

کیمیای‌گری‌های‌ شمس*

(تحلیلی از اسلوب بیان و ساختار تجارب عرفانی شمس تبریزی)

تقدیم به استاد محمدعلی موحد

بهمن نزهت (استادیار دانشگاه ارومیه)

مقدمه

شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی (۵۸۲-۶۴۵) از اسرارآمیزترین و شوریده‌ترین شخصیت‌های برجسته ادبیات عرفانی است. در میان مشایخ بزرگ صوفیه، زندگی هیچ عارف بزرگی به اندازه زندگی شمس در هاله ابهام نمانده است^(۱). اطلاعات ما در باب او منحصر به پانزده یا شانزده ماه حیات معنوی او در قونیه و در جوار مولاناست که جزئیات و سرانجام آن، با ذوق افسانه‌پسند تذکره‌پردازان، مبهم و تاریک مانده است. از حسب حال بسیار موجز و ساده او، که در متن مقالات به جا مانده، چنین استنباط می‌شود که او نسب معنوی خود را به عرفا و صوفیان تبریز می‌رساند: «آنجا کسانى بوده‌اند که من کمترین ایشانم، که بحر مرا برون انداخته است» (شمس‌الدین محمد، ص ۶۴۱). او چنان شیفته و دلبسته عرفای تبریز است^(۲) که پروای دیگر عارفان صاحب‌نام ملک عرفان را

* برگرفته از «وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین است». (شمس‌الدین محمد، ص ۱۴۸)

ندارد و، هنگامی که از مشایخ و بزرگانی چون جنید، منصور حلاج، بایزید بسطامی، عین‌القضات همدانی، نجم‌الدین گبری، ابن عربی، و اوحدالدین کرمانی یاد می‌کند، سردی و طعنه از سخنش فرومی‌بارد. (همان، ص ۱۸۵، ۲۸۰، ۷۳۸-۷۳۹)

پیش از پرداختن به اسلوب بیان شمس، نقدها و دیدگاه‌های محققان را در باب شخصیت و آموزه‌های عرفانی و سخنان او به اجمال مطرح می‌کنیم و این ما را یاری می‌دهد که، ضمن گفت‌وگو از افکار و سخنانش، به نکاتی اشاره کنیم که به آنها کمتر توجه شده است.

صاحبان تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌ها شمس را عارفی جان‌آگاه و واقف اسرار؛ سیاح پرنده؛ صاحب کرامت؛ استاد در انواع علوم نظیر ریاضیات، الهیات، حکمیات، نجوم، منطق، خلاف، کیمیا؛ و اهل فضل و علم و عبارت و تحریر معرفی می‌کنند. از این همه اوصاف علمی و معنوی که سیمای قدیس‌گونه شمس را در آمیزه‌ای از حقیقت و افسانه نشان می‌دهد، در ولدنامه و رباب‌نامه سلطان ولد، رساله سپهسالار، مناقب العارفين افلاکی، نفحات الأنس جامی، تذکره دولتشاه به تفصیل یاد شده است.

محققان و دانشمندان غربی نیز، با توجه به دیدگاه‌های مناقب‌نامه‌نویسان، اظهار نظرهایی کرده‌اند که حاکی از یک‌سوگیری و کم‌دقتی آنان در باب این شخصیت شگفت‌انگیز عرفانی است. ادوارد براون، در تاریخ ادبی ایران، به تأثیر سخنان دولتشاه سمرقندی، شمس را از خاندان حسن صباح و پسر جلال‌الدین نومسلمان معرفی می‌کند که فرقه حشاشین را رها کرد (BROWNE 1969, vol. 2, pp. 516-517). شیمیل انتساب شمس به مذهب اسماعیلی را ناشی از این تسامح می‌داند که او را با شمس تبریزی نامی، مبلغ مشهور مذهب اسماعیلی که آرامگاهش در مولتان است، یکی پنداشته‌اند (Schimmel 1997, pp. 228-229). او، درباره شخصیت شمس، چنین اظهار نظر می‌کند:

درباره شمس‌الدین تبریزی جای سؤال فراوان است، بسیاری از نقادان حتی در وجود واقعی او تردید دارند. اما اگر ما از موارد مشابه شیفتگی در میان عارفان مسلمان آگاهی نداشته باشیم، آن‌کلاه بزرگ درویشی که در موزه قونیه نگهداری می‌شود می‌تواند نشانه‌ای از وجود جسمانی او باشد. اما ملاقات شمس با مولوی در نوع خود بی‌همتا بوده است. (شیمیل، ص ۴۴)

