از دوگانگی و خلاف جدا می‌شود و همه ادیان و مذاهب در نگاهش رنگ وحدت می‌گیرند

مرد آن است که چنانکه باطنش بُود، ظاهرش چنان نماید. باطن من همه یکرنگی است اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، اگر مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یک رنگ شدی، شمشیر نماندی، قهر نماندی و این، سنت الله نیست که عالم چنین باشد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۶).

بر پایه همین باور، او علمای اسلام را متحد می‌دید و اعتقاد داشت که ایشان یکی هستند و هیچ گونه ستیز و ناسازگاری با هم ندارند و آنها را دو دیدن از تعصب و خامی است:

علمای اسلام را با هم چگونه دویی و اختلاف باشد، آن دو دیدن و آن تعصب کار تست، ابوحنیفه اگر شافعی را دیدی سرکش گرفتی، بر چشمش بوسه دادی، بندگان خدا با خدا چگونه خلاف کنند، چگونه خلاف ممکن باشد. تو خلاف می‌بینی، قربان شود (قصد قربت) تا از دوری برهی، گفت از این قصه قربان کی برهم؟ گفت قربان شود تا برهی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۵۶).

نگریختن از خلق الله

شمس روایت می‌کند:

زاهدی بود در کوه، او کوهی بود، آدمی نبود. اگر آدمی بودی میان آدمیان بودی که فهم دارند و وهم دارند و قابل معرفت اند، در کوه چه می‌کرد؟ آدمی را با سنگ چه کار، میان باش و تنها، در خلوت باش و فرد باش، چنان که مصطفی(ص) می‌فرماید: لاره‌بانه فی الاسلام (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۱۹).

با این که همه را دوست می‌داشت اما دوست داشتنش نیز خلاف عادت و سنت بود. هرکس را بیشتر دوست دارد، بیشتر به او ستم می‌کند (همان، ۱/ ۵۱۹) مرا قاعده این است هر که را دوست دارم از آغاز با او همه قهر کنم، تا به همگی از آن او باشم، پوست و گوشت و قهر و لطف (همان، ۵۱۹) و بسیار زودرنج و دل نازک است. رفتنش از قونیه، علی‌رغم میل باطنی‌اش و علاقه شدید مولانا به او، دلیلی بر همین زودرنجی و حساس بودن او می‌تواند باشد.

خوار داشت دنیا و مسایل دنیوی

ویژگی ماده تاریکی و پنهان‌کنندگی است، لذا نفس هرچه از جسم و جسمانیات تجرد بیشتری حاصل کند، درواقع زمینه ظهور و حضور حقایق موجودات را نزد خود فراهم‌تر ساخته است. این حضور ناشی از اتصال به انوار شهود که هم معرفت یقینی را ایجاد می‌کند و هم قدرت معرفت شهود را به عارف حکیم می‌دهد. شمس می‌گفت: «خدای تعالی فرمود: یا دنیا، تلخ باش بر مؤمن تا مزدش دهم. یا دنیا، هر که تو را خدمت کند به بندگی‌اش گیر، و هر که مرا خدمت کند تو او را خدمت کن» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۷۹۸).

دنیا بد است اما در حق آن کس که نداند که دنیا چیست؛ چون دانست که دنیا چیست او را دنیا نباشد. می‌پرسد دنیا چه باشد؟ می‌گوید غیر آخرت. می‌گوید آخرت چه باشد؟ می‌گوید فردا. می‌گوید فردا چه باشد؟ عبارت سخت تنگ است. زبان تنگ است (همان، ۱۳۲).

به اصل توجه کردن و جزئیات را فرو گذاشتن

یکی از موانع شناخت خود و به تبع آن، حقیقت عالم در نگاه شمس، پرداختن و مشغول شدن به فروع و جزئیات و پوسته‌ها و فراموشی اصل و کلیات، به دلیل غلبه غبار غفلت بر جان آدمی است. از این رو، شمس از برخی فقیهان انتقاد می‌کند که اصول را به باد نسیان سپرده‌اند و در برابر آن خویشتن را با مسائل جزئی مشغول داشته‌اند، اینان راهزنان و غارتگران خانه دین و ایمان و هستند:

اکنون همه عمر آن مدرس در این مانده است که حوض چهار در چهار پلید شد. اگر خدا را بندگانند که حوض و جوی نگوییم بر دریا گذر کنند. ایشان را دامن تر نشود، اما اینها نیستند... این راهزنان دین (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۲۲۶).

احتراز جستن از تهمت و افترا زدن به اولیا

شمس بر سخنان کوتاه‌نظرانی که اولیای الله را منکرند، انگشت نقد و ایراد می‌نهد و آنها را در خور سرزنش و عتاب می‌بیند:

سخن اولیای حق آکنده از اسرار است، ظاهر بینان از آن رازها بی‌خبرند و چون از فن تعبیر صوفیانه و تأویل عرفانی بی‌خبرند؛ کوتاه‌نظرانه آنها را سوء تعبیر می‌کنند و اولیای حق را متهم می‌دارند، در حالی که آنان در خور سرزنش‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۲).

بیزاری جستن از عالمان قشری و مسند دوست

گاهی شمس به نکوهش عالمان ظاهری برمی‌خیزد که پیوسته به حطام دنیوی و مسندنشینی می‌اندیشند و حتی تحصیلات مدرسه‌ای خود را بر مبانی انگیزه دنیوی انجام می‌دهند و هدفشان تولیت فلان مدرسه و دست‌یابی به مال و دستگاه دنیوی است:

آری به ذات پاک او و بالله و تا الله که این قوم که درین مدرسه‌ها تحصیل می‌کنند، جهت آن می‌کنند که مفید شویم، مدرسه بگیریم، گویند حسیات نیکو می‌باید کردن که درین محفل‌ها، آن می‌گویند تا فلان موضع بگیریم. تحصیل علم جهت لقمه دنیوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آن است که از این چه برآیند، نه از بهر آن که ازین چه به چاه‌های دیگر فرو روند. در بند آن باش که بدانی که من کیم و چه جوهرم و به چه آمده‌ام و کجا می‌روم و اصل من از کجاست؟ و این ساعت در چه‌ام و روی به چه دارم؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۸۹-۹۰)

خصومت با عالمان ریاکار

شمس پیوسته با عالمان مریدساز و زورمداران مزور ناسازگاری داشت:

آن یکی بر درویشان تکبر می‌کرد و عداوت می‌کند که ما علم‌ها داریم و بزرگی‌ها و جاه و جامگی که ایشان را نیست. ای خاک بر سرش، با آن صد هزار علم و دفترش. می‌گوید: شاگردان دارم و محبان دارم، ای خاک بر سر او و مریدانش، یخ پاره‌ای با یخ پاره‌ای دوستی می‌کند، یخدانی با یخدانی عشق‌بازی می‌کند، چندان که گوش می‌دارم و چشم می‌دارم از ایشان اثر زندگی یا نفس زندگی نمی‌آید، مخالف نفس می‌شوند، می‌رمند و پس چگونه طالب راه‌اند (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۶۲۴).

عالمان ریاکار را راهزنان دین محمدی و خانه خراب کن می‌داند: «این شیوخ، راهزنان دین محمد بودند، همه شان خانه دین خراب کنندگان» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۶۲۴).

عناد با صوفیان تندرو

شمس با عرفای تندرو از جمله حلاج و بایزید دوستی نداشت و انگشت نقد بر ایشان می‌نهاد بیش از ۱۰ بار در «مقالات» شدیدترین حمله‌ها را به حلاج می‌کند و می‌گوید: «آن حلاجک رعناى رسوا که اگر به حق رسیده بودی انال‌حق نمی‌گفت. این انال‌حق گفتن خود نشان منیت است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۰). از نظر شمس، حلاج کسی است که هنوز راه را تا به آخر نرفته است. شمس از بایزید در «مقالات» خودش ۳۷ بار صحبت می‌کند. چهار بار آن مثبت است. اما ۲۰ بار آن حمله‌های تند است. در حالی که مولانا از بایزید تحت عنوان «سلطان‌العارفین» یاد می‌کند و همه جا او را بزرگ می‌داند. در حالی که شمس می‌گوید: «سلطان‌العارفین چه گویم؟ هنوز در آغاز راه هم نیست» (همان).

نقد نفاق و دورویی

سدهٔ هفتم، عصر سقوط ارزش‌های اخلاقی و برقراری حکومت نفاق و دورویی است. تحمل این چنین اوضاعی برای صوفی ساده دلی چون شمس بسیار صعب و دشوار بود، بی‌سببی نیست که فریاد بر می‌آورد: «راست نتوانم گفتن که من راستی آغاز کردم مرا بیرون کردند اگر تمام راست کنم، به یک بار همه شهر مرا بیرون کردند، اندکی دال است بر بسیار» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۱).

خلق نفاق را دوست می‌دارند، این مردمان به نفاق خوشدل می‌شوند از راستی غمگین می‌شوند. و ای مردمان به نفاق خوش دل می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند. او را گفتم مرد بزرگی و در عصر یگانه‌ای. خوش دل شد و دست من بگرفت و گفت مشتاق بودم و مقصر بودم، و پارسال با او راستی گفتم، خصم من شد و دشمن شد، عجب نیست این؟ با مردمان به نفاق می‌باید زیست تا در میان ایشان با خوشی، هم راستی آغاز کردی با کوه و بیابان باید رفت (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۱۰).

کافران را دوست می‌دارم، ازین وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند. می‌گویند: آری کافریم، دشمنیم، اکنون دوستیش تعلیم دهیم، یگانگیش بیاموزیم. اما اینکه دعوی می‌کند که من دوستم و نیست، پرخطر است (همان، ۲۹۹).

نتیجه‌گیری

برآیند تحقیق نشان از آن دارد که شمس عارفی است که دین و شریعت اصول بنیادی تفکر فلسفی او است و آنچه از زبان و بیان گهرزای او نقل یا نوشته شده در مطاوی آن حس خداپرستی و دینداری و احترام به ارزش‌های والای اسلامی نمودار است.

عشق او به حق و عنایت بی‌پایانش به سخنان الهی و پیامبر رحمت سبب گردیده که پیوسته مشام جان را به رایحهٔ خوشبوی قرآن و احادیث معطر گرداند و آوای دل‌انگیز ربّانی را آویزهٔ گوش روان سازد. از این‌رو در سخنانش هرجا مجالی یافته گاه به تلمیح و یا به تصریح به آیات الهی و احادیث سرور انبیا(ص) که او را در خواب ملبس به خرقةٔ صحبت کرده بود استناد جسته و آن را دره العقد سخنان خویش ساخته است.

این پیر قلندر به‌هیچ وجه از محدودهٔ شرع و آداب و مناسک آن پای بیرون ننهاده و همواره خود را ملزم به رعایت موازین اخلاقی و شریعتی نموده است و کوشیده تا مستمعان خود را به فضایل دین چون خدا پرستی، توسل به حق، راستی و پارسایی و مهرورزی و عبادت و... تحذیر از ردّایل و خوارداشت دنیا و عالمان ربیایی فراخواند.

شمس، عارفی وارسته مخلص و با ایمان بود، همهٔ سخنان وی حاکی از ایمانی راستین و روحی لطیف و سرشار از عشق ربّانی است. حق را می‌شناخت و می‌پرستید، اما نه پرستشی زاهدانه که از خوف دوزخ و طمع به حور و قصور برخیزد، بلکه پرستشی عاشقانه که از کمال عشق و ایمان مایه گیرد و حق مطلوب همین است و بس.

منابع

- افلاطون، (۱۳۷۵)، چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، جلد ۲ به کوشش تحسین یازیچی، دنیای کتاب.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۴)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۶)، ترجمه مهدی سر رشته‌داری، تهران، نشر مهر اندیش.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، تهران، علمی، چاپ دوازدهم
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۶)، جستجو در تصوّف ایران، انتشارات امیر کبیر.
- شایگان، داریوش، (۱۳۶۴)، هانری کرین، ترجمه باقر پرهام، انتشارات علمی و فرهنگی.
- شمس‌الدین تبریزی، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم،
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- عین‌القضات همدانی، (۱۳۷۳)، تمهیدات، تهران، منوچهری، چاپ چهارم
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، انتشارات امیر کبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۳۹-۱۳۴۰)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ‌فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تهران، انجمن آثار ملی.
- مقالات شمس تبریزی، (۱۳۵۶)، تصحیح محمدعلی موحد، انتشارات قیام علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- مدرسی، فاطمه، (۱۳۹۸)، ای عشق تو موزونتری، تهران، چاپ دوم، انتشارات اساطیر پارس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تهران، پژوهش
- _____، (۱۳۸۶)، دیوان شمس تبریزی، تهران: پژوهش.

نقش عرفان در برقراری صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در غزلیات دیوان شمس و ابوالمعانی بیدل دهلوی

دیانا مرادیان^۱

چکیده

تحقق صلح و آشتی از آرزوهای دیرینه بشریت است و کتاب‌های آسمانی به این مسئله تأکید زیادی کرده‌اند. متفکران برجسته پیرو ادیان و مکاتب فکری از منظرهای مختلف مقوله «صلح» را مورد توجه قرار داده‌اند و برای تحقق آن، راهکارهایی ارائه نموده‌اند. در قرائت جامع و فراگیر عارفان مسلمان از مفهوم «صلح» این مسئله به توحید و خدا باوری جهان‌شمول مبتنی است. برای نمونه «مولانا» و «بیدل دهلوی» در بازخوانی این مقوله؛ جهان را سراسر پرتو نور خدا می‌دانند و از آنجا که خلاق و انسان‌ها آینه‌های خداوندی و پرتوهای دوست‌داشتنی نورحق‌اند. بر این اساس، آدمیان از هر نژاد و مذهبی که باشند، از نور خداوندی و کرامت ذاتی بهره‌مندند. به همین جهت، ایشان با طرح ایده‌ی «وحدت متعالی ادیان» ادیان را به سان راه‌هایی برای تکامل و تعالی و خیرخواهی و صلح‌طلبی همه انسان‌ها می‌دانند که پیرو هیچ دینی نمی‌تواند پیروان دیگر ادیان را تکفیر و یا حقوق و کرامت انسانی آنان را پایمال کند. مولانا و بیدل با پیشنهاد «ایده صلح کل» برای بشریت، تمایز میان انسان‌ها را امر اعتباری می‌دانند و برای تحقق دوستی و عشق، آدمیان را از تکفیر، تعصب، قشری‌گری، ظلم و استبداد بر حذر می‌دارند و به مروت و مدارا، عدالت‌طلبی، ظلم‌ستیزی، شفقت با خلق، تسامح و همدلی و نوع‌دوستی دعوت می‌کنند. در این تحقیق به روش کتابخانه‌ای شماری از غزلیات دیوان شمس و غزلیات بیدل دهلوی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: جلال‌الدین مولانا، بیدل، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز

مقدمه

با من صنما دل یک دله کن
مجنون شده‌ام از بهر خدا
سی پاره به کف در چله شدی
ای مطرب دل زان نغمه خوش
گر سر نهم آنگه گله کن
زان زلف خوشت یک سسله کن
سی پاره منم ترک چله کن
این مغز مرا پر مشغله کن
(مولوی، ۱۳۸۹: غ ۲۰۵۹)

پیشینه پژوهش

درباره مولانا و بیدل و آثار آنها تألیفاتی در داخل و خارج کشور به طبع رسیده که بعضی از آنها به آموزه‌های عرفانی این عارفان بزرگ اشاره دارد. «سیری در دیوان شمس» با نفوذ معنوی علی دشتی در سال ۱۳۳۶. «غزلیات شمس با گزینش و تفسیر» قلم دلنشین استاد محمدرضا شفیعی کدکنی در سال ۱۳۸۷ با چشم اندازهای گوناگون هنر مولانا و جهان روحانی او. «شرح دیوان شمس تبریزی» به فیض ذوق فاخر استاد کریم زمانی در سال ۱۳۹۹ که به بیان اشارات و تلمیحات و ذکر اشعار نمونه پرداخته است. در رابطه با ابوالمعانی بیدل «مقاله نمود آموزه‌های عرفانی در اشعار بیدل دهلوی» اثر محمد حجت در سال ۱۳۹۰ و بسیاری دیگر از منابع داخلی در رابطه با شرح احوال و اشعار بیدل و پژوهش‌های خارجی که عبارتند از: «عبدالقادر بیدل دهلوی» نوشته پرفسور نبی هادی در سال ۱۳۷۶ در شرح زندگی بیدل. «واژه‌نامه شعر بیدل» تألیف آقای دکتر اسدالله حبیب، بیدل‌شناس افغان در سال ۲۰۰۵ و «دری به خانه خورشید» اثر دیگر وی که در سال ۲۰۱۰. «سیر بیدل» منتخب آثار محمد عبدالحمید اسیر (قندی آغا). «گزیده غزلیات بیدل» به کوشش محمد کاظم کاظمی در سال ۱۳۸۵ و اثر دیگر وی «کلید در باز» در سال ۱۳۸۶، شرح و توضیح منتخبی از غزلیات بیدل است. اما تا کنون پژوهشی با این عنوان به زیور طبع آراسته نشده است. امید است مورد پذیرش فرهیختگان و ادب دوستان گرانقدر قرار گیرد.

نگاهی گذرا به زندگی جلال‌الدین محمد مولانا

برجسته‌ترین شخصیت‌ها، همواره از دل پرآشوب‌ترین دوران‌ها بیرون آمده‌اند. مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به ملای روم، در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هجری قمری در بلخ، زاده همین روزگار بحران‌زده بود. سده هفتم هجری، خونبارترین سده در تاریخ سرزمین‌های اسلامی است. جنگ‌های صلیبی، که از واپسین سال‌های سده پنجم آغاز شده بود، تا پایان سده هفتم هم‌چنان ادامه داشت، در همین دوران بود که مغول‌ها تاخت و تاز سیل آسای خود را آغاز کردند. ابن‌اثیر، تاریخ‌نگار نامدار در گذشته به سال ۶۳۰ قمری، که تنها نخستین پرده از فجایع مغول را شاهد بود، به هنگام نوشتن تاریخ این دوره، با قلمی گریان آرزو کرده است که ای کاش از مادر نزاده بود. و جوینی از زبان شاهدان عینی، این گزارش بسیار کوتاه و گویا و سخت تکان دهنده را باز گفته است: «آمدند و کُندند و سوختند و کُشتند و بُردند و رفتند». سید برهان‌الدین، معروف به سیدسردان، مردی بود اهل مکاشفه و مشاهده که نقش مؤثری در

شکل‌گیری شخصیت مولانا ایفا کرد. مولانای جوان، به شیوهٔ مرسوم روزگار، در محضر استادان مختلفی به شاگردی پرداخت و دیری نگذشت که راه و رسم پدر را به عنوان واعظ و خطیب در پیش گرفت. مولانا قبل از شمس، مدرسی عالی مقام بود که علوم رسمی زمان خود را بر مذاق تفکر اشعری می‌ساخت و درس می‌داد. اما در اثر برخورد با شمس مولانای دیگر شد و شمس، کیمیایی بود که مس وجود مولانا را به طلا تبدیل کرد. البته مولانا هم آمادگی این کار را داشت.

موضوع دو طرف دارد. هم فاعلیت و ایجاب و عظمت و کمال شمس مطرح بود که انسانی شیدا، یگانه و بی‌همتا بود و هم قابلیت مولانا نقش داشت. مولانا از کودکی خویش، برای اتفاقی بزرگ آمادگی داشت (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۹: ۸۹).

شمس در ستایش این مولانا گفته است: وَاللَّهِ كَمَا مِنْ شَنَاخْتِ مَوْلَانَا قَاصِرْم. در این سخن هیچ نفاق و تکلف نیست و تأویل، که من از شناخت او قاصرم. مرا هر روز از حال و افعال او چیزی معلوم می‌شود، که دی نبوده است. روی تو دیدن وَاللَّهِ مَبَارَكٌ اسْت. کسی را آرزوست که نبی مرسل را ببیند مولانا را ببیند....

مولانا که قبلهٔ شمس است و سخن او را در می‌یابد و او را از تنگدلی می‌رهاند، شمس آشکارا می‌گوید: «خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم، آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۴۲).

در میان شاعران بزرگ ما، آن که شعرش از یک (من برتر و متعالی‌تر) سرچشمه می‌گیرد، جلال‌الدین مولوی است. آفاق عاطفی او به گستردگی ازل و ابد و اقالیم اندیشهٔ او، به فراخای وجود است. «من» او حاصل یک جهان‌بینی روشن و پویانده نسبت به هستی و جلوه‌های آنست. به همین دلیل (تنوع در عین وحدت) را در سراسر شعر او می‌توان دید (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۶).

مولانا همواره رحمت بی‌منتهای الهی را متذکر می‌شود و عشق را کیمیای کیمیا ساز می‌داند که وجود انسان را به گنج معانی مبدل می‌سازد.

ای آتشی افروخته در بیشه اندیشه‌ها
بر مستمندان آمدی چون بخشش و فضل خدا
مطلب تویی طالب تویی هم منتها هم مبتدا
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۷)

ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی‌منتها
امروز خندان آمدی مفتاح زندان آمدی
خورشید را حاجب تویی اومید را واجب تویی

جان جان امروز جانی می‌کند
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۵۳)

عشق اکنون مهربانی می‌کند

از دیدگاه مولانا راهایی که به صلح منتج می‌شود عبارتند از:

عشق و محبت

نگاه عرفا به عالم آفرینش نگاهی عاشقانه است همه هستی ماحصل سربان و تجلی عشق است.

بی‌عشق نشاط و طرب افزون نشود
بی‌عشق وجود خوب و موزون نشود
صد قطره ز ابر اگر به دریا بارد
بی‌جنبش عشق دُر مکنون نشود
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۲۸۵)

هر کی در او نیست از این عشق رنگ
عشق برآورد ز هر سنگ آب
نزد خدا نیست به جز چوب و سنگ
عشق تراشید ز آینه زنگ
کفر به جنگ آمد و ایمان به صلح
عشق بزد آتش در صلح و جنگ
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۲۷)

ای عاشقان ای عاشقان من خاک را گوهر کنم
ای عاشقان ای عاشقان آنکس که بیند روی او
وی مطربان ای مطربان دَفّ شما پر زر کنم
شوریده گردد عقل وی آشفته گردد خوی وی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۹۵)

اگر آتش تو را بیند چنان در گوشه بنشیند
کز آتش هر که گل چپند دهد آتش گل رعنا
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۱)

تجربه آتشین مولانا نشان می‌دهد که پایان عشق آتش است که خود آغازی دیگر است و مستی نیز نتیجه عشق است و پایانی ندارد و عشق را پایانی نیست، بلکه آتشی است که هر بار گلی رعنا و زیبا و تازه می‌دهد.

مهربانی به بشر بخشی از فعلیت محبت خداست که مهر ورزیدن به خدا بدون مهرورزیدن به خلق خدا کامل نیست محبت بین انسان و خدا، امری دو طرفه است، نه یک طرفه: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران / ۳۱) خدا نیز آدمی را دوست دارد، البته انسانی که از انسان کامل، یعنی پیامبر گرامی اسلام، تبعیت می‌کند و پیروی کامل بدون مهرورزی ممکن نیست. «لذا چنین محبتی طریق ظهور وجود و گشاینده دروازه رحمت اوست. آنچه در این جا اهمیت دارد، تجربه حب است؛ چون یک تجربه الهی است» (چیتیک ۱۳۹۱: ۶۶).

