



مجموعہ مقالات
مولانا شبلی نعمانی

شمس الملانا

مجموعہ مقالات الملانا

مجموعہ مقالات سال ۱۴۰۰

ہفتمین ہمایش بین المللی شمس و مولانا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات هفتمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی



سرشناسه: همایش بین المللی شمس و مولانا (هفتمین: ۱۴۰۰ خوی، آذربایجان غربی)
 عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات هفتمین همایش بین المللی شمس تبریزی / کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی: دبیر علمی مهدی معین‌زاده: مدیر
 اجرای رضا جعفرپور، ویراستار فاطمه رحیم‌لو
 مشخصات نشر: خوی: شعر سپید، ۱۴۰۱.
 مشخصات ظاهری: ۳۶۳ ص.
 شابک: ۴ - ۵۱ - ۶۱۵۰ - ۶۲۲ - ۹۷۸
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا
 یادداشت: کتابنامه: ص [۳۶۳]
 موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
 موضوع: -- Criticism and interpretation -- Mowlavi, Jalaloddin Mohammad ibn-e Mohammad, 1207 - 1273-- Congresses
 موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵؟۵۸۲ ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
 موضوع: Shams Tabrizi, Mohammad ibn Ali-- Criticism and interpretation -- Congresses
 موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵؟۵۸۲ ق. -- تأثیر -- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق.
 موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. -- دیوان شمس تبریزی -- نقد و تفسیر
 موضوع: Mowlavi, jalaloddin Mohammad ibn Mohammad . Divan-iShams-i Tabrizi -- Criticis and terpretation -- Congresses
 موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
 موضوع: Persin poetry -- 13 th century -- History and criticism -- Congresses
 موضوع: شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
 موضوع: Sufi poetry, Persina -- 13 th century -- History and criticism -- Congresses
 شناسه افزوده:
 شناسه افزوده: موسسه تولیت شمس تبریزی
 رده بندی کنگره: PIR ۵۳۰۴
 رده بندی دیوبندی: ۸ / ۳۳ / ۱
 شماره کتابشناسی ملی:
 وضعیت رکورد: فیبا



مجموعه مقالات هفتمین همایش بین المللی شمس و مولانا ■ کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر مهدی معین‌زاده
- ویراستار: فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی‌ا قدم
- تعداد صفحات: ۳۶۳ ص
- سال چاپ: ۱۴۰۱
- ناشر: نشر سپید
- آدرس: انتشارات شعر سپید: خوی - خیابان امام - کوچه مهتاب ساختمان افتخاری
www.farabips.com
- شماره شابک: ۴ - ۵۱ - ۶۱۵۰ - ۶۲۲ - ۹۷۸
- آدرس: ایران - آذربایجان غربی - خوی - خیابان شهید صمدزاده - ساختمان شورای اسلامی شهر - طبقه پایین
www.shamstabrizi.ir
Emil.t.shamstabrizi@gmail.com
 تلفن: ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰ فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰



9786226150514

کمیته اجرایی همایش

رئیس شورای سیاست‌گذاری: دکتر حجت‌الله ایوبی

رئیس همایش: دکتر حسینعلی قبادی

دبیر علمی: دکتر مهدی معین‌زاده

دبیر اجرایی: رضا جعفرپور

امور بین‌الملل: مرتضی برین

مدیر برگزاری: امیر هنرور

مدیر داخلی: صابر عباسی‌اقدام

مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو

نماینده تفاهم‌نامه فیما بین پژوهشگاه و تولیت: افسر الملوک ملکی

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

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

فهرست

- ۱ مقدمه
- ۳ مرید مولای روم در بنگلادش
محمد عیسی الشاهدی
- ۱۲ یگانگی و بیگانگی در مناسبات شمس و مولانا
شهین اعوانی
- ۲۷ سید احمدالحق و مطالعات مولوی وی
محمد بهاءالدین
- ۳۶ انستیتوی تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق قونیه
و پژوهش‌هایی علمی در آن انستیتو
علی تمیزال
- ۴۳ کرونا به روایت عرفانی مولانا
شهرام پازوکی
- ۶۷ شیوه‌های آموزشی شمس تبریزی
ایرج شهبازی

- ۹۸ مولانا، مثنوی و خوانش کودکانه
حمید عبدالهیان
فرنوش فرهمند
- ۱۱۰ عشق، آنتی تز رومی در مقابل تز خشونت مغولان
رجبعلی کاوانی
- ۱۲۰ روش معنابخشی به زندگی از نگاه شمس و فرانکل
فاطمه مدرسی
- ۱۳۱ پند در مثنوی معنوی
نعمت یلدیریم
- ۱۳۹ سودای شنیده شدن در «ملت عشق» گذر شخصیت‌ها
از افق تک‌صدایی به جهان چندصدایی
فاطمه ادراکی
نصرت‌الله صادق‌لو
- ۱۶۳ دیدار با شمس و بیداری قهرمان درون مولانا
(تبیین انطباق مراحل زندگی مولانا با کهن الگوهای
سفر قهرمانی بر اساس نقشه راه کارول پیرسون)
سمیه اسدی
- ۱۸۱ تحلیل سنت و نواندیشی
در آموزه‌های شمس به مولوی
محمد کاظم علمی
قربان علمی
سوزان انجم‌روز
- ۲۱۱ درنگی در وندهای چند واژه در دیوان شمس
اسماعیل تاجبخش
سیده لیلا مقدس

- ۲۲۷ مقایسه اندیشه‌های مشترک متنی و شمس تبریزی
در استفا ده از نماد حیوانات و صور خیال
فرنوش پارسه
سیدکیهان شهدایی
- ۲۵۲ بررسی رویکرد سیاسی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی
در دوران حاکمیت سلاجقه روم
زهرا دوستی
سیدهاشم موسوی
- ۲۶۳ بررسی انواع هنجارگریزی در مقالات شمس تبریزی
سیدمحمد راستگو فر
مرضیه‌سادات طباطبائی
- ۲۸۳ بررسی «غیاب» در مقالات شمس
با عنایت به نظریه متافیزیک حضور دریدا
شهربانو صحابی
رسول کاظم‌زاده
- ۲۹۸ نقد داستان «پادشاه و کنیزک» مثنوی بر مبنای
نظریه روانکاوانه ناخودآگاه فردی و جمعی فروید و یونگ
شیرزاد طایفی
حسین یاسری
- ۳۱۸ بررسی نگاه متفاوت شمس تبریزی به شادی
نجیبه هنرور

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

مقدمه

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

هنور پس از قرن‌ها، غبار ابهام از تصنیفات و مقالات شمس تبریزی زدوده نشده است. نادره مرد دوران و طایر خوش‌الحنان ادبیات و عرفان «استاد دکتر محمدعلی موحد» از همان زمان که با قاطعیت تمام «خوی» را دارالقرار شمس تبریزی خواند و جرقه برنامه‌های فرهنگی، علمی و هنری در یادبود آن حضرت والا - شمس تبریزی - به دست توانای دکتر «حجت‌الله ایوبی» آن زلال فکر روشن ضمیر در این شهر زیبا - خوی - زده شد، همیشه تاکید داشتند تا با همت فرزندان فرهیخته و فرزندگان پر اندیشه مقالات و تصنیفات شمس برای تعالی اندیشه‌ها و گشودن گره‌های اجتماعی، اخلاقی و ادبی‌گریبان‌گیر جامعه بشری با هوشمندی و بردباری تحلیل شوند.

اینک موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر شهردار و شورای اسلامی شهر خوی مفتخر است با برگزاری هفتمین دوره از همایش‌های بین‌المللی شمس و مولانا و با تدوین **کتاب مجموعه مقالات** این دوره از این رویداد بین‌المللی متناسب با بضاعت اندک، به دستورالعمل استاد فرزانه دکتر محمدعلی موحد عمل نموده و مراتب سپاس بی‌شائبه فرزندان و فرهیختگان دارالقرار شمس تبریزی - خوی - را به روح بلند شمس‌الحق تبریزی و مولانای جان و محضر استاد گرانقدر دکتر محمدعلی موحد تقدیم نماید.

از همه استادان، دانشمندان و محققان ارجمند داخل و خارج کشور که در برگزاری هفتمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا در دوران همه‌گیری ویروس منحوس کرونا که زمین‌گیرمان کرد و باعث شد تا این دوره از حرکت علمی (برای بار دوم) در بستر مجازی برگزار شود بسیار سپاسگزاریم. در خاتمه از رئیس و مدیران والامرتبه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبائی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و کمیسیون ملی یونسکو ایران که در تمامی مراحل ما را یاری کردند بسیار قدردان هستیم.

موسسه تولیت شمس تبریزی

مرید مولای روم در بنگلادش

محمدعیسی الشاهدی^۱

گستره مخاطبان بنگلادش در گوشه جنوبی شبه قاره هند و در ساحل خلیج بنگال واقع است. از لحاظ بافت جمعیت مسلمان و احساسات بی لوث مذهبی آنان در میان کشورهای اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار است. کشور کوچکی است که تنها مساحت ۵۵ هزار میل مربع را دارد، در حالی که پرورشگاه ۱۷۰ میلیون جمعیت می‌باشد و ۹۰ درصد آنان را مسلمانان تشکیل می‌دهند. تمام اهالی بنگلادش به زبان واحدی یعنی بنگالا با بنگالی تکلم می‌نمایند و تقریباً به همین تعداد در بنگال غربی و آسام هند به این زبان مکالمه دارند و زبان آموزشی و ادبی آنها است. لذا تالیف و یا ترجمه هر اثری به زبان بنگالا به این معنی است که جمعیت عظیمی در دنیا مخاطب آن هستند. جایگاه عرفان و تصوف در جامعه بنگال اکثریت مسلمانان بنگلادش پیرو مذهب اهل سنت هستند و عرفان و تصوف نشأت گرفته از ایران در قلوب احاد ملت جایگاه بلندی دارد. به طوری که اکثر روحانیون سنتی و عامه مردم پیرو یکی از سلسله‌های عرفانی می‌باشند. گرچه سلسله‌های سهروردیه، نقشبندیه، چشتیه و قادریه طرفداران فراوانی دارد ولی سلسله قادریه منسوب به عبدالقادر جیلانی که متولد گیلان ایران است از نفوذ بیشتری بین مردم برخوردار است. عامه مردم اعتقاد دارند که برای صفای قلبی و کسب رضای مولا انسان باید مراحل از سلوک را طی کردند. از این لحاظ پیرها و یا پیشوایان طریقت دارای شهرت و نفوذ فراوان در جامعه بنگلادش می‌باشند. از این فرصت استفاده کرده بعضی از پیرها شیوه افراط‌گری دارند و نسبت به شریعت اسلام بی‌پروائی نشان می‌دهند.

رفتارهای جنجالی ای‌آن گونه صوفی‌مشریان اذهان جوانان را نسبت به دیدگاه عرفانی اسلام مغشوش می‌کند. تبلیغات هدایت شده از خاورمیانه از طریق گروه اهل حدیث و وهابیون از این فرصت استفاده می‌کند و به سمپاشی علیه عرفان و تصوف می‌پردازد. باوجود این واقعیت آموزه‌های بزرگ‌مردان صوفی مشرب در جامعه این کشور چنان نفوذ و محبوبیت را دارند که شاعران نامور ایران گویا شاعران خود این کشور می‌باشند. به خصوص شیفتگی مردم نسبت به مولانا مافوق تصور است. روحانیون در

۱. محقق و پژوهشگر

سخنرانی‌ها توانائی خواندن یکی دو بیت از مثنوی و یا حافظ و سعدی را باعث افتخار تلقی می‌کنند و دانشگاهیان و اهل ادب و هنر نیز شیفته پیام‌های محبت‌آمیز شاعران ایرانی هستند و از اظهار همدلی با آنها لذت می‌برند. پیشتازان مثنوی‌شناسی در شبه قاره یک نکته باید متذکر شویم که چنین محبوبیت عرفان و تصوف به ویژه نسبت به مولانای روم مرهون زحمت‌های بزرگان این سرزمین پهناور است. بذر عشق و شیدائی نسبت به مطالب عرفانی در جامعه به خصوص جایگاه بلند مثنوی و مولانا را پیشتازان فتوحات اسلامی در شبه قاره در اذهان مردم افشاندند و با آبیاری بزرگان علم و ادب و عرفان این بذرها شکفته و بعد به نهال و درخت تنومند تبدیل و بر آسمان دین و معنویت مردم شبه قاره و سرزمین بنگال سایه‌گستر شده است.

نقش کلیدی کلید مثنوی

در این زمینه ترجمه و شرح مثنوی به نام کلید مثنوی را باید ذکر کنم که توسط مولانا اشرف‌علی تهانوی (۱۹۴۳ - ۱۸۶۳م) نگارش یافته است. این کتاب مجموعه برداشت‌ها و یادداشت‌های شاگردان درس‌های مثنوی توسط مولانا تهانوی که بعداً به صورت کتاب در آمده است. مولانا اشرف‌علی تهانوی بین پیروان خود به عنوان حکیم الامت معروف است و ترجمه و تفسیر قرآن مجید او به نام *بیان القرآن* نیز محبوبیت مطلقاً پیدا کرده است. بدین علت ترجمه و شرح مثنوی توسط وی نیز مقبولیت عامه را تضمین نموده است. تنها مولانا اشرف‌علی تهانوی نیست؛ شاید در میان روحانیون برجسته شبه قاره کسی نیست که در نوشته‌ها و یا گفته‌ها از ابیات مثنوی مولانا استفاده نکرده باشد. در این رابطه اقبال لاهوری را می‌توان ترجمان اندیشه مولانا و مثنوی معنوی در عصر حاضر تلقی کنیم. به پیروی از پیشتازان شبه قاره، روحانیون برجسته بنگلادش نیز عشق و ارادت خود را نسبت به مثنوی نشان داده‌اند. به طوری که مثنوی مولانا در حوزه علمیه‌های بزرگ قومی یعنی سنتی تا چند سال پیش هم جزو برنامه درسی بوده است. در محافل مذهبی دیده می‌شود که روحانیون واعظ در لابالای سخنرانی ذکر داستان‌ها و خواندن ابیات مثنوی با آهنگ خاص محلی را باعث افتخار می‌دانند و مخاطبین هم با احساسات عرفانی و معنوی سرشار می‌شوند.

ترجمه مثنوی به زبان بنگالی

از دیر زمانی ترجمه و شرح مثنوی در کتابفروشی‌های بنگلادش به چشم می‌خورد. یکی از این شرح‌ها توسط مولانا عزیزالحق چاپ رشیدیه لایبریری می‌باشد. وی در میان روحانیون سنتی به عنوان شیخ‌الحديث شهرت داشت و شرح دیگر مثنوی توسط مولانا عبدالمجید را امدادیه لایبریری عرضه کتابفروشی نمود. این کتاب‌ها به نام مثنوی کامل به زبان بنگالی عرضه شده است ولی در واقع ترجمه و شرح جلد اول مثنوی است که در چهار جلد مجزا چاپ شده است. قابل ذکر است که هر دو کتاب در واقع تلخیص کلید مثنوی مولانا اشرف‌علی تهانوی به زبان اردو است. مترجمین بنگالی در ترجمه نکات پیچیده کلید مثنوی، موضوع را باردگر پیچیده‌تر نموده‌اند. بدین خاطر کسانی که با نام مولانا رومی و یا مثنوی شریف به این کتاب‌ها جذب می‌شوند و می‌خرند، بعد از مراجعه در مباحث پیچیده سردرگم شده

و مایوس می شوند و خاطره خود را مقصر دانسته تسلی می دهند که مسایل عرفانی در ورای ادراک ما است.

کتابها در ارتباط با اندیشه مولانا البته بازهم برای درک غوامض و رموز مثنوی تلاشها ادامه داشته و دارد. در این سلسله چند کتاب و مقالات قابل ذکر است. در این رابطه سیداحمد الحق چند کتاب و مقاله دارد که عبارتند از: (۱) پیغام و تفسیر مثنوی شریف، (۲) گریه نای، (۳) و در مجموعه مقالات او نیز چند مقاله در باره مثنوی وجود دارد. دیدگاه او درباره مثنوی به طور کلی به وحدة الوجودی تمایل دارد که شناخت مولانا در میان روحانیون سنتی را جریحه دار می کند و مشرب لابلالی گری نسبت به شرع اسلام را تشویق می کند.

چند تن از دانشمندان که در ارتباط با مثنوی مولانا کارهای ارزنده عرضه نمودند عبارتند از قاضی اکرم حسین. کتاب معروف او مثنوی رومی نام دارد. در کتاب *نابغه‌های سرزمین پارسیه* که محمد برکت الله نوشته است یک مقاله غنی در باره آشنایی با مولانا وجود دارد. پرفسور امین الاسلام استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه راجشاهی در کتاب خود تحت عنوان *فلسفه مسلم در مورد فلسفه مولانا* بحث مفصل داشته است. محمد غلام رسول کتاب خود را مولانا جلال الدین رومی نام گذاری کرده است. هرنندرا پال در کتاب *تاریخ ادب فارسی* خود درباره مولانا رومی بحث نمود. مقاله‌ای پر مایه در کتاب شاعران ایران از محمد منصورالدین به نام مولانا جلال الدین است.

آقای منیرالدین یوسف مترجم شاهنامه به زبان بنگالی در کتابی به نام «*مثنوی رومی*» بعضی از اشعار مولانا را ترجمه نموده و اندیشه والای مولانا را ستوده، که ارزش آن منحصر بفرده است. شمس الدین محمد اسحاق اهل چیتاگانگ نیز کتابی داشت که «*عاشق جهانی رومی*» نام دارد. کتابی دیگر در این رابطه کار سلیمان علی سرکار است که این‌العربی و جلال الدین رومی نام دارد. مرحوم فریدالدین خان که در جریان انقلاب اسلامی ایران قرار داشته و از ابتدا سرپرست برنامه بنگالی رادیو تهران بود کتابی نوشت به نام *ریش سلطان محمود*، این کتاب در واقع ترجمه کتاب خوب برای بچه‌های خوب ویژه مثنوی مولانا بوده است. دکتر نور الهدی از اساتید گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه راجشاهی تز پژوهشی خود را تحت عنوان مثنوی جلال الدین رومی: فلسفه زندگی و عرفان او نوشت و درجه دکتری نایل گشت. یکی از کتاب‌های پر ارزش درباره فلسفه مولانا به زبان بنگالی «*حضرت رومی دانشمند*» نوشته خان بهادر احسن الله است. این کتاب در سال ۲۰۱۵م توسط انستیتو خان بهادر احسن الله در ۱۰۴ صفحه چاپ شد. کتاب گرچه از لحاظ حجم کوچک است ولی بسیاری از مفاهیم ظریف مولانا را در آن متبلور ساخته است.

یکی دیگر از کتابها در ارتباط با مولوی شناسی تز عشق مولانا رومی است که توسط شخصی به نام مشتاق احمد جمع‌آوری شد و در سال ۲۰۱۷م در ۵۴۲ صفحه به چاپ رسید. در این کتاب به نکات ظریف عشق و عاشقی اشاره شده و در توضیح دیدگاه مولانا طوری سخن رانده شده که گویا افکار مولانا به وحدة الوجود متمایل بوده است.

کتاب دیگری به نام *پرونوتی* توسط خانمی پیرو مذهب هندو در سال ۲۰۱۷م از داکا چاپ شد و نویسنده ادعا دارد که کتاب ترجمه مثنوی رومی است در حالی که در کل کتاب متن فارسی وجود ندارد.

برای اشعار ترجمه شده هیچ آدرس و یا منبعی ذکر نشده و ترجمه خیالی و ادراکات مفهومی به نظر می‌رسد.

به ایده وحدة الوجودی که با مکاتب هندی و بودایی همخوانی دارد تمایل دارد. کتاب از نگاه اصالت ارزشی ندارد. فقط با افکار و اندیشه مولانا تفنن نموده است. البته چاپ و کاغذ کتاب خوب است. دیوان شمس تبریزی مولانا جلال‌الدین رومی نام کتاب ارزشمند دیگری است از داکا که در سال ۲۰۲۱م چاپ شده است. این کتاب در واقع ترجمه ۴۸ غزل دیوان شمس که توسط هنری نیکلسون برگزیده و به انگلیسی برگردانده شده است. نویسنده این کتاب سید رضاء‌الکریم بر زبان انگلیسی تسلط دارد و آقای مهدی حسن از اساتید فارسی دانشگاه داکا ترجمه شعرگونه او را با متن فارسی تطبیق داده است. در قسمت اول کتاب طی مقالاتی افکار و اندیشه مولانا که با ارزیابی انی ماری شمیل همخوانی دارد، شرح داده است. در فهرست منابع هفت کتاب ذکر شده که ۶ تای آن به زبان انگلیسی و در غرب چاپ شده است. تنها کتاب بنگالی کتاب مثنوی شریف است که توسط دکتر عیسی شاهدهی ترجمه و شرح آن صورت گرفته است.

آغاز کار: جلسات مثنوی خوانی

اینک به بعضی از کارها در ارتباط با مثنوی پژوهی در بنگلادش اشاره می‌کنم. گرچه اطلاعات بنده در این رابطه ناقص است بازهم این واقعیت را نشان خواهد داد که راقم حروف زیر سایه سیطره معنوی و اندیشه والای مولانا توانسته در این عرصه اظهار وجود کند. البته عشق و علاقه بنده نسبت به مطالب عرفانی مولانا فطری است. شرح و بیان آن فرصت دیگری را می‌طلبد. به طور خلاصه عرض می‌نمایم که مثنوی‌خوانی در ملاء عام را از اوایل سال میلادی ۱۹۹۲م در شهر چیتاگانگ شروع کردم. به دنبال دایر شدن مرکز فرهنگی اسلامی در دومین شهر بزرگ بنگلادش چیتاگانگ که مدیریت آن به عهده بنده بود جلسه مثنوی‌خوانی در این مرکز به خواستگاه روحانیون و دانشمندان و عموم مردم این شهر تبدیل شد. مرحوم رضاء‌الکریم چودری انگلیسی‌دان و شخصیت علمی فرهنگی معروف این دیار محور این جلسه بود. روزهای جمعه ما بین عصر تا مغرب این جلسه برگزار می‌شد.

در آغاز برنامه بعد از تلاوت آیاتی چند از قرآن مجید و خواندن نعت مصطفی(ص) راقم این حروف ایباتی از مثنوی را قرائت می‌کرد. بعد از آن جناب رضاء‌الکریم چودری با استفاده از شرح مثنوی نیکلسون شرح ایبای قرائت شده را تبیین می‌نمود. چون نامبرده صاحب رای، علم و دانش بود مردم از حضور ایشان بسیار مستفید می‌شدند. ایشان روحانی سنتی و یا درس خوانده در حوزه علمیه نبود ولی به علت نبوغ و دانش فوق‌العاده اسلامی در میان روحانیت جایگاه او بلند بود. بعد از توضیحات این مرد بزرگ تنی چند از شخصیت‌های حاضر احساسات خود را ابراز می‌نمودند. گزارش این جلسات توسط سه روزنامه محلی با اهمیت خاصی منتشر می‌شد. در میان روحانیون برجسته که در جلسه مثنوی‌خوانی حضور یافته بودند مولانا عبدالجبار معروف به پیر بیت‌الشرف و علامه سلطان‌ذوق از علمای بزرگ و ادیب عربی بودند. این جلسه تا ۱۹۹۴م یعنی تا مدتی بعد از منتقل شدن محل کار بنده به داکا ادامه داشته است. به دنبال این جلسات بود که در چیتاگانگ انجمنی به نام علامه رومی سوسایتی به وجود آمد و سیداحمد الحق بنیانگذار

این انجمن تا چند سالی که زنده بود برنامه مثنوی‌خوانی را به صورت هر ماه یک جلسه دنبال نمود.

سمینارهای یادبود

سمینارهای زیادی در داکا پایتخت بنگلادش در باره مولانا برگزار شد و در بعضی از آنها بنده شرف داشتم که با عرض مقاله و یا سخنرانی شرکت نمایم. گستردگی انعکاس گزارشات این گونه سمینارها در رسانه‌های عمومی به‌ویژه روزنامه نشان‌دهنده این واقعیت بود که جایگاه مولانا و مثنوی شریف در محافل علمی فرهنگی و مطبوعاتی چنان ارجمند و بالااست که نمی‌توان با قلم ناتوانی مثل این حقیر گفته‌اید.

کتاب ترجمه و شرح مثنوی شریف ج-۱

در این بحبوحه بود که اسلامک فاوندیشن تنها سازمان رسمی بنگلادش اقدام به ترجمه کتاب گرانبهای مثنوی نمود. در اقدام اول نمونه ترجمه آقای محمدعیسی شاهدی پذیرفته شد ولی بدلیل عدم همکاری بعضی از دست اندرکاران جلد اول مثنوی از انتشارات خصوصی خیرن پروکاشنی داکا چاپ شد. بعدا اسلامک فاوندیشن همین جلد را در سال ۲۰۱۶م مجددا ویرایش نموده رسماً با ۳۲۵۰ تیراژ چاپ و انتشار داد. این امر به منزله به رسمیت شناختن کار آقای شاهدی از طرف دولت و ملت بنگلادش به حساب می‌آید. این اثر چند ویژگی را دارد که به طور خلاصه اشاره می‌شود.

✓ جمعا ۱۹۱۲ بیت از مثنوی جلد اول یعنی تا پایان قصه طوطی و بازرگان ترجمه و شرح شده است و دارای ۶۲۴ صفحه قطور به بنگالی می‌باشد.

✓ این اثر توسط گروه ویرستاری رسماً مورد بررسی قرار گرفت. اعضای گروه ویراستاری عبارت بودند از مولانا روح‌الامین شاعر و نویسنده و یکی از روحانیون سنتی. ۲. دکتر عبدالصبور خان رئیس بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه داکا و دکتر عبدالله المعروف استادیار بخش عربی دانشگاه داکا.

✓ در آغاز کتاب رئیس مؤسسه بنیاد اسلامی طی پیامی از نویسنده و شارح مثنوی دکتر عیسی شاهدی فدردانی نمود که خلاء ترجمه مثنوی در انتشارات چندین هزار عنوانی این مؤسسه را پر کرده است.

✓ در پیام جداگانه مدیر بخش ترجمه و تألیف این مؤسسه نکات مهمی درباره ترجمه و شرح کتاب توسط آقای عیسی شاهدی ارائه شده است.

✓ بعد از فهرست مضامین که عین فهرست مثنوی را تداعی می‌کند، مقاله‌ای توسط مترجم و شارح تحت عنوان «فلسفه عشق مولانا رومی» درج گردید و در آن دیدگاه اقبال لاهوری با فلسفه مولانا تطبیق داده شد.

✓ در بخش بعدی کتاب، زندگی مولانا رومی به طور خلاصه درج شده است

✓ مقدمه مولانا بر مثنوی هم به صورت دقیق و محققانه ترجمه شد.

✓ در ابتداء هر داستان و ورود به بحث خلاصه و منابع داستان به نقل از استاد فروزانفر درج گردید.

✓ بیان نثر گونه هر داستان در ابتدای هر داستان با ذکر نکات فلسفی، عرفانی، کلامی و اخلاقی به طور مفصل ارائه شد تا ذهن خواننده که خالی از مواجید عرفانی است برای ورود به ژرفای اندیشه مولانا

و صید مرواریدهای این بحر بی‌پایان آماده گردد.

✓ متن ابیات مثنوی باقتفا از نسخه نکلسون چاپ امیرکبیر با درج شماره‌های ابیات درج شد. البته بعضی از ابیات که در نسخه نیکلسون وجود ندارد و برای روشن‌تر شدن مطالب ضروری به نظر رسید و در کتاب کلید مثنوی نوشته مولانا اشرف‌علی تهرانی موجود است با علامت‌گذاری ک. م. درج شده است.

✓ آوانگاری به زبان بنگالا در موازات هر سطر ابیات انجام شد.

✓ ترجمه شعرگونه در دو سطر صورت گرفت. در این ترجمه به جای شعرسازی بر مفاهیم مولانا تاکید شده است. به صورتی که هر جا اوزان وقفیه شعر با مفاهیم مولانا همخوانی ندارد قافیه متروک گشت.

✓ شرح و تفسیر کوتاه در صورت لزوم و ذکر آیات و احادیث و روایاتی که در کلام مولانا اشاره به آن رفته است هم ارائه شد.

✓ معانی کلمات کلیدی در پاورقی درج گردید تا روحانیون و کسانی که کمی با فارسی آشنایی دارند مزه اصلی مثنوی را چشیده باشند.

✓ در خاتمه کتاب وصیت‌نامه مولانا به نقل از *نفحات‌الانس* جامی اضافه شده که رتبه عرفانی کتاب را اضافه نموده است.

اهم منابع مورد استفاده در این ترجمه و تشریح:

الف) شرح جامع مثنوی معنوی از آقای کریم زمانی.

ب) شرح مثنوی استاد فروزانفر، دکتر شهیدی و استاد استعلامی.

ج) کلید مثنوی که مولانا اشرف‌علی تهرانی به زبان اردو نوشته است. در تبیین و تطبیق موارد اندیشه‌های عرفانی مولانا که ظاهراً متضاد با شرع اسلام به نظر می‌رسید این کتاب بسیار مثمر ثمر و مجاب بود. ضمناً این نویسنده با زبان اردو هم آشنایی کامل دارد. حمدالله.

کتاب ترجمه و شرح مثنوی شریف ج-۲

نصف دوم جلد اول مثنوی را هم طبق روال فوق ترجمه و شرح نمودم. با این کتاب که دارای تقریباً ۷۰۰ صفحه است، ترجمه و شرح جلد اول به طور کامل پایان یافته است. این کتاب به اسلامک فاوندیشن تحویل داده شد. تا جایی که کسب اطلاع شد ویرایش رسمی کتاب انجام شده ولی معلوم نیست کی از گیرودار تعلل‌های اداری نجات یافته و حلیه طباعت بر تن کند. از این طرف جلد اول این کتاب هم در کتابفروشی‌ها نایاب شده است.

حضرت شمس تبریزی

آشنایی با خورشید تبریز برای درک عمق اندیشه مولانا لازم بود. ولی جای آشنایی با شمس در شرق دنیا خالی بود. آقای شاهی از دید محققانه این خلا را پر نموده است. کتاب حضرت شمس تبریزی نوشته دکتر شاهی اولین کتاب به بزبان بنگالی برای معرفی شمس تبریزی است. این کتاب از انتشارات سایه پات پروکاشانی داکا در سال ۲۰۱۵م در ۱۰۴ صفحه به چاپ رسید. کتاب گرچه کوچک است ولی منزلت

کتاب منبع را کسب نموده است.

فلسفه مولانا و مثنوی شریف

کتاب «فلسفه مولانا و مثنوی شریف» به قلم دکتر محمد عیسی شاهی نیز در ۱۹۲ صفحه در سال ۲۰۲۰م از بنیاد اسلامک فاوندیشن چاپ و عرضه بازار شده است. این کتاب گام مهمی است در مولوی شناسی به زبان بنگالا که در شش فصل تقسیم شده است. بعد از مقدمه زندگینامه مولانا، معرفی علم تصوف و تاریخچه آن و اطلاعاتی در باره آغاز و انحرافات تصوف ارائه گردید. در فصل‌های بعدی مقامات و احوال تصوف، مسائلی مانند وحده الوجود، روش بیان، تنوع موضوعات مثنوی و داستان‌پردازی‌ها و شخصیت‌های این داستان‌ها مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در این کتاب از منابعی مانند اسرار التوحید، چهل داستان مثنوی، آثار عطار نیشابوری، غزلیات مولانا، نفحات الانس جامی، منطق الطیر، مصباح الهدایه کاشانی، تاریخ ادبیات ایران، ذبیح‌الله صفا و کشف‌المحجوب هجویری استفاده شده است.

بنیان فلسفی تصوف

در راستای زمینه سازی ترویج افکار و اندیشه اصیل اسلام با دیدگاه مولانا کتاب دیگری را با حلیه طباعت آراستم که «بنیان فلسفی تصوف» نام دارد. این کتاب را هم بنیاد اسلامی بنگلادش در سال ۲۰۲۰م بچاپ رساند. در این کتاب تقریباً به همه افکار و اندیشه و اصطلاحات عرفان و تصوف پرداخته شده و دیدگاه‌های عرفان اسلامی ایران زمین و شبه قاره هند در این زمینه تبلور یافته است.

در مقدمه به نکاتی اشاره شد مانند وجود انسان با جسم و روح ممزوج است، چنان که برای پرورش جسم بهداشت الزامی است. برای ارتقای روح ریاضت نیاز دارد. در اسلام رهبانیت جایی ندارد. ولی برای تزکیه نفس راه و روش‌های ارائه شده است.

همان طوری که برای برآورده ساختن نیاز زمان علوم صرف و نحو، بلاغت، اصول، فقه و رجال بوجود آمده است برای پاسخگویی به نیازهای فکری و روحی نیز علم تصوف و عرفان بوجود آمده است. در هندوستان بدست خواجه معین‌الدین چشتی ۹۰ هزار هندو مسلمان شدند. در بنگلادش نیز اسلام توسط صوفیان و درویشان گسترش یافته است.

بعضی از منابع که نویسنده برای تدوین کتاب استفاده کرده است عبارتند از معانی‌التصوف اصفهانی، اخبار حلاج، مناقب‌العارفین افلاکی، اللمه سراجی، چهل مجلس سمنانی، زبدۃ الحقایق عین‌القضات همدانی، شرح فصوص‌الحکم عبدالرزاق، مصباح‌الهدایه کاشانی، مناقب‌الصوفیه ابن منصور، تاریخ ابن خلدون، فتوحات مکیه، ترجمه رساله قشیریه، شرح حکمه‌الاشراق، دیوان خاقانی، طبقات‌الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، جواهر الاسرار خوارزمی، هفت آورنگ جامی، تفسیر معارف القرآن مفتی محمد شفیع، حجه‌الله‌البالغه ولی‌الله دهلوی و غیره.

تفسیر کشف الاسرار و عده‌الابرار برای آماده‌سازی اذهان مردم برای پذیرفتن علوم عرفانی کتاب ترجمه تفسیر کشف الاسرار و عده‌الابرار رشیدالدین میبیدی بسیار از اهمیت خاصی برخوردار است. اسلامک فاوندیشن در این زمینه هم اقدام عملی نمود و ترجمه سوره فاتحه و عم جز به قلم دکتر محمد

عیسی شاهی را به چاپ رساند. این کتاب در ۴۲۴ صفحه قطور در سال ۲۰۲۰م به چاپ رسیده و عرضه بازار شده است.

گویا در جهت آشنایی با شیوه این تفسیر که در بنگلادش تقریباً ناآشنا بود این اقدام اول بود. مشخص نیست اقدام بعدی برای ترجمه کامل این تفسیر چگونه خواهد بود. در پیام رئیس بنیاد اسلامی و مدیر بخش ترجمه این بنیاد به اهمیت کتاب و ترجمه توسط دکتر شاهی اشاره شده است. در عرض نویسنده چگونگی کشف این میراث گرانبها به نقل از نسخه امیر کبیر بازگو شد.

در ترجمه حاضر با توجه به الزامی بودن رعایت ترجمه رسمی قرآن توسط بنیاد اسلامی ترجمه آیه‌های اصل کتاب رها شده و ترجمه رسمی بنگلادش گنجانده شده است. تا از هرگونه اختلاف بین علما احتراز شود. البته در تفسیر و شرح کتاب از ترجمه آیات عینا اصل کتاب رعایت شده است. متن فارسی کتاب چون ترنم جویبار موزون است. این شیوه در ترجمه بنگالی نیز متبلور است. طبق صلاحدید هیات ویرایش عنوان کوچک زیادی در کتاب از طرف مترجم گنجانده شد و در این باره در آغاز کتاب توضیحات لازم ارائه گردید. ابیات فارسی و عربی اصل کتاب به صورت شعرگونه و موزون ترجمه شده است.

آیه‌های قرآن در وسط متون هم ترجمه شد و آدرس آیه‌ها یعنی شماره آیه و سوره مربوطه هم ذکر گردیده است. انتظار می‌رود که در آینده این ترجمه یکی از شاهکارهای ترجمه متون فارسی به بنگالی محسوب خواهد شد.

کتاب داستان مثنوی شریف ۱-

نام کتاب دیگر دکتر محمد عیسی شاهی در خصوص مولوی‌شناسی کتاب مثنوی شریف رگپو - (داستان مثنوی شریف ۱-) می‌باشد. این کتاب هم توسط اسلامک فاونڈیشن در ۲۰۱۹م به چاپ رسید. کتاب حاضر ۱۴۰ صفحه دارد و ۳۶ مقاله را دربر می‌گیرد. کتاب مجموعه مقالاتی است که در روزنامه‌های گوناگون بنگالی زبان چاپ شده و در حقیقت از طریق فیلتر افکار عمومی پالایش شده است. در این مجموعه داستان‌هایی از جلد اول مثنوی شریف برگزیده شده که از دیدگاه نویسنده برای عامه مردم بویژه خوانندگان روزنامه‌ها قابل فهم، جذاب و مفید باشد. روش نگارش آن، گزینش یک داستان جذاب و نگارش آن به صورت نثر ساده و باآمیزه ادبی آشنا در میان بنگالی زبانان. برای هر داستان یک عنوان انتخاب گردیده و سعی شده کوتاه، گویا، جذاب و بامضمون داستان هم‌سنگی داشته و مسئله روز را تداعی کند. شیوه سخن داستان‌سرایی و یا قصه‌گوئی و نتیجه‌گیری نبوده؛ بلکه در لابه‌لای نوشتار آموزه‌های مولانا، فلسفه مثنوی و نکات عرفانی اخلاقی تبیین شده است. در وسط مقاله نقل بعضی از ابیات که بسیار آموزنده و گویای اندیشه مولانا باشد عینا ذکر شده تا خواننده بتواند از کلام مولانا انس و لذت ببرد. همچنین آیه‌های قرآنی و احادیث پیامبر همراه با ترجمه و تفسیر لازم ذکر شده که در حکایت مولانا به آن اشاره شده باشد و یا برای تبیین موضوع مناسب تشخیص داده شده است.

از شش سال سلسله مقالات داستان مثنوی مولانا رومی شنبه‌ها در روزنامه آلوکیتو بنگلادش به چاپ می‌رسد. به گفته هیأت مدیره روزنامه یکی از ویژگی‌ها و موقعیت ویژه روزنامه همین سلسله مقالات

است. این امر دال بر این واقعیت است که حضرت مولانا در سراسر بنگلادش و در میان بنگالی زبانان سراسر جهان دلدادگان جدیدی پیدا کرده است. فله الحمد و له الحمد. تا به حال مجموعه داستان‌های شش جلد مثنوی باتمام رسیده است و تعداد مقالات نیز مرز ۲۷۰ عدد را پشت سر گذاشته است. این مقالات چاپ شده را در شش جلد ترتیب داده‌ام و تقریباً آماده چاپ است. این بود گزارش فشرده در باره فعالیت این حقیر در سردرگمی وادی حیرت. افقی روشن در پیشرو در جستوی مولانا با پای شکسته و خزیده تک و تنها تا اینجا رسیدم. آرزو دارم تا کششی از بالا دستگیری کند و انقلاب روحی و عرفانی در مطلع خورشید بنگلادش به منصفه ظهور برسد. شش جلد داستان مثنوی، ساز و برگ اولیه این انقلاب است و آماده است. از خداوند توفیق می‌طلبم تا ترجمه و شرح کامل مثنوی را باتمام برسانم.

درس مثنوی در یوتیوب

نگارش داستان‌های مثنوی درخور فهم مردم و اندازه درج در روزنامه حوصله‌ام را افزایش داد تا مطالب مثنوی را به صورت ویدیو در یوتیوب بارگزاری نمایم. شبکه سایاپات پروکاشونی chayapath pro-kashoni از جون ۲۰۲۰م راه‌اندازی شد و در این مدت به خواستگاه تشنه لبان عرفان مولانا تبدیل شده است. هر روز تعداد بینندگان رو به افزایش است و تا به حال ۸۰ ویدیوی اختصاصی مربوط به جلد اول مثنوی عرضه شیفتگان شبکه مجازی گردید. والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته.

یگانگی و بیگانگی در مناسبات شمس و مولانا

شهین اعوانی^۱

چکیده

مثنوی و دیوان شمس تبریزی چه تفاوت‌های محتوایی دارند؟ غزلیات شمس در حالات مختلف شکل گرفته‌اند. حالاتی نظیر قبض و بسط یا خوف و رجا. این حالات برای مولانا یعنی ترس از جدایی شمس و ندیدن او، یا در حالت رجا یعنی به امید دیدار شمس است یا در حضور شمس. بعضی از محققان حتی مثنوی معنوی را هم سخن شمس دانسته‌اند «ما به نظارهٔ جان آمده‌ایم». یعنی شمس که به او «ولیِ مستور» گفته شده، از عالم غیب است و از گیتی و جهان محسوس نیست ولی مولانا رسالت پیر و مرادش را در عالم محسوس گسترده است.

در مواقعی شمس خود را از مولوی برتر می‌بیند و در پاره‌ای موارد او را بسیار ارج می‌نهد. به طوری که وقتی از شمس تبریزی دربارهٔ مولانا سوال می‌شود، در پاسخ می‌گوید: «نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ مولوی مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده نرسد».

رابطهٔ شمس و مولانا در دو ساحت عالم محسوس و عالم غیب است. عالم محسوس، مقید است و عالم غیب مطلق. یا دو ساحت عالم عقل و عالم قلب/دل. شمس یک حکیم الهی، یک عارف واصل، یک قطب و یک انسان آزاده است ولی مولانا مرید و مطیع اوست و ارادهٔ شمس مانند ارادهٔ حق برای او مطاع است.

به نظر نویسندهٔ مقاله، اگر مسئله‌ای یا اختلاف نظری میان شمس و مولانا باشد و علم نقل، عقل و منطق نتوانند آن را حل کنند، از طریق حکمت قلبی این موضوع یا مسئله بهتر شکافته و تبیین می‌شود. شمس قبل از آن که خود را به مولانا بنماید، در جامعهٔ بازرگان می‌گشت و از مکتب‌داری، عملگی و بافتن بند شلوار امرار معاش می‌کرد. از مدرسه و خانقاه دوری می‌جست. کسی مکنونات او و احوال وی را نمی‌شناخت. «از مستوران حرم قدس» بود تا زمانی که با این پیام خود را به مولانا نمایان کرد: «مرا فرستادند که آن بندهٔ نازنین ما، میان قوم ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند». شمس

۱. دانشیار مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

با چشم قلب حق بین خود، مولانا را از جنس خود دید زیرا از منظر او «تا مجانست نباشد، مؤانست ممکن نیست».

مولانا که در میان مردم شهرت و مقامی داشت، خود از اولیای کامل بود. او میدان زیادی داشت ولی شمس مستور بود و کسی او را نمی‌شناخت. مولانا شمس را در شام نیافت بلکه او را در خود یافت و در نهایت، حالی که بر شمس‌الدین تبریزی رفته بود، بر حضرت مولانا همان حال حاصل شد. مولانا در این مرتبه عین شمس شد.

واژگان کلیدی: یگانگی، بیگانگی، از خودبیگانگی، غیریت، شافعی، حنبلی.

اهمیت دیوان شمس

به طور کلی شعر فارسی و به ویژه دیوان حافظ، دیوان شمس، مثنوی معنوی و در دوره معاصر دیوان پروین اعتصامی^۱ درخشان‌ترین عناصر تمدن نژاد ایرانی است. شعر غیر از نظم است.^۲ شعر کلامی آهنگین است که در آن عاطفه تعقل و تخیل به هم گره می‌خورند. دشتی^۳ در کتاب سیری در دیوان شمس چنین می‌نویسد که در بین دیوان اشعار فارسی، دیوان شمس دفتر عشق است. عشق به زیبایی، عشق منزله از آلودگی‌های ماده، عشق به وجود مجرد، به مثل اعلا، جهش به طرف کمال مطلق، پرواز به طرف نامحدود و لایتناهی ... از این رو سراسر موسیقی، موسیقی ناطق و زبان روح. دیوان شمس حقیقت شعر است، صورت کمال شعر، نه نظم! «شعر جوهر سیالی است که از روح و دماغ یک فرد حساس تراوش می‌کند و در قالب نظم ریخته می‌شود» (دشتی، ۱۳۹۰: ۱۱).

نیکلسون^۴، که توجهش بیشتر معطوف به مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین رومی بوده تا دیوان شمس، او طی ۱۸ سال شش دفتر مثنوی را به انگلیسی برگردانده است، می‌گوید:

اگر ما بخواهیم سه شخصیت را که در ادوار و اعصار مختلف در سطح جهان تأثیر گذار بوده‌اند، نام ببریم؛ یکی مایستر اکهارت^۵ است در عرفان؛ دیگری آگوستین قدیس^۶ است در فلسفه و کلام؛ و نفر سوم شکسپیر^۷ است در مقام شاعر. اگر ما این سه را در هم جمع و ادغام کنیم، شاید از این جمع شخصیتی چون مولانا به دست می‌آید. تأثیری که راه و روش اندیشه و زبانش در سده‌های بعدی با قدرت تمام بر جای نهاد، کاملاً مشهود است (پورجوادی، ۱۳۶۳: ۷).

دیوان شمس تبریزی، پُر از نجوهای عاشقانه، مریدانه و صادقانه مولانا با شمس است. از لابلای این کتاب می‌توان به راز کامیابی مولانا و بهره‌بری او از محضر شمس، شیوه مصاحبت آن محبوب و وفاداری و پایمردی او برای معشوق و مراد پی برد.

شمس آموخت و مولانا آزمود که عاشقی عین آزادی است و تا کسی خواستار آزادی نباشد، کام از عاشقی نخواهد ستاند. همین خورشید عشق بود که مولانا را پس از فراق شمس، هم‌چنان گرم و نورپاش می‌داشت (سروش، ۱۳۷۹: ۱۱۴).

در بسیاری از غزلیات، وصف شمس تبریزی، عشق و یگانگی با او، چشم خانه دل شدن شمس، باد چراغ عقل و باده مغانه‌شدن او مطرح شده است. به عنوان مثال:

ای عشق که ز قدیم تو با ما یگانه‌ای
یک یک بگو تو راز، چو از عین خانه‌ای
از بیم آتش تو زبان را بیسته‌ایم
تا خود چه آتشی تو و با چه زبانه‌ای؟
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۲۹۸۶)

در جایی دیگر از همین غزل، خطاب به شمس می‌فرماید که مطابق نظر عاقلان، دم عاشق افسانه است. تو ای شمس، شب را روز کن، تو چه گونه فسانه‌ای هستی! خوبی عاشق فتنه‌ها را خنثی می‌کند و فتنه‌گران را سر جای شان می‌نشانند ولی پاره‌ای اوقات خوبی و عشق تو خود، فتنه‌انگیز است و خودت نشانه‌ای. غزل با این بیت تمام می‌شود:

ای شاه شاه و مفرّج تبریز شمس دین!
نور زمینیان، جمال زمانه‌ای

در مطلع غزل بعدی، یگانگی قبل، جای خود را به تواضع و فروتنی در قبال شاه شمس می‌دهد و مولانا جویای احوالات قلبی شمس در قاب قوس قرب و... می‌شود:

ای جان و ای دو دیده! بینا چه گونه‌ای
وای رَشک ماه و گنبد مینا! چه گونه‌ای؟
ای ماه و صد چو ما ز پی تو خراب و مست
ما بی تو خسته‌ایم، تو بی ما چه گونه‌ای؟
ای آفتاب از تو خَجَل، در چه مشرقی؟
وای زهر ناب با تو چو حلوا، چه گونه‌ای؟
ای شاه شمس! مفرّج تبریز بی نظیر!
در قاب قوس قرب و در ادنی چه گونه‌ای؟
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۲۹۸۷)

پیر یا شیخ، موسی و خضر

مدار طریقت در تصوف و عرفان بر «پیر» است. پیر در نخستین وادی از طریقت باید حبّ دنیا، حبّ مال و جاه نداشته باشد. ریاضت بکشد و دارای محاسن اخلاقی باشد. «پیر» به معنای کسی است که برای شاگرد یا مرید یا سالک طریقت، در حکم راهنما، مربّی و مرشد باشد. اعتبار سالک و مرید به پیر و راهنمای او برای حقیقت‌جویی و نیل به حقیقت است. شمس «پیر» را در معنای عرفانی آن به کار نمی‌برد ولی مولانا او را «پیر» خود می‌داند. البته پیر در آثار مولانا به معنایی که مراد حافظ بوده‌است، نیست. در تجربه عشقی حافظ، «عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها» یا تحصیل عشق و رندی در ابتدا آسان می‌نماید ولی «آخر بسوخت جانم در کسب این فضائل».

پیر از جمله موضوعاتی است که مولانا و شمس آن را متفاوت دیده‌اند. شمس به جای «پیر» از «شیخ» نام می‌برد. البته این دو همدل یعنی شمس و مولانا در این خصوص به لحاظ مضمون و محتوا یگانه‌اند ولی از نظر مصداق متفاوت می‌اندیشند. شمس به رابطه‌ای که بین پیر (یا مراد) و مرید ایجاد می‌شود قائل نیست چون معتقد است پیر سبب می‌شود سالک برای خود حد و سقف تعیین می‌کند. سالک در طریق سلوک خود در نهایت، می‌خواهد مثل پیر خود شود، ولی شمس به او می‌گوید: این پیشوایی و شیخ‌مآبی در خور تو و مناسب پرواز

تو نیست. این را باید رها کنی (سروش، ۱۳۷۹: ۱۳).

شمس برای مولانا استاد و پیر است. مولانا زبون در بن چاهی افتاده بود ولی با دیدار شمس، دیگر در عالم نمی‌گنجید. به همین ترتیب اگر او قبل از دیدار با شمس، یوسف بود، بعد از دیدار «زاینده یوسف» شد. اگر زهره بود، حالا ماه شد. حتی او بعد از دیدن شمس «فربه» شد. عاشق در عشق معشوق یا چاق و فربه می‌شود و یا نازک و لاغر. این نازکی و لاغری، لطیف است و در واقع عشق از روی عاشق زنگارزایی کرده است. مولانا بعد از ملاقات با شمس، «شاد و زفت و فربه و گلگون» گشت (مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۲۳۱۲). شمس، پیر نداشت و پس از آن که در خدمت شیخ ابوبکر سلّه‌باف^۱ به کمال رسید در طلب شیخی کامل‌تر، از شهر خود بیرون رفت ولی شیخی را که کامل و وارسته باشد، نیافت و در این جست‌وجو ناکام ماند:

شیخ خود ندیدم، الا این قدر که کسی باشد که گر با او نقلی کنند نرنجد و اگر رنجد از نقال نرنجد، این چنین کس نیز ندیدم. از این مقام تا شیخی، صد هزار سال راه است. این را نیز نیافتم. الا مولانا را یافتم بدین صفت.

البته مولانا دو صفت کمال و وارستگی را در خود نیافت ولی شمس آن را در خود یافت: «شمس سرانجام کمالی را که می‌جُست، در خود یافت و آن را به مولانا انتقال داد» (موحد، ۱۳۷۵: ۶ - ۶۵). او وقتی برای جستن مولانا به قونیه رسید، مردی شصت ساله بود. شمس «مرد پیر» یا پیرمرد بود. گلیپنارلی^۲ در مقاله‌ای در مجموعه شریقات ثابت کرده است که مولانا به هنگام ملاقات با شمس، شصت و دو سال داشته است (ن ک: موحد، ۱۳۷۵: ۱۲۸). البته در این‌جا موضوع ما تفاوت پیر و شیخ است و سن شمس در بدو ملاقات مولانا مد نظر قرار نمی‌گیرد.

حُسن حق بینند اندر روی حور همچو مه در آب، از صنُع غیور
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۳۶۴۶)

شمس به مثابه خضر است برای حضرت موسی. مولانا که به جست‌وجوی خضرش است، از خود می‌پرسد:

خضر ما کیست؟ و در پاسخ به سؤال، خود می‌گوید خضرش همان «شمس چرخ همم» است و او کسی است که «واصل و گزین ز قدم» است یعنی خضر ما شمس است که خورشیدِ فلکِ همت‌هاست و در علم قدیم حق از اولیای واصل و برگزیده حق بوده است. از زمانی که مولانا شمس را شناخت، دائم در ملامت و آشکارا مدح او را می‌کرد و در خلوت و خلأ نیز یک نفس بی او نمی‌کشید (سلطانی، ۱۳۵۹: ۱۳۷).

بدین ترتیب عشق شمس در مولانا مدام در فزونی بود. هر دمی از او صد گونه عطا می‌برد و

کرامات بی‌شماری از وی می‌دید و به غیر از شمس به کسی یا چیزی نمی‌اندیشید. سلطان ولد می‌گوید:

در آن دوران شیوخ نامدار و علمای کبار بودند که هیچ‌کدام شمس‌الدین تبریزی را درک نکردند و تنها مولانا بود که او را دریافت. چرا چنین شد؟ چرا فقط مولانا مرید شمس بود؟ چنین گزینشی برای مرید و مرادی بی‌علت نبود. کسی جز مولانا تمهیدات مریدی را فراهم نیاورده بود. کسی که چشم‌حق‌بین نداشت از شمس چیزی نمی‌دید و منکر کرامات او می‌شد. «مولانا خود با شمس از یک جنس بود و تا مجانست نباشد مؤانست ممکن نیست». به علاوه هیچ‌گاه بی‌دین، محبِ اهل دین نخواهد شد. مردِ حق را مردِ حق می‌شناسد و برای آن که سره از ناسره، و گوهر از سنگ باز شناخته شود، به یک گوهرشناس خبره نیاز است و این مولاناست که راه را از چاه بازمی‌شناسد و بینای راه و «محرّم دیدِ الاهی» است (موحد، ۱۳۸۶: ۴۸).

دیدار شمس و مولانا

داستان زندگی مولانا از نقطه انفجار یعنی ظهور و دیدار شمس آغاز می‌شود، زیر بنای این ملاقات به مثابه قصه دیدار خضر و موسی است. در *ابتدائنامه* شمس خضر است و مولانا موسی. مولانا و شمس هر دو از اولیاءاند. مولانا در زمانه خود نیز فرد مشهوری بوده است. او خود عاشق بود و «ولّی مشهور» یا «ولّی ظاهر» و از اولیای کامل حق بود و مریدان بسیار داشت. همه او را می‌شناختند اما شمس، ولّی معشوق بود و از دیده‌ها پنهان. در کنار «ولّی مشهور» یعنی مولانا، شمس «ولّی مستور» بود و کسی او را نمی‌شناخت (موحد، ۱۳۸۶: ۲۴). ولّی ظاهر یا ولّی مشهور - بین ولّی مستور و خلق - واسطه فیض است. ولّی مستور آفتاب است و ولّی مشهور ماه (همان، ۲۷). عالم و مقام معشوقی بالای عالم اولیا است. شمس‌الدین تبریزی بر مولانا جلال‌الدین ظاهر شد «تا او را از عالم عاشقی و مقام اولیای واصل کامل، سوی عالم معشوقی برد» (همان، ۲۶).

... بعضی اولیا مشهورند و بعضی مستور. مرتبه مستوران بلندتر است از مرتبه مشهوران؛ و از این سبب مشایخ بزرگ سرآمده همواره در تمنا و آرزوی آن بوده‌اند که از آن مستوران، یکی را بیابند (همان، ۲۷؛ به نقل از: همایی، ۱۳۱۵: ۱۳) و انبیاء نیز هم‌چنین آرزو داشتند. حکایت موسی و خضر در قرآن مذکور است و ندا کردن مصطفی علیه‌السّلام از سر صدق و عشق که و اشواقاً إلی لقاءِ إخوانی (به نقل از: موحد، ۱۳۸۶: ۱۲۹).

کتاب *ابتدائنامه* با اشاره به تقابل دو عالم غیب و شهادت، باطن و ظاهر، نور و ظلمت، عقل و حس شروع می‌شود. انبیاء و اولیاء از عالم علم و نوراند و شیاطین و اشقیاء از عالم جهل و ظلمت. موسی با آن که نبی بود و طالب ولّی خاص حق بود، او را به خضر - که ولی بود - حوالت دادند. مولانا نیز با همه دانش و فضیلت و فقاقت، موسی‌وار طالب ولّی خاص بود که شمس سر راه او قرار گرفت و شمس برای مولانا هم‌چون خضر برای موسی شد تا او را از عالم عاشقی به عالم معشوقی برَد. سلطان ولد، ' فرزند ارشد مولانا و از شاگردان شیخ نجم‌الدین کبری، تأکید می‌کند که شمس تبریزی سرور و پادشاه معشوقان مرتبه آخرین بود. مولانا هم مستغرق جذب شمس شد و او را در درون خود یافت و «آن حال

که شمس‌الدین تبریزی را بود، حضرتش را همان حال حاصل شد» (موحد، ۱۳۹۶: ۶ - ۲۵). مولانا با خلوص در سلوکش، شفق‌وار در پی شمس می‌گردید. در این دوران، میان حلقهٔ مستان «قدح‌وار» است که از این دست به دست دیگری و دیگرستان همی‌گردد (مولوی، ۱۳۹۰: غ. ۱۴۲۳). او سرچشمهٔ همهٔ سعاداتی را که در سلوک نصیب‌اش شده است، از شمس تبریزی می‌داند و حتی او را بالاتر از هرگونه سعادت می‌یابد. چنان که در غزل ۱۴۱۵ می‌گوید:

سعادت‌ها که من دارم، ز شمس‌الدین تبریزی سعادت‌ها سجود آرد، به پیش این سعاداتم

وحدت‌نگری شمس و مولانا

شاعری مولانا به نیروی افسون عشق الهی بارور شد، چنان که می‌گوید: «بجز عشق، بجز عشق، دگر کار نداریم». این عشق از ملاقات با شمس فروزان شد. از این رو تجربهٔ مولانا از عشق، هجران و وصال، روحانی و پویا بود.

حق تعالی نمی‌خواهد عاشقان او جز به حق ننگرند بلکه می‌خواهد آنان در هر کسوت و مقامی که باشند خواه مایستر اکهارت و اگوستین قدیس باشند و یا مولانا، شمس، ابن‌سینا، ملاصدرا و ... همه به هر چه بنگرند جلوهٔ حق را ببینند. لذا حق نسبت به بندگانش که دلدادۀ اویند، غیور است یعنی حضرت حق به بندهٔ عاشق و صادق خود غیرت می‌ورزد. این غیرتِ حق جز بر «انسان»، بر موجود دیگری نیست. البته همهٔ موجودات از نعمت حق برخوردارند و وجودشان از اوست ولی غیرت حق بر انسان تجلی می‌کند و این انسان به عنوان بندهٔ عاشق است که قابلیت رؤیت جمال حق را - در تمام چیزهایی که زیبا می‌بیند - دارد. از این رو بندگان عاشق و صادق، اگر در زیبارویی بنگرند، جمال حق را خواهند دید. در این بین ما با یک تلمیحی روبرو هستیم به گفت‌وگوی میان شمس‌الدین تبریزی با اوحدالدین کرمانی: «وی در شهودِ حقیقت توسل به مظاهر صوری می‌کرده و جمال مطلق را در صور مقیدات مشاهده می‌نموده، شمس‌الدین تبریزی از وی پرسیدند که در چه کاری؟ گفت «چشمهٔ آفتاب می‌بینم، لیکن آن را در طشت آب می‌بینم. پس شیخ شمس‌الدین گفت «هیبهات، این چه بی‌بصریست، اگر بر قفا دنبال نداری، پس چرا بر آسمانش نمی‌بینی» (جامی، بی‌تا: ۵۹۰).

قدح‌هایِ صُور، کم باش مست تا نگردي بُت‌تراش و بت پرست
(مولوی، ۱۳۶۳: د ۶ / ب ۳۷۰۷)

در این بیت مولانا اشاره‌ای دارد به این نکته که انسان نباید فریفتهٔ زیبایی‌های صورت و کاسهٔ ظواهر شود زیرا «اگر به صورت دل بستی، بت‌پرستی». برای تحقق یافتن «انسان کامل» تمامی خلقت در کارند و همهٔ سیر تکامل متوجهٔ این هدف است. آنچه در جسم جای گرفته است و منشاء حرکت است، جان است که از باده‌بخش جانان است و آنچه زیبایی می‌دهد، جان است نه جسم انسان. پس انسان نمی‌باید جمال و مستانگی پدیده‌های جهان هستی و جمال آنها را مستقل از تجلیات الهی (خالق آنها)

ببیند و مفتون ظواهر دنیا گردد، در غیر این صورت در چاه ظاهرگرایی و قشری‌گرایی گرفتار خواهد آمد. پس عارف راستین شیفتهٔ علل و اسباب ظاهری و اشکال و صور نمی‌شود. او فقط حضرت حق را مؤثر در وجود می‌یابد.

ثنویت در یگانگی و بیگانگی

مولانا شمس را آفتاب و بادبان کشتی وجود می‌نامد. جانِ جانِ جان و وجود غریبی می‌خواند که مثل او را در گیتی نتوان یافت: «خود غریبی در جهان چون شمس نیست» (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵/ب بردن آن پادشاه طبیب را بر بیمار تا حال او ببند)

شمس به مولانا می‌گوید: تو فیلسوف مآبی، اهل اوهامی، اهل قیل و قال هستی، چون و چرا و استدلال می‌کنی، به عقل خود می‌نازی، باید از رویهٔ فلسفه و استدلال دست‌برداری چون «پای استدلالیان چوبین بود». مولانا به شمس قول می‌دهد که از این زیرکی و خیال‌اندیشی دست بکشد. آن‌گاه شمس می‌گوید:

گفت که شیخی و سری، پیشرو و راهبری
 شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم
 (مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۳۹۳)

گفت که با بال و پری، من پر و بالت ندهم
 در هوس بال و پرش، بی‌پر و پرکنده شدم
 (مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۳۹۳)

مولانا در فیه‌ما فیه دربارهٔ یگانگی و بیگانگی گفته است که عالم دشمنی نسبت به عالم دوستی، تنگ است زیرا اگر انسان‌ها از عالم دشمنی بگریزند، به عالم دوستی می‌رسند؛ عالم دوستی هم نسبت به عالمی که دوستی و دشمنی از او هست می‌شود، تنگ‌تر است؛ دوستی و دشمنی؛ ایمان و کفر موجب دوئی‌ست زیرا کفر انکار است و منکر را کسی می‌باید که منکر او شود و هم‌چنین، مفر را کسی می‌باید که به او اقرار آرد. پس از این‌جا معلوم می‌شود که یگانگی و بیگانگی موجبات دوئی را فراهم می‌کند و آن عالم و رای کفر و ایمان و دوستی و دشمنی‌ست. وقتی دوستی موجب دوئی شود، عالمی هست که یگانگی محض است و در آنجا دوئی نیست. چون انسان بدانجا رسد از دوئی جدا باشد. «پس آن عالم اول، که دویی بود و آن عشق است و دوستی، به نسبت به آن عالم که این ساعت نقل کرد، نازل است و دون. پس آن را نخواهد و دشمن دارد (مدرس صادقی، ۱۳۷۴: ۱۵۳).

مولانا در این‌جا «انالالحق» گویی بایزید بسطامی را مثال می‌زند و می‌گوید وقتی منصور را «دوستی حق» به «نهایت» رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید و گفت «انالالحق» یعنی «من فنا گشتم. حق ماند و بس» و این به غایت تواضع و نهایت بندگی است. یعنی فقط «او» ست و بس. دعوی و تکبر آن باشد که گفته شود «تو خدایی و من بنده». که در چنین وضعی، تو هستی خود را نیز اثبات کرده‌ای و در این صورت دویی لازم آید. حتی وقتی می‌گویی «هو الحق» هم دویی‌ست چون تا انا نباشد، هو

ممکن نشود. پس حق گفت: «اناالحق» چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا شده بود، آن سخن حق بود (مدرس صادقی، ۱۳۷۴: ۱۵۳).

مولانا و قمار عشق با شمس تبریز

قبل از دیدار شمس تبریزی، مولانا در جامعه آن روز قونیه،^{۱۱} فردی شناخته شده، دیندار، فقیه مفتی، شیخ الاسلام، خطیب، زاهد و «سجاده نشین باوقار» (مولوی، ۱۳۹۰: ر ۱۴۳۶) و در علم فقه مدرس صاحب نامی بود. او به علوم ظاهری علاقه مند بود، به شعر و منظومه های متنبی (متوفی ۳۵۴ق) عشق می ورزید. برهان الدین محقق ترمذی^{۱۲} او را با علم لدنی و رموز عمیق تر زندگی عارفانه، چله نشینی و خلوت گزینی آشنا ساخت (شیمل، ۱۳۶۷: ۳۳). به علاوه مردم زمانه اش او را به عنوان مدرس، معلم، خطیب و «شیخ الاسلام» می شناختند. مریدان معتقد و پرنفوذی داشت.

بعد از دیدار شمس، مولانا شیفته او شد و این واقعه سبب شد تا در مولانا تحولی بسیار بنیادین ایجاد شود. «بحر شعار شود و در عالم خاکی بجز عشق کاری دیگر نداشته باشد» و در مزرعه پاک بجز مهر و عشق، تخم دیگر نکارد (دیوان، غ. ۱۴۷۵). این عشق، اسطرلاب حقیقی اسرار حق است که از ملاقات با شمس فروزان شد، نه از آن عشق های عارفانی است که جمال حق را منعکس در زیبایی جوانان می دیدند. مولانا به خوبی می داند که عشق، گامی به سوی کمال است. تجربه او از عشق، هجران، وصال روحانی پویا بود؛ او را در خود مستغرق ساخت و سوزانید (شیمل، ۱۳۶۷: ۴۶۱). از آن به بعد شمس نزد مولانا کمال انسانیت و مظهر عشق شد چنان که انسانیت و عشق پیوسته در دیوان مرتبطاند: «شمس تبریز، تو را عشق شناسد نه خرد»، «بر دم باد بهاری نرسد پوسیده» (مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳۳۷۸).

ای قاعده مسستان در همدگر افتادن	استیزه گری کردن، در شور و شرافتادن
عاشق بتراز مست است، عاشق هم از آن دست است	گویم که چه باشد عشق: «در کان زر افتادن»
زر خود چه بود عاشق، سلطان سلاطین است	ایمن شدن از مردن، وز تاج سر افتادن
	(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۸۶۱)

شمس از مرید خود جلال الدین خواست که همه داشته هایش را ترک کند و توقع و امیدی به پاداش و نتیجه نیکو هم نداشته باشد. او دلیرانه متهورانه از تمامی تنعمات دست شُست و بدین ترتیب او اول از خود رها شد و سپس در قبال شمس، «پاک باخته» و «پاک باز» گردید و از غیر دوست، از هر چه بود، قطع تعلق کرد. او همه را آزمود ولی هیچ کس را به مثابه شمس و خوش تر از او نیافت و وقتی در دریای معرفت فرو شد، شمس را تنها گوهر آن دریا یافت و از آن به بعد شمس یگانه دُر آن دریا بود (مولوی، ۱۳۹۰: غ ۷۷۰). شمس تبریزی به مولانا که یک فقیه پاک باخته شده بود گفت تا دست از همه مقامات، مشاغل و ... نشوید، لایق خانه دل نخواهد شد: «گفت که دیوانه نه ای لایق این خانه نه ای». از این رو به او پیشنهاد یک قمار کرد و مولانا هم، که دعوت شمس را به گوش جان، می شنید، آن را پذیرفت (سروش، ۱۳۷۹: ۴۷).

وقتی مولانا با مجاهدت عظیم، از همه مشاغل دست کشید، از همه شهرت و آبروی خود گذشت و از این مرحله تلخ و دشوار عبور کرد، احساس کرد که در قمار شمس، او نه تنها نباخته بلکه برای او گشایش بابی دیگر و آغاز تولدی دیگر است:

تابش جان یافت دلم، وا شد و بشکافت دلم اطلس نو بافت دلم، دشمن این ژنده شدم
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۳۹۳)

و از آن به بعد شمس برای مولانا «محبِّ حق»، «زنده جاوید»، «آفتاب امید»، «دل برده» و ... بود (سروش، ۱۳۷۹: ۵۱). مولانا او را «پیغمبر عشق» و یک دسته کلید به زیر بغل عشق دانست که «از بهر گشائیدن ابواب» رسیده است (مولوی، ۱۳۹۰: غ ۲۳۳۶).

سوالی که بین این مناسبات عاشقانه و عارفانه مولانا با شمس مطرح می‌شود این است که این عشق متواضعانه و طلب مریدانه مولانا تا کجا می‌توانست ادامه یابد؟ هر چند شمس خود را از مولانا پنهان می‌کند و مولانا در نهایت خلوص او را می‌جوید ولی از او هیچ اثری نمی‌یابد. اگر شمس مستور نمی‌شد، طلب مریدانه مولانا تا کجا ادامه می‌یافت؟ و اصولاً آیا طریق یا راه سلوک پایانی دارد؟ پاسخی که سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی به این سؤال داده است مثبت است. او می‌گوید:

راه را پایان هست اما منزل را پایانی نیست. این سیر دو بخش دارد: بخش نخست تا خداست و پایان دارد زیرا گذر از هستی است و از دنیا و از خود که هر سه یعنی هستی و دنیا و خود را همه پایان است اما چون به حق رسیدی بعد از آن سیر در علم و اسرار معرفت خداست، و آن را پایانی نیست (موحد، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

بنابراین رابطه مریدی و مرادی مولانا و شمس پایانی دارد. شمس آموخت و مولانا آموذ که عاشقی عین آزادی است و تا کسی خواستار آزادی نباشد، کام از عاشقی نخواهد ستاند (سروش، ۱۳۷۹: ۱۱۴). شمس غروب می‌کند و برای مولانا دوره تلخ فراق محبوب فرا می‌رسد. مولانا بی‌تابانه امیدوار است که در جستن‌های مکرر خود و بهاء‌الدین ولد، شمس را بیابد و به قونیه بازگرداند و باز وصال محبوب دست دهد (همان، ۱۱۰-۱۱۲).

ولی از گریبان وجود با تولدی دیگر مولوی طلوع مجدد کرد و او خود، شمسی دیگر شد و روز و روزگاری نو آغاز نهاد.

بیگانگی دشمن و یگانگی دوست

شخصی که اسیر نفس اماره و هواپرست باشد و فقط به پروار کردن اندام سرگرم شود، گمان کند که دیگران همه در کمین نشستند تا با لطایف‌الحیل با او دشمنی ورزند و کینه‌جویی کنند که این یکی بد من را می‌خواهد و آن دیگر نسبت به من حسادت می‌ورزد، دیگری حسود است و دشمن حقیقی‌ام محسوب می‌شود، چنین شخصی به لحاظ نفس مانند «فرعون» است و از نظر جسم مانند موسی. او

با تشویش، دشمن را در بیرون از خود می‌جوید، درست مانند فرعون که موسی را در خانه داشت ولی در کل سرزمین به دنبال او می‌گشت. نفس اماره او که دشمن اصلی است در خانه وجود جسمانی‌اش عزیز و محترم شمرده می‌شود ولی او دیگری را دشمن خود می‌پندارد و نسبت به همه افراد بدبین است (مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ب ۷۷۳). مولانا سؤال مقدری را مطرح می‌کند و آن این است که مگر پیامبران و امامان نفس خود را به هلاکت نرسانده بودند، پس چرا آنها تعداد زیادی دشمن داشته‌اند و حتی در راه اعتقاد کشته شده‌اند؟ او در پاسخ می‌گوید:

دشمن خود بوده‌اند آن منکران زخم بر خود می‌زدند ایشان چنان

چنان که یک خفاش، خواه خرد و حقیر یا عظیم و جلیل، نمی‌تواند دشمن خورشید باشد، بلکه او به سبب فروریختن در پرده تاریکی، دشمن خویش و حجاب خودش است. تفسیر این سخن آن است که نور خورشید، خفاش حقیر را به راحتی می‌کشد ولی به هیچ عنوان از طرف خفاش گزندی به خورشید نخواهد رسید. دشمن حقیقی آدمی کسی است که از طرف او به انسان گزندی رسد و بکوشد مانع از رسیدن نور مردان حق به او شود.

دشمن آن باشد کزو آید عذاب مانع آید لعل را از آفتاب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ب ۹۳-۷۹۱)

تا زمانی که دوگانگی، غیریت و بیگانگی وجود داشته باشد، امکان دارد که دوست، به دشمن مبدل شود و از دشمن عذاب خواهد رسید. آیا ممکن است کسی دشمن خویش باشد و با خود بجنگد؟ پاسخ مثبت است. انسان گاهی با خود نیز دشمن و بیگانه است. هر جا که وحدت و یگانگی بود دشمنی و بیگانگی رفع خواهد شد.

بیگانگی و یگانگی در مذهب

در قبیله، فرقه یا مذهب، وقتی بیگانگی مطرح می‌شود که در بین افراد آن تعصب قومی یا ولایتی حاکم باشد و نه قبول حق و حقیقت. شمس نهنگ بزرگی است که در حوضچه کوچک فریق و مذاهب نمی‌گنجد و او نیز - برخلاف معتقدان به فرقه خاص - خود را محصور در محدوده شافعی و فتاوی آن نمی‌دانسته است. چنان که می‌گوید: «من شافعی^{۱۳} هستم ولی اگر در مذهب ابوحنفی^{۱۴} چیز خوبی بیابم قبول می‌کنم» (موحد، ۱۳۹۶: ۸۸). اما در بین مردم عوام پیوسته جزم‌اندیشی، تعصبات دینی و مذهبی حاکم بوده است، این امر یگانگی در دین را کمرنگ می‌کند و عقیده به فرقه یا مذهب خاص پرنرنگ می‌شود، چنان که زد و خورد های دائمی میان پیروان دو مذهب شافعی و حنفی در تاریخ زبان زد است. حسام‌الدین چلبی خلیفه مولانا نیز شافعی مذهب بود. روزی حسام‌الدین نزد مولانا می‌آید و به ایشان اظهار می‌کند که می‌خواهد به پیروی از خداوندگارش (یعنی مولانا) به مذهب حنفی بگراید: «بعد الیوم

اقتدا به مذهب امام اعظم ابوحنیفه کند». مولانا با این پیشنهاد موافقت نمی‌کند و می‌فرماید: «صواب آن است که در مذهب خود باشی و آن را نگاه داری، اما در طریقه ما بروی» (افلاکی، ۱۹۵۹: ۲/۷۵۹). از این سخنان چنین برمی‌آید که شمس از آن رو موضع خود را در قبال شافعی و ابوحنیفه توضیح می‌دهد که مریدان مولانا در مذهب حنفی تعصب می‌ورزیده‌اند (موحد، ۱۳۹۶: ۸۸).

چنان که در داستان وکیل صدر جهان (عاشق حیران) (مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۳۸۳) مولانا متذکر می‌شود هر چه کسی را از عشق بازدارند، او عاشق تر می‌شود و آنجا که عشق، درد را می‌افزاید ابوحنیفه و شافعی نمی‌توانند کاری از پیش ببرند یعنی زنجیر و بند نامرئی عشق در بندگان صالح به حضرت حق از پیروی مذهب حنفی یا شافعی بسیار محکم‌تر است. عشق با عقل و علم هم شناخته نمی‌شود. عشق یافتنی است نه کسبی و خواندنی.

سخت‌تر شد بند من از بند تو عشق را شناخت دانشمند تو
آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

بیگانگی و از خودبیگانگی فلسفی

یگانگی و بیگانگی در بحث ما با آن چه در فلسفه معاصر غرب به «از خودبیگانگی» تعبیر می‌شود، بسیار متفاوت است. همان‌طور که دیده شد در مقاله حاضر می‌تواند به یگانگی بینجامد ولی اگر کسی از خودبیگانه باشد، این بیگانگی وقتی به یگانگی می‌شد که به خودآگاهی بینجامد. به عبارت دیگر پایان بیگانگی، آغاز خودآگاهی است. خودآگاه، از خود بیگانه نیست. لازم است وقتی مطلب بدین‌جا می‌رسد به شمه‌ای از ریشه «از خودبیگانگی» در فلسفه غرب بپردازیم تا افرادی که علاقه‌مند می‌شوند این بحث را در منابع دنبال کنند.

آن‌طور که تیلر^{۱۵} می‌گوید از لحاظ فلسفی مفهوم «از خودبیگانگی»^{۱۶} در بین فلاسفه، برای اولین بار نزد هگل با اصطلاح آلمانی Entfremdung مطرح شده است. این واژه به معنای همان «غیریت»، «بیگانگی» است که در طرح فلسفی خودآگاهی بشری و از خودبیگانگی نقش کلیدی داشته و هنوز هم دارد. در فلسفه هگل «از خود بیگانگی مرحله ضروری در طریق تحقق یافتن نهایی روح است» (Taylor, Hegel, 1975: 177). بعد از هگل، کارل مارکس^{۱۷} موضوع بیگانگی از خود یا خودبیگانگی را در قالب طرحی تاریخی - سیاسی در آورد و گفت:

انسانی کردن طبیعت^{۱۸} و طبیعی کردن انسان^{۱۹}، یعنی این که باید به واسطه کار، فرهنگ و سازمان‌دهی سیاسی میان این دو جزء آشتی برقرار شود، به هدف تاریخی بشریت مبدل می‌شود (زیبلد، ۱۳۹۶: ۵۵).

یکی از مفاهیم جامعه‌شناسی مطرح کرد. در فلسفه هگل این از «خود بیگانگی» آغاز و انجامی دارد. اولین بسط ایده مطلق آغاز آن و انجام یا پایانش بازگشت روح مطلق به خودش است. یعنی پایان بیگانگی و آغاز خودآگاهی که این مسیر آزادانه صورت می‌گیرد و چنان که او در عقل در تاریخ می‌نویسد «آزادی

جوهره روح است» (ص ۶۱). از منظر هگل^{۲۰} انسان نیز به عنوان تجلی مطلق و به حکم انسان بودن، ذاتاً موجودی آزاد است، البته نه بالفعل بلکه بالقوه. او باید در فرایند تکامل، آزادی را در خود ایجاد و یا آن را تحصیل کند (همان، عقل در تاریخ: ۲۵۰). در پدیدارشناسی روح در بخشی که هگل به دیالکتیک «خدایگان و بنده» یا «خواجه و برده» می‌پردازد، این دیالکتیک با تضادی آغاز می‌شود که از خواهش هر دو طرف برای خود آگاهی پدید می‌آید. دو ضمیر خودآگاه، دو انسان، بر پایه تساوی - ولی نه همتراز - با هم روبرو می‌شوند. خواجه اولین کسی است که به علت گذشت از جانش آزاد محسوب می‌شود ولی اگر در مواجهه خواجه با بنده / برده یکی از دو طرف در صدد شناسایی حریف خود برآید، رابطه انسانی، زایش انسانیت و جامعه انسانی شکل می‌گیرد. جامعه انسانی بدین معنا، از نخستین لحظه پیدایش، «به دو طبقه غالب و مغلوب، یا حاکم و محکوم تقسیم می‌شود. هگل غالب را «خواجه» و مغلوب را «بنده» می‌نامد. بنده در ابتدا از خودبیگانگی است و به محض برقراری ارتباط با خواجه، خود را گم می‌کند زیرا خواجه را مسلط بر جان خود می‌داند و گردنش همواره زیر تیغ خواجه است (دریابندری، ۱۳۶۹: ۲۷۳) ولی در مواجهه خود با خواجه، اندک اندک خود را می‌یابد؛ به خود می‌اندیشد و از خودبیگانگی، به خودآگاهی می‌رسد. در این جا متوجه می‌شود که خواجه تا وقتی خواجه می‌ماند که بنده، بنده از خودبیگانگی باشد و این بیگانگی وقتی پایان می‌یابد که اندیشیدن به خود و خودآگاهی در بنده آغاز شود.

خواجه به علت چیزبودگی (Dingheit)، یعنی به واسطه داشتن برخی چیزها بر بنده مسلط است؛ و بنده نیز، که ناچار از شناسایی خواجه است، برخی از چیزها را به خواجه می‌دهد. مثلاً خوراکی برای او می‌پزد یا خشتی برایش می‌زند یا دارویی برای خواجه مهیا می‌کند. از نظر خواجه، بنده اصلاً انسان و حامل ضمیر خودآگاه محسوب نمی‌شود. او انسان نیست بلکه فقط نوعی «چیز» یا «شیء» است که می‌توان آن را فروخت یا معاوضه کرد یا هر کاری که با هر چیزی می‌توان انجام داد (دریابندری، ۱۳۶۹: ۲۷۲). این چیزبودگی مناسبات انسانی - یعنی مسخ شدن و متحجر شدن عواطف انسانی بی‌عاطفه. خواجه نسبت به بنده خود هیچ احساس مسئولیت یا ارزشی قائل نیست. اما همین چیزبودگی بنده، انسانیت خواجه را هم به خطر می‌اندازد و «تسلیم شدن بنده در مقابل خواجه در نبرد شناسایی تنها به معنای ناکام شدن بنده در امر شناسایی نیست؛ او با این کار خود، خواجه را هم ناکام می‌کند» و خواجه را که به نظر می‌رسید در نبرد مرگ و زندگی بر سر شناسایی پیروز شده در حقیقت نصیبی جز ناکامی نخواهد برد (همان، ۲۷۳).

بیگانگی از خود شروع می‌شود یعنی خود به عنوان عین یا طبیعت در مقابل خود به عنوان ذهن یا ایده در خود، قرار می‌گیرد و بدین صورت دوگانگی و بیگانگی در درون ایده مطلق، به عنوان روح، ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر ایده مطلق یا تجلی در طبیعت و روح انسانی و دستاوردهای او به مثابه فرهنگ، به دیگر یا غیر خود تبدیل می‌شود و از خود بیرون می‌آید تا با پشت سر گذاشتن آن دوگانگی و بیگانگی، مجدداً خود را باز یابد و به وحدت و یگانگی با خود برسد. بازگشت روح مطلق به خود و یگانگی روح انسانی با روح مطلق در بردارنده تحقق آزادی روح مطلق و آزادی محض انسان است. آزادی محض در فکر هگلی به آزادی ای گفته می‌شود که آمیخته با هیچ نوع «از خود بیگانگی» نباشد. در واقع این آزادی با یگانگی محض مترادف است.

پی‌نوشت

۱. پروین اعتمصامی (۱۳۲۰-۱۲۸۵ش) در زمرة یکی از مشهورترین شاعران ایران است. دیوان او ۶۰۶ قطعه شعر دارد که شامل اشعاری در قالب‌های مثنوی، قطعه و قصیده است. اشعار وی از دیدگاه طرز بیان مفاهیم و معانی، اغلب به صورت «مناظره» و سؤال و جواب است.
۲. نظم، کلامی موزون و مقفی است که دارای معنی باشد و به مخاطب پیامی علمی، فلسفی و تربیتی و... بدهد. نظم در مقابل نثر است. نثر کلامی است آزاد یا غیرمنظوم که بی‌وزن و قافیه است. نثر هم مانند نظم برای مخاطب پیام دارد. مثل کیمیای سعادت اثر ابوحامد غزالی که حاوی مفاهیم اخلاقی و عرفانی است؛ یا قابوس‌نامه، اثر کیکاوس بن اسکندر مشهور به عنصرالمعالی که در قرن پنجم نگاشته شده و مرحوم علامحسین یوسفی آن را تصحیح کرده است. این کتاب هم مشحون از آداب اجتماعی، تربیتی و آداب کشورداری است. شعر ممکن است منظوم و موزون هم نباشد. در شعر عاطفه و تخیل به هم گره می‌خورند.
۳. علی دشتی (۱۳۶۰-۱۲۷۶ش) کتاب سیری در دیوان شمس را برای اولین بار در سال ۱۳۳۶ منتشر کرده است.
۴. رینولد نیکلسون (Reynold Alleyne Nicholson, ۱۸۶۸-۱۹۴۵)، شرق‌شناس و اسلام‌شناس، که ۱۰۰ غزل از دیوان شمس را هم به اتفاق آرتور جان البری (Arthur John Arberry, ۱۹۰۵-۱۹۶۹)، محقق شرق‌پژوه انگلیسی، به زبان انگلیسی برگردانده است. یکی دیگر از آثار معروف نیکلسون با عنوان تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا هم توسط استاد محمدرضا شفیعی کدکنی به فارسی ترجمه شده است.
۵. به آلمانی: (Eckhart von Hochheim ۱۲۶۰-۱۳۲۷)، دین‌شناس، فیلسوف و عارف آلمانی. او در عرفان شطحیات زیادی دارد از این رو کلیسا او را به کفر و زندقه محکوم کرد. معروف‌ترین شطح او این دو عبارت است: «خدا در خانه است، ماییم که برای قدم زدن بیرون رفته ایم»؛ و «شما نیازی ندارید خدا را اینجا یا آنجا بجویید، چرا که او بر در قلب شماست... او هزاران بار بیش‌تر به شما میل می‌کند تا شما به او».
۶. Saint Augustinus یا اگوستین قدیس (متولد ۳۵۴ میلادی) در شهر تاگاست واقع در الجزایر کنونی. او از تأثیرگذارترین فیلسوفان و اندیشمندان مسیحیت در دوران باستان و اوایل قرون وسطی است. از میان آثار او دو اثر در سطح جهان شناخته شده و جاودانه است که به فارسی هم برگردانده شده است: ۱- شهر خدا (The City of God) (درباره شهر خدا در برابر مشرکان) که توسط حسین توفیقی به فارسی برگردانده شد و توسط انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب منتشر گردید چاپ ششم این اثر در سال ۱۳۹۸ انتشار یافت. ۲- اعترافات (Confessions) که این اثر در سال ۱۳۸۰ با عنوان اعترافات قدیس اگوستین، با ترجمه سایه میثمی توسط انتشارات سهروردی منتشر شده است.
۷. William Shakespeare (۱۵۶۴-۱۶۱۶) شاعر، نمایشنامه‌نویس و بزرگ‌ترین نویسنده در زبان انگلیسی، و ملقب به «سخن‌سرای آون» (Bard of Avon).
۸. شمس جهت گذران زندگی در ارزنجان به «فاعلی» (عملگی) رفت ولی چون به لحاظ بدنی ضعیف

بود، به کار گرفته نشد (موحد ۱۳۷۵: ۶۹-۷۰). او به خانقاه هم نمی‌رفت تا در آنجا منزل کند و غذای مجانی داشته باشد. او برای درآمد حداقلی که با زیست توأم با قناعت و زهد او سازگار باشد، کار معلمی را برگزید و به کودکان طی سه ماه قرآن می‌آموخت و حافظ قرآن می‌شدند (همان، همانجا).
 ۹. عبدالباقی گلپینارلی (۱۹۸۲-۱۹۰۰م) محقق و عرفان‌پژوه، و مولوی شناس برجسته از کشور ترکیه. او شرحی بر مثنوی به زبان ترکی دارد با عنوان نثر و شرح مثنوی شریف، که توفیق سبحانی آن را به فارسی برگردانده است.

۱۰. سلطان‌ولد در سفری که به فرمان پدر برای دلجویی و بازآوردن شمس به دمشق رفت، از این شهر تا قونیه پیاده در رکاب شمس دوید و آنجا بود که شمس را به شیخی خود برگزید (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۱۵۸).
 ۱۱. قونیه شهری بود که بهاء‌الدین ولد (پدر مولانا جلال‌الدین) و خانواده‌اش حدود سال ۶۲۷ق در آنجا سکنی گزیدند و این عالم متکلم الهی، فعالیت‌های خود را در زمینه موعظه و تدریس با موفقیتی عظیم آغاز کرد. ولی بعد از دو سال اقامت در قونیه، بر اثر کهنسالی در ۱۸ ربیع‌الآخر ۶۲۸ق. چشم از جهان فرو بست و پسرش جلال‌الدین، جانشین او شد.

۱۲. سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی (۶۳۷-۵۶۱ق) عارف قرن هفتم هجری است که در جوانی به بلخ رفت و در زمره مریدان پدر مولانا (بهاء ولد) در آمد. او فردی زاهد و ریاضت‌طلب بود و وصول به مرحله انسانیت را تنها در گرو ریاضت و مجاهدت می‌دانست. صلاح‌الدین زرکوب نیز در آموزش رموز عرفانی، شاگرد ایشان بوده است.

۱۳. محمدبن ادریس شافعی (۲۹۴-۱۵-ه.ق). ملقب به ابو عبدالله و معروف به امام شافعی، بنیانگذار مذهب شافعی، یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت و جماعت است. شافعی را «ناصرالحديث» و مجدد القرآن الثالث» نیز نامیده‌اند. در منابع موثق ولادت شافعی مصادف با روز وفات ابوحنیفه در سال ۱۵۰ ه.ق ثبت شده است.

۱۴. ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (۱۵۰-۸۰ه.ق) یکی از پیشوایان چهارگانه اهل سنت و جماعت و بینانگذار مذهب حنفی است. او در تقوا و زهد زبانزد بوده است.

۱۵. Charles Margrave Taylor (۱۹۳۱-)، فیلسوف کانادایی. او بحث انسان‌شناختی جزءنگر را در اخلاق ضروری می‌داند که پایه در «الزام طبیعی به تعلق داشتن به یک جمع» دارد. نک. ریتز، ۱۳۹۴: ۱۲۶).

۱۶. Alienation به انگلیسی و Entfremdung به آلمانی

۱۷. (Karl Marx ۱۸۱۸-۱۸۸۳)، فیلسوف و اقتصاددان آلمانی. مفهوم از خودبیگانه‌شدن در اندیشه کارل مارکس به صورت پروژهای تاریخی - سیاسی مطرح شده است.

۱۸. die Humanisierung der Natur

۱۹. die Naturalisierung des Menschen

۲۰. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel ۱۷۷۰-۱۸۳۱)، فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی.

منابع

- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۹۵۹)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، انتشارات انجمن تاریخ ترک، انقره.
- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۳)، مولوی، جلال‌الدین رومی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، امیرکبیر.
- پورجوادی، نصرالله: «سابقه پیر ما در غزلی از حافظ»، در جاویدان خرد، فصلنامه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، دوره جدید، شماره سوم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۶۵-۵۱.
- دریابندری، نجف، (۱۳۶۹)، درد بی‌خویشتنی، بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب، تهران، نشر پرواز.
- دشتی، علی، (۱۳۹۰)، «سیری در دیوان شمس»، در: مولانا جلال‌الدین بلخی، شمس تبریزی، بر اساس نسخه بدیع‌الزمان فروزانفر، ج. اول، تهران، چکاوک.
- ریتز، یواخیم، (Ritter, Joachim, 1903- 1974) و دیگران، (۱۳۹۴)، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*)، ج. سوم، فلسفه اخلاق، ویراستاران: محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، چ. اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی - پژوهشی نوارغون.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی.
- زینلید، گوتتر، (۱۳۹۶)، (Seubold, Gunter, 1955-): آینده انسان، چشم‌اندازهای فلسفی (*die Zu-* 1999 *kunft des Menschen: philosophische Ausblicke*)، برگردان فارسی توسط جمعی از مترجمان، سیدمحمدرضا حسینی بهشتی (ویراستار)، تهران، نشر علمی.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه، شمس و مولانا، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- سلطانی‌گرددفرامرزی، علی، (۱۳۵۹)، به اهتمام: زیاب‌نامه، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران.
- شیمل، آنهماری، (۱۳۶۷)، (Schimmel, Annemarie 1922- 2003): شکوه شمس (*The Tri-umphal Sun: a Study of Works of Jalaluddin Rumi*) ترجمه حسن لاهوتی، با مقدمه استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- گلپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۱)، نثر و شرح مثنوی شریف، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، ۳ جلد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
- مدرس صادقی، جعفر، (۱۳۷۴)، مقالات مولانا: فیه‌مافیه، مولانا جلال‌الدین محمد، چ. دوم، نشر مرکز.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۸۶)، قصه قصه‌ها، کهن‌ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا، تهران، نشر کارنامه.
- مولانا جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۴)، مقالات مولانا (فیه‌مافیه)، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز.
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۱۵)، ولدنامه، شرکت نسبی حاج‌محمدحسین اقبال و شرکاء، تهران.
- Taylor, Charles (1931-): *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.

سید احمد الحق و مطالعات مولوی وی

دکتر محمد بهالدین^۱

چکیده

سید احمد الحق (۱۹۱۸-۲۰۱۱م) یکی از مشهورترین نویسندگان، فیلسوفان و پژوهشگران متصوفه بنگلادش است. او خود را به عنوان یک شخصیت اومانیستی با ترکیبی شگفت‌انگیز از دانش و حکمت و تجربه رشد داد. با این حال، او از طریق تمرین و تحقیق در مورد زندگی، اعمال، آرمان‌ها و فلسفه جلال‌الدین محمد مولوی بلخی بود که به اوج شهرت و ثروت رسید. به همین دلیل عنوان «رومی بنگالا» به او اعطا شده است. وی مجموعه گرانبها از ادبیات درباره مثنوی معنوی نوشته است. نوشته‌ها و تحقیقات وی درباره مولانا مورد استقبال تحصیل کردگان و افراد متبحر قرار گرفته است. کتاب‌های وی در مورد مولانا و مثنوی تألیف و منتشر شده که در دانشگاه‌های بنگلادش و هند در حال مطالعه و تحقیق است. مقاله‌های وی درباره مولانا بسیار ساده، روان و آسان خوانده می‌شوند. این کتاب‌های اساسی که توسط وی به زبان بنگالا نوشته شده، اصلی‌ترین وسیله برای شناخت و درک مولانا در این کشور است. در مقاله حاضر، تلاش خواهیم کرد تا نقش پررنگ وی در عمل و تحقیق مولانا در بنگلادش را برجسته کنیم.

واژگان کلیدی: سید احمد الحق، جلال‌الدین محمد مولوی بلخی، مثنوی معنوی، رومی بنگالا، بنگلادش، ادبیات صوفی و معنوی.

۱. استاد و رئیس گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه داکا، بنگلادش

مقدمه

سیداحمدالحق در سال ۱۹۱۸ در دهه جای ناگر (JOY NAGAR) از قریه پادوا (PADUA) شهرستان رانگونیه (RANGUNIA) در بخش چیتاگانگ در خانه پدر بزرگش به دنیا آمد. پدرش حضرت مولانا سیدسراج الحق از پیروان طریقه مائیز بهانداری بوده و مریدان فراوان داشته است (مجنون، ۱۹۹۷: ۹). در سال ۱۹۳۶ از مدرسه انگلو پلی (Anglo Poly Institution) امتحان S.S.C و در سال ۱۹۳۸ از کالج چیتاگانگ امتحان H.S.C را با موفقیت پشت سر گذاشت و در سال ۱۹۴۰ از دانشگاه داکا در بخش ادبیات انگلیسی لیسانس و در سال ۱۹۴۲ از همان دانشگاه فوق لیسانس را فرا گرفت. در سال ۱۹۶۱ در بیروت از دانشگاه امریکائی در بخش Public Relation فوق لیسانس و بعدها در دانشگاه منچستر انگلستان در بخش بازرگانی تحصیلات عالی را انجام داد (علامه رومی سوسیتی، ۲۰۰۶: ۱۸).

در سال ۱۹۴۳ در کالج چیتاگانگ به عنوان مربی انگلیسی زندگی شغلی را شروع کرد و پس از این شغل‌های مختلف حکومتی را تجربه کرد و در سال ۱۹۸۰ از کارهای دولتی کناره گرفت. و به تجارت روی آورد و در این کار موفقیت‌های فراوانی به دست آورد (مجنون، ۱۹۹۷: ۱۱).

سیداحمدالحق در زندگی پر برکت آثار زیادی بتحریر در آورد که اکثر آنها درباره تصوف و عرفان نگاشته شده است. در میان این آثار با تمسک به تمدن اسلام و با آواز قلم قوت کوشش مستبعد ساختگی و پیچیده‌گی و دو دلی از اجتماع اجرا کرد. تفکر و تأمل خود را نزد خوانندگان ارایه داد. با تحقیق‌های مختلف و استفاده زندگی عرفانی وارد عمیق فلسفه اسلامی شد. زندگی پر واقعیت و تجربه پدرش را برای اعتراف استوارترین شکل علم تصوف به جای آورد. زمینه‌های نامعلوم برای تمرین دین اسلام به خدمت پژوهشگران باز کرد. خودش را هم به راه اختراع رازهای خداوند رهنمائی کرد، راهی که برای پاکیزه نفس مناسب است. اما هر جای، هر مقام، هر مطلب و هر منابع از مدار فلسفه مولوی سخن خود را پرداخت (مجنون، ۱۹۹۷: ۶ - ۵).

دکتر سیدمحمدرضا هاشمی در مورد ارزیابی آثار احمدالحق در زمینه تحصیلات مولوی می‌گوید:

احمد الحق بی تردید محقق بزرگی است که کسی در زمینه بنگلادش عهده تحصیلات مولوی را احساس کرد و به زبان بنگلا تشریحات مناسب مثنوی را با قلم قوی بیان نمود. با آگاهی دقیق از محور فلسفه اسلامی فلسفه مولوی را توضیح کرد. استعداد و تجربه زبان فارسی او در این کار کمک کرد. هم گفت: جوانان بنگلادش برای نگهداری تاریخ، تمدن و فرهنگ خودشان زبان فارسی و فلسفه اسلامی را که با فرهنگ خودشان هماهنگ است تمرین خواهند کرد. با تفکر شاعر و فیلسوف مانند رومی و حافظ معرفی می‌شوند تا از حرکت فرهنگ بیگانه خودشان را محفوظ کنند. به وسیله مجاهدت از زندگی پر برکت و کارهای پژوهشی بر مولوی جوانان این کشور را به راه پر فروغ هدایت داد. از بررسی آثار این محقق عظیم جوانان می‌توانند فرهنگ گرانی خودشان را ارزیابی کنند و با استعداد برای محفوظات آن مقدم می‌شوند (علامه رومی سوسیتی، ۹؛ یادبود سید احمدالحق، ۱۸).

دکتر ک. م سیف‌الاسلام خان در مقاله‌ای با عنوان «مولوی پژوهی در زبان بنگالا: سهم سیداحمد الحق» می‌گوید:

با مطالعه پژوهش‌ها و تحقیقات گسترده سیداحمدالحق به این نتیجه می‌رسیم که وی در تشریح مثنوی مولوی به زبان بنگالا کاملاً موفق بوده است (سیف‌الاسلام، ۲۰۰۴: ۹۶).

گر چه سید احمدالحق آثار فراوان دارد اما در این مقاله صرفاً آثاری را که راجع به مولوی نگاشته است، معرفی بیان خواهیم کرد. آثار او به شرح زیر است:

مورلیر بیلاپ (MURULIR BILAP) یعنی بانگ نی
پرونده بیچیترا (PROBONDHO BICHITRA) یعنی مجموعه مقالات
مثنوی شریف پیغام و تفسیر^۲ بانی و بهاشوا (MASNAVI SHORIFER PEYGAM VA TAF-
SIR, BANI VA VASHO) یعنی تفسیر و پیغام‌های مثنوی
بنگلادشر صوفی شاهیتا (BANGLADESHER SUFI SHAHITTO) یعنی ادبیات
تصوف در بنگلادش
مثنوی شریف کهینی و مرما بانی (MASNAVI SHORIFER KAHINI VA MORMOBANI)
یعنی قصه‌های مثنوی و پیغام‌های اصلی او.

علاوه بر این‌ها در مجله‌های مختلف کارهای پژوهشی در مورد مولوی چاپ شد. در این کارها دیدگاه او بسیار نجیب، انسانگر و حیرات‌آور است. هر چند به مطلب‌های هر ادبیات افکار خودش را نیز اضافه کرده اما از مدار فلسفه مولوی راه زندگیش را جستجو کرد.

اولین کتاب سید احمدالحق از لحاظ مثنوی مورلیر بیلاپ است. این کتاب به نام صوفی محمد میزان الرحمان^۱ تهیه و با بیست و هشت مقاله مزیت نمود. این کتاب که مجموعه مقالات عشق عرفانی با توسط علامه رومی سوسیتی در سال ۱۹۹۶م انتشار شد (علامه رومی سوسیتی، ۹۷).

در دیباچه این کتاب نویسنده خودش گوید:

در نوشتن مقاله‌های مورلیر بیلاپ احساس کردم، چنان که از الهام گرفتن نیروی جادو نوشتم. در هنگام نوشتن احساس می‌کردم که یک نیروی نامعلومی مرا وادار به حرکت می‌کند. چنان که در ترانه‌ها ساختار مخصوص داشته می‌باشد همین طور در مقاله‌های این کتاب دیده می‌شود در مقاله‌ها معمولاً موضوع اصلی بماند که آغاز تا آخر از مدار آن موضوع نوشته می‌شود. در آغاز تا آخر مثنوی مولوی جلال‌الدین رومی عشق لبریز وجود دارد. در این عشق ویژگی یا خصوصی ندارد. این عشق، عشق عمومی است (حق، ۱۹۹۶: دیباچه).

در سر آغاز این کتاب تاریخ‌شناس مشهور و رئیس سابقه دانشگاه چیتاگانگ دکتر عبدالکریم نوشت:

هر مقاله کتاب مورلیر بیلاپ در مورد قرب و عشق با خدا و درباره عشق عمومی میان

انسان‌ها نوشته شد. مقاله‌های او باید نزد بزرگان قبول شود در این مورد من هیچ تردیدی ندارم (کنفرانس بین‌المللی روم، ۲۰۰۷؛ علامه رومی سوسیتی، ۹۷).

رئیس سابق دانشگاه چیتاگانگ دکتر ار ای چودهووری گوید:

از لحاظ نوشته‌های مثنوی مولوی در این کتاب بیست و هشت مقاله وجود دارد. از نظر من موضوعات مقاله‌ها را می‌توان به شرح زیر تقسیم کرد. موفقیت‌آسایی، زندگی و نظریه رومی، عشق - عشقی الهی، داستان‌های عشق رومی، سرودهای عرفانی، مجد خصوصی انبیاء و اولیاء، شاعر متصوف عمر خیام و فردوسی، فلسفه مولوی و طریقه مائیز بهانداری، نبوت و ولایت، کربلا و غیرها. به وسیله این مقاله‌ها می‌توان اهمیت این کتاب احساس کرد. مانند مثنوی مولوی در هر صفحه این کتاب سیداحمدالحق با عشق الهی سرشار شده است چنان که شرح درد اشتیاق آرزو، انعقاد نی استان در این کتاب اظهار شده آن طوری این فلسفه تاسیس شد که هم آمیخته که با خدا فلسفه مردمان باید می‌باشد. مثنوی مولوی را که بنام قرآن در زبان فارسی مشهور است با مطلب‌های عقیده خودی، عقیده خلقت، جریان روح نظریه عشق، استقلالیت کام، انسان کامل پر شد. از این موضوعات و فلسفه‌ای که مولوی در مثنوی خلق کرده است در هر صفحه کتاب مورلیر بیلاب انعکاس آن دیده می‌شود (حق، ۲۰۰۷: ۹۸).

فیزیکدان مشهور بین‌المللی دکتر جمال نظر الاسلام گوید:

در کتاب مورلیر بیلاب درباره ادیان و عقیده‌های مختلف و درباره ادبیات مشرق و مغرب علم و احساسات دقیق انعکاس شد. برای تشنگان علم منابع‌های فراوان وجود دارد. علاوه بر این‌ها، همه جای این کتاب نظریه نجیب دیده می‌شود نظریه‌ای که به پیدایش محبت در میان مردم عمومی کمک می‌کند (حق، ۲۰۰۷: ۹۸).

مدیر اسبق روزنامه آزادی محمد خالد می‌گوید:

مورلیر بیلاب گمراهان را به راه هدایت بدهد. اگر تاب و گرمائی این کتاب بتواند در دل بیدار کند تا تولد انسان کامیاب شود و جهان هم پر سرور شود (حق، ۲۰۰۷: ۹۸).

از نظر دکتر آنوپم شن:

مورلیر بیلاب کتاب بی‌نظیر است. در این کتاب دیدگاه و چهره رومی از لحاظ مثنوی مولوی این طور تعریف کلیه عشق را ارائه کرد که از آشنا آن دل و روح سرشار می‌شود. گمان می‌شود که چیزی بزرگ‌تر از یافته این عشق در جهان وجود ندارد. با مباحثه ادبیات کشورهای مختلف، فلسفه و ادیان تطبیقی، ادبیات عرفانی خصوصاً تاثیر فلسفه مولوی می‌تواند مردمان را در جهاد تزکیه آدمیات پیروز بکند و درس عشق عمومی را بیاموزد، نظیره

و راهنمایی ممتاز آن در این کتاب ارایه کرد (حق، ۲۰۰۷: ۹۸).

سید احمدالحق در این کتاب یک طرف عقیده‌های مولوی را نمایند، در طرف دیگر تعریف عشق را بیان کرد، در یک طرف صحبت دین و فرقه‌گرایی را آورد، در طرف دیگر فرش پیوند را افراشت، در یک طرف شکل نبوت و ولایت را نشان داد، در طرف دیگر بنیادگرایی را تشریح کرد. همه این نوشته‌های او بسامد از محور مثنوی مولوی بارها گردش کرد (حق، ۲۰۰۷: ۱۳۵).

در مورد عقیده عشقی، عقیده هماوست، عقیده ارتفاع مدرن عقیده طرفداری، سماع و سرود مذهبی و آهنگ عرفانی مباحثه خصوصی در این کتاب جای گرفته است. درباره فلسفه ارتفاع عرفانی مولوی سید احمدالحق می‌گوید:

کسانی عقیده ارتفاع عرفانی را عقیده ارتفاع حیوانی داریون فهمید و در غلط افتاد. مولانا در جای‌های مختلف مثنوی و دیوان شمس تبریزی عقیده ارتفاع عرفانی را بیان کرد (حق، ۲۰۰۰: ۹).

سیداحمد الحق برای ثابت عقیده ارتفاع عرفانی دلایل از قرآن کریم و منابع از مثنوی و دیوان شمس آورد. برای مثال دادن عقیده ارتفاع عرفانی این بیت‌های از مثنوی آورد:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و ادب شرم	پس چنه کرسمم شکم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملکیم بایدم جستن ز جور	کل شی هالک الا و جهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر و هم ناید آن شوم
پس عدم کردم چون ارعنون	گوید که انا الیه را جعون.

در تشریح این بیت‌ها سید احمدالحق می‌گوید:

مولانا می‌خواهد بگوید یک قدرت عظیم هر چیز را به بالا برکشید. سنگ‌های معدن از فدای وجود خودش خاک می‌شود. بذره‌های برنج یا بذر نهال‌های دیگر از خاک شیرها می‌گیرند، همین طور این معدن و آب و خاک و بذره از تبدیل کردن شکل خودش برنج یا سبزه یا میوه می‌شوند. مردمان آنها را می‌خورند و به علت این در میان او خون و نیروی مردی پیدا می‌شود. نوبتی که شکل ایشان تحول می‌شود به نوع پیشرفته‌تر و ترقی شوند. وقتی که انسان بمیرد ترویج می‌شود. فرشته می‌شود پس با خداوند الحاق می‌شود (حق، بی‌تا: ۱۹۶).

چنان که خداوند در قرآن کریم فرموده‌اند.

«انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون» (مریم / ۴۰).

نویسنده زیباترین تعریف عشق را از لحاظ خلاصهٔ مثنوی مولوی در این کتاب بیان نموده. عشق چیست؟ در جواب این می‌گوید:

در جهان واژهٔ عشق عده‌ای که مباحثه شد از نظر من واژه دیگری در زبان مردم آن قدر مباحثه نشد. در کتاب‌های دینی، ادبیات، تاریخ حتی در کتاب‌های علوم هم مباحثهٔ کافی این واژهٔ عشق دیده می‌شود (حق، ۱۹۹۶: ۲۵).

با مباحثهٔ موضوعات حسی، فلسفهٔ عشق و آوردن شعرهای شاعران تصوف جهان در طرف مولوی جلوهٔ مثنوی را افزود. چنان که این شعر عطار را آورد، عطار می‌گوید:

عقل می‌گوید که خود را بیش کن عشق می‌گوید که ترک خویش کن

هم گفت تشریح ع - ش - ق یعنی عشق در کتاب‌های تفسیر قرآن وجود ندارد (حق، ۲۰۰۰: ۱۰). کتاب دیگری که در مورد مثنوی مولوی نگاشته شد آن مثنوی شریفر کهینی و مرمانی (MASNA- VI SHARIFER KAHINI VA MORMOBANI) یعنی داستان‌های مثنوی و خلاصهٔ آن. عمده‌های دشواری که در مثنوی مولوی دیده می‌شود، حیرت‌انگیز است. به خاطر این بیان فلسفهٔ زندگی مولوی از انتخاب اشعار او کار خیلی دشوار است. سید احمدالحق این کار دشواری را در این کتاب با موفقیت انجام داد. صد و پنجاه داستان از مثنوی مولوی و خلاصهٔ آن در این کتاب توضیح داد کاری که نزد مردان و زنان و پیر و جوانان اهل زبان بنگلا مقبول می‌شود (مجله کنفرانس بین المللی، ۲۰۰۷: ۱۰۰). سیدعلی احسن که شاعر بزرگ بنگالی زبان دربارهٔ این کتاب گوید: «این کتاب تفسیر دلیری مثنوی مولوی است» (حق، ۲۰۰۰: دیباچه).

در داستان‌های این کتاب بیت‌هایی که از مثنوی مولوی وجود دارد تلفظ فارسی و معنی آن در جای خود قرار گرفته است. از لحاظ بخش‌های مثنوی و انتخاب داستان‌ها سید احمدالحق دیدگاه خود را ارایه داد. در آغاز این کتاب زندگی مختصر مولوی و دربارهٔ فلسفه‌ای او مباحثهٔ مهم پرداخته است. با فلسفهٔ مولوی دیدگاه خود را هم بیان نمود. در تعریف عشق این بیت مثنوی را بیان نمود.

گفت لیلی را خلیفه کان توئی گفت خاموش جوتو مجنون نیستی
کز تو مجنون شد افزون نیستی هر دو عالم بی‌خطر بودی ترا
دیده مجنون اگر بودی ترا در طریق عشق بداری بدست.^{۶۲}
با خودی تولیک مجنون بخودست

با آوردن اشعار شاعران مشهور جهان و منابع‌ها از کتاب دینی ادیان مختلف فلسفهٔ مولوی عمیق‌تر ساخته است. مثلاً - در بیان فلسفهٔ سماع این بیت مثنوی را آورد:

جهان پر سما عست و مستی و شور و لیکن چه بیند در آینه کور

نه بینی شتر بر خدای عرب که چو نش بر رقص از مطرب.^{۳۲}

برای ثابت این فلسفه مولوی اقتباس چنین شعر شکسپیر (SHAKESPEARE) آورد:

THE MAN THAT HATH NO MUSIC IN HIMSELF
NOR IS NOT MOVED WITH CONCORD OF SWEET SOUND
IS FIT FOR TREASONS, STRATEGEMS AND SPOILS (MERCENT OF VENICE)

کتاب دیگر از سید احمدالحق که از لحاظ مثنوی نوشته شد و در انتقاد ادبیات جهانی مثل مراجعه پیشرفت به شمار می‌آید مثنوی شریف پیغام و تفسیر: بانی و بهاشا (MASNAVI SHORIFER PEYGAM VA TAFSIR : BANI VA VASHO) یعنی داستان‌های مثنوی و خلاصه آن است. از عنوان ۸۱ مقاله این کتاب درباره استعداد انتخاب داستان نویسنده می‌توان ادراک کرد. در این کتاب فقط یک در صد بیت از مثنوی مولوی تفسیر شد و بدون شک این انتخاب، انتخاب عشق‌گرائی و اندیش‌ناک است.

کتاب ارجمند که هر یک از بیست و سه هزار بیت، مثل الماس نور می‌افشانند، بدون چیره دستی کامل بر آن کتاب این طور انتخاب ممکن نبود. در میان عقیده‌های برجسته مولوی چند عقیده را در این کتاب تعیین کرد. مثلاً عقیده عشق، هماوست، ارتفاع عرفانی، طرفدرای، سماع و رقص‌اند (مجله کنفرانس بین‌المللی روی، ۲۰۰۷: ۱۰۰).

سید احمدالحق در سراغاز این کتاب می‌نویسد: «مثنوی شریف بهترین آثار مولوی است. در شش جلد این کتاب تمثیلات و آثار عشق الهی وجود دارد». پرفسور دکتر نیکلسون گوید:

مولانا جلال‌الدین بهترین شاعر متصوف جهان است: تصوف‌شناس ای، ژ، اربری همین طور رای اظهار کرد. در میان شش جلد مثنوی شریف تقریباً بیست و شش هزار بیت و بیشتر از چهار صد و بیست و یک داستان دراز و کوتاه وجود دارد. در هر یکی از داستان‌ها آهنگ عشق و عاشقی دیده می‌شود. (حق، بی‌تا: ۲۰۲) مسلمانان جهان در پشت سه کتاب واژه شریف را اضافه کنند. معنی شریف عقیف و ارجمند است. آن کتاب سه‌گانه: قرآن شریف و حدیث شریف و مثنوی شریف است (حق، ۲۰۰۷: ۱۳۴).

در این جهان هیچ زبان نامبرده ندارد که در آن مثنوی مولوی کاملاً یا جزء آن ترجمه نشد. این کتاب عظیم ادبیات انگلیسی فارسی و آلمانی و اردو و بنگالا را از دهرهای فراوران موثر می‌کند. شاعران متصوف بنگالا مثل تاگور، لالان فقیر، حسن راجا، رامش شیل از لحاظ مثنوی ادبیات و سرودهای خودشان را نگاشتند. بزرگ‌ترین شاعر زبان اردو علامه اقبال تفکر شاگرد مولانا رومی بود. تقریباً در هر مقاله با آوردن اقتباس‌های شاعر و ادیب و فیلسوفیان مشهور جهان، پذیرش کتاب را افزود. اقتباس‌های

فراوان از شاعران انگلیس مانند شکس پیر، تینیس میلتن، ورس وات و ویلیام بلک و لنگ فیلو دارد. هم پیام‌ها و اقتباس‌های مهم از شاعران بنگالا مثل تاگور، شاعر ملی ما قاضی نزرالسلام، حسن راجا و رامش شیل آمد. در آخرین بخش این کتاب به عنوان زندگینامه کوتاه مولانا جلال‌الدین رومی و درباره پنج فلسفه او مقید و مباحثه پرداخته است. آن پنج عقیده چنین‌اند: عقیده عشق، وحده الوجود یا هم اوست، ارتفاع عرفانی، طرفداری و سما و رقص (مجله کنفرانس بین‌المللی رومی، ۲۰۰۷: ۱۰۱).^{۳۲} همین طور اقتباس‌های مقایسه‌ای از شاعران ایران در این کتاب بکار برد.

کتاب دیگر به عنوان پرینده بیچیترا یعنی مجموعه مقالات (PROBONDHO BICHITRA) از نوشته سید احمدالحق و انتشار سید محمودالحق و نزرالسلام چودھوری با مجموعه بیست و سه مقاله مهم در سال ۱۹۹۰م انتشار شد (مجله کنفرانس بین‌المللی رومی، ۲۰۰۷: ۱۰۱). در آغاز این کتاب درباره رومی و مثنوی‌اش مباحثه جالب جای گرفت. در اولین مقاله به عنوان «چهره عشق و طرفداری مولانا جلال‌الدین رومی» زندگی و آثار و عقیده و فلسفه مثنوی را با دست قوی ارزیابی کرد و در این گرا بدون شک کاملاً موفق شد.

از نظر او در دریای ژرفی مثنوی مولوی گوهرهای گوناگون وجود دارد. برای دریافت این گوهر در میان این دریا باید غوطه‌ور کرد. منتقدان ادبیات، پژوهشگر یا فیلسوف ممکن است که می‌تواند بر بالای این دریا شناور کرد اما تحصیل این گوهرها از گهرای دریا برای ایشان ممکن نمی‌شود (حق، ۱۹۹۰: ۱).

نویسنده در این کتاب مباحثه مقایسه فلسفه عشقی مولوی و افلاطون را با تشریحات دقیق بیان کرد و در طرف آن مولانا از فلسفه افلاطون مؤثر نشد بلکه از الحام گرفتن قرآن و سنه و فلسفه اسلامی همه افکار و اندیشه خود را تأسیس نمود این رای را در این کتاب ثابت کرد (مجله کنفرانس بین‌المللی رومی، ۲۰۰۷: ۱۰۱).

کسانی فلسفه عرفانی مولوی و فلسفه ارتفاع حیوانی داریونرا مخلوط کردند و درغلط افتادند. سید احمدالحق با استدلال دقیق این عقیده را رد کرد. او گفت: کسانی که عقیده مولوی را با عقیده داریون تشبیه می‌کنند آنها بر این دانشمند عظیم ظلم می‌کنند (حق، ۱۹۹۰: ۱۰).

کار جالب دیگر از سید احمدالحق باقی مانده است به عنوان «بنگلادشر صوفی شاهتا» یعنی ادبیات متصوف بنگلادش است. زندگی و آثار و ویژگی ۳۳ شاعر متصوف بنگالی و تشبیه کار ایشان با مولوی و تاثیر مثنوی بر کار ایشان را بیان نمود. مشهورتر از آنان شاه‌محمد صغیر، عبدالحکیم، سید علاول، لالن شاه، حسن راجا، تاگور و قاضی نزرالسلام‌اند. خصوصاً در کارهای لالن و تاگور تشبیه زیادی یافت.

پی‌نوشت:

۱. صوفی نام آور و سخنران مشهور و رئیس PHP Group
۲. استاد، دانشگاه چیتاگانگ.

منابع

- قرآن کریم

- مجنون، سخاوت حسین، (۱۹۹۷ م)، مانی، مرزینہ اختر.

- sufitotter gobeshok syed ahmadul huq, Srijoni Prokashoni Shansta, Agrabad, Chittagong

- مجلہ یاد بود سید احمد الحق، علامہ رومی سوسیتی و انجمن فارسی بنگلادش، ۲ دسامبر سال ۲۰۰۶ خان، سیف الاسلام، (۲۰۰۴)

- Bangla Vashay Rumi Charcha : Sayed Ahmadul Huqer Obodan -

- حق، سید احمد ال، Morolir Bilap، (۱۹۹۶) علامہ رومی سوسیتی.

- حق، سید احمد ال، (۲۰۰۷)، Bangladeshher Sufi Shahitto، علامہ رومی سوسیتی.

- حق، سید احمد ال، (۲۰۰۰)، Masnavi Sharifer Kahini va Mormobani علامہ رومی سوسیتی.

- Masnavi Sharifer Poygham va Tafsir :Bani va vassho، حق، سید احمد ال، علامہ رومی سوسیتی.

- Masnavi Sharifer Poygham va Tafsir :Bani va vassho، حق، سید احمد ال،

- Bangladeshher Sufi Shahitto، حق، سید احمد ال،

- حق، سید احمد ال، (۱۹۹۰ م)، Probondho Bichitra، چیتاگانگ.

انستیتوی تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق قونیه و پژوهش‌هایی علمی در آن انستیتو

علی تمیزال^۱

چکیده:

انسان‌ها همیشه به بعضی از افراد احترام گذاشته‌اند، آنها را در خاطر خود حفظ کرده‌اند، راهی را که آنها نشان داده‌اند، دنبال می‌کنند و با این تبعیت، سعی در محافظت از اخلاق و افکار خود دارند. پیامبران، حاکمان صالح و سخاوتمند، قهرمانان ناجی، صوفیان، شاعرانی که اهمیت عشق و صلح را گسترش می‌دهند و افراد فرزانه‌ای که برای مشکلات خود راه حل پیدا می‌کنند از جمله این انسان‌ها هستند. مولانا جلال‌الدین رومی با آثار *مثنوی معنوی*، *دیوان شمس*، *فیه مافیه*، *مجالس سبعه* و *مکتوبات* و ایده‌های خود به مدت هشت صد سال است که همچنان در سراسر جهان بخصوص در ترکیه و ایران، در شبه جزیره بالکان، در کشورهای خاورمیانه و آسیای مرکزی، شبه جزیره هند و شمال آفریقا بذر عشق می‌کارد.

عشقی که مولانا سعی در پرورش آن داشت، عشقی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد، ارزش‌های اخلاقی قرآن مجید و پیامبر اکرم را حفظ می‌کند. این عشق، یک عشق الهی است که انسان را به اطاعت از سنت پیامبر اکرم دعوت می‌کند. بنابراین، در دنیای امروز عشق به مولانا جلال‌الدین رومی از شرق به غرب و از جنوب به شمال به تمام نقاط جهان گسترش یافته است.

به همین دلیل جلسات بزرگداشت مولانا و آثارش در سراسر جهان برگزار می‌شود و تحقیقات علمی مختلفی درباره آثار و افکار وی ارائه می‌شود. انستیتوی تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق قونیه بدون شک یکی از مکان‌هایی است که مراسم و برنامه‌هایش یادآور مولانا است و پژوهش‌های علمی در مورد مولانا و آثارش و مولویت انجام داده می‌شود.

در این مقاله، در مورد انستیتوی تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق قونیه و پژوهش‌هایی علمی که در مولانا و آثارش و مولویت انجام داده می‌شود، توضیح مختصری ارائه خواهد شد. علاوه بر این، اطلاعاتی نیز در مورد موسسه تحقیقاتی مولانا دانشگاه سلجوق و فعالیت‌های آن ارائه خواهد شد.

واژگان کلیدی: مولانا، پژوهش‌های علمی، قونیه، موسسه تحقیقاتی مولانا.

۱. مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلجوق - قونیه - ترکیه.

مقدمه

در آغاز، یک مرکز مطالعات در خصوص تاریخ سلجوقیان به منظور تحقیق در این خصوص و همچنین زندگی، آثار و ایده‌های مولوی، در دانشگاه سلجوق تاسیس شد و در مرحله‌ی بعد، در ۱۳ ژوئن ۱۹۹۶، مرکز تحقیقات مولانا، در ساختمانی واقع در محوطه‌ی دانشگاه سلجوق افتتاح شد. بعدها، در تاریخ ۱۷ مه ۲۰۰۵، مرکز مطالعات مولانا با نام مرکز تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق به رسمیت شناخته شد. از سال ۲۰۰۵، مرکز تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق، فعالیت‌های زیادی را در داخل و خارج از کشور انجام داده و تلاش کرده است تا به یک موسسه کاربردی تبدیل شود. در واقع موسسه تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق به تاریخ ۲۲ آگوست ۲۰۱۰ به طور رسمی تاسیس شد.

پس از گذشت زمانی کوتاه «دکتر نوری شیمشکلر» به عنوان اولین مدیر این موسسه منصوب شد و از ۱۶ مارس ۲۰۱۵، مدیریت انستیتوی تحقیقاتی مولانا بر عهده «پروفسور دکتر علی تمیزال» است. چشم‌انداز فعالیت‌های موسسه تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق به شرح زیر است:

- انجام تحقیقات تحلیلی، تجربی و علمی در زمینه‌ی فرهنگ و تفکر مولانا.
- تولید آثار پژوهشی جدید با تکیه بر مطالعات میان رشته‌ای در زمینه فرهنگ و تفکر مولانا و مولویه و تطبیق آنها با آثار کلاسیک.
- ایجاد کردن نهادی که در زمینه‌های آثار مولانا، تفکر و فرهنگ مولوی، در عرصه بین‌المللی حرفی برای گفتن داشته باشد.

امروز، انستیتوی تحقیقاتی مولانا واقع در دانشگاه سلجوق، در زمینه مطالعات مولانا و مولویه در جهان بی‌نظیر است، چراکه از طریق این انستیتو، مطالعات در زمینه تفکر و فرهنگ مولانا و مولویه در ابعادی بین‌المللی گسترش می‌یابد و قونیه «مرکزی مقتدر» در خصوص مولانا پژوهی است. نکته ویژه و قابل توجه در خصوص کادر این مرکز است که برای غنی‌سازی موسسه از دانشمندان و کارمندان اداری قابل توجهی استفاده شده است؛ به این معنا که برای جلوگیری از برداشت غلط از مولانا در خارج از کشور، این توان وجود داشته باشد که در صورت لزوم پاسخگوی برخی از شبهات باشند. در حال حاضر، هم از ترکیه و هم از خارج از کشور دانشجویان کارشناسی‌ارشد برای آموزش و تحقیقات خود از مولانا پژوهان این مرکز استفاده می‌کنند.

در راستای این اهداف، با تصمیم مجمع عمومی آموزش عالی، مورخ ۰۹/۰۸/۲۰۱۲، «گروه مطالعات مولانا پژوهی» در موسسه تحقیقات مولانا دانشگاه سلجوق افتتاح شد و در تاریخ ۱۵/۱۰/۲۰۱۲، دکتر علی تمیزال به عنوان رئیس این بخش شروع به فعالیت کرد و برای نخستین بار در رشته مولانا پژوهی، در سال تحصیلی ۲۰۱۲-۲۰۱۳ فوریه (ترم بهار)، برای تحصیلات تکمیلی و در مقطع «کارشناسی‌ارشد» مجموعاً ۳۳ دانشجو پذیرفته شدند.

در این مقطع، دروسی مثل تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره‌ی مولانا، آثار مولانا، ترجمه و تفسیرهای مثنوی، تاریخ تصوف، تاریخ عثمانی و سلجوقی، اندیشه و فرهنگ مولوی، موسیقی صوفیان و هنرهای اسلامی تدریس می‌شود.

هر ساله ده‌ها دانشجوی در این انستیتو پذیرفته می‌شوند که هر دانشجوی یک دوره یک ساله پیش نیاز را نیز پشت سر می‌گذارد. در این دوره یک ساله، دانشجویان برای به دست آوردن آمادگی لازم برای ورود به این رشته، در طی دو نیمسال، بین ده تا دوازده واحد درسی «فارسی» و همچنین چهار واحد هم «ترکی عثمانی» می‌خوانند.

لازم به ذکر است که تلاش‌ها و رایزنی‌ها در جهت بازگشایی مقطع دکترا، مدارجی بدون نیاز به پایان نامه و همچنین ارتقاء رشته‌های پژوهشی در این مرکز ادامه دارد و این برنامه‌ها برای آینده این مرکز، در دستور کار است.

عنوان‌های رساله‌های که در انستیتوی تحقیقاتی مولانا انجام شده:

۱) وضعیت احادیث در مثنوی مولانا در دفترهای ۱ و ۲ و ۳

نویسنده: حاسبه ماضی اوغلو

مشاور علمی: پروفسور دکتر علی تمیزال

قونیه، ۲۰۱۹، ۱۳۸ ص.

در این تحقیق با عنوان «وضعیت احادیث در مثنوی مولانا در دفترهای (اول، دوم، سوم)»، احادیث پیامبر علیه السلام در دفترهای اول، دوم و سوم مثنوی مشخص شد. این مطالعه شامل یک مقدمه و سه بخش است.

در قسمت مقدمه، استفاده از احادیث در آثار شاعران صوفی، نگرش صوفیان نسبت به احادیث، روایت حدیثی صوفیان، تفاوت صوفیان با حدیث‌شناسان در انتقال حدیث، رابطه قوم صوفی به فعالیت‌های جعل حدیث و بحث در مورد این که آیا در فرهنگ تصوف احادیث جعلی وجود دارد یا نه. در فصل اول، احادیث جلد اول، دوم و سوم مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین رومی تعیین شد و به منابع آنها اشاره شد. بدون بیان جزئیات در مورد صحت احادیث توضیحاتی داده شد. آیات مثنوی معنوی متعلق به احادیث به طور مختصر توضیح داده شده است. در قسمت دوم، احادیث طبقه‌بندی و با نقل قول، علامت، معنا و مرجع ارائه شد. در فصل سوم، احادیث تعیین شده در سه جلد با هم نشان داده شد. در بخش نتیجه‌گیری، منبع و تحلیل موضوعی احادیث انجام شد.

۲) نظرات و دیدگاه‌های سلامت و سلامتی در مثنوی مولانا

نویسنده: دکتر بهالدین طه هدایت‌اوغلو

مشاور علمی: پروفسور دکتر علی تمیزال

قونیه، ۲۰۱۹، ۱۶۸ ص.

مثنوی معنوی مولانا که همیشه شبیه چراغی می‌تاباند و تقریباً در هر موضوعی بشریت را راهنمایی می‌کند، از نظر دانش پزشکی زمان خود مولانا، روش‌های تشخیص و درمان پزشکان، روابط پزشک و بیمار، نحوه برخورد ما هنگام بیماری، بیماری و مشکلات، باورها و آداب و رسوم مردم در زمینه

سلامت بسیار با ارزش است. در این مطالعه با خواندن هر شش جلد مثنوی معنوی مولانا، همه ابیات که تصور می‌شد درباره سلامتی هستند و داستان‌هایی که تصور می‌شود مربوط به آنها است مشخص شد. شماره جلد و ابیات زیر بیت‌ها نوشته شده بود. داستان‌هایی که با موضوع یکپارچه هستند همراه با عنوان اصلی گنجانده شده است. در اینجا، فقط ترجمه‌های ترکی استانبولی بیت‌های مثنوی معنوی ارائه شده است. در مقایسه با شرایط آن زمان در دولت سلجوقی آناتولی، علم پزشکی پیشرفت کرده است. در آناتولی، ساخت بیمارستان‌هایی به نام «بیمارستان» و مدارس که در آنها آموزش پزشکی در شهرهای سلجوقی مانند قیصری، سیواس و قونیه ارائه می‌شود، نشان می‌دهد که سلجوقیان اهمیتی زیادی به پزشکی می‌دادند. ابیات زیادی در مثنوی معنوی مولانا در مورد شیوه‌های بهداشتی آن دوره وجود دارد. در پرتو این بیت‌ها می‌توان فهمید که مولانا از علم پزشکی و نیز سایر علوم آگاه بوده است.

۳) داستان‌هایی درباره نام‌ها و برخی ویژگی‌های آخرین پیامبر در مثنوی مولانا

نویسنده: حسن نجار

مشاور علمی: پروفیسور دکتر علی تمیزال

قونیه، ۲۰۱۷، ۱۹۲ ص.

این پژوهش با عنوان «داستان‌هایی درباره نام‌ها و برخی از ویژگی‌های آخرین پیامبر در مثنوی مولانا» شامل چهار بخش است. در مقدمه، اطلاعات کلی در مورد زندگی، آثار، شیوخ و خلفای مولانا جلال‌الدین رومی ارائه شده است. در فصل اول، اطلاعات کلی در مورد پیامبران ذکر شده در مثنوی آورده شده است. در این بخش، نمونه‌هایی از بیان پیامبران در مثنوی و برخی از معجزات آنها آورده شده است. جنبه‌های انسانی و معنوی پیامبر آخر نیز در این قسمت مورد بحث قرار گرفته است. در قسمت دوم، نام‌ها و صفات‌های آخرین پیامبر آورده شده است.

در فصل سوم، خانواده آخرین پیامبر، حلقه نزدیک او، روابط وی با اقشار مختلف جامعه در اطراف خود، موقعیت‌ها و معجزات خارق‌العاده در زندگی او از دیدگاه مولانا تعیین و ارائه می‌شود.

مولانا که مشکلات و گرفتاری‌های سده‌ای را که در آن زندگی می‌کرد، پذیرفت، را در مرکز تشخیص و درمان آن مشکلات و گرفتاری‌ها آیات قرآن و احادیث پیامبر قرار داد.

مولانا در آن تلاش است که مسلمانان را به این دو منبع، یعنی قرآن کریم، یعنی آخرین پیام الهی خدا و پیام‌های آخرین پیامبر سوق دهد. فصل‌های مثنوی معنوی که مولانا به طور کلی به پیامبران اختصاص داده است و روایاتی که وی درباره پیامبر آخر به طور خاص بیان کرده است نشان می‌دهد که او با تمام صمیمیت خود حساسیت خود را در این مسیر نشان داد. در این مطالعه «روایت آخرین پیامبر در مثنوی» تا حد زیادی انجام شده است.