نیکلسون، در جانِ جان، در معرفتی او می‌گوید:

به نسبت بی‌سواد بود اما شور عظیم روحانی‌اش ناشی از این یقین که وی وسیلت برگزیده و ناطق پروردگار است همه آنان را که به حلقه افسون‌دمیده قدرت او درمی‌آمدند مسحور می‌ساخت. (نیکلسون، ص ۳۱)

هلموت ریتر نظر علمی و نسبتاً معتدل در باب شمس دارد:

ظهور شمس تبریزی تأثیر شگرفی در تغییر مسیر زندگی مولانا داشت. فقط هنگامی که مجموعه گفتارهای او، مقالات، چاپ گردد، می‌توان درباره شخصیت ممتاز او سخن گفت... شمس هم، چنان‌که مقالات نشان می‌دهد، از مفاهیم و مسائل کلامی عصر خود آگاه بود و کوشید که مولانا را از مطالعه کتب باز دارد. از سخنان او برمی‌آید که شخصیت صریح و رک‌گویی داشت. (Ritter 1983, p. 395)

فروزانفر بیشتر در باب دیدار روحانی و عرفانی شمس و مولانا تأمل می‌کند و یادآور می‌شود که مقالات «یکی از گنجینه‌های ادبیات و لغت فارسی» است (← فروزانفر، ص ۶۰). زریاب خوبی، با توجه به قصه‌های مشترک در مثنوی و مقالات شمس، چنین استنباط می‌کند که مقالات بازساخته مثنوی است (← موحد، ص ۱۴۶). زرین‌کوب نیز بر این باور است که حالات و سخنان شمس آن مایه‌های عرفانی را که موجب بی‌خودی و شیفتگی دیگران شود ندارد و این امر عشق و شیفتگی مولانا را نسبت به او، برای کسانی که حقیقت حال آن دو را تجربه نکرده‌اند، توجیه‌ناپذیر می‌سازد (← زرین‌کوب، ص ۱۰۰). موحد بر آن است که حق پژوهش در باب مقالات هنوز ادا نشده و ساختار کلام و درون‌مایه آن درخور تأمل است. او سخن شمس را «آهنگین و مؤاج و گیرا» و لحن او را «طنزآمیز و پرکنایه و گاه بسیار گزنده و تلخ» توصیف می‌کند. (← موحد، ص ۱۴۴)

از مستشرقان اخیر، ویلیام چیتیک به ترجمه یک سوم از مقالات شمس پرداخته و، برای آسان ساختن فهم متن، تعلیقات و توضیحات درخور توجهی آورده است. چیتیک چنان حس می‌کند که، در پس کلمات شمس، «چیزی قاطع و پرتأثیر وجود دارد، حتی اگر بهت‌بیزی را اغلب کسانی را که شنونده آن سخنان او بوده‌اند برانگیخته باشد» (چیتیک، ص ۳۷). فرانکلین دین لوئیس نیز حقیقت شخصیت تاریخی شمس و مراحل زندگی او را، با استناد به مقالات، بیان می‌کند و بر آن است که «مقالات آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش‌بیان

و نیات خود را، به زبان فارسی، هم ساده و هم بسیار دل‌انگیز بیان می‌کرده است». (لوئیس، ص ۱۸۱)
با امعان نظر به دیدگاه‌های کلی صاحب‌نظران در باب زندگانی شمس، آنچه در خطوط اصلی زندگی شخصی شمس یا، به گفته مولانا، این «خداوند خداوندان اسرار»^(۳) اهمیت دارد سخنان عرفانی و تجارب ناب روحانی اوست که بر تارک تاریخ ادبیات عرفانی جهان چون نگینی بی‌همتا می‌درخشد.