این تجربه حب است که تجربه‌های نوع دوستی و بشردوستی را بنیان می‌نهد. تجربه حب الهی در واقع بنیانگذار تجارب نوع دوستی و محبت انسانی است. بنابراین، از آن جا که صلح بر نوع دوستی مبتنی است، لذا صلح در اندیشه مولانا بر تجربه محبت الهی استوار و بنا گردیده است. پس، صلح در اندیشه مولانا یک پایه بسیار مستحکم دارد. «خلوص در محبت، عاشق را متصف به اوصاف معشوق

می‌کند. همین امر در عشق بنده مخلص نسبت به رب صادق است» (ویلیام چیتیک، ۱۳۹۰: ۵۱۴) که باعث می‌شود عاشق به اوصاف معشوق متصف شود. انسانی که خدا را دوست دارد، می‌کوشد که تخلق به اخلاق الهی کند و فرد ربانی شود.

من نیم جنس شهنشسه، دور از او لیک دارم در تجلی نور از او
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۲۷)

اوصافی از قبیل سخاوت، قسط، محبت، رحم، تقوا، صبر، شکر و هر فضیلت اخلاقی دیگر، امر فوق‌العاده و بار اضافی بر موقعیت انسانی نیست. بلکه این اوصاف موقعیت انسان را در یک معنای هستی‌شناسانه تعریف می‌کنند. تنها با فعلیت بخشیدن به چنین اوصافی، انسان می‌تواند در کمال وجودی شرکت جسته و اوصاف هستی مطلق را متجلی سازد (چیتیک ۱۳۸۸: ۷۶).

بنابراین، عرفان عشق به خدا را به عنوان بنیان هر گونه رابطه انسانی طرح می‌کند. عاشق خدا به اخلاق او تشبه می‌جوید. کسی که تحت نظر عشق که چون شاه سلطنت می‌کند به عنای الهی تشبه جوید، نیازمند نخواهد بود تا به دیگران ستم کند و کمبودهایش را از طریق ظلم جبران کند. کسی که به عزت و بخشایش الهی تشبه جسته با مردم مهربانی می‌ورزد و از در بخشودگی وارد تعامل با جامعه می‌شود. لذا چنین فردی هیچ‌گاه نیازمند به کارگیری خشونت علیه دیگران نمی‌شود. انسان کامل اوصاف خدا را در خود متجلی می‌کند و با این تجلی در واقع پناهگاهی مطمئن برای بشریت جهت نیل به صلح و امنیت نشان می‌دهد. بدین سان، مولانا می‌کوشد بنیان‌های الهی و بسیار مستحکم برای صلح و امنیت عمومی تدارک ببیند.

خُنگ آن کس که چوماشد، همگی لطف و رضاشد ز جفا رست و ز غصّه، همه شادی و وفا شد
چو شه عشق کشیدش ز همه خلق بریدش نظر عشق گزیدش، همه حاجات روا شد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳۴)

کرامت انسانی

در سیمای ترسیم‌ی مولانا از انسان، آدمی جوهر حقیقی عالم است و هر آنچه غیر او باشد فرع بر وجود وی است. او هدف غایی خلقت به‌شمار می‌رود و هدف از آفرینش همه موجودات به کمال رساندن انسان است. او در ظاهر عالم اصغر و در باطن عالم اکبر است. استعدادها و کمالات بالقوه بسیاری در درون آدمی هست که باید به فعلیت برسد و شکوفا گردد.

هفت دریا بر ما غرقه یک قطره بود که به کف شعشه جوهر انسان داریم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۳۱)

کدام دانه فرورفت در زمین که نرست چرا به دانه انسانیت این گمان باشد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۸۴)

ما از افلاک و آسمان‌ها آمده‌ایم. دوباره به اصل خویش باز خواهیم گشت. ما از همه هستی بالاتریم. برتر از همه چیز. پس از فلک و ملک می‌گذریم تا به منزل کبریایی خود برسیم. انسان خلیفه الهی است. «هر انسانی به نحو بالقوه و به اندازه سعه وجودی‌اش، نصیب و بهره‌ای از خلافت دارد، که همان سهم ارث او از ولایت خلیفه مطلق است. (قونوی، التنبیهات: ۱۸۵) بنابراین، هر انسانی چون سهمی از ولایت یا خلافت الهی دارد، لذا همین سهمیه، اساس کرامت او به شمار می‌آید. چنانچه خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء/ ۷۰) این کرامت در ذات هر انسانی نهفته و سرشته است. کرامت آدمی اقتضا می‌کند که از راه‌اندازی جنگ علیه بشریت پرهیز شود. همچنین، اصل کرامت باید در هر گونه برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری مدنظر قرار داده شود، تا از تضییع حقوق و بی‌عدالتی دوری شود. بنابراین، کرامت لوازم متعددی دارد که پاسداشت آنها زمینه‌ساز صلح و برقراری امنیت می‌گردد.

ما به فلک بوده‌ایم یار ملک بوده‌ایم باز همان جا رویم جمله که آن شهر ماست
خود ز فلک برتریم وز ملک افزون‌تریم زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳۴)

درخت شو هله ای دانه‌ای که پوسیدی تویی خلیفه و دستور ما به دستوری
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۱۴)

وانگه ز عالم جان آمد سپاه انسان عقلش وزیر گشت و دل رفت پادشا شد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۶۰)

آینه رنگ تو عکس کسی است تو ز همه رنگ جدا بوده‌ای
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۵۰)

انسان کامل

شاید جامع‌ترین تعریف عرفانی از انسان کامل را عزیزالدین نسفی بیان کرده باشد. «انسان کامل آن است که در شریعت، طریقت و حقیقت کامل باشد» (نسفی، ۱۳۶۲: ۹۷).

از دیدگاه مولانا انسان در نقطه ای ایستاده که «جهان» و «جان جهان» را احساس می‌کند و پایگاه انسان در کاینات والاترین پایگاه است. زیرا زیباترین جلوه‌ای که آن مطلق در صورت تعینات هستی داشته، در انسان مشاهده می‌شود یعنی در این عالم مادی اگر چه عشق در همه کاینات جریان دارد و حرکت در جهان از نیروی عشق است. اما به مناسبت این که عشق در انسان تجلی دیگر دارد، پایگاه

او والاتر است. مولانا در آثار خود در جستجوی انسان کامل است. در میان آن جمع عوام‌الناس که روح عاشق و پاکباز او را خسته و ناخرسند کرده، در پی یافتن همراهان و یارانی است که در عشق او دمساز باشند. او آرزوی دیدن جلوه‌های عالی، متعالی خوبی و لطف را دارد زیرا مردان خدا هستند که اراده خود را به‌طور مطلق به اراده خدا سپرده‌اند و به مشیت حق عمل می‌کنند و در جامعه‌ای که فرعون و ظلم فراگیر و بی‌حدش همه جا را گرفته‌اند، مردان خدا مانند چراغی تابان از انوار الهی جامعه خود را در شاهره روحانی هدایت می‌کنند. فرعون و ظلم را در دریای کرامات و نیکی‌ها غرق می‌کنند.

زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت	شیر خدا و رستم دست‌انم آرزوست
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او	آن نور روی موسی عمرانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر	کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۲۵)

بنابر آنچه در آثار مولانا آمده این است که خداوند انسان را خلیفه و جانشین خود قرار داده است و این مسئله مهم‌ترین چیزی است که یک انسان کامل را هویدا می‌سازد و عالی‌ترین مرتبه انسان کامل زمانی است که به درجه طاعت خداوند برسد. طاعتی که عبادت آگاهانه و از سر اخلاص را به همراه می‌ورد و آن را بر عبادت بی‌وقفه فرشتگان ترجیح می‌دهد. طاعت و عبادتی که در عرفان از آن به «عشق» یاد می‌شود.

چو سجده کرد آینه مر او را بر آن آینه زنگار گمان کو
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۱۵)

انسان‌های کامل اسوه‌های حکمت، رحمت و همه محاسن اخلاقی و معنوی انسان هستند؛ افراد و جامعه را به اعتدال متناسب با خیر مطلق هدایت می‌کنند؛ نقش خلیفه حق تعالی را در جامعه ایفا می‌کنند؛ مردم را به سعادت برین در عالم آخرت رهبری می‌کنند و در تجلیات انسانی‌شان، به صورت انبیا و اولیای بزرگ خدا ظاهر می‌شوند (چیتیک، ۱۳۹۴: ۳۷).

فرآیندی که طی آن، انسان‌ها صورت الهی را فعلیت می‌بخشند و اسمای الهی را متجلی می‌سازند، غالباً «تخلق به اخلاق الله» نامیده می‌شود. وظیفه جهانی انبیا این است که سرمشق‌هایی را در اختیار مردم قرار دهند که از طریق آن، بتوانند عقاید، اندیشه‌ها و افعال خویش را با اسم جامعی سازگار کنند، که به صورت آن آفریده شده‌اند. مولانا معمولاً آن هدایت الهی را که از طریق انبیا ظاهر می‌شود، «میزان شرعی» می‌نامد که برای مسلمانان، عبارت است از قانونی که از سوی خدا در قرآن وحی شده است و توسط سنت محمد(ص) به صورت الگو در آمده است. مردم نمی‌توانند صرفاً بر مبنای فهم خویش از اخلاق الله، تصمیم بر تخلق به اخلاق الهی بگیرند مثلاً، آنها نمی‌توانند بر مبنای برداشت خویش از اوصافی چون کرم، عدل، و عفو، تصمیم بر واجد شدن این صفات بگیرند. زیرا این اوصاف خود وجود

هستند و ذاتاً بی‌نهایت و رای فهم انسان‌اند. مسئلهٔ تخلیق به اخلاق‌الله، به خاطر تنوع و کثرت اسمای الهی، به نحو غیرقابل تصویری پیچیده می‌شود. به علاوه تلاش در جهت تأسی به خدا تکبر شدید را در بر دارد. لذا هدف و کوشش انسان نباید کسب اوصاف الهی باشد، بلکه هدف اصلی‌اش باید تخلی از اوصاف بشری باشد. اوصاف بشری که باید آنها را کنار گذاشت، اوصافی که از خودخواهی و هوی نشئت می‌گیرند. خودخواهی باید از بین برود و خوش‌آمدها و کراهت‌های انسان فراموش شود. این امر در «رضا» و «تسلیم» به خدا (اسلام) خلاصه می‌شود و مراحل آن را میزان شریعت مشخص می‌کند.

انسان کامل که به مقام فنا رسیده، با خود و با جهان صلح کرده، لذا مظهر صلح کل است. پس می‌توان گفت، کمال امری است که آدمی را به صلح نزدیک می‌کند. زیرا کمال نشانهٔ انسانیت حقیقی است (چیتیک، ۱۳۸۵: ۶۱).

انسان مظهر همهٔ اسماء الهی است و بدین طریق می‌تواند همهٔ اخلاق الهی را ظهور ببخشد. در این صورت، نوع بشر مسئول ظهور و فعلیت صفات الهی است. (همان، ۷۲) بشر در ظهور یا غیاب اسماء و صفات الهی نقش دارد. یعنی عملکردهای خوب باعث ظهور صفات رحمت و عملکردهای بد زمینه‌ساز بروز صفات غضب می‌شود.

خنده از لطف حکایت می‌کند ناله از قه‌رت شکایت می‌کند
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۵۳)

آنچه در انسان کامل لازم است و نقش حیاتی دارد، عدالت است. زیرا عدالت به معنای حفظ توازن بین اسماء و صفات است یا نقش آن را به عهده دارد. علاوه بر عدالت انسان کامل، محبت او نیز رکن اساسی صلح است. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبیاء/ ۱۰۷) به‌طور خلاصه، انسان کامل الگوی جامع رفتاری و گفتاری بشریت است. این الگو بر اساس عدالت و محبت یا رحمت جهانی در واقع الگوی جهانی صلح‌سازی نیز هست.

عدالت کن که در عدل آنچه یک ساعت به دست آید
می‌سر نیست در هفتاد سال اهل عبادت را

وحدت متعالی ادیان

از منظر عرفان و اندیشمندان بزرگ ادیان و مذاهب گوناگون «وحدت متعالی ادیان» و باور به آن، می‌تواند در تحقق گفتمان میان پیروان ادیان و در ایجاد تفاهم و همدلی در جوامع انسانی نقش مهمی ایفا نماید. به‌خصوص این که پدیدهٔ تکفیر، به خشونت‌ها و جنگ‌های مذهبی و فرقه‌ای بسیار دامن زده است اما در این میان، عرفان به‌طور کلی یکی از طرز فکری است که با تکفیر ربط و ضابطی ندارد و به بشریت به دیدهٔ مهر و معنویت می‌نگرد. بدین سان در عمیق‌ترین سطح، امنیت ذهنی را برای همگان

تدارک می‌بیند و طرز فکر آدمیان را سزاوار احترام می‌داند. نفی تکفیرگری در عرفان پتانسیل عظیمی را برای حفظ امنیت ذهنی جوامع مختلف به جریان می‌اندازد و این نیروی آرامش‌بخش ذهنی در تأمین و پاسداشت فرهنگ صلح، نقش و اهمیت بسیار حیاتی دارد.

عرفان افق وسیعی از رحمت جهانی و حقیقت واحد و عشق واحد را می‌گشاید که در آنجا همه کثرت‌ها و تفاوت‌های دینی و مذهبی می‌تواند به بنیان‌های مشترک خویش برسند عشق حقیقتی است فوق همه ادیان و شرایع، و در تنگنای منازعات دینی جای نمی‌گیرد.

بحمد اله به عشق او بجستم از این تنگی که محراب و چلیپاست
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۹۹)

مولانا بر مبنای وحدت وجود، می‌کوشد تا کثرت ظاهری ادیان و مذاهب و شرایع را به یک وحدت باطنی باز گرداند و با یادآوری «عهد الست» آدمی را از جمله تشویش‌ها و محنت‌ها می‌رهاند و بر این اساس با یادآوری «بزم الست» همه را هم کیش و دارای پروردگار واحد می‌داند.

زان رنگ اشارتی که به روز الست بود آمد به جان مؤمن و کافر اشاراتی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۷۸)

بیا و خرقة گرو کن به می فروش الست که پیش از آب و گلست از الست خماری
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۱۲)

مولانا معتقد است در آن سوی همه ظواهری که پرستیده می‌شود، این جمال حق است که پرستیده می‌شود. بنابراین بت و بت پرست و مومن همه در سجود اویند که «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (۲۳/۱۷)، «قضای پروردگار توست که جز او را نپرستید».

بت و بت پرست و مؤمن همه در سجود رفتند چو بدان جمال و خوبی بت خوش لقا درآمد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳۷)

مولانا معتقد است در امور معنوی اصولاً تقسیم و تجزیه و فرد و زوج وجود ندارد و این مقولات مختص عالم محسوسات است. مثلاً اگر صد سیب را بشماری، مسلماً تعدد جلوه می‌کند ولی اگر همه آنها را بفشاری، آب آنها را بگیری، خواهی دید که تعدادشان از بین می‌رود و یکی می‌شود. یا وقتی دانه‌های بی‌شمار انگور از پوست و هسته جدا می‌شوند، به می‌ناب و شاهوار مبدل می‌گردند.

در جهان وحدت حق این عدد را گنج نیست وین عدد هست از ضرورت در جهان پنج و چار
صد هزاران سیب شیرین بشمری در دست خویش گر یک خواهی که گردد جمله را در هم فشار

صد هزاران دانه انگور از حجاب پوست شد چون نماند پوست ماند باده‌های شهریار
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۴۰)

روح و عقل انسان‌ها به روش‌های گوناگون به کمال می‌رسند و حتی خداشناسی و خدایی شدن نیز از این امر مستثنی نیست: «الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ الْخَلَائِقِ» راه‌های وصول به خداوند به تعداد نفس‌های خلائق است (سیدحیدر آملی، ۱۳۹۰: ۸).

موجش گهی گوهر دهد لطفش گهی کشتی کشداخترم
چندین خلائق اندر او مر هر یکی را حالتی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۹۷)

مولانا همواره به معنا توجه دارد که صورت تفرقه برانگیز است. سالک راه حق باید ابراهیم‌وار بت صورت را بشکند. زیرا صورت‌پرستی، منشا همه نزاع‌ها و ستیزه‌های ویرانگر است و جمیع تعصبات کور و بنیان‌کن از صورت و صورت‌پرستی ریشه می‌گیرد.

چون ز صورت برتر آمد آفتاب و اخترم از معانی در معانی تا روم من خوش‌ترم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۱۰)

پس انبیا و اولیا به هر دینی تعلق داشته باشند. چون حامل نور حقیقت هستند، فرقی میان آنها نیست. اما جهان متعصب، آن موجودات مبارک را از هم جدا می‌کند و نزاع ویرانگر و خونین به‌راه می‌اندازد.

مولانا هم چون ابن‌عربی اسلام را مانند خورشید و سایر شرایع را چون ستاره می‌داند. درست همان‌طور که با طلوع خورشید ستارگان از بین نمی‌روند و تنها نور آنها محفی می‌شود و در نور خورشید مندرج می‌گردد. با ظهور اسلام نیز، سایر شرایع اعتبار خود را از دست نمی‌دهند. در شریعت اسلام که شریعتی فراگیر است باید به حقانیت همه رسولان و جمیع شرایع آنها ایمان داشت (لانفرق بین احدِ رسله) (قربانی: ۲۰۳).

ستاره‌ها بنگر از ورای ظلمت و نور چو ذره رقص کنان در شعاع نور جلال
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۳۴)

چو صد هزار ستاره ز تست روشن دل بیا که ماه تمامی در آسمان سماع
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۱۴)

ترک انانیت

تمایلات فرو خفته که در انسان وجود دارد به سگ تشبیه می‌کند و سگ همان جنبه‌های حیوانی انسان

است. انسان در اثر صیقل درون از حیوانیت به انسانیت می‌رسد. پس جنبه‌های حیوانی خودت را رها کن و فرو بگذار که ما هم مردمانیم و افسون «قل اعوذ» و «قل هو الله» و پیام‌های عاشقانه چرا برای زنده‌ها نخوانیم. تیره‌شدن دوستی به باطن تیره برمی‌گردد، وقتی باطن تیره باشد تعصبات کور و کوتاه‌نظری‌ها و خویشتن‌پرستی باعث می‌شود که وجود انسان محدود شود و بالاترین غرض‌ها خودشیفتگی و حسادت است.

بیا تا قدر یک دیگر بدانیم	که تا ناگه ز یک دیگر نمایم
چو مؤمن آینه مؤمن یقین شد	چرا با آینه ما رو گرانیم
کریمان جان فدای دوست کردند	سگی بگذار ما هم مردمانیم
فسون قل اعوذ و قل هو الله	چرا در عشق همدیگر نخوانیم
غرض‌ها تیره دارد دوستی را	غرض‌ها را چرا از دل نرانیم

(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۹۳)

انسان وقتی دچار غرور شد، جفا می‌کند. مولانا شیطان را مظهر گناهان عظیمی چون کبر و غرور می‌داند.

فربه و پرباد توام مست و خوش و شاد توام بنده و آزاد توام بنده شیطان نشوم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۵۰)

مولانا خطاب به افراد خودشیفته می‌فرماید: همان‌گونه که مار از پوست خویش به درمی‌آید تو نیز از خویشتن خویش و از «انیت» و خودپرستی خویش به درآ تا به معشوق برسی.

پوست رها کن چو مار سر تو برآور ز یار مغز نداری مگر تا کی از این پوست پوست
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۳۵)

نگاهی گذرا به زندگی بیدل

«بیدل کشوری است که بدست آوردن ویزای مسافرت بدان، به آسانی حاصل نمی‌شود و به هر کس اجازه ورود نمی‌دهد، ولی اگر کسی این ویزا را گرفت تقاضای اقامت دائم خواهد کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۹: ۹۱۸).

تاریخ ولادت میرزا عبدالقادر بیدل را، میرزا ابوالقاسم ترمذی به حساب اجداد از دو عبارت «فیض قدس» و «انتخاب» استخراج کرده است. بنابراین سال زاد بیدل که از آن دو عبارت برمی‌آید، سال ۱۰۵۴ هجری برابر با ۱۶۴۴ م. است که این تاریخ مصادف با واپسین دهه پادشاهی «شاه جهان» است. زادگاه بیدل شهر «پتنه» (Patna) مرکز ایالت «بیهار» (Bihar) یکی از ایالات شمالی هند

است که زمانی «عظیم آباد» نامیده می‌شده است (حبیب، ۲۰۱۰: ۴۲-۴۱).

بیدل شاعری متدین و عارفی سرشار از عشق الهی است. که دو محور حقّ مطلق و انسان کامل از بیشترین مبانی معرفتی اوست. ظهور و تجلی خداوند در جهان، اساس و جوهره فراست و فهم بیدل است. «وی از ارادتمندان شیخ اکبر است و با همان شیوه عشق محوری به تبیین هستی و انسان می‌پردازد و انسان را «معنی کائنات و صورت عشق می‌خواند» (عبدالغفور، ۱۳۸۸: ۱۵۹). نگاه عرفا به عالم آفرینش نگاهی عاشقانه است و عشق آیین بیدل است. همه هستی ماحصل سریان و تجلی عشق است

بغیر عشق نداریم هیچ آیینی گزیده‌ایم چو پروانه سوختن مذهب
جز داغ نیست مائده دستگاه عشق آتش خورد کسی که شود مهمان ما

بنابراین، عشق همه هستی معرفت عارفانه است و انسان کامل طلای ناب چنین طلیعه‌ای است
تا توانی سر متاب از چاره تسلیم عشق خاک چون در سایه خورشید خواب زر شود

از دیدگاه بیدل، عالم و آدم مظاهر حضرت حق و نشان دهنده زیبایی آن مطلق یگانه‌اند. بیدل بیشتر از گناه اخلاقی - عاطفی، پروا داشته تا گناه عرفی یا دینی. در فهم عارفانه او گناهان معطوف به حق‌الناس قبیح‌تر است. مردم‌آزاری، دروغ و ریا زشت‌تر از نخواندن نماز است و همواره از گناهان معطوف به حق‌الناس می‌هراسد. از ابوسعید ابی‌الخیر روایت شده است که: «یزد تعالی در همه جای‌ها حق خود را به تبع حقوق خلق گرداند و از کرم و فضل، تقصیر در حق خود را عفو کند و درگذرد و در حقوق خلق روا ندارد برای آنکه رحمت صفت حق است و عجز صفت خلق» (عبدالغفور، ۱۳۸۸: ۲۳۵). وی معتقد است گناهی که با تزییع حق بندگان خدا صورت پذیرد هرگز قابل بخشش نیست. چنین گنهکارانی از فضل و کرم، مغفرت و رحمت الهی محروم‌اند مبارزه بیدل با چنین گناهکارانی ابعاد گسترده‌ای دارد.