در این مطالعه، درباره موضع‌گیری و حساسیت مولانا، به ویژه درباره پیامبر ما، از طریق مثال‌ها و رویدادهای مختلف، تصمیم‌گیری شد.

۴) رنگ‌ها در مثنوی مولانا

نویسنده: سلماز امینی زاده

مشاور علمی: پروفسور دکتر علی تمیزال

قونیه، ۲۰۱۷، صص ۲۲۷

در این پژوهش، چگونگی کارکرد رنگ‌ها در مثنوی مورد مطالعه قرار گرفته است. به این منظور، ابتدا رنگ از دیدگاه علمی مورد توجه قرار گرفته و منشأ و ماهیت آن مشخص شده است زیرا بدون دانستن دقیق طرز کار فیزیکی رنگ‌ها نمی‌توان به کنه فعل و انفعالات غیرفیزیکی آنها پی برد. سپس تاریخچه‌ای کوتاه از مفهوم رنگ‌ها در طول حیات بشر در میان اقوام کهن، در بین ملت‌های گوناگون، در کشورها و فرهنگ‌های مختلف، در قرآن و اسلام، در تصوف اسلامی و به ویژه در طریقت مولویه انجام پذیرفته که در این راستا علاوه بر کتاب‌های مرجع و آیات قرآنی، گاهی از روایات آراء و فقها و نظریات‌های روان‌شناسان و متخصصان علوم تجربی و همچنین از گفته‌های شفاهی مشایخ سلسله مولویه در مورد تأثیرات و معانی رنگ‌ها نیز استفاده به عمل آمده است. با در دست داشتن این اطلاعات به عنوان پشتوانه‌ای برای درک مفهوم رنگ از نقطه نظر صوفیانه، در تحلیل معنا و مفهوم رنگ‌ها در مثنوی معنوی مولانا تلاش شده است.

۵) شرح و تفسیر مثنوی عبدالله افندی، (ترجمه و شرح) بازنویسی جلد اول از رسم‌الخط قدیمی

ترکی به رسم‌الخط ترکیه‌ای امروز

۶) بررسی و مقایسه نسخه‌ی آئین شریفین بیاتی درویش مصطفی دده با نسخه‌ی هنرستان

۷) پوست‌نشین‌های مراسم شب عرس در قونیه در دوره‌ی جمهوری

۸) شهر و روستا در مثنوی مولانا

۹) معانی نمادین گیاهان و میوه‌ها در مثنوی مولانا در جهان تصوف

نویسنده: علیه سراب اینچی داغی

مشاور علمی: پروفسور دکتر علی تمیزال

قونیه، ۲۰۱۵، صص ۴۲۷

این مطالعه شامل طبقه‌بندی معانی نمادین میوه‌ها و گیاهان در جهان صوفیانه، در شش جلد مثنوی مولانا، با توجه به انواع و موضوعات آنها است.

این مطالعه شامل سه بخش اصلی است.

در قسمت اول این مطالعه، گونه‌های میوه و گیاه در مثنوی، ابیات متعلق به هر نوع به ترتیب حروف الفبا در نوع خود طبقه‌بندی می‌شوند.

در قسمت دوم، ابیات مربوط به گونه‌های میوه و گیاه در مثنوی یکی یکی مورد بررسی قرار گرفت

و نمادهای میوه‌ها و گیاهان در جهان صوفیان مشخص شد. در قسمت سوم، نمادهای میوه و گیاه، هر دو میوه و گیاه با توجه به موضوعات خود تحت زیرنویس‌های خاص خود طبقه‌بندی می‌شوند. پنجاه و هشت نماد در هشت صد و پنجاه و پنج بیت مربوط به نمادهای میوه و گیاه در مثنوی مشخص شد. تعداد ابیات حاوی این پنجاه و هشت نماد با توجه به هر نماد متفاوت است. با توجه به نتیجه بدست آمده از تمام این داده‌های تعیین شده، نمادها بر اساس موضوع آنها طبقه‌بندی شدند. مشاهده می‌شود که این نمادها بیشتر به معنای «انسان کامل» استفاده می‌شود. به طور کلی، در صد و هفت مورد از هشت صد و پنجاه و پنج، میوه‌ها و گیاهان برای نماد دانش الهی و محل معرفت الهی استفاده می‌شود. میوه‌ها و گیاهان در نود و شش بیت برای انسان کامل، در نود بیت برای نفس و موقعیت‌های مربوط به نفس و در نه بیت برای وحدت به عنوان نماد استفاده شده است.

- ۱۰) منتخب شرح مثنوی حاج پیری (بیت‌های ۵۳ - ۱) بازخوانی و متن
- ۱۱) تضادها در مثنوی حضرت مولانا
- ۱۲) روابط مولانا با پروانه معین‌الدین سلیمان
- ۱۳) افکار عرفانی خواجه معین‌الدین چشتی و نظم صوفی چیشتیا
- ۱۴) زندگی عبدالباقی گولپینارلی، آثار و اندیشه او در باره مولانا
- ۱۵) پیامبران اولو العظم در مثنوی شریف
- ۱۶) بررسی نسخه خطی مثنوی در موزه مولانا به شماره ثبت ۱۱۱۳، جلد یک (متن و بازخوانی)
- ۱۷) هنرمندان مولوی در عصر هفدهم تا نوزدهم
- ۱۸) مقایسه فلسفه عشق در مثنوی مولانا و دیوان یونس امره
- ۱۹) مقایسه شرح و ترجمه دفتر اول در مثنوی محمد نظیر عرشین مفتاح‌العلوم با مثنوی ولد چلبی ایزبوداق ابیات ۲۰۱ - ۱
- ۲۰) منتخب شرح مثنوی استاد حاج پیری بررسی متن و بازخوانی ابیات ۱۱۰ - ۵۳
- ۲۱) بررسی جلد اول نسخه خطی در موزه مولانا و مقایسه، ویرایش و ترجمه آن با ایزبوداک
- ۲۲) نشانه‌های استعلایی در جریان حقیقت: مقایسه مولانا و رالف والدو امرسون
- ۲۳) افکار مولانا در باره ذات و نظریه هستی خداوند (خدا) در مثنوی مولانا
- ۲۴) تجزیه و تحلیل متن فیه مافیه از منظر استعلایی
- ۲۵) بررسی کتاب به نام شرح خیرالقلم از ولد چلبی (متن و بازخوانی)
- ۲۶) ارزیابی حقوق بشر در دفتر اول مثنوی از نظر خطبه و داع
- ۲۷) فعالیت‌هایی که به نمایندگی مولانا و مولویه در قونیه انجام شده است (سال‌های ۲۰۰۷ - ۲۰۱۹)

- ۲۸) بازنویسی مثنوی ولد چلبی ایزبوداک از ترکی کلاسیک به ترکی مدرن (جلد پنجم، دفتر ۱-۴ ایبات ۱ تا ۲۳۴۷)
- ۲۹) روابط بین مولوی خانه قونیه و مولوی خانه قبریس بر اساس مستندات که به شماره ۸۴ در موزه‌ی مولانا نگهداری می‌شود.
- ۳۰) نمونه مقالات عربی ارائه شده در سمپوزیوم بین‌المللی برگزار شده در دانشگاه هران در سال ۲۰۰۷ در بزرگداشت جهانی یونیسکو برای مولانا

علاوه بر این، مقاله‌ها و ارائه‌هایی که در کنفرانس‌ها، پانل‌ها، همایش‌ها و در برنامه‌های دیگر در انستیتوی تحقیقاتی مولانا ارائه می‌شود، به عنوان کتاب یا مجموع مقالات به چاپ می‌رسد و به پژوهشگران و علاقمندان مولانا تقدیم می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این ارائه در باره ۳۰ پایان نامه مقطع کارشناسی‌ارشد که در دانشگاه سلجوق انجام داده شده اطلاع وجود دارد. البته که کارهای علمی و آکادمیکی که در انستیتوی تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق فراهم شده است اینقدر محدود نیست.

امید است این پژوهش، که اطلاعات مختصری در مورد پژوهش‌های علمی و فرهنگی در باره مولانا در انستیتوی تحقیقاتی مولانا در دانشگاه سلجوق در قونیه می‌دهد، راهنما و یاری‌کننده باشد که قصد تحقیق و بررسی در حوزه پژوهش‌های علمی و فرهنگی درباره مولانا در دانشگاه سلجوق قونیه در ترکیه دارند.

امروز ما، مردم دو کشور دوست و برادر ترکیه و ایران، این گونه روابط فرهنگی، اجتماعی و تاریخی ارج نهاده و یقین داریم که در تحکیم روابط دو کشور تأثیرگذار خواهد بود و همواره فرزندان و فرهیختگان اهل قلم دو کشور، به این تلاش و کوشش‌ها و تعاملات فرهنگی افتخار خواهند کرد.

منابع

- آرشیو موسسه تحقیقاتی انستیتو مولوی‌شناسی در قونیه دانشگاه سلجوق

کرونا به روایت عرفانی مولانا

شهرام پازوکی^۱

چکیده

فراگیری ویروس کرونا در جهان را صاحب‌خبران بزرگ‌ترین ابتلای بشر پس از جنگ جهانی دوم دانسته‌اند و در سبب پیدایش و گسترش و درمان آن اهل علم و نظر، هر یک از منظر نگاه علمی خویش، سخنان بسیار گفته‌اند و عمدتاً آن را مسأله‌ای مربوط به علم پزشکی دانسته و در قلمرو آن علم به بررسی و پژوهش درباره‌اش پرداخته‌اند. آنچه در این گفتار می‌آید، شرح و بسط نظر عارفان در این باب با استفاده و استناد به اقوال مولانا خصوصاً در مثنوی معنوی است. مقصود مورد نظر نگارنده این است که با هم‌سخنی با مولانا، بیان کند که اگر آن عارف جلیل در روزگار ما بود و طبعاً مواجه با این بلیه و رخنه‌ای که آن در کل جهان ایجاد کرده می‌شد، درباره‌اش چگونه می‌اندیشید و راه درمان و چاره را در چه چیز می‌جست.

واژگان کلیدی: کرونا، نگاه عرفانی، مولانا، نظام تکوینی و تکلیفی عالم، پزشکی.

۱. استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابر برناید پی منع زکات وز زنا افتد وبا اندر جهات
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۵ / ب ۸۸)

مقدمه

کرونا چیست؟ در دانش پزشکی، نام یک نوع یا خانواده ویروس است و کووید ۱۹ که اکنون ابتلاء به آن در سراسر جهان بحران آفریده از اعضاء این خانواده است. ویروس‌ها ساده‌ترین شکل سازواره‌های زنده در جهان هستند. آنها پل ارتباط میان موجودات جاندار و بی‌جان می‌باشند که وقتی عارض انسان می‌شوند، چون فقط در بافت‌های موجودات زنده، مثل انسان، حیات می‌یابند، فعال می‌شوند. هنگامی که ویروسی وارد یاخته زنده می‌شود، ظاهراً سوخت‌وساز آن را چنان تحت اختیار خود می‌گیرد که یاخته میزبان دیگر هیچ‌گونه تصرفی در اجرای وظایف حیاتی و رشد خود ندارد (مصاحب، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۲۰۰). با این شرح، ویروس ذره‌ای است بسیار خرد که نه جاندار است و نه بی‌جان، نه موجود است نه معدوم، و به اصطلاح حکمای مسلمان ثبوت دارد، ولی وجود ندارد. درباره این ذره به‌نهایت ناچیز که هر چندگاه به شکلی تحول می‌یابد و حتی وجود فعلی ندارد. عوامل زیستی، پزشکی، اقتصادی و اجتماعی و حتی سیاسی و امثال آنها در پیدایش این بحران، شیوع، مقابله و درمان آن از منظرهای مختلف سخنان گوناگون گفته شده که یادآور همان فیلی است که در مثنوی مولانا حکایتش ذکر شده است. این ویروس را نیز در تاریکی علم ما، هریک که بخشی از آن را گمان می‌کند می‌فهمد و بنابر آنچه پنداشته، تعریفش می‌کند.

دیدنش با چشم چون ممکن نبود اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود

همچنین هریک به جزوی که رسید فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظرگه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این آلف
در کف هر کس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۵ / ۱۲۶۱ و ۹ - ۱۲۶۷)

آنچه در این گفتار بیان می‌شود این است که اگر مولانا در زمانه ما زندگی می‌کرد، درباره پاندمی کرونا، پیدایش، گسترش، و درمان آن چه می‌گفت. به عبارت دیگر، اگر بتوانیم هم‌زبان با مولانا شویم و به تعبیر خودش از چشم او بنگریم، نه آن که از ظن خود یار او شویم، آن‌گاه می‌توانیم ببینیم او در این‌باره چگونه می‌اندیشید و چه می‌گفت. لحن بیان خود مولانا چنان است که در نقل مطالب، غالباً زبان روایی‌اش به زبان خطابی مبدل می‌شود و در مقام یک مرشد عرفانی همه کسانی را که مستعد شنیدن کلامش هستند، مخاطب قرار می‌دهد و متنبه می‌کند.

مولانا مثنوی را کتابی مانند قرآن محفوظ به حفظ الهی^۲ و پایان‌ناپذیر^۳ و چراغ راه سرگشتگان برای همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌خواند؛ پس می‌توان امیدوار به یافتن نگرش او نسبت به این مسأله نیز بود.

او در مثنوی معنوی دربارهٔ علل شیوع بیماری دیگری به نام «وبا» یا دیگر ابتلائات ظاهراً طبیعی مثل تندبادهای بیماری‌زا مطالبی را متذکر شده که می‌توان تا حدی استنباط کرد که اگر اکنون زنده و در میان ما بود، دربارهٔ کرونا چه نظری داشت و چه می‌گفت.

اما از همان ابتدا باید به یاد داشته باشیم که بی‌تردید مولانا از نظرگاهی غیر از آنچه در پزشکی و اصولاً علم مدرن مطرح می‌شود، دربارهٔ جسم انسان، بیماری‌ها و علل پیدایش و درمان آنها و اصولاً اوضاع طبیعی بشر سخن می‌گوید. از این‌رو، آرای وی ممکن است به دیدۀ علمی (scientific) امروزی ما ساده‌انگارانه و حتی عامیانه و سطحی و حاصل جهل قدما به نظر آید، حال آن‌که متضمن مبانی و لوازم و نتایج دقیق عالی عرفانی است که در این گفتار با استناد به اشعاری در مثنوی شرح داده می‌شود. نظم و نظامی را که بشر تصور می‌کرد بر جهان حاکم کرده است و همه چیز در امن و امان است و عمدتاً آن را نظم اقتصادی و سیاسی و علمی، به معیار پیشرفته بودن کشورها برحسب مدارج نقص و کمال و قوانینی که علوم تعریف کرده می‌دانست، اینک رخنه‌ای در آن ایجاد شده است. رخنه‌ای که لااقل پس از دو جنگ جهانی در قرن بیستم، مانند نداشتن و بس عظیم که از غرب تا شرق و از شمال تا جنوب عالم را در عرض چند ماه درنوردیده است. اما این نظم خودساخته از همان ابتدا نظمی موهوم و به اقتضای ماهیتش شکننده بود و به نزد دانایان انتظار می‌رفت که هر از گاهی به تناسب اوضاع، سست‌بنیانی خود را در جاهایی - مثل جنگ‌های جهانی یا بحران اخیر کرونا - آشکار کند؛ لذا حتی اگر اکنون هم بلوای کرونا التیامی پیدا کند، تا وقتی که تصحیح نگاه و اندیشه و در نتیجه کردار آدمی نشود، این زخم و درد فقط تسکین یافته و در واقع درمان نشده است و اصولاً نمی‌تواند از ریشه درمان بشود. و چون چنین است، این ویروسِ اندیشه یا اندیشهٔ ویروسی بار دیگر از جایی دیگر ظاهر می‌شود و خود را در صورت و جهش دیگری نشان خواهد داد و آدمیان را مبتلا خواهد کرد.

حاصلش دست و پای است که، به آسفتگی، هم‌اکنون حاکمان مدعی و مدبران ظاهری عالم می‌زنند تا این مشکل را رفع و نظم موهوم را حفظ کنند. سیاستمداران اقتدارطلب برای حفظ حاکمیت و قدرت خویش، اربابان دروغین دین برای حفظ عنوان خویش و بیم از دست رفتن دین و ایمان عوام‌الناس پیروانشان (همج‌الرعا)، سرمایه‌داران سودجو برای حفظ نظام سرمایه‌داری و بیم از دست رفتن اقتدار اقتصادی، دانشمندان مدعی برای حفظ و دفاع از شعار خویش که علم (science) همه چیز را می‌داند و پاسخ‌گوی همه چیز است و بر همه چیز توانا است.

همهٔ این آسفتگی‌ها و کوشش‌های تاکنون بیهوده و بی‌حاصل حاکی از دست و پا زدن برای «بیرون شو»^۴ از خفتگی‌ای است که امید است هم‌اکنون به بیداری، ولو اندک، برسد.^۵ ولی شرط اصلی این هوشیاری توجه به این حقیقت است که عارضهٔ کرونا یک مسألهٔ سادهٔ صرفاً پزشکی به معنای امروزی آن نیست، بلکه از منظر عرفانی نشانه و مولود غفلتی است بسیار عظیم‌تر و عمیق‌تر.

در واقع آنچه مورد غفلت قرار گرفته است کل نظام هستی است، نظامی متعالی که حاکم بر عالم است، چه نظام تکوینی (آفاقی) و چه مطابق آن نظام تکلیفی یا تشریحی (انفسی). این نظام نظم‌وترتیبی را در جهان مقرر می‌دارد که نتیجهٔ نگرش دیگری است که عرفانی است و مولانا نیز به آن نظر داشته و برطبق آن اصولاً میان وجود انسان و عالم مطابقت است و هر دو تابع تربیت ربّانی‌اند؛ چرا که عالم خارج

آن دیگر دروغ (کاذب)؛ در صرف احکام اخلاقی هم نیست که بگوییم فلانی راست گو است و دیگری دروغ گو. راستی بر کل هستی حاکم است و از این رو است که به نظر عارفانی همچون مولانا احکام تکوینی و تشریحی راستی مطابق یکدیگرند و اگر آسیبی در راستی حاکم بر عالم در نظام تشریحی از جانب آدمیان پدید آورده شود، نظام تکوینی نیز مطابق آن آسیب می بیند و برعکس اگر راستی در نظام تکوینی آسیب ببیند، در نظام تشریحی نیز آسیب خواهد دید.^{۱۰} سلامتی نیز چنین است. اصولاً راستی و سلامتی هم‌بسته یکدیگرند. چنان که ناراستی منجر به ناسلامتی یعنی بیماری می شود.

مولانا در مثنوی معنوی این آسیب‌رسانی را به «بی ادبی» نسبت به حق و نظام هستی تعبیر کرده است. واژه ادب، همانند واژه راستی، به معنای اولیه و اصیلش از واژگانی است که به دلیل فراموش شدن معنای جامع حقیقی‌اش، اکنون دلالتی عرفی و صرفاً اخلاقی یافته است. در اهمیت و شأن ادب، مولانا در همان اوایل دفتر اول مثنوی در ذیل عنوان «از خداوند ولیّ التوفیق در خواستن توفیق رعایت ادب در همه حال‌ها و بیان کردنِ وخامتِ ضررهایِ بی ادبی»^{۱۱} چنین می گوید:

از خدا جویم توفیق ادب	بی ادب محروم گشت از لطف رب
بی ادب تنها نه خود را داشت بد	بلکه آتش در همه آفاق زد
مآده از آسمان در می رسید	بی شری و بیع و بی گفت و شنید

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۵ / ب ۸۰ - ۷۸)

و نمونه‌های این بی ادبی را در میان پیروان دو نبی مکرم - موسی و عیسی (ع) - نشان می دهد و می گوید:

در میان قوم موسی چند کس	بی ادب گفتند کو سیر و عدس؟
منقطع شد خوان و نان از آسمان	ماند رنج زرع و بیل و داسمان
باز عیسی چون شفاعت کرد، حق	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق
باز گستاخان ادب بگذاشتند	چون گدایان زله‌ها ^{۱۲} برداشتند

و در ادامه نشان می دهد که این بی ادبی از جانب آدمیان چگونه در کل نظام عالم - عالم صغیر و کبیر - اثر می کند:

ابر برناید پی منع زکات	وز زنا افتد و باندر جهات
هرچه بر تو آید از ظلمات و غم	آن ز بی باکی و گستاخی است هم

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۵ / ب ۸۹ - ۸۸)

از ادب پر نور گشته است این فلک	وز ادب معصوم و پاک آمد ملک
بُد ز گستاخی کسوف آفتاب	شد عزازیلی ز جرأت ردّ باب

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۵ / ب ۹۲ - ۹۱)

چنان که می‌بینیم مولانا «ادب» را به معنایی بسیار کلی و فراگیر هم چون نور می‌داند و می‌گوید که آن باعث پرنوری جهان است و به همین نحو بی‌ادبی بی‌نوری یا ظلمتی است که موجب آتش زدن به همه آفاق می‌شود. بی‌ادبان کسانی بودند که غافل از حق گردیدند و گستاخی کردند و به بی‌باکی کوس «أنا الحق» زدند.

این «انا الحق» گفتن که حاصل خودبینی است به نزد مولانا دواعی مختلف دارد: ثروت (در مثل قارون)، قدرت (در مثل فرعون) و علم (در مثل بلعم باعورا) و با اندکی دقت می‌توان دید که نمایندگان و مظاهر امروزی آن اکنون فراوان هستند. همان‌طور که وی خطاب به معاصران و معاشرانش که خود را میرا از رفتار و کردار زشت گذشتگان می‌دیدند، می‌گوید:

در تو هست اخلاق آن پیشینیان چون نمی‌ترسی که تو باشی همان؟
 آن نشانی‌ها همه چون در تو هست چون تو زایشانی، کجا خواهی برست
 (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۰۷/۲ ب ۳۱۲۳ - ۳۱۲۲)

مولانا دربارهٔ هریک از این داعیه‌ها، در ضمن قصه‌ای متعدد - مثل داستان اهل سبا - فراوان سخن گفته است. وی تأثیر سوء این گستاخی و به اصطلاح او «ضررهای بی‌ادبی» را نه فقط در میان آدمیان بلکه در طبیعت و نظام آفرینش می‌بیند و در بیت مذکور می‌گوید اگر زکات داده نشود و بخشش نشود، ابر هم پیدا نمی‌شود که بارد. زکات ابر باران است و مطابق آن، زکات آدمیان دادن مال. اگر زنا که امری خلاف راستی و صدمه در نظام تشریحی است رایج شود، و با که امری طبیعی و تکوینی است شیوع پیدا می‌کند. نادرستی و با مطابق با نادرستی زنا است^{۱۳} و هر دو از مصادیق ظلم (ناراستی) هستند که آسیبی به نظام عالم که مبتنی بر عدل (راستی) است، می‌زنند. به همین طریق، کسوف مولود گستاخی و بی‌ادبی بشر است که خورشید نورانی ظلمانی (ناراست) می‌شود و نور نمی‌افشاند همان‌طور که عزازیل (ابلیس) که از ملائکه بود به دلیل جسارت و گستاخی مطرود شد و صفت عصمت فرشتگی خود را از دست داد. اینها همه حاصل بی‌ادبی یعنی خلاف راستی عمل کردن است. اگر انسان ادب می‌کرد، این فلک همیشه پرنور بود و اگر ابلیس ادب می‌کرد، هیچ‌گاه از مقام خود عزل نمی‌شد. در همه حال، رعایت ادب که همان حفظ کل نظام هستی و سلامت نگاه‌داشتن و عدم تعرض به تقدس آن و به اصطلاح مولانا «گستاخی» به راستی است، شرط اصلی بقا و سلامت آدمیان نیز هست.^{۱۴}

البته مولانا خاطر نشان می‌کند که پاداش یا جزای عمل هم‌رنگ و از جنس، به تعبیر وی هم‌رنگ، خود عمل نیست. مثلاً مزد کارگری که سختی می‌کشد و عرق می‌ریزد، سیم و زر است. یا آن که کسی را به اشتباه در جایی متهّم به چیزی می‌کنند و او به تعجب می‌گوید، من بر کسی تهمت ننهادم؛ حال آن که او به شکل دیگری قبلاً گناهی کرده، یعنی به کسی ظلمی کرده و آن مظلوم رنج دیده جزای کارش را از خدا خواسته و اینک متهّم شده است. مولانا مثال دیگری در مورد عمل زنا می‌آورد:

او زنا کرد و جزا صد چوب بود گوید او من کی زدم کس را به عود

نه جزای آن زنا بود این بلا چوب کی ماند زنا را در خلا
 مار کی ماند عصا را ای کلیم درد کی ماند دوا را ای حکیم

با این حال، او به نوعی ارتباط یا تناسب میان عمل و نتیجه عمل قائل می‌شود و مثال‌هایی از این قبیل می‌آورد که بیانگر اعتقادش به تجسم ملکوتی اعمال انسانی نیز هست. مثل این که می‌گوید هر بخشش و زکاتی در دنیا، در آن جهان به درخت تبدیل می‌شود یا آن که مهر و محبت آدمی در دنیا، به صورت جوی شیر در بهشت عیان می‌شود.^{۱۵} برعکس، اعمال و صفات زشت در این سرا، مثل آزار مظلومان، جزایش خوردن میوه تلخ (زقوم در دوزخ) است یا خشم کردن بی‌جهت بر مردم که مایه آتش جهنم در آن سرا می‌شود.^{۱۶}

سلامتی از شئون راستی است و لذا مربوط به کل هستی است و بیماری - اعم از آفاقی و انفسی - ناراستی‌ای است مولود عدم پاسداری و در نتیجه رخنه‌ای در آن است؛ هم‌چنان که کار درمان و وظیفه پزشک نیز مراقبت، خدمت و پرستاری از بیمار برای بازگشت او به سلامتی است،^{۱۷} نه صرفاً تجویز دارو. اما سلامتی حقیقی حاصل نمی‌شود مگر با توجه به تقدس آن که پرستش را می‌طلبد. واژگان «پرستاری» با «پرستش» هم‌ریشه هستند (حسن‌دوست، ۱۳۹۱: ۹ / ۲ - ۶۵۷). پرستاری نوعی پرستش است. خود واژه «سلامت» هم‌ریشه با «سلام» است. سلام از اسماء الهی است که واژه «اسلام» نیز مشتق از آن است. سالم حقیقی کسی است که اهل سلام باشد و حقیقت آن در وجودش متجلی شده باشد. سلامت به معنای جامع‌اش از سلام حق نثار عالم و اهل آن و از اهل‌اش شامل دیگران می‌شود.

از سلام حق، سلامت‌ها نثار می‌کند بر اهل عالم اختیار
 (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۳۶ د / ۳ ب ۲۲۷۳)

اهل سلام کسانی هستند که می‌دانند همان‌طور که عالم قدسی است از آن حیث که مظهر آفاقی اوست، آدم نیز چنین است چون مظهر انفسی اوست.

بهر دیده روشن‌ان، یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد
 تا به هر حیوان و نامی که نگرند از ریاض حُسن ربّانی چَرَنَد^{۱۸}

انس و مهر ورزیدن به عالم و آدم از آن جهت که مظاهر آفاقی و انفسی حق هستند مانع از این می‌شود که به دنبال تسلط و تعرض به عالم به قصد بهره‌برداری قاهرانه از آن شویم، آن‌چنان که تکنولوژی مدرن قائم به این اندیشه است که مثلاً زمین یا آب را منبع انرژی‌هایی می‌بیند که باید آنها را استخراج کرد؛ همان‌طور که ما را باز می‌دارد از این که اراده استیلای دیگر آدمیان، اقوام و ملل کنیم، آن‌چنان که نظام‌های سیاسی سلطه‌طلب - اعم از ظاهراً دینی و غیر دینی - آشکارا و ناآشکارا به دنبال آن هستند. در واقع، این تعرض و سلطه‌جویی یا بی‌ادبی فرآورده نگاهی خودبینانه است که مولانا در سراسر مثنوی با آن می‌ستیزد و آن را مخرب سلامت و بقای آدم و عالم می‌داند. در نگاه عرفانی او، چنان‌که

در ادامه اشعار ذیل می‌گوید:

از قدح گر در عطش آبی خورید در درون آبِ حق را ناظرید
آن که عاشق نیست او در آبِ در صورت خود بیند ای صاحب‌بصر
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶د/ب ۷ - ۳۶۵۶)

عشقی را که مولانا در پی آن است به انواع عشق عاطفی منحصر نمی‌شود، بلکه آن نگاهی عاشقانه و هم‌دلانه به سراسر هستی است که تبعات خود را نیز دارد و در واقع غفلت از این نگاه و دانایی که مولانا آن را «قهر الهی» می‌داند، موجب عدم رعایت ادب نسبت به راستی می‌شود. ولی همین قهر متضمن الطافی خفی نیز هست که مهم‌ترین آنها تنبّه آدمیان است به اموری که پیش از این غافل از آن شده بودند. از جمله توجه به باطن و معنای دین که ظاهرپرستان و صورتپرستان دینی از اکتفا به ظاهر و صورت دین - که البته او همین ظاهر و صورت را هم مظهر باطن و معنی می‌داند - متذکر باطن و معنای آن نیز معنی می‌شوند. مولانا می‌گوید اگر چنین نباشد، دین هم چون کالبدی می‌شود بی‌جان و روح قشریت بر دینداران حاکم می‌شود و جهل آدمیان را تعمیق می‌کند و پوشش کفر غلیظ‌تر و بر قشر آن افزوده‌تر و عیان‌تر می‌گردد. از این حیث، از منظر مولانا، آنچه در ایام اخیر کرونایی شنیدیم و دیدیم فرقی میان خوردن ادراک گاو در میان برخی هندوان و لیسیدن ضریح حضرت معصومه نیست و هر دو از یک نوع نادانی قشری حکایت می‌کند.

و از رویی دیگر، اماکن مقدّس و عبادی ادیان تهی می‌شود. از جمله خانه صوری خدا، کعبه، که بنا بر مستندات تاریخ مکتوب اسلام به‌ندرت عاری از طواف‌کنندگان و حاجیان بوده، اینک خالی می‌شود و مساجد عاری از نمازگزاران. ولی شاید همین ناکامی صوری دینی باعث کامروایی معنوی شود که از بیت ظاهری سنگ و گل توجهی به صاحب‌خانه و قلب المؤمن که بیت‌الله است پیدا شود و همچنین از مسجد ظاهری، راه به مسجد باطنی که به تعبیر مولانا «اندرون اولیا» است^{۱۹} نیز گشوده گردد. آن‌گاه است که حاجیان و نمازگزاران معنوی هم مورد نظر و توجه قرار می‌گیرند. البته سخن از ترک فریضه حجّ و طواف کعبه و نماز گزاردن در مسجد نیست. سخن از این است که از نظرگاه مولانا، دین‌داری حقیقی چنین نیست که به همین ظاهر و صورت شریعت اکتفا شود، بلکه این رعایت ظاهر باید مقرون به توجه به باطن نیز باشد. تازه، مگر نه این که تقدّس و حرمت کعبه و مسجد هم به بانی و معمار کعبه - ابراهیم نبی - و نیت نمازگزاران است، و گرنه چه بسا حتی مسجدی ظاهراً مکرم که در باطن مسجد ضرار باشد.

ای بسا مسجد برآورده کرام لیک نبوّد مسجد اقصاش نام
کعبه را که هر زمان عزّی نمود آن ز اخلاصات ابراهیم بود
فضل آن مسجد ز خاک‌وسنگ نیست لیک در بنّاش حرص و جنگ نیست
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱د/ب ۱۱۳۹ - ۱۱۳۷)

پس اگر حاجیان غافل از خانه خدا باشند و نمازگزاران بی‌اعتنا به حقیقت نماز، صورت کعبه و مسجد چگونه آنان را به مقصود می‌رساند؟ آنان تکلیفی را ادا کرده‌اند و به اصطلاح فقهی اسقاط مافی‌الذمه نموده و دل خوش می‌دارند که همین بود و بس.

قصه اهل سبا در نگاهی به روزگار ما

یکی از بهترین جاهایی که می‌توان وضعیت بحرانی و نابسامان و محنت‌زای فعلی جهان و جهانیان و به تعبیر مولانا «شرح حال ما را» در پیدایش کرونا از منظر مولانا استنباط و وصف کرد، در قصه اهل سبا در دفتر سوم مثنوی آمده است. این قصه یکی از عجایب داستان‌های پرمهر و راز مثنوی است، متضمن اشارات و دقایق عمیق و ظریف.^{۲۰}

مولانا این قصه را ابتدا در دفتر سوم مثنوی^{۲۱} در ذیل عنوان «قصه اهل سبا و طاعنی کردن نعمت ایشان را و در رسیدن شومی طغیان و کفران در ایشان و بیان فضیلت شکر و وفا» که خود این عنوان چکیده اشارات و نکات مطالب این قصه حول مفهوم اصلی شکر و سپاس است، آغاز می‌کند. و بدین‌جا می‌رسد که اهل سبا با این‌که از اهل دل آب حیات، بسیار نوشیدند، ولی:

شکر آن نگزارند آن بد رگان در وفا بودند کمتر از سگان

این بود که:

باز این در را رها کردی ز حرص گرد هر دکان همی‌گردی ز حرص

مولانا در توضیح این مطلب و ذکر مثالی برای آن، قصه دیگری را می‌گوید. قصه کسانی که «اهل آفت» بودند و هر روز بر در صومعه عیسی جهت طلب شفا به دعای او جمع می‌شدند، ولی همین شفا یافتگان ناسپاسی و فراموشی آغاز کردند. در اینجا است که او از ضمیر غایب منصرف شده، ما را مخاطب قرار داده، می‌گوید:

لاجرم آن راه بر تو بسته شد چون دل اهل دل از تو خسته شد

این است که خداوند از برای تنبّه، این ناسپاسان را گوشمال می‌کند.

چون جفا آری، فرستد گوشمال تا ز نقصان و آرومی سوی کمال

او می‌گوید این گوشمالی، حالت قبض و گرفتگی‌ای است که عارض تو می‌شود و برای ادب کردن ما است «قبض آن مظلوم (است) که از شرت گریست». ولی پیش از آن‌که این قبض زنجیر و این دل‌گیری، پاکیر شود، اگر به آن التفات و چاره نشود، لاجرم مانند مأموری می‌شود که «گشت محسوس،

آن معانی زد عَلمَ». چون این قبض‌ها و بسط‌ها که در اندرون ما است، همچون بیخ‌ها و ریشه‌هایی است که از آن شاخه‌ها می‌روید. پس:

چون که بیخ بد بود، زودش بزَن تا نروید زشتِ خاری در چمن
قبض دیدی چاره آن قبض کن ز آن که سرها جمله می‌روید ز بُن

به دنبال این مطلب است که «باقی قصه اهل سبا»، یعنی بخش دوم آن را، ذکر می‌کند.^{۳۲} در اینجا نیز موضوع اصلی کفران نعمت و غفلت است که مقرون به ناسپاسی است. اهل سبا، کودک بودند و اهل صبا (کودکی) و خام‌اندیشی، و آن چنان در غفلت از نعمت الهی فرو رفته بودند که نکبت و با را بهتر از باد فرح‌بخش صبا می‌پنداشتند.

چون ز حد بردند اصحاب سبا که به پیش ما و با به از صبا

آنها به سخن ناصحان که از کاشتن تخم فسق و کافری منع‌شان می‌کردند، گوش نمی‌دادند و حتی قصد جان‌شان می‌کردند. تا این که قضای الهی فرا رسید:

چون قضا آید، شود تنگ این جهان از قضا حلوا شود رنج دهان

اینجاست که مکر و استدراج الهی چشم‌ها را کور می‌کند:

چشم بسته می‌شود وقت قضا تا نبیند چشمِ کحلِ چشم را

آن سوارکار (فارس) الهی سررسید و مکر او در کار شد و گرد و غباری برپا کرد، ولی اهالی نادان صبا به‌جای آن که متوجه حضور سوارکار و متوسل به وی شوند، در آن غبار برپاخاسته مکر الهی که چشم‌ها را تیره و تار می‌کرد، به‌سر بردند. اما مگر نه این که گوسفندان وقتی گرگی به گله می‌زند، بویش را می‌دانند و لذا به هرسو می‌خزند یا وقتی حیوانات بوی شیر درنده را حس می‌کنند، ترک چرا می‌کنند، پس چرا آن گروه غافل بی‌خرد چنین نکردند؟ مولانا آنان را چنین نصیحت می‌کند:

سوی فارس رو، مرو سوی غبار ورنه بر تو کوبد آن مکر سوار
بوی شیر خشم دیدی باز گرد با مناجات و حذر انباز گرد
وانگشتند آن گروه از گردِ گرگ گرگِ محنت بعدِ گرد آمد سترگ
بردرد آن گوسفندان را به خشم که ز چوپان خرد بستند چشم

سبب آن بود که این بی‌خبران به نصایح چوپان ناصح خرد گوش نمی‌دادند، چون خود را داناتر از چوپان می‌دانستند.^{۳۳}

چند چوپان‌شان بخواند و نامند
خاک غم در چشم چوپان می‌زدند
که برو، ما از تو خود چوپان‌تریم
چون تبع گردیم؟ هریک سروریم

سرانجام چنین شد که این گروه سرکشان که بهر مظلومان چاه می‌کنند، خودشان در چاه افتادند و آنچه می‌کردند، یک‌یک یافتند. آنان اهل دل حق‌جو را هم می‌خواستند با لوت و پوت - انواع و اقسام خوردنی‌ها - خودشان سرگرم و همراه خویش کنند، غافل از آن که قوت آنان لقاء خداوند است.

پیش او گوساله بریان آوری
گه کشی او را به کهدان آوری
که بخور این است ما را لوت و پوت
نیست او را جز لقاء الله قوت

اینجاست که اهل‌دلان، اولیا و دوستان خدا، از این شکنجه و امتحان، به درگاه الهی شکایت می‌برند و می‌نالند و می‌گویند: «که‌ای خدا افغان از این گرگ کهن» و خدا در جواب «گودیش نک وقت آمد، صبر کن».

داد تو واخواهم از هر بی‌خبر
داد که دهد جز خدای دادگر

اما «او همی‌گوید که صبرم شد فنا» و «یا بکش، یا بازخوانم، یا بیا». در پاسخ «حق همی‌گوید که آری ای نزه/ لیک بشنو صبر آر و صبر به».

صیح نزدیک است خامش کم‌خروش
من همی‌کوشم پی تو، تو مکوش

مولانا با رها کردن قصه اهل سبا، بعد از قریب به ۲۲۰۰ بیت، بار دیگر به شرح آن - یعنی بخش سوم و پایان آن - بازمی‌گردد و حماقت را صفت اصلی آنها می‌داند و این بار بیشتر حول آن سخن می‌گوید:

یادم آمد قصه اهل سبا
کز دم احمق صباشان شد و با

مولانا شهر سبا را در اینجا چنین وصف می‌کند:^{۲۴}

۱- شهری بود بس عظیم ولی قدر و اندازه‌اش بیش از یک کاسه گلی کوچک (سُکره) نبود. بسیار مستحکم و فربه، ولی به اندازه یک پیاز.

۲- خلاق بی‌شماری ساکن آن بودند، ولیکن جمله آنها سه تن ناپاک «ناسته رو» یا «سه خام پخته‌خوار» بود. بدین جهت که جان آنان که رو به جانان نیآورده‌اند، گر هزاران تن هم باشند، به قیمت نیم تن بیشتر نیستند.

با این اوصاف، از نظر کمیت و به صورت ظاهر، سبا شهری بس عظیم و محکم با ساکنان بسیار، ولی به جهت کیفیت و در باطن بسیار کوچک و دارای ساکنانی (سه تن) خرد و ناچیز بود. اما اوصاف این

سه تن نیز ضد هم بود. یکی از آنها ظاهراً چشمانی نافذ داشت، ولی باطناً «کور دیده» بود، آن چنان که پای مور را می‌دید ولی سلیمان را در نزدیک خویش نمی‌دید.^{۲۵} دیگری ظاهراً «بس تیز گوش»، ولی باطناً بسیار ناشنوا بود. سومی، نیز ظاهرش ملبس به جامه‌ای بس دراز و گشاد ولی در باطن عور و برهنه بود. این سه تن «کور دوربین و کر تیز شنو و برهنه دراز دامن» به شرحی که مولانا می‌دهد، در واقع سه‌گونه افرادی بودند که کل اهل سبا اجتماعی متشکل از آنها بود که برحسب وصف خاص خود، به این سه نوع تقسیم شده بودند. اهل سبا به خرّمی و آسودگی خیال در آن شهر به‌سر می‌بردند و خداوند نعمت‌های فراوان از بهر «فراغ» از چپ و راست به آنها داده بود و روزبه‌روز هم این نعمت‌ها زیادتر می‌شد. آنها به قدری احساس ایمنی می‌کردند که بز از گرگ نمی‌ترسید و نمی‌هراسید. کثرت نعمت‌ها بدانجا رسید که غافل و دلزده و بیزار از همه‌چیز شده بودند که دیگر چیزی به کام‌شان خوش نمی‌آمد، تا آنکه هریک به صفت خویش متوجه ورود یک سپاه غفلت‌زدای شد. این سپاه که مولانا ابتدا به صراحت نمی‌گوید چه سپاهی بود، سپاه مرگ بود که آمد و کور آن را دید و کر بانگش را شنید و برهنه ترسان شد از اینکه درازی دامنش را ببرند. ولی آنها باز هم از غفلت بیرون نیامدند و هوشیار نشدند و ترسیدند و سراسیمه از شهر گریختند و تشنه و گرسنه به دهی پناه بردند. دهی که اوصافش همچون اوصاف شهر سبا بود. در آن ده نیز از گوشت مرغی به ظاهر عظیم و فربه که بسیار کوچک بود، آن‌قدر خوردند که مثل فیل بزرگ شدند، ولی همین جثه ظاهراً عظیم آنها نیز باطناً بسیار کوچک و حقیر بود و به‌هرحال به اجبار از شکاف پنهان در مرگ به آن سو رفتند.

با چنین گبزی و هفت اندام زفت از شکاف در برون جَستند و رفت
بر در ار جویی، نیابی آن شکاف سخت ناپیدا و زو چندین زفاف

سرانجام ساکنان این ناکجاآباد^{۲۶} تباهی و ناراستی و به تعبیر دینی «دارالغرور» همه به هلاکت رسیدند.

مولانا پس از ذکر قصه اهل سبا، این سه تن را تأویل انفسی می‌کند و می‌گوید مراد وی از این سه کس، اوصاف زشتی است که در شهر وجود ما ساکن است. کر اَمَل و آرزو است که می‌شنود ما می‌میریم ولی خودش هیچ‌گاه نمی‌میرد، حرص همان کور و نابینا است که عیب خلق را موبه‌مو می‌بیند و می‌گوید ولی یک دَرّه عیب خود را نمی‌بیند.

وصف حال نفر سوم منطبق‌تر و مرتبط‌تر با حال مردم روزگار ما است. او برهنه‌ای است که خود را پوشیده و دراز دامن می‌بیند، درحالی که برهنه آمده و برهنه خواهد رفت. او مانند کودکانی است که با داشتن چند شکسته سفال خود را غنی می‌دانند و با آنها مشغول بازی هستند. و مانند محتشمی است که مالکیت عاریتی را حقیقی می‌پندارد و در خواب و سراب داشتن دارایی است و دائماً بیم آن دارد که دزدی مالش را برآید. حال اگر منادی مرگ گوش او را بکشد و از خواب غفلت بیدارش کند، از ترس موهوم خود خنده‌اش خواهد گرفت. اما مولانا می‌گوید این خواب و سراب دارایی فقط مربوط به صاحب مال نیست، عالمانی که عقل و علم این جهانی دارند و خود را «ذوفنون» می‌پندارند، نیز از این گروه‌اند ولی

با وجود این علم، خداوند آنها را در زمرة «لا يعلمون» می‌آورد.

همچنان لرزانی این عالمان	که بودشان عقل و علم این جهان
از پی این عاقلان ذوفنون	گفت ایزد در نُبى لا يعلمون
هر یکی ترسان ز دزدی کسی	خویشتن را علم پندارد بسی

آنها مانند آن عور هستند که خود را دارای لباس بلند می‌بیند. آنها صدهزاران نکته از علوم مختلف می‌دانند ولی نمی‌دانند که به حقیقت خود کیستند.

صد هزاران فضل داند از علوم	جان خود را می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود، چون خری
که همی دانم یجوز و لا یجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجز
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست	قیمت خود را ندانی، احمقی است
سعدها و نحسها دانسته‌ای	نگری سعدی تو یا ناشسته‌ای

(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ب ۲۶۵۴ - ۲۶۴۷)

در این ابیات، انواع مهم رایج و مشهور علوم زمانه مولانا که در واقع آنها را نه علم حقیقی بلکه فضل می‌خواند، آمده است. از نجوم و علوم طبیعی تا فقه، اصول و علم کلام، ولی مولانا جان جمله علم‌ها را این می‌داند که انسان به اصل و حقیقت خویش پی ببرد و بداند که کیست.

جان جمله علم‌ها این است این	که بدانی من کی‌ام در یوم دین
آن اصول دین بدانستی ولیک	بنگر اندر اصل خود گرهست‌نیک

او همین سخن را در فیه‌ما فیه نیز گوید:

اکنون همچنین علمای اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلی گشته، و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه، آن است، خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند (مولوی، بی‌تا: ۲۷).

مولانا خاتمه حکایت اهالی شهر سبا را پس از ذکر «گریختن عیسی (ع) فراز کوه از احمقان» و در شرح و تفصیل آن با این عنوان آغاز می‌کند: «قصه اهل سبا و حماقت ایشان و اثر ناکردن نصیحت انبیا در احمقان». وی در آنجا می‌گوید احمقی قهر خدا است که به دعای عیسی برطرف نمی‌شود و از کسی چاره و تدبیری در رفع آن بر نمی‌آید جز آنکه خود خدا به لطف خویش کاری کند. در اینجاست که مولانا به یاد قصه اهل سبا می‌افتد. یعنی موضوع حماقت، او را به یاد قصه اهل سبا می‌آورد.

یادم آمد قصه اهل سبا کز دم احمق صباشان شد وبا
(مولوی، ۱۳۸۶: د ۳/ ب ۲۶۰۱)

قدما قائل به انواع بادها و سهم آنها در پیدایش دنیا و بیماری‌ها بودند. مولانا خصوصاً به دو باد صبا و دبورفراولان اشاره می‌کند. باد صبا، به نزد آنان، باد صبح‌گاهی است که از مشرق می‌وزد و لطیف و جان‌بخش است و در مقابل آن دبور، بادی است مخالف که مهلک است و کشنده و بیماری‌ها مثل وبا می‌آورد، چنان‌که وزش این باد، جمع بسیاری از قوم عاد، اهل باطل، را نابود کرد. و اگر جان یا باطن این باد از جانب حق نبود، میان مؤمنان از کافران فرق نمی‌گذاشت:

باد آتش می‌شود از امر حق هر دو سرمست آمدند از خمر حق
آب حلم و آتش خشم ای پسر هم ز حق بینی چو بگشایی بصر
گر نبودی واقف از حق، جان باد فرق کی کردی میان قوم عاد
هود گرد مؤمنان خطی کشید قوم می‌شد باد کانجا می‌رسید
هر که بیرون بود زان خط جمله را پاره پاره می‌گسست اندر هوا
(مولوی، ۱۳۸۶: د ۱/ ب ۸۶۰ - ۸۵۶)

در واقع این باد بیماری‌زا ظهور آفاقی یا بیرونی پندار و کردار پلید آن قوم بود.^{۲۷} برخلاف قوم عاد که با این باد نابود شدند، مولانا از قوم هود یاد می‌کند که به معجزه هود نبی و همّت او و دعای جمعی مؤمنان، از آسیب این باد در امان ماندند.^{۲۸}

مولانا در سه بخش این قصه، می‌گوید بر اهل سبا به سبب ناسپاسی، غفلت و حماقت‌شان، باد صبا به جای آن که حیات‌بخش باشد، وبا آورد و نابودشان کرد. او وبا را که به نزد طبیبان ظاهر صرفاً یک بیماری جسمانی است، همچنین حاکی از یک بیماری فکری و نادانی و غفلت می‌داند و در مقابل آن، سلامت و حیات را معلول دانایی و می‌گوید:

هست بازی‌های آن شیر عَلم مخبری از بادهای مُکتَم
گر نبودی جنبش آن بادها شیر مرده کی بچستی در هوا
زان شناسی باد را گر آن صباست یا دبور است این بیان آن خفاست
این بدن مانند آن شیر عَلم فکر می‌جنباند او را دم به دم
فکر کان از مشرق آید آن صبا است و آن که از مغرب دبور با وبا است
مشرق این باد فکرت دیگر است مغرب این باد فکرت زان سر است
(مولوی، ۱۳۸۶: د ۴/ ب ۳۰۵۶ - ۳۰۵۱)

او برای تشخیص و رفع این قبیل بیماری‌های فکری که منجر به بیماری‌های جسمی می‌شود، توصیه می‌کند که به جای رجوع صرفاً به طبیبان جسمانی که آنها را «طبیبان طبیعت» یا «طبیبان بدن»

می‌نامد، به «طیبیان الهی» نیز رجوع کنیم؛^{۳۹} اگرچه منشأ طبّ طیبیان طبیعت را نیز آسمانی و وحی انبیا می‌داند و می‌گوید:

این نجوم و طبّ وحی انبیا است عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست^{۴۰}

ولی آنها را از آنجا که فقط به طبیعت و علائم جسمانی انسان توجه دارند، قاصر از فهم عمیق این بیماری‌ها و ریشه‌های پنهان آن می‌داند.^{۴۱}

نتیجه‌گیری

در واقع اگر از دیده مولانا بخواهیم به بحران پاندمی کرونا بنگریم و با او هم‌سخن شویم، باید بگوییم ما اکنون گویی مانند اهل سبا با بلوای ناسپاسی، غفلت و حماقت و بی‌فکری جهانی، به اصطلاح مشهور عربی عامّ البلوی، روبه‌رو هستیم که آثارش به صورت‌های مختلف از جمله مثل بیماری‌های همه‌گیر اخیر خود را نشان می‌دهد. و مانند اهل سبا، به نادانی و غفلت، خود را چنان می‌پنداریم که در واقع نیستیم. ظاهراً از هر جهت بزرگ و در اوج دانایی و توانایی می‌نماییم و به آن فخر و مباهات می‌کنیم، ولی باطناً کوچکیم. ما خود را دارای اراده و اختیاری بیش از حدّ معطوف به قدرت می‌دانیم که حق داریم و می‌توانیم زمین و زمان را مقهور خود کنیم و بدل بهشت آسمانی را در روی زمین بسازیم. غافل از آن که این بهشت زمینی موعود (utopia) چون پایه‌هایش سست و موهوم است، همچون شهر ارم، بادی می‌وزد و آن را ویران می‌کند.^{۴۲} به‌نظر مولانا، همین خیال خام که از آن تعبیر به «فتنه اختیار» می‌کند، مہبط قہر حق در امت‌های گذشته بود و مثال فرعون را می‌آورد که از فرط احساس اختیار و اراده انجام هر کار که در خود می‌دید، مستکبر شد و حالت فقر و نیاز از او سلب شد.^{۴۳} ولی راه چاره چیست؟ چون مولانا حماقت و نادانی را «قہر الهی» می‌داند که فقط با لطف او رفع می‌شود.

دَرّه دَرّه گر شود مفتاح‌ها این گشایش نیست جز از کبریا
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/د ۳۰۷۵)

مولانا بارها در مثنوی گفته و در فیه‌ما فیه^{۴۴} به نقل از وی چند بار آمده است که ستون این عالم و بقاء و استمرار آن غفلت است و دانایی و هوشیاری کامل برای آن آفت است؛ اما خود او نیز ما را متذکر می‌کند که چون ربّ عالم این عالم را به عبث نیافریده است، نمی‌گذارد که حرص و طمع و نادانی و غفلت آدمی که متضمن گستاخی و بی‌ادبی‌اش است، آن قدر غلبه پیدا کند که از عالم و آدم، دیگر نشانی نگذارد. لذا فقط اندک ترشّحی بیدارگر و هشیارکننده از غیب برای تنبّه آدمیان می‌رسد، که اگر بیش‌تر گردد، دیگر از عالم و آدم اثری باقی نمی‌ماند.

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

غالب آید، پست گردد این جهان	هوشیاری زان جهان است و چو آن
هوشیاری آب و این عالم و سَخ	هوشیاری آفتاب و حرص یخ
تا نغرد در جهان حرص و حسد	زان جهان اندک ترشح می‌رسد
نی هنر ماند در این عالم، نه عیب	گر ترشح بیشتر گردد ز غیب

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۵؛ ب ۲۰۸۰ - ۲۰۷۶)

مطابق آموزه‌های مولانا، توجه به آیه شریفه ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ^{۳۵} که خود نکته عمیق عرفانی تطابق دو نظام تکوینی (آفاقی) و تکلیفی (انفسی) را نیز دربردارد، به ما می‌آموزد که فساد و تباهی‌ای که همه‌جا، بر و بحر، را دربر گرفته، دست‌آورد بی‌ادبی و غفلت و نادانی آدمیان است و خداوند می‌خواهد پاره‌ای (بعض) - و نه همه - آنچه ناراستی مرتکب شده‌اند به آنها بچشانند (لیذیقهم) تا بلکه (لعل) به او بازگردند (یرجعون). بدین منظور است که جمله ذرات زمین و آسمان - چهار عنصر اصلی: آب، باد، هوا و آتش - لشکر حق می‌شوند برای بیدار کردن - تنبیه - آدمیان.

لشکر حق‌اند گاه امتحان	جمله ذرات زمین و آسمان
آب را دیدی که در طوفان چه کرد	باد را دیدی که با عبادان چه کرد
چون گزیده حق بود، چونش گزد	آتش ابراهیم را دندان نزد

(مولوی، ۱۳۸۶: ۴؛ ب ۷۸۵ - ۷۸۳)

همچنان که هر یک از اجزای بدن را نیز می‌گوید که بیماری خاص خویش بگیرند.

درد چشم از تو برآرد صد دمار	گر بگوید چشم را کو را فشار
پس بینی تو ز دندان گوشمال	ور به دندان گوید او بنما وبال
تا بینی لشکر تن را عمل	باز کن طب را بخوان باب العلل

(مولوی، ۱۳۸۶: ۴؛ ب ۷۹۶ - ۷۹۴)

چون او جان جان هر چیز از جمله انسان است و فرمانده لشکر جسم و جان. در این بازگشت است که چه بسا آدمیان متذکر شوند که ما نادانیم و نادانی ما را مسبب چه بوده است و چه بی‌ادبی‌ها و گستاخی‌ها و ناسپاسی‌ها کرده‌ایم. در این حال است که شاکر و سپاسگزار می‌شویم.

اهل نعمت طاغی‌اند و ماکنند	زین سبب بُد که اهل محنت شاکرند
شکر می‌روید ز بلوا و سَقَم	شکر کی روید ز املاک و نِعم

(مولوی، ۱۳۸۶: ۳؛ ب ۳۰۱۴ - ۳۰۱۲)

ولی شکر کردن از منظر عرفانی مولانا امری صرفاً زبانی نیست. او در ضمن «بیان حال خودپرستان و ناشکران» دربارهٔ کسانی که فقط به زبان شکر می‌گویند و در تفکر و اندیشه غافل‌اند، می‌گوید:

فکر گاهش کند شد، عقلش خرف
عمر شد، چیزی ندارد چون الف
آنچه می‌گوید در این اندیشه‌ام
آن هم از دستان آن نفس است هم
و آنچه می‌گوید غفور است و رحیم
نیست آن جز حیلۀ نفس لئیم
(مولوی، ۱۳۸۶: د ۲/ ب ۳۰۴ - ۳۰۹۲)

شرط لازم تشکر، تفکر است.^{۳۶} تفکر نیز لازمه‌اش تذکر است تا فکر به جنبش درآید و راه بازگشت را به کوی دوست به یاد آدمی آورد.

ذکر آرد فکر را در اهتزاز
ذکر را خورشید این افسرده ساز
(مولوی، ۱۳۸۶: د ۶/ ب ۱۴۸۰)

تشکر حقیقی بدون تفکر و تفهّم ممکن نیست. از این‌رو، شکر نعمت بالاتر از خود نعمت است. در واقع نسبت میان آنها نسبت جان است به جسم؛ شکر نعمت است که انسان را متنبّه و متفکر کرده و به یاد دوست می‌آورد و از غفلت از حق می‌رهاند.

شکر نعمت خوش‌تر از نعمت بود
شکر، جان نعمت و نعمت چو پوست
نعمت آرد غفلت و شکر انتباه
شکر باره‌گی سوی نعمت رود
نعمت شکر کن به دام شکر شاه
ز آن که شکر آرد تو را تا کوی دوست
نعمت شکر کن و شکر چشم و میر
تا کنی صد نعمت ایشان فقیر
تا رود از تو شکم خواری و دقّ
(مولوی، ۱۳۸۶: د ۳/ ب ۲۸۹۶ - ۲۹۰۰)

خلاصه، آنکه اگر مولانا زنده بود، شاید می‌گفت بهتر است که به راه و رسم او و با آموختن از او، همان‌طور که به توصیهٔ «طیبیان طبیعت» باید خود را قرنطینه کنیم و به دستور عمومی آنها که «در خانه بمانیم» و از اجتماعات حتی المقدور پرهیز کنیم، به توصیهٔ «طیبیان الهی» نیز مراجعه و به دستور آنها رفتار کنیم و مدتی (چله‌ای) در قرنطینه^{۳۷} معنوی خلوت کنیم و فارغ از سرگرمی‌های خودساخته به خود آییم و اندکی درنگ کنیم و ببیندیشیم و بپرسیم که من کی‌ام و جایگاه من در عالم کجاست و چه نسبتی با حق دارم؟

امروز وضع و حال مردم کرونازده جهان همچون وصف روز قیامت در قرآن^{۳۸} شده است که آدمی از برادر، مادر و پدرش، از همسر و فرزندانش از ترس جان می‌گریزد و هرکس به فکر خود و مراقب حال خویش است. اندرز مولانا به ما این است که کرونا را فقط پدیدآورنده یک بیماری جسمانی نپنداریم و

متوجه شویم که آن یک هشدار، یک نشانه، یک اعلام خطر جهانی است که از درون ما پیدا شده است. پس بهتر آن است که هریک در خانه وجود خود ساکن باشیم و به محاسبه و مراقبه، تذکر و تفکر و تشکر، پردازیم و به مصداق اشعار منسوب به امیرمؤمنان علی(ع)^{۳۶} درد و درمان این بیماری را در خود بجوییم و بیش از آنکه هم و غم خود را مصروف اندیشه پزشکی شعار «کرونا را شکست می‌دهیم»، کنیم، جهد کنیم تا بر خود غلبه کنیم و خود را شکست دهیم و پرده پندارهایی که از خود، از دانایی و توانایی خود، و از عالم ساخته‌ایم، بدریم تا شاید اگر از خانه بیرون آمدیم، خود و عالم بیرون خود را طوری دیگر ببینیم. در عین حال، همان‌طور که مولانا در مورد بی‌ادبی قوم یهود در آغاز مثنوی گفت که عیسی شفاعت آنها کرد، امیدوار باشیم که طیبیان در گاه الهی، اهل ذکر و فکر، شفاعت ما کنند.^{۴۰}

پی‌نوشت

*در سراسر این مقاله، ارجاعات به مثنوی براساس (سبحانی، توفیق، ۱۳۸۶، مثنوی معنوی، تصحیح دکتر تهران: انتشارات روزنه)، این چاپ است.

۱. مثنوی، دفتر سوم، ۲۷۵:

گفت مجنون تو همه نقشی و تن اندر آ و بنگرش از چشم من

۲. در چند جای مثنوی، از جمله در مقدمه دفترهای اول و سوم، به این نکته تصریح شده است.

۳. مولانا در مثنوی اوصاف آسمانی کتاب خویش، چون پایان‌ناپذیری‌اش، را بارها برشمرده و مثلاً، در دفتر ششم بیت ۸۴۲۲، می‌گوید:

گر شود بیشه قلم دریا مداد مثنوی را نیست پایانی امید

۴. واژه ظریف «بیرون شو» یا «برون شو»، به معنای مخلص و راه فرار همچنین خود خلاص و فرار، را مولانا در جاهای متفاوت، مثلاً در فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چ ۲، ۸۴۳۱، ص ۳۳ و حواشی و تعلیقات آن ۲ - ۱۶۲ چندین بار به کار برده است. در مثنوی (۳/۳۸۲۴) نیز گوید:

ای سگ طاعن تو عوعو می‌کنی طعن قران را «برون شو» می‌کنی

سعدی (دیوان اشعار، غزلیات، غزل ۴۶۱) نیز گوید:

دانی چرا نشیند سعدی به کنج خلوت کز دست خوبرویان بیرون شدن نیارد

۵. مثنوی، دفتر اول، ۸ - ۶۲۸۱.

مرد غرقه گشته جانی می‌کند دست را در هر گیاهی می‌زند

تا کدامش دست گیرد در خطر دست و پای می‌زند از بیم سر

دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به از خفتگی

آن که او شاه است، او بی‌کار نیست ناله از وی طرفه کو بیمار نیست

۶. فیض کاشانی، ملاً محسن، الكلمات المکنونه، تصحیح و تحقیق علیرضا اصغری، چ ۱، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۷۸۳۱، ص ۷۵۱. فیض در ادامه این مطلب استناد می‌کند به بیت منسوب به امیرالمؤمنین (ع).

دواؤک فیک و ما تشعر و دواؤک فیک و ما تبصر

همچنین به ابیات ذیل از مثنوی (دفتر چهارم، ۰۱-۹۰۸).

گر تو آدم‌زاده‌ای چون او نشین جمله ذریّات را در خود ببین
چيست اندر خم که اندر نهر نیست چيست اندر خانه کاندر شهر نیست
بیت مشهور ذیل، مندرج در مرصاد العباد (نجم رازی، به اهتمام محمّد امین ریاحی، چ ۳، ۶۶۳۱ ص ۳)
نیز اشاره به این نکته عرفانی دارد.

ای نسخه نامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست در خود بطلب هرآنچه خواهی که تویی
۷. گلشن راز در مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح صمد موحد، کتابخانه طهوری، تهران،
۵۶۳۱، ص ۲۷.

جهان انسان و انسان شد جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
شبستری در جایی دیگر از گلشن راز همان، ص ۴۹ می‌گوید:
هر آنچه در جهان از زیر و بالا است مثالش در تن و جان تو پیداست
جهان چون توست یک شخص معین تو او را گشته چون جان، او تو را تن
و لاهیجی در شرح بیت اول گوید: «هرچه در عالم از زیر که عناصر و موالیدند، و بالا که عقول و نفوس
و افلاک‌اند، مثال و نمودار آن همه، در تن و جان تو ظاهر و هویداست». و در شرح بیت دوم گوید
(همان، ۴۲۴): «جهان من حیث المجموع، مانند انسان یک شخص معین است. و چنانچه انسان را بدنی
و روحی است و حیات و کمال بدن مترتب به روح است و بدن بی‌روح به‌مثابه جماد است، عالم نیز نسبت
با انسان مانند بدن است و انسان، روح او.» (شمس‌الدین محمّد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن
راز، تصحیح محمّد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوّار، تهران، ۱۷۳۱، ص ۳۲۴).
۸. به بیان مولانا (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۰۶۲):

عدل چه بود، وضع اندر موضعش ظلم چه بود، وضع در ناموضعش
۹. مفاهیم دیکه (ekid) در یونان باستان و آشه (ahsa) نزد هندوان و تائو در مذهب تائویی دلالت بر
همین حقیقت دارد.

۱۰. بسیاری از آیات و روایات اسلامی دلالت بر این امر دارد. از جمله در روایت مروی از امام صادق که
می‌فرماید: إِنَّ النَّاسَ يَسْتَعْنُونَ إِذَا عُدِلَ بَيْنَهُمْ وَ تُنْزِلُ السَّمَاءُ رِزْقَهَا وَ تُخْرِجُ الْأَرْضُ بِرَكْتِهَا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى
(اصول کافی، کلینی، ج ۳، ص ۸۶۵). مردم بی‌نیاز می‌شوند اگر در میان آنها عدل برقرار شود و آسمان
روزی خود را نازل می‌کند و زمین برکتش را بیرون می‌ریزد به اذن خداوند متعال.

۱۱. مثنوی، دفتر اول، ذیل بیت ۷۷.

۱۲. زله به‌معنای ته‌مانده غذا است که گاه مهمانان نیز به همراه خود می‌برند.

۱۳. بدیهی است که منظور مولانا از زکات و زنا صرف عمل خود زکات و زنا آن‌طور که در فقه تعریف و
حدودشان مشخص شده نیست. در آیات قرآن مجید صلوات و زکات به‌عنوان دو رکن اصلی همه شرایع
آسمانی آمده است. به بیان عرفانی، صلوات و زکات از مصادیق لبس و خلع در احکام تکلیفی هستند.
زکات به‌معنای عام آن انفاق و بخشش مال است که، همان‌طور که از ریشه خود لفظ زکّی برمی‌آید،

موجب پاکی و تزکیه نفس و نمو مال می‌شود و به معنای خاصش همان زکات شرعی واجب است. مراد از «زنا» نیز به معنای عامش ناپاکی و فجور است و به معنای خاصش همان عمل خاصی است که در فقه تعریف و تقبیح شده است. مولانا در فیه مافیه (همان، ص ۱۳) نیز در عبارتی زنا را متضاد پاکی می‌آورد و می‌گوید: «زنا و پاکی و بی‌نمازی و نماز و کفر و اسلام و شرک و توحید جمله [نسبت] به حق نیک است» اما نسبت به ما برخی نیک است و برخی نی.

۱۴. در زبان انگلیسی این نکته بسیار گویا است. کلمات sseniloh به معنای تقدس و ssenelohw به معنای کل و htlaeh به معنای سلامت هم‌ریشه هستند.

۱۵. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۶۴۴۳ به بعد. او در دفتر دوم مثنوی، ابیات ۷۴۹ به بعد، نیز این مسأله را شرح و بسط داده است.

۱۶. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۸۵۴۳ به بعد.

۱۷. واژه ypareht در زبان انگلیسی به معنای درمان، مشتق از مصدر یونانی nieupareht به معنای مراقبت کردن و پرستاری است. ر.ک:

,ide .ht4 ,egdirtraP cirE ,hsilgnE nredom fo yranoitcid lacigolomyte na ,snoigirO 117,p ,nodnoL ,egdeltuoR

۱۸. مثنوی، دفتر ششم، ۵ - ۳۵۶۳. مولانا در جای دیگر آن، دفتر دوم، ۸-۶۸۰۳، گوید:

من نخواهم در دو عالم بنگریست	تا بنینم این دو مجلس آن کیست
بی تماشای صفت‌های خدا	گر خورم نان، در گلو ماند مرا
چون گوارد لقمه بی دیدار او	بی تماشای گل و گلزار او

۱۹. مثنوی، دفتر دوم، ۹۱۱۳:

مسجدی کان اندرون اولیاست سجده‌گاه جمله است، آنجا خداست

۲۰. قوم سبا ساکنان باستانی یمن بودند. در قرآن سی و چهارمین سوره به نام سبا است که در آن سرگذشت قوم سبا و داستان‌هایی درباره داوود و سلیمان آمده است. آیات پانزدهم تا نوزدهم این سوره درباره باغ‌های آباد آنان در شرق و غرب شهر و نزول سیل عرم ویرانگر بر آنها به جهت ناسپاسی و کفران نعمت است که داستان منقول در مثنوی ناظر به آن است. روایاتی در تورات و در قصص قرآنی نیز هست که داستان منقول در مثنوی را فی‌الجمله تأیید می‌کند. مولانا بنابر نگرش عرفانی خود، در این قصه نیز به وقایع تاریخی آفاقی بدان گونه که مورخان نقل می‌کنند توجه چندانی ندارد و توجه و تمرکز وی بیشتر به لطایف انفسی این قصه است.

۲۱. ابیات ۲۸۲ تا ۷۹۲.

۲۲. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۱۴ - ۴۶۳.

۲۳. مولانا در مثنوی (دفتر ششم، ابیات ۶۹۲۴ به بعد) از بازار یا میدان عمومی شهر سخن می‌گوید که به لفظ ترکی به آن «یپنلو» گویند. در این مکان، مردم از نواحی مختلف جمع می‌شوند و همه‌گونه جنسی، از تقلبی تا واقعی، سره، ناسره، عرضه می‌شود. لذا هر که در این مکان از جهت دانایی بازرگان‌تر است، او دیده‌ور است و می‌داند چگونه سود ببرد و اگر نادان است و نتواند کالای قلب را از کالای پرسود تشخیص

دهد، خودش زیان می‌کند و تلف می‌شود. تأمل در اوصاف بازرگانان شاغل در این مکان، می‌تواند فهم وضعیت ساکنان شهر سبا - دانا و نادان - را نیز آسان‌تر کند.

۲۴. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۶۲ به بعد.

۲۵. مولانا چنین آدمی را در جایی دیگر از مثنوی دفتر سوم، ۷۱۳۳ «کور اخترگوی» می‌خواند، به «کنایه از کسی که از آنچه بدو نزدیک است آگاه نباشد و از آنچه دور است خبر دهد؛ نظیر این بیت سعدی در گلستان:

تو بر اوج فلک چه دانی چیست که ندانی که در سرای تو کیست
(شهیدی، ۱۳۷۸: ۸۰۵).

۲۶. زرین کوب سرزمین سبا را در توصیف مولانا نوعی ناکجا آباد شقاوت یا «مدینه جاهله» می‌خواند که «گویی هیچ چیز جز دروغ و غرور در آن راه ندارد.» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۳ - ۱۰۳).

۲۷. این که باد جان‌افزا به واسطه احوال و اندیشه‌های انسان وخیم و ناخوش می‌گردد و به عبارت دیگر نمونه‌ای از تأثیر احکام عالم انفسی بر عالم آفاقی را مولانا در چندین موضع از جمله در ابیات ذیل (دفتر سوم، ۲ - ۱۹۶۳) آورده است:

باد جان افزا و خیم گردد، وبا آتشی خاکستری گردد هبا
باغ چون جنت شود دارالمرض زرد و ریزان برگ او اندر خرس
این ابیات از منظر ادبی نوعی تشبیه است، ولی نباید فراموش کرد که حقیقت خود تشبیه در اشعار عارفان مبتنی بر همین مبانی عرفانی است.

۲۸. این موضوع را مولانا در ابیاتی ذیل عنوان «معجزه هود - علیه السلام - در تخلص مؤمنان امت به وقت نزول باد» شرح و با این بیت آغاز می‌کند:

مؤمنان از دست باد ضایره جمله بنشستند اندر دایره
«در دایره نشستن» یکی از سنن طریقتی است که سالکان در مجلس خاص نیاز به درگاه بی‌نیاز به حالت حلقه یا دایره می‌نشینند و دل را به یاد خدا مشغول می‌دارند و دفع بلا می‌طلبند.

۲۹. تعابیر «طبیان طبیعت» یا «طبیان بدن» و «طبیان الهی» و اینکه آنها «شاگردان حق» هستند و تفکیک کار و نوع دانش این دو از یکدیگر را مولانا در چند جای مثنوی از جمله در ادامه قصه اهل سبا (۱۰۷۲-۰۱/۳) همچنین (۴۹۷۱-۷/۴) آورده است و می‌گوید:

ما طبیانیم شاگردان حق	بحر قلم دید ما را فانلق
آن طبیان طبیعت دیگرند	که به دل از راه نبضی بنگرند
ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم	کز فراست ما به عالی منظریم
آن طبیان غذا اند و ثمار	جان حیوانی بدیشان استوار
ما طبیان قالیم و مقال	ملهم ما پرتو نور جلال

آن طبیان را بود بولی دلیل	وین دلیل ما بود وحی جلیل
... هین صلا بیماری ناسور را	داروی ما یک به یک رنجور را

۳۰. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۴۹۲۱. او در همین جا نقل می‌کند که سلیمان نبی هر روز وارد مسجد اقصی می‌شد و گیاهی نورسته در آنجا می‌دید و از آن می‌خواست که نام و نفع خود را بگوید. آن گیاه فعل و نام و خاصیت خویش را شرح می‌داد. بدین‌قرار طیبیان با آموختن این دانش از سلیمان عالم به آن شدند تا آنجا که خود کتاب‌های طیبی نوشتند.

۳۱. یکی از مشهورترین این طیبیان، بنابر مثنوی، جالینوس است. این طبیب معروف یونانی در برخی منابع اسلامی از جمله مثنوی (دفتر سوم، عنوان و ایات ۶۹۳- به بعد) مشهور است به این‌که در دلبستگی به دنیا و طبیعت آن‌چنان بود که گفته است:

راضی‌ام کز من بماند نیم جان که ز کون استر می‌بینم جهان

مولانا درباره وی می‌گوید: «عشق جالینوس برین حیات دنیا بود که هنر او همین‌جا به کار می‌آید، هنری نوزیاده است که در آن بازار به کار آید، آنجا خود را به عوام یکسان می‌بیند.» همین قول را شمس تبریزی از جالینوس نقل کرده (مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، ج ۱، ص ۷۳۲) و این اعتقاد را از بی‌خبری وی از آن عالم می‌داند. با این حال مولانا در انتساب این قول به جالینوس تردید می‌کند و می‌گوید اگر انتساب آن به وی نادرست و افترا باشد، مخاطب من جالینوس نیست، بلکه هر کسی است که چنین اندیشه‌ای دارد.

این جواب آن کس آمد، کین بگفت که نبودستش دلِ پرنور جفت

۳۲. در قرآن مجید سوره فجر، آیه ۷، بنابر تفاسیر مشهور، اشاره به قوم عاد (الَّذِينَ كَفَرُوا فَكَرِهُوا لَكُمْ إِذْ ذُقْتُمْ ذُرِّيَّتَكُمْ وَأَنْتُمْ لَهَا كَافِرُونَ) شده که مطابق برخی قصص قرآنی، شداد بن عاد بن عاد بن ارم در مقابل بهشت و بدّل آن ساخته بود. ولی وقتی کار ساختن شهر به اتمام رسید، باد مخربّی وزید یا صیحه‌ای دهشتناک زده شد و آن را ویران کرد. بنابر نقل ابن خلدون در مقدمه (ترجمه فارسی، محمدپروین گنابادی، چ هفتم، ۹۶۳۱، ج ۱، ص ۳۲)، این شهر بسیار عظیم و در آن درختان و جویبارهای فراوان روان بود. ساکنان این شهر نیز مانند ساکنان شهر صبا ظاهراً مردمی بسیار بلند قامت و قوی بودند و خانه‌هایشان نیز مستحکم و بزرگ بود.

۳۳. مولانا در مثنوی دفتر ششم، ذیل بیت ۹۰۲ این مطلب را تحت این عنوان آورده است: «مناجات و پناه جستن به حق از فتنه اختیار و از فتنه اسباب اختیار که سماوات و ارضین از اختیار و از اسباب اختیار شکوهیدند و ترسیدند و خلقت آدمی مولع افتاد بر طلب اختیار و اسباب اختیار خویش ... و مهبط قهر حق در امم ماضیه فرط اختیار و اسباب اختیار بوده است، هرگز فرعون بی‌نوا کس ندید.»

۳۴. برای نمونه از پدرش - بهاء ولد - نقل می‌کند که گفت: «آن عالم به مانند دریایی است و این عالم، مثال کف و خدای خواست که کف را معمور دارد، قومی را پشت به دریا کرد برای عمارت کفک. اگر ایشان به این مشغول نشوند، خلق یکدیگر را فنا کنند و از آن، خرابی کفک لازم آید.» فیه مافیه همان، ص ۲۹. و به بیانی دیگر در همین کتاب، ص ۲۸. سوره روم، آیه ۱۴: تباهی در خشکی و دریا به سبب دست‌آور مردم آشکار شد تا به آنان کیفر بعضی از کارهایشان را بچشاند تا بلکه بازگردند.

۳۵. این نکته ظریف را می‌توان در زبان انگلیسی دید که واژه‌های gniknaht تفکر و gnikniht (تشکر) هم‌ریشه (snoigirO, p. ۳۱۷) است. به بیان لطیف و ظریف شیخ محمود شبستری گلشن راز، همان، ص ۸۰۱:

نشان ناشناسی، ناسپاسی است حق شناسنئینئیسایی حق اسحو

عطار نیز در آغاز منطق الطیر همین مطلب نسبت میان سپاسگزاری (تشکر) را با شناسایی (معرفت) چنین بیان می‌کند:

خه‌خه‌ای موسیچه موسی صفت خیز موسیقارزن در معرفت
گردد از جان مرد موسیقی شناس لحن موسیقی خلقت را سپاس

در قرآن (آیه ۲۱، سوره لقمان) می‌فرماید: وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ. مطابق این آیه شکر خدا حکمت است.

۳۶. واژه قرنطینه یا قرنطین در واقع معرب واژه ایتالیایی anitnarauq است. به معنای اصطلاحی‌اش دورهٔ چهل روز منزوی نگاه داشتن اشخاصی است که در معرض بیماری‌های واگیر بوده‌اند و منع و عدم اجازه حضور آنها در جمع. به قیاس با آن، در سنت و آداب عرفانی به بعضی سالکان دستور به خلوت و انزوای چهل روزه برای ریاضت و مراقبت از بیماری نفس داده می‌شود که اصطلاحاً به آن «اریعین» یا «چله‌نشینی» گویند.

۳۷. يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمُّهُ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يَغْنِيهِ سوره عبس، آیات ۷۳ - ۴۳.

۳۸.

دواؤک فیک و ما تُبْصِرُ و داؤک منک و ما تَشْعُرُ
أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ و فیک انطوی العالم الاکبر

دوای تو در خود تو است و تو آن را نمی‌بینی / و درد تو از خود تو است و تو شعور به آن نداری.
آیا تو می‌پنداری موجود کوچکی هستی / حال آن که عالم اکبر در تو نهفته است.
۳۹. شرح دیوان امیرالمؤمنین، میبیدی، قاضی حسین بن معین‌الدین، تصحیح اشک شیرین، ابراهیم، میراث مکتوب، ۹۷۳۱.

منابع

- قرآن کریم
- حسن دوست، محمد، (۱۳۹۱)، فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی، سازمان اسناد و کتابخانه ملی.
- سبحانی، توفیق، (۱۳۸۶)، مثنوی معنوی، تصحیح دکتر تهران: انتشارات روزنه.
- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۶۵، گلشن راز تصحیح صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری.
- شهیدی، دکتر سیدجعفر، ۱۳۷۸، شرح مثنوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۶، بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی.
- نقل به اختصار از دایرةالمعارف فارسی مصاحب، تهران، ۱۳۷۴، انتشارات امیرکبیر ۲.
- فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۳۸۷، الکلمات المکنونه، تصحیح و تحقیق علیرضا اصغری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور الاحسائی، ۱۴۰۳ق، به اهتمام شیخ مجتبی اراکی، قم.
- مبینی، قاضی حسین بن معینالدین، ۱۳۷۹، شرح دیوان امیرالمؤمنین، تصحیح اشک شیرین، ابراهیم، میراث مکتوب.

شیوه‌های آموزشی شمس تبریزی

ایرج شهبازی^۱

چکیده

یکی از وجوه جالب زندگی شمس تبریزی، شأنِ معلمی اوست. او شدیداً و عمیقاً دل‌بستهٔ تعلیم و تربیت دیگران بوده است. شاهکار نظام آموزشی او شخصیت برجسته‌ای مانند مولاناست. تحول حیرت‌آور مولانا بر اثر آموزش‌های شمس رخ داده است و همین نکته به تنهایی کافی است که توجه ما را به شأن معلمی شمس تبریزی جلب کند. شمس معلمی واقعی بوده و برای پرورش افراد از شیوه‌های منحصر به فردی استفاده می‌کرده است. در این مقاله، پنج شیوهٔ آموزشی شمس تبریزی را بررسی می‌کنیم: استعدادشناسی، نخبه‌گرایی، حدشناسی، هم‌نشینی و سرانجام بهره‌گیری از جور و جفا. از نظر شمس، آموزش راستین آن است که بر استعدادسنجی مبتنی باشد، به سطوح گوناگون فکری و روحی شاگردان توجه کند و نخبه‌گرا باشد؛ یعنی پرورش استعدادهای درخشان و افراد خاص را در کانون توجه خود قرار دهد. از سوی دیگر، به نظر شمس، مهم‌ترین محتوای آموزشی، نه کتاب و جزوه، بلکه وجود یک معلم نیک‌نفس نیک‌اندیش نیکوکار است؛ زیرا مجاورت مشابهت می‌آورد و انسان از هم‌نشین خود به شدت تأثیر می‌پذیرد؛ بنابراین آسان‌ترین و مطمئن‌ترین راه برای پرورش انسان، هم‌نشینی با نیکان و پرهیز از مصاحبت بدکاران است. یکی دیگر از شیوه‌های آموزشی شمس که تا حد زیادی به او اختصاص دارد، بهره‌گیری از جور و جفا است. از نظر شمس انسانی که فقط لطف و مهر و جمال دارد، انسانی ناقص است. انسان کامل کسی است که در وجود او مهر و قهر و جلال و جمال به شکلی آگاهانه در هم آمیخته باشند و او به جای خود، از این دو بهره بگیرد. شمس، خود، چنین بوده و برای پرورش شاگردانش، به خوبی از جلال و جمال استفاده می‌کرده است. مهم‌ترین جلوه‌های جلال و جفا در امر آموزش که شمس از آنها بهره گرفته است، عبارتند از: بهره‌گیری از آزمون‌های دشوار، سؤال پیچ کردن، فراق، کاستن و پیراستن.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولانا، تعلیم و تربیت، اخلاق، عرفان.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، موسسه لغتنامه دهخدا

مقدمه

در میان همه گزاره‌های مربوط به زندگی مولانا، چند گزاره وجود دارد که می‌توان گفت مولانا‌شناسان نوعی اجماع بر روی آنها دارند. یکی از این گزاره‌ها که ظاهراً بر روی آن اجماع وجود دارد و کمتر مورد تردید و تشکیک واقع شده است، این است که «مولانا شدن مولوی بر اثر مصاحبت او با شمس تبریزی بوده است». معنای این گزاره آن است که هرچند عوامل فراوانی، مانند «استعداد ذاتی، محیط فرهنگی بلخ، شخصیت بهاء‌ولد، سفر از بلخ تا قونیه، محیط فرهنگی قونیه، شخصیت برهان‌الدین محقق ترمذی، تحصیل علم و تهذیب نفس در شام، مصاحبت صلاح‌الدین زرکوب و هم‌نشینی با حسام‌الدین چلیپی» و نظایر آنها، کمابیش در شکل‌گیری شخصیت مولانا نقش داشته‌اند، بی‌گمان مهم‌ترین عامل در این میان، مصاحبت شمس تبریزی بوده است؛ یعنی بدون شمس، مولانا به شخصی که امروز ما می‌شناسیم، تبدیل نمی‌شده است. اگر این گزاره را که از فرط تکرار، به شکل یک گزاره بدیهی درآمده است، بپذیریم، آن‌گاه این نتیجه به دست می‌آید که شمس تبریزی که توانسته است چنین کار کارستانی را انجام دهد، یک معلم و مربی واقعی بوده است.

بنابراین جا دارد که ما دربارهٔ مبانی و شیوه‌های تربیتی شمس بحث و بررسی کنیم و در حد امکان دریابیم که او چه نگاهی به تعلیم و تربیت انسان‌ها داشته و برای دستیابی به مقصود خود از چه روش‌هایی بهره می‌گرفته است. مروری بر **مقالات شمس** به خوبی نشان می‌دهد که شمس نیز برای خود همین شأن را قائل بوده است. شمس در شهرهای گوناگون، برای امرار معاش، در کنار فعلگی، مکتب‌داری و معلمی هم می‌کرده است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۹۱، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۵۰؛ ۱۷/ ۲، ۱۳۱). اگرچه شمس از این که به طور رسمی مرشد یا مراد کسی باشد، ابا داشته است، روش برخورد او با دیگران و داورهای او در مورد دیگران به خوبی نشان می‌دهد که او حقیقتاً تربیت افراد مستعد را از رسالت‌های مهم زندگی خود می‌دانسته است. در این مقاله می‌کوشیم راجع به شأن معلمی شمس تبریزی سخن بگوییم و شیوه‌های تربیتی او را بررسی کنیم.

برای توصیف و تحلیل مسألهٔ تعلیم و تربیت از منظر شمس تبریزی، ناگزیریم به منابع کهن مراجعه کنیم. برای بررسی جامع این مسأله، ما باید **مقالات شمس**، **مثنوی معنوی**، **کلیات شمس**، **فیه مافیه**، آثار سلطان‌ولد یعنی **معارف**، **دیوان**، **ابتدائنامه** و **انتھانامه** و نیز **رسالهٔ سپهسالار** و **مناقب‌العارفین** افلاکی را به دقت تمام مطالعه کنیم و همهٔ مطالب مربوط به تعلیم و تربیت از نگاه شمس را از لابه‌لای آنها استخراج، تحلیل، طبقه‌بندی و نقد کنیم. تنها در این صورت است که می‌توانیم از توصیف دقیق شیوه‌های تعلیم و تربیت شمس تبریزی اطمینان یابیم، اما از آن‌جا که بررسی همهٔ این منابع به فرصتی فراخ نیاز دارد، در این مقاله مختصر ما صرفاً به مطالعه و بررسی **مقالات شمس** می‌پردازیم و گاهی نیز از سخنان مولانا، برای تبیین نظرات شمس استفاده می‌کنیم و تحقیق در دیگر منابع را به مجال دیگر وامی‌گذاریم.

برای بررسی تعلیم و تربیت از نگاه شمس یا هر کس دیگری می‌توان مطالب را به شکل‌های گوناگون طبقه‌بندی کرد. یک راه هم این است که مطالب را با توجه به ارکان و عناصر اصلی آموزش طبقه‌بندی کنیم. هر آموزشی دست کم دارای شش رکن اصلی است: نظام آموزشی، محتوای آموزشی، شیوهٔ

آموزش، فضای آموزش، استاد و شاگرد. شمس تبریزی درباره همه این مسائل سخنان جالبی دارد، اما روشن است که در این مقاله نمی‌توانیم درباره همه این موضوعات سخن بگوییم؛ بنابراین بحث خود را به شیوه‌های تربیتی شمس محدود می‌کنیم. امیدوارم که فردی صاحب‌همت و علاقه‌مند این موضوع مهم را به طور جامع بررسی کند و کتابی قابل اعتماد و دقیق درباره تعلیم و تربیت از نگاه شمس پدید آورد.

شیوه‌های تربیتی شمس تبریزی

شمس تبریزی درباره شیوه‌های آموزش سخنان جالبی دارد. برخی از شیوه‌های آموزشی او را در نزد دیگر استادان و مشایخ هم می‌توانیم ببینیم، اما برخی از شیوه‌ها به او اختصاص دارند و کمتر می‌توان نظیر آنها را در نزد دیگر بزرگان یافت. در ادامه به شش مورد از این شیوه‌های آموزشی اشاره می‌کنیم. و بحث درباره دیگر شیوه‌های آموزشی شمس تبریزی، مانند «ترجیح دادن اصول بر فروع»، «ذکر»، «ترجیح تحقیق بر تقلید»، «متابعت»، «بهره‌گیری از بحث و گفتگو» و نظایر آنها را به فرصتی دیگر واگذار می‌کنیم.

استعدادسنجی

اولین نکته‌ای که باید در هر نظام آموزشی مورد توجه قرار گیرد، مسأله استعدادسنجی و آموزش بر اساس استعداد است. آموزش دادن شخص غیر مستعد حقیقتاً باعث ضایع کردن آموزش و تباه ساختن شاگرد می‌شود. نکته در این جاست که غالباً گمان می‌کنند همه افراد در همه چیز استعداد دارند. این نظر نادرست در دست رفتارگرایان سده نوزدهم تبیین علمی پیدا کرد و مورد توجه فراوان قرار گرفت. آنها گمان می‌کردند هر انسانی تکه‌ای گل خام است که محیط و آموزش می‌توانند او را به هر شکلی که بخواهند، درآورند. جان واتسون بنیان‌گذار جنبش رفتارگرایی چنین می‌گوید:

اگر یک دو جین کودک سالم به من بدهید و محیطی خاص که مد نظرم است، برای تربیت آنها در اختیارم بگذارید، اطمینان می‌دهم هر کدام را به طور تصادفی انتخاب کنم و به شیوه مطلوب تربیت کرده، آموزش دهم و به یک متخصص در هر زمینه‌ای که اراده کنم، تبدیل کنم، یک پزشک، یک حقوق‌دان، هنرمند، ملک التجار، یا حتی یک گدا یا دزد (به نقل از فرانکلین، ۱۳۹۲: ۲۷).

آن‌گونه که استاد ساموئل فرانکلین به درستی می‌گوید: «نظریات واتسون چندین دهه علم روان‌شناسی را گمراه کرد» (همان). درست این است که هر انسانی در زمینه یا زمینه‌های خاصی استعداد دارد و قرار نیست همه انسان‌ها سرشت و سرنوشتی مانند هم داشته باشند. کسی با استعداد فیزیک به دنیا می‌آید و کسی با استعداد ادبیات و کسی دیگر با استعداد عرفان و نمی‌توان و نباید همه آنها را یکسان آموزش داد. آموزش یکسان به افراد متفاوت کاری بس نارواست و به تباه شدن جامعه و فرد می‌انجامد. شمس نیز بر آن است که تعلیم و تربیت همیشه و همه جا کارساز و سودمند نیست. در کنار قابلیت استاد باید استعدادی هم در طرف مقابل وجود داشته باشد، تا آموزش نتیجه دهد. به نظر شمس حتی

پیامبران نیز نمی‌توانند به کسی که مایه‌ای ندارد، چیزی بیاموزند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۶۸). یک دلیل این‌که استادان بزرگ و حتی پیامبران بزرگ نمی‌توانند در برخی از نزدیکان و خویشاوندان خود تأثیر بگذارند و آنها را تربیت کنند، همین فقدان استعداد آنهاست (همان، ۱/ ۱۵۲ - ۱۵۱)؛ بنابراین نخستین شرط آموزش آن است که مبتنی بر استعداد ذاتی باشد. باید بپذیریم که نمی‌توانیم هر مطلبی را به هر کسی بیاموزیم و باید قبول کنیم که هر کسی توانایی یاد گرفتن هر مطلبی را ندارد. در زمینه عرفان نیز چنین است. همه افراد استعداد عرفانی ندارند و باید این را بدانند و بپذیرند، وگرنه خود را در ورطه‌ای می‌افکنند که روی خلاصی از آن وجود ندارد. یک دلیل تباهی و انحطاط عرفان این است که در زمانه‌های عسرت و سختی، افراد زیادی بدون استعداد عرفانی، به عرفان پناه می‌برند و آرامش خود را از آن می‌گیرند، اما به خاطر فقدان استعداد به زودی دچار سرگردانی‌های فکری می‌شوند و گذشته از آن‌که به خود آسیب می‌زنند، موجبات تنزل و انحطاط عرفان را هم فراهم می‌آورند.

گذشته از آن استعداد که عبارت است از توانایی و قابلیت مادرزادی برای کاری ویژه، استعداد به معنای «آمادگی ذهنی و روانی برای انجام کاری» نیز هست. شخصی که در مقام انکار است، یا شخصی که ذهناً در برابر موضوعی مقاومت دارد، نیز کسی که گرفتار تعصب و جزم‌اندیشی است، خود را از استعداد محروم کرده است. غرور و انکار و تعصب و جزم‌اندیشی استعداد یادگیری را از بین می‌برند. شخص برای آن‌که از محضر یک استاد بهره‌مند شود، لازم است که حتماً این رذیلت‌های فکری را به کناری نهد و با ذهنی باز و گشوده با حقایق جدید روبه‌رو شود. گذشته از کنار نهادن رذایل بالا، شخص باید همه وجود خود را وقف آموختن کند و چشم بر روی همه جاذبه‌های دنیایی ببندد. برخلاف معنای نخستین استعداد که موهبتی است الهی و شخص در برخوردار از آن نقشی ندارد، این معنای دوم استعداد اکتسابی است و شخص می‌تواند با تلاش و کوشش آن را به دست آورد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۰۱؛ ۱۱۲ - ۱۱۱)؛ بنابراین نخستین مسأله‌ای که در هر گونه آموزشی باید مورد توجه قرار گیرد، این است که استاد استعداد‌های شاگرد خود را بشناسد و آموزش خود را بر آن مبتنی کند و شاگرد نیز خود را مستعد بهره‌مندی از محضر استاد نماید. توجه استاد و شاگرد به استعداد شاگرد باعث پیشرفت امر آموزش می‌شود و در عین حال که آموزش را شیرین و روان و دلپذیر می‌کند، مانع هدر رفتن وقت و انرژی استاد و شاگرد می‌شود.

حفظ مراتب

در ادامه بحث استعداد، لازم است به نکته دیگری توجه کنیم و آن توجه به سطوح و مراتب شاگردان است. کاملاً روشن است که هر انسانی موجودی یگانه و منحصر به فرد است و دارای ویژگی‌هایی است که او را از هر انسان دیگری متمایز می‌کنند. همه انسان‌ها از جهت بهره هوشی، هوش هیجانی، نیروی تحلیل، قدرت نقد و بررسی و همچنین از حیث تلقی و دریافت لطایف عرفانی و معنوی در یک سطح نیستند. آموزش واقعی باید با توجه به سطوح و مراتب افراد انجام شود و از تحمیل آموزش بر افراد کم‌حوصله و ناتوان و نیز از ارائه کردن آموزش‌های ضعیف و سطحی به افراد بسیار باهوش و توانا پرهیز کرد. آموزش دادن به کسی که در مرتبه شک است، با تعلیم دادن به کسی که به یقین رسیده است،

تفاوت دارد و با هر یک باید مطابق سطح او سخن گفت.

شمس بارها به حدیث معروف «كَلِّمُوا النَّاسَ عَلَىٰ قَدْرِ عَقُولِهِمْ» اشاره کرده است. طبق این حدیث باید هنگام سخن گفتن به سطح مخاطب توجه کرد و مطابق سطح او سخن گفت. استادی که بی توجه به سطح شاگرد، بر اساس سطح خود سخن می‌گوید، حتماً به شاگرد آسیب می‌رساند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۴۰). به نظر شمس پیامبر اسلام نیز چنین بوده است و با هر کس متناسب با سطح او سخن می‌گفته است. به همین سبب بود که پیامبر در پاسخ به پرسش «ایمان چیست» سخنان متفاوتی را مطرح کرده است (همان، ۱/ ۲۴۰). البته شمس همیشه طبق این اصل مهم تربیتی رفتار نمی‌کرده و گاه نمی‌توانسته است از مقام شامخ خود پایین بیاید و به قدر حوصله خلق با آنها سخن بگوید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۸۰ - ۲۷۹)، اما مجموعاً اعتقاد او بر آن است که استاد واقعی کسی است که بر حال همه افراد اشراف دارد و مقامات آنها را می‌شناسد و با هر کسی مطابق سطح خودش سخن می‌گوید و از هر کسی مطابق سطح او مطالبه‌ای دارد (همان، ۱/ ۱۸۳). استادی که متناسب با سطح شاگرد خود سخن نمی‌گوید، ممکن است او را به سخنی برانگیزد که موجبات محرومیت او از استاد را فراهم آورد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۷ - ۱۲۶).

یک نکته مهم دیگر درباره توجه به سطح مخاطب این است که اگر استادی متوجه شد که شاگرد او توانایی درک و فهم سخنانش را ندارد، باید صبر پیشه کند و منتظر بماند تا او آمادگی شنیدن آن سخن را بیابد. عجله کردن در آموزش و بی‌توجهی به سطح و مرتبه شاگرد، ممکن است که برای همیشه به او آسیب بزند. شمس در مورد خودش و مولانا به همین موضوع اشاره کرده است. او شانزده سال صبر کرده است، تا مولانا آمادگی آموزش‌های او را بیابد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۲ - ۲۱). نه تنها حجم مطالب و سطح آنها باید متناسب با مرتبه شاگرد باشد، بلکه زبان و شیوه بیان هم باید با توجه به سطح شاگرد انتخاب شود. برای برخی از شاگردان تفصیل لازم است، برای برخی اجمال، برای برخی دیگر صراحت باید داشت و برای بعضی دیگر باید از بیان غیر مستقیم استفاده کرد. یک دلیل آن که شمس، با همه بی‌نفاق‌اش، در مواجهه با برخی از افراد، نفاق می‌ورزد، همین توجه به سطح مخاطب است. برخی از مخاطبان هستند که صراحت محض و صداقت کامل به آنها آسیب می‌زند. در برابر چنین کسانی باید ناچار از نفاق بهره گرفت. چنین نفاقی به نظر شمس، نفاق پیامبرانه است و انسان‌ها را به بهشت می‌برد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۸۰). برای بسیاری از مخاطبان، باید ناچار سخن را رنگارنگ و تأویل‌پذیر مطرح کرد، تا در آنها تأثیر بگذارد (همان، ۱/ ۱۲۴).

با توجه به همین نکته، می‌توان برخی از تعارض‌هایی را که در سخنان شمس دیده می‌شود، توجیه کرد. این تعارض‌ها و تناقض‌ها نه به سبب پریشان‌گویی و پراکنده‌گویی شمس، بلکه به خاطر اهتمامی است که آن بزرگ به مسأله «تفاوت مراتب مخاطبان خود» داشته است. او به علت انسان‌شناسی عمیق خود می‌دانست که همه انسان‌ها در یک سطح نیستند و ناگزیر بود برای هر یک از این افراد، با توجه به سطح او، نسخه‌ای صادر کند. اگر این نسخه‌ها برای یک نفر بودند، قطعاً در میان آنها تعارض وجود داشت، ولی اگر بپذیریم که مخاطبان این نسخه‌ها از حیث سطح دانش و استعداد با هم تفاوت داشتند، آنگاه می‌پذیریم که این نسخه‌ها متعارض و متضاد نیستند. درست از همین روست که شمس گاهی از

فراسوی کفر و ایمان و رنج و راحت و غم و شادی سخن می‌گوید و گاه برای سلطان ولد و علاءالدین سخنان معمولی و اخلاقی می‌گویند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۰۳ - ۱۰۲).

نخبه‌گرایی

نخبه‌گرایی نتیجه طبیعی دو بحث قبلی است. استعدادشناسی و توجه به مراتب شاگردان، به طور طبیعی به این نتیجه می‌انجامد که افراد خاصی که استعدادهای درخشانی دارند، شایسته توجه و اعتنای ویژه هستند. این یکی از شیوه‌های تربیتی شمس است که آن را نخبه‌گرایی می‌خوانیم. او با انسان‌های معمولی کاری ندارد و رسالت خود را متحول ساختن بزرگان و مشایخ می‌داند:

مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۸۲).

شمس در جایی دیگر می‌گوید: «من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم. آن گاه نه هر شیخ، شیخ کامل» (همان، ۱/ ۲۲۶).

شمس به هیچ وجه به کمیت توجه ندارد، این کیفیت است که برای او حرف اول و آخر را می‌زند. او یک انسان بزرگ تأثیرگذار را بر توده‌های عظیم افراد معمولی ترجیح می‌دهد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۸۲؛ ۲/ ۱۳۴). شمس در جایی دیگر، سخن خود را با قرآن مقایسه می‌کند. به نظر او قرآن بر وجه نیاز آمده است؛ از این رو همگان آن را درمی‌یابند، اما سخنان شمس همه بر وجه کبریا هستند، به همین سبب عموم مردم نمی‌توانند به سخنان او انس بگیرند و از آنها بهره‌مند شوند (همان، ۱/ ۱۳۹).

انسان‌هایی مانند شمس که می‌توانند تأیید و اقبال عامه مردم را به هیچ بگیرند و همه توجه خود را به انگشت‌شمار انسان‌های خاص و والا معطوف کنند، بسیار اندک‌اند؛ چراکه این کار به قدرت روحی و فکری بسیار بالایی نیاز دارد. تأثیر گذاشتن بر انسان‌های عامی که از دانش و سواد و برهان و غرور علمی به دورند، کار دشواری نیست، ولی مقاومت انسان‌های دانشمند و فاضل را در هم شکستن و بر آنها تأثیر گذاشتن بسیار سخت و طاقت‌فرساست. اما شمس عاشق این کار است. او مایل است کارهایی را انجام دهد که هیچ‌کس را یارای انجام آنها نیست. او دوست دارد محال‌ها را ممکن کند؛ از این روست که او مایل است تربیت کسانی را بر عهده بگیرد که همه از تعلیم و تربیت آنها ناامید شده‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۸۷ - ۸۶). شمس از آن قبیل کسانی است که می‌توان آنها را اهل تبدیل کردن محال به ممکن دانست. دست‌یابی به اهداف ساده و زودیاب، طبع سرکش و بلندپرواز او را راضی نمی‌کند. او بر سر آن است که از روی دریاها بپرد و قلعه‌های سربه‌فلک کشیده را فتح کند؛ به همین سبب است که در هنگام آموزش هم، او مایل است پرورش کسانی را بر عهده بگیرد که همه معلمان و مربیان از تربیت آنها عاجز شده‌اند؛ از این روست که شمس، در جایی دیگر باز از میل خود به تربیت کردن بچه‌ای سخن می‌گوید که ظاهراً همه از او ناامید شده‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۳۵؛ نک: افلاکی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۵۳ - ۶۵۲).

ما از کسانی که تحت تأثیر شمس تبریزی قرار گرفته و زندگی‌شان متحول شده است، خبری نداریم،

اما در این که شمس نابغه بزرگی مانند مولانا را چنان دگرگون کرده که از او انسان جدیدی ساخته است، تردیدی نیست و همین یک مورد به خوبی نشان می‌دهد که او واقعاً به رسالت خود که انگشت نهادن بر رگ راهنمایان بزرگ خلق بوده، کاملاً متعهد بوده و به شکلی خستگی‌ناپذیر به آن عمل می‌کرده است. شاید اگر شمس تبریزی مانند دیگر مشایخ، هزاران نفر از انسان‌های معمولی را تربیت می‌کرد، نمی‌توانست به اندازه تأثیری که در زندگی مولانا گذاشت، به جهان بشری خدمت کند. قرن‌هاست که سخنان مولانا گرمابخش و تربیت‌کننده خیل عظیمی از طالبان حقیقت است و همه اینها به سبب تأثیری است که شمس در زندگی مولانا داشته است. به احتمال زیاد دلیل این کار شمس تبریزی همان توجه به تأثیرگذاری بر انسان‌های بزرگ بوده است. او گمان می‌کرده است که با عوض کردن زندگی یک انسان بزرگ، می‌تواند زندگی افراد خیلی زیادی را تحت تأثیر خود قرار دهد.

این نخبه‌پروری شمس، در سرزمینی که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایش نخبه‌کشی است، اهمیت دوچندانی می‌یابد. بی‌آن‌که بخواهیم مانند جغد بر خرابه‌ها مویه کنیم و ناله سر دهیم و سرزمین خود را تحقیر کنیم، ناگزیریم از سر عشقی که به سرزمین عزیزمان داریم، سر غده‌های چرکین را باز کنیم و به درمان زخم‌های ناسور تاریخی خود بکوشیم. راست این است که به قول حافظ شیرین سخن «آب و هوای فارس سفله‌پرور است» و گردون گردان، در جغرافیای ایران زمین دون‌پرور است. می‌دانیم که این تراژدی بزرگ هیچ ربطی به گردون و آب و هوا ندارد و این وضعیت نتیجه انتخاب‌های نادرست ما در طول تاریخ بوده است. گذشته از نظام‌های سیاسی کشور ما که همواره به نخبه‌ها بی‌توجه بوده‌اند و بلکه از هر جهت، عرصه را بر آنها تنگ می‌کرده‌اند، نظام‌های آموزشی ما نیز نوعاً به نخبگان بی‌اعتنا بوده‌اند. نظام آموزشی ما کوتوله‌پرور است و عموم برنامه‌های این نظام آموزشی به گونه‌ای طراحی شده‌اند که افراد سطحی و میان‌مایه را پرورش می‌دهند. لازم است که جامعه ما به طور اساسی نگاه خود را به استعداد‌های درخشان و افراد نخبه دگرگون کند.

البته نخبه‌پروری به هیچ وجه به معنای بی‌اعتنایی به عامه مردم نیست. انسان‌های والا و نظام‌های آموزشی درست باید برای هر دو نوع انسان برنامه داشته باشند. به نظر می‌رسد مولانا اگرچه می‌گفت: «خود چه باشد قوت تقلید عام» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۷۱)، به اندازه شمس نخبه‌پرور نبود. یک دلیل آن این است که مریدان او عموماً از میان مردم معمولی بوده‌اند و او به گونه‌ای سخن می‌گفته است که آنها سخنان او را درمی‌یافته‌اند. در عین حال همواره بزرگ‌ترین عارفان و فرزندان هم از سخنان او بهره‌مند بوده و هستند. این هنر بسیار بزرگی است که شخص در عین توجه به عوام، در دام ابتذال و غوغازدگی گرفتار نشود و در همان حال که به خواص و نخبگان توجه می‌کند، از عامه مردم هم فاصله نگیرد و زبان او بگرنج و پیچیده و غیرقابل فهم نشود. آشپز کامل می‌تواند سفره‌ای بگسترده که هر کسی، با هر ذوق و سلیقه‌ای، سر سفره او نشست، سیر از سر سفره برخیزد. او کسی را محروم نمی‌کند. استاد کامل هم کسی است که عام و خاص از محضر او بهره برمی‌گیرند (مولوی، ۱۳۸۵: ۳ / ۱۸۹۷ - ۱۸۹۵).

مولانا خود نیز چنین است. همان‌گونه که گفتیم، نخبه‌گرایی شمس چنان است که باعث فاصله گرفتن او از عوام می‌شود و سخنان او تنها به کار کسانی می‌آید که از درک عرفانی بالایی برخوردارند و کمتر ممکن است شخصی معمولی یا متوسط بتواند از سخنان او بهره بگیرد، اما مولانا در عین آن که به هیچ

روی در دام ابتذال و عوام‌زدگی نمی‌افتد، چنان سخن می‌گوید که خواص از آن بهره می‌گیرند و عوام از آن محروم نمی‌مانند. باری، نخبه‌گرایی یکی از ویژگی‌های آموزشی شمس تبریزی است.

هم‌نشینی و حضور

مروری بر میراث عارفان و آموزگاران معنوی نشان می‌دهد که راه‌های بسیار متنوعی برای سلوک معنوی وجود دارد و هر کسی متناسب با احوال درونی خود، گام در یکی از این راه‌ها می‌گذارد و از طریق آنها به سوی مطلوب خود پیش می‌رود. برخی از مهم‌ترین راه‌های سلوک معنوی که بسیاری از دیگر راه‌ها را هم می‌توان در زیر آنها قرار داد، عبارتند از: (۱) عبادت، (۲) ریاضت، (۳) خدمت، (۴) معرفت، (۵) مراقبه، (۶) صحبت، (۷) عشق. هر کسی باید با یک خودشناسی دقیق و عمیق، راه ویژه خود را بیابد و با خلوص نیت همان را در پیش بگیرد. در دنیای عرفان و معنویت هم مانند هر جای دیگری، به شدت باید از استبداد آموزشی پرهیز کنیم و به هیچ وجه یک راه واحد را بر افراد متفاوت تحمیل نکنیم. هدف همه این راه‌ها پاک کردن درون سالک از کژی‌ها و ناراستی‌ها است و او را برای مواجهه شهودی با حق آماده کردن. استادان معنوی هم غالباً یکی از این شیوه‌های سلوک را در مرکز آموزش‌های خود قرار می‌دهند و شاگردان خود را طبق همان شیوه آموزش می‌دهند.

با این توضیحات، ببینیم که شمس تبریزی، کدام یک از راه‌های بالا را برای رشد معنوی انسان بهتر می‌داند. برای تبیین این مسأله لازم است به یک نکته مهم اشاره کنیم. از نظر شمس مهم‌ترین محتوای آموزش، نه کتاب و جزوه، بلکه وجود یک انسان والا است. کتاب، هر قدر هم عالی و ارزشمند باشد، قابلیت کژخوانی و بدفهمی را دارد و خواننده می‌تواند آن را آن‌گونه که می‌خواهد، تفسیر و تحریف کند؛ بنابراین کتاب به تنهایی نمی‌تواند مهم‌ترین رکن آموزش باشد. مهم‌ترین رکن آموزش، وجود استاد است. استاد فضیلت‌مند از هوا رهیده نه قابلیت کژخوانی دارد و نه امکان بدفهمی. حضور او بیشتر و بهتر از هر ابزار تربیتی، می‌تواند موجبات تحول روحی شاگرد را فراهم آورد.

گاندی نیز با شمس تبریزی هم‌نواست. او تعدادی از جوان‌ها را در مدرسه تولستوی که خود مدیریت و معلمی آن را بر عهده داشت، آموزش می‌داد، ولی برای آموزش دادن به آنها از کتاب استفاده نمی‌کند؛ مدرسه‌ای بدون کتاب! دلیل این امر را از زبان گاندی بخوانیم:

از کتاب‌های کلاسی که این همه درباره آنها می‌شنویم، در دستگاه ما خبری نبود و من هرگز فقدان آن را حس نکردم. حتی یاد ندارم از کتب کلاسی موجود هم استفاده زیاد برده باشم. اصولاً لازم نمی‌دانستم پسران را با مقداری کتاب بار کنم. همیشه احساس کرده‌ام بهترین و حقیقی‌ترین کتاب برای شاگرد مدرسه، معلم او و طرز رفتار وی است. از آنچه معلمین خودم از کتاب به من آموختند، چیزی یاد ندارم، حال آن‌که تعلیمات غیر کتابی آنها را خوب یاد دارم (گاندی، ۱۳۹۲: ۳۵۱).

از نظر شمس هم، هیچ چیز مانند حضور یک انسان والا نمی‌تواند جان آدمی را صیقل بزند و او

را به کمال برساند. عبادت کردن، خلوت‌گزینی و چله‌نشینی، مطالعه کردن و هیچ یک از راه‌های دیگر، نمی‌توانند هم‌چون هم‌نشینی با یک انسان کمال‌یافته باعث رشد و پیشرفت آدمی شوند. شمس به مخاطب خود توصیه می‌کند که قرارگاهی در دل خود به دست آورد و از توقف در سطح زبان خلاصی یابد. به نظر او اگر کسی واقعاً خواهان دنیاست، نباید دنیاطلبی او در سطح حرف زدن متوقف بماند، بلکه او باید عملاً در پی کسب اسباب معیشت دنیایی برآید و از دنیا بهره برگیرد. اگر کسی طالب دین است، نباید طلب او در حد حرف زدن باقی بماند. دین را از راه طاعت می‌توان به دست آورد. به همین منوال اگر کسی واقعاً خواهان حق است، باید از سطح زبان درگذرد و حق را از راه درست آن به دست آورد و آن راه چیزی جز مصاحبت اولیای حق نیست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۴۸).

جایی دیگر که می‌توان نظر شمس درباره اهمیت مصاحبت را دریافت، آن جاست که او احادیث را تأویل می‌کند. در این جا به دو مورد از این تأویل‌ها اشاره می‌کنیم. حدیثی داریم که یک ساعت تفکر را از شصت سال عبادت بهتر می‌داند. به نظر شمس این تفکر همانا قرار گرفتن در حضور یک درویش صادق است (همان، ۲۰۸/ ۱). این تأویل شمس از رابطه میان تفکر و حضور پرده برمی‌دارد؛ هم‌نشینی راستین آن است که حضورش نه تنها مانع تفکر نمی‌شود، بلکه زمینه را برای تحقق تفکر راستین فراهم می‌آورد. تفسیر شمس از حدیث «علیکم بالسَّوادِ الاعظم» نیز همین‌گونه است. طبق این حدیث، مسلمانان موظفاند در شهرهای بزرگ زندگی کنند و باید از ماندن در محیط‌های کوچک، مانند روستاها، بپرهیزند. به نظر شمس، شهر و روستا در این جا به معنای شهر و روستای جغرافیایی نیستند. در این جا شهر یعنی عارف کامل و روستا یعنی انسان ناقص (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۰۵؛ ن.ک: مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۵۲۲ - ۵۱۷)؛ بنابراین از نگاه شمس، توصیه به پرهیز از زندگی کردن در روستا، توصیه به دوری کردن از هم‌نشینی با انسان‌های مقلدِ نامهذبِ ناقص است و اگر از ما خواسته‌اند در شهرهای بزرگ زندگی کنیم، معنای آن این است که باید خود را در مجاورت روح‌های بزرگ و اندیشه‌های والا قرار دهیم. روستایی کوچک که انسانی بزرگ در آن زندگی می‌کند، کلان‌شهر است و کلان‌شهری که از حضور یک انسان والا تهی است، باید آن را روستایی کوچک به شمار آورد.

تأویل شمس از دریا نیز همین‌گونه است. به نظر او دریا کسی جز یک انسان والا نیست و هم‌چنان که دریا زنده را در کام خود فرومی‌برد و غرق می‌کند، ولی مرده را بر سر خود می‌گیرد و به ساحل می‌رساند، انسان والا نیز کسی را که دست از غرور و خودبینی برداشته و تسلیم او شده، به مقصد می‌رساند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۴۹). مولانا هم، گویا تحت تأثیر شمس، دریا را شخصی والا و الهی می‌داند که هم‌نشینی او باعث کمال ما می‌شود؛ به همین سبب به ما توصیه می‌کند کنار دریا، یعنی نزدیک یک انسان بزرگ زندگی کنیم (مولوی، ۱۳۳۹: غ ۲۲۲).

به همین جهت است که شمس رسم خرقه‌دادن استاد به شاگرد را قبول نمی‌کند. از نظر او خرقه واقعی چیزی جز صحبت یک انسان والا نیست. او خرقه خود را هم از هیچ یک از مشایخ روزگار دریافت نکرده است. خرقه او صحبت است که آن را از پیامبر اسلام دریافت کرده است. این خرقه بر خلاف خرقه‌های پارچه‌ای و پشمی هیچ‌گاه کهنه و فرسوده نمی‌شود و از اعتبار نمی‌افتد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۳۴ - ۱۳۳). شمس در جایی دیگر می‌گوید: «خرقه نیست قاعده من؛ خرقه من صحبت است و آنچه

تو از من حاصل کنی. خرقه من آن است» (همان، ۱/ ۲۲۵). درست به دلیل اهمیت مصاحبت در سلوک معنوی است که شمس تبریزی به شدت با خلوت‌گزینی و چله‌نشینی مخالفت می‌کند و آن را بدعت می‌شمارد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۴). شمس با استناد به حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام» به نقد کسانی که چله‌نشینی و خلوت‌گزینی می‌کنند، می‌پردازد (همان، ۲/ ۹۵). به نظر او رشد معنوی از راه مصاحبت با نیکان صورت می‌گیرد، نه از راه عزلت که بدعتی بیش نیست.

از همه موارد بالا می‌توان دریافت که از نظر شمس، آسان‌ترین و مطمئن‌ترین راه، برای دستیابی به کمالات معنوی، چیزی جز هم‌نشینی با نیکان نیست. اکنون ببینیم هم‌نشینی چگونه باعث رشد انسان می‌شود و او را به مقامات بلند معنوی می‌رساند؟ روشن است که هم‌نشین نیک می‌تواند با گفتار و کردارش باعث رشد هم‌نشین خود شود. از سوی دیگر دانش و آگاهی او می‌تواند مانند چراغی تابان، راه را برای هم‌نشین خود روشن کند و او را پیش ببرد. گذشته از اینها شخص والا به مثابه الگویی واقعی عمل می‌کند. او تجسم عینی فضیلت‌ها و کمالاتی است که سالک در پی آنهاست. خالصانه از چنین کسی نقلی کردن و در پی او رفتن، البته می‌تواند موجبات رشد معنوی شخص را فراهم آورد. هم‌نشینی با نیکان، جز اینها که گفته شد، فواید و منافع دیگری هم دارد و این‌ها البته چیزهای کمی نیستند، اما به نظر می‌رسد که شمس اهمیت مصاحبت را صرفاً در اینها نمی‌داند. او نگاه عمیق‌تری به مسأله دارد و تبیین دقیق‌تری از آن به دست می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین علت‌های تأکید شمس تبریزی بر مسأله هم‌نشینی، چیزی است که او آن را **دزدیدن خوی هم‌نشین** می‌نامد. منظور او از این اصطلاح جالب آن است که میان دل‌های انسان‌ها راه‌هایی پنهانی وجود دارد و از این راه‌های پنهانی اخلاق‌ها و افکار و احساسات دو هم‌نشین به هم منتقل می‌شود. افراد در مجاورت هم، بی‌آن‌که بدانند خوهای هم‌دیگر را می‌دزدند و از یک‌دیگر تأثیر می‌پذیرند و بر هم تأثیر می‌گذارند. نتیجه تأثیرپذیری انسان از هم‌نشین خود آن است که «هم‌نشین شخص را به عالم خودش می‌کشد»؛ یعنی مجاورت مشابهت می‌آورد و هر کسی خواه‌ناخواه وارد دنیای هم‌نشینان خودش می‌شود. شمس در داستان «استر و شتر»، پس از اشاره به آخربینی شتر، می‌گوید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۰۹ - ۱۰۸). آری، انسان‌ها، حتی زمانی که خاموش در کنار هم نشسته‌اند، در حال داد و ستد احساسات و اندیشه‌ها با هم هستند. آری دل به دل راه دارد و از راهی پنهانی، صلاح و کینه از یک شخص به شخصی دیگر منتقل می‌شود (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۴۲۱).

این «دزدیدن خو» که شمس آن را مطرح می‌کند، همان است که امام محمد غزالی آن را «سرایت» می‌نامد. از نظر او هم صرف هم‌نشینی باعث می‌شود که ویژگی‌های دو هم‌نشین، بدون این‌که خود بدانند، به یک‌دیگر سرایت کند: «هر که با شخصی هم‌نشینی گزیند، صفت‌های او بدو سرایت کند، چنان‌که او نداند» (غزالی، ۱۳۷۱: ۲/ ۶۴۰)؛ لذا غزالی به ما توصیه می‌کند که با فاسقان مصاحبت نکنیم؛ چراکه فسق آنها به ما سرایت می‌کند (همان، ۳/ ۲۴۰).

بر اساس اصل سرایت، هرگونه مصاحبتی سبب داد و ستد اندیشه‌ها و احساسات می‌شود و امکان ندارد دو شخص در کنار هم قرار بگیرند، بی‌آن‌که به شکلی نامحسوس از یک‌دیگر تأثیر بپذیرند؛ از این‌روست که می‌گوییم شخص باید در انتخاب هم‌نشین خود نهایت دقت را به کار بگیرد؛ زیرا که

خواه‌ناخواه انسان رنگ هم‌نشین خود را می‌پذیرد. با توجه به اصل خودزدی یا اصل سرایت، شمس تبریزی بهترین راه برای تحول روحی انسان را مصاحبت با نیکان می‌داند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۱۸۵).

البته نباید پنداشت که این دزدی خو و سرایت فقط در نیکو شدن مؤثر است. همان‌گونه که هم‌نشینی با نیکان بهترین راه برای نیکوکار شدن است، هم‌نشینی با بدان هم ساده‌ترین و سریع‌ترین راه برای بد شدن است. به خاطر اهمیت این مسأله است که شمس با شدت و حدت ما را از مصاحبت انسان‌های غافل و بی‌خبر برحذر می‌داند و هم‌نشینی با بی‌خبران را حرام می‌شمارد:

صحبت بی‌خبران سخت مضر است، حرام است. صحبت نادان حرام است، طعامشان حرام است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۱۸۹).

با این وصف می‌توان گفت که بهترین و آسان‌ترین و مطمئن‌ترین راه برای فضیلت‌مند شدن هم‌نشینی با انسان‌های فضیلت‌مند است. هم‌نشینی با انسان‌های صادق باعث صادق شدن انسان می‌شود و هم‌نشینی دروغگو هم به سرعت انسان را دروغ‌گو می‌کند. اگر کسی قصد دارد جوان‌مرد و دریادل و بلندنظر شود، لازم است خود را در مجاورت انسان‌های جوان‌مرد و دریادل و بلندنظر قرار دهد. کسی هم که خواهان زندگی معنوی و عرفانی است، باید خود را به زیستن در کنار انسان‌های معنوی و عارف عادت دهد.

نتیجه طبیعی نکته بالا جز این نیست که استاد راستین با نفس حضورش و با نظر پاک و نافذش می‌تواند مشکلات دیگران را حل کند و فایده اصلی مصاحبت انسان‌های والا نه سخنان و رفتارهای آنها، بلکه آن نور درونی است که اولیای حق، با حضور خود به درون دیگران می‌تابانند و آنها را روشن و گرم می‌کنند. به همین سبب است که شمس به ما می‌گوید که به سخنان نیکو و کارهای شایسته شیخ قانع نباشیم و در وجود او دنبال حقیقتی عمیق‌تر بگردیم:

زنهار از شیخ [به] همین صورت خوب و همین سخن خوب و افعال و اخلاق خوب راضی مشوید؛ که ورای آن چیزی هست. آن را طلبید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۱۰۵).

شمس در این‌جا درباره این حقیقت توضیح نمی‌دهد، اما در یک قطعه دیگر به این نکته اشاره می‌کند که شخص می‌تواند از راه اتحاد معنوی با شیخ، بدون هیچ‌گونه گفتگویی، از نور درونی او بهره‌مند شود. از نظر شمس سخن و زبان برای ارتباط برقرار کردن با بیگانان است، و گرنه دو نفر که هم‌جنس‌اند و دارای اتحاد معنوی، می‌توانند بدون واسطه زبان، با هم حرف بزنند و از هم بهره بگیرند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/۱۷۴ - ۱۷۳). به نظر می‌رسد شمس تبریزی در این قطعه شگفت‌آور یکی از رازهای ملاقات خود و مولانا را بر ما آشکار کرده است. احتمالاً آن دو بزرگ در بسیاری از اوقات، بی‌آن که حتی یک کلمه با هم حرف بزنند، از راه نگاه، یا از راه حضور، می‌توانسته‌اند با عمیق‌ترین لایه‌های وجود یک‌دیگر پیوند برقرار کنند و در این دیدارهای معنوی عمیق، شمس گره‌های روحی مولانا را باز می‌کرده و او را غرق

نور می‌ساخته است. این حقیقت مهمی است که استاد راستین آن است که نفس حضورش شفاف‌بخش باشد و بدون قیل و قال، مشکلات شاگرد خود را حل کند. شمس در توصیف خود می‌گوید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۱۴۸). حافظ شیرین‌سخن هم از کیمیای نظر با ما سخن می‌گوید. به نظر او کسانی در این دنیا هستند که با کیمیای نظر خود، خاک را به طلا تبدیل می‌کنند. و در غزل درخشان «جام جم»، مشکل خود را نزد پیر مغان می‌برد و پیر مغان کسی است که با تأیید نظر، معمای او را حل می‌کند. این نکته واقعاً مهم است. کسی که دیدارش پاسخ‌پریش‌های ما نباشد، احتمالاً سخنانش هم گرهی از کار ما باز نمی‌کند. هنر آن است که استاد، با صرف حضور خود، دیگران را متحول کند و آنها را از گرفتاری‌های فکری و روحی‌رهایی ببخشد. به نظر می‌رسد این یکی از مهم‌ترین مبانی تربیتی شمس تبریزی است و باید به آن توجه تمام داشت. شمس تبریزی داستان زیبایی برای تبیین این موضوع مهم نقل کرده است. او از عارفی به نام ابونجیب یاد می‌کند که برای حل مشکل خود در چله نشسته بود. در واقعه به او گفتند: این مشکل تو از طریق چله‌نشینی حل نمی‌شود. باید نظر یک مرد والا بر تو بیفتد و در میدان جاذبه حضور او قرار گیری، تا مشکل تو حل شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۱۷۹). نکته بسیار مهم در این داستان آن است که حتی ممکن است این حضور یک‌طرفه باشد؛ یعنی ما آن انسان والا را نبینیم و شناسیم، اما با قرار گرفتن در تیررس نگاه او و میدان حضور او، به کمالی دست یابیم که با هیچ چله‌ای به دست نمی‌آید. ولی البته اگر این رابطه دو سویه باشد، خیلی بهتر است. از این جالب‌تر آن است که به نظر شمس، حتی گرمای پای یک انسان والا می‌تواند وسوسه‌ها و خیال‌های سالک را از بین ببرد و باعث رشد او شود (همان، ۱/۳۱۲).

در ادامه بحث هم‌نشینی به یک نکته دیگر هم اشاره می‌کنیم که از مهم‌ترین مبانی تربیتی شمس تبریزی به شمار می‌آید. از این موضوع با تعبیر **خاصیت آینگی** یاد می‌کنیم. استاد راستین کسی است که مانند آینه صاف و زلال باشد و شاگرد بتواند در آینه وجود او عیب‌ها و نقص‌های خود را ببیند. شمس این موضوع مهم را با تمثیل آینه، به تفصیل تمام، در همان **مقالات** توضیح داده است. به نظر او آینه نه رشوه قبول می‌کند، نه تحت تأثیر احساسات قرار می‌گیرد و صورت هر کسی را همان‌گونه که هست، به او نشان می‌دهد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۷۰ - ۶۹). معنای این تمثیل بسیار روشن است. استاد مانند آینه‌ای، خوبی‌ها و زشتی‌های شاگرد را صریحاً و مستقیماً به او نشان می‌دهد. نکته در این جاست که ممکن است یک انسان رُک، بدون هیچ ملاحظه‌ای، عیب‌ها و نقص‌های دیگران را به آنها بگوید. این کار مستلزم مقدار زیادی فعالیت عقلانی و تجزیه و تحلیل است. اما سخن شمس چیزی ورای این است. سخن او نه «گفتن» عیب‌های دیگران که «نشان دادن» آنهاست. آینه «سخن نمی‌گوید»، «نشان می‌دهد». استاد واقعی کسی است که با نفس حضورش، بدون سخن گفتن، خوبی‌ها و بدی‌های دیگران را به آنها نشان می‌دهد. به نظر مولانا هم کسی که آینه ضمیر خود را از اندیشه‌های زائد و ردائل اخلاقی زوده باشد، می‌تواند آینه‌سان خوب و بد دیگران را به آنها نشان دهد (مولوی، ۱۳۳۹: غ ۴۵۵).

یک وجه خاصیت آینگی آن است که استاد، از وجود خود آینه‌ای بسازد و آن را در برابر شاگرد نگاه دارد، تا او بتواند زشت و نیک وجود خود را در آن آینه ببیند. اما یک وجه بسیار عمیق‌تر مسئله خاصیت آینگی آن است که چنان‌چه کسی آینه ضمیر خود را صیقل زده باشد، می‌تواند دیگران را آن‌گونه که

هستند به خودشان نشان بدهد و این یکی از بهترین راه‌ها برای خودشناسی است؛ یعنی دیدن خود در آینه صورت و جان یک انسان ساده و صادق؛ از این روست که شمس تبریزی می‌گوید خلاصه همه سخنان پیامبران این است که آینه‌ای حاصل کنید (شمس تبریزی، ۱: ۱۳۷۷/۹۳)؛ یعنی انسانی را بیابید که مانند آینه صاف و ساده باشد و شما بتوانید خود را در او ببینید. شمس نتیجه همه ریاضت‌ها را همین تحصیل کردن آینه می‌داند (همان، ۱/ ۱۹۹). واقع قضیه آن است که خودبینی چنان آینه جان ما را از نقش‌های کژمژ بیهوده آکنده است که خاصیت آینگی خود را از دست داده است. ما آن چنان از خود پریم که جایی برای بازتافتن دیگران در ما باقی نمانده است. این پُر بودن از خود باعث شده است که ما فقط خود را ببینیم و بس و به این ترتیب ملاقات‌های ما غالباً به بن‌بست کشیده می‌شوند.

لازم است در اینجا به یک نکته بسیار مهم اشاره کنیم؛ یکی از اموری که خاصیت آینگی را از بین می‌برد، عشق استاد به شاگرد است. ارزش و اعتبار عشق از نظر شمس چنان است که او خاک کفش یک عاشق را با سر مشایخ و بزرگان عوض نمی‌کند (همان، ۱/ ۹۲). شمس بین انسان نیک و انسان عاشق فرق می‌گذارد و پدر خود را با این که مردی نیکو و شریف بوده است، به خاطر عاری بودن از عشق، کامل نمی‌داند. از نظر او خوب بودن چیزی است و عاشق بودن چیزی دیگر (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۰). تردیدی نیست که عشق میان شاگرد و استاد می‌تواند به شکلی حیرت‌آور زمینه را برای آسان‌سازی آموزش فراهم آورد. به نظر می‌رسد شرط نخست معلمی بی‌گمان عشق خالصانه و عمیق به انسان‌هاست. کسی که انسان‌ها را دوست ندارد، حتی اگر برترین فاضل زمانه باشد و بر تمام اصول و روش‌ها و مهارت‌های آموزش هم اشراف داشته باشد، محال است معلم موفقی باشد. معلمی در واقع هنر عاشقی است. معلمی که به شاگردان خود عشق نمی‌ورزد، توفیقی در کار آموزش نمی‌یابد. اگر این عشق دو سویه شود و شاگرد نیز به استاد خود مهر بورزد، آموزش به بهترین شکل تحقق می‌یابد. عشق معلم او را خیرخواه و دلسوز و مهربان و متواضع می‌کند و عشق شاگرد او را نیازمند و مشتاق و فروتن و بانشاط می‌سازد و به این ترتیب، آموزش خیلی راحت و روان انجام می‌گیرد. چنین رابطه دوسویه عاشقانه‌ای آموزش را به امری دل‌چسب و شیرین و دل‌انگیز تبدیل می‌کند. عشق میان معلم و شاگرد باعث می‌شود آموزش به مسأله‌ای بسیار فعالانه و سرشار از طراوت و تازگی تبدیل شود و معلم نیز مانند شاگرد رشد کند. وقتی استاد خود را در مقابل شاگرد متعهد و مسئولیت‌پذیر بداند، طبعاً همواره می‌کوشد راست و درست زندگی کند (گاندی، ۲۹۳۱: ۳۵۳).

گفتنی است که عشق اگرچه لازمه هر گونه آموزشی است و بدون آن امر آموزش سامان نمی‌یابد، با این همه همین عشق ممکن است به یکی از بزرگ‌ترین موانع بر سر راه آموزش تبدیل شود؛ به این شکل که عشق چنان واقع‌بینی استاد را مختل کند که نتواند خطاها و عیوب شاگرد خود را ببیند. آن چنان که استاد میرآف می‌گوید شیفتگی یکی از موانع مراقبت است:

برای مراقبت از دیگری باید او را چنان که هست، ببینم و نه آن‌گونه که دوست دارم، یا احساس می‌کنم باید باشد ... اگر دیگری را در قالب معینی ببینم، اگر تنها بتوانم چیزی را ببینم که دوست دارم ببینم، نمی‌توانم دیگری را آن‌گونه که واقعاً هست، ببینم؛ به عنوان

شیفتگی و دل‌باختگی دشمن مراقبت است؛ چراکه واکنش مثبت واقعی به این دیگری خاص را غیرممکن می‌کند. حتی زمانی که واقعیات ناخوشایند هستند، به آنها احترام می‌گذارم؛ زیرا فقط با جدی گرفتن آنهاست که می‌توانم با دیگری ارتباط داشته باشم و از او مراقبت کنم (میرآف، ۱۳۹۶: ۶۲).