مقالات شمس

مقالات شمس مجموعه تقریرات او در مجالس وعظ و تذکیر یا محافل عرفانی قونیه است که متعاقباً به نگارش درآمده است. مقالات، ضمن آنکه برخی از برهه‌های زندگی شخصی و اجتماعی شمس در آن منعکس شده و خصلت حسب حالی آن برجسته است، شیوه سخنوری و آموزه‌ها و تعالیم عمیق عرفانی و روحانی او را دربر می‌گیرد.^(۴)
در نظر اجمالی به مقالات، چه بسا چنان نماید که گفتارهای شمس فاقد نظم منطقی – که معمولاً نثر باید به آن متعهد باشد – و سرشار از قصه‌ها و تمثیلات و قطعه‌ها و جملات مجزا و گسسته‌ای است که تمامیت متن را پریشان ساخته‌اند و درج تفاسیر آیات قرآن کریم و احادیث و معارف اسلامی این پریشانی را دوچندان کرده و درک و هضم ساختار این نوع ادبی را دشوار ساخته است. با این وصف، مقالات، به رغم پریشانی‌ها و آشفتگی‌های ظاهری^(۵)، از آثار اصیل ادبیات کلاسیک فارسی و، در نوع خود، سرآمد آثاری عرفانی است که بدان سیاق تألیف شده‌اند. در نظر خوانندگان مقالات، چه بسا اسلوب بیان شمس و فقدان وحدت ظاهری و سازوکاری مطالب و معانی مندرج در آن پرسش‌برانگیز باشد و نگارنده، در این مقال، امید دارد شرح و تحلیل سامان‌مندی از آن ارائه دهد و کیفیت شیوه بیان و ظرایف و زیبایی‌های معنوی و ذاتی کلام شمس را بنمایاند که عارف بزرگی چون مولانا را شیفته خود ساخته است.^(۶)
مقالات متعلق به قرن هفتم است؛ لیکن زبان آن را، از حیث سادگی و روانی، می‌توان میان قرن‌های پنجم و ششم جای داد. بسیاری از کتب مهم عرفانی فارسی، که جملگی در کمال سادگی و پختگی اند، طی این دو قرن پدید آمده‌اند. ملک‌الشعرا بهار، در باب سبک شیوا و روان کتب صوفیه این دوره می‌گوید:

کتب فارسی صوفیان، اولاً در نهایت سادگی و زیبایی و رسایی و حسن تأثیر و صرف و نحو کامل و دارای لغات فارسی لطیفی است که در قرون بعد همه از میان رفته است؛ ثانیاً حاوی مجموعه‌ای از اصطلاحات مخصوص به این طایفه است. ولی این فواید و لطایف و خوش‌سبکی و اصطلاحات خاص متأسفانه از قرن ششم نمی‌گذرد. (بهار، ج ۲، ص ۵۳)

ما، در این بحث، از بازگویی ویژگی‌های زبانی مقالات شمس، که نمونه‌های آن در بسیاری از متون منثور فارسی قرن پنجم و ششم یافت می‌شود و بهار در سبک‌شناسی و خانلری در تاریخ زبان فارسی جزئیات سبک‌شناختی آنها را به تفصیل شرح داده‌اند، صرف نظر می‌کنیم و، با بهره‌گیری از برخی آموزه‌های نظریه‌پردازان و منتقدان ادبی و بعضی عناصر فراادبی یا رهیافت‌های بیرونی (زندگی‌نامه‌ای و تاریخی، روان‌شناختی، فلسفی-کلامی)، به تحلیل اسلوب بیان شمس می‌پردازیم.^(۷)

هنر سخنوری شمس

برتری شمس در تقریر مطالب عرفانی نسبت به معاصرانش بیشتر مرهون اسلوب مجلس‌گویی و هنر سخنوری خداداد اوست. زرین‌کوب مختصات و ویژگی‌های اسلوب بیان مجالس وعظ و تذکیر عرفانی را، که از آنها با عنوان بلاغت منبری یاد می‌کند، به تفصیل ذکر کرده است. استفاده از آیات، احادیث، اخبار، سخنان مشایخ صوفیه، و الفاظ و امثال و باورهای مردم، تمثیل، اتباع، آهنگ و ایقاع، خطاب به مخاطب مبهم، التفات از مخاطب به غایب و برعکس، تبدیل جهت خطاب از مخاطبی به مخاطب دیگر، تحرک، درج قصه و حکایت، معانی متداعی، گفت‌وگو یا سؤال و جواب سقراطی از مختصات بارز اسلوب بیان مجلس‌گویی است که در خانواده عرفانی شمس سابقه دیرین دارد و آن را در خطابه‌های بهاء‌ولد، برهان‌الدین محقق ترمذی، و مولانا نیز به عیان می‌توان دید. (← زرین‌کوب، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۷۰)

قدرت و مهارت شمس در بیان مفاهیم ذهنی، علاوه بر تسلط او بر نوع بلاغت منبری، ناشی از آن است که او، با تأمل در ملک و ملکوت، نکات ژرف و باریک عرفانی را با صراحت و جذابیّت هرچه تمام‌تر روشن می‌سازد و تفاسیر آیات قرآنی و احادیث و دقایق عرفانی را چنان در تعابیر و عبارات و جملات موجز و کوتاه می‌گنجاند که

مخاطب، ضمن فهم مطالب، سرمستِ صراحت و گرمی بیان او می‌گردد. هرچند گاه به نظر می‌رسد که شمس برخی از اقوال و مآثورات عرفانی را در سخنان خود تکرار کرده یا بعضی از مضامین عرفانی او تکرار سخنان مشایخ پیشین است، لیکن او این جمله را با اسلوب بیان ویژه خود در معانی کاملاً تازه به کار می‌برد.