= بیدل هم مانند بسیاری از متفکران باور دارد که **ظلم** گناهی نابخشودنی و قبیح است و عجز و سکوت مظلوم در برابر ظالم باعث گستاخی، تاز و تاخت هر چه بیشتر او می‌گردد و همان‌گونه که از ظلم و تجاوز نفرت دارد از قبول ظلم و تجاوز نیز بیزار است. آه مظلوم ظلم‌سوز و ظالم برانداز است. هیچ‌گاه نباید تسلیم تواضع‌های ظالم شد، چون ظالم تا نفس دارد در پی ظلم و فساد است. هم‌چنین به تجربه دریافته است که ظلم ظالمان سرانجام گریبان‌گیر خود آنان می‌شود درست مانند بوم رنگی که آفریقای‌ها برای شکار پرندگان از آن استفاده می‌کنند که وقتی آن را به هوا پرتاب می‌کنند دوباره به طرف پرتاب کننده برمی‌گردد.

بازار ظلم گرم است از پهلوی ضعیفان آتش به عزم اقبال دارد شگون زخس‌ها
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۱۱)

می‌شود دندان ظلم از کند گشتن تیزتر
اره بی‌دندانه چون گردد ببرد سنگ را
(بیدل، ۱۳۸۷: ۶۵۴)

طینت ظالم همان آماده‌ی ظلم است و بس
نشتر از رگ گر شود فارغ به دنبال می‌زند
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۳۳۱)

از طینت ظالم نتوان خواست مروت
شمشیر کجا آب گهر داشته باشد
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۳۷۰)

طبع ظالم از ریاضت عیب‌پوش عالم است
آهن قاتل چو لاغرگشت سوزن می‌شود
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۴۱۹)

سر به غفلت مفرزید زآه مظلوم
برق خفته ست به فواره‌ی آه خشکش
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۵۵۳)

گزند ذاتی از بنیاد ظالم کم نمی‌گردد
به موم از پرده‌ی زنبور نتوان برد ناسورش
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۵۵۹)

بی‌سعی فنا ظالم از خشم نپوشد چشم
آتش ته خاکستر احرام حیا بندد برون
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۴۷)

- در پاره‌ای از اشعار، **تندخویی و عصبانیت** را مذموم می‌پندارد و آن را هنگام پیری به مثابه کفر می‌داند. فرد تندخو مانند سنگ خارا سرسخت و لجوج است و نفسش مانند آتش فنا است، که همه چیز را نیست و نابود می‌کند و سخنش اثر بخش نخواهد بود. فرد تندخو هیچ‌گاه نمی‌تواند مأمنی برای خسته‌دلان باشد. لذا بیدل علاج درشتی طبع را افتادگی و یکرنگی و دوری از کبر و غرور می‌داند.

طبیعت سنگ خارا همان سختی و درشتی است. آن را از شر خوبی نمی‌توان باز ماند و بدین گونه زشت‌گویان محال است که نرم‌گو شوند و بدتر آنکه زشتی‌خو را با زشتی‌رو یکجا سازیم (مهجور، ۱۳۹۲: ۳۵).

هنگام شیب بیدل کفر است شعله‌خویی
محراب کبر، نتوان کردن قد دو تا را
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۷۵)

درشت خو چه خیال است نرم گو باشد؟
شرار خیزی محض است طبع خارا را
(بیدل، ۱۳۸۷: ۶۷۰)

درشت خو سخنش، عافیت ثمر نبود
صدای تار رگ سنگ جز شرر نبود
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۲۱۴)

علاج خسته دلی‌ها مجو ز طبع درشت
که نرم تا نشود سنگ مومیا نشود
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۲۳۹)

تابه همواری رسد دور درشتی‌های طبع
هر که را رنگی‌ست باید آسیابانی کند
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۳۷۷)

- بیدل انسان را از **خشم، غضب، کینه و دشمنی** برحذر می‌دارد. زیرا کینه بساط صلح و صفا را که موجب بقای عمر آدمی می‌داند برهم می‌زند. خشم و غضب گاهی از تضاد و تصادم منافع و گاهی از اختلاف عقیده و ادراک به‌وجود می‌آید. خداوند در سوره‌ال عمران آیه ۱۳۴ از فرو بردگان خشم و بخشندگان مردم، به عنوان نیکوکاران یاد می‌کند.

برای این‌که اگر «صبر و کظم» توأم با «بخشش و عفو» نباشند، منجر به کینه و عقده درونی می‌شود و اسلام از حقد و کینه در دل‌ها، بیزار است. بنابراین همیشه به گذشت و عفو می‌خواند، تا جان و دل مردم را از آلودگی به آثار خشم و غضب پیش از آن‌که موجب کینه و نفرت گردد، پاک سازد (سیدقطب، ۱۳۷۴: ۸۳).

زهر است الفت از نگه چشم خشمناک
بادام تلخ را ندهد اعتبار مغز
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۴۸۷)

حذر کنید ز کینی که از دو دل خیزد
شرار کوفته می‌آید از دو سنگ برون
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۹۷۰)

بساط صلح گر از عافیت نگردد تنگ
کسی ز خانه نیاید به عزم جنگ برون
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۹۷۰)

صفای دل به چراغ بقا دهد روغن
نفس نلغزد از آیینه تا بود روشن
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۹۸۶)

– شاعر، **غرور و تکبر** را صفتی مذموم و ناپسند می‌داند و به حقیقت کبر دشمنی است با خدای عزوجل، زیرا کبریایی و بزرگی اختصاص به ذات حق دارد و انسان فانی را نمی‌سزد اصل خود را که ذرهٔ خاکی بوده فراموش کند. غرور جز ذات و صفات شیطان است. چون شیطان متمرد و عاصی است طبیعی است که تعلیم او نیز غرور و تکبر است و از آنجا که آدمی فراموشکار و ساده‌لوح است به زودی تلقین وی را قبول می‌کند انسانی که با قطع رگی حیات از وی سلب می‌گردد. به قول نیچه: «خودت را باد مکن، و گرنه نیشی کوچک تو را خواهد ترکاند» (نیچه؛ ۱۳۷۷: ۳۸).

از اهل تکبر مطلب ساز شکفتن
چین بر رخ این شعله مزاجان رگ سنگیست
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۸۱)

ای فتنه قامت، این چه غرور است در سرت
تیغی کشیده‌ای که قیامت نیام اوست
(بیدل، ۱۳۸۷: ۹۶۶)

غرور اندیشه‌ای تاکی خیال بندگی پختن
تو درجیب آدمی داری که پروردست شیطانش
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۵۲۳)

مردی ز سر و برگ غرور است بریدن
گر اره شوی ریزش دندان طلب کن
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۹۰۶)

ز سر خیال رعونت بر آر و ایمن باش
رگی‌ست آنکه ز تن می‌کند جدا گردن
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۹۶۳)

– شاعر، **جاه‌طلبی** را مایه غفلت و اساس شور و شر می‌داند که جاه‌طلبان افرادی بی‌دانش هستند.

جهانی را غرور جا کرد از فکر خود غافل
گریبان‌ها ته پا آمد از دامن طرازی‌ها
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۷۴)

عرض دین حق مبر در پیش مغروران جاه
سعی مهدی بر نمی‌آید به این دجال‌ها
(بیدل، ۱۳۸۷: ۶۰۶)

اهل دنیا عاشق جاهند از بی دانشی
آتش سوزان به چشم کودک نادان زر است
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۲۴)

دستگاه جاه اصلش واضع شور و شر است می‌خروشد سیم وزر تا حشر در طبع جبال
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۶۲۲)

- شاعر، **جهل و ناآگاهی و تعصب** مردم را بستر انحراف آنها می‌داند و به کرات عموم جامعه را از این خطر مهلک آگاه می‌کند. جاهلان متعصب دشمن دین خدا هستند

از تعصب، جاهلان دین هدا را دشمنند عاقبت در چنگ این کوران عصا خواهد شکست
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۴۴)

چون تعصب ریشه در خصومت جاهلانه دارد و منحصر دیدن حق در باور مذهبی، از چنین آبشخوری تغذیه می‌نماید فتوای بیدل، ترجیح مشرب بر مذهب است.

در مشرب زن و از قید مذاهب بگریز عافیت نیست در آن بزم که سازش جنگ است بان
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۹۶)

در این مشرب، نه تنها از جدال‌های کلامی فاصله می‌گیرد و جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهد. تجسس در مذهب و ملت دیگران را امری باطل می‌داند دو دیگر برای رسیدن به فراسوی عشق و حقیقت باید از «جدال غبار بر انگیز کفر و دین» دوری نمود. بیدل با این سکوت به بی‌رنگی رسیده است. - بیدل در شعر خود **زُهاد ریایی** را که موجب فساد اجتماع و صید خلق‌اند، با سخنان نیشدار تمسخر می‌کند. برای زهد صفت خشک و برای زاهد صفت بی‌مغز می‌آورد. آنها را فاقد بینش حقیقت و درد محبت می‌داند و ایمانشان را سست و لرزان می‌پندارد.

مهم‌ترین نشانه بی‌اعتدالی افراط و تفریط است. با این نگاه معتقد است که تجر و افراط‌گرایی زاهدان سبب ویرانی دین و تقوا شده است. آری ریاضت صفای باطن می‌آرد به شرط اعتدال و ضعف بر قوا می‌گمارد به افراط کمال (عبدالغفور، ۱۳۸۸: ۴۸۱).

زاهدان کوسه را ساز بزرگی ناقص است ریش هم می‌باید در خور دستارها
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۲۱)

ز زهد خشک زاهد نیست باکی سیر مستان را که ایمن از خزان باشد بهار گلشن مینا
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۵۸)

مشو ایمن ز تزویر قد خم گشته زاهد که پیش از تیر در پرواز می‌بینم کمانش را
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۸۸)

هرچه آینه گردید باب خودفروشان شد
بر صفای دل زاهد اینقدر چه می‌نازی
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۵۳)

تو محو ظاهری، عمامه می‌باید به سر پیچی
برو زاهد نداری مغز بر اسرار پیچیدن
(بیدل، ۱۳۸۷: ۲۱۶۸)

حذر که قافله سالار بنگ می‌گذرد
متاز در پی زاهد به وهم حور و قصور
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۲۷۰)

ندانم واصل بزم یقین کی می‌شود زاهد
هنوز ز سبحة می‌لغزد به صدجا پای ایمانش
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۵۴۲)

چون عصا این خشک مغزان باب آتشیخانه‌اند
زاهدان حاشا که در خلد برین یابند بار
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۲۸)

نگاه ویژه بیدل به هستی و حیات باعث شد که رنگین‌کمانی از تعابیر زیبا و بدیع، از قبیل: عشق به آزادی، کرم و ایثار، تنفر از ظلم، دلسوزی در حق مظلومان، پرهیز از غرور، جاه‌طلبی و تکبر، سخاوت، استقامت کرامت، عیب‌پوشی، حفظ آبرو، قناعت، خاموشی، مدارا با خلق، دوستی و محبت، حلم و شجاعت، ترک تعلق، آزادگی، خوش‌خویی، وفا، در اشعار رمز‌آمیز او موج‌بزند. که ثمره رعایت این آداب نیکو و کردار خوب در اجتماع، رضایت، اعتماد، اطمینان و بشاشت است که فرد را از قانون و قانون‌گزار بی‌نیاز می‌کند و بالطبع نتایج و ثمرات این کردار و رفتار پسندیده، همگان را در بر می‌گیرد.

– بیدل درباره رعایت ادب می‌فرماید: از آنجا که بارگاه الهی گستاخی و بی‌مبالاتی را بر نمی‌تابد، تنها راه بار یافتن به درگاه حق عجز، بندگی و رعایت ادب برمی‌شمارد و مراعات ادب را موجب حفظ آبرو، سربلندی و وقار می‌داند.

ادب‌گاه محبت ناز شوخی بر نمی‌دارد
چو شب‌نم سر به مهر اشک می‌بالد نگاه آنجا
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۴۱)

مگذر از وضع ادب تا آبرو حاصل کنی
چون به خود پیچد گوهر، در دل دریا نشست
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۱۸)

سر بلندی خواهی از وضع ادب غافل مباش
نشئه بر می‌خیزد از جوشی که در صهبا نشست
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۲۳)

با هر که هر چه گویی سنجیده بایدت گفت تا کفه وقارت پا در هوا نباشد
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۴۹)

همچنین خاموشی و آرامش در شعر بیدل از لوازم ادب است، از آنجا که آفت زبان بسیار است و خود را از آن نگاه داشتن دشوار. لذا نیکوترین تدبیر خاموشی می‌باشد. علاوه بر خاموشی و چشم بستن بر ضبط نفس «نفس در کشیدن» هم تأکید دارد.

شاه یکه آزاد، بیدل را آموخته بود که اگر طبق هدایت و وصیت او عمل کند، دروازه‌های یقین و عرفان بر وی گشوده خواهند شد. شاید شاه یکه آزاد، وی را «ضبط نفس» هم تعلیم داده بود که از دیرباز در میان سالکان هند و مرتاضان بسیار شایع بود (جیب، ۲۰۱۰: ۴۶).

در عالمی که ضبط نفس راهبر شود بی‌مرگ بنده را به خدا می‌توان رساند
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۳۲)

البته ضبط نفس به یکی از آداب «مکتب فلسفی جوگ» اشاره دارد که از شش طریق می‌توان به ذات مطلق راه یافت:

۱. مشغولی حبس نفس (حبس دم) = (Pranayama)
 ۲. ضبط حواس یا تجرد از عالم محسوسات (Pratyahara)
 ۳. تفکر و مراقبه (Dhyana)
 ۴. تمرکز نیروی معنوی (Dhama)
 ۵. یقین حاصل کردن (با روش استدلالی = Tarka)
 ۶. محو شدن در او (Samadhi)
- این شش که یک جا جمع شود مجموع آن را شش جوگ گویند و از این شش حیواتما (Jivatma) یعنی جان، جان‌ها را می‌یابد (جلالی نائینی، ۱۳۷۵: ۶۹۷).

آگاه نشد هیچ کس از رمز حلاوت ورنه لب خاموش گره نیشکری داشت
(بیدل، ۱۳۸۷: ۷۵۵)

جایی که خاموشی ست سر و برگ سلامت هرگاه زبان بال گشاید پر مور است
(بیدل، ۱۳۸۷: ۷۷۳)

منصب گوهر فروشی نیست مخصوص صدف هر نوایی کز لب خاموش جوشد گوهر است
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۵۲)

دانه را نشو و نمای ریشه رسوا می‌کند
گر زبان در کام باشد راز دل پوشیده است
(بیدل، ۱۳۸۷: ۹۴۹)

در خموشی همه صلح است نه جنگ است اینجا
غنچه شو، دامن آرام به چنگ است اینجا
(بیدل، ۱۳۸۷: ۶۱۱)

سیر آیینۀ دل، ضبط نفس می‌خواهد
ورنه آزادی ما این همه محبوس نبود
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۴۲)

تا راه سلامت سپری ضبط نفس کن
قانون تو سازست گر آهنگ نگردي
(بیدل، ۱۳۸۷: ۲۰۸۱)

— در اشعار دیگری **خوش خلقی** را موجب کسب محبت مردم، بستن راه ظلم بر ظالمان و مرهمی بر آلام و دردها می‌داند. زیرا کسانی که گره بر پیشانی ندارند و حاجات سایلان و مسکینان را برآورده می‌کنند، می‌توانند محرم راز دیگران باشند و با طبع لطیف خود دشمن را به دوست تبدیل نمایند. «از پیامبر پرسیده شد: کدام بخش ایمان مهم‌تر است؟ او فرمود: خوش خلقی». «کامل‌ترین مومنان در ایمان پسندیده‌ترین آنها در عملند». «بهترین چیز در ترازوی قیامت خلق پسندیده است». هر دینی خصوصیات اخلاقی خود را دارد و خصوصیات اسلام، حیاء است» پیامبر دستور می‌دهد که مردم مکارم اخلاقی را رعایت کنند. «من فرستاده شدم تا مکارم اخلاقی را کامل نمایم. بهترین شما خوش‌خلق‌ترین شما هستند».

بی‌وضع ملایم نتوان بست ره ظلم
دیوار و در خانه‌ی زنبور زموم است
(بیدل، ۱۳۸۷: ۷۷۶)

کینه در طبع ملایم نکند نشو و نما
فارغ از جوش و غبار است زمینی که نم است
(بیدل، ۱۳۸۷: ۹۳۷)

توان از نرمی دل محرم راز جهان گشتن
که طبع مومیایی از شکستن‌ها خبر دارد
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۲۴۰)

فتح باب عافیت وقف کسی‌ست
کز جبین چین غضب وا می‌کند
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۳۵۶)

— شاعر دربارهٔ **قناعت** هم می‌گوید: برای آن که حرص آب و دانه ترا به دام گرفتار نکند باید عنقاصت

قناعت کنی زیرا افراد قانع همیشه عزیز و شرافتمند و آزاد هستند و از کسی مدد نمی‌خواهند و به آن چه که خود دارند بسنده می‌کنند و طلسم پادشاه را در سیر چشمی و قناعت می‌دانند.

- | | |
|--------------------------------------|----------------------------------|
| تا حرص آب و دانه به دامت نیفکند | عنقا صفت به قاف قناعت خزیدنست |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۸۱۸) | |
| حرص به صد عز و جاه در همه صورت گداست | گر به قناعت رسی فقر غنا می‌شود |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۰۶۶) | |
| جمعی که با قناعت جاوید خو کنند | خود را چو گوهر انجمن آبرو کنند |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۶۴) | |
| در قناعت همه اسباب به زیر قدم است | مور این دشت نخواهد ز سلیمان مددی |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۲۱۶۹) | |
| پادشاهی در طلسم سیر چشمی بسته‌اند | کاسه چشم گدا گر پر شود جام جمست |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۹۴۵) | |

- در اشعاری دیگر **آزادی** را می‌ستایند و کسب گوهر آزادی را منوط به تحمل سختی‌ها و ترک تعلق و لذت دنیوی می‌دانند.

- | | |
|--|---------------------------------------|
| جامه آزادی آسان نیست بر خود دوختن | سرورازین آرزو در جمله اعضا سوزن است |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۹۰۷) | |
| گر آزادی هوس داری چو بو از رنگ بیرون آ | هوا گل می‌کند دودی که از آتش جدا گردد |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۶۷) | |
| دسترنج سعی آزادی نمی‌گردد تلف | کهکشانشان بالدا اگر از برگ گاهی بگذرد |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۴۴۲) | |
| گر آزادی به لذت‌های دنیا خو مکن بیدل | مبادا همچو طوطی بر پر و بالت شکر پیچی |
| (بیدل، ۱۳۸۷: ۲۰۸۹) | |

- در **معرفت عارفانه** بیدل، رفق و مدارا دریچه‌ای است به سمت کمال و کامل‌گشتن. چنان‌چه پیامبر خدا(ص) فرمود: «همانا در رفق و مدارا، فراوانی و برکت است و کسی که از رفاقت محروم گردد، از خیر محروم می‌گردد».

تا بود ممکن، به وضع خلق باید ساختن
آدمیت پیش نتوان برد با نسناس‌ها
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۳۶)

درین مزرع چه لازم خرمن آرای هوس بودن
دلی باید به دست‌اری همین تخم‌است حاصل‌ها
(بیدل، ۱۳۸۷: ۶۲۵)

به عجز خلق مشو غافل از شکوه ظهور
شکست شیشه امکان کلاه ناز پرست
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۵۱)

گر آزادی به لذت‌های دنیا خو مکن بیدل
مبادا همچو طوطی بر پر و بالت شکر پیچی
(بیدل، ۱۳۸۷: ۲۰۸۹)

در کف اخلاق توست رشته تسخیر خلق
غافل از احسان میباش هیچ کس بنده نیست
(بیدل، ۱۳۸۷: ۹۸۳)

مصدر ایذای خلق در همه جا ناسزاست
گر همه در زیر پاست آبله زینده نیست
(بیدل، ۱۳۸۷: ۹۸۳)

از مدارا آنکه بر رویت سپر دارد، بلاست
در تنگ رویی دم شمشیر قاتل می‌شود
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۰۴۱)

- بیدل ملت‌ها را به **اتحاد** فرا می‌خواند و معتقد است، تفاوت لباس، زبان و ... نباید باعث تفرقه و جدایی گردد. فراخوانی ملت‌ها به اتحاد، انس، الفت و گفتگو از تجدد تفکر بیدل است.

اختلاف وضع بیدل در لباس افتاده است
ورنه یک‌رنگ است خون در پیکر طاووس وزاغ
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۵۸۷)

تاطابع نیست مألوف، انجمن ویرانه است
ناقص افتد خوشه چون بی‌ربط بالددانه‌ها
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۲۷)

سخن تا در جهان باقیست از معدومی آزادم زبان گفتگوها بال پرواز است عنقا را
(بیدل، ۱۳۸۷: ۶۰۵)

تنها با درونی‌سازی و نهادینه‌کردن این ارزش‌هاست که می‌توان به استقرار صلح حقیقی و پایدار بین مردم و اجتماع و صلح جهانی برای انسان‌ها دست یافت. بیدل می‌خواهد بگوید:

بسیاری از مادیون و بسیاری از مارکسیست‌ها هم بت‌پرستند، بت‌پرستی و داشتن دوگم‌های
تغییرناپذیر، انحصاراً در قلمرو مذهب و الاهیات نیست، می‌توان در خارج حوزه الاهیات
هم بت‌پرست بود. به هر حال در این بیت، مصراع دوم قابل فهم‌تر است (شفیعی‌کدکنی،
۱۳۷۹: ۷۴-۷۳).

ما و تو خراب اعتقادیم بُت، کار به کفر و دین ندارد

بیدل در غزلی دیگر می‌فرماید:

زین تفنگ و تیر پرخاشی که دارد جهل خلق نیست ممکن تا نیارد در میان شمشیر، صلح
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۳۰۷)

بیدل دریافته که جنگ مشکلات و نابسامانی‌های فراوانی به میان می‌آورد. اگر انسان غرایض آز و
ریمن در وجود خود پیرورد و به حقیقت و حقّ انسانیت ننگرد. این پرخاش‌ها و کینه‌توزی‌ها بالاخره به زد
و خورد‌های خون‌ریزانه‌ای منجر می‌شود که طرفین را از پای در می‌آورد و هر دو طرف از سقوط قوای
خویش مجبور به صلح اضطراری می‌شوند. یا طوری که برتر اندر اسل می‌گفت: «اگر جنگ سوم عمومی
بیاید، بعد از آن جنگی نخواهد شد و اگر بشود، توسط سنگ و چوب به عمل خواهد آمد».
اینجا بیدل تفنگ و تیر را برای جنگ استعمال نموده و شمشیر را به دست صلح داده است. آری
شمشیر آله قاطعی است و تنها صلح است که فیصله کن و جداکننده و روشن‌سازنده حدود نزاع است.
تیر و تفنگ بدون از پرتاب نمودن اثرهای نفرت و دور ساختن صفوف، دیگر نتیجه‌ای ندارد و از این است
که آن را مخصوص پرخاش نموده است (صلاح‌الدین سلجوقی، ۱۳۸۸: ۳۴۴).

بر تحمّل زن که می‌گردد در این دیر نفاق صلح از تعجیل جنگ و جنگ از تاخیر صلح
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۰۳۷)

اعتبارات آنچه دیدم گفتم اوهام است و بس جنگ صد خواب پریشان شد به یک تعبیر صلح
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۰۳۷)

اگر بنا باشد که جهان از فاجعه‌هایی که آن را تهدید می‌کنند جان به در برد مردمان بیاید پیاموزند که دامنه همدردیشان را گسترده‌تر سازند (برتر اند راسل).