معنای این سخن آن است که عشق و شیفتگی به دیگری ممکن است باعث شود مصلحت او را در پای خوشایندش قربانی کنیم و خطاها و عیب‌های او را نبینیم. عشق حتی می‌تواند باعث زیبا شدن زشتی‌های معشوق شود و ردیلت‌ها را چونان فضیلت به عاشق بنماید، اما به نظر شمس تبریزی کسانی هستند که عشق به واقع‌بینی آنها آسیبی نمی‌زند و آنها می‌توانند عیب‌ها و خطاهای معشوق خود را ببینند. این سخن شمس به ویژه درباره آموزش و تربیت اهمیت فراوان دارد. معلم باید در عین عشق ورزیدن به شاگرد خود، خاصیت اینگی خویش را حفظ کند و کارش به ستایش رذائل شاگردش نکشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۶۲ - ۱۶۱؛ ۱ / ۱۶۵). اگر استاد و شاگرد بتوانند رابطه محبت‌آمیز متعادلی داشته باشند و از خصوصی شدن بیش از حد رابطه پرهیز کنند، عشق می‌تواند آموزش را به شکل معجزه‌آسایی پیش ببرد.

از سخنان بالا نباید نتیجه گرفت که اصل هم‌نشینی فقط در مورد اولیای خدا مصداق دارد. حقیقتاً پیدا کردن چنین کسانی خیلی دشوار است. این اصل در مورد هم‌نشینی با انسان‌های نیک هم صادق است. انتخاب دوستان خوب، حتی اگر در سطح ما باشند، یا با فاصله اندکی از ما جلوتر باشند، می‌تواند نقش مهمی در تحول اخلاقی و معنوی ما داشته باشد؛ برای نمونه، به نظر شمس دنیادوستی انسان را کر و کور می‌کند و ابزارهای شناخت او را از بین می‌برد. تنها زمانی که شخص دست از دوستی دنیا بردارد، می‌تواند چشم حقیقت‌بین خود را بازیابد. مسأله این است که شخص دنیادوست چگونه می‌تواند از زندان دنیادوستی رهایی یابد و توفیق توبه پیدا کند؟ به نظر شمس، شخص دنیادوست می‌تواند از راه هم‌نشینی با انسان‌های نیک، توفیق توبه پیدا کند، از محبت دنیا رهایی یابد و از حجاب‌هایی که مانع بینایی او هستند، عبور کند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱ / ۳۱۵).

استفاده از جور و جفا

شاید چالش برانگیزترین مسأله در بحث از شیوه‌های تربیتی شمس، بحث «جفای شمس در حق شاگردان و دوستانش»، و البته یکی از مصادیق مهم آن یعنی «تنبیه بدنی»، باشد. لازم است ابعاد گوناگون این موضوع را با دقت تمام بررسی کنیم. ابتدا درباره مبانی نظری شمس در مورد استفاده از جور و جفا در آموزش صحبت می‌کنم و بعد به بررسی برخی از مهم‌ترین مصادیق جور و جفا در آموزش می‌پردازم.

جمال و جلال، یا مهر و قهر دو جنبه از وجود انسان هستند و هر کدام کارکرد ویژه خود را دارند. این دو ویژگی انسانی در حوزه‌های گوناگون زندگی، مانند روابط خانوادگی، روابط دوستانه، روابط شغلی، روابط سیاسی، روابط تجاری و نظایر آنها، کاربردهای خاصی دارند. ما در اینجا مسأله جمال و جلال را صرفاً در بحث تعلیم و تربیت مطرح می‌کنیم. جمال و مهر باعث می‌شوند ما با دیگران انس بگیریم و

فرصتی برای انس گرفتن دیگران با خود فراهم آوریم و مصاحبت خود را در کام دیگران خوش کنیم. جمال و مهر با رفتارهایی مانند احترام گذاشتن، تعریف و تمجید، تحسین و تشویق، آسان‌گیری، مدارا، گشاده‌رویی، پذیرفتن درخواست‌ها، چشم پوشیدن بر خطاها، تأکید کردن بر نقاط قوت، خوش‌بینی و نظایر آنها همراه‌اند. از سوی دیگر، جلال و قهر باعث می‌شوند ما به قصد دفاع از دیگری، یا برای تربیت او، بر او خشم بگیریم و او را برنجانیم. جلال و قهر با رفتارهایی مانند خصومت ورزیدن، حمله کردن، تنبیه کردن، سخت‌گیری، توهین و تحقیر، ترش‌رویی، رد کردن درخواست‌ها، نبخشودن خطاها، انگشت گذاشتن بر نقاط ضعف و خطاها، بدبینی و نظایر آنها همراه‌اند.

هر کدام از انسان‌ها با توجه به ویژگی‌های شخصیتی خود، یا بر اثر باورها و آموزش‌های خود، یکی از این دو راه را در مواجهه با دیگران برمی‌گزینند. عده‌ای سراپا لطف و مهر و گروهی هم سراسر قهر و خشم‌اند. اگرچه ممکن است غالب افراد بر این باور باشند که لطف و مهر کافی است و ما همواره در تمام مناسبات خود باید از این شیوه استفاده کنیم، به نظر می‌رسد هر کدام از این دو شیوه اگر به تنهایی مورد استفاده قرار گیرند، دارای آسیب‌هایی هستند؛ لطف و مهر تنها ممکن است راه را برای سوء استفاده‌های دیگران باز کنند و باعث جری شدن آنها در ظلم و جور شوند. از سوی دیگر قهر و خشم تنها هم باعث نومیدی و بدبینی و تیرگی روابط می‌شوند.

انسان والا کسی است که بتواند به طور معقول و متعادل از این دو شیوه استفاده کند. او از قهر و مهر به جای خود بهره می‌گیرد. کسی که همواره به همه درخواست‌ها پاسخ مثبت می‌دهد، همان قدر ناقص است که کسی که همواره با همه چیز مخالف است. در وجود یک انسان والا، رد و قبول، ستایش و نکوهش، تحقیر و تکریم، آسان‌گیری و سخت‌گیری، خوش‌بینی و بدبینی به شکل کاملاً متعادلی در هم آمیخته می‌شوند و هیچ یک جای دیگری را نمی‌گیرد.

از نگاه شمس، کسی که سراپا لطف و مهر است، انسان ناقصی است. انسان کامل کسی است که هم‌زمان دارای مهر و قهر باشد. نکته مهم آن است که شخص بتواند موضع دقیق هر یک از این دو شیوه را بشناسد و دقیقاً همین‌جاست که معیاری برای تشخیص نادان از دانا به دست می‌آید؛ نادان هم مهر و قهر دارد، اما نمی‌داند کجا باید مهربان باشد و کجا باید خشم بگیرد. اما انسان عاقل دقیقاً محل استفاده این دو را می‌داند. به نظر شمس، خدا هم فقط لطف و مهر ندارد. او نیز به جای خود دارای قهر و خشم است و در زمان لازم از آنها استفاده می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۹/۲ - ۱۸). به نظر شمس، لطف تنها هیچ مزه‌ای ندارد و لازم است که لطف با قهر همراه باشد (همان، ۱/ ۲۴۳).

تا این‌جا گفتیم که از نظر شمس تبریزی، در وجود انسان والا، لطف و قهر، و جلال و جمال به جای خود وجود دارند. اکنون پرسش این است که آیا نسبتی بین لطف و قهر وجود دارد، یا این‌که اگر یکی از این دو از دیگری بیشتر و پیشتر باشد، بهتر است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به یک نکته دیگر هم اشاره کنیم. به نظر شمس عارفان از یک منظر بر دو نوع‌اند: مست و هوشیار. اگرچه عموماً گمان می‌کنند که عارفان مست از عارفان هوشیار بالاترند، نظر شمس این است که هوشیاری بعد از مستی، از مستی بالاتر است. عارف مست شایستگی رهبری و تربیت دیگران را ندارد. رهبر و معلم راستین کسی است که به هوشیاری رسیده باشد. یکی از نقدهای شمس بر مولانا همین بود که مولانا مست است و

هنوز به هوشیاری نرسیده است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۸۰ / ۱).

اکنون به بحث خود بازمی‌گردیم. به نظر شمس یکی از تفاوت‌های مستان و هوشیاران و به تعبیر دیگر یکی از تفاوت‌های ناقصان و کاملان در این است که مستان و ناقصان لطف و قهرشان برابر است، اما هوشیاران و کاملان لطفشان بر قهرشان و جمالشان بر جلالشان غلبه دارد (همان، ۱۴۷ / ۱). انسان‌ها از حیث قهر و لطف بر سه گروه‌اند: نخست کسی که فقط لطف دارد و از قهر و جفا و جلال بی‌نصیب است. چنین کسی انسان ناقصی است. دوم انسانی که قهر و لطفش برابر است. چنین کسی مست است و شایستگی رهبری و آموزش را ندارد و سوم انسانی که قهر و لطف دارد، ولی لطفش بر قهرش پیشی گرفته و مهرش از جورش بیشتر است. چنین کسی هوشیار است و کامل، و شایستگی رهبری و آموزش را دارد.

نتیجه این سخن آن است که استاد راستین توانایی قهر گرفتن و سخت‌گیری کردن را دارد، اما قهر او از مهرش مایه می‌گیرد و سخت‌گیری او نشانه لطف و عنایت اوست؛ به همین سبب قهر و جفای او به مراتب بهتر از لطف و مهر دیگران است. جور و جفای چنین کسی به هیچ وجه از تنگ‌نظری و خشونت و خشم و خودخواهی و دیگر آزاری سرچشمه نمی‌گیرد. سخت‌گیری‌ها و بداخلاقی‌های چنین کسی همه از مهر و لطف او مایه می‌گیرند و به همین سبب درست‌اند. شمس، در اشاره به همین پیشتر و بیشتر بودن لطف نسبت به قهر، می‌گوید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۳۶ / ۱)؛ بنابراین قهر و جفا همیشگی نیستند و استاد باید فقط در موارد خاصی، در هنگام تربیت و آموزش از آنها استفاده کند و پس از حل مشکل، بلافاصله به آن حالت لطف و مهر همیشگی خود برگردد. معلمی که بر شاگرد خود خشم می‌گیرد و خشم و رنجش را به وجه غالب رابطه خود با او تبدیل می‌کند و همواره از همان منظر به شاگرد نگاه می‌کند، به هیچ روی خیرخواه او نیست. معلم مهربان کسی است که اگر به مناسبتی بر شاگرد خود خشم گرفت، بتواند به سرعت به همان لطف و مهر همیشگی خود بازگردد و به او مهر بورزد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۴۹ / ۲؛ ۶۷ / ۲).

مبنای نظر شمس درباره مهر و قهر استاد

این سخن شمس که استاد راستین کسی است که دارای مهر و قهر و جلال و جمال است، اما جمال و مهر او اصل است و بر قهر و جلال او پیشی دارد، مبتنی بر سه مبنای مهم است. یکی از این سه مبنای به استاد برمی‌گردد و دو مبنای دیگر به شاگرد مربوط می‌شود. در ادامه راجع به این سه مبنای به اختصار سخن می‌گوییم.

مبنای سخن شمس، در پیوند با استاد، این است که از نظر او اقتضای مهر و دلسوزی، توجه کردن به مصالح طرف مقابل است. محال است کسی دیگری را دوست داشته باشد و نسبت به خیر و شر زندگی او بی‌تفاوت باشد. عموم پدرها و مادرها از کنار بزرگ‌ترین خطاهای بچه‌های دیگران بی‌توجه و بی‌اعتنا می‌گذرند و نه خود بر اثر این موضوع آشفته و مضطرب می‌شوند و نه تلاشی برای بازداشتن آنها از آن خطاها و رفتارهای زشت انجام می‌دهند، اما آنها نسبت به کوچک‌ترین خطاهای فرزند خود حساس‌اند و دیدن خطاهای فرزند آرام و قرار را از آنها می‌گیرد و در صورت لزوم آنها را به سخت‌گیری و رفتارهای

تند و امی دارد. شکی نیست که این رفتارها و سخت‌گیری‌ها از محبت والدین به فرزند سرچشمه می‌گیرند. بنابراین قهر همراه و همزاد همیشگی مهر است و فقدان قهر در واقع به معنای فقدان مهر است؛ از این روست که به نظر شمس استاد واقعی کسی است که نسبت به کوچک‌ترین خطاها و عیب‌های شاگرد خود حساس باشد و مصالح او را بر خوشایندهای او ترجیح دهد. معلمی که نسبت به خوب و بد شاگرد خود بی‌تفاوت باشد، اساساً مهری نسبت به او ندارد. به همین سبب است که شمس با دیگران کاملاً بر سر مهر است، اما نسبت به دوستان خود بسیار سختگیر و بی‌گذشت می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۸/۲). مولانا نیز بر این باور است که عتاب نشانه دوستی است و بلکه می‌توان گفت مادام که دوستی باقی است، عتاب نیز برجاست. نکته در این جاست که اگر عتاب باعث درد و رنج طرف مقابل شود، نشانه دوستی است، و گرنه عتابی که با درد و رنج همراه نیست، بر دوستی دلالت نمی‌کند (مولوی، ۱۳۸۱: ۳۷).

گفتیم که این سخن شمس که لازم است در وجود استاد قهر و جور و جفا نیز باشد، دو مبنا هم دارد که به شاگرد برمی‌گردند. مبنای نخست این است که به نظر شمس بسیار اندک‌شمارند کسانی که سراپا خوبی و نیکی‌اند و نیازی به سخت‌گیری و فشار ندارند. چنین شاگردانی بدون سخت‌گیری و قهر معلم نیز به خوبی به وظایف خود عمل می‌کنند و راه درست را در پیش می‌گیرند، اما بیشتر افراد خودخواهی‌ها و خودفریبی‌ها و لذت‌طلبی‌هایی دارند و به این آسانی‌ها نمی‌توان آنها را درمان کرد. رفق و مدارا و شفقت و نصیحت برای چنین کسانی کارساز نیست و بلکه ممکن است بر گستاخی و جسارت و غفلت آنها بیفزاید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۱۰۸)؛ پس به نظر شمس قهر و جفا برای همگان نیست. برخی از افراد با شفقت و محبت و آسان‌گیری هم راه خود را می‌یابند و کار خود را انجام می‌دهند، اما کسانی هم هستند که جز با سخت‌گیری و جور و جفا نمی‌توان مانع طغیان و عصیان آنها شد (همان، ۲/۳۰). سخت‌گیری‌ها و جفا‌های استاد در واقع متوجه نفس شاگرد هستند و هدف آنها پاک و پالوده کردن اوست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۹۹). شمس در جایی دیگر نتیجه جور و جفای استاد را پخته شدن شاگرد می‌داند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۱۹۹؛ ۱/۲۶۹ - ۲۶۸). شمس در جایی دیگر به این نکته اشاره می‌کند که جفا باعث رهایی شاگرد از نفاق می‌شود و او را به راستی راه می‌برد (همان، ۱/۱۳۶). سخن شمس درباره جفا و سخت‌گیری، از جهتی دیگر هم راجع به شاگرد است. همان‌گونه که در بخش مربوط به استاد گفتیم، علاقه و عشق استاد نسبت به شاگرد، اجازه نمی‌دهد که نسبت به احوال شاگرد خود بی‌اعتنا باشد. در مورد شاگرد نیز چنین است. شاگردی که استاد خود را دوست داشته باشد، حتماً نسبت به او حساس می‌شود و از بی‌تفاوتی و انفعال خارج می‌شود. یکی از راه‌هایی که نشان‌دهنده ارزش و اهمیت کسی دیگر در پیش ماست، این است که ببینیم قدرت عصبانی کردن او را داریم یا نه؟ بیگانگان معمولاً نمی‌توانند به شکل عمیق و طولانی مدت دل ما را بشکنند و باعث خشم و دلخوری ما شوند، اما دوستان می‌توانند چنین کنند و اصولاً می‌توان گفت میزان نیرویی که دیگران در رنجاندن ما دارند، نشان‌دهنده جایگاهی است که آنها در نزد ما دارند. از سوی دیگر رنجش دیگران از ما هم می‌تواند حاکی از جایگاهی باشد که ما در نزد آنها داریم.

بر همین مبناست که شمس از ترفند جفا بهره می‌گیرد. او برای آن که دریابد آیا شاگرد واقعاً به او و

درس او علاقه دارد، یا نه، عمداً شاگرد را می‌رنجاند. اگر شاگرد رنجید و آزرده شد، معلوم است که واقعاً به استاد علاقه دارد و استاد می‌تواند آموزش را بر اساس همین علاقه پیش ببرد، اما اگر جور و جفای استاد هیچ‌گونه تأثیری در شاگرد ندارد و باعث رنجش او نمی‌شود، استاد باید بداند که در نزد شاگرد هیچ جایگاهی ندارد و لازم است فکری به حال خود کند؛ چراکه چنین آموزشی به هر حال بی‌فایده و ناسودمند است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/۹۷).

داستان زیبایی که در متون عرفانی به نام حلاج و شبلی ثبت شده است، به خوبی این نکته را نشان می‌دهد که انسان از کسانی که در نظرش عزیزند، می‌رنجد و چنان‌چه پیوند عاطفی خاصی بین دو نفر نباشد، قدرتی برای رنجاندن هم ندارند. شمس، بدون اشاره به نام شبلی، این داستان را نقل کرده است و به جای شبلی، از دوستان حلاج یاد کرده است. طبق این داستان، حلاج از کسانی که سنگ‌های بزرگ به سوی او پرتاب می‌کردند، نمی‌رنجید، اما از دوستانش که دسته‌های گل به سوی او پرتاب کردند، رنجید؛ زیرا که این جفای دوست است که آزاردهنده و رنج‌آور است (همان، ۱/ ۲۵۵ - ۲۵۴).

جلال و جمال شمس تبریزی

تا این‌جا به پنج نکته مهم دربارهٔ مسألهٔ جور و جفا در امر تعلیم و تربیت اشاره کردیم؛ نخست این‌که از نظر شمس معلمی که فقط مهر و لطف و جمال دارد و در وجود او خبری از قهر و جلال و جفا نیست، انسان ناقصی است. دوم این‌که معلم واقعی کسی است که مهرش بر قهرش پیشی گرفته است و جمالش از جلالش بیشتر است و قهر و جلالش هم از مهر و جمالش سرچشمه می‌گیرد. سوم این‌که برخی از شاگردان دارای عیوب و خطاهایی هستند که جز از راه قهر و غضب نمی‌توان آنها را اصلاح کرد و چهارم این‌که معلم می‌تواند با استفاده از معیار قهر و جور میزان وفاداری و عشق شاگرد را محک بزند و پنجم این‌که اگر شاگرد از آزمون جور و جفا سربلند بیرون آمد، معلم باید در حق او سراپا مهر و لطف شود. اکنون لازم است به این نکته اشاره کنیم که از سخنان شمس در مقالات، به روشنی برمی‌آید که او خود واقعاً چنین بوده و بر همین سیرت و سان زندگی می‌کرده است. او درست به دلیل این‌که افراد خاصی را دوست می‌داشته و در برابر آنها احساس مسئولیت می‌کرده است، در حق آنها جور و جفا به خرج می‌داده و بر آنها بسیار سخت می‌گرفته است. شمس دربارهٔ این ویژگی خود چنین می‌گوید:

هر که را دوست دارم جفا پیش آرم. اگر آن را قبول کرد، من خود هم چنین گلوله از آن او باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچه پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوستدار شود، الا کار جفا دارد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/۲۱۹).

از سخن شمس برمی‌آید که جور و جفای او عارضی و موقتی بوده است و چنان‌چه از طریق آن می‌توانسته است به مقصود خود که بیداری و آگاهی شاگرد بوده است، دست یابد، بی‌درنگ سراپا لطف و مهر می‌شده و در نهایت عشق و مهر با او برخورد می‌کرده است. در واقع هدف جور و جفا پاک کردن فضای رابطه از تیرگی‌ها و غبارهاست و نتیجهٔ آن چیزی جز استوار شدن مبانی مودت و محبت نیست (همان، ۱/ ۲۸۰). شمس در جایی دیگر، باز از این خصوصیت خود پرده برمی‌دارد که با خطاهای دیگران

کاری ندارد و به راحتی می‌تواند از بزرگ‌ترین اشتباهات دیگران صرف نظر کند، اما در برابر کوچک‌ترین خطاهای دوستانش، به شدیدترین شکل واکنش نشان می‌دهد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۶۲). او در جایی دیگر از مقالات باز به این ویژگی خود اشاره می‌کند که از جفاهای بزرگ بیگانگان به راحتی می‌گذرد، اما از کوچک‌ترین خطاهای دوستانش می‌رنجد و این را نشانه عشق می‌داند: «اگر بیگانه مرا صد کفش بزند، هیچ نگوییم، اما از یگانه سر مویی بگیرم، آن شفقت است و رحمت» (همان، ۱/ ۲۵۴).

مصادیق جفا

اکنون که به اختصار درباره نظر شمس راجع به قهر و مهر سخن گفتیم، لازم است درباره مصادیق قهر و جور و جفا از نظر شمس هم سخن بگوییم و ببینیم که او چگونه از این شیوه برای آموزش دوستان و شاگردان خود استفاده می‌کند. ناگفته پیداست که مصادیق جفا و قهر در آموزش فراوان اند و طیف وسیعی از رفتارها را می‌توان در این جا بررسی کرد، اما ما بحث را به نظرات و رفتارهای شمس محدود می‌کنیم و درباره چهار مورد مهم از رفتارهای جفاآمیز شمس صحبت می‌کنیم. لازم است در اینجا راجع به «تنبیه بدنی» از نگاه شمس صحبت کنیم، اما این مسأله نیاز به شرح و تفصیل فراوانی دارد که از حوصله این مقاله بیرون است؛ به همین سبب بحث درباره تنبیه بدنی را به فرصتی دیگر واگذار می‌کنیم و در ادامه راجع به چهار مورد از مصادیق جور و جفا در آموزش از نظر شمس سخن می‌گوییم.

بهره‌گیری از آزمون‌های دشوار

یکی از روش‌های تربیتی شمس روش **آزمون و امتحان** است. او بی‌قید و شرط شاگرد نمی‌پذیرد و معمولاً یا با پول، یا شراب، یا جفا می‌کوشد صبر، وارستگی و بی‌اعتنائی شاگرد به رد و قبول مردم را بیازماید و تنها در صورتی که شاگرد از این آزمون سربلند بیرون بیاید، شمس او را به شاگردی می‌پذیرد و به یاری او می‌شتابد. در غیر این صورت او را به حال خود رها می‌کند؛ برای نمونه به قطعۀ زیر توجه فرمایید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۹۱ - ۲۹۲؛ ۱/ ۳۰۶). یکی از بارزترین رفتارهای شمس در این زمینه، راجع به شیخ بزرگ قرن هفتم، اوحد الدین کرمانی است. اوحد الدین از شمس می‌خواهد که دوست یا استاد او باشد و شمس او را به سختی امتحان می‌کند:

مرا اوحدالدین گفت: «چه گردد اگر بر من آیی، به هم می‌باشیم؟» گفتم: پیاله بیاوریم؛ یکی من، یکی تو. می‌گردانیم آنجا که گرد می‌شوند به سماع. گفت: «نتوانم». گفتم: پس صحبت من کار تو نیست. باید که مریدان و همه دنیا را به پیاله‌ای بفروشی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۱۸؛ ۱/ ۲۹۴).

داستان معروفی که در *مناقب‌العارفین* آمده است، به خوبی این ویژگی شمس را نشان می‌دهد. اگرچه این داستان در مقالات و نیز در آثار مولانا نیامده است، ولی با اصول آموزشی شمس تبریزی هماهنگی دارد و به ویژه در تقابل با داستان شمس و اوحدالدین کرمانی، معنای ویژه‌ای می‌یابد. طبق این داستان، شمس تبریزی برای مولانا نیز از همین قبیل امتحان‌ها استفاده می‌کرده است و ظاهراً مولانا از

این امتحانات سربلند بیرون آمده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۲ / ۶۲۳ - ۶۲۲). این داستان اگر به این شکل که افلاکی نقل کرده است، واقعیت نداشته باشد، بی‌گمان حقیقت دارد و قطعاً مولانا از امتحان‌های دشوار شمس تبریزی سربلند بیرون آمده و توانسته است مورد عنایت خاص او قرار بگیرد. شمس با این قبیل آزمون‌ها نخست میزان عشقِ شاگرد خود را می‌سنجیده و سپس دریادلی، وارستگی و دلاوری او را به محک آزمون می‌زده است.

سؤال‌پنج کردن

یکی از جلوه‌های جلال و جفای شمس، در هنگام تربیت دیگران، روشی است که اسم مناسبی برای آن نمی‌شناسم، ولی می‌شود اسم آن را **ضربه ناگهانی از طریق طرح پرسش‌های نامنتظر** گذاشت؛ یعنی در یک گفتگوی ساده که طرف مقابل بحثی کاملاً عادی و معمولی را پیش می‌برد، شمس ناگهان با یک سؤال کاملاً ضربتی و اعجاب‌آور و شوکه‌کننده، مطلبی را در میان می‌آورد و مخاطب را گرفتار یک چالش اساسی می‌کند و به نظر می‌رسد با این ضربه، مقدمات تغییر فکر و تحول روحی او را فراهم می‌آورد؛ برای مثال در قطعه زیر می‌بینیم که شمس ابن عربی را در بحث می‌پچاند و او را دچار تناقض می‌کند و ابن عربی به او می‌گوید که تازیانه قوی می‌زند. در این قصه می‌بینیم که شمس سؤال می‌کند، ولی قصد او واقعاً سؤال کردن نیست، بلکه تازیانه زدن است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۴۱ - ۲۴۰). انسان‌هایی که سراپا لطف و مهربند، ممکن است کمتر سخنی بگویند که مخاطب را به چالش بکشد و او را سرگردان و پریشان کند، اما شمس به اقتضای همان باوری که درباره لزوم قهر و جفا در تربیت دیگران دارد، به هیچ وجه از این روش دست برنمی‌دارد و در **مقالات** فراوان می‌بینیم که با سؤال‌ها و جواب‌های غیرمنتظره خود، مخاطب را به سختی گرفتار چالش می‌کند و او را در دام می‌اندازد و زمینه را برای بیداری او فراهم می‌آورد (همان، ۱ / ۸۲ - ۸۱).

تربیت از راه فراق

یکی دیگر از جلوه‌های جفای شمس در آموزش را در بحث مهم فراق می‌توان دید. تا جایی که می‌دانم، در فرهنگ عرفانی ما، جز شمس کسی از این روش بهره نگرفته است. به نظر شمس، استادی که توانسته است رابطه‌ای عمیق با شاگرد خود برقرار کند، گاهی می‌تواند برای پرورش شاگرد از فراق استفاده کند. بسیاری از شاگردان در حالت وصال در دام غفلت می‌افتند و آموزش‌ها را از یاد می‌برند. فراق خام را پخته می‌کند و او را از نفاق می‌رهاند. در حالت فراق است که خودخواهی‌ها و نفاق‌های شاگرد از بین می‌روند و او به کنه تعالیم استاد خود می‌رسد. روشن است که این راه تنها زمانی به نتیجه می‌رسد که استاد به عشق عمیقی که در رابطه او و شاگردش وجود دارد، اعتماد داشته باشد: «و هرچند وصال بیشتر، فراق صعب‌تر و دشوارتر» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۷۶).

شمس برای تربیت مولانا از این روش استفاده کرد و یک بار به سفر رفت برای پخته کردن مولانا. به نظر شمس پخته وصال از پخته فراق بهتر است؛ یعنی اگر شاگرد چنان زیرک و آگاه باشد که در زمان وصال تعالیم استاد خود را دریابد و با نفاق و رعونت نفس با او روبه‌رو نشود، بهتر است تا اینکه از طریق

فراق به آن نتایج برسد (همان، ۱۶۴ / ۱ - ۱۶۳). شاگرد و دوست در حالت وصال دچار غفلت می‌شود و از شفقت و مهربانی استاد خود سوءاستفاده می‌کند. فراق او را هوشیار می‌کند و وخامت اوضاع را به او نشان می‌دهد (همان، د ۱ / ۱۵۲). فراق شخص را به اضطراب و صفای باطن می‌کشانند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۸۶ / ۲). راز مسأله در این است که شخص در حالت وصال ممکن است پرتوقع، زیاده‌خواه و نازپرورده و مغرور شود و قدر وضعیت نیکوی خود را نداند. این فراق است که همه خودخواهی‌ها و غرورهای شخص را از بین می‌برد و او را به شخصی نیازمند و فروتن تبدیل می‌کند. در روابط عاشقانه هم می‌بینیم که دو نفر که عمیقاً هم را دوست دارند، حتی در چند روز اول بعد از قهر، یا جدایی، هم‌چنان رفتارهای خود را توجیه می‌کنند و حق را به خود می‌دهند. اما بعد از مدتی که دل‌تنگی و اندوه همه خودخواهی‌ها و غرورهای شخص را ذوب می‌کند و از بین می‌برد، تازه شخص متوجه خطاهای خود می‌شود، آنها را می‌پذیرد و به آنها اعتراف می‌کند و آماده اصلاح آنها می‌شود. این اتفاقی است که تنها از طریق فراق رخ می‌دهد.

یکی از علل این که عشق رشددهنده است، همین قدرت اصلاح‌گری فراق است. در داستان عاشق بخارایی در دفتر سوم مثنوی می‌بینیم که وکیل صدر جهان خطایی مرتکب می‌شود و از مجازات می‌گریزد و به شهری دیگر می‌رود و تازه بعد از ده سال دوری و فراق است که به خود می‌آید و خطای خود را می‌پذیرد و به سوی محبوب خود برمی‌گردد (مولوی، ۱۳۷۵: د ۳ / از بیت ۳۶۸۶ به بعد): از این‌روست که به نظر شمس، شخص در حالت وصال قدر وصال را نمی‌داند و باید گوشمال بیابد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲ / صص ۸۲ - ۸۱). این سخن شمس که فراق انسان را پخته می‌کند و او را از نفاق‌رهایی می‌بخشد، جمله بسیار مهمی است. مولانا هم در داستان عاشق خامی که به در خانه معشوق رفت، به همین نکته اشاره کرده است. فراق باعث می‌شود منیت و خودپرستی عاشق از بین برود و او مؤدب شود (مولوی، ۱۳۷۵: د ۱ / ۳۰۶۱ - ۳۰۵۸).

شمس در مورد نقش فراق در تربیت شاگرد سخن می‌گوید. امروزه هم در میان روان‌شناسان این بحث وجود دارد که آیا والدین می‌توانند گاهی با استفاده از تکنیک قهر کردن، فرزند خود را تربیت کنند یا نه؟ و آیا معلمان می‌توانند در نظام آموزشی خود، از همین روش ترفند بهره بگیرند یا نه؟ به نظر می‌رسد که اگر قهر کردن بسیار دقیق و حساب‌شده باشد و اولاً بر اثر تکرار عادی نشود و قبح خود را از دست ندهد و ثانیاً مدت زمان قهر آن قدر طولانی نباشد که ارزش و اعتبار خود را از دست بدهد، می‌تواند گاهی در امر آموزش سودمند باشد. البته باید توجه داشت که برخی از افراد، به دلایل گوناگون، جزو کسانی هستند که خیلی زود رنجیده‌خاطر می‌شوند و قهر می‌کنند. این چنین کسانی به هیچ وجه نباید برای رفتار خود حساب خاصی باز کنند و با تکیه بر بهانه‌های آموزشی به توجیه رفتار خود بپردازند. کسی که زیاد قهر می‌کند، خواه در رابطه با همسر یا فرزند خود، خواه در ارتباط با شاگرد یا همکار خود، البته نیاز به درمان دارد. معلمی که مطمئن است به بیماری قهر کردن مبتلا نیست، می‌تواند بسیار آگاهانه و در موارد نادری از تکنیک قهر کردن برای پرورش شاگرد خود استفاده کند.

پرورش دادن از راه کاستن و پیراستن

یکی دیگر از جلوه‌های جفا و قهر در آموزش که عین لطف و مهر است، بهره‌گیری از روش **کاستن** و **پیراستن** است. این روش تربیتی شمس تبریزی اهمیت فراوانی دارد و باید بسیار مورد توجه قرار گیرد. تا جایی که می‌دانیم، در میان عارفان مسلمان، هیچ‌کس به اندازه شمس از این روش بهره نگرفته است. اگرچه در میراث دیگر بزرگان عرفان هم می‌توان نمونه‌هایی از این روش را دید، ولی شمس هم بسیار گسترده‌تر و هم بسی آگاهانه‌تر از این روش استفاده می‌کند، تا جایی که می‌توان بهره‌گیری از روش کاستن و پیراستن را از اختصاصات روش تربیتی شمس تبریزی به شمار آورد.

همان‌گونه که می‌دانیم، دو روش اصلی برای زیباسازی وجود دارد؛ یکی روش **آراستن** و دیگری روش **پیراستن**. در روش **آراستن** با افزودن تزئینات و جواهرات و مواد آرایشی و با پوشیدن لباس‌های زیبا، سعی می‌کنیم کسی را زیبا کنیم و در روش **پیراستن** با زدودن زوائد این کار را انجام می‌دهیم. کسی که با ستردن موهای زائد از سر و روی خود، خویش را زیبا می‌کند، در واقع از راه پیراستن به هدف خود دست یافته است. یک نمونه عالی برای روش **پیراستن** و **کاستن** مجسمه‌سازی است. یک مجسمه‌ساز معمولاً چیزی به یک قطعه سنگ اضافه نمی‌کند. او با زدودن و ستردن بخش‌های زائد و بیهوده، از دل سنگ مجسمه‌ای بسیار زیبا پدید می‌آورد. طبق بحثی که پیشتر درباره جور و جفا داشتیم، ضربه‌های استاد مجسمه‌ساز بر پیکر سنگ نه بر اثر خبث طینت و بدخواهی، بلکه ناشی از توجه و عنایت او در حق آن قطعه سنگ است. مجسمه‌ساز با سنگ‌های دیگر هیچ کاری ندارد و ضربه‌ای بر آنها وارد نمی‌کند و بلکه آنها را نوازش می‌کند و در روی آنها می‌خندد، اما او به سنگ مورد نظرش ضربه می‌زند و آن را می‌تراشد و می‌خراشد؛ چراکه می‌خواهد آن را از زوائد بپیراید و تندیزی زیبا از درون آن برآورد. نتیجه کاهش‌ها و پیرایش‌های مدام استاد مجسمه‌ساز این است که از سنگی که هزاران سال در گوشه‌ای از یک کوهستان افتاده بود و کمترین توجهی را به خود جلب نمی‌کرد، شاهکاری پدید می‌آورد که زینت‌بخش بهترین موزه‌های دنیا می‌شود و از سرمایه‌های ملی یک کشور به شمار می‌آید و برای حفظ آن سرمایه‌های هنگفتی هزینه می‌شود.

در تعلیم و تربیت، به ویژه در تعلیم و تربیت عرفانی، می‌توانیم از هر دو روش آراستن و پیراستن استفاده کنیم. در روش آراستن، دانش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی و اطلاعات لازم را به شاگرد اضافه می‌کنیم و او را پیش می‌بریم. در این جا هر قدر اندوخته‌ها و داشته‌های شخص بیشتر باشد، او داناتر و آگاه‌تر و رشدیافته‌تر به شمار می‌آید. اما در روش پیراستن و کاستن، برعکس، تلاش می‌کنیم دانش‌های زائد و اطلاعات غیرلازم و وابستگی‌های بیهوده را از گرده روح شاگرد برداریم و او را سبک‌بار و سبک‌بال کنیم. گفتنی است که استاد راستین آن است که بسیار آگاهانه و حساب‌شده از این دو روش بهره بگیرد. در اینجا هیچ نسخه واحدی وجود ندارد و با توجه به استعدادها و افراد و سطوح متفاوت آنها، باید به جای خود، از یکی از این دو روش، یا از هر دو استفاده کرد. شمس تبریزی نیز چنین بوده است. او برای برخی از افراد، مانند علاءالدین، پسر مولانا، روش نخست را پیشنهاد می‌کرده و آنها را به کتاب خواندن و کلاس رفتن و استاد دیدن برمی‌انگیخته است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۷/۲ - ۲۶) و برای برخی دیگر از افراد، مانند خود مولانا، به شکلی بسیار جدی، از روش پیراستن و کاستن استفاده می‌کرده است. به نظر

می‌رسد قاعدهٔ شمس این است که افراد مبتدی را از راه علم‌آموزی و فضیلت‌اندوزی تربیت می‌کند و البته بسیار مراقب است که این دارایی‌های معنوی به هویت آنها تبدیل نشوند و ذات یگانهٔ آنها را در زیر بار انواع آگاهی‌ها و اطلاعات زنده‌به‌گور نکنند، در مقابل، او از روش کاستن و پیراستن، برای افراد فاضل و درس‌خوانده استفاده می‌کند که عمری را صرف جمع‌آوری اطلاعات متنوع، در حوزه‌های گوناگون علمی کرده‌اند، ولی نهایتاً تنی خسته و روانی فرسوده به دست آورده‌اند.

برای چنین کسانی که من راستین خود را در زیر انواع هویت‌های کاذب مدفون کرده‌اند و از ذات یگانهٔ خویش و از حقیقت زندگی دور افتاده‌اند، شمس بسیار آگاهانه و البته بی‌رحمانه از روش کاستن و پیراستن استفاده می‌کند. همان‌گونه که گفتیم، در روش پیراستن و کاستن، شخص باید همهٔ امور زائد و بیهوده و ناکارآمد و غیرضروری را از گردهٔ روح خود بتکاند و دور بریزد. مسألهٔ این است که ما در مسیر تکامل خود، در هر مرحله‌ای به چیزهایی نیاز داریم و غالباً لوازم و ضروریات یک مرحله، در مراحل بالاتر به باری بر دوش ما تبدیل می‌شوند و ما را از پیش رفتن بازمی‌دارند. مصیبت این‌جاست که ما غالباً چنان به لوازم و ضروریات یک مرحله از سلوک خود دل می‌بندیم که به هیچ وجه حاضر نیستیم از آنها دل بکنیم و همان‌ها به بندهایی محکم بر دست و پای روح ما تبدیل می‌شوند. نردبان برای آن است که از طریق آن به پشت بام برسیم. اما اگر بعد از رسیدن به پشت بام هم‌چنان نردبان را با خود حمل کنیم و آن را دور نیندازیم، همین نردبان به بزرگ‌ترین مانع حرکت ما تبدیل می‌شود؛ بنابراین برای رسیدن به مراحل بالاتر، لزوماً باید از مراحل پایین‌تر دل بکنیم و برای به دست آوردن آنچه که نداریم، باید از آنچه که داریم، دست بشوییم، و گرنه رشد و پیشرفت به طور کامل متوقف می‌شود و این همان معنای کاستن و پیراستن است.

یک پیش‌فرض مهم این نظریه آن است که مراتب کمال بی‌پایانند و انسان نباید به هیچ مرحله و مرتبه‌ای رضایت دهد و در آن توقف کند. در اینجا توقف و رضایت عین مرگ است. فقه و تفسیر و کلام و فلسفه و عرفان و سایر علوم البته باارزش هستند، اما ورای اینها مراتب و مقاماتی وجود دارد که با رسیدن به آنها، شخص تمام این کمالات را مانند بازیچه‌هایی بی‌ارزش می‌یابد و از دل‌بستگی‌های خود به آنها شگفت‌زده می‌شود. سالک راستین آن است که به هیچ مقام و مرتبه‌ای رضایت ندهد و به جای آن که دغدغهٔ رسیدن داشته باشد، در پی رفتن باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۲۱).

سخن شمس یادآور سخنی بسیار ارزشمند از بایزید بسطامی است. به نظر بایزید ورای تمام مقامات پیامبران، مقاماتی دیگر نیز هست و شخص صاحب‌همت باید به هیچ مقامی رضایت ندهد و در هیچ مرتبه‌ای فرود نیاید؛ بنابراین بایزید به مخاطب خود توصیه می‌کند که حتی اگر همهٔ مقامات پیامبران را نیز به دست آورد، راضی نشود و به سیر و سلوک خود ادامه دهد (عطار، ۱۳۷۲: ۱۷۰). بایزید باز در همین زمینه می‌فرماید: «صاحبِ همت باش و سر به هیچ فرومیار؛ که به هر چه فروآیی، بدان محبوب گردی» (همان، ۱۷۰). نظر مولانا نیز همین است که مراتب کمال بی‌پایانند و سالک گرم‌رو و مشتاق باید به هیچ مرتبه‌ای راضی نشود و اندیشهٔ صدرنشینی را از سر به در کند و راه را صدر خود بداند. در این راه، انسان هر چه حریص‌تر، عزیزتر و از حقیقت بهره‌مندتر (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۹۶۱ - ۱۹۵۵).

با توجه به این نکته، می‌توان با اطمینان خاطر گفت که در روش کاستن و پیراستن، ما در ابتدا

گمان می‌کنیم که داریم دارایی‌های خود را از دست می‌دهیم و پیوسته کوچک‌تر و کوچک‌تر می‌شویم و می‌پنداریم که داریم ساختمانی را که با صرف وقت فراوان و با خون جگر خوردن بسیار ساخته‌ایم ویران می‌کنیم، ولی حقیقت ماجرا این است که این کوچک شدن باعث بزرگی بیش از حد می‌شود و این ویرانی لازمهٔ آباد شدن است. ما با رهایی یافتن از آنچه که نیستیم، به آنچه که واقعاً هستیم، می‌رسیم. فرض کنید روی یک دریای آب شیرین، مقدار زیادی خاشاک و کاه زیبا قرار داشته باشد. ما سال‌ها این خاشاک‌ها و کاه‌ها را دیده‌ایم و از آنها لذت برده‌ایم و حتی به آنها دل بسته‌ایم. حال اگر کسی از ما بخواهد که این خاشاک‌ها و کاه‌ها را از روی دریا کنار بزنیم، طبیعی است که مقاومت می‌کنیم و به این سادگی‌ها تسلیم نمی‌شویم؛ زیرا که گمان می‌کنیم دریا چیزی جز همین خاشاک‌ها و کاه‌ها نیست. تنها پس از کنار زدن این موانع است که با آبی شیرین و شفاف روبه‌رو می‌شویم و آن‌گاه به خاطر از دست دادن خاشاک‌ها و کاه‌ها هیچ حسرتی در دل ما باقی نمی‌ماند.

علم و فضیلت و دارایی البته ارزشمند است، اما با دست شستن از این‌ها در عمق وجود خود با اقیانوسی از آگاهی و شادی روبه‌رو می‌شویم و از دل بستن خود به داشته‌های حقیر پیشین خنده‌مان می‌گیرد؛ بنابراین روش کاستن و پیراستن در نگاه نخست به شکل ویرانی به نظر می‌رسد، اما این ویرانی عین آبادانی است. تنها با ویران کردن خانه است که می‌توانیم گنج را از زیر آن بیرون بکشیم و هزاران خانهٔ زیبا و عالی بسازیم. مولانا به زیبایی تمام دربارهٔ این موضوع که آبادی در ویرانی است، اشاره می‌کند: «بیان آن که عمارت در ویرانی است و جمعیت در پراکندگی است و درستی در شکستگی است و مراد در بی‌مرادی است و وجود در عدم است وَ عَلٰی هٰذَا بَقِيَّةُ الْاَضْدَادِ وَ الْاَزْوَاجِ» (مولوی، ۱۳۷۵: د ۴ / ۲۳۵۳ - ۲۳۳۴).

بررسی رابطهٔ شمس و مولانا از چشم‌انداز روش کاستن و پیراستن

همان‌گونه که گفتیم، شمس تبریزی، در جای مناسب خود، برای پرورش افراد از روش کاستن و پیراستن بهره می‌گرفته است. به نظر می‌رسد که شاهکار شمس در بهره‌گیری از این روش، رابطهٔ او با مولاناست. شمس تبریزی متوجه شد که مولانا سال‌ها زحمت کشیده و سرمایهٔ عظیمی از علوم و دانش‌ها به دست آورده است، از طرف دیگر او سرمایهٔ اجتماعی عظیمی دارد؛ یعنی از شهرت و محبوبیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، آبرو و اعتبار و حیثیت فراوانی دارد، ولی حالش خوش نیست و در وضعیت فلاکت‌باری به سر می‌برد. او متوجه شد که مولانا با نقش‌های اجتماعی خود هم‌هویت شده و از ذات راستین خود دور افتاده است. از سوی دیگر محبوبیت و نام نیک او باعث شده است که او بندهٔ بندگان خود و اسیر عاشقان خویش شود و برای حفظ جایگاه خود، اصیل‌ترین جنبه‌های وجود خود را نادیده بگیرد. از سوی دیگر دانش عظیم و گستردهٔ او، دهانهٔ آتشفشان وجود او را به شدت مسدود کرده و از او موجودی سرد و ساکت و دل‌مرده ساخته است. به همین جهت شمس تبریزی کمر به زدودن این زوائد بست و مولانا هم البته با او همراهی کرد و دل از همهٔ آنچه که با زحمت فراوان به دست آورده بود، برداشت و به یکی از جاودانگان تاریخ بشر تبدیل شد.

طبق نقل سپهسالار، مولانا رنج فراوانی در کسب علوم گوناگون برد و سرمایهٔ عظیمی از علوم

اندوخت، ولی نهایتاً همه آن علوم را در پای آگاهیِ عظیم‌تری قربانی کرد و از آنها گذشت (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۲۷ - ۲۶). گفتنی است که شمس تبریزی هم پیشتر همین راه را رفته بود. او نیز سرمایه عظیمی از علوم گوناگون اندوخته بوده است، اما با دسترسی به علمی بهتر و شریفتر، همه آن علوم را رها کرده بود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۲۶ - ۶۲۵).

باری به بحث خود درباره مولانا برگردیم. مولانا مانند هر عالم دیگری، عشقی شدید به کتاب خواندن و مطالعه کردن داشته است. همه کسانی که اهل مطالعه‌اند، می‌دانند که عشق کتاب چگونه به مهم‌ترین مسأله زندگی انسان تبدیل می‌شود و چه بسا شخص حاضر می‌شود هزینه ضروری‌ترین نیازهای زندگی خود را صرف خرید کتاب کند. کتاب به تدریج تمام لحظات خواب و بیداری شخص را پر می‌کند و همه توجه او را به خود معطوف می‌سازد. مولانا نیز شدیداً عاشق کتاب خواندن بوده است و آثار او گواه آن‌اند که او بخش عظیمی از زندگی‌اش را صرف مطالعه کتاب در حوزه‌های گوناگون معارف بشری کرده بوده است. بی‌گمان یکی از دشوارترین کارهای شمس تبریزی همین جدا کردن مولانا از کتاب بوده است. شمس به طور جدی از مولانا می‌خواسته است که دست از مطالعه بردارد و از راه شهود و اشراق و واکاوی درون و عشق، به ذات یگانه خود و به جان جهان، یعنی حضرت حق برسد.

روشن است که مولانا به این سادگی‌ها تسلیم نمی‌شده است؛ برای نمونه مولانا علاقه زیادی به معارف پدرش بهاء‌ولد داشته و شمس او را از مطالعه این کتاب بر حذر می‌داشته است و این کار برای مولانا بسیار دشوار بوده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۲۴). از یک قطعه دیگر برمی‌آید که شمس حتی راضی نبوده است مولانا در خواب هم کتاب پدرش را بخواند و این را نشانه تعلق خاطر مولانا به آن کتاب می‌دانسته است (همان، ۲/ ۶۵۲ - ۶۵۱).

یکی دیگر از علاقه‌های مولانا مطالعه دیوان‌های شعر فارسی و عربی بوده است. بررسی آثار مولانا و استشهادهای او به اشعار دیگر شاعران، به خوبی از انس و الفت دیرینه او با کتاب‌های شعر خبر می‌دهد. در این میان مولانا علاقه وافری به اشعار متنبی داشته است و به این سادگی نمی‌توانسته است از آن دل بکند. شمس تبریزی این بند را هم از پای مولانا برداشته و او را آزاد کرده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۲۵ - ۶۲۴). مولانا اهل وعظ و سخنرانی بوده و شغل خانوادگی خود را با شوق و ذوق زیاد ادامه می‌داده است. مجالس وعظ او هم برای مخاطبانش جذابیت فراوان داشته است. شمس تبریزی این را هم از مولانا می‌گیرد و از او می‌خواهد که سکوت پیشه کند و سخن نگوید و همین موضوع باعث رنجش خاطر مردمان مولانا می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۶۲۴ - ۶۲۳).

مولانا در غزلی زیبا به این مسأله اشاره می‌کند که ادیبی زبردست بوده و بلکه بر ادیبان زمانه خود برتری داشته است. او خود را دفترباره می‌خواند و خود را از جنس عطارد که ستاره ادیبان و اهل قلم است، به شمار می‌آورد، باین‌همه دیدن لوح پیشانی معشوق، او را به چنان حال والایی کشانده است که مست و بی‌خود، قلم‌هایش را شکسته و آتش در دفترها و کتاب‌هایش زده است و قطعاً از این معامله پشیمان نشده و بلکه سودها برده است (مولوی، ۱۳۳۹: غ ۱۴۹۷).

یکی دیگر از وابستگی‌های مهم مولانا شعر گفتن و قافیه جستن بوده است و او در راه عشق عظیم خود، از آن هم گذشته است (همان، غ ۲۲۹). مولانا برای رسیدن به عشق ناگزیر دست از همه

وابستگی‌های خود برداشته است. او پس از تلاش فراوان به زاهدی برجسته و واعظی عالی‌مقام تبدیل شده بود و در سراسر کشور شهرت یافته بود، اما همه این مقامات و مناصب مادی و معنوی را در پیشگاه عشق قربانی کرد (همان، غ ۲۱۵۲). مولانا در یک رباعی زیبا باز به این نکته مهم اشاره کرده است که توانسته است از مقامات معنوی خود مانند زهد و سجاده‌نشینی بگذرد و ترانه‌گوی و سرفتنه‌بزم و بازیچه کودکان کوی شود (همان، ر ۱۷۱۶). به نظر می‌رسد مولانا در هیچ جا مانند غزل معروف «مرده بدم، زنده شدم»، از این موضوع سخن نگفته است. او در این غزل به زیبایی به ما نشان می‌دهد که شمس چگونه او را از همه وابستگی‌های خود رهایی بخشیده و وجودی شاد و شکفته به او تقدیم داشته است. شایسته است که همه طالبان عرفان و معنویت بارها و بارها این غزل زیبا و عمیق را بخوانند و در کلمات نورانی آن تأمل کنند (همان، غ ۱۰۸۵).

برای رسیدن به مقام والای عشق، لازم است که انسان از سر همه داشته‌های معنوی خود برخیزد و همه آنها را رها کند. مادام که شخص نتواند همه علم‌ها و دانش‌های خود را در پای محبوب دربیازد، محال است بهره‌ای از وصال او ببرد. به تعبیر زیبای مولانا، **شناختن بدون باختن** فایده‌ای ندارد: «مرد را دو نشان عظیم هست: یکی شناخت، دوم باخت؛ بعضی را شناخت هست باخت نیست؛ بعضی را باخت هست شناخت نیست؛ خنک جان او را که هر دو را دارد» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۱ / ۴۷۱). به همین مناسبت است که مولانا سلوک عرفانی را به یک قماربازی تمام‌عیار مانند می‌کند. هر قدر که یک قمارباز دلیرتر و دلاورتر و خطرپذیرتر باشد، البته در قمار توانا تر می‌شود و پیشتر می‌رود. سلوک عرفانی نیز، طبق تلقی شمس و مولانا یک قمار است و شخص عاشق باید بدون هیچ امیدی به بردن، گام در این بازی هیجان‌انگیز بگذارد. لازمه این قمار آن است که شخص حاضر باشد از سر همه دارایی‌های مادی و معنوی خود برخیزد و کاملاً لخت و عور بر جای بماند؛ معنای این سخن آن است که شخص باید بتواند داوری‌های مردم را به هیچ بگیرد و برای آبرو و اعتبار و حیثیت اجتماعی و محبوبیت خود پیشیزی ارزش قائل نشود، اطلاعات و معلومات خود را دور بریزد، به فضائل اخلاقی خود دل نبندد و هست و نیست خود را در پای محبوب قربانی کند. کسی مانند مولانا که این باختن عظیم را تجربه کرده است، یک آرزو بیشتر ندارد و آن این که یک بار دیگر فرصت تجربه این باختن را پیدا کند (مولوی، ۱۳۳۹: غ ۱۰۸۵).

مصادیق روش کاستن و پیراستن

پس از این بحث مختصر، به بررسی مصادیق مختلف روش پیراستن و کاستن می‌پردازیم. از مجموعه سخنان شمس به دست می‌آید که او در کار تعلیم و تربیت خود، دست کم در سه حوزه مختلف، از روش کاستن و پیراستن بهره می‌گرفته است؛ کاستن از دانایی‌های زائد، کاستن از دارایی‌های زائد و کاستن از هویت‌های کاذب. برای پرهیز از طولانی شدن مقاله، در ادامه راجع به این دو مسئله نخست سخن می‌گوییم.

کاستن از دانایی‌های زائد

بحث کاستن و پیراستن در رابطه با علوم و اطلاعات، بسیار گسترده است و جنبه‌های گوناگونی دارد؛ لذا

بهرتر است این مباحث را در چند بخش جداگانه مطرح کنیم، تا باعث آشفته‌گی خواننده گرامی نشود. در همین آغاز بحث باید، با تأکید تمام بگوییم که همه علوم، فارغ از موضوع آنها ارزشمندند و به هیچ وجه نباید به هیچ علمی بی‌احترامی کرد. علوم طبیعی، علوم عقلی، علوم ادبی، علوم دینی و علوم عرفانی همه سودمند و لازم‌اند و هر کدام در زندگی بشر نقشی جایگزین‌ناپذیر دارند. اندیشه و تفکر نیز از بزرگ‌ترین موهبت‌های خداوندی هستند و به هیچ روی نباید آنها را تحقیر کرد. در عین احترام به علم و اندیشه، از چشم‌اندازی عرفانی می‌توان ملاحظاتی را در این زمینه مطرح کرد. چه بسا دقت در این ملاحظات بتواند گره‌هایی را از ذهن و روان برخی از انسان‌ها باز کند و آنها را به مراتب بالاتری از رشد انسانی رهنمون شود.

شمس، در مورد مولانا، در گام اول تشخیص داد که او دارای اطلاعات زائدی است که هیچ به کار او نمی‌آیند. شمس هنگام مقایسه مولانا و برهان‌الدین محقق، به این نتیجه می‌رسید که برهان‌الدین نسبت به مولانا، بهره بیشتری از بوی روح و مستی روح برگرفته است. به نظر او دلیل این امر علم‌های زیادی مولانا بود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۴ - ۱۰۳). شمس در یک قطعه دیگر، به علم و فضل فراوان مولانا اشاره می‌کند، اما مروت و مردانگی او را در آن می‌داند که سخن بیچاره‌ای را بشنود و به او توجه کند: «مولانا در علم و فضل دریاست، و لکن کرم و مروت آن باشد که سخن بیچاره‌ای را بشنود» (همان، ۲/ ۵۲ - ۵۱). نظر شمس درباره سلطان‌ولد نیز همین است. تدبیر او برای درمان سلطان‌ولد دو مرحله داشت؛ یکی توبه کردن از علم‌های خود و دیگری خدمت خالصانه کردن به مادر ناتنی‌اش کرا خاتون (همان، ۱/ ۳۳۵). شمس به دیگران هم می‌گوید که شرط بهره‌گیری از سخنان او آن است که افراد از دانش خود تهی شوند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۲۷).

کاملاً روشن است که به هیچ وجه علوم و آگاهی‌های شخص از بین نمی‌رود. فقط او وابستگی بیمارگونه خود به علم را از دست می‌دهد، آن را حد نهایی کمال خود به شمار نمی‌آورد، وجود خود را به سوی معارف بالاتر و جدیدتر گشوده نگه می‌دارد و اجازه نمی‌دهد اطلاعات و آگاهی‌هایش بین او و حقیقت فاصله بیندازند. از سوی دیگر شخص به هیچ وجه اجازه نمی‌دهد علم و آگاهی‌اش او را دچار غرور علمی کند و او را از مسائل واقعی زندگی و از انسان‌های پیرامونش غافل کند. افزون بر اینها شخص در برابر خدا، خود را از همه علوم و آگاهی‌هایی که دارد، تهی می‌کند و در نهایت نیازمندی و فروتنی با او روبه‌رو می‌شود.

گفتنی است که در روش پیراستن و کاستن، وابستگی و تعلق خاطر شخص به دانش‌ها و اطلاعات خود از بین می‌رود و انگیزه‌های او اصلاح می‌شوند و قضا را به محض تصحیح انگیزه‌ها و به مجرد از بین رفتن وابستگی شخص به اطلاعات و آگاهی‌هایش، ذهن او بسیار روشن می‌شود و نیروی تعقل و تفکر او هم افزونی می‌یابد؛ چراکه شخص می‌تواند بدون ترس و حرص و نگرانی، از آگاهی‌های خود استفاده کند و آنها را دست‌مایه غرور و تفاخر و دنیاطلبی نسازد. عالمان و دانشمندان گمان می‌کنند که با دل سپردن به تعالیم عرفانی، دانش‌های خود را از دست می‌دهند. به نظر مولانا چنین نیست و سلوک عرفانی عاشقانه باعث می‌شود که علم‌های آنها جان بگیرد و بسیار عمیق‌تر و پرفروغ‌تر شود:

این کسانی که تحصیل‌ها کردند و در تحصیلند، می‌پندارند که اگر اینجا ملازمت کنند، علم را فراموش کنند و تارک شوند. بلکه چون اینجا آیند، علم‌هاشان همه جان می‌گیرد ... همچنان باشد که قالبی بی‌جان جان پذیرفته باشد (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۷۸).

کاستن از دارایی‌های زائد

تنها دانایی‌های زائد نیستند که سلامت روانی انسان را به خطر می‌اندازند و مانع رشد معنوی او می‌شوند. دارایی‌های زائد نیز غالباً دست و پای انسان را می‌بندند و مانع حرکت او می‌شوند. در بخش قبلی گفتیم که انسان برای خوش‌بختی به دانایی کمی نیاز دارد، اکنون بر این نکته تأکید می‌کنیم که انسان برای خوش‌بختی به دارایی کمی هم نیاز دارد. به هیچ وجه در اینجا از فقر و گدافتگی و گرسنگی دفاع نمی‌کنیم. این حق طبیعی هر انسانی است که از حیث دارایی‌های مادی، در رفاه و آسایش باشد. ثبات مالی و استقلال اقتصادی یکی از ارکان سعادت است، اما مسأله اینجاست که غالب انسان‌ها رشد اقتصادی را به یگانه هدف زندگی خود تبدیل می‌کنند و تمام اوقات خود را آزمندانه صرف درآمدزایی و تولید ثروت می‌کنند. چنین کسانی چنان گرم پول درآوردن و ثروتمند شدن‌اند، که نیازهای عاطفی و جسمی و اجتماعی و معنوی و خانوادگی خود را به کلی از یاد می‌برند و در دام یک زندگانی کاملاً نامتعادل می‌افتند.

غالب انسان‌ها به پول، نه به عنوان ابزاری برای زندگی، بلکه به مثابه هدفی برای تمام تلاش‌ها و تکاپوهای خود نگاه می‌کنند و به تعبیر شمس پول را قبله زندگی خود می‌دانند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۳۰ - ۱۲۹). نشانه‌های این پول‌پرستی عبارتند از: (۱) پول را در اولویت زندگی خود قرار دادن و به دیگر بخش‌های زندگی بی‌توجهی کردن، (۲) بسیار بیشتر از نیازهای طبیعی خود پول به دست آوردن و اندوختن و جمع کردن پول را به هدف خود تبدیل کردن، (۳) وابستگی عاطفی به پول پیدا کردن و با آن هم‌هویت شدن، به گونه‌ای که شخص ارزش و اهمیت و معنای زندگی خود را از پول کسب می‌کند و بدون آن احساس بی‌ارزش بودن دارد و (۴) سهمیم نکردن نیازمندان در دارایی خود و تک‌خوری کردن. شمس وابستگی به پول را از بزرگ‌ترین موانع رشد معنوی انسان می‌داند و بر آن است که بدون قطع این وابستگی به هیچ وجه شخص راهی به رهایی ندارد. همان‌گونه که برای رفتن از این طرف دره به آن طرف آن راهی جز گذشتن از روی پل وجود ندارد، برای رسیدن به حقیقت و آرامش هم راهی جز گذشتن از پول وجود ندارد. فرض کنید دو شهر در امتداد هم قرار دارند و در هر دو طرف جاده میان این دو شهر بیابانی بسیار خطرناک قرار دارد و برای رسیدن به شهر دوم لزوماً باید از شهر نخست گذشت، وگرنه خطر گم شدن و از سرما یا گرما مردن و طعمه درندگان شدن در کمین است. همان‌گونه که در این مثال تنها راه برای رسیدن به شهر دوم، گذشتن از شهر اول است، تنها راه رسیدن به سعادت و رشد گذشتن از پول است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۱۶ - ۱۱۵).

این مسأله گذشتن از پول به قدری در نظر شمس اهمیت داشته است که او غالباً مریدان و طالبان را با همین معیار می‌آزموده است و چنان‌چه کسی از پول نمی‌گذشت، شمس او را به شاگردی نمی‌پذیرفت. غالب افراد که منظور شمس را در نمی‌یافتند، گمان می‌کردند که شمس انسانی پول‌دوست است و پول‌ها

را برای خود می‌خواهد و حتی عده‌ای دقیقاً به همین سبب اعتقاد خود به شمس را از دست می‌دادند (همان، ۱/ ۲۸۸). شمس بارها بر این نکته تأکید می‌کند که هیچ وابستگی به مال و منال دنیا ندارد و تنها هدف او آزمودن صدق طالب است و بس. درست به همین سبب بود که اگر کسی که از این آزمون سربلند بیرون می‌آمد و از پول دست می‌شست، شمس عاشقانه او را می‌پذیرفت (شمس تبریزی، ۱۳۷۷/۱: ۲۷۴) و اگر کسی از این آزمون پیروز بیرون نمی‌آمد، شمس هم او را نمی‌پذیرفت (همان، ۱/ ۲۹۱ - ۲۹۲). گفتنی است که شمس نمی‌خواست پول را از انسان‌ها دور کند. هدف او جدا کردن افراد از وابستگی ذهنی به پول بود. ممکن است کسی ثروتی کلان داشته باشد، اما از آن آزاد باشد و امکان دارد کسی به تنها دینار خود وابسته باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۳).

تحول وجودی و کسب اطلاعات

از چشم‌اندازی دیگر، می‌توان گفت که یادگیری از دو طریق مهم اتفاق می‌افتد؛ یکی از راه علم‌آموزی و مطالعه و کتاب خواندن و کلاس رفتن، که به اجمال این روش را روش توجه عقلانی می‌خوانیم و دیگر از راه تحول وجودی. به نظر می‌رسد معنای روش نخست کاملاً روشن است و نیاز به شرح و بسط چندانی ندارد، اما درباره روش دوم لازم است اندکی توضیح دهیم. تجربیاتی در زندگی وجود دارند که شیوه بودن انسان را دگرگون می‌کنند و وجود او را متحول می‌سازند. این تحول وجودی به نوبه خود باعث دگرگونی در آگاهی شخص می‌شود و نگاه او را به جهان تغییر می‌دهد؛ برای نمونه تجربه از دست دادن یک عزیز چنین است. کسی که یکی از عزیزان درجه اول خود را از دست بدهد، ممکن است بر اثر این تجربه دردناک و بنیان‌برافکن، در یک آن، درکی عمیق از ناپایداری و بی‌ثباتی زندگی بشری به دست آورد و نگاه او به زندگی از بنیاد دگرگون شود. در این جا به روشنی می‌توان دید که هیچ اطلاعات جدیدی وارد ذهن شخص نشده و او معلومات تازه‌ای را کسب نکرده است. او بر اثر این حادثه، بدون هیچ توجه عقلانی، و صرفاً بر اثر تغییری که در بودن او رخ داده است، بینش جدیدی درباره جهان به دست آورده است. تجربیات مهم زندگی، مانند بلوغ، مادر شدن، پدر شدن، عاشق شدن، تجربه عمیق هنری، تجربه ایمانی و نظایر آنها می‌توانند از راه متحول کردن آدمی، نگاه او را به جهان تغییر دهند.

جالب این جاست که مهم‌ترین مسائل زندگی را نه از راه علم‌آموزی و کتاب‌خوانی، بلکه از طریق تحول وجودی می‌توان درک کرد. عشق و ایمان و فرزاندگی از این مقوله‌اند و برای فهمیدن آنها باید مرتبه وجودی خود را تغییر داد و از طریق تحولی عمیق، آنها را درک کرد. به نظر مولانا شرط «دیدن» همان «شدن» است و برای دیدن و دانستن قیامت باید قیامت شد (مولوی، ۱۳۷۵: د ۶/ ۷۵۷ - ۷۵۶). معنای این سخن عمیق آن است که برای فهم مسئله‌ای مانند قیامت، تنها مطالعه و کلاس و درس کافی نیست. برای فهمیدن قیامت «باید به قیامت تبدیل شد»؛ به دیگر سخن چه بسا برای «فهمیدن» باید «دگرگون شد». این سخن مولانا از حیث معرفت‌شناسی بسیار ارزشمند است؛ زیرا که «دیدن» نتیجه «بودن» و «آموختن» فرع «شدن» است.

شمس تبریزی آموزش از راه تحول وجودی را بر آموزش از راه اطلاعات ترجیح می‌داده است. قطعاً در مورد مولانا چنین بوده است؛ زیرا که مقایسه مقالات شمس تبریزی و مثنوی معنوی به روشنی

نشان می‌دهد که دانش مولانا در زمینه‌های گوناگون، از دانش شمس بسیار بیشتر بوده است. با این که شمس نیز شخصی درس‌خوانده و فاضل بوده و در زمینه‌های گوناگون اطلاعات خیلی خوبی داشته و می‌توانسته با دانشمندان با اعتماد به نفس کامل مباحثه کند، با این همه اطلاعات مولانا درباره علوم ادبی، فلسفه، منطق، کلام، فقه، اصول فقه، تفسیر، تاریخ و نظایر آنها بسیار وسیع‌تر و عمیق‌تر از دانش شمس بوده است. گذشته از اینها نیروی حافظه و قدرت تحلیل مولانا حقیقتاً شگفت‌آور است و از این حیث تنها با نوابغ بزرگ بشری قابل مقایسه است. این نکته‌ای است که شمس تبریزی هم خود به آن اذعان دارد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۳۶).

این داوری شمس بسیار منصفانه است و هر ناظر بی‌طرفی، با مقایسه **مثنوی** و **مقالات صحت** آن را تأیید می‌کند. اگر چنین باشد که هست، آن‌گاه می‌توان گفت که شمس، از طریق آموختن دانش‌های جدید، باعث تحول مولانا نشده است. به دیگر سخن، شمس از طریق آموزش و کلاس و کتاب، مولانا را دگرگون نساخته است؛ چراکه مولانا در این زمینه‌ها بسیار از شمس پیشتر بوده است. شمس از راه متحول ساختن مولانا از طریق عشق و ندیدن خود و نیاز، باعث دگرگونی عمیقی در شخصیت او شده و نگاه او را به زندگی از اساس تغییر داده است. این مطلبی است که شمس، خود، بر آن تصریح می‌کند:

اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر بیایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرت فخر رازی که صد سال او را شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن، بعضی گویند پانصد تا کاغذ. صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه‌ای بر در باشد، بر آن در خاص خانه نی، بلکه حلقه آن در بیرونی ... این کوشش بحث همان است که تو می‌خواهی که به علم معلوم کنی، این را رفتن می‌باید و کوشیدن (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۸).

شمس در جایی دیگر بندگی کردن را راه علم‌آموزی دانسته است. می‌توان حدس زد که احتمالاً بندگی مرتبه وجودی انسان را تغییر می‌دهد و به این ترتیب وجود او را از دانش راستین سرشار می‌سازد (همان، ۱۰۷/ ۲). بر این اساس می‌توان گفت که شمس به مولانا نگاه بخشیده است و این تغییر در «دیدن» را در واقع بر اثر تغییر نحوه «بودن» انجام داده است. ذهن مولانا پیش از ملاقات شمس، از انواع آگاهی‌ها و اطلاعات درباره خدا و انسان و جهان سرشار بوده است، اما نگاه ویژه‌ای به جهان هستی نداشته است. شمس مانند همه آموزگاران راستین، به جای درگیر کردن مولانا با تکنیک‌ها و فنون موفقیت، عمیقاً نگاه او به مقوله‌های اصلی جهان‌بینی را دگرگون کرده و شیوه بودن و در نتیجه شیوه دیدن او را از بنیاد تغییر داده است.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۷۷)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- افلاکی، شمس الدین، (۱۳۸۵)، مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازجی، تهران: دنیای کتاب.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۰)، دیوان حافظ، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، به کوشش عبدالکریم جربزه‌دار، تهران: اساطیر.
- سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۸۵)، رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد افشین وفاپی، تهران: سخن.
- شمس الدین تبریزی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۷۲)، تذکره الاولیاء. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرس: محمد استعلامی. تهران: زوار.
- غزالی، محمد، (۱۳۷۱)، احیاء علوم الدین، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فرانکلین، ساموئل اس، (۱۳۹۲)، روان‌شناسی شادی، ترجمه علی‌رضا سهرابی و فرامرز سهرابی، تهران: پندار تابان.
- گاندی، مهاتما، (۱۳۹۲)، سرگذشت من، ترجمه مسعود برزین، تهران: ثالث.
- میرآف، میلنون، (۱۳۹۶)، درباره مراقبت، ترجمه مریم نصرافهانی، تهران: نشر همان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولدالین نیکلسون، تهران: توس (افست).
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۳۹)، کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۱)، فیه‌ما‌فیه، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.

مولانا، مثنوی و خوانش کودکان

حمید عبدالهیان^۱

فرنوش فرهمند^۲

چکیده

مولانا به اقرار بیشتر محققان یکی از بزرگترین چهره‌های عرفانی دنیاست. مقالات و کتاب‌های زیادی در زمینه هنر بیان و قدرت داستان‌پردازی مولانا در مثنوی نوشته شده است. یکی از جنبه‌های اصلی داستان‌های مثنوی سادگی و عامیانه‌ی داستان‌هاست. مولانا در مثنوی درک و فهم خواننده‌ی عامی و بی‌سواد یا کم‌سواد اطراف خودش را در نظر دارد. مسلم است که مولانا مثنوی را برای کودکان نسروده است. احتمالاً در مجالس مولانا کودکان حضور نداشته‌اند، ولی سادگی و طنز کلام مولانا باعث توجه کودکان در دوره‌های اخیر به داستان‌های مولانا شده است. در این مقاله به طنز به عنوان یکی از رویکردهای مهم مولانا پرداخته شده است. طنزهای مولانا بیشتر از نوع طنز موقعیت است که برای کودکان قابل درک است.

مقام بالای عرفانی مولانا و نتیجه‌گیری‌های عمیق او از داستان‌های ساده، باعث شده تا بزرگ‌سالان و مخاطبان خاص خیلی به رویکرد طنزپردازانه مولانا توجه نکنند. ولی کودکان که فارغ از ذهنیت از پیش ساخته درباره‌ی مولانا هستند، خیلی راحت‌تر طنز را در داستان‌های مثنوی درک می‌کنند و با آن کنار می‌آیند. بنابراین می‌توان ادعا کرد که برداشت کودکان از طنز در مثنوی طبیعی‌تر و خالص‌تر از برداشت مخاطبان بزرگ‌سال است.

واژگان کلیدی: ادبیات عرفانی، ادبیات کودک، طنز، مثنوی معنوی

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک
۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه شهید بهشتی

جنتی کرد جهان را ز شکر خندیدن
آنکه آموخت مرا همچو شَرَر خندیدن
گرچه من خود ز عدم دلخوش و خندان زادم
عشق آموخت مرا شکل دگر خندیدن
(مولوی)

مقدمه

به مثنوی مولانا از دیدگاه‌های متعدد می‌شود نگریست، کما این که بزرگان زیادی سال‌هاست که به تولید مقاله و کتاب و مباحث علمی در زمینه مثنوی مشغول‌اند و نکات و مطالب بسیاری از این راه طرح شده و مباحث فراوانی مطرح گردیده‌است. مخاطب مولانا در درجه اول حاضران در جلسات شبانه‌ی او هستند که در لابلای آن‌ها کسانی مثل حسام‌الدین چلبی و سلطان‌ولد و حتی عراقی شاعر بلند آوازه بوده‌اند تا علاقه‌مندان بی‌سواد یا کم‌سوادی در ردیف طلاح‌الدین زرکوب. مولانا به عنوان یک خطیب که از کودکی با خطابه و موعظه آشنا بوده و از طفولیت در خانه به فنون خطابه آشنا بوده، طبعاً از خردسالی روان‌شناسی مخاطب و درک سلیقه و ذوق مخاطب و توانایی راهنمایی و راه‌برد مخاطب را با جادوی کلام آموخته بوده‌است. ضمن این که کلام سحرناشان‌اش خبر از ذوق فطری او در خوش‌بیانی و خوش‌کلامی دارد. به گمان نگارنده سهم زیادی از قدرت کلام مولانا و سحر بیانش به خاطر توانایی ذاتی و اکتسابی او در تشخیص ذوق و سلیقه‌ی مخاطب است و همین نکته است که در کنار درک عرفانی عمیق او، استاد بزرگ را در جایگاهی غیرقابل رقابت در عرفان و کلام عرفانی در دنیا قرار داده‌است. یکی از شگردهای مولانا برای جلب مخاطب استفاده گسترده از طنز و قابلیت‌های متنوع آن است.

طنز

واژگان زیادی در زبان فارسی وجود دارند که به طنز و شوخ‌طبعی اشاره دارند، حلبی در تاریخ طنز و شوخ‌طبعی ۲۳۹ واژه را همراه با معادل انگلیسی آنها برمی‌شمرد که به نوعی با طنز و شوخ‌طبعی در ارتباطند.

از میان این واژه‌ها، سه واژه اهمیت بیشتری دارند واژه‌های «طنز، هزل و هجو» که آمیختگی آنها در فنون ادبی گذشته و تعریف نشدن حد و مرز آنها سبب شده تا در هیچ فرهنگی تمایز دقیق آنها مشخص نباشد، در ادامه به معانی و تعاریف این اصطلاحات پرداخته می‌شود.

معنی واژه طنز (satire)

طنز واژه‌ای عربی است که در فرهنگ‌ها و لغت‌نامه‌های معتبر با تعبیری ذکر شده که معمولاً مرز مشترکی بین آنها دیده می‌شوند. فرهنگ‌ها در معنی طنز با تعبیر طعن‌زدن و مسخره کردن اشتراک دارند.

معنی اصطلاحی طنز

در دایره‌المعارف فارسی مصاحب ذیل واژه‌های طنز و در تعریف آن همچنین آمده‌است.

در اصطلاح ادب نوعی از آثار ادبی در برشمردن زشتی‌های کسی یا جامعه‌ای، صراحت تعبیرات هجو را ندارد و اغلب غیرمستقیم و به تعریض عیوب کسی یا کاری را بازگو می‌کند. در ادب فارسی، این نوع آثار ادبی را که قسمتی از هجوسرایی است از قدیمی‌ترین ایام شعر دری داشته‌ایم و در آثار بعضی گویندگان ایرانی از قبیل عبید زاکانی و به خصوص در منظومه‌ی موش و گربه‌ی منصوب به او و در رساله‌ی تعریفات وی به خوبی مشاهده می‌کنیم (مصاحب، ۱۳۸۲: ۲/ ۱۶۳ - ۱۶۳).

شفیعی کدکنی جامع‌ترین و دقیق‌ترین تعریف از طنز را «تصویر هنری اجتماع نقیضین و ضدین» دانسته و بر این اساس بسیاری از هجوها، هزل‌ها و مضحکه‌ها از شمول دایره طنز خارج می‌شود و در عوض برخی از اشعار، عبارات و قطعات ادبی واجد خصوصیت طنز می‌گردد. (شریفی، ۱۳۸۷: ۹۷۴-۹۷۵) سیروس شمیسا طنز (satire) را از اقسام هجو می‌داند و می‌گوید:

فرق آن با هجو این است که آن تند و تیزی و صراحت هجو در طنز نیست و آنگهی در طنز معمولاً مقاصد اصلاح طلبانه و اجتماعی مطرح است. طنز کاستن از مقام و کیفیت کسی یا چیزی به نحوی که باعث خنده و سرگرمی شود و گاهی در آن تحقیر باشد (شمیسا، ۱۳۷۶: ۲۳۵-۲۳۴).

در کل می‌توان گفت:

طنز به تمام آثاری اطلاق می‌شود که در آنها با استفاده از انواع متون رایج ادبی معایب و مفاسد اجتماعی به طعن و تمسخر گرفته می‌شود. در طنز بر خلاف کمدی که در آن خنده نهایت و هدف است، خنده وسیله‌ای برای بیان مطالب است. در واقع طنز، طرز یا گونه‌ای از ادبیات است که مزاح، شوخی و شوخ‌طبعی را به هم می‌آمیزد و به طرز نکویش آمیز، رفتارهای زشت و معایب انسان‌ها و جوامع را بر ملا می‌سازد. (حرّی، ۱۳۸۷: ۶۲).

هزل Facetiousness

در اصطلاح اهل ادب شعری است که در آن کسی را ذم گویند و بدو نسبت‌های ناروا دهند، یا سخنی است که در آن مضامین خلاف اخلاق و ادب آید. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵ / ۲۳۴۷۰ ذیل هزل) در دایره‌المعارف فارسی نیز ذیل واژه هزلیات چنین آمده است:

[عربی، از هزل (hazl) (= شوخی کردن، پریشان گفتن)]، سخنانی (نظم یا نثر) طبیعت‌آمیز و خنده‌آور، رکیک یا غیر رکیک که به قصد شوخی و انبساط خاطر یا انتقاد از موضوعات اخلاقی و اجتماعی و جز این‌ها گویند یا نویسند مانند هزلیات سوزنی سمرقندی یا عبید زاکانی (مصاحب، ۱۳۸۳: ۲/ ۳۲۶۸).

هجو Redicule/ Lempoon

در دایره‌المعارف فارسی ذیل واژه هجو چنین آمده است (hajv) یا هجا (heja) و نکوهش و برشمردن زشتی‌های چیزی یا کسی اغلب به زبان ادب و شعر. هجو یکی از موضوعات برجسته‌ی ادبیات در میان اغلب ملت‌هاست و به تناسب خصوصیات اجتماعی و نوع آثار ادبی هر ملتی خصوصیت و رنگ خاص آن ادب و زبان را دارد اما زمینه‌ی اصلی آن وصف شخصی یا اشخاصی است به زشتی، خواه این زشتی در آنها باشد یا ادعای گوینده این خصوصیت را درباره‌ی ایشان تصویر کرده باشد ... در ادب فارسی از همان آغاز پیدایش شعر دری و حتی از نخستین نمونه‌های آن مانند شعر یزید ابن مفرغ نشانه‌های هجو را به خوبی می‌توانیم مورد نظر قرار دهیم و در تقسیم‌بندی‌های موضوعی شعر فارسی اغلب هجو را بابتی از ابواب شعر دانسته‌اند. (مصاحب، ۱۳۸۳: ۲/ ۳۲۵۳)

تفاوت طنز، هزل و هجو

چنان که از تعریف‌ها و معانی ذکر شده برمی‌آید هجو و هزل و طنز تفاوت‌هایی با هم دارند و نمی‌توان آنها را به جای یکدیگر به کار برد.

هجو و هزل غالباً با رکاکت لفظ و دشنام و عدم رعایت عفت کلام توأم است و قصد شاعر در بیان آنها برانگیختن خنده و مسخره کردن است؛ اما هدف طنزگویی تنها خندانند نیست بلکه نیشخند است و نیشخند طنز غالباً کنایه‌آمیز و توأم با خشم و قهری است که با خودداری حکیمانه‌ای آمیخته می‌باشد. طنز با نوعی شرم و تملک نفس همراه است ولی هجو و هزل دریده است و خودداری نمی‌شناسد. هجو و هزل صریح است و طنز در پرده، هجو و هزل و قیح است و طنز متین، هزل، قصد خندانند دارد ولی طنز در پی خنده‌اش عبرت است و با ناروایی می‌ستیزد، هزل به ناهنجاری موجود فقط می‌خندد ولی طنز به ناهنجاری موجود کینه می‌ورزد و می‌خواهد آن را از میان بردارد و از این روست که یک اثر طنزآلود می‌تواند در تغییر وضع موجود مؤثر باشد (رزمجو، ۱۳۷۲: ۹۰).

در طنز از humor یعنی هر آنچه انسان را به خنده اندازد برای نشان دادن خوبی‌ها و بدی‌های افراد جامعه بهره می‌برند. حال آن که در هجو از humor که از humor noir یعنی زهرخند برای برشمردن معایب دیگران، سرزنش، نکوهش و مذمت افراد به بدترین صورت ممکن استفاده می‌شود شاعر هجاگو، هجو را به منزله سلاحی برنده به کار می‌برد تا بدان وسیله به شخص مورد نظر خود حمله کند. در واقع هجو جلوه‌ای از طنز سیاه و تلخ است که بر لب به جای لبخند زهرخند می‌نشانند، هزل اما با humor و wit یعنی با شوخ طبعی و مزاح شمول معنایی پیدا می‌کند، در واقع هزل از ظرافت طنز و قدرت تاثیر هجو خالی است هدف شخصی را دنبال نمی‌کند و غرض از ادای آن تنها تفریحی ساده و سطحی است که افراد معدودی از آن لذت می‌برند، حال آن که هجو، هزل و کمدی جملگی در تمسخر و ریشخند کردن هم‌پوشانی معنایی دارد (حرّی، ۱۳۶۷: ۶۰).

سارتر می‌گوید:

طنز با نیشخندی کنایی و استهزاآمیز که آمیخته با ابهامی از جنبه‌های مضحک و غیر عادی زندگی است، پای را از جاده شرم و تملک نفس بیرون نمی‌نهد و همین نکته مرز امتیاز طنز از هجو و هزل است و از همین روست که در شعر و ادب کلاسیک طنز با هزل و هجو سر مویی فاصله ندارد (صدر، ۱۳۸۱: ۶ - ۷).

با توجه به مطالبی که ذکر شد می‌توان به این نتیجه رسید، این که طنز و هجو و هزل از زیر شاخه‌های ژانر کمدی محسوب می‌شوند و از نظر معنا و مفهوم به هم نزدیکند اما از نظر برتری و رجحان، طنز در مرتبه‌ی بالاتری نسبت به هجو و هزل قرار می‌گیرد و ارزش بیشتری دارد.

هدف طنز

همان طور که پیش از این در تعریف طنز ذکر شد، هدف آن تنها خندانند نیست «ساده‌ترین هدف می‌تواند خندانند باشد و تا پیچیده‌ترین سطح یعنی واداشتن مخاطب به تفکری جدید پیش رود.» (تجبر، ۱۳۹۰: ۷۵)

طنز گاهی حقیقتی را بیان می‌کند که ما نباید یا نمی‌خواهیم آن را بیان کنیم، گاهی ما را از نکته‌های ظریف آگاه می‌کند که ما توجهی به آن نداشته‌ایم و آن را در نظر نیاورده بودیم، همچنین با شوخی کردن درباره موضوعاتی که ما از حل آن در واقعیت عاجزیم، تنش‌های ما را کاهش می‌دهد و آرامان می‌کند یا دیدگاه ما را در برابر آموخته‌ها و دانسته‌های قبلی مان تغییر می‌دهد و یا کارکردهای بسیار دیگری که هر یک در جای خود و به منظور و هدفی پدید می‌آید. با وجود این به نظر ما طنز سه کارکرد اصلی یا عمده دارد که شامل بیان حقایق - انتقاد هم جزو این کارکرد است - تغییر فهم و ادراک یا ایجاد فهمی جدید و خندانند است (همان، ۷۴).

آرین‌پور نیز هدف طنز را اصلاح و تزکیه می‌داند نه ذم و قدح و مردم‌آزاری، از دیدگاه او مبنای طنز بر شوخی و خنده است اما این خنده خنده شوخی و شادمانی نیست، خنده‌ای است تلخ و جدی و دردناک و همراه با سرزنش و سرکوب و کمابیش زننده و نیش‌دار که با ایجاد ترس و بیم خطاکاران را به خطای خود متوجه می‌سازد و معایب و نواقصی را که در حیات اجتماعی پدید آمده است برطرف می‌کند (آرین‌پور، ۱۳۵۰: ۲ / ۳۰).

انواع طنز

طنز را می‌توان از دیدگاه‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد. کمیجانی در طنز نیکو، تقسیم‌بندی اشکال مختلف طنز را بدین‌گونه آورده است.

الف: طنز از لحاظ شکل

که خود به دو دسته تقسیم می‌شود.

- ۱- طنز تمثیلی: به طنزی گفته می‌شود که در آن حقیقت و واقعیتی جدی به واقعه‌ای خنده‌آور که نوعی لطافت و دل نشینی دارد تمثیل می‌شود.
- ۲- طنز تفسیری: که در آن وقایع و حوادث به طور مستقیم و صریح و وابسته با بیان زیبا و شیرین و جذاب شرح می‌شوند، در این گونه طنز، طنزپرداز سعی می‌کند که حقایق تلخ و ناراحت کننده را به صورت دلنشین بیان کند تا مخاطب به آن حقایق بیشتر توجه کند.

ب: طنز از لحاظ محتوا

- در این تقسیم‌بندی صرف نظر از مقصود طنزپرداز بار مفهومی طنز مورد توجه قرار می‌گیرد.
- ۱- طنز روشن یا سفید: این نوع طنز دارای مفاهیم مثبت است و برای تقویت هنجارهای اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی مخاطبان است.
 - ۲- طنز سیاه: این نوع طنز عمدتاً دارای مفاهیمی منفی است و در آن اغلب هنجارهای اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی مخاطبان مورد هجوم و اهانت قرار می‌گیرد.
- ج: طنز از لحاظ سبک ادبی

- وقتی طنز از لحاظ سبک ادبی بررسی می‌شود در تقسیم‌بندی دیگری قرار می‌گیرد.
- ۱- طنز کنایی (satire) چنان که از نامش پیداست دارای نوعی کنایه و تذکر است که گوینده آن را به منظور جلوگیری از اشتباهات مکرر مطرح می‌کند.
 - ۲- طنز دراماتیک: طنز دراماتیک طنزی است که معمولاً در داستان و رمان استفاده می‌شود. در این نوع طنز، طنزپرداز سعی می‌کند با ایجاد اختلاف بین کلام شخصیت‌های داستانی و خلق ماجرا لطیفه و طنزی ایجاد کند.
 - ۳- طنز موقعیت: زمانی مصداق پیدا می‌کند که طنزپرداز در طنز خویش به موقعیت غیر منتظره‌ای اشاره کند که کاملاً شرایطی را دگرگون کند.
 - ۴- جمله طنز کوتاه (کاریکلماتور) کاریکلماتور از ترکیب دو واژه کاریکاتور و کلمه ساخته شده است. سخنان کوتاه حکیمانه و طنزآمیزی است که گاهی به کلمات قصار نزدیک می‌شود.

د) طنز از نظر شیوه بیان

- به سه گونه تقسیم می‌شود.
- ۱- طنز کلامی: در این نوع طنز، طنزپرداز به شیوه کلامی اعم از سخن گفتن یا نوشتن کلمات، طنز خود را ارائه می‌دهد این شیوه طنزپردازی متداول است و بیشتر طنزپردازان هر جامعه‌ای به این سبک طنز می‌گویند.
 - ۲- طنز منقوش: این طنز را در اصطلاح کاریکاتور می‌نامند و شیوه بیانی بدون کلام است. در طنز منقوش طنزپرداز با کشیدن نگاره‌هایی طنزآمیز منظور خویش را بیان می‌کند و اغلب طنزپرداز عناصر مشخصی از چهره و یا ظاهر فرد یا اجسام مورد نظر را به صورتی اغراق‌آمیز ترسیم می‌کند.

کاریکاتوربست‌ها در مقایسه با دیگر طنزپردازان مخاطب بیشتری دارند و محدودیت زمانی مانع انتقال مفهوم طنز به مخاطب نمی‌شود.

۳- طنز نمایشی (مصور): در طنز نمایشی طنزپرداز با رفتارهای طنزآمیز منظور خویش را به مخاطب ارائه می‌دهد، در این شیوه طنز اصلی در کلام نیست بلکه در رفتارهای غیرمتعارف و خنده‌آور طنزپرداز یا بازیگر هنرمند است (کميجانی، ۱۳۸۸: ۲۵ - ۱۷).

شیوه‌های طنزپردازی

طنزپردازان در پرداختن طنز شیوه‌ها و شگردهای مختلفی را به کار می‌گیرند که متداول‌ترین آنها عبارتند از:

هتاک و دشنام‌گویی، کاریکاتورسازی، بورلسک (مضحکه) نظیرسازی، حماسه مضحک / سُخره قهرمانی، کنایه طنزآمیز، هجو، نقیضه، برهان خُلف، کوچک‌سازی، بزرگ‌سازی، تقابلی‌سازی (حزّی، ۱۳۸۷: ۶۵).

سلیمانی در اسرار و ابزار طنزنویسی از ۳۳ شیوه و شگرد برای طنزپردازی نام می‌برد که در زیر به آنها اشاره می‌شود.

عدم تناسب

برعکس‌گویی

توصیف‌های خنده‌دار

کلمات طنزآمیز

غلط‌های دستوری عامدانه

دستکاری طنزآمیز اساسی شخصیت‌های مراکز فرهنگی یا احزاب سیاسی مشهور

استفاده از ترانه‌های معروف و به خصوص لوس آنجلسی در دیالوگ‌ها

بی‌ربطی (استدلال یا نتیجه‌گیری بی‌ربط)

قلب و تحریف یا قاتی کردن ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات

بدخوانی غیر عمدی یک کلمه یا یک متن

استفاده از بعضی کلمات یا عبارت انگلیسی در یک اصطلاح یا جمله فارسی

استعاره با مزه یا تشبیه با مزه افراد یا اشیاء و ... به چیزهای دیگر

تغییر در تکیه واژه یا برش هجایی

رفتارهای ناسازگار با جایگاه اشخاص

عوض کردن نقش‌های سنتی

تلفظ غلط کلمات یا اسامی خارجی

دستکاری عمدی و با مزه کلمات

شخصیت‌های خنگ و بی‌دست و پا

رک گویی بیش از حد
جدا کردن طنزآمیز اجزای کلمات
صفحه گذاشتن پشت سر یک آدم مهم در حضور مخفیانه او
ایجاد سوء تفاهم‌های خنده‌دار
واژه‌سازی با ازدواج‌های نامتجانس
اشتباهات لهجه‌ای
جناس
رفتار مشابه شخصیت‌ها در یک صحنه
اشاره اشتباه به چیزی
ناهمخوانی (جابه جایی) زمانی و تاریخی
نقیضه و نظیره‌سازی
درگیر کردن یا کنار هم گذاشتن دو شخصیت کاملاً متضاد
استفاده از آدم‌های عوضی
ناهمخوانی شخصیت‌ها و محیط
حاشیه روی یا اصلی شدن یک قضیه فرعی (۱۳۹۶؛ ۲۶۶-۲۹۶).

قطعا این شیوه‌ها و شگردها با بررسی در آثار طنز، شوخی‌ها، لطیفه‌ها و نمایش‌ها به دست آمده است و امری ثابت و بدون تغییر نخواهد بود. تا زمانی که ذهن خلاق بشر توانایی خلق کردن دارد بی‌تردید شیوه‌ها و شگردهای تازه‌تری نیز پا به عرصه طنز خواهند گذاشت.

طنز در آثار عرفانی قبل از مولانا

کلمه‌ی طنز در ادبیات قدیم خیلی کاربرد نداشت، گر چه محتوای آن از نخستین شعرهای فارسی وجود داشت. در نخستین شعرهای فارسی طنز دیده می‌شود. شاعران بزرگی مثل رودکی، سنایی، عطار و حتی فردوسی از قابلیت‌های مختلف طنز استفاده کردند و راه را برای مولانا گشودند. مولانا از همه ابعاد این فرصت استفاده می‌کند.

نشاط در کلام مولانا سرمنشأ طنز

مولانا به دلیل روحیه با نشاطی که داشت و احتمالاً به دلیل تاثیر مراقبه‌های صوفیانه و ذکرها و سکوت‌ها نوعی نشاط و سرخوشی زائدالوصفی در درون داشت. این شادی و نشاط بیشتر از همه در غزلیات خود را نشان می‌دهد. شادی و نشاطی که با تعبیری مثل مستی و در خود نکتنجیدن بیان می‌شود. استاد قونیه می‌گوید:

چنان مستم، چنان مستم من امروز که از چنبر برون جستم من امروز

یا به بیان‌های دیگر گاه در مثنوی و گاه غزلیات این شادی و سرخوشی افسار گسیخته را نشان می‌دهد.

این نفس جان دامنم برتافته‌است بوی پیراهان یوسف یافته‌است
(مولوی، ۱۳۶۸: د ۱/ ب ۱۲۵)

یا

من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
(مولوی، ۱۳۶۸: د ۱/ ب ۱۳۰)

در غزلیات مولانا این شادی در قالب شعرهایی با وزن‌ها و موضوعات طرب‌انگیز و موسیقی درونی و وزن‌های دوری بیان می‌شود. در مثنوی که حاصل دوران پختگی و جاافتادگی و حتی پیری شاعر است، انتخاب بحر متقارب فرصت پای کوبی لفظی را از شاعر می‌گیرد و به جای آن طنز در کلام برجسته می‌شود.

طنز کلامی و شوخی زبانی

معروف‌ترین طنزهای مثنوی طنزهایی هستند که مبتنی بر شوخی کلامی و ظرافت‌های گفتاری هستند. در طنز بودن این موارد اختلافی نیست و تقریباً همه‌ی محققان آن را می‌پذیرند. برای مثال در داستان بقال و طوطی عامل اصلی طنز شدن قیاسی است که طوطی بین خود و جوقی انجام می‌دهد:

جوقی‌ای سر برهنه می‌گذشت با سر بی‌مو به سان تاس و تشت
آمد اندر گفت طوطی آن زمان بانگ بر درویش زد چون عاقلان
کز چه ای کل با کلان آمیختی تو مگر از شیشه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دل را
(مولوی، ۱۳۶۸: د ۱/ ب ۲۵۹ - ۲۶۲)

در داستان معروف خر برفت و خر برفت باز هم طنز کلامی نقش اصلی را دارد:

چون سماع آمد ز اول تا کران مطرب آغازید یک ضرب گران
خر برفت و خر برفت آغاز کرد زین حرارت جمله را انباز کرد
زین حرارت پای کوبان تا سحر کف‌زنان خر رفت و خر رفت ای پسر
از ره تقلید آن صوفی همین خر برفت آغاز کرد اندر حین
(مولوی، ۱۳۶۸: د ۱/ ب ۵۳۵ - ۵۳۸)

در لابلای این طنز اصلی که عامل اصلی جذابیت داستان است، خداوندگار قونیه از طنزهای ظریف جزئی نیز استفاده می‌کند. مثل توصیف خنده‌دار صوفیان و دلیل گرسنگی همیشگی صوفیانه:

دیر یابد صوفی آ از روزگار زان سبب صوفی بود بسیارخوار
(مولوی، ۱۳۶۸: د ۲/ ب ۲۳۲)

مسلماً برای شاگردان مولانا و مخاطبان اصلی مجلس او این توصیف بسیار ملموس‌تر از مخاطبان امروزی مثنوی است. هم مجلسیان مولانا به عینه بارها گرسنگی و لوطی‌خواری صوفیان را دیده بودند و می‌توان حدس زد که با شنیدن این توصیف‌ها، قاه‌قاه خنده‌ها از مجلسیان برمی‌خاسته و مولانا را بیشتر تشویق می‌کرده تا بر طنز داستان و اجرای آن با حرکات صورت و دست بیافزاید. رکیک بودن بعضی از داستان‌ها از همین تشنگی مجالس نسبت به طنز و خنده و شوخی است و همیشه سهم زیادی از طنز و خنده را مسائل رکیک از آن خود کرده است.

طنز مغفول مانده در کلام خداوندگار قونیه

مقام بالای عرفانی مولانا و مطالب عمیق و احاطه و اشراف گسترده‌ی شاعر بر آیات و احادیث، آن چنان در مثنوی تنیده و بافته شده که معمولاً طنز فراوان آن نادیده گرفته شده است. انکار بزرگان و محققان ادبی و عرفانی چه ایرانی و چه غربی، به شکلی ابا داشته‌اند که در کلام مولانا طنزی بیابند و آن را دون شأن مولانا و مثنوی می‌دانسته‌اند. از سوی دیگر طنزی که در کلام خداوندگار عرفان به کار رفته بیشتر طنز موقعیت است. برای درک طنز موقعیت باید در حال و هوای خاص آن قرار گرفت و گر نه می‌تواند کاملاً جدی و معمولی خوانده شود. نویسنده بر این عقیده است که مولانا برای جاذبه ایجاد کردن در بین مجلسیان معمولی و اکثراً کم‌سواد یا بی‌سواد، ظاهراً مجبور به استفاده از عناصر جذاب در داستان‌های خود بوده است. منابع زیادی به کم شدن تمایل مخاطبان مولانا و خلوت شدن جلسات او در جریان سرودن مثنوی اشاره کرده‌اند. بعضی ناتمام ماندن مثنوی و ناقص بودن دفتر ششم را به دلیل بی‌انگیزگی شاگردان دانسته‌اند. اگر این فرض‌ها را بپذیریم می‌توان تصور کرد که مولانا به فکر افزایش جذابیت جلسه‌های مثنوی سرایی افتاده. نگارنده احتمال می‌دهد که علت وفور داستان‌های رکیک و گاه مستهجن در دفترهای آخر مثنوی نیز به خاطر همین جلب مخاطب بوده باشد، اما مهم‌ترین ویژگی جذابیت مثنوی بعد از مضامین عرفانی والا و شخصیت کاریزماتیک مولانا، جذابیت داستان‌هاست که سهم عمده‌ای از این جذابیت به خاطر طنز و بیان کودکانه مولانا است.

تلفیق فانتزی و طنز

دو بال اصلی جذابیت داستان‌های مثنوی غیر از عرفان عمیق، فانتزی و طنز است. مولانا با هشیاری ذاتی خود موفق می‌شود، از فرصت فراهم آمده در داستان فانتزی نوعی خلاف‌آمد عادت بسازد که داستان‌هایش را بسیار جذاب می‌کند. خلاف‌آمد که عامل مهم طنز شدن به خصوص طنز موقعیت است. در داستان‌های

فانتری مثنوی شخصیت‌ها رفتارهای انسانی به شکل اغراق شده دارند. این اغراق‌ها از جمله مواردی است که خوانندگان جدی به خصوص محققان دانشگاهی طنز آن را در نیافته‌اند. این که شیر و نخچیران مانند متکلمان با حرارت و جدیت درباره‌ی قضا و قدر سخن می‌گویند و دلایل متقن و عمیق برای اثبات ادعای خود ارائه می‌کنند، خود به خود طنز است. اما ذهنی که از پیش تصمیم گرفته که از متن مطالب عرفانی عمیق برداشت کند، متوجه طنز بودن این قسمت‌ها نمی‌شود. در مقابل کودکان که از قبل با ذهنیت پیشین با متن مواجه نمی‌شوند، به راحتی متوجه طنز بودن ماجرا شده و از آن لذت می‌برند. این که شیری آیات و احادیث را شنیده باشد و در کلامش به آن اشاره کند و خود را پیرو گفتار پیامبر بداند، طنز است:

گوش من لا یلدغ المومن شنید قول پیغمبر به جان و دل گزید
(مولوی، ۱۳۶۸: د ۱ / ب ۹۰۷)

یا نخچیران به عربی فصیح سخن بگویند و مطالب عمیق کلامی بگویند:

جمله گفتند ای حکیم با خبر الحذر دع لیس یغنی عن قدر
(مولوی، ۱۳۶۸: د ۱ / ب ۹۰۸)

یا شیری که برای توجیه شکار کردن نخچیران از آیات و روایات و بحث‌های کلامی بهره می‌برد:

گفت شیر آری ولی رب العباد نردبانی پیش پای ما نهاد
پایه پایه رفت باید سوی بام هست جبری بودن این جا طمع خام
(مولوی، ۱۳۶۸: د ۱ / ب ۹۲۹ - ۹۳۰)

از آن خنده‌دارتر وقتی است که حیوانات در لابلای بحث‌های خود داستان‌هایی از انسان‌ها می‌آورند. نخچیران داستان فرار آن مرد را و پناه بردنش به سلیمان برای گریز از مرگ نقل می‌کنند که از نظر منطقی پارادوکسی خنده‌دار و موقعیتی کمیک فراهم می‌شود.

نتیجه‌گیری

یکی از زمینه‌های اصلی مثنوی و حجم زیادی از داستان‌هایش را طنز و شوخ‌طبعی در داستان‌ها در برمی‌گیرد. به دلیل جدی بودن و عمیق بودن مطالب مولانا کسانی که به دنبال نکات عمیق عرفانی بوده‌اند در طول تاریخ از این طنزها غافل مانده‌اند. این افراد عادتاً در تفسیرها و تأویل‌های مولانا از داستان‌ها به دنبال نکات ارزشمند گشته‌اند. در مقابل کودکان که توانایی درک مطالب عمیق عرفانی را ندارند، در داستان‌ها به خود داستان‌ها پرداخته و در نتیجه طنز و شوخ‌طبعی را بهتر و عمیق‌تر درک می‌کنند. برای کسانی که در زمینه ادبیات کودک و نوجوان کار می‌کنند و به خصوص اقتباس‌های کودکانه از مثنوی و آثار مشابه را ارائه می‌کنند، توجه به جنبه‌ی طنز مثنوی می‌تواند بسیار و راه‌گشا باشد.

منابع

- آرين پور، يحيى، (۱۳۵۰)، از صبا تا نيما، (جلد دوم) تهران، انتشارات فرانكلين، چاپ اول
- اصلانى، محمدرضا، (۱۳۸۷)، فرهنگ واژگان و اصطلاحات طنز، تهران، كاروان چاپ دوم
- انورى، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول
- باطنى، محمدرضا، (۱۳۸۵)، فرهنگ معاصر انگليسى، فارسى، تهران، فرهنگ معاصر - چاپ چهاردهم
- بلخى، جلال الدين محمد، (۱۳۶۸)، مثنوى معنوى، تهران، انتشارات مولى، چاپ ششم
- تجبر، نيما، (۱۳۹۰)، نظريه طنز، تهران، نشر ويستا، چاپ اول
- حرّى، ابوالفضل، (۱۳۸۷)، درباره طنز، تهران، انتشارات سوره مهر، چاپ اول
- حلبى، اصغر، (۱۳۷۷)، تاريخ طنز و شوخ طبعى در ايران و جهان اسلام، تهران، انتشارات بهبهانى، چاپ اول
- دهخدا، على اكبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم
- رزمجو، حسين، (۱۳۷۲)، انواع ادبى و آثار آن در زبان فارسى، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس، چاپ دوم
- سلیمانی، محسن، (۱۳۹۶)، اسرار و ابزار طنز نویسی، تهران، انتشارات سوره مهر، چاپ دوم
- شريفى، محمد، (۱۳۸۷)، فرهنگ ادبيات فارسى، تهران، فرهنگ نشر نو - انتشارات معين، چاپ دوم
- شميسا، سيروس، (۱۳۷۶)، انواع ادبى، تهران، انتشارات فردوسى، چاپ پنجم
- صدر، روياء، (۱۳۸۱)، بيست سال با طنز، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول
- كيميچانى، داود، (۱۳۸۸)، طنز نيكو، تهران، دفتر برنامه ريزى اجتماعى و مطالعات فرهنگى وزارت علوم تحقيقات و فناورى، چاپ اول
- مصاحب، غلامحسين، (۱۳۸۳)، دايره المعارف فارسى، تهران، نشر اميركبير، چاپ چهارم
- معين، محمد، (۱۳۷۸)، فرهنگ فارسى، تهران، نشر اميركبير، چاپ دوازدهم

عشق، آنتی تز رومی در مقابل تز خشونت مغولان

رجبعلی کاوانی^۱

چکیده

در دوره حمله مغولان به ایران در قرن هفتم هجری قمری / سیزدهم میلادی و دوران پس از آن یعنی قرون هشتم و نهم / چهاردهم و پانزدهم میلادی، مردم دچار رنج و مرارت فراوانی شده و صدمات بسیاری به آنان وارد شد. این دوره، عصر ظهور نوابغ نیز هست که برای آن دلایلی چون آزادی فکری و دینی پس از حمله مغول و سقوط خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هجری قمری / ۱۲۵۸ میلادی اقامه شده است. در دوره مذکور ما شاهد ظهور بزرگانی چون رومی، شمس تبریزی، عزیزالدین نسفی، حافظ، سعدی، عبیدزاکانی، خواجه رشیدالدین فضل الله، عطاملک جوینی و غیره هستیم که توانسته‌اند قسمتی از رنج و محنت‌های مردم آن دوره و هم چنین اوضاع زمانه خویش را در آثارشان منعکس کنند.

ددمنشانی چون چنگیز و هلاکو خود را فرستاده خداوند معرفی می‌کردند که از سوی وی برای مجازات و تنبیه و عذاب گنهکاران و گردنکشان فرستاده شده‌اند و آنچه بر سر مردم می‌آید عذاب مقدر الهی است و از آن گریزی نیست. این سفلگان با این ادعا مردم را از نظر روحی، روانی و عقیدتی خلع سلاح نموده و هر گونه انگیزه مقاومت را در آنان نابود می‌کردند.

در چنین دوره و زمانی بزرگانی چون مولوی و مرادش شمس به‌پا خاستند و آگاهانه و دانسته مسئله مجازات و تنبیه و عذاب الهی و آتش و جهنم و غیره را در پیام‌ها و کتب پیامبران به کلی مغفول گذارده و یکسره به برجسته کردن عشق و محبت در کلام و پیام خداوند همت گماردند و اصولاً رابطه بنده و خدا را عاشقانه و عاری از قهر و خشونت دانسته و پیام صلح و مهربانی سر دادند و گفتند عشق همان خداست و خدا همان عشق است و قهر و خشونت در ذات خداوند راه ندارد و بدین گونه به مقابله فکری و ایدئولوژیکی با این خون‌ریزان سفاک اقدام نمودند.

واژگان کلیدی: عشق، رومی، شمس، مغولان، ایران.

در سال ۶۱۶ هجری قمری مغولان به ایران حمله کردند و شهرهای آباد بسیاری نظیر بخارا، سمرقند، اترار، خجند، گرگانج، مرو، بیهق، نسا، ایبورد، هرات، نیشابور، توس، مشهدالرضا، کلات، ترمذ، بلخ، طالقان خراسان، بامیان، ری، قزوین، اردبیل، مراغه، مرند، نخجوان و غیره را ویران نموده و جماعت بسیاری را نیز به قتل رساندند. شدت این ویرانی، انهدام و کشتار به قدری بود که برخی از شهرهای بسیار آباد و پر رونق چون نیشابور، مرو و گرگانج هرگز به وضعیّت سابق باز نگشتند. اثرات تخریبی حملات مغولان که از سال ۶۱۶ هجری قمری تا ۶۵۶ هجری قمری در سه نوبت انجام گرفت چنان زیاد بود که تا قرن‌ها ادامه پیدا کرد و پیامدهای بسیار ناگواری به دنبال داشت. این‌اثر در باره حمله مغولان آورده که:

ای کاش مادرم مرا نزاده بود، یا پیش از بروز این حادثه مرده و از یاد رفته بودم ... جهان از زمانی که پروردگار بزرگ و منزّه آدم را آفرید، تا امروز به چنین بلایی گرفتار نشده بود ... شاید تا انقراض عالم و پایان جهان، مردم همانند چنین حادثه و چنین قوم خونخواری را نبینند که نظیری جز یا جوج و مأجوج^۱ نداشتند. اما دجال، او هم کسانی را که از او پیروی می‌کنند زنده می‌گذارد، و کسانی را که مخالفش باشند می‌کشد، در صورتی که این درندگان هیچ کس را زنده نگذاشتند، بلکه زنان و مردان و اطفال را کشتند و شکم‌های زنان آبستن را دریدند و جنین‌ها را نابود کردند (ابن اثیر، بی‌تا: ۱۲۶/۳۲ - ۱۲۵).

در باب به هم ریختگی اوضاع زمانه و پایمال شدن اهل علم و هنر در دوره حمله مغول، جوینی می‌گوید که:

و به سبب تغییر روزگار و تأثیر فلک دَوّار و گردش گردون دون و اختلاف عالم بوقلمون، مدارس درس مندرس^۱ و معالم^۲ علم منطمس^۳ گشته و طبقه طلبه آن در دست لگدکوب حوادث، پای‌مال زمانه غدّار و روزگار مکار شدند و بصنوف صرف^۴ فتن^۵ و مَحَن گرفتار و در معرض تفرقه و بوار،^۶ معرض سیوف^۷ آبدار شدند و در حجاب تراب^۸ متواری ماندند. هنر اکنون همه در خاک طلب باید کرد زانک اندر دل خاک‌اند همه باهنران (جوینی، ۱۳۸۷: ۱۱۳/۱).

همو در مورد وضعیّت روزگار چنین می‌گوید:

... و اکنون بسیط^{۱۰} زمین عموماً، و بلاد خراسان خصوصاً، که مطالع^{۱۱} سعادت و مبرّات^{۱۲} و موضع مرادات^{۱۳} و خیرات بود و منبع علما، و مجمع فضلا، و مَرَبَع^{۱۴} هنرمندان و مرتع خردمندان و مشرع^{۱۵} کفات^{۱۶} و مکرع^{۱۷} دُهاث^{۱۸} ... از پیرایه وجود مُتَجَلِّبان^{۱۹} جلیباب^{۲۰} علوم و مُتَحَلِّبان^{۲۱} بَحَلِیت^{۲۲} هنر و آداب خالی شد ... (جوینی، ۱۳۸۷: ۱۱۴/۱).

به همین ترتیب در سال ۶۱۸ هجری قمری: «شهر هرات ویران گشت و افزون از هزار هزار^{۲۴} و ششصد هزار و کسری از خلق هرات شهید شدند» (هروی، ۱۳۸۱: ۲۰). نویسنده *روضات الجنّات فی اوصاف المدینه هرات* نیز همین رقم را برای کشتگان هرات ذکر کرده است (اسفزاری، ۱۳۳۹: ۲/۶۳).

پس از ویرانی هرات در سال ۶۱۸ هجری قمری:

شرف‌الدین خطیب و یاران او چند وقت به گوشت مردم و لحوم^{۲۵} کلاب^{۲۶} روزگار می‌گذرانیدند، بلکه از حدود بلخ و شبرغان تا نواحی دامغان مدت یکسال خلایق گوشت آدمی و سگ و گربه می‌خوردند بواسطه آنکه لشکر چنگیز خان جمله انبارها را سوخته بودند و دانه نگذاشته (اسفزاری، ۱۳۳۹: ۲/ ۶۶)

هروی نیز این قحطی و آدم‌خواری ناشی از حمله مغولان را تأیید نموده است (هروری، ۱۳۸۱: ۲۱). چنانچه چون زاهد چینی که در تابستان ۶۱۹ هجری قمری از حوالی بلخ گذر کرد، می‌گوید که شهر خالی، و از آن صدای سگان به گوش می‌رسید (ولادیمیروویچ، ۱۳۶۶: ۲/ ۹۳۵). عده‌ای که از هرات گریخته بودند چون بازگشتند: «در هر سر راهی، ماهی دیدند کشته، در هر قدمی، خون محترمی ریخته، و در هر مقامی، دل‌رامی افتاده، و در هر گذری، دلبری روی بر خاک هلاک نهاده» (اسفزاری، ۱۳۳۹: ۲/ ۵۶). بعد از کشتار عظیم در بخارا و ویرانیش به دست مغولان: «عرصه آن حکم قاعاً صَفْصَفًا^{۲۷} گرفت، و یکی از بخارا پس از واقعه گریخته بود و به خراسان آمده، حال بخارا را از او پرسیدند. گفت آمدند و کنند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند» (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۸۹). جوینی می‌افزاید: «هر شهری و دیهی را چند نوبت کشتش و غارت کردند و سال‌ها آن تشویش برداشت و هنوز تا رستخیز اگر توالد و تناسل^{۲۸} باشد، غلبه مردم به عشر^{۲۹} آنچه بوده است، نخواهد رسید» (جوینی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۸۱). در مرو لشکر مغول مردم را به صحرا راندند و چهار شبانه روز مردم بیرون می‌آمدند و زنان را از مردان جدا کردند:

و ای بسا که پیروشان را که از کنار شوهران بیرون می‌کشیدند و خواهران را از برادران جدا می‌کردند و فرزندان را از کنار مادران می‌ستدند ... بیرون چهارصد محترفه^{۳۰} که تعیین کردند و از میان مردان گزین، و بعضی از کودکان از دختران و پسران که به اسیری برانندند، تمامت خلق را با زنان و فرزندان ایشان بکشتند و بر هیچ کس از زن و مرد ابقا نکردند، تمامت مرغزبان^{۳۱} را بر لشکر و حشریان^{۳۲} قسمت کردند، آنچه مجمل می‌گویند، نفری را از لشکری، سیصد چهار صد نفس رسیده بود که بکشتند ... شب را چندان کشته بودند که که کوه‌ها پشته و صحرا از خون عزیزان آغشته گشت (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۳۰ - ۲۲۹).

و خلاصه آنکه «و آنچه ظاهر بودست و معین، بیرون مقتولان در نقب‌ها و سوراخ‌ها و رساتیق^{۳۳} و بیابان‌ها، هزار هزار و سیصد هزار و کسری در احصا (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۳۱) آمده (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۳۱) و بیش از چهار نفر باقی نماند (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۳۴). در توصیف نیشابور پیش از حمله مغول آمده که:

اگر زمین را نسبت به فلک توان داد، بلاد به مثابت نجوم آن گردد و نیشابور از میان کواکب زهره زهرای آسمان باشد، و اگر تمثیل آن به نَفَس بشری رود، به حسب نفاست و عزت انسان، عین انسان تواند بود ... حذب^{۳۴} شهر نیشابور که در روی زمین گر بهشتی ست،

خود اینست و گر نی، خود نیست (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/۳۳۵).

بعد از تصرف نیشابور به دست مغولان:

تمامت خلق را که مانده بودند از زن و مرد به صحرا راندند و به کینه تغاجار (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/۳۴۰)، فرمان شده بود تا شهر را از خرابی چنان کنند که در آنجا زراعت توان کرد، و تا سگ و گربه آن را به قصاص زنده نگذارند و دختر چنگز خان که خاتون^{۳۶} تغاجار بود با خیل^{۳۷} خویش در شهر آمد و هر کس که باقی مانده بود تمامت را بکشند مگر چهارصد نفر را که به اسم پیشوری^{۳۸} بیرون آوردند و به ترکستان بردند ... اماکن و مساکن با خاک یکسان و هر ایوان که با کیوان^{۳۹} از راه ترفع^{۴۰} برابری می نمود، چون خاک، به زاری تواضع پیشه گرفت، دور از خوشی و معموری^{۴۱} دور شد... گلشن گلخن^{۴۲} شد، صفوف بقاع^{۴۳} قاعاً صَفْصَفًا گشت (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/۳۴۲).

در بلاد اسلام: «از سرحد ترکستان تا اقصی^{۴۴} شام ... هر کجا که صد هزار خلق بود، بی مبالغت صد کس نماند» (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/۱۲۸). مستوفی می گوید:

و شک نیست که خرابی که در ظهور دولت مغول اتفاق افتاد و قتل عام که در آن زمان رفت، اگر تا هزار سال دیگر هیچ حادثه واقع نشدی، هنوز تدارک پذیر نبودی و جهان بدان حال اول نرفتی که پیش از آن واقعه بود (مستوفی، ۱۳۶۲: ۲۸).

عبید زاکانی در این باره می گوید:

چنگیزخان که امروز به کوری اعداء در درک اسفل، مقتدا و پیشوای مغولان اولین و آخرین است تا هزاران بیگانه را به تیغ بی دریغ از پای درنیابورد پادشاهی روی زمین بر او مقرر نگشت (زاکانی، ۱۳۴۳: ۱۷۲).

دوره زندگانی مولوی

مولوی اوایل قرن هفتم و پیش از حملات مغولان یعنی در سال ۶۰۴ هجری قمری، در بلخ به دنیا آمد و در سال ۶۷۲ هجری قمری در قونیه فوت شد. دوران زندگی وی در یکی از هولناکترین دوره‌های تاریخ ایران سپری شد، هر چند که خود وی در ایران اقامت نداشت و لیکن قطعاً از کشتارهای گسترده و خرابی‌های بسیار که در ایران و ممالک دیگر اتفاق افتاد، به خوبی خبر داشت و متأثر می‌شد.

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او	آن نور روی موسی عمرانم آرزوست
زین خلق پرشکایت گریان شدم ملول	آن‌های هوی و نعره مستانم آرزوست
گویاترم ز بلبل امّا ز رشک عام	مُهر است بر دهانم و افغانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر	کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفتند یافت می‌نشود جسته‌ایم ما گفت آن که یافت می‌نشود آنم آرزوست

در شعر بالا به خوبی می‌توانیم ناامیدی مولوی را از سرشت آدمیان و اوضاع زمانه ببینیم، چیزی که در این گونه مواقع بسیار معمول است. در هنگامه جنگ‌ها، شورش‌ها، انقلاب‌ها و بحران‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و نظایر آن، بسیاری از آدمیان خوی زشت و ددمنشانه خود را با وضوح تمام به نمایش گذارده و ماهیت پلشت و پلید خود را آشکار می‌کنند و نیک سیرتان را از این همه زشتی و فرومایگی به شگفتی وامی‌دارند و بکلی مأیوس می‌نمایند. عزیزالدین نسفی که پیش از حمله مغولان به بخارا از آنجا گریخت (نسفی، بی‌تا: ۶)، نامیدانه در توصیف روزگار خویش می‌گوید:

ای درویش! بسیار کس از بزرگان، چون این بلاها و فتنه‌ها درین عالم دیده‌اند، و این چند رنج و عذاب گوناگون در دنیا و آخرت مشاهده کرده‌اند، گفته‌اند که کاشکی از مادر نیامده بودمی و کاشکی که خاک بودمی، که از خاک فروتر مرتبه دیگر نیست، و گرنه آن مرتبه تمنا کردند (نسفی، بی‌تا: ۹۵).

به همین نمط جوینی در پایان قطعه کلاسیک مشهور و بسیار غمناک خود در توصیف بهار خونین ۶۱۹ هجری قمری، آنچنان از کشتار دوره مغول و بد کرداری ایشان افسرده و پریشان حال است که حتی آمدن بهار و شکفتن گل‌های رنگارنگ و خوشبو را خوش نمی‌دارد و سوگمندانه و در نهایت تأثر می‌سراید:

در خون گلم که چهره بنمود امسال با وقت چنین، چه وقت گل بود امسال

مولانا که در کودکی همراه پدرش، اندکی پیش از حمله مغولان به بلخ، آنجا را به دلیل درگیری پدرش با روحانیون وقت ترک کرد، نیز از این ناامیدی مفرط رنج می‌برد. می‌دانیم که حکیم یونانی دیوژن در روز روشن با فانوس در کوچه پس کوچه‌های آتن به دنبال انسان می‌گشت. مولوی نیز پس از سده‌ها با او هم‌آوا شده و اندوهگینانه می‌سراید که: «از دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست» و خود پاسخ می‌دهد: «گفتند یافت می‌نشود، جسته‌ایم ما» و بدینسان یأس مفرط خود را از طینت پلید اغلب بنی‌آدم آشکار می‌سازد، طینت پلیدی که سعدی معاصر با مغولان، آن را خوی پلنگی می‌نامد. عزیزالدین نسفی نیز با همین احساس ناامیدی مفرط، هم‌آوا با دیگر بزرگان می‌گوید که: «ای درویش! به یقین بدان که بیشتر آدمیان صورت آدمی دارند و معنی آدمی ندارند» (نسفی، بی‌تا: ۱۰).

در روزگار معاصر در متفکران دوره جنگ جهانی اول و دوم نیز این روحیه به کرات مشاهده شده است. برای مثال در آثار کافکا نویسنده چک و نویسندگان آلمانی مانند توماس مان، هاینریش بل، هرمان هسه و گوتتر گراس و کلا در آنچه که به نام ادبیات جمهوری وایمار پس از جنگ جهانی اول، و ادبیات ویرانه‌ها پس از جنگ جهانی دوم مشهور شد، به خوبی این روحیه یأس و ناامیدی مفرط را می‌توان مشاهده کرد. می‌دانیم که آدورنو گفته است که: «پس از آشویتس دیگر نمی‌توان و نباید شعر سرود».

(چیزی به این مضمون). در ادبیات دوره‌های یاد شده که می‌توان آنها را ادبیات دوره یأس و حرمان نامید، نمونه‌های دیگری جدا از آنچه که ذکر شد می‌توان یافت که از آن می‌گذریم که مجال آن در این مقاله بیش از این نیست، اما از برآمد مواردی که ذکر شد می‌توان به همانندی وضعیت زمانه مولوی با دوره‌های دهشتناک یاد شده و در نتیجه به عمق و اوج ناامیدی و پریشان حالی وی پی برد.

دوره حمله مغولان به ایران یعنی قرن هفتم و دوره بعد از آن یعنی قرون و هشتم و نهم هجری قمری، می‌تواند دوره رنج و ناامیدی نامیده شود. مردمان آن دوره دچار رنج و مرارت فراوانی شده و صدمات بسیاری به آنها وارد شد اما این دوره، عصر ظهور نوابغ نیز هست که برای آن دلایلی همچون آزادی فکری و دینی پس از حمله مغول و سقوط خلافت عباسی در ۶۵۶ هجری قمری / ۱۲۵۸ میلادی ذکر شده است. در دوره ذکر شده ما شاهد ظهور نوابغی چون مولوی، سعدی، حافظ، عبید زاکانی، عزیزالدین نسفی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، عطا ملک جوینی و غیره هستیم که توانسته‌اند قسمتی از رنج و محنت‌های مردم آن دوره و اوضاع روزگار را در آثار خویش بازتاب دهند.

مولوی محافظه کار بود و به هر دلیل نمی‌توانست یا نمی‌خواست که شمشیر به دست گیرد و با مغولان بجنگد و به همین خاطر بعضی از اشخاص وی را نکوهش و به تسلیم طلبی و عافیت جویی متهم کرده‌اند. اما باید در نظر داشت که توانایی اشخاص متفاوت است و نمی‌توان از همه مردم انتظار داشت که اهل جنگ و نبرد باشند. مغولان نیز آن چنان خونریز و وحشی بودند که هر مقاومتی را به شدت سرکوب می‌کردند و راهی جز تسلیم و رضا پیش پای مردم نمی‌گذاشتند. به قول مولانا:

در کف شیر نر خونخواره‌ای جز که تسلیم و رضا، کو چاره‌ای

از جنبه ایدیولوژیک آدمکشانی چون چنگیز و تیمور خود را نماینده قهر خدا معرفی می‌کردند که از طرف وی برای تنبیه و مجازات گردنکشان و سرکشان و گنهکاران و ظالمان آمده‌اند و کسی را یارای مقاومت در مقابل ایشان نیست. در حمله به بخارا:

چون چنگیزخان از شهر بیرون آمد، به مصالای عید رفت و به منبر بر آمد و عامه شهر را حاضر کرده بودند. خطبه سخن، بعد از تقریر ... در آن آغاز نهاد که: ای قوم بدانید که شما گناه‌های بزرگ کرده‌اید و این گناه‌های بزرگ، بزرگان شما کرده‌اند از من بپرسید که این سخن، به چه دلیل می‌گویم. سبب آنکه من عذاب خدایم، اگر شما گناه‌های بزرگ نکردتی، خدای، چون من عذاب را به سر شما نفرستادی (جوینی، ۱۳۸۷: ۸۰ / ۱).

اینان مدعی بودند که مأموریت الهی دارند و شکست در کار ایشان راه ندارد و هر که در مقابل ایشان بایستد نابود می‌شود و از این طریق اندیشه مقاومت و پایداری را در ذهن مردم عقیم می‌کردند. تیمور که در قرن هشتم هجری قمری به ایران حمله کرد و معاصر با حافظ بود، در نامه‌ای به سلطان ابوسعید، خود را چنین معرفی کرد:

«قُلْ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (الزمر / ۶۴). بدانید ما سپاهیان خداییم و از خشم وی آفریده و به کسانی که غضبش را درخوردند چیره شده ... خدای ریشه مهر از نهاد ما کنده است. پس وای بدان که فرمان ما نپذیرد ... تیر دعای شما به هدف اجابت ننشیند که لقمه‌های حرام خورید و حرمت مساجد از میان بردید، پس شما را بر خواری و زاری نوید باد «وَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ...» (انعام / ۹۳) و منادی فنا ندای نیستی بگوش رساند، که «هَلْ تُحْسِنُ مِنْهُمْ مَنْ أَحَدٌ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا» (مریم / ۹۸) ما سخن بانصاف رانندیم و گوهر این سخنان بر شما افشانند، والسلام.» (ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۹۷ - ۹۶).

با توجه به این ادعاها، نخبگان ایرانی مانند مولوی، شمس و حافظ کوشیدند به صورت غیرمستقیم و از طریق فرهنگی به مخالفت با اندیشه‌ها و تبلیغات این ستمکاران پرداخته و کاملاً دانسته و آگاهانه مسئله تنبیه و مجازات و جهنم و آتش و عذاب الهی و نظایر آن را در پیام‌ها و کتب پیامبران نادیده گرفته و بر عشق و محبت و مهربانی تأکید ورزیدند. در واقع این نخبگان به شیوه مسالمت‌آمیز ولی بسیار مؤثر ادعاهای خونخواری چون چنگیز، هلاکو و تیمور را رد کردند و به تبلیغ و اشاعه صلح و مهربانی پرداختند. خدا را منبع عشق و مهر و رابطه بین خدا و بنده را عاشقانه و بدون قهر و خشونت دانسته و آوای صلح و سعادت و عشق و محبت سردادند و با کمی تسامح می‌توان گفت که در نظر ایشان عشق همان خداست و خدا همان عشق است. خدا را معشوق و انسان، کلیه موجودات و کائنات را عاشق خداوند دانستند که در میان ایشان فقط عشق جاریست.

عاشقی پیداست از زاری دل	نیست بیماری چو بیماری دل
علت ^{۴۵} عاشق ز علت‌ها جداست	عشق اصطربلاب اسرار خداست
عاشقی گر زین سر و گر زان سرست	عاقبت ما را بدان سر رهبرست
هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگرست	لیک عشق بی‌زبان روشنترست
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

موسی در کوه طور از خدا خواست که خود را به او بنمایاند (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ). خداوند در پاسخ گفت که توانایی دیدن مرا نداری (لَنْ تَرَانِي). به این کوه بنگر، اگر کوه طاقت دیدن مرا داشت، تو نیز میتوانی مرا ببینی. وقتی خداوند لحظه‌ای بر کوه تجلی کرد، کوه منهدم و منفجر شد و موسی بیهوش افتاد...^{۴۶}

مولانا در سراغاز مثنوی کاملاً آگاهانه تفسیر دیگری از این آیه ارائه می‌دهد که مبتنی بر مهربانی و زیبایی و جمال خداوند است. او می‌گوید که کوه منفجر نشد، بلکه از دیدن تجلی زیبای جمال خداوند شروع به رقصیدن کرد و به جنبش درآمد. کوه طور از دیدن عشق خود یعنی خداوند، مست شد و موسی

بیهوش افتاد.

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خَر موسی صاعقا

در مثنوی و دیگر کتاب‌های مولانا بسیار بر روی عشق و محبت تأکید شده و این کلمات از پرکاربردترین واژه‌ها در آثار وی هستند و این تصادفی نیست. ترویج و تأکید بسیار بر این کلمات، آنتی‌تز تزه‌های وحشیانه و ددمنشانه آدمکشان آن دوره است. در نهایت پیام صلح و مهربانی وی بر خشونت و قهر ایشان غلبه می‌کند و اینک بعد از هشت قرن به خوبی ماندگاری کلام مولانا را می‌توانیم مشاهده نماییم.

از محبت تلخ‌ها شیرین شود از محبت مس‌ها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود از محبت دردها شافی^{۴۸} شود
از محبت مرده زنده می‌کنند از محبت شاه بنده می‌کنند

پی‌نوشت

۱. در داستان‌ها آمده: یاجوج و ماجوج، مردمی بودند کوتاه قد باگوش‌های بزرگ که بر زمین می‌کشیدند. این نژاد اسباب اغتشاش دنیا می‌شوند. مردم از آزار آن‌ها، به «ذوالقرنین» (که وی را اسکندر و گاه کورش خوانده‌اند)، شکایت می‌کنند و وی با گروهی از دانشمندان به گذرگاه یاجوج و ماجوج می‌رود و فرمان می‌دهد تا سد محکمی از آهن، سنگ، گچ و قیر در مقابل آن‌ها بنا کنند. سدی که ذوالقرنین ساخت از هفت جوش (نوعی آلیاژ مرکب از هفت فلز مختلف) درست شده و عرض آن هفت هزار سال راه است. کار یاجوج و ماجوج از سرشب تا صبح، این است که دیوار سد را می‌لیسند. دم‌صبح این دیوار کلفت، به نازکی مو می‌شود. ولی در همان وقت خوابشان می‌گیرد و دوباره عرض دیوار به همان کلفتی اول می‌شود. برگرفته از سایت پارسی ویکی (خلاصه و ویرایش شده).

۲. از میان رفته.

۳. آثار.

۴. پوشیده شده، محوشده، ناپدیدگشته و پاک شده و از میان رفته.

۵. حوادث، گردش‌های روزگار، شداوند روزگار.

۶. فتنه‌ها.

۷. محنت‌ها.

۸. هلاکت و خرابی.

۹. شمشیرها، جمع سیف.

۱۰. خاک.

۱۱. گستره زمین.

۱۲. محلّهای طلوع.
۱۳. کارهای نیک.
۱۴. آرزوها.
۱۵. جایگاه.
۱۶. آبشخور.
۱۷. مردان با کفایت و رجال کاردان.
۱۸. آبشخور.
۱۹. زیرکان و هوشمندان.
۲۰. پوشاندگان جلیب.
۲۱. پیراهن.
۲۲. اراستگان.
۲۳. زیور.
۲۴. یک میلیون.
۲۵. گوشتها، جمع لحم.
۲۶. سگها، جمع کلب.
۲۷. کاملاً ویران.
۲۸. زاد و ولد.
۲۹. یک دهم.
۳۰. پیشه‌وران و صنعت‌گران.
۳۱. اهالی مرو.
۳۲. اسرایی که مغولان آنان را به بیگاری وامی‌داشتند.
۳۳. روستاها، جمع رستاق.
۳۴. شمارش، آمار.
۳۵. خوشا.
۳۶. همسر، زن.
۳۷. لشکریان.
۳۸. پیشه‌وری.
۳۹. سیّاره زحل.
۴۰. برتری نمودن، بالا کشیدن.
۴۱. آبادانی.
۴۲. تون گرمابه.
۴۳. خانه‌ها، جمع بقعه.
۴۴. دوردست.
۴۵. بیماری
۴۶. قران، سوره اعراف، بخشی از آیه ۳۴۱: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاةً وَ حَرَّ مُوسَى صَعِقًا».
۴۷. شراب نامرغوب.
۴۸. شفا دهنده.

منابع

- ابن الاثیر، عزالدین علی، (بی تا)، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه علی هاشمی حائری و ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، علمی.
- ابن عربشاه، (۱۳۷۳)، زندگی شگفت آور تیمور (ترجمه کتاب عجایب المقدور فی اخبار تیمور) ترجمه محمد علی نجاتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسفزاری، معین الدین محمد زمچی، (۱۳۳۹)، روضات الجنّات فی اوصاف مدینه هرات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- جوینی، عطاملک ابن محمد بن، (۱۳۸۷)، تاریخ جهانگشای جوینی، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران، هرمس.
- زاکانی، عبید، (۱۳۴۳)، کلیات، به اهتمام پرویز اتابکی و عباس اقبال، تهران، زوار.
- هروی، سیف بن محمد سیفی، (۱۳۸۱)، پیراسته تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- ولادیمیروویچ، بارتولد، واسیلی، (۱۳۶۶)، ترکستان نامه، تهران، آگاه.
- مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۲)، نزهة القلوب، به اهتمام گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب.
- نسفی، عزیزالدین، کشف الحقایق، بی جا: بی نا، بی تا.
- نسفی، عزیزالدین، انسان کامل، رساله هفدهم، بی جا: بی نا، بی تا.