برخی از سبک‌شناسانِ ساختارگرا بر آن‌اند که حالات درونی و روحانی در تکوین اسلوب بیان فرد نقش عمده دارد. اسپیتزر، سبک‌شناس آلمانی، در پژوهش‌هایی در روش بیان، با اشاره به این نکته، شکل‌گیری بیان را از حالات و زندگی درونی فرد متأثر می‌داند و می‌گوید: «شکل ویژه بیان یا کاربرد گفتاری شخصی، در زبان هرکس، بیان زندگی درونی اوست» (← احمدی، ص ۱۳۸). با تأمل در رفتار و گفتار شگرف و استثنائی شمس، اسلوب بیان او را مصداق این سخن می‌توان یافت. از دیدگاه شمس نیز، سخن نمودارِ حالات و تجارب درونی فرد است و، برای فهم درست سخن هر فرد، باید حالات و تجارب درونی او را شناخت. او می‌گوید: «سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من شنود در اندرون من در آید».

(شمس‌الدین محمد، ص ۳۲۲)

افلاطون، در رساله فدروس، ضمن طرح دیدگاه فلسفی خود درباره هنر سخنوری، مبانی زیباشناختی سخن یا بلاغت را از زبان سقراط شرح می‌دهد و سخنوری را «هنر مسحور کردن نفس آدمی» وصف می‌کند. وی بر آن است که سخنور باید دارای استعداد فطری و خدادادی باشد و حکمت متعالی را فرا گیرد. سخنور باید وقت‌شناس باشد و وقت مناسب برای کاربرد ایجاز و اطناب یا تعبیری همچنان‌انگیز و حزن‌آور را تشخیص دهد. (افلاطون، ص ۱۳۸)^(۸)

از مطاوی گزارش کوتاه و مختصری که درباره دوران کودکی شمس به دست ما رسیده چنین دریافت می‌شود که سخنوری، یا به گفته افلاطون «هنر مسحور کردن آدمی»، با ذات او عجین بوده است. شمس، در این گزارش، هنر سخنوری خود را الهام و موهبتِ حق می‌داند و می‌گوید:

... مرا از خردگی به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان‌که از خود خلاص می‌یابد و پیشترک می‌رود. (شمس‌الدین محمد، ص ۱۶۹)

در حالی که علمای رسمی و مدرسی منبع علم و فهم خود را به کسانی که

از دنیا رفته‌اند می‌رسانند و با عبارت «حَدَّثَنِي فَلَانٌ عَنْ فَلَانٍ» به نقل قول از آنان می‌پردازند، شمس با تعبیر «حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي» (همان، ص ۲۶۴) سخن خود را مستند می‌سازد^(۹). او منشأ علم و فهم خود را خداوند لایزال می‌داند که هر لحظه در دل او معارف تازه‌ای القا می‌کند و سخنی که از عالم حق بر او جاری می‌گردد طبعاً نافذ و گیراست. در تجربه عرفانی او سخن «تیر»، عالم حق «جعبه تیر»، و قدرت حق «کمان» است:

این تیر کدام است؟ این سخن. جعبه کدام است؟ عالم حق. کمان کدام است؟ قدرت حق. این تیر را نهایت نیست. قُلْ لَوْ كَانُ الْبَحْرُ مَدَادًا... خنک آن‌که این تیر بر او آید، پتزدش این تیر به عالم حق؛ در جعبه تیرها هست که نتوانم انداختن. (همان، ص ۱۱۶)

این سخن در حکم خرقه اوست^(۱۰) و او سند این خرقه معنوی را، که با ذاتش سرشته است، بر اساس یک رؤیای صادقه، به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌رساند و بدین سان برای سخن خود جواز جاودانگی می‌گیرد:

ما را رسول علیه‌السلام در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روز پدرد و ژنده شود و در تون‌ها افتد و بدان استنجا کنند بلکه خرقه صحبت - صحبتی نه که در فهم گنجد، صحبتی که آن را دی و امروز و فردا نیست. عشق را با دی و با امروز و با فردا چه کار؟ (همان، ص ۱۳۴)^(۱۱)