جهان، جنس بد و نیکی ندارد	تویی سرمایه هر جا صلح و جنگیست (بیدل، ۱۳۸۷: ۹۴۲)
صلح و جنگ عرصه غفلت تماشا کردنی ست	تیر در کیش است و خلق از سینه پیکان می‌کشد (بیدل، ۱۳۸۷: ۸۵۲)
زعرض جوهر معنی به وجدان صلح کن ورنه	سخن رنگ لطافت باخت گر تقریر فرسا شد (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۰۹۴)
فریب صلح از تعظیم مغروران مخور بیدل	رگ گردن چو بر خیزد به عزم جنگ بر خیزد (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۷۸)
در جهان بی‌تمیزی صلح هم موجود نیست	صبر و کوشش را تأمل عرصه گاه جنگ بود (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۲۸۹)
همه گر جبن باشد از طریق صلح کل مگذر	چو غیرت تا کجا باهر که پیش آیی به جنگ آیی (بیدل، ۱۳۸۷: ۲۱۴۷)
حیا سامانی این مقدار رسوایی نمی‌خواهد	که چون فواره هر چند آب گردی در شلنگ آیی (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۷۸)
بیا زاهد طریق صلح کل هم عالمی دارد	تو و تسبیح، ما و می‌کشی، هر کاری و مردی (بیدل، ۱۳۸۷: ۱۲۸۹)

بیدل معتقد است که نباید با ستم‌کار و ظالم سازش کرد و صلح به معنی کوچک آن که اجتناب از جهاد و جنگ در راه خدا باشد - به هر قیمتی که تمام شود و به هر نحوی که اجرای این صلح عملی گردد - معنی ندارد و او به چنین صلح سخیف و بی‌ارزش اهمیتی نمی‌دهد و مسلمانان را از این صلح بر حذر می‌دارد. «ولا تبذر السَّمَاءَ فی ارضِ عُمَیَّان» مثلی است در مورد کسی که چیزی را در غیر جایگاه خود می‌نهد؛ یعنی دانه گندم را در زمین کسی که نمی‌تواند آن را ببیند می‌فشان. اینان از علم ذوقی بی‌بهره‌اند. پس ایشان اگر چه می‌شنوند اما کردند و گرچه سخن می‌گویند اما گنگند و هر چه می‌بینند ولی کورند؛

چرا که حق را نمی‌شنوند و از آنچه حق است نمی‌گویند و آنچه را حق است نمی‌بینند. خداوند در عبارتی قرآنی در باره ایشان به ما خبر داده است: «صُمُّ بُكْمٌ عُمْیٌ فَهَمُّ لِأَیْرِ جَعُونَ» (بقره ۱۸/); (ابو العلاء عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

صلح اسلامی دارای معنی عمیق‌تر خواهد بود و آن معنی عبارت است از: همزیستی و صلح و سازشی که «نام خداوند» را که عبارت از عدالت اجتماعی و امنیت عمومی برای مردم است، روی کره زمین بر قرار سازد، نه صرف خودداری از جنگ، بهر قیمتی که تمام شود. حتی، در حالی که اهریمن ظلم و فساد، بال و پرش را روی مردم گسترده باشد (سیدقطب، ۱۳۷۴: ۶۲).

نتیجه‌گیری

یکی از لوازم لاینفک عارفانه زیستن این است که شخص صلح‌جو و آشتی‌جو باشد، پس عارف به معنای دقیق کلمه یعنی کسی که به یک راز پی برده است. جهان‌بینی عرفانی ملهم از تعالیم اسلامی، جهان‌بینی صلح است. در آثار این دو متفکر بزرگ عرفان عناصر بسیاری وجود دارد که مشوق صلح، دوستی و برادری است: عدالت، رحمت، تهذیب نفس و قطع تعلقات دنیوی، سعه‌صدر و مدارا با خلق زمینه صلح و دوستی فراهم می‌کند و از سویی دیگر برای مقابله و خشکاندن ریشه‌های رداییلی چون ظلم، جهل، تعصب، تنگ نظری و ... داد سخن سر می‌دهند.

انسان کامل که اوصاف حق تعالی را با کمال توازن و اعتدال، در درون خویش، به فعلیت رسانده است. حقیقت [و حقانیت] هر عقیده‌ای را می‌پذیرد ولی با این وجود، بر صراط مُنعم و یا، به طور اخص، بر صراط محمد(ص) سیر می‌کند، چرا که این دو صراط، راه‌های کسب جمعیت، نایل شدن به وحدت و یا از شهود خدا حظی وافرتر داشتن را فراهم می‌سازند. انسان کامل به همه ادیان و همه ساختارهای اندیشه بشری «باور» دارد، ولی تنها به خدا، آن چنان که خود را از طریق پیامبری خاص بر نوع بشر مکشوف ساخته، ایمان دارد. لذا عمل او بر مبنای عمل یک پیامبر، و به طور اخص، بر مبنای عمل محمد(ص) قرار دارد که شریعتش جامع شرایع همه انبیا محسوب می‌شود (چیتیک ۱۳۹۴: ۲۴۶-۲۴۵).

صوفیان به سبب نگاه خاصی که به دین و دینداری داشته‌اند کمتر به مرزکشی و تعصبات مذهبی میان فرقه‌ها اعتنا داشته‌اند و بیشتر بر حقیقت و لب دین و گوهر ایمان و سیر و سلوک باطنی و پرهیز از خشونت‌ها و رد تکفیرهای دینی تأکید می‌کرده‌اند. به‌طور کلی، دنیا محل اضداد و بروز تضادها و نبردها است. اما فصل ممیز انسان این است که از این تضادها و تخاصمات آن دوری‌گزیند و مناسبات خود را به نحو معقول و معنوی اداره کند. علوم و اختراعات بشری همگی بر نحوه تدبیر مناسبات انسانی ما اثرگذار هستند. علاوه بر این‌ها، ادیان نیز در باب تعیین مناسبات بشری نقش محوری دارد.

آنچه بیش از همه، روابط را تحت تأثیر قرار می‌دهد، رویه طرد و نفی است، که عنوان مذهبی آن تکفیر است و عنوان سیاسی آن ترور یا جنگ و امکانات را در راستای اغراض آن به کار می‌گیرد. مولانا و

بیدل تکفیر و هرگونه اصول طرد‌کننده و کین‌توزانه را رد می‌کند و مناسبات انسانی را در سطح بنیادین حقیقت تأسیس می‌کند، که محبت و مهربانی به حق و خلق از ارکان ذاتی آن است و بر پایه عدالت و محبت الهی، «وحدت متعالی ادیان» را مطرح می‌سازند، که چارچوب وحدت‌بخش آن نیز حقیقت واحد و مطلق است.

مولانا صلح را بر بنیان‌های انسانی مستحکمی بنا می‌سازد که ریشه در وجود دارد. به سخنی دیگر، مولانا با طرح انسان کامل، الگوی جامع صلح بشری را معرفی می‌کند و تفسیر او از انسان کامل بر دو رکن استوار می‌باشد: عدالت فراگیر و محبت جهانی. پیامبر اسلام رحمت تمام جهانیان است و لذا هم وسیع‌ترین افق و هم مستحکم‌ترین بنیان برای برقراری صلح را فراهم می‌آورد. پس، گروه‌هایی که از مدار عدالت الهی و محبت به هم نوع انسانی خارج می‌شوند، با افق وسیع رحمت جهانی نسبتی ندارند و لذا با شریعت اسلام نسبتی ندارند.

ادیان با تفکر و تأمل در بنیان‌های خود می‌توانند اختلافات سطحی خود را کنار گذاشته و در پناه حقیقت مطلق و تجلی اعظم حق، حقیقت محمدی، به برقراری صلح کل عمومی اقدام نمایند. یعنی، ادیان با ارایه الگوی جامع صلح کل می‌توانند بدان تشبه جویند و مناسبات فرهنگی خود را با آن عیار سازند.

مولانا و بیدل الگوی جامع صلح کل را همانا انسان کامل می‌دانند، که منادی عدالت الهی و رحمت جهانی و کرامت ذاتی بشر است. این اساس صلح کل است. بنابراین، هرگونه رویه استعمارگری، جنگ‌ها و اشغالگری‌ها همگی تجاوز به حقوق الهی و کرامت ذاتی بشر محسوب می‌شود و مورد نفی ادیان بزرگ است. متفکران بزرگ آمده‌اند تا این سخن را به زبان‌های تازه و طبق فهم زمانه برای بشریت تشریح و روشن نمایند و با اقتدا به انسان کامل، پیام خداوند را برای خلق خدا و در محضر خدا بازگو کرده‌اند و آن را در کانون نظام عرفانی خود قرار داده و عاشقان عرفان و انسان را بدان فرامی‌خواند.

در حال حاضر جامعه جهانی بشدت نیازمند گفت‌وگوی فرهنگ‌هاست و به کندی - در واقع با کندی بسیار - به سوی شکل دادن به حداقلی از ارزش‌های اخلاقی، معیارها و برداشت‌های مشترک - یک اخلاق جهانی - حرکت می‌کند، اخلاقی جهانی که مذاهب گوناگون، مومنان و ملحدان، پذیرای آن باشند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، شعاع شمس، غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی، مترجم کریم فیضی، انتشارات اطلاعات، تهران، ایران.
- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۶)، ترجمه سید محمد راستگو، چنین گفت ابن عربی، تهران، نشر نی.
- آرزو، عبدالغفور، (۱۳۸۸)، مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ، تهران، انتشارات سوره مهر.
- آملی، سیدحیدر، (بی تا)، جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه سیدیوسف ابراهیمیان آملی، تهران، رسانش.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبد الخالق، (۱۳۸۷)، غزلیات، تصحیح و مقدمه: اکبر بهداروند، چاپ اول، شیراز انتشارات نوید.
- جلالی نائینی، سیدمحمد رضا، (۱۳۷۵)، هند در یک نگاه، چاپ اول، تهران، انتشارات شیرازه.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۴)، ترجمه قاسم کاکایی، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، چاپ هفتم، تهران، هرمس.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۱)، ترجمه هوشمند دهقان، ابن عربی وارث انبیاء، تهران، پیام روز.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۹)، ترجمه مهدی نجفی افرا، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، تهران، جامی.
- حبیب، اسدالله، (۲۰۱۰)، دری به خانه خورشید، انتشارات سوره.
- سلجوقی، صلاح الدین، (۱۳۸۸)، نقد بیدل، چاپ سوم، تهران، انتشارات عرفان.
- سید قطب، (۱۳۷۴)، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، زین العابدین قربانی، اسلام و صلح جهانی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۹)، شاعرآینه‌ها: بررسی سبک هندی و شعر بیدل، تهران، آگاه.
- عقیقی، ابوالعلا، (۱۳۸۰)، ترجمه دکتر نصرالله حکمت، شرحی بر فصوص الحکم، تهران، الهام.
- مهجور، محمدعبدالعزیز، (۱۳۹۲)، بیدل و حافظ، کابل، ناشر مکتب‌خانه ابوالمعانی بیدل.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران، چاپ دوم.
- نیچه، فریدریش ویلهلم، (۱۳۷۷)، حکمت شادان، مترجمین: جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، انتشارات جامی، تهران.
- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۲)، الانسان الكامل، به تصحیح مائزیران موله، تهران کتابخانه: طهوری.
- مقاله: وحدت درونی ادیان. اکبر قربانی

<https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh3067/>

بررسی اوصاف متضاد معشوق در کلیات شمس

منیره نصری حسنی^۱

امید روستا^۲

چکیده

در تمام مکاتب عرفانی، عشق مقوله‌ی پر رمز و رازی است که اساسی‌ترین و مهم‌ترین مسأله محسوب می‌شود که بنیاد هستی بر آن بنا شده است. مولانا جلال‌الدین (۶۷۲-۶۰۴) به سبب سوز عشقی که در دل دارد مقامات تتبل را تا فنا پشت سر می‌نهد که به معشوق راستین (ذات احدیت) نائل شود. بنا بر اهمیت پژوهش حاضر و با رهیافت توصیفی - تحلیلی و با استفاده از روش تکنیک تحلیل محتوا بر مبنای سبک‌شناسی آماری، نتایج بیانگر آنست که:

۱. مولانا هر پدیده‌ای را جلوه‌ای از معشوق خود می‌داند و در عالم مستی او را می‌بیند.
 ۲. در فرهنگ عشق‌بازی او، مراد از معشوق، حقیقت ذات الهی است که رفتار او حالتی نمادین و رمزگونه دارد.
 ۳. او، معشوق را سرشار از اوصاف متضاد می‌بیند و همین امر موجب تغییر ساختار و زبان و فرهنگ کلامش می‌شود.
 ۴. وصف او را با معیار عقل ناممکن می‌داند و معشوق (انسان کامل) را وجود جامع و آیینی تمام‌نمای اسماء و صفات الهی می‌داند.
- واژگان کلیدی:** عشق، اوصاف متضاد، شمس، معشوق.

۱. استاد مدعو دانشگاه اردکان

۲. دانشجوی دکتری پیام نور تهران واحد جنوب

مقدمه

مولوی یکی از قله‌های زبان و ادبیات عرفانی است که آثار او هم از نظر کیفیت و هم کمیت به‌ویژه در شعر، منحصر به فرد است. مثنوی معنوی و به تعبیر دیگر قرآن پهلوی، از یک سو مبین مفاهیم والای عرفانی است و غزلیات شمس از سوی دیگر وجد، حال، کشف و شهود را به حد اعلای خود رسانده است. گستردگی و علو زبان، بیان و مفاهیم این آثار، بسیاری از محققان را برآن داشته است که بررسی‌ها و تحقیقات گسترده و متنوعی را در این زمینه انجام دهند. مثنوی در بحر «رمل مسدس محذوف» است که این وزن یکی از شش وزن مهم در ادبیات فارسی است؛ که علاوه بر مثنوی مولوی، منطق‌الطیر عطار، سلامان و ابسال جامی نیز در این وزن سروده شده‌اند (کریمی، ۱۳۸۴: ۴۳).

شیوه غزل سرایی مولانا بیشتر عرفانی و خارج از سبک‌های متداول قبل از اوست و شاید دلیل بیگانه ماندن مردم از دیوان موج، شمس تبریزی باشد که تنها اهل ادب آن را می‌فهمند و از آن بهره می‌برند. او نه تنها از هر گونه تصنع و تکلفی در شعر دور می‌شود، بلکه به قالب‌های شعری متداول میان شاعران آن زمان نیز بی‌توجه مانده و همان الفاظی و تعبیراتی را که آن‌ا به خاطرش رسیده، برای بیان معانی به کار برده است. غزلیات وی که در حال و هوای خاصی سروده شده بیانگر این مطلب است که تا نفس از نقش تعصب و اوهام پاک نشود، قابل سیر و سلوک نیست که این معانی در زبان سایر عرفا هم آمده است اما در زبان مولانا لطف غزل و شور عشق‌ورزی پر رنگ‌تر و بارزتر است.

دیوان مولانا، بالغ بر چهل‌هزار بیت را شامل می‌شود و مطالعه‌ی چنان اثر بزرگی نیاز به زمان بسیاری دارد. اثر حاضر به نوعی، یک طبقه‌بندی موضوعی از کلیات وی قلمداد می‌شود؛ نکته‌ی جالب درباره‌ی مولانا راه و رسم زندگی اوست؛ روش زندگی او با شعرش بسیار هماهنگ است که این مسئله در مورد بسیاری از شاعران و فلاسفه صدق نمی‌کند؛ در نتیجه یکی از دلایل محبوبیت مولانا این است که می‌توان در کنار شعر او، به زندگی‌اش توجه کرد و از آن الهام گرفت (نامور مطلق و همکاران، ۱۳۸۸: ۴۰).

روش پژوهش

در پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و اسنادی، ادبیات به طور دقیق مورد مطالعه قرار گرفته و پس از فیش‌برداری و طبقه‌بندی آن‌ها، موضوعات مشخص شده و بیت‌های مورد نظر نیز انتخاب گردیده و در ادامه با استفاده از روش تحلیلی، یافته‌ها مورد بررسی قرار گرفته و سپس به مقایسه و تحلیل متن و مؤلفه‌ها پرداخته شده است.

پیشینه پژوهش

در سده اخیر مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های متعددی در زمینه بررسی آراء و افکار و عقاید و اندیشه‌های مولانا و جنبه‌های دیگر زندگی و آثار او از سوی پژوهشگران این عرصه و مولوی‌پژوهان داخل و خارج از کشور تحریر و تألیف گردیده است. نتیجه پژوهش‌های انجام شده به شرح زیر است:

۱. کتاب *آتش عشق* (گزارشی از زندگی و آثار جلال‌الدین محمد مولوی) از علیرضا مختارپور، ۱۳۸۶،

انتشارات همشهری.

۲. کتاب آدم در مثنوی از غلام عباس نفیسی مؤسسه انتشارات فرهنگی آیات.

۳. تولدی در عشق و خلاقیت (روان‌شناسی مولوی) از رضا آراسته، ۱۳۷۲.

و مقاله مقایسه‌ی «شیوه‌های آشنایی زدایی از حقیقت در مثنوی معنوی» از عبدالله ولی‌پور و رقیه همتی در دو فصلنامه تخصصی مولوی‌پژوهشی پائیز و زمستان ۱۳۹۰، شماره ۱۲ دوره ۵. مقاله «بررسی سیمای معشوق در کلیات شمس» از نگارنده پژوهش حاضر.

بیان مسئله

بررسی اوصاف متضاد معشوق و وجوه مختلف آن از دیدگاه گوناگون با توجه به سبک غزل‌سرایی مولانا و حالات وی با طرح مسائل فرعی متعدد به پرسش‌های اصلی پاسخ می‌دهد:

۱. چند لایگی و همه‌جانبه بودن اوصاف متضاد معشوق تا چه حد در کلیات مولانا مشهود است؟
۲. اوصاف متضاد معشوق در کلیات شمس در چه چیزهایی تجلی پیدا می‌کند؟

ضرورت و اهمیت تحقیق

کلیات شمس با اشعاری کاملاً عارفانه - عاشقانه از عمده‌ترین آثار عرفانی به شمار می‌رود که گویای احساسات درونی مولانا با عالم غیب است. این بررسی افزون بر ارائه دیدگاه و حالات در ارتباط با موضوع پژوهش حاضر، امکان تحلیل عمیق و همه‌جانبه شاعر و مبحث را فراهم می‌آورد. از آنجایی که تاکنون هیچ اثر و تحقیق مستقلاً در این زمینه صورت نگرفته است، لذا پژوهش حاضر یافته‌هایی نو و همه‌جانبه‌ای را از این شاعر گرانقدر ارائه نموده است.

معرفی اجمالی مولوی و مثنوی معنوی

جلال‌الدین محمد رومی بلخی، اندیشمند نام‌آشنایی است که هر کس با آثارش آشنایی یافته، زبان به تحسین او گشوده است. او، روز ششم ربیع‌الاول سال (۶۰۴ ق) در شهر بلخ به دنیا آمد. پدرش سلطان‌العلماء بهاء‌الدین محمد معروف به بهاء‌ولد، از عالمان و خطیبان بزرگ آن دوران بود. مولانا، جلال‌الدین در شرایطی به دنیا آمد که سیلاب خطرناک مغول، از سرزمین چین به راه افتاده بود و سرزمین خراسان را در بر گرفته بود. پدر مولانا از سرنوشت شوم این سرزمین با خبر شده و به همراه خانواده و یارانش از آنجا گریخته و به آناتولی پناه آورده بود.

او از ذهنی بسیار درخشان برخوردار بود و بیش از سنش می‌فهمید و در رشته‌های حقوق، فقه اسلامی، فلسفه و علم زبان‌شناسی تبحر داشت. مردم قونیه شیفته‌ی پدر او بودند و به پسر او نیز عشق می‌ورزیدند. پدر مولانا او را طوری تربیت می‌کرد که بتواند بعد از خودش، جای او را بگیرد. او در دوران حیاتش به القاب «جلال‌الدین»، «خداوندگار» و «مولانا خداوندگار» نامیده می‌شد و در قرن‌های بعد القاب «مولوی»، «مولانا»، «مولوی رومی» و «ملای رومی» برای وی به کار می‌رفته است و در برخی اشعارش تخلص او را «خموش» و «خامش» دانسته‌اند (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۱۵).

علامه محمدتقی جعفری در جلد چهارم تفسیر مثنوی می‌نویسد:

جلال‌الدین درخت باروری در باغ فرهنگ اسلامی و ساخته شده فرهنگ پایدار اسلام بوده و این دین جاوید را برای انسان شدن لازم و کافی می‌دیده و معتقد بوده است که انسان می‌تواند با شناخت فرهنگ اسلامی و پیروی عملی از آن، خویشتن را بسازد و در گذرگاه «انالله و انالیه راجعون» شخصیت خود را به ثمر برساند. جلال‌الدین در اندیشه‌ها و دریافت‌های عالی خود، واقعیات و حقایق فراوان را با زبان پارسی بیان نموده و کمترین تردیدی در عظمت فکری و دریافتی او وجود ندارد و اعتقاد به این که او از مردان کم نظیر تاریخ فرهنگ بشری است (جعفری، ۱۳۵۲: ۹۸).

گروهی از مولوی‌پژوهان شخصیت مولانا، افکار و اندیشه‌های فکری وی را بر پایه‌ی افکار ابن‌عربی بررسی می‌کنند، اما باید گفت بنا به قراین و شواهد و دقت در بین‌مایه‌های فکری مولانا، آثار این شخصیت بزرگ ایرانی، ترکیب و تلفیقی است ثمربخش میان عشق و شیدایی حلاج‌وار و عقاید عرفانی حکیم ابن‌عربی و برهان‌الدین محقق ترمذی (بنوزانی، ۱۳۸۱: ۸۳).

مولانا جلال‌الدین محمد، مثنوی را در شش دفتر گردآورد و مجموع ابیات آن از ۲۶ تا ۲۷ هزار بیت است و گاه به ۳۲ هزار بیت نیز می‌رسد. این کتاب چند بار به زبان‌های بیگانه ترجمه شده که مهم‌ترین آن‌ها، ترجمه و شرح مثنوی توسط «رینولد نیکلسون»، ترجمه خلاصه داستان‌های مثنوی توسط «ونیفیلد» به زبان انگلیسی و نیز ترجمه منتخباتی از مثنوی به زبان آلمانی است.

مولانا معتقد است که انسان باید در قوس صعودی خود به سمت عالم بالا، خیر محض را بستاید، به زیبایی عشق بورزد و تا بدانجا که می‌تواند خود را محو در صفات عالی‌ه‌ی محبوب حقیقی (ذات اقدس الهی) نماید تا بتواند به مدد چنین رفتاری، آینه تمام‌نمای صفات الهی گردد. به‌همین دلیل هم در زبان مولانا مطالب عرفانی و سیر به طرف پاکی و نور صورت معاشقه می‌یابد (دشتی، ۱۳۳۶: ۱۶۳). به‌همین دلیل هم در نگاه مولانا به جهان هستی، دو مؤلفه مهم عشق و ادراک بیش از سایر زمینه‌های معرفتی خودنمایی می‌کنند. در چنین نگاه عاشقانه‌ای، خیر محض و جاذبه بی‌حد و احصا در وجود خداوند، تجلی می‌گردد و تمام عالم هستی صحنه‌ای پویا از دلدادگی و عشق بین خالق و مخلوق به حساب می‌آید.