روش معنا بخشی به زندگی از نگاه شمس و فرانکل

فاطمه مدرسی^۱

چکیده

عقلانیت مدرن گرچه توانست به جامعه انسانی نور و پرتوی بتاباند، اما به سبب تقدس زدایی از سنت‌ها و ارزش‌های گذشتگان نتوانست باورهای هویت انسان و دنیا را تبیین کند و از دردها و آلام بشری بکاهد. به همین سبب زمانی که مدرنیته متاخر یا دوره پست مدرن با نقد عقلانیت مدرن آغاز شد زمینه توجه به عرفان و مسایل معنوی، به ویژه عرفان شمس و مولانا و دیگر عرفای نامی فراهم شد و آثار و آموزه‌های این گرانمایگان بار دیگر توانست مرکز توجه اهل تفکر و معنایان قرار بگیرد. در این مقال برآنیم که تا به شیوه توصیفی و تحلیلی به کندوکاو در اندیشه‌های انسانی و پر معنای شمس طائر این قلندر غریب بپردازیم و در آن گفتارهای نابی را بیابیم که انسان امروز علیرغم آن که عقلانیت را تجربه کرده و در عین حال تفاوت‌های معرفت‌شناختی و حتی ارزش‌های عرفی و تعلیمی که با شمس دارد نیاز مبرمی به شنیدن آنها دارد تا با آویزه گوش قراردادن آن گفته‌های نغز و پرمغز بتواند در این دنیای ماشینی و بی‌مهر، معنا و معنویت تازهای بدمد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که شمس بیان که وابسته به مکتب روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی خاصی باشد به انسان، دنیا و معناندیشی و خودشناسی و پیوند آن با معنویت به گونه‌ای نگاه کرد که با روان‌شناسانی چون فرانکل همانندی بسیاری دارد. در این نگاه شمس خاصه در معنی بخشی به زندگی با خویش‌شناسی، دینداری، عشق، رنج، شادی، زدودن اندرون از آلائش‌های نفسانی، معنا با معنویت درهم آمیخته و معانی نشانه معنویت در وجود انسان گشته است.

واژگان کلیدی: شمس، فرانکل، معنا بخشی، انسان، خودشناسی، رنج، شادی، دین، عشق.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

مقدمه

عقلانیت مدرن گرچه توانست به جامعه انسانی نور و پرتوی تازه‌ای بیفکند، اما به سبب تقدس‌زدایی از سنت‌ها و باورهای گذشتگان آن گونه که بایسته است نتوانست باورهای هویتی انسان و دنیا را تبیین کند و از آلام بشری و دردهای روحی بشر بکاهد. زیرا زمانی که نقطهٔ کانونی زندگی که همان فضای قدسی و امر متعالی است؛ فرومی‌ریزد به همراه خود تمامی ارزش‌ها را از بین می‌برد و زندگی را سرد و بی‌معنا می‌سازد. در دوران پست مدرن یا مدرنیتهٔ متأخر که با نقد عقلانیت مدرن آغاز شد انسان بر عکس عصر عقلانیت در پی تجربه‌های درونی و معنایی برمی‌آید، اما از آنجا که این معناجویی امکان ندارد بدون شکل ادامه یابد به سراغ متون کهن و سنت‌های ارزشمند عرفانی عرفای بزرگ می‌رود تا با در بوتۀ نقد عقل و عمل قراردادن اندیشه‌ها عرفای نامی بتواند به حسب حال و درک و فهم خود از آنها بهره‌برد.

مسأله

در این پژوهش برآنیم تا به بررسی اندیشه‌های انسانی و پر معنای شمس تبریزی بپردازیم تا در آن گفتارهای ناب و انسانی، معنایی را بیابیم که انسان امروزی علی‌رغم تفاوت‌های معرفت‌شناختی و حتی ارزش‌های عرفی و تعلیمی که با شمس دارد، نیاز مبرمی به شنیدن و خواندن آن احساس می‌کند و در ضمن آن به مقایسه آن گفتارهای گرانسنگ با نوشته‌های ویکتور فرانکل اتریشی بنیانگذار مکتب لوگوتراپی یا معنا درمانی دست یازیم که بر جستجوی انسان برای رسیدن به معنا در زندگی تأکید دارد. فرانکل روانشناس معناگرا معتقد است بنیان لوگوتراپی «تلاش برای یافتن معنا، در زندگی، اساسی‌ترین نیروی محرک دوران زندگی هر فرد است» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۴۳-۱۴۴). باید یادآور شد که مقصود و مراد تمام مکاتب روانشناسی سعادت، شادی و سرور انسان است و تلاششان برآن است تا روح و روان انسان را از پریشانی و سردرگمی و اندیشه‌های اندوهبار که گرفتارش ساخته برهانند و زیستن و در این دنیا ماندن و تلاش و کوشش را برای وی معنادار سازند. همان کاری که شمس‌الحق تبریزی در لابه‌لای آموزه‌های نغز و پر مغزش هم بدان باور دارد و تأکید می‌کند که انسان می‌تواند و باید در ورای آلام دنیوی با عشق و دین و شادی و حتی رنج و مرگ هم به زندگی خود معنا و مفهومی زیبا بخشد تا زندگی را خوشایند می‌سازد. شمس در مقالات خویش در باب انسان، دنیا و خودشناسی و معنا دادن به زندگی سخنانی والا و پر معنایی دارد که می‌توان آنها را در ردیف سخنان روان‌شناسانی چون یونگ و فرانکل قرار داد.

باید اذعان داشت که انسان با درک معنا داشتن زندگی منطقی‌تر به آن می‌اندیشد و حتی رنج‌ها و دردها را با شادی تحمل می‌کند. این سخن ناظر به این معنی است که تلاش برای یافتن معنا در زندگی نیرویی اصیل و بنیادی است و تنها انسان قادر است که این معنا را تحقق بخشد. فرانکل اعتقاد دارد که انسان حتی قادر است به خاطر ایده‌ها و ارزش‌هایش جانفش را فدا کند (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۴۵).
با مطالعهٔ اجمالی در آثار فرانکل می‌توان دید که از نظر او زندگی هرگز نمی‌تواند بی‌معنا باشد و این معنای بی‌پایان، زندگی، رنج می‌رندگی، محرومیت و شادی را نیز در بر دارد (همان، ۱۲۱).

گفتنی است که همه متفکران حوزه روان‌شناسی بر این باورند که مهم‌ترین اصل در روان‌شناسی هستی‌گرایی «وقوف انسان به خویش» خود است. این خودآگاهی و وقوف هر دو ساحت وجودی وی یعنی هم خود واقعی / actua (آنچه هست) و هم خود حقیقی او را در برمی‌گیرد (آنچه باید و می‌تواند باشد) و او در یک خود برانگیختگی می‌کوشد تا با انتخاب روش‌هایی به «خود حقیقی» خود نزدیک‌تر شود و این یعنی معنا بخشیدن به زندگی است.

این معنا بخشیدن به زندگی از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان - روان‌شناسی اگزیستانسیالیسم - است. به هر میزان که آدمی وقوف بیشتر و عمیق‌تری به ساحت‌های وجودی خود پیدا می‌کند، به همان اندازه نیز دامنه اختیار او در گزینش راهکارهای مناسب و مفید افزایش می‌یابد، مسئولیت‌پذیری او بیشتر می‌شود و در نتیجه اضطراب وجودی او نیز در پذیرش این مسئولیت شدت می‌یابد (ذاکر، ۱۳۷۷: ۳۷).

شمس بمانند یک روان‌شناس معناگرا به انسان یادآوری می‌کند که زبده هستی و عالم بی‌کران و بسی والاتر از آسمان‌ها و زمین‌ها است و باید تلاشش در جهت شناسایی هستی حقیقی خود باشد.

همه را در خود بین، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و ایسیه و دجال و خضر و الیاس، در اندرون خود بینی. تو عالم بی‌کرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها. همه عالم در یک کس است، چون خود را دانست، همه را دانست. تترار در توست. تترار صفت قهر است، در توست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۰۳).

انسان از نظر شمس چنان تقدس دارد که ایام از وی مبارک می‌شود: «ایام مبارک باد از شما. مبارک شما بید. ایام می‌آید تا به شما مبارک شود» (همان، ۳۸/۲).

شمس سخن حکما را در مورد انسان که می‌گوید: «نزد حکما، عالم صغری، نهاد آدمی است، عالم کبری، این عالم. و نزد انبیا، عالم صغری این است و عالم کبری آدمی است. پس نمودگی [است] این عالم از عالم آدمی» (همان، ۱۲۰/۲) می‌پذیرد و می‌گوید: «همه دنیا در انسان گرد آمده است: «آخر، اقسام نامیات و حیوانات و جمادات و لطافت جو فلک این همه در آدمی هست و آنچه در آدمی هست در اینها نیست. خود، عالم کبری، حقیقت آن است» (همان، ۷۹/۲).

او، معرفت رب را هم منوط به معرفت نفس می‌داند و حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در منظومه فکری وی به آیینی دلنشین جای خوش کرده است. او سال‌ها پیش از 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. وی 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.

... 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 پابرجایی، 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 گه بود مُندک شد و اگر نه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند همه جمادی بنماید (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۸۸).

این نکته را باید پذیرفت که انسان می‌تواند با توسّل به مهارت‌های «خودشناسی»، با قدرت و نیروی بیشتری ریشه‌های پنهان شادی یا غم خویش را دریابد و بر آن غلبه یابد و با آن زندگی خود را از بی‌معنایی خارج سازد. طبیعی است که چنین کسی در زندگی به‌روزتر و کامیاب‌تر باشد. بدان جهت که شادی و نشاط، تأثیر مهمّی در موفقیت و معنادار کردن زندگی افراد دارد. افراد شادکام، نگرش خوش‌بینانه‌ای نسبت به وقایع و رویدادهای اطراف خود دارد و به جای جبهه‌گیری منفی نسبت به اتفاقات پیرامون خود، سعی در استفاده بهتر از این رویدادها دارد. هدف این نوع روان‌شناسی مثبت‌نگر عمیق‌تر کردن فهم مردم نسبت به شادی، کامروایی، رضایتمندی، بازآفرینی، تعهد، پرهیزکاری و ارزش و معنا بخشیدن به زندگی انسان می‌باشد (Csikszentmihalyi and, Seligman 2000: 55).
فرانکل باور دارد که انسان می‌تواند طی یک خودانگیختگی از «خود واقعی» به سوی «خود حقیقی» خود تعالی یابد. او می‌گوید:

حقیقت اساسی انسان بودن این است که انسان همواره متوجه شخص یا چیز دیگری غیر از خودش است: معنایی که به تحقق پیبوند، انسان دیگری که با آن روبه‌رو شود، آرمانی که بدان خدمت کند و یا شخصی که به وی عشق بورزد. آدمی نه با صرف توجه به تحقق خویشتن که با فراموش کردن خود، چشم پوشیدن از خود و وقف خود در توجه به غیر است که به مقام تحقق معنای عمیق زندگی نایل خواهد آمد (فرانکل، ۱۳۶۸: ۴۲).

شمس به آن سالکان و طالبانی که خواهان خودآگاهی و استحاله معنوی هستند، می‌گوید:

در بند آن باش که بدانی که من کی ام و چه جوهرم؟ و به چه آمده‌ام؟ و به کجا می‌روم و اصل من کجاست؟ و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟ (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۷۸)

وی با این سه پرسش سالک را به سه موضوع متوجه می‌سازد: ۱. خدا، ۲. جهان و ۳. انسان که مباحث خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی هستند.

اگر در این سخنان شمس از دیدگاه معنی‌جویی فرانکل تأمل کنیم می‌توان با توجه بدان، از زندگی تعریف روشنی ارائه داد. واقع آن است که بر مبنای نظریه فرانکل، باور معنای زندگی «اشراقی» است که بر زندگی هر فردی می‌تابد و اگر فرد نسبت به آن هشیار باشد زندگیش را روشن خواهد شد. کسی نمی‌تواند به زندگی دیگری معنا بخشد زیرا «معنای زندگی امری شخصی است، نه عام، لذا هر انسانی

باید خود به دنبال یافتن معنای زندگی خود باشد» (فرانکل، ۱۳۸۸: ۸۲).

شمس زندگی زمینی (عمر) را، سرمایه سعادت ابدی انسان می‌داند، و عقیده دارد که باید آن را گرمای داشت و از هدر دادنش پرهیز کرد؛ زیرا دقیق‌ترین مصداق اسراف، از دست دادن سرمایه عمر است؛ «إِنَّ الْمُبْدَرِينَ كَانُوا أَخَوَانُ الشَّيَاطِينِ. مُبْدَرَانِ أَنْ هَائِنِدْ كَهْ عَمْرٍ عَزِيزٍ رَا كَهْ سِرْمَايَهْ سَعَادَتِ اِبْدِي اِسْت (خرج کنند). این زندگی دنیوی بخشش خدایی است که نصیب انسان گشته: او کسی هست که این سراپرده جهت او برافراشته‌اند و این باقی تبع و بنده وی‌اند و از بهر وی است «این بنا، [و] نه از بهر این بناست. چنان که یکی را مهمان عزیز باشد، جهت او وثاق عمارت کند. او باشد در مقام دیگر، این بنا را جهت او اندازند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۶/۲). «متعجبم از آدمیان که غافلند از قیمت خویش من می‌گویم دو عالم بیش می‌ارزی که عزیزی و مکرری»

شمس معانی را نهفته در بطن وجود خود انسان می‌داند از این رو معتقد است که توجه به این وجه وجودی وی را به عالم معنا و حضرت احدیت پیوند خواهد زد. یعنی گرایش به معنا به واقع به معنویت خواهد انجامید.

شمس دین را تلاش انسان می‌داند برای معنا بخشی به تجارب انسانی و جهانی که در آن زندگی می‌کند. این نکته مشترک دیگر شمس و معناگرایان از جمله فرانکل در رویارویی با مصایب و مشکلات است

آری 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 قشبری و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند، ذوق آن را در نمی‌یابند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۸۴).

شمس الحق تبریزی در طریق کسب علم دل و طی مقامات و حالات عرفانی، آنی از شریعت و آیین قرآنی نگسست و همین پابندی 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» (همان).

او آن اعتقاد دینی را پسندیده می‌دید که بر سریر زیبای عمل نشانده شود از این رو بر شیوخ و دینداران ریایی انگشت نقد می‌نهاد و می‌گفت: «این شیوخ، راهزنان دین محمد بودند، همه شان خانه دین خراب کنندگان» (صاحب‌الزمان، ۱۳۵۱: ۶۳۴).

یکی از مؤلفه‌هایی مهم دیگری که زندگی در سایه آن از دایره بی‌معنایی خارج شود، عشق‌ورزی است. شمس جوهر عشق را قدیم می‌داند و بر این پایه معتقد است که اگر انسان می‌خواهد به حق تعالی برسد باید چیزی از آن قدیم به او ببیند. «از قدیم چیزی به تو پیوندند و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید. از آن قدیم، قدیم را بینی [...] این است تمامی این سخن که تمامش نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۹ / ۱).

عشق ار چه بلای روزگار است خوش است وین باده اگرچه پر خمارست، خوش است

۱ | ز نظر شمس عاشقان حقیقی واقعیت هر چیز را می‌بینند.

عاشقان باشند که هر چیز را چنان ببینند که آن چیز است، زیرا که آن را به نور حق می‌بینند که المومنین ينظرون بنور الله. ایشان خود هرگز بر عیب خود عاشق نشوند. چنان که فرمود: لا احب الافلین (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۰۵).

شمس برای تبیین هر چه بیشتر این موضوع عشق مجنون و لیلی را مثال می‌زند که مجنون با نور عشق و فیض ربّانی توانست، پرتوی از جمال الهی را در سیمای لیلی مشاهده کند و شیفته و مجنون او شود در حالی که دیگران او را زنی سیه چرده و کوتاه قد می‌دیدند. و هیچ گونه زیبایی که آنان را مجذوب کند در او سراغ نداشتند.

چنان که گفت هارون الرشید که این لیلی را بیاورید تا من بینمش که مجنون چنین شوری از عشق او در جهان انداخت ... و لیلی را بیاوردند. به خلوت درآمد خلیفه شبانگاه، شمع‌ها برافروخته، در او نظر می‌کرد با خود گفت که در سخنش در آورم، باشد به واسطه سخن در روی آن چیز ظاهرتر شود رو به لیلی کرد و گفت: لیلی تویی؟ گفت: بلی، لیلی منم؛ اما مجنون تو نیستی! آن چشم که در سر مجنون است در سر تو نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۰۵).

«مجنون بر اثر عشق، معرفت یافت و در لیلی جلوه‌های از جمال الهی را مشاهده کرد، حال آنکه لیلی به چشم دیگران همان گونه که سعدی می‌گوید سیه فام و باریک اندام نمودار شد» (نیکلسون، ۱۳۷۳: ۸۳). شمس تبریزی خلیفه را کژبین می‌داند زیرا با نگاه تردید و انکار در لیلی می‌نگرد و لیلی به خوبی درمی‌یابد و می‌گوید تو مجنون نیستی و سخن مهم دیگر شمس این است که ما با نظر محبت و عاشقانه به خدا نمی‌نگریم و این اختلاف نظر و کژبینی‌ها از همین جا برمی‌خیزد.

ما را به نظر مجنون نگر. محبوب را به نظر محب نگرند که یحبهم. خلل از این است که خدا را به نظر محبت نمی‌نگرند، به نظر علم می‌نگرند، و به نظر معرفت، و نظر فلسفه! نظر محبت کار دیگرست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۰۵).

مولانا در فیه‌ما فیه می‌نویسد:

مجنون را می‌گفتند که از لیلی خوبتر اند، بر تو بیاریم؟ او می‌گفت آخر من لیلی را به صورت دوست نمی‌دارم و لیلی صورت نیست. لیلی به دست من همچون جامی است. من از آن جام شراب می‌نوشم. پس من عاشق شرابم که از او می‌نوشم و شما را نظر به قح است. از شراب آگاه نیستید (مولوی، ۱۳۸۵: ۸۷).

پدیده عشق و پدیده رنج هر دو پدیده‌هایی خاص انسان هستند و ترجمه امری چون «عشق» به

«ساقه یا غریزه جنسی که مشترک انسان و حیوان است فقط می‌تواند راه را بر درک صحیح آن ببندد» (فرانکل، ۱۳۹۶: ۸۴). عشق امری شهودی است و همواره با کسی یا چیزی بی‌همتا و ویژه سروکار دارد. و تنها راهی است که از طریق آن می‌توان به اعماق وجود انسانی دیگر دست یافت. عشق سبب می‌شود انسان از رهگذر چشم‌پوشی از خواسته‌های دنیوی خویش، به‌گونه‌ای رهایی و آزادی دست یابد که در پس بی‌آرزویی در فرد ایجاد می‌شود.

آن عشق را می‌گوییم که راستین باشد و آن طلب که راستی باشد [...] خاک کفش کهن یک عاشق راستین را ندهم به سر عاشقان و مشایخ روزگار (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۹۱).

عشق، عاشق را نه تنها از خود رها می‌سازد، بلکه به مرتبه‌ای می‌رساند که تنها در پی تحقق خواست دیگری است و در این راه از هیچ ایثار و از خودگذشتگی، کوتاهی ندارد: «آنکه طالب و عاشق زنی بود... نه دکان شناسد نه شغل نه کار. جان را پیش او خطر نی، مال را محل نی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۲۰۴). دیگر خواهی را محور عشق، دانسته است؛ یعنی آنچه معیار عمل فرد است نه خود او بلکه دیگری است. فرانکل میل و گرایش انسان به کسی غیر از خود یعنی همان عشق ورزیدن را از «خود بر شدن» می‌نامد و آنچه را که تحقق خود» می‌نامد، معلوم و نتیجه از خود بر شدن می‌شمارد (فرانکل، ۱۳۸۹: ۷۸). وی انسان را موجودی می‌داند که همواره در جستجوی معنا است. بر این پایه «انسان هرچه بیشتر از خود فارغ می‌شود و هر چه بیشتر نظر خود را به مقصود یا شخص دیگری معطوف می‌کند انسان تر می‌شود (فرانکل، ۱۳۸۹: ۷۹). اریک فروم بر این باور است که نیک بختی انسان در گرو ایجاد رابطه عاشقانه انسان‌ها با همدیگر رقم می‌خورد.

عشق نیروی فعال انسان است، نیرویی که دیوارهای جداکننده انسان از همنوعانش را فرو می‌ریزد و اجازه می‌دهد که او با دیگران متحد شود. عشق انسان را یاری می‌دهد که بر احساس تنهایی خود فایق آید (فروم، ۱۳۸۸: ۴۵).

با توجه به این کارکرد عشق است که شمسی ملول گشته، در پی محبوبی بوده که از رهگذر عشق او، از خویشتن رهایی یابد و به زندگی خویش معنا بخشد: «کسی می‌خواستم [...] که او را قبله سازم و روی بدو آورم، که از خود ملول شده بودم (صاحب الزمانی ۱۳۵۱: ۴۵). او میان انسان نیک و عاشق نیز تفاوت قائل است: «[پدرم] نیک مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتمی، آتش از محاسن فرو آمدی، الا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر» (شمس، ۱۳۸۹: ۱/۱۱۹).

با ورود مولانا به زندگی شمس، دنیای شمس سرشار از شادمانی و معنا شد. البته باید این نکته را در نظر داشت که در کل دنیای شمس، برخلاف بعضی عرفا که بیشتر طرفدار اندوه و محرومیت بودند، دنیای شادی است. شادی را از موهبات خداوند می‌دانست. امید و شادی، موجب آرامش می‌شود. زندگی بی‌معنا، زندگی تهی از شادمانی 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 چرا باید تنگ کردن؟ چگونه روا باشد عالم چو بوستان را بر خود زندان کردن؟ ما آنیم که زندان را بر خود بوستان گردانیم. چون زندان ما بوستان گردد، بنگر که بوستان ما خود چه باشد! (شمس، ۱۳۸۹: ۹۱)

یکی از پادزهرها مهم بی‌معنایی زندگی - بحرانی که گریبانگیر بشر امروزی است - شادی است. شادی، آرامش و خوشبختی به ارمغان می‌آورد. زندگی بی‌معنا، زندگی خالی از امید و تهی از شادی است. شمس، مسرت باطنی را در خود می‌دید که از درونش می‌جوشید: «در اندرون من بشارتی هست ... ما را آن گشاد اندرون می‌بیاید» (شمس، ۱۳۸۵: ۶۱۰) و «خوشی من از نهاد من، رنج من هم از نهاد من» (شمس، ۱۳۸۵: ۷۵۶). نگرش شمس، سراسر سرور و شادمانی است و این شور و حال، وجود مولانا را نیز آکنده کرده است دیوان کبیر، غزل‌هایی دارد که در آن شادمانی و شوق و سرمستی، موج می‌زند.

ای شکران ای شکران کان شکر دارم ازو	پند پذیرنده نیم شور و شرر دارم ازو
خانه شادی ست دلم، غصه ندارم، چه کنم؟	هرچه به عالم ترشی، دورم و بیزارم ازو
کی هلدم با خود؟ کی؟ می‌دهدم بر سر می	گل دهم در مه دی، بلبل گلزارم ازو
من خوش و تو نیم خوشی، جهد بکن تا بجوشی	تا قدحی می بکشی، زانکه گرفتارم ازو

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۶۹)

امید هم زندگی را معنا دار می‌سازد و مایه شادی می‌شود خاصه امید به رحمت واسعة حق و لطف و رحمت بی‌پایان او در میان همه ناکامی‌ها و محرومیت‌ها:

اما هیچ ناامیدی نیست. اگر دو دم مانده است در آن دم اول امید است؛ در آن دوم نعرهای بزغ گذشتی، هم به امید امیدهاست، و خنده‌هاست. خنده هرگز غمی نبود و بالای همه شادی‌ها این است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۵/۲).

در جهان بینی شمس رنج هم به زندگی معنا می‌دهد. اگر آدمی بداند چرا و برای چه رنج می‌کشد و پاسخی واقعی به شرایط موجود بدهد به سمت ژرف‌ترین معنای زندگی و برترین ارزش‌ها رهنمون می‌شود. در این حالت نه تنها رنج آزار دهنده نیست بلکه وسیله‌ای است برای هدایت به سمت کمال معنوی.

مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد. در غم شاد باشد. زیرا که می‌داند که آن مراد در بی‌مرادی همچنان در پیچیده است. در آن بی‌مرادی امید مراد است. و در آن مراد غصه رسیدن بی‌مرادی (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۶۵).

«نگویمت تا نومید نشوی. نومید مشو، که اومیده‌است» (همان، ۱۰۷). «چندین پرده‌ی ظلمت و چندین

هزار پرده‌ی نور که رشته‌ی اومید را بگسلد!» (همان، ۹۲)

بر مبنای نظر فرانکل هر شری در نظام کل عالم، خیری در خود نهفته دارد و این یکی از روش‌های توجیه شرور در عالم است. پس سخن او توصیفی از واقعیتی است که او آن را توصیه می‌کند. فرانکل آخرین فرایند در جریان حیات را مرگ می‌داند.

رنج و لذت از امور نسبی و اعتباری است؛ زیرا انسان در هستی خویش نمی‌تواند اشیا را همان طور که هستند ببیند. مرگ خود که در ظاهر، رنج و عذاب می‌نماید در واقع منشأ همه شادی‌هاست و شادی‌هایی که به صورت متعارف حاصل می‌کنیم، عذاب است؛ زیرا ما را از خدا دور نگه می‌دارند. انسان به واسطه دل بستگی به خویش از سختی‌ها رنج می‌کشد؛ درحالی که عرفا معتقدند این‌ها سراسر رحمتی در لباس غضب است و با هدف قطعی دل بستگی انسان به خویش و کوشیدن برای کشف خود حقیقی است (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۷۶).

نظر فرانکل در باب مرگ با نظر شمس یکی است. شمس اندوه بازماندگان را برای کسی که مرده بی‌معنی می‌داند و با لحنی متعجب و پرسشگر آنان را خطاب قرار داده می‌گوید: «یکی از زندان بجست، بر او بیاید گریست که دریغ - چرا جَست از این زندان؟ زندان را تاران سوراخ کردند یا سبب دیگر، او برون جَست» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۲۷). فرانکل اعتقاد دارد که در مرگ که دربرگیرنده همه حوادث و جریانات گذشته فرد است جسم و فکر [روح] از دسترس فرد بیرون رفته و تغییرناپذیر می‌گردد. آدمی انعکاس روانی بدنی خویش را از دست می‌دهد و تنها خویشتن روحانی‌اش باقی می‌ماند. چه «خویشتن انسان یک بودن» نیست، یک «شدن» است» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۹۱-۱۹۲) و این «شدن» هنگامی کامل می‌شود که زندگی به کمال «مرگ» آراسته گردد. گویی که مرگ آخرین مرز «حال» برای پیوستن به ابدیت است.

بنابر این او، انسان را به سمت‌وسویی از زندگی فرامی‌خواند که مرگ را نابودی و فرجام تلخ و پایان بخش زیستن نداند. شمس هم ضمن آن که توجه به مرگ را بایسته و شایسته می‌داند در عین حال تصویری امیدبخش در راستای معنا بخشی به زندگی را پیش روی انسان قرار می‌دهد.

پس آن مرگ، مرگ نبُود، بلکه زندگی بودی. چنانکه مصطفی می‌فرماید الْمُؤْمِنُونَ لَا يَمُوتُونَ بَلْ يُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ ... پس نقل دگر بود، و مرگ دگر بود. مثلاً اگر تو در خانه‌ای تاریک باشی و تنگ، نتوانی تفرج کردن روشنایی را در او و نتوانی که پای دراز کنی، نقل کردی از آن خانه به خانه بزرگ و سرای بزرگ که دروستان باشد و آب روان، آن را مرگ نگویند. (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۶/۱).

فرانکل و شمس هر دو با در نظر گرفتن گذرایی هست و گذرایی وجود انسان، به جای بدبینی و انزوا انسان را به تلاش و فعالیت فرا می‌خواند زیرا در تقویم زندگی فردی که به زندگی فعالانه و به دور از اندوه و بدبینی می‌نگرد، به تدریج ناشده‌ها و نکرده‌ها به شده‌ها دگرگون می‌شود. چنین کسی با غرور و مسرت به فنای برگ‌های سرشار از فعالیت تقویم زندگی می‌نگرد. برای چنین شخصی چه اهمیتی

دارد که هر روز پیرتر می‌شود؟ چه دلیلی دارد به جوانی غبطه بخورد و به جوانان رشک بورزد؟ (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۹۱-۱۹۲).

سخن آخر آن که با توجه به شرایط اوضاع و احوالی که شمس در آن تجربه زیستی داشته و فضای جنگ جهانی دومی که فرانکل تجربه کرده همگونی‌هایی در اندیشه‌ها آنها می‌توان دید و دریافت که شاکله اصلی بحث شمس و فرانکل در مواردی که ذکر شد به دغدغه اندیشه انسان درباره درد و رنج و مرگ انسان و شیوه نگرش به آن اختصاص داده شده‌است. از نظر ایشان خودشناسی، دین و شریعت و عشق، امید و شادی یکی از شیوه‌های ایجاد معنا و خرسند نمودن و رضایت انسان در پذیرش مرگ و رنج و درد و مرگ است.

منابع

- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۹)، راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: پیکان.
- ذاکر، صدیقه، (۱۳۷۷)، نگاهی به نظریه فرانکل در روانشناسی دین، قیسات، ۱۳۷۷، شماره ۸ و ۹
- شمس‌الدین تبریزی، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم،
- شمس تبریزی، (۱۳۵۶)، مقالات، تصحیح محمد علی موحد، انتشارات قیام علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۱)، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- فرانکل، ویکتور، (۱۳۸۸)، فریاد ناشنیده برای معنی، روان درمانی و انسان‌گرایی، ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی نیا، تهران فرا روان
- فرانکل، ویکتور، (۱۳۸۹)، انسان در جستجوی معنا، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران، درسا.
- فرانکل، ویکتور، (۱۳۹۶)، انسان در جستجوی معنای غایی، ترجمه احمد صبوری و عباس شمیم، تهران، آشیان
- فروم، اریک، (۱۳۸۸)، هنر عشق ورزیدن، ترجمه سمیه‌سادات آل‌حسینی، تهران، جاجرمی
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۳)، کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولدالدین نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیر کبیر
- Seligman, M. and Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology – an introduction. American Psychologist.

پند در مثنوی معنوی

نعمت یلدریم^۱

چکیده

شخصیت‌های معنوی و بزرگی چون مولانا با خلق شاهکارهای کم‌نظیر خود، بر فرهنگ ایرانی و جهان غنا بخشیده و آن را به اوج خود رسانیده‌اند. تا جایی که هر روز بیشتر بر ابعاد جهانی این شخصیت افزوده می‌شود و برخی تشنگان معرفت و مستشرقان نامدار تحت تأثیر معنوی و نفوذ کلام این بزرگان علم و عرفان قرار گرفته‌اند.

مثنوی معنوی مولوی سراسر پند است؛ پند پیری جهان دیده و انسانی کارآزموده. مولانا پند پیران را برخاسته از تجربه آنان می‌داند و جوانان را در به کار بستن آن سفارش می‌کند.

در این مقاله سعی کردیم از باغ پند مثنوی معنوی استفاده کنیم. بخش‌هایی از مثنوی را انتخاب کرده‌ایم و به ترکی استانبولی برگردانید. **واژگان کلیدی:** مولوی، پند، مثنوی معنوی.

۱. استاد و مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آتاتورک شهر ارزروم ترکیه.

مقدمه

حکمت و اندرز در ادب فارسی جایگاهی ممتاز و بی‌نظیر دارد تا آنجا که بزرگان ادب فارسی غالباً به طور مستقیم و غیرمستقیم به آن پرداخته‌اند. فردوسی و نظامی را به جهت پرداختن به زیباترین حکم و اندرزها لقب **حکیم** داده‌اند و سعدی مصلحی است که بارزترین وجه آثارش حکمت و اندرز است. حافظ نیز اگر چه اشعارش ذوابعاد است، اما یکی از وجوه مهم شعرش نکته‌های حکیمانه است. در این میان مولانا نیز مقامی برجسته دارد و خوانندگان مثنوی چه بسا بیش از کسب لذت، به دنبال یافتن معنایی برای زندگی هستند. در این مقاله سعی شده است ضمن اشارهای مختصر به معنای سنت اندرزی و تفاوت روش تعلیمی مولانا، از شاخصه‌های سنت اندرزی هستند، مختصراً، از مثنوی استخراج شده، ضمن بررسی آنها از منظر سنت اندرزی، چگونگی انعکاسشان در مثنوی نشان داده شود.

در این مقاله سعی کردیم از باغ پندهای مثنوی معنوی استفاده کنیم. بخش‌هایی از مثنوی را انتخاب کردیم و به ترکی استانبولی برگرداندیم.

آن یکی خر داشت و پالانش نبود
کوزه بودش آب می‌نامد بدست
یافت پالان گرگ خر را در ربود
آب را چون یافت خود کوزه شکست

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۷)

Birinin eşeği vardı, gel gör ki palanı yoktu,
Bir palan bulunca da eşeği kayboldu!

Teftisi vardı, su bulamıyordu;
Suyu bulunca bu kez de teftisi kırıldı!

عقل در شرحش چو خر در گل بخت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد
سایه خواب آرد ترا همچون سمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد
شمس جان کو خارج آمد از اثر
در تصور ذات او را گنج کو
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
گر دلیلت باید از وی رو متاب
شمس هر دم نور جانی می‌دهد
چون برآید شمس انشق القمر
گلومس را جلمنس باقیست
می‌توان هم مثل او تصویر کرد
نبودش در ذهن و در خارج نظیر
تا در آید در تصور مثل او

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۱۰)

Aşk anlatmaya kalkışan akıl eşek gibi bataklığa saplanır
Aşk da aşıklığı da anlatabilecek yine aşkın kendisidir

Güneşin varlığının kanıtı güneştir ancak
Kanıtlı istiyorsan yüzünü çevirme asla güneşten

Gölge güneşin varlığının kanıtı olsa da
Güneş can veren ışığını hiç esirgmeden her tarafa dağıtır

Gölge de masal gibi uykuya salar,
Gerçeklik güneşi gelince ay paramparça olur, ışığın kaybeder

Evrende güneş gibi yalnız ve ilginç bir varlık yoktur;
Sonsuz ruhun ve canın güneşinin ise dünü yoktur

Gökteki güneş tek olsa da, benzersiz olsa da
Zihinlerde benzerleri canlandırılır

Göklerden ve feleklerden uzak can güneşinin ise
Ne evrende ne de zihinlerde benzeri yoktur

O gerçeklik güneşi zihinlerde nasıl canlandırılabilir?!
Benzeri zihinlere nasıl sığar?!

پای خود را بر سر زانو نهد	چون کسی را خار در پایش جهد
ور نیابد می‌کند بال ترش	وز سر سوزن همی‌جوید سرش
خار در دل چون بود و ده جواب	خار در پا شد چنین دشواریاب
دست کی بودی غمان را بر کسی	خار در دل گر بدیدی هر کسی
خر نداند دفع آن بر می‌جهد	کس به زیر دم خر خاری نهد
عاقلی باید که خاری بر کند	بر جهد وان خار محکم‌تر زند
جفته می‌انداخت صد جا زخم کرد	خر ز بهر دفع خار از سوز و درد

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۱ / ۱)

Birinin ayağına diken batmışsa eğer
Dikeni bulup çıkarmak için ayağına dizine koyar çaresiz

İğnenin ucuyla dikenin ucunu arar durur
Böylece bulamaz ise kolayca bulmak için dikenin battığı yeri dudağıyla
islatır.

Ayağa batan diken böyle zorluklarla bile bulunamıyorsa,
Gönüle işlemiş diken nasıl kolaylıkla bulunur? Cevap ver

Her alçak görseydi eğer gönüldeki dikenini
Üzüntüler nasıl el uzatırdı bir kimseye?!

Biri, eşeğin kuyruğunun altına diken koyar
Eşek onu çıkarmayı bilmediği için sürekli çifte atar, sıçrar durur

Sıçrar ve her sıçrayışıyla dikenini iyice derinlere iter
O dikenini çıkarmak için akıllı biri gerek

Eşek dikeninin verdiği acıdan ve sızıdan kurtulmak için sürekli Çifte atar
durur ve teninde yüzlerce başka yara açar.

آن مرادت زودتر حاصل شود	خانه اسرار تو چون دل شود
زود گردد با مراد خویش جفت	گفت پیغامبر که هر که سر نهفت
سر او سرسبزی بستان شود	دانه چون اندر زمین پنهان شود
پرورش کی یافتندی زیر کان	زر و نقره گر نبودندی نهان

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۲)

Eğer gönlün sırlarının mezarı olursa
Çok kolay erişirsin sen arzularına

“Sırrını saklayan kişi” der Peygamber
“Çok geçmeden her muradına erer.”

Tohum gizlendiğinde toprağın altında
Sırrı diriltir, yeşertir bağı bahçeyi

Altın ve gümüş eğer saklanmasalardı
Ocakta nasıl altın ve gümüş olurlardı?!

باز گردد سوی او آن سایه باز	گر چه دیوار افکند سایه دراز
سوی ما آید نداها را صدا	این جهان کوهست و فعل ما ندا

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۴)

Duvarın gölgesi upuzun da olsa
Sonunda dönüp varacağı yer yine duvardır

Bu evren bir dağ bizim yaptıklarımız ise bir seslenme;

Her feryadımız dağda yankılanıp yine bize dönecektir kuşkusuz!

کار پاکان را قیاس از خود مگیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد
همسری با انبیا برداشتند
گفته اینک ما بشر ایشان بشر
این ندانستند ایشان از عمی
هر دو گون زنبور خوردند از محل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب
هر دو نی خوردند از یک آب خور
صد هزاران این چنین اشباه بین
این خورد گردد پلیدی زو جدا
این خورد زاید همه بخل و حسد
این زمین پاک و آن شوره‌ست و بد
هر دو صورت گر به هم ماند رواست
جز که صاحب ذوق کی شناسد بیاب
گر چه ماند در نشتن شیر و شیر
کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
اولیا را همچو خود پنداشتند
ما و ایشان بسته‌خوایم و خور
هست فرقی در میان بی‌منتهی
پیکزین‌شد دیگران غیثل
زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
این یکی خالی و آن پر از شکر
فرقشان هفتاد ساله راه بین
آن خورد گردد همه نور خدا
وآن خورد زاید همه نور احد
این فرشته پاک و آن دیوست و دد
آب تلخ و آب شیرین را صفاست
او شناسد آب خوش از شوره آب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱ - ۱۶)

İyilerin işlerini kendi işlerine benzetip karşılaştırma
Şîr (aslan) ile şîr (süt) yazılıştta birbirinin aynıysa da

Bütün evrendeki insanlar bu yüzden kaybettiler yollarını
çok az kişi haberdar oldular hak dostlarından

Kabukta kalıp içe dalamayanlar kendilerini peygamberler ile denk tuttular;

Tanrı dostları velileri kendileri gibi sandılar

Şöyle dediler: “onlar da kul biz de kuluz;
onlar da yemeden içmeden yaşayamazlar biz de”

Onlar körlüklerinden dolayı aralarında sonsuz farklılıklar olduğu gerçeğini bilemediler, göremediler.

İki cins arı da gıdalarını aynı yerden alıp beslenir
Birisi bal verir diğeri zehir verir

İki cins ceylan aynı otu yer, aynı suyu içer
Birisi misk verir, diğeri pislik üretir

İki cins kamaş da aynı sudan sulanır
Biri şeker verir, diğeri ise içi bomboş kamaş kalır

Böylesi yüz binlerce benzer şeyi gör de bak
Aralarında yetmiş yıllık fark var

Bu yer pislik çıkarır
Öteki yer hep ilahi nur saçır

Birisi yer cimrilik ve kıskançlık doğurur
Öteki yer hep tek Tanrının ışığını saçır

Bu yer arı, tertemiz; öteki yer çorak ve kötü
bu tertemiz bir melek öteki dev ve yırtıcı canavar

Her ikisi de birbirine benzer
Acı su da tatlı su da görünüşte saf ve berraktır

Zevk sahibi olan kişi dışında kim bilir?
Onu bul! O anlar ancak tatlı suyla tuzlu suyun farkını

ما چو مرغان حریص بی‌نوا	صد هزاران دام و دانه‌ست ای خدا
هر یکی گر باز و سیمرغی شویم	دم بدم ما بسته دام نویم
سوی دامی می‌رویم ای بی‌نیاز	می‌رهانی هر دمی ما را و باز
گندم جمع آمده گم می‌کنیم	ما درین انبار گندم می‌کنیم
کین خلل در گندمست از مکر موش	می‌نیدیشیم آخر ما بهوش
و از فنش انبار ما ویران شدست	موش تا انبار ما حفره زدست
وانگهان در جمع گندم جوش کن	اول ای جان دفع شر موش کن
لا صلوة تم الا بالحضور	بشنو از اخبار آن صدر الصدور
گندم اعمال چل ساله کجاست	گر نه موشی دزد در انبار ماست
جمع می‌ناید درین انبار ما	ریزه‌ریزه صدق هر روزه چرا

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۱)

Yüz binlerce dane ve yem var ey Tanrı'm
Biz ise aç ve haris kuşlarız

Küçücük bir yemle ağın tutsağı oluyoruz biz
Sürekli yeni yeni ağlara takılıyoruz biz

Şahin de, Simorğ da olsak her birimiz kurtarıyorsun bizi her an sen
biz yine gidiyoruz başka ağlara doğru ey tek zengin sen!

Gönül ambarımızda buğday biriktiriyoruz
Topladığımız buğdayı kaybediyoruz yine biz

Aklımızı kullanıp doğrusunu düşünemiyoruz biz
Bu buğdayları farenin düzeniyle kaybediyoruz biz

Ambarımıza delik açalıdan beri o fare bizim
Onun düzeniyle yıkılmış ambarımız bizim

Önce ey can, farenin kötülüklerini gönlünden at uzağa
Ondan sonra gel de buğday toplamaya çabala

Kulak ver sözüne o yüceler yücesinin:
“Namazı tam namaz olmaz kulun gönül huzuru olmadan”

Yoksa ambarımızda bir fare bizim,
Nereye gitti bu kırk yıllık çaba, ibadet buğdayımız bizim?!

Her gün damla damla doluyor doğruluk ve dürüstlük danelerimiz bizim
Peki neden dolmuyor bu ambarımız bizim?!

Çakmak taşından nice ateş yıldızları sıçradı
Yanık gönlümüz o kıvılcımları alıp aydınlandı

Ancak karanlıkta gizli yıldızlara birden bir hırsızın eli erişiyor
Koyuyor elini tek tek üzerlerine, söndürüyor

Yıldızları tek tek söndürüyor
Gökte ışıltı saçan yıldız kalmasın istiyor

Her adım attığımızda binlerce ağ kurulmuş olsa da
Bizimle olunca sen, üzülmeyiz asla biz

Yardımin olursa her zaman bizimle senin, neden korkumuz olsun o kına-
nan hırsızdan

بند بگسل باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای
کوزه چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پر در نشد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۶)

Bağlarımı, zincirlerini kır, özgür kişi ol ey oğul!
Daha ne zamana dek gümüşün ve altının esiri olacaksın?!

Koca bir denizi bir testiye doldurmak istesen, nasıl sığdırırsın?!
Bir günlük nasibini doldurursun ancak.

Harislerin göz testileri asla dolmadı,
Sedef kanaatkar olmasaydı içi incilerle nasıl dolardı?!

منابع:

- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۷)، مثنوی معنوی، به صحیح عبدالکریم شروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی

سودای شنیده‌شدن در «ملت عشق»: گذر شخصیت‌ها از افق تک‌صدایی به جهان چندصدایی

فاطمه ادراکی^۱

نصرت‌الله صادق‌قلو^۲

چکیده

یکی از عناصر اساسی در هر روایت داستانی از جمله رمان، شخصیت است. شخصیت‌ها با کارکرد و کنش‌هایی که در روایت بر عهده می‌گیرند، موقعیت‌های تک‌صدایی یا چندصدایی را در جهان رمان شکل می‌دهند. گوناگونی صداها در موقعیت‌های ایدئولوژیک رنگ می‌بازند. از سوی دیگر دغدغه‌مندی، عصیان‌های فکری و هستی‌مدار زمینه‌ساز آشکارگی چندصدایی می‌گردند. این پژوهش به بررسی کارکرد شخصیت‌های رمان ملت عشق، اثر الیف شافاک در دو بافت تک‌صدایی و چندصدایی می‌پردازد. رویکردها و اندیشه‌هایی چون فمینیسم، جدل و نظرها‌های ایدئولوژیک محک مناسبی است تا رنگ چندصدایی و تک‌صدایی را در کارکرد شخصیت‌های رمان آشکار کند.

بر این اساس شخصیت‌های بنیادین رمان ملت عشق در دو دسته جهان تک‌صدایی و چندصدایی کارکرد و کنشگری می‌یابند. این شخصیت‌ها شامل زنان و مردانی‌اند که یا با اندیشه ایدئولوژیک و سلطه‌گری در وادی تک‌صدایی می‌غلطند؛ یا زنان و مردانی‌اند که به افکار و دغدغه‌ها و اندیشه‌های جهان‌های متفاوت مجال آشکارگی می‌دهند. رمان ملت عشق با شگرد بینامتنیت، پیوستگی جهان کهنه و نو و مجال دادن به صداها‌ی گوناگون به خوبی توانسته است، افق‌های متفاوتی از هستی انسانی را به مخاطب و خواننده خود ارائه کند.

واژگان کلیدی: شخصیت، تک‌صدایی، چندصدایی، رمان، ملت عشق.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی

۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی

مقدمه

شخصیت هر متن داستانی در سلوک، منش و کنش وی آشکار می‌شود. بسته به نوع روایت، می‌توان تبعیت کنش و شخصیت را از یکدیگر به طور نسبی در نظر گرفت. در بعضی از روایت‌ها شخصیت نقش اصلی را ایفا میکند و در برخی دیگر کنش (دیپل، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۱). این کارکردها و کنش‌ها در خلأ ساختار و نظام نمی‌گیرند؛ بلکه در جهانی از باورها و اندیشه‌ها نمود بیرونی می‌یابند. شخصیت‌ها همیشه با کنش‌ها و جهان‌های اندیشه‌ها و باورهای خویش در تعامل و پیوند سه‌سویه‌اند.

رمان «ملت عشق» نوشته ایف شافاک ی‌آکی از رمان‌های پر فروش در جهان و از جمله ایران بوده است. این رمان، دو روایت مجزا را در دو بافت متفاوت جهان کهن و دنیای امروز به پیش می‌برد. روایت‌پردازی رمان به خوبی توانسته است که جهان‌اندیشگی شخصیت‌های دو بافت متفاوت را در ساختار خود جای دهد. این ویژگی، یعنی همراهی دو بافت متفاوت که هیچ کدام مخمل سیر روایی جهان دیگر نیست، محملی برای بروز انواع اندیشه‌ها و کارکردهای مختلف شخصیت‌ها و صداهایشان و در نتیجه سبب اقبال خوانندگان به این رمان شده است. تنوع افق‌اندیشگی و تمایز صداها در روایت داستانی که در کارکرد شخصیت‌ها قوام می‌گیرد، بررسی آن را از منظر افق‌ها و صداها بایسته و شایسته می‌نماید.

پیشینه پژوهش

درباره موضوع جهان‌اندیشگی، تک‌صدایی و چندصدایی شخصیت‌ها در رمان ملت عشق تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. با این حال مصطفی گرجی و آیدا چهرقانی (۱۳۹۸) در مقاله «ملت عشق یا دولت هوس» با رویکردی انتقادی به تحلیل و مقایسه دو رمان ملت عشق و «کیمیا خاتون» پرداخته‌اند. نویسندگان این مقاله معتقدند که مقایسه معیارهای ارزشی در دو زمان قدیم و جدید و نتیجه‌گیری از آن منطقی نیست و رمان به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های ادبیات داستانی، شیوه‌ای را اتخاذ می‌کند که در مکتوبات تاریخی و واقعی به کار نمی‌آید.

پرسش‌های پژوهش

نوشتار حاضر بر اساس مسأله پژوهش در پی پاسخ به این پرسش‌ها است؛ شخصیت‌های رمان ملت عشق در کدام جهان‌اندیشگی، کنش و کارکردهای خود را نظام می‌دهند؟ آیا این شخصیت‌ها به افق‌های دیگر فکری مجال آشکارگی می‌دهند؟ این شخصیت‌ها چگونه و تحت چه عواملی در جهان زیست و اندیشه خویش به ایستایی یا پویایی در صداها و گذرمندی از آنها می‌رسند.

بر مبنای پرسش‌های یادشده؛ دو بخشی بودن رمان که روایت کهن و نوی را در ساختار خود جای می‌دهد، تمهیدی است بر شنیدن صداها که چندصدا کردن کلیت رمان را مهیا می‌کند. همه زنان این رمان - جز یک شخصیت - نماد زنان جهان ایدئولوژی و تک‌صدایی‌اند و در نتیجه سلطه‌پذیرند. اینان با در افتادن در وادی عشق رمانتیک و مردسالاری در جهان تک‌صدایی اسیرند. مردان نیز - سوای یک شخصیت - ایدئولوژی و صدای اقتدارگرا، مردسالار و تک‌صدایی را در خود می‌پروراند و با کنش و

کارکرد خویش، تک‌صدایی جهان خود را آشکار می‌کنند. دو شخصیت «زاهارا» و «اللا» با دغدغه‌مندی، عصبان، عشق مختارانه و آگاهانه به چندصدایی خود و روایت رمان قوام می‌بخشند.

مبانی نظری

واژه شخصیت در معنای عام خود، معادل کلمه (personality) در زبان انگلیسی است. واژگان (personality) و (person) به معنای یک فرد مشخص، از واژه لاتینی (persona) ریشه می‌گیرد و به معنای نقابی است که هنرپیشگان هنگام ایفای نقش خود در نمایش، از آن استفاده می‌کنند (ایبرمز، ۱۳۸۴: ۲۶۵). در جهان روایت و داستان، شخصیت یکی از اساسی‌ترین عناصر ساختار رمان است.

شخصیت جان رمان است. رمان بدون شخصیت همچون جهان است پیش از پیدایش انسان. جهان بدون انسان بی‌لطف و بی‌معناست و رمان بدون شخصیت تصورناپذیر (ایرانی، ۱۳۸۰: ۴۵۸).

صدا لازمه هر متنی است. هیچ متنی بدون صدا هویت نمی‌یابد؛ چرا که هر نویسنده یا شخصیتی، صدایی را برای ارتباط زبانی خویش برمی‌گزیند. صداها بیانگر ذهنیت و جهان‌اندیشگی شخصیت‌ها، متن یا نویسنده‌اند که در کنش‌ها و کارکردهای گوناگون قالب می‌گیرند. باختین از نظریه‌پردازان اندیشه چندصدایی است. وی معتقد است که رمان چندصدایی قالبی است که قابلیت نفی تک‌صدایی را دارد؛ این نوع رمان اجازه می‌دهد که همه صداها شنیده شوند. این ویژگی بیانگر نفی تک‌گویی ایدئولوژیک است (باختین، ۱۳۸۷: ۵۳۷)؛ اما گاه در رمان نیز شخصیت‌های تک‌صدا و اقتدارگرا نیز حضور دارند. باختین بر این باور است که یک اثر چندصدایی، قابلیت حضور و ظهور صداها، عقاید و اندیشه‌های متفاوت و گاه مخالف یکدیگر را مهیا می‌کند.

در بین صداها صدای نویسنده نیز از قابلیت و شایستگی خاصی در رقابت با صداها دیگر، برخوردار است.

صدای نویسنده بیان یک دیدگاه برتر و احاطه‌گر نیست، بلکه در موضعی برابر، با دیگر صداها رمان به رقابت می‌پردازد. برای باختین این ویژگی نشانگر «رمان چندصدایی» و نیز «گفتگوگر» است (هارلند، ۱۳۸۶: ۱۹۵).

محوشدن صداهاى مختلف تحت قدرت و برتری صدایی غالب به تک‌صدایی متن و هر گونه ارتباط انسانی می‌انجامد. تک‌صدایی آگاهی‌ها و صداهاى دیگر متن را در حاشیه قرار می‌دهد و آنها را تحت سیطره روایت واحدی قرار می‌دهد (مکاریک، ۱۳۸۸: ۹۸). این صدای واحد، صداهاى دیگر را برنمی‌تابد و سعی بر آن دارد که با تک‌صدایی خویش حقانیت خود را بی‌هیچ گفت‌وشنودی تحمیل کند. در تک‌صدایی هیچ آگاهی و ایدئولوژی دیگری، هم‌ردیف جایگاه آگاهی و ایدئولوژی نویسنده یا شخصیت متن نیست (مکاریک، ۱۳۸۸: ۹۸). ایدئولوژی مهیاترین زمینه برای آشکارگی تک‌صدایی است. دستو

دو ترسی^۱ بر این باور است که انسان دارای هیچ اندیشه ذاتی نیست و این احساس فرد است که تمامی افکار او را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (60: Hawkes, 2003). از طرفی هیچ چیز برای ما موجود نیست، مگر از طریق ذهنیتی که ما از آن داریم. در نتیجه تنها راه دوری از تفکر شکاکانه که در معرفت واقعی ممکن نیست، تجزیه و تحلیل روند تبدیل موجودات مادی به اشکال ذهنی است که به اصطلاح (Idea For) تعبیر می‌شود. چنین روندی از سوی ترسی به نام ایدئولوژی شناخته شد (ر.ک صادقی، ۱۳۸۷: ۸۷). در دوران مدرن، ایدئولوژی معنای جدیدی را به خود می‌گیرد و معنای قدیم را در خود ندارد. اسلاوی ژیزک^۲ ایدئولوژی را این‌گونه تعریف می‌کند: «یک نظریه، مجموعه‌ای از عقاید، اندیشه‌ها و مفاهیم که برآند تا ما را به حقیقت داشتن خود قانع کنند؛ اما در واقع در خدمت منافع یک قدرت بینام خاصند» (Hawkes, 2003: 10). آلتوسر اندیشمند فرانسوی نظریه خاص خود را در حیطه ایدئولوژی بیان می‌کند. در نظریه ایدئولوژی آلتوسر^۳ مفهوم «نام‌گذاری»^۴ مطرح می‌شود. از نظر وی هر فرد، واجد ذهنیتی^۵ است که توسط نهادها و عملکرد آنها در ذهن شکل می‌گیرد. چنین فردی، دیگر فردیت^۶ ندارد و نمی‌تواند در شکل‌دهی به هویت خویش مؤثر باشد، بلکه سوژه‌ای با موقعیت از پیش تعیین شده است (Hawkes, 2003: 7). بر این اساس ایدئولوژی نوعی «بازنمایی» است که در آن، فرد با شرایط واقعی هستی‌اش رابطه‌ای تخیلی برقرار می‌کند. لویی آلتوسر، همچنین به بازتاب‌های اجتماعی و ایدئولوژیک در اثر ادبی و شخصیت‌های داستانی می‌پردازد. از نگاه آلتوسر حفظ قدرت در دوره پیشامدرن همراه با سرکوب بوده است؛ اما در دوره مدرن این فرآیند تغییر می‌کند؛ زیرا این حفظ قدرت از طریق سازوبرگ‌های ایدئولوژیکی در صورت‌بندی اجتماعی انجام می‌پذیرد. بنابراین ایدئولوژی زمین‌های است که تنها به یک صدا پروبال می‌دهد و آشکارگی صداهای دیگر را بر نمی‌تابد و از صداهای مختلف که به چندصدایی یک پدیدار می‌انجامد، استقبالی نمی‌کند.

مردسالاری یکی از زمینه‌های ذهنیت و اندیشگی ایدئولوژیک است که چندصدایی را بر نمی‌تابد (دولتی و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۳۴). در ایدئولوژی مردسالار، زن به منزله دیگری است و صدای او به عنوان جنسی هم‌ارز شنیده نمی‌شود؛

نحوه خاصی که طبق آن شخص فرضاً آزاد و مستقل خود را مجبور به قبول پایگاه یک دیگری، در برابر یک خود^۷ دیگر، که مستقل و «قائم به ذات» است می‌بیند. زن در مقام دیگری به این معنا، به شکل عین^۸ تثبیت می‌شود (لوید، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

بدین ترتیب صدای زن تحت‌الشعاع صدای دیگری قرار می‌گیرد و آگاهی دیگری بر آن استعلا می‌یابد. این صدای ایدئولوژیک دیگری که باختین^۹ آن را تک‌صدایی می‌نامد، دلوز و گتاری از آن به عنوان «قلمرو‌گذاری» یاد می‌کنند. آن دو بر این باورند که صدای مردان همان صدای اکثریت است؛ اما در برابر آن صدای اقلیت^{۱۰} زنان قرار دارد. زن شدن و ماندن زن اندیشیدن سبب می‌شود که ایدئولوژی اکثریت رنگ ببازد.

فمینیسم^{۱۱}، زمینه‌ای است که می‌تواند صداهای دیگر را که از سوی جهان ایدئولوژی و تحت سیطره

مردسالاری به خفا رفته است، آشکار و متمایز کند. فمینیسم، واژه‌ای فرانسوی است به معنای طرفداری از «حقوق زن» و «جنبش آزادی زنان». اگرچه این اصطلاح با معنای کنونی‌اش واژه‌ای نوین است؛ اما قدمتی به اندازه تاریخ دارد (مرادخانی و طالبی، ۱۳۸۹: ۵). در قرن بیستم و پس از آن، جنبش فمینیسم به سرعت سیر حرکت خود را از جامعه‌شناسی به سوی دیگر رشته‌ها سوق داد و در ادبیات نیز جایگاه خود را یافت. این اندیشه حرکتی انتقادی و شورشی را در ادبیات داستانی بنیاد نهاد که نه تنها، جهان متن^{۱۲} را تحت تأثیر نگاه تازه خود قرار داد؛ بلکه «نقش ارزشمندی در مبارزه برای پایان دادن به ستم در جهان خارج از متن نیز بازی کرد» (گرین و لیبهان، ۱۳۸۳: ۳۲۸). در سمت و سوی «زن شدن»، دلوز^{۱۳} نظریه فمینیستی «نوشتن در مقام زن» را مطرح می‌کند. معمولاً نویسندگان زن مانند مردان، شخصیت زنان را در حاشیه قرار نمی‌دهند. اگرچه ممکن است گاهی زنان نیز هم‌چون مردان بنویسند و در این شیوه ناخودآگاه تحت تأثیر ایدئولوژی مردسالار قرار بگیرند؛ اما هنگامی که زنان خودآگاهانه به «نوشتن در مقام زن» رو می‌کنند، نوشته‌هایشان در مقایسه با مردان رنگ و صدایی متفاوت به خود می‌گیرند؛

چرا که زنان می‌توانند با تجربیات خود (امور خانوادگی، احساسات زنانگی و مادری، ایجاد محرومیت‌های جنسی برای مردان و مانند آن) جهان دلخواه خود را در متن پدید آورند (تسلیمی، ۱۳۹۰: ۲۶۵).

زنان می‌توانند با اندیشه و ذهنیتی که در متن خود پدید می‌آورند، صدای مردان را شالوده‌شکنی کنند. دلوز و گتاری^{۱۴} چنین فرایندی را در نوشته‌های زنان، «زن شدن» می‌نامند. زن شدن استانداردهای جنس مذکر را از میان بر می‌دارد و او را از فرادستی بیرون می‌کشد. زن شدن اولین کوانتوم کلیدی در انواع شکل‌های «شدن» است (دلوز و گتاری، ۱۳۹۲: ۱۵۸). در جهان و اندیشه فمینیستی، نویسنده زن می‌تواند اندیشه «زن شدن» دلوز را در برابر مردان و اکثریت آنها تجربه کند. این عمل از نگاه بارت و پساساختارگرایان همان روندی است که دلوز از آن به نام قلمروزدایی یاد می‌کند. قلمروزدایی نیز صدای مردان و ایدئولوژی آنان را از هم می‌پاشد. شخصیت‌های فمینیستی برآمده از جهان چندصدایی‌اند؛ زیرا آنان زنانی استثنایی‌اند که اندیشه‌ها و صداهای متفاوتی را - نسبت به زنان اکثریت یا معمولی - دارند. این زنان، رفتاری سنت‌ستیزانه دارند. آنان با هرگونه جزمیت‌گرایی ایدئولوژیک مخالف‌اند و ضدیت با مرکزیت مردانه را تجربه می‌کنند.

از سویی دیگر یکی از ویژگی‌های برخاسته از چندصدایی^{۱۵} که باختین از آن یاد می‌کند «بینامتنیت»^{۱۶} است. وی بر این باور است که گزاره‌های یک متن ریشه در متنی دیگر دارد؛ اما این گزاره‌ها، آن متن دومین و دیگری را دگرگون می‌کند و ساختار آن را می‌شکند؛

بینامتنیت به عنوان مفهومی برخوردار از یک تاریخ پیچیده، مجموعه تضادهایی را به نمایش می‌گذارد که به سادگی نمی‌توان درباره آن تصمیم گرفت (آن، ۱۳۸۰: ۹۰).

آن هنگام که نویسندگان زن به متن‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌ها رو می‌کنند و آنها را در متن خود و به

سودای اندیشه خود دگرگون می‌نمایند به شگرد بینامتنیت دست یازیده‌اند. این دگرگونی متنی ثانویه همان است که دلوز و گتاری از آن به عنوان فرایند «صیوروت»^{۱۷} یاد می‌کنند. بر این اساس، نوشتار پیش‌رو با روشی توصیفی و تحلیلی و بر پایه مبانی نظری به کندوکاو در جهان زیسته شخصیت‌های داستانی می‌پردازد و از طریق تحلیل و واکاوی زمینه صدای آنان به اثبات فرضیه‌ها و پاسخ به پرسش‌های پژوهش خواهد پرداخت.

بحث و بررسی

رمان ملت عشق شامل دو داستان موازی است. روایت این دو داستان دوشادوش یکدیگر حرکت می‌کنند و به‌گونه‌ای ساختاری با یکدیگر مرتبط‌اند. یکی از این روایت‌ها در قرن هفتم در قونیه اتفاق می‌افتد و روایت دیگر در سال ۲۰۰۸ در امریکا رخ می‌دهد.

روایت نخست رمان ملت عشق به توصیف زندگی، احوال و دگرگونی‌های «اللا روبینشتاین» می‌پردازد. او زنی است که در بوستون امریکا زندگی می‌کند. اللا همسر و مادری است که زندگی خود را فدای خانواده و رابطه زناشویی کرده است. همسر اللا، «دیوید»، به دندانپزشکی مشغول است. با این که رفاه زندگی دیوید و اللا همیشه مهیا است؛ اما روابط آنها به‌خوبی پیش نمی‌رود؛ در نتیجه اندک‌اندک عشق و صمیمیت بین آنان رنگ می‌بازد. اللا این موضوع را درمی‌یابد؛ بنابراین تمام اولویت‌های خود را به سمت و سوی فرزندان‌ش سوق می‌دهد. در این میان اللا به شغل ویراستاری مشغول می‌شود. او باید رمانی را بخواند که به او داده‌اند تا در مورد آن گزارشی تهیه کند؛ رمانی که زندگی او را برای همیشه تغییر می‌دهد. این رمان، رمان ملت عشق است.

روایت دوم کتاب شافاک، ماجرای همان رمانی است - ملت عشق - که به اللا سپرده می‌شود تا آن را ویراستاری کند. ملت عشق، رمانی درباره عشق مولانا و شمس تبریزی است که در قرن هفتم اتفاق می‌افتد. داستان، شرح و توصیف رخداد ورود شمس تبریزی به زندگی مولانا است. کسی که زندگی مولانا را به شدت تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و جهان و افق جدیدی را پیش روی او باز می‌کند.

داستان کتاب شافاک به نوبت بین زندگی امروزی اللا و اتفاقات دنیای کهن قرن هفتم شکل می‌گیرد. در حین ویراستاری کتاب، اللا تحت تأثیر ملت عشق قرار می‌گیرد و تصمیم می‌گیرد با نویسنده رمان ملت عشق یعنی «عزیز زاهارا» از طریق ایمیل ارتباط برقرار کند. او با نویسنده کتاب ارتباط می‌گیرد و بدین ترتیب هر روز که می‌گذرد ارتباط آنها گسترده‌تر می‌گردد و در نهایت اللا با تصمیمی قاطع از همسرش جدا می‌شود و با این که زاهارا بیمار است با او ازدواج می‌کند. ازدواج اللا با زاهارا افق جدیدی را در زندگی وی باز می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بعد از مرگ زاهارا، اللا تبدیل به شخصیتی کاملاً مستقل می‌گردد که گرد جهان و اندیشه‌های دیگری می‌گردد.

رمان ملت عشق با شخصیت‌هایی که در ساختار روایی خود می‌پروراند، به دو گونه صدا و افق ذهنی می‌پردازد. برخی از شخصیت‌های رمان نمایانگر صداهایی است که در فرهنگ مردسالاری و ایدئولوژیک به خفا رفته‌اند و اینک در ساختار رمان دوباره سر برمی‌آورند و ساخت رمان را چندصدایی می‌کنند. از سویی دیگر، این رمان به صداهای دیگری هم مجال بروز می‌دهد. صداهایی که صرفاً به جهان خود

می‌اندیشند و به اندیشه‌ها و صداها و صداهای دیگر مجال تفوق و برتری نمی‌دهند و سعی در یک‌دست کردن صداها و میل به تک‌صدایی دارند. شخصیت‌های مختلف با کارکردهایی که در رمان می‌یابند، انواع صداها را در سیر داستانی رمان ایجاد می‌کنند.

تک‌صدایی

در رمان‌های تک‌صدایی، صداها و گوناگون شخصیت‌ها، در صدای غالب متن یعنی نویسنده محو می‌شود. «رمان تک‌صدایی به دیدگاه نویسنده تفوق می‌دهد» (هارلند، ۱۳۸۶: ۱۹۵) و صدای نویسنده به جای رقابت با صداها و دیگر بر آن‌ها مسلط می‌شود.

تک‌صدایی به یگانگی یک اندیشه تمایل می‌ورزد و «می‌خواهد تصور یا تعبیر واحدی از جهان را با استفاده از سبک یک‌دست واحدی ارائه بدهد» (لاج، ۱۳۹۳: ۲۲۴). برای تک‌صدا شدن جهان متن یا شخصیت‌های روایی، زمینه‌ها و ابزار گوناگونی به کار جهان یک‌دست تک‌صدایی می‌آیند؛ از ایدئولوژی و مردسالاری گرفته تا احساسگرایی.

شخصیت‌های ایدئولوژیک

ایدئولوژی بر سوئیۀ ناآگاه ذهن و اندیشه آدمی تأثیر می‌گذارد؛

ایدئولوژی در وهلهٔ نخست، نوعی از گفتمان است که ما آگاهانه به خود اختصاص نمی‌دهیم و حقیقت آن را به شکل عقلانی ارزیابی نمی‌کنیم. ایدئولوژی آن نوع گفتمانی نیست که فرد، با واکنش انتقادی در برابرش، در نهایت به شکلی آگاهانه آن را بپذیرد. برعکس، ایدئولوژی شامل جریان گفتمان‌ها، تصاویر و ایده‌هایی است که در تمام زمان‌ها ما را احاطه کرده‌اند. ما در درون آنها متولد شده‌ایم. رشد کرده‌ایم و در آنها زندگی، فکر و عمل می‌کنیم (فرتر، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۰۶).

شخصیت‌های ایدئولوژیک، شخصیت‌هایی‌اند که دارای آگاهی کاذب‌اند؛ چرا که ایدئولوژی از راه‌های گوناگون «مناسبات نابرابر قدرت را تقویت می‌کند؛ اما افراد قادر به احساس نیستند چون مبتلا به آگاهی کاذب‌اند» (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۲۸۹)؛ بنابراین آنچه که می‌بینید ایدئولوژی و امور ذهنی است نه واقعیت. این دسته از شخصیت‌ها متمرکز می‌اندیشند و هدف خاصی دارند. آنان دارای اندیشه‌های مصمم و تک‌صدایی‌اند. آلتوسر و باختین آنها را زیر سلطۀ یک بُعدی اندیشه‌های دیگران می‌دانند. تنها با چند بُعدی کردن صداها و اندیشه‌ها می‌توان از تک‌صدایی بیرون آمد. زبان و زندگی روزمره، جهان قدرت‌های بومی، جهان کارگران تازه‌وارد به شهرها و مانند آن هنگامی که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، چند صدایی را پدید می‌آورند (Bakhtin, 2000: 63). آلتوسر ریشهٔ تک‌صدایی و اندیشهٔ ایدئولوژیک را به ویژه در آدم‌های عادی، همان سنت‌ها و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت می‌داند که از طریق کلیسا، مدرسه، تلویزیون بر دیگران اثر می‌گذارد. «ایدئولوژی می‌تواند شیوۀ لباس پوشیدن و نوع زندگی را ناخودآگاهانه در انسان بیاموزد» (ایگلتن، ۱۳۶۸: ۲۳۷). اینان در یک نگاه سلطه‌گر و از نگاه دیگر سلطه‌پذیر هستند.

سلطه‌گر، نسبت به طبقه زیر دست و سلطه‌پذیر نسبت به قدرت بالاتر خود. افراد سلطه‌پذیر ایدئولوژیک، افرادی انفعالی و پذیرنده هستند، آنان در واقع اعضای فعال این طبقه‌اند و چندان فرصتی برای ایجاد اندیشه‌ها و توهمات‌ی درباره خود ندارند (رک. بال و دگر، ۱۳۹۰: ۲۵). سلطه‌پذیری و سلطه‌ورزی دو روی سکه شخصیت‌های ایدئولوژیک است که که آگاهانه یا ناآگاهانه به وادی تک‌صدایی می‌خزند.

شمس

شخصیت‌های ایدئولوژیک شخصیت‌هایی سلطه‌گرند. این بُعد از سلطه‌گری را می‌توان در شخصیت شمس و کارکرد او در رمان ملت عشق مشاهده کرد. از نگاه او زن «سوژه» است. «مفهوم سوژه بر انسانی دلالت می‌کند که سرچشمه مستقل تفکرات، کنش‌ها و عواطف خود شمرده می‌شود» (فرتر، ۱۳۸۷: ۱۲۳)؛ اما این انسان مستقل تحت تأثیر دستگاه ایدئولوژی حاکم قرار می‌گیرد و فردیتش را از دست می‌دهد. چنین حاکمی می‌تواند دستگاه حاکم، فرد یا یک اندیشه خاص باشد. به زعم آلتوسر این خصلت همه ایدئولوژی‌هاست که فرد را به عنوان سوژه خطاب می‌کنند، به نام سوژه یکه و مطلق (رک. همان، ۱۲۵). فرد با تن دادن به ایدئولوژی، تبدیل به شخصیت ایدئولوژیک می‌گردد. در رمان ملت عشق با این که اولین جرقه‌های عشق در دل شمس شعله می‌کشد و به «کیمیا» دلبسته می‌گردد؛ ولی کیمیا به خواسته‌هایش و انتظاراتی که از شمس دارد نمی‌رسد و صدایش در صدای شمس به نمان‌گاه می‌رود؛

شمس دستش را روی شانهم گذاشت، صورتش چنان به صورتم نزدیک بود که گرمای نفسش تنم را نوازش می‌کرد ... آهسته به گونه‌ام دست زد ... (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۰۰).

بدین ترتیب کیمیا در سلطه ایدئولوژی جنسیتی و مردسالاری شمس، مجبور به سکوت می‌شود تا از آرزوی خود دم بر نیآورد. قدرتی که یک فرد یا یک گروه بر گروه دیگر اعمال می‌کند، از جنس سلطه‌گری است. این اعمال قدرت صرفاً اقتصادی یا فنی یا نظامی نیست؛ بلکه جنبه عاطفی، روانی و فرهنگی دارد که در افراد زیر سلطه نوعی احساس حقارت و عدم امنیت ایجاد می‌کند (نجم‌عراقی، ۱۳۸۵: ۳۱۹). شمس مایل است که همه را تحت فرمان و تسلط خود درآورد؛ اما عاملی که باعث می‌گردد وی از پرخاشگری افراطی رویگردان شود، آموزه‌های دینی و عرفانی او است. این آموزه‌ها در برخی موقعیت‌های داستانی تعدیل‌کننده پرخاشگری وی است. با این حال شمس تمایلی ندارد که کسی به مولانا نزدیک گردد. گویی او هم خواهان سلطه بر مریدان مولانا است و هم بر خود مولانا. هنگامی که شمس برای اولین بار با مولانا سخن می‌گوید نیز این برتری و سلطه‌ورزی خود را به نمایش می‌گذارد. او خطاب به مولانا می‌گوید: «... نخست از اسب پیاده شو تا هم‌تراز باشیم» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۳۷). لحن این جمله دستوری به گونه‌ای است که در ادامه مولانا می‌گوید: «... تا آن روز کسی جرأت نکرده بود با من این‌طور صحبت کند» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۳۷). با این که مولانا به احترام شمس از اسب پیاده می‌شود؛ اما شمس به او پشت می‌کند و به راه خود می‌رود و سرانجام با اصرار مولانا است که وی می‌ایستد و پرسش خود را از او مطرح می‌کند. شمس در سلطه‌گری خویش، خود را فردی بی‌همتا و کاملاً متمایز با دیگران می‌داند.

شمس در مقالات خود به این ویژگی خویش اذعان می‌کند. او می‌گوید:

آمد که با من سرّی بگوید. گفتم: من با تو سرّ نتوانم گفتن. من سرّ با آن کس توانم گفتن که او را در او ببینم؛ خود را در او ببینم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۵).

بسامد واژهٔ من و خود، نشانی از تفکر ایدئولوژیک شمس است. در رمان ملت عشق، شخصیتی خواهان دیدار با مولانا است؛ ولی شمس مانع او می‌شود. وی از شمس می‌پرسد:

تو کی هستی که ما را بیرون می‌کنی؟ از همه می‌پرسی چه آورده‌ای، خود تو چی؟ مگر خودت چه هدیه‌ای آورده‌ای برای حضرت مولانا؟ (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۱۶).

شمس در کمال آرامش می‌گوید: «هدیهٔ من، خودمم. من جانم را فدای او کرده‌ام» (همان، ۳۱۶). همچنین زمانی که پدر شمس به او می‌گوید: «[تو] آدمی معمولی مثل ما هستی» (همان، ۶۶) شمس در برابر این گفتهٔ پدر می‌ایستد و آشکارا پاسخ می‌دهد:

من بر خلاف شما می‌توانم شما را بشناسم. مسکن من دریاهاست. اگر با منید، شما هم به دریا آیدید و گرنه، دخالت نکنید و در لانه‌تان بمانید (شافاک، ۱۳۹۷: ۶۷).

در رمان شافاک به نمونه‌های دیگری از سلطه‌گری وی اشاره شده است: «شمس چندان مبادی آداب نیست. در یک کلام بگویم خیلی مغرور و صریح‌اللهجه است...» (همان، ۱۲۶). «بابازمان» از دیگر شخصیت‌های فرعی داستان نیز به سلطه‌گری شمس اشاره می‌کند:

از هم اکنون دلم برای سرکش‌ترین، خراب‌ترین، شاید هم دیوانه‌ترین درویشی که پا به خانقاهمان گذاشته، تنگ شده است (همان، ۱۲۷).

در جهانی که مرد و زن نقش‌های ویژهٔ خود را می‌گیرند و هر یک باید در جایگاه و ارزش مناسب خود قرار گیرند، تکیه بر یک جنس و در مرکز قرار دادن نقش یک جنس، از مؤلفه‌های ایدئولوژی است که به مردسالاری می‌انجامد. شمس تابع ایدئولوژی مردسالار است. از نظر وی علت برتری مردان بر زنان به دلیل توانایی مالی و مادی آنان است و زنی صالح است که مطیع مرد باشد؛

دلیل برتری مردان بر زنان به این دلیل است که هزینهٔ زندگی را تأمین می‌کنند. پس زنان صالح و درستکار فرمانبردارند... (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۹۸-۲۹۷).

در جریان عاشق شدن کیمیا و شمس، ابتدا شمس است که پیشقدم می‌شود؛ ولی پس از آن کنش دیگری از خود بروز می‌دهد. کیمیا در توصیف کنش مردسالارانهٔ شمس می‌گوید:

شمس تبریزی، پس از گفتن این حرف، پیشم آمد، چانه‌ام را گرفت و سرم را بلند کرد. این

طوری مجبورم کرد به آن چشم‌های بی‌انتهای، به آن چشم‌های قیرگون، به آن چشم‌های پر روح نگاه کنم ... (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۹۹).

چنین اجباری که شمس در ارتباط با کیمیا از خود نشان می‌دهد، نشانه‌اندیشه‌ایدئولوژیک و شخصیت مردسالار وی است. هنگامی که کیمیا «کُرّا» دوست خود و شخصیت دیگر رمان را از ماجرای عشق خود و شمس آگاه می‌کند، کُرّا به وی هشدار می‌دهد و می‌گوید:

دخترم شمس درویشی حساس است؛ ذاتش شورش است. مردهایی مثل او راحت و آسان به زندگی خانوادگی عادت نمی‌کنند. وحشی می‌مانند. اینجور مردها را از دور دوست داشتن خوش است. اما شوهر خوبی ازشان در نمی‌آید. بعداً دست می‌کشند (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۴۱).

بدین ترتیب شخصیت‌های دیگر جهان داستان نیز از سلطه‌گری و مردسالاری شخصیت شمس آگاهند. در این جا سلطه‌گری و مردسالاری که بازتاب جهان ایدئولوژیک است و در نهایت به تک‌صدایی می‌انجامد، در احوال و کنش شمس آشکار می‌گردد و دیگر کنش‌گران رمان را به اعتراف به آن وامی‌دارد. کیمیا در سلطه‌پذیری خویش سوپه‌دیگر جهان ایدئولوژیک را نشان می‌دهد. این سوپه در کنار سلطه‌گری جهان باورهای یگانه و صدا‌های مسلط، فضایی تک‌صدا را بازتاب می‌دهند که در کنش و کارکرد شخصیت‌های داستانی نمود می‌یابند. شمس پس از آن که کیمیا را شیفته خود می‌کند، از تن دادن به عشق کیمیا خودداری می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حتی حاضر نیست شب جشن ازدواج را با او بگذراند و خانه را ترک می‌کند:

کیمیا التماس کرد. گفت: بایست. خواهش می‌کنم! نرو. پاشد ... آن لحظه فهمیدم ازدواج کردن با او اشتباه بزرگی بوده (همان، ۴۵۴).

شمس بعد از ازدواج با کیمیا به این نتیجه می‌رسد که نباید با او ازدواج می‌کرد. او بی‌توجه به احساسات زنی که اکنون شرعاً و عرفاً همسرش است وی را رها می‌کند و بر این باور است که: «آدمی مثل من برای چه باید ازدواج کند؟ آفریدگار مرا برای ایفای وظیفه شوهری نیافریده» (همان). درباره‌ی خشونت، تعاریف گوناگونی ارائه داده‌اند چرا که هر اندیشمندی از پایگاه فکری، فرهنگی و اجتماعی خاص به موضوع خشونت اندیشیده است؛ اما همگان بر این نظر اتفاق دارند که خشونت:

استفاده از یا سوءاستفاده از قدرت است که فرد با زور فیزیکی، دیگران را در وضعیت بی‌برخلاف خواست‌شان قرار می‌دهد (آرنت، ۱۳۵۹: ۶۳).

خشونت می‌تواند زمینه‌ساز اجبار در پذیرش باورهای ایدئولوژیک دیگری گردد و در نهایت فقط صدای صاحب قدرت و باور را دیکته کند و تک‌صدایی را در جهان اندیشه و کنش‌های شخصیت‌ها آشکار کند. شمس نیز در رمان ملت عشق به کرات کارکردی خشونت‌آمیز دارد. او شخصیتی خشن است.

نمونه‌هایی از خشونت و قدرتخواهی او را می‌توان در ارتباط با همسر سلطه‌پذیرش دید. کیمیا می‌گوید:

بعضی وقت‌ها با یک من غسل نمی‌شود خوردش. یکبار در را به رویم بست و فریاد زد: راحت‌م بگذار (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۵۹). اما کیمیا دیگر آن دختر ساده نبود، زنی بود که در آتش عشق مردی می‌سوزد که از خواسته‌های او گریزان است (همان، ۴۶۴).

شخصیت رمانتیک

شخصیت‌های رمانتیک افرادی‌اند که در احساسات خویش غوطه‌ورند و تنها بر درستی عقاید خود پافشاری می‌کنند. آنان شخصیت‌هایی‌اند که در گرداب بحران‌های کوچک و بزرگ اسیرند. قهرمانان منزوی رمانتیک، غرق در خودشیفتگی، با برتر دانستن اراده خود، به کنج خلوت پناه می‌برند (دقیقیان، ۱۳۷۱: ۲۳). الیف شافاک در رمان خود با برجسته کردن دو شخصیت دیگر، به مخاطب یادآوری می‌کند که شخصیت‌های مقهور فضای تک‌صدایی به چه کارکرد و کنشی دست می‌یازند و چه احوال درونی و بیرونی را به خود می‌گیرند.

کیمیا

کیمیا دخترخوانده مولانا در جهان سنتی و کهن رمان ملت عشق نمونه یک شخصیت رمانتیک است. عشق در این جا به امور جسمانی و غریزی پیوند می‌یابد. عشقی که در این بخش از روایت مطرح می‌گردد، عشق بین دو جهان انسانی و فردی نیست؛ بلکه وابستگی به جهان و صدای دیگری است؛ صدایی که از قدرت و ایدئولوژی مردسالاری آبخور دارد و وابستگی به چنین مؤلفه‌هایی عبارت دیگری است از تک‌صدایی. وابستگی به این صدای مردسالار قدرتمند، میدانی است که برای تازیدن ایدئولوژی و در نهایت تک‌صدایی مهیا می‌گردد.

کیمیا عاشق شمس می‌گردد: «اسیر جاذبه‌اش شده‌ام و می‌خواهم از نزدیک بشناسمش» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۹۶). اگرچه این عشق در آغاز در قالب عشق جسمانی شکل نمی‌گیرد؛ اما کم‌کم به آن سمت و سو کشیده می‌شود. نخستین نشانه‌های عاشق شدن کیمیا زمانی هویدا می‌گردد که برای تفسیر سوره نسا به نزد شمس می‌رود؛ «لحظه‌ای احساس کردم قلبم از تپش می‌ایستد، حتی نفس نتوانستم بکشم» (همان، ۲۹۹) و یا «کنارش که بودم هم جوانی‌ام را حس می‌کردم، هم سرشار از احساس‌های مادرانه می‌شدم» (همان، ۳۰۰). کیمیا با شور و اشتیاق عاشق شمس می‌گردد؛ «من، کیمیا، دخترخوانده و طلبه و پرورش‌یافته محضر مولانا، از روزی که شمس تبریزی را دیده‌ام سخت عاشقش شده‌ام» (همان، ۳۳۸).

شخصیت‌های رمانتیک افرادی پایبند احساس و خیال‌پردازی‌اند. رمانتیک‌ها معتقدند در کنار عقل و طبیعت، احساسات آدمی نیز جایگاه خود را دارد. احساس در روح آدمی، قوی‌تر از اندیشه نفوذ می‌کند و آرزو بیش از حقیقت مؤثر است. از این رو توجه بیشتری به احساسات و هوس‌های روح می‌کنند (سید حسینی، ۱۳۸۴: ۱۸۰). غلیان احساسات کیمیا در سراسر داستان آشکار است؛ «شمس آهسته به طرفم

چرخید. وقتی اینوری با دقت نگاهم می‌کرد، دست و پایم را گم می‌کردم، دلم آب می‌شد» (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۳۴). او در جای دیگری از داستان می‌گوید:

شمس دستش را روی شانهام گذاشت، صورتش چنان به صورت‌تم نزدیک بود که گرمای نفسش تنم را نوازش می‌کرد ... آهسته به گونه‌ام دست زد (همان، ۳۰۰).

کیمیا حتی در ازدواج با شمس آن‌گونه اسیر احساسات درونی خویش است که به توصیه‌های مولانا هم توجهی نمی‌کند. مولانا خطاب به او می‌گوید: «سن و سالت خیلی کم است. شمس هم که خیلی از تو بزرگتر است. بهتر نیست با کسی ازدواج کنی که سنش بهت می‌خورد؟» (همان، ۴۴۰). کیمیا بعد از ازدواج با شمس برای جذب کردن او به سوی خود تمام تلاشش را می‌کند؛ خودش را می‌آراید، موهایش را روغن می‌زند، لباس‌های خوشرنگ بر تن می‌کند؛ ولی شمس را سودایی در این خودآرایی‌های کیمیا نیست و به آنها ارزش و بهایی نمی‌دهد.

ژانت

دختر الا، «ژانت» نیز در جهان داستان دچار بحران می‌شود. او عاشق پسری به نام «اسکات» است و به دلیل عشق به او از خانواده دور می‌شود. از ویژگی‌های شخصیت‌های رمانتیک این مشخصه است که به خاطر عشق دست به انجام هر کاری می‌زنند. ژانت در جواب سؤال الا تنها دلیل ازدواجش را عشق می‌داند:

منظورت چیست که می‌گویی خیلی خوب، اما برای چی؟ لابد برای این که عاشق اسکات شده‌ام! مگر دلیل دیگری هم می‌تواند داشته باشد مادر؟ (همان، ۱۷).

عشق یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مورد توجه رمانتیک‌ها است.

موضوع عشق به عنوان یک رویکرد واقعی برای عینی جلوه دادن رمان، در آثار نویسندگان دیده می‌شود چرا که عشق یکی از بزرگ‌ترین و اساسی‌ترین نیروهای طبیعت انسانی است (یونسی، ۱۳۸۴: ۱۹).

رمانتیک‌ها افرادی احساسی‌اند. آنان بیشتر پایبند احساس و خیال‌پردازی‌اند. «اکثرأً به‌گونه‌ای اغراق‌آمیز حساس‌اند و بر عقاید خود پافشاری می‌ورزند» (دقیقیان، ۱۳۷۱: ۲۲). «ژانت با حرکتی خشن دستش را کشید و فریاد زد: «مادر، لطفاً تمامش کن! این حرف‌ها چیست که می‌زنی؟» (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۷). ژانت بعد از مخالفت با نظر مادرش، در مقابل پدرش نیز می‌ایستد: «ژانت دست‌بردار نبود. پدرش را از گردونه خارج کرد و دوباره نگاه‌های پرسش‌گرش را به مادرش دوخته بود» (همان، ۲۱). در ادامه این تقابل، خود ژانت می‌پذیرد که شخصیتی رمانتیک است:

انگار برای پیدا کردن کلمه‌ای که دنبالش می‌گشت، اطاقش را نگاه کرد. آخر سر اضافه

کرد: «اینقدر رمانتیک!» ژانت با ناراحتی پرسید: خوب مگر رمانتیک بودن چه عیبی دارد؟ (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۱).

ژانت پس از گفت‌وگو با مادر به شدت تحت‌تأثیر احساسات خود عمل می‌کند؛

ژانت نگاهی ناباورانه به مادرش انداخت. بعد با سرعت، با خشم، دستمال سفرهای را که جلوش بود پرت کرد. صندلی را به عقب هل داد. از پشت میز بلند شد و از آشپزخانه دوید بیرون (همان، ۲۲).

گل کویر

شخصیت دیگر رمان ملت عشق، «گل کویر» است. او زنی روسپی است که در یک روسپی‌خانه زندگی می‌کند. وی از جمله شخصیت‌های ایدئولوژیک و رمانتیک تک‌صدای داستان است. او چون ابزاری جنسی در اختیار مردان قرار می‌گیرد؛

شهر خیلی زود روحم را له می‌کرد. دیگر در دنیای کاملاً متفاوت رها شده بودم؛ دنیای خشونت، شر، تجاوز، ظلم و بیماری (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۸۵).

گل کویر برای مردی به نام «خنثی» کار می‌کند و تحت سلطه اوست. او برای رفتن به هر جای باید از او اجازه بگیرد؛

توی بازار چندتا کار دارم که باید انجام بدهم. با اجازه می‌روم. حرفم را باور کرد. هر چه باشد نه سال است پیشش مثل سگ کار می‌کنم ... (همان، ۱۷۹).

او ابزاری جهت تمتع مردان است: «پس از آن که شهر را ترک کردم با سربازها، بندبازها، بازیگرها، پیشگوها و کولی‌ها گشتم؛ برده لذت همه‌شان شدم» (همان، ۱۸۵). اگرچه «هرگونه پیشروی جنسی مرد برخلاف میل زن را می‌توان شکلی از تجاوز به حساب آورد» (آبوت و والاس، ۱۳۸۰: ۱۳۵)؛ اما گل کویر خود نیز در قسمت‌هایی از روایت داستان، این بردگی را می‌پذیرد و تحت‌تأثیر ایدئولوژی مردسالار سکوت می‌کند. این پذیرش تجاوز و سلطه را می‌توان هنگامی که «بیبرس» برای تمتع لذت جنسی به پیش وی می‌آید نیز مشاهده کرد: «... حرف دیگری نمانده بود. دستم را گرفت. روی زمینم انداخت. خشن و گرسنه بود ...» (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۲۹-۳۲۸)؛ اما هیچ کنش مقابله‌گرایانه‌ای از گل کویر سرنمی‌زند: «کارش که تمام شد، یک وری افتاد و فرمود: برو چیزی تنت کن» (همان، ۳۲۹). زمانی که بیبرس، خاطرات گل کویر را در ذهنش مرور می‌کند با خود این گونه واگویی می‌کند:

چیزی که بیشتر از همه حرصم را درمی‌آورد حالت تسلیم بودنش است. وقتی کتکش می‌زدم چرا مقاومت نکرد؟ چرا جواب مشت‌هایم را نداد؟ ... لام تا کام نگفت. هر مشت و

لگدی که می‌زدم قبول می‌کرد. انگار حتی به مردن هم اهمیتی نمی‌داد (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۹۱-۳۹۰).

بیرس نیز از مردان ایدئولوژیک و تک‌صدای داستان است که با توسل به زور و قدرت فیزیکی سعی در ساکت کردن گل کویر دارد:

می‌خواستم حرفی بزنم و جوابش را بدهم؛ اما با ضربه‌ای که یک دفعه زد، صدایم، نفسم برید. هنوز درست ملتفت درد مُشتی که به صورتم زده بود نشده بودم؛ اما جیک نزدم. ضربه‌ها را تحمل کردم (همان، ۳۳۰).

این ستم و سرکوب تجربه‌ای است که گل کویر در نظامی مبتنی بر سلطه از سر می‌گذراند؛ اگرچه گل کویر در پایان داستان متحوّل می‌شود و سویه منفی هستی خود یعنی «زنانگی» خویش را کنار می‌نهد. در این جا زنانگی «اصطلاحی برای توصیف «مؤنث بودن» است که در جامعه ساخته و پرداخته می‌شود و بار معنایی آن داشتن جاذبه جنسی جهت جلب مردان است» (آبوت و والاس، ۱۳۸۰: ۳۱۷). حتی آن هنگام که گل کویر برای شنیدن سخنان مولانا به مسجد می‌رود، مردان او را به شدت شلاق می‌زنند. او از جامعه ایدئولوژیک و مردسالار رانده می‌شود و تن به فضای تک‌صدایی آن جامعه می‌دهد و سودای آن را ندارد که صدای هستی و درون خود را در کنار دیگر صدای مسلط، ابراز کند؛

چند تا مرد زنک را با کتک و هُل بیرون آوردند و گروهی پشت سرشان راه افتاده بودند و با عصبانیت فریاد می‌زنند: این متقلب را شلاق بزنید. این روسپی را شلاق بزنید (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۹۰).

گل کویر در جهان رمان ملت عشق، مورد آزار جنسی بیرس و دیگر مردان قرار می‌گیرد. آزار جنسی هر نوع کوشش جهت نزدیکی به شخصی است که خواهان این نزدیکی نیست؛ چرا که فرد احساس می‌کند مورد تهدید یا تحقیر یا مزاحمت واقع شده است (آبوت و والاس، ۱۳۸۰: ۳۰۵). گل کویر بارها در این داستان مورد آزار جنسی قرار می‌گیرد؛ چه کلامی و چه فیزیکی؛ «چرا پوزخند می‌زنی بزمجه؟ بیرس لگدی دیگر زد. از درد به خود پیچیدم» (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۳۲). سیمین دوبوار معتقد است که:

وضعیت زن بودن همان وضعیت مدام «رند[بد] آگاهی»^{۱۸} به اصطلاح سارتر است که در آن زن تن به این می‌دهد که حکم شیئی را داشته باشد و از رو کردن به تعالی یا کمال چشم پوشد (لوید، ۱۳۹۳: ۱۴۱).

کیمیا، ژانت و گل کویر نماینده زنان سلطه‌پذیر و منفعلی‌اند که زیر یوغ ایدئولوژی قرار می‌گیرند و صداها، اراده، اختیار و احساساتشان در صدا و اقتدار مردانه حل می‌شود.

افراد سلطه‌پذیر ایدئولوژیک، افرادی انفعالی و پذیرنده هستند، آنان در واقع اعضای فعال این طبقه‌اند و چندان فرصتی برای ایجاد اندیشه‌ها و توهماتی درباره خود ندارند (بال و دگر، ۱۳۹۰: ۲۵).

زنان این طبقه؛ یعنی کیمیا، ژانت و گل کویر خودبودن خویش را فراموش می‌کنند؛ در واقع دیگری بودن خود را آگاهانه یا ناآگاهانه انکار می‌کنند و از این که دیگری هستند کاملاً راضی‌اند. آنها تن به جهان تک‌صدایی می‌دهند؛ جهانی که تنها در سیطره صدای مردان است.

چندصدایی

نظریه چندصدایی باختین، نوعی از روایت است که در آن مخاطب را به کشف صداهای متفاوت، لایه‌های درونی و پنهان و سخنان ناگفته ترغیب می‌کند (قبادی، ۱۳۸۹: ۷۲). مخاطب با این کشف به عمق متن وارد می‌شود. صداها به مخاطب در تسلط به متن کمک می‌کنند. صداها، نماد جهان، اندیشه و ذهنیتی است که شخصیت‌ها در آن زندگی می‌کنند. صداها نقشی اساسی در رمان بازی می‌کنند و باورها یا زاویه دید شخصیت‌ها را ارائه می‌دهند (Bakhtin, 1975: 71). صداها با افق‌های زیست هر فرد در تعامل و ارتباط دوسویه‌اند. ذهنیت و جهان هر فرد یا متن می‌تواند به انواع صداها که بیانگر ذهنیت و افق‌های متفاوت است، مجال بروز و آشکارگی بدهند. شخصیت‌های چندصدایی در باور و ذهنیت گذشته خود باقی نمی‌مانند و به صداهای دیگر نظر می‌کنند و آنها را می‌پذیرند و یا حداقل به صداهای متفاوت مجال بروز یا آشکارگی می‌دهند و هراس نوشدن را از خود دور می‌کنند.

شخصیت‌های چندصدایی

اللا

شخصیت «اللا» در این داستان دارای دو بُعد است. این ابعاد خود نمایانگر صدای زنانه است. یک بُعد این شخصیت مربوط به اوایل داستان و زندگی هر روزه و عادی اللا است و بعد دیگر آن مربوط به تغییرات و تحولات وی است.

اللا در آغاز داستان شخصیت زنی مطیع، مهربان و فداکار را دارد که کاملاً نشان‌دهنده ویژگی‌های یک زن خانه‌دار و درگیر در زندگی روزمره خویش است. «خانم خانه‌دار بدبخت و منفعلی که از بی‌حوصلگی دچار بحران شده!» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۲). این توصیف، تصویری است از زنی سستی ترسان و لرزان، مفتون و مغلوب. در این تصویر زنی توصیف می‌گردد که نقشی کلیشه‌ای، مرسوم و رایج دارد؛

مادر بودن، همسر بودن، رسیدن به «سایه»، سر و سامان دادن به امور خانه، آشپزخانه، باغچه، خرید، شستن رخت‌ها، اتوکشی ... یعنی در زندگی به اندازه کافی سرگرمی داشت ... سال‌های سال از این که مادر، همسر و خانم خانه‌داری پایبند خانه و خانواده باشد کوچک‌ترین ناراحتی‌ای حس نکرده بود (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۳).

این ویژگی‌های شخصیتی الا همان ویژگی‌هایی است که دلوز و گتاری از آن تحت عنوان «زن اکثریتی» در تقابل با «زن اقلیتی» نام می‌برند.

هنگامی که «زن» به منزله معیاری جدید و یا همچون تجسم مهربانی، پرورش بچه، انفعال یا دل‌رحمی در نظر گرفته شود، اکثریتی می‌شود (کولبروک، ۱۳۸۷: ۱۶۹-۱۶۸).

خودکم‌بینی الا در آغاز داستان زمینه را برای ایجاد شخصیت زن اکثریتی فراهم می‌کند. در این موقعیت داستانی، الا در جهان ایدئولوژیک مردسالاری خود را تعریف می‌کند. نمونه دیگر از ویژگی‌های ایدئولوژیک شخصیتی الا متابعت وی از همسرش است. الا در داستان شخصیتی است که؛ «یاد نگرفته بود به حرف دیگران گوش ندهد، همیشه خودش را سرکوب و خواسته‌هایش را سانسور کرده بود» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۶۸).

در ابتدای داستان الا شخصیتی سلطه‌پذیر است. او زنی است که ایدئولوژی مردسالار را پذیرفته است. در افق ایدئولوژی مردسالارانه «زن هنجارها و ارزش‌های مردسالاری را درونی» می‌کند (تایسن، ۱۳۸۷: ۸۵) یا این که «نقش‌های جنسیت سنتی مردان را به عنوان کسانی خردمند، نیرومند، محافظ و تعیین‌کننده تعریف می‌کند و به زنان به عنوان موجوداتی عاطفی (غیرمنطقی)، ناتوان، پرستار و زیردست می‌نگرد» (همان). در روایت ملت عشق «دیوید» همسر الا است که با دیگر زنان هم سر و سری دارد. نمونه‌ای از انفعال الا، سلطه‌پذیری او و تن دادن به مردسالاری دیوید است؛ «با زن‌های دیگر ارتباط داشت، حتی مشت‌مشت پول خرج می‌کرد برای آنها. به هر ترتیب، الا به همه این‌ها عادت کرده بود» (شافاک، ۱۳۹۷: ۶۲).

عدم اعتماد به نفس، مؤلفه بعدی شخصیت الا است. الا در رابطه خود با دیوید دچار عدم اعتماد به نفس است. او بعد از آشنایی با مردی به نام «عزیز زاهارا» توانسته بود «اعتماد به نفسش را که طی زندگی زناشویی از دست داده بود، دوباره به دست آورد» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۲۰).

الا جهان همراهی با دیوید را رها می‌کند. او با تکیه بر اندیشه و فکر خویش به یک تغییر و تحول دست می‌یابد و خود را که زنی منفعل، بی‌هویت، بی‌ثبات و تک‌بعدی و خانه‌نشین است به شهروندی دارای حق رأی، شاغل و مسؤول بدل می‌کند و در زندگی خویش چرخشی به سوی اجتماعی شدن پدید می‌آورد. آفرینش این زنان در رمان‌ها تا حد زیادی توسط زنان نویسنده انجام شده است. زنی که در ادبیات کلاسیک و سنتی تنها در مقام معشوق به تصویر کشیده می‌شد، اکنون در رمان ملت عشق، در قالب شخصیت الا علاوه بر بُعد عاطفی، بُعد اندیشمندانه و اجتماعی یافته است.

الا اگرچه در یک خانواده پُرجمعیت زندگی می‌کند؛ اما زنی تنهاست که در برابر هجوم افکار خود دچار تردید می‌گردد. خواسته وی داشتن جامعه‌ای است که در آن حقوق زن و مرد یکسان باشد و به زن به منزله شی و ابزار جنسی نگاه نکنند. از این‌رو عصیان‌گری الا در ترک خانه بعد از آشنایی با عزیز رخ می‌دهد؛

به میزی که چیده بود برای آخرین بار نگاه کرد. بعد با آرامش درونی دو چمدانی را که از شب قبل آماده کرده بود، به دست گرفت و بدین ترتیب، الا روینشتاین خانه‌اش را ترک کرد (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۹۰).

این آخرین گام عصیان‌گری برای الا بود. نه گفتن به شرایط موجود و راهی شدن برای ایجاد زندگی که عشق رهاساز پایه‌های آن را ساخته بود.

امیدواری از بارزترین ویژگی‌هایی است که در الا بعد از تحولش دیده می‌شود. او تلاش می‌کند در همین دنیا (اکنون و آنی) آرزوهای خود را به دست آورد. این خواستن به صورت عصیان در شخصیت الا تجسم می‌یابد. عصیان و طغیان، محوری‌ترین کنشی است که در این رمان از شخصیت الا سر می‌زند و رمان در دامنه کنش عصیان گسترش می‌یابد. به باور کامو عصیان با «نه» شروع می‌شود. عصیان‌گر کسی است که روی برمی‌گرداند و «نه» می‌گوید. برده‌ای که سالیان سال فرمان برده است، ناگهان متحول می‌گردد و دیگر نمی‌تواند فرمان جدیدی را قبول کند. احساس می‌کند دیگر نمی‌تواند تحمل کند و از قبول شرایط بردگی خویش سر باز می‌زند. عصیان در واقع نتیجه گذر متجاوز از مرزی است که عصیان‌گر برای تحمل خود تعیین کرده است. او بسیار تلاش می‌کند تا بتواند نشان دهد که حدودی خاص وجود دارد و متجاوز باید آن را رعایت کند و محترم بدارد (ر.ک. کامو، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۴).

عصیان مقدمه‌ای است برای خودآگاهی؛ چراکه «آگاهی همراه با عصیان پدیدار می‌شود» (همان، ۲۵).

الا در قسمت دوم زندگی‌اش، در خویش روحی سرکش را می‌یابد. او در برابر سنت مردسالار و همه باورهای غلط جامعه درباره زن عصیان می‌کند. از نگاه وی زن نیز انسان است، پس حق حیات دارد و حق انتخاب. او علیه سنت‌ها طغیان می‌کند و به ستیز با ایدئولوژی مردسالار و نگاه سنتی جامعه به زن می‌پردازد. از عوامل این تحول، آشنایی او با رمان ملت عشق است؛

رمان زاهارا سبب شده بود به دنیای ذهنی خودش قدم بگذارد و به این ترتیب هم از مسولیت‌های خانوادگی فرار کند و هم از دعوا و مرافعه با شوهرش که خیلی وقت بود انتظارش را می‌کشید (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۶۵).

عشق، در این بافت و زمینه جدید تکنانه‌ای است که الا را به سوی چندصدایی و دوری از تک‌صدایی می‌کشاند. الا برای صرف شام تولدش به اصرار دیوید به رستوران می‌روند. آنجاست که او برای اولین بار موضعش را مشخص می‌کند و علیه دیوید عصیان می‌کند؛ «عشق ... من عاشق عزیز شده‌ام» (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۷۴). الا اکنون متحول شده است؛

من که عمری در بند حد و حدود بوده‌ام، یکبار هم که شده می‌خواهم از حد و حدودم پا فراتر بگذارم. جسارتم خودم را حیرت‌زده می‌کند (همان، ۳۹۴).

هنگامی که برای اولین بار به ملاقات عزیز در بوستون می‌رود. الا بعد از رسیدن به سن چهل سالگی طلب عشق می‌کند و برای رسیدن به آن راهی سفر می‌گردد. این اولین بار است که الا به سمت عشق رهنمون می‌گردد: «یا عشق را یادم بده یا ناراحتن شدن از نبود عشق را» (همان، ۲۰۳) و همین عشق به عزیز یکی از عواملی است برای شنیده شدن صدایش در برابر ایدئولوژی مردسالار دیوید:

نامه‌نگاری‌هایش با عزیز هرچه بیشتر می‌شد، الا حس می‌کرد از حالت سر به‌راه و مطیع همیشگی‌اش دور می‌شود (همان، ۲۱۹).

عشق الا به عزیز، عشقی سلطه‌پذیر نیست؛ بلکه درونی است. این عشق در تضاد با عشق رمانتیک است:

مولوی می‌گوید عشق چیزی نیست که بیرون بشود پیدایش کرد. درونی است. تنها کاری که باید بکنیم این است که موانعی را که درونمان جلو عشق را می‌گیرند، پیدا کنیم و از میان برداریم (همان، ۳۷۵).

در رمان ملت عشق، عشق دچار دگردیسی می‌گردد. مخاطب از عشق رمانتیک کیمیا و ژانت به عشق سیال الا می‌رسد. عشق سیال با جریان مدرنیته در ارتباط است؛ زیرا در مدرنیته است که آزادی افراد مورد توجه قرار می‌گیرد. گذار از عشق رمانتیک به عشق سیال از نگاه گیدنز اتفاقی مثبت تلقی می‌گردد (کسل، ۱۳۸۷: ۵۱). در این گذار است که وابستگی رنگ می‌بازد و فردیت اشخاص پررنگ می‌گردد. الا در واقع با جداشدن از دیوید، به جستجوی عشق رهاساز می‌پردازد. ازدواج مجدد وی با عزیز گویای این موضوع است که؛ «مردم به دلیل عشق ازدواج می‌کنند و به دلیل عشق نیز جدا می‌شوند؛ آنها درگیر چرخه بی‌پایانی از امید بستن، پشیمان شدن و تلاش دوباره‌اند» (گیدنز، ۱۳۸۹: ۲۶۰). الا و عزیز در رابطه عاشقانه‌ای قرار می‌گیرند که هر یک آزادانه فردیت خود را حفظ می‌کنند؛ چون «عشق دقیقاً یعنی صحنه ظهور دو، از آن حیث که دو است» (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۵۹۰). دوگانگی، نماد فردیت و استقلال شخصیت‌ها است. بنابراین عشق الا و عزیز از آن عشق‌های محصور، محدود و بازخواست‌کننده نیست.

عصیان دیگر الا ترک خانه است. ترک خانه توسط الا گام دیگری است برای شنیده شدن صدای وی. الا بعد از آن که عزیز از آمستردام برای دیدن او می‌آید، خانه را ترک می‌کند و این ترک خانه، خود نمونه‌ای از شنیده شدن صدای زن است؛ «ساعت یک ربع به هشت الا بچه‌هایش را بوسید، به همه شب‌به‌خیر گفت و از خانه بیرون آمد» (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۲۱). الا در این داستان دو بار خانه را ترک می‌کند؛ بار اول برای دیدار عزیز در هتل و بار دیگر وقتی است که برای همیشه از زندگی با دیوید دست می‌کشد؛

به میزی که چیده بود برای آخرین بار نگاه کرد. بعد با آرامش دو چمدانی را که از شب قبل آمده کرده بود، به دست گرفت و به این ترتیب، الا روبینشتاین خانه‌اش را ترک کرد (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۹۰).

الا برای رسیدن به زندگی‌ای نو، جهان گذشته خود را نادیده می‌گیرد و پیش از آن که بمیرد، دوباره زندگی می‌کند. پذیرفتن شغل ویراستاری توسط الا زمینه‌ای دیگر جهت شنیده شدن صدای او در

داستان است؛ موقعیتی که باعث می‌گردد، الا نخستین گام‌های استقلال خود را بردارد؛

نداشتن استقلال زنان در جامعهٔ مردسالار از آنجا نشأت می‌گیرد که زن را به سبب هویت جنسی وی احساساتی، غیرخردگرا و منفعل می‌داند و در هیچ کاری به او اجازهٔ انتخاب و تصمیم‌گیری نمی‌دهد؛ در عوض مرد با صفاتی چون فعال، غالب، دلیر و عاقل تعریف می‌شود. سیمین دوبوآر معتقد است که این‌ها همگی ساختهٔ تمدن مردسالار است و می‌گوید هیچ‌کس زن متولد نمی‌شود، بلکه به زن تبدیل می‌شود؛ این تمدن و جامعه است که این موجود (زن) را می‌سازد و زنان اگر از پیلهٔ شیشدگی خود بیرون بیایند، می‌توانند نظام مردسالاری را براندازند (ر.ک. سلدن، ۱۳۷۲: ۲۶۱-۲۶۰).

صرف مادر بودن و پذیرفتن نقش زن خانه‌دار بیانگر جهان تکصدایی است. چرا که وابستگی اقتصادی زن به مرد را به همراه خواهد داشت و مانعی خواهد بود برای برآمدن جهان چندصدایی. صدای دیگری که در داستان خود را آشکار می‌کند، صدای زنی است که در وادی عوالم عرفانی و معناگرا گام برمی‌دارد. الا در این جهان تازه که دری از آن بر رویش باز شده است، نماد شخصیتی زنی است که به اختیار خود مرید گشته است. در اندیشهٔ عرفانی، صدای زن به گونه‌ای مستقل و بارز چندان شنیده نمی‌شود (دهقانی و ادراکی، ۱۳۸۸: ۱۴۴)؛ اما در رمان ملت عشق الا تأکید بر شنیده شدن صدای زن در قالب مریدی جستجوگر دارد؛

آن وقت‌ها که دانشگاه بودم مدتی به عرفان شرقی علاقه‌مند شدم و دربارهٔ بودیسم و تائوئیسم خیلی تحقیق کردم. حتی با یکی از دوستانم برنامه‌ریزی کرده بودیم به هندوستان برویم و در آشرامها بمانیم (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۲۲).

الا زمینهٔ آشنا شدن با عرفان را از قبل دارد؛ هر چند به گفتهٔ وی؛ «آموزه‌های عرفانی هر چقدر هم عالی باشند، نمی‌توانند نیازهای انسان مدرن را برآورده کنند» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۲۲). اما همین اندیشه‌های عرفانی که او از آموزه‌های عزیز آموخت، باعث تغییر و تحول الا و زندگی‌اش گردید. الا در پایان داستان در پی مرگ عزیز با این که نه پولی دارد و نه کاری استقلال خود را همچنان حفظ می‌کند و با وجود پیشنهاد ژانت به بازگشتش به خانه، از پذیرفتن آن سرباز می‌زند؛ زیرا «پیش از این هیچ‌گاه این طور تنها نمانده بود، اما عجیب بود که خودش را تنها حس نمی‌کرد (همان، ۵۰۸). الا در پایان رمان توانسته است به استعلائی خود برسد. یعنی؛ «فراگذشتن از زنانگی. این امر به تعبیر هگلی آن یعنی گسستن از جهان زیرین زن» (لوید، ۱۳۹۳: ۱۳۵). الا در نهایت از همسرش دیوید جدا می‌شود؛ چراکه:

شاید آدمی بی‌جرزه و بیش از حد وابسته به خانواده‌اش بود. بله، شاید در طول زندگی یاد نگرفته بود روی پاهای خودش بایستد، اما ممکن بود روزی ناگهان همه چیز و همه کس را رها کند و برود؛ آشپزخانه‌اش را، سگش را، کلوچه‌های زنجبیلی‌اش را (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۰۶).

اکنون الا در سیر آشنایی با عزیز به این رهایی و فردیت دست یافته بود و یارای آن را دارد که جهان و افق دیگری را تجربه کند.

عزیز زاهارا

الا پس از جدا شدن از دیوید با «زاهارا» ازدواج می‌کند. او می‌داند که زاهارا سرطان پوست دارد و بیش از شانزده ماه دیگر زنده نیست. او این انتخاب را با اندیشه و آگاهی و اختیار انجام می‌دهد: «الا راضی بود از به هم خوردن روال عادی زندگی‌اش، چه زیبا بوده یکی را با عشق و آگاهی و سپاس دوست داشتن» (همان، ۵۰۴). الا با عزیز ازدواج می‌کند چون عاشق روح وی می‌شود و به همین دلیل وجود نزار و بیمارگونه‌اش را نیز دوست دارد.

عزیز زاهارا عکاسی حرفه‌ای است که منشی چون کوچ‌نشین‌ها دارد. او دایم در سیر و سیاحت است؛ «در نظر او رفتن به جاهای دور دست دنیا با رفتن به پارک محله فرقی نداشت ... سیاحی ثابت قدم بود ...» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۴۱). نگاه عزیز به جهان در تقابل با نگاه دیوید است. او در زیر عکس‌ها و در وبلاگش می‌نویسد:

هر که باشیم، هر کجای دنیا که زندگی کنیم، همگی جایی در اعماقمان نوعی حس کمبود داریم. انگار چیزی اساسی گم کرده‌ایم و می‌ترسیم نتوانیم آن را پس بگیریم. آنهایی هم که می‌دانند چه چیزی کم دارند، واقعاً انگشت‌شمارند (همان، ۷۲).

از جمله شخصیت‌های چندصدایی در میان مردان رمان، عزیز زاهارا است. زیرا او دغدغه‌ی هستی‌شناسی دارد. این دغدغه همان موضوعی است که باختین از آن تحت عنوان جدل یاد می‌کند. به باور باختین در جدل «سخن غیر، خارج از سخن نویسنده باقی می‌ماند؛ اما سخن نویسنده، این سخن غیر را مدنظر دارد و با آن مناسبت برقرار می‌کند» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

بنابراین کشمکش شخص با خود و دنیای پیرامونش جدل است؛ زیرا هم در درگیری شخص با خودش و هم در جدل شخصیت‌ها با یکدیگر، دو نوع طرز تفکر و اندیشه آشکار خواهد شد. در این موقعیت، این نویسنده است که خود را بین آن دو من یا آن دو شخصیت تقسیم کرده است و به چندصدایی مجال بروز داده است. شخصیت عزیز به دغدغه‌ها و صداها ی گوناگون واکنشی پذیرا نشان می‌دهد؛

عزیز همین طوری نمی‌نوشت که چیزی نوشته باشد. در نامه‌هایش همیشه نوعی دغدغه بود. درباره مسائل بنیادی می‌نوشت: درباره مرگ و زندگی، ایمان و فلسفه، و نیز درباره عشق (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۱۹).

آن هنگام که دغدغه خود را آشکار می‌کند، اقتدار رنگ می‌بازد؛ تک‌صدایی جای خود را به چندصدایی می‌دهد؛ چرا که شخصیت، شک و تردید وجودی را تجربه می‌کند. چنین شک و تردیدی باعث کنار کشیدن نظرگاه مطلق، مقتدرانه و تک‌صدا می‌گردد.

عزیز خلاف شمس زمینه‌ای برای شنیده‌شدن صدای زن است. عزیز در ایمیل‌هایش اجازه می‌دهد که الا هم ببیند و از درون‌یاتش بگوید؛ «می‌خواهم همیشه در برابر صدق باشم، این‌ها را نوشتم؛ مثل اعترافی در نظرش بگیر که زمانش فرا رسیده» (همان، ۲۲۲). عزیز بستری را آماده می‌کند تا الا بتواند افق‌هایی دیگر را تجربه کند و بدین ترتیب صدای الا به عنوان یک زن شنیده شود؛

من که عمری در بند حد و حدود بوده‌ام، یک بار هم که شده می‌خواهم از حدودم پا فراتر بگذارم. جسارتم خودم را حیرت‌زده می‌کند البته اگر بشود اسمش را جسارت گذاشت (همان، ۳۹۴)

آزادی دادن به الا از دیگر ویژگی‌های شخصیتی عزیز است.

آزادی در جامع‌ترین معنا، وضعیت رهایی، گرفتار و دربند نبودن، مقهور کسی نبودن، تحت فشار نبودن و باری بر دوش نداشتن است (گولد و کولب، ۱۳۹۲: ۶).

آزادی در معنای عدم گرفتاری، ترک اسارت، گسستن بند و دفع قهر، تنها یک حالت و وضعیت نیست؛ بلکه به معنای تبدیل‌شدن از «بودنی» به «بودنی دیگر» است؛ یعنی از اسارت به وضعیت آزادی درآمدن. در رمان ملت عشق، چنین آزادی از سوی عزیز به الا واگذار می‌گردد. الا بودن خود را تغییر می‌دهد؛ او از اسارت در جهان ایدئولوژیک و مردسالار به آزادی در دنیای چندصدایی می‌رسد؛ «پرواز کن ... به جهتی که می‌خواهی. هرچو که آرزو داری پرواز کن» (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۵۰). از همین رو عشق الا به عزیز نه از اسارت که از آزادی نیرو می‌گیرد.

عزیز در ارتباط با الا بارها میل خود را نادیده می‌گیرد. او مایل نیست از گذشته‌اش بگوید؛ اما به درخواست الا احترام می‌گذارد و گذشته‌اش را روایت می‌کند؛ گذشته‌ای که پر از صداهای اقتدارگرا بوده است و رنگ خودبینی و خودخواهی داشته است. عزیز در رمان، صدایی اقتدارگرا ندارد؛ خلاف شمس که «من» خویش را در ارتباط با کیمیا پررنگ می‌کند. عزیز زاهارا نفع و منیت خود را به سود صلاح الا فرومی‌گذارد. او با الا در اتاق هتل در کنار یکدیگرند. علیرغم درخواست وسوسه‌انگیز الا که می‌گوید: «مرا نمی‌خواهی؟» عزیز پاسخ می‌دهد: «نمی‌خواهم کاری بکنم که باعث ناراحتیات بشود. قدمی که الان برمیداری ممکن است فردا صبح پشیمان از خواب بیدار شوی. دوست ندارم اینطور بشود» (همان، ۴۵۰). بدین‌سان عزیز با نگرانی از پشیمانی الا و چشم بستن بر لذت خود، به صدای دیگری مجال بروز و آشکارگی می‌دهد.

نتیجه‌گیری

شخصیت یکی از مهم‌ترین عناصر داستان است که ساختار روایت‌های داستانی را پیش می‌برد. شخصیت‌های رمان ملت عشق، نظر به کارکردهایی که می‌یابند در دو دسته تک‌صدایی و چندصدایی قرار می‌گیرند. شخصیت شمس به دلیل خشونت و سلطه بر کیمیا، رنگی ایدئولوژیک و تک‌صدایی به

خود می‌گیرد. ژانت و کیمیا تحت سلطهٔ صداهای دیگرند. این سلطه‌پذیری ماحصل عشق رمانتیک است؛ در نتیجه صدایی جز صدای احساس خود را نمی‌شنوند؛ بنابراین آنها در جهان تک‌صدایی سیر و کارکرد دارند. اینان چون به افق‌های دیگر خود یا دیگران مجال بروز نمی‌دهند، شخصیت‌هایی تک‌صدا محسوب می‌گردند. الا و عزیز زاهارا شخصیت‌های چندصدایی داستان‌اند که در برابر شرایط حاکم بر زندگی‌شان با کنش‌هایی چون، جدل، دغدغه‌مندی، عصیان‌گری و استقلال، از تک‌صدایی اقتدارگرا رهایی می‌یابند و به چندصدایی و شنیدن دیگری مجال آشکارگی می‌دهند.

رمان ملت عشق به صداهای مختلف مجال بروز می‌دهد. نویسنده و راوی در بند یک‌صدا نیست. الیف شافاک برای نشان دادن نظرگاه‌ها و صداهای مختلف در رمان خود از بینامتنیت نیز سود می‌جوید. او با استفاده از روایت کهنه و نو توانسته است، صداهای بیشتری را به گوش خوانندهٔ رمان برساند. در طول داستان، تک‌صدایی کیمیا که حاصل کنش شمس است به چندصدایی در شخصیت الا می‌رسد و صدای شمس به چندصدایی عزیز زاهارا بدل می‌گردد. در رمان ملت عشق گویی نویسنده سعی بر آن دارد که نشان دهد زن «دیگری» نیست؛ بلکه او فردیتی است که خواننده را به سوی خود می‌خواند.

پی‌نوشت

1. DeStutt de Tracy
2. Slavoj Žižek
3. Althusser
4. Interpellation
5. Idea
6. Individuality
7. Ego
8. Object
9. Bakhtin
10. Minor
11. Feminism
12. Text
13. Deleuze
14. Guattari
15. Polyphony
16. Intertextuality
17. Becoming
18. Bad faith

منابع

- آبوت، پاملا و والاس، کلا، (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه نجم عراقی، تهران: نی.
- آرت، هانا، (۱۳۵۹)، خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آلن، گراهام، (۱۳۸۰)، بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- ایبرمز، میسر هاوارد، (۱۳۸۴)، فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی، ترجمه سعید سبزیان، تهران: راهنما.
- ایرانی، ناصر، (۱۳۸۰)، هنر رمان، تهران: آبانگاه.
- ایگلتن، تری، (۱۳۶۸)، پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- باختین، میخائیل، (۱۳۸۷)، تخیل مکالمه‌ای، ترجمه رؤیا پورآذر، تهران: نی.
- بال، ترنس و دگر، ریچارد، (۱۳۹۰)، آرمان‌ها و ایدئولوژی‌ها، تهران: آمه.
- تایسن، لوئیس، (۱۳۸۷)، نظریه‌های نقد ادبی معاصر، ترجمه مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی، تهران: نگاه امروز و حکایت قلم نوین.
- تسلیمی، علی، (۱۳۹۰)، نقد ادبی، تهران: آمه.
- تودوروف، تزوتان، (۱۳۷۷)، منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران: مرکز.
- دقیقیان، شیریندخت، (۱۳۷۱)، منشأ شخصیت در ادبیات داستانی (پژوهشی در نقش پروتوتیپها در آفرینش ادبی)، تهران: بیجا.
- دلوز، ژیل و گتاری، فیلیکس، (۱۳۹۲)، کافکا به سوی یک ادبیات خرد، ترجمه رضا سیروان و نسترن گوران، تهران: رخداد نو.
- دهقانی‌یزدلی، هادی و فاطمه ادراکی، (۱۳۹۸)، نشانه‌شناسی عناصر روایی در روایت‌های عرفانی؛ پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۱۵۸-۱۳۹.
- دولتی، غزاله و دیگران، (۱۳۸۸)، بررسی مبانی فلسفی، اخلاقی، کلامی و آثار علمی فمینیسم، قم: دفتر نشر معارف.
- سلدن، رامن، (۱۳۷۲)، راهنمای نظریه‌های ادبی، ترجمه عباس مخبر، تهران: هما.
- سید حسینی، رضا، (۱۳۸۴)، مکتب‌های ادبی، تهران: نگاه.
- شافاک، الیف، (۱۳۹۷)، ملت عشق، ترجمه ارسلان فصیحی، تهران: ققنوس.
- شمس تبریزی، (۱۳۶۹)، مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- صادقی، امیرحسین، (۱۳۸۷)، «پدرسالاری در بامداد خمار (با تکیه بر نظریات آلتوسر)»، مجله پژوهش زبان‌های خارجی، شماره ۴۶، صص ۸۵-۱۰۰.
- فرتر، لوک، (۱۳۸۷)، لویی آلتوسر، ترجمه امیر احمدی آریان، تهران: مرکز.
- فرهادپور، مراد و دیگران، (۱۳۸۸)، آلن بدیو، تهران: فرهنگ صبا.
- کامو، آلبر، (۱۳۸۷)، عصیانگر، ترجمه مهستی بحرینی، تهران: نیلوفر.
- کسل، فیلیپ، (۱۳۸۷)، چکیده آثار آنتونی گیدنز، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
- کولبروک، کلا، (۱۳۸۷)، ژیل دلوز، ترجمه رضا سیروان، تهران: مرکز.
- گرین، کیت و لپیان، جیل، (۱۳۸۳)، «فمینیسم، ادبیات و نقد»، ترجمه فاطمه حسینی، درسنامه نظریه

- و نقد ادبی، ویراستار: حسین پاینده، تهران: روزگار.
- گولدو، جولیبوس و کولب، ویلیام، (۱۳۹۲)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: مازیار.
- گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نی.
- لاج، دیوید، (۱۳۸۸)، هنر داستان‌نویسی (با نمونه‌هایی از متن‌های کلاسیک و مدرن)، ترجمه رضا رضایی، تهران: نی.
- لوید، ژنویو، (۱۳۹۳)، عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران: نی.
- مرادخانی، صفیه و طالبی، مریم، (۱۳۸۹)، نقد فمینیستی مجموعه داستان «دختر خاله ونگوگ» اثر فریده خمایی، پژوهش زنان، شماره ۴.
- مکاریک، ایرنا ریما، (۱۳۸۸)، دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی؛ چاپ سوم، تهران: آگه.
- نجم عراقی، منیژه و دیگران، (۱۳۸۵)، زن و ادبیات، تهران: چشمه.
- هیکس، استیون و کروگ، رونالد، (۱۳۹۱)، تبیین پست مدرنیسم: شک‌گرایی سوسیالیسم از روسو تا فوکو، تهران: ققنوس.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز، (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- یونسی، ابراهیم، (۱۳۸۴)، هنر داستان‌نویسی، تهران: نگاه.

- Bakhtin, Mikhail. (1975). *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard.
- Bakhtin, Mikhail. (2000). *Discourse in the Novel*, in Julie Rivkin and Michael Ryan (eds.) : *Literary theory : an Anthology*, Great Britain, Blackwell.
- Hawkes, David. (2003). *Ideology*. New York: Routledge.

دیدار با شمس و بیداری قهرمان درون مولانا تبیین انطباق مراحل زندگی مولانا با کهن‌الگوهای سفر قهرمانی بر اساس نقشهٔ راه کارول پیرسون)

سمیه اسدی^۱

چکیده

آرمان قهرمانی یکی از خواش‌های ذاتی بشر است که تنها در گروه اندکی و به شرط پیمودن مسیر سفر قهرمانی به حقیقت می‌پیوندد. اگرچه هر مکتب به فراخور آموزه‌ها و اهداف خاص خود، نقشه‌ای را ترسیم و مراتب و شرایط ویژه‌ای را برای پیمودن سفر قهرمانی تعریف می‌کند، اما توالی اعمال قهرمانی از الگوی معینی تبعیت می‌کند که می‌توان آن را از داستان‌های سراسر جهان و دوره‌های گوناگون تاریخی استخراج کرد. یکی از این مکاتب، مکتب روانشناسی یونگ است که بر مبنای خویشکاری کهن‌الگوها شکل گرفته است. کارول پیرسون به عنوان یک روانشناس پیرو مکتب یونگ، در کتاب «نقشهٔ راه» برای سفر قهرمانی شخصیت از میان کهن‌الگوهای متعدد، شش کهن‌الگو را برمی‌گزیند و مسیر سفر را بر مبنای توالی آنها ترسیم می‌کند.

پژوهش حاضر تلاش کرده با تکیه بر این الگو و نقشهٔ راه سفر قهرمانی و با روش توصیفی - تحلیلی، سیر تاریخی زندگی مولانا و مراتب تحوّل شخصیت او را تبیین و تحلیل نماید و نشان دهد که سفر قهرمانی مولانا به عنوان سفری انفسی و با هدف کسب معرفت باطنی و وصال به سرچشمهٔ حقیقت نیز منطبق بر نقشهٔ راه ارائه شده توسط پیرسون، از کودک معصوم آغاز و به جادوگر ختم شده است.

واژگان کلیدی: مولانا، شمس، سفر قهرمانی، کهن‌الگو، پیرسون

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

مقدمه و بیان مسئله

الگوی روانشناختی سفر قهرمانی در فرایند فردیت، ریشه در آراء بزرگانی چون جوزف کمبل و یونگ دارد و بر اساس الگوهای رفتاری انسان و نیازهای ذاتی او ترسیم شده است. اگر آغاز و انجام زندگی هر فرد را مبدأ و مقصد یک سفر متصور شویم، مراحل که شخص در طول این مسیر طی می‌کند، شرح سفر شخصی اوست که با تکیه بر قابلیت‌ها و فعال ساختن استعدادهای بالقوه خویش آن را پشت سر می‌گذارد. همه انسان‌ها غنایی عظیم درون خود دارند، استعدادهایی که اگر به فعلیت برسند و فعال شوند، می‌توانند شخص را به موفقیت و رضایتمندی سطح بالاتری برسانند. با این وجود، افراد بسیار اندکی هستند که به شناخت خود و چگونگی به فعلیت رساندن استعدادها و کاربست توانمندی‌های خود در مسیر کمال دست پیدا می‌کنند. اس. پیرسون، به عنوان یکی از روانشناسان مشهور و پیرو مکتب یونگ، بر اساس مضامین و کهن‌الگوهای طرح شده از سوی یونگ، نظام روانشناسی خود را پایه‌ریزی کرده است. او با ارائه الگوی سفر قهرمانی شخصیت، بر اساس نظام کهن‌الگویی یونگ، اثری کاربردی با عنوان، «نقشه راه» را برای راهنمایی اشخاص طرح و تدوین کرده است. این اثر با تکیه بر شش کهن‌الگوی اصلی برشناخته، نقشه و راهنمای راه اشخاصی است که قصد دارند سفر قهرمانی خویش را آغاز نمایند.

چرا که از منظر این روانشناس، نیاز به سفر کردن در بشر امری ذاتی است. چنانچه خطر نکنیم و اگر صرفاً نقش‌های اجتماعی تجویز شده‌مان را بازی کنیم، به جای این که سفر خودمان را آغاز کنیم، ممکن است احساس رخوت و سستی کرده و نوعی بیگانگی و پوچی و تهی‌بودن را از درون تجربه کنیم (پیرسون، ۱۳۹۶: ۱۴).

بنابراین، نخستین قدم برای شروع سفر قهرمانی، خواست مبتنی بر آگاهی است. چنان که هر سفر دیگری در آفاق و انفس نیز با این مقدمه و گام بنیادین آغاز می‌شود. اگر چه کسب این آگاهی و طلب به سهولت شکل نمی‌گیرد. وجود اشخاصی که خود را به زمان و تقدیر سپرده‌اند، گواه این امر است که بسیاری از افراد حتی با رسیدن به دوران کهنسالی، هنوز کودک معصومی هستند که دنیا و ساکنان آن را مسئول تمام زوایای زندگی خویش می‌دانند. این در حالی است که برای بروز و ظهور قهرمان درون، می‌بایست زمینه را مهیا ساخت و این فضا جز با آگاهی و شناخت ایجاد نخواهد شد.

بنابراین شناخت خویشتن و آگاهی از قابلیت‌ها و توانمندی‌ها و علم به تمایلات و خواسته‌ها امری حائز اهمیت است که گاه فرد با تکیه بر توجه خود و توسط ندایی درونی و گاه به واسطه نیرو و عاملی بیرونی به آن دست پیدا می‌کند و گاه تا پایان سفر زندگی راهی بدان نمی‌یابد و هرگز قدم در مسیر سفر قهرمانی نمی‌گذارد. بر این اساس می‌توان انسان‌ها را در مواجهه با دروازه قهرمانی شخصیت و رسیدن و دستیابی به فردیت و کمال شخصیتی به سه گروه اصلی تقسیم کرد:

- گروهی که به گنج درون خود آگاهند و نسبت به آن معرفت و شناخت دارند و خودآگاه و خودخواسته برای کشف و بروز آن اقدام می‌کنند.

- گروهی که به واسطه عامل و ندایی بیرونی به وجود قابلیت‌ها و خواست‌های درونی‌شان پی می‌برند و

برای اظهار و ابراز استعدادهای نهفته‌شان پا در مسیر سفر می‌گذارند. این گروه غالباً به صورت تصادفی یا ناخودآگاه در مسیر سفر قرار می‌گیرند.

– گروهی که تا پایان عمر از عظمت درون خود غافلند و هیچ‌گاه سفر قهرمانی را تجربه نمی‌کنند. جوزف کمبل نیز در مورد قهرمان و آغاز مسیر قهرمانی قائل به دو گروه قهرمان است: نخست قهرمانان خودخواسته و دوم قهرمانی که ناخودآگاه و تصادفی به مسیر پرتاب می‌شود (نک. کمبل، ۱۳۸۴: ۱۹۶).