در غزلیات مولانا، با جاذبه‌ای نامتناهی و روحی، همه محال‌ها را ممکن و همه‌ی رنج‌ها، خوشی و همه دردها به آرامش بدل شده است. او شور عشق در سر دارد و این شور و سودای تفسیرناپذیر گاهی رنگ دیگری به خود می‌گیرد؛ گویی توجه نفس به یک نقطه و تمرکز شدن اندیشه در یک امر، نوعی «خود فراموشی» می‌آورد. در زبان وی لطف غزل و شور عشق‌ورزی پررنگ‌تر است. چند لایگی و تضاد و همه‌جانبه بودن اوصاف معشوق در دیوان مولانا گواه از حالات درونی او و مستی اوست.

غزلیات او با وجود شمس، رنگ عاشقانه به خود می‌گیرند و پس از او، صلاح‌الدین زرکوب (وفات ۶۵۷) محبوب او می‌شود و بعد از مرگ صلاح‌الدین حسام‌الدین چلبی، همدم و هم‌نشین وی می‌گردد. اگر مولانا با شمس تبریزی و صلاح‌الدین زرکوب یا حسام‌الدین چلبی با آن لهجه‌ی گرم و متموج از

عشق سخن می‌گوید، برای این است که در آن‌ها پرتویی از نور مطلق مشاهده کرده است. او در هر چیز «او» را می‌جوید و آن را در جان‌های پاک بیشتر احساس می‌کند و به سخن می‌آید:

عقل تا مست نشد چون و چرا پست نشد و آنک او مست شد از چون و چرا رست کجاست
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۶)

تضاد، چند لایگی و همه جانبه بودن اوصاف معشوق در دیوان مولانا مشهود است و باید آن را زاده مستی و بی‌خودی وی و حالات درونی او دانست.

مولانا و رابطه‌ی او با شمس

مولانا به دانسته‌های خود قانع نبود و قصد داشت به دمشق برود و تحصیلات خود را کامل کند. او خود را از درس و موعظه کنار کشید. در بین استادان او هیچ کس از احساسات قلبی جلال‌الدین با خبر نبود جز برهان‌الدین. او مولانا را از دیدار با شخصی دیگر با دانش بسیار و خردی بسیار والا و شگرف آگاه می‌کرد؛ ولی مولانا نگران بود که او نیز تفاوتی با سایر مشایخ نداشته باشد، چرا که مشایخی که قوانین شرع را به خوبی می‌دانستند، در طریقت و معرفت خام و بی‌تجربه بودند و مولانا چیزی جز وصال حضرت حق نمی‌خواست و قوانین شریعت را برای نیل به این مقصود کافی نمی‌دانست.

روزی مردی با ردایی کهنه در مسیر راه او قرار گرفت و مولانا از او به وحشت افتاده بود و قصد فرار داشت اما برهان‌الدین او را ازین کار باز می‌داشت تا آن که آن مرد دست مولانا و برهان‌الدین را گرفت و زمزمه‌هایی از عشق سوزان الهی را به زبان آورد که مولانا را از خود بی‌خود کرد و ناگهان در میان جمعیت ناپدید گشت. برهان‌الدین به مولانا گفت: «او کسی نبود جز شمس تبریزی که مردم او را شمس پرند می‌نامند» و پس از آن زمانی که برهان‌الدین خواست مولانا را ترک کند به او گفت: «دوست عظیم الشانی به سراغت خواهد آمد که آیینی‌ای از روح خودت خواهد بود و عالم در برابر عشق شما سر تعظیم فرو خواهد آورد» و رفت (رئسی، ۱۳۹۰).

دیدار بعدی شمس و مولانا تا زمانی بود که شمس به جلسه درس مولانا راه یافت و به کتاب‌هایی که در کنار مولانا بود اشاره کرد و گفت: «این‌ها چیست؟» و مولانا پاسخ داد: «تو نخواهی فهمید» و شمس گستاخانه و به حوضچه وسط مدرسه قدم نهاد و شروع به انداختن آن کتاب‌های ارزشمند به داخل حوضچه کرد و وقتی مولانا زبان به اعتراض گشود و گفت: «این دیگر چه کاری است؟» پاسخ داد: «تو نیز نخواهی فهمید» و شاید آن هنگام که شمس کتاب‌ها را به صورت خشک از آب بیرون می‌آورد و به دست مولانا می‌داد، اولین شعله‌های آتش عشق در دل مولانا شعله‌ور می‌شد. او همان مردی بود که مولانا در انتظارش نشسته بود تا مولانا را تا مراحل نهایی سفرش راهنمایی کند.

سال‌ها تحصیل علم و معرفت، با آمدن شمس از میان رفته بود. مولانا مورد نکوهش مریدان خود و شمس مورد نفرت آنان قرار گرفته بود. شمس شبی از حجره مولانا خارج شد و هرگز به آنجا برنگشت و این جان مولانا را به درد آورده بود و همین امر سبب شد سلطان‌ولد پسر بزرگ مولانا در جستجوی

او به دمشق برود و پس از یافتن شمس او را به قونیه بیاورد اما تلاش او بی‌فایده بود. با رفتن شمس گویی حجابی ضخیم از روی قلب جلال‌الدین به کنار رفته بود و همه چیز را زیبا می‌دید و همواره خدا را در جهانی بیرون جستجو کرده بود و سرانجام آن را در قلب شمس یافته بود. او این حقیقت را به خوبی درک کرده بود که همه چیز خداست.

مولانا و پیر

جلال‌الدین، پیر را «عین راه» می‌داند و پیوستگی با او را عین طریق وصول به مقصد کمال می‌داند بدین معنا که هدایت پیر روشن ضمیر، هم ارائه‌ی طریق است و هم ایصال به مطلوب. وی پیوند با پیر را چون کیمیایی می‌داند که مس تیره وجود را به زر خالص تبدیل می‌کند:

بخرام شمس تبریز که تو کیمیای حق همه مس ما شود زر چو به کان ما درآیی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۲۸)

و در جای دیگر به مخاطب خویش نیز توصیه می‌کند تا از وجود پیر، بی‌بهره نماند چون راه رسیدن به حقیقت را بس پر خطر می‌داند و طی کردن آن را بدون راهنما و رهبر راهدان، غیرممکن می‌داند:

پیر را بگزین، که بی‌پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۹۳)

مولانا و عشق

عشق «افراط در محبت است و آتشی است که در دل عاشق حق می‌افتد و جز حق را می‌سوزاند؛ امری است الهی و آموختنی نه آمدنی» (نوربخش، ۱۳۷۹: ۱۹۵).

عشق میل مفرط است و به معنی فرط حب و دوستی و مشتق از عشقه و آن گیاهی است که به دور درخت پیچید و بعد از مدتی خود درخت نیز خشک شود و چون عشق به کمال رسد، قوا ساقط شود و میان حب و خلق ملال افکند و از جهت غیر دوست ملول شود یا دیوانه شود و یا هلاک گردد (سجادی، ۱۳۷۰: ۲۳۵).

جلال ستاری در «عشق صوفیانه» به نقل از پیر هرات می‌گوید: «این محبت تعلق به خاک ندارد و از کسی است، اگر علت محبت خاک بودی، در عالم خاک بسیار است و نه هر جایی محبت است» (ستاری، ۱۳۷۵: ۴۴). عشق دلیل آفرینش و متعلق به همه‌ی پدیده‌های آن است. تلاشی که برای رسیدن به اوج هر کیفیتی در عوامل طبیعت موجود است، سببی جز عشق ندارد. این جذبه‌ی شورآفرین مولود عشق و دلیل آفرینش است:

عشق بشکافد فلک را صد شکاف عشق لرزاند زمین را از گزاف
گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را؟
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۵۸)

عشقی که مولانا همواره از آن سخن می‌گوید عشقی آسمانی و بقول خود او «آن جهانی» است و معتقد است عشق معشوق است که عاشق را به سوی خود می‌کشد:

ای عشق آن جهانی، ما را همی کشانی احسنت ای کشنده، شاپاش ای کشیدن
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۱۱)

عشق از دیدگاه او جانِ جانِ جهان است و هر کس از آن بهره‌ای ببرد متعالی گردد و جان پاک را از تیرگی و تنگی می‌رهاند:

تو جانِ جانِ جهانی و نام تو عشق است هر آنک از تو پری یافت بر علو گرد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۷۳)

عشق زندگی‌بخش و آب حیات است:

از آن آب حیات است که ما چرخ زنانیم نه زکف و نه از نای، نه دفاست خدایا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۰)

عشق، عاشق را از هر عیبی مبرا می‌کند:

اگر عیب همه عالم تو را باشد چو عشق آمد بسوزد جمله عیب را که او بس قهرمانستی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۵۹)

عشق مایه رسوایی و بدنامی است و مولانا معتقد است که این رسوایی در عشق عموم هم وجود دارد و در عشق به خدا رنگ خاصی به خود می‌گیرد و از اهمیت والایی برخوردار است:

عشق عامه‌ی خلق این خاصیت دارد دلا خاصه این عشق که زان مجلس سامی است
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۹۶)

مولانا معتقد است از عشق گریزی نیست و آن کس که غم عشق خدا، راه دل او را نزند، سود دو جهان را از آن خود کرده است:

ز دست عشق به جسته است تا جهد دل من به قبض عشق بود قبضه قلاجوری
(مولوی، ۱۳۸۰: ۹۳۱)

در فرهنگ اصطلاحات کلیات شمس، لغت «قلاجور» به معنای نوعی شمشیر آبدار می‌باشد
(کی‌منش، ۱۳۶۶: ۱۲۵۶).

جایگاه معشوق در غزلیات مولانا

مولانا لزوم داشتن معشوق را در میان مصائب این‌گونه بیان می‌کند: که آن کس که از داشتن یار محروم
است چون تنی است که سر ندارد و هیچ موجودی را از معشوق بی‌بهره نمی‌داند:

هر سینه که سیمبر ندارد شخصی باشد که سر ندارد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۱۹)

معشوق مولانا، صورت عشق ابد است که در جسد انسانی رو می‌نماید تا بدین وسیله عاشق خویش
را به سوی حضرت احدیت راهبر باشد:

ای صورت عشق ابد خوش رونمودی در جسد تا ره بری سوی احدجان را از این زندان ما
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۱)

به‌طور کلی، در غزلیات مولانا به دو نوع معشوق برمی‌خوریم: یکی شمس تبریزی، صلاح‌الدین یا
هر انسان وارسته‌ی دیگر است که صورت عشق ابد در قالب انسانی است و معشوق مولانا؛ و دیگری
حضرت حق است که هم معشوق شمس و مولانا و دیگر اصلان به حق است که نقش واسطه‌گری را
ایفا می‌کند و راهنمای جان عاشق به معشوق است:

شمس تبریزی یکی رویی نمای تا ابد تو روی با جانان مکن
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۱۲)

معشوق در دست عاشق است و عاشق کورورانه به دنبال او می‌گردد و هر دو بی‌خبرند:

او به دست من و کورانه به دستش جستم من به دست وی و از بی‌خبران پرسیدم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۹۳)

او هم طالب است و هم مطلوب، هم عاشق است و هم معشوق:

هم طالب و مطلوب او، هم عاشق و معشوق او هم یوسف و یعقوب او هم طوق و هم گردن شده
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۹۵)

راه رسیدن به او بس دشوار و پرپیچ و خم است اما این راه با تمام دوری و سختی در نظر عاشق
همواره نزدیک است:

تا سوی دریا نیروی گوهر و مرجان نبر تا نکنی کوه بسی دست به لعلی نرسد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۴۳)

معشوق مولانا به تن دور است و به دل نزدیک:

دوری به تن لیک از دلم اندر دل تو روزنی است زان روزن از دیده من چون مه پیامت می کنم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۲۳)

نام او را نه تنها مولانا بلکه بلبلان باغ و کبکان کوهسار نیز زمزمه می کنند:

من نه تنها می سرایم شمس دین و شمس دین می سراید عندلیب از باغ و کبک از کوهسار
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۲۵)

همه چیز از اوست و هم اوست:

همه دل من هله جان من هله این من هله آن من
هله خان من هله فان من هله گنج من هله کان من
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۴۳)

جور و جفا

جفا در نزد صوفیه پوشاندن دل سالک است از معارف و مشاهدات که او را بدانها تربیت می کردند (کی منش، ۱۳۶۶: ۳۹۵) که مستفاد است از حیث «اعدی عدوک نفسک الی بین جنیبک» (فروزان فر، ۱۳۴۷: ۱۷). یار مولانا خوبروی است جفاکاری عادت خوبرویان است و هیچ خوبی را در دو جهان ندیده اند که جفا نکند و عاشق واقعی چون طعم جفا را بچشد می داند که در میان هر جفای یار صدها وفا نهفته است:

عادت خوبان جفا باشد جفا هم بر آن عادت برو احسان مکن
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۱۲)

شمس تبریزی جفا کردی دلائم این قدر کز میان هر جفایی صد وفا آورده‌ای
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۴۴)

او جور و جفای معشوق را بهتر از لطف دیگران می‌داند:

با جمله جفا کاری پستی کند و یاری گر پستی او نبود پشت هم بشکستی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۷۷)

و در جای دیگر جفای معشوق را، عاشق را به گوهری خالص و پاک از آرایش نفسانی بدل می‌کند:

جفای تلخ تو گوهر کند مرا ای جان که بحر تلخ بود جای گوهر و مرجان
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۲۷)

و به همین دلیل او جفا کردن معشوق را شایسته و به جا قلمداد می‌کند و در مقابل آن، وفا جستن عاشق را خطا و نادرست می‌داند:

از تو جفا کردن روا و زما وفا جستن خطا پای تصرف را بنه بر جان خون یالای ما
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲)

شمس، جفای معشوق را بر هر وفایی ترجیح می‌دهد زیرا جفای او را برتر از همه کرم‌ها می‌داند و معتقد است در وقت جفا به عاشق لطف‌ها می‌کند:

گرچه جان از وی ندید الا جفا از وفاها بر امید او رمید
آن الم را بر کرم‌ها فضل داد وان جفا را از وفاها برگزید
جور او از دور دولت گوی برد قندها از زهر قهرش بر دمید
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۸)

او از معشوق خودی خواهد تا جفا نکند و دشمن حسودش را شاد نکند هر چند می‌داند عاشق با تمام این کارها هم چنان وفا پیشه می‌کند:

ای شده از جفای تو جانب چرخ دود من جور مکن که بشنود شادی شود حسود من
بیش مکن تو درد را شاد مکن حسود را وه که چه شاد می‌شود از تلف وجود من
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۵۲)

او جور و جفای معشوق را زندگی بخش می‌داند و هرگز از شکر جور یاد نمی‌گریزد:

ابرت نبات بارد، جورث حیات بارد درد تو خوش گوارد، تو درد را میالا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۶۳)

اما زمانی که معشوق، او را گران می‌کند عاشق درمی‌یابد که قصد بی‌وفایی دارد:

سبک روما گران کردی تو رو را که یعنی قصد دارم بی‌وفایی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۰۸)

حق است تو را که بی‌وفایی یا معتمدی و یا شفایی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۹۷۲)

عشق حقیقی، عشقی است با ویژگی‌های خاص خود که در آن عاشقان پدیدند و معشوق ناپدید و کسی حتی او را در خواب ندیده است و خود یار معتقد است که پنهانی او به این سبب است که در دل عاشق حضور دارد:

عاشقان پیدا و دلبر ناپدید در همه عالم چنین عشقی که دید
من پنهان در دل و دل هم نهان زانک در این هر دو صدف گوهرم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۶۹)

پنهان بودن او از حکمت اوست و عاشق دلیل پنهان بودن او را به سوی خویش می‌داند:

مخان این گنج نامه دیگر ای جان این گنج از پی حکمت زمین شد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۰۴)

معشوق تنها از چشم ظاهر پنهان است و کسی که خواستار دیدن اوست باید با حرام کردن خواب در دل شب او را جستجو کند:

گذر از خواب بر او به شب تیره چو اختر که به شب باید جستن وطن یار نهان را
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۲)

او مثل جوهر جان به دیدار نهان است و به آثار به عیان:

به دیدار نهانید، به آثار عیانید پدید و نه پدید یک که چون جوهر جانید
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۹۲)

از آنجا که شمس اعتقاد دارد که معشوق از غایت پیدایی نهران است، باید این نتیجه را گرفت که معشوق هرگز پنهان نیست و پنهانی او برای بی‌خبران از عشق و تنها برای چشم سر است.

گریزانی و روگردانی از عاشق

او روی از عاشق می‌گرداند و به جایی می‌رود که حتی و هم آدمی هم نمی‌تواند به آنجا راه یابد:

عنان از من چنان برتافت جایی شد که و هم آنجا به جسم او نیابد راه و نی چشمش غبار ای دل
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۲۴)

عاشق بیچاره تنها دلیل روگردانی معشوق را، هم وادار بودن از حمیم دل می‌داند:

جرمی ندارم بیش از این کز دل هوا دارم تو را از زعفران روی من روی بگردانی چرا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۲۵)

عاشق چون دامن معشوق را می‌گیرد او و خود را پس می‌کشد و وعده بی‌فردا می‌دهد:

گرفتم دامت از من کشیدی چنین کردی و رفتی یاد می‌دار
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۱۴)

دفعم جوئی و فردا گویی پیش از فردا بشین بشین
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۳۵)

شمس در جایی دیگر معتقد است چنانچه معشوق از عاشق برهد و بگریزد، لطف خداوندی نیز از عاشق دور می‌گردد:

یک نفس که دل یار زما برهد چرا رمید ز ما لطف کردگار چرا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۳۸؛ نیز ۷۵، ۸۶، ۱۰۲، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۳۴، ۲۵۱)

آزار دهنده‌ی عاشق

یار مولانا در آزردن دل عاشقان هر چه بخوهد می‌کند و هیچ کوتاهی و عاشق دل از دست رفته هم چنان بندگی خود را به جای می‌آورد.

او به آزاد دل، هر چه خواهد آن کند ما به فرمان دل او هر چه گوید آن کنیم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۸۴)

عاشق دل از دست رفته در مقابل معشوق حق بندگی را که برای عاشق دوست داشتنی و محبوب است را به جا می‌آورد:

بنده‌ی آنم که مرا، بی‌گنه آزرده کند چون صفتی دارد از آن مه که بی‌آزارد مرا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۵)

گاه با طعنه او را (معشوق) را کم آزار خطاب قرار می‌دهد:

جامی که برد از دلم آزار به من داد آن لحظه که آن یار کم آزار مرا یافت
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۳)

ستیزه‌خویی معشوق

او ستیزه‌گر است و این خصلت برای عاشقان خوشایند و شیرین است:

ستیزه کم که ز بتان ستیزه شیرین است بهانه کن که بتان را بهانه آیین است
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۴۶)

عاشق در رزم و ستیزه‌خویی معشوق سرانداز و یا کوبان است:

ای جان و دل از عشق تو در بزم تو پا کوفته سرها بریده بی‌عدد در رزم تو پا کوفته
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۹۵)

زخم و ضربه‌ای که از بر عاشق وارد می‌کند، جز با دستان معشوق درمان نمی‌شود و این برای عاشق فرخنده و لذت‌بخش است:

چونک زخم اوست نبود چاره‌ای آنچه او بشکافت نپذیرد رفو
از پس این زخم جان نور رسید جان کهنه دست‌ها از خود بشو
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۷۷)

زخمی که زند دستت بر عاشق سرمست نتواند غیر تو بد تدبیر دوا کردن
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۷۱)

و در جای دیگر:

از لذت زخم‌ه‌اش جانم یک ساعت اگر رهد نخواهم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۷۹)

ای گلشن تو زندگی دلی زخم تو فرخندگی ولی بنده آن را بندگی بهتر زملک انجمن
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۴۶)

معشوق چون دست و پای عاشقان خویش را می‌شکند، آنان با اشتیاقی بیشتر برمی‌گشایند و به سوی
او روانه می‌شوند.

دست‌وپاشان توشکستی چونکه پاماندونه دست پر گشادند و همه جعفر طیار شدند
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۴۴) (و نیز ۲۳۵، ۲۳۸، ۱۶۹، ۱۳۰، ۹۷، ۸۲، ۴۷، ۱۵)

سنگ دلی معشوق

«یار شمس» دلی چون مرمر و سنگ خارا دارد و با همین سنگدلی عاشق را به سوی خود می‌کشد:

در صورت آب خوشی ماهی چو برج آستی در سینه‌ی دلبر دلی چون مرمر چو خارهای
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۳۷)

سنگ دلی معشوق همیشگی نیست و این تعبیر را مولانا با عبارت «بار دیگر» بیان کرده است:

بار دیگر عزم رفتن کرده‌ای بار دیگر دل چون آهن کرده‌ای
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۲۴) (و نیز ۲۱۶، ۲۱۰، ۱۹۸، ۱۹۲، ۱۸۷، ۱۶۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۳۵، ۲۶۴، ۲۳۴، ۲۲۸، ۱۰۲، ۵۵، ۵۳)

خشم و دشنام معشوق

شمس خشم واقعی را از آن معشوق ازلی می‌داند و معتقد است که چون خشم او بر عاشق بتابد پشت
او را می‌خمد:

خشم کسی کند که او جان و جهان ما بود خشم نکن تو خویش را مسخره‌ی جهان مکن
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۵۹)

از آفتاب روی تو چون شکل خشم تافت پشتم خم است و سینه کبدم چو آسمان
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۲۰)

و گاه خشم یار را دروغین می‌پندارد و در عین حال آن را با جان و دل می‌خرد:

زان خشم دروغینش، زان شیوه‌ی شیرینش عالم شکرستان شد، تا باد چنین باد!
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۶۵) (و نیز، ۵۱، ۷۵، ۵۴۷، ۱۲۸، ۲۶، ۸۱۸، ۳۲۸)

خشم و دشنام همه برای عاشق شیرین است و عاشق از باده‌ی دشنام اوست می‌گردد:

از حلاوت‌ها که هست از خشم و از دشنام او می‌ستیزم هر شبی با چشم خون آشام او
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۶۷)، (و نیز، ۳۹۱، ۴۶۵، ۵۱، ۷۵، ۵۴۷، ۱۲۸، ۸۱۸، ۳۲۸)

فتنه‌انگیزی

یار شمس سرفتنه‌ی عشق است و داد فتنه را به تمامی ادا کرده است. او با زیبایی و ... آرام، خواب و نام را از عاشق سلب می‌کند:

از سر دل بیرون نه ای بمای رو کاینه‌ای چون عشق را سر فتنه‌ای پیش تو آید فتنه‌ها
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶)

ضم فتنه هزاران فتنه زادم به من بنگر که داد فتنه دادم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۵۷)

شمس به این نکته معتقد است که خداوند معشوق را برای فتنه فرستاده است و از این روست که لحظه‌ای از فتنه‌انگیزی دست نمی‌کشد.

حق تو را از جهت فتنه و شور آورده است فتنه و شور و قیامت نکنی پس چه کنی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۷۲)

پیامی فتنه‌انگیزی، ز فتنه باز نگریزی ولیک این بار دانستن که بار من عیار آمد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۸۰)، (و نیز ۲۹، ۲۳۹، ۱۹۱، ۶۵، ۱۸)

ساحر بودن معشوق

معشوق شمس، با سحر خود خواب عاشق را می‌گیرد و با دم گرم و جادویی خود، چرخ و فلک را به گردش در می‌آورد و درک و دریافت را عاجز می‌کند:

همی گردت دل پاره همه شب همچو استاره شده خواب من آواره ز سحر یار خود رأیم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۴۰)

دم سخت گرم دارد به جادوی و افسون بزند گره بر آب و او ببندد او هوا را
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۳)

ساحر بودن معشوق، رنج دادن معشوق، عیار، سخن چین، بهانه گیر، خودرای و دزد بودن

سراندازان همی آیی ز راه سینه در دیده فسون گرم می خوانی حکایت های شوریده
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۲۶)

به دم در چرخ می آری ملک ها را دگرگون را چه باشد پیش افسونت یکی ادراک پوسیده
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۹۹؛ ۲۷۱، ۱۳۲، ۳)

رنج دادن معشوق

رنج یارش به منزله گنجی برای عاشق است که با تحمل کردن هر کدام، رنج های دیگر را دفع می کند:

مرا گنج تو نگذارد که درویش و مقل باشم مرا رنج تو نگذارد که رنجوری به من آید
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۳۸)

عیار

یار مولانا عیار و پرچله است ولی عاشق پیوسته خواستار آمدن اوست:

هر چند که عیاتری پرچله و طزاری این محنت و بیماری بر من مسپندای جان
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۶۷؛ ۵۷۰، ۵۷۱، ۱۳۵)

سخن چین

در حسد افتاده ایم دل به جفا داده ایم جنگ که می افکند یار سخن چین من
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۲۶)

بهانه گیر

چه بهانه گر تنب است او چه بلا و آفت است او بگشاید و بدزدد کمر هزار مست او
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۷۲؛ ۱۴۶، ۷۷۲)

خودرای

همی گردد دل پاره همه شب همچو استاره شده خواب من آواره ز سحر یار خود رأیم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۴۰)

دزد بودن

دزد شمس آنقدر دوست داشتنی است که در پی دزدی او، پاسبان با نزدیک به دزدی می زند و هیچ

زیرکی از ترفندها و حيله‌های او در امان نیست:

از لذت دزدی او هر پاسبان دزدی شده
از حيله و دستان او هر زیرکی گشته نهان
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۴۸)

او دزد عقل و جان و رباینده‌ی همه‌ی هستی عاشق است:

شراب عشق می جوشی از آن سوتر زبیهوشی
هزاران عقل بر بایی که سبحان الذی اسری
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۷۰: ۱۱۱)

او دزدی است که گاه صاحبخانه را می کشد و کسی که به دست او کشته می شود، زندگی جاوید می یابد و دارای بخت و رخت می گردد:

دزد خونی بین که هر کس را که کشت
خضر و الیاس شد و هرگز نمرد
رخت برد و بخت داد آن گه چه بخت
سیم برد و دامن پر زر شمرد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۶۳: ۱۴۶، ۳۳، ۳۷، ۲۲۴، ۹، ۱۷۹، ۲۳۸، ۲۱۰، ۷۸، ۶۱، ۱۶۸، ۱۴، ۲، ۹۶، ۱۶۷، ۱۱۸، ۲۴۰)

غم و غمگساری

غم یار و غم عشق است و کسی که دچارش باشد غم‌های او همه شادی است و از این روست که عاشق همواره از معشوق خود طلب غم می کند:

غمان تو مرا نگذاشت تا غمگین شوم یک دم
هوای تو مرا نگذاشت تا من آب و گل باشم
همه اجزای عالم را غم تو زنده می دارد
منم کز تو غمی خواهم که دراوی مستقل باشم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۳۸)

این غم عشق جان عاشق را که چون ماه است می کاهد و پس بر آن می افزاید:

رها کن تا که چون ماهی گدازان غمش باشم
که تا چون مه نگاهم من چومه زان پس نیفزایم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۴۱)

تنها با گریه و زاری پیش معشوق است که غم عشق را تسکین می بخشد:

آن کیست آن، آن کیست آن کوسینه را غمگین کند
چون پیش او زاری کنی تلخ تو را شیرین کند
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۲: ۷۵، ۷۳، ۴۹، ۲۰، ۴۲، ۶۰، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۱۳۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۱، ۱۵۰، ۱۴۲، ۸۶، ۸۵، ۸۸، ۹۱، ۲۷۸، ۲۷۵، ۹۷، ۲۰۸، ۲۲۸، ۱۹۷، ۱۹۹، ۱۸۴)

مایه‌ی نیک نامی و رسوایی عاشق

پس تن نباشم جان شوم جوهر نباشم کان شوم
ای دل ترس از نام بد کو نیکنامت می‌کند
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۴۰)

آشنایی و بیگانگی

یار او، یاری آشناست که بنا به رفتار ذاتی معشوق ناز می‌کند و با عاشق خویش بیگانگی پیشه می‌کند:

چه باشد پیشه‌ی عاشق به جز دیوانگی کردن
چه باشد ناز معشوقان به جز بیگانگی کردن
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۶۱)

ای دل از عالم چنین بیگانگی
هم ز یار آشنا آموختی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۷۸)

درد و درمان

درد دل عاشق جز با درد او التیام نمی‌پذیرد و عاشق درد آشنا از هر چه طرب است بیزار است:

دارویی درد دلم دردی است
دل به دردش ز چه روبسپارم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۰۷)

طرب نخواهد آن کس که درد او شناخت
نشان نماند او را که بشنود نامش
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۹۰)

مایه‌ی قرار و بی‌قراری

با آن که معشوق جور قرار عاشق را از او می‌گیرد و با این حال عاشق جویای او و خواهان بی‌خبری و بی‌قراراست:

رقصان سوی گردون شوم زابی سوی بیچون شوم
جر و قرارم برده‌ای ای نیربان زودتر بیا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳)

همواره از مطربان می‌خواهد به یاد او بوازند و نام معشوق را بیاورند:

مطربا نام بر زمعشوقی
کز دل ما ببرد جر و قرار
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۹)

زهر و پادزهر

پادزهر تویی و زهر دنیا دانه تو و دام زندگانی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۷۳۴)

قطره تویی بحر تویی لطف تویی مهر تویی قند تویی زهر تویی بیش میازار مرا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۷)

نیک‌نامی و رسوایی عاشق

پس من نباشم جان شوم جوهر نباشم کان شوم ای دل ترس از نام بد کو نیک‌نامت می‌کند
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۴۰)

آن جان و جهان آمد وان گنج نهان آمد وان فخر نهان آمد تا پرده درد ما را
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۳)

«مایه قرار و بی‌قرار»

مایه قرار و بی‌قراری دل عاشق است و هر دو هیچ منافاتی با هم ندارند:

گر تو پنداری به خفتن تو نگاری هست، نیست و تو پنداری مرا بی‌تو قرار می‌هست، نیست
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۰۳)

جور و جفا

یار گاه وفادار و گاه جفاکار است و عاشق تشنه‌ی هر دو. زیرا معتقد است جفای اوست که او را قابل گوهر و مرجان می‌کند و وفای او سراسر لطف و نعمت است و جفایش در حکم لطف و وفاست:

گاه سوی وفا روی گاه سوی جفا روی آن یکی بی‌سوی تو به سر نمی‌شود
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۷۰)

جفای تلخ تو گوهر کند مرا ای جان که بحر تلخ جای گوهر و مرجان
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۲۷)

جفا می‌کن، جفایت جمله لطفای خطا می‌کن، خطای تو صواب است
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۵)

پیدا و پنهان

معشوق او از غایت پنهان شدن آشکار و هویدا است:

آنچنان پنهان شدی ای آشکار جان‌ها تاز بس پنهانی از پنهان شدن پنهان شدی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۴۶؛ ۱۵۳، ۷۲۲)

گریزانی و روگردانی

و در جای دیگر گاه اعمال متضادی از او سر می‌زند، ابتدا عاشق را از خود می‌راند و سپس او را به سوی خود می‌راند:

راند مرا، رحمتش آمد بخواند جانب ما خوش نگریدن گرفت
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۵۵)

واژه تجلی «مصدر عربی ریشه «ج ل د» ظاهر و منکشف شدن، هویدا شدن، روشن شدن و ... به استعمال فارسیان کنایه از غلبه نورالهی که موسی(ع) را به طور ظاهر شده و موسی(ع) از آن بی‌هوش شدند (دهخدا، ۱۳۷۰: ذیل واژه تجلی) تجلی کلمه‌ای قرآنی است به معنای پیدا شدن، آشکار شدن و هویدا شدن، این کلمه در قرآن مجید دوبار به کار رفته است، یک بار راجع به روز است که رخ نماید و آشکار شود «والنهار اذا تجلی» و با رویکرد تجلی الهی است. حضرت موسی(ع) به میقات رفت و خداوند با او سخن گفت موسی استدعا کرد که خداوند خود را به او بنمایاند و خداوند در پاسخ او گفت هرگز مرا نخواهی دید. ولی به کوه بنگر اگر به جای خویش آرמידه و استوار است بدان که مرا خواهی دید «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» چون پروردگارش بر کوه تجلی کرده و کوه را از هم پاشاند و موسی بی‌هوش افتاد. چون معشوق تجلی کند، عاشق سر از پا نمی‌شناسد و هستی خود را به باد فراموشی می‌سپارد.

تجلی حق مراتب گوناگونی دارد که بعضی از آن‌ها باعث ریختن کوه استوار، که خود نگهدار زمین است می‌شود: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» چون پروردگار موسی بر کوه جلوه نمود آن را ریز ریز ساخت و موسی بی‌هوش بر زمین افتاد (اعراف / ۱۴۳).

گاهی تجلی او، باعث برپایی پاشکستگان بوده و آن‌ها را از حضيض ذلت به ذروه‌ی عزت می‌رساند و گاه مایه مرگ است و زمانی مایه‌ی زندگی. چنان‌که هم فرشته مرگ و هم فرشته حیات هر دو تجلی خدا هستند که یکی هنگام جان دادن به زنده‌ها ظهور می‌کند و دیگری هنگام گرفتن جان از آن‌ها ظاهر می‌شود.

انسان کامل وجود جامع و آئینه تمام نمای اسما و صفات الهی است، اما هر یک از فرشتگان آئینه یک صفت و یا یک اسم الهی است، بعضی از فرشتگان و روحانیون همواره در رکوع هستند در سجده نمی‌روند و برخی از آنان همیشه در سجده‌اند و به رکوع نمی‌روند و این به آن معنی است که آن‌ها

نمی‌توانند از مقامی که دارند تجاوز کنند و قوم از محلی که دارند فراتر بگذارند و به همین سبب بود که جبرئیل (ع) در جواب پیامبر اکرم (ص) که پرسید چرا به همراه من نمی‌آیی به فرمود:

اگر بند انگشت برتر پر م فروغ تجلی بسوزد پر م

ظهور جلال ربوبیت بیش از آنست که به دلیل احتیاج افتد. نسبت مرگ حق تبارک و تعالی با عرض مجید، همان نسبت است که با تحت الثری. از غایت پیدایی، پنهان است و از غایت پنهانی پیداست: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو کجل شی علیم» (حدید/ ۳). هر چه در وهم و خیال و خواطر آدمیان گذر کند او نه آن است و نه چنان است بلکه آفریدگار همانست (دنیایی، ۱۳۷۵: ۳۲۳). وجود معشوق سرشار از اوصاف متضاد است و از این‌روست که مولانا وصف او را با معیار عقل ناممکن می‌داند. خود پنهان و پیداست و اوصاف او مظهر جمال و جلال و لطف و مهر. او هر لحظه با صفتی متفاوت ظاهر می‌شود؛ ولی مولانا هیچ تناسخی در این دگرگونی نمی‌بیند و معتقد است معشوق باز همان است و این تغییر و دگرگونی‌ها در حالات معشوق را وحدت محض می‌داند:

این نیست تناسخ سخت و وحدت محض است کز خوشش آن ملزم ز خار برآید
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۹۳)

او مجموع همه اوصاف است، بنابراین جامع اوصاف متضاد بودن او نبایستی باعث آشفتگی باشد. او نه تنها خود جامع اوصاف متضاد است بلکه از چنان قدرتی برخوردار است که او چیز متضاد را نیز در کنار یکدیگر قرار می‌دهد:

در مرگ هشیاری نهی در خواب بیداری نهی در سنگ سقایی نهی در برق میرنده وفا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷)

او مجموع همه اوصاف متضاد است:

مجموع همه هست شمس تبریزی حق است که من عدد نخواهم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۴۶)

نتیجه‌گیری

عشق مقوله‌ی پر رمز و رازی است که موضوع اصلی بسیار از آثار ادبی است. شاعر عارف نیز با بهره‌گیری از الگوهای عشق انسانی و تلیف تخیل و آموزه‌های ادبی و عرفانی آثار بزرگی خلق کرده‌اند که سهم مولانا بیش از دیگران است. مولانا در فرهنگ مربوط به معشوق به صراحت عشق به انسان را جایز و مقدمه‌ی عشق الهی دانسته است. اما معشوق در غزلیات شمس حقیقی است و در اغلب موارد اشاره به

ذات حق تعالی و یا انسان کامل است که او نیز توصیف به صفات الهی و نمادی از خداوند در میان خلق است و همین امر را باید موجب تفسیر ساختار و زبان معشوق دانست. به رغم فرهنگ عاشقی، آن چه به فرهنگ معشوق منسوب است، شامل تشبیهات و استعارات، صفات و رمزهای عرفانی است که بیشتر از یگانگی و استغناى خداوند نشأت گرفته است. در بافت زبان فرهنگ معشوق، نوعی تواضع و خاکساری حاصل از در نظر داشتن مقام والای معشوق در بیان مولانا نهفته است که اجازه‌ی امر و نهی را از او سلب می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.
- بٹوزانی، الکساندرو، (۱۳۸۱)، غزل سرایی مولوی، ترجمه محمدحسن جلیلی، چاپ اول: تهران.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۵۲)، تفسیر و نقد تحلیل مثنوی (۱۵ جلد)، چاپ اول، تهران: انتشارات اسلامی.
- دشتی، علی، (۱۳۳۶)، سیری در دیوان شمس، چاپ چهارم، تهران: بنیاد فرهنگی ایران.
- دنیایی ابراهیمی، غلامحسین، (۱۳۷۵)، اسما و صفات حق، تهران: اهل قلم.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغتنامه، زیر نظر دکتر معین، تهران: سروش.
- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۰)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات فرهنگ و زبان ایران.
- ستاری، جلال، (۱۳۲۵)، عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۴۷)، احادیث مثنوی، تهران: امیر کبیر.
- _____، (۱۳۸۵)، زندگی مولانا جلال الدین محمد بلخی، تهران: معین.
- _____، (۱۳۸۰)، شرح زندگی مولوی (جلال الدین بلخی) تهران: تیرگان
- کی منش، عباس، (۱۳۶۶)، پرتو عرفانی (شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس)، تهران: انتشارات سعدی.
- کرمی، محمدحسین، (۱۳۸۴)، عروض و قافیه در شعر فارسی، چاپ دوم، شیراز: دانشگاه شیراز.
- نوربخشی، جواد، (۱۳۷۹)، فرهنگ نوربخش، چاپ سوم، تهران: یلدای قلم.

شمس و مولوی به گزارش استاد محمدعلی موحد و به روایت مقالات شمس

نعمت یلدریم^۱

چکیده

مقالات شمس تبریزی استاد محمدعلی موحد، یکی از آثار با ارزش او محسوب می‌شود و تا جایی که ممکن بوده یک مقدمه مفصل به آن اضافه شده است. در این اثر از ملاقات‌ها و ارتباط شمس با مولانا تا جدایی آنها و این که چه بر آنها گذشته است، به بهترین شکل و با منابع مهم توضیح داده شده است. در اشعار مولوی و شمس، گفتگوها و سخنان و رفتارهای احساسی، اندیشه‌ها و تفکر آنها به زیباترین زبان شرح داده شده است.

از نگاه تصوف و تاریخ تصوف به بهترین شکل از منابع استفاده کرده و آنچه مولوی در ارتباط با شمس در اشعارش نوشته، و با شعر ز او حمایت کرده، داستان زندگی، دنیای تفکر آنها و مهم‌ترین تاثیر افکار این دو انسان بزرگ روی ادبیات صوفیگری در بالاترین سطح جای گرفته است. این اطلاعات وسیع نشان داده است که دو حکیم بزرگ سال‌ها در کنار هم بودند.

در این مقاله با مقدمه‌ای که گفته شد با سخنان بی‌همتای مولانا، این روبه‌رویی و ملاقات بزرگ بیان خواهد شد.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولانا، مقالات شمس، محمدعلی موحد.

۱. استاد و مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آتاتورک شهر ارزروم ترکیه

من عادت نبستن نداشته‌ام هرگز، سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۲۵).
ما در کس عجب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس بهم افتد. سخت آشکار آشکاریم؛ اولیا آشکار نبوده‌اند، و سخت نهان نهانیم... (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۹۴ - ۹۳).

سفر کردم به هر شهری دویدم	به لطف و حسن تو کس را ندیدم
ز هجران و غریبی بازگشتم	دگر باره بدین دولت رسیدم
از باغ روی تو تا دور گشتم	نه گل دیدم نه یک میوه بچیدم
به بدبختی چو دور افتادم از تو	ز هر بدبخت صد زحمت کشیدم
چه گویم مرده بودم بی تو مطلق	خدا از نو دگر بار آفریدم
عجب گویی منم روی تو دیده	منم گویی که آوازت شنیدم
بهل تا دست و پایت را ببوسم	بده عیدانه کامروز است عیدم
تو را ای یوسف مصر ارمغانی	چنین آیینه روشن خریدم

(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۸۴)

شمس در تاریخ ۲۶ جمادی‌الثانی ۶۴۲ به قونیه آمده و پس از شانزده ماه در تاریخ ۲۱ شوال ۶۴۳ از آن شهر رفته و دوباره پس از چندی در ۶۴۴ به قونیه بازگشته و در ۶۴۵ ناپدید شده است. این مرد مرموز را سپهسالار به نام و القاب «شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک‌داد» و با القاب «سلطان الأولیاء والواصلین»، «تاج‌المحبوبین»، «قطب‌العارفین»، «فخر‌الموحدین»، «آیه تفضیل‌الآخرین علی الأولین»، «وارث الانبیاء والمرسلین» و «صاحب حال و تال» معرفی می‌کند. مولانا او را به لقب «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار»، «سلطان سلطانان جان»، «نور مطلق»، «جان جان جان»، «شمع نه فلک»، «بحر رحمت»، «مفخر آفاق»، «خورشید لطف»، «روح مصور» و «بخت مکرر» می‌خواند:

دمی به خاک در آمیزی از وفا و دمی	زعرش و فرش و حدود دو کون در گذری
ستاره‌هاست همه عقل‌ها و دانش‌ها	تو آفتاب جهانی که پرده‌ها بدری
کیم بگو من مسکین که با تو من مانم	فنا شوم من و صدمن، چو سوی من نگری
کمال وصف خداوند شمس تبریزی	گذشته است ز او هام جبری و قدری

(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۱۳)

شمس تبریز به گفته سپهسالار جامه بازرگانان می‌پوشید و در هر شهری که وارد می‌شد مانند بازرگانان در کاروانسراها منزل می‌کرد و قفل بزرگی بر در حجره می‌زد، چنان که گوئی کالای گرانبهای در اندرون آن است و حال آن که آنجا حصیر پاره‌ای بیش نبود. روزگار خود را به ریاضت و جهانگردی

می‌گذاشت گاهی در یکی از شهرها به مکتب‌داری می‌پرداخت و زمانی دیگر شلوار بند می‌بافت و از درآمد آن زندگی می‌کرد.

سلطان‌ولد / ابتدا نامه خود را با داستان موسی و خضر آغاز می‌کند. موسی پیغمبری است که برای راهنمایی توده مردم فرستاده شده است و آشکارا در ابلاغ رسالت حق می‌کوشد ولی خضر پیر و مرشدی است که در آفاق جهان می‌گردد و با کمتر کسی خود را آشنا می‌سازد. کسی او را نمی‌شناسد. با آن که موسی به تشریف نبوت آراسته است، از راز درون پرده آگاه نیست. موسی احتیاج به معلم و رهبر دارد. دست در دامن خضر می‌زند.

سلطان‌ولد می‌گوید: «رابطه مولانا با شمس همان رابطه موسی بود با خضر. مولانا با همه فضل و کمال و مقامات و کرامات و انوار و اسرار همواره در طلب صحبت اولیای حق بود و سرانجام شمس را یافت.»

خضرش بود شمس تبریزی	آن که با او اگر در آمیزی
هیچ کس را به یک جوی نخری	پرده‌های ظلام را بدری
آن که از مخفیان نهان بود او	خسرو جمله واصلان بود او

ورود شمس به قونیه و ملاقاتش با مولانا طوفانی را در محیط آرام این شهر و به ویژه در حلقه ارادتمندان خاندان مولانا برانگیخت. مولانا فرزند سلطان‌العلماست، مفتی شهر است، شاگردان و مریدان دارد، جامه فقیهانه می‌پوشد و در محیط قونیه از اعتبار و احترام عام برخوردار است. با این همه چنان مفتون این درویش بی‌نام و نشان می‌گردد که سر از پای نمی‌شناسد.

تأثیر شمس بر مولانا چنان بود که در مدتی کوتاه از فقیه‌ی متعین با تمکین، عاشقی شوریده ساخت. این پیر مرموز گمنام، دل فرزند سلطان‌العلماء را بر درس و بحث و علم رسمی سرد گردانید و او را از مسند تدریس و منبر وعظ فرو کشید و در حله رقص و سماع کشانید چنان که خود گوید:

در دست همیشه مصحفم بود	در عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنمی تسبیح	شعر است و دو بیتی و ترانه

(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۶۹)

و چنین بود که مریدان سلطان‌العلماء سخت برآشفتنند و عوام و خواص شهر سر برداشتند. کار بدگوئی و زخم‌زبان و مخالفت در اندک زمانی به ناسزائاری، دشمنی و عناد علنی انجامید و متعصبان ساده‌دل به مبارزه با شمس برخاستند. سپهسالار در این باره می‌نویسد:

لاجرم بواعث حسد در نفوس ایشان مستمر گشت تا عاقبت غبار انکار بر روی کار آوردند چون از حد تجاوز کردند دانست که منفی خواهدشدن به فتنه بسیار، جهت مصلحت وقت، به محروسه دمشق هجرت فرمودند. بعد از هجرت ایشان خداوندگار (مولانا) از تمامت

اصحاب انقطا. طاع و عزلت اختیار کرد.

شمس چون عرصه بر خود تنگ یافت بناگاه قونیه را ترک گفت و مولانا را در آتش بی‌قراری نشانند. چند گاهی خبر از شمس نبود که کجاست و در چه حال است تا نامه‌ای از او رسید و معلوم شد که به نواحی شام رفته است. با وصول نامه شمس، مولانا را دل رمیده به جای باز آمد و آن شور اندرون که فسرده بود از نو بجوشید. نات‌های منظوم در قلم آورد و فرزند خود سلطان‌ولد را با مبلغی پول و استدعای باز گشت شمس به دمشق فرستاد.