تاریخ گواه این امر است که اشخاص بزرگ و تاثیرگذار، همواره ذیل دو گروه نخست از تقسیم‌بندی سه‌گانه فوق بوده‌اند. برخی به واسطه کسب معرفت و پاسخ‌گفتن به ندای درون و گروهی با تلنگر و نیرویی بیرونی قدم در راه تحوّل و پیمودن مسیر قهرمانی گذاشته‌اند. ایشان نه تنها خود رشد یافته و به کمال نائل شده‌اند، بلکه اغلب عاملی برای ایجاد تغییر شده‌اند. به بیان کمبل در کتاب «قهرمان هزار چهره»، آنها قهرمانند.

اما نه قهرمان چیزهایی که قرار است ایجاد شود، بلکه قهرمان تحول در چیزهایی که هست؛ [زیرا] اژدهایی که قرار است توسط قهرمان کشته شود، دقیقاً هیولای شرایط موجود است. اژدها شما را در گذشته نگاه می‌دارد (نک. پیرسون، ۱۳۹۶: ۶).

از جمله این قهرمانان، مولانا، جلال‌الدین بلخی است که سرگذشت و شرح زندگی او، روشن می‌سازد که از همان اوان کودکی به واسطه پرورش و آموزه‌های پدرش، دنیایی متمایز از هم‌سالان خود را تجربه می‌کند و بذر کمال و تحوّل از همان زمان در وجودش کاشته می‌شود. بهاء‌ولد، پدر مولانا، به گواه منابع تاریخی و تنها اثر بازمانده او، یعنی معارف، واعظی صوفی مسلک بود که مشی عرفانی و طریق شهودی او در زندگی، وی را نسبت به دیگر فقها و واعظان دوران متمایز می‌ساخت.

چنان که هلموت ریتز: در مواعظ او عرفان جالب و کاملاً ویژه‌ای را کشف کرده است که در آن خوشدلی ظریف او توأم با تسلیم و رضا در جهت خودستایی به چشم می‌خورد، نوعی از عرفان که می‌توان آن را با قید احتیاط، دیانت آرامش و سکون خودپرستانه نامید (مایر، ۱۳۸۵: ۲۹)

بنابراین قرار گرفتن مولانا از همان دوران کودکی در فضایی این چنین را می‌توان شکل‌گیری مقدمات تحول در دوران بلوغ فکری او دانست.

نظر به مقدمات یادشده و با توجه به الگوی خاصی که پیرسون از سفر قهرمانی شخصیت در کتاب «نقشه راه» و براساس کهن‌الگوهای یونگی ارائه می‌دهد، مراحل تاریخی زندگی مولانا را می‌توان با تکیه بر این گذار کهن‌الگویی تبیین و تفسیر کرد. چنان‌که سایه امن حمایت‌های پدر و استمرار آن به واسطه حضور برهان‌الدین ترمذی، تبلور کهن‌الگوی کودک معصوم در سفر قهرمانی مولانا هستند که با

اولین تجربه استقلال اجتماعی (سفر به حلب و دمشق) مهیای ورود به سفر قهرمانی شده و جلوه‌هایی از کهن‌الگوی یتیم را به نمایش می‌گذارد. مرتبه‌ای که با حضور شمس تکمیل شده و حرکت مولانا را در این سفر معنا و سرعت می‌بخشد. چنان‌که دوران کوتاه حضور شمس تبلور دو کهن‌الگوی جستجوگر و جنگجو را سبب شده و غیبت او حامی و جادوگر درون مولانا را زنده می‌سازد. بر این اساس و با استناد به این امر که «توالی اعمال قهرمانی از الگوی معینی تبعیت می‌کند که می‌توان آن را از داستان‌های سراسر جهان و دوره‌های گوناگون تاریخی استخراج کرد» (کمبل، ۱۳۸۴: ۲۰۵). مسئله اصلی پژوهش حاضر، تحلیل انطباق مراحل تاریخی زندگی مولانا با کهن‌الگوهای سفر قهرمانی کارول. اس پیرسون در کتاب «نقشه راه» و تبیین نقش شمس تبریزی به عنوان تجلی کهن‌الگوی جادوگر در این سفر است که موجب ظهور و بروز قهرمان درون مولانا می‌شود.

قهرمان و کهن‌الگوهای سفر قهرمانی

قهرمان، از جمله نیروهای نهفته در ناخودآگاه و وظیفه اصلی آن انکشاف خودآگاه خویشتن فرد است. یعنی آگاهی به ضعف‌ها و توانایی‌های خودش به گونه‌ای که بتواند با مشکلات زندگی رو به رو شود (هال و نوردبای، ۱۳۷۵: ۱۶۴). این مفهوم کهن‌الگویی، به صورت رسمی توسط جوزف کمبل و برای تبیین شخصیت‌های برجسته و اساطیری طرح می‌شود. در باور کمبل تنها نوشتن درباره قهرمان است که ارزش دارد.

چرا که حتی در رمان‌های مردم‌پسند، شخصیت اصلی، زن یا مرد قهرمانی است که چیزی ورای دستاوردها یا تجارب معمول را یافته یا انجام داده است. قهرمان کسی است که زندگی خود را نثار چیزی بیش از خود کرده است (کمبل، ۱۳۸۴: ۱۸۹).

این بخش‌بندی و سربرآوردن قهرمان، به تبع دوساحتی بودن وجود انسان و زندگی او تبلوری دوگانه دارد

و بر این اساس دو نوع کردار را انجام می‌دهند. یکی کردار جسمانی است که در آن قهرمان دست به اقدامی شجاعانه در نبرد می‌زند، یا زندگی کسی را نجات می‌دهد. نوع دیگر کردار معنوی است که در آن قهرمان یاد می‌گیرد گستره ماوراءالطبیعی زندگی معنوی انسان را تجربه کند و سپس با پیامی بازمی‌گردد (همان، ۱۹۰).

بنابراین می‌توان دو نوع قهرمان را بازشناخت: قهرمان آفاقی و قهرمان انفسی. سیر آفاقی و پرورش قوای جسمانی در مسیر نبرد و رهایی، محور اصلی سفر قهرمان آفاقی است که غالباً حماسه و اسطوره را رقم می‌زند و سلوک انفسی و پرورش قوای باطنی و روحانی در مسیر فردیت و تعالی و تحول نیز سفری است که قهرمان انفسی آن را تجربه می‌کند و اغلب صبغه‌ای عرفانی پیدا می‌کند. سفر قهرمانی، از هر نوع که باشد، (آفاقی یا انفسی)، تلاشی برای رسیدن فرد به فردیت و تبلور

خویشتن اوست. فرایندی که به بیان پونگ، به گونه‌ای خودانگیخته و ناخودآگاه صورت می‌پذیرد و انسان به واسطه همین فرایند، طبیعت ذاتی خود را محقق می‌کند. به بیان دیگر این فرایند، تنها زمانی آغاز می‌شود که فرد به آن آگاه شود و با آن زندگی کند (ن.ک: یونگ، ۱۳۷۸: ۲۴۵).

در مکتب روانشناسی یونگ، مراحل و مراتبی که فرد برای رسیدن به تعالی و فردیت پشت سر می‌گذارد، در قالب کهن‌الگوها تبیین می‌شوند. این مکتب که ادامه سنت فکری اندیشمندانی چون افلاطون و کانت است، روان انسان را از همان زمان تولد، حامل الگوهای دیرینه‌ای می‌داند که در میان نوع بشر مشترک است و یونگ آنها را آرکی تایپ می‌نامد.

این واژه به معنای نمونه اصلی است که می‌توان واژه پروتوتایپ به معنی شکل اولیه و نمونه ابتدایی را مترادف با آن قلمداد کرد (هال و نوردبای، ۱۳۷۵: ۵۶).

آرکی تایپ، یا همان کهن‌الگو، در واقع الگوهای دیرینه و کهنی هستند که ساختار ناخودآگاه جمعی را شکل می‌دهند و به عنوان نیرو و توانی بالقوه در پاسخ به انگیزه‌های بیرونی، ظهور و بروز یافته و به فعلیت درمی‌آیند. نمود کهن‌الگوها به صورت‌های مختلف در رؤیا و یا آفرینش‌های هنری صورت می‌گیرد. سرنمون، صورت مثالی، صورت اساطیری، صورت ازلی و یا نمونه دیرینه دیگر تعبیری هستند که برای این الگوهای کهن بکار می‌رود.

اگر چه یونگ، در ابتدا تنها چهار کهن‌الگوی اصلی «سایه»، «پرسونا» یا نقاب، «آنیموس و آنیموس» و «خود» را بازمی‌شناسد و تحلیل می‌کند، اما دیگران بعد از او و با توجه به این چهار نمونه اصلی، کهن‌الگوهای بیشتری را شناسایی و معرفی می‌کنند. از آن جمله می‌توان به هیو کی مار و کارول پیرسون اشاره کرده که با تاکید بر سفر فردیت قهرمان، کهن‌الگوهای دوازده‌گانه را طرح کردند.

آنچه بیش از هر چیز سبب مطرح‌گردیدن کهن‌الگوها می‌شود، مسئله سفر قهرمانی هر شخص در زندگی است که برای رسیدن به کمال و خودشناسی آن را طی می‌کند. بسیاری از نویسندگان و اندیشمندان چون جوزف کمبل، کریستوفر وگلر، رابرت جانسون، پیرسون و هیوکی مار، سفر قهرمانی را به عنوان الگویی برای روند رشد فردیت مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و بر این باورند که بشر در این سفر به شناخت عمیقی از خود پی می‌برد و معانی مهم زندگی خود را درمی‌یابد (سرمدی و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۴).

کارول پیرسون، چنان‌که بیان شد، از روانشناسان پیرو مکتب یونگ است که آثار خود، مانند «زندگی برانزنده من»، «قهرمان درون و بیداری قهرمان درون» را بر اساس الگوی روانشناسی تحلیلی و با محوریت کهن‌الگوهای دوازده‌گانه نوشته است. او در این آثار دوازده کهن‌الگوی معصوم، یتیم، جنگجو، حامی، جستجوگر، عاشق، نابودگر، آفرینشگر، حاکم، دلقک، فرزانه و جادوگر را بازمی‌شناسد و روند رشد شخصیت فردی را بر مبنای آن تحلیل می‌کند.

«نقشه راه» دیگر اثر این روانشناس است که در آن تنها با تبیین شش کهن‌الگو از میان کهن‌الگوهای

دوازده‌گانه فوق، راهنما و نقشه‌ای برای آغاز و انجام سفر قهرمانی ترسیم کرده و به مخاطب ارائه می‌کند. پیرسون، در این اثر، از کودک معصوم آغاز کرده و به ترتیب از یتیم، جستجوگر، جنگجو، حامی، معصوم بزرگسال و جادوگر یاد می‌کند و اذعان می‌دارد که هر انسانی برای رسیدن به تفرّد شخصی و تعالی درون می‌بایست مسیر قهرمانی را با یتیم‌شدن که تبلور آگاهی است، آغاز کند و با بازنمایی کهن‌الگوهای جستجوگر و جنگجو، حامی درون خویش را زنده کرده و در قالب یک معصوم بزرگسال و بالغ به جادوگری تحوّل یافته و تحوّل‌آفرین بدل شود. بنابراین تحلیل و بررسی شرح حال شخصیت‌های برجسته تاریخ در حوزه‌های مختلف، که توانسته‌اند قهرمان درون خود را بیدار و متجلی سازند، می‌تواند مصداق عینی الگوی طرح شده از سوی پیرسون باشد.

پیرسون بر این باور است که سفر قهرمانی از یک زمین بایر آغاز می‌شود که شناسایی عناصر مرتبط به آن در حکم زنگ شروع هستند. به اعتقاد او، بیماری، خستگی، بی‌حالی، بی‌تفاوتی، پوچی، تجربه از دست‌دادن، شکست، خشم و ... می‌توانند عناصر این زمین بایر باشند. بر این اساس دلیل و زمان آغاز سفر برای هر فرد متفاوت است، اما مراحل و ادوار سفر یکسان هستند و در هر دوره‌ای از سفر قهرمانی یکی از کهن‌الگوهای یادشده ظهور پیدا می‌کند و نقش هدایت‌گر را بر عهده می‌گیرد. به بیان دیگر، مسیر زندگی هر شخص به سه بخش اصلی (عزیمت، تشریف و بازگشت) تقسیم می‌شود که هر کدام از این بخش‌ها می‌تواند از کهن‌الگوهای خاص خود یاری بگیرد که البته این کهن‌الگوها می‌توانند در مراحل مختلف دگرگون شوند (نک. پیرسون و کی مار، ۱۳۹۰: ۱۴۰-۱۴۶). او همچنین این یکسانی و دگرگونی در نقش و ظهور و بروز کهن‌الگوها را با مقوله فرکتال‌ها توضیح می‌دهد و از تمثیل دانه‌های برف بهره می‌گیرد:

هر دانه برف یک پدیده منحصر به فرد است. با این حال چیزی مشابه در ساختار عمیق دانه‌های برف وجود دارد که به ما اجازه می‌دهد آنها را به عنوان دانه‌های برف تشخیص دهیم (پیرسون، ۱۳۹۶: ۲۵).

و ادامه می‌دهد که کهن‌الگوها فرکتال‌های روان هستند که اگرچه در هر شخصی به گونه‌ای منحصر به فرد نمایان می‌شوند، اما قابل تشخیص هستند.

تبیین کهن‌الگویی ادوار زندگی مولانا

مولانا جلال‌الدین بلخی، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های ادبی و عرفانی تاریخ ادبیات ایران و جهان است که به استناد کلام همایی در «مولوی‌نامه» در عمر شصت و هشت ساله او شاهد بروز سه شخصیت ممتاز یا «سه مرحله بزرگ طریق استکمالی» هستیم (نک. همایی، ۱۳۷۶: ۱۸). این سه دوره اصلی و حیاتی را می‌توان با سه مرحله اصلی بازشناخته در مکتب روانشناسی یونگ و آراء کمبل که پیشتر بدان اشاره شد، منطبق دانست و به تبع آن و بر اساس نقشه کهن‌الگویی سفر قهرمانی پیرسون، تجلی کهن‌الگوهای شش‌گانه این نقشه را بازشناخت.

آماده‌شدن برای سفر: از کودک معصوم تا یتیم‌شدن

نخستین مرحله از مراحل سه‌گانه زندگی مولانا از تولد تا ۲۵ سالگی است که به تعبیر همایی براساس بیان خود مولانا در اشعارش، دوره خامی نامیده می‌شود. مولانا در این دوران تحت حمایت و آموزش‌های پدرش، بهاء‌ولد، فقیه‌ی متشرع و حکیمی دانشمند و ملتزم به امور شرعی است که به گفته خودش «سجاده‌نشین باوقاری» بوده و به بیان سرروش:

کسی بوده که همچون غزالی، سیر و سلوک او بر خوف مبتنی بود و منتهای آمالش این بود که جانشین پدر شود و مجلس درس و وعظ برقرار کند (سرروش، ۱۳۷۹: ۳۸).

این مرحله از زندگی مولانا را می‌توان منطبق با تجلی کهن‌الگوی «کودک معصوم» دانست که تمامی انسان‌ها از همان اوان کودکی آن را تجربه می‌کنند.

چنان‌که به بیان پیرسون همه ما در نوزادی و اوایل کودکی به عنوان معصوم سفرمان را آغاز می‌کنیم. در این مرحله ما اطمینان داریم که کسی مراقب ما خواهد بود و همزمان مبهوت زیبایی جهان هستیم (پیرسون، ۱۳۹۶: ۲۶).

به استناد تمامی منابع تاریخی و تذکره‌هایی که شرح حال مولانا را روایت کرده‌اند، او از همان اوان کودکی و به واسطه نمایاندن بارقه‌هایی از ژرف‌نگری مورد توجه و حمایت خاص پدرش قرار می‌گیرد. بهاء‌ولد که در تمام دوران حیات خویش، به واسطه جایگاه رفیع اجتماعی‌اش تحت حمایت امرا و حاکمان و بزرگان بوده، در سایه این اعتبار برای فرزندش تکیه‌گاه امنی به حساب می‌آمد که موجب می‌شد تا مولانا از گزند ناملايمات زمانه تا اندازه زیادی در امان باشد. این حمایت پس از مرگ پدر نیز با حضور برهان‌الدین ترمذی، شاگرد بهاء‌ولد، استمرار می‌یابد. چرا که ترمذی با شنیدن خبر مهاجرت بهاء‌ولد به قونیه سفر کرده و پس از وفات بهاء‌ولد به آنجا می‌رسد. از این زمان او به عنوان یکی از نزدیک‌ترین یاران و شاگردان بهاء‌ولد، پرورش و صیانت از مولانا را بر عهده گرفته و او را به وادی طریقت رهنمون می‌شود. چنان‌که از ولدنامه و یکی از روایات مناقب‌العارفین مستفاد است، سید (ترمذی) مولانا را در انواع علوم بیازمود.

و وی را در فنون قال نادر یافت ... برخاست و بزیر پای خداوندگار بوسه‌ها دادن گرفت و بسی آفرین‌ها کرد و گفت که در جمیع علوم دینی و یقینی از پدر به صد مرتبه و درجه گذشته‌ای اما پدر بزرگوارت را هم علم قال به کمال بود و هم حال به تمام داشت، می‌خواهم که در علم حال سلوک‌ها کنی و آن معنی از حضرت شیخم به من رسیده است و آن را نیز هم از من حاصل کن تا در همه حال ظاهراً و باطناً وارث پدر باشی (نقل از فروزانفر، ۱۳۸۴: ۳۷).

سفر مولانا به حلب و دمشق و حضور در کلاس‌های درس علوم ظاهر و تحصیل فنون و علوم مختلف اسلامی نیز تحت حمایت و به سفارش ترمذی صورت گرفت که تمامی این رویدادها نمود

استمرار کهن‌الگوی «کودک معصوم» در زندگی اوست.

این در حالی است که به اعتبار و استناد اساطیر، تاریخ و ادبیات، تعداد بسیار کمی از قهرمانان هستند که از شرایط ایده‌آل سر برون آورده‌اند و حتی آنان هم برای تحوّل و رسیدن به مقام قهرمانی مجبور به ترک آن شرایط شده‌اند.

چنان که قهرمان داستان غم‌انگیز و کلاسیک ادیب وقتی نوزاد بود، توسط پدرش در تپه‌ها رها شد تا بمیرد... و یا سفر قهرمانی بودا از زمانی آغاز شد که قصر را ترک کرد (پیرسون، ۱۳۹۶: ۴۶-۴۷).

و زندگی دنیایی زمانی آغاز شد که آدم و هوا از بهشت رانده شدند. بنابراین، تبلور فردیت و تجربه سفر قهرمانی تنها با بیرون آمدن از سایه امن حمایت و عبور از دوران هرچند طولانی کودکی و معصومیت امکان‌پذیر است. مادام که شخص در موقعیت ایده‌آل و امن قرار دارد، تحوّل و حرکتی صورت نخواهد گرفت؛ زیرا اساساً ماجراجویی معمول قهرمان با شخصی آغاز می‌شود که چیزی از او گرفته شده باشد یا احساس خلأ و کمبودی برای خود یا اعضای جامعه‌اش بکند.

نمودی از مفهوم این سفر قهرمانی و ساختار آن را می‌توان در آیین‌های بلوغ یا آشناسازی جوامع قبیله‌ای اولیه دید، که در آن کودک مجبور می‌شود کودکی خود را کنار بگذارد و بالغ شود؛ می‌توان گفت، مردن در شخصیت و روان کودکانه‌اش و بازگشتن در هیأت یک فرد بالغ و مسئول. این ماجرا یک تحوّل روانشناختی بنیادی است که همه باید آن را از سر بگذرانند (کمبل، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

آنچه مبرهن است، معادل این روان کودکانه در سفر قهرمانی شخصیت است که لزوماً به معنای دوران زیستی کودکی نیست. همانگونه که درباره مولانا هم مشهود است. به بیان دیگر غلبه و تجلی کهن‌الگوی معصوم، فارغ از محدودیت سنی و زمانی، می‌تواند تا پایان عمر یک شخص به درازا بکشد و شخص هرگز قدم در مسیر سفر قهرمانی نگذارد. از این رو کمبل اظهار می‌دارد:

که ما در شرایط وابستگی، تحت حمایت یا نظارت شخصی دیگر، به مدت چهارده تا بیست و یک سال، در دوران کودکی به سر می‌بریم و چنانچه بخواهید دکترا بگیرید، این مدت شاید سی و پنج سال طول بکشد. شما به هیچ وجه عاملی آزاد و خودمستول نیستید، بلکه وابسته‌ای فرمان‌بردارید که مجازات و پاداش را انتظار می‌کشید و دریافت می‌کنید (همان).

بنابراین آغاز تحوّل و سفر در گرو رهایی از کهن‌الگوی کودک معصوم به عنوان یک موقعیت نارس روانشناختی و دست‌یافتن به شهادت لازم برای پذیرفتن مسئولیت خویش و پیداکردن اعتماد به نفس نیز مستلزم مرگ و رستاخیز است. چیزی که به بیان کمبل بن‌مایه سفر جهانی قهرمان و ترک یک موقعیت و دستیابی به منشأ زندگی است که فرد را در موقعیتی غنی‌تر یا بالغ‌تر قرار می‌دهد. موقعیتی که بر اساس

الگوی سفر قهرمانی پیرسون، با تجلی کهن‌الگوی «یتیم» ایجاد می‌شود. لازمهٔ تحقق و تبلور موقعیت و کهن‌الگوی یتیم، به عنوان نخستین گام در مسیر قهرمانی، آگاهی است. امری که در سفر آفاقی، با عنوان خواست و طلب و قصد عزیمت فرد و در اسفار انفسی با عنوان یقظه و بیداری از آن یاد می‌شود و « نشانگر طلوع تفکری مذهبی و بیداری خویشتن است» (کمبل، ۱۳۸۹: ۶۱). در واقع شروع هر سفر به دنبال یک خودآگاهی رقم می‌خورد و به واسطهٔ این خودآگاهی است که شور و انقلابی در ضمیر فرد پدیدار شده و فرد با عمیق‌ترین لایه‌های پنهان ناخودآگاه خود روبه‌رو می‌شود. پیرسون این خودآگاهی را تحت تجلی کهن‌الگوی «یتیم» تبیین و تفسیر می‌کند. مقدمات این دوره در زندگی مولانا با سفر به حلب و دمشق مهیا می‌شود. دورانی که مولانا به‌تنبهایی سفر آفاقی خود را به قصد کسب معارف باطنی آغاز می‌کند و به‌نوعی مهیای مواجهه با شمس می‌شود.

آغاز سفر: از یتیم تا جنگ‌جوشدن

در این مرحله فرد از تمامیت معصومانه که در طی آن دنیاهای درون و بیرون در وحدت هستند، خارج می‌شود و به جداسازی، تمیز و تشخیص دنیای درونی از دنیای بیرونی همراه با حس‌ی از دوگانگی زندگی همت می‌گمارد و سرانجام به روشن‌بینی می‌رسد؛ یعنی در تمامیتی هماهنگ به آشتی آگاهانه بین دنیای درون و برون دست می‌یابد (جانسون، ۱۳۸۷: ۳۷).

این مرحله در زندگی مولانا مرحله‌ای است که خود تحت عنوان «پختگی» از آن یاد می‌کند و با دیدار شمس آغاز می‌شود. مولانا پیش از این اتفاق، سفر به دمشق و حلب و رویارویی با بزرگان و علمای فراوانی را به تنهایی تجربه کرده و مقدمات آغاز رسمی سفر قهرمانی او مهیا شده است. چنان که در فرایند فردیت و سفر قهرمانی شخصیت نیز پس از مرحلهٔ معصومیت و در آستانهٔ تجلی کهن‌الگوی یتیم، مرحلهٔ طولانی و گاه آهستهٔ صعود به اعتماد و امیدواری وجود دارد. زیرا یتیم در نهایت باید این را بیاموزد که به خودش تکیه کند، به‌گونه‌ای که در برابر وسوسه‌ها خودداری کرده و در موقعیت‌های منفی و از بین‌برنده، شرافت انسانی خود را حفظ کند (پیرسون، ۱۳۹۶: ۵۷).

تجربهٔ کهن‌الگوی یتیم که با آگاهی و بیداری آغاز می‌شود، روزه‌ای را پیش روی فرد می‌گشاید که تلخ و شیرین وقایع را آشکارا می‌بیند و به حقیقت وجودی و ناخودآگاه خود، آن گونه که هست آگاه می‌شود. این آگاهی از نقص‌ها و ناملایمات و مواجهه با تاریکی‌های وجود است که فرد را دچار رنج و درد می‌سازد. همان گونه که نخستین دیدار مولانا با شمس که به استناد منابع، در میدان شهر و با پرسشی صورت گرفت، به مثابه تلنگری بر وجود مولانا، سبب بیداری و یقظهٔ او شد. مولانا تا آن زمان در سایهٔ امن اعتبار موروثی پدر و با تکیه بر دانش و مقام اجتماعی خویش، سرگرم قیل و قال درس و دلگرم به خیل عظیم مریدان و شاگردان بود. اما پرسش شمس که در ظاهر بسیار ساده و واضح به نظر می‌رسید، دیوار مأمَن مولانا را فرو می‌ریزد. شمس، همچون آینه‌ای صیقلی، من حقیقی مولانا را به او می‌نماید و او را نسبت به غفلت‌ها و نادانسته‌هایش آگاه می‌سازد. این بیداری و آگاهی از مولانا، یتیمی جویای

حقیقت می‌سازد که طعم رنج ندانستن را می‌چشد. چنین رنجی در باور روانشناختی موهبت به حساب می‌آید. زیرا توجه فرد را جلب می‌کند و به او نشان می‌دهد که زمان حرکت و پیش‌رفتن است و وقت آن فرا رسیده که با حقایق تازه مواجه شود و رفتارهای جدید بیاموزد و چالش‌های تازه‌ای را امتحان کند. رنج همچنین می‌تواند به گونه‌های دیگری موهبت محسوب شود؛ به خصوص در ادامه سفر قهرمانی که احساس ضعف و بیچارگی دوران یتیمی جای خود را به حس قدرت و اعتماد به نفس می‌دهد و سبب می‌شود فرد خود را صاحب همه چیز و توانمندتر و ارزشمندتر از دیگران بداند. در چنین موقعیتی، رنج عاملی می‌شود تا به فرد گوشزد کند که فناپذیر و میرا است و هیچ کس از دشواری‌ها و سختی‌های مربوط به وجود انسان میرا نیست (نک. پیرسون، ۱۳۹۶: ۸۲-۸۳)

مولانا با شنیدن پرسش به ظاهر ساده شمس، ابراز تعجب می‌کند که چرا شمس چنین امر واضح و مبرهنی را مطرح می‌کند، اما سخن شمس که در واقع نمایاندن سرخ حقایق عمیق دیگری است و ادامه کلام او پس از ابراز تعجب و پاسخ مولانا، لرزه بر جان مولانا می‌اندازد و او را دچار حیرت و سرگشتگی می‌نماید. درمی‌یابد که فراوانی مرید، نام و آوازه جهانی و دانش و علم نه تنها نتوانسته‌اند او را از رنج جهل و نادانستن ایمن نگاه دارند، بلکه خود عاملی برای غفلت و دورماندن او از حقایق عمیق شده‌اند. بنابراین بر آن می‌شود که دست در دامان شمس زده و جوایبی معرفت و حقیقت گردد. به همین دلیل، در پی شمس روانه می‌شود و او را به خانه خویش فرامی‌خواند و با او خلوت می‌گزیند. واکنشی خردمندانه که فرد در مسیر سفر قهرمانی نشان می‌دهد.

چنین افرادی می‌دانند که گاهی اوقات باید رابطه، مکان یا شغلی را رها کنند، زیرا وقت آن است که بزرگ شوند و بگذارند و بگذرند... امری که معنای واقعی مفهوم سقوط سعادت‌مندان از بهشت معصومیت و بالاترین موهبت کهن‌الگوی یتیم است (همان، ۸۴).

کهن‌الگوی یتیم با دورافتادن و بیرون‌رانده‌شدن از بهشت امن معصومیت فرد را به رنج و درد دچار می‌سازد و سبب می‌شود که او به دنبال راهی برای رهایی از این رنج باشد. در این مرحله است که کهن‌الگوی جستجوگر متجلی می‌شود. به بیان دیگر، پس از آن که فرد با یتیم درونش مواجه شد، یا درصدد تسکین دردهای خود برمی‌آید و یا اینکه خود را در مقابل آنها ناتوان می‌بیند و زندگی را با آن دردها ادامه می‌دهد. تنها در صورت نخست است که از مرحله یتیم گذار می‌کند و زمینه را برای بروز و ظهور کهن‌الگوی «جستجوگر» فراهم می‌کند.

زیرا جستجوگر به سبب اتفاقات ناگوار زندگی خویش مجبور به ترک خانه می‌شود و به اجبار جوایبی منزل و جایگاهی تازه است تا بتواند در آنجا اصالت خویش را بازابد (پیرسون و کی‌مار، ۱۳۹۰: ۶۹).

فرد در مسیر کمال و سفر قهرمانی، هنگامی که کهن‌الگوی یتیم را تجربه می‌کند، در واقع در برابر ظلمت و تاریکی ناشناخته‌ای قرار می‌گیرد که برای ورود به آن و شناختن آن نیازمند دلیل و راهنما است.

در همین زمان است که با گذار از کهن‌الگوی یتیم (و به همراه تجلیات و آثار آن) به سرزمینی ناشناخته قدم می‌گذارد و برای کسب معرفت و روشن ساختن وجودش به نور حقیقت، جستجوگر درونش را احیا می‌کند.

زیرا می‌داند لحظه تاریک، لحظه‌ای است که پیام واقعی تحوّل در شرف آمدن است و در تاریک‌ترین لحظه نور فرا می‌رسد (کمبل، ۱۳۸۴: ۷۱).

این استحالته که «پدیده‌ای کهن‌الگویی» است، از مراحل اصلی سفر قهرمانی به حساب می‌آید. زیرا فرد را بر آن می‌دارد که با تکیه بر جستجوگر درون، جهان مألوف و آشنا را به قصد جهان ناشناخته ترک کند. همچنان که مولانا به طلب شمس برآمد و در به روی تمام آشنایی‌ها و روزمرگی‌ها بست.

خلوت‌گزینی مولانا با شمس را می‌توان مرادف جدایی فرد از دیگران در مرحله فعالیت جستجوگر دانست. زیرا وقتی کهن‌الگوی جستجوگر در زندگی فرد ظاهر می‌شود، احساس می‌کند که از دیگران جدا شده، حتی اگر عملاً هرگز تنها نباشد. روش‌های بسیاری نیز برای تنهایی و عزلت وجود دارد که فرد در این مرحله یکی از آنها را برمی‌گزیند (نک پیرسون، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

اما آنچه اهمیت دارد، انتخاب درست مسیر عزلت‌نشینی و تداوم‌نیافتن تنهایی است. سفر قهرمانی فرد را وادار می‌کند تا منحصر به فرد بودنش را کشف کند و این امر جز با تجربه بازگشت به درون و تنهایی و خلوت‌گزینی رخ نخواهد داد. فرد در تنهایی درمی‌یابد که نسبت به چه مسائلی جاهل است و نیاز به یادگیری چه چیزی دارد. مولانا نیز برای روشن ساختن بخش تاریک وجودش که توسط شمس به او نمایانده شده بود، به خلوت روی می‌آورد. اما این عزلت‌نشینی همراه است با حضور دلیل و روشنگر راه که جستجوگر درون مولانا از او کسب معرفت کند. در سلوک عرفانی، به عنوان یکی از انواع سفرهای قهرمانی، که مسیر فردیت و سفر قهرمانی مولانا نیز ذیل آن معنا می‌شود، این مرحله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

مواجهه با نفس و مراقبت از آن و در معرض فیض حق قرار گرفتن، کمترین عواید این مرتبه هستند که به دلیل خطیر بودن آن، بر لزوم پیر و مراد و راهنما تاکید فراوان شده است. در سفر قهرمانی آفاقی نیز، مسیر مملو از موانع و خطرهای مختلفی است که قهرمان با درایت و راهنمایی جستن می‌تواند آنها را پشت سر بگذارد (نک به نقش اولاد دیو در هفت‌خان رستم).

اگرچه تمامی منابع در باب کیفیت خلوت مولانا و شمس سکوت کرده‌اند، اما نتایج حاصل شده از این مصاحبت و شرح جستجوگری مولانا را می‌توان در انقلاب و استحاله عظیم و چشمگیر او پس از آن، مشاهده و ردپای آن را در سروده‌هایش در غزلیات شمس دنبال کرد:

شکر ایزد را که دیدم روی تو	یافتم ناگه رهی من سوی تو
چشم گریانم ز گریه کند بود	یافت نور از نرگس جادوی تو
بس بگفتم: «کو وصال و کو نجاج؟»	برد این کو کو مرا در کوی تو

از لب اقبال و دولت بوسه یافت
تیغ غم را اسپری مانع نبود
آسمان جاهی که او شد فرش تو
شاد بختی که غم تو قوت اوست
جست و جویی در دلم انداختی
خاک را هایی و هویی کی بدی
آب دریا تا به کعب آید ورا
بس که تا هر کس رود بر طبع خویش

این لبان خشک مدحت‌گوی تو
جز زره‌هایی که دارد موی تو
شیرمردی که او شود آهوی تو
پهلوانی که او فتد پهلوی تو
تا ز جست و جو روم در جوی تو
گر نبودی جذب‌های و هوئی تو
کو بیابد بوسه بر زانوی تو
جمله خلقان را نباشد خوی تو

(مولانا، ۱۳۸۵: ۹۶۷/۲)

از نتایج مهمی که به واسطه تجلی جستجوگر حاصل می‌شود، واقع‌بینی نسبت خویش و معرفت نفس است.

کهن‌الگوی جستجوگر به فرد یاد می‌دهد که خودش باشد و با خود کاملش در هر لحظه صادق باشد. این حالت مستلزم اراده عظیم و نیازمند این است که فرد همواره با بدن، قلب و روحش در تمام تعاملات در ارتباط باشد (پیرسون، ۱۳۹۶: ۱۱۰)

این مهم در سفر قهرمانی مولانا به واسطه شمس محقق شد.

شمس در واقع آن حقیقت آسمانی و لایتناهی مولانا را به او نشان داد و مولانا عاشق آن اصل و حقیقت خودش شد و البته چون در این میان می‌دید کسی که این مهم از او ساخته است که او را به نزد آن حقیقت متعالی و اصل والای خودش برساند شمس است، پس عکس عشق آن حقیقت بر شمس هم افتاد و عاشق شمس هم شد و مهم‌تر اینکه تسلیم محض شمس شد (مروّجی سبزواری، ۱۳۹۹: ۱۱۳).

مردم بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
دیده سیر است مرا جان دلیر است مرا
گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای
گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
گفت که تو کشته نه‌ای در طرب آغشته نه‌ای
گفت که تو زیر ککی مست خیالی و شکی
گفت که تو شمع شدی قبله این جمع شدی
گفت که شیخی و سری پیش رو و راهبری
گفت که با بال و پری من پر و بالت ندهم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
زهره شیر است مرا زهره تابنده شدم
رفتم دیوانه شدم سلسله بندنده شدم
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
پیش رخ زنده کنش کشته و افکنده شدم
گول شدم هول شدم وز همه برکنده شدم
جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم
شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم
در هوس بال و پرش بی‌پر و پرکنده شدم

زانک من از لطف و کرم سوی تو آینده شدم
گفتم آری نکنم ساکن و باشنده شدم
چونک زدی بر سر من پست و گدازنده شدم
اطلس نو بافت دلم دشمن این ژنده شدم
بنده و خربنده بدم شاه و خداونده شدم
کآمد او در بر من با وی مانده شدم
کز نظر و گردش او نورپذیرنده شدم
کز کرم و بخشش او روشن بخشنده شدم
بر زیر هفت طبق اختر رخشنده شدم
یوسف بودم ز کنون یوسف زاینده شدم
کز اثر خنده تو گلشن خندنده شدم
کز رخ آن شاه جهان فرخ و فرخنده شدم
(مولانا، ۱۳۸۵: ۱/۶۰۵)

گفت مرا دولت نو راه مرو رنجه مشو
گفت مرا عشق کهن از بر ما نقل مکن
چشمه خورشید تویی سایه گه بید منم
تابش جان یافت دلم و بشکافت دلم
صورت جان وقت سحر لاف همی زد ز بطر
شکر کند کاغذ تو از شکر بی حد تو
شکر کند خاک دژم از فلک و چرخ به خم
شکر کند چرخ فلک از ملک و ملک و ملک
شکر کند عارف حق کز همه بردیم سیق
زهرة بدم ماه شدم چرخ دو صد تاه شدم
از توام ای شهرة قمر در من و در خود بنگر
باش چو شطرنج روان خامش و خود جمله زبان

بنابراین درمی یابیم درد و رنج مواجهه با سویه تاریک و ناشناخته وجود که با تبلور کهن الگوی یتیم آغاز شد، در این مرحله به عطش دانستن و کسب معرفت بدل می شود و قدم در راه تغییر می گذارد. مولانا که تا پیش از ملاقات با شمس، به بیان فروزانفر «سرگرم تدریس و لم و لا نسلم بود» (فروزانفر، ۱۳۸۴: ۴۹). با دیدار شمس و به واسطه یقظه ای که در وجودش ایجاد شده بود، گنجینه درون خود را شناخت و راه و روش مرسومش را تغییر داد. اقدامی که به بیان پیروسون، هر جستجوگری قادر به انجام آن نیست. همه جستجوگرها چنین تصمیم تحول برانگیزی را نمی گیرند (نک. پیروسون، ۱۳۹۶: ۱۲۲). یتیم به واسطه احساس بی پناهی و تجربه رنج به دنبال نجات است و برای تحقق این امر، جستجوگر درونش را طلب و احیا می کند. این در حالی است که اگر خود را قربانی فرض کند، هرگز قدم در مسیر جستجو و تعالی نمی گذارد و نقش خود را به عنوان یک «جنگجو»ی نجات دهنده نخواهد پذیرفت.

چرا که از لحاظ رشدی، جنگجو به فرد کمک می کند کنترل زندگی اش را در دست بگیرد و او را توانمند می سازد تا به دیگران و همچنین خودش کمک کند. وقتی فرد به جنگجوی درونش دسترسی داشته باشد، کاری را که لازم است انجام دهد تا پیروز شود، انجام خواهد داد (همان، ۱۳۷).

و در واقع این جنگجوی درون فرد است که به جستجوگر قدرت گرفتن تصمیمات تحول آفرین و سخت را می بخشد.

به گواه منابع تاریخی، مولانا نیز پس از خلوت گزینی با شمس و مصاحبت با او، تصمیم به رهاکردن قیل و قال مدرسه و اقامه مجلس وعظ می گیرد. دست افشان و پای کوبان به سماع برمی خیزد

و تمامی این امور موجبات سرزنش و ملامت‌های اطرافیان را اعم از اعضای خانواده و شاگردان و فقهای شهر فراهم می‌آورد. همسر و فرزندان با ابراز تعجب، گلایه آغاز کردند، مریدان و شاگردانش زبان اعتراض گشودند و بزرگان و فقهای شهر نیز به طعن و تهدید پرداختند. اما هیچ یک از آن ملامت‌ها بر مولانا تأثیری نکرد و او بی‌هیچ توجهی «سرگرم کار خود بود و از آن پندها، بندش سخت‌تر شده، بی‌پروا آفتاب‌پرستی می‌کرد». (فروزانفر، ۱۳۸۴: ۶۶)

گفت ای ناصح خمش کن چند چند پند کمتر کن که بس سخت است بند
سخت‌تر شد بند من از پند تو عشق را نشناخت دانشمند تو
(مولانا، ۱۳۹۰: ۳/۵۰۵)

جنگجوی درون مولانا نیز همزمان با ملامت و سرزنش اطرافیان ظاهر می‌شود و مولانا با تکیه بر توانایی‌های این کهن‌الگو قدرت مقابله با مخالفان و استقامت در مسیر برگزیده خویش را پیدا می‌کند و پاسخ ارشادها و ملامت‌های فقها و بزرگانی که او را از مسیر عشق منع می‌کنند، این گونه می‌دهد:

خمش کن چندمی‌گویی؟ چه قیل و قال می‌جویی که قیل و قال و قالو را نمی‌دانم نمی‌دانم
(مولانا، ۱۳۸۵: ۱/۶۲۵)

کمبل ضمن بیان چند سنت مقدس مربوط به کهن‌الگوی جنگجو در برخی فرهنگ‌ها، بیان می‌کند که قوی‌ترین جنگجوها گاهی تا حد مرگ شکنجه می‌شدند. توانایی آنها در تحمل درد بدون اینکه خم به ابرو بیاورند، نشان‌دهنده ویژگی‌های اخلاقی والای جنگجو است. ویژگی‌هایی چون شجاعت، پایمردی و استقامت (نقل از پیرسون، ۱۳۹۶: ۱۳۷). مولانا نیز به‌رغم طعن و سرزنش‌های اطرافیان که در نهایت به آزار و اذیت شمس و راندن او از قونیه انجامید، دست از طلب برداشت و همچنان در مسیر عشق‌ورزی و حقیقت‌جویی پایمردی کرد تا خود نیز به مانند شمس، به جادوگری فرزانة بدل گشت.

بازگشت از سفر: از حامی تا جادوگر

مرحله بازگشت از سفر، با تحقق کهن‌الگوی حامی آغاز شده و با بدل‌گشتن آن به جادوگر تکمیل می‌شود. به بیان دیگر، این مرحله مربوط به مرحله ساخت دنیای درون و رسیدن به یگانگی رشد فردی بشر است. استمرار همان هماهنگی که در مرحله گذشته فرد آن را میان درون و بیرون خویش ایجاد می‌کند. جستجوی قهرمان پس از نفوذ در سر منشأ و با دریافت فضل و برکت از تجسم مذکر مونث، انسانی و یا حیوانی آن، به پایان می‌رسد و جنگجو با غنیمت خود که می‌تواند زندگی را متحول کند بازمی‌گردد.

در واقع چرخه کامل اسطوره یگانه هنگامی تمام می‌شود که قهرمان با سعی و تلاش، جادوی سخن حکیمانه، پشم طلائی و یا شاهزاده خانم خفته را به ملک بشری بازگرداند، یعنی جایی که این برکت می‌تواند به تجدید حیات جامعه، ملت، کره زمین و یا ده‌هزار

جهان کمک کند (کمبل، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

چرا که آرمان و هدف قهرمان همواره فراتر از خود بوده است و قهرمان‌ها از زمان‌های دور به خاطر چیز بزرگ‌تر و فراتر از خودشان زندگی کرده‌اند. اگر چه انگیزه قهرمانان ممکن است با هم تفاوت داشته باشد، اما بر اساس تعریف، قهرمان یک وظیفه متعالی یا فرازمینی دارد؛ «اینکه حیاتی جدید نه تنها برای خودش، بلکه برای جهان به ارمغان آورد» (پیرسون، ۱۳۹۶: ۱۶۸). این نگاه متعالی برگرفته از تجلی کهن‌الگوی حامی در وجود قهرمان است.

زیرا حامی‌ها اصولاً مردم‌دوست و مهربان هستند و از کمک به دیگران لذت می‌برند. حامی تکامل یافته با محبت و صفای خود دنیا را پرانگیزه و شاد می‌کند (قاسم‌زاده و سرباز، ۱۳۹۲: ۶۰).

تجلی کهن‌الگوی حامی در فرایند تکامل شخصیت مولانا پس از غیبت شمس و پذیرفتن این غیبت صورت می‌گیرد و دوران «پختگی» مولانا را رقم می‌زند.

مولانا از این زمان تا پایان عمر بنای تربیت و ارشاد را بر بنیادی نو و اساسی جدید نهاد و هرچند به ترک وعظ و تدریس و تصدی مناصب ظاهر گفته بود، به دلگرمی تمام به تکمیل ناقصان و ارشاد سالکان روی آورد و به وسیله بیت و غزل و سماع نازک طبعان لطیف‌خوی را به رفائق انسانیت آشنا می‌کرد و گاه و بیگاه امیران و فقیران و مسلم و نامسلمان را به یگانگی و دوستی راه می‌نمود و به غایات کمال می‌خواند (فروزانفر، ۱۳۸۴: ۹۲).

این مرحله به بیان پیرسون، چالش و هدف اصلی مرحله بازگشت است و با درمیان گذاشتن استعدادها، آموخته‌ها و ارزش‌های سفر قهرمانی با دیگران و دنیا محقق می‌شود (نک. پیرسون، ۱۳۹۰: ۱۴۵). حامی با تکیه بر آموخته‌ها و ارزش‌های کسب‌کرده در سفر، بزرگسال و بالغ معصومی است که گنجینه را پیدا کرده و آموخته که چگونه هم در دنیای درون و هم در دنیای بیرون کار سخت به دست آوردن اقتدار را انجام دهد و خود را به عنوان شریکی در فرایند مستمر خلق جهان بپذیرد. در واقع با تکیه بر حامی درون، فرد به معصومیت بازمی‌گردد. اما نه تنها دیگر همچون کودکان وابسته عمل نمی‌کند، بلکه مسئولیت مراقبت از دیگران و کره زمین را به عهده می‌گیرد.

نکته اصلی اینجاست که این بازگشت مستلزم تشخیص وابستگی متقابل است که نه تنها بازپس گرفتن مسئولیت شخصی به خاطر حفظ بهشت زمینی‌مان را ضروری می‌کند، بلکه حتی این بینش را به ما می‌دهد که در حقیقت قدری درد و رنج بخشی از زندگی بهشتی است (پیرسون، ۱۳۹۶: ۲۱۱).

اما این بازگشت و پذیرفته شدن در جامعه که به بیان کمبل برای ادامه چرخه پایدار انرژی معنوی در جهان حیاتی است، به نظر خود قهرمان از همه مراحل دیگر سخت‌تر می‌نماید (ن.ک: کمبل، ۱۳۸۹).

۴۵). چنان که مولانا در دوران مصاحبت با شمس و گوشه‌گیری پس از غیبت او، تا اندازه‌ی زیادی جایگاه خود را نزد بزرگان و فقها و علمای شهر و همچنین برخی مریدان و شاگردان از دست داده بود و بازگشت به چنین فضا و اجتماعی، مشکلات و نگرانی‌هایی را به دنبال داشت.

البته همان گونه که گذشت، این بار مولانا با گنجینه‌ای که در مرحله‌ی دوم زندگی خود و به واسطه‌ی حضور شمس بدان دست پیدا کرد، بازمی‌گردد و طریق و روشی متفاوت از قبل را پیش می‌گیرد، چنان که کمترین ثمره‌ی آن حضور طالبان و شیفتگانی چون حسام‌الدین چلبی و صلاح‌الدین زرکوب در زندگی او است. قلب و دل لبریز از حقیقت و وجود مملو از لطف ذوق و روشن به انوار معرفت، غنیمت سفر مولانا است، که با آن به روشنگری خلق می‌پردازد و رهبری طالبان حقیقت را بر عهده می‌گیرد و مقدمات تحوّل و تغییر را که وظیفه‌ی اصلی جادوگر درون است، فراهم می‌آورد.

کهن‌الگوی جادوگر، چنان که از عنوانش نیز برمی‌آید، عامل تحوّل و تغییر و گستره‌ی فعالیت و تأثیر آن بسیار وسیع است. به گونه‌ای که عامل تغییر یک ملت و حتی جهان می‌شود. اما باید توجه داشت که فرد در سفر قهرمانی، تنها زمانی می‌تواند جادوگر درونش را متجلی سازد که «نمی‌پذیرد اجازه دهد زندگی خودش و دیگران به واسطه‌ی اینرسی (یا تمایل به سکون) اجتماع تعیین شود» (پیرسون، ۱۳۹۶: ۲۵۲).

مولانا با بازگشت دوباره به مجالس ارشاد معنوی و مصاحبت ارباب معرفت و شیفتگانی چون صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی گام‌های نخستین را در مسیر ایجاد تغییر و تحوّل در خلق برمی‌دارد و با به نظم کشیدن رموز و حقایق باطنی و راه و رسم زندگی اخلاقی و انسانی و نشان دادن مسیر تعالی و کمال در قالب منظومه‌ی بزرگ مثنوی، رسالت خویش به عنوان جادوگر را به پایان می‌رساند. بنابراین می‌توان گفت که مثنوی، سند نمود کامل کهن‌الگوی جادوگر در سفر قهرمانی مولانا است و نشان از حضور انرژی این کهن‌الگو در وجود او دارد. چرا که «انرژی این کهن‌الگو فرصتی است برای به دست‌آوردن دانش و آزادی که با دانستن حقیقت به دست می‌آید» (پیرسون و کی‌مار، ۱۳۹۰: ۱۱۶). همانگونه که جادوگر، اغلب با تشخیص‌دادن مشکل آغاز می‌کند و به جستجو برای ادراک مسیرهای جدید می‌پردازد، مولانا نیز با تشخیص غفلت و جهل باطنی خویش به عمق حقایق که توسط حضور جادوگر وجود شمس رخ داد، قدم در راه جستجو و کسب معرفت می‌گذارد و خود نیز به جادوگری بدل می‌شود و شرح این جستجو و ادراک را در مثنوی برای جویندگان راه حقیقت و طالبان و مسافران سفر قهرمانی روایت می‌کند و بدین وسیله «آتش در سوختگان» عالم می‌زند و به عاملی همیشگی برای تغییر نوع بشر بدل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

سرگذشت و شرح‌حال افراد بزرگ و تاثیرگذار تاریخ نشان می‌دهد که تعالی و ماندگاری مستلزم پیمودن مسیری نه‌چندان آسان است. اسطوره‌ها و روایات متون ادبی نیز بر این واقعیت صحه می‌گذارند که قهرمان، در هر حوزه‌ای که باشد، می‌بایست سفری را تحت عنوان «سفر قهرمانی» برای ظهور و بروز گنجینه‌ی درون خویش تجربه کند. به موازات این امر، هر فرد نیز برای نیل به فردیت و کمال شخصیت می‌بایست سفری را آغاز کرده و با تکیه بر قوای درونی خود که در مکتب روانشناسی یونگ، تحت عنوان

«کهن‌الگو» شناخته می‌شوند، موانع و مراحل سفر را پشت سر گذاشته و به مقصد نهایی که دست‌یابی به فردیت و تبلور قهرمان درون است نایل شود. بر همین اساس، کارول پیرسون، نقشه‌راهی برای این سفر ترسیم کرده که هر فرد با شناخت و احیای کهن‌الگوهای شش‌گانه درون خویش و با تکیه بر توانایی‌های حاصل از بروز و ظهور این کهن‌الگوها می‌تواند به فردیت و تعالی دست پیدا کند.

بنابراین به اعتبار فرد، هدف و کیفیت و چگونگی آغاز و پیمودن سفر قهرمانی می‌توان به دو نوع اصلی سفر قهرمانی قائل شد: سفر آفاقی و سفر انفسی. باید توجه داشت که حتی قهرمان حماسی و اسطوره‌ای که مسیر قهرمانی را با تکیه بر قوای جسمانی و عبور از موانع جسمانی و محسوس طی می‌کند، بی‌نیاز از بروز و تجلی کهن‌الگوهای درونی نیست و اتفاقاً با تکیه بر قدرت این کهن‌الگوها و تقویت قوای جسمانی بر موانع فایق می‌آید. قهرمان انفسی نیز که غالباً تحت عنوان سالک شناخته می‌شود، به اعتبار گنجینه درون و با کسب آگاهی و معرفت نسبت به وجود این گنجینه، سفر خویش را برای رسیدن به وصال حق و بدل شدن به فرزانه‌ای واصل آغاز می‌کند.

چنان‌که گذشت، پیرسون برای ترسیم نقشه راه سفر قهرمانی از میان کهن‌الگوهای متعدد، شش کهن‌الگوی اصلی را برمی‌گزیند و ضمن بیان ویژگی‌ها و توانمندی‌های هریک فرد را نسبت به قدرت درون خویش آگاه کرده و او را در پیمودن مسیر تعالی و رسیدن به فردیت و بدل شدن به جادوگر یاری می‌کند. بررسی این الگو و نقشه راه و همچنین یکسانی الگوی تعالی نشان داد که سیر تاریخی زندگی مولانا به عنوان یکی از بزرگان و فرزندان عالم را می‌توان بر اساس توالی این کهن‌الگوهای شش‌گانه تحلیل و تبیین کرد. به‌گونه‌ای که دوران نخست زندگی او که از آغاز تولد تا مرگ پدر و تحت حمایت قرار گرفتن برهان‌الدین ترمذی را شامل می‌شود، منطبق است با ظهور و استمرار کهن‌الگوی «کودک معصوم» که همه جانبه در سایه امن حمایت قرار دارد. دورانی که به روایت همایی در مولوی نامه و به بیان خود مولانا مرحله «خامی» نامیده شده است. پس از آن و با شروع نخستین سفر مستقل مولانا جهت کسب معرفت و آموختن رسم حال، مقدمات تجلی کهن‌الگوی «یتیم» در مسیر رشد او فراهم می‌شود و این تجلی با دیدار شمس به اوج خود می‌رسد. آشنایی با شمس که خود نمود فرزانه‌ای کامل است، مولانا را با «جستجوگر» درون خویش آشنا کرده و «جنگجوی»ی درون افراد برای تحقق آمال و اهداف متعالی مجال حضور می‌یابد. مولانا با تکیه بر قدرت جنگجوی درون خویش به غنیمت تحوّل دست می‌یابد و آن را با حمایت کهن‌الگوی «خامی» و با بازگشت در کسوت بالغی معصوم به دیگران اهدا می‌کند و تبدیل به «جادوگر»ی تحوّل‌آفرین می‌شود که می‌تواند ضمیر نوع بشر را فارغ از هر قید و بستگی ظاهری و جغرافیایی، به نور حقیقت و معرفت روشن سازد. منظومه ارزشمند مثنوی سند این ادعاست که می‌توان آن را ابزار جادوی مولانا دانست.

منابع

- پیرسون، کارول و هیو کی مار (۱۳۹۰)، زندگی برانزنده من (موثرترین راهکارهای تحلیل خویشتن و غنی سازی ارتباط با دیگران)، ترجمه کاوه نبیری، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- پیرسون، کارول، اس، (۱۳۹۶)، نقشه راه (خودشناسی عمقی و راهکار عملی)، ترجمه سید مرتضی نظری، چاپ ششم، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- جانسون، رابرت، (۱۳۸۷)، اسطوره جام مقدس، ترجمه و تحلیل تورج رضا بنی صدر، تهران: فرگان.
- سرمدی، مجید و دیگران، (۱۳۹۳)، «بررسی سفر قهرمانی شخصیت در بوف کور با تکیه بر کهن‌الگوهای بیداری قهرمان درون»، فصلنامه تخصصی مطالعات داستانی، سال دوم، شماره اول، صص ۵۰-۶۷.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه، چاپ چهارم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۴)، زندگی مولانا جلال‌الدین مشهور به مولوی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات زوار.
- قاسم‌زاده، سیدعلی و سرباز، فاطمه، (۱۳۹۲)، «تحلیل روانشناختی - مدرنیستی رمان بی‌وطن بر مبنای نظریه قهرمانی درون»، پژوهش‌های ادبی، سال دهم، شماره چهارم و دوم، صص ۱۱۳-۱۴۲.
- کمبل، جوزف، (۱۳۸۴)، قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- _____، (۱۳۸۹)، قهرمان هزارچهره، ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: نشر گل آفتاب.
- مایر، فریتس، (۱۳۸۵)، بهاء‌ولد، والد مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمه مهرآفاق بایوردی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
- مروّجی سبزواری، شیخ حمیدرضا، (۱۳۹۹)، حکمت پهلوانی (شرح داستان اول مثنوی، تبیین حقیقت معنای نی و شرح تفصیلی اسفار اول و دوم عرفانی)، تهران: انتشارات زرنوشت.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، کلیات دیوان شمس تبریزی، به کوشش ابوالفتح حکیمیان، چاپ دوم، تهران: انتشارات پژوهش.
- _____، (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: انتشارات هرمس.
- هال، اس، کالوین، و نوردبای، رئون جی، (۱۳۷۵)، مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ، ترجمه محمدحسین مقبل، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید؟)، چاپ نهم، تهران: موسسه نشر هما.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۸)، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانی، چاپ دوم، تهران: نشر جامی.

تحلیل سنت و نواندیشی در آموزه‌های شمس به مولوی

سوزان انجم‌روز^۱
محمد کاظم علمی^۲
قربان علمی^۳

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، تحلیل آموزه‌های شمس تبریزی درباره سنت و نواندیشی است؛ بدین منظور گستره و ابعاد سنت و نواندیشی را در جهان‌بینی متمایز شمس بررسی کرده و سپس تأثیر آن را بر مولوی تحلیل می‌کند. گرچه مولوی در سطح ذهن و زبان خویش زیر تأثیر تعلیم و تربیت مستقیم پدرش، بهاء‌ولد و استادش، برهان محقق ترمذی و نیز متأثر از عارفان بزرگ پیش از خود همچون ابوسعید، سنایی و عطار بود؛ با این‌همه این شمس است که سبب تحوّل بنیادین مولوی و نوجویی وی گشت تا جایی که مولوی فعالانه خودش جهانی را خلق می‌کند، جهانی پویا و روشن و زنده بر بنیان تجربه‌های عارفانه و عاشقانه خویش. براساس شواهدی از مقالات، دعوت شمس به نواندیشی، گرچه بر اساس سنت یا «عقل آداب‌اندیش» استوار است، این «عشق سنت‌شکن» است که سرچشمه غنی نوآوری‌های بدیع و بی‌نظیر مولوی می‌شود. با کندوکاو آثار و احوال مولوی درمی‌یابیم که این نوگرایی مولوی دو جلوه تضادگونه را در پیوند با معشوق الهی‌اش، شمس‌الحق تبریزی می‌نمایاند: جلوه «انفعال پویا»ی مولوی در حضور شمس؛ و جلوه «فعال آرام» مولوی در غیبت شمس. با این دو جلوه متأثر از شمس‌الدین، مولوی سبب اعتلا و تعالی سنت دینی، حکمی و عرفانی شده است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، سنت، نواندیشی، مولوی، عشق.

۱. دانش آموخته دکتری ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

مقدمه

مفهوم «سنت و نواندیشی» دارای جنبه‌های مختلفی است که در این مقاله مقصود از آن عقاید و آدابی است که نسل به نسل انتقال می‌یابد و دربردارندهٔ آثاری که از پیشینیان به ما ارث رسیده است. سنت در اصطلاح به معنای «روش، آداب و رسوم» است (سجادی، ۱۳۷۰، ۴۸۷). مسأله مقاله این است که شمس به عنوان یکی از مؤثرترین شخصیت‌های تاریخ دین و فرهنگ ایرانی و اسلامی چه برخوردی با سنت در روزگار خود داشت و در این زمینه چه تعلیمی به مولوی داد که این چنین تأثیر پرباری را در نوآوری‌های ذهن و زبان مولوی پدید آورد؟

اهمیت این موضوع در این است که تحقیق و بررسی سنت و نواندیشی در جهان بینی شمس تبریزی که یکی از بزرگان حکمت و عرفان ایرانی است و چگونگی تأثیر آن بر مولوی که در آغاز دانشمندی جامع علوم زمان خویش بود، کمک می‌کند تا نگرش این بزرگان را از این دو مقولهٔ مهم تاریخی بدست آوریم و از روش کاربردی آنان برای جامعه و دنیای خود فعالانه بیندیشیم.

با توجه به مباحث گسترده در روزگار ما در زمینهٔ سنت و روشنفکری و لزوم تعامل این دو عنصر فرهنگی پایدار، بررسی این دو مؤلفهٔ مهم در ذهن و زبان اندیشمندان جهانی چون شمس و مولوی حتی امروزه نیز راهگشاست و این ظرفیت را دارد تا راهکارهایی برای برون‌رفت از مشکلات و مسائل جهان امروز ارائه کند و بدین لحاظ انجام این تحقیق لازم و ضروری است.

اگر بخواهیم سوال اصلی این مقاله را با رویکردی کاربردی بیان کنیم، باید گفت مواجههٔ شمس با سنت دینی روزگارش چگونه بوده است و آیا ما می‌توانیم تا حدودی به نگرش تأثیرگذار شمس در این زمینه دست یابیم تا برای اعتلای دینی و فکری جامعه‌مان فعالانه گام برداریم؟ آیا می‌توانیم با تحلیل نگرش شمس و مولوی به سنت و نواندیشی، به توازنی از «عقل آداب‌اندیش» و «عشق سنت‌شکن» برسیم که متناسب جامعه امروز ایران و جهان باشد؟

روش پژوهش این تحقیق، استنباطی - تحلیلی است، تلاش بر این است که با کندوکاو احوال و سخنان و آموزه‌های شمس و با بررسی جهان‌شناسی متمایز او، برخورد وی با سنت و نیز آموزه‌اش در این باره به مولوی، هر چه دقیق‌تر و عمیق‌تر تحلیل شود.

بر این اساس ساختار کلی این مقاله به این صورت تنظیم شده است که نخست با شواهدی از سخنان شمس، نگاه وی را به سنت‌های زمانش و مواجههٔ او را با آنها تحلیل می‌کنیم. همین کنکاش را در جهان مولوی پیش از دیدار با شمس نیز بررسی کرده و به دنبال آن به یکی از مهم‌ترین آموزه‌های شمس به مولوی دربارهٔ نگاه به سنت می‌پردازیم. در نهایت ثمرات نگاه ویژهٔ شمس و مولوی و جهان‌شناسی بدیع آنان را در زمینهٔ سنت و نواندیشی بررسی خواهیم کرد.

بنابراین نوآوری این مقاله در بررسی و تحلیل چگونگی مواجههٔ بزرگان دین و عرفان با دو جنبهٔ فرهنگی مهم یعنی سنت و نواندیشی در روزگار خویش و به‌روزرسانی یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های دینی و حکمی و بازشناسی و تمییز جهان‌بینی آنان در این مسأله است.

خطوط اصلی زندگی شمس در پیوند با سنت و نواندیشی

شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد (۵۸۲؟ - ۶۴۵ ق) از مردم تبریز و خاندان وی هم اهل تبریز بودند. سپهسالار، چهره پر ابهام این عارف قرن هفتم را با القاب زیر بیان می‌کند:

سلطان الاولیاء و الواصلین، صاحب قال و حال، از مستوران حرم قدس که پیوسته در مشاهده سلوک کرده و در مجاهده روزگار می‌گذرانید. در تکلم و تقرّب مشرب موسی (ع) و در تجرّد و عزلت سیرت عیسی (ع) داشت. به جهت استغراق در تجلیات پی در پی حق، که قوای انسانی تحمل آن را ندارد، به کار مشاکی مشغول می‌شد؛ اما پس از مدتی بدون دستمزد غیبت می‌کرد (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

شمس در آغاز حمله مغول به ایران (۶۱۶ ق.) بیش از سی و پنج سال داشت و در کمال بلوغ و درک خویش، شاهد یکی از بزرگ‌ترین ضربه‌های تاریخ بر پیکر جامعه ایرانی به‌شمار می‌رود (ناصرالدین صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۲، ۱۶۵).

مناقب‌العارفین، شمس تبریزی را «بزرگ دین» خوانده که در شهر تبریز مرید شیخ ابوبکر تبریزی سلّه‌باف (زنبیل‌باف) بود.

با وجود مرتبت والایی در کشف و کرامات، شور عظیمی در طلب ولیّ محبوب داشت و در پی شاهدهی مستور می‌گشت تا حضرت حق مطلوب حقیقی‌اش را به‌وی نمایاند (افلاکی، ۱۳۷۵: ۸۵ / ۱).

شمس را «پرنده» لقب داده بودند، افلاکی آن را به‌معنای ظاهری «بسیار سفر کردن و طیّ الارض شمس» دانسته و برخی دلیل آن را «علوّ همت و اوج معرفت شمس» می‌دانند که به‌پرنده و پَران مشهور بوده است (موحد، ۱۳۹۷: ۸۰). از سخنان شمس در مقالات پیداست که شخصیتی پر رمز و راز در تاریخ عرفان ایرانی است. در سخنان وی دربارهٔ شخصیت خودش، تصویری مسیحایی از او در ذهن نقش می‌بندد؛ به‌ویژه آنجاکه می‌گوید:

اینها مرا نمی‌شناسند در این عالم، پس که را می‌پرستند! مرا گوئی برهان بنما! از من برهان خواهند؟ از برهان حق خواهند، اما از حق برهان نخواهند. تو چونی با این سخن؟ خوشی؟ گوئی خوشم؟ همین، خوش و بس؟ مردی آنست که دیگران را خوش کند. چه مردی باشد که خویشان خوش باشد، آری بنده همان تواند کردن که خویشان خوش باشد، آن کار خدا است که دیگران را خوش کند (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۵۳ - ۱۵۲).

جهان‌نگری روشن و شاد شمس، از خلال بسیاری از سخنانش در مقالات دریافتنی است:

ای طالب صدیق دل خوش دار، که خوش‌کننده دل‌ها در کار تست و در تمام کردن

کارتست، که کُلّ یومِ هو فی شأنِ (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۰۰).

بنابراین در اندیشه شمس همه چیز زنده است و جهان پیوسته نوبه نو می‌شود

براساس مقالات شمس، می‌توان گفت «آرمان» از نظر شمس، طبیعتی پویا، تکاپویی، دینامیک و دگرگونی‌پذیر دارد (ناصرالدین صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۲، ۱۴۲).

روحیه نوگرایی و نوجویی شمس به‌جهت «تهور و چابکی او» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۷۲/۱)، هوش کلی و تسلط به‌علوم و همچنین تفکراتش در بیشتر زمینه‌ها (همان، ۴۸/۱)، به‌ویژه مشاهده پدیده‌های جهان و درس‌آموختن از طبیعت (همان، ۲۸۱/۱-۳۸۱) در جای‌جای مقالات آشکار است. برخی معتقدند مقالات شمس تبریز دارای حرکت و موسیقی خاصی است که ناشی از رفتار و حرکات شمس است؛

در گفتار او گونه‌ای جوش و خروش سماع‌وار و حس عمیق حرکت، موج‌زن است. اسلوب روایی شمس تبریز در مقالات بیش از هر چیز، با رفتار وی شباهت دارد. لحن و گفتار وی از «فاطعیتی» همچون «روایت‌های مقدس و وحیانی» برخوردار است (توکلی، ۱۳۸۹: ۲۸۷ - ۲۸۸).

مقالات شمس گرچه پُر ابهام است اما سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است.

جمالات آن با همه شکستگی و درهم ریختگی، از صفا و جاذبه خیره‌کننده‌ای سرشار است. احساس گرمی و روشنایی و وسعت خاصی در سرتاسر آن موج می‌زند. گفتار شمس با همه سادگی و بی‌پیرایگی نغز و شیرین و آبدار است. وقتی او به‌سخن درمی‌آید خیال می‌کند که مولوی شعر می‌سراید. بیانی پرنشئه و آهنگ، تنیده از تار و پود طنز و تمثیل، خالی از هرگونه تکلف و فضل‌فروشی، پر از خیال‌های رنگین و اندیشه‌های بلند، لبریز از روح و حرکت (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۱).

موحد در باغ سبز می‌گوید:

مقالات، متنی است که نه تنها اصالت از آن ساطع است، بلکه آتش عشقی که در اشعار مولوی شعله‌ور است از آن برمی‌خیزد (۱۳۸۷، ۳۹۴).

بسیاری از مطالب مقالات شمس در قالب امثال و قصص و حکایات در مثنوی مولوی وجود دارد. موحد مواردی از مقالات را که در مثنوی انعکاس دارد، اشاره کرده و معتقد است مولوی در مثنوی، نه نقل قول سخن شمس کرده و نه اقتباس صرف، «بلکه بیان مجدد و تعبیر تازه‌ای است از سخنان او با تفسیر و توضیح کامل» و استشهاد از قرآن و حدیث (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۲۹).

درباره دیدگاه شمس به سنت و تأثیری که در این زمینه بر مولوی داشت، سخنان شمس دلالت دارد بر این که شمس از منابع ادبی، دینی و مذهبی آگاه بود: «فقیه بودم، تنبیه و غیر آن بسیار خواندم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۷/۲) و تصویر ذهنی کاملی از سنت داشت. شمس سنت‌ها را دارای معانی می‌داند که آنها را واکاوی و نقد می‌کند، تفسیر تازه و تحلیل‌های نو و گاهی جسورانه از آیات قرآن و روایات ارائه می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۴/۱، ۳۴۴؛ ۹۶/۲، ۱۷۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۶۴). ذهنیت و جهان بینی شمس از این که مقید به سنت‌های پیشینیان باشد، آزاد است: «نه به خانقاه می‌رود و نه با اهل مدرسه می‌سازد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۱/۱). شمس بر این باور است که تقلید در میان محققان اقسامی دارد:

مقلدند، آنکه محققتر است مقلدتر است؛ قومی مقلد دلند، قومی مقلد صفا، قومی مقلد مصطفی، قومی مقلد خدا. از خدا روایت کنند. قومی هم مقلد خدا نباشند، از خدا روایت نکنند، از خود گویند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/۷۶).

شمس جسورانه تفسیر خودش را از سنت‌های دینی و مذهبی بیان می‌کند، از جمله می‌گوید اگر در زمان یحیی علیه‌السلام (به تعبیر شمس قوی‌گیرنده) می‌بود، چشم‌های اشک‌آلود او را پاک می‌کرد، زیرا یحیی معصوم بود (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۸۵ - ۸۴).

نوگرایی شمس الحق

نواندیشی شمس به گونه‌ای است که در خود که می‌بیند بشارتی در اندرون خود می‌یابد و می‌گوید: «از اندرون روشن و منورم» و در عالم که می‌نگرد آن را «نور در نور، لذت در لذت، فرّ در فرّ و کرم در کرم» می‌بیند (شمس تبریزی، ۱۳۵۶، ۱۸۷).

شمس از سینه‌ای منشرح، از گشاد اندرون، از دلی کز آسمان و دایره افلاک بزرگتر است و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر سخن می‌گوید: «در اندرون من بشارتی هست. عجبم می‌آید از این مردمان که بی‌آن شادند. اگر هر یکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه کنیم؟ ما را آن گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم همه بستندی، و آنچه آن ماست بحقیقت، به ما دادندی (موحد، ۱۸۱، ۱۳۷۹).

این گشاد اندرون نمایانگر کنش سرزنده و سرحالی است که از اندیشه شمس سرچشمه می‌گیرد؛ اندیشه‌ای که به خوبی از دانش عصر خویش آگاهی دارد. به باور شمس «آنچه معقول است از هر مذهب، قبول باید کردن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۲/۱). شمس همواره دو جنبه بنیادی عرفان یعنی عقل و عشق را با هم جمع می‌آورد؛ در دیدگاه شمس «طریق از دو بیرون نیست: گشاد باطن یا تحصیل علم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۲/۱)؛ مولوی تحصیل علم را در اعلا درجه آن دارا بود و آنچه نیاز داشت «گشاد باطن»ی بود که شمس بر وی مکشوف ساخت. تقریباً بیشتر پژوهشگران بر این مسأله اتفاق نظر

دارند که نخستین گفتگوی شمس با مولوی، پرسشی دربارهٔ مقام پیامبر اسلام (ص) و بایزید بسطامی بوده است. از این رو شمس، مولوی را به‌ارزیابی بنیادین آموخته‌های ذهنی‌اش وا می‌داشت و درصدد تحوّل باطنی مولوی بود.

بر طبق مقالات شمس، خود وی اذعان داشته که برای هدفی خاص به‌قونیه آمد:

مرا در این عالم با این عوام هیچ‌کار نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که ره‌نمای عالم‌اند به‌حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم (شمس تبریزی، ۱۳۵۶، ۸۴).

روش شمس به‌چالش کشیدن تمام اندوخته‌های بزرگان است، اعم از عارف (بایزید، حلاج، اوحدالدین کرمانی، ابن عربی) و یا فقیه و متکلم (محمد غزالی) و برای محقق ساختن این هدف، سنت‌های به‌ارث رسیده را نقد و ارزیابی می‌کند. حتی از مولوی می‌خواهد گرمی‌ترین و عزیزترین کتاب‌هایش (حتی کتاب پدرش) را در آب بیندازد، چراکه آن سنت‌ها مانعی بود تا مولوی بتواند به‌خوبی نقد و ارزیابی کرده و خود حقیقت را دریابد.

شمس عارفان بزرگی چون حلاج و بایزید را، به‌تکرار و تأکید، نقد و حتی گاهی نکوهش می‌کند: «دعوی انال‌الحق و سبحانی از کمال دور است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۵/۱، ۲۸۰، ۲۳/۲: ۲۸۵، ۵۹، ۱۲۹). به‌باور شمس، سبحانی گفتن بایزید از مستی بود: «چو مست بود سبحانی گفت، متابعت مصطفی به‌مستی نتوان کردن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳/۲). شمس انتقاد می‌کند «بایزید را اگر خبری بودی هرگز انا نگفتی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۰/۲)؛ «چو انا گفتی حق کی باشد؟ و چون حق باشد انا سخنی است برهنه و رسوا» (همانجا، ۱۶۵). شمس کم‌گنجایشی حلاج را نقد می‌کند: «انال‌الحق سخت رسواست، سبحانی پوشیده‌ترک است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳/۲). شمس در توضیحی حکیمانه دلیل آن همه حسادت‌ها و بدگمانی‌های مریدان مولوی در حق خویش را این‌گونه بیان می‌کند:

این مردمان را حق است که با سخن من الف ندارند، همهٔ سخنم به‌وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمد همه به‌وجه نیاز آمده است، لاجرم همه معنی می‌نماید. سخنی می‌شنوند نه در طریق طلب و نه در نیاز، از بلندی به‌مناظره‌ای که برمی‌نگری کلاه می‌افتد. اما این تکبر در حق خدا هیچ عیب نیست؛ و اگر عیب کنند، چنانست که گویند خدا متکبرست؛ راست می‌گویند و چه عیب باشد؟ (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۴۷).

مولوی و سنت به‌ارث رسیده

جلال‌الدین محمد بلخی (۶۰۴ - ۶۷۲ ق.) فرزند بهاء‌الدین ولد، واعظ، فقیه و عارفی نامدار بود. براساس روایت دولتشاه، بهاء‌الدین ولد سرخیل علمای بلخ بوده و اهل بلخ او را عظیم معتقد بودند (سمرقندی، ۱۳۶۶: ۱۴۵). بنابراین جلال‌الدین در خانواده‌ای دیده به‌دنیا گشود

که محیط دانش و بینش و مردمی و کمال بوده و در دامان محبت و تربیت پدری روشن‌بین

با احوال صوفیانه برجسته و متمایز رشد کرده است (انجوی شیرازی، بی تا، هجده).

بنابر روایت افلاکی، بهاء‌ولد در دیانت و صیانت موردقبول خاص و عام بلخ بود؛ واعظی که مذهب حکماء و فلاسفه را نفی و به‌پیروی شریعت و دین ترغیب می‌کرد. بنابراین مورد خبت فقیهانه و حسودانه برخی علمای عصر خویش مثل امام فخرالدین رازی و دیگران واقع شد و پس از سوءظن محمد خوارزمشاه به‌وی، «بخوشدلی تمام سفر از دیار خراسان را ترجیح داد» (۱۳۷۵، ۱۰ / ۱ - ۱۳). بنا بر تذکره دولتشاه، بهاء‌ولد به‌سبب رنجش خاطر از سلطان محمد خوارزمشاه (سمرقندی، ۶۶۳۱: ۵۴۱) و به‌احتمال فراوان از بیم حمله مغول ناگزیر به‌مهاجرت از بلخ به‌عزم حج اسلام شد. فروزانفر علت عمده مهاجرت بهاء‌ولد از بلخ را هراس از بی‌رحمی و خونریزی لشکر تاتار می‌داند (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۹) (حدود سال ۶۰۹ یا بعد از آن).

در اثنای آن سفر چون به‌نیشابور رسیدند، شیخ فریدالدین عطار به‌دیدن بهاء‌الدین آمد و کتاب اسرارنامه خود را به‌جلال‌الدین که در آن وقت کودک بود، هدیه داد (فروزانفر، ۱۳۷۴، ۶۸).

و بهاء‌الدین را گفت: «زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگان عالم زند» (همان، ۱۴۵). محققان ملاقات مولوی و عطار و هدیه‌دادن اسرارنامه را ممکن می‌دانند (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۱). پس از مسافرت‌های چندی سرانجام به‌قونیه رسیدند و مورد استقبال پادشاه سلجوقی، علاء‌الدین کیقباد و وزیرش معین‌الدین پروانه که بعدها یکی از مریدان مولوی شد، قرار گرفتند. مولوی عقیده داشت:

خداوند در حق مردم روم عنایت عظیم داشته که پدر و اعقاب وی از ملک خراسان به‌ولایت اینان سفر کردند و مردم روم را که از عالم عشق حق، بی‌خبر و از ذوق درون، بی‌مزه بودند، با کیمیای علم لدنی خود با عالم عرفان آشنا کردند:

از خراسانم کشیدی تا بر یونانیان تا در آمیزم بدیشان تا کنم خوش مذهبی
(افلاکی، ۵۷۳۱: ۸۰۲ / ۱ - ۷۰۲)

جلال‌الدین در ابتدای حال به‌طریقه و سیرت پدرش بهاء‌الدین ولد بود و همچون پدر به‌درس و بحث و وعظ و نیز مجاهده و ریاضت مشغول بود. وی در اول جوانی، بسیاری از علوم رسمی همچون صرف و نحو، عروض، قرآن، فقه، اصول فقه، حدیث، تفسیر قرآن، تاریخ، کلام، منطق، فلسفه و نجوم را آموخته و سرآمد علمای عصرش شد. پس از درگذشت پدرش بهاء‌ولد، با راهنمایی برهان‌الدین ترمذی، یکی از شاگردان برجسته بهاء‌ولد، به‌سلوک عرفانی و ریاضت‌های معنوی پرداخت. علاوه بر دو جنبه مکمل علم و عرفان، هم‌احاطه فکری به‌بسیاری از علوم زمان خود داشت و هم از نظر دینی شیخ‌الاسلام بود، دارای هوشی سرشار و ذهنی خلاق نیز بود. پس از فوت یا سفر ترمذی، مولوی که مجتهدی صاحب‌منبر و صوفی برجسته‌ای شده بود، به‌موعظه عوام و راهنمایی سلوک صوفیان مشغول گشت. از یک‌سو میراث فقه و کلام حنفی بر ذهن مولوی تأثیر داشت، و از سوی دیگر گرایش کلامی

مولوی متعلق به مکتب فکری اشعری بود. هم چنین بسیاری از آموزه‌ها و آرزوهای منعکس در معارف بهاء‌ولد در اندیشه مولوی نقش بست؛ همچنان که معارف برهان محقق ترمذی؛ زیرا پس از پدر، مدتی تحت تربیت و ارشاد این شاگرد و مرید سابق پدر قرار گرفت؛ بنابراین مولوی در سنت عرفانی محکم و استواری پرورش یافت. علاوه بر این اثرپذیری‌های بی‌واسطه و مستقیم، میراث عرفانی غنی‌ای بر مولوی تأثیر داشت؛ محققان معتقدند اگر تجربه‌های سنائی و عطار نبود، بی‌تردید دیوان شمس مولوی نیز نمی‌توانست شکل بگیرد. مولوی تجارب روحی و بازتاب آن احوال را در ذهن و زبان و شیوه شاعری شاعران بزرگ و هنرمند نزدیک چهار قرن در پس پشت خود داشت که بی‌تردید نقش مؤثری در تکوین غزل‌های ناب مولوی دارند.

براساس آنچه در تذکره‌ها آمده، مثنوی به درخواست و الهام حسام‌الدین چلبی سروده شد، حسام‌الدین از مولوی خواست اثری مانند مثنوی‌های عرفانی - تعلیمی سنایی و عطار پدید آورد و مولوی پذیرفت. بنابراین مولوی با تأثیر از متون ادبی ارجمند زبان پارسی هم چون آثار سنایی، عطار و بیش از همه معارف پدرش بهاء‌الدین‌ولد و گفتار و تعالیم برهان‌الدین محقق ترمذی پیشینه فکری ژرفی را دارا شد. اما آنچه از تمامی این موارد مهم‌تر است، آتش عشق شمس‌الدین است چرا که جمله قیود و آداب را سوزاند و سبب خلاقیت ذهن مولوی و بدیع‌بودن بسیاری از حالات در جهان‌نگری مولوی شد؛ چنانکه شمس می‌گوید: «مولانا می‌فرماید که تا با تو آشنا شده‌ام این کتابها در نظرم بی‌ذوق شده است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۶/۱). بنابراین نوآیینی مولوی مرهون وجود شمس تبریزی است:

رویدای جمله صورت‌ها که صورت‌های نو آمد علم هاتان نگون گردد که آن بسیار می‌آید

دعوت شمس به‌نو شدن مولوی

مولوی خود فیلسوف بزرگی بود، اما ذهنی انباشته از آموخته‌های سنت داشت؛ و شمس مولوی را به‌چالش می‌کشد تا دانسته‌هایش را به تیغ نقد بسپارد و اندیشه‌های دیگران و سنت‌های به‌ارث رسیده به‌وی را ارزیابی کند و سپس تفسیر و برداشت خود را به مقتضای احوال و شرایطش به‌کار بندد و این یعنی «حکمت»: به‌کارگیری اندیشه در مقام عمل برای بهبودی اوضاع انسان و همین «حکمت» یکی از رسالت‌های مهم پیامبران نیز بوده است. به‌باور شمس «نبی یعنی بیدارکننده خلاق» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۰/۲)؛ «افسون انبیا که حجاب از پیش دیده تو بردارند ... همه خلاصه گفت انبیا این است که آینه‌ای حاصل کن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۳/۱).

شمس این قابلیت نوشوندگی در مولوی را به‌درستی تشخیص داد؛ دانشمندی که به‌واسطه ارزش‌ها و سنت‌های به‌ارث رسیده ذهنیتی سرشار از علم و معرفت داشت. شمس می‌گوید: «من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم، آنگاه نه هر شیخ؛ شیخ کامل» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۶/۱). کار حکیمان آن است که می‌دانند کجا، چه اندازه و چگونه باید عمل کنند؛ از نظر شمس «مولانا را علم‌های زیادتی بود، آن به‌هیچ تعلقی ندارد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۳/۲). از این‌رو شمس چونان حکیمی تدبیرگر، مولوی را به‌گوهر دین و عرفان فرا می‌خواند؛ شمس می‌گوید: «گوهر داریم با هر که بنماییم از همه یاران و دوستان بیگانه

شود» (مقالات، ۲۲۲/۱) و مولوی این گوهر را در می‌باید چنان که می‌سراید:

گوهر آدم به عالم، شمس تبریزی! تویی ای ز تو حیران شده بحر معانی، شاد باش
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۹۸)

براساس تراجم احوال و روایت راویان، لحظه سرنوشت‌ساز در زندگی مولوی سال ششصد و چهل و دو قمری است. دیدار در پی پریشی اساسی روی داده است:

مولوی با جماعتی از فضلا از مدرسه پنبه‌فروشان بیرون آمده و از پیش خان شکرریزان می‌گذشت؛ در این هنگام شمس‌الدین عنان مرکب مولوی را گرفت که یا امام المسلمین، ابایزید بزرگتر بود یا محمد؟ (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۱۳۱-۱۳۰).

درباره هیبت و شکوه آن لحظه و پاسخی که مریدان و راویان از دهان مولوی نقل کرده‌اند، گزارش‌های بسیاری نقل شده است. آنچه در این جستار در نظر است، تأثیر ژرف و بنیادینی است که شمس، از لحاظ توجه‌دادن و تأکید به معانی سنت‌ها بر امام مسلمانان و شخصیتی عالم نهاده است. مولوی آن لحظه سرنوشت‌ساز و چالش‌برانگیز را چنین وصف می‌کند:

نغزی و خوبی و فرس، آتش تیز نظرش پرسش همچون شکرش، کرد گرفتار مرا
گفت مرا: «مهر تو کو؟ رنگ تو کو؟ فر تو کو؟» رنگ کجا ماند و بو ساعت دیدار مرا
(مولوی، ۱۳۹۱: ۹۲)

شمس از مولوی پریشی ریشه‌ای کرد: درک خود «تو» از مسائل دینی و عرفانی چیست؟ شمس مولوی را به درک روح دین فراخواند و انتخاب او نیز هوشمندانه بود که مولوی را برگزید زیرا از طریق مولوی نام خود را در تاریخ ماندگار کرد:

شمس حقی که نور او از تبریز تیغ زد غرقه نور او شد این شعشعه ضیای من
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۹۱)

براساس تکرار و تأکیدهای بسیار مولوی، یکی از آموزه‌های بنیادین شمس به‌وی، که اساسی‌ترین نقش را در زندگی آرمانی مولوی ایفا کرده است، نواندیشی است که سرحالی و خرمی مولوی در نتیجه آنست؛ از این‌رو مولوی همواره خواهان حضور شمس است:

می‌خواهم از خدا من تا شمس حق تبریز در غار دل بتابد با یار غار ماند
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۶۲)

شمس با تابیدن خود منشأ رویش و زندگی است و کارکردی پیامبرانه دارد؛ شمس تأکید می‌کند که «در دل می‌باید که باز شود، جان‌کندن همهٔ انبیا و اولیا برای این بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۳/۱)؛ بنابراین، این تعلیم، مولوی می‌سراید:

گفتم که ملیحی تو، مانا که مسیحی تو شاد آمدی ای سلطان، ای چارهٔ هر مسکین
پیغامبر بیماران! نافع‌تری از باران در خمره چه داری؟ گفت داروی دل غمگین
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۵)

مسیحایی و شادی، بارش باران و داروی غمگنان، این وصف‌های مولوی برای شمس، در پیوند با زنده‌کنندگی و زندگی و خرمی است که مربوط به آموزهٔ اساسی شمس بود. با توجه به پیوند گرم و صمیمی مولوی و شمس، اشعار بسیاری دال بر اینست که مولوی حتی زمان غیبت شمس نیز در حال آفرینشگری است:

می‌بینمت که عزم جفا می‌کنی، مکن عزم عتاب و فرقت ما می‌کنی، مکن
در مرغزار غیرت چون شیر خشمگین در خونم ای دودیده چرا می‌کنی مکن...
پیوند کرده‌ای کرم و لطف با دلم پیوند کرده را چه جدا می‌کنی؟! مکن
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۶۸)

غزل زیر گواه دیگری است از تمنای مولوی برای حضور شمس؛ وی در نبود شمس تلخ‌کام و خشک و زرد است:

اندر شکرستان تو از زهر ایمنیم آن زهر را حریف شکر می‌کنی مکن
جانم چو کوره‌ای است پُر آتش، بَسْت نکرد؟ روی من از فراق چو زر می‌کنی، مکن
ما خشک‌لب شویم چو تو خشک‌آوری چشم مرا به اشک چه تر می‌کنی؟! مکن
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۶۹)

بنابراین هر زمان که ما در شعر مولوی اشاره‌ای به خورشید می‌بینیم، می‌توانیم یقین بدانیم که او آگاهانه یا ناآگاهانه شمس‌الدین را در فکر داشته است، شمسی که زندگی او را کاملاً دگرگون ساخت (شیل، ۱۳۶۷: ۹۶ - ۹۴).

گرچه مولوی مظاهر حق را در صلاح‌الدین و حسام‌الدین نیز شهود کرده بود؛ اما کامل‌ترین و همیشگی‌ترین تجلی خداوند در این دنیا برای مولوی، شمس‌الحق بود:

زانک آن سو در نوازش رحمتی جوشیده است شمس تبریزیش گویم یا جمال کردگار؟
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۳۶)

مولوی عملکرد شمس را با وصف «جوشیدن رحمت» آورده است که دقیقاً متناسب با آموزه بنیادی شمس درباره آفرینشگری و سرزندگی است. در نگاه مولوی، «آن که یافت می‌نشود» و «عین انسان» است و نه دیو و دد، شمس است؛ زیرا جلوه معشوق ازلی را باز می‌نماید؛ انسان کاملی که مظهر تام و تمام الهی و آیین سرتا پای نمای حق، نایب و خلیفه خداوند است:

حسن حوران شمس دین و باغ رضوان شمس دین عین انسان شمس دین و شمس دین فخر کبار
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۴۱)

بنابر نگرش عارفانه، شمس انسان کاملی است:

که در حق فانی و به‌حق باقی شده؛ هستی او هستی حق و گفتار و کردار او همه گفتار و کردار حق است، دست او دست حق، و بیعت او بیعت با حق است (همائی، ۱۳۷۶: ۹۲۴).

شمس برای مولوی تنها «شمس تاریخی» نبود بلکه از نگاه مولوی در مقام «جلوه‌گاه حقیقت برین» قرار داشت. در چشم‌انداز کلی، تعبیری را که مولوی برای توصیف مقام شمس به‌کار برده فراتر از پیری روحانی است و شاید بتوان گفت مولوی اغلب در مرتبه ولی خداوند چهره او را می‌نمایاند؛

زیرا مولوی «الله» را در مرتبه ذات، منزله از هرگونه نشان می‌دید، اما در مرتبه ظهور، تمام عالم را تجلی الله می‌یافت (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۹۹).

و بارزترین تجلی حق در نگاه مولوی، شمس‌الدین بود. مولوی در غزل‌های بی‌شماری پرده از شخصیت منحصر بفرد شمس برمی‌دارد:

کرامت‌ها که مردان از تفاخر یاد آن دارند بذات حق کزان دارد همواره عار شمس‌الدین
یکی غاریست کاندروی ز سر سرها وحی است برون غار حق حارس، درون غار شمس‌الدین
ز جسم و روح‌ها بگذر، حجاب عشق هم بر در دو صد منزل از آن سو تر بین بازار شمس‌الدین
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۳)

خرابی دین و دنیا را نباشد هیچ اصلاحی مگر از لطف بی‌پایان وز هنجار شمس‌الدین
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

نبودت پیش از این مثلش نباشد بعد از این، دانم ز لوح سرها واقف و زان هوشیار شمس‌الدین
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

اگر هر انسانی در زندگی‌اش یک نقطهٔ اوج را تجربه می‌کند، می‌توان گفت ملاقات مولوی با شمس، به‌جهت تأثیر قاطعی که تا پایان عمر با مولوی همراه بود و مولوی همواره از آن سخن می‌گفت، نقطهٔ اوج زندگی مولوی محسوب می‌شود. شمس به‌مولوی آموخت که آزاد از بندها شود: «همه عالم پرده‌ها و حجاب‌ها است گرد آدمی درآمده» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۰/۱) و جسورانه و آزادانه تفسیر خود را از کلام خدا بیان دارد. شمس خود نیز تفسیری اصیل و بدیع از دین ارائه دهد، از جمله دربارهٔ «آدم علیه‌السلام و ابلیس و آیهٔ فبَعَثْتُكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ اِجْمَعِينَ» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۴۲/۲)، که به‌کار مردم زمانه‌اش بیاید و گوهر دین حفظ شود. این تعلیم آزادی و نوجویی شمس، به‌روشن‌نگری مولوی منجر شد و تفسیرها و سنت‌های به‌جا مانده در ذهن مولوی به‌سایه رفتند.

براساس پیوند عمیق جان مولوی با شمس، مولوی احوالاتی در پیوند با احوال و اوقات شمس از سر گذرانده است. اهمیت همنشینی با شخصیت کاملی چون شمس و متأثر شدن از وی، در زندگی مولوی در دو حال نمود دارد. نمایان‌ترین حال مولوی در حضور شمس، جلوهٔ «انفعال پویا»ست و در غیبت شمس، جلوهٔ «فعال آرام» دارد:

اگر یک دم بیاسایم روان من نیاساید من آن لحظه بیاسایم که یک لحظه نیاسایم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

«انفعال پویا»ی مولوی وقتی است که در حال مشاهدهٔ تجلی حق در انسان، دیدار و به‌سر بردن با یکی از وجوه تجلی «انسان الهی» است، این شهود سبب وجد، نشاط و آفرینشگری اوست. شمس در نگاه مولوی جلوهٔ «عشق سنت‌شکن» است و صفت غالبش تازگی و طراوت:

چون بهارم، از بهار شمس تبریزی خدیو از درونم جمله خنده وز برون زاریده‌ام
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

حضور شمس‌الدین: جلوهٔ «انفعال پویا»ی مولوی

محققان دیدار شمس با مولوی را در سن سی‌وهشت سالگی یا کمی بیشتر دانسته‌اند؛ بزرگترین واقعهٔ زندگی مولوی که تأثیری ژرف بر شیوهٔ زیست، ذهن و زبان او گذاشت (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۴). مولوی صاحب منبر، دلشدهٔ درویشی قلندر حال گردید:

مرا سودای آن دلبر ز دانایی و قرایی	برون آورد تا گشتم چنین شیدا و سودایی
سر سجاده و مسجد رفتم من به جهد و جد	شعار زهد پوشیدم پی خیرات افزایی
درآمد عشق در مسجد بگفت: «ای خواجه مرشد!	بدران بند هستی را، چه در بند مصالایی؟
به پیش زخم تیغ من ملرزان دل، بنه گردن	پس پرده چه می‌باشی اگر خوبی و زیبایی؟

(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

مولوی شیفته مصاحبت شمس گردید و با وحدت عارفانه با او، سرشار از غزل و ترانه شد. مولوی می‌گوید تجربه اتحاد با شمس، او را به شاعری عاشق تبدیل کرد و از تجربه «عشق سنت‌شکن» است که به شعر و شاعری می‌پردازد:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی سرفتنه بزم و باده‌جویم کردی
سجاده‌نشین با وقارم دیدی بازیچه کودکان کویم کردی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

یکی از صور خیال مکرر مولوی در پیوند با «جلوه انفعال پویا»ی وی در حضور شمس این است که شمس را شیر بیشه عشق توصیف می‌کند و بارها خود را همچون آهوئی، مشتاق صید آن شیر شدن نشان می‌دهد:

آهوئی می‌تاخت آن جا بر مثال اژدها از شمار خاک، شیران پیش او نخجیر بود
دیدم آن جا پیرمردی، طرفه‌ای، روحانی چشم او چون طشت خون و موی او چون شیر بود
دیدم آن آهو بناگه جانب آن پیر تاخت چرخ‌ها از هم جدا شد، گوئیا تزویر بود
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

روح قدسی را پرسیدم از آن احوال گفت: «بی‌خودم من، می‌ندانم، فتنه آن پیر بود»
شمس تبریزی! تو دانی حالت مستان خویش بی‌دل و دستم، خداوندا، اگر تقصیر بود
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

گواه صادق جلوه انفعال پویای مولوی اشعار وی است که سرشار از «شادی دیدار شمس» می‌رقصید و می‌سرود:

شمس و قمرم آمد، سمع و بصرم آمد وان سیمبرم آمد، وان کان زرم آمد
مستی سرم آمد، نور نظرم آمد چیز دگر ار خواهی، چیز دگرم آمد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

از قول شمس در مقالات روایت شده که یکی از اسباب نسیان و فراموشی عارف، محبت و عشق به خداست. شمس، مولوی را در مرتبه‌ای می‌دیده که دنیا و آخرتش را فراموش کرده بود،

زیرا مولوی را مستی هست در محبت، اما هشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت، و هشیاری در محبت هست (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۸۰).

از این جا می‌توان دریافت که شمس، شخصیت بسیار قوی و کاملی بود که به تعبیر عرفانی هم در

سکر و هم در صحو منزل داشت. اما مولوی در حضور شمس همواره در غلبه سکر و مستی ناشی از عشق بود؛ زیرا مظهر حق را در کنار خود می‌دید و به‌وجود می‌آمد؛ چنان که می‌گوید:

روز روشن شمس دین و چرخ گردان شمس دین گوهر کان شمس دین و شمس دین لیل و نهار
شمس دین جام جمست و شمس دین بحر عظیم شمس دین عیسی دم‌است و شمس دین یوسف عذار
از خدا خواهیم ز جان خوش دولتی با او نهمان جان ما اندر میان و شمس دین اندر کنار
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۴۱)

مولوی به‌حق و برهان بودن شمس با تمام وجودش ایمان دارد و درباره سرفرازی شادی خویش با شمس‌الحق می‌سراید:

منم مصر و شکرخانه چو یوسف در برم گیرد چه جویم؟! ملک کنعان را چو او کنعان من باشد
زهی حاضر! زهی ناظر! زهی حافظ! زهی ناصر! زهی الزام هر منکر! چو او برهان من باشد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۷۳)

مولوی می‌گوید که از تجلی اوصاف خداوند در شمس شگفت‌زده است؛ زیرا شمس، برهان هر منکری است که هرگونه تردیدی را از بین می‌برد. در این باره مولوی هرگونه شکی درباره شمس را با ایمانی عاشقانه می‌زداید:

باز گرد شمس می‌گردم عجب هم ز فرّ شمس باشد این سبب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۲۴)

صد هزاران بار بیریدم امید این کشف‌کما ایناور شکنجید؟
تو مرا باور مکن کز آفتاب صبر دارم من و یا ماهی ز آب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۲۴)

«انفعال پویای مولوی» بدان معناست که در حضور شمس گرچه محو و از خود بی‌خود گشته، باز در حال نوعی کنشگری است. مولوی با فنای من خویش در شمس که در نگاه او انسان کامل است، در یکی از مظاهر حق، فانی شده بود؛ این معنا را از گفتار خود مولوی استنباط می‌کنیم:

گفت که: این حیرت‌از‌منظر شمس حقست مفخر تبریزیان، آنک درو فانیم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۵۳)

انفعال پویای مولوی در عشق شمس‌الدین و لحظه‌های بی‌قراری احوال او را بهاء‌الدین‌ولد، پسرش نیز روایت می‌کند:

روز و شب در سماع رقصان شد
بانگ و افغان او به عرش رسید
سیم و زر را به مطربان می‌داد
یک نفس بی‌سماع و رقص نبود
بر زمین همچو چرخ گردان شد
نال‌ه‌اش را بزرگ و خرد شنید
هر چه بودش ز خان و مان می‌داد
روز و شب لحظه‌ای نمی‌آسود

انفعال مولوی به این دلیل است که شمس برای او، تجلی حق و حکیم الهی است؛ به حکیم الهی نیز باید تسلیم شد و گردن نهاد:

عید اکبر شمس تبریزی بود
عید را قربانی اعظم شدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۳۵)

این جلوه انفعال پویای مولوی، مفهوم مثبتی است زیرا در چشم‌انداز عرفانی، به حکیم الهی «چرا» گفته نمی‌شود:

شمس تبریزی که فخر اولیاست
سین دندان‌ه‌اش یاسین من است
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۲۲)

این جا حکمت به معنای خاص، حکمت الهی است و حکمت الهی فراتر از چون و چرای بشری است؛ برخلاف حکمت بشری که به معنای «چرایی» است، در برابر حکمت الهی بدون چون و چرا باید تسلیم بود؛ زیرا در حکمت الهی، خداوند آدمی را به نهانخانه اسرار خود راه نداده و انسان نمی‌داند خداوند چگونه عمل می‌کند. وظیفه آدمی این است که سرسپرده و تسلیم محض خداوند باشد، بدون هیچ انتظاری، هر چه که او می‌خواهد همان شود. شمس برای مولوی حکیم الهی است که اسرار حکمت الهی را روشن می‌سازد:

متکلم، درویش نیست. این درویش فانیست، محو شده. سخن از آن سر می‌آید. چنانکه پوست بز را نای انبان کردی، بر دهان نهادی، در می‌دمی، هر بانگی که آید، بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگرچه از پوست بز می‌آید، زیرا بز فانی شده است. آن معنی که از بز بانگ آوردی، فانی شده است. و همچنین بر پوست دهل می‌زنی بانگی می‌آید، و آن وقت که آن حیوان زنده بود، اگر پوست زدی بانگ آمدی؟ از ضرورت گفته می‌آید این مثال، که در درویش کامل، متکلم خداست (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۸۷).

شمس‌الحق در مقام حکیم الهی، «دوست و خیر خواه همه» است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۱/۱)؛ چنانکه وجود خود را کیمیائی می‌داند «که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۸/۱) از این رو به مولوی آموخت که شوق کامل داشته باشد. سنت در معنای «عقل آداب‌اندیش» گرچه مهم است اما مهم‌تر از آن، «عشق سنت‌شکن» است تا مشتاقانه خدا را شهود کند؛ بر این اساس مولوی می‌سراید:

بی‌دولت مخدومی شمس‌الحق تبریز
نی‌ماه توان دیدن و نی‌بحر توان شد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۹۵)

بنابراین حکیم هر آنچه فرمان داد و امر کرد، باید متابعت نمود و پذیرفت. مثال روشن این موضوع خضر نبی و موسی(ع) است؛ تا زمانی موسی(ع) می‌توانست همراه خضر نبی باشد که چون و چرا نکند، اما وقتی چرایی‌ها را برایش توضیح داد، دیگر اجازه همراهی نیافت. سلطان ولد، پسر مولوی، رابطه مولوی و شمس را نیز به‌سان مقام موسی و خضر توصیف می‌کند که همچنین نمایانگر «شخصیت کامل» مولوی در زمان دیدار با شمس‌الحق است:

شد بر او عاشق و برفت از دست	گشت پیشش یکی بلندی و پست
دعوتش کرد سوی خانه خویش	گفت بشنو شها از این درویش
خانه‌ام گر چه نیست لایق تو	لیک هستم به‌صدق عاشق تو...
بعد از آن هردو خوش روانه شدند	شاد و خندان به‌سوی خانه شدند

البته ممکن است حکیم گاهی چرایی امور را توضیح دهد، مثلاً شمس حکیمانه و با لحنی محبت‌آمیز برای مولوی سفر کردن خویش را روشن می‌سازد:

من جهت مصلحت تو پنجاه سفر بکنم. سفر من برای برآمد کار تست، اگر نه مرا چه تفاوت از روم تا به‌شام، در کعبه باشم و یا در استنبول، تفاوت نکند. الا آنست که البته فراق پخته می‌کند و مهذب می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۵۶، ۱۷۶).

اما اگر حکیم توضیح ندهد نیز، مرید کامل باید از او متابعت کند زیرا می‌داند ظریفی وجود دارد که شاید قابل بیان نباشد؛ از این‌روست که شمس تأکید دارد: «تا مرید کامل نشده باشد از شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۵/۱)؛ شاید شرایط مناسب نیست که حکیم برایش توضیح دهد و یا شاید مرید متوجه نشود و شایدهای دیگر. اما اگر مرید شایستگی لازم را دارا باشد، حکمت‌های حکیم را در می‌یابد؛ چنان که مولوی می‌گوید ضمیر درونی او، از سخنان وحی‌گونه شمس که شکر و شیرینی از آنها می‌بارد، در حلقه‌های مروارید قرار گرفته و تأثیر قدرتمند شمس را در روح و جان خویش تصدیق می‌کند:

قلایدهای دُر دارد بناگوش ضمیر من	از آن الفاظ وحی‌آسای شکر بار شمس‌الدین
ایا ای دل، تو آنجایی که نوشت باد وصل او	ولیکن زحمتش کم‌ده، مکن آزار شمس‌الدین
شب تاریک تو ای دل، نبیند روز را هرگز	مگر از نور و از اشراق آن رخسار شمس‌الدین
	(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۰۴)

مولوی در غزلیات تأکیدهای فراوانی دارد که اشراق و الهام شمس‌الدین، اسرار جمال و جلال الهی را بر وی مکشوف می‌ساخت و مولوی دلشادی و وجد خود را از این رهگذر بیان می‌دارد:

تبریز شمس دین را بر چرخ جان ببینی اشراق نور رویش کیهان من گرفته
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۸۰)

این روشن شدن راه توسط شمس‌الحق، تبعیتی را در جان مولوی بیدار می‌کند که همراه با فروتنی و خضوع است. افلاکی گزارش می‌دهد که مولوی در راه دمشق این غزل را که مشتمل بر علت این سفر نیز بود، سروده است:

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم جان داده و دل بستۀ سودای دمشقیم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۹)

مخدومی شمس‌الحق تبریز گر آنجاست مولای دمشقیم و چه مولای دمشقیم!
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۹)

در ابیات بسیاری مولوی تمنای حضور روشن و تعالی‌دهنده شمس را دارد؛ زیرا شمس حقایق را آشکار می‌کند:

بنما شمس حقایق! تو ز تبریز مشارق که مه و شمس و عطارد غم دیدار تو دارد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳۳)

بسیاری از غزل‌های مولوی صرف‌نظر از لذت همدلی و تجربه زیبایی‌شناسانه‌ای که احتمالاً به‌هر خواننده‌ای دست می‌دهد، در افق درک و فهم مخاطب قرار نمی‌گیرد.

در شعر مولوی علاوه بر وجود عادت‌ستیزی و ساخت‌شکنی‌های ناشی از جهان‌بینی و تجارب عرفانی، به‌ساخت‌شکنی‌های بدیع و متنوع‌تری بر می‌خوریم که ناشی از شیوه زیست و تجربه‌های روحی منحصر به‌فرد اوست که نمونه‌های آن را جز در قرآن کریم به‌ندرت در سراسر شعر کلاسیک فارسی ملاحظه می‌کنیم... شور و هیجان روح ناآرام و بی‌قرار او که هنگام تولید شعر بخشی از بافت حاکم بر غزل‌سرایی اوست او را از هوشیاری لازم برای رعایت حال مخاطب و قرارگرفتن در حصار دانش‌ها و تجربه‌های عمومی آزاد می‌سازد و مجال ظهور شخصیت فردی او را که با ناخودآگاه او و ناخودآگاه جمعی ما پیوند دارد، فراهم می‌آورد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۲۳).

برخی عشق شیرین مولوی به‌شمس را در زمینه «روانکاوی» بررسی کرده و معتقدند در تصوّف

عاشقانه، لزوم وابستگی به پیر و مراد، اتکایی مثبت است. اما «مرید متکی به مراد» هر چه زودتر باید، از «مرحله‌ی اتکاء» گذشته، به مرز «استقلال» برسد (ناصرالدین صاحب‌الزمانی، ۱۳۲۸: ۳۳۰). البته لزوم تنهایی مرید از پیر را خود شمس بیان کرده است:

اگر چنان توانی کردن که ما را سفر نباید کردن، جهت کار تو و جهت مصلحت تو، و کار هم بدین سفر که کردیم برآید، نیکو باشد. زیرا که من در آن معرض نیستم که ترا سفر فرمایم، من بر خود نهم سفر را جهت صلاح کار شما، زیرا فراق پزنده است. در فراق گفته می‌شود که آن قدر امر و نهی چه بود، چرا نکردم؟ آن سهل چیزی بود در مقابله این مشقت فراق (شمس تبریزی، ۱۳۵۶، ۱۷۶).

مولوی در تصویرهایی دلنشین و بدیع، پی‌آمد دیدار با شمس را در غزل‌های بسیاری توصیف می‌کند. یکی از بیشترین توصیفات، «آب حیات بودن» شمس است که در چشم‌انداز عرفانی سبب اصلی تولد معنوی است. مولوی درباره‌ی تأثیر حضور شمس و پس از آن غیبت وی بر خود می‌گوید:

تو آب حیاتی، چو رویت بدیدم چو می در تن بنده هر سو دویدی
تو باز سپیدی که بر من نشستی ربودی دلم را، هوا برپریدی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۳۱)

مولوی با لطافت خاصی که نشان از روحیه‌ی لطیف وی دارد، از شمس، پیر روحانی و الهام‌بخش خود تمثالی حضور و ماندن در کنارش را دارد، زیرا شمس منبع شادی و سرزندگی و سبب آفرینشگری مولوی است:

الا ای نقش روحانی، چرا از ما گریزانی؟ تو خود از خانه‌ای، آخر، ز حال بنده میدانی
به حق اشک گرم من، به حق روی زرد من به پیوندی که با تُستم، و رای طُور انسانی
اگر عالم بود خندان، مرا بی‌تو بود زندان بس است، آخر، بکن رحمی بر این محروم‌زدانی
اگر با جمله خویشانم، چو تو دوری، پریشانم مبادا، ای خدا، کس را بدین غایت پریشانی!
(مولوی، ۱۳۹۱: ۹۳۹)

غیبت شمس‌الدین: جلوه‌ی «فعال آرام» مولوی

ناپدید شدن شمس، با وجود مراتبی از اندوه عارفانه، خلاقیت بی‌مانندی را برای مولوی در پی داشت؛ مرثیه‌هایی که مولوی در اندوه مهجوری شمس گفته است، نمایانگر بی‌قراری مولوی است:

دوچشم من چو جیحون شد ز گریه که آن گوهر در این دریا کجا شد؟
بگو روشن که شمس‌الدین تبریز چو گفت: الشَّمْسُ لا تَخْفَى کجا شد؟
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۰۴)

مولوی پس از غیبت دوم، هرگز شمس را در عالم نیافت. براساس روایت بهاء‌الدین ولد:

سرانجام گرچه مولوی، شمس‌الدین را به‌صورت در دمشق نیافت، به‌معنی در خود یافت، زیرا آن حال که شمس‌الدین را بود حضرتش را همان حاصل شد (۱۳۱۵، ۵۹ - ۶۰).

مقصود از جلوه «فعال آرام» مولوی این است که پس از آن که شمس حکمت الهی را به‌مولوی آموخت، مولوی با کنشگری خویش این نوآیینی را به‌صورت آموزه‌هایی که برای هدایت و زندگی انسان لازم است در قالب هنری بیان نمود. حکمت حقیقی همان است که نزد خداست و آنچه نزد خداست، مانند خود وی، ناشناختنی، نهان و غیب است و از کسانی که خود را دانا می‌پندارند، پنهان می‌ماند و نمی‌تواند به‌این حکمت نهان دست یابد. حکیمان حقیقی نیز نهایتاً به‌این نتیجه می‌رسند که دانش آنان بسیار اندک‌تر از آن است که به آن حکمت ناب برسند؛ بنابراین متواضع می‌شوند و از خدا طلب حکمت حقیقی می‌کنند. همچنین انسان‌هایی که ساده‌اند (مانند آن چوپان مشهور در داستان موسی و شبان در مثنوی) و ادعایی همچون عالمان بی‌تواضع ندارند، وقتی حکمت بر آنان آشکار می‌شود، در خور قابلیت‌شان دریافت می‌کنند.

بنابراین حکمت الهی، سرّی است از اسرار خداوند که در قالب آموزه‌های دینی از طرف خداوند عنایت می‌شود و انسان باید آن را بپذیرد و متابعت کند. بنابراین شرط لازم حکمت، پاکی و شوق است، اما این بدان معنا نیست که حکیم تفکر نمی‌کند بلکه با تفکر به‌ایمان می‌رسد. حکیم الهی، ضمن اذعان به نادانی خود، به‌خودسازی دائم می‌پردازد تا آینه وجودی خود را پاک کند تا چشمه‌های حکمت در قلبش جوشیدن گیرد. در همین زمینه بوعلی سینا در نمط نهم اشارات و تنبیها، نهایت سلوک عارف را که عبارتست از وصول به‌حق، غافل شدن از خود و آینه حق شدن دانسته است. از نظر ابن‌سینا رهایی و رستگاری، روی آوردن با تمام وجود به‌حق است.

وقتی که ریاضت به‌نبیل تبدیل شد، درون او آینه جلا داده شده‌ای می‌گردد که رو به‌سوی حق است و لذات عالی بر او فرو می‌ریزند. و او به‌خودی خود شادمان است؛ زیرا حق در خود او هست (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۵۲ - ۴۵۳).

شمس، انسان کامل را بیشتر «معشوق» می‌دید تا «عاشق» و خود او هم به‌همین سبب در نزد مولوی به‌عنوان «سلطان المعشوقین» تلقی می‌شد که الهام عشق می‌کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۶). هماتی در مقدمه ولدنامه به‌نکته مهمی اشاره می‌کند:

رسیده‌ترین مردان راه کسی است که همچون مولوی از علوم ظاهر به‌باطن و مقام اولیاء حق رسیده و از آنجا هم گذشته به‌باطن باطن یعنی به‌مقام عشق پیوسته است. باز بالای مقام عاشقی مقام معشوقی است. شمس تبریز که باطن باطن و سرالاسرار بود جهت مولوی ظاهر شد تا او را از عالم عاشقی و مرتبه اولیاء واصل سوی عالم معشوقی برد (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۱۵: ۷۴).

حالت «فعال آرام» مولوی در فراق پیر روشن ضمیر، شمس‌الحق، جلوه‌های بسیاری در آثار مولوی دارد:

از پی شمس حق و دین دیده گریان ما از پی آن آفتابست اشک چون باران ما
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۳۰)

شمس با به‌چالش کشیدن مولوی، او را از یک شخصیت علمی و مذهبی با سابقه پیشوایی دینی و فقهی شهری معتبر، ناگاه چنان متحوّل می‌کند که در میان جمعیت بازار رقصان و پای‌کوبان می‌شود و «از یک عالم فقیه و اصولی و مفسر و منطقی سنتی به‌عارفی دیالکتیک‌دان و روانشناس چند بعدی» (جعفری، ۱۳۷۰: ۱۳۱) مبدل می‌شود. با توجه به سنت عارفانه و عاشقانه و نیز تأکیدهای مولوی، این واقعه تنها با کیمیاگری «عشق سنت‌شکن» ممکن است که حاصل آن شیفتگی و تحوّل ژرف مولویست که تا پایان عمرش به‌سرودن اشعار الهامی فراوان خود ادامه داد. به‌تعبیر عارفان، مولوی با عشق به شمس، «خود»ی خود را در وجود «مظهر خداوند» فنا ساخته و به‌شهوداتی نائل شد که سبب وجد و شادی او می‌شد. مولوی حادثه یکی شدن با شمس، «شاه‌خوشان» و حتی خوشی از بدگویی‌های نافهمان از این واقعه را در ریتمی شاد، به‌روشنی سروده است:

من خوشم از گفت خسان وز لب و لُج ترشان من بکشم دامن تو، دامن من هم تو کشان
جان من و جان ترا هردو بهم دوخت قضا خوش خوش خوشم پیش تو ای شاه‌خوشان
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۸۷)

تعبیر شاعرانه و لطیف مولوی در «جان من و جان ترا هردو بهم دوخت قضا» یادآور یگانگی با امر قدسی در اغلب عرفان‌های جهان است. مفهوم از خود بیرون آمدن و هم‌هویت شدن با حقیقتی فراطبیعی در بیشتر عرفان‌های دنیا مشترک است؛ اما اختلاف در دو طرف اتحاد یافته است که طبیعتاً با هم متفاوتند.

با عشق شورانگیز مولوی به شمس، حق که «او» بود و بیرون از عالم محسوسات و مادی بود به‌این جهان آمد و «تو» شد و با ناپدید شدن شمس، به‌درون جان مولوی آمد و «من» شد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۸۱).

بنابراین «مولوی ستایشگر ظهورات انسان الهی در تاریخ است، در حقیقت خود را در آینه وجود شمس می‌نگرد و چیزی را که امتدادی است از آغاز تا بی‌نهایت» (مولوی، ۱۳۸۷: ۶۰). مولوی درباره این تحوّل خویش می‌گوید:

چه گویم مرده بودم بی‌تو مطلق خدا از نو دگر بار آفریدم

عجب گویی منم روی تو دیده
منم گویی که آوازت شنیدم
بهل تا دست و پابت را بیوسم
بده عیدانه کامروز است عیدم
تورا ای یوسف مصر ارمغانی
چنین آئینه روشن خریدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۸۴)

جلوه «فعال آرام» مولوی پس از غیبت شمس در مثنوی بیشتر آشکار گشت. محققان معتقدند:

مثنوی گذشته از اشمال بر تبیین حقائق ادیان و اصول تصوف و شرح رموز آیات قرآنی و اخبار نبوی نمودار است از مراتب و مقامات مولوی و یاران برگزیده او بلکه غرض اصلی مولوی از نظم مثنوی بیان احوال معنوی خود و آن برگزیدگان در لباس امثال و حکایات و قصه موسی و عیسی و مشایخ طریقت و گفتن سر دلبران در حدیث دیگران بوده است (فروزانفر، ۱۳۷۶، ۱۶۳).

ثمره تعالیم نوآورانه شمس بر مولوی

نوآیینی مولوی در این است که در ارتباطی صمیمانه با شمس تبریزی با روشن بینی، لطایف نو و جدیدی را کشف کرد که علاوه بر آنکه وجود وی را متحول ساخت، تفسیر و تحلیل لطیف و عمیقی از دین به یادگار گذاشت و از این رو پویایی و تحرک دینی را به وجود آورد. مولوی گنجینه غنی و پر برکتی از تعالیم روحانی را در پس پشت خویش داشت؛ اما ذهن و زبان مولوی تمامی بهره‌های خویش را از بزرگان عرفان ایرانی و به ویژه تصوف خراسان، به شکلی نو بازآفرینی کرد. مولوی بارها تأکید می‌کند که آنچه از تجارب روحی و معنوی خویش در لباس تصاویر بدیع و سرزنده و البته غریب به دست داده، حاصل اوقات و احوال خاص اوست که هرگز بر یک قرار نبوده است.

نکته مهم در نوآیینی مولوی این است که با تمام ارزش و در نهایت احترام حقیقی‌ای که برای عارفان پیش از خود قائل بود، اما از تقلید صرف یا رویگردانی خام‌اندیشانه به دور بود، زیرا اساساً در عالم زیبایی و عشق و عرفان تقلید معنا ندارد؛ و مولوی محقق بود و نه مقلد؛ چنان که شمس آموخته بود: «اعتماد به تقلید و انکار به تقلید مایه هر فساد است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۱/۱). شفیع کدکنی نشان می‌دهد گرچه مولوی در بعضی از غزل‌های خود همان عناصر تصویری شعر دیگران را به خدمت گماشته ولی بر هر کدام از آن عناصر، «بار عاطفی مورد نظر خویش را» - که از جهان بینی و طرز نگرش او نسبت به هستی سرچشمه می‌گیرد - حمل کرده است. این است که «تصاویر تکراری شعر دیگران در غزل مولوی حرکت و پویایی و حیات بیشتری دارد» (مولوی الف، ۱۳۸۷: ۸۷). گرچه مولوی عناصر بارز و متمایز اندیشه خود را در کنار و با تکیه بر پشتوانه سنت عرفانی داراست، اما شور و سروری که در سراسر غزلیات، خواننده را به وجد می‌آورد و گاه اندوه عمیقی که تا ژرفنای جان خواننده نفوذ می‌کند، نشان از مهارت بیش از پیشینیان در مولوی دارد. وی چنان واژه‌ها را به کار می‌گیرد که گویی مخاطب را با خود می‌کشاند تا دقایقی از عالم ظاهر برهاند. همچنین تنوع موسیقایی و آشنایی مولوی با سازها و بکارگیری آنها در بیان احوال و معانی، از دیگر نمودهای نوآیینی وی در اشعارش است. مولوی بارها به نو بودن و

تازگی اصیل تأکید کرده و اصرار دارد:

هین سخن تازه بگو تادو جهان تازه شود
وا رهد از حد جهان، بی حد و اندازه شود
خاک سیه بر سر او کز دم تو تازه نشد
یا همگی رنگ شود، یا همه آوازه شود
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۶۴)

«تازگی» معنای مثبتی است که در ارتباط با شادی و شور است؛ چنانکه انسان با داشتن تجربه «نوشدن»، احساس خوشی دارد. مولوی با این تعلیم شمس بود که با تکیه بر سنت عظیم و گرانقدر پیشینیان دنیای جدیدی را کشف کرد و «عشق سنت‌شکن» نیروی اصلی مولوی برای حیاتی تازه و نگاه نوی وی بود:

از حد چو بشد دردم در عشق سفر کردم
یا رب چه سعادت‌ها! که زین سفرم آمد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۸۹)

وقتست که می نوشم تا برق زند هوشم
وقتست که بر پرّم چون بال و پرّم آمد
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۸۹)

طبق گفته مولوی و جملگی مریدان و محققان، شمس‌الدین در کنار تمامی برکاتی که برای مولوی به‌ارمغان آورد، در پدیدآوردن دیوان غزلیات اساسی‌ترین نقش را داشت. کلیت غزل زیر و فضای گفت‌وگوی آن اشاره روشن مولوی به تحول روحی او پس از آشنایی با شمس است. نمادها و واژه‌ها هم به شکل منفرد و هم موسیقی تند و رقصان واژه‌ها در سراسر غزل و هم معانی ژرفی که در ورای آن نهفته است، جملگی نشان از آن دارد که مولوی احوالی تازه و شیرین را تجربه کرده که بر زبان وی چنین آمده است:

مردم بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۷)

گفت که سرمست نه‌ای، رو که از این دست نه‌ای
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۷)

گفت که «تو کشته نی، در طرب آغشته نی»
پیش‌رخ زنده‌کنش کشته و برکنده شدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۷)

گفت مرا دولت نو: «راه مرو، رنجه مشو
زانک من از لطف و کرم سوی تو آینده شدم»
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۷)

مولوی سپس ثمرهٔ تعالیم نوآورانهٔ شمس را بیان می‌کند:

تابش جان یافت دلم، وا شد و بشکافت دلم اطلس نو بافت دلم، دشمن این ژنده شدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۸)

شکر کند کاغد تو از شکر بی حد تو کامد او در بر من، با وی مانده شدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۸)

شکر کند چرخ فلک، از مَلک و مُلک و مَلک کز کرم و بخشش او روشن و بخشنده شدم
شکر کند عارف حق کز همه بردیم سبق بر زبر هفت طبق، اختر رخشنده شدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۸)

باش چو شطرنج روان خامش و خود جمله زبان کز رخ آن شاه جهان فرخ و فرخنده شدم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۸)

مولوی در فضای رقصان و شادی‌آور این غزل، علاوه بر توصیف حالت وجد خود، دلیل آن را نیز «عشق» می‌داند که وی را هر زمانی جان تازه می‌بخشد:

من نیم موقوف نفخ صور همچون مردگان هر زمانم عشق جانی می‌دهد ز افسون خویش
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۹۹)

دی منجم گفت دیدم طالعی داری تو سعد گفتمش آری، و لیک از ماه روزافزون خویش
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۹۹)

مولوی تمامی ذرات عالم هستی را غرق در خوشی و نشاط و نغمه و رقص می‌دید. برخی در باب روش معرفتی مولوی در قلمرو عرفانی با در نظر گرفتن مجموع آثار وی معتقدند، که:

وی نه چیزی را از ابعاد و استعدادها و غرائز آدمی منفی ساخته و نه واقعیتی را از جهان عینی نفی می‌کند. مولوی از ذرات عالم جسمانی تا مجموع عالم طبیعت را واقعیتی دانسته که وابسته به مبدأ برین است. بنابراین معرفتهای مولوی همگی در مسیر عرفان مثبت به کار می‌روند (جعفری، ۱۳۷۰، ۴۵).

جهان‌نگری تازه و نوی مولوی از خلال بسیاری از غزل‌ها آشکار می‌شود:

گرچه در این شور و شرم، غرقهٔ بحر شکر گرچه اسیر سفرم تازه به‌بوی وطنم

یار وصالی بدهام، جفت جمالی بدهام فلسفه برخواند قضا، داد جدایی به فغم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۹)

صیقل هر آینه‌ام، رستم هر میمنه‌ام قوت هر گرسنه‌ام، انجم هر انجمم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۹)

این اشعار شورانگیز مولوی از «جهان‌نگری» سرزنده‌ای سرچشمه می‌گیرد که شمس به‌ویژه آموخت. مهمترین جلوه‌های جهان‌شناختی و مسائل مربوط به احوال و تجارب نوبه‌نو مولوی از این قرار است: تجدد امثال و تحرک هستی، نگاه زنده و روشن به‌هستی، پیوند عاشقانه آدمی با خداوند، حال طربناک و وقت شادی عرفانی. برداشتی که مولوی از خدا و انسان، زندگی و مرگ، تصوف و موسیقی و... دارد، همگی تازه و نو است. مولوی برای بیان تجربه حالت سرخوشی، به‌شاخته شفتالو در باغ مثل می‌زند:

سر در زمین چندین مکش، سر را برآور شاد و کش تا تازه و خندان و خوش، چون شاخ شفتالو شوی
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۹۸)

در حالی که مسلمانان، تنها دو عید فطر و قربان را جشن می‌گیرند و تأثیر آنها از بیرون بر روان انسان‌هاست، عارفان می‌گویند در هر نفسی که بر می‌آورند و فرو می‌برند، در «لحظه» عید می‌کنند. این مفهوم را که در بین صوفیه مشهور است، سنائی چنین بیان می‌کند:

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند

و مولوی در غزل‌ها این معنا را آورده است (زرین کوب، ۱۳۸۵، ۲۴۷ - ۲۴۹). عید مردم متعارف از خارج و علت‌های بیرونی و طبیعت ناشی می‌شود اما به‌تعبیر عارفان، عید عارف از درون اوست و وجود او، که آکنده از مهر و شادی و صفای ناشی از لقای حق است، سبب می‌شود که در هر دم، دو عید داشته باشند، مولوی می‌سراید:

سالی دو عید کردن، کار عوام باشد ما صوفیان جانرا هر دم دو عید باید
جان گفت من مریدم زاینده جدیدم زاینده‌گان نو را رزق جدید باید
ما را از آن مفازه عیشیست تازه تازه آنرا که تازه نبود او را قدید باید
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۶۵)

مولوی می‌گوید شادی ناشی از در جوار معشوق الهی بودن سبب شده که شب و روز «عیدوار» باشد و همانند سایر مردم منتظر و موقوف عید بیرونی و تازه‌شدن طبیعت نیست، زیرا خودش هر لحظه در حال تازگی و نوشدن است:

تا به سالی نیستم موقوف عید با مه تو عیدوارم روز و شب
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۸۲)

نوآفرینی خداوند براساس اشاره‌های قرآن کریم و اشاره به تجدد امثال و خلق مدام با مسئلهٔ بدیع‌بودن تجلیات و نوشوندگی هستی که فعل الهی است پیوند دارد. سالک رونده نیز خواستار هماهنگی با حق و کل هستی است؛ مولوی این معنا را در اثر تعالیم شمس با پیوند دادن عید و تازگی با عیش و خوشی بیان می‌دارد. مولوی می‌گوید آن شادی و عیدی را که مردم از بیرون متأثر می‌شود، برای وی از طریق تجارب باطنی، معنا دارد:

ز روی توست عید آثار ما را بیا ای عید و عیدی آر ما را
تو جان عید و از روی تو جانا هزاران عید در اسرار ما را
چو ما در نیستی سر در کشیدیم نگیرد غصهٔ دستار ما را
چو ما بر خویشان اغیار گشتیم نباشد غصهٔ اغیار ما را
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۶)

شما را عید در سالی دوبار است دو صد عید است هر دم کار ما را
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۷)

اگر عالم همه عید است و عشرت برو عالم شما راه، یار ما را
بیا ای عید اکبر شمس تبریز به دست این و آن مگذار ما را
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۷)

مولوی، در جلوهٔ انفعال پویای خویش، شمس را سبب سرور و عید اکبر می‌دانست؛ در جلوهٔ فعال آرام مولوی، خود را در تصویری جالب عید نویی دانسته که به‌چاره‌جویی مردم برخاسته است:

باز آدمم چون عید نو، تا قفل زندان بشکنم وین چرخ مردم‌خوار را چنگال و دندان بشکنم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۱)

و این یکی دیگر از ثمرات مهم تعالیم نوآورانهٔ شمس بر مولوی است که در آن عصر پرآشوب تاریخ اسلام یعنی سدهٔ هفتم قمری شکوفا شد. دوران شمس و مولوی، دوران هجمهٔ مغول و اختلافات سیاسی و مذهبی بوده است؛ چنان که شمس می‌گوید:

چه صفت کنم از صفای طبع و زیرکی و خوبی و جمال و فر صدر اسلام؟ صدر عام‌ترست
از دل و شامل‌ترست. اما صدر محل وسواس است نه دل، نگفت: یوسوس فی قلوب الناس.

اکنون صدر اسلام کو و قلب اسلام کو؟ (شمس تبریزی، ۱۹۳۱: ۱/۰۱۲)

بر مبنای این آموزه‌های بی‌نظیر شمس، مولوی نیز به حوادث روزگار خویش توجه دارد و ایام را ناهموار می‌بیند و حتی گاهی دچار رنج و غم ناشی از این حوادث ناگوار انسانی می‌شود؛ اما با درک این مطلب که فایده‌ای در توصیف زشتی‌ها نیست، به‌جای بر آوردن آه و ناله، به‌یار شیرین کار خود توجه می‌دهد تا از تلخی زهر تاتار و ناآرامی‌های مغولان تسکین یابد:

تتار اگر چه جهان را خراب کرد بچنگ	خراب گنج تو دارد، چرا شود دلتنگ؟!
جهان شکست و تو یار شکستگان باشی	کجاست مست ترا از چنین خرابی ننگ؟!
فلک ز مستی امر تو روز و شب در چرخ	زمین ز شادی گنج تو خیره مانده و دنگ

(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۳۳)

مولوی این ساختار شکوه‌مند و شگرف موسیقایی و روایت شادی‌بار و امیدانگیز و ایمان‌آفرین را در هنگامه ناهنجاری‌ها، کژخویی‌ها و آدمی‌سوزی‌های تاتار بر آورده است. او بدین سان در آن روزگار ناهموار و ناجوان‌مرد، به‌پاس داشتن زبان و فرهنگ و اخلاق و سرزندگی و نگاه و روحیه نظام‌جو و موسیقایی جامعه ایرانی، عاشقانه کمر بست (توکلی، ۱۳۸۹: ۵۳۸).

بنابراین مولوی اسلام را از درون جان تازه‌ای بخشید و کمک کرد تا پس از تجاوز و هجوم مغول بازیافت شود.

شمس و مولوی با اندیشه‌های تأثیرگذار خود به‌طور آگاهانه سبب اصلاح و تکامل اخلاقی و روانی جامعه روزگار خویش حتی تا به‌امروز بوده‌اند. با تأمل در احوال و سخنان شمس و آثار مولوی، می‌توان گفت این دو عارف اندیشمند بر پایه عقل آداب‌اندیش و به‌دستگیری عشق سنت‌شکن، تفسیر زنده و روشنی از دین ارائه دادند و سبب طراوت روح دین و تازه کردن ایمان شدند.

مولوی تبدیل به شاعری گرم و شیرین شد که با نگاهی تازه که شمس او را بدان واداشته بود، مضامینی نو برای دینداری آفرید. در باب مضامین شعری مولوی، شفيعی کدکنی می‌گوید مولوی صاحب اندیشه است و کلمات و سخنانش برآمده از تأملات اوست:

در آن سوی شعرهای درخشانی که در دیوان شمس سروده است، هم در مثنوی و هم در دیوان، نمونه‌هایی از اندیشه عرضه می‌کند که وقتی خواننده با آن اندیشه‌ها رو به رو می‌شود، نگاهش به جهان و قلمرو هستی دگرگون می‌گردد. درباره ازل، ابد، جهان، انسان، مرگ، زندگی، زیبایی، عشق و خدا مولوی صاحب اندیشه است... (مولوی الف، ۱۳۸۷: ۷۰).

اگر فلسفه را در معنای وسیع آن و به‌مفهوم «آزاداندیشی درباره مسائل بنیادین هستی» در نظر بگیریم، بی‌گمان مولوی در جرگه فیلسوفان قرار دارد؛ حتی «م.م. شریف» در تاریخ فلسفه خویش مولوی را جزو فیلسوفان ایرانی - اسلامی آورده است.