بخدائی که در ازل بوده‌ست حی و دانا و قادر و قیوم
که از آن دم که تو سفر کردی از حلاوت جدا شدیم
چو موم در فراق جمال تو ما را جسم ویران و جان درو چون بوم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۶۸)

پس از سفر شمس، افسردگی خاطر و ملال عمیق و عزلت و سکوت پر عتاب مولانا ارادتمندان صادق او را سخت اندوهگین و پشیمان ساخت. مریدان ساده دل که تکیه‌گاه روحی خود را از دست داده بودند زبان به عذر و توبه گشودند و قول دادند که اگر شمس دیگر بار به قونیه باز آید از خدمت او کوتاهی نمایند و زبان از تشنیه و تعریض بر بندند. مولانا در پیامی که توسط فرزند خود فرستاد بر این مطلب تأکید می‌کند.

شمس عذر آنان را پذیرفت. محفل مولانا شور و حالی تازه یافت و گرم شد. ولد این مناظر را در مثنوی خود توصیف کرده است: شمس سخن می‌گوید، مجلس سماع برپاست، مریدان به افتخار شمس مهمانی‌ها می‌دهند، هر کس به قدر وسع و توانائی خود نیازها می‌آورد و هدیه‌ای نقدی یا جنسی به پای او می‌ریزد. این تحول مولانا را امیدوار می‌ساخت که کم‌کم قدر و منام واقعی شمس بر مریدان روشن گردد و اقامت همیشگی وی را در قونیه میسر گرداند. این که نور امید از خلال سخنان او سر می‌کشد:

شمس و قمرم آمد، سمع و بصرم آمد و آن سیمبرم آمد، و آن کان زرم آمد
امروز به از دینه، ای مونس دیرینه دی مست بدان بودم، کز وی خیرم آمد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۸۹)

پس از بازگشت شمس ندامت و سکوت مخالفان دیری نپائید و مخالفت با او بار دیگر بالا گرفت. تشنیه، بدگوئی و زخم‌زبان چندان شد که شمس این بار بی‌خبر از همه قونیه را ترک کرد و ناپدید شد. چنان که دیگر از او خبری نیامد.

اندوه و بی‌قراری مولانا از فراق شمس این بار شدیدتر بود. منتهی در سفر اول شمس، غم دوری، مولانا را به سکوت و عزلت فرا می‌خواند، چنان که سماع، رقص، شعر و غزل را ترک گفت و روی از همگان درهم کشید. لیکن در سفر دوم، مولانا درست معکوس آن حال را داشت؛ آن بار چون کوه به

هنگام نزول شب، سرد، تنها، سنگین، دژم و خاموش بود و این بار چون سیلاب بهاری خروشان، دمان، پرغریو و فریاد:

روز و شب در سماع رقصان شد	بر زمین همچو چرخ گردان شد
سیم و زر را به مطربان می داد	هر چه بودش ز خان و مان می داد
یک زمان بسی سماع و رقص نبود	روز و شب لحظه ای نمی آسود
غلغله اوفتاد اندر شهر	شهر چه، بلکه در زمانه و دهر
کاین چنین قطب و مفتی اسلام	کوست اندر دو کون شیخ و امام
شورها می کند چو شیدا	او گاه پنهان و گاه هویدا

(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۸۲)

مولانا که خیال می کرد شمس این بار نیز به جانب دمشق رفته است دو بار در طلب او به شام رفت لیکن هرچه بیشتر جست نشان او کمتر یافت. به هر جا که می رفت و هر کس را که می دید سراغ شمس می گرفت. غزلیات این دوره از زندگانی مولانا از طوفان درد و شیدائی غریبی که در دل و جان او پیچیده بود حکایت می کند:

ای صبا حالی ز خد و خال شمس الدین بیار	عنبر و مشک ختن از چین به قسطنطین بیار
گر سلامی از لب شیرین او داری بگو	ور پیامی از دل سنگین او داری بیار
سر چه باشد تا فدای پای شمس الدین کنم؟	نام شمس الدین بگو تا جان کنم بر او نثار
من نه تنها میسرایم: شمس دین و شه دین	می سراید عندلیب از باغ و کبک از کوهسار
روز روشن: شمس دین و چرخ گردان: شمس دین	گوهر کان: شمس دین و شمس دین: لیل و نهار

(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۴۱)

کم کم خبرهای بد به او می رسد، خبر این که عشق بزرگ او، آن جهان معانی و ترجمان اسرار حق، روی در نقاب خاک نهفته است. خبر مرگ شمس! مولانا هنوز باورش نمی شود و سراسیمه و دیوانه وار فریاد می زند:

که گفت که آن زنده جاوید بمرد؟	که گفت که آفتاب امید بمرد؟
آن دشمن خورشید برآمد بر بام	دو چشم بیست و گفت: خورشید بمرد

ولی خوب، اگر مرگ شمس را باور نمی کند، به زنده بودن وی نیز اطمینان ندارد. باور کردن مرگ عزیزان سخت است، لیکن واقعیت دیر یا زود خود را بر ما تحمیل می کند. این دل مولانا چون برگ می لرزد و در عین ناباوری با هزاران خیال شوم نافرجام دست به گریبان است:

میان ما چو شمعی نور می‌داد
کجا شد ای عجب بی‌ما کجا شد
دلچون برگ می‌لرزد همه روز
که دلبر نیم‌شب تنها کجا شد
برو در باغ پرس از باغبانان
که آن شاخ گل رعنا کجا شد
برو بر بام پرس از پاسبانان
که آن سلطان بی‌همتا کجا شد
چو دیوانه همی‌گردم به صحرا
که آن آهو در این صحرا کجا شد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۰۴)

تا آنگاه که خبرها متواتر می‌شود و امید وی از دیدار مجدد شمس یکباره قطع می‌گردد و دردمندانه در سوگ شمس مویه می‌کند:

این اجل کرسست و ناله نشنود
ورنه با خون جگر بگریستی
دل ندارد هیچ این جلاد مرگ
در دلش بودی هجر بگریستی
مادر فرزندان خوار آمد زمین
ورنه بر مرگ پسر بگریستی
داندی مفری که عرعر می‌کند
ترک کردی عر و عر بگریستی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۵۱)

مقصود ولد از این که می‌گوید مولانا شمس را در خود دید، آن است که معنی و روح و حقیقت شمس را در خود یافت. اکنون دیگر سخن او سخن شمس بود و اندیشه او اندیشه شمس. عین او بود که می‌بایست سخن از خود گوید:

ما زنده به نور کبریا
بیگانه و سخت آشنائیم
شمس تبریز خود بهانه‌ست
ماییم به حسن لطف مائیم
با خلق بگو برای روپوش
کاوشاه کریم و ما گدائیم
محویم به حسن شمس تبریز
در محو نه او بود نه مائیم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۰۶)

شمس بود که در او تلقین شعر می‌کرد و او را به خروش و فریاد و می‌داشت.

ای که میان جان من تلقین شعرم می‌کنی
گرتن زخم، خامش کنم، ترسم که فرمان بشکنم
مفخر تبریزیان؛ شمس حق و دین؛ بگو
بلکه صدای تو است این همه گفتار من
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۱)

او دیگر من خود را کم کرده و منی دیگر شده بود، اگر غزلی می‌گفت به یاد شمس و به نام شمس بود، اگر شعر می‌گفت خود را نگارگری می‌دید که نقش‌هائی بر صفحه کاغذ می‌آفریند و شمس در قالب

آن نقش‌ها جان می‌دهد. جان سخنش از شمس بود. معنی و مفهوم شعرش شمس بود:

می‌مالم این دو چشم که خوابست یا خیال
آری منم و لیک برون رفته از منی
نفخ قیامتی تو و من شخص مرده‌ام
من نسیم کاره گفتم، باقیش تو بگو
من صورتی کشیدم، جان بخشی آن تست
باور نمی‌کنم عجب ای دوست کاین منم
چون ماه نوز بدر تو باریک می‌تنم
تو جان نو بهاری و من سرو و سوسنم
تو عقل عقل عقلی و من سخت کودنم
تو جان جان جانی و من قالب تنم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۵۰)

مولانا هیچ گاه شمس را از یاد نبرده و مقالات او را در طاق نسیان نگذاشت. مروری دقیق در آثار مولانا دو دوره متمایز از زندگی وی را مشخص می‌سازد. از آن زمان که شمس در قونیه آمد تا آنگاه که خبر مرگ او قطعیت یافت مولانا خود را در شمس گم کرده بود و از آن پس شمس را در خود گم کرد. غزلیات شمس منعکس کننده دور اول است. آنجا که همه شمس است و مولانا نیست و اگر هست چون سایه در پی شمس است بلکه چون گوسپند قربانی در عیداکبر که با فدا و فنای خود متبرک می‌شود. کم کشتگی مولانا در این مرحله تا بحدی است که خود را در پرتو خیال و اندیشه شمس می‌بیند و هر چه می‌گوید به او منتسب می‌سازد.

من که حیران ز ملاقات توام
فکر و اندیشه من از دم تست
چون خیالی ز خیالات توام
کئوی الفاظ و عبارات توام
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۴۲)

اما مثنوی منعکس کننده دور دوم زندگی مولانا است آنجا که باز هوای شمس در سرتاسر گفتار او موج می‌زند لیکن آشکارا از تکرار نام او تحاشی می‌ورزد. آنجا که «زخم‌های روح فرسائی» را که از ماجرای شمس بر دلش نشسته بود بیاد می‌آورد و حاضر نیست که جز به رمز ذکر حال دیگران سخن گوید:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید
واجب آمد چون که آمد نام او
این نفر جان دامنم برتافته ست
کز برای حق صحبت سال‌ها
تا زمین و آسمان خندان شود
من چه گویم بک رگم هشیار نیست
شرح این هجران و این خون جگر
خوش‌تر آن باشد که سر دلبران
فتنه و آشوب و خونریزی مجو
شمس چارم آسمان سر در کشید
شرح رمزی گفتن از انعام او
بوی پیراهان یوسف بافته است
بازگو حالی از آن خوش حال‌ها
عقل و روح و دیده صد چندان شود
شرح آن باری که او را بار نیست
این زمان بگذار تا وقت دگر
گفته‌اید در حدیث دیگران
بیش ازین از شمس تبریزی مگو
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰/۱)

مثنوی او در واقع روایت منظوم و مشروعی از سخنان پیر تبریزی است و شرح رمزی از انعام او که با تجربیات روحی خود مولانا در هم آمیخته و از اطلاعات وسیع و تصرفات ساحرانه ذهن وقادوی مایه گرفته و تصادفی نیست که تمام مطالب مقالات در تشریح دقایق عرفانی و بسیاری از قصه‌ها و حتی بسیاری از تعبیرات آن را، در مثنوی می‌یابیم.

ما در تعلیقات آخر کتاب این معنی را روشن کرده و مواردی را از مقالات که در مثنوی منعکس است، متذکر شده‌ایم. کاری که مولانا در مثنوی با شمس کرده نه نقل قول است و نه اقتباس صرف، بلکه بیان مجدد و تعبیر تازه‌ای است از سخنان او با تفسیر و توضیح کامل، که هم چنان که خود شمس گفته مولانا با استشهاد از قرآن و حدیث بر آن مهر نهاده است.

نمونه‌هایی از تمجید شمس نسبت به برخی مشایخ، نتیجه‌گیری و پی‌نوشت

منابع

- شمس تبریزی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، (۱۳۹۱)، دیوان شمس تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران.

Bibliography

- Holy Qoran
- Aflaki, Shams al-Din Ahmad (1983), *Manâqeb al-cârefn*, Tehran: Donyâ-ye Ketâb.
- Araštah, A. Reza (1927) *Rumi: The Persian, The Sufi*, Omen Press.
- Chittick, William C. (2004), « *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*. Louisville, Kentucky, Fons Vitae.
- Fakhry, Majid (1970), *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Iqbal, Muhammad(1992), *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. Syed Abdul Wahid. Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf.
- -----(2001), *The Secrets of the Self (1915)* Trans. Renold A. Nicholson. Reprint, Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf.
- Lewis, Franklin D. (2014), *Rumi - Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, Oneworld Publications.
- Karbalai-ye Tabrizi, Hafez Hosayn (1965), *Rowzat al-jenan va jannat al-janan*, ed. Ja'far Soltan al-Qorra-i, 2 vols., Tehran: Bongâh-e Tarjome va Nashr-e Ketâb.
- Modarres-e Sadiqi, Ja'far(1994), edition of the *Maqâlât*, Tehran: Nashr-e Markaz.
- Movahhed, Mohammad-Ali(1994), *Khomi az sharâb-e rabbâni*, “A Jug of Divine Wine”, Tehran: Sokhan.
- Nasr, Seyyed Hossein (1987). *Islamic Art and Spirituality*. Suny Press.
- Nicholson, R. A. (1967), *Studies in Islamic mysticism*. London, England: Cambridge University Press.
- ----- (1923), *The Idea Of Personality In Sufism*, The University Press, Cambridge.
- Rumi, M.J. (1957), *Diwan-c-Shams Tabriz*, Tehran : Amir Kabir Press.
- Saheb-Zamani, M. H. (1972), *Khatt-i sivvum: darbara-yi shakshsiyat, sukhanan va andisha-yi Shams-i Tabrizi (The third script)*, Tehran, Iran: Atai Press.
- Sepahsalar, Faridun b. Ahmad (1983) *Resâle-ye Sepahsalar*, ed. by Sa'id Nafisi, Tehran: Egbâl.
- Shams al-Din Tabrizi(1349), *Maqalat-e Shams-e Tabrizi*, ed. Khoshnevis, Atai Publishing, Tehran
- Shams al-Din Tabrizi(1990), *Maqalat-e Shams-e Tabrizi*, ed. Mohammad-Ali Movahhed (Tehran: Sahami, Entesharat-e Khwarazmi.

does it bring to me?" If I were to be proud of it, it would be very ugly; but Mevlana, if one looks at the attributes defined by the Qur'an and the sayings of the Prophet, is a saint. And I am the saint of the saint, the friend of the friend; therefore I am less easily shaken, more firm.

Conclusions

In conclusion, and according to what was briefly said about the perfect man in the thought of Shams Tabrizi, we can say that although Shams' words have been expressed in various mystical subjects in a very scattered manner among his speeches, but by spending a lot of time and attention on them, and putting them together, we can get a relatively clear picture of his mystical thoughts, especially the perfect man. In fact, Shams knew the Koran by heart and used to make his living as a teacher.

According to Shams, the only purpose of gaining knowledge is to find the path to God, who is the absolute Truth, the Real (haqq). Shams emerged from a tradition in which knowing oneself is largely considered to be the way to knowing God, and in which the human being is taken to be a condensed and miniature version of the whole world. As a consequence, Shams emphasized self-awareness, acceptance of the self, and self-development and fulfillment as major characteristics and tasks of a "perfect human being." Since the ultimate goal of mysticism is to achieve the highest stages of perfection through purification of the heart, knowing the real nature of man, his dimensions, and ultimate perfection, has fundamental importance.

Among the creatures of the world, the human being enjoys a special status. He is composed of a physical body and an immaterial soul. With such a combination, human beings have all the merits that can be found in other creatures. The perfect man is the one who has actualized all his potentials in the best possible manner. He is the most perfect manifestation of God's names and attributes. He is the mediator for others to receive God's grace, the fruit of creation, and is the divine vicegerent in the world. He is the proof of God and enjoys the status of wilayah (divine authority). The result is that the Perfect Man becomes a "God-man" who experiences a close relationship with God as well as with God's creation.

creative truth, united with all, and one who has solved the subject-object relations. To Rumi Shams was one who knew unity behind plurality and how the unity turned to plurality. Shams was fully aware and experienced life in all existence and the essence of life. Being the same inside and outside, Shams was like a flower whose petals were identical on both sides; Shams was an unfolding of mankind in the memory of the universe in evolution. He had achieved happiness, experienced joy and had ceased to search, for he had passed the state of search and now stood at the threshold of the world of Form. He was the illuminist who had withdrawn the veil of name and perceived matter. Tearing aside the veils of attributes and qualities he had finally found how they were formed in the evolution of the phenomenal world. He had passed from existence to non-existence and beyond it. He lived in such a state that he needed no laws, no religion; he lacked any sense of guilt and justice; truth and kindness marked his spontaneous acts. When he came in contact with his fellow human beings Shams was the remedy to all ills. He was peerless: no one had seen anyone like him, nor did anyone possess his magnetic personality. No one equalled his ability as a guide; no one possessed his wisdom (Arasteh, 1972: 38-39). Rumi describes Shams's influence thus:

When he stimulated my thought from the depth of my psychic sea, the phantom of light arose. Shams was the light of the eye, the clarity of reason, the brightness of the soul and the enlightenment of the heart. Shams was a universal man who took away my reason and religion. He was the form of every happiness. (Rumi, 1957: Vol. I.) In Maqalat Rumi relates that Shams, in order to reinforce his quest, conveyed the secret of his attainment to him, and in the Diwan he presents Shams as a man who spoke very little. Indeed, his first advice to Rumi was to keep silent and to remain deaf externally so that insight could act. The Maqalat, which presumably reports the first few months of their meeting, presents Shams as a man of clarity, sincerity, simplicity and maturity. In this discourse the characters are God, Rumi and Shams. They discuss the realities behind the beliefs, the real and the unreal; they agree that man's ideas are behind both living and non-living things (Arasteh, 1972: 39-40).

As a result of his conversation with Shams, Rumi became convinced that beneath the form is the sea of reality, which every saint, universal man and prophet discovered. Its formal state, as stated in Maqalat, is directed at ordinary men and serves only as a reminder for the elect (Ibid., 41-42).

They say that I am a saint. I said, "O.K., let it be so, but what happiness

once tells Shams, “You are my Zu al-Nun, Jonayd and Bâyezid” (Rumi, 1957: 1507); he is also the Pride of the Saints (Fakhr-e owliâ). Rumi variously invokes him as the Sun of the Age, the Pride of all Tribes, King of Truths and Mysteries, the Essence of the Essence of Faith, the Special Elite Mystery of God, a Divine Manifestation, Messenger of the Placeless, the Point of Eternal Spirit, the Light of Mohammad, the Verse of Insight, Absolute Spirit, and the Epitome of Existence ... (Shams, 1990: 163, 176). In many poems Rumi also calls him *khodâvand* or lord, even when it does not quite fit the meter.

Shams is “the Lord of the lord of the lords of truth” and “the Chief of the lord of lords.” As in English, the Persian word for lord, *khodâvand*, means a temporal master, but also God. And indeed, in the poems from the *Divân*, Rumi depicts Shams as a divinity. In one place, Rumi calls Shams the point toward which he prays (Rumi, 1957: 1687). Readers familiar with classical Persian poetry know that such hyperbolic language is hardly unprecedented in courtly literature, but the repeated use of such phrases distinguishes Rumi’s attitude toward Shams from all temporal objects of encomium. There was probably no precedent for addressing any person, other than the Prophets, in the following terms (Rumi, 1957: 1526):

You are that light which told Moses: “I am God I am God I am God I am”
Shams is the Moses of the age (Ibid., 245), beyond the comprehension of Gabriel (Ibid., 117), the sanctified angel who revealed the Koran to Mohammad. Let us hear Rumi invoke Shams at length (Ibid., 1310):

O mouthpiece of God
Eye of truth
Salvation of creatures from this seething ocean of fire!
How pre-eternal your mastery
How peerless your royalty!
deliverer of the soul
from attachment’s travails (See Lewis, 2014: 83)

In a group of odes in which Rumi tries to identify himself with Shams' image there is further evidence of Shams' character, although Rumi admits that words do not fully describe him. He presents Shams as a free man, a magnetic, universal man, and one who understands an ocean of symbols beneath the inward state. Shams is the secret of secrets, or the light of illumination. To Shams love, though it is the life-giver, is nothing, for a stream of love emerges from his own ocean of kindness. Godlike, he is the

fear (Ibid., 103, 194, 321). The love of a perfect human being is ideal, purposeful and true (Ibid., 76).

- Being genuine, creative, and innovative. A perfect human being has confidence and is genuine in his/her thoughts and actions. The perfect man is genuine. He relies on himself in understanding and creativity, not on others (Ibid., 29-30). His judgments and behavior are not based on imitation (Ibid., 76); It boils and springs from within. Hence, he is self-reproductive.

- Patience and persistence. A perfect human being is aware of the fact that both sad and happy times pass. (Ibid., 44, 194) He/she does not become unduly proud when successful and depressed when not. He/she knows that pain is part of existence and does not relinquish his/her efforts in the face of difficulties (Ibid., 240, 324). The perfect man does not run away from problems. He does not lose himself and resists until the last moment (Ibid., 139, 334,). He/she never loses hope and always tries for the better (Ibid., 45-46, 178).

According to Shams, the perfect man, with the above characteristics, is very rare, but has an external reality. He is an exemplary human being and can play an exemplary role for others in self-improvement.

Who was this Shams who influenced the re-nowned Rumi so much that he gained further trust in himself to pursue his search for self?

Shamas Tabrizi as a perfect man

But what characterizes a perfect man? Shams himself left nothing behind except a short discourse between himself and Rumi known as Maqalat (Dialogues). However, in the Mathnawi Rumi describes this state of perfection as "individuality in non-individuality" ; that is, infusion occurs with all that has taken place; the individual has entered the state of conscious existence. In this state the individual is no longer a social man, a limited "I" who lives only by his intellectual life, but rather a universal man, aided by intuition and functioning as a totality with spontaneity and expressiveness (Arasteh, 1972: 38). Shams' qualities could only be described by a person who had undergone an identical experience and had the ability to objectify that experience. Such a man was Rumi himself who dedicated to Shams one of his major works, Diwan-e-Shams, the expression of a total personality. Its 2500 odes occurred spontaneously, and even its metre seems to match the human heart beat (Ibid., 38). Referring to the heroes of Sufism, Rumi

him/herself as responsible for his/her salvation and growth. He/she believes every human being has vast resources potentially available to him/her (Shams, 1349: 249, 275) and so one should rely on and try to know oneself better. He/she appreciates cooperation yet avoids dependency (Ibid., 269, 352).

- Altruism. A perfect human being is concerned with the whole of humanity and sees helping and guiding others as his/her responsibility (Ibid., 366). He/she warns and guides those who claim leadership and facilitates the growth of the immature towards maturity (Ibid., 241). He/she considers helping others toward becoming a perfect human being as his/her mission (Ibid., 252, 355).

- Sacrifice. Altruism of the perfect human being is not conditional; it is complete and total. He/she is more concerned about the salvation of others than his/her own happiness. This dimension is prominent in Shams's thinking about the perfect human being (Saheb-Zamani, 1972: 599). By sacrifice Shams means not only in material things but the ability to break the traditions and cultural norms even if it involves great embarrassment for the person. It involves sacrificing one's life if necessary (Aflaki, 2002, 3: 238-9).

- Liberating and helping others toward independence. A perfect human being neither by kindness nor by harshness wants to make followers out of people (Shams, 1349: 295, 357). He/she likes others for their own sakes. He/she helps them grow but lets them go when they are mature enough to rely on themselves (Ibid., 300). He/she is not exploitative; he/she is emancipating (Ibid., 97).

- Humbleness. A perfect human being resists and rebels against oppressors and cruelties but is gentle and humble to the poor and the oppressed (Ibid., 329).

- Freedom from prejudgments and determinism. A perfect person believes that being human is a "becoming" existence and not a pre-determined static one (Ibid., 182, 303). Therefore, his/her judgment of others does not depend on stereotypes and is not permanent (Ibid., 129, 286). He/she considers people as being free to act; thus, changeable and responsible for what they do (Ibid., 265, 246).

- Love, faith, ideals and purpose. A perfect human being has a supreme goal in life, an ideal in which he/she has faith and so is not frightened by adversities. Love and faith give courage and eliminate unwarranted

take prominence over others at times or according to circumstances, these are always aspects of an integrated whole. A brief description of these characteristics follows.

- Thoughtfulness and organization. The perfect man is thoughtful. This refers to the ability to use past experience in present conduct to avoid the same mistakes and to prevent future ones (Ibid., 365). Also, it is the ability to predict the consequences of one's actions and hence to plan more effectively (Shams, 1349: 45-46).

- Intuition, insight and Inner openness. Intuitive understanding or insight is considered to be the highest level of intellectual ability of a perfect man. This has a spiritual flavor and includes telepathy as well as all insights. As he says: "There is no way out of these two: or "esoteric openness", which is the way of the prophets and saints; Or through "studying science", which is also struggle and purification" (Ibid., 77).

- Time-awareness. It represents the perfect person's balanced view of the past, present, and future. Concern for the past is only in order to plan better for the future without ignoring the present (Ibid., 270, 365).

- Self-knowledge and self-acceptance. This dimension denotes that the perfect man knows his/her strengths and weaknesses and tries to overcome the latter if at all possible (Ibid., 194, 267, 275, 283, 340-341). He/she knows who he/she is, and likes and respects the person that he/she is (Shams, 1349: 337). He/she is not arrogant but is proud and dignified (Ibid., 62). This self-awareness has two aspects, inner and outer awareness (Ibid., 20, 247). He/she is aware of him/herself as living in the world-standing among and relative to others.

- Self-control and Self-mastery. Self-control means silence on time, response on time, forgiveness and grace on time and anger on time (Ibid., 27-28, 371-372). This dimension has three aspects to it:

a. Emotional richness is being capable of experiencing the full ranges of emotions in both positive and negative domains (Shams, 1349: 371).

b. Emotional balance is keeping the opposite emotional qualities in balance relative to each other and expressing them only to the extent that is appropriate in terms of the time, place, and people involved (Ibid., 27-28).

c. Perspicacity is soundness of judgment. Emotional balance and richness is accompanied by a clear, fast, and correct judgment and discrimination of right and wrong (Ibid, 369, 372).

- Self-reliance, autonomy, and independence. The perfect man considers

the name Allah; and he is also a mirror to God, for God laid upon Himself the necessity that His Names and Attributes should not be seen save in the Perfect Man."(Nicholson, 1923: 60).

al-Jili's Perfect Man experienced three revelatory movements of God. In the first, the man is first called and then illuminated by God. The man is "destroyed" by that illumination, defined as the death of the will with submission to God. In the second movement, the "illumination of the Attribute" he responds to that illumination, receiving into himself the very attributes of the creator (Iqbal, 1992: 18-20) in accordance with his capacity (Iqbal 2001: 128). The final movement of perfect manhood is the experience of the Absolute Essence.

The Perfect Man is the microcosm, the universe the macrocosm. Therefore it is appropriate that he should be described in words like these All the beauty in the world is borrowed from him and subsists through his beauty and his light. 'This his beauty that is beheld in every beauty; 'tis his light that is seen in every light, in the sun, the moon, and the stars. Those who love the Prophet ought to behold his perfection in all that is beautiful and meditate on him, revering him in their hearts and praising him with their tongues. I knew one of our Shaykhs who, whenever he saw or thought of anything beautiful, used to cry, " Blessings and peace on thee, O Apostle of God I" (Nicholson, 1923: 61).

The idea of Divine personality is objectified in the perfect saint, whose hand is as the hand of God and by whom the grace of God is dispensed to those who invoke God in his name. Such was the attitude of Jalalu'ddin himself towards his spiritual preceptor, Shamsu'ddin of Tabriz.

Universal characteristics of perfect man

Shamas Tabrizi was a man of profound insight into the nature of man and has a great deal to say which is important to those concerned with the nature of man. Among the scholars and spiritual leaders addressing the issue of the highest possible psychological development in Iran was ShamsTabrizi, who lived in the 13th century. From an examination of his writings, Saheb-Zamani (1972, 583-624) formulated 14 distinct dimensions of the personality of the most perfect human being. These dimensions were considered by Shams as only aspects of or "centers of gravity" in an integrated whole. Even though any dimension could

commentators of the Fusus have elaborated on the nature of the perfect man in the interpretation of this chapter. After Ibn Arabi his followers have discussed different aspects of the perfect man in their works. Abdul Karim al-Jili, the author of the *Insan I-Kamil* (the Perfect Man), was the “last great Sufi and poet, [who] continued the speculation of Ibn ‘Arabi on the themes of the perfect man, the reality of Muhammad and emanation, and exploited some of them, especially that of the perfect man, to the full” (Fakhry 1970: 255).

From the viewpoint of Islamic mysticism, real being and genuine reality is God, and the rest of the world consists of the manifestations of His names and attributes. God created the world in order to see His face in the mirrors of His manifestations. So, The conception of a perfect man is nurtured in a context of considering a human being as a reflection of God and hence potentially capable of actualizing God-like characteristics. This belief is captured in examples such as, "God created Adam in His own image" (Nicholson, 1967: 104) and, "The Perfect Man as the copy of God and the archetype of Nature, unites the creative and creaturely aspects of the Essence and manifests the oneness of thought with things" (Nicholson, 1967: 107). Here the ideal person is discussed in terms that seem distant from modern terminology. Then, it was acknowledged that the state of the perfect human being, though possible, is not very likely for most people and yet should be a goal for everyone to strive for. In other words, even though these God-like characteristics are ideally attainable, they are considered more as a model of ultimate maturity and development in humans. They are also viewed as something to strive toward in attempting to approach the limits of psychological development.

Jili says:

"You must know that the Perfect Man is a copy of God. That is so because God is Living, Knowing, Mighty, Willing, Hearing, Seeing, and Speaking; and Man too is all these.... Further, you must know that the Divine Names and Attributes belong to the Perfect Man by fundamental and sovereign right in virtue of a necessity inherent in his essence, for it is he whose Idea (haqiqat) is signified by those expressions and whose spiritual reality is indicated by these symbols: they have no subject in existence whereto they should be attached, except the Perfect Man. As a mirror in which a person sees the form of himself and cannot see it without the mirror, such is the relation of God to the Perfect Man, who cannot possibly see his own form but in the mirror of

discovering the truth in their own hearts. Even though such "imitation" (taqlid) is a necessary first step on the path to God, it must be overcome. The path to the Truth is a labour of the heart, not of the head. Make your heart your primary guide! Not your mind. Meet, challenge and ultimately prevail over your nafs (false ego) with your heart. Knowing your false ego will lead you to the knowledge of God.

Shams believes that one should strive for divine knowledge and never stop in achieving it. Some excerpts from the Maqalat, that provide insight into the thoughts of Shams. Shams Tabrizi states in his book that we should not be contented with being merely a religious scholar or a Sufi scholar or a mystic, but more of each light and facet of education and spirituality. He quotes: "Don't be content with being a Faqih (religious scholar), say I want more – more than being a Sufi (a mystic), more than being a mystic – more than each thing that comes before you." (Chittick, 2004: 89) According to him, a person should not complain and look at faults. Happiness is as clear as water and wherever it flows, incredible blooms grow while as unhappiness is like a dark calamity, wherever it flows it withers the blooms. Shams emerged from a tradition in which knowing oneself is largely considered to be the way to knowing God, and in which the human being is taken to be a condensed and miniature version of the whole world (Shams, 1349:189, 244-245, 267, 275, 288). As a consequence, Shams emphasized self-awareness, acceptance of the self, and self-development and fulfillment (Ibid., 247) as major characteristics and tasks of a "perfect human being."

Shams Tabrizi's ambition in life, like other mystics, was to approximate himself to the mystical condition of the Perfect Man in whom the divine qualities are so evident that the lover realizes that he and his beloved are not two but one.

The Perfect Man

The ultimate goal of mysticism is to achieve the highest stages of perfection through purification of the heart, knowing the real nature of man, his dimensions, and ultimate perfection. The expression "perfect man" (al-insan al-kamil) can be seen in the works of Ibn Arabi in the seventh Islamic century. Ibn Arabi, more than anyone else, has systematically discussed the status of the perfect man in his theoretical mysticism (al-'irfan al-nadari) in different places especially in the first chapter of his *Fusus al-hikam*. All

of Mohammad-cAli Movahhed's Maqâlât (1990). From Shams' sayings and lectures Movahhed has since teased out a short but extremely useful biography, Shams-e Tabrizi (Tehran: Tarh-e Now, 1996). In addition to these two scholarly works, Movahhed, (1994). In the same year, Jacfar Modarres-e Sadiqi's edition of the Maqâlât (1994) appeared. The words and life-story of Shams had already inspired an original volume of poetry by cAbd al-Hosayn Jalâliân called "The First Flutist," Naynavâz-e avvah ahvâl-e Shams-e Tabrizi va sokhanân-e u be she'r, which he self-published in Tehran in 1992(Lewis, 2014, 72).

Shams' writings reveal him to have been a man well versed in the philosophical and theological discourse of his day, though something of an iconoclast. The Maqâlât reveals Shams as an engaging speaker who expressed himself in a Persian both simple and profoundly moving. Foruzânfar considered Shams' Maqâlât one of the true treasures of Persian literature, with a depth that required several contemplative rereadings (Shams, 1990: 217-18). In addition to its own intrinsic value, Shams' Maqâlât constitutes the single most important primary source (aside from Rumi's own writings, of course) for understanding Rumi's spiritual transformation and his teachings(Lewis, 2014: 72).

The Mystical Teachings of Shams

The Maqalat-e Shams-e Tabrizi, a Persian prose book, endures a mystical version and understanding of Islam and its fundamentals and encompasses spiritual guidance. Sufi philosophy and poetry, in general, and philosophy of Shams Tabrizi, in particular, are out there what is understood and witnessed for it is not merely about Tasawwuf or Islamic mysticism or the construction of mysticism within Islam as a secret facet or element thereby making it the leading indicator and the most significant and dominant outward expression of spiritual and mystic exercise in Islam. It is much more. It is constantly being in touch with God and building that character and repute which interiorize and strengthen Islamic faith and practice (Chittick, 2004: 89-90).

According to Shams, the only purpose of gaining knowledge is to find the path to God, who is the absolute Truth. Seekers should be striving to achieve "realization" (tahqiq), which is to know the reality of God for oneself and to see all things as they actually and truly are. Shams frequently criticizes those who have simply memorized the words of others without

-Shams Tabrizi's works

Shams did leave behind a body of writings or, more precisely, notes taken down by his own or Rumi's disciples from the lectures of Shams. These, like the *Macâref* of Baha al-Din and Borhân al-Din, were never widely disseminated, in part because they were never read back to and approved by Shams for publication (Shams, 1990: 218). Rumi repeatedly refers to the *asrâr*, or "secrets," of Shams (Shams, 1349: 39), which may of course refer to his oral teachings, but may also designate a written text. If the latter, it represents the name which Rumi gave to the collection of Shams' writings. Some manuscripts of these discourses of Shams are entitled the *Kalemât* ("Sayings") or *Macâref* ("Gnostic Wisdom") of Shams. By scholarly convention, however, these notes are now generally referred to as the *Maqâlât*, or "Discourses," of Shams. This is the title given to them in one partial manuscript of the work, a copy in all likelihood written out in the hand of Rumi's son, Sultan Valad; if so, the copy may date to the lifetime of Shams. About a century after the death of Sultan Valad, this copy passed into the possession of Shams al-Din Mohammad al-Fannâri (d. 1431), himself a well-known author of mystical works, and is now housed in the library of Velieddin Effendi (MS no. 1865). Another manuscript was copied out by Jalâl al-Din Mohammad Monajjem, the son of Hosâm al-Din Hosayn, one of Sultan Valad's successors. Aflaki had a copy or copies of these collected notes of Shams, and he quotes a selection of them in his "Acts of the Gnostics." (Lewis, 2014: 71). The *Maqalat-e Shams-e Tabrizi* is a Persian prose book (Lewis, 2014: 74; Shams, 1349: 1990). As it was said, the *Maqalat* seems to have been written during the later years of Shams, as he speaks of himself as an old man. Overall, it bears a mystical interpretation of Islam and contains spiritual advice.

Fortunately, scholars like Hellmut Ritter, Abdalbâki Gölpinarli and Badic al-Zamân Foruzânfar uncovered some manuscripts of the works of these founding fathers of the Mevlevi order in Turkish archives in the 1940, and, immediately recognizing their surpassing importance for the study of Rumi and the Mevlevis, called them to the attention of the scholarly community.'

Selections of Shams' *Maqâlât* have been available in Persian for some time now, first in an edition by Ahmad Khwoshnevis (1970), followed by Nâser al-Din Sâheb al-Zamâni's *Khatt-e sevvom: darbâre-ye shakhsiat, sokhanân va andishe-ye Shams-e Tabrizi* (1972), and then the first edition

or three days, his eyes two bowls of blood in anticipation of the meal. But Shams was still raw. "Put him off to the side until he catches fire himself" (Shams, 1349: 677).

Sepahsalar says nothing of Shams' mystical mentors. Aflaki only mentions a Shaykh Abu Bakr Sallebâf of Tabriz, to whom Shams was "in the beginning" a disciple. After training with him for some time, Shams wished to gain greater perfection and so went on a journey to "visit several saints and holy men". For this information, Aflâki apparently relied upon the Maqâlât, which describes this pir, or "wise elder" -Pir-e Sallebâf - as one who spent his time with the dispossessed. Movahhed (Shams, 1990: 62) feels that Sallebâf's students must have belonged primarily to the urban working class, which often formed youth gangs with their own code of honor (fotowit). Whenever a government official came to visit Sallebâf, his followers exaggerated a hundredfold the customary deference shown toward their master, effectively thumbing their noses at the government official, who would in other circles have been accorded a respect equal to that of the shaykh. In any case, it does not seem as if Sallebâf indulged in the ceremonial rituals of many Sufi orders; Shams indicates (Ibid., 756) that Sallebâf was not in the habit of bestowing honorary cloaks (kherqe) on his disciples. (Lewis, 2014: 75).

Pir-e Sallebâf is not mentioned much in other sources. The sixteenth-century text Rowzat al-jenân begins by telling us that Sallebâf mentored Shams-e Tabriz, at which point the usual late and suspect legends about the teachers of Shams and Rumi are trotted out (Karbalâ i-ye Tabrizi, 1965: 1/291). This leads to a brief discourse on the meaning of mentor and disciple (morid o morâd), followed by a quotation from the Buštân of Sa'adi about a precious saint of Tabriz, which, so we are told, refers to Abu Bakr-e Sallebâf (Ibid., 1/293). The author tries to disguise the fact that he has no further information on Sallebâf by giving general anecdotes from the Prophet and various unnamed Sufis (Ibid., 1/294-6). Pir-e Sallebâf would have been contemporary with the "seventy saints" of Tabriz, but he is not included among them in the list given by Hosayn-e Karbala'i (Karbalâ i-ye Tabrizi, 1965: 1/49-50). Pir-e Sallebâf apparently headed his own Sufi lodge in the Charandâb district of Tabriz, to the west of the shrine of Imam Hafade (d. 1175), whereas the seventy elders of Tabriz were attached to Bâba Hasan Vali, whose shrine and lodge were in the Sorkhâb district. (Lewis, 2014: 75).

travelling and self-imposed exile he finally attained perfection. After years of unsuccessfully seeking a congenial soul he at last met Rumi, whom he found to be his own potential soul (Araštéh, 1972: 37).

Shams claims that he was gifted with special spiritual abilities from childhood which his parents could not fathom. His father was “a good man of generous nature,” easily moved to tears (Shams, 1990: 41), though he was not a “lover,” or gnostic. To be a good man is one thing, but to be a lover of God is quite another story so Shams was unable to reveal his mystic visions to his father, though he wanted to (Ibid, 119). Elsewhere he says (Ibid, 677) that for a period of about thirty or forty days just before he reached puberty, his mystical love made him indisposed to food, which he would hide in his sleeve whenever it was offered to him.

Shams felt estranged from his father; Shams describes himself as a duck egg under a common hen. Shams’ home was the sea and if the father could not follow him into it, that was because he was of different mettle and should return to his birdhouse. Reduced to tears, the father would ask, “If you act thus with friends, how will you treat your enemies?” (Lewis, 2014: 74).

When his father would ask him, “What’s wrong? I know you’re not crazy but I don’t understand your ways” (Shams, 1349: 77), Shams would answer by telling him that they were not cut of the same cloth.

He was unquestionably and indeed a very good Sufi, a mystic, a poet, a theologian, and originally from Iran who travelled throughout the Middle East praying and in search of someone who could endure and bear up his jocund company. Shams Tabrizi’s motivation, guidance, and stimulus is beyond what is seen and known which rise above or go beyond national limits and margins, thereby integrating national frontiers with international frontiers, and cultural ruptures and stratifications. Central Asian Muslims and the Muslims of South Asia, in particular, and the Muslims across the world, in general, have remarkably and astoundingly loved, respected, and treasured his mystical and unworldly inheritance and legacy for the last seven epochs which is one of the reasons why people value his dearest student Maulana Jalal-ud-Din Rumi R.A. (Nasr, 1987: 115).

While still a boy, Shams kept company with a passionately spiritual master, who would twirl him around in meditative dance. In the hands of this master, he felt like a captive bird or like a piece of bread being torn up and devoured by the hands of a stout youth who had not eaten for two

Konya. Aflaki gives more information, including the name of Shams, his father and his grandfather, and a number of biographical tidbits, though one cannot necessarily trust Aflaki on such matters. Fortunately, Shams' Maqâlât confirms some of Aflaki's statements, such as that Shams lived obscurely and did not support himself from colleges of law or Sufi lodges, but made his living from tutoring and primary-school teaching, and we now have as much or more biographical information about Shams at our disposal as we do about most other figures from that period of history (Lewis, 2014:74).

Aflâki (614) gives his full name as Shams al-Din Mohammad b. 'Ali b. Malek-e Dâd, but grandiloquent titles and honorific addresses were obligatory in polite society in the medieval period, and Shams is accorded his share. Sepahsalar (Sepahsalar, 1983: 122) gives him the following caravan of honorific titles: King of the Saints (Soltân al-owliâ) and those who have attained unto God (al-vâselin), the Spiritual Axis of the Gnostics (Qotb al-'ârefin), God's Proof for the Faithful and the Heir (Vâres) of the Prophets and Messengers. Rumi evokes Shams by many other less cliched and therefore more impressive titles, among them Sea of Mercy (Bahr-e rahmat), Sun of Grace (Khworshid-e lotf), the Mighty Monarch, the Lord of the Lords of Mysteries (Khodâvand-e khodâvandân-e asrâr), The King of Kings of the Spirit (Soltân-e soltânân-e jân) and Pure Light (Lewis, 2014: 72).

Though information about his early life is not readily available, it is known that he received his training in Sufism under the master, Abu Baker Zanbil Baf, a basketweaver in his native city. (It should be noted that almost all great Sufis earned their living through productivity available in their simple culture.) Apparently, Shams attained a state of being in which his guide could no longer help him unfold the mysteries of life. Then, like Socrates, Shams heard his perfected voice-that of a fully integrated man. He began to travel and question the most learned scholars to discover if his voice was genuine. The evidence suggests that he became aware of the limitations of conventional life and even revolted against classical Sufism, which offered the individual knowledge of its principles and identification with either God or the saints. He freed himself from all kinds of authority, internal and external, and frequently criticized traditional scholars and theologians who merely repeated other's opinions. Rather than take others as his example, he turned inward to discover his real self. Out of his

Introduction

In the Persian poetry, most poets are known precisely by their pen-names, not their personal names. A quick glance at the texts about Shams, especially Rumi's Diwan, shows that he is referred by his personal name. Shams Tabrizi has been an influential thinker in Muslim world, especially Islamic mysticism. In Islamic mysticism, the human being is not merely a creature besides other creatures; rather, he is a comprehensive being who contains within himself all beings. Since man is the greatest manifestation of God, the world in its totality is summarized in him. In other words, since man reflects all names of God, he encompasses everything and is present in all worlds.

So it is the human being that has a different creation, enjoys reason and free will, is the most perfect creature, and is created in the image of God. Thus, the human has the highest value, honor and dignity among all creatures. Sufi tradition, of which Shams was a prominent figure, is a vast sphere of wisdom, that requires a lifetime of work to explore. Shams Tabrizi was a man of profound insight into the nature of man and has a great deal to say which is important to those concerned with the nature of man. His ultimate was to achieve the highest stages of perfection through purification of the heart.

He says that his only purpose in coming to Konya was to bring about Rumi's perfection, because Rumi was only one, in that era, who had capacity of becoming perfect man. Therefore, knowing the real nature of man, his dimensions, and ultimate perfection, has fundamental importance for Shams. Although many studies have been done on Shams' life, none of them have dealt with the perfect man in his thoughts. This study aims at exploring the ideas of Shams-i-Tabrizi regarding Universal characteristics of perfect man.

Shams' Life and Works

- Shams' life

Shams Tabrizi, also known by the title of Shams al-Din Mohammad, and widely known as Rumi's teacher and spiritual guide is the 13th-century Persian Sufi Muslim saint. Shams al-Din Tabrizi, means "the Sun of Faith from Tabriz," and Rumi plays upon this repeatedly in his lyric poems. The oldest and most reliable sources about the life of Shams, Sultan Valad and Sepahsâlâr, are not concerned with the life of Shams before he came to

Universal characteristics of perfect man on the basis of the teachings of Shams Tabrizi

Ghorban Elmi¹

Abstract

The purpose of this study is to explore the universal characteristics of perfect man on the basis of the teachings of Shams, a Persian-speaking Muslim mystic and an Iranian wise man who lived in the 13th century. The perfect man is the one who has actualized all his potentials in the best possible manner. He is the most perfect manifestation of God's names and attributes. He is the mediator for others to receive God's grace, the fruit of creation, and is the divine vicegerent in the world. Some characteristics of a perfect man are as follows: thoughtfulness, intuition, self-knowledge, self-acceptance, perspicacity, generosity and devotion, sacrifice, liberation and independence, originality and creativity, Self-reliance, autonomy, independence, Altruism and etc. The perfect human is very rare under normal circumstances. But nonetheless, a perfect man is not a Platonic example of an imaginary and abstract one. The perfect man can be the purpose of education. Anyone can compare himself with perfect man dimensions, make up for their shortcomings and build a better and more complete character.

Keywords: Shams Tabrizi, perfect man, Mysticism, Maqalat-e Shams Tabrizi.

1. Associate Professor, University of Tehran, Faculty of Theology.

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۹

ششمین همایش بین المللی شمس و مولانا

ما را رسول علیه السلام در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد
از دو روز بدرد، و ژنده شود،
و در تونها افتد، و بدان استنجا کنند؛ بلکه خرقه صحبت. صحبتی نه که در
فهم نگنجد، صحبتی که آن را دی و امروز و فردا نیست.
عشق را با دی و با امروز و با فردا چه کار؟