نتیجه‌گیری

شمس و مولوی عارفان اندیشمندی‌اند که آموزه‌های کاربردی بسیاری در احوال و سخنان‌شان وجود دارد و ظرفیت‌های گسترده‌ای برای تأثیرگذاری بر انسان امروز دارد. آموزه‌های حکمی و اخلاقی این دو اندیشمند عارف می‌تواند چاره‌مواجهه‌ی درست با «سنت یا عقل آداب‌اندیش» و «نوگرایی یا عشق سنت‌شکن» باشد. جهان‌بینی بارز و متمایز شمس از خلال سخنان بی‌سابقه و حالات بی‌مانند وی در مقالات به‌روشنی دریافت می‌شود: شخصیتی فعال و کنشگر، سرزنده و پرانرژی، گرم و باحرارت، و جسور و غیور. شمس در عین حال که عارف برجسته‌ای است اما در وهله‌ی اول اندیشمند جسوری است که در عین گرامیداشت سنت‌های اصیل و آموزه‌های حکمی درست پیشینیان، بسیاری از اصول و مسائل را به‌طور بنیادی می‌کاود و نقد تند و تیزی بر سنت‌های نادرست دارد. این پوسته‌مرده‌ریگ را شکستن و به‌نواندیشی رسیدن، در طول تاریخ توسط بزرگان، خود رسمی مکرر است که ثمره مهم آن تعالی‌اندیشه‌ی آدمی در مسائل اساسی است. تعلیم شمس به‌مولوی کشف معانی جدید و نواندیشی بر مبنای سنت‌های کهن بوده است. این تعلیم روشمند شمس که بر مبنای عقل آداب‌اندیش بود، به‌بهترین شکل ممکن در «عشق سنت‌شکن» به‌ثمر نشست و نواندیشی و نوجویی مولوی معانی بلندی را آفرید که امروزه خود جزو ارزشمندترین سنت‌های عرفانی است و بنابراین نیازمند نگرشی جدید و بهره‌گیری نویی از این سنت ارزشمند که به‌فراخور مسائل جامعه امروز کاربرد عملی داشته باشد. بر این اساس لازمه‌ی تازه شدن در ذهن و زبان، بیش از هر چیز نوعی خودشناسی نقادانه است (کیستم من؟). شمس، مولوی را به‌چالش کشید که نخست خودی و منیت خود را بشکند، تا تجلی الهی برایت آشکار شود. با تبعیت مولوی از شمس به‌عنوان حکیم الهی، تجلی الهی بر مولوی منکشف و وی دچار تحول درونی شد، زیرا پیش از این خود در فرآیند تطهیر نفس سلوک می‌کرد و اشتیاق به‌شناخت خود و خداوند داشت. بنابراین مرز بسیار دقیقی میان «سنت یا عقل آداب‌اندیش» و «نواندیشی یا عشق سنت‌شکن» وجود دارد: شمس سنت‌های فکری و حکمی به‌ارث رسیده به‌خودش را به‌طور بنیادی و ریشه‌ای کاوش می‌کرد و به‌مقتضای روزگار و البته دانسته‌ها و فهم خویش، آموزه‌های خود را بیان می‌داشت. بنابراین ضمن اذعان به‌بزرگی شأن و جایگاه شمس در عرفان ایرانی و اسلامی باید برخی اندیشه‌های او (ازجمله درباره زنان) را نقد کرد زیرا روش اصلی خود شمس و یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌هایی که به‌مولوی آموخت، همین ارزیابی آثار و افکار دیگران به‌ویژه بزرگانی است که تعلیم و سخنان‌شان جزو سنت محسوب می‌شود. اما نکته مهم در رفتار شمس همچنان که خود تأکید دارد، انگشت بر بزرگان می‌نهد؛ زیرا این نقد و ارزیابی و نواندیشی شایسته‌ی اندیشمندی است که آگاه به‌تاریخ، دین، سنت و نیز مسائل اصلی جامعه خویش باشد. بنابراین یکی از وجوه اصلی نوگرایی، ارزیابی سنت‌های ریشه‌دار در ذهن انسان است. مولوی پیش از آشنایی با شمس یکی از برجسته‌ترین دانشمندان روزگار خویش در دنیای اسلام بود. وی هم به‌خاطر علوم منقول (تفسیر، حدیث، فقه و...) و هم به‌خاطر حکمت باطنی شهرت داشت. ذهن و زبان مولوی میراثبر اندیشمندان پیشین و به‌ویژه پدرش به‌اء‌ولد بود. همچنین میراث فقه و کلام بر جهان‌بینی مولوی تأثیر داشت. با این‌همه پرسشی که شمس از مولوی درباره‌ی پیامبر پرسید، به‌طور بنیادینی تحول‌آفرین

بود. از نظر شمس، ایمان را باید همیشه تازه کرد؛ عبادات نباید به شکل عادات در آید و گرنه از حالت پرستش حقیقی خارج می‌شود؛ از این رو بر نواندیشی تاکید دارد. این نواندیشی و نوجویی که شمس به مولوی آموخت به دستگیری «عشق سنت‌شکن» بود؛ عشق سنت‌شکنی که دو جلوه متضاد را در وجود گسترش یافته مولوی جمع می‌آورد: «جلوه انفعال پویا در حضور شمس»، و «جلوه فعال آرام در غیبت شمس». این دو جلوه در نتیجه تحوّل وجودی مولوی در پیوند با شمس‌الدین، ثمرات ارزشمندی را برای زبان و فرهنگ پارسی و نیز دین و ایمان ایرانی اسلامی به‌ارمغان آورد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مهدی فولادوند.
- ابن سینا، (۱۳۸۵)، اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۷۵)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازبجی، تهران، دنیای کتاب.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم، (بی‌تا)، مکتب شمس، چ ۲، تهران، علم.
- بهاء‌ولد، محمدبن حسین، (۱۳۳۳)، معارف، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، اداره کل وزارت فرهنگ.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، تهران، سخن.
- توکلی، حمیدرضا، (۱۳۸۹)، از اشارت‌های دریا (بوطیقای روایت در مثنوی)، تهران، مروارید.
- جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۰)، مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب، تهران، بعثت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، علمی.
- _____، (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.
- سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۸۵)، رساله سپهسالار، مقدمه و تصحیح محمدافشین وفاپی، سخن.
- سجادی، جعفر، (۱۳۷۰)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- سلطان‌ولد، (۱۳۱۵)، ولدنامه، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، کتابخانه اقبال.
- سمرقندی، دولت‌شاه، (۱۳۶۶)، تذکره الشعراء، به‌همت محمد رضانی، تهران، پدیده «خاور».
- شمس تبریزی، (۱۳۵۶)، مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر.
- شمس تبریزی، محمدبن علی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- شیمیل، آن‌ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۴)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۶)، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، تهران، زوآر.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۵)، مولانا جلال‌الدین، ترجمه توفیق سبحانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، تهران، طرح نو.
- _____، (۱۳۸۷)، باغ سبز، گفتارهایی درباره شمس و مولانا، تهران، کارنامه.
- مولوی الف، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن.
- مولوی ب، (۱۳۸۷)، گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۹۱)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح و مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، آدینه سبز.

تحلیل سنت و نواندیشی در آموزه‌های شمس به مولوی

- ناصرالدین صاحب‌الزمانی، محمدحسن، (۱۳۸۲)، خط سؤم، تهران، عطائی.
- همائی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه، مؤسسه نشر هما.
- DLROW FO YRANOITCID DROFXO EHT ,(۱۹۹۷),NHOJ , REKWOB -
.kroYweN ,SSERP YTISREVINU DROFXO ,SNOIGILER

درنگی در وندهای چند واژه در دیوان شمس

اسماعیل تاجبخش^۱

سیده لیلا مقدس^۲

چکیده

در زبان فارسی امروز کلمات مرکب بسیاری وجود دارد که در نگاه نخست بسیط به نظر می‌آیند اما در بررسی ریشه‌شناختی می‌توان حداقل یک جزء ترکیبی در آنها پیدا کرد. این اجزای نانمایان در بسیاری موارد وندهایی هستند که در ترکیب با کلمات شکل نانمایان به خود گرفته‌اند، خصوصاً زمانی که ریشه آن‌ها از بین رفته است و کاربرد مستقل در زبان ندارد. شناسایی جزء ونددار کلمه در این موارد و کنار زدن غبار زمان از روی آن نیاز به تحقیقات تاریخی و نمودار کردن تحولات فرهنگی است که بر کلمه رفته است. وندهایی که از یک فعل مرده به جا مانده‌اند از آنجا که ریشه خود را از دست داده و دیگر توان ترکیبی ندارند، حتی به عنوان یک جزء ترکیبی بازشناخته نمی‌شوند. شناخت این وندهای نانمایان مانند کشف بازوهای قطع شده‌ای است که زمانی موجب قوت زبان بوده‌اند، بازیابی آنها شاید مسیر کاربرد دوباره‌شان را هموار کند و قوت از دست رفته را به زبان بازگرداند.

در این پژوهش تعدادی کلمه مرکب به ظاهر بسیط مورد بررسی ریشه‌شناسی قرار گرفته‌اند و شاهد مثال‌ها را از دیوان شمس برگزیده‌ایم.

واژگان کلیدی: ریشه‌شناسی، پسوند، پیشوند، میان‌وند، کلمات بسیط.

۱. استاد دانشگاه علامه طباطبایی

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی

مقدمه

می‌دانیم که تحولات اجتماعی و فرهنگی به تحولات زبانی می‌انجامد و زبانی که از زمان باستان تاکنون زنده است کوله بار عظیمی از تغییرات زبانی را به سبب تحولات تاریخی گوناگون از قبیل جنگ‌ها و حمله‌ها و تغییر دین و آمد و رفت سلسله‌ها بر دوش دارد. تغییرات زبانی در یک طیف گسترده از تغییرات آوایی تا جابجایی‌های دستوری واقع می‌شود، بنابراین از زبان فارسی انتظار می‌رود هر تغییر و تحولی به خود دیده باشد. یکی از این تغییرات مردن فعل‌هایی است که ریشه برخی وندهای امروزی هستند، هر چند این قاعده شامل تمام وندها نیست اما در بسیاری موارد شاهد این موضوع هستیم که فعلی از ادامه حیات بازمانده و جزیی از خود در میان کلمات جا گذاشته است. این تحقیق معطوف به شناسایی و استخراج وندهایی است که نامایان هستند و شکل بسیط به کلمات مرکب داده‌اند. در جستجوی این کلمات به دیوان شمس مراجعه کردیم و تعدادی از کلمات مرکب به ظاهر بسیط بررسی ریشه‌شناسی شدند. حاصل این تحقیق ارایه می‌گردد.

تاراج

«اج» پسوند غیر فعال مصدری است (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۰۱). نمونه این پسوند در تاراج و رواج موجود است. این پسوند به صورت‌های دیگر مانند «از» نیز در فارسی به کار رفته است (مقرب، ۱۳۷۲: ۱۰۴).

تاراج

ای دل تو درین غارت و تاراج چه دیدی تا رخت گشادی و دکان باز کشیدی
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۹۷۴)

نماز

نمازت کی روا باشد که رویت بهنگام نمازست سوی بلغار
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۱۶)

«از» در نماز تغییر شکل یافته «اج» است. نماز (نم + از) اسم مصدر است از نمیدن به معنی خم شدن، سرفروآوردن برای احترام و بزرگداشت. در ترکیب نمازبردن به معنی سربه احترام فرودآوردن و در ترکیب نماز کردن یا گزاردن به معنی پرستش خداوند به آیین خاص هر دین است (مقرب، ۱۳۷۲: ۱۰۷).

چالاک

جانها همه شب بعز و اقبال در نرگس و یاسمن چریدست
تا لاجرم از بگاه هر جان چالاک ولطیف و برجهدست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۸۳)

«اک» پسوندی غیرفعال است که گاهی به آخر ریشه مضارع می‌پیوندد و معنی فاعلی دارد مانند

چالاک به معنی تیزرو، از فعل چالیدن به معنی ستیز کردن، جنگیدن و توسعا به معنی چست و چالاک بودن (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۰۷). این پسوند به شکل اق در رواق یا اغ در چراغ و دماغ هم وجود دارد.

فتراک

خرگوش و کبک و آهوان باشد شکار خسروان شیران نر بین سرنگون بر بسته بر فتراک من
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۷۸)

در فتراک «اک» معنی نسبت دارد (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۱۰). فتراک از ریشه trankt فارسی میانه به معنی سفت کردن و بستن است (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۳/۱۹۹۴)

رواق

وقت آمد که سبزپوشان نیز در رسند از رواق ازرق پوش
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۰۳)

«اک» گاهی پسوند مکان است مانند رواق که در اصل رواک بوده است از رو+اک.

چراغ

گلزار و باغ عالمی چشم و چراغ عالمی هم درد و داغ عالمی چون پانهی اندر جفا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۱)

«اغ» صورت دیگری است از «اک». «چراغ» ظاهرا مشتق از Či به معنی گرم بودن، داغ بودن است + پسوند aga (اغ) (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱۰۰۵).

دماغ

گر نه آتش می زند آتش رخى در جان نهان پس دماغ عاشقان پر آتش و پرباد چیست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۸۷)

ظاهرا از ریشه dam به معنی دمیدن است با پسوند aga (اغ) (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۲/۱۳۴۳). برخی دماغ را اصلا دماک می دانند به معنی دمنده.

چوگان

ما گوی سرگردان تو اندر خم چوگان تو گه خوانیش سوی طرب گه رانیش سوی بلا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۰)

این کلمه در فارسی میانه *čōpakān* بوده است مشتق از *čōpak* به معنی چوب (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱۰۶۲/۲) و «ان» نسبت.

بیابان

کوتاه شود بیابان چون قبله او بود پیش و سپس چمن بود و سرو دلربا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۲۲)

فارسی میانه این کلمه *vivāpāna* است از فارسی باستان *vi-vāpāna* از ریشه *vap* به معنی افشاندن و پاشیدن با پیشوند *vi* به معنی پراکندن و تباہ کردن (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱/۵۵۶).

ویران

هر جا که بپری تو ویران شود آن مجلس ای خواب در این مجلس تا درنپری امشب
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵۴)

فارسی باستان این کلمه *a-veriyana* می‌باشد از ریشه *var* به معنی حفظ کردن و پوشاندن. (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۴/۲۸۶۹) *a* در ابتدای کلمه پیشوند نفی است و *ana* در آخر همان «ان» نسبت است.

آسان

سهل گیرش تا بسهلی وارهی هم دهی آسان و هم یابی ثواب
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵۹)

آسان از مصدر آسودن همراه «ان» فاعلی است.

باران

دو چشم آهوانش شیرگیرست کز او بر من روان باران تیرست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۷۸)

«ان» در باران فاعلی است از ریشه باریدن. فارسی میانه آن *vāran* است از ریشه *var* به معنی باریدن (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱/۳۶۳).

دهان

کی آن دهان مردم است سوراخ مارو کژدم است کهگل در آن سوراخ زن کژدم منه بر اقربا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۰)

«ان» پسوندی است که گاه کارکرد فاعلی و گاه کارکرد نسبت دارد، در کلمه دهان این پسوند نشان فاعلیت است. دهان از ریشه dab/damb است به معنی گاز گرفتن و جویدن (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۲/۱۳۸۱).

تند

از رنگ بلور تو شیرین شده جور تو هرچند که جور تو بس تند قدم دارد
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۶۰)

بلند

هر که را همت عالی بود و فکر بلند دانک آن همت عالی اثر همت توست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۹۵)

پسوند «ند» از «نَتْ» پیدا شده که بعداً به «أَ» و «أَك» تبدیل یافته است و در فارسی امروز «ه» می‌باشد. (لوایی، ۱۳۱۶: ۲/۳) ند و آند غالباً عمل صفت فاعلی را انجام می‌دهند (مشکور، ۱۳۴۶: ۲۹۴). به نظر می‌آید واژه تند ترکیب ت + آند (تُوند) باشد. در زبان فارسی باستان نیز ترکیبات این چنینی وجود دارد مانند بلند که در زند (پِرَزَنْت) می‌باشد واز بَرز می‌آید (لوایی، ۱۳۱۶: ۲/۴).

گزند

همچو سگان چوب تورا میگزند در سرشان فهم جزای تو نیست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۲۸)

این کلمه ترکیب گز+ ند است و از فعل گزیدن ریشه می‌گیرد.

کمند

غصه و ترس و بلا هست کمند خدا گوش کشان آردت رنج بدرگاه جود
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۵۸)

کم صورتی از خم است، بن مضارع از خمیدن؛ کمند به معنی خمشونده است.

زنده

چون تو سرافیل دلی زنده کن آب و گلی در دم ز راه مقبلی در گوش ما نفخه خدا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۳)

این کلمه از «زیونده» آمده است، پهلوی این واژه «زیوندک» است از «زیونت». این واژه از ریشه «زیو» می‌باشد. (لوایی، ۱۳۱۶: ۲/۳). زیو (Zīw) به معنی زندگی کردن و زیستن است (منصوری، ۱۳۸۴: ۵۳۱).

زیرک

هله زیرک هله زیرک هله زیرک هله زوتر هله کز جنبش ساقی بدود باده بسر بر
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۲۸)

در فارسی میانه Zīrak و در ایرانی باستان Jīraka از Jīra به معنی سرزنده و فعال است، از ریشه Jī / gay به معنی زیستن. (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱۶۱۳/۳). پسوند «ک» برای کوچکی و تصغیر و امور مجاور آن مانند ظرافت و لطافت می‌آید؛ مثلاً با صفت برای تلطیف یا کاهش می‌آید مانند دور ترک (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۶۵).

اندک

فراق دوست اگر اندک است اندک نیست درون چشم اگر نیم تای موسست بدست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۲۰)

اندک مصغر «اند» است که عددی است مجهول میان سه ونه؛ (از برهان قاطع) (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۶۹).

پشت

شکسته پشت شیطان را بدیده روی سلطان را که هر خس از بنا داند به استدلال بانی را
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۷۱)

اِش (eš و aš) در پهلوی (اِشن išn) پسوند نیمه فعال مصدری است که معمولاً به ریشه مضارع می‌پیوندد. (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۵۹) برخی کلمات علاوه بر پسوند «شین» با پسوند «شت» هم ضبط شده‌اند و فرهنگ‌نویسان این شکل پسوند را نیز در پارسی متذکر می‌گردند مانند پاداش که به دوشکل پاداشن و پاداشت هر دو موجود است. نمونه‌های دیگر: کششت (کشش)، آموزریشتا (آمزشش)، آسایشت (آسایشش)، پاداشت / پاداشن (پاداش) (لوایی، ۱۳۱۶: ۴/۲۹). می‌توان گمان برد که پسوند «اشت» در واژه پشت نیز جای گرفته باشد. واژه پشت را از ریشه پا به معنی محافظت کردن و پشت را ترکیب پا + اِشن یا پُ + اِشت می‌دانند (لوایی، ۱۳۱۶: ۴/۲۹).

پسوند «ن» با بن مضارع صفت فاعلی، صفت مفعولی، اسم مصدر، اسم مکان و نام‌افزار می‌سازد. (مقربی، ۱۳۷۲: ۱۱۹)

مثال برای صفت فاعلی:

پرویزن

سبوس ارچه که پنهان شد میان آرد چون دزدان کشاند شحنه دادش ز هر گوشه به پرویزن
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۹۷)

پرویزن از بن مضارع پرویختن است به معنی الک کردن، غربال کردن و صفت فاعلی و نام‌افزار است
به معنی غربال والک (مقربى، ۱۳۷۲: ۱۲۱).

گردن

هین که گردن‌راست کردی کو کبابت کوشرابت هین که بس تاریک رویی ای گرفته آفتابت
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۸۴)

فارسی میانه گردن gartan است از ریشه gart به معنی گردیدن، چرخیدن (حسن‌دوست، ۱۳۹۲:
۲۳۶۳/۴).

نازنین

من و دلدار نازنین خوش و سرمست همچین به گلستان جان روان ز گلستان رنگ و بو
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۸۴۴)

نازنین صفت فاعلی از ناز (بن مضارع نازیدن) + ن (صفت فاعلی یا اسم مصدر) + ین است به معنی
دارای ناز و توسعا به معنی خوب ودوست داشتنی (مقربى، ۱۳۷۲: ۱۲۵).
مثال برای صفت مفعولی:

رسن

هندوی طرهات چه رسن باز لولیست لولی گری طره طرارم آرزوست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۰۷)

رسن از رس مخفف ریس و صفت مفعولی و بن مضارع رسیدن ورشتن است (مقربى، ۱۳۷۲: ۱۲۲).
مثال برای اسم مکان:

چمن

خاری که ندارد گل در صدر چمن ناید خاکی ز کجا یابد بی روح سر و سبلت
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۶۶)

اسم مکان است از بن مضارع چمیدن به معنی راه وگردشگاه میان گل و درختان (مقربى، ۱۳۷۲: ۱۲۱).

روزن

از دل به دل برادر گویند روزنی ست روزن مگیر گیر که سوراخ سوزنی ست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۰۴)

اسم مکان است از روز (بن مضارع روزیدن) به معنی روشن شدن و تاییدن. این کلمه به شکل روزنه هم وجود دارد (مقربى، ۱۳۷۲: ۱۲۲).

نشیمین

به سر بالای هستی روی آرید چو مرغان خلیلی از نشیمین
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۷۹۵)

اسم مکان است از نشین - بن مضارع فعل بی‌قاعده نشستن - (م به جای ن) + ن به معنی جای نشستن، مسکن (مقربى، ۱۳۷۲: ۱۲۵).

مثال برای اسم مصدر:

شکن

شکنهایی که دارد طره او بهای مشک بشکسته است هیهات
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۷۵)

شکن از شک (بن مضارع شکیدن) ساخته شده به معنی شکستن (مقربى، ۱۳۷۲: ۱۲۴).

جنگ

گر نه صد مرغ مخالف اینجاست جنگ و برکندن پرها ز کجاست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۰۰)

دکتر ماهیار این واژه را از واژه چَنخ می‌داند که از تبدیل چ به ج + نگ آمده است که از «زن» و «جن» از ریشه زدن است (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۴۲۴).

چنگ

رخ زعفران رنگ آمدم خم داده چون چنگ آمدم در گور تن تنگ آمدم ای جان با پهنا بیا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۵)

نام یک ساز زهی است از فعل چفتن به معنی کج شدن و خمیدن (مقربى، ۱۳۷۲: ۱۳۳) + پسوند «نَگ».

بامداد

ابر من از بامداد دارد از آن بحر داد تا که ز رعد و ز باد بر کی بیارد مرا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۲۶)

داد پسوند غیرفعال زمان است که در پهلوی داد و دات و در اوستا تات tāt است مانند بامداد. بام به معنی روشنایی و داد به معنی زمان است. پس بامداد یعنی زمان روشنایی (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۴۳). نمونه‌های دیگر این پسوند خرداد و مرداد است.

میدان

ماییم چو کشت ای جان بر رسته در این میدان لب خشک و به جان جویان باران سحابی را
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۷۹)

میدان از می به معنی مادیان و dān پسوند مکان تشکیل شده است، روی هم به معنی جایگاه اسبان. نظر دیگری هم وجود دارد که می گوید میدان ترکیب می + دان است به معنی مکان نوشیدن می. یعنی میدان اصلاً جایی بوده که در آن شراب می نوشیدند (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۲۶۸۰/۴).

زندان

امروز خندان آمدی مفتاح زندان آمدی بر مستمندان آمدی چون بخشش و فضل خدا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۹)

دان پسوند فعال مکان و ظرفیت است، در پهلوی هم به همین صورت آمده است. (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۴۳). زندان در ایرانی باستان zaina-dāna است. zain به معنی سلاح و جنگ‌افزار و dāna پسوند مکان است. احتمالاً زندان اصلاً محل نگهداری ابزارآلات جنگی بوده است (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱۵۸۷/۳).

بازار

ای یار ما دلدار ما ای عالم اسرار ما ای یوسف دیدار ما ای رونق بازار ما
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۴)

این کلمه در پارسی دیرینه «آب‌چری» است. ابا یا هبا از سانسکریت سَبها به معنی محل اجتماع، و چری نیز از ریشه رفتن و چریدن است (لوایی، ۱۳۱۶: ۷۱).

بوستان

چرخ زنان بدان خوشم کاب به بوستان کشم میوه رسد ز آب جان شوره و سنگ وریگ را
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۷)

این کلمه که به صورت بستان نیز آمده است، ترکیب بوی + ستان است به معنی مکان بوی خوش.

داستان

چه گویم چه دانم که این داستان فزونست از حد وامکان ما
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۳۸)

این کلمه در ایرانی باستان *data_štāna* است اصلاً به معنی محل قضاوت؛ از *dāta* به معنی داد، قانون و *štāna* پسوند مکان (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۲ / ۱۲۴۲). دو اسم زمان تابستان و زمستان با این پسوند در زبان فارسی امروز هست.

دهقان

نی از پی کسب سوی بازار شویم نی چون دهقان خوشه گندم درویم
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۴۳۶)

قان صورت دیگری از گان است که پسوند غیر فعال نسبت است مانند دهقان (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۶۵).

مژه

در مژه او گرچه دل را مژده است الحذر ای عاشقان از وی حذر
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۳۵)

«مژه» پسوند نیمه فعال واسم ساز کوچک سازی و تصغیر است مانند مژه به معنی مویژه و مویچه. صورت‌های دیگر آن چه / یچه / زه / یزه / یزک یژه می‌باشد (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۴۹).

چون

این قافله بر قافله پویان سوی آن مرحله چون بر نمی‌گردد سرت چون دل نمی‌جوشد تورا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۵)

گون پسوند صفت‌ساز رنگ و شباهت است از اوستایی *gōna* و پهلوی *gōn* با واو مجهول (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۹۹). کلمه چون ترکیبی از پسوند گون است و در پهلوی چیگون بوده است (مشکور، ۱۳۴۶: ۳۰۱). به معنی چه رنگ.

واژگون

این نعل بازگونه بی چون و بی چگونه موسی عصا طلب را در مار میکشانی
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۰۹۴)

واژگون به شکل‌های واژگونه، باژگونه و بازگونه هم وجود دارد. این ترکیب در اصل ترکیب باز +
گون است (حسن‌دوست، ۱۳۹۵: ۳۷۷/۱).

آبگینه

قرابه باز دانا هس دار آبگینه تا در میان نیفتد سودای کبر و کینه
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۸۸۸)

گینه پسوند غیرفعال مشابهت است مانند آبگینه به معنی آبگونه (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۴۰۲)/

آسمان

بانگ شعیب و ناله‌اش وان اشک همچون ژاله‌اش چون شد ز حد از آسمان آمد سحرگاهش ندا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۰)

مان از فعل مانستن به معنی مانند بودن می‌آید مثل آسمان که مانندسنگ معنی می‌دهد (مشکور،
۱۳۴۶: ۳۰۲).

دانشمند

ای مرد دانشمند تو دو گوش از این بریند تو مشنوتو این افسون که اوز افسون ما افسانه شد
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۳۵)

پسوند مند در پهلوی به دو شکل دیده می‌شود یکی مند و دیگری اومند؛ که این شکل دومی فراوانتر
است، به عنوان مثال دردمند به شکل دَرْتُ - اومند؛ دانشمند به شکل دانِشُن - اومند؛ وخردمند به شکل
خَرْتُ - اومند؛ هم آمده است (لواپی، ۱۳۱۶: ۴/۴۳). اومند در پارسی کنونی نمونه دارد مانند تنومند و
برومند.

رونق

ای رونق جانم ز تو چون چرخ گردانم ز تو گندم فرست ای جان که تا خیره نگرده آسیا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۱)

نق یک پسوند غیر فعال است؛ در رونق معنای مصدری دارد از «روا» به معنی رواج بازار؛ این واژه از ریشه مضارع «رو» بصورت «رونق» آمده سپس به صورت رونق معرب شده است. در فرهنگ‌های عربی نیز ریشه «رَنَقَ» به معنی تیره شدن آمده است که تناسب ندارد. (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۴۲۲)

مادر/ پدر

ای شاه عشق پرور مانند شیر مادر ای شیر جوش در رو جان پدر برقص آ
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۱۸)

مادر در زبان اوستایی مَآتَر است. ما به معنی اندازه، لفظا یعنی کسی که شمار و افزایش خانواده با اوست. این کلمه در زبان پهلوی مَآتَر و امروز مادر است. پدر در زبان اوستایی پیتَر بوده است. پی یعنی پاییدن، نگهبانی کردن و تَر نیز علامت فاعلیت است. لفظا یعنی نگهبان خانواده. این کلمه در زبان پهلوی پیتَر شده است و فارسی امروز آن پدر است (فریدون جنیدی، وینار بین‌المللی بزرگداشت یعقوب لیث ورستاخیز زبان فارسی، دی ۱۳۹۹)

آفرین / نفرین

ای دریغا که کان نفرین را از طمع چند آفرین گفتم
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۶۱)

«ن» پسوندی است غیرفعال و غیر بارز که در آخر آفرین و نفرین دیده می‌شود؛ در حاشیه برهان آمده است: پهلوی afrin مرکب از afri + na پسوند از اوستایی āfria است (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۴۱۰). نفرین از ن (نقی، سلب) + فرین (آفرین) به معنی دعای بد و ضدآفرین است (برهان قاطع، ۱۳۶۲: ۲۱۵۶/۴).

شبان

چو نهادم سر هستی چه کشم بار کهی را چو مرا مرگ شبان شد چه کشم ناز شبان را
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۱۰)

بان در پهلوی پان و بان است و در سنسکریت pāna به معنی محافظ و نگهبان است. این پسوند فعال و صفت‌ساز است و بر دارندگی و نگهبانی و محافظت دلالت می‌کند (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۳۳). شبان از ترکیب fšu به معنی چارپای کوچک در ایرانی باستان و pāna از ریشه pā به معنی پاییدن و حفظ کردن است (حسن‌دوست، ۱۳۹۵: ۱۸۴۹/۳).

گریبان

هر دم رسولی میرسد جان را گریبان می‌کشد بر دل خیالی می‌دود یعنی به اصل خود بیا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۶)

گریبان در فارسی میانه grīvpān است و ایرانی باستان آن grīva-pāna؛ لفظا به معنی محافظ
گردن (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۲۳۹۱/۴).

آرام

ای سرو دو صد بستان آرام دل مستان بردی دل و جان بستان زنه‌ار مخسب امشب
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵۵)

پیشوند ā در آغاز بسیاری کلمات آمده است که معنی تقویتی دارد مانند آرام، آگاه و آزاد. آرام از
ریشه اوستایی ram است به معنی آرامیدن با پیشوند ā به معنی آرام کردن، آسایش دادن (حسن دوست،
۱۳۹۵: ۳۳/۱).

آگاه

دیدم آن شاه را آن شه آگاه را گفتم این شاه کیست خسرو و سلطان کیست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۱۳)

فارسی باستان آگاه a-kaθa از ریشه kaθ /kas است به معنی دیدن، مشاهده کردن؛ با پیشوند ā
به معنی آگاه شدن و دریافتن (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۹۳/۱).

آزاد

امروز مرده بین که چه سان زنده می‌شود آزاد سرو بین که چه سان بنده می‌شود
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۵۳)

فارسی میانه این واژه āzāt است از ایرانی باستان -zātaā از ریشه zan به معنی زادن
(حسن دوست، ۱۳۹۵: ۴۴/۱)

ازل / ابد

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۸۸)

a پیشوند نفی است به معنی بی، بدون (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱/۱۴۷). به نظر می‌رسد ازل در اصل اَسَر به معنی بدون آغاز باشد؛ ظاهراً از فارسی میانه a-sar به معنی بدون سر، بدون آغاز (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱/۱۸۵). ابد ظاهراً از اصل ایرانی apād بدون پا یعنی بی‌پایان و بدون انتها می‌آید (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۱/۱۴۸).

پگاه

دلا توراست بگو دوش می کجا خوردی که از پگاه تو امروز مولعی بسرود
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۶۸)

پیشوند پَت pat پَتیب در زند (پَتیب - جَس) می‌باشد به معنی جلو آمدن (لوابی، ۱۳۱۶: ۴/۸۴). در برخی کلمات این پیشوند به صورت پ و ب درآمده است که (به ، با) معنی میدهد مانند پگاه (به‌گاه، زود).

خجسته

ز بامداد سعادت سه بوسه داد مرا که بامدادعنایت خجسته باد مرا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۳۱)

خ و هـ پیشوندی است مرده و نامایان به معنی خوب (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۲۷۶). در کلماتی نظیر خجسته، هنر و خرم دیده می‌شود. ایرانی باستان خجسته hu-jaštaka است از hu به معنی خوب، نیک و jaštaka از ریشه gad به معنی میل کردن، خواستن و طلبیدن (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۲/۱۱۰۷).

خرم

تا غم به سوی غم رود خرم سوی خرم رود تا گل به سوی گل رود تا دل برآید بر سما
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۳)

فارسی میانه خرم hram است به معنی شادمان از ایرانی باستان hu-rama (لفظاً دارای آرامش و آسایش خوب) (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۲/۱۱۲۹).

هنر

ترک هنر بگوید دفتر همه بشوید گر بشنود عطارد این طرقوی ما را
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۱۹)

در فارسی میانه hunar از فارسی باستان hu-nara از hu به معنی خوب و nara از ریشه nar به معنی قوی بودن است (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۴/۲۹۱۳).

فریب

چه داند دام بیچاره فریب مرغ آواره چه داند یوسف مصری غم و درد زلیخا را
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۷۳)

پیشوند فر مرده و نانیان است که در اوستا و پهلوی fra است (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۲۷۷). این پیشوند معنی به سوی، پیش، جلو می‌دهد (مشکور، ۱۳۴۶: ۲۸۹). واژه فریب از ترکیب پیشوند fra و raipa ماده مضارع از ریشه raip به معنی اندودن، مالیدن و روغنمالی کردن است (حسن‌دوست، ۱۳۹۵: ۳/۲۰۳۴).

گناه

دست خود بر سر رنجور بنه که چونی از گناهِش بمیندیش و بکین دست مخا
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۱۱)

پیشوند وی امروزه تبدیل به گ فارسی شده است (مشکور، ۱۳۴۶: ۲۹۱). مانند گناه و گواه. فارسی میانه گناه wināh است (حسن‌دوست، ۱۳۹۵: ۴/۲۴۳۹).

گواه

جمال گل گواه آمد که بخشش‌ها ز شاه آمد اگرچه گل بنشناسد هوای ساز واری را
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۷۲)

فارسی میانه گواه gukāh / gukai و ایرانی باستانی آن vi-kāθa / vi-kāya است (حسن‌دوست، ۱۳۹۵: ۴/۲۴۵۹).

بانگ

بانگ شتربان و جرس می‌نشنود از پیش و پس ای بس رفیق و همنفس آنجا نشسته گوش ما
(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۵)

بانگ در اصل وانگ بوده است و قبل از افزودن میان‌وند واک بوده است. واک در اوستایی به معنی سخن گفتن است. از این ریشه امروز پژواک و واکه را داریم (سایت الکترونیکی پارسی انجمن).

منابع

- تبریزی، محمدحسین بن خلف، (۱۳۶۲)، برهان قاطع، به اهتمام دکتر محمد معین، تهران: امیرکبیر.
- حسن دوست، محمدحسن، (۱۳۹۵)، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- فرشیدورد، خسرو، (۱۳۹۲)، فرهنگ پیشنهادها و پسوندهای فارسی، تهران: زوآر.
- مشکور، محمدجواد، (۱۳۴۶)، دستورنامه، تهران: موسسه مطبوعاتی شرق.
- مقربی، مصطفی، (۱۳۷۲)، ترکیب در زبان فارسی، تهران: توس.
- منصوری، یدالله، (۱۳۸۴)، بررسی ریشه‌شناختی فعل‌های زبان پهلوی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مولوی رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، بقلم بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

منابع الکترونیک

- سایت الکترونیکی پارسی انجمن: www.Parsianjoman.org
- جنیدی، فریدون. وینار بین‌المللی بزرگداشت یعقوب لیث و رستاخیز زبان فارسی. دی ۱۳۹۹.

مقایسه اندیشه‌های مشترک متنی و شمس تبریزی در استفاده از نماد حیوانات و صور خیال

فروش پارسه^۱
سیدکیهان شهیدی^۲

چکیده

استفاده از نماد حیوانات در فرهنگ و ادب ملت‌ها، از آغاز پیدایش بشر تا امروز، به گونه‌های مختلف، بازتاب گسترده‌ای داشته است. حضور فراوان در آثار شعرا و نویسندگان به عنوان نماد؛ از جمله‌ی نقش‌آفرینی حیوانات در حکایت‌های تمثیلی است. حکایت‌های تمثیلی علاوه بر جذابیت خاص خود باعث تاثیر عمیق مفاهیم، تعلیم عموم مردم و درک واضح از مسائل و پندآموزی می‌شود. طبیعی است که شاعران و نویسندگان برای بهره‌گیری بیشتر از این مهارت‌های بلاغی، از افکار و ایده‌های همدیگر در به‌کارگیری نمادها استفاده کنند و یا آنها را به شیوه‌ی خود تغییر دهند.

در این جستار؛ استفاده از نمادهای حیوانی و انواع صورخیال و تفکرات مشترک در اشعار متنی و سخنان شمس تبریزی را بررسی و مقایسه کرده‌ایم. حجم فراوان اشعار متنی نسبت به مقالات شمس، موجب شده است که شاهد مثال‌های اشعار متنی بیشتر باشد. ما در این راستا علاوه بر محورهای پژوهشی این گفتار به مشترکات دیگری دست یافتیم که در قالب مقالات دیگری عرضه خواهد شد. نمادهای مشترک به دست آمده گاهی باسامد بسیار نزدیک و گاه با اختلاف نه چندان زیاد؛ در آثار این بزرگان نمود پیدا کرده است. وجود این نمادهای مشترک می‌تواند ارتباط و اشتراک عمیق و فکری و ذهنی بزرگان عرب و ایرانی را بیش از پیش برای ما آشکار سازد.

واژگان کلیدی: متنی، شمس، نمادحیوانات، صورخیال.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج

مقدمه

نماد و تمثیل از برجسته‌ترین انواع صور خیال هستند که علاوه بر نشان دادن توانایی شاعران با حفظ معنای حقیقی خود یک یا چند معنای غیرحقیقی را نمایندگی کند و در انتقال مفاهیم شاعرانه‌ی، تجربیات درونی، احساسات و اندیشه‌ها را به شکل پدیده‌ها و قراردادهای حسی به مخاطب نقش مهمی داشته باشد. یونگ می‌گوید: «نماد بهترین تصور ممکن برای تجسم چیزی است که نسبتاً ناشناخته است و نمی‌توان آن را به شیوه‌ی روشن‌تر نشان داد» (لوفلر دلاشو، ۱۳۸۶: ۹).

محمود فتوحی در کتاب «بلاغت تصویر» نقش و فایده‌ی «نماد» را این گونه بیان می‌کند: نماد؛ نمایشگر کل به وسیله‌ی جزء جست‌وجوی معانی بزرگ و ایده‌های بنیادین و وحدت غایی جهان در امور جزئی و اشیای خرد؛ یکی از روش‌های مکتب سمبلیسم یا نمادگرایی است.

اگر اثر تمثیلی را به شیوه‌ای کلی بنگریم، تمثیل را در نظر گرفته‌ایم و اگر به اجزای آن توجه کنیم، نماد و سمبل را خواهیم دید. به عبارتی تمثیل کلی و نماد جزئی و مفرد است که به تعبیر مولانا: «جزوها را روی‌ها سوی کل است» (مولانا، ۱۳۸۸: ۷۷۳). می‌توان گفت در تمثیل حرکت از سطح به عمق است و این مهم جز با فهم و درک جزء (نماد)، حاصل نمی‌شود. به قول مولانا:

لیک تمثیلی و تصویری کنند تا که در یابد ضعیفی عشقمند
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱۱۷/۶د)

ظاهرش گیر ار چه ظاهر کژ پرد عاقبت ظاهر سوی باطن برد
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵۲۴/۳د)

یکی از موارد استفاده از نمادها، نماد حیوانات و شخصیت‌های حیوانی است که مطلب را از یک نواختی و خواننده را از خستگی دور می‌کند. مخاطب این گونه نوشته‌ها از کودکان خردسال تا بزرگسالان می‌توانند باشند. از ویژگی‌های اصلی تمثیل، قصد و هدف تعلیمی آن است.

تمثیل نمای کلی از حکایت‌هایی است که نمادین هستند و یکی از شیوه‌هایی است که قرآن برای تفهیم معانی و حقایق و معارف از آن استفاده می‌کند (تاج‌دینی، ۱۳۸۶: ۹۰).

شمس تبریزی غرض از حکایت را همچون مولانا و دیگر بزرگان باطن مفاهیم بیان می‌کند: غرض از حکایت معامله حکایت است، نه ظاهر حکایت که دفع ملامت کنی به صورت حکایت بلکه دفع جهل کنی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۳).

استاد همایی می‌گوید: تمثیل منطقی آن است که ما بین دو چیز به حسب ظاهر مشابهتی

وجود داشته باشد و بدان سبب، حال و حکم یکی را بر دیگری قیاس کند (همای، ۱۳۸۶: ۲/۲۹۹).

با مطالعه‌ی آثار شاعران و نویسندگان در همه‌ی زبان‌ها به این نکته پی می‌بریم که آنان برای بیان مطالب تعلیمی، اجتماعی و عرفانی به جهت پیچیدگی یا جلوگیری از اطناب سخن یا دشواری موضوع از نماد استفاده می‌کنند. دور از انتظار نیست که گاهی مضامین، تشبیهات و تصاویر یکسانی را به کار می‌برند که این امر به عواملی چون فاصله جغرافیایی، فرهنگ، عقاید و آداب و رسوم و سایر موضوعات مرتبط بستگی دارد. برای بررسی و مقایسه اینگونه پیوندهای ادبی، ساز و کار و تأثیر و تأثر این موارد میتوان از ادبیات تطبیقی کمک گرفت. در واقع، ادبیات تطبیقی به دنبال موضوعاتی است که فرهنگ‌ها از همدیگر تأثیر گرفته و شاید با توجه به شرایط زمان و مکان آن را تغییر داده‌اند. سپس با یافتن رشته‌های اتصال دو ملت و درک ریشه‌های جریان‌های فکری و تأثیرگذار بر دو یا چند فرهنگ و قیاس سخن شاعران در زبان‌های مختلف به بررسی این اشتراکات می‌پردازد.

شاعران فارسی زبان به دلیل همجواری و همچنین وجود ریشه‌های مشترک دینی و فرهنگی با شاعران عرب، در جنبه‌های گوناگون اشتراک دارند؛ از جمله این اشتراکات در سبک فکری، خصایص روحی، سبک شعری و سایر مضامین است که در موارد بسیاری نزدیک بودن و حتی تکرار مضامین مشاهده می‌شود. این تأثیرپذیری جنبه‌های متفاوتی دارد، گاهی شاعر یا نویسنده آگاهانه و با مطالعه آثار شاعران و نویسندگان گذشته یا هم عصر خود تحت تأثیر نوشته‌ی آنان قرار گرفته و به هدف بهره بردن از معنا و محتوای اصلی و تغییر ظاهری در قالب کلمات و ساختار نو آنرا در فرم جدید به کار می‌برد، که در این صورت در نوع خود ارزشمند است. اما گاهی متأسفانه عین عبارت تکرار می‌شود که برای مخاطب آگاه ناخوشایند و ملال آور است. گاهی ممکن است این تکرار مضامین ناخودآگاه صورت بگیرد که عوامل ذکر شده در آن نقش فراوان دارند.

متنبی شاعر بلند آوازه‌ی دوره عباسی خلاق‌المعانی و مضمون آفرین است. کمتر شاعر عربی در این خصایص ممتاز که بتواند از هر امری و اتفاقی این گونه اشعاری را بسراید؛ با وی برابری می‌کند.

او از امور عادی و پیش پا افتاده، معانی بلند می‌آفریند، معانی‌ای که به هیچ وجه خواننده انتظار ندارد و در بادی امر نمی‌تواند حدس بزند. از این معانی غریب که معمولاً با اغراق همراه است، در جهت استدلال استفاده می‌کند (شمیسا، ۱۳۸۰: ۸۳).

جایگاه مضامین و مفاهیم دیوان متنبی، حتی در عرفان و تصوف ایرانی نیز در خور توجه و تأثیر وی بر شاعران بزرگ ایران کاملاً مشهود است. تا آنجا که به خاطر اقتباس‌های فراوان سعدی از مضمون‌های متنبی کتابی به نام «سعدی و متنبی» نوشته شده است.

درباره‌ی شیفتگی مولوی به اشعار متنبی و منع کردن شمس تبریزی از خواندن آن، داستان‌هایی در مناقب‌العارفین آمده است.^۱ چنانچه از مقالات شمس پیداست، علاوه بر مولانا، شمس تبریزی نیز با

وجود منع کردن مولانا از خواندن اشعار متنبی (که بررسی این موضوع خود به تحقیق نیازمند است) در گفتارش متأثر از متنبی بوده است. در حال حاضر هدف اصلی نگارنده از تفحص در این موضوع و نگارش این مقاله؛ ریشه‌یابی اشتراکات فکری و ذهنی متنبی شاعر معروف دوره عباسی و شمس تبریزی است و این که آیا شمس تبریزی خود اشعار متنبی را مطالعه کرده یا احیاناً از آن تأثیر گرفته است؟ شمس تبریزی با این شاعر بزرگ عرب در چه زمینه‌های فکری و تا چه اندازه هم فکر بوده و یا مضامین فکری مشترک داشته‌اند؟

با بررسی اشعار متنبی و مقالات شمس به نتایجی دست پیدا کردیم و آن را در اختیار ادب دوستان قراردهیم؛ با این امید که چون روزنه‌ای کوچک راه‌گشایی تحقیق‌های دیگر محققین باشد. در این گفتار بحث استفاده از نماد حیوانات را در اشعار متنبی و مقالات شمس ارائه می‌دهیم. هر چند متنبی به دلیل شهرت جهانی توجه بسیاری از محققین را به خود جلب کرده و اشعارش از جنبه‌های گوناگون مورد تحقیق و پژوهش قرار گرفته و همچنین از منظر موضوع مورد نظر ما یعنی استفاده از نماد با شاعران دیگر مقایسه شده است؛ اما تاکنون با مقالات شمس تبریزی سنجیده نشده و از این نظر بررسی بدیعی است.

شرح حال متنبی

احمد بن حسین جعفی الکوفی مشهور به متنبی در سال ۳۰۳ ه. ق در کوفه به دنیا آمد. وی علوم ادبی را در وطن خویش آموخت. متنبی به سماوه، کوفه، بغداد و شام سفر کرد به فنون ادب اشتغال ورزید و مهارت یافت. در سال ۳۳۷ ه. ق به نزد امیر سیف‌الدوله حمدان رفت و مدت ۹ سال در خدمت حمدانیان به سر برد. در هشتم شعبان و به قولی در ماه رمضان سال ۳۵۴ هجری آنگاه که از شیراز باز می‌گشت، فاتک بن ابی‌جهل اسدی (که پیشتر متنبی او را هجو کرده بود)، با کسان خویش بر او و یاران او تاخت و جنگ میان آنان در گرفت. متنبی که دید که تعداد آنها زیاد است، فرار کرد. غلامی به او گفت: آیا این شعر را (الخیل و اللیل و البیداء تعرفنی و السیف و الرمح و القرطاس و القلم) تو سروده‌ای؟! حال چطور فرار می‌کنی؟! پس متنبی بازگشت و جنگید و همراه پسرش محمد در نزدیکی نعمانیه به موضعی که آن را صافیه خوانند، کشته شدند.

متنبی مردی متکبر و شجاع بود که اشتیاق شدیدی برای کسب سروری و بزرگی داشت همین خصلت وی را مجبور می‌کرد که خود را به سختی اندازد تا به اهداف خود دست بیابد. او به همه‌ی انواع فنون شعری عرب آشنایی داشت و اشعار فاخری را در دیوان حجیم از خود به یادگار گذاشته است.

از نکات قابل توجه در قصیده‌های ارزشمند متنبی وجود امثال سائره فراوان است. توجه به معانی حسن بیان ایجاد و فشرده‌گی ابیات قصیده از دیدگاه نقد ادبی برای درک وجود زیبایی شناختی آن الزامی است (صاحب‌بن‌عباد، بی تا: ۶۸).

متنبی آنقدر به خودش و اشعارش اعتقاد دارد که می‌گوید:

کسی که نمی‌تواند ورزیده و آماده راه رود، با شعر من قادر به راه رفتن می‌شود و کسی که

اشتیاقی برای آواز خواندن ندارد، با خواندن شعر من ترانه خوان می‌شود».

فَسَارَ بِهِ مَنْ لَا يَسِيرُ مُشْمَرًا وَ غَنَّى بِهِ مَنْ لَا يُغْنَى مُغْرَدًا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱۴۲/۲)

فخریه‌های متنبی بیشتر به نفس خود او برمی‌گردد و اشعار اندکی به خاندانش مربوط می‌شود. او شایستگی‌ها و والا همتی خود را عامل اصلی موفقیتش می‌داند و خود را مایه افتخار و عزت خاندان خویش می‌بیند. برای نمونه می‌گوید:

لَا بِقَوْمِي شَرَفْتُ بَلْ شَرَفُوا بِي وَ بِنَفْسِي فَخَرْتُ لَا بِجُدُودِي

من به وسیله قبیله‌ام بزرگ نشدم، بلکه آنان به من بزرگواری یافتند و من به فضایل خود بالیدم نه به افتخارات نیاکامم (علیزاده، ۱۳۹۶: نقل به مضمون از زندگی متنبی: ۱۵۹ تا ۱۶۴).

شمس تبریزی

قدیمی‌ترین مدارک درباره شمس تبریزی، *ابتدائنامه* سلطان ولد و *رساله سپهسالار* است. درباره پدر و مادر شمس تبریزی آن قدر می‌دانیم که او در مقالات آنها را به نازک‌دلی و مهربانی توصیف می‌کند و این که آنها شمس تبریزی را نازپرورده کرده بودند: «این عیب از پدر و مادر بود که مرا چنین به ناز برآوردند.» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۹). شمس تبریزی در محضر استادانی چون شمس خونجی تحصیل می‌کرده است. او سپس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران طریقت، بزرگانی چون پیر سله‌باف و پیر سجاسی، به کسب معرفت پرداخت. شمس تبریزی چنان که از مقالات او بر می‌آید از برخی از بزرگان زمان خود نیز تأثیر پذیرفته بود، و از آن میان نام‌های شهاب هریوه، فخرالدین رازی، اوحدالدین کرمانی و محی‌الدین ابن عربی در مقالات شمس آمده است (موحد، ۱۳۷۵: ۸۳-۱۰۵). شمس تبریزی عاشق سفر بود و عمر را به سیر و سیاحت می‌گذرانید و در یک جا قرار نمی‌گرفت، آنچنان که به روایت افلاکی «جماعت مسافران صاحب‌دل او را پرنده گفتندی جهت طی زمینی که داشته است.» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۴۵/۲).

تا پیش از دیدار شمس تبریزی، مولانا جلال‌الدین بلخی عارف گرانقدر، از عالمان و فقیهان و اهل مدرسه بود. در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود، و در چهار مدرسه‌ی معتبر تدریس می‌کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می‌رفتند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۴۸/۲). مورخین تاریخ رویارویی این دو مرد بزرگ را حدود سال ۶۴۲ هجری قمری دانسته‌اند. افلاکی می‌نویسد: «... سه ماه تمام (شمس و مولوی) در حجره‌ی خلوت نشستند که اصلاً بیرون نیامدند...» (شیمل، ۱۳۷۵: ۵۸). مولانا در برخورد با شمس تبریزی شیفته مقام بلند او گشته و مقام و منصب خود را رها کرد. با دیدار شمس تبریزی، مولوی لباس عوض کرد، درس و وعظ را یکسو نهاد و اهل وجد و سماع و شاعری شد.

شمس تبریزی بعد از شانزده ماه در ۲۱ شوال ۶۴۳ بی‌خبر قونیه را ترک کرد. مولوی فرزند خود

سلطان ولد را با بیست تن از یاران برای بازآوردن او فرستاد. شمس تبریزی در سال ۶۴۴ با استقبال باشکوه به قونیه بازگشت. در سال ۶۴۵ شمس تبریزی بی آن که کسی آگاه شود قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت. مولانا جلال‌الدین بی تاب برای یافتن او دو بار به دمشق رفت اما این جست و جو بی نتیجه ماند و به ناچار به قونیه بازگشت.

مقالات شمس تبریزی مجموعه‌ای از سخنان و حکایات نغز و دلپذیر است که در دوران اقامت شمس تبریزی در قونیه از سال ۶۴۲ تا ۶۴۳ (و پس از غیبتی کوتاه از سال ۶۴۴ تا ۶۴۵ قمری)، بر زبان وی جاری شده است.^۳ از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیداست که این کتاب را شمس‌الدین خود تألیف نکرده بلکه همان یادداشت‌های روزانه‌ی مریدان است که با کمال بی‌ترتیبی فراهم نموده‌اند (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۸۹). شمس خود نوشتن خویش را این گونه توضیح داده‌است: «من عادت نداشتن نداشته‌ام هرگز، سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۱). شمس هرچند مولانا را از خواندن اشعار متنی منع می‌کند؛ اما خود در مقالات چند بار مصراع اول این بیت از متنی را آورده و می‌نماید که آن را خیلی دوست می‌داشته است.

أَبْلَى الْهَوَىٰ أَسْفًا يَوْمَ النَّوَىٰ بَدَتِي وَفَرَّقَ الْهَجْرُ بَيْنَ الْجَفْنِ وَالْوَسَنِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۳۱۷)

عاشقی روز سفر تنم فرسود هجر تو پلکم و خواب را جدا فرمود.

شمس تبریزی:

تو رها کن که من خودم بگویم، ازو مپرس، منت بگویم ساعت دیگر. آخر من بهتر گویم و بامزه‌تر. بی آن گناه بی‌مزه باشد، اما به نیت آن حال، اَبْلَى الْهَوَىٰ أَسْفًا يَوْمَ النَّوَىٰ بَدَتِي.

نمادها و صور خیال مشترک

اسب

اسب به سبب تیز روی در ادبیات تمثیل تند روی، سرعت، قدرت، شتاب، سرکشی، تیزتکی، جسم و گاهی تمثیل روح، جان، جسم و گاهی به سبب سرکشی نفس اماره و شیطان است. در تمام جوامع اسب، حیوانی نجیب و مفید است که همواره در خدمت انسان بوده است و در اصل آن را با ظلمت جهان اهریمنی مرتبط می‌دانند؛ زیرا که یورتمه می‌رود، چون خون در رگ‌ها، در اعماق زمین یا در مفاک دریا، نمونه‌ای ازلی که گاه حامل مرگ است و گاه حامل زندگی (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

متنی در ابیات زیادی با بسامد بالا از ویژگی تیز روی و سرعت اسب‌ها در تشبیهات استعاره‌های بدیع استفاده کرده و اشعار زیبایی سروده است. برای نمونه هنگامی که می‌خواهد سرعت اسب ممدوح را توصیف کند از تشبیه اسب به عقاب و مار استفاده می‌کند و می‌گوید:

وقتی جوجه‌های عقاب تو را سوار بر اسب آن می‌بینند گمان می‌کنند که آنها مادرانشان هستند در حالی که آنها از پای نژاده و تنومندند.

تَظُنُّ فِرَاحُ الْفُتَيْخِ أَنَّكَ زُرْتَهَا بِأُمَاتِهَا وَ هِيَ الْعِتَاقُ الصَّلَادِمُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۰۵)

«هرگاه اسبان در بالا رفتن از کوه بلغزند، آن‌ها را با سینه به پیش می‌رانی؛ چنان که مارهای بزرگ در زمین بر روی سینه می‌خزند».

إِذَا زَلَفَتْ مَشِيَّتَهَا بِيِطُونِهَا كَمَا تَتَمَشَّى فِي الصَّعِيدِ الْأَرَاقِمِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۰۵ / ۲)

در جای دیگر متنی افسار را به مار تشبیه می‌کند: «این اسبان بامدادان عنان را از دست سواران خود می‌ربایند و گویی افسارها بر گردنشان همچون مارهای بزرگ افعی‌اند»:

تُجَاذِبُ فُرْسَانَ الصَّبَاحِ أَعْنَهُ كَأَنَّ عَلَى الْأَعْنَاقِ مِنْهَا أَفَاعِيَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۴۲۲)

او از مسلح بودن سربازان و سرعت اسب‌ها استفاده کرده و می‌گوید: «رومیان با شمشیرهای کشیده به سوی تو آمده‌اند. گویی آنان با اسب‌هایی حرکت می‌کردند که دست و پا نداشتند».

أَتُوكَ يَجُرُّونَ الْحَدِيدَ كَأَنَّهُمْ سَرَوْا بِجِيَادٍ مَا لَهُنَّ قَوَائِمُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۳)

وَصُورٌ إِلَى الْمُسْتَصْعَبَاتِ بِخَيْلِهِ فَلَوْ كَانَ قَرْنُ الشَّمْسِ مَاءً لَأُورِدَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۲ / ۵)

متنی در این بیت عزم و شجاعت ممدوح را با بیانی مبالغه‌آمیز به تصویر کشیده است و این که با اسب‌هایش به هر خواسته‌ای می‌رسد:

او با لشکریان خویش به مکان‌های صعب‌العبور دست می‌یابد و اگر آب‌شخور اسبان در چشمه خورشید باشد، آنها را بدان می‌رساند.

شمس تبریزی هم از هوش اسب آگاه است و شاید این نکته باعث شده است که از سرکشی اسب غافل نشود؛ وی هنگامی که می‌خواهد از تندی و وقاحت کسی سخن بگوید او را به اسب سرکش تشبیه

می‌کند:

زین صدقه را دیدم یاره شد؛^۴ چنان که اسب دونده را سر به بیابان بگذاری در گمراهی می‌رود. این عماد^۵ باری به از اوست، نحوی و لغتی فرق کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۲).

شمس هنگام تعریف از بهترین گونه‌ی اسب‌ها، اسب تازی را مثال می‌زند: «چند بار این غبار جلا شد و دیدیم که زیر ما اسب تازیست...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۶). او اسب را برانده‌ی شاه می‌داند:

گفتند: ای شاه! رکاب‌دار، بر اسب تو بر می‌نشینی. گفت: آن وقت که من برنشسته‌ام باید که بر سر من برنشینی رکاب‌دار، الا چون فرود آمده‌ام، گو برنشین؛ او داند تا به آخر زودتر رود ... (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

متنبی اسب‌های نجیب و نیک گوهر را همچون دوست وفادار کم می‌داند، اگر چه در ظاهر زیاد هستند: «اسبان نیک گوهر به هنگام آزمایش جز مانند دوست اندک نیستند. هر چند در دیده کسی که آنها را نیازماید، بسیارند».

وَمَا الْخَيْلُ إِلَّا كَالصَّدِيقِ قَلِيلُهُ
وَإِنْ كَثُرَتْ فِي عَيْنِ مَنْ لَا يُحَرِّبُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴/۳۰۴)

او اعتقاد دارد اگر کسی که از زندگی با ذلت خرسند است، دیگر لازم نیست به فکر آماده کردن شمشیرهای یمنی، نیزه‌های بلند و گزینش اسب‌های نژاده تیزرو باشد:

وَلَا تَسْتَطِيقَنَّ الرِّمَاحَ لِعَارَةِ
وَلَا تَسْتَجِيدَنَّ الْعَتَاقُ الْمَذَاكِيَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴/۴۱۸)

متنبی هنگامی که با اغراق از ثروت خود به دلیل بخشش فراوان صله‌ی ممدوح سخن می‌گوید، نعل طلا برای اسبانش را مثال می‌زند:

سیر و سفرهای شبانه را برای کسانی گذاشتم که نیازمندند، تو با صله‌های چنان مرا غرق در نعمت‌ها و نیکی‌های نموده‌ای که نعل اسبانم را نیز زر گرفته‌ام.

تَرَكْتُ السُّرَى خَلْفِي لَمَنْ قَلَّ مَالُهُ
وَ أَنْعَلْتُ أَفْرَاسِي بُعْمَاكَ عَسَجِدَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۲/۱۵)

شمس در تشبیه زیبایی درباره متکلمان سخنور از چند گونه نماد استفاده می‌کند. ابتدا از شیوایی و توانایی و ذهن مملو از سخن و اندیشه‌های نو و بدیع او می‌گوید که بدون نیاز به مقدمه و فراهم شدن

بستر خاص همیشه آماده است:

متکلم که خوش سخن باشد، در سینه‌ی او هر لحظه نونو که ظَهْرَتِ يَنَابِيعِ الْحِكْمَةِ آن یکی تا در مجمع در نیاید و مقری و وعظی گرم نشود، و این یکی را هیچ لحظه‌ی خالی نباشد، و از غلبات خوش الهام نونو به هیچ کار دستش نرود الا برود، خفتان یا نشسته همان، در سقایه همان، گویند در سقایه‌ی نام خدا نباید بردن.

سپس برای تفهیم بیشتر مطلب به تمثیل روی می‌آورد و می‌گوید:

اکنون پادشاه از این اسب فرو نمی‌آید، نه برون آخور نه اندرون آخور و نه به وقت علف خوردن. نه به وقت سرگین انداختن... (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۹۳).

در اینجا اسب، پادشاه و آخور نماد هستند. پادشاه نماد روح و یا ذهن، اسب نماد اندیشه و آخور برون و درون آن و علف خوردن و سرگین انداختن هم کنایات مبتنی بر تمثیل هستند. شمس تبریزی در جایی دیگر اسب را نماد و سگان را نماد افراد می‌داند و می‌گوید کسی که بر اسب تازی سوار است سر و صدای سگان او را از رسیدن به هدف باز نمی‌دارند هیچ، بلکه او را به رسیدن مصمم‌تر می‌کنند:

یکی شاهی سوار بر اسب تازی می‌گذرد، به مقصودی می‌رود. ناگاه در این راه گذر بر دهی کرد. سگان از هر طرفی بانگ می‌کنند. این شاه را چه زیان است؟ بلکه سود است، تیزتر رود، شاه را زودتر به مقصود رساند، او از برای رحمت می‌گوید: هر چند که مرا از بانگ شما نفع است، هر چند مشغله قوی‌تر کنید؛ الا من نفع خود رها کردم زودتر یا نرسم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۶۰).

روانکاو اسب را راهنمای روان ناخودآگاه و یا روان غیر بشری می‌دانند. اسب مرکوب، محمل و مظهر است و بنابراین سرنوشتش از سرنوشت انسان جدایی‌ناپذیر است. وسط ظهر با آخرین قدرت دویدنش یورتمه می‌رود کور است از سوار با چشمان باز جلوی ترس‌هایش را می‌گیرد و از راه انتهایی مسیر تعیین شده رهبری می‌کند؛ اما شب وقتی اسب سوار به نوبه خود کور است، اسب می‌تواند ببیند و بلد راه باشد (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۷ - ۱۳۶).

متنبی هنگامی که رنجیده خاطر و آزرده دل شهر حلب را که بهشت گمشده عبور رها می‌کند. و به امید وعده‌هایی که کافور اخشیدی حاکم مصر می‌دهد به فساد می‌رود (رضایی هفتادری. حسن زاده‌نیری، ۱۳۸۹: ۹). او رفتنش را این گونه وصف می‌کند: «با اراده‌ی رهسپار شدیم که گویی بدن سوار بر زین اسب می‌خواهد از آن پیشی بگیرد و دل نیز در سینه سبقت بگیرد».

بِعَزْمٍ يَسِيرُ الْجِسْمُ فِي السَّرَجِ رَاكِبًا بِهِ وَيَسِيرُ الْقَلْبُ فِي الْجِسْمِ مَاشِيًا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴/ ۴۲۳)

سپس خود را به اسبها می‌سپارد؛ گویی آنها بهتر از هر کسی به مسیر آگاه‌تر هستند و می‌توانند سوار را به سر منزل مقصود برسانند: «این اسبان با چشمان سیاه و تیزبین خود در تاریکی‌ها نگاه می‌کنند و اشخاص دوردست را همان گونه که هستند، می‌بینند».

وَتَنْظُرُ مِنْ سَوْدِ صَوَادِقَ فِي الدُّجَى بَرَيْنَ بَعِيدَاتِ الشُّخُوصِ كَمَا هِيََا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴/ ۴۲۲)

«اسبانی که برای شنیدن صدای آهسته گوش‌های خود را تیز می‌کنند نداهای درونی را با صدای بلند می‌پندارند»:

وَتَنْصِبُ لِلْجَرَسِ الْخَفِيِّ سَوَامِعًا يَخْلَنَ مُنْجَاةَ الضَّمِيرِ تَنَادِيًا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴/ ۴۲۲)

متنبی رسیدنش را مدیون اسبها می‌داند: «اسبان ما را به نزد کسی آوردند که به منزله مردمک چشم روزگار است ...».

فَجَاءَتْ بِنَا إِنْسَانَ عَيْنِ زَمَانِهِ وَخَلَّتْ بِيَاضًا خَلْفَهَا وَ مَاقِيَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴/ ۴۲۴)

اعتماد متنبی به این حیوان نجیب به اینجا ختم نمی‌شود. او حتی فراتر از این رفته و لذت پیروزی بر دشمن را نیز به اسبان نسبت می‌دهد:

وَقُدَّتْ إِلَيْهَا كُلُّ أَجْرَدٍ سَاحِيحٍ يُؤَدِّيكَ غَضَابَانَا وَيَتْنِكَ رَاضِيَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴/ ۴۲۹)

«اسبان کوتاه یال را به میدان کارزار بردی که تو را خشمگین به جنگ می‌برند و حال آن که خوشنود باز می‌گردانند». از نکات مشترک تفکرات شمس و متنبی که در نوشته‌هایشان نمود پیدا کرده است، برتری اسب به دیگر حیوانات خانواده اسبپان از جمله الاغ و استر است. در دیوان متنبی آمده است: «آن که خورشید را بشناسد، انکارش نمی‌کند و آن که اسب نیک گوهر را بشناسد استر را نمی‌نوازد».

مَنْ يَعْرِفُ الشَّمْسَ لَا يُنْكِرُ مَطَالِعَهَا أَوْ يُبْصِرَ الْخَيْلَ لَا يُسْتَكْرِمُ الرَّمَاكَ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۳/ ۱۱۳)

وَمَنْ رَكِبَ الثَّوْرَ بَعْدَ الْجَوَادِ أَنْكَرَ أَظْلَافَهُ وَ النَّعَبِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۲۷)

کسی که پس از اسب بر پشت گاو نشیند، سمها و ریش گاو را انکار کرده است؛ یعنی کسی که از مقام عالی به پست راضی شود مثل آن است که چیز خوب را ندیده است و آن را انکار نموده است. (صاحب بن عباد، بی تا: ۶۸)

شمس نیز اسب را نماد خود قرار می دهد که نباید با فرومایگان مقایسه شود. او می گوید: اگرچه هدایت مولانا به تأییدات غیبی وابسته بود ولی به هر حال من وسیله بودم. او خود را به اسب تازی تصویر می کند که سوار را از آفتها نجات داده است و به منزل رسانیده و حق عظیم بر گردن او ثابت کرده است.

این یکی خر لنگ را بریندد و شب و روز علف می دهد، خر بر او می رید. این دگر است و آن که اسب تازی برنشسته است. آن اسب را صد هزار خطر و آفت راهزن برون برده است و خلاص کرده، اگر چه او را آن سری تأییدی بود، الا آخر مرکب برو حق ثابت کرده است. (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

سَوْفَ تَرَى إِذَا انْجَلَى الْعُبَارُ أَفْرَسُ تَحْتِكَ أَمْ حِمَارُ
زود باشد چونکه بنشیند غبار تو سوار بر اسب هستی یا حمار
(موحد، ۱۳۷۵: ۸/ ۲۶۶)

باز

باز، شاهباز و شاهین در ادبیات فارسی اغلب سمبل بلند پروازی، انسانهای وارسته و شجاع و تمثیلی برای عارفان بالله، انسانهای کامل و بندگان محبوب حق و در مواردی اندک نیز باز سمبل شیطان و یا همان پرنده بلند پرواز است. شمس در بیانی جالب و حسن تعلیلی زیبا وجه تسمیه «باز» را این گونه بیان می کند:

باز را به آن سبب «باز» گویند که: اگر از نزد شاه رفت سوی مُردار، بر مردار قرار نگیرد؛ باز، نزد شاه آید! چون باز نیامد و هم بر آن مردار قرار گرفت، باز نباشد^۱ (موحد، ۱۳۷۵: ۱۸۴).

وی از نماد باز برای شخصیت خود استفاده می کند:

اول در خانقاهم رها نمی کردند، اکنون برون می آیم رها نمی کنند. طرفه خانقاه داری! اما شه آن باز را که قفس را بردارد و برپرد، قفس آهنین کرده باشد. چون بر پرید هوی هوی کنی. چه جای هوی هوی است؟ هوی هوی یعنی بیا ای همای! از آن اوج که بر رفته ای. چه جای بیاست؟ به همان جای بایست (موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

شمس هنگامی که از ریاکاری، دو رنگی و نفاق سخن می‌گوید از انسان کامل به عنوان «باز» و از ریاکاران با عنوان «زاغ» یاد می‌کند:

مسلمانی و ایمان مخالفت هواست و کافری موافقت هوا. آن یکی ایمان آورد معنیش این است که عهد کردم که مخالفت هوا نکنم. آن دگر گفت کار من نیست، من این نتوانم، خراج می‌گزارم و می‌زیم. پیغامبر نیز راضی شد و قبول کرد و براتش داد و گفت: «من آذی ذمیاً فکانما آذانی،^۶ وذا عهد فی عهد». اما این دگر که می‌گوید من مؤمنم و از هوا بیزار شدم و نیست می‌خواهد که نه خراج دهد و نه ترک هوا کند. می‌گوید: مؤمنم، مؤمن نیست. می‌گوید صلح و صلح نیست، می‌گوید یارم و رعیتیم، نیست می‌گوید سپیدم و نیست، سیاه است. بازم. نیست، زاغ است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۰۷).

شمس تبریزی در جای دیگر برتری «باز» را با تمثیل مشابه در معنای انسان کامل و شایسته بیان می‌کند که سایرین نمی‌توانند مثل او باشند یا مشابه رفتار او را داشته باشند؛ زیرا با این کار ممکن است خود را نابود سازند:

بازی آمد بر سر دیوار بارو نشست، کسی سنگی بر گرفت تا بر او اندازد، بر پرید رفت. اما اگر خری بر آن بارو بایستد، که من نیز چو سنگی آید بجهم، فروافتد. گردنش بشکند، یا به گل درافتد، فرومی‌رود، و می‌رود چون قارون (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۰).

و در توضیح می‌دهد که بین آنها تفاوت بسیار وجود دارد:

آن را بنگر که نور ایمان از رویش فرو می‌آید، صاف از نفاق، نه آن نور که به هیچ امتحانی ظلمت شود یا کم شود. فرقت میان نوری که با اندک امتحان آن ذوق و نور تیره شود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۰).

متنی در به کارگیری «باز» به عنوان تمثیل برای انسان کامل و به تبع شخصیت خود با شمس هم عقیده است. اگر چه در نزد ادیبان در درستی این ایده که شعر به وسیله متنی به غایت خود رسیده است، اختلاف نظری وجود ندارد و معاصران و متاخران این برتری را تایید می‌کنند؛^۸ اما از آنجا که متنی بسیار خودپسند و خودستا بود و هیچ چیز و هیچ کس را برتر و والاتر از خود نمی‌بیند، بارها برتری خود را نسبت به شاعران دیگر بیان می‌کند و می‌گوید: «روزگار فقط راوی شعر من است و اگر شعر بسرایم، زمانه آن را سرود می‌خواند». به عبارتی دیگر سخن سنجان ریز خوار خوان شعر من هستند:

وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا مِنْ رُؤَاةٍ قَصَائِدِي إِذَا قُلْتُ شِعْرًا أَصْبَحَ الدَّهْرُ مُنْشِدَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱۴/۲)

او برتری خود را نسبت به شاعران دیگر همچون برتری شکاری ترین باز در میان بازها می‌داند:

إِنِّي أَصِيدُ الْبُزَاةَ وَ لَكِنِ نَ أَجَلُ النَّجُومِ لَا أَصْطَادُهُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۵۵)

و به مخاطبش توصیه می‌کند که به هیچ صدایی جز صدای سخن وی گوش ندهد؛ زیرا پرنده خوش آواز است و دیگران تنها انعکاس صوت او هستند.

وَ دَعَى كُلَّ صَوْتٍ غَيْرِ صَوْتِي فَأَنَّنِي
أَنَا الطَّائِرُ الْمُحَكِي وَ الْآخِرُ الصَّدِي
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۵)

او چون شمس تبریزی از این که با بقیه یکسان دیده و سنجیده شود معترض است و این اعتراض را این گونه بیان می‌کند: «بدترین شکاری که دست من آن را صید کرده است، شکاری است که در آن بازهای اشتهب با کرکسها یکسان است».

وَ شَرُّ مَا قَنَصْتَهُ رَاحَتِي قَنَصُ
شُهْبُ الْبُزَاةِ سَوَاءٌ فِيهِ وَ الرَّحْمُ
(برقوقی، ۱۴۰۷، ۴ / ۹۰ / ۱)

یعنی فرومایگان از شعرا نیز در گرفتن عطای تو با من یکسان شده‌اند. زیرا که در انفاق و بخششی که سیف‌الدوله آن را به من داده است و مانند شکار می‌باشد شاعران فرومایه هم جز من از آن بهره‌مند شده‌اند. متنبی در بیت زیر برای بیان سرعت اسبها آنها را به باز تشبیه می‌کند و در سختی سم آنها نیز اغراق آمیزی می‌کند: «این اسبان با آنچنان دست و پای می‌تازند که هرگاه بدون نعل به سنگ سخت برسند، سینه بازهای شکاری را بر آن نقش می‌زنند». به این معنی که آنها بدون هیچ‌گونه تأثیری با سم خود روی سنگها تأثیر می‌گذارند و می‌گذرند:

تَمَاشِي بِأَيْدِي كَلَّمَا وَافَتِ الصِّفَا
نَقَشْنَ بِهِ صَدْرَ الْبُزَاةِ خَوَافِيَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۴۲۲)

متنبی گاهی باز را با نماد منفی و تا حدی با عنوان سمبل شیطان به کار می‌برد.

از شکایت خود را پیش کسی از خلق مبر تا او را بدان شکایت به شماتت خود وادار کنی و شکایت تو نزد او مانند شکایت مرغ زخمی به عقابها و کرکس هاست.

وَ لَا تَشَكَّ إِلَى خَلْقٍ فَتَشْمِيَّتُهُ
شَكْوَى الْجَرِيحِ إِلَى الْغُرْبَانِ وَ الرَّحْمِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۲۹۵)

وَ لَا يُعِنُّ عَدُوًّا أَنْتَ قَاهِرُهُ
فَإِنَّهُمْ يَصِدْنَ الصَّقَرَ بِالْخَرَبِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۲۴)

روزگار دشمنی را که تو بر او چیره شده‌ای یاری نکنند، زیرا که روزگار شاهین را با سرخاب شکار می‌کند (یعنی قوی را با ضعیف شکار می‌کند).

سگ

سگ در عرف برخی جوامع اسلامی بیشتر از پنجاه صفت دارد. نمادگرایی سگ اساساً یا خیر است یا شر. خیر است؛ زیرا سگ یاور نزدیک انسان و مراقب اوست و شر؛ چون هم خانواده گرگ و شغال است. از جمله صفات مثبت عبارت است: بیداری و صبوری سگ، وفای سگ که بسیار ستایش شده است. اگر مردی برادر نداشته باشد، سگ‌ها برادر او هستند. قلب یک سگ مانند قلب صاحبش می‌تپد. سگ در ادب فارسی سمبل وفاداری، انسان وارسته، تمثیل عارفان بالله، گاه انسان غفلت‌زده و حقیر، تمثیل غفلت‌زدگان دنیا، کافران، منافقان، مخالفان شریعت، سمبل حرص و آز و ... است. به سبب همین خصلت‌ها این حیوان گاهی مرتبه‌ی والایی پیدا می‌کند و نمونه‌ی بارز آن سگ اصحاب کهف است که در بیشتر کتب عرفانی بدان پرداخته‌اند.

شمس تبریزی در کلام خود چند بار از سگ به عنوان حیوانی متفاوت سخن گفته است. برای نمونه:

ابایزید 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 مُضایقه می‌کردند. آن سگ در ابایزید نظر می‌کرد. الهام آمد که برای این سگ، آب حاصل کن. منادا کردند: که می‌خرد حجی مبرور مقبول به شربتی آب؟ هیچ کس التفات نکرد، برمی‌افزودند: «پنج حج پیاده‌ی مقبول» و «شش» و «هفت» تا به هفتاد حج رسید. یکی آواز داد که: من بدهم. در خاطر ابایزید 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. ابایزید 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 (موحد، ۱۳۷۵: ۹۷).

در مقابل صفت‌ها و نمادهای منفی هم برای سگ زیاد است. مسلمانان عقیده دارند ملائکه هرگز وارد خانه‌ای که سگ در آن باشد نمی‌شود و ظرفی را که سگ از آن آب نوشیده است، هفت بار می‌شویند. بعضی از جنبه‌های نمادگرایی سگ عبارتند از: فریبندگی، بی‌بند و باری، وسوسه‌گری، نشانه‌ی ثمره‌ی یک پیوند نامشروع و ... (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۸: ۲ / ۶۱۱ - ۶۱۲). به عقیده شبستری وابستگی به دنیا مانند سگی است که لاشه می‌خورد. سگ نماد ولو و شکم‌بارگی است. به همین دلیل اگر از کسی عصبانی شوند و این ناراحتی را بخواهند در کلام نشان دهند به عنوان توهین و ناسزا او را سگ خطاب می‌کنند. این لفظ ذم گونه در آثار شاعران و نویسندگانی که تندمزاج هستند، بسامد بیشتری دارد. متنبی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و اتفاقاً فحاشی و ناسزاگویی در شعرش نهایت بددهنی است. او هنگامی که ضبه بن یزید عتبی را مورد هجو قرار می‌دهد و او و پدرش را این گونه به سگ

تشبیه می‌کند:

و مَا يُشَقُّ عَلَى الْكَلْبِ أَنْ يَكُونَ ابْنَ كَلْبَةٍ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱ / ۳۳۱)

متنبی گروهی از مردم زمانه‌ی خود را که با او موافق نبودند به سگ و به تبع آن صدای آنها را به پارس تشبیه کرده است: «من سرور والا مقامی هستم که سگ‌های شما با پارس کردن مرا خشمگین کردند».

أَنَا عَيْنِ الْمَسْوَدِ الْجَحْجَاحِ هَيَّجَتْنِي كِلَابُكُمْ بِالْئُبَاحِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱ / ۳۶۴)

شمس نیز در حکایتی حاسدان را به سگ تشبیه می‌کند:

شهاب سهروردی، سخت مقبول و عزیز بود پیش سلطان حلب، حسد کردند؛ گفتند: ملک عادل پیش فلان شحنه است، نامه بنویس به اتفاق تا در منجیق نهیم. چون نامه بخواند، دستار فرو بگرفت، سرکش ببریدند، در حال پشیمان شد. بر وی ظاهر شد مکر دشمنان، او را خود لقب ملک ظاهر گفتندی، بفرمودشان تا چو سگ خون او را بلیسیدندی... (موحد، ۱۳۷۵: ۱۳۹).

شمس افراد نا اهل را با این لفظ خطاب می‌کند:

آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند، آن سگان، شهاب کافر چون باشد؟!... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۵). عیب از آن بزرگان بوده است که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند: انالحق و متابعت رها کرده‌اند، و در دهان این‌ها افتاده است. اگر نه اینها چه سگ‌اند که آن سخن گویند؟ اگر مرا امر بودی اینها را یا کشتن یا توبه (همان، ۲۱۱).

در حکایتی بسیار شنیدنی شمس تبریزی با نقل قول از شیطان، او را به سگ و انسان‌ها را به انبان آرد تشبیه می‌کند:

روزی آمد شیطان که یا عمر بیا تا ترا عجایب بنمایم. آورد تا در مسجد. گفت: یا عمر! در شکاف در بنگر. نظر کرد. گفت: چه دیدی؟ گفت: همان شخص نماز می‌گذارد و دیگری در بیغوله مسجد خفته است، پای کشیدست. گفت: یا عمر بدان خدای که ترا عزیز کرد به متابعت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و از منت خلاص کرد، اگر مرا خوف آن نبود، و از وی نیندیشیدی، با این نماز کننده کاری کردم که سگ گرسنه با انبان آرد نکند! (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۶ - ۱۰۵).

شتر

«شتر نماد کم خوراکي و کم آشامی است. با وجود حالت پر ادعا و ناراضی‌اش، مظهر قناعت به شمار آمده است» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۴۰). در ادبیات شتر نماد انسان یا شیخ کامل، آینده‌نگری، صبر و تحمل بارها مورد استفاده شاعران و نویسندگان قرار گرفته است. شمس تبریزی در این باره تمثیل زیبایی دارد:^{۱۲}

موشی لگام اشتری بگرفت و بکشید. اشتر از روی موافقت و حلم و تواضع در پی او روان شد. الْمُؤْمِنِ كَالْجَمَلِ الْأَنْوَفِ^{۱۳} بعضی گویند جهت حلم و تواضع، بعضی گویند آن که از همه حیوانات بلندتر است و سرفرازتر، اگر نه آنرا سر دیگرست، اما حالی علی قَدْرِ عَقُولِهِمْ می‌گوئیم. به آبی رسید بزرگ تیز رو عاجز بماند، موش را اشتر گفت اکنون چه ایستاده اینجا چرا نمی‌روی؟ ندانی که نباید مهار چون منی را گرفتن؟! اکنون چون گرفتی برو، گفت آب است عظیم، اشتر پای در آب، گفت درآ که سهلست تا زانوست. موش می‌گوید از زانو تا زانو، اکنون توبه کن تا چنین گستاخی نکنی و بر گوزبان^{۱۴} من نشین، مرا چه تفاوت از صد هزار چون تو که بر گوزبان من باشد. بیکدم از آب بگذرانم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳۵ - ۱۳۴).

متنبی در بیتی با اغراق از تحمل سختی شتر در سفرهای طولانی را نشان می‌دهد:

فَلَمْ تَلَقْ ابْنَ إِبْرَاهِيمَ عَنَسِي^{۱۵} وَ فِيهَا قَوْتُ يَوْمِ الْقَرَادِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۲)

«ماده شتر تنومند من، ابن‌ابراهیم (ممدوح) را دیدار نمود، مگر در حالی که تنها قوت یک روزه‌ی کنه‌ای در آن (باقی) بود». یعنی سیر و سفر طولانی، آن چنان ماده شتر درشت اندام مرا ناتوان و بی‌جان ساخته بود که حتی برای خوراک یک روزه کنه‌ای هم در آن، خون نمانده بود. او رسیدن به مقصد و منزل را به سبب صبر و بردباری شتر نشان از سربلندی او می‌داند:

أَوَانَا فِي بُيُوتِ الْبَدْوِ رَحْلِي وَ أَوْنَةً عَلَى قَتَدِ الْبَعِيرِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۲)

در برخی مناطق شتر نماد خودپسندی، غرور و ادعاست. این صفت شاید به علت شکل ظاهری شتر و یا همان قدرت تحمل بالای این حیوان باشد. تا جایی که در ضرب‌المثلی می‌گویند: شتر به خاطر هیكلش سپاهش را از دست داده است (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۴۲). متنبی در بیتی کوه‌های بلند و بی‌همتا و برکشیده را به شتر کج گردن و سر بر کشیده تشبیه می‌کند:

وَ شَامُخٌ مِّنَ الْجِبَالِ أَقْوَدٌ فَردِ كَيْفُوجِ الْبَعِيرِ الْأَصِيدِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۲)

متنی راه به سوی نیکی و مقصود حقیقی را به وسیله شتر هموار می‌بیند:

هر کجا باشی، اشترانمان به سوی تو می‌آیند؛ چنان که زمین یکی است، تو هم یگانه‌ای. از آنجا که جز سرزمینی که بر آن گام مینهیم، سرزمین دیگری نداریم؛ چون تو هم سروری شایسته نیست که از او یاری طلبیم.

كُنْ حَيْثُ شِئْتَ تَسْرَ أَلَيْكَ رَكَابُنَا فَالْأَرْضُ وَاحِدَةٌ وَأَنْتَ الْوَاحِدُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۲/ ۵۹)

شمس تبریزی دو بار حکایتی تمثیلی از گفتگوی شتر و اشتر نوشته شده است و هر بار از بیان این مناظره هدف خاصی دارد. بار اول ابتدا از صبر سخن می‌گوید که:

هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد، که نظر او بر شیرینی عاقبت است، پس معنی صبر، افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری، نارسیدن نظرست بآخر کار، اول صف بر آن کسی ماند که آخر کارها نیکو داند (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

سپس حکایت را این گونه بیان می‌کند:

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 به بینم، زیرا بلند سرم و بلند همتم و روشن چشمم، یک نظر بیابان عقبه می‌نگرم و یک نظر به پیش پا.^{۱۶}

بعد از حکایت درباره‌ی هدف تمثیل و نماد «شتر» را توضیح می‌دهد: «مراد از شتر شیخ است که کامل نظر است و هر کس بدو پیوستگی بیشتر دارد در دزدیدن اخلاق او، لاشک با هر چه نشینی و با هر چه باشی، خوی او گیری...» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۹). اشتر نیز کنایه از مردمی است که اسیر خوی حیوان‌اند و بصیرت باطنی ندارند. بار دوم حکایت را کمی متفاوت‌تر و با هدف دیگر بیان می‌کند:

اشتر اشتر را گفت که تو در سر کم می‌آیی چگونه است؟ گفت: یکی آنک بر من سه نقطه زیادتست، آن زیادت نهلد که در روآیم، آن دگر بزرگی جثه و بلندی قد و روشنی چشم، از بالای گریوه نظر کنم تا پایان عقبه، همه را به بینم، نشیب و بالا. دیگر من حلال زاده‌ام تو حرام زاده‌ای... (موحد، ۱۳۷۵: ۲۷۲).

در زبان ترکی و کردی ضرب‌المثلی به این مضمون وجود دارد که بعید نیست از این حکایت گرفته شده باشد: شتر باش و عاقبت کار را ببین، اشتر نباش که نگاهش جلوتر از نوک دماغش نمی‌رود.

شیر

شیر مقتدر، سلطان، نمادی خورشیدی و به غایت درخشان، سلطان حیوانات و سرشار از فضائل و رذائل ناشی از مقامش. هر چند مظهر قدرت، عقل و عدالت است؛ اما در عین حال نشانه غرور و خودپرستی است. این همه از او نماد پدر، معلم یا شاهی را می‌سازد که از شدت قدرت می‌درخشد و از نور این درخشش کور شده است و از آنجایی که خود را حامی می‌داند از این رو تبدیل به یک جبار مستبد می‌شود. به همین دلیل ممکن است همان قدر تحسین برانگیز باشد که تحمل‌ناپذیر. بین این دو قطب، تعدادی مفاهیم نمادین در نوسان است. مسلمانان حضرت علی علیه‌السلام را مولای شیعیان اسدالله لقب داده‌اند و پرچم ایرانیان باستان به نقش شیری تاجدار مزین بوده است (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۱۱۱). این خصائص باعث می‌شود که شیر گاه سمبل عارفان و تمثیلی برای شجاعت و زورمندی باشد و گاه تمثیلی برای زورمندان دنیوی است.

متنی بارها شیر را نماد شجاعت گرفته و ممدوح را به این شیوه ستوده است: «هر کسی که در پی خواسته‌ای رونده است، آرزو می‌کند که چون شیر (ممدوح) نیرومند و پرتوان باشد».

كُلُّ غَادٍ لِحَاجِبِهِ يَتَمَنَّى أَنْ يَكُونَ الْعَصْفَرَ الرَّبْلَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۳/۲۶۶)

در مدح سیف‌الدوله او را به شیر شجاع و دشمنان او را به شکار تشبیه می‌کند و آنها را بدون محدودیت زمان و مکان شکست خورده‌ی ممدوح می‌داند: «ای شیر شجاع! دشمنان تو در هر جا که باشند شکار تویند».

فَلَا زَالَتْ عُدَاتُكَ حَيْثُ كَانَتْ فَرَأَيْتَ أَيْهَا الْأَسَدُ الْمِهْيَجُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱/۳۶۰)

در بیتی دیگر باز هم از نماد شجاعت شیر استفاده می‌کند و می‌گوید: «کسی که نیاکانش در دلیری مانند شیران درنده باشند، شیش برای او بامداد و طعمه‌اش از سوی دشمنان چیرگی می‌شود».

وَمَنْ تَكُنِ الْأَسَدُ الضَّوَارِي جُدُودُهُ يَكُنْ لَيْلُهُ صُبْحًا وَ مَطْعَمُهُ غَصْبًا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱/۱۸۵)

أَسَدُهُ دَمُ الْأَسَدِ الْهَزْبَرِ خِضَابُهُ مَوْتُ فَرِيصِ الْمَوْتِ مِنْهُ تُرْعَدُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۲/۵۱)

متنی با استعاره ممدوح را شیر و کسانی که جایگاه ممدوح را درک نمی‌کنند و به شجاعت او پی نبرده‌اند، از حیوانات نادان‌تر می‌داند؛ زیرا حیوانات با این آگاهی در مقابل شیر از جنگ خودداری می‌کنند:

أُنِكِرُ رِيحَ اللَّيْتِ حَتَّى يَذَوْقَهُ وَ قَدِ عَرَفَتْ رِيحَ اللَّيْثِ الْبَهَائِمُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۰۵)

«آیا بوی شیر را انکار می‌کند تا این که آن را بچشد و بیازماید حال آن که حیوانات بوی شیران را می‌شناسند؟!»

شمس تبریزی هم بارها شیر را در نماد شجاعت به کار برده است: «قوت اعتقاد را نباید معتقد را که از کوه گذاره کند. شیر هفت سر را ببیند، گوشش را بگیرد به قوت اعتقاد و عشق آفتاب، و غم نخورد. و اعتقاد عشق دلیر کند، و همه ترس‌ها را ببرد» (موحد، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

یکی رسن بازی می‌کند، خلق حیران می‌شوند از بلندی رسن و از دلیری او و بی‌باکی او. دل نظاره‌گران سبک و سست می‌شود خاصه که ببیند بر شیر سیاه نشست است و بی‌باک شیر را می‌زند بر سر، همچون خر کاهل (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۸). چون در دریا افتاد، اگر دست و پای زند، دریا در هم شکندش، اگر خود شیر باشد. الا خود را مرده سازد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۸).

شمس تبریزی گاهی فراتر رفته و خود را از نظر شجاعت بالاتر از شیر خطاب کرده و به مخاطب می‌گوید: «پس مرا چگونه می‌شناسی؟ می‌رفتم در آن بیشه که شیران نمی‌یارند رفتن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۲). متنبی هم ممدوح خود (سیف‌الدوله) را از شیر شجاع‌تر می‌داند: سیف‌الدوله همان چیزی را که مردم از همت او انتظار دارند اقتضا می‌کند؛ در حالی که شیر هم نمی‌تواند ادعا کند که آن همت را دارد (چه برسد به انسان!).

وَ يَطْلِبُ عِنْدَ النَّاسِ مَا عِنْدَ نَفْسِهِ وَ ذَلِكَ مَا لَا تَدْعِيهِ الضَّرَاعِمُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۹۵)

و در بیتی با به هدف حسن تخلص با اغراق زیبایی هیبت و شوکت شیر را از ممدوح می‌داند:

فَأَيْنَ مِّنْ زَفْرَاتِي مَن كَلَّفْتُ بَهَّ وَأَيْنَ مِّنْكَ ابْنِ يَحْيَى صَوْلَةُ الْأَسَدِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۲ / ۷۱)

«من عاشق اویم، کجا شور و شدت اندوه مرا در فراق خود دریابد. این بدان ماند که صولت شیر از ابن‌یحیی است.»

هیئت ظاهری شیر هوشی الهی و مقدس را القا می‌کند، تکاپوی شاهانه، سرکش و مهار ناشدنی شیر شبیه است به جلال خداوندی و رمز خداوند که به فرشتگان داده شده تا آن را در تاریکی و مجلل و پر شوکتی ببوشانند، فرشتگان آثار رمز خداوند را قدیسانه از چشم نامحرم نهان می‌کنند همان گونه که

شیر در هنگام گریز از دست شکار رد پای خود را محو می‌کند. از طرفی نعره و غرش عمیق شیر نماد دیگری را پیش می‌کشد که نه تنها خورشید و نور نیست؛ بلکه تیره و تار و هراس آور است. (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۱۱۱ - ۱۱۵). شیر نماد عدالت است و بر این مبنا ضامن قدرت‌های مادی و معنوی و مرکوب یا تخت بسیاری از خدایان بوده است (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ۱۱۱). پس نباید با کاربرد نادرست به جایگاه او توهین کرد:

وَمَنْ يَجْعَلِ الضَّرْغَامَ بَأْزًا لِلصَّيْدِ
تَصَيَّدَهُ الضَّرْغَامُ فِيمَا تَصَيَّدَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۰)

«هر که شیر را بازی برای شکار اختیار کند، آن شیر در ضمن آنچه صید نماید، او را نیز شکار کند». متنبی در وصف ممدوح از نماد شیر استفاده می‌کند و اعتقاد دارد که شیر به سبب اقتدار و نیروی شکست‌ناپذیر باید متفاوت‌تر از بقیه باشد و صفت درندگی را جز خصلت‌های جدا نشدنی و هویت شیر می‌داند که بدون آن ناقص است: «شرم و در بیشه نشستن شیران را از گرسنگی سودی نرساند و از آنها نهراسند، مگر آن که درنده و آزمند شکار باشند».

فَمَا يَنْفَعُ الْأَسَدَ الْحَيَاءُ مِنَ الطَّوَى
وَلَا تَتَّقَى حَتَّى تَكُونَ ضَوَارِيَا
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۴۱۸)

متنبی با ارائه‌ی نماد حیوانی و تصویرسازی به گونه‌ای زیبا اهمیت عقل برای انسان را متذکر می‌شود و بر این عقیده است که اگر انسان از نعمت عقل برخوردار نباشد، از شیر پست بدتر است. او در مدح سیف‌الدوله از تشبیه تفضیلی استفاده کرده و شجاعت همراه با خرد را می‌ستاید: «اگر عقل و خرد نبود، بی‌گمان پست‌ترین شیر به شرف از انسان نزدیک‌تر می‌بود».

لَوْلَا الْعُقُولُ لَكَانَ أَدْنَى ضَيْغَمٍ
أَدْنَى إِلَى شَرَفٍ مِنَ الْإِنْسَانِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۴ / ۳۰۸)

متنبی هر شیری را صرفاً به خاطر شجاعت لایق تعریف و تمجید نمی‌داند و باطن شیر گونه را با ارزش می‌داند: «ای شیر و دلاوری که در تنش روان شیر است و چه بسا شیرانی که روان‌های آنان مانند سگان است».^{۱۷}

أَيَا أَسَدًا فَي جِسْمِهِ رُوحٌ ضَيْغَمٍ
وَ كَمِ أَسَدٍ أَرَوَّحُهُنَّ كِلَابُ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱ / ۳۲۱)

متنبی در بیت‌ی با هدف مدح حیا، برتری شیر نسبت به سایر حیوانات را نه از وجود خصلت‌های

ظاهری بلکه از سرشت او ناشی می‌داند.

وَلَيْسَ حَيَاءُ الْوَجْهِ فِي الذَّنْبِ شَيْمَةً وَ لَكِنَّهُ مِنْ شَيْمَةِ الْأَسَدِ الْوَرْدِ
(برقوقی، ۱۴۰۷: ۱۶۳/۲)

«شرم‌ناکی خوی و خصلت گرگ سخت رو و بی‌حیا نیست، شیر سرخ رو را این خوی و خصلت است». او می‌گوید گرگ به خبثت، بدی و بی‌حیایی معروف است و حیا و شرم در طبیعت او نیست؛ اما در سرشت و طینت شیر است. به این باور اشاره دارد که هنگام روبرو شدن با شیر اگر به چشمانش نگاه کنی شیر حیا کرده و به شخص حمله نمی‌کند. شمس تبریزی نیز در خلال سخنانش هنگامی که از ارتباط بندگان با پروردگار و تاثیر لابه و زاری سخن می‌گوید، بیتی عربی می‌آورد که به موضوع که شیر و نگاهش به شکار اشاره دارد:

گوشم گران است در گوشم بگو:

تصاممت اذ نطقت طيبه تصيدُ الأسودَ بالحاظها
و ما بي وقر و و لكنني اذنت اعاده الفاظها

(موحد، ۱۳۹۱: ۲۵۷).

«هنگامی که دوست شروع به سخن کرد (از جهت شیرینی سخن او)، خود را به کری زدم؛ زیرا شیران با نگاه چشم شکار می‌کند. در من سنگینی گوش نیست و خواستم که با این شیوه، سخنان او تکرار شود». در مقالات می‌خوانیم که شمس تبریزی هنگامی که مخاطب را از ارتباط و اطمینان بیش از بزرگان منع کرده و آنان را به عواقب این کار هشدار می‌دهد، بیتی از، یکی از قصاید معروف متنبی را مثال می‌زند: «در آن که پادشاه سخنی گوید با تهور و درشت، هیچ خوف نیست، خود سخن گوید هموار، مناسب حال شاهی خویش. تو ز شاهان در حالت اکرام ترس.»

إِذَا رَأَيْتَ نِيُوبَ اللَّيْثِ بَارِزَةً فَلَا تَظُنَنَّ أَنَّ اللَّيْثَ يَيْتَسِمُ

«نگاه که دندان‌های شیر را دیدی بیرون آمده است گمان مبر که شیر خندان است؛ یعنی خنده شیر من را فریب نمی‌دهد». در فارسی هم این تعبیر به کار رفته است. اسدی توسی در گشت‌اسب‌نامه می‌گوید:

نباید شد از خنده شه دلیر کنه‌دان نمودن خنده‌شیتو

جالب آن که مولانا هم در دیوان شمس و هم در مثنوی این مضمون را به نظم دلکش پارسی کشیده است:

چون بخندد شیر، تو ایمن مباش آن زمان از زخم خون آشام ترس
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۲۰۹)

نتیجه‌گیری

شاعران و نویسندگان برای بیان افکار و احساسات خود از همه‌ی دانش‌های زبانی، بیانی و ادبی بهره می‌گیرند. یکی از مهارت‌های ادبی استفاده از انواع صورخیال از جمله نماد، تمثیل، تشبیه و استعاره است. در واقع بخش مهمی از انتقال مفاهیم در ادبیات به دوش نماد و تمثیل نهاده شده است. جانوران به سبب کاربرد تخیلی و تمثیلی که دارند همواره در ادبیات نقش زیادی داشته‌اند و به دلیل وجود محسوس و صفت‌های آشکار رابط بین انتقال افکار شاعران و نویسندگان به مخاطب در قالب حکایت‌های تمثیلی بوده‌اند.

در این مقاله اشعار متنی شاعر دوره عباسی و شمس تبریزی عارف و پیر مولانا از لحاظ استفاده و کاربرد نمادهای حیوانی و انواع صورخیالی بررسی و مقایسه شده است. متنی و شمس تبریزی هر دو با توجه به شرایط مکان و زمان در محسوس سازی افکار و احساسات خود و از نماد و تمثیل استفاده کرده‌اند و با به کارگیری عنصر حیوانی سعی داشتند آن چه را که در ذهن دارند به خواننده القا کنند و در خیلی موارد موفق عمل کرده و در این بین اشتراکاتی نیز داشته‌اند و در مواردی هر دو یک مفهوم و هدف را در قالب نماد مشترک بیان کرده‌اند. در بررسی این موضوع نشان دادیم که شمس تبریزی از خواندن اشعار زیبای متنی غافل نبوده و در مواردی به طور مستقیم از ابیات استفاده کرده یا این که مفهوم و محتوای آنان بهره برده و از آن تاثیر گرفته است.

پی‌نوشت

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر به جلد دوم کتاب *مناقب/عارفین افلاکی* صفحات ۶۲۲، ۶۲۳ و ۶۵۲ مراجعه نمایید.
۲. اسب و شب و بیابان و شمشیر مرا می‌شناسند و نیزه و کاغذ و قلم نیز (یعنی من چنین مردی هستم).
۳. ناگفته نماند که اثر دیگری به نام «مرغوب/القلوب» را به شمس نسبت داده‌اند که طبق بررسی‌های انجام شده از مرحوم فروزانفر و استاد احمد منزوی، این کتاب نمی‌تواند اثر شمس تبریزی باشد (موحد، ۱۳۹۱: ۵۷).
۴. یاوه شدن: از راه بیرون شدن، راه گم کردن (دهخدا) مولانا:
گر یاوه شد او ز شاهراهی آخر نه به روی آن پری بود
(مولانا، ۱۳۹۳: ۷۱۵)
۵. زین صدقه و عماد هر دو از مریدان اوحدالدین کرمانی بودند (موحد، ۱۳۹۱: ۴۰۸).
۶. مولانا در تعبیری نزدیک به سخن شمس می‌گوید:
باز دست شاه را کرده نوید از همه مردار بیریده امید
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲۲۹۴/۱۵)

گر امین آید سوی اهل راز وا رهید از سر کله مانند باز
(مولانا، ۱۳۸۸: ۴د / ۳۳۳۵)

۷. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «من آذی ذمياً فکانما آذانی»؛ هرکس اهل ذمه (یهودی، مسیحی و زرتشتی که در پناه اسلام است) را آزار رساند، گویا به من آزار رسانده است.

۸. ابوالعلاء معری که از نظر بینش و هوش سرشار و نهایت تعمق در معانی سر آمد است، به برتری متنبی بر خود و دیگر شاعران اقرار می‌کند.

۹. حکایت سعدی در باب چهارم گلستان در فواید خاموشی مضمونی مشابه دارد: بازرگانی را هزار دینار خسارت افتاد. پسر را گفت: نباید که این سخن با کسی در میان نهی. گفت: ای پدر! فرمان تو راست، نگویم، ولكن خواهم مرا بر فایده‌ی این مطلع گردانی که مصلحت در نهان داشتن چیست؟ گفت: تا مصیبت دو نشود: یکی نقصان مایه و دیگر شماتت همسایه:

مگوی انده خویش با دشمنان که لاحول گویند شادی کنان

۱۰. مولانا در مورد علاقه‌ی سگ به خون می‌گوید:

از تغار تو اگر خون رسد همچو سگان گر من آن را قدح خاص ندانم عامم
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۶۵۰)

۱۱. مولانا درباره‌ی علاقه سگ به انبان آرد می‌گوید:

می‌کند او تیز از بهر تو کارد او سگ قحطست و تو انبان آرد
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳د / ۳۸۱۶)

۱۲. مولانا در مثنوی این حکایت را آورده است:

موشکی در کف مہار اشتری در ربود و شد روان او از مری
اشتر از چستی که با او شد روان موش غره شد که هستم پهلوان
بر شتر زد پرتو اندیشه‌اش گفت بنمایم ترا تو باش خوش...
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲د / ۳۴۳۶ تا ۳۴۳۸)

۱۳. اشاره به حدیثی است که در مجمع‌البحرین نقل شده یعنی مؤمن مانند شتر اطاعت کننده و آرام است که هر جا صاحبش بخواهد می‌خواباند و به همین مضمون حدیث دیگری هست که فرمود: «المؤمنون لینیون کالجمل الانف» اشاره بصف‌ت صبر و رضا و بردباری و حلم و خوشی رفتار آنان با مردم است.

۱۴. گوزبان بازاء منقوطة بروزن مولتان پاردم چهارپایان جرمی که در زیر دم اسب اندازند برای محکمی زین و پالان.

۱۵.

۱۶. مولانا این داستان را در دفتر دوم مثنوی نقل کرده است:

گفت استر با شتر ای خوش رفیق	در فراز و شیب و در راه عمیق
تو نیایی در سر و خوش میروی	من همی آیم به سر در چون غوی
گفت از چشم تو چشم من یقین	بی گمان روشن تر است و تیز بین

(مولانا، ۱۳۸۸: ۲د/ ابیات ۱۷۴۵ و ۱۷۴۷)

۱۷. مولانا در این باره می‌گوید:

گر سگی کردیم ای شیر آفرین	شیر را مگما بر ما زین کمین
---------------------------	----------------------------

(مولانا، ۱۳۸۸: ۱د/ ۱۱۹۷)

منابع

- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، به کوشش: تحسین یازجی، تهران، دنیای کتاب، چاپ دوم، جلد ۱ و ۲.
- برقوقی، عبدالرحمن، (۱۴۰۷)، شرح دیوان منتهی (۴جلد)، بیروت - لبنان، دارالکتاب عربی.
- خوشنویس، احمد (عماد)، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، تهران، چاپ زهره.
- دلاشو، لوفلر، (۱۳۸۶)، زبان رمزی افسانه‌ها، ستاری، جلال، تهران، توس.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۲)، گزیده‌ی غزلیات شمس، جیبی.
- شمس تبریزی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محدعلی موحد، انتشارات خوارزمی تهران.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۹۳)، بیان (ویراست چهارم)، تهران، نشر میترا.
- شوالیه، ژان، گریبان، آلن، (۱۳۷۹)، فرهنگ نمادها (۵ جلد)، ترجمه: فضایی، سودابه، ویراستار: سید احمدیان، علیرضا، انتشارات جیحون، تهران.
- شوالیه، ژان و گریبان، آلن، (۱۳۸۸)، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، تهران، جیحون فتوحی.
- محمود، (۱۳۸۵)، بلاغت تصویر، تهران، سخن.
- فرهنگ لغت دهخدا.
- لاوژه، طاهر، علیزاده، احمد، (۱۳۹۶)، متون نظم و نثر عربی، انتشارات پیام نور.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، خمی در شراب روحانی گزیده‌ی مقالات شمس تبریزی، شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان، تهران.
- میررسول، فاطمه سادات، امثال سایره از شعر منتهی، صاحب بن عباد، ترجمه فیروز حریرچی، انتشارات سحر، چاپ اول.
- نوروزی، عبدالصاحب، بررسی تطبیقی کاربرد عنصر حیوان در اشعار سعدی و منتهی.
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۸۶)، فنون بلاغت و صناعات ادبی، جلد ۱ و ۲ تهران، مؤسسه نشر هما.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۵۹)، کتاب پایا، ابوطالب صارمی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر.

بررسی رویکرد سیاسی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در دوران حاکمیت سلاجقه روم

زهرا دوستی^۱
سیدهاشم موسوی^۲

چکیده

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی از شخصیت‌های برجسته ادبی و سیاسی است که پس از حملات مغولان و سقوط خلافت عباسی؛ برخلاف بسیاری از هم‌عصران خویش که واکنش‌های منتقدانه و معترضان‌های نسبت به ویرانگری‌های مغول داشتند؛ چنان عکس‌العملی از خود نشان نداد و چندی بعد به همراه پدرش بهاء‌الدین ولد شهر بلخ را به مقصد قونیه ترک نمود. او در قونیه با حاکمان سلجوقی که مدت‌ها پیش از سقوط خلافت عباسی در خدمت حاکمان مغول بودند همراه شد و در بسیاری از امور سیاسی با آنان هم‌نوا گردید. مقاله حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی و بر پایه مطالعات منابع کتابخانه‌ای درجه اول تاریخی درصدد پاسخگویی به این سؤال است که رویکرد سیاسی مولانا با صاحبان قدرت و وزرای دربار سلجوقیان روم چگونه بوده است؟

فرضیه این است که مولانا علی‌رغم ظلم و ستم سلاجقه روم و همراهی آنان به مغولان، در پی سازش و ایجاد ارتباط سیاسی با حاکمان و وزراء سلجوقی برآمد. دست آورد پژوهش حاکی از آن است که مولانا اساساً نگرش متفاوتی نسبت به مقوله سیاست داشت. او در پی ایجاد روابط حسنه با وزرا و بزرگان سلجوقی به منظور رهانیدن مردم از خطرات احتمالی از جانب حاکمان بود. سلجوقیان نیز در مقابل به مولانا ارادت می‌ورزیدند و سفارش او نسبت به مریدانش را می‌پذیرفتند.

واژگان کلیدی: مولانا، سلجوقیان روم، قونیه.

۱. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه ارومیه
۲. دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

مقدمه

مولانا هم‌زمان با شروع حملات قوم ویرانگر مغول در حالی که دوران ۱۳ سالگی عمر خویش را سپری می‌نمود؛ مراحل از علوم و معارف را پشت سر گذرانید و به مراحل از مجاهده و ریاضت قدم نهاد. او در این دوران به همراه پدرش بهاء‌الدین و خانواده خود به قصد عزیمت حج، بلخ را ترک کرده و پس از گذشت چند سال وارد قونیه پایتخت سلاطین سلاجقه روم شد. مولانا و خانواده‌اش پس از ورود به قونیه با استقبال پر شور مردم و سلطان علاء‌الدین کیقباد روبه‌رو گردیدند؛ به‌گونه‌ای که سلطان علاء‌الدین همراه با بزرگان و وزرا و امراء خود در مجالس وعظی که بهاء‌الدین برپا می‌داشت حاضر شده و او را مورد لطف و محبت خود قرار می‌داد. مولانا نیز با گذشت زمان و اقامت در این شهر مورد حمایت سلاطین و وزرا سلجوقی قرار گرفت و با چند تن از سلاطین هم‌عصر خود روابط دوستانه‌ای برقرار کرده و آن‌ها نیز در مجالس سماع وی شرکت کرده و در شرایط و موقعیت‌های مختلف از راهنمایی‌های این عارف بزرگ بهره‌مند گردیدند.

مولانا در سال‌های حضور خود در قونیه همواره رویکردی مسالمت‌جویانه نسبت به صاحبان قدرت دربار سلاجقه روم داشته و از به‌کارگیری ابزار سرکوب و درگیری با آنان اجتناب نمود. او برای یاری رسانیدن مریدان و دوستان خود نامه‌های متعددی برای وزرا و امراء دربار سلجوقی از جمله معین‌الدین پروانه و امیر تاج‌الدین معتزخراسانی نوشت و از آن‌ها برای مردم و به‌ویژه مریدان خویش مناصب حکومتی، معافیت مالیاتی و ... درخواست نمود. مقاله حاضر در صدد تبیین چگونگی رویکرد سیاسی مولانا در مواجهه با حاکمان و وزرای دربار سلجوقی و حمایت از مردم و به‌ویژه مریدانش در برابر سیاست سرکوبگرانه و آسیب‌ها و خطرات برآمده از دوران حاکمیت سلجوقیان است.

پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهش حاکی از آن است که هر چند مقالات بسیاری توسط پژوهشگران در ارتباط با جلال‌الدین محمد بلخی به رشته تحریر در آمده است؛ اما بیشتر این مقالات در ارتباط با شعر، ادبیات و عرفان - که تخصص اصلی مولانا بوده است - نوشته است. با این وجود برخی از نویسندگان در مقالات خویش زندگی تاریخی، اجتماعی و سیاسی او را مورد بررسی و واکاوی قرار داده‌اند. محمود فتوحی (۱۳۹۲) در مقاله «تعامل مولانا جلال‌الدین محمد بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه» رفتارهای سیاسی و تبیین مبانی نظری مولانا را بر اساس اسناد تاریخی در سه سطح مورد بررسی قرار داده است. نویسنده بر این عقیده است که ایدئولوژی؛ مانع از شناخت تناقضات بنیادین توسط مولانا بوده است. امیر رحیمی دادمرزی و حبیب‌الله آقابخشی (۱۳۹۶) در مقاله «تاج‌الدین معتزخراسانی از دولتمردان ایرانی عصر سلاجقه روم و خواص مریدان مولانا» در صدد بیان ارتباط مولانا با تاج‌الدین و تاثیرات احتمالی این رابطه در رفع مشکلات مریدان توسط این وزیر سلجوقی و هم‌چنین رشد خانقاه‌ها و طریقت مولویه در آنتولی بر آمده است. علی فتح‌اللهی و قاسم صحرايي (۱۳۹۲) در مقاله «ابعاد اجتماعی مهارت‌های زندگی از دیدگاه مولوی» با شناسایی مهارت‌های زندگی در آثار مولانا؛ نیازهای زیست فردی و اجتماعی انسان را از منظر مولانا مورد مذاقه قرار داده است. از آنجایی که در هیچ کدام از مقالات ذکر شده به‌ویژه

از منظر سیاسی به رویکرد مولانا جلال‌الدین در مواجهه با دولت سلاجقه روم و ایجاد ارتباط سیاسی سالم‌آمیز با آنان توجهی نشده است؛ بنابراین مقاله پیش رو در پی آن است که به این مسئله بپردازد.

شرایط سیاسی قونیه

قونیه واقع در حاشیه جنوب‌شرقی جلگه مرکزی آسیای صغیر، تختگاه سلجوقیان روم بود و در آن سال‌های آشوب مغول و انقلابات صلیبی برای مسیحیان بیزانس هم هنوز یک جزیره امن محسوب می‌شد. (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۶۵). این منطقه در قرن هفتم هجری / ۱۳ میلادی مصادف با دوره حاکمیت سلجوقیان آسیای صغیر از بدترین دوران خود را سپری نمود. قونیه سرتاسر این دوران را با جنگ و خونریزی و غارت و توطئه و نزاع خانوادگی پشت سر نهاد (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۵). قونیه در دوران حکمرانی عزالدین کیکاووس اول که پس از غیث‌الدین کیخسرو اول به سلطنت رسیده بود با آشوب و ستیز همراه بود (همان، ۳۶). پس از مرگ عزالدین کیکاووس اول، امیران فوت او را پنهان کردند و بین امراء درباره‌ی جانشینی وی اختلاف بود.

سرانجام پس از درگیری‌ها بسیار عده‌ای که از علاء‌الدین کیقباد طرفداری می‌کردند او را در سال (۶۳۴ - ۶۱۶ هجری / ۱۲۳۶ - ۱۲۱۹ میلادی) به تخت نشاندند. بنا به گفته اکثر منابع وی پادشاهی لایق و دانشمندی بود. در زمان او شهر قونیه آبادی فراوان یافت و تجارت در بلاد او رشد کرد و شهر سیواس از مهم‌ترین شهرهای بازرگانی مشرق گردید (ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۹۶). علاء‌الدین هم‌چنین در دوران حاکمیت خود قلاع قونیه و سیواس را مرمت کرد و علائیه را به تصرف در آورد (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۶).

تنوع ملیت‌ها و فرهنگ‌ها در دیار روم سبب شده بود که تعصب‌ها و خشک‌مغزی‌ها کاستی گیرد و هم‌زیستی انسانی و تسامح و تفاهم میان پیروان آیین‌های گوناگون پدید آید (رباحی، ۱۳۶۹: ۱۲). آنچه در بررسی وضع اجتماعی در آن قرن‌ها با بحث ما ارتباط دارد این نکته است که فرهنگ حاکم بر جامعه دیار روم در آن روز فرهنگ ایرانی بود با چاشنی از فرهنگ بیزانسی. شرح روزانه پادشاهان و وزیران در تاریخ، تصویری از فرهنگ جامعه آن روز است (همان، ۱۷).

برای نخستین بار عزالدین قلیچ ارسلان دوم (۵۸۴ - ۱۵۵ هجری) پنجمین پادشاه این خاندان با تشکیل درباری باشکوه و حمایت از شاعران و نویسندگان ایرانی باعث خلق آثار فارسی ارزنده‌ای شد (همان، ۳۳). قونیه پایتخت سلاجقه روم، امن‌ترین و مناسب‌ترین پناهگاه دیار روم برای خلقی بی‌شمار از ایرانیان به شمار می‌رفت که باعث رونق و گسترش زبان و فرهنگ ایرانی در آن دیار شدند (همان، ۵۸). پس از ورود خانواده بهاء‌ولد به قونیه در مدرسه‌ای فرود آمدند که غیراز این مدرسه در این شهر مدرسه‌ای وجود نداشت. چنان‌که رسم بود سلاطین و بزرگان شهر انواع نزل‌ها، نقدی و جنسی فرستادند که بهاء‌الدین نپذیرفت (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۹). در این شهر سلطان علاء‌الدین کیقباد جلسه‌ای بزرگ برای ورود این خانواده تدارک دید و مولانا و بهاء‌ولد را همراه با بزرگان و عرفا و حکما دعوت کرد (همان، ۱ / ۳۰). او هم‌چنین در مدتی که بهاء‌الدین زنده بود همراه با امراء گاه‌به‌گاه در مجلس وعظ او حاضر می‌شد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۹: ۱۳۲). بنابراین بهاء‌الدین و جلال‌الدین از نوعی حمایت حکومتی

برخوردار بودند (لوئیس، ۱۳۹۰: ۴۹۲). بعد از مرگ بهاءولد، در حالی که جلال‌الدین محمد بیست و چهار سال داشت بنا به خواهش سلطان علاءالدین کیقباد بجای پدر بر مسند متصدی شغل فتوی و امور شریعت گردید (ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۱۱).

چرایی مهاجرت بهاءالدین ولد به قونیه

سلطان‌العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین بن احمد خطیبی بلخی - پدر مولانا که نسب او بنا به روایاتی به ابوبکر خلیفه پیامبر اکرم (ص) می‌رسد - جزء علماء و واعظان معروف بلخ و خراسان بود. بنا به روایاتی اجداد ایشان نیز از زمان‌های دور جزء عالمان و خطیبان خطه‌ی خراسان بودند (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۹). او در سرزمین بلخ فرد متمکن و صاحب اموال فراوانی بود و از نقاط مختلف خراسان افراد برای رفع مشکلات خود به حضورش می‌رسیدند، همچنین سهم معینی از بیت‌المال به وی اختصاص داشت. بهاء‌الدین ولد روزهای جمعه و دوشنبه عموم مردم را موعظه می‌داد و سلطان جلال‌الدین محمد خوارزمشاه از جمله مریدان و معتقدان او بود که پیوسته به همراه استادش فخرالدین رازی به مجلس او حاضر می‌شد (همان: ۱۰).

دربار سلطان محمد خوارزمشاه عرصه‌ی بازی‌های سیاسی بین قدرت جویان لشکری و صحنه‌ی رقابت گروه‌های مذاهب کلامی بود. بهاء‌الدین ولد در آن ایام فقیهی نکته‌پرداز بود. او به سبب اصرار در اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر؛ مریدان زیادی را در بلخ و سایر شهرهای خراسان به دور خود جمع نمود. اهمیت این مجالس به گونه‌ای بود که حضور در آن موجب محبوبیت وزرا و عمال سلطان در نزد عامه گردید و از همین رو بسیاری از بزرگان و اعیان شهر بدون اکراه در این گونه مجالس حضور می‌یافتند (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۹). دلیل اصلی دشمنی بهاء‌الدین با سلطان خوارزمی را که باعث خروج او و خانواده‌اش از بلخ شد ابن بی‌بی در تاریخ سلاجقه این گونه بیان می‌کند:

گویند سبب عمده وحشت خوارزمشاه از او آن بود که بهاء‌الدین ولد همواره بر منبر به حکیمان و فیلسوفان دشنام می‌داد و آنان را بدعت‌گذار می‌خواند. گفته‌های او بر سر منبر بر امام فخرالدین رازی که سرآمد حکیمان آن روزگار و خوارزمشاه بود گران آمد و پادشاه را به دشمنی با وی برانگیخت (ابن بی‌بی، ۱۳۵۰: ۱۱۴).

با این حال خشم و ناخرسندی که سلطان از وی داشت سبب شد که حکام و امراء و قضات قلمرو وی برای رضای خاطر سلطان از هیچ تحقیری نسبت به بهاءولد فروگذار نکنند. او نیز به سبب کثرت مریدانش که هر روز در مجلس او بیشتر می‌شدند؛ از طعن و تعریض در حق سلطان خوارزمشاه خودداری نمی‌کرد و در مقابل مخالفان از ناخرسندی که سلطان از وی داشت استفاده کردند و با انواع تحریک زندگی در بلخ و سمرقند و بر وی دشوار کردند (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۳۵ - ۳۴). این شد که بهاءولد به سبب خشمی که از سلطان خوارزمی به دل داشت سوگند یاد کرد تا محمدخوارزمشاه بر تخت سلطنت نشسته است به شهر و دیار خویش بازنگردد (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۳۳).
به گفته محققان غیر از اختلافی که بهاء‌الدین با سلطان داشت؛ عوامل عمده‌ای که باعث خروج پدر

مولانا از بلخ شد؛ خوف و هراس از خونریزی و بی‌رحمی لشکر مغول بود که تمام مردم را به وحشت و بیم افکنده و آنان را که مکت و قدرتی داشتند به جلای وطن و دوری از خانه و خویشان‌شان مجبور گردانید؛ بدین‌جهت بسیاری از مردم ایران به ممالک دوردست مهاجرت کردند. در این موقع تنها بهاء‌الدین نبود که به خارج از ایران سفر کرد بلکه شیخ‌نجم‌الدین رازی معروف به دایه (مؤلف مرصادالعباد) نیز از ماوراءالنهر به ری و از آنجا به قونیه پناه برد (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۴۱).

شرایط سیاسی روزگار مولانا پیش از ورود به قونیه

جلال‌الدین محمد مولوی از جمله کسانی است که وجه اشتراک او با نوابغ بشری در گوناگونی ابعاد شخصیتی اوست که بسیار درخشان و متعالی است. از وفات مولانا محمد جلال‌الدین رومی [۱۲۰۷ - ۳۱۲۷ م] که یکی از چهره‌های برجسته در ادبیات، فرهنگ اسلامی و نیز در تاریخ تفکر و آگاهی دنیاست بیش از ۷ قرن می‌گذرد. در جریان این مدت طولانی، شهرت و تأثیر وی که در زمان حیاتش از دروازه‌های آناتولی پا فراتر گذاشته بود؛ روز به روز افزون گشت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۹: ۱۳۱). بنا به روایات مشهور مولانا جلال‌الدین محمد در ششم ربیع‌الاول ۶۰۴ هجری/اسی‌ام سپتامبر ۱۲۰۷م در بلخ تولد یافت (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۹۷). به گفته احمد سپهسالار که چند سالی بعد از مولانا می‌زیست:

او در بهترین ساعات و خرم‌ترین طالع قدم مبارک در عالم وجود نهاد و مدت ۶۸ سال به وجود پر وجود حضرت خویش اهل جهان را مشرف گردانید (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۲۲).

او در ادامه می‌نویسد که: مولانا از اوایل طفولیت تا قبل از مهاجرت از بلخ، نزد سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی بوده است و بعد از تحصیل علوم رسمی و فضایل اصطلاحی از لغت و عربی و دیگر اقسام علوم، حقایق و معارف و علوم لدنی را از سلطان‌العلماء بهاء‌الدین پدرش آموخت (همان، ۶۵).

جلال‌الدین در سال ۶۱۷ هجری به همراه پدرش بهاء‌ولد به قصد خروج از قلمرو خوارزمشاهی خانه‌ی خود در بلخ را رها کرد و به آهنگ حج به همراه کاروانی از خراسان به حجاز عزیمت نمود. او در این دوران تنها ۱۳ سال داشت و ظاهراً دوران درس و مکتب را به تازگی پشت سر گذاشته بود. این هجرت که داعی و محرک آن بر مولانا ناشناخته بود چنان احساسی را به او القا کرد که گویی زندگی گذشته را در همین سرزمین پدران خود بر جای گذاشته و رها می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۴۵).

قافله زائران بلخ هم‌زمان با وحشت هجوم تاتار و آواز جنگ به نیشابور، غریب‌ترین شهر بزرگ خراسان رسیدند. به هنگام عبور از این شهر بود که خبر یورش مغول به بلخ و کشتار و ویرانی آن به شدت مولانا و همراهان آنان را متأثر کرد؛ با این حال آهنگ حج و وحشت از شایعات مربوط به مغول، بهاء‌ولد و همراهانش را از توقف بیشتر در این تخته‌گاه بزرگ خراسان منع نمود (همان، ۴۹). پس از رسیدن خانواده بهاء‌ولد به حوالی بغداد؛ خلیفه از مشاور روحانی خود شهاب‌الدین عمر سهروردی درباره این امر پرس‌وجو نمود. سهروردی به تحقیق در این موضوع پرداخت و از حضور بهاء‌ولد در کاروان ارسالی به بغداد مطلع گردید. او بلافاصله از جانب خلیفه و با همراهی بزرگان آن دیار به استقبال آن‌ها شتافت (لویس، ۱۳۹۰:

۸۴). در این دوران تختگاه خلافت عباسیان (بغداد) با وجود ایمنی نسبی، از وحشت آوازه مغول به هیجان آمده بود.

در همین دوران بود که علاوه بر خراسان شاهد ورود سیل گریختگان از جانب شام و فلسطین به بغداد هستیم. در این دوره اخبار حملات مغول، حاجیان شهرهای مختلف را از بازگشت به دیار خویش پریشان خاطر ساخته بود (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۵۳). با توجه به نشر اخبار و شایعات بسیاری که در این زمینه وجود داشت؛ حاجیان، بغداد را بهترین مأمن و پناهگاه خویش در برابر غارت‌گری‌های مغول دانستند و به آنجا مهاجرت نمودند.

اوضاع آشفته ایران نیز با حمله مغول چنان وضعیتی داشت که روستاییان و شهری‌ها، هیچ شب در بستر امن و آسایش آرام نگرفتند و روزهای خود را در انتظار مرگ سپری کردند. بدین جهت مهاجرت افراد مختلف به سرزمین‌های دور دست و به امید آن که تعرض آن قوم به آنجا دیرتر صورت گیرد؛ صورت پذیرفت (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۵۹). در کتاب‌های تاریخی این دوره از جمله تاریخ جهانگشای جوینی، این حال عجیب به مثابه عذاب الهی و نشانه‌ای از قهر خداوند شمرده شده است (جوینی، ۱۳۷۸: ۱/ ۸۱۱) مردم نیز در مقابل می‌پنداشتند که خدا نسبت به آنان به خشم آمده و تیغ تاتار را نشانه‌ای از عفو و قهر الهی می‌شمردند (همان، ۱/ ۸۱۱).

روابط سیاسی مولانا با سلاطین و بزرگان دربار سلاجقه

نگرش مولانا نسبت به اهل سیاست نگرشی از سر اندیشه و تأمل بود. او به خوبی آگاهی داشت که باید بر حکومت‌مداران تا اندازه‌ای نفوذ داشته باشد اما امیدی به آن نمی‌بست (لوئیس، ۱۳۹۰: ۳۷۲). مولانا در بین سخنانش پیوسته می‌گفت:

مرا خوبی است که نخواهم هیچ دلی از من آزرده شود جمعیتی که خود را در سماع بر من می‌زنند بعضی از یاران آن‌ها را منع می‌کنند. من صدبار گفته‌ام که به خاطر من به کسی حرفی نزنید که من به آن راضی‌ام.

او در ارتباطش با سیاستمداران و وزرا در تلاش بود که روابط حسنه‌اش را با آن‌ها قطع نکند و خصومتی شکل نگیرد (مولانا، بی‌تا: ۸۹). با آنکه بزرگان و امراء آن روزگار، مولانا را بزرگ می‌داشتند و رسوم بندگی به آن حضرت را به‌جا می‌آوردند؛ ولی مولانا بیشتر با فقرا و درویشان نشست و برخواست می‌کرد و هرگز فریفته مقام و منصب ناپایدار نبود و فقط برای انجام وظیفه‌ی مهم هدایت با این طبقه درمی‌آمیخت (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۲۰۸). همواره یاران و طالبان را به کسب‌وکار می‌خواند و بیکاران و سایه‌نشینان را بی‌قدر و منزلت می‌شمرد (همان، ۲۱۵). نقل است که شیخ‌الاسلام شهاب‌الدین سهروردی از دارالخلافه به روم آمده و خواستار بندگی ایشان را بود (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۱).

مولانا در سرزمین روم با چند تن از شهریاران سلجوقی که در آن ملک به استقلال یا از جانب مغول حکومت می‌کردند؛ هم‌عصر بود. پادشاهان سلجوقی که از قدیم به علماء، دانشمندان، مشایخ دین و پیران

طریقت ارادت می‌ورزیدند؛ نظر به قدمت خاندان، شهرت پدر و بزرگی شخص مولانا را واجب می‌دانسته و تا حد امکان به ایشان خدمت می‌کردند (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۲۰۱). در طول مهروموم‌ها زندگی مولانا در قونیه بنا بر داستان‌هایی که نقل است؛ ایشان علاوه بر نامه‌نگاری به وزرا و درخواست کمک و سفارش مریدانش، مستقیماً با سلاطین سلجوقی نیز دیدار کرده است. سلاطین روم همگی به مولانا ارادت داشته و از این میان سلطان عزالدین کیکاووس (۶۴۳-۶۵۵ ق) و رکن‌الدین قلیچ ارسلان (۶۵۵-۶۶۴ ق) به خدمت او رسیده و در مجالس سماع وی حاضر می‌شدند (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۲۰۳).

مؤلف کتاب مناقب‌العارفین از بیچارگی اهالی قونیه و اکابر روم در فراق حضرت مولانا که در پی یافتن شمس به دمشق رفته بود؛ می‌نویسد که همگی به حضور سلطان روم رسیدند و غیبت مولانا را به گوش او رساندند و سرانجام جمیع علماء و شیوخ و قضاء و اعیان سرزمین روم، نامه‌ای به او نوشتند و طالب حضورش در روم شدند و این شد که اجابت دعوت را واجب دیده و به قونیه بازگشت (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/۲: ۶۹۹).

مولانا آن اندیشمند بزرگ هیچ‌گاه با حوادث روزگار خود بیگانه نبود بلکه توفیق آن را یافته بود که رویدادها را چنان که بود ثبت کند. گولپینارلی به نقل از مولانا آورده است که:

صد قصر مملکت ز تعدی خراب شد	صد بحر سلطنت ز تناول سراب شد
صد برج حرص و بخل به خندق در افتاد	صد بخت نیم خواب، به کلی به خواب شد
آن شاه را غیب بر آن قوم بسته بود	و آن ماه زنگ ظلم به زیر حجاب شد

(گولپینارلی: ۱۳۷۵)

از جمله در زمان حکومت سلطان عزالدین کیکاووس پسر علاء‌الدین کیقباد؛ سلطان بنا به درخواست وزیرش شمس‌الدین اصفهانی، به دیدار مولانا رفت و پس از دست یافتن به دانش و آگاهی این عالم بزرگ، بر اشراف او بر رمز جهان هستی پی برد و تعظیم کرده و مرید و بنده او شد و به وزیر شمس‌الدین شکرانه داد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/۲: ۷۰۸). هنگامی که سلطان رکن‌الدین که با برادرش عزالدین کیکاووس در سلطنت شریک بود مجذوب مولانا شد و در سلک بندگان او قرار گرفت؛ او را «پدر» نامید ولی آخر الامر از او روی بگردانید و مرید مردی بنام شیخ‌بابا گردید رو به مولانا گفت: «تا معلوم خداوند و مشایخ و علمای کبار باشد که بنده‌ی مخلص شیخ‌بابا را پدر خود ساختم و او مرا به فرزندی قبول کرد» مولانا گفت اگر سلطان او را پدر خود ساخته ما نیز پسر دیگر گیریم (همان، ۱/۲: ۶۵۳).

نامه‌های مولانا به امراء و وزراء حکومتی

بخش مهمی از اطلاعاتی که در مورد تعاملات سیاسی مولانا با سلاطین سرزمین روم به جا مانده، نامه‌ها و مکاتبات وی با چند تن از شخصیت‌های پرنفوذ دستگاه حکومتی است. این نامه‌ها نشان می‌دهد که جمع کثیری از مریدان و اعضای خاندان، او را نه تنها واسطه‌ی با خداوند، که واسطه با اهل حکومت و قدرت نیز می‌دانستند. او در زمینه امور اجتماعی و اقتصادی به کمک آنان برمی‌خاست، توصیه‌نامه

می‌نوشت و افراد را به حامیان بالقوه و قدرتمند خود معرفی می‌کرد و از آن‌ها کمک می‌خواست. نامه‌ها گواه این است که مولانا پیوسته به اعضای خانواده خود کمک می‌کرد و اداره‌ی امور جمعی از مریدان را به عهده داشت (لوئیس، ۱۳۹۰: ۳۷۸).

در بین وزرا و امرائی که با مولانا روابط حسنه‌ای داشت معین‌الدین پروانه یکی از مقتدرترین افراد قرن هفتم بود که بیست‌وپنج بار به او نامه نوشت. پدرش مهذب‌الدین دیلمی اهل شمال ایران و یکی از وزرا سلطان غیاث‌الدین کیخسرو دوم بود. او پس از شکست سلجوقیان در نبرد کوسه داغ، با انعقاد قراردادی که قلمرو حکومت سلجوقیان را تحت‌الحمايه مسلم مغولان ساخت، به شهرت رسید (همان، ۳۶۷). او کارهای دولتی خود را با مقام امیری در توقات آغاز کرد اما در سال (۶۵۴ ق/ ۱۲۵۶ م) بایجو فرمانده مغولان دستور داد تا پروانه امیر حاجب شود. چون رکن‌الدین قلیچ ارسلان صغیر بود پروانه از جانب او حکمران مطلق سلجوقیان شد؛ اما در رمضان (۶۵۹ ق/ ۱۲۶۱ م) که سپاهیان رکن‌الدین به فرمان پروانه، عزالدین را از قونیه بیرون راندند پس از آن معین‌الدین پروانه حکمران مسلم قلمرو حکومت سلجوقیان در آناتولی شد و تا سال (۶۸۳ ق/ ۱۲۸۴ م) در این مقام بود تا این که در ماجرای خیانت علیه مغولان با دعوت مملوک مصر او را (در ربیع‌الاول ۶۷۶ ق/ اوت ۱۲۷۷ م) کشتند (همان، ۳۶۷). او بیش از هر کس دیگر هوای مولانا را نگه می‌داشت حتی به قیمت رنجاندن صاحب نفوذان دیگر (ندوشن، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

نخستین دیدار وی با مولانا در اواخر دهه ۶۵۰ ق/ ۱۲۵۰ م. رخ داد که معین‌الدین جمعیتی بسیار از بزرگان قونیه و خود مولانا را به مجلس سماعی دعوت می‌کند (لوئیس، ۱۳۹۰: ۳۶۸). از جمله دیگر اقدامات این سیاستمدار زیرک که مولانا از او با القاب کریمانه‌ای مانند نماینده خدا، امیر اجل و سلطان حق نام می‌برد به تخت نشاندن سلطان غیاث‌الدین کیخسرو پسر شش‌ساله سلطان رکن‌الدین در قونیه بود. او فرمان جلوس سلطان را به اطراف ممالک ارسال گردانید. پروانه، قاضی‌نورالدین ینبوعی که صاحب فضیلتی بود به تعلیم و تربیت سلطان جدید گماشت تا از فنون کتابت بهره‌مند گردد (آقسرای، ۱۹۴۳: ۸۸).

مفاد نامه‌های مولانا عبارت است از: درخواست منصب قاضی برای تاج‌الدین در نامه ۱۱۵ (مولانا، ۱۳۷۱: ۱۳۷۱)؛ درخواست واگذاری خانقاه به حمیدالدین در نامه ۶۸ (همان، ۱۶۸)؛ درخواست استخدام خویشان و یارانش در نامه ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۴ (همان، ۱۸۳ - ۱۸۶ و ۲۰۴)؛ درخواست تخلیه زاویه یک زن صوفی که مأموران پروانه آن را اشغال کرده‌اند در نامه ۸۲ (همان، ۱۶۴)؛ درخواست جامگی (حقوق) برای محصلان مدرسه فقه در نامه ۶۳ و ۴۳ (همان، ۱۱۴ - ۱۴۱)؛ درخواست عفو زندانیان در نامه ۳۷ و ۴۳ (همان، ۱۱۴ - ۱۰۵)؛ درخواست کمک مالی برای افراد مخالف در نامه ۲، ۱۶، ۲۷، ۳۰، ۸۴، ۸۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۰ و ۱۳۷ (همان، ۹۶، ۹۹، ۱۶۸، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۳۴)؛ درخواست کمک مالی برای پرداخت خراج در نامه ۷۸ (همان، ۱۶۰)؛ برای ساخت خانه پسر عالم چلبی در نامه ۳۱ (همان، ۱۰۰)؛ برای پسر حسام‌الدین در نامه ۸۵ (همان، ۱۶۷)؛ برای داماد حسام‌الدین در نامه ۹۶ (همان، ۱۷۹)؛ درخواست نشان معافیت مالیاتی برای دامادش شهاب‌الدین تاجر در نامه ۲۶ و سفارش پسرش امیر عالم در نامه ۹۷ (همان، ۱۸۰)؛ شکایت از بدهی زیاد به مغولان در نامه ۴۲ (همان، ۱۱۳).

دومین شخصی که در این زمان با مولانا دوستی داشت تاج‌الدین معتز ابی‌محمی‌الدین بن طاهر بود که قاضی‌القضات ممالک سلطان جلال‌الدین خوارزمشاهی بود و مقام وزارت داشت (آقسرائی، ۱۹۴۳: ۶۵). در سال ۶۵۰ هجری از جانب مغولان مأمور گردآوری خراج و بدهی سلجوقیان شد. او از رجال قدرتمند قونیه و از جمله امیرانی بود که اباق‌خان مغول را در سال ۶۷۷ هجری هنگام ورود به قونیه همراهی کرد. مولانا او را همشهری و فخر خراسان خوانده است (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۳۹). او در ممالک روم مدارس و خانقاه و دارالشفاء و رباطها ساخت و حضرت مولانا از همه امرای سلطان او را بیشتر دوست داشت. در مجالسی که وی حضور داشت مولانا در بیان شرح حقایق معارف مصمم‌تر می‌شد و پرده از اسراری غریب می‌گشود (همان، ۱ / ۲۳۹).

جلال‌الدین قرطای در سال (۶۴۹ ق / ۱۲۵۱ م) مدرسه‌ای در قونیه و در مرکز شهر نزدیک مسجد علاء‌الدین ساخت که مولانا به مناسبت‌های مختلف به آنجا می‌رفت (لوئیس، ۱۳۹۰: ۳۶۶) او صاحب دیوان استیفا و یکی از چهار مرد مقتدری است که عزالدین کیکاووس را بر تخت نشاندند. در سال ۶۴۳ هجری منصب نیابت سلطنت داشت و در ۶۵۴ نیز درگذشت. شمس تبریزی نیز در نامه‌ای از او با لقب «ملک الامیرالعدل الافضل و گزیده خدا» تمجید و استمداد کرده تا از حجره مدرسه مولانا او را بیرون نکنند (شمس‌الدین تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۳۵). مولانا سه نامه به او نوشته است: مشتمل بر درخواست ۵۰۰ درم وام خرید باغ برای ورثه‌ی صلاح‌الدین زرکوب در نامه ۸۳ (مولانا، ۱۳۷۱: ۱۶۵)؛ درخواست واگذاری خانقاه ضیاء‌الدین به حسام‌الدین چلیپی در نامه ۱۲۶ (همان، ۲۱۸)؛ و سفارش نظام‌الدین در نامه ۲۳ (همان، ۹۱).

امیربدرالدین گهرتاش نیز یکی از رجال معروف عصر، عزالدین کیکاووس دوم بود. وی مدرسه‌ای برای سلطان‌العلماء پدر مولانا ساخته است. در مکتوبات مولانا دو نامه به نام این شخص موجود است. در یکی از نامه‌ها مولانا امیر بدرالدین را عناوین مخاطب قرار داده است: «امیر اجل، حسیب نسیب، عالم عادل، مقدم الجیوش». در ادامه نامه به دوستی پدر خویش با بدرالدین اشاره می‌کند. در نامه دوم هم ستودن وی با اوصاف نامه‌ی اول می‌نویسد: «صداقهً الاً باقرا به الابناء الحب یتوارث و البغض یتوارث (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۱۵۲). به گفته اکثر منابع او در جوار قونیه دهی به نام «قرا ارسلان» را برای فقیهان، آن هم در زمان حیات مولانا ساخت که به احتمال زیاد برای سلطان‌العلماء و احفاد او وقف کرده است (همان، ۱۵۳).

نتیجه‌گیری

مولانا از شخصیت‌های برجسته‌ای است که مصادف با حملات مغولان و سقوط خلافت عباسی؛ برخلاف بسیاری از هم‌عصران خویش که ویرانگری‌های مغول را به باد انتقاد گرفتند؛ سیاستی سازش‌کارانه در پیش گرفت و نه تنها روش منتقدانه را در پیش نگرفت بلکه پس از مهاجرت به قونیه با حاکمان سلجوقی روم که از ایادی و دست‌نشانگان خانان مغول بودند روابط دوستانه برقرار نمود. او روش قهری در برابر سلجوقیان روم را به کار نبست و بر این ادعا بود که پیروی از چنین رویکردی علاوه بر ایجاد درگیری و استفاده از سیاست سرکوب توسط حکام سلجوقی؛ موجبات آشفستگی و اختلال در زندگی عامه مردم

را نیز فراهم می‌آورد. مولانا درعین‌حال مریدان و یاران خود را به عدم درگیری با حاکمیت و اشتغال به کسب و کار تشویق نمود و آنان را از خمودگی و انجام کارهای بی‌نتیجه منع کرد. او بخشی از فعالیت‌های سیاسی خویش را به ارسال نامه‌های مختلف به وزرای دربار سلجوقی اختصاص داد و در این راه به نتایج مثبت و مطلوبی نیز دست یافت. مولانا در ضمن نامه‌هایی که برای وزرا و حکام سلجوقی ارسال نمود؛ سپردن برخی مناصب سیاسی به پیروان و یاران خویش را درخواست نمود. البته مولانا بیشتر ایام زندگی خویش را با فقرا و درویشان گذرانید و تنها بنا به ضرورت و در شرایط حساس سیاسی و برای حمایت از مردم جامعه و گاه بر هدایت این طبقه با وزرای سلجوقی درمی‌آمیخت.

منابع

- ابن بی‌بی المنجمه، محمد بن علی الجعفری الرغدی، (۱۳۵۰)، اخبار سلاجقه روم، به اهتمام محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات کتابفروشی تهران.
- افلاکی، شمس‌الدین، (۱۳۶۲)، مناقب العارفين، جلد ۱ و ۲، به تصحیح تحسین یازیچی، تهران، بی‌نا.
- آقسرایبی، محمود بن محمد، (۱۹۴۳)، تاریخ سلاجقه یا مسامره الاخبار و مسایره الاخیار، تصحیح عثمان توران، آنقره: انتشارات اساطیر.
- جوینی، عطاملک، (۱۳۷۸)، تاریخ جهانگشا، ج ۱، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دانشگاه تهران.
- لویس، فرانکلین، (۱۳۹۰)، مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نشر نامک.
- ریاحی، محمدامین، (۱۳۶۹)، زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی، تهران: انتشارات پازنگ.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی.
- سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۷۸)، زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی، تهران: نشر اقبال.
- شمس‌الدین تبریزی، (۱۳۶۹)، مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۵)، مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، تهران: انتشارات معین.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۵)، مولانا جلال‌الدین زندگانی، فلسفه و آثار، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مولانا جلال‌الدین محمدمولوی (بی‌تا)، فیه ما فیه، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- _____، (۱۳۷۱)، مکتوبات، به تصحیح توفیق سبحانی، تهران: مرکز دانشگاهی تهران.
- ندوشن، محمدعلی، (۱۳۷۷)، باغ سبز عشق همراه با تأمل در زندگی و اندیشه جلال‌الدین مولوی، تهران: انتشارات یزدان.
- جمعی از نویسندگان، (۱۳۶۹)، مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان، گردآوری رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، آنکارا: سازمان چاپ و انتشار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بررسی انواع هنجار‌گزینی در مقالات شمس تبریزی

سیدمحمد راستگو فر^۱

مرضیه‌سادات طباطبائی^۲

چکیده

هنجار‌گزینی یکی از مؤثرترین روش‌های برجستگی زبان و آشنایی‌زدایی در متون ادبی است، این عامل بویژه در آثار عرفانی به پدید آوردن فرم‌های ادبی کمک کرده است. مقالات شمس از نظر زبان، بیانات مفید عارفانه و تاثیر بر مولانا در میان آثار عارفانه، اثری بی‌نظیر و استثنایی است. شمس با تمهیدات زبان عرفانی خود نثری متفاوت در مقالات ارائه داده است. از آنجا که جهان عارف بر نگرش و زبانش تاثیر می‌گذارد، زبان ساختارشکنانه و پریشان شمس حاصل احوالات درونی و سیالات ذهن اوست که از تجربیات عمیق عرفانی و واردات قلبی او سرچشمه گرفته است. شمس در مقالات برای توسعه و غنا بخشیدن به کلامش از زبان هنجار‌گريزانه بهره گرفته است، چنان که خواننده گاهی از درک معنی باز می‌ماند. انواع شگردهای هنجار‌گزینی در مقالات باعث تقویت زبان شمس و برانگیختن تامل مخاطب در سخنان او و درک لذت بیشتر از سخنانش شده است. جوهر اصلی مقالات استفاده از فراهنجای زمانی (باستانی)، واژگانی است که فردیت ادبی به زبان شمس داده است. از آنجا که آشنایی با ذهن و افکار شمس مستلزم آشنایی با زبان اوست و هر خواننده قبل از خوانده مقالاتش باید با ویژگی‌های زبانی شمس آشنا باشد، این مقاله بر آن است که به بررسی جلوه‌های مختلف هنجار‌گزینی و آشنایی‌زدایی در مقالات شمس بپردازد و نمونه‌های برجسته‌ای از هنجار‌گزینی را نشان دهد. دستاورد این تحقیق از پرداختن شمس به انواع هنجار‌گزینی، نظیر واژگانی، نحوی، سبکی و ... به طور گسترده و برجسته حکایت دارد.

واژگان کلیدی: آشنایی‌زدایی، هنجار‌گزینی، شمس تبریزی، مقالات، فرمالیسم.

۱. استادیار، دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان

مقدمه

مقالات شمس مستندترین و معتبرترین مأخذی است که میتوان از آن به حقایق زندگی شمس، چگونگی ارتباطش با مولانا و مشکلات و ابهامات مثنوی مولانا پی برد؛ همچنین واژه‌های بسیاری در مقالات هست که در مثنوی مولانا آمده است؛

کاری که مولانا در مثنوی با شمس کرده نه نقل قول است نه اقتباس صرف، بلکه بیان مجدد و تعبیر تازه است از سخنان او با تفسیر و توضیح کامل، که هم چنان که خود شمس گفته مولانا با استشهاد از قرآن و حدیث برآن مهر نهاده است (موحد، ۱۳۹۱: ۳۲).

مقالات مجموعه سخنان عارف شوریده حالی است که به اقتضای حال سخن گفته، پیری که «عادت به نداشتن نداشته است هرگز» اما سخنان متنوع و نغمه‌های پرشور دل او مؤید این موضوع است که در حول محور سترگ و جامع عرفان است. بیان شفاهی شمس باعث شده افتادگی‌هایی در نوشتار رخ بدهد؛ این احتمال می‌رود نویسندگان، سخنان شمس را با سرعت و حتی با تغییر کلمات می‌نوشته‌اند (مرتضایی، ۱۳۸۹: ۱۷).

مقالات از سویه‌های گوناگون چون آغازیدن سخن و شیوه توزیع جمله متفاوت برخوردار است؛ زبان برآن و شفاف شمس، اندیشه‌ها و باورها و تجربیات اوست که عاشقانه و دلسوزانه در لابلای الفاظ پیچانده شده است، زبانی که مولانا شیفته او شد؛ زبان نامسجم و پریشان حاصل احوالات درونی و سیالات ذهن است که حاصل تجربیات عمیق عرفانی و واردات قلبی است. شمس با تمهیدات زبان عرفانی خود مقالات را در برابر نثر دیگر عرفا برجسته ساخته و همواره شیوه‌های خاصی به زبان خود بخشیده است؛ از آنجا که آشنایی با زبان عارفان ما را با دنیای خاص آنها نزدیک می‌سازد، نگارنده در این پژوهش بر آن است تا با عینی کردن بررسی خود به نتیجه معتبری دست یابد که شمس در مقالات چه کارکردی از زبان می‌گیرد و در نثر عارفانه خود از کدام شگرد بهره می‌برد.

پیشینه پژوهش

هیچ پژوهش مستقلی پیرامون بررسی فرمالیستی مقالات شمس صورت نگرفته است؛ اما برخی از منتقدان در پژوهش‌هایی از مقالات شمس بهره گرفتند.

رضی و رحیمی (۱۳۸۷) در مقاله «ویژگی‌های عرفانی شمس» به بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های زبان عرفانی در مقالات شمس که عبارتند از: اقتدار شفافیت، متناقض نمایی، هنجارگریزی، محاوره‌ای و عامیانه بودن، روایتگری و ... پرداخته‌اند؛ در بحث هنجارگریزی، نمونه‌هایی از رفتار نامتعارف شمس را بیان کرده‌اند.

غلامحسن زاده و لرستانی (۱۳۸۸) در مقاله «آیرونی در مقالات شمس» انواع مختلف آیرونی در مقالات و نوعی پوشیده‌گویی و رند معنایی (کلام آیرونیکی) در سخن شمس را مورد بررسی قرار داده‌اند. مرتضایی (۱۳۸۹) در کتاب اندیشه و زبان در مقالات شمس، در فصل دوم با نام «مقالات، زبان و بلاغت

آن»، به خصایص زبان شمس و برخی از هنجارهای آن اشاره کرده است.

روش تحقیق

این پژوهش با رهیافتی توصیفی - تحلیلی، از روش کتابخانه‌ای اسنادی بهره می‌برد. محدوده پژوهش مجموعه مقالات شمس است که با مقدمه محمدعلی موحد به چاپ رسیده است.

چارچوب نظری

آشنایی‌زدایی (de-familization)

آشنایی‌زدایی یکی از دیدگاه‌های فرمالیست‌های روسی است که در مقابل رماتیسم به عنوان نخستین مکتب متمرکز بر احساسات گرایی (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۷۲) و تصویرگرایان و سمبولیست‌ها که جوهر شعر را وابسته به تصاویر می‌دانستند، به وجود آمد (مقدادی، ۱۳۷۸: ۲۴). فرمالیست‌ها به دنبال این بودند که فرق زبان عادی و زبان ادبی را کشف کنند؛ آنها معتقد بودند برداشت‌های سیاسی، اخلاقی و روانشناسانه نباید در نقد یک اثر ادبی در نظر گرفته شود و آثار در وهله نخست باید از نظر زبانی مورد توجه قرار گیرند (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

شکلوفسکی با تاکید بر اصطلاح آشنایی‌زدایی (de-familization) کارکرد ادبیات را منوط به میزان انحراف آن از زبان آشنا شده دانست؛ ادبیات از این رهگذر می‌تواند کاری کند ما دنیا را دوباره ببینیم (برتس، ۱۳۸۳: ۴۹). او معتقد بود بسیاری از مسایل زیباشناختی برای ما به سبب کثرت استعمال عادی شده و در طی روزمرگی تاثیر خود را از دست داده‌اند؛ در این صورت آشنایی‌زدایی شامل تمهیدات، شگردها و فنونی است که زبان را برای مخاطب بیگانه می‌سازد و موجب تغییر شکل و دگرگونی می‌شود و زبان معمول و هنجار را برای مخاطب ناآشنا می‌کند (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۰۷).

از آنجا که آشنایی‌زدایی یک عنصر پدید آورنده شگردهای ادبی است و به اعتقاد لیچ، زبان ادبی نسبت به دیگر گونه‌های کاربردی زبان، پیچیده‌تر است (صفوی، ۱۳۷۳: ۳۸) و صورتگرایان با رسیدن به مفهوم کارکرد (application) دیگر تنها در پی آشنایی‌زدایی از امر واقع نبودند و در پی آن برآمدند که آشنایی‌زدایی کردن خود ادبیات را بررسی کنند (سلدن، ۱۳۸۴: ۵۵)، عامل آشنایی‌زدایی در آثار عرفانی نیز به پدید آوردن فرم‌های ادبی کمک کرده است و بدین دلیل آثار عرفانی نیز از این منظر قابل جستجو می‌باشند؛ همان طور که آیخن باوم از اشکلوفسکی نقل می‌کند اثر هنری در ارتباط با دیگر آثار هنری و به کمک پیوندی که در میان آنها برقرار می‌کنیم، درک می‌شود (باوم، ۱۳۸۵: ۵۲)؛ سخن شمس نیز در ارتباط با آثار دیگر عرفا با تاکید بر شگردهایی در سطح زبان مورد بررسی قرار گرفته است. در این جستار، نگارنده کوشیده است تا مقالات شمس را از نگاه هنجارگریزی بررسی کند.

هنجارگریزی (deviation)

هنجارگریزی از یافته‌های مهم فرمالیست‌ها است؛ آنها کار خود را از بازشناسی دو فرآیند زبانی خودکاری و برجسته‌سازی آغاز کردند (صفوی، ۱۳۷۳: ۳۵). موکارفسکی براین باور بود که مهم‌ترین کارکرد زبان

شاعرانه، ویران کردن زبان معیار است و بدون سرپیچی از قاعده‌های زبان معیار، شعر وجود نخواهد داشت (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۲۵ - ۱۲۴). هرگاه انحراف از هنجارها و قواعد حاکم بر زبان معیارغایت‌مند صورت گیرد هنجارگریزی پدید می‌آید؛ بدین ترتیب هر گونه هنجارگریزی عاملی برای آشنایی زدایی نیست معیاری که موجب تحقق آشنایی‌زدایی می‌شود که نقش‌مند، هدفمند و غایت‌مند باشد.

لیچ هنجارگریزی را به هشت گونه‌ی واژگانی، نحوی، آوایی، نوشتاری، معنایی، گویشی، سبکی و زمانی یا باستان‌گرایی تقسیم کرده است (صفوی، ۱۳۷۳: ۴۵). نگارنده در این مقاله سعی بر آن دارد تا انواع هنجارگریزی در مقالات شمس را بر اساس این تقسیم‌بندی و تقسیم‌بندی‌های دیگر استخراج و نشان دهد که شمس به چه شکل‌هایی در مقالاتش هنجارگریزی کرده است.

بررسی انواع هنجارگریزی در مقالات شمس واژگانی

واژه‌ها مواد موجود در هر زبان و ابزاری برای بیان مفاهیم و معانی هستند که در اختیار همه‌ی گویش‌وران از جمله شاعران و نویسندگان قرار دارند؛ از آنجا که هر واژه سکه‌ای است که دو رو دارد: یک رو زبان و گفتگوی روزمره و روی دیگر وجه جمال‌شناسی که از ما نهفته است و شاعر آن را به ما می‌شناساند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۶۱)؛ بنابراین شاعر و نویسنده برحسب قیاس و گریز از قواعد ساخت واژه در زبان معیار واژه‌های جدید می‌آفریند یا آن را به نحوی خاص مورد استفاده قرار می‌دهد که خواننده از آن سابقه ذهنی ندارد؛ در این صورت هنجارگریزی واژگانی بر اساس آفرینش واژگان یا گریز از شیوه‌های معمولی کاربرد واژه‌ها در زبان هنجار رخ می‌دهد (صفوی، ۱۳۷۳: ۴۹).

بدین ترتیب آنها از واژگانی بهره می‌گیرند که در زبان متداول همگانی کمتر مورد بهره‌گیری قرار می‌گیرند، این گونه واژگان گاه ساخته خود شاعر یا نویسنده هستند که بیشتر در ترکیبات واژگانی دیده می‌شوند، گاه واژگان کهنی که کمتر از آنها در زمان نویسنده یا شاعر استفاده می‌شود یا واژگان عامیانه، لهجه‌ای که در زبان شعر و ادب چندان به کار نمی‌رود؛ به همین دلیل می‌توان هنجارگریزی واژگانی را به گونه‌های زیر تقسیم کرد: کهن کاربرد یا باستان‌گرایی، عامیانه و لهجه‌ای

گفتنی است که یکی از عوامل گسترش دایره واژگانی عارفان ذهن جوشان و پویای آنها می‌باشد و عارف در چنین بستری می‌تواند به شرح عقاید و حقایق هستی و هر چه در آن است بپردازد؛ غنای دایره واژگانی شمس حاکی از جهان شوریده درون آن عارف واصل است؛ دریای پر تلاطمی که تا موج‌های معارف را به صخره‌ها ببرد باید بجوشد. گسترش قلمرو زبان شمس را در مقالاتش در گونه‌های زیر بررسی می‌کنیم:

باستان‌گرایی - هنجارگریزی زمانی یا کهن کاربدها

شاعر یا نویسنده می‌تواند تنها پایبند به زبان هم‌عصران خود نباشد و از واژگانی بهره گیرد که پیش از او رایج بوده است؛ در این صورت او با برهم زدن توالی زمان و بهره‌گیری از تداعی، خواننده را به تعمق وامی‌دارد و خواننده در پی فکر کردن به معنی واژگان مراد نویسنده را در می‌یابد و این خود با لذت همراه

است (مشایخی و خدادای، ۱۳۹۱: ۶۷).

پیوند عمیق متن ادبا با گذشته از رازهای ماندگاری نثرشان است و عارفان بدین وسیله به احیاء زبان و نثر خویش پرداخته‌اند؛ ما در مقالات شمس با واژه‌هایی برمی‌خوریم که قدیمی‌تر از زمان شمس بوده است؛ چنان که به طور مثال تعدادی واژه که رودکی به کار برده است، سعدی در آثارش از آن بهره نگرفته است؛ با توجه به این که درست نمی‌دانیم چقدر از این واژه‌ها در زمان شمس رایج بوده است، بیشتر با نگاه امروزی به آن نگاه می‌کنیم؛ زیرا امروزه این واژه‌ها رایج نیستند و تقریباً از دستگاه زبان خودکار بیرون رفته‌اند.

در بررسی باستان‌گرایی یا هنجارگرایی زمانی در مقالات شمس به دو شاخه اسمی و فعلی پرداخته‌ایم که هر کدام شامل زیر شاخه‌های زیر می‌شود:

الف. باستان‌گرایی فعل

فعل یکی از مهم‌ترین واژگان است و بیشترین کارکرد را در متن دارد.

در اهمیت جنبه باستان‌گرایی فعل، همین بس که عبارت‌های فاقد فعل‌هایی با ساختمان کهن، هر چند ممکن است از واژگان و ساختاری سنگین برخوردار باشند، لیکن کمتر قادرند سیمای آرکائستی خود را به تماشا نهند (علیپور، ۱۳۷۸: ۳۱۶).

پویایی و زنده بودن زبان شمس در مقالات حاصل توجه او به ساختمان گفتارش است؛ در حقیقت در مقالات شمس تأثیری که افعال بر ذهن مخاطب می‌گذارد بیش از دیگر شگردهای زبانی وی می‌باشد؛ از آن‌جا که مقوله فعل پیوندی عمیق و ارتباطی تنگاتنگ با مبحث بلاغت دارد، کاربرد باستان‌گراییانه فعل در مقالات شمس را در موارد زیر بررسی می‌نمائیم:

۱. کاربرد کهن فعل

شمس گاهی در سخنان خود ساختاری از فعل‌ها را ارائه می‌دهد که در گذشته‌های دور به کار گرفته می‌شده‌اند؛ مانند واژه «تفسانیدن»^۱ به معنی «گرم کردن» و «خلیدن» به معنی «فرو رفتن چیزی نوک تیز در چیزی دیگر» در این عبارت‌ها: «لاجرم ما نیز دوزخ را چنان بتفسانیم که بمیرد از بیم» (۱/ ۱۴۲) و «شمشیر خطییم، نه خلم، نه برم» (۲/ ۲۱۱)^۲ و «پژولانیدن» به معنی: ۱. آشفته کردن ۲. رنجه کردن» در این نمونه: «و سر زلف دختر را پژولانیدی» (۱/ ۲۴۷).

نمونه‌هایی دیگر از این نوع فعل‌ها در مقالات شمس:

نمی‌هلد: نمی‌گذارد و رخصت نمی‌دهد (۱/ ۷۰)، برنیاماسیدی: ورم نکردی (۷۸)، درخلد: فرو رود (۹۹)، بفسرد: بسته شود، افسرده شود (۱۰۸)، بهل: رها کن (۱۴۳)، درتافت: از تافتن، پیچیده شد، ظاهر شد، نمایان شد (۲۲۹)، میسکلی: میگسلی (۲/ ۶۳)، شایند: شایسته‌اند (۲۱۲).

۲. فعل دعایی

فعل دعایی امروزه به صیغه مضارع التزامی ادا می‌شود اما در مقالات نیز مانند دیگر متون کهن برای دعا فعل خاصی وجود دارد که در سوم شخص مفرد قبل از شناسه «ا» آمده است:

- «خدا ترا همه جمعیت دهاد» (۲۸۱)

- «خدا هیچ رنج به جسم مولانا مرساناد» (۳۵۶)

- «سرت بماناد و سرت» (۲/۴۱)

۳. فعل‌های وجه مصدری

فعل‌های وجه مصدری یعنی فعل‌هایی که به صورت مصدر نوشته می‌شوند؛ ولی معنی فعل می‌دهند و بعد از (شایستن - بایستن - توانستن - یارستن) آورده می‌شوند؛ اینک چند نمونه:

- «اگر به طریق نیاز و استفادت خواهد آمدن و شنیدن که سرمایه نیازست، او را فایده باشد» (۱/۸۳).

- «آنچه گفتم که بعد ازین بحل نخواهم کردن، مقصودم تو بودی، مرا با ایشان چه کار؟» (۱۵۴)

- «پیش ما کسی یک بار مسلمان نتوان شدن» (۲۲۶).

این شیوه در مقالات بسامد بسیار دارد، مانند:

بهبانه نمی‌توانم کردن؛ سخن ترا نمی‌توانم شکستن (۷۰/۱)، با تو هیچ نتوان گفتن (۷۱)، خواهد استماع

کردن (۸۳)، نتوانی تفرج کردن (۸۶)، ادراک نتوانستند کردن (۸۹)، نتوانید خواستن (۹۷)، دفع باید کردن

(۱۰۲)، توان فریفتن (۱۰۷)، نتوان شکال گفتن (۱۳۸)، بیاید دانستن (۱۷۵)، خواستش کشتن (۲۳۷)،

دشمنادگی نمی‌دانند کردن (۳۱۶)، می‌باید خلیدن (۳۳۱)، با شما نیارد گفتن (۳۴۴)، نتوانم هشتن (۳۶۰)،

نتواند مرا منع کردن (۳۷۶)، فردا تب خواهد بودن (۴۲/۲)، می‌شاید نمودن (۵۳)، خواهی دوختن (۶۶)،

گوش‌ها خواهم گرفتن (۱۴۷)، بیمارستان باید بردن (۱۵۴).

۴. فعل در معنای متفاوت = واژه‌های فریبکار

در مقالات شمس نمونه‌هایی از فعل وجود دارد که شکل ظاهری آن حفظ شده؛ اما معنی آن در گذر

زمان دگرگون شده و با معنی دیگری به کار می‌روند؛ برای نمونه در جمله «واقعه‌ای عجب افتاده بود»

(۷۷/۱) واژه «افتادن» امروزه در معنی سقوط کردن و از بالا به پایین افتادن، جا افتاده؛ در زبان شمس

بارها در معنای واقع شدن و رخ دادن به کار رفته است. واژه‌هایی دیگر را نیز به همین صورت در معنای

متفاوت به کار برده است؛ چنان که در این نمونه‌ها:

«خسته کند»: به معنای مجروح و زخمی کند در «پای ترا خسته کند» (۹۹).

«گرفت»: با معنی آغاز کردن و شروع کردن در «دیدن گرفت» (۱۰۰).

«گیریم»: انتخاب کنیم در «کنون ما کدام گیریم» (۱۷۸).

«راست شدن»: آماده شدن و فراهم شدن در «کارشان به چل هزار سال راست نشدی» (۲۳۵).

«انداختن»: آغاز کردن یا ساختن «بنا انداختیم» (۲۴۱).

۵. حذف پیشوند فعل

- فعل‌هایی که امروزه با پیشوند «ب» به کار می‌روند؛ چه بسا در مقالات بدون «ب» می‌باشند و گاه به فعل امر بدون پیشوند نزدیک می‌شود؛ برای نمونه:
- «بری» و «آرد» در جمله «زیره به کرمان بری چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی آرد؟» (۶۹/۱).
 - «گو» در جمله «اکنون جواب اگر گوئی، مطابق گو» (۹۴).
 - «شایی» در جمله «گفتا تو صحبت را شایی» (۲۱۲).
 - «رو» در «اکنون چند روز به خدمت خضر رو» (۲۸۴).

۶. کاربرد فعل مرکب بجای ساده

- از دیگر کاربردهای باستان‌گرایانه فعل در مقالات شمس فعل‌هایی هستند که شمس آنها را به گونه مرکب به کار برده و امروزه بیشتر به گونه ساده به کار می‌روند؛ مانند:
- «مرا اعراب باید تا فهم کنم، بی اعراب نتوانم فهم کردن = فهمیدن» (۶۹/۱).
 - «گرگ است که برف را برمی‌انگیزد تا چشم‌ها را بسته کند و راه را پوشیده کند = ببندد، بپوشد» (۳۱۸).
 - «کاشکی چیزی خوانده بودمی = می‌خواندم» (۲۰۸).
 - «مرا نشاید برابر شما چیزی گفتن، زیرا که فهم نکنید = نفهمید» (۲۶۳).

۷. کاربرد فعل ساده بجای مرکب

- گاه نیز فعل‌هایی که امروزه به گونه مرکب به کار می‌بریم شمس به گونه ساده به کار برده و فعل‌های مرکب که امروزه جایگزین فعل‌های بسیط گذشته شده، دو گونه است: مرکب از همان ریشه، مانند: رها شدن بجای رهیدن یا مرکب از ریشه دیگر، مانند: فرو رفتن به جای خلیدن.
- اینک نمونه‌هایی فهرست گونه از نوع اول که امروزه مرکب از همان ریشه را به کار می‌برند:
- نیاسودند = آسوده نشدند (۷۲/۱)، بیفشارمش = فشار دهمش (۸۱)، بیاویزند = آویزان کنند (۸۹)، بگسلد = گسسته کند، پاره کند (۱۲۴)، نگوارد = گوارا نباشد (۱۷۹)، کوشند = کوشش کند (۲۰۸)، فریباند = فریب دهد (۲۶۱)، شایند = شایسته است (۳۵۱)، بزارد = زاری کند (۲/۸۵).
- نمونه‌هایی از نوع دوم که امروزه به گونه مرکب از ریشه دیگر به کار می‌روند:
- بداشت = قرارداد (۷۰/۱)، بگسلد = پاره شود (۱۲۴)، پاید = طول کشد (۱۲۶)، بدرد = پاره کند (۱۳۴)، بتفسانیم = گرم کنیم (۱۴۲)، بهل = رها کن (۱۴۳)، پژولانیدی = آشفته کردی (۲۴۷)، هشتن = رها کردن (۳۶۰)، خزند = حرکت کنند (۱۰۱)، نکوهید = سرزنش کرد (۲۱۹).

۸. افعال پیشوندی

فعل‌های پیشوندی یکی از انواع مهم و رایج فعل در زبان فارسی دری به خصوص زبان دوره تکوین (قرن چهارم تا هفتم) بوده‌اند (طاهری، ۱۳۸۶: ۱۳۳) که از ترکیب یک پیشوند (فرا، فرو، باز، بر و ...) با فعل ساده حاصل می‌شوند؛ فعل پیشوندی در گفتار شمس نیز مانند دیگر نوشته‌های پیشینیان نمونه‌هایی

فراوان دارد که گاه به ندرت می‌توان در زبان وی فعل ساده پیدا کرد؛ اینک نمونه‌هایی فهرست‌گونه از افعال پیشوندی بکار برده شده در مقالات شمس:

باز: بازآید (۷۰/۱)، باز کاوید (۱۶۵)، باز می‌افتد (۱۸۸)، باز رهانند (۲۳۱)، باز شکافم (۳۴۸)، باز رهان (۳۴۶).

بر: برآویزندت (۱۱۶)، برنشین (۱۱۸)، برنتافتن (۱۲۲/۱)، برگو (۱۲۴)، برتراشد (۲۱۶)، برآشامی (۲۳۷).
فرو: فروخسبد (۳۷۸/۱)، فرو می‌ریزند (۷۴)، فرو افشانندی (۲۵۵)، فرو می‌افکند (۳۴۴)، فرو فسرده (۳۶۴).

در: درخلم (۲۰۹)، درجنبانند (۱۳۶)، درپیچیدم (۲۱۵)، درآئید (۲۲۷)، درمی‌اندازم (۲۴۱)، دردمید (۲۴۳)
همی: همی‌روی - همی‌رود (۱۹۷/۱).
فراز: فراز نمی‌آید (۱۷۷)، فراز کرده (۲۷۳).

۹. فعل استمراری

امروزه ماضی استمراری با پیشوند «می» ساخته می‌شود و مضارع استمراری با فعلی از مصدر داشتن + مضارع اخباری فعل مورد نظر، اما در قدیم و در مقالات شمس به صورت‌های مختلفی به کار می‌روند؛ همچون:

۱. همی به جای می:

- «بسطامی را گفتند که تو بر سر آب همی روی؟ گفت: چوب خشک بر سر آب همی‌رود؟ = می‌رود» (۱۹۷/۲).

۲. ی در آخر به جای می:

- «مال‌ها بذل کردی و به تن طاعت‌ها کردی و گفتی چکنم = می‌کرد - می‌گفت» (۸۵/۱).

- «وقت‌ها بر در گوش داشتمی که او چه می‌گوید، این بیت شنیدمی.. = می‌داشتم - می‌شنیدم» (۲۰۹).

- «چنانکه آن خطاط سه‌گون خط نبشتمی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او = می‌نشست - می‌خواند» (۲۷۲).

این نوع فعل استمراری در مقالات شمس از کاربرد بالایی برخوردار است.

۳. ب در اول ی در آخر:

- «از گاو بیرون آمدی، و شمع‌ها و شراب‌ها را از جا بگردانیدی = می‌گردانید» (۲۴۶/۱).

- «یکی بود با هر که کشتی گرفتی او را بینداختندی = می‌انداخت» (۱۴۲/۱).

- «وقت‌ها با او بنمودمی، سر فروانداختی = می‌نمودم» (۲۳۹).

شایان ذکر است یکی از کاربردهای فعل استمراری در قدیم در بیان آرزو و خواب بوده است؛ در حقیقت یکی از وجوه فعل، وجه تمنایی است که آرزوی وقوع فعل یا صفت و حالتی به صورت مثبت و منفی بیان می‌شود؛ همچنین بیان جریان فعلی در عالم خواب یکی از وجوه خیالی است (ناتل خانلری، ۱۳۹۲: ۳۴۰).

۱۰. فعل بیان آرزو

فعل تمنایی که ما امروز به شکل ماضی التزامی به کار می‌بریم، در قدیم با «ی» (بیان آرزو) در آخر

فعل به کار می‌بردند؛ در فارسی دری «ی» مجهول به آخر صیغه‌های ماضی و مضارع افزوده می‌شود؛ به ویژه در جمله‌هایی که با کلمه «کاشکی» آغاز می‌شود (ناتل خانلری، ۱۳۹۲: ۳۳۲ - ۳۳۱). چنان که در این نمونه‌ها:

- «کاشکی آن شرط گواهان و سیم نبودی تا دل خنک کردمی و بنمودمی = نمی‌بود - می‌کردم و می‌نمودم» (۷۰/۱).

- «در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی = می‌یافتند و با او می‌نشستند» (۱۰۵).
- «ای کاشکی من بزرگ بودمی و جوان تا به خدمت او عمر گذاشتمی = می‌بودم - می‌گذاشتم» (۳۶۹).

۱۱. فعل بیان خواب

در فارسی دری در نقل اموری که در عالم خواب جریان داشته، فعل جمله با پسوند «ی» به کار میرفته است؛ این از ویژگی سبکی قرن چهار تا شش است؛ ولی بعدها هم به تقلید به کار رفته است (ناتل خانلری، ۱۳۹۲: ۳۴۴).

در مقالات شمس نیز این کاربرد از فعل به چشم می‌خورد:
- «عمرعبدالعزیز هر شبی در هفته یک شب مصطفی را علیه السلام به خواب دیدی و مشکلات پرسیدی» (۱۱۹/۱).

ب. باستان گرایی اسمی

ما در شعر و نثر معاصر با ساحت کنونی زبان بیشتر سرو کار داریم؛ اما در عرفان ساختارهای نحوی باستان گرایی یا واژگان کهن بسیار چشم گیر است و برای فهمیدن معنای آنها خواننده باید دانشی از پیش داشته باشد یا به فرهنگ مراجعه کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۲۴).

در مقالات شمس نیز با واژه‌هایی روبه‌رو می‌شویم که جزء نرم عادی زبان قدما محسوب می‌شوند؛ اما در زمان مؤلف نبوده‌اند؛ مثل واژه «فرخج» = زشت و چرکین (۲۷۳) که کاربردی کهن دارد و این گونه کاربردهای واژه از ویژگی‌های در زمانی و تاریخی زبان محسوب می‌شود که در روزگار خود شناخته و رایج بوده‌اند و پس از آن در لفظ و معنی دگرگونی پذیرفته‌اند یا بطور کلی از میان رفته‌اند از همین روی آنها را می‌توان کهن کاربرد نامید (راستگو، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

شمس با به کار گیری واژگان کهن و نشانیدن آنها در کنار واژگان دیگر به کلام خود نوعی برجستگی در محور هم نشینی می‌بخشد؛ کاربرد باستان گرایی واژه در مقالات شمس در سطوح مختلف کاربردها تبیین شده است:

۱. کهن کاربرها

حدث = غایب (۷۲/۱)، سبزک = حشیش (۷۴)، شکنبه = سنگ (۷۸)، حقه = قوطی (۸۳)، قبله = بوسه (۸۷)، خشخاش = ریز ریز (۸۸)، پلاس = جامه کهن (۸۹)، غراره = جوال (۹۸)، (۱۰۳)، مخمر = پخته و سنجیده (۱۳۸)، عسس = داروغه - مخبط = تباه و آشفته (۱۷۱)، مُندک = ازهم پاشیدن (۱۷۴)، لُرس

= سیلی (۲۰۸)، مگامزی = مالیدن دست و پا، ماساژ (۲۵۰)، انزعاج = ناراحتی و اضطراب (۲۵۷)، مسام = سوراخ‌ها (۲۷۱)، فرخج = زشت و چرکین (۲۷۳)، لاهوره = پوست خربزه (۲۷۸)، فغج = تپاه، فرسوده (۲۸۱)، طمٹ = جماع (۲۹۵)، بطلم = پهلوان یا بیکار (۲۹۷)، تاسه = بی‌قراری و دلتنگی (۳۲۶)، منغض = ناخوش (۳۶۶)، فسوسی‌ها = ریشخند (۳۷۲)، تُرنجیده = ترشی و دلگرفتگی (۲/۳۷)، مبرز = آبریز (۶۲)، نمودجی = نمونه‌ای (۱۲۰)، نعاس = چرت زدن (۱۴۲)، خدو = آب دهان (۲۰۳)، تیبیا = فریب (۲۲۰)، عتابی = تافته رنگین (۲۲۹)، شفتالو = بوسه (۲۳۰)، بلحن = غلط (۲۳۲)، حرج = دردرس (۲۳۹)، جلاب = شربت (۲۴۳).

۲. کم‌کاربردها

زبان فارسی در طی زمان و مکان همچون هر زبان پویای دیگر در لفظ و معنی و ساختار تغییر کرده؛ بدین ترتیب زبان در جامعه گفتاری هر شاعر یا نویسنده با وابستگی به گونه‌های مکانی، زمانی، موقعیت اجتماعی و ابزار بیان (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۳) دوشادوش یکدیگر حرکت می‌کند. در مقالات شمس واژگان و ترکیباتی دیده می‌شود که در زمان شمس بنابر وابستگی‌هایی که گفته شد کاربرد داشته‌اند؛ اما امروزه در لفظ و معنا کاربردشان نسبتاً کم شده است که می‌توان آنها را از کم‌کاربردهای زبان نامید؛ برای نمونه:

واژگان کم‌کاربرد

زندیق = کافر (۷۱/۱)، رسن‌باز = بندباز (۷۸)، خاریده = تراشیدن (۷۵)، خصمان = دشمنان (۸۰)، کوشک = قصر (۸۵)، حاجب = پرده‌دار (۸۷)، رقعہ = نامه، تون = کیسه (۹۵)، سبو = کوزه (۱۰۳)، فامی = بقال (۱۱۳)، عسسان = مأموران (۱۴۱)، عوآنان = جاسوسان (۱۴۴)، جوز = گردو (۱۵۰)، خصی = خواجه (۱۵۲)، سقایه = مستراح (۱۵۹)، مزینی = آرایشگری، مقراض = قیچی (۱۸۰)، حجره = اتاق (۱۹۸)، نَمّامی = سخن‌چینی (۲۰۱)، غَرّه = فریفته (۲۱۴)، تغار = طشت گلی (۲۱۶)، دَرّه = نیزه (۲۱۹)، سوزن‌گر = سوزن‌ساز (۲۲۰)، محتسب = شحنه (۲۴۸)، عجوز = پیرزن (۲۶۲)، لالا مبارک = دایه (۲۶۶)، انگبین = عسل (۲۶۷)، بارد = سرد (۲۷۵)، دستار = عمامه (۳۱۰)، آبریز = مستراح (۳۱۷)، مجمر = آتشدان، فتراک = کمر بند (۳۲۵)، پبله‌بابا = پدربزرگ (۳۶۹)، درزی = خیاط (۴۲/۲)، ابرام = اصرار (۵۰)، سلسبیل = شراب (۶۹)، رطل = پیمانه (۱۴۷)، خنگ = اسب (۱۶۰)، بدره = کیسه (۲۰۴)، کابین = مهریه (۲۵۴)، ابریق = آفتابه (۲۵۶).

ترکیبات کم‌کاربرد

در زبان شمس ترکیب‌های بسیاری هست که امروزه کاربردشان کم شده و چه بسا ترکیب‌هایی که شمس برای رساندن مفهوم دست به واژه‌سازی زده است؛ این ترکیب‌ها در گفتار شمس از لحاظ محور هم‌نشینی به گونه‌ای مستحکم با سایر واژگان پیوند یافته و بیشترین بسامد هنجارگرایی واژگانی در مقالات شمس در زمینه ترکیب‌های کم‌کاربرد است؛ مثال‌هایی از انواع کاربرد ترکیبات:

بادانگیز (۷۲)، ناکامل (۷۶)، کژمژ، نقصان‌اندیش، مات‌خانه (۹۸)، سفال‌پاره (۱۰۷)، کفشگری (۱۱۳)، مهرانگیز (۱۱۸)، گرم‌رو (۱۲۹)، آبگینه‌گین (۱۸۱)، مردم‌زاده، گاوبانی (۱۵۸)، نیم‌مرد، نیم‌بینا (۲۰۱)، بیجگر (۲۱۷)، گرد و مرد (۲۲۱)، پیغمبرانه (۲۳۹)، کوچکین (۲۴۶)، گوشت‌پاره (۲۶۷)، مشغول‌وار (۲۹۱)،

اسب خرسی (۳۵۵)، سنگ بسته (۳۰۲)، ناشایسته (۳۱۰)، حلق بریده (۳۱۸)، بیم‌ناک بی‌باک (۳۲۲)، خشک‌نانه (۳۶۴)، صلح‌جوی (۲/۱۱)، سرتیز (۱۸)، آردناک (۳۵)، خلیفه‌بچه (۴۱)، حج‌سالار (۷۵)، فراخ‌حوصله (۱۱۵)، بی‌چگون (۱۴۲)، مردافکن (۱۴۷)، ترسگار (۱۹۵)، دست‌ریش، زن‌طبع، مستراح زنکان (۲۳۱)، قلندر و ملندر (۲۳۱)، پگاه ترک، هشیارترک (۲۵۷).

۳. واژه‌های فریبنده

در متون کهن واژه‌هایی است که در حین خواندن معنی امروزیشان از ذهن می‌گذرد در حالی که مقصود گوینده معنای دیروزین است و همین زمینه‌ساز دریافت معنی خلاف مقصود نویسنده می‌شود، این گونه واژه‌ها را، واژه‌های فریبکار نامیده‌اند (راستگو، ۱۳۸۸: ۱۷۸). در مقالات شمس نیز مواردی از این گونه واژه‌های فریبکار دیده می‌شود؛ برای نمونه واژه «حریف» در معنی «رقیب» در زبان شمس در معنای «همدم» به کار می‌رود: «همین که ازین زندان بیرون آئی، حریف سلطان شوی» (۱/۱۳۱). همچنین واژه «معین» با معنی یاور و همراه در مقالات به معنی آشکار و واقعیت است: «از عهد افلاطون تا اکنون هر تصنیف که معتبر بود، پیش من سمت هر یکی معین شد، و روشن است، و در حفظ است» (۶۰/۲) نمونه دیگر، واژه «طیانچه» در معنی هفت‌تیر، شمس آن را در معنی سیلی به کار برده است: «پیش مردمان همچو پسر نوح، طیانچه مردانه به روی سیاه او زند» (۱۱) نمونه‌هایی دیگر:

موزه = کفش (۹۲)، خسته کند = زخمی کند (۱۰۰)، گیاه = حشیش (۱۰۲)، مجمع = جای گردآمدن (۱۹۳)، مصلا = جانماز (۲۰۱)، گلوله = تماماً (۲۱۹)، دقایق = نکات، معاملتی = تجربه و عمل، حد و مقام (۲۲۰)، لمس = شخص فلج (۲۳۷)، وظیفه = مستمری، حقوق (۳۳۵)، حقه = قوطی کوچک (۳۳۸)، تصدیع = دردسر دادن (۳۵۹)، رخت = اسباب و اثاثیه (۳۶۷)، توزیع = خرج (۳۸۳)، بدبدرار = متحمل و باگذشت (۳۱۴)، محله = شدت و عذاب (۱۱۶/۲)، بلحن = غلط (۲۳۲)، سواد = تاریکی (۱۴۴)، تیمار = رنج و اندوه (۱۲۶).

۴. کاربرد کاف تصغیر

«ک» پسوند فعال اسم است و برای مصغر نمودن و کوچک‌سازی و ترجم به کار می‌رود؛ می‌توان بسامد قابل ملاحظه این پسوند در مقالات شمس را از عادات زبانی شمس دانست برای رسانگی بعضی مفاهیم ذهن خود به مخاطبان؛ چه بسا نشانگر نارضایتی شمس از مخاطبان و اوضاع و احوال می‌باشد (مرتضایی، ۱۳۸۹: ۵۸). به طور مسلم کاربرد «ک» تصغیر در خلال جملات منجر به زیبایی و شیرینی و خاص بودن زبان شمس شده؛ همچنین نقش تعلیمی آن را نمی‌توان نادیده گرفت؛ به ذکر نمونه‌های قابل توجه می‌پردازیم:

- «همین لفتک و لعبتک می‌ساخت، چون دخترکان بازی می‌کرد» (۳۱۰/۱)
- «مرا شرم می‌آید که بگویم از آن سو ترک» (۳۶۷).
- «ترکک تمام بنگر» (۲۰/۲).

۵. کاربرد اسم صوت

کلمه صوت به جای جمله می‌آید بی‌آنکه شکل آن را داشته باشد برای بیان عواطف و احساسات (فرشیدورد، ۱۳۸۸: ۳۱۴). گاه تاثیر اصوات بالاتر و کار آمدتر از حروف است و با همین اصوات کوتاه می‌توان مفهوم چند جمله را بیان کرد؛ چنان که شمس با استفاده از شگردهای القای معنی و همراه کردن آن با اسم صوت، راه‌های رسیدن به معنی را درهم ادغام کرده است. زیباترین گزینش و کاربرد اصوات در موارد زیر می‌باشد:

- «گفتند: خه ما برین قدر قانع باشیم» (۲۱۷/۱).
- «بردرخت بررفت و تراتراتراق در گرفت» (۳۰۰).
- «بب بب، یعنی دانشمند صاحب فنونم» (۲۰۸).
- «دیوار چغ چغ کردی که بیفتد» (۲۲۲).

۶. کاربرد اسامی خاص حیوانات، گیاهان و میوه‌ها

در مقالات کاربرد نسبتاً کمی از اسامی حیوانات، گیاهان و میوه‌ها هست که در خور تأمل است:

- «عجب مرغی است سیسفیور، از آتش نسوزد» (۲۱۸/۱)
 - «چون عصفوری که زیر پنجه باز آمدی» (۸۵/۲)
 - «خنگ بر روی دریا می‌راند» (۱۶۱).
- کاربرد میوه: مارول = کاهو، قمرالدینی = زردآلوی شیرین (۶۲/۲)، لاهوره = خربزه شیرین (۲۷۸/۱)، سنگیار = میوه‌سنگ (۳۳۳)

۷. کاربرد مختلف را

«را» نشانه مفعول و همراه با آن بکار می‌رود؛ اما در مقالات شیوه متفاوتی شبیه متون کهن فارسی دیده می‌شود که «را» در جای خود بکار نمی‌رود و معنی و ساختار را هم تحت شعاع قرار داده است؛ برای نمونه:

- را زاید همراه با نهاد جمله: «زاهد را گرسنه بود» (۵۵/۱)
- را در معنی با: «سمع را چه کند جسمانی» (۸۰)
- را در معنی به: «چوب پاره را بگوید» (۲۱۸)
- را در معنی برای: «اگر خدای تعالی زنی را در بگشاید» (۱۵۷/۲).

عامیانه و لهجه‌ای

به کارگیری واژگان محلی، مخاطب را با فضا و مکان نویسنده آشنا می‌کند و شیوه‌ای صمیمی را می‌آفریند که شاید واژگان زبان هنجار توانایی آن را نداشته باشد (سنگردی، ۱۳۸۱: ۷). بهره‌گیری از واژه‌های بومی امکان دیگری است که عارفان از آن بهره می‌برند و شمس به تناسب نیاز موسیقایی و روحی خویش در انتخاب واژه تلفظ محلی آن را بر تلفظ امروزی ترجیح می‌دهد؛ شمس در مقالات

خود جهت هر چه برجسته نمودن کلام و نزدیک کردن زبان به محاوره برای درک مخاطبان از دو شیوه لهجه‌ای مدد می‌گیرد:

الف. ضرب‌المثل

کاربرد ضرب‌المثل در مقالات به دلیل بیان شفاهی شمس، ساده کردن مفاهیم و نزدیکی زبان به مخاطبان عام است؛ نمونه‌هایی از آن نقل می‌شود:

- «خُم نو اگر چه ترشح کند اما آب را خنک دارد» (۲۸۹/۱).

- «از زانو تا زانو فرق‌هاست» (۱۳۴).

- «چندان علم‌ها می‌داند و هیچ صلاح کار خود نمی‌داند - دعا راست است، اما سوراخ غلط کرده» (۳۰۹).

- «ریش را اندازه ریش کنند» (۲۱۴/۲).

- «انگشت انگشت بگیر، خیک خیک برود» (۲۸۳).

- «روستایی را اگر از زر سرخ بسازی کونش از سُرَب باشد» (۲۴۸).

ب. به کاربردن کلمات متداول و رایج در گویش و زبان نویسنده

بدیهی است که خطیبان همیشه برای بیان مقصود از شیوه ساده کردن و عامیانه کردن استفاده می‌کردند تا مفهوم برای مخاطبان عام ساده باشد؛ از آنجا که غالب مخاطبان شمس مکتب نرفته بودند و از سواد کافی برخوردار نبودند، شمس برای آسان‌تر کردن معانی و نزدیکی به زبان آنها از کلمات و عبارات محاوره استفاده کرده است؛ همچنین شمس با استفاده از واژگان محلی خود توانسته تنوعی در فضای متن مقالات ایجاد کند و آن را به چشم مخاطب دلنشین‌تر بنمایاند؛ برای نمونه:

- «آن خری که بر پول گذرد = پل» (۱۲۴/۱).

- «گویند: دوازده هزار کرم بود = دوازده» (۲۳۷).

- «چیزی دگرم معلوم شد، که تو گاو را از اشتر واز نمی‌شناسی = باز نمی‌شناسی» (۲۸۳/۱).

- «سخن جولاهگانه بگویم = سخن عوامانه» (۴۴).

- «چرا دیگری را بدین راه نمی‌نمایی، و او را خواب خرگوش در می‌اندازی = خواب کوتاه» (۱۰۹).

- «سلام خشک را چه کند = سلام سرد» (۳۶۹).

- «آخر ای نازنین کم از کوکوی، کم از دودوی = دست کم تو کوکویی بگو، دودویی بگو و احوالی بپرس» (۳۸۴).

- «زبان نیسابوری گفتم = نیشابوری» (۹۹/۲).

- «شهووت تمام بازگشته از آلت، هم چنین برچفسپیده = چسبیده» (۱۷۸).

نمونه‌هایی فهرست‌گونه از این واژه‌ها در مقالات شمس:

بازگونه = واژگونه (۲۸/۱)، بودیت = بودید (۲۷۷)، هژده هزار = هجده هزار (۲۸۷)، فرشته = فرشته (۷۴)، بزرگمهر = بزرگمهر (۲۲۴) پاپوچ = پاپوش (۲۵۴)، پرتاو = پرتاب (۳۶۹)، مچفس = مچسب

(۲۲/۲)، اربو = اگر بود (۳۲)، دیه = ده (۵۵)، دنیاوی = دنیایی (۷۲)، درهم غیژند = خیزیدن، درهم خیزند (۱۰۱)، سیم = سوم (۱۰۲)، وادید = بازدید (۱۸۵)، تنیت = تنید یا تن هستید (۲۲۸).

هنجارگریزی نحوی

هنجارگریزی نحوی آن است که شاعر یا نویسنده با برهم زدن ترتیب اجزای جمله یا شیوه غیرمعمول جمله‌بندی از قواعد نحوی زبان معیارگریز زند. بسیاری از اختصاصات سبکی هر نویسنده از طریق نرم خاص گفتار آنان کشف می‌شود و اگر بخواهند کاملاً از قواعد نحوی زبان تبعیت کنند هیچ گونه سبکی ندارند؛ بنابراین سبک هر نویسنده یا شاعر در پرتو انحراف از سازه‌های زبانی است؛ او با برهم خوردن ارتباط منطقی بین الفاظ و جابه‌جایی عناصر نحوی کلام، حذف، پرش ضمیر و ... بستر تفکر خواننده را در جهت هدف خود فراهم می‌کند.

آشنایی با این نوع هنجار و شناخت درست از ظرفیت‌های زبان منجر به استفاده از ذخایر زبانی می‌شود و زمینه‌ساز هرچه بهتر موسیقی و القای مضمون است؛ در حقیقت هماهنگی کلمات و زیبایی آنها و توازن جملات وسیله‌ساز انفعالات و همراهی خواننده می‌شود (سارتر، ۱۳۴۸: ۴۵).

می‌توان گفت یکی از دلایل مهم تغییر جای عناصر در هنجارگریزی نحوی، برجسته کردن بخشی از کلام برای جلب توجه خواننده و تاکید بر آن می‌باشد؛ نویسنده برای بار معنایی کلام خود محل حضور آن را در جمله تغییر می‌دهد؛ از این رو به بلاغت هر چه تمام‌تر گفتار او می‌افزاید (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۱۱۶).

شمس با برهم ریختن اصول دستور زبان فارسی به نوعی با قراردادهای زبانی به مبارزه می‌پردازد؛ از آنجا که فکر صوفیه همواره در ادبیات با تغییر هنر سازه‌ها بوده است، شمس با جسارت و به دنبال میل به زبان عارفانه به نادیده گرفتن قواعد زبانی پرداخته است و این امر باعث تاثیر سخن بر ذهن مخاطبان می‌شود.

مصادیق هنجارگریزی نحوی در مقالات شمس:

جابه‌جایی

جابه‌جایی واژه‌ها باعث ایجاد ساختاری جدید در زبان و برجستگی کلام می‌شود؛ چنان که در گفتار مقصود گوینده بیشتر بیان منظور است و به فکر ساختار متعارف جملات خویش نیست؛ برای شمس آنچه در وهله اول مهم است، بیان مافی‌الضمیر است نه آراستگی واژه‌ها و ساختار جملات (مرتضایی، ۱۳۸۹: ۶۴)؛ لازم به ذکر است برخی از این تقدیم و تاخر و جابه‌جایی کلام حاصل نوشتن سریع نویسندگانی بوده که به فکر انتقال موضوع بوده‌اند.

جابه‌جایی‌ها در مقالات شمس در عرصه‌های تقدیم و تاخیر صفت و موصوف، کاربرد اسم به جای صفت است؛ در مقالات کاربرد صفت قبل از موصوفش است؛ هم چنین در برخی گفتار او اسم بدون نشانه صفت مفهوم صفت را بیان می‌کند و احساس گوینده را به مخاطب منتقل می‌سازد. این جابه‌جایی‌ها علاوه بر این که توانایی و ظرفیت‌های وسیع زبان شمس را نشان می‌دهد، موسیقی خاصی به زبان او

داده و تاثیر شگرفی در ذهن به جای می‌گذارد؛ برای نمونه:

- «شیخ به جویی رسید در راه، تیزآبی نغول» (۱۰۲/۱).

- «بلند سرم و بلند همت و روشن چشم» (۱۰۸).

- «آنکه در خاص مهمانخانه پادشاه باشد» (۱۲۵).

- «میان آن را آن سردبادی نیست» (۳۷۰).

- «ای درویش عظیم خوش نفسی داری» (۱۲۴/۲).

گاهی از جابه‌جایی نیز برای ساختن ترکیب استفاده می‌شود؛ بدین ترتیب که ترکیب اضافی، وصفی را جابه‌جا می‌کنیم و با آن اسم یا صفت می‌سازیم؛ مثلاً «گلاب» واژه جدیدی است که از جابه‌جایی «آب

گل» ساخته شده و از نظر ساخت مرکب است. اینک نمونه‌هایی از نوع جابه‌جایی اسم مرکب:

ماده خر = خرماده (۲۵۶/۲)، نصرانی بچه = بچه نصرانی (۲۲۶)، چوب پاره = پاره چوب (۲۱۸)، سفال

پاره = پاره سفال (۱۰۷/۱)، یخ آب = آب یخ (۲۳۲)، خوک خانه = خانه خوک (۳۲۶).

و جابه‌جایی صفت مرکب:

نیک نام = دارای نام نیک (۱۹۵/۱)، غلیظ طبع‌دارای = طبع غلیظ (۲۶۱) زن طبع = طبع زن مانند (۲۳۱)،

سست پای = دارای پای سست (۳۰۷).

تقدیم و تأخر اجزای جملات

یکی دیگر از طرق برجستگی کلام، به هم زدن ترتیب جمله است؛ «این تقدیم و تاخر وقتی بر خلاف ساخت و آرایش طبیعی جمله قرار گیرد؛ خواننده را غافلگیر می‌کند» (پورنامداریان ۱۳۸۰: ۳۷۶)؛ همچنین در جهت‌گیری نگاه مخاطب در مسیر نویسنده موثر است و سبب می‌شود از منظری به موضوع نگاه کند که گوینده نگریسته است.

با توجه به این که در عرفان زبان دیگر گونه است و دستور زبانی خاص می‌طلبد، تقدیم و تاخیر

اجزای کلام در مقالات بسیار زیاد است؛ شمس چیزی که برایش اهمیت داشته بیان مافی‌الضمیر بوده

و با توجه به ظرفیت مخاطبان گاه کلام عامیانه می‌شود و گاه ساختاری جابه‌جا می‌گیرد. نمودهایی از

تقدیم و تأخر اجزای جملات در مقالات شمس:

«از عالم‌های دگر برون آردشان سماع» (۷۲/۱).

«از شنیدن عقلش یاره شود» (۷۳).

«و بی باک شیر را میزند بر سر» (۷۸).

«ما نیز همانقدر از تو برویم گوشمال را» (۸۱).

«از بهر آنش میرنجانیدم که تو نبودی» (۹۹).

«عار آیدش سخن نقل مگر جهت تفهیم» (۱۰۲).

«واعظ شهر برآمد بر سر تخت» (۱۷۶).

«لوش پرورد در این صفت» (۲۷۰).

«مردمان حمل کردند برحالت ما» (۳۴۳).

«در حق کسی قدح نیست مارا» (۲۵/۲).

حذف

در نثر عارفانه اصل حذف از بسامد بالایی برخوردار است، عارفانی که عادت به تکرار ندارند و در عین حال با استفاده از کمترین واژه‌ها بالاترین معنا را در خود دارند، همین حذف باعث ایجاز در سخنانشان شده؛ بدین ترتیب اگر اصل انتقال بخوبی انجام گیرد این نوع ایجاز و فشردگی بسیار مطلوب و زیبایی آفرین است (احمدی، ۱۳۸۶: ۸۴).

در مقالات شمس حذف از عادت زبانی شمس و برای انتقال سریع پیام و تاثیر ماندن جمله در ذهن مخاطب است؛ هم چنین حذف در مقالات شمس به علت سهو نویسندگان، ضرورت سبکی یا ساختمان خاص جمله و رمز و عادات زبانی عارفان است. گاه حذف در جمله واقع شده که کلمه‌ای از جمله حذف می‌شود تا پیچیدگی معنایی را بیشتر کند و گاه واژه‌های هستند که یک حرف از آنها حذف می‌شود؛ نمونه‌های حذف:

- «از [پیش] ما چرا رفتی تا عذر گویی که به آخر پشیمان شدم که چرا رفتم» (۸۱).
 - «راستی [بیا] تا ایشان را زیارت کنیم» (۱۹۹).
 - «این مردمان را [همان] که جمع متفرق کرد؟ آخر همان کس جمع کند» (۲۲/۲).
 - «اما مرا چند درم [نیاز است] که خرج کنم، طنبور بزنم» (۳۱).
 - «یعنی همان نوری و روشنایی که [در] دیده محمد [است] نور دیده او شود» (۱۴۰).
- و نمونه‌هایی از تخفیف که یک حرف از واژه حذف شده:
- «انبیا همه معرف همد [ی] گردند» (۷۵).
 - «ار [اگر] من و تو صد خطوه بزنیم» (۱۳۵).
 - «اینچ [نین] نیس» (۲۴۸).

پرش ضمیر

از دیگر موارد برجستگی نحوی پرش ضمیر است و با جابه‌جایی یا پرش آن در سطح جمله مواجه می‌شویم.

در جمله‌های زبان معیار ضمیر در حالت اضافی به اسم می‌چسبد که در این صورت نقش مضاف‌الیه می‌یابد یا در حالت مفعولی به فعل متصل می‌شود؛ اگر ضمیر بعد از حرف اضافه بیایند متمم به حساب می‌آیند (انوری، ۱۳۷۰: ۱۹۸).

شمس در مقالات دست به جابه‌جایی‌هایی از ضمیر زده برای رسانگی یا تأکید روی سخنش که این کاربرد در دستور همزمانی کاربردی متعارف نیست؛ اگرچه تأثیر موسیقایی آن را نمی‌توان منکر شد؛ اکنون نمونه‌هایی از پرش ضمیر:

- «این نصیحت با کی اشاست - با کسینست = این نصیحتش با کی است - با کسی نیستش» (۱۸۲).
- «اوشپورود در این صفت = او پروردش در این صفت» (۲۷۰).
- «برهنه کردمشان پیش تو، تا توشان برهنه دیدی = تا تو برهنه دیدیشان» (۳۰۶).
- «آنگاه خوری کت بیاید = آنگاه خوری که بیایدت» (۳۷۹).
- «اولت می‌بایست گفتن که مشکل است = اول می‌بایدت گفتن که مشکل است» (۸۱/۲).
- «تیبیش گرفت هم در آن برفت = تبی گرفتش هم در آن برفت» (۲۶۸).
- «داند آن کشدل خردمندست = داند آن که دلش خردمندست» (۲۰۹).
- «اینجا کیت حجاب شد = اینجا کی حجاب شد یا حجاب شدت» (۲۵۰).

هنجار‌گزینی سبکی

آنگاه که شاعر و نویسنده از زبان محاوره یا زبان کوچه و بازار یا هر عامل تشخیص بخشی متفاوت با زبان معیار در متن خود استفاده نماید، هنجار‌گزینی سبکی اتفاق می‌افتد؛ در حقیقت به کار بردن گونه‌های گفتاری «اگر با فضاسازی مناسب صورت نگیرد نه تنها زیبا نیست؛ بلکه افق شعر را میان جد و تفنن محدود می‌کند» (سنگری، ۱۳۸۱: ۶). ارزش هنجار‌گزینی سبکی از چند منظر قابل بررسی است:

۱. تغییر فضا در شعر ۲. تغییر موسیقی شعر ۳. ایجاد صمیمیت در فضای شعر.
- شمس با استفاده از این شگرد صمیمیت‌هایی در زبان خود ایجاد کرده است، متون هم‌زمان شمس زبان نوشتاری و کتابیست؛ اما فرم مقالات شمس مثل گفتار هست و این گفتار حتی با زمان ما متفاوت است و کاربرد واژه‌های عامیانه در سطح گسترده‌ای از نثر وی از نظر سبکی با زبان امروز مغایرت دارد و قرار گرفتن این واژگان در کنار واژگان کهن و واژگان محلی که قبلاً به آن اشاره شده باعث آشنایی زدایی و برجسته‌سازی نثر وی گردیده است.
- هنجار‌گزینی سبکی در مقالات شمس با عنوان گویشی، عامیانه و تکرار بررسی می‌شود، شمس ساخت‌های گویشی غیر از زبان هنجار امروزی وارد متن کرده؛ مانند «دوازده» که امروزه «دوازده» به کار می‌رود و در بخش واژگانی زیر گروه لهجه‌ای با عنوان به کاربرد کلمات متداول و رایج در گویش و زبان نویسنده به طور کامل بدان پرداخته شد.
- یکی دیگر از کاربرد هنجار‌گزینی سبکی در مقالات شمس کاربرد واژه و اصطلاحات عامیانه است؛ مانند «خواب خرگوشی» در جمله «چرا دیگری را بدین راه نمی‌نمایی، و او را خواب خرگوش در می‌اندازی» (۱۰۹/۱) از آنجا که در آن زمان غالب مخاطبان شمس از سواد کافی برخوردار نبودند؛ وی برای آسان‌تر کردن معانی از کلمات و عبارات محاوره استفاده کرده است که در بخش واژگانی با عنوان عامیانه از آن یاد شد و نمونه‌های آن آورده شده است.

تکرار

در علم بلاغت تکرار در لذت، برجستگی، تقابل و تأکید خلاصه می‌شود.

تکرار زیباست زیرا تکرار یک چیز یادآور خود آن است و دریافت این وحدت شادی آفرین است؛ اصولاً ذهن انسان پیوسته در تکاپوی کشف رابطه و وحدت میان پدیده‌های گوناگون و کثرت‌ها است و این عمل در ذهن نشاط ایجاد می‌کند (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۲: ۲۳).

در بعضی از عبارات مقالات، شمس کلمه‌ای را مکرر بر زبان آورده که مبین تاکید یا مبالغه‌است و باعث زیبایی هر چه تمام‌تر مطلب شده است؛ البته می‌تواند حاکی از دلسوزی برای رساندن مفهوم خود باشد. تکرار در مقالات در عرصه‌ی تکرار اسم، تکرار قید، تکرار قید مرکب و قید صفت یا به عرصه می‌گذارد؛ برای نمونه در جمله‌های زیر:

- «مادرشان مرغ خانگی است. لب لب جو می‌رود» (۷۷/۱).
 - «از غلبات خوش الهام نونو به هیچ کار دستش نرود» (۱۹۳).
 - «امین الدین را ببینم که محبوب محبوب است. محبوب محبوب، محبوب باشد» (۴۵/۲).
 - «... و از آن بزرگتر، بلندتر بلندتر جویی» (۷۷).
 - «حاصل، بندهای هست خدای را که او حال حال باشد و استاد قال» (۲۰۶).
- تتابع اضافات از ویژگی دیگر سبکی نثر مقالات و باعث ایجاد زیبایی کلام در نثر عارفانه وی شده است؛ برای نمونه:

- «اگر آن قوت را صرف کنند به حقیقت غرض باقی جانی جاویدان، آن ذوق چون باشد؟» (۱۵۷/۱).
- «از غلبات خوش الهام نونو به هیچ کار دستش نرود» (۱۹۳)
- «از غیرت مرد مرد رنگ جانبا رستم صفتی بجست» (۳۱۰)
- «مگر بنده نازنین حق یگانه خدا بر او فرستند» (۲/۱۰۲)
- «و دریای آب صافی خوش جان فزای که صفت آن دریا در گفت ننگجد از لطف» (۱۱۲).

نتیجه‌گیری

از آن چه گذشت آشکار شد که شمس در مقالاتش به وفور از هنجارها عدول کرده و درحوزه‌های گوناگون به هنجارگریزی دست یازیده است و زبان هنجار شکنانه وی در هنری‌تر شدن سخن و اثرگذاری بر مخاطب نقش برجسته‌ای یافته است.

نیز آشکار شد که هنجارگریزی زبانی به ویژه واژگانی برجسته‌ترین هنجارگریزی در مقالات شمس است و شمس از این شیوه بیشترین استفاده را داشته؛ زیرا بسیاری از اندیشه‌های وی در نقاب زبان پا به عرصه می‌گذارد و استفاده از ظرفیت‌های زبانی، گسترش قلمرو زبان شمس و غنای دایره واژگانی حاکی از جهان شوریده درون آن عارف واصل را می‌رساند و این به مراتب علاوه بر زیبایی و متفاوت بودن زبانش با سایر عرفا منجر به دشواری‌هایی در زبانش شده است؛ به طور کلی متناقض‌نمایی، هنجارگریزی، محاوره‌ای و عامیانه، ساختار نحوی خلاف قاعده دستور و باستانگرایی از ویژگی‌های بارز هنجارگریزی زبانی مقالات شمس است.

هنجارگریزی در حوزه واژگان، از طریق باستانگرایی واژه، ترکیبات کم‌کاربرد، واژگان فریبنده،

واژه‌های کم‌کاربرد، کاربرد اصوات، کاف تصغیر، کاربرد مختلف را و کاربرد اسامی خاص گیاهان و حیوانات به کار می‌رود.

- باستانگرایی واژه پر بسامدترین ابزار هنجارگریزی واژگانی است که در فعلی و اسمی نمود یافته که هر دو هم سطح با یکدیگر حرکت میکنند و این امر نشانگر توانایی بالای شمس در گزینش کلمات در حین خطابه است و از این رهگذر توانسته به برندگی کلام و نثری قوی وی کمک بزرگی کند.

- از نظر نحوی نیز ویژگی برجسته مقالات شمس تغییر سازه‌های جملات است که هماهنگ با موضوع و متناسب با نحوه بیان استفاده شده؛ تقدیم و تأخر اجزای جملات، جابه‌جایی کلمات، حذف و پرش ضمیر در مقالات جایگاهی را به خود اختصاص داده و بسامد پرش ضمیر در زبان او بیشتر است.

- از نظر سبکی نیز ویژگی‌های سبکی در زبان شمس بسامد بیشتری نسبت به سایر هنجارگریزی‌ها ندارد؛ اما با به کار بردن واژه‌های عامیانه، لهجه‌ای، تکرار و تتابع اضافات در سخنان خود صمیمیت‌هایی در زبان مقالات ایجاد کرده است.

پی‌نوشت

۱. مبانی واژه‌ها را از فرهنگ معین گرفته‌ایم.

۲. به دلیل آن که تمام نمونه‌ها از کتاب مقالات شمس است از ذکر همان صرف نظر کرده‌ایم.

منابع

- احمدی، بابک، (۱۳۸۶)، ساختار و تاویل متن، نشر مرکز، تهران: چاپ چهارم.
- انوری، حسن و احمدی گیوی، حسن، (۱۳۷۰)، جلد یک و دو، فاطمی، تهران: چاپ ششم.
- باوم، آیخن، (۱۳۸۵)، نظریه روش فرمالیسم در نظریه ادبیات، گردآوری و ترجمه به فرانسه تودوروف، ترجمه عاطفه طاهایی، تهران: اختر.
- برتس، هانس، (۱۳۸۳)، مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۰)، در سایه آفتاب، شعر فارسی و ساختارشنکی در شعر مولوی، تهران: سخن.
- سارتر، ژان پل، (۱۳۴۸)، ادبیات چیست، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، زبان، تهران: چاپ پنجم.
- سلدن، رمان و ویدوسون، پیتر، (۱۳۸۴)، راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، طرح نو، تهران: چاپ دوم.
- شمس تبریزی، محمد، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران: چاپ چهارم.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، رستاخیز کلمات، تهران: سخن.
- -----، (۱۳۶۶)، صورخیال در شعر فارسی، آگاه، تهران: چاپ سوم.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۹۳)، نقد ادبی، فردوس، تهران: چاپ اول.
- صفوی، کورش، (۱۳۷۳)، از زبان شناسی به ادبیات، جلد اول، چشمه، تهران: چاپ اول.
- فرشید ورد، پرویز، (۱۳۸۸)، دستور مختص امروز، سخن، تهران: چاپ اول.
- علوی مقدم، مهیار، (۱۳۷۷)، نظریه ادبی معاصر، تهران: سمت.
- علیپور، مصطفی، (۱۳۷۸)، ساختار و زبان شعر امروز، جلد اول، تهران: فردوس.
- مرتضایی، جواد، (۱۳۸۹)، اندیشه و زبان در مقالات شمس، علمی فرهنگی، تهران: چاپ اول.
- معین، محمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی، امیرکبیر، تهران: چاپ نهم.
- مقدادی، بهرام، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی، فکر روز، تهران: چاپ اول.
- ناتل خانلری، پرویز، (۱۳۹۲)، تاریخ زبان فارسی، تهران: نو.
- وحیدیان کامیار، تقی، (۱۳۹۲)، دستور زبان فارسی، تهران: سمت.
- راستگو، سیدمحمد؛ راستگوفر، سیدفرید، (۱۳۸۸)، گذر و نظری سبک‌شناختی در نوشته‌های بابا افضل کاشانی، مجله کاشان شناخت، شماره ۸۰۷ پاییز و زمستان، صفحات ۱۶۸ تا ۲۱۰.
- سنگردی، محمدرضا، (۱۳۸۱)، هنجارگریزی و فرا هنجاری در شعر، مجله رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۳۴، صفحات ۹ تا ۳۴.
- طاهری، حمید، (۱۳۸۶)، بررسی تحلیلی و تاریخی فعل‌های پیشوندی در زبان فارسی، مجله ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان، شماره ۲۱ بهار، صفحات از ص ۱۳۱ تا ۱۳۵.
- مشایخی، حمیدرضا؛ خدادادی، سیده‌زینب، (۱۳۹۰)، بررسی هنجارگریزی در بخشی از اشعار نزار قبانی، مجله نقد ادب معاصر عربی، شماره ۲ بهار و تابستان، صفحات ۵۰ تا ۷۸.

بررسی «غیاب» در مقالات شمس با عنایت به نظریه متافیزیک حضور دریدا

شهربانو صحابی^۱
رسول کاظم زاده^۲

چکیده

«غیاب» یکی از مولفه‌ها و عناصر پنهان متن یا نوشتار و گفتار است که چه بسا کارکردهایی فراتر از حضور نشانه زبانی دارد. غیاب در واقع یکی از دوگانه‌های مقابل حضور است که مفهوم آن بیشتر با حضور آشکار می‌شود و دریدا در بحث واسازی دوگانه‌های ساختاری بدان اشاره می‌کند. هرچند که در ادب سنتی فارسی تاکید بر حضور نشانه زبانی و به تبع آن فهم معنا از مجموع نشانه‌های حاضر زبانی در متن است، اما متونی هم بوده‌اند که بلاغت کلام خود را بر غیاب عناصر زبانی نهاده‌اند. غیاب به نسبت رابطه‌ای که با عرفان دارد و عرفا طبق عادتی که بر فراق معشوق و خطابه‌ای از دور و بر غیاب دارند، در ادبیات عرفانی جایگاه خاصی دارد که تا به حال چندان مورد بررسی قرار نگرفته است. این مقاله بر آن است که مفهوم «غیاب» را در مقالات شمس به عنوان یک شگرد بلاغی بازجوید و رابطه آن را که بیشتر مرتبط با علم معانی است، در لایه‌های درونی‌تر با شیوه‌های بیانی عیان کند.

مقالات شمس تبریزی با توجه به این که گفتارهای مردی عارف است که توسط شاگردان به نگارش درآمده، ظرفیت بررسی و تحلیل شیوه‌های گوناگون بلاغی و عنصر غیاب را دارد. غیاب در مقالات شمس با شیوه‌های بیانی مختلف آن وجود دارد و چه بسا در مواردی با توجه به شرایط متن بیشتر از حضور معناپرداز می‌شود. غیاب جهت تحلیل موضوع حضور، برای اثبات حقانیت حضور، همچنین برای مقایسه با آن و برای درک و فهم و پرهیز از جهل و ... در مقالات شمس خود را نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: مقالات شمس، نشانه زبانی، ارتباط، متافیزیک حضور، غیاب

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد مهاباد
۲. دانش آموخته دکتری دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مقدمه

دریدا باور دارد که:

اساس متافیزیک با این فرض بنیادین نشانه‌شناسی دانسته می‌شود که هر دال، مدلول خود را همراه دارد یا موجب پیدایش آن می‌شود. متافیزیک استوار بر این فرض است که معنا، به هر رو و همواره حاضر است و نشناخته ماندنش ناشی از ناتوانی ما در یافتن راه درست یا نادرستِ ابزاری است که برگزیده‌ایم.

دریدا می‌گوید که «در تاریخ فلسفه غرب، فرض همواره این بوده که معنا در کلام و حاضر است. دریدا این باور به حضور مستقیم معنا را «متافیزیک حضور» خوانده است». به این ترتیب می‌توان گفت که تاریخ تفکر فلسفی، تاریخ متافیزیک یا فلسفه حضور بوده است. فلسفه حضور بر مبنای گزینش نظامی از قواعد و یک منطقی ویژه برای اندیشیدن که تقدم و اولویت مفهوم «این‌همانی» و مطابقت را پیشاپیش فرض می‌کند، شکل یافته است. چنین تفکری با فرض حضور پارهای اصل‌ها و با باور به وجود مرکزیت‌هایی، همواره به یکسری تقابل‌های دوتایی می‌رسد. دریدا ادعا می‌کند:

که خرد فلسفی همواره به تقابل‌های دوتایی رسیده است و در گونه‌ی پایگان اعلام شده بیان نشده این موارد متقابل را جای داده است: فرهنگ / طبیعت، ایده / ماده، حس / اندیشه، زن / مرد، نوشتار / گفتار، نیستی / هستی، بد / خوب، نادرست / درست، دروغ / حقیقت، مرگ / زنده‌گی، جسم / روح و ... هر یک از موارد متقابل (در نهایت) شکل منفی یا نفی‌کننده موارد دیگر دانسته شده است.

دریدا با پروژه تخریب متافیزیک، سر آن دارد که چنین تقابل‌هایی را برهم ریزد و نشان دهد که دوگانگی‌هایی که اساس تفکر بشر قرار گرفته‌اند، به هیچ بنیاد و اساسی نمی‌توان دست یافت. هیچ مرکز اصلی در کار نیست. دریدا به ویژه تقابل نوشتار / گفتار را مورد توجه قرار داده است. به اعتقاد او، زایش فلسفه حضور با غلبه کلام و گفتار و خرد همراه بوده و از آن پس نوشتار همواره چون امری حاشیه‌ی، دون و همچون پیوست گفتار محسوب شده است. دریدا توضیح می‌دهد که:

رسم و سنت تفکر فلسفی این است که در آن، حضور زنده سخن در لحظه حاضر و حضور صریح عین شی چنان که به شهود دریافت شده است و حضور موضوع که نسبت به خود آگاهی دارد و می‌داند که چه می‌خواهد بگوید، در مقابل نوشته قرار می‌گیرد که صفت آن فقدان شی مطابق است و با همین صفت، پس از مرگ نویسنده و بدون وجود مخاطبی که پیام او را بگیرد، باقی می‌ماند (ر.ک: ضیمران، ۱۳۹۲: ۶۲).

حال بر این دوگانگی و غیریت و این حضور و غیاب، می‌توان غیاب مخاطب، غیاب نشانه زبانی، غیاب ... را هم افزود و به بوتّه نقد گذاشت.

غیریت، شرط هر نظام زبانی و از آنجا شرط هر تفکری است. غیبت و دوری و تأخیر و جابه‌جا شدن، بیشتر در زبان گفتاری به‌چشم می‌خورد اما از آنجا که فرصت تحلیل در آن وجود ندارد و به جای تحلیل در زبان گفتاری مخاطب حق سوال دارد، می‌توان آن را در متنی جستجو کرد که نزدیک به زبان گفتار است. مقالات شمس در واقع به همین منظور انتخاب شده است. شمس تبریزی خود غیاب را تجربه کرده و پیامدها و آثار غیاب خود را درک کرده است. غیاب او بسیاری از جهت‌گیری‌ها را با محک تجربه عیان ساخته و تجربه شمس او را واداشته تا از این بحث در گفتار خود هم بهره بگیرد.

پیشینه تحقیق

درباره غیاب، یکی از دوگانه‌های ساختاری و یکی از موازنه‌های حضور، در ادب فارسی چندان بحث نشده است و از مباحثی که تحقیقات نزدیک به این بحث داشته‌اند و تا حدودی به این عنصر کلامی اشاره کرده‌اند، می‌توان به مقالاتی اشاره کرد. «مقایسه تلقی دریدا و ناصر خسرو در نسبت گفتار و نوشتار» از مهدی خبازی‌کناری و فرزاد بالو؛ «بررسی «توهم معنا» در داستان‌های هدایت (با تکیه به نظریه متافیزیک حضور ژاک دریدا)» از فاطمه محمودی‌تازه‌کند، «بررسی آرای دریدا و بهره جستن از آن برای بهبود فرآیند ارتباط کلامی در آموزش و پرورش» از سمانه خلیلی و خسرو باقری؛ «بلاغت سکوت، به مثابه غیاب از پیش اندیشیده‌کنش کلامی و تعامل کارآمد آن با متن» از حسن دلبری و «هرمنوتیک فلسفی و روایتی نو از «حضور - غیاب» در عرصه تعلیم و تربیت» از ذبیح‌الله خنجرخانی، مسعود صفایی‌مقدم، محمدجعفر پاک‌سرشت، سیدمنصور مرعشی و ابوالقاسم بستانی. هر کدام از این مقالات به زوایایی از مفهوم غیاب و سکوت اشاره داشته‌اند اما آنچه هنوز جای بحث دارد گونه‌های مختلف به کارگیری غیاب در موازنه با حضور است و مقالات شمس از جمله متونی است که می‌توان هم مولفه‌های غیاب را در آن جست و هم آن را به عنوان یک عنصر بلاغی در مجموعه علم معانی و ارتباط با بحث متافیزیک حضور دریدا بررسی کرد.

بیان مسئله

دریدا به این نکته اشاره می‌کند که وقتی ما سخن می‌گوییم، کلمات هستند که در قالب افکار ما گذاشته شده‌اند. در واقع تقدم زبان به افکار ما معنا می‌بخشد. در چنین حالتی، بر آن چه به زبان می‌آوریم و هم چنین نحوه درک دیگران کنترلی نداریم. بنابراین نمی‌توانیم ادعا کنیم آن چه در گفتار به زبان می‌آوریم را کنترل می‌کنیم و در آن حاضر هستیم. گفتار نیز بافتی از معناست و درست مانند نوشتار عمل می‌کند و نمی‌توان ادعا کرد که گفتار به حقیقت نزدیک‌تر است. در حقیقت نوشتار گفتار را پدید می‌آورد و گفتار مشروعیت خود را از نوشتار می‌گیرد (خلیلی و باقری، ۱۳۸۹: ۵۷).

در یک ارتباط مؤثر آنچه بیش از هر عنصر دیگری اهمیت دارد زبان و اشکال به کارگیری آن و در اصطلاح فنی شیوه ادای مقصود است. ارتباط با توجه به دو وجه کلامی و نوشتاری آن شیوه‌های متفاوت بیانی را ایجاد می‌کند.

بررسی زبان به عنوان عنصری ارتباطی، در کنار آن شیوه خاص «گفتار نوشته» یعنی شیوه‌ای

که هدف آن بیان شفاهی بوده اما به صورت مکتوب درآمده است، موضوعی تازه و حیطة‌ای گسترده و نارفته است که راه تازه‌ای را فراروی نویسندگان و تحلیلگران قرار می‌دهد و اهمیت توجه به چنین گفتارنوشته‌هایی را بیشتر عیان می‌کند. همچنین چنین تحلیلی ضمن بررسی شیوه‌های نوین گفتاری نوشتاری، عناصر ارتباط، شیوه‌های آغاز و پایان ارتباط، بهره‌گیری از بلاغت کلام و موضوع کارآمد علم معانی و ابهام و ابهام کلامی را بیش از هر چیز دیگر عیان می‌کند.

فروزانفر مقالات شمس را «یکی از گنجینه‌های ادبیات و لغت فارسی» می‌داند و نیز اهمیت و ارزش آن را از این نظر که کلید آشنایی با اندیشه‌های مولانا است گوشزد می‌کند. (موحد، ۱۳۷۵: ۱۹). دریدا روش تربیت کلاسیک را بازتولید پراگماتیستی متافیزیک حضور می‌داند. (خلیلی و باقری، ۱۳۸۹: ۶۰). اما به نظر می‌رسد مقالات شمس با توجه به این که شیوه گفتارنوشتاری را اتخاذ کرده است، بر غیاب که یکی از ارکان و عناصر اصلی روایت و یاریگر تخیل گوینده است، تاکید بیشتری دارد و در واقع آنچه را که دریدا بر آن تاکید دارد برآورده ساخته است. درست است که می‌توان محاسن دیگری همچون: روشن کردن نقاط مبهم گفتار با استفاده از نوشتار، استفاده از نقاشی و تدریس نوشتاری، ایجاد ارتباط معنادار میان صداها و حرف‌ها و وضوح بخشیدن به حروفی که تلفظ یکسان دارند با کمک نوشتار، برای نوشتار در مقابل گفتار از مباحث دوگانه ساختاری برشمرد، اما همین بحث غیاب و بررسی آن در میان متن نوشتاری که از ارکان گفتمان به شمار می‌رود، برای این موضوع کافی و وفای است.

البته به قول شفییعی کدکنی، راه ایجاد علم معانی برای زبان فارسی این است که شاهکارهای درجه اول زبان فارسی از نظرگاه ساختمان جملات مورد بررسی قرار گیرد تا ضمن کشف قوانین طریقه القای معنا و وجوه تأثیری گذاری و زیباییشناسی آن معلوم گردد. (ر.ک: شفییعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۴۳۲).

متن و مقالت

متن ساختاری است متشکل از عناصر معنادار و از طریق همین متن است که وحدت نسبی این عناصر متجلی می‌شود. در نتیجه، متن مشتمل است بر عناصر معنادار، وحدت این عناصر و تجلی این وحدت. در معنایی محدودتر، «متن» به واحدهای زبانی محدود می‌شود و در معنای کلی، هر چیزی که ذهن را به تفکر وامی‌دارد، می‌توان نوعی متن قلمداد کرد. تعبیر دریدا از متن به مثابه نوشتار یا متنی‌ست، مبتنی بر این فرض است که تمامیت هستی را نظام نقش‌مند نوشته‌ها یا اطلاعاتی بینگاریم که قاعدتاً کلیه سطوح هستی را در برمی‌گیرد. بنابر این، نوشته‌ها یا اطلاعات زبانی و ... همگی سویه‌هایی از این متن فراگیر خواهند بود.

یکی از مبانی درک رایج و امروزی متن، این فرض است که متن را باید فارغ از سرشت زبانی یا غیرزبانی آن، عنصری کاملاً قراردادی در یک نظام دلالتی دانست. این رهیافت نشان می‌دهد که هر عنصری که در اقتصاد نظام نقش‌مند نباشد نمی‌تواند خود را تجلی بخشد از آن جا که بر اساس ساختار گرای مالیونوفسکی، یکی از کارکردهای اسطوره، حفظ کارایی نظام اجتماعی است، در نتیجه، حقیقت وجودی و نامستور یک اسطوره را نمی‌توان در چار چوب یک متن مردم شناختی آشکار ساخت یا حتی درک کرد. یعنی مثلاً یک شعر برای ورود به قلمرو علوم انسانی باید کارکردی از کارکردهای گفتمان‌های

زبان‌شناختی، روان‌شناختی و ایدئولوژیک به حساب آید. به این ترتیب، متن قابل محاسبه می‌شود و می‌توان آن را با نظامی علمی درآمیخت. پس برداشت امروزی از متن تلویحاً به نظام منسجمی از مناسبات علت و معلولی اشاره دارد. در این برداشت، امر غیرقابل محاسبه و ناشناخته اساساً کنار گذاشته می‌شود. بنابراین هر کدام از مقالات‌های مقالات شمس را می‌توان به عنوان متنی جداگانه از سایر مقالات خواند و درک کرد و به تحلیل آن پرداخت.

غیاب در روایت

سلايق مختلفی برای روایت وجود دارد و برخی از نویسندگان شیوه‌ای را برای نگارش برمی‌گزینند، که در آن بیان مستقیم و حضور به مثابه پیش‌نیاز خلق ادبی تلقی می‌شود. حضور و فضاسازی برای حضور عناصر مختلف روایی بزرگترین وجه نویسنده‌گی این افراد است.

تکیه به «حضور» باعث از بین رفتن امکانات بی‌پایان «روایت» و نوشتن می‌شود. نویسنده‌ای که تکیه او در روایت صرفاً با اندیشیدن به «حضور» ختم می‌شود، بعد از مدتی نمی‌تواند دست به خلاقیت بزند. معمولاً اندیشیدن به حضور نشانه زبانی، غالب امکانات زبانی «غیاب» را در پس پرده قرار می‌دهد و امکان آفرینش ادبی را سلب می‌کند.

باور به عناصر دوقطبی در متافیزیک متضمن گونه‌ای ارزش‌گذاری بوده است که هویت، وحدت، استمرار، ثبات و حضور را از غیریت، کثرت، عدم ثبات و تغییر و دیگر بودگی برتر تلقی نموده است (ر.ک: ضمیران، ۱۳۹۲: ۱۰۶).

توجه به امکانات «غیاب» برای خلق و آفرینش ادبی، با توجه به گستره وسیع امکانات آن، نویسنده را از استیصال در خلق روایتی نو از زندگی نجات می‌دهد و دست او را برای نگارش بازتر می‌کند. می‌توان روایتی را تصور کرد که «غیاب» در آنها اساس است. حضور شخصیت و فضا شرط لازم برای شکل‌گیری داستان نیست. هم‌چنان که بسیاری از نمونه‌های آن را در ادب سنتی و معاصر فارسی می‌توان نشان داد. گاه غیاب یک شخصیت می‌تواند به مراتب مهم‌تر و تأمل‌انگیزتر از حضور او باشد. غالب مقالات‌های مقالات شمس دارای چنین خصوصیتی هستند به نحوی که همواره یکی از ارکان اصلی کلام، حضور مشخص در گفتار ندارد.

«غیاب» عبارت است از آن فقدان که حضور کامل را به تأخیر می‌اندازد. در نقد پسامدرن اندیشه مغرب‌زمین، «غیاب» مفهومی بنیادین محسوب می‌شود. در متافیزیک حضور، حقیقت اولی با «حضور» برابر دانسته می‌شود. حقیقت داشتن یا حقیقتاً وجود داشتن برابر است با حضور اصیل و کامل.

آن‌طور که دریدا استدلال می‌کند، متافیزیک حضور از دیرباز بر اندیشه متفکران مغرب‌زمین سیطره داشته است. با بررسی تاریخ فلسفه غرب به این نکته می‌توان رسید که بین «غیاب» و «حضور» نوعی دوگانگی یا به قول دریدا «تقابل دوجزئی» برقرار شده است. این تقابل صبغه‌ای به‌غایت سلسله‌مراتبی دارد، به گونه‌ای که در آن، حضور همیشه بااهمیت‌تر از غیاب پنداشته شده است. در تقابل‌های دوجزئی

که دریدا از آن صحبت می‌کند: از قبیل «شب / روز»، «شادی / غم»، «بالا / پایین»، «شمال / جنوب»، «زن / مرد»، «سفید / سیاه» و ... همیشه در یکی از این قطب‌ها مزیت و حُسن دیده می‌شود و آن دیگری را فرومرتب، ضعیف یا بد تلقی می‌کنند.

به همین ترتیب، در تقابل «حضور» با «غیاب»، همواره ناخودآگاهانه چنین اندیشیده می‌شود که هرچا چیزی حضور دارد، آن حضور ارزشمند است و ایجاد فرصت و در نهایت قدرت می‌کند. اما نکته‌ای که در فلسفه‌ی دریدا اهمیت دارد این است که حضور خود مستلزم غیاب است. حضور نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر این که مفهوم غیاب را داشته باشیم. هم چنان که هستی هم هیچ معنایی ندارد مگر این که ما قائل به وجود نیستی باشیم. به این ترتیب هیچ حضوری تمام و کمال نیست و اصالت ندارد مگر این که غیاب وجود داشته باشد. غیاب شرط حضور است.

در آثار پسامدرن شکل‌های متفاوت غیاب وجود دارد که متافیزیک حضور را واژگون می‌کنند. هر چقدر آثار پیشامدرن مبتنی بر حضور هستند، در تفکر پسامدرن، متافیزیک حضور واژگون می‌شود و از این رو غیاب اهمیتی بیش از حضور پیدا می‌کند. این‌جا دیگر غیاب است که معنا می‌آفریند. از نظر پساساختارگراها، هر حضوری منوط به پنهان کردن یک غیاب است. این فلسفه در زبان و به طور کلی نظام‌های بازنمایی هم وجود دارد. به اعتقاد دریدا، غیاب شرط اساسی کارکرد نشانه‌های زبان است. نشانه‌های زبانی به علت افتراق با همدیگر معنا درست می‌کنند نه این که خودشان معنا داشته باشند. پساساختارگراها از جمله دریدا، به این معتقدند که ایجاد معنا در زبان به دلیل غیاب است. دال مستقیماً به مدلول اشاره نمی‌کند. دال فقط به یک دال دیگر اشاره می‌کند که آن هم به دال دیگر و همین‌طور زنجیره دال‌ها ایجاد می‌شود. به قول دریدا «مدلول استعلایی» هرگز دست‌یافتنی نیست. «حضور» و «غیاب» از همدیگر تفکیک‌ناپذیرند. نه این که نقطه مقابل هم باشند. حضور مستلزم غیاب است.

بحث

از نکات بارز در اندیشه دریدا دربارهٔ زبان، تأکیدی است که بر نوشتار دارد. دریدا می‌کوشد تا جنبه‌های مغفول مانده نوشتار را یادآور شود و از به حاشیه رفتن آن جلوگیری کند. در واقع وجه بارزی که در اندیشه‌ی های دریدا وجود دارد، توجه به جنبه خاصی از زبان است که در نوشتار ظهور می‌کند و در مقایسه با جنبه گفتاری زبان، کمتر به آن پرداخته شده است. (خلیلی و باقری، ۱۳۸۹: ۴۹). یکی از این موضوعات که در نوشتار جایگاه ویژه‌ای دارد، سکوت‌گفتارهاست. در کنار این سکوت‌گفتارها که از نظر بلاغی نقش مهمی در تبیین موضوع متن ایفا می‌کنند (ر.ک: دلبری، ۱۳۹۸: ۲۰۲)، «غیاب» یا نبود نشانهٔ زبانی یا عنصر فعال در متن مبحثی است که می‌تواند به عنوان یکی از جنبه‌های مغفول مانده نوشتار مورد بررسی قرار گیرد. متون عرفانی به علت ظرفیت بالقوه‌ای که دارند و به مانند گفتار گاهی حالت روایی دارند و از ندیده‌ها و نشنیده‌ها سخن می‌گویند و به شیوه گفتاری ضبط و ثبت می‌شوند، می‌تواند از بهترین موضوعات برای بررسی موضوع غیاب و این شیوهٔ نوشتاری باشند. هر چند جای بحث زیادی در رابطه با غیاب در مقالات وجود دارد اما از جمله مواردی بارز و مهمی که در مقالات در مورد غیاب می‌توان بدان رسید، بدین شرح است:

غیاب جهت بررسی و تحلیل موضوع حضور

ارزش‌های کیفی، الگوی عینی روایت را به وجود می‌آورند. این ارزش‌های کیفی عبارتند از «احتمال»، «الزام» و «امکان». این ارزش‌های کیفی «فضاها» و یا «موقعیت‌های» مختلفی را در جریان متن به وجود می‌آورند که کنشگر داستان یا سعی می‌کند با آنها آشنا شود و یا ذهنش در حیطه تسلط آنها باشد. (ر.ک: دینه سن، ۱۳۸۹: ۱۴۰).

مقالات شمس، درس گفتارها و صحبت‌های شمس با مریدان است که در بسیاری از موارد برخی از مباحث ناقص و ناتمام به نظر می‌آید و ارزش‌های کیفی روایت در غیاب است و این به سبب حمل بار معنایی بر روی نشانه‌های زبانی حاضر با توجه به عهد ذهنی بین گوینده و مخاطب است. علاوه بر این گاهی غیاب کارکرد بلاغی هم می‌یابد و راهگشاست. در مقالت زیر:

خدا خود مرا تنها آفرید، یا مرا تنها برون بردند بر سر کوهی، و پدر و مادر من مردند، و مرا ددگان پروردند. آخر عرصه سخن سخت فراخست، که معنی تنگ می‌آید در فراخانای عرصه او، و باز معنائی است و رای عرصه این معنی؛ که تنگ می‌آورد فراخانای عبارت را. فرو می‌کشدش، در می‌کشدش، حرفش را و صوتش را، که هیچ عبارت نمی‌ماند. پس خاموشی او نه از کمی معنی است، از پرست (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۹۸).

شمس در ادامه می‌گوید:

طعن آن شیخک ریشاییل ماند به مناظره غراره پشم با گوهر، آنگه چه پشم؟ پشم آلوده گنده‌ای! الزامش نکنم به قول خود، سخن خود را بدو نیالایم، الزامش کنم هم به قول خود (همان).

این مقالت نشان می‌دهد که نویسنده برای خلق یک اثر لزوماً متکی به حضور نیست. شخصیت‌هایی می‌توانند در اثر غایب باشند و آن غیاب بسیار ساختارآفرین و معناساز باشد. در این مقالت دقیقاً بر اصل کثرت معنا در نظریه دریدا اشاره می‌شود. بدین‌سان که شمس با اشاره بر غیاب معنا و هم چنین غیاب به معنای ثانوی موضوعی را گوشزد می‌کند که تا به حال کسی بدان اشاره نداشته است. این تکیه بر غیاب معنا و نگنجیدن آن در ظرف سخن، موضوع را برای گفتمان شمس پدید می‌آورد. افزون بر آن کنار گذاشتن اطرافیان و خانواده و والدین و غیاب آنان زمین‌های غایب را برای تفکر مخاطب پدید می‌آورد که باز نشان از غیاب‌اندیشی شمس دارد. تا جایی که شمس حتی گاهی خاموشی را نه از کمی معنی بلکه از پری معنا می‌داند و علت در غیاب‌ماندن معنی را خاموشی از روی مصلحت می‌داند. شمس با این بیان و با این نوع پرداخت به موضوع جواب شیخک ریشاییل داستان را که بنابر عللی اسم او در غیاب است می‌دهد. البته علت چنین کاربرد بلاغی را که در بحث معانی تنکیر مسندالیه مینامند، میتوان غیاب برای کثرت دلالت دانست. یعنی شمس با چنین شیوه بیانی به بسیاری از افرادی که چنین سوالی دارند جواب می‌دهد.

بهره‌گیری از غیاب برای اثبات حقانیت حضور

در این نوع غیاب، سخن از چیزی می‌رود که حضوری در بحث ندارد و مخاطب از ابتدا با غیاب شخص و زمان و فضا روبرو است. در پایان سخن هم غیاب با حضور به اثبات می‌رسد. شمس در مقالاتی می‌گوید:

انبیا همه معرف هم‌دگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود موسی را نیکو شناختی، بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی. محمد می‌گوید: ای نصرانی، ای جهود، موسی و عیسی را نیکو شناختید، بیائید مرا ببینید تا ایشان را بشناسید. انبیا همه معرف هم‌دگرند. سخن انبیا شارح و مبین هم‌دگرست. بعد از آن یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیین، معرف تو که باشد؟ گفت من عرف نفسه فقد عرف ربه (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۷۵).

در اینجا تمام انبیا به غیر از حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) غایبند و حضرت محمد (ص) از غیاب آنان و از حضور خود برای شناخت آنان سخن می‌گوید و شمس آن را دستاویزی برای القای موضوع خود می‌کند. نبود انبیا و غیاب آنان در این بیان، مخاطب را به تفکر وامی‌دارد و او را برمی‌انگیزد که از اندیشه در صفات حضرت محمد (ص)، به شناخت انبیای غایب برسد. همچنین شمس با آوردن حدیثی از پیامبر (ص)، شناخت پیامبر را بعد از زمان حضور او به وسیله هر حاضری می‌داند که خواهان شناخت پیامبر غایب است.

در این مقاله غیاب انبیا سبب شناخت ویژگی‌های بارزی در پیامبر می‌شود که اگر این صفات و ویژگی‌ها در دیگر انبیا هم ذکر می‌شد ضمن اطناب سخن، ویژگی‌ها و صفات پیامبر حاضر در تحت تاثیر و سایه آن قرا می‌گرفت. بنابراین همین غیاب سبب شده است که حقانیت و صفات بارز شخص حاضر بیشتر به چشم بخورد. هرچند قسمی از صفات شخص حاضر هم در غیاب است.

بهره‌گیری از غیاب برای مقایسه

غیاب در آثار ادبی و هنری می‌تواند ساختار ساز باشد و اگر روایتگران و نمایش‌پردازان تصور می‌کنند که طراحی برای یک روایت یعنی خلق شخصیت، باید بدانند خلق شخصیت لزوماً به معنای حضور نیست. خلق شخصیت از یک منظر دریدایی می‌تواند مستلزم یک جور غیاب باشد. در تکنیک‌های روایتگری بهتر است نویسنده تا حد امکان مستقیماً چیزی را نگوید بلکه آن را نشان بدهد. همین آموزه، نوعی از گونه غیاب است. آنچه نام برده نشده و نیست می‌تواند حضور مؤثرتری داشته باشد تا آن چیزی که حضورش تصریح شده است. آفرینش ادبی، خلاقیت و عمل خلق کردن، صرفاً مترادف با حاضر کردن نیست. بلکه در خلاقیت پیچیده و فرهیخته، شکلی از به وجود آوردن یا آفرینش، غیاب است. غیاب می‌تواند از صد شکل حضور مؤثرتر باشد. با یک نگفتن، هزاران نکته را می‌توان در مورد شخصیت اشخاص بیان داشت. با نگفتن و اشاره غیرمستقیم یا به عبارتی غیاب، بهتر می‌توان ویژگی‌های یک شخصیت را به خواننده شناساند. علم معانی سنتی ما به بسیاری از این شگردهای بیانی توجه نشان داده است و امکانات آن را برشمرده است که اکنون می‌توان آن را در چهارپوب بنیان هستی متافیزیک حضور

بررسی کرد. مقاله زیر از شمس موضوع را بهتر تبیین می‌کند:

از عهدِ 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، تو با من چنانی که خایهٔ بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد؛ بط بچگان کلاترک شدند، با مادر به لب جو آمدند، در آب درآمدند. مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می‌رود، امکان درآمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است، و وطن و حال من اینست. اگر تو از منی یا من از توام، درآ در این دریا؛ و اگر نه، برو بر مرغان خانگی (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۷۷).

در این مقاله هرچند به صفت خاصی از پدر اشاره نمی‌شود و این شخصیت هیچ ساخته و پرداخته نمی‌شود اما همین غیاب نشانه‌گویی بسیاری از صفات این شخصیت است چرا که در غیاب قرار گرفتن این صفت‌پردازی با حضور معنایی قبلی بیانی بسا رنگی‌تر می‌یابد. غیاب صفات پدر و غیاب نقش خانواده در تربیت گویای بسیاری از صفات شمس تبریزی یا شخص حاضر است. چون توضیح و تبیین این صفات و خصوصیات حتی در حد درک و فهم مخاطب نیست و شهودی عرفانی می‌طلبد و شرح صدر می‌خواهد، حتی بسیاری از صفات شخص حاضر هم با تمثیل بیان می‌شود. ضعف درک پدر از خلق و خوی شمس چندان گزارش نمی‌شود و این غیاب صفت در واقع فضایی برای مقایسه صفات شخص حاضر یا شمس با صفات ناگفته پدر پدید می‌آورد. همین بحث در ذهن شمس او را بر این می‌دارد که به جای جدل، خوب گوش کردن را برای شنوندگان تبیین کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۸۳).

بهره‌گیری از غیاب برای درک و فهم

عرفا می‌گویند «العجزُ عنِّ درکِ الإدراکِ إدراک» (هجویری، ۱۳۹۱: ۲۲). شمس در مقالات بر غیاب نشانه تاکید می‌ورزد و صفا و حال را بر قال ترجیح می‌نهد یعنی به نوعی بر غیاب صحنه می‌گذارد. او ذکر صفت بر برخی چیزها را نشان شکست در معرفی آن می‌داند. در مقاله‌تی چنین بیان می‌دارد:

دنیا بد است اما در حق آن کس که نداند که دنیا چیست؛ چون دانست که دنیا چیست او دنیا را نباشد. می‌پرسد دنیا چه باشد؟ می‌گوید: غیر آخرت. می‌گوید: آخرت چه باشد؟ می‌گوید: فردا. می‌گوید فردا چه باشد؟ عبارت سخت تنگ است. زبان تنگست. این همه مجاهده‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگست. معتزله می‌گویند که از قَدَمِ کلام، قَدَمِ عالم لازم آید. این راه بحث معتزله نیست. این راه شکستگی است و خاک باشی و بیچارگی و ترک حسد و عداوت، و چون سرّی کشف شد بر تو، باید که شکر آن بگزاری. به نفاق گویم معنی شکر را با به راستی؟ به حمدالله نومید مشو، رویت به صفاست و نور پاک، و روی به صحت است و روح و رواحت. رنج‌ها گذشت، و کدورت‌ها گذشت (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۲۶ - ۱۲۵).

شمس در این مقاله بر آن است اگر زبان و درک و فهم که از آن حال می‌شود خاموشی گزیند و در غیبت رود، حال و شهود حضور می‌یابد. وگرنه بحث بر اساس منطق کلامی که همواره در لحظه حضور می‌یابد نشان از بی‌خبری و راه شکست است. وقتی زبان به غیاب رود تازه آغاز راه شنیدن و دریافت است.

بهره‌گیری از غیاب برای پرهیز از جهل مرکب

این واقعیت هم چنان به قوت خود باقی است که تدارک نمونه‌ها با آموزش یکسان نیست. در روزگار ارسطو نیز مانند امروز «درس»ها یا «پیام‌ها»ی ادبیات بیشتر ضمنی‌اند تا صریح و مستقیم و تجویزی نیستند (مک‌لیش، فن شعر: ۲۲).

شمس بر آن است که دادن نشانه‌ی زبانی و کاستن از غیاب گاهی نه تنها بر معنی نمی‌افزاید بلکه گاهی از معنی هم می‌کاهد و مصداق را به سمت بطلان و نیستی می‌برد و معنی راه به بیراهه می‌برد.

یکی سخن ماهی می‌گفت، یکی گفتش که خاموش، تو چه دانی که ماهی چیست؟ چیزی که ندانی چه شرح دهی؟ گفت: من ندانم که ماهی چیست؟ گفت: آری، اگر می‌دانی نشان ماهی بگو. گفت که نشان ماهی آن است که همچین دو شاخ دارد همچون اشتر. گفت: خه! من خود می‌دانستم که تو ماهی را نمی‌دانی، الا اکنون که نشان دادی چیزی دیگرم معلوم شد که تو گاو را از اشتر نمی‌دانی (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۷۶).

شمس در این مقاله مقصودی برای تکثیر مسندالیه ندارد. او بیشتر از غیاب فضا و شخصیت برای حضور موضوعی بهره می‌برد و آن موضوع جهل است. غیاب زبان و نداشتن ادعا و ماندن در فیاب چه بسا بهتر از جهل مرکب و ارائه‌ی نشانه‌ی زبانی غلط است.

بهره‌گیری از غیاب برای رسیدن به حضور

شکل‌های جدید واقعیت بیانگر آن است که متافیزیک حضور و غیاب نوعی حضور است و متافیزیک حضور نشانه‌ی زبانی نوعی حضور نشانه است. علم حضوری انسان به خود، بنیان حضور وی نزد خود و شهود مستقیم هستی است. این خود نوعی غیاب از دیگران به شمار می‌رود. حضور مترادف و هم معنی حضرت است. چنان که می‌توان گفت در حضرت فلانی بودیم و نیز حضرت به معنی نزدیکی به چیزی است. از این جهت است که عرفا معتقدند که اگر خود را در غیاب ببینیم به حضور رسیده‌ایم:

حضور گره می‌خواهی از او غایب مشو حافظ متی ما تلق من تهوی دع الدنيا و اهلها
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۴)

حافظ در مصراع اول سخن از حضور می‌گوید و شرط آن را غیاب نبودن از معشوق می‌داند اما

بلافاصله در مصراع دوم حضورهای دیگر را نفی می‌کند و توصیه می‌کند برای رسیدن به حضور اصلی باید از دیگر چیزها غایب بود. چرا که هر زمان که تو به چیزی می‌اندیشی و در آن دست می‌یازی دیگر چیزها از تو غایب می‌شود.

چون به هر فکری که دل خواهی سپرد	از تو چیزی در نهان خواهند برد
پس بدان مشغول شو کان بهترست	تا ز تو چیزی برد کان کهنترست
بار بازرگان چو در آب اوفتد	دست اندر کاله بهتر زند
چونک چیزی فوت خواهد شد در آب	ترک کمتر گوی و بهتر را بیاب

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۲۹)

از این جهت است که شمس تبریزی در مقالات شمس ادعا را نفی می‌کند و مریدان را به استماع و وجوب اطاعت می‌خواند:

پُر سَرِی آمد که با من سِرِّی بگو. گفتم: من با تو سِرِّ نتوانم گفتن، من سِرِّ با آن کس توان گفتن که که او را درو بینم، خود را درو بینم. سِرِّ خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم. کسی بر کسی آید از سه قسم برون نباشد؛ یا مریدی بود، یا به وجه یاری، یا به وجه بزرگی، تو ازین هر سه قسم کدامی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۰۵)

شمس در واقع در این مقالت حضور بر مبنای غیریت را وامی‌نهد و آن را به بوتۀ نقد می‌کشد، و معتقد است در عرفان چیزی نیست که اتحاد نتواند آن را تحت‌الشعاع خویش قرار دهد.

بهره‌گیری از غیاب برای پویایی

در روایت، برخی اشخاص در سایه شخصیت‌های دیگر می‌مانند و به اصطلاح نقش ثانوی دارند و یا این که خود قهرمان داستان در برهه‌ای غایب می‌شود. نقش دوم بعد از غیاب نقش اصلی برای جستجو یا اثبات حقانیت او به پویایی می‌رسد. در روایت نویسنده باید دقت کند قبل از طبقه‌بندی شخصیت‌ها به ایستا و پویا باید علت و معلول این عناصر را هم بیان کند. یکی از علل پویایی شخصیت‌ها در روایت فقدان یک چیز یا غیاب است. شمس در مقالتی بعد از بیان دوستی و صداقت خود با مولانا تمثیلی می‌آورد بدین شرح:

در عهد رسول علیه السلام مردی بود مولع بر راست گفتن، صحابه رضی الله عنهم، جهت آنکه رسول را علیه السلام با او عنایت بود، از راستی و راست گویی او می‌رنجیدند، و او را نمی‌توانستند چیزی گفتن، الا پر بودند از او. بر خاطرشان گذشتی که اگر رسول علیه السلام در نقاب خاک رود، ما از او انتقام بکشیم. بعد از وفات رسول هم چنان راست می‌گفت: برتافتند. گفتند او را زخمی زنیم، الا از شهر بیرون کنیم. در آن حالت که او را برون

می‌کردند، آن آواز به گوش زنی رسید، بر بام بردوید، و با صحابه جنگ می‌کرد، که این عزیز بود نزد رسول و مکرم بود، شما از روان رسول شرم ندارید که او را برون می‌کنید؟ و بانگ می‌زد و جنگ می‌کرد. او رو کرد به بالا و گفت: ای زن! اگر این وقاحت بی‌دستوری خصم می‌کنی بدان که درز لعنت خدائی، و اگر به دستوری خصم می‌کنی، هم تو در لعنت خدائی و هم خصمت. زن گفت: آری یاران مصطفی، کار به گزاف نکنند و آن که لایق بیرون کردن نیست بیرون نکنند (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۲۳ - ۱۲۲).

شمس در این مقاله غیاب حضرت مصطفی(ص) را بهانه‌ای برای پویایی شخصیت‌های بعدی قرار داده است و از آن تمثیل داستان خود را آورده است. به طریقی بعد از مولانا که غیاب شد بر سر شمس چه‌ها که نیامد.

بهره‌گیری از غیاب جهت بینهایت کردن مصداق‌ها و نمونه‌های مسندالیه محذوف

شاخص‌های سخن شمس در مقالات شمس بیشتر بر هدف محوری، پرمحتوایی، تبیین حقیقت، دوری از تحقیر و تمسخر دیگران، عدم توهین به مقدسات، پرهیز از دشنام به دیگران حتی دشمنان، انتقاد از ستم و ستمگران و شادابی استوار است (ر.ک: ذوالفقاری فر و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۳۷ - ۱۲۷). او هر وقت اراده می‌کند که مسندالیه را ذکر نکند یا نامی از او نبرد و در واقع قصد غیاب می‌کند، سعی دارد مصادیق افرادی را که سخن شامل آنها می‌شود بیشتر کند.

گفت: می‌دانم که بد است اما نمی‌توانم؛ با دل بر نمی‌آیم. این چگونه سخن باشد؟ می‌دانم که این دریا غرق‌کننده است خود را درمی‌اندازم، یا این آتش سوزنده است، یا این چاهی است صد گز، یا این سوراخ مار است، یا این زهر هلاهل است، یا این بیابان مهلک است، می‌دانم و می‌روم! مرو چون می‌دانی! پس نمی‌دانی! چگونه دانش باشد؟ این عقل بود؟ چگونه این را دانش و عقل شاید گفتن؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۹۴).

شمس ضمن آوردن مثال‌های فراوان و استعاره‌های متفاوت برای یک موضوع، سعی می‌کند با غیاب ساختن مخاطب، با بی‌زمان و بی‌مکان کردن نوشته، سخن را در فراخنای تاریخ به تعداد مخاطبانی که سخن او را در ذهن‌ها القا کند. در مقاله زیر تنکیر مسندالیه جهت تنبه همه افراد انسانی چه مرد و چه زن است.

گفت: مرد چون پیر شود طبع کودکان گیرد؛ گفتیم: همه را نیست. انبیا و اولیا از این قبیل نیستند، اینک مولانا ازین قبیل نیست، و مولانای بزرگ ازین قبیل نیست که هشتاد سال بیش زنده بود و هر روز داناتر، پس عام نباشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۳۳).

حذف مسندالیه یا مسند در مقالات شمس بیشتر نه برای تنگی فرصت، شناخته بودن، تعظیم و مبالغه، تقلیل و تحقیر و ... (شمیسا، ۱۳۷۹: ۱۵۲). بلکه برای اغراض بلاغی و توجه و تبیین و استشهاد

است. در مقالات زیر می‌توان چندین نوع غیاب را مشاهده کرد:

طریق از دو بیرون نیست: یا از طریق گشادِ باطن، چنانکه انبیا و اولیا، یا از طریق تحصیل علم، آن نیز مجاهده و تصفیه است. ازین هر دو بماند، چه باشد غیر دوزخ؟ پس دعوت انبیا همین است که ای بیگانه بصورت تو جزو منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزو، از کل بی‌خبر مباش، با خبر شو، و با من آشنا شو. او می‌گوید: خود را بکشیم و با تو آشنا نشوم و درنیامیزم. فی‌الجمله در آن خلوت‌های ظاهر هر چند پیش روند خیال بیش شود، و بیش پیش رو ایستد. و درین روش متابعت هر چند پیش روند، حقیقت بر حقیقت و تجلی بر تجلی (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۶۲).

در اندرون من بشارتی هست. عجبم می‌آید ازین مردمان، که بیان بشارت شادند. اگر هر یکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه می‌کنیم؟ ما را آن گشادِ اندرون می‌باید. کاشکی اینچه داریم همه بستندی، و آنچه آن ماست به حقیقت، به ما دادندی. مرا گفتندی به خردگی، چرا دلتنگی؟ مگر جامه‌ات می‌باید یا سیم؟ گفتمی: ای کاشکی این جامه نیز که دارم بستدیتی، و از من به من دادیتی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۹۶)

همین غیاب نوع بشارت خود سبب تفکر به این موضوع است که بشارت شمس از چه نوعی است و چگونه حاصل می‌شود. شیوهٔ سخن شمس حتی در تفکر و شعر مولوی هم تأثیر خود را گذاشته است. غیاب معشوق ترانه‌های شیرین و بهانه‌های زرین را به یاد مولوی می‌آورد. اشاره مستقیم و وصف رودر رو هم از خیال می‌کاهد و هم دست نویسنده را می‌گشاید. بنابراین مولوی به مانند شمس باید به موضوع حضور و غیاب نشانه توجه نشان می‌دهد و با غیاب ساختن برخی عناصر متن بر تاویل‌گری متن هم می‌افزاید.

به من آورید آخر صنم گریزا را
بکشید سوی خانه مه خوب خوش لقا را
همه وعده مکر باشد بفریید او شما را
بزند گره بر آب او و ببندد او هوا را
بنشین نظاره می‌کن تو عجایب خدا را
که رخ چو آفتابش بکشد چراغ‌ها را
برسان سلام و خدمت تو عقیق بی‌بها را
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۱۰)

بروید ای حریفان بکشید یار ما را
به ترانه‌های شیرین به بهانه‌های زرین
وگر او به وعده گوید که دمی دگر بیایم
دم سخت گرم دارد که به جادوی و افسون
به مبارکی و شادی چو نگار من درآید
چو جمال او بتابد چه بود جمال خوبان
برو ای دل سبک رو به یمن به دلبر من

مولوی شیوهٔ غیاب مخاطب را طریقی بلاغی برای بیان خود ساخته و با این شیوه راهی نو برای بیان اختیار کرده است.

ای یوسف جان گشته ز لب‌های شکرها

ای از نظرت مست شده اسم و مسم

ما را چه از آن قصه که گاو آمد و خر رفت
ای شاه توشاهی کن و آراسته کن بزم
هم دایه جان‌هایی و هم جوی می و شیر
هم جنت فردوسی و هم سدره خضرا
هین وقت لطیفست از آن عربده باز
ای جان ولی نعمت هر وامق و عذرا
(مولوی، ۱۳۷۶: ۸۵)

تاثیر مولانا از شمس در بهره‌گیری از عنصر غیاب قابل تأمل است. بسیاری از غزل‌های پر شور و شرم مولوی هم پس از غیاب شمس شکل می‌گیرد. در واقع پویایی و شیرازه اصلی شعر مولوی در غزلیات بعد از غیاب شمس اتفاق می‌افتد.

نتیجه‌گیری

عناصر غیاب‌های مقالات شمس بیشتر غامض هستند و بازتعریف نمی‌شوند و عهد ذهنی و روابط بینامتنی لازم است تا خواننده از طریق متون هم‌سان آن را دریابد. اما این غیاب‌های مبهم و غامض، مخاطب را برمی‌انگیزد تا به دنبال آن عنصر غیابی باشد. در مقاله زیر شمس بر چیزی در درون خود اشاره دارد که قیمت آن تمام زندگی یک انسان می‌تواند باشد.

اغراضی که می‌توان به توجه به مقالات شمس برای «غیاب» برشمرد، این است که غیاب معنا را به تعویق می‌اندازد. یعنی غیاب با تعویق معنا طعنه زندگان را در ابهام و ایهام قرار می‌دهد و مصداق کنایه‌ها و تعریض‌های غیاب بی‌نهایت می‌شود. غیاب معنا را چند پهلو می‌کند و تعداد مخاطبان با توجه به موقعیت خود تفسیر می‌کنند چرا که غیاب معنا را قابل تاویل و تفسیر می‌کند. همچنین غیاب ظرفیت گفتمانی را گسترده‌تر می‌کند و نوشته را بی‌زمان و بی‌مکان می‌کند.

البته تمام مقالات‌های مقالات شمس دارای غیاب نیستند ولی غالب داستان‌ها از غیاب در انواع گوناگون آن بهره برده‌اند و غیاب یکی از شیوه‌های روایت در مقالات است. یکی از علل بهره‌گیری از غیاب در مقالات استفاده از عنصر بی‌زمانی یا بی‌زمان و مکان ساختن متن و ساختن متنی باز است. در غالب مقالات غیاب و حذف مسندالیه به خاطر این بوده است که تمامی انسان‌ها را در زمان و مکان‌های متفاوت دربرگیرد.

منابع

- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، دیوان حافظ، به تصحیح رشید عیوضی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
- خلیل، سمانه، باقری، خسرو، (۱۳۸۷)، بررسی آرای دریدا و بهره جستن از آن برای بهبود فرایند ارتباط کلامی در آموزش و پرورش، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، سال نهم، شماره ۳۳، صص ۷۲ - ۴۷
- دلبری، حسن، (۱۳۹۸)، بلاغت سکوت، به مثابه غیاب پیش‌اندیشیده‌کنش کلامی و تعامل کارآمد آن با متن، مجله علمی مطالعات زبانی و بلاغی، سال دهم، شماره ۲۰، صص ۲۲۰ - ۲۰۱
- دینه‌سن، آنه‌ماری، (۱۳۸۹)، درآمدی بر نشانه‌شناسی، ترجمه: مظفر قهرمان، تهران: پرسش، چاپ چهارم
- ذوالفقاریفر، قدرت، مروتی، سهراب، شیرخانی محمدرضا، (۱۳۹۳)، شاخص‌های سخن گفتن در اسلام، فصلنامه معرفت، سال بیست و سوم، شماره ۱۹۷، صص ۱۳۹ - ۱۲۵.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، رستاخیز کلمات، چاپ سوم، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمدبن‌علی بن‌ملک‌داد، (۱۳۹۶)، مقالات شمس، تصحیح: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی
- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۹)، بیان و معانی، چاپ اول، تهران: فردوس.
- ضیمران، محمد، (۱۳۹۲)، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران: هرمس، چاپ دوم
- مکلیش، کنت، (۱۳۸۶)، ارسطو و فن شعر، ترجمه: اکبر معصوم‌بیگی، چاپ اول، تهران: آگه
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، گزیده مقالات شمس (خمی از شرب ربانی)، تهران: شرکت تعاونی ناشران
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۰)، مثنوی معنوی، تصحیح: قوام‌الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران: دوستان
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، کلیات غزلیات شمس، به تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ چهاردهم
- هجویری، علی‌بن‌عثمان، (۱۳۹۱)، کشف‌المحجوب، به کوشش: محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ هفتم

نقد داستان «پادشاه و کنیزک» مثنوی بر مبنای نظریه روانکاوانه ناخودآگاه فردی و جمعی فروید و یونگ

شیرزاد طایفی^۱

حسین یاسری^۲

چکیده

متون ادبی، ظرفیت‌های گوناگونی برای نقد و تحلیل، به ویژه نقد روانکاوانه دارند. داستان «پادشاه و کنیزک» در مثنوی، از جمله متونی است که می‌توان با توجه به نظریه ناخودآگاه فردی و جمعی فروید و یونگ، آن را نقد و تحلیل نمود. تأمل در آثار ادبی از این منظر، ادبیات را از یک سو از التذاذ صرف بیرون می‌کشد و جنبه کارکردگرایی آن را ارتقا می‌بخشد و از سوی دیگر موجب شکل‌گیری زمینه‌های بیناندیشه‌ای و بینارشته‌ای می‌گردد و خوانش نوینی را پدید می‌آورد. از جمله این خوانش‌ها، نظریه ناخودآگاه فردی و جمعی فروید و یونگ است که با روش تحلیل کیفی، در داستان پادشاه و کنیزک، تازگی‌هایی در نقد و نگرش روان‌شناختی عرضه نموده و توانسته پیچیدگی‌ها و پوشیدگی‌های ناخودآگاه را از عرصه ذهن به عین سوق دهد. این پژوهش نشان می‌دهد، متن در حکم ناخودآگاه است. مؤلفه‌ها و سازه‌هایی در شاهکارهای ادبی و عرفانی به گونه نیمه‌آشکار و پنهان نهفته است که در شناخت یا بازشناخت ناخودآگاه فردی و جمعی، می‌تواند گره‌گشا باشد. در این پژوهش، مفاهیمی مانند ناخودآگاه فردی و جمعی، تداعی، فرومن، من، فرمان، تصعید، کهن الگوها، با توجه به داستان یادشده، بررسی و تحلیل شده است.

واژگان کلیدی: مثنوی مولوی، فروید، یونگ، ناخودآگاه فردی، ناخودآگاه جمعی.

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۲. مدرس دانشگاه فرهنگیان گیلان، رشت، ایران

مقدمه

از جمله تحولات بنیادین اخیر در عرصه ادبیات، کاربست نظریه‌های ادبی و غیرادبی است که از جهات مختلف، نتایج ارزشمندی در پی داشته است؛ چنان که از سویی ادبیات را از التذاذ صرف بیرون کشیده، بر جنبه علمی آن افزوده و از سوی دیگر، به آن جنبه کاربردی بخشیده و موجب ارتباط رشته‌های گوناگون علمی و متون مختلف گردیده است. این امر، باعث شد انسان اندیشمند قرن حاضر پی ببرد که علوم در بنیان اعضای یک پیکره‌اند؛ اما برای رسیدن به این مرحله مهم، لازم است نظریاتی پدید آید تا بیش از پیش به ارتباط چندسویه علوم با یکدیگر بپردازد. این ارتباط چندسویه باعث می‌شود، خدمات متقابل در سایه ارتباط علوم با یکدیگر، رد و بدل گردد تا بر پویایی خود از یک سو و ایجاد جذابیت در بین مخاطب از سوی دیگر بیفزاید. از جمله نظریاتی که در نقد ادبی، خوانشی بر خوانش‌های موجود افزوده، آراء زیگموند فروید و کارل گوستاو یونگ است و از جمله متونی که ظرفیت خوانش این نظریات در آن وجود دارد، مثنوی مولوی است.

شناخت روان و فلسفه وجودی آن، مهم‌ترین دغدغه روان‌شناسان، از جمله فروید و یونگ است. از سوی دیگر، هر قصه در مثنوی، به یک یا چند شاخصه روان آدمی می‌پردازد. شباهت مثنوی مولوی و نظرات روان‌شناسان مزبور در تحلیل، شناخت و برقراری توازن بین امور متضاد روان بوده است؛ اما تفاوت مولوی با آنان، نخست از نظر سابقه زمانی است. مولوی قرن‌ها پیش از روان‌شناسان و کار علمی آنان، قدم در این عرصه نهاده است. تفاوت دیگر آن، جنبه کاربردی و عملی کار مولانا در شناخت ابعاد روان آدمی است. اگر فروید و یونگ، مبانی نظری ناخودآگاه فردی و جمعی را مطرح نمودند، مولوی به گونه عملی آن را در قصه‌ها نشان داده، در حضور مخاطب به تعلیم موضوعات گوناگون، از جمله مباحث روان‌شناختی می‌پردازد؛ آن هم بر پایه مکتب آموزشی تداعی، خواه تداعی معانی، خواه تداعی آزاد. از سوی دیگر، فروید خود اذعان می‌کند که شاعران «نخست ناخودآگاه را کشف کرده‌اند. آگاهی آنان از دنیای ذهن بسیار فراتر از مردم عادی از جمله خود من است» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۶۰).

پرسش‌های پژوهش

- ظرفیت خوانش انتقادی داستان پادشاه و کنیزک بر اساس نظریه ناخودآگاه فردی فروید تا چه حدی است؟
- یونگ و مولوی هریک چگونه با ساز و کارهای خویش، برای شناخت ناخودآگاه جمعی بهره می‌گیرند؟

فرضیه‌های پژوهش

- با توجه به این که داستان پادشاه و کنیزک نمادین است، بنابراین می‌توان آن را از زوایا و بر اساس نظریات گوناگون، از جمله نظریه ناخودآگاه فردی فروید نقد کرد.
- مولانا در مثنوی، به کمک واژگان و شخصیت‌پردازی‌ها و پرداخت داستان و یونگ در نظریه ناخودآگاه جمعی خویش، از رازی پرده برمی‌دارند که انسان را میراث‌دار رفتارهایی می‌دانند که در نزد جملگی نسل بشر در تمامی اعصار مشترک است.

پیشینه پژوهش

در ارتباط با موضوع پژوهش، چندین مقاله، نوشته شده است؛ از جمله: حسینعلی قبادی و مصطفی گرجی (۱۳۸۶) در مقاله «تحلیل پادشاه و کنیزک بر مبنای شیوه تداعی آزاد و گفتگوی سقراطی» به بررسی تداعی آزاد و گفتگوی سقراطی در این حکایت پرداخته‌اند. محمدرضا زمان احمدی و الهام حدادی (۱۳۸۹) در مقاله «تحلیل کهن‌الگویی پادشاه و کنیزک» کهن‌الگوی عشق را مقوله‌ای برای ورود از ساحت خودآگاه به ناخودآگاه می‌دانند که این باعث رسیدن به مرتبه فردانیت می‌شود. محمدعلی محمودی و علی اصغر ریحانی‌فرد (۱۳۹۱) در مقاله «تحلیل کهن‌الگویی حکایت پادشاه و کنیزک مثنوی بر اساس دیدگاه یونگ» به بررسی تحلیل رمزهای به کار رفته در این داستان بر اساس کهن‌الگوی یونگ پرداخته‌اند. تفاوت عمده پژوهش پیش‌رو با نوشته‌های مزبور در این است که هیچ‌یک از آنها به طور هم‌زمان از زاویه نظریه ناخودآگاه فردی و جمعی فروید و یونگ بر اساس نقش تداعی به این داستان نپرداخته است؛ بنابراین، ضرورت پژوهش و پرداختن به این داستان از این زاویه پدید آمده است.

مبانی نظری

ویژگی‌های ناخودآگاه

ناخودآگاه، از جهانی فارغ از جهان عین منبعث می‌شود، محدودیت نمی‌پذیرد، به آسانی قابل شناخت نیست و ناشناخته‌ترین مؤلفه روان آدمی است و نهانی‌ترین بخش انسان، ناخودآگاه است. ناخودآگاه دست‌کم، سه صفت بارز و رازآلود دارد: پیچیدگی، گستردگی و بی‌کرانگی.

الف. پیچیدگی

مقوله‌ای که به صفت پیچیدگی متصف باشد، بدیهی است که ویژگی پوشیدگی را نیز در خود دارد. پیچیدگی، لایه در لایه بوده و این ویژگی باعث در حجاب ماندن لایه‌ها یکی پس از دیگری می‌شوند و همین عوامل، صفت پوشیدگی را نیز فراهم می‌سازند. ناخودآگاه نیز چنین است. پیچیدگی و پوشیدگی ناخودآگاه به دلیل آکنده بودن از امور واپس زده، سرکوب شده، اسرار و نامکشوفاتی است که هر لحظه بر زایش آن افزوده شده و ناگفتنی‌های فراوانی را در درون خود پوشانده است. هر اندازه این مؤلفه‌ها در روان انسان، فزونی گیرد، باعث ازدیاد پیچیدگی‌ها و پوشیدگی‌های ناخودآگاه شده که درک و دریافت آن اولاً با ابزارهای حسی امکانپذیر نیست، ثانیاً نیازمند مقوله‌هایی است که تقریباً از جنس ناخودآگاه باید باشد. «ناخودآگاه، حرکت و فعالیت پیوسته‌ای از دال‌هاست که مدلول‌هایشان غالباً برای ما غیرقابل دستیابی است زیرا واپس زده شده‌اند» (ایگلتن، ۱۳۹۲: ۲۳۲). روان‌شناسی، به تحلیل و کشف مدلول‌های واپس‌زده‌ای می‌پردازد که در ضمن پیچیدگی در پستوهای پوشیدگی، پنهان مانده است. از آن جا که متون ادبی فراورده ذهن و روان هنرمند است، تمامی ویژگی‌های برشمرده را به صورت مکتوب و نمادین در درون خود نهفته است. از این چشم‌انداز، مثنوی در حکم ناخودآگاهی است که هر قصه‌اش، در حکم دالی است که با هر پژوهش، اندکی از پیچیدگی‌ها و پوشیدگی‌هایش آشکار می‌شود.

آدمی نزدیک عاقل چون خفی‌ست چون بود آدم که در غیب صفی‌ست؟

(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/۴۲۵۷)

ب. گستردگی

صفت گستردگی ناخودآگاه در این است که تمام شئون زندگی دینی، اجتماعی، روانی، فرهنگی، عرفانی و ... را در خود گنجانده است؛ در حالی که این امر از حیطة خودآگاهی بیرون است. هر یک از مقوله‌های مذکور برای درک و معرفت عمیق، به تنهایی مستلزم اختصاص زمان، توأم با مطالعات گسترده و عمیق‌اند. برای درک دقیق‌تر این شئون به شناخت ناخودآگاه باید پرداخت.

فروید می‌گوید، ناخودآگاهی واقعیت حقیقی روانی است. ناخودآگاهی از خودآگاهی بی‌نیاز است، زیرا مانند آن قادر به دریافتن جهان است. به قول ارنست جونز، ناخودآگاهی، جریانات ذهنی را با تمام خصایصشان عرضه می‌دارد با این که شخص به وجود آنها واقف نمی‌شود (آریانپور، ۱۳۵۷: ۹۸-۹۹).

با رویکرد روان‌شناسی به مثنوی، صفت گستردگی این اثر تا آن اندازه پیش می‌رود که آغازی دارد بی‌پایان. تحقیق در هر قصه، زمان زیادی می‌طلبد تا موشکافانه به اجزا و ارتباط بین آنها و نیز شئون مطرح شده ناخودآگاه پرداخته شود مضافاً نظریه‌های مطرح اندیشمندان در عرصه‌های روان‌شناسی و ناخودآگاه، بعد فرهنگی و ناخودآگاه، جامعه‌شناسی و ناخودآگاهی، عرصه ناخودآگاه سیاسی، اخلاق و ارتباط آن با ناخودآگاه در این اثر ادبی - عرفانی قابل انطباق و پی‌گیری است.

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۲۶/۳)

پ. بی‌کرانگی

منظور از بی‌کرانگی این است که ضمیر ناخودآگاه حد و سقفی ندارد. هر مرحله از آن واکاوی شود، این مرحله خود آغازی برای لایه بعد از خود به حساب می‌آید. دانش بشر با همه گستردگی خود، در برابر عظمت شناخت ناخودآگاه چه فردی و چه جمعی باز بر ناتوانی خود معترف است. «به قول خوزه دوکاسترو دانش بشری عظیم است ولی انسان از آن عظیم‌تر» (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۵). بی‌کرانگی ناخودآگاه آن است که همزمان می‌تواند تمامی جلوه‌های مربوط به روان انسان و غیر انسان را در خود جای دهد؛ این در حالی است که خودآگاه از داشتن چنین ظرفیتی برکنار است (ر. ک: یونگ، ۱۳۹۴: ۸۵). بی‌کرانگی ضمیر ناخودآگاه مولانا همزمان که قصه‌ای را روایت می‌کند، توانسته است، قصه‌های دیگری را تودرتو روایت کند. یکی از رمزگشایی‌های قصه در قصه در مثنوی، این است که اسرار موجود در ناخودآگاه، بی‌کرانه است و هر قصه یک بعد از چندین بعد ناخودآگاه را روایت می‌کند. اگر ضمیر ناخودآگاه منشأ این امر نبود، ضمیر خودآگاه تاب و توان چنین ظرفیتی را در خود نمی‌دید.

گر شود بیشه قلم، دریا مداد مثنوی را نیست پایانی امید
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶ / ۲۲۴۸)

بحث

مثنوی و نظریه تداعی فروید

مثنوی، ناخودآگاهی است که به متن تبدیل شده است؛ با این تفاوت که ناخودآگاه درون نانوشته است، ولی مثنوی متنی است نویسا. می‌توان به کمک برخی نشانه‌ها و مقوله‌ها از وجود ناخودآگاه درون آدمی و درون متن آگاه گردید؛ از طریق تداعی‌ها، رؤیاهای، وجود لطیفه‌ها، بهره‌مندی از عنصر خیال و... بررسی آثار نویسندگان چیره‌دست از دید فروید، یکی از محمل‌هایی است که می‌توان مقوله‌های روانکاوی، از جمله ناخودآگاه را ردیابی، کشف و تحلیل نمود (ر. ک: ایستوپ، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

از جمله ابزارهای شناخت ناخودآگاه فردی، نظریه درمانی تداعی آزاد فروید است. فروید به کمک این نظریه، می‌خواهد به روان ناخودآگاه فردی دست یابد؛ تا از این طریق به درمان بیماری بپردازد. درمان بیماری، مهم‌ترین کارکردی است که فروید از وجود تداعی آزاد بهره می‌گیرد و از این طریق به تعادل روح بیمار و کنترل اضطراب کمک می‌کند.

نقش نظریه تداعی فروید در کشف ناخودآگاه فردی

زیگموند فروید، از چندین مؤلفه برای شناخت ناخودآگاه، کمک می‌گیرد که عبارتند از: هیپنوتیزم، رؤیا و تداعی. وی ابتدا از وجود هیپنوتیزم برای درمان بیماران بهره گرفت. وی بنا به دلایلی از انجام این کار منصرف گردید (ر. ک: شولتز، ۱۳۸۸: ۷۸). فروید بر اهمیت رؤیا در درمان بیماری تأکید داشت (ر. ک: فروید، ۱۳۹۵ الف: ۴-۹۵). وی در درمان بیماری علاوه بر موارد یاد شده از مقوله تداعی نیز بهره گرفته است. از دید فروید، بهره‌گیری از تداعی در درمان بیماری چندین مزیت دارد:

روش تسلسل آزاد افکار (تداعی معانی) به جز صرفه‌جویی در بذل مساعی، مزیت‌هایی دیگر هم ... دارد از هرگونه فشار و جبر نسبت به بیمار ممانعت می‌کند. هرگز تماس خود را با واقعیت موجود قطع نمی‌کند، صددرصد تضمین می‌دهد که هیچ یک از عوامل موجب نوروژ (neurosis) نمی‌تواند از چنگ او بگریزد ... هرگز راه خطا نمی‌پیماید و حتماً به نتیجه می‌رسد (فروید، ۱۳۹۵ ب: ۶۰).

فروید از بیماران خود می‌خواست بدون هیچ محدودیتی و آزادانه پس از شنیدن واژه یا عبارتی، جمله یا عبارت یا واژه‌ای را که در ذهنشان تداعی می‌شود، بر زبان جاری کنند. بیمار پس از شنیدن عبارت‌ها یا واژه‌ها، بی‌درنگ، واژه یا عبارتی برایش تداعی می‌شد. نوع تداعی‌های هر شخصی با دیگری متفاوت بود. این امر، خود یک راه برای شناخت ناخودآگاه بیمار محسوب می‌شد؛ اما از این امر مهم‌تر بیمار پس از شنیدن عبارتی، مکث یا درنگ می‌کرد؛ برخی درنگ‌ها کمتر و بعضی طولانی‌تر. اصطلاحاً فروید به این مقوله، آستانه مقاومت می‌گفت. این امر نشان از ناراضایتی بیمار بود. ناراضایتی، کلید تشخیص بیماری روحی بود.

خلاصه و مشخصات داستان پادشاه و کنیزک

خلاصه: پادشاهی، همراه خدمتکارانش به قصد شکار رهسپار گردید. در میانه راه کنیزک زیبایی دید و دل بدو باخت. پادشاه با دادن مالی او را به دست آورد؛ اما بلافاصله کنیزک بیمار شد. وی برای شفای کنیزک، از وجود طبیبان کمک گرفت؛ اما آنها از عهده درمانش برنیامدند. وقتی پادشاه عجز طبیبان را دید، شتابان به مسجد رفت و آن قدر اشک ریخت تا به خواب رفت. در خواب پیری در رؤیایش ظاهر شد. پیر به پادشاه گفت فردا شخص فاضلی، حکیم حاذقی و ... نزد تو می‌آید. همین اتفاق روی داد و شاه با گرمی هرچه تمام استقبال نمود. طبیب روحانی پس از شنیدن ماجرای کنیزک، در صدد علاج او برآمد. طبیب پی برد بیماری کنیزک، بیماری جسمی نیست. او بیمار دل است. کنیزک، عاشق زرگر سمرقندی بود. طبیب روحانی، معاینات خود را آغاز نمود و دستور داد زرگر سمرقندی را حاضر کردند و سپس به تزویج او درآورد و مدت شش ماه با او خوش بود؛ تا این که طبیب الهی شرتی فراهم کرد و به زرگر خوراند و پس از نوشیدن رفته‌رفته، زار و نزار گردید و از دنیا رفت.

مشخصات داستان پادشاه و کنیزک: داستان درونه‌ای ندارد و ۱ مورد موضوع مرتبط با قصه، آغاز و پایان ابیات ۳۵ - ۲۴۶، کل ابیات: ۲۱۱ بیت، تعداد ابیات اصلی: ۸۰ بیت، ابیات حاصل از تداعی: ۱۳۱ بیت.

تحلیل داستان «پادشاه و کنیزک» بر پایه نظریه ناخودآگاه فردی فروید

این داستان، نمادین و در عین حال با پایانی باز است. پیش از تحلیل داستان «پادشاه و کنیزک» با توجه به نظریه ناخودآگاه فردی فروید، لازم به توضیح است.

که مفاهیم مقاومت، واپس‌زدگی، ضمیر ناخودآگاه، اهمیت حوادث دوران کودکی و زندگی آمیژی در پیدایش پدیده‌های مرضی، ارکان و پایه‌های اساسی روانکاوی را تشکیل می‌دهند (فروید، ۱۳۹۵: ب: ۵۸).

تمامی شخصیت‌های به ظاهر مستقل این داستان، پاره‌های ساختار روان فرد محسوب می‌شود؛ اما «پیمانۀ قصه» آنها را مستقل از هم فرض نموده، این، «دانه معنی» قصه است که همگی این شخصیت‌ها را اجزایی از ساختار روان آدمی می‌پندارد. به سخن مولوی:

چون فرشته و عقل، که ایشان یک‌بندند بهر حکمت‌هاش دو صورت شدند
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۰۴۰)

مولوی پیش از فروید، برای تعلیم بهتر مفاهیم روان‌شناختی در بعد عملی، هر یک از ویژگی‌های روانی وجود فرد را در قالب شخصیت‌های مجزا، ترسیم نموده تا از یک سو برای انواع مخاطبان در سطوح ادراکی، به سهولت تفهیم و سوژه‌ها مبدل به ابژه‌ها گردند. مضافاً «شخصیت‌های مختلف در یک داستان، تجسم نیروهای متعارض ذهن نویسنده‌اند» (پاینده، ۱۳۸۸: ۲۰۳) و نویسنده آنها را در قالب

شخصیت‌های گوناگون می‌ریزد تا تجسم قوای روانی و کارکرد هر یک بهتر درک گردند؛ بنابراین قصه و داستان، محملی برای عینی‌تر کردن مفاهیم ذهنی است. کارکرد تمثیلی قصه‌ها برای بیان مفاهیم سمبولیکی است که درک و دریافت مخاطب را نسبت به اهداف راوی یا نویسنده نزدیک‌تر می‌سازد. همه چیز در این داستان، از برخورد پادشاه با کنیزک در شاهراه آغاز می‌شود. شاهراه محل تلاقی فرومن (اصل التذاذ) با من (اصل واقعیت) است. به نظر می‌رسد شاهراه از نگاه نمادین و تحلیلی، دربرگیرنده ساختار شخصیت روان انسان باشد. هر اندازه ابعاد روانی در شاهراه وجود انسان هماهنگ‌تر عمل کند، رسیدن به مقصد تعادل و توازن، هموارتر خواهد بود؛ اما لغزش‌های کنیزک، هدر رفت توازن در روان می‌گردد. خرید کنیزک (فرومن) و رهایی او به وسیله پادشاه (من) و بی‌درنگ بیمار شدن کنیزک در این داستان، نکات قابل تأملی در خویش دارد.

آن یکی خر داشت پالانش نبود یافت پالان گریگ خر را در ربود
کوزه بودش آب می‌نامد به دست آب را چون یافت خود کوزه شکست

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۲)

مولوی هم عقیده با فروید، به دست آوردن امتیاز و موقعیتی را موجب از دست رفتن امتیاز و موقعیت دیگر می‌داند. دستیابی به تعادل شخصیت، بسیار دشوار است و رسیدن همزمان به توازن ساختار شخصیت، نیازمند هماهنگی و ارتباط درست هر یک از سه بخش مذکور خواهد بود. اساس زندگی روان، چیزی جز کشمکش‌های دایمی نیست: فرومن در برابر من، اصل لذت در برابر اصل واقعیت و... این کشاکش بین امور مختلف در جهانی که جامع اضداد است - و انسان، مصداق عینی آن است - پیوسته است و از آن گریز و گزیری نیست. «فروید عقیده داشت میان انسان و محیطش پیوسته تنش وجود دارد. به ویژه، تنش - یا تعارض - بین غرایز و نیازهای انسان و خواسته‌های اجتماع» (گردر، ۱۳۹۶: ۵۰۴). به سخن دیگر، موجودیت یک مقوله با واپس زدن عنصر دیگر همراه شده است؛ بر این اساس، عامل عدم برقراری آرامش، ناخودآگاه است. بیماری‌های پیاپی او، عدم توجه به قوانین اصل من، روان انسان را دچار اختلال می‌سازد. نکته تعلیمی مولانا در این دو بیت، با نظریه فروید کاملاً منطبق است. برتری یکی، مایه سرکوب دیگری است و زمانی این امور در کنار یکدیگر به توازن می‌رسند که تمامی قوا، با کل یکپارچه خویش گام بردارند. از دید فروید برای شناخت اصل ناسازگاری‌ها و منبع تیره کننده روان انسان، باید به سراغ ناخودآگاه رفت (ر. ک: هارلند، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

در این داستان، اگر تمهیدات اصل «من»، نتواند پاسخ‌گویی مطالبات اصل «فرومن» باشد و در برابر جبهه‌گیری‌های فرومن، کاری از عهده من برنیاید، روان‌نژندی سراغ من می‌آید. یکی از مصادیق روان‌نژندی در پادشاه، اضطراب‌ها و بی‌قراری‌های پی‌درپی وی بوده است. اگر من بر اساس واقعیت عمل کند، در برابر فشارها، نافرمانی‌ها و بی‌اعتنایی‌ها ناگزیر، متوسل به اصل فرامن می‌گردد تا از این طریق بتواند تسلط خویش را اعمال نماید. از سوی دیگر، اصل واقعیت (من) پلی است بین اصل التذاذ (فرومن) و اصل اخلاق (فرامن). حلقه اتصال اوامر و نواهی فرامن و فرومن، من محسوب می‌شود. از

سوی دیگر گزارش کننده خواسته‌های نامعقول فرومن به فرامن است. در واقع من «با آگاهی از واقعیت، رو به رشد می‌نهد، تا ناخودآگاه وقت خود را صرف پی‌جویی ابژه‌هایی نکند که خیالی هستند و بسیار کمتر از ابژه‌های واقعی لذت‌بخش‌اند» (ایستوپ، ۱۳۹۲: ۷۱).

هر اندازه اصل فرامن از پشتوانه‌های اخلاقی، وجدانی و فرهنگی، برخوردار باشد، شناخت بخش تاریک ناخودآگاه و تسلط بر آن و به تبع آن جایگزینی برای اصل فرومن ماهرانه‌تر صورت می‌پذیرد. در این حکایت، اصل فرامن (طیب روحانی) از مقوله تداعی برای شناخت و درمان بیماری در ناخودآگاه بهره می‌گیرد. البته شرایط و ظرافت‌هایی برای درمان ضروری است؛ از جمله فضای درمان باید آرامش‌بخش و اطمینان‌زا باشد.

بر مشوران تا شود این آب، صاف
واندرو بین ماه و اختر در طواف
ز آنکه مردم هست همچو آب جو
چون شود تیره، نبینی قعر او
(مولوی، ۱۳۸۷: ۴/۶۲۷)

بر این اساس ضروری است که بین بیمار و طیب، رابطه اعتماد حکم‌فرما بوده، از سوی دیگر صمیمیتی در این فضا باید جاری باشد که درمان و به تبع آن تعادل و توازن روانی مقدور گردد.

گفت ای شه، خلوتی کن خانه را
دور کن هم خویش و هم بیگانه را
کس ندارد گوش در دهلیزها
تا پرسم زین کنیزک چیزها
خانه خالی مانده و یک دیار نی
جز طیب و جز همان بیمار، نی
نرم‌نرمک گفت شهر تو کجاست؟
که علاج اهل هر شهری جداست
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۰۰)

در روش درمان تداعی فروید، بیمار و فروید تنها بودند تا بیمار بی‌دغدغه و در فضای آرام بتواند ناگفته‌های درون ناخودآگاه خویش را بر زبان آورد و از طرف دیگر، طیب نیز باید تا اندازه‌ای از علایق و سلاقی بیمار آگاهی داشته باشد. به سخن دیگر، خالی‌الذهن نباشد، تا بر اساس آنها بهتر بتواند به ژرفای ناشناخته روان بیمار وارد شود. عنصر تداعی در این بین می‌تواند ابزاری برای شناخت دقیق‌تر و سریع‌تر به کار گرفته شود. طیب از این عنصر به نحو بارزی استمداد می‌طلبد. از طریق تداعی، بیمار به مراحل می‌رسد که جواب‌ها با مکث‌های پیدری یا با چهره عوض کردن‌ها یا تند زدن نبض‌ها، همراه می‌شود. همین امر می‌تواند، طیب (روانکاو) یا بر اساس این داستان، روانکاو (پیر روحانی) سر نخ بیماری را به دست دهد. با توجه به بیت:

ز آن کنیزک، بر طریق داستان
باز می‌پرسید حال دوستان
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۰۳)

عبارت «بر طریق داستان» می‌تواند بیانگر چندین نکته باشد: هم می‌تواند در معنی عام خود، یعنی سخن گفتن یا گفتوگو کردن به کار رود و هم می‌تواند در معنی خاص آن، که بر اساس جز جَرار کلام پیش می‌رود، اطلاق شود. در این مفهوم، بیمار به مراحل می‌رسد که خود در اختیار سخن قرار می‌گیرد نه سخن در اختیار وی. وقتی سخن در اختیار اوست، مانع بروز ناگفتنی‌ها و ناخوشایندهای درون خود می‌شود.

سوی قصه گفتنش می‌داشت گوش سوی نبض و جستش می‌داشت هوش
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۰۳)

هنوز بسترهای لازم و کافی برای بروز عقده‌های درونی کنیزک (فرومن) میسر نگردیده و کنیزک در مرحله خویشتن‌داری است. به سخن دیگر، هنوز در این روش از مرحله خودآگاه به ناخودآگاه رهنمون نگریده است و کنیزک با توجه به اصطلاح روانکاوی فروید، در مرحله مقاومت به سر می‌برد؛ اما اندک‌اندک، سخن مهار کنیزک را در دست می‌گیرد و بر او حکم می‌راند؛ آن هم به مدد تداعی که تمامی ناگفته‌های ناخودآگاه خود را آفتابی می‌کند.

نبض او بر حال خود بُد بی‌گزند تا بپرسید از سمرقند چو قند
نبض جست و روی، سرخ و زرد شد کز سمرقندی زرگر فرد شد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۰۵ - ۱۰۴)

ناگاه ذهن کنیزک، با توجه به تداعی از نوع «مجاورت»، از واژه «سمرقند» به «زرگر سمرقندی» پرتاب می‌شود و کنیزک پیش از شنیدن واژه سمرقند، آن کنیزکی نبود که پس از شنیدن واژه سمرقند می‌توان از او سراغ گرفت. این گامی است مؤثر در شناخت محتویات ناخودآگاه فردی. روانکاو، پیر روحانی یا فرمان به اصل و سرچشمه گره‌های موجود در ناخودآگاه می‌خواهد دست یابد. در حقیقت کار وی، درمان سطحی یا موضعی نیست. در این داستان، روانکاو، پیر روحانی (فرامن) است. همین که پیر روحانی پی برد که کنیزک دلبسته زرگر سمرقندی است، با لحنی طبیبانه در پی رمزگشایی از ناخودآگاه کنیزک برآمد.

چون ز رنجور، آن حکیم این راز یافت اصل آن درد و بلا را باز یافت
گفت، کوی او کدام اندر گذر او سر پل گفت و کوی غانفر
گفت دانستم که رنجت چیست، زود در خلاصت سحرها خواهم نمود
شاد باش و فارغ و ایمن که من آن کنم با تو که باران با چمن
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۰۶ - ۱۰۵)

فرامن، پس از حاضر کردن زرگر سمرقندی و فراهم کردن زمینه وصال وی با کنیزک، که شش

ماه با گذراندن، شربتی فراهم ساخت و پس از خوراندن به زرگر و در نتیجه زشت و زرد رخ شدن وی، تعلق خاطر کنیزک نسبت به وی از بین رفت؛ تا بدانجا که این شربت، موجب مرگ زرگر سمرقندی شد. در واقع کشته شدن زرگر سمرقندی، رهایش فرومن از مقوله «هماندی نابه‌جا» است که روان را دچار آشوب و تزلزل نموده بود. «هماندی نابه‌جا» انتخاب نابه‌جایی است که رومن انجام می‌دهد. کامروایی است که بر مبنای حدود و شرایط منطقی، اخلاقی و وجدانی شکل نگرفته است. به صرف این که زرگر سمرقندی می‌تواند وی را به کامش برساند، از وجودش منتفع می‌گردد. پی بردن به مقوله «هماندی نابه‌جا» در علم روان‌شناسی بر عهده روانکاو است؛ در حالی که در این داستان بر عهده طیب روحانی است. طیب روحانی، از طریق تداعی، از مقوله «هماندی نابه‌جا» پرده برداشته، در صدد رفع و اصلاح این نقیضه برمی‌آید. عدم توجه به این مؤلفه، در وجود فرومن، روان‌نژندی را در پی خواهد داشت و خواب و قرار از «من» گرفته می‌شود. کشف «هماندی نابه‌جا» در واقع، یک گام مؤثر در کشف ناخودآگاه فردی فرویدی است. مولوی با این داستان، به مخاطب خود از طریق عملی می‌آموزد که اولاً قسمت اعظم ساختار روان انسان، در ناخودآگاه او نهفته است، ثانیاً ناخودآگاه به سادگی قابل دستیابی نیست، ثالثاً بدون وجود من و خاصه فرامن، آگاهی از بخش ناخودآگاه میسر نیست، رابعاً یکی از راه‌های رسیدن به مرحله ناخودآگاه، تداعی است؛ چون تداعی خود به طور ناخودآگاه ظهور و بروز می‌کند و امواجی است یکی پس از دیگری، که انباشته‌های ذهن و ضمیر ناخودآگاه را آشکار می‌سازد.

فرامن بر اساس اصل ایمان، اخلاق، وجدان، آموزه‌های اجتماعی و ... مبادرت به القای خویشتن‌داری اصل من و از بین بردن خواسته‌های نامشروع فرومن می‌کند و در عوض مقوله بهتری «جایگزین» فرومن می‌سازد. اگر چنین امری در نظر گرفته نمی‌شد، بی‌تردید فرومن دچار عقده مضاف می‌گردد و از این رهگذر شاهراه روان انسان بیش از پیش دچار روان‌نژندی می‌شد؛ بر همین اساس، فرامن به دنبال عامل «تصعید یا جایگزینی» می‌گردد. فروید معتقد بود:

می‌توان با حفظ تمایل غریزی ولی با هدایت آن به مقاصد و موضوعات دیگر، به گونه‌ای در مقابل رنج از خود دفاع نمود. با اتخاذ این رویه دیگر جهان خارجی با اجرای تمایلات انسان مخالفت نخواهد کرد (اروین، ۱۳۹۳: ۲۱۸).

دست یافتن و رسیدن به این مرحله از توازن شخصیت روانی، به سخن فروید تصعید (-sublimation) نامیده می‌شود. تصعید از نظر فروید از یک جابه‌جایی انرژی موجود در غرایز در جهتی که مطلوب تمام مقوله‌های شخصیتی و روانی باشد، حاصل می‌گردد. در تصعید، چندین عامل تعیین‌کننده‌اند که عبارتند از: اصل من یا واقعیت، اصل فرامن یا اصل اخلاق و وجدان. مضافاً خانواده، قوانین وضع شده و ... نیز دخیل‌اند.

وقتی موضوع جانشین نمایاننده یک هدف معنوی برتر است، این نوع جابه‌جایی تصعید نامیده می‌شود. گرایش انرژی شخصی به اشتغالات معنوی، انسان‌دوستی، فرهنگی و هنری همه نمونه‌هایی از تصعید است. در این مورد تظاهر مستقیم غریزه جنسی و غریزه

تجاوز و تعرض به اشکال و رفتار ظاهراً غیر جنسی و غیر متجاوز تبدیل می‌گردد (فروید، ۱۳۹۴: ۱۶۱).

نکته تعلیمی و روان‌شناختی مولوی این است که بازدارندگی، لزوماً تصعیدآور نیست؛ بلکه در عوض محرومیت، باید امر پسندیده‌تری محقق گردد.

ز آنکه مردگان پابنده نیست	ز آنکه مرده سوی ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر	هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر
عشق آن زنده‌گزين كو باقى است	كز شراب جان‌فزايت ساقى است
عشق آن بگزين كه جمله انبیا	يافتند از عشق او كار و كيا

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۳ / ۱۱۵ - ۱۱۴)

مولوی در این ابیات، همان نکاتی را بیان می‌کند که فروید آن را یک اصل در رشد شخصیت به حساب می‌آورد. این اصل در روان‌شناسی موسوم به اصل «جابه‌جایی» است؛ جابه‌جایی عشق زنده با عشق مرده. در نظر فروید، «قابلیت جابه‌جایی انرژی از موضوعی به موضوع دیگر قوی‌ترین وسیله رشد شخصیت به شمار می‌رود» (فروید، ۱۳۹۴: ۱۶۴). «مرده» همان التذاهایی است که ثمره آن روان‌نژندی و سرانجام روان‌پریشی است. کنیزک در این داستان، چون به چیزی جز اصل التذاذ (عشق باختن به زرگر سمرقندی) توجه ندارد، موجبات اختلال روان را فراهم می‌کند. اتحاد من و فرامن باعث می‌شود یک جابه‌جایی که به سود تعادل روان آدمی است، شکل گیرد.

رسیدن به این مرحله از تعادل، کشف ناخودآگاه فردی است که به مدد چندین عامل پدید آمده است. نخست، رفتار منطقی و حساب شده اصل من، دوم، پشتیبانی اصل فرامن به من به مدد چندین مؤلفه، که عبارتند از: آماده‌سازی بستر مناسب و پر از آرامش برای گفتگو با کنیزک. بهره‌گیری از مقوله تداعی آزاد برای بیرون کشیدن نهانی‌ترین عقده یا عقده‌های موجود در ناخودآگاه یا به سخن دیگر، پی بردن به امور وارده و سرکوب‌شده در ناخودآگاه. سرانجام رهایی فرومن از این عقده‌ها و امور سرکوب‌شده و جایگزینی امری مطلوب به جای امر نامطلوب و رسیدن به توازن و تعادل قوای متضاد.

مثنوی و نظریه تداعی یونگ

یونگ، هم عقیده با فروید، علاوه بر پذیرش ناخودآگاه فردی، نظریه‌ای موسوم به نظریه ناخودآگاه جمعی را مطرح نمود. او پس از مطالعات گسترده در اسطوره‌ها و زندگی اقوام ابتدایی و باستانی، به یک سری تشابهات و مشترکاتی در ناخودآگاه انسان دست پیدا کرد و همین عوامل باعث ظهور نظریه ناخودآگاه جمعی وی گردید (ر. ک: رابرتسون، ۱۳۹۳: ۸).

نقش تداعی در کشف ناخودآگاه جمعی بر اساس نظریه تداعی یونگ

یونگ مانند فروید، رؤیا و تداعی را شاهره شناخت ناخودآگاه می‌دانست و معتقد بود روانکاو به کمک این دو، در اغلب موارد به شناخت و کشف بیماری روانی و عقده‌های موجود در روان بیمار دست می‌یابد و سپس با تصعید، امر والایش شده‌ای را جایگزین امر نامطلوب می‌سازد؛ با این تفاوت که در نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ، تداعی منجر به شناخت ناخودآگاه جمعی می‌شود. با توجه به نگرش یونگ، تداعی ابزاری است که در کشف ناخودآگاه جمعی اهمیت دارد (ر. ک: یونگ، ۱۳۹۴: ۳۹ به بعد)، با این توضیح که تداعی چون از ویژگی ارادی بودن انسان تا حدی بیرون است، بی‌اختیار از ناگفته‌هایی سخن به میان می‌آورد که یک روانکاو متخصص و مجرب می‌تواند پیچیدگی‌ها و گستردگی‌ها و در حین پوشیدگی‌های ناخودآگاه را آشکار سازد. روانکاو نه تنها به کمک تداعی در پی دستیابی به پدیده روانی ناخودآگاه فردی است، بلکه به مرحله بالاتر از آن، یعنی به محتویات ناخودآگاه جمعی، که شامل سرنمون‌ها و غرایز هستند، می‌خواهد دست پیدا کند.

در نظر یونگ، کهن‌الگوها (سرنمون‌ها و غرایز)، مایه و پایه ناخودآگاه جمعی را تشکیل می‌دهند. سرنمون‌ها شامل اندیشه‌ها و عاداتی است که به گونه‌ای مشترک در درون همه انسان‌ها در تمامی اعصار به ودیعه نهاده شده است و در موقعیت‌های گوناگون، از ویژگی شباهت و یکسانی برخوردارند، نمونه‌وار و سلطه‌گرند. منشأ و خاستگاه سرنمون‌ها ناپیدا است؛ ولی تجلیات آنها به صورت نمونه‌وار تکرارپذیرند. دومین عامل پدیدآورنده ناخودآگاه جمعی، غرایز هستند.

غریزه تکانه‌ایست طبیعی که به صورت کنش و واکنش عادی و منظم بروز می‌کند، حال آنکه سرنمون عنصری است چیره‌گر که به صورت اندیشه و تصویر در آگاهی پدید می‌آید (مورنو، ۱۳۹۳: ۲۷).

این دو با یکدیگر بده بستان‌هایی دارند. به سخن دیگر، روابطی متقابل با همدیگر برقرار می‌کنند. سرنمون‌ها، منعکس‌کننده غرایزند و غرایز نیز ریشه در سرنمون‌ها دارند و بازتاباننده اندیشه و افکاری هستند که در سرنمون‌ها تعبیه شده‌اند. شاید بتوان گفت، غرایز پیش‌نیاز وجودی سرنمون‌هایی است که محتویات روان بشر را فراهم آورده است و اغلب در اندیشه‌ها، رفتارها، رؤیاها، متون ادبی و هنری واپس‌زده شده و به یک شکل مشابه ظهور و بروز می‌یابند.

به سخن یونگ، وقتی که واپس رفتن انرژی از دورترین زمان‌های کودکی دورتر می‌رود، آن وقت از آثار و بستر بازمانده اجدادی سر در می‌آورد و به شکل صورت‌های اساطیری در می‌آید که همان نمونه‌های دیرینه است (یونگ، ۱۳۹۵: ۱۰۵).

تحلیل داستان «پادشاه و کنیزک» بر پایه نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ

از دریچه ناخودآگاه جمعی یونگ، در این داستان، «پادشاه و طیب روحانی» در حکم سرنمون ازلی‌اند و در مقابل، «کنیزک و زرگر سمرقندی» در حکم غرایزند. سرنمون ازلی پادشاه و طیب روحانی که

آمیزه‌ای از قدرت درون و برون است، محتوای مشترک ذهن و روان تمامی انسان‌ها در همه اعصار را فراهم آورده است. اندیشه وجود قدرت برتر مادی و معنوی و دست یافتن به آن در اشکال مختلف، در اذهان اقوام ابتدایی بشر و نیز در اسطوره‌های گوناگون حتی در اذهان انسان مدرن امروز رسوخ یافته است. در این داستان، مولوی، مفهوم مزبور را به عنوان یک میراث مشترک در ناخودآگاه جمعی، در قالب حکایت به تصویر کشیده است. در این میان، غرایز به عنوان بخش عمده‌ای از محتوای جمعی، درون پادشاه را به چالش می‌کشاند. این تقابل و چالش، فصل مشترک تمام محتویات ناخودآگاه جمعی بشر است و موجب از هم گسیختگی ساختار روان می‌شود. غرایز، ساختار شخصیتی سرنمون‌ها را متوجه خود می‌کنند؛ با این توضیح که عدم آرامش غرایز (کنیزک) به پادشاه (سرنمون قدرت) منتقل می‌شود و پادشاه نیز به دنبال حفظ آرامش خود، دست به دامن پیر روحانی (سرنمون خدای گونه) می‌شود. به سخن دیگر، عامل عدم توازن در سرنمون‌ها، غرایزند. یکی از شیوه‌هایی دست‌یابی به عدم توازن، تداعی است. در داستان پادشاه و کنیزک، وجود طیب الهی (پیر روحانی) را می‌توان تعبیر به «سرنمون نجات‌بخشی» نمود که از زمان خلقت بشر تا عصر مدرن امروزی، در همه عرصه‌ها، از جمله در عرصه متون ادبی، اعم از افسانه‌ها، اسطوره‌ها، حماسه‌ها و در اندیشه ادیان الهی و غیرالهی با عناوینی چون پهلوانان حماسی، اسطوره‌ای و مذهبی، یا در قالب شهسوارها و ... به صورت یک اندیشه مشترک ایفای نقش کرده است. مولوی در این داستان، متأثر از کهن‌الگوی بشری و سرنمون ازلی، منعکس‌کننده اندیشه‌ها و باورهای اقوام اسطوره‌ای و ابتدایی است که در شخصیت‌های این داستان جلوه نموده‌اند. اقوام ابتدایی معتقد بودند بدون این نیروی حیات‌بخش، امکان پیروزی و غلبه بر عوامل برهم‌زننده تعادل قوای درونی و بیرونی میسر نخواهد شد. در ناخودآگاه جمعی بشر، این نکته بسیار حایز اهمیت مطرح است که:

منتهای دست‌ها، دست خداست بحر، بی‌شک منتهای سیل‌هاست
(مولوی، ۱۳۸۷: ۴/ ۹۱۸)

در این داستان، پادشاه پس از ناتوانی در علاج بیماری کنیزک، از وجود پیر روحانی کمک می‌گیرد. طیب روحانی نیز از «طریق داستان» به کهن‌الگوی غرایز (کنیزک) نزدیک می‌شود. در این داستان، از واژه‌های «قصه، حکایت، داستان و حدیث» در چندین بیت سخن به میان آمده است و شاعر با این واژه‌ها و نشانه‌ها، رد پاهایی برای تحلیل بر جای گذاشته است. این بسامدها در ابیات حامل چندین پیام است (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۱، ۸۰، ۱۰۴ - ۹۸). اساساً در داستان، حقایق و موضوعات مطرح شده به گونه پوشیده بیان می‌شود و در جریان گفتگوها، نکاتی ذکر می‌گردد که چه بسا اگر آشکارا بیان می‌شد، با موانع متعددی روبه‌رو می‌گشت. در بیت:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۱)

یا در بیت:

خوشر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران
(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۸/۱)

واژه «ما» در بیت ۳۵ و ارتباط آن با «گفته آید در حدیث دیگران» در بیت ۱۳۶، از چند جنبه قابل تحلیل است:

نخست: از جنبه فردی، وقایع و حقایق مطرح شده در داستان، در ارتباط با اسرار زندگی راوی آن است و آن را در حدیث دیگران می‌آراید و به سخن دیگر فرافکنی (projection) می‌کند تا احساس امنیت بیشتری در بیان داستان داشته باشد. «ما» در واقع، همان ناخودآگاه فردی است که درک و کشف و درمان آن، نیازمند توجه به این داستان یا داستان‌های مشابه است. ایدئولوژی پنهان مولوی، بیانگر این نکته است که قصه‌درمانی، یکی از روش‌های مؤثر در تمامی اعصاب به شمار می‌رود.

دوم: از جنبه جمعی است. اگر از دریچه ناخودآگاه جمعی به داستان و پوشیده‌گویی‌های آن بنگریم، این «ما» دیگر «من» نیست. این داستان‌ها شرح حال جمعی همه انسان‌ها در تمامی اعصاب محسوب می‌شود و این مسائل در محتویات ناخودآگاه قومی بشر به ودیعه نهاده شده است؛ بنابراین می‌توان از واژه «ما» تعبیر هرمنوتیکی ارائه داد. فروکاست «ما» به «من» به تعبیر روان‌شناسی، شناخت ناخودآگاه فردی و از سویه دیگر، فرارونده «ما» از «من» در تمامی اعصاب و اذهان در طول تاریخ بشری و به تعبیر روان‌شناسی، شناخت ناخودآگاهی جمعی.

روند پرداخت بسیاری از حکایت‌ها و رمان‌ها بر پایه فراخوانی‌ها یا به سخن دیگر تداعی‌ها بنیان نهاده می‌شوند. از آنجا که این اصل، حاصل ذهن گسترده راوی است، می‌تواند بیانگر ناگفته‌های اسرارآمیزی باشد که خواننده تیزبین می‌تواند به تحلیل موضوعات مطرح شده در حکایت‌ها یا قصه‌ها بپردازد؛ علاوه بر این که روانکاو نیز بر «طریق داستان» که اغلب بر پایه جرّ جرار کلام پیش می‌رود، می‌تواند از مقوله تداعی در بروز بسیاری از ناگفته‌ها، موفقیت‌آمیز عمل کند و همین‌ها، سرنخ‌هایی برای کشف و درمان بیماری به حساب می‌آید. یکی از نشانه‌های نزدیک شدن روانکاو به امور سرکوب شده، حالاتی است که بیمار پس از شنیدن واژه‌ها، از خود بروز می‌دهد.

نبض او بر حال خود بُد بی‌گزند تا بپرسید از سمرقند چو قند
نبض جست و روی سرخ و زرد شد کز سمرقندی زرگر فرد شد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۵/۱ - ۱۰۴)

روی سرخ و زرد شدن بیمار که از طریق داستان و بر اساس مقوله فراخوانش‌های پی‌درپی، زمینه بروز آن فراهم شده، نشان از ورود به عرصه ناخودآگاهی جمعی است. یونگ معتقد است که:

حالات، حرکات و اصطلاحات شخص مورد نظر، حتی خنده‌ها و سرفه‌ها و لکنت‌های

احتمالی او نیز برای یک پژوهشگر تعلیم‌دیده، نشانه‌های ارزشمند به حساب می‌آید (یونگ، ۱۳۹۴: ۱۴۳).

این سر نخ‌ها به کمک نخ نامرئی تداعی، مسیر رسیدن به روان ناخودآگاه جمعی را فراهم می‌سازد. «سمرقند چون قند» برای کنیزکی که به دنبال سایه حیوانی خود می‌گردد، یعنی توقف شخصیتی است که رو به سوی یکپارچگی دارد. روبه‌رو شدن با سایه‌ای که منبع تغذیه‌گرایی است (زرگر سمرقندی)، بر عهده‌سرنمون طیب الهی یا روحانی است.

گفت: تدبیر آن بود کان مرد را حاضر آریم از پی این درد را
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۸/۱)

یکی از امور نهفته در ناخودآگاه جمعی، «سایه حیوانی بشر» است که همواره با او است. عبارت «سمرقند چو قند» به طور ضمنی، کنایه «قند در دل آب شدن» را فریاد می‌آورد و این عقده در وجودش به تب و تاب می‌افتد و نشانه‌های این عقده در چهره کنیزک نمایان می‌شود. سایه، به شیرینی قند است. قندی که در «سمرقند ناخودآگاه جمعی» ما در حال جولان است و می‌خواهد همیشه با اصل خود در وصل باشد. رسیدن به «سایه ناخودآگاهی جمعی» که اساس نژندی روان را پی می‌ریزد، بر عهده روانکاو است. از دید مولوی:

سایه خواب آرد تو را همچون سمر چون برآید عشق، انشق القمر
(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۳/۱)

به خواب رفتن روان انسان، محصول سایه جمعی روان بشر است. سایه ریشه در سرنمون غرایز دارد. در این داستان، پیر روحانی، سر قصه را باز می‌کند و به کمک تداعی (فراخوانش‌ها) در پی رسیدن به نشانه‌هایی است که اگر گشوده شوند، چندین پیامد و دستاورد مهم را رقم خواهند زد.

دستاورد نخست:

ورود به ناخودآگاه جمعی است و کشف عامل عدم توازن.

دستاورد دوم:

برقراری توازن و رسیدن پادشاه به تولدی دیگر. پادشاه از وجود پیر روحانی استمداد جسته تا دوباره متولد شود. چون خود بیشتر نتوانسته به این اصل مهم دست یابد. پیر روحانی به مدد فراخوانش‌ها، گسیختگی‌های دو بعد مهم روان انسان را در پی می‌یابد و در پی آن است که بین غرایز و سرنمون ازلی، صلح و آشتی برقرار سازد تا روان را از نو متولد کند. به باور یونگ، «تولد دوباره، نظری قطعی است که باید آن را از باورهای اولیه انسان به شمار آورد. این باورهای اولیه بر مبنای چیزی استوار شده‌اند که من آن را کهن‌الگو می‌نامم» (یونگ، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

دستاورد سوم:

رسیدن به خویشتن خویش است که این مقوله ارتباط تنگاتنگی با نظریه فرایند تفرد یونگ دارد؛ یعنی رهانیدن کنیزک از زرگر سمرقندی و رساندن او به خود واقعی خویشتن که همانا از آن پادشاه بوده است. کهن‌الگوی پیر روحانی، چند مشخصه اساسی در این حکایت دارد: در بزن‌گانهایی فریادرسی می‌کند که تقریباً پادشاه از همه عوامل مادی و ظاهری ناامید شده است.

هرچه کردند از علاج و از دوا گشت رنج، افزون و حاجت، ناروا
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۴)

در این داستان، پادشاه وقتی از عوامل یاربرسان که اغلب جنبه مادی داشته، بی‌بهره می‌ماند، به سوز و گدازها روی می‌آورد و در جریان سوختگی درون، طبیب روحانی بر او جلوه می‌کند.

در میان گریه، خوابش در ریود دید در خواب او، که پیری رو نمود
گفت ای شه مژده حاجات رواست گر غریبی آیدت فردا ز ماست
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۸ - ۷۷)

صفت «غریب» برای پیر روحانی در ابیات (۶۳ و ۱۱۹ دفتر اول) را این گونه می‌توان تحلیل کرد که دور از دسترس همگان قرار دارد و برای بسیاری ناشناخته است و خاستگاه او در درون ناخودآگاه جمعی است. زمانی ظاهر می‌شود که انسان از عمق وجود خویش او را بطلبد. دومین مشخصه طبیب روحانی، تخصص در شیوه درمانگری اوست. وی فضای آرامشبخشی را فراهم می‌کند تا بیمار از جانب او احساس امنیت و آرامش کند و او را فردی معتمد بباید. از سوی دیگر، از طریق گفتار و صمیمیت در سخن‌گویی، به سایه‌های (غرایز) درون بیمار پی می‌برد (ر. ک: ابیات ۱۴۴-۱۴۷ دفتر اول). سومین مشخصه او، تشخیص بیماری و شیوه درمان درست اوست. طبیب روحانی، در مرکز هرم رشد شخصیت انسان قرار گرفته است. اگر او نبود، زلزله‌های پی‌درپی غرایز، آرامش وجودی را از فرد می‌گرفت و نمی‌گذاشت روان، به فرایند تفرد و حقیقت وجودی خود دست یابد.

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۱۵)

ویژگی دیگر کهن‌الگوی پیر، متصف به ویژگی‌هایی دینی است. این امر موجب آرامش خاطر بیمار می‌شود. یونگ به مقوله دین و پیوند آن با درمان، توجه و ارزش ویژه‌ای قائل است (ر. ک: یونگ، ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۱۲). در این داستان، پیر روحانی از این صفات برخوردار بود: شخص فاضلی و پرمایه‌ای، آفتابی در میان سایه‌ای، مانند هلال و جان بی‌دوختن بردوخته بود و در یک کلام

ای مرا تو مصطفی من چون عمر از برای خدمت بندم کمر
(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۲/۱)

کهن‌الگوی طبیب روحانی، متصف به دو مقوله است: ۱. دین ۲. عرفان.

او نکشتش از برای طبع شاه تا نیامد امر و الهام اله
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۶/۱)

اتصاف به دین، به تعبیر یونگ ریشه در باورهای قومی دارد.

از طریق مطالعهٔ سنخ‌های باستانی ناخودآگاه قومی، در می‌یابیم که انسان دارای یک کنش مذهبی است و این کنش با همان نیرومندی در وی مؤثر است که غرایز جنسیت و پرخاشگری (فوردهام، ۱۳۹۳: ۱۱۳).

اتصاف به عرفان، شناخت درونی است که از طریق تهذیب باطن و از مجرای کشف و شهود دست‌یافتنی است. متدلوژی عرفان، سیر باطنی است. هر اندازه این سیر عمیق‌تر باشد، ناگفته‌های بی‌شماری از دنیای نامکشوف درون، اعم از غیب و ناخودآگاه، چه فردی و چه جمعی، کشف خواهد شد.

نتیجه‌گیری

نقد داستان «پادشاه و کنیزک» بر پایهٔ ناخودآگاه فردی فروید، نتایج قابل ملاحظه‌ای داشته است. اولاً قسمت اعظم ساختار روان انسان، در ناخودآگاه او نهفته است، ثانیاً ناخودآگاه به سادگی قابل دستیابی نیست، ثالثاً بدون وجود من و خاصه فرامن، آگاهی از بخش ناخودآگاه میسر نخواهد بود، رابعاً یکی از راه‌های رسیدن به مرحلهٔ ناخودآگاه، تداعی است؛ چون تداعی خود به طور ناخودآگاه ظهور و بروز می‌کند و امواجی است یکی پس از دیگری، که انباشته‌های ذهن و ضمیر ناخودآگاه را آشکار می‌سازد. روانکاو پس از شناخت امور واپس زده در ناخودآگاه، در عوض محرومیت کنیزک، او را به مرحلهٔ تصعید یا والایش، یعنی بازگرداندن به پادشاه و بهره‌مندی از ساقی باقی رهنمون می‌سازد. رسیدن به چنین مرحله‌ای، وابسته به رفتار منطقی و حساب شدهٔ اصل من، دوم، پشتیبانی اصل فرامن به من به مدد چندین مؤلفه است، که عبارتند از: آماده‌سازی بستر مناسب و پر از آرامش برای گفتگو با کنیزک. بهره‌گیری از مقولهٔ تداعی آزاد برای بیرون کشیدن نهانی‌ترین عقده یا عقده‌های موجود در ناخودآگاه یا به سخن دیگر، پی بردن به امور وازده و سرکوب شده در ناخودآگاه. سرانجام رهایی فرامن از این عقده‌ها و امور سرکوب شده و جایگزینی امری مطلوب به جای امر نامطلوب و رسیدن به توازن و تعادل قوای متضاد.

این داستان با توجه به نظریهٔ ناخودآگاه جمعی یونگ نیز، چندین دستاورد دارد. از دریچهٔ ناخودآگاه جمعی یونگ، در این داستان، «پادشاه و طبیب روحانی» در حکم سرنمون ازلی‌اند و در مقابل، «کنیزک

نتیجه‌گیری

و زرگر سمرقندی» در حکم غرایزند که در واقع محتوای مشترک ذهن و روان تمامی انسان‌ها در تمامی اعصار را فراهم آورده است.

دستاورد نخست:

این پژوهش با توجه به نظریه یونگ، ورود به ناخودآگاه جمعی است و کشف عامل عدم توازن.

دستاورد دوم:

برقراری توازن و رسیدن پادشاه به تولدی دیگر. پادشاه از وجود پیر روحانی استمداد جسته تا دوباره متولد شود؛ چون خود پیشتر نتوانسته به این اصل مهم دست یابد. پیر روحانی به مدد فراخوانش‌ها، گسیختگی‌های دو بعد مهم روان انسان را درمی‌یابد و در پی آن است که بین غرایز و سرنمون ازلی، صلح و آشتی برقرار سازد تا روان را از نو متولد کند. به باور یونگ، رسیدن به تولد دیگر.

دستاورد سوم:

رسیدن به خویشتن خویش است که این مقوله ارتباط تنگاتنگی با نظریه فرایند تفرد یونگ دارد؛ یعنی رهنمایدن کنیزک از زرگر سمرقندی و رساندن او به خود واقعی خویشتن که همانا از آن پادشاه بوده است.

منابع

- آریان پور، امیرحسین، (۱۳۵۷)، فرویدیسم با اشارتی به ادبیات و عرفان، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیر کبیر.
- اروین، ادوارد، (۱۳۹۳)، مقدمه‌ای بر روان‌شناسی فروید، ترجمه بهروز سلطانی. تهران: جامی.
- ایستوپ، آنتونی، (۱۳۹۲)، ناخودآگاه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: مرکز.
- ایگلتون، تری، (۱۳۹۲)، پیشدرآمدی بر نظریه‌ی ادبی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- پاینده، حسین، (۱۳۸۸)، نقد ادبی و دموکراسی، تهران: نیلوفر.
- رابرتسون، رابین، (۱۳۹۳)، یونگ‌شناسی کاربردی، ترجمه ساره سرگلزایی، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- زمان احمدی، محمدرضا و حدادی، الهام، ۱۳۸۹، تحلیل کهن‌الگویی داستان پادشاه و کنیزک، متن پژوهی ادبی، ش ۴۵، صص ۸۷-۱۰۴.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول، تهران: اطلاعات.
- _____، (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، تهران: اطلاعات.
- _____، (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم، تهران: اطلاعات.
- _____، (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر ششم، تهران: اطلاعات.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۶)، نقد ادبی. تهران: میترا.
- شولتز، دوان پی و همکار، (۱۳۸۸)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.
- فروید، زیگموند، (۱۳۹۵ الف)، روش تعبیر رؤیا، ترجمه محمدرضا حجازی و محمود ساعتچی، تهران: جامی.
- _____، (۱۳۹۵ ب)، روانکاو و زندگی من به همراه توت‌مپرستی، ترجمه محمود نوایی و محمدعلی خنجی، تهران: جامی.
- _____، (۱۳۹۴)، روان‌شناسی تحلیلی، ترجمه ابوالحسن گونیلی، تهران: مصدق.
- فورد هام، فریدا، (۱۳۹۳)، مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ترجمه مسعود میربهاء، تهران: جامی.
- قبادی، حسینعلی و گرجی، مصطفی، (۱۳۸۶)، تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای شیوه‌تداعی آزاد و گفتگوی سقراطی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۸، ش ۱۸۳، صص ۱۷۷-۱۹۲.
- گدر، یوستین، (۱۳۹۶)، دنیای سوفی، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نیلوفر.
- محمودی، محمدعلی و ریحانی‌فرد، علی‌اصغر، (۱۳۹۱)، تحلیل کهن‌الگویی حکایت پادشاه و کنیزک مثنوی بر اساس دیدگاه یونگ، پژوهشنامه ادب غنایی، ش ۱۸، صص ۱۴۵-۱۶۶.
- مورنو، آنتونیو، (۱۳۹۳)، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
- هارلند، ریچارد، (۱۳۸۶)، دیباچه‌ای تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت، ترجمه بهزاد برکت، رشت: دانشگاه گیلان.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۶)، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو، ترجمه فرناز گنجی و محمدباقر اسمعیل‌پور. تهران: جامی.

منابع

- _____، (۱۳۹۵)، روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۹۴)، انسان در جستجوی هویت خویشتن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- _____، (۱۳۹۰)، به سوی شناخت ناخودآگاه، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه حسن اکبریان طبری، تهران: دایره.
- _____، (۱۳۷۹)، روح و زندگی، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران: جامی.

بررسی نگاه متفاوت شمس تبریزی به شادی

نجیبه هنرور^۱

چکیده

شادی و بسط یکی از حالات عرفانی است و در تصوّف گروهی از عارفان، از «گروه بسط» محسوب می‌شوند، شمس تبریزی از عارفانی است که همه چیز در دنیای او، وسعت و انبساط پیدا کرده و همه موجودات، شعور و آگاهی دارند. شمس تبریزی، سینه‌ای فراخ دارد که طرب و شادی در آن موج می‌زند. فضای زندگی شمس مملوّ از بشارت، سرور و خرسندی است و این سرور و شادی را به هم‌نشین‌های خود نیز انتقال می‌دهد. به عقیده‌ی شمس، خیرخواهان و اهل بسط نشان از بهشت دارند. در دنیای او با پیروی از دلسوزی مشفقانه‌ی انبیاء، به خطای دیگران باید با عطف و نگرینت. غم اندرون شمس، معنوی و شادی‌افزا است و باید ستوده شود.

شمس حتّی به مرگ نیز دیدگاه شادمانه‌ای دارد و از نظر او مرگ، جامه عوض کردن است و باید مشتاقانه چشم به راهش بود و از رسیدنش شادمانی کرد که رسیدن به آن همان وصال معشوق و شادی ابدی است. در این تحقیق، شادی عارفانه و انواع شادی و موانع آن را در مقالات شمس تبریزی به روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، عرفان، شادی.

۱. هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی

مقدمه

شادی

انسان طالب شادی است و در مواجهه با غم و غصه، سعی در برطرف کردن آن دارد. به طور کلی انسان‌هایی که مثبت می‌اندیشند و مثبت عمل می‌کنند، انسان‌های شادی هستند. چنین انسان‌هایی سعی می‌کنند از دردها و غصه‌ها هم بگذرند و حتی در آفریدن لحظات خوش برای دیگران، کوشا باشند.

شادی زیر مجموعه انفعالات و منظور از آن، طیفی از لذت مادی و معنوی است که با حالت خوشحالی و سرور یا دیگر هیجانات مثبت همراه است و می‌توان آن را از ابعاد اصلی تجربه و از ویژگی‌های شخصیتی به شمار آورد. یعنی شادی، حالتی عاطفی است که با حس کمال و تشخص به آدمی همراه باشد (هدفیلد، ۱۳۵۱: ۱۴۵).

مثبت‌گرا بودن انسان باعث شادی خود و دیگران می‌شود و همیشه این شادی نیست که سراغ انسان می‌آید، بلکه انسان شاد خود می‌تواند، شادی‌آفرین باشد. «آنچه در زندگی برای ما رخ می‌دهد، آن قدرها تعیین‌کننده‌ی شادی ما نیست، بلکه واکنش ما نسبت به آن رخدادهاست که نقش تعیین‌کننده دارد» (میتوس، ۱۳۷۴: ۵۲). مردم ایران در پیش از اسلام، بسیار شاد و مملو از نشاط و بسیار دیندار بودند. «در روزگاران کیش کهن، ایران سرزمین نشاط و عبادت بود» (بیکرمن، ۱۳۸۴: ۳۷۴). در اصطلاح عرفان:

بسط عبارت از ارسال شواهد عبد است در مدارج علم و بسط قلب، در حال کشف و عبارت از حالتی است بدون تکلف که نه آمدنش به کسب است و نه رفتن آن به جهد. بسط در روزگار عارفان، چون «رجاء» باشد در روزگار مریدان (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۹۴).

در مقام، قلب به مانند رجاء و امید است در مقام نفس، آن وادی است که اقتضای اشاره به قبول و لطف و رحمت و انس دارد و آن وارد قبض است، مانند خوف و ترس در رجاء و امید در نفس (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۴-۱۵).

«استگاه بسط، لطف و کرم خداوند است. بسط مانند روز، به دل حرکت و بشاشت می‌بخشد و شادی و فرح در پی دارد» (گوهرین، ۱۳۶۷: ۲/ ۲۸۵).

بسط چیست؟ از هر دو عالم سر زدن خویش بر صد عالم دیگر زدن
(عطار، ۱۳۳۸: ۴۲)

زندگی شمس تبریزی

در خصوص زندگی شمس، اطلاعات وسیعی در دست نیست.

این مرد مرموز را، سپهسالار به نام و القاب شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک داد و با القاب سلطان‌الاولیاء والواصلین، تاج‌المحبوبین، قطب‌العارفین، فخرالموحدین، آیه تفضیل‌الآخرین

علی الاولین، حجّه الله علی المؤمنین، وارث انبیاء والمرسلین، و صاحب حال و قال «معرفی می‌کند. مولانا او را به لقب «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار»، «سلطان سلطانان جان»، «نور مطلق»، «جان جان جان»، «شمع نه فلک»، «بحر رحمت»، «مفخر آفاق»، «خورشید لطف»، «روح مصوّر» و «بخت مکرر» می‌خواند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۰).

معلوم است که شمس در خانواده متوسط الحالی متولد شده بود. گفته‌اند شغل پدر او بزازی بوده است. از همان اوان کودکی، حالاتی داشته که غیرعادی و غریب می‌نموده و مایه نگرانی پدر و مادر بوده است. این حالات غیر عادی را، آشنایی او با تصوّف و تجربه عوالم سیر و سلوک تشدید می‌کرده است. تحوّل روانی که او در معرض آن قرار گرفته بود، چنان ژرف و پر نیرو بود که در تقاضاهای جسمانی و واکنش‌های مزاجی او نیز مؤثر می‌افتاد. اشتباهی او بسیار ضعیف شده بود. لقمه از گلویش فرو نمی‌رفت. خوابش کم و کوتاه شده بود. اما او نه احساس ضعف، بلکه احساس سبکی و قوّت بیشتری می‌کرد. گویی نیروی تازه در خود می‌یافت (موحد، ۱۳۷۹: ۴۳).

شمس تبریزی چندی در خدمت پیر سلّه‌باف تربیت یافت و در سیر و سلوک به مرتبه کمال رسید. از دیگر استادان شمس تبریزی، شمس‌الدین خوبی بود. شمس تبریزی در مجلس درس شمس‌الدین خوبی حاضر می‌شده است و رابطه این دو، رابطه‌ای فراتر از شاگرد و استاد بود. هر چند اطلاعات زیادی از استادان شمس در دست نیست. شمس تبریزی مانند ابوسعید ابوالخیر، بهاء‌ولد و مولانا از عارفان اهل بسط بود و اعتقاد داشت که شادی حقیقی از آن تمام انسان‌هاست. به طور کلی، آفرینش انسان همراه با خنده است. جان انسان خدایی است و جان خدایی نمی‌تواند غمگین باشد. انسان‌های غمگین، موهبت شادی خدا را نادیده گرفتند. اگر انسان شادی درون خود را بشناسد، اصلاً قدرت و ثروت در نظرش سرد و بی‌روح می‌شود.

در اندرون من بشارتی هست. عجبم می‌آید ازین مردمان که بی آن بشارت، شادند. اگر هر یکی را تاج زرّین بر سر نهندندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه کنیم؟ ما را گشاد اندرون می‌باید؛ کاشکی اینچه داریم همه بستندی و آنچه آن ماست به حقیقت، به ما دادندی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۳۶).

شمس، معیار بهشتی و دوزخی بودن را «شادی» می‌داند و برای تربیت مولانا از معیار شادی استفاده می‌کند و اعتقاد دارد اگر انسان همه چیز داشته باشد ولی شاد نباشد، در سلوک معنوی، موفق نیست، اگر عرفان انسان را غمگین کند، باید سلوک خود را عوض کند.

مردم بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم	دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
گفت که سرمست نه‌ای رو که ازین دست نه‌ای	رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که تو کشته نه‌ای در طرب آغشته نه‌ای	پیش رخ زنده کنش کشته و افکنده شدم

(مولوی، ۱۳۸۶: ۵۰۸)

شمس در این ابیات از مولانا می خواهد که از طرب آکنده باشد تا لایق عشق شود. مولانا در غزلی می فرماید:

جنتی کرد جهان را زشکر خندیدن آنک آموخت مرا همچو شرر خندیدن
یک شب آمد به وثاق من و آموخت مرا جان هر صبح و سحر همچو سحر خندیدن
(مولوی، ۱۳۸۶: ۷۲۳)

شادی در جای جای مقالات شمس، با اصطلاحاتی چون مستی، خوشی، بسط، گشاداندرونی و ... به چشم می خورد. این تحقیق برآنست تا شادی و ابعاد آن را در مقالات شمس بررسی کند.

فرضیه تحقیق

شمس تبریزی، گشاد اندرون و اهل بسط است و شادی وی، شادی عرفانی و ربّانی است.

روش تحقیق

این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی است و سخنان و عباراتی که در مقالات شمس تبریزی، در ارتباط با شادی و مستی هستند، مورد بررسی قرار می گیرد.

شادی و مستی

مستی «فروگرفتن تمام صفات درونی، توسط عشق یعنی سکر است، که عارفان کامل از باده هستی مطلق، سرمست شده و محوالموهوم گشته و از خود بی خود شوند» (سجّادی، ۱۳۷۵: ۷۲۱). مستی، سکر است. «صوفیان گویند: سکر عبارت از ترک قیود ظاهری و باطنی و توجه به حق است» (همان، ۴۶۸). اصطلاح دیگری که همراه سکر می آید، صحو است.

صحو، هوشیاری، در اصطلاح، رجوع به احساس پس از غیبت است. صحو بر حسب سکر شناخته می شود. کسی که سکر او به حق است، صحوش به حق؛ و کسی که سکر او مشوب به حظ است؛ صحوش نیز همراه حظ است (همان، ۵۲۷).

از نظر عارفان «سکر، مستی روح است از طراوت مشاهده و شراب محبت، و طیب خطاب، و انوار قدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۵۲). از نظر شمس صحو بر سکر ارجح است و معتقد است که آن که در حالت سکر باشد، شایسته رهبری نیست.

مولانا را مستی هست در محبت، اما هشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی، دنیا را چه زهره باشد که مرا حجاب کند؟ یا در حجاب رود از من؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۹)

مرحله محو را سکر می‌گویند، بعد از مرحله سکر، صحو است.

محو، سکرست پس محو بود صحو یقین شمس عاقب بود ار چند بود ظل ممدود
(مولوی، ۱۳۸۶: غ ۷۹۰)

شمس درباره مستی در جای دیگر می‌فرماید:

مستی به چهار قسم است و به چهار مرتبه است: اول؛ مستی هواست و خلاصی 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، چنان که مشایخ در نظر نیابند از غایت مستی و انبیاء 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 ی 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 مرتبه چهارم: مستی از خدا، این کمال است. بعد از این هشیاری است (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۰۰)

انواع شادی و مستی

مستی با کلام خدا و نور خدا

اولیاء خدا با کلام خدا آنچنان مست می‌شوند که با مستی دنیوی غیر قابل مقایسه است. «مگر از کلام مست شدند نتوانستند نوشیدن، صد هزار خُم خمر، آن نکند که کلام ربّ العالمین کند» (همان، ۹۵). مستی حاصل از تجلی، مستی است که شمس به آن اشاره کرده:

حق تعالی را خود بویی است محسوس، به مشام رسد چنان که بوی مشک و عنبر، اما چه ماند به مشک و عنبر! چون تجلی خواهد بود، آن بوی مقدمه بیاید، آدمی مست مست شود (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۳۴).

در جایی دیگر می‌فرماید:

اکنون هم از خردگی این بود، روی به اصول آوردم، چنان که مادری در عالم، یک پسرش باشد، و آن پسر خوب و زیبا، دست به آتش سوزان کند، آن مادر چون بجهد، او را چگونه رباید؛ مرا از آن بر بود بوی حق (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۳۵).

سوی آن چشم نظر کن که بود مست تجلی که در آن چشم بیابی گهر عین و عیان را
(مولوی، ۱۳۸۶: غ ۱۶۰)

مستی به خدا یا مستی به دل

شمس معتقد است که مستی عارف به خداست و به غلط گفته می‌شود «مستی به دل» چنان که می‌فرماید:

صاحب طبع نمی‌باید، صاحب دل می‌باید. دل بجوی نه طبع . چه جای دل؟ دل روپوش است. آن صاحب خداست، از غیرت، صاحب دلش می‌گویند. نه وقتی پرتو جلال حق می‌آید، دل خرمست؛ وقتی غایب می‌باشد، بر عکس؟ الا چندانی چنین شود که دل گم می‌شود و می‌گدازد. چندان که دل بشکند و از میان برخیزد، خدای ماند (شمس، ۱۳۸۴: ۲۸۴ - ۲۸۳).

خوشی نیاز، خوش گریه‌های شادی بخش

«نیاز، اظهار تذلل و افتقارست از جانب عاشق در مقابله استغناء و بی‌نیازی معشوق» (ابوالقاسمی به نقل از مرآت‌العشاق، ۱۳۸۳: ۸۷۱). از نظر مولوی تضرع شرط اجابت دعا است و لحظه گریه عارف، خوش‌ترین لحظه‌اش است:

جز نیاز و جز تضرع راه نیست
زین تقلب هر قلم آگاه نیست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۴۵۳)

چون بگریانم، بجوشد رحمتم
گر نخواهم داد، خود نمایمش
رحمتم موقوف آن خوش گریه‌هاست
آن خروشنده بنوشد نعمتم
چونش کردم بسته دل، بگشایمش
چون گریست، از بحر رحمت، موج خواست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۹۹)

زاری و گریه قوی سرمایه‌ای است
دایه و مادر بهانه جو بود
طفل حاجات شما را آفرید
گفت: ادعوا الله، بی‌زاری مباش
رحمت کلی، قوی‌تر دایه‌ای است
تا که کی آن طفل او گریان شود؟
تا بنالید و، شود شیرش پدید
تا بجوشد شیرهای مهره‌اش
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۲۵۷)

شمس هم مانند مولوی حالات تضرع و نیاز و ناله‌های نیمه شب اولیاء را سبب رفع حجاب و در نتیجه خوشی و مستی باطن، می‌داند:

همین که صورت شیخ دیگر لون نمودن گرفت و ناخوش نمود، جز نیاز و عمل صالح و ناله نیم شب مخفی از خلق، که ای خدا این حالت از ما دفع گردان، از پیش چشم ما این پرده را دور گردان (سودی نکند). آخر آن حالت را دیدی، و آن روشنایی به تو رسید، آخر

حجابی بود که آن دگرگون شد.

به نزد عقل هر داننده‌ای هست که با گردنده گرداننده‌ای هست

اکنون چون این پرده آویخته شد. آتش نیازی می‌باید که آن پرده را بسوزد. تا هیچ کس از ما صرفه نبرد به هیچ چیزی، نه دینی و دنیایی، نه حساب و نه کتاب (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۸۱).

شمس در جایی دیگر از مقالات درباره نیازی سخن می‌گوید که محبوب، خواهان آن است:

من با آن گوهر بزرگ ابدی لایزالی نفس کردم و تندی، و گرم شدم. آن گوهر، حلم و نرمی آغاز کرد. گفت: چنان کنم که تو خواهی. چون امکان یافتیم، آغاز کردم که مرا از آن فلان گوهر می‌باید، خواهم که او را قبول کنی و دور نیندازی. او گرمی و تندی آغاز کرد. من حلم و نرمی آغاز کردم، که او چون گرمی من می‌کشد، حلم پیش می‌آرد، من نیز گرمی او را حلم پیش آرم. گفتم: هله ترک کردم، هیچ نخواهم، حکم تورا است. باز آغاز کرد که تو را چه می‌باید؟ گفتم: تو می‌دانی. گفت: نی، بگو. گفتم که همانست سبب، صلح اگر کردی، صلح کردم. گفت: نی، معین بگو چیست؟ گفتم آخر معامله قوی‌تر است از گفت؛ گفتم و منع کردی، گفت: از تو قول، ما را بهست که معامله تو. بگو. گفتم: نی همانست که می‌دانی، تا نزند سودش ندارد تو را مسلم شده است، تو را گویند (همان، ۱۰۹)

شادی لطف یا قهر

مولانا در مثنوی در خصوص این که لطف خداوند بر قهرش سبق دارد، می‌فرماید:

لطف مخفی در میان قهرها	در حدث پنهان، عقیق بی‌بها
بترین قهرش به از حلم دو کون	نعم ربّ العالمین و نعم عون
لطف‌های مضمّر اندر قهر او	جان سپردن جان فزاید بهر او

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۷۸۳)

شمس تبریزی هم مانند تیل اوایلن شپیگل روزهایی که دچار تب و لرز می‌شد، شاد و خوشحال بود و از خوشی صحت فردا به رقص و پایکوبی می‌پرداخت و در روزی که نوبت صحت او بود، در غم و اندوه فرو می‌رفت که فردا تب خواهد کرد، کمال خداوند را شمس تبریزی در آن می‌بیند که انسان هم لطف او را بشناسد و هم قهر او را. هم چنین به اعتقاد شمس، کسی که خدا را بشناسد، ناخوشی را چرا باید یاد کند؟ زیرا انسان می‌تواند از ظلمت قهر به آن سوی روشنی‌ها و لطف گام بردارد. کسی که در اینجا صفت قهر خدا را داشته باشد، همه جا فقط قهر می‌بیند. کافر و تتر چنین تصوّر و تجسمی‌اند از قهر خداوند. آیه‌های سختی جهت اینان و تتر که در نفس توست آمده است. ولی گذر به بهشت در همین دنیا راه به جهان عشق است و لطف، و آن هم لطف بی‌نهایت و بی‌کرانه.

به اعتقاد شمس تبریزی، لطف از ابتدا در نهاد عارف فزونی دارد. تا زمانی که انسان در نور خداوند، غرق و سر مست از لذت حق است، لطفش با قهرش برابر است، هر چند ذات او همه لطف است یعنی مظهر لطف الهی است. ولی در ورای این مستی که هشیاری است، لطف بر قهرش سبق می‌گیرد، حتی به صورت صفت. شمس تبریزی، بشاش و سرحال بودن به سبب تعظیم و تکریم دیگران را که از روی رنگ و ریا باشد، مستوجب نفرت و خواری می‌داند و نه شادی و فرح، و یک بار قصد می‌کند که در پیش مولانا بدون تصنع و ظاهرسازی ظاهر شود، تا او را از تصورات غلط و یک‌جانبه‌ای که درباره وی دارد آزاد کند. او اعتراف می‌کند که مولانا فقط از جمال بهره برده است ولی درباره خود می‌گوید که «مرا جمال هست و زشتی هست، جمال مرا مولانا دیده بود و زشتی مرا ندیده بود، این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند». مولانا به سهم خود فقط تصویر خوبی را از شمس برای خود ساخته بود، با عشق او توجیه می‌کرد که صفات زشت معشوق را می‌پوشاند و شمس تبریزی گویا پیش از آن که مولانا را به مریدی خویش بپذیرد حلم او را عمداً به محک آزمایش کشیده بود. و علم و حلم را به عنوان «بزرگترین همه چیز» ستوده بود (مایر، ۱۳۷۸: ۵۶۷ - ۵۶۶).

شادی سماع

سماع «شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان» (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۷۷).

این تجلی و رؤیت خدا، مردان را در سماع بیشتر باشد، ایشان از عالم هستی خود بیرون آمده‌اند، از عالم‌های دگر برون آردشان سماع و لقای حق پیوند، فی‌الجملة سماعی است که حرام است، او خود بزرگی کرد که حرام گفت. کفر است آن چنان سماع. دستی که بی آن حالت برآید، البته آن دست به آتش دوزخ معذب باشد، و دستی که با آن حالت برآید البته به بهشت رسد. و سماعی است که مباح است و آن فرض عین است، چنان که پنج نماز و روزه رمضان، و چنانکه آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است. اگر اهل سماعی را به مشرق سماع است، صاحب سماع دیگر را به مغرب، سماع باشد، و ایشان را از حال همدیگر خبر باشد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۳).

«و گویند سماع، غذای ارواح اهل معرفت است» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۵۵۴ به نقل از رساله‌ی قشیریّه) مولوی در دیوان شمس می‌فرماید:

سماع از بهر جان بی‌قرارست سبک بر چه چه جای انتظارست
(مولوی، ۱۳۸۳: غ ۳۳۸)

سماع آرام جان زندگانست کسی داند که او را جان جانست
(مولوی، ۱۳۸۳: غ ۳۳۹)

شادی در سماع حلال

از قدیم صوفیّه معتقد بودند، سماع در خور هر شخصی نیست. یعنی هرکس به صرف آن که دست افشانی کند و پای بکوبد و حالت وجد نشان دهد، معلوم نیست که حق سماع را ادا کرده باشد. از اینرو امام محمد غزالی، سماع را به سه قسم تقسیم کرده است. دو قسم آن را که موجب غفلت و پیدایش صفات ناپسند است، مردود شمرده و تنها یک قسم را روا می‌دارد و می‌گوید: قسم سوم آن که در دل وی صفتی محمود باشد که سماع، آن را قوت دهد (زمانی، ۱۳۹۱: ۵۷۲-۵۷۳).

از نظر شمس، سماع بر خامان حرام است و تجربه تجلی در سماع، بیشتر امکان‌پذیر است، پس آنچه اهل دل در سماع درک می‌کنند غیر اهل دل درک نمی‌کنند، پس شمس، سماع را برای اهل دل مباح می‌داند.

«خواص را سماع حلال است، زیرا دل سلیم دارند. الحب فی الله والبغض فی الله در دل سلیم باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۸).

بر سماع راست، هر کس چیز نیست	طعمه هر مرغکی، انجیر نیست
خاصه مرغی، مرده پوسیده‌ای	پر خیالی اعمی، بی‌دیده‌ای

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۱۲۵)

صاحب نظرانی چون ابونصر سراج و هجویری نیز برای جلوگیری از خطرات احتمالی، ورود مبتدیان را به سماع منع می‌کردند؛ از نظر شمس نیز محل اجرای سماع باید از عوام خالی باشد. شرکت در مجلس سماع بر کسی حلال است که نفس او مرده و دلش زنده باشد و سماع کننده باید اهلیت داشته باشد و گرنه شاید به خاطر وجود نا اهلان سماع در نگردد؛ هم چنان که در مقالات می‌فرماید:

سماعی بود، مطرب لطیف خوش آواز، صوفیان صافی دل؛ هیچ در نمی‌گرفت. شیخ گفت: بنگرید به میان صوفیان ما، اغیاری هست؟ نظر کردند، گفتند که نیست. فرمود که کفش‌ها بجویید. گفتند: آری کفش بیگانه‌ای هست. گفت: آن کفش را از خانگه بیرون نهدید. برون نهدند، در حال سماع در گرفت (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

شادی مبتدی

مرید مبتدی در جریان سلوک، دچار حالاتی زودگذر می‌شود؛ شمس در این خصوص می‌گوید:

... اما آن نو مرید که نو طلب است، آویخته اسباب و علاماتست. ناگاه غمیش می‌آید، خبر ناخوشش می‌آرد، سست می‌شود. ناگهان گشاد و شادیش می‌آید. آن بشارت خوش است که می‌آردش (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

رهبری در حالت خوشی

شمس تبریزی معتقد است، عارف مست قبل از این که هشیار شود، به دلیل مستی نمی‌تواند کسی را رهبری کند:

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، چنان که شرح کردیم. مردی که بدان هشیاری رسد، لطفش با قهرش برابرست. آن را که لطف غالب شد، رهبری را شاید. لطف خدا با قهر او برابرست و لیکن ذات او، همه لطفست، پس لطف غالب است (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۴۷).

شادی به قرب و دوری

شمس معتقد است برخی عارفان با قرب، حال خوش دارند و نمی‌خواهند که از آن حال خارج شوند و برخی با مهبجوری:

یکی صد زاری می‌کند بر در، که در خانه لحظه‌ای راه دهند؛ می‌گویند: البته راه نیست. و یکی می‌زارد که ساعتی رها کنید تا برون روم؛ می‌گویند: نی آن کی شود؟ ای خواجه هر کسی حال خود می‌گویند، و می‌گویند که کلام خدای را معنی می‌گوییم! (همان، ۲۸۱-۱۸۲)

شادی اندرون و بیرون

آنچه که در اغلب متون عرفانی به آن تأکید شده، اهمیت به باطن است و این که باید قضاوت بر اساس درون باشد؛ چنان که مولانا می‌فرماید:

چند صورت آخر ای صورت پرست	جان بی معنی ات از صورت نرست؟
گر به صورت آدمی انسان بُدی	احمد و بوجهل، خود یکسان بُدی
نقش بر دیوار، مثلِ آدم است	بنگر از صورت چه چیز او کم است؟

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۵۰)

شمس نیز به شناخت باطن انسان‌ها چنین می‌پردازد:

آنچه می‌گوید که من مرد را اول نظر که بینم بشناسم، در غلط عظیم است، او و جنس او. آنچه یافته‌اند و بر آن اعتماد کرده‌اند و بدان شادند و مستند، آن نظر ناراست، آتشیست. اندرون‌تر می‌باید رفتن و از آن در گذشتن، که آن هواست (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۸۲).

این دیدگاه به بینش انسان‌ها ارتباط دارد:

گفت: آن را که می‌جنبید در حالت و با خود می‌پیچید، گفتم جنبیدن بر دو نوع است: یکی

را شکنجه می‌کنند، هم می‌جنبند، از زخم چوب می‌جنبند؛ و آن دگر در لاله زار و ریاحین و
نسرین هم می‌جنبند. پی هر جنبش مرو.

پروانه‌ی شمع را همین کار افتاد کاو در پی نور رفت و در نار افتاد
اکنون چون او ناری است و جنبش او از نارست، در حق بنده خدا همین گمان می‌برد.
در هر کسی از دیده بد می‌نگریست از چنبره وجود خود می‌نگریست
نمی‌دانست که کار این با عکس است، در پی نار رفت، در نور افتاد (شمس تبریزی، ۱۳۸۴:
۹۳)

شمس در جایی دیگر می‌فرماید: سبب گشادی دل، رنج‌هایی است که عارف در دنیا تحمل می‌کند؛
اندرون من با آن بود که همچنان کنی که من گفتم، تا خلاص یابی از رنج، چو ما تو
را درین عالم ازین رنج خلاص نکنیم تا اندرون تو خوش باشد و با گشاد و پر ذوق، در
آن عالم چگونه یاری آید از ما، که هر کسی به ریش خود درمانده است (شمس تبریزی،
۱۳۸۴: ۱۵۱).

شمس، راه بهشت را، دو راه می‌داند:

طریق ازین دو بیرون نیست: یا از طریق گشاد باطن، چنان که انبیاء و اولیاء؛ یا از طریق
تحصیل علم، آن نیز مجاهده و تصفیه است. ازین هر دو بماند، چه باشد غیر دوزخ؟ (همان،
۱۶۲)

شادی عالم روح

شمس مستی ربّانی را بر مستی عالم روح ارجح می‌داند:

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 آن جا؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۸۰)

شمس مستی حلاج را در درجه اعلا نمی‌پندارد و می‌فرماید:

منصور را هنوز روح تمام جمال نموده بود، و اگر نه انالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا
الحق کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی
گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۸۰)

شمس در جایی دیگر می‌فرماید: «عماد و امثال او در مستی هوا کامل بودندی، به مستی روح بوی بردندی و راه یافتندی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۰۰).

شادی در ناخوشی

شادی اولیاء شادی از عوالم اندرون است، شادی از ایمان و اعتقاد است، شادی از حضور مردان کامل است، شادی ظاهری و دنیوی نیست. غم و شادی عوام با غم و شادی اولیاء، تفاوت اساسی دارد. چنان که در آیه‌ی ۷۶ سوره‌ی قصص از شادی‌های کاذب و سرمست کننده نهی کرده است. مولانا غم‌های اولیاء را سرچشمه‌ای برای شادی‌ها و مستی‌های متعالی می‌داند:

خوش دلم در باطن از حکم زُبر گر چه شد رویم تُرُش کالحقُّ مُر
این دلم باغ است و چشمم ابروش ابر گرید، باغ خندد، شاد و خوش
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۲/۹۷۲)

شمس اعتقاد دارد که خوشی بعد از نامرادی و بالعکس ظاهر می‌شود:

مرد آن باشد که در ناخوشی، خوش باشد. در غم شاد باشد. زیرا که داند که آن مراد در بی‌مرادی همچنان در پیچیده است. در آن بی‌مرادی، امید مرادست، و در آن مراد غصه رسیدن بی‌مرادی. آن روز که نوبت تب من بودی، شاد بودمی که رسید صحت فردا. و آن روز که نوبت صحت بودی، در غصه بودمی که فردا تب خواهد بودن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۶۴۰).

در جایی دیگر شمس، غم و شادی را مبشّر بسط و قبض بیان می‌کند به طوری که هر غمی سراغ عارف می‌آید، او را به یک خوشی، بشارت می‌دهد:

تا خود را باز در آبی اندازی و سیاه شوی، هر شادی و بشارت لایق بشر است، نه صفت خداوند، سمیع و بصیر است. شادی، پیک غم است و بسط، پیک قبض است (همان، ۲۶۰).

«قبض دل‌ها در بسط نفوس است و بسط دل‌ها در قبض نفوس است و هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند» (عطار، ۱۹۰۷ - ۱۹۰۵: ۱۶۶)

خنده‌ها در گریه‌ها آمد کتیم گنج در ویرانه‌ها جو ای سلیم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۲/۹۷۳)

خوشی باطنی شمس

شمس می‌گوید که خوشی درونی خودم را با رنج‌های برونی، دفع نمی‌کنم:

أما قوت تحمّل و حلم به کمال است و هیچ مرا با رنج نسبتی نیست. هستی من نماند، که رنج از هستی بود، وجود من پر از خوشی است. چرا رنج برونی را به خود گیرم؟ به جوابی و دشنامی دفع کنم، از خانه برون اندازم (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۶۹).

شمس از این که به دل خود پرهیز می‌دهد و رنج می‌بیند، راضی است و این رنج را شیرین می‌داند و آرزو می‌کند که هیچ وقت این رنج شیرین را از دست ندهد: «وای بر آن روزی که پرهیز نخواهد دلم، و آن رنج را در دل من، خدا چنان شیرین گرداند که طالب نباشم صحت را» (همان، ۷۶۸).

شادی بی‌قید و شرط

شمس در مورد مستی خود می‌فرماید که هیچ عاملی در دنیا در شادی من تأثیر ندارد:

من چون شاد باشم، هرگز اگر همه عالم غمگین باشند در من اثر نکند و اگر غمگین هم باشم نگذارم که غم کس به من سرایت کند (همان، ۳۰۳).

بالاترین شادی

در نظر شمس برای عارف، «لی مع الله وقت» دعوتی است که در نهایت به شادی و مستی می‌انجامد:

لی مع الله وقت، دعوت است. و اگر نه آن حالی است که می‌رود؛ در آن حال لی کجاست؟ مع کجاست؟ ملک مقرب، نبی مرسل، سه چهار چیز مختلف! و این حروف! هر چه در حرف آمد دعوت است. اما هیچ ناامیدی نیست. اگر دو دم مانده است در آن دم اول امید است، در آن دوم نعره‌ای بزن و گذشتی. هم به امید که امیدهاست، و خنده‌هاست. خنده هرگز از غمی نبود، و بالای همه شادی‌ها این است. هر کسی را شادایی است، زاهد راه، و عالم راه، و عابد راه، و ولی راه، و نبی راه (همان، ۶۹۳).

وقت، ذی قیمت است، اگر چنان که آن را ضایع کنی، دیگر باز نمی‌گردد، یعنی اگر چنان که در آن دم از ذکر الهی غفلت کنی، دیگر آن دم را نمی‌توانی دوباره به دست آوری (مایر، ۱۳۷۸: ۱۲۴ به نقل از لمع)

شادی بهشتی

شمس می‌فرماید که معیار بهشتی و جهنمی بودن، خلق و خوی گشاده است:

هر که را خلق و خوی فراخ دیدی، و سخن گشاده و فراخ حوصله، که دعای خیر همه عالم کند، که از سخن او تو را گشاد دل حاصل می‌شود، و این عالم و تنگی او، بر تو فراموش می‌شود، نه چنان طبع گشاده که کفر گوید که تو بخندی، بلکه چنان محض توحید گوید که تو، همچو سراج‌الدین از برون می‌آید آب چشمت و از درون صد هزار خنده باشدت (آن فرشته است و بهشتی) و آنکه اندر او و اندر سخن او قبضی می‌بینی و تنگی و سردی،

که از سخن او چنان سرد می‌شوی که از سخن آن کس گرم شده بودی، اکنون به سبب سردی او، آن گرمی نمی‌یابی، آن شیطان است و دوزخی (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۱۳).

معبد مرد کریم، اَکْرَمَتَه معبد مرد لئیم، اَسْقَمَتَه
مر لئیمان را بزن تا سر نهند مر کریمان را بده تا بر دهند
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۴۶۲)

شادی در کنار شیخ

شمس، به خلوت کردن با بندگان خاص، اشاره می‌کند که حالتی عرفانی است پیوسته و دائمی:

چون به خدمت شیخ باشی و در حضور بقیّه المشایخ، بی‌آنکه به چله نشینی، تو را خلوتی
باشد مستمر، حالتی شodont که دائماً، پیوسته (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۵۱)

شمس معتقد است که هر مریدی از شیخ خود تبعیت کند، گشاد اندرون می‌شود:

آن که شیخ را ترش بینی، بدو پیوند، و در او گریز، تا شیرین شوی که پرورش تو در آن
ابر است. انگور و میوه در آن ابر پرورده شود (همان، ۱۹۹).

شادی توفیقی

شمس معتقد است که هر چیزی در اولین نظر برای عارف خوش‌رو می‌کند، بر همان حال باقی می‌ماند:

همام‌الدین کو؟ اول هر که در نظر آدمی خوش می‌آید، بر همان می‌ماند. اگر چه در میان،
مانع می‌آید، همان نظر آن مانع‌ها را بر می‌گیرد. و هر که در اول نظر خوش نمی‌نماید، بر
عکس آن. چنان که آن روز بر بالا می‌آمد، چه خوشم می‌آمد، آن نیاز و اخلاص که از روی
او فرو می‌آمد سیر نمی‌شدم از نظر (همان، ۲۳۸).

زمانی که خداوند با بنده خود خیری در پیش دارد، باب عمل را به روی او باز می‌کند و باب
فترت و رخوت را به روی او می‌بندد (مایر، ۱۳۷۸: ۲۲۷ به نقل از سلمی).

شادی در کنار دوست

شمس معتقد است که کسی که در کنار دوست است، خوشی حقیقی شامل حالش می‌شود، به شرطی
که به خودش نیندیشد:

اگر مرا می‌شناسی و مرا دیدی، ناخوشی را چرا یاد کنی؟ اگر خوشی به دست هست به
ناخوشی کجا افتادی؟ اگر با منی چگونه با خودی؟ و اگر دوست منی چگونه دوست خودی؟
...اگر مرا دیدی، خود را چه می‌بینی؟ و اگر ذکر من می‌کنی، ذکر خود چه می‌کنی؟ ذکر

وعظ و سخن وعظ؛ ذکر خود است و ذکر هستی. آنجا که راحت است و اوست، وعظ کو و سخن کو؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۸۹-۱۹۰)

در جایی دیگر شمس می‌گوید که عارف در کنار یار، بهترین خوشی را دارد:

حروف منظوم را پهلوی همدگر می‌نویسی، چگونه خوش می‌آید، تا بدانی که خوشی در جمعیت یارانست، پهلوی همدیگر می‌نازند، و جمال می‌نمایند. آنکه جداجدا می‌افتند، هوا در میان ایشان در می‌آید، آن نور ایشان می‌رود. چیزی چون در انگبین نهی، تازه می‌باشد و خوش، که هوا در میان آن راه نیابد، بسته می‌شود مسام، و مکدر می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۷۱).

من و تو خوشیم، خدا مرا برای تو آفرید، همه عالم را به تو فروختم (همان، ۸۵۱).

شمس معتقد است که هیچ خوشی بالاتر از کشته شدن توسط یار وجود ندارد:

ای جان و جهان، چه خوش است شمشیر از تو، گردن از من! خوشی‌های عالم را قیمت کرده‌اند که هر یکی به چند است. ای جان، این نا خوشی به چند است؟

گفتی که خمار من به صد خم شکند یک جرعه چشیدی و چنین مست شدی (همان، ۲۵۶).

شمس در جایی دیگر، حتی با خیال دوست، خوش است: «چون خیال یار شکافت از عالم باطن، تجلی ظاهر شود» (همان، ۳۰۹).

شادی متناسب با عمل

شمس می‌فرماید، انسان هر گونه با خدا معامله کند، متناسب آن گشایش و حجاب، پیش رویش ایجاد می‌شود:

اگر گشادات نیست، بشود. چو روی به ما داری، گشایش‌ها در پیش است. پیدا آید، هر حجب که بود، از طرف شما بود. هر مشکل که شود، از خود گله کن که این مشکل از من است. خدا با بنده، لایق معامله او معامله می‌کند. آنچه او می‌کند با او همان می‌کند. با این همه چه چیزهای نیکو و چه خوشی‌ها در پیش است (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۳۴).

شادی کشف و شهود

گفت: در باغی دیدم خود راه، بی‌خود شدم؛ و مولانا در صفی می‌آید و جمال‌الدین دگر می‌آید. آواز شنیدم، صدا گفت که صلا! نره‌ای بزد، باز به خود آمدم. خواستم موزه پوشیدن، چیزی دیگر به چشم آمد، بی‌خود شدم. به سر گرد همه‌ی خانه می‌گشتم، از

آسمان هفت در باز شد، و استونها دیدم از زمین تا آسمان می دانستم که آن ستون آسمانها طاعت مؤمنان است باز مولانا را دیدم بر سر منبر، و دو کس از هوا درآمدند سوی مولانا، با گیسوهای علویانه، چشمه‌هاشان بزرگ چون دروازه، و پر نور؛ طبق‌ها با طبق پوش بیاوردند پر جوهر پیش مولانا نهادند ... (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۸۹).

شادی با مستمع فهیم

شمس می‌فرماید که اگر به تبریز برود، صاحب جاه و مقامی شامخ می‌شود، ولی در عوض کسی سخن او را فهم نمی‌کند، ولی اینجا در پیش مولانا، سخنان وی را می‌فهمند:

چون از رخ یار دور باشم به بهار باغم به چه می‌باید و سیزی به چه کار
از باغ به جای سبزه گو خار بروی وز ابر به جای قطره گو سنگ ببار

مرا نیز با شما خوشتر که آنجا که ملکی و منصبی به من داده باشند؛ من اگر به تبریز روم آنجا جاهی شود عظیم؛ با شما نشستن خوشتر که آنجا؛ زیرا کسی مرا جاه و مال می‌دهد و سخن من فهم نکند و در نیاید، چه خوش باشد؟ با کسی خوش باشد که سخن من فهم می‌کند و درمی‌یابد. اکنون چنین باید طلب، و جستن گرم که از گرمی هیچ حجابی را زهره نباشد که در پیش آید (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۵۷).

شادی با تماشای عالم

شمس معتقد است که عارف این عالم را مظهر تجلی خدا می‌بیند و با تماشای آن سیر نمی‌شود:

گفت که مولانا را گفتم که چه تماشاها کرده باشید در این عالم! گفت: این کس که او با هر کسی سخن می‌گوید یا در تماشا کردن قاصرست، یا در دعوی تماشا مدعی است. اگر نه، آن تماشا او را نگذارد که با هر کس سخن گوید (همان، ۷۶۵).

شادی با شراب ربّانی

شمس می‌فرماید که خوشی، سرمستی و عشق‌الهی خمی بود که مولانا باعث باز شدن سر آن خم شد:

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 سرباز شد. هر که را از این فایده رسد، سبب مولانا باشد. حاصل ما از آن توایم و نوردیده و غرض ما فایده‌ای است که به تو باز گردد. ما را اگر می‌گویند که خوشی، مرا خوشتر می‌آید (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۷۳).

شادی نه آن جهانی، نه این جهانی

شمس، شادی وجود دوست را، نه آن جهانی می‌داند و نه این جهانی می‌داند:

گفتم که در من شادی می‌آید نه آن جهانی است، نه این جهانی، الا همین شادی وجود

تو؛ گفت: عین آن جهانی است، الا آن جهان را ننگ می‌آید از اینها، از آن کس که ننگش نمی‌آید آن جهان، بدین جهان می‌آید؛ بر آن کس هر شش جهت نور خدا است، از آن کس نهان نیست، که او را روشنایی نیست (همان، ۸۴۲).

شادی‌های دروغین

شادی به مطالعه

شادی‌های دنیوی از دیدگاه اولیاء الهی، نکوهیده هستند. یکی از این شادی‌ها که صاحب آن را مست می‌کند «مطالعه کردن» است؛ مولانا می‌فرماید:

ای بسا دانش که اندر سر دود تا شود سرور بدان خود سر دود
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۵۸)

شمس نیز در این خصوص می‌فرماید:

آن وقت که سخن حکمت شنوی یا مطالعه کنی، مست می‌شوی؛ آن هوا در جنبش می‌آید. آخر هوا پرتو نور حجب است، که لله تعالی سبعون حجاباً من نور. اکنون تو غرق هوایی؛ از پرتو نور چگونه بحث کنی؟ و اگر بحث کنی، آن همه هوا باشد (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

شادی مصلحتی

شمس تبریزی در خصوص کسانی که حلم الهی را غضب الهی می‌پندارند و گاهی خوش هستند و گاهی ناخوش، می‌فرماید:

این که به وقت محنت از حق رو گرداند و به وقت نعمت خدمت کند، معشوق گوید که من خوش در می‌آیم، تو خوش در می‌آیی. من ترش می‌شوم، تو ترش می‌شوی، این چندان نیست، آنچه خلاصه است در آن ترشی است؛ این ترشی، شیرینی است. بازگونه شد این راه، این که گفتم این غضب، حلم است (همان، ۱۱۴).

شادی بر فضیلت

شمس کسی را که به خاطر برتری خود، مست می‌شود، نکوهش می‌کند و چنین مستی را نیکو نمی‌داند:

کل امرء فی نفسه عاقل یا لیت شعری فمن الجاهل؟
گیرم که ز پنداشت برستی آخر آن بت که ز پنداشت برستی باقیست

خود را بر دیگری فضیلت می‌بیند، بدان شاد می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

موانع شادی

دوری از شیخ

اهل دل در حضور شیخ، حال خوش دارند و با عدم حضور شیخ از این حالات خوشی و مستی محرومند؛ شمس می‌فرماید: «شیخ چون نظر عنایت کردی، در او این اندیشه‌های نیکو در تافتی، باز چون در سایه رفتی، و سوسه‌های تاریکی پیدا شدی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۸۴ - ۲۸۳).

در چشم بودن

شمس معتقد است که در میان جمع مردم، عارف نمی‌تواند حال خوشی داشته باشد و حالت خوش وقتی به عارف دست می‌دهد که تنها باشد.

شما در بند آن نیستید که بنمائید به فرزند و غیر فرزند! یکی هزار جهد می‌کند که از خود چیزی بنماید، و یکی به صد حیل، خود را پنهان می‌کند. هر چند خود را بیش پیدا کنم، زحمتم بیش شود، محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنان که مرا باید زیستن (همان، ۳۰۵ - ۳۰۴).

محبت دنیا

شمس می‌فرماید که محبت دنیا مانع حالات خوش عارف می‌شود:

چون محبت دنیا بر محبت دین غالب باشد؛ یعنی و یصم حاصل شود، و جعلنا من بین ایدیهم سداً و من خلفهم سداً حاصل شود؛ مگر که توبه کند و بیداری درآید، آن محبت کمتر شود، آن سد نیز تنگتر شود. و این اغلب به صحبت یاران نیکو حاصل شود؛ و یاران نیکو با آن کس پایدار باشند که خوش خو و بردبار باشند (همان، ۱۱۴).

در جایی دیگر شمس می‌فرماید که وقتی کسی با اولیاء خدا، دشمنی می‌کند، به نفع آنها عمل می‌کند، زیرا باعث می‌شود که اولیاء، از آنها قطع تعلق بکنند و در نتیجه از دنیا قطع تعلق بکنند:

آنها که با اولیاء حق عداوت می‌کنند، پندارند در حق ایشان بدی می‌کنند. غلط است؛ بلکه نیکی می‌کنند. دل ایشان را بر خود سرد می‌کنند. زیرا ایشان غمخوار عالمند و این مهر و نگرانی بر کسی، همچو بازی است بر آدمی، و چون کاری کند که آن مهر بگسلد، چنان است که از او کوه قافی برمی‌دارند (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۳۱۵).

در جایی دیگر می‌فرماید که انکار و طرد دیگران باعث تقرب من به حضرت حق می‌شود:

تا وعده نباید چه کند؟ همین کند که اینها می‌کنند با من از ناشناخت! الا من خوشم. چون خوش نباشم؟ هرگز کسی مرا انکار نکرد که در عقب آن صد هزار فرشته مقرب اقرار نکردند مرا! و هرگز هیچ کس مرا جفایی نگفت، و دشنامی نداد، الا خدای جل جلاله، هزار ثنا عوض آن دشنام، مرا نگفت! و هرگز کسی از من بیگانه و دور نشد، الا خداوند تعالی هزار تقرب و

لطف نکرد! و هرگز کسی را از روی نصیحت سخنی نگفتم که آن سخن مرا رد نکرد، الا صد هزار جان صدیقان و مقربان نیامدند و پیش سر نهادند! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۳۱۷)

مستعد نبودن

شمس عقیده دارد برای مقبول شدن در درگاه الهی و برای کسب شادی روحی، چشم و گوش عارف باید مستعد باشد:

امرست که مستعد شوید و قابل شوید. این امر قدیم است، قایم به ذات خدا، ازلاً و ابداً، الا به گوش‌ها نمی‌رسد. زیرا گوش‌ها پر گل است، و چشم‌ها پر گل، و آن کلام لطیف عظیم (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۷۵۱).

دخالته شیطان

شمس عقیده دارد، گاهی شیطان با دخالت خود مانع حالات خوش عارف می‌شود:

اگر در آن واقعه‌ای به شما رسد، زهی مبارک واقعه! و هر که مانع شود، آن شیطان است که مدخل یافت. آن اولین غیرت خدا بود. اما اکنون چون آن عمل کرد، شیطان مدخل یافت (همان، ۷۵۷).

نتیجه‌گیری

بسط یا شادی، یکی از حالات عرفانی است که گروهی از عارفان مانند ابوسعید ابوالخیر، بهاء‌ولد، مولانا و شمس تبریزی از جمله آن هستند. اهل بسط گشاد اندرون هستند و سینه‌ای فراخ و مملو از طرب و شادی دارند. به انبساط، بیش از غم و غصه توجه می‌کنند. همه چیز در دنیای آنها، وسعت و انبساط دارد. شمس تبریزی از عارفانی است که اندیشه و افکارش، همه بشارت و سرور و خرسندی است و حتی غم و غصه درونی شمس، شادی‌آفرین است. شمس به مرگ نیز دیدگاه شادمانه‌ای دارد و معتقد است عارف باید مشتاقانه، چشم به راه مرگ باشد. شمس ناله‌های نیمه‌شب را سرچشمه طرب و سبب دفع حجاب می‌داند. به اعتقاد شمس، لطف از ابتدا در نهاد عارف وجود دارد و تا زمانی که عارف در نور خدا و غرق در لذت حق است لطفش با قهرش برابر است، هر چند ذات او همه لطف است ولی در ورای این مستی، لطف بر قهر سبق دارد.

شمس تبریزی، بشاش و سرحال است و سماع اصحاب حال را سبب حیات آنها می‌داند و سماع اهل ظاهر را حرام و کفر می‌داند. شمس، مستی را به چهار نوع تقسیم می‌کند. اول مستی هوا، دوم مستی عالم روح، سوم، مستی راه خدا، چهارم، مستی از خدا که کمال عارف در همین مستی نهفته است و بعد از آن، هشیاری دل است. شمس، غم و شادی عوام را با غم و شادی اولیاء متفاوت می‌داند زیرا اولیاء به کلام خدا و نور خدا و بوی خدا و کشف و شهود، شاد می‌شوند و عوام به دنیا و متعلقات آن. شمس، شادی بر فضیلت و مطالعه و غرور و شادی‌های مصلحتی را، مثبت نمی‌داند و دوری از شیخ و محبت دنیا و مستعد نبودن و شیطان را از موانع شادی اولیاء بیان می‌کند.

منابع

- ابوالقاسمی، سیده‌مریم، (۱۳۸۳)، اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بیکرمن، ئی، (۱۳۸۳)، علم در ایران و شرق باستان، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، تهران: قطره.
- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۹۶۶)، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربین، تهران: طهوری.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- زمانی، کریم، (۱۳۹۱)، میناگر عشق، تهران: نشر نی.
- سجّادی، سیدجعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، فرهنگ اصطلاحات الصوفیه، ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: مولوی.
- گوهرین، سیدصادق، (۱۳۶۷)، شرح اصطلاحات تصوّف، تهران: زوّار.
- مایر، فرتیس، (۱۳۷۸)، ابوسعیدابوالخیر، حقیقت و افسانه، ترجمه‌ی مهرآفاق بابوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مولوی، جلال‌الدین رومی، (۱۳۸۶)، کلیات شمس تبریزی، تهران: نشر کتاب آبان.
- _____، (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات.
- متیوس، اندرو، (۱۳۷۴)، راز شاد زیستن، ترجمه‌ی وحید افضل‌راد، تهران: ققنوس.
- هدفیلد، ژ، آ، (۱۳۵۱)، روانشناسی و اخلاق، ترجمه‌ی علی پریور، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.

Who said: 'Oh, the Sun of Hope is dead ...'

That is the enemy of the sun, who climbed upon the roof,

Put a bandage on his two eyes and said: 'The sun is dead!'

For confirmation of Aflaki's report on Shams's disappearance see Schimmel, 1978 and 1992. Moulana's *Divan-e Shams*, therefore, must be seen as the embodiment of mutual and universal annihilation of the person of Jalaloddin in the person of Shamsoddin, a mystical and dialectical unity of eternal love, which also reflects upon Moulana's pen name (takhallus) throughout the collection of his poems: *Divan-e Shams*. What is certain in this eshgh is that one never knows who was the lover and who was the beloved.

06. *The Phenomenology of Mind*, Translated by J. B. Baille, New York: Harper Torchbooks, 1967.

07. See Hegel's *Logic* (Part One of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, 1830), Oxford: Oxford University Press, 1975

08. *Ibid.*, p. 131.

09. Hegel: *The Essential Writings*, Frederick G. Weiss (ed.), New York: Harper & Row, 1974, pp. 329-330.

10. *Ibid.*, p. 330, emphasis added.

11. *Ibid.*, pp. 330-331, emphasis added.

12. *Ibid.*, pp. 331-336.

13. *Ibid.*, pp. 331-332, emphasis added.

14. *Ibid.*, pp. 332-333. These verses are part of the larger work of Rumi's translation by Friedrich Rückert.

15. Hegel's logic, *op. cit.*, p. 113.

16. *Ibid.*, p. 56.

17. *Ibid.*, p. 56, emphasis added.

18. *Ibid.*, pp. 56-57, emphasis added.

19. *Ibid.*, pp. 119-120.

20. In Schimmel, 1978, p. 328 and Schimmel, 1992, p. 156, with a slight revision by Cyrus Bina, against the original text of *Mathnavi-e ma'nawi*, 1350 sh, Persian Edition.

21. Schimmel, 1992, pp. 156-158.

22. See Schimmel, 1992, pp. 132-137 on Hallaj.

23. Schimmel, 1978, p. 326.

NOTES

01. The reader is referred to Moulana's edited volume of the Ghazalliat-e Shams (Shams's Collection) and the introduction by the late Professor Badi'olzzaman Furouzanfar, a foremost authority on Rumi and one of the most prominent scholars on the subject (see Kolliat-e Shams-e Tabrizi, Furouzanfar edition, Tehran: Amir Kabir Publishers, Tenth Printing, 1363 sh [1984]; see Annemarie Schimmel, *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Work of Rumi*, Boston: Shambhala Publishers, 1992 on the interchangeable use of Moulana and Rumi).

02. See *The Essential Rumi*, Translated by Coleman Barks (with John Moyne), Edison, NJ: Castlebooks, 1997.

03. See Schimmel, 1992 and, particularly, Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, London: Fine Books, 1978.

04. *Mathnavi-e ma'nawi*, ed. Reynold A. Nicholson, with translation and commentaries, 8 vols. London: 1925-1940 (*Mathnavi-e ma'nawi*, Tehran: Amir Kabir Publishers, second printing, 1350 sh [1971]).

05. See note #1; 1244 is the year that Moulana meets a mystic sage by the name of Shamsoddin-e Tabriz (Sun of Tabriz) in Konya. As Shamsoddin Ahmad Aflaki (d. 1356, Moulana's biographer) in *Manaqeb al-'arefin* (completed in 1353), edited by Tahsin Yaziji, Tehran: Donyay-e Ketab, Third Printing, 1375 [1996], reports: as a result of this meeting Moulana's life has been completely transformed as he was lost in the company of Shams and, in his own word, "as the eternal Sun rose before him." Aflaki also reports—which later on was confirmed by the archeological evidence in Konya—that Shams (d. 1248) was murdered at the instigation of Moulana's second son, Alaeddin (d. 1260) late in 1248. This, as one can imagine, had a devastating impact upon Moulana's life and, although he may not have known of the incident and thus believed that Shams may have indeed been disappeared, he did not cease searching for him till the end of his life. He reportedly refused to go to Alaeddin's funeral. Schimmel (1978, p. 23) suggests, "Even though he [Moulana] may have realized later that Shams was indeed dead on the earthly plane, he never admitted it" Schimmel supports her point eloquently in terms of the following ghazal:

Who said: 'The eternally Living is dead ...'

CONCLUDING REMARKS

In this essay, we have focused on some of Rumi's imageries in the light of their dialectical import. As we have seen, the application of dialectical logic to the question of divine love is much more than references to some anecdotal ironies and contradictions wrapped in mystical pronouncements. In contrast, the medieval philosophy/theology, particularly in its neo-platonic bent, is metaphorically replete with such ironies.^[31] As we have pointed out, Rumi has gone remarkably beyond Pantheism (and Dualism) - particularly on the question of universal divine love-drawing upon a series of mediating moments within the dialectical reasoning. Hence, Moulana's notion of love is a mediated notion in which the finite reaches infinity through love.

Pantheism identifies the infinite (e.g., God) with the finite world in order to identify the latter. Yet, by such identification the infinite inevitably obtains an identity with the finite configuration and magnitude of the real world. The choice thus either to accept the finitude of the infinite (Pantheism) or to drop Pantheism altogether and accept the infinite and the finite, side by side, in a dualistic manner (Dualism). An alternative to these faulty propositions is, of course, to situate the infinite and the finite within the three moments of dialectic.

We have shown that Rumi's discourse in these imageries is so consistent with the system of Hegelian dialectic that, at one point, he had succeeded in winning a high praise from the master himself. Although, unmistakably, there is a trace of Pantheism in Moulana's work, yet, as we have shown above, in some of his discourses he is some five hundred years ahead of the most vigorous critic of Pantheism—Hegel.

* Coleman Barks, 1997, p. 128.

the treasure that is yours!^[27]

Finally, it is important to reassess the notion of mysticism in the light of dialectical understanding of Rumi's work presented above. To be sure, Mathnavi and Divan-e Shams are both wrapped up in the veil of mystical expressions from the beginning to the end. At the same time, Moulana himself was deeply absorbed in mystical ideas and tradition of Sufism in his lifetime. Moulana's rising sun, Shamsoddin of Tabriz, was also a mystic sage of intense proportion. Likewise, a great proportion of Moulana's followers throughout the world are among those who always appreciate the mystical qualities of his work. "The term Mysticism," Hegel argues, "is ... to designate what is mysterious and incomprehensible, [as] the epithet is applied by one class to denote the real and the true [and] by another to name everything connected with superstition and deception."^[28] Yet Hegel - rightly so - refuses to accept either of these conclusions. He maintains that "... there is mystery in the mystical only for understanding, which is ruled by the principle of abstract identity; whereas the mystical, as synonymous with the speculative, is the concrete unity of those propositions which understanding only accepts in their separation and opposition."^[29] Our position is the same: we hold that (1) mysticism is neither superstition nor deception: it is rather (real) phenomena that arise from abstract identity implicit in the moment of understanding, and (2) as soon as the concrete unity of the opposites is accomplished-the speculative moment - there remains neither the mystery nor the mystical. Hence, mysticism is the product of understanding in isolation from other moments in dialectical reasoning. Let's give the last word to Hegel on this point: [A]s we have seen, the abstract thinking of understanding is so far from being either ultimate or stable, that it shows a perpetual tendency to work [sic.] its own dissolution and swing round into its opposite. Reasonableness, on the contrary, just consists in embracing within itself these opposites as unsubstantial elements. Thus the reason-world may be equally styled mystical-not however because thought cannot both reach and comprehend it, but merely because it lies beyond the compass of understanding.^[30]

Again, the essence of above parable and the glimpse of Divine Beauty are revealed, perhaps more sensuously, in the following verses from Mathnavi:

Ever more shall I desire
Than time's bounded needs require.
Ever as more flowers I pluck
Blossoms new gay spring's attire.
And when through the heavens I sweep
Rolling spheres will flash new fire.
Perfect Beauty only can
True eternal love inspire.^[25]

As for the formality of religious observation and customary religious rituals, Moulana's piety had nothing to do with them. This point, which is also openly expressed by Moulana as a pressing call to his contemporaries,^[26] is remarkably echoed in the following ghazal from Divan-e Shams:

O you who've gone on pilgrimage-
where are you, where, oh where?
Here, here is the Beloved!
Oh come now, come, oh come!
Your friend, he is your neighbor,
he is next to your wall -
You, erring in the desert -
what air of love is this?
If you'd see the Beloved's
from without any form -
You are the house, the master,
You are the Kaaba, you!...
Where, one soul's pearly essence
when you're the Sea of God?
That's true-and yet your troubles
may turn to treasures rich-
How sad that you yourself veil

Here is another poem from Mathnawi:

Our cry is like the bell in the caravan,
 Or like the thunder's voice when the clouds are wandering:
 Oh traveler, do not bind thy heart to any station,
 That you may not become sleepy at the time of attraction!^[23]

The journey here has a wider meaning in the Hegelian sense and the process of transformation mirrors the contradictions of Becoming that ultimately (“at the time of attraction”) reveals itself in the state of mediated absolute. The time of attraction is when there is absolutely no distinction between the lover and the Beloved. Here, Moulana is not seeking any station in his journey but, perhaps parallel with his previous poem, he strives To become what no mind e’r conceived:

”when-and where?” At the time of attraction!

On the question of mediated unity and ultimate annihilation of the lover in the Beloved, this frequently cited story from Mathnavi might reveal yet another lively dimension of Moulana’s notion of love:

A man knocked at the door of his beloved.
 “Who are you, trusted one? Thus asked the friend.
 He answered: “I!” The friend said: “Go away,
 Here is no place for people raw and crude!”
 What, then, could cook the raw and rescue him
 But separation’s fire and exile’s flame?
 The poor man went to travel a whole year
 And burned in separation from his friend,
 And he matured, was cooked and burnt, returned
 And carefully approached the friend’s abode.
 He walked around it now cautious fear
 Lest from his lips unfitting words appear.
 His friend called out: “Who is there at my door?”
 The answer: “You, dear, you are at the door!”
 He said: “Come in, now that you are all I—
 There is no room in this house for two ‘I’s!’^[24]

being, becoming, and nothingness) raised in this poem, an answer that also falls short of responding to the recurring question of why sacrifice in the first place. To be sure, being a derived concept itself, sacrifice holds neither a sufficient conceptual ground nor an empirical ground as an answer. This imagery calls for the answer that would offer an explanation faithful to Rumi's dialectic.

According to the logic of dialectic, there is a distinction between Being and Becoming, on the one hand, and Being and Non-Being, on the other hand. In the above poem, Moulana presents a composite and complex problem of existential transformation. Viewing the movement from a mineral state (inanimate existence) - as a potential Being - to becoming a Human Being and beyond in terms of the three moments of Abstract, Dialectical, and Speculative, one may come to realization that Human Being is potentially an indeterminate entity and thus is capable of becoming what Moulana perceives as "no mind e'r conceived," or infinite.

In this imagery, Moulana is intuitively aware of the mediating processes that are connecting a Human Being to an inanimate existence (mineral), on the one hand, and a Being to a Non-Being ('adam, and thus within an infinite sphere of God), on the other hand. In other words, Rumi is articulately forming a complex, contradictory, and universal unity through a series of dialectical mediation and mystical transformation.

And it is precisely due to such mediating processes in this imagery (and many other imageries in both Mathnavi and Divan-e Shams) that Moulana liberates himself from the burden of Pantheism. Our interpretation here decidedly goes beyond all empirical human motivations, including those that may lead to the phenomenon of sacrifice. For all empirical human motivations are essentially in need of some type of logical systems (mode of explanation!) that are capable of providing a sufficient ground for them. We attempted to unveil all moments of Becoming—as opposed to Being—that are shown so eloquently and completely via Rumi's mode of exposition in this short poem. Nevertheless, for obvious reasons, we are generally sympathetic to the notion of sacrifice and, more importantly, to the historical martyrdom of Hallaj (d. 922).^[22]

The echo of Becoming (as opposed to Being) is distinctly present in almost all of Moulana's work.

Rumi's dialectic of divine love and transformation in the light of Hegel's logical doctrine.

In this re-examination, we hope to show that these three moments of dialectical mediation are implicit in many of Rumi's imageries. At the outset, it is important to note that there is a strong evolutionary tendency in Rumi's discourse, particularly when he speaks of the state of Being. This tendency, however, has long been subject of different scholarly interpretations both in the East and the West.

The following is a remarkable example:

I died as mineral and became a plant,
 I died as plant and turned to animal.
 I died as animal and became Man.
 What fear I, then, I cannot diminish by dying?
 Once when I die as Human, I'll become an angel,
 And I shall give up angelhood,
 I shall become what no mind e'r conceived.
 For Not-Being, 'adam, calls in an organ like tune:
 "Verily we are His, and to Him we return!"^[20]

As Schimmel remarks, Reynold A. Nicholson (1868 - 1945), a prominent Western authority on Rumi, interprets the above imagery as the expression of one "Divine Spirit," moving through "the various levels of existence," in accordance with the Neo-platonic tradition.

Others attribute this to Moulana's "Darwinian [view] long before Darwin."

Still others portray it as an Aristotelian reflection.

Schimmel though regards all these interpretations as "too materialistic." She prefers the story of chickpeas in Mathnavi as the key to this question and contends that Moulana in this poem wants to remind us "only by constant sacrifice is development possible."^[21]

While we do not dispute a truism associated with Professor Schimmel's interpretation, we nevertheless wish to take issue with her reasoning. For, by invoking the notion of sacrifice, she only provides a partial answer to the basic universal question of unity and existential transformation (i.e.,

(c) “the Speculative, or that of positive reason.”^[15]

In the same text, Hegel examines the notion of God in terms of these three moments as follows:

(a) [The purpose of understanding of the Deity is to find which predicates would or would not correspond with] ... the fact in our imagination as God. [In doing so, understanding] ... assumes the contrast between positive and negative to be absolute; and hence, in the long run, nothing is left for the notion [i.e., God] as understanding takes it, but the empty abstraction of indeterminate Being, ... the lifeless product of modern ‘Deism.’^[16]

(b) The method of demonstration employed in finite knowledge must always lead to an inversion of the true order. For it requires the statement of some objective ground for God’s being, which thus acquires the appearance of being derived from something else. This mode of proof, guided as it is by the canon of mere analytical identity, is embarrassed by difficulty of passing from the finite to the infinite. Either the finitude of the existing world ... clings to the notion of deity, and God has to be defined as the immediate substance of the world- which is Pantheism; or he remains an object set over against the subject, and in this way, finite-which is Dualism.^[17]

(c) The attributes of God which ought to be various and precise had, properly speaking, sunk and disappeared in the abstract notion of pure reality, of indeterminate being.... [O]n the one hand, as relations to finite circumstances, themselves possess a finite character (giving us such properties as just, gracious, mighty, wise, etc.), on the other hand, ... infinite.^[18]

Given the above dialectical mediation, the notion of God, as an entity, becomes “positive” - that is to say, God acquires a definite content — by virtue of being the “resultant,” and, in this manner, it no longer remains a formal, abstract, and empty “unity,” but a unity of “distinct proposition,” that is to say, a true manifestation of “concrete” thought.^[19]

Consequently, as Hegel argues, God, that is an empty and formal abstraction in the moment of understanding - through the process of mediation - obtains a positive and concrete content in thought.

We are now in a position to re-examine

Fashion a shining pearl, the sunlight's joyous beam?
Oh, heart! Should warm winds fan thee, should'st thou floods endure,
One element is wind and flood; but be thou pure.

IX

I'll tell thee how from out the dust God moulded man, —
Because the breath of Love He breathed into his clay:
I'll tell thee why the spheres their whirling paths began, —
They mirror to God's throne Love's glory day by day:
I'll tell thee why the morning winds blow o'er the grove, —
It is to bid Love's roses bloom abundantly:
I'll tell thee why the night broods deep the earth above, —
Love's bridal tent to deck with sacred canopy:
All riddles of the earth dost thou desire to prove? —
To every earthly riddle is Love alone the key.

XV

Life shrinks from Death in woe and fear,
Though Death ends well Life's bitter need:
So shrinks the heart when Love draws near,
As though 'twere Death in very deed:
For wheresoever Love finds room,
There Self, the sullen tyrant, dies.
So let him `perish in the gloom, —
Thou to the dawn of freedom rise.^[14]

As we shall demonstrate below, the above imagery, which is a masterful portrayal of dialectic, is not an exception in Rumi's colorful and monumental work on the unity of divine love.

At this juncture though we need to introduce the three organic “moments” or “sides” that are relevant to any logical entity based upon Hegel's dialectic.

These moments are:

- (a) “the Abstract side, or that of understanding;”
- (b) “the Dialectical, or that of negative reason;”

The above passage is clearly an indication of Hegel's confirmation — and even admiration - of Moulana's successful application of dialectical method to the unity of divine love; an admiration of the pioneering work that was produced some five-hundred years before the master himself. Hegel is so impressed by Rumi's imagery and precision that he could not refrain from quoting long passages from his magnificent poetry. We could not agree more with Hegel on his fine selection and, in this short essay, have no choice but to accept the immense risk of reproducing this lengthy quotation in its entirety.

Hegel's selection of Moulana's poetry is as follows:

III

I saw but One through all heaven's starry gleaming:
 I saw but One in all sea billows wildly streaming.
 I looked into the heart, a waste of worlds, a sea, —
 I saw a thousand dreams, —yet One amid all dreaming.
 And earth, air [wind?], water, fire, when thy decree is given,
 Are molten into One: against thee none hath striven.
 There is no living heart but beats unflinching,
 In the one song of praise to thee, from earth and heaven.

V

As one ray of thy light appears the noonday sun,
 But yet thy light and mine eternally are one.
 As dust beneath thy feet the heaven that rolls on high:
 Yet only one, and one forever, thou and I.
 The dust may turn to heaven, and heaven to dust decay;
 Yet art thou one with me, and shalt be one for aye.
 How may the words of life that fill heaven's utmost part
 Rest in the narrow casket of one poor human heart?
 How can the sun's own rays, a fairer gleam to fling,
 Hide in a lowly husk, the jewel's covering?
 How may the rose-grove all its glorious bloom unfold,
 Drinking in mire and slime, and feeding on the mould?
 How can the darksome shell that sips the salt sea stream,

ism, the doctrine of the eternity of matter, that from nothing comes nothing, and that something can only come of something. The ancients saw plainly that [it] ... really abolishes Becoming: for what it comes from and what it becomes are one and the same.^[8]

In so far as the question of God according to Pantheism is concerned, Hegel refers us to eastern religions, particularly to Hindu religious texts, such as the Bhagavad-Gita. He extensively cites Krishna to show his supreme stature and his godly pronouncements as the most distinct Being. Hegel demonstrates how strongly Krishna declares to be everything: the “producer” and the “destroyer” of the whole universe, “the light of the sun and the moon,” “life in all beings,” etc., etc.^[9]

Yet, Hegel observes that “this everything, rather, the infinitely manifold sensuous manifold of the finite [which] is in all these pictures ... [is] without essential being of its very own...”^[10] “Hinduism, however, has the higher conception of Brahma, the pure unity of thought in itself, where the empirical everything of the world, as also those proximate substantialities, called Gods, vanish.”^[11]

As a result, Hegel concludes that this sort of pantheism, i.e. identification of God with the empirical world — at least on the logical level — is none other than monotheism.

Here, Hegel’s proposed logical inconsistency of the concept of God in Hinduism is made a preamble of his larger criticism against the monotheism of the three great religions of the Middle East — Judaism, Christianity, and Islam. Yet, Hegel, having some intimate knowledge of Rumi’s thought and poetry, via Friedrich Rückert (d. 1866) and, perhaps, F. D. A. Tholuck (d. 1874), makes appreciative comments on his dialectical approach.^[12]

Hegel argues that in order to see the consciousness of the One “... in its finest purity and sublimity, we must consult the Mohammedans [sic.]” He then immediately focuses on Rumi as follows:

If, [for instance], in the excellent Jalaloddin Rumi, in particular, we find the unity of the soul with the One set forth, and that unity described as love, this spiritual unity is an exaltation above the finite and vulgar, a transfiguration of the natural and the spiritual, in which the externalism and transitoriness [sic.] of immediate nature, and of empirical secular spirit, is discarded and absorbed.^[13]

er), Socrates, and Plato - to name a few - in the ancient world, through the Middle Ages rediscoveries of ancient texts by the Islamic scholars, which were conducive to flourishing European enlightenment before being appropriated and extended by philosophers, such as Spinoza and Hegel.

However, given the resurgence of the eastern mystical philosophy, Moulana's dialectic in connection with the discourse of divine love deserves due attention. To be sure, Moulana Rumi is an idealist thinker. He strives to explain the unity of Universe through the dialectic of here-and-the-now and its annihilation in the infinitude, timeless, and omnipresent bosom of Beloved (i.e., God). In his system of thought - if one prefers to call it a system - the finitude of present is a moment within the timeless infinitude, which has no beginning and no end. For Moulana this apparent moment is the moment of conscious preparation for the purpose of joining the Beloved.

RUMI'S DIVINE LOVE: PANTHEISM, DUALISM, AND DIALECTIC

To be sure, the origin of pantheism in Islamic thought, as emerged from both ancient Greek and Hindu theosophy, shares an overlapping basis with Moulana's approach to dialectic. There are indeed numerous instances both in Mathnavi and Divan-e Shams where the traces of Pantheism are overtly pronounced. These tendencies are, for the most part, stemming from Moulana's unsystematic and unmethodical approach to the question of metaphysics, in general, and that of God in particular. These inconsistencies

are also due essentially to Moulana's intellectual tradition and the epistemological influences of his time. Yet, deep down in the multitude of his work and his reflective experience, there is also a magnificent universal tendency in his imagery toward a highly developed method of dialectic. We argue that manifestation of this remarkable development in some of Moulana's discourses is consistent with Hegel's dialectical system, which has emerged some five hundred years later.

In his Logic, Hegel, presenting a critical analysis of "Natural or Rational Theology," *inter alia*, points to the question of Pantheism as follows: The maxim of Becoming, that Being is the passage into Nought, and Nought the passage into Being, is controverted by the maxim of Panthe-

Moulana was born in September 30, 1207 in “the small town of Wakhsh north of Oxus” in the vicinity of the city of Balkh, in greater Khorasan, then a part of greater Iran (now in the vicinity of Mazar-e Sharif, Afghanistan).^[2] His family left Balkh in either 1218 or 1219, before the city had been reduced to ruins and many of its inhabitants slaughtered by the invading Mongol hordes under Genghiz Khan. He resided in city of Konya in central Anatolia, then a part of the Eastern Roman Empire (now Turkey), for nearly all his adult life, from sometime after 1226 until his death on December 17, 1273.

Konya was a center of learning during Moulana’s time, being at the cross-road of the East and the West, only a short distance from Damascus - one of the flourishing intellectual capitals of the world at the time.

As the records show, Moulana had a fortune of receiving many learned visitors and thus having a lifetime of scholarly encounters at this time (see Schimmel 1978, pp. 1-37). It is reported that in Rumi’s funeral peoples of all creed and religious convictions were dutifully present and accordingly treated him dearly and respectfully as one of their own. He was buried in Konya alongside his father and later on joined by more than fifty or so of his emigrating relatives, all who escaped the menacing threat of invading Mongol armies^[3]

The purpose of this essay is to focus on the dialectic of divine love (eshgh) in Moulana’s discourse.

Our focal point is the question of Moulana’s methodology. It is neither our intent to treat the larger question of theosophy and the theological place of Moulana within the Islamic tradition nor, for that matter, to contend with his lineage and his subsequent influence on the Sufi way of life.

Likewise, our task here has nothing to do with the examination of Moulana’s success or failure in producing systematic texts and consistent poetic style both in Mathnavi (1256 - 1258, 1263 - 1273)^[4] and Divan-e Shams (1244-?)^[5]

Rather, we are simply to reveal Moulana’s successful utilization of dialectic in his discourse long before Hegel’s systematic studies in Phenomenology (1807)^[6] and Logic (in, two volumes, 1812 - 1816).^[7]

There exist a vast literature as well as a long-standing tradition in dialectical thinking, spanning from Heraclitus (c. 500 B.C., a noble Ionian think-

ON THE DIALECTIC OF RUMI'S DISCOURSE

Cyrus Bina¹

Mo Vaziri²

Spiritual experience is a modest woman,
Who looks lovingly at only one man.
-- Rumi *

INTRODUCTION

Today, there is a ubiquitous resurgence in the assessment and recognition of the philosophy and poetry of Moulana Jalaleddin Mohammed Moulavi, known as Rumi, in the West^[1]. In a more fundamental sense, there is also an enduring experience on the part of the West, particularly in the contemporary Anglo-American philosophical circles, in the direction of non-positivistic and dialectical discourse that underpins the very basic questions surrounding the meaning of life, history, and human existence.

Thus, aside from the prevalent commercialization of Sufism within the pop culture (e.g., within a fairly large spectrum from Madonna, the “material girl” who turned spiritual, to Deepak Chopra, a self-proclaimed spiritual guide), the global reach of Western philosophy itself plays a crucial role for the unprecedented notoriety of Rumi in the West. At the same time, given the omnipresent forces of globalization, the heightened level of cultural exchanges in the world particularly since the last three decades of the twentieth century is responsible for effective introduction, recognition, and appreciation of Eastern and Middle-Eastern philosophies, in general, and Rumi's mystical tradition, in particular.

مجموعه مقالات سال ۱۴۰۰

هفتمین همایش بین المللی شمس و مولانا

شنام دادم که احمق فضول، ترا کی این فضول

می فرماید؟ ازین رنجید. ابله چه می رنجی؟ آمد که لایش تَشْتُمْنی؟ بد این

است که کار مرا لِمَ و لا کند. و او صد بار سر نهاده و اقرار ها کرده و از من

خرقه خواسته و مولانا گفته: خرقه نیست قاعده من؛ خرقه من صحبت

است و آنچه تو از من حاصل کنی. خرقه من آن است. چون وقت آن آید

من خرقه تو بر سر نهم و تو خرقه من.