خضوع و خشوع شمس نسبت به علم الهی و اشتیاق و التزام او به شریعت و سنت نبوی از جمله عواملی است که حجاب‌ها را از پیش او برمی‌دارد و افق‌های تازه‌ای از عالم معنی به روی او می‌گشاید. از این رو، او به هر سؤال و مشکلی که اصحاب استدلال و اهل فکر مطرح می‌کنند، بی‌ظفره رفتن، به نیکوترین و صریح‌ترین وجه پاسخ می‌گوید، آن‌چنان که در هیچ کتابی مسطور نیست:

اگر اهل ربیع مسکون جمله یک سو باشند و من سویی، هر مشکلمشان که باشد همه را جواب دهم و هیچ نگریم از گفتن و سخن نگردانم و از شاخ به شاخ نجهم... جواب در جواب، قید در قید باشد سخن من. هر یک سؤال را ده جواب و حجت که در هیچ کتابی مسطور نباشد به آن لطف و به آن نمک. (همان، ص ۱۸۶)

در پرتو همین محاسن معنوی و روحانی سخنان شمس است که هر کس به صحبت او در می‌آید چنان مسحور سخن او می‌گردد که دیگر با هیچ‌کس نمی‌تواند هم صحبت شود:

آن‌کس که به صحبت من راه یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود. نه چنان‌که سرد شود و همچنین صحبت می‌کند بلکه چنان‌که نتواند با ایشان صحبت کند. (همان، ص ۷۴)

از این رو، از مخاطبان خود می‌خواهد که سخن او را، هرگونه که باشد - سرد و گرم یا تلخ و شیرین - حرمت دارند تا تربیت یابند و محترم شوند:
اگر تو را حال سخن من مکروه نماید، از این حالت مگریز. سخن مرا احترام کن تا محترم شوی. (همان، ص ۱۵۲)

برتری گفتار بر نوشتار

اندیشه برتری گفتار بر نوشتار نزد حکمای یونان باستان به خصوص در ما بعد الطبیعه افلاطون وجهه‌ای مشخص و ممتاز دارد. افلاطون، در رساله فدروس، از زبان سقراط نوشتار را فروتر از گفتار می‌داند و بر آن است که نوشتار آموزندگان را دچار فراموشی، غرقه در نوشته و از خرد و تفکر دور می‌سازد. او نویسندگی را به هنر نقاشی تشبیه می‌کند. نوشته همچون نقش نقاش است که، با همه زیبایی و برجستگی، توان پاسخ به سؤال مخاطبان را ندارد و ساکت است. نوشته نمی‌داند به چه کسی پاسخ گوید؛ اگر با او بد رفتاری شود، نه پشتیبانی دارد که از او دفاع کند و نه خود توان دفاع از خویشتن دارد. اما گفتار، که در جان سخنور جا دارد، می‌تواند زبان به پاسخ گشاید و از خود دفاع کند و توجه سخنور حقیقی نیز باید تنها به این نوع سخن باشد. (افلاطون، ص ۱۴۳-۱۴۷)

در گفتار، واژه‌ها در ذهن گوینده حضوری ملموس دارند. در چنین حالتی، آوای گوینده، با حضوری تمام، همراه رفتارها و اطوار و حرکات او، معنی را زنده‌تر و پر قوت‌تر با همه بار عاطفی‌اش انتقال می‌دهد. اما، در نوشتار، غیاب جای حضور را می‌گیرد و معانی از اختیار گوینده خارج می‌شوند.

از فحوای گفتارهای شمس در مقالات چنین استنباط می‌شود که گفتار موجب شکوفایی و بالندگی معانی در ذهن او می‌شده و شور عظیم روحانی و درونی او را

بی واسطه و به راحتی انتقال می‌داده است. شمس عادت به نوشتن نداشته است. او خود می‌گوید:

من عادتِ نبشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد. (شمس‌الدین محمد، ص ۲۲۴) (۱۲)

نوشتار او را از حضور درگفتار زنده خود باز می‌دارد و مانع القای معانی و مفاهیم حقیقی می‌شود. او، در جایی دیگر از مقالات، توجه به نوشته را حجاب و موجب گمراهی و جهل آدمی می‌داند:

آنچه تو را بزهاند بنده خداست نه نبشته مجرد. مَنِ اتَّبَعَ السَّوَادَ فَقَدْ ضَلَّ. (همان، ص ۳۱۶)

فراسوی حرف و صوت

شمس را، بر اساس بیش عرفانی و فلسفی او، می‌توان از طرفداران اصالت گفتار دانست. لیکن او، برای گفتار، دو نوع قایل است: یکی آنکه در قلمرو حرف و صوت محسوس این جهانی است؛ دیگر آنکه از این قلمرو بیرون است یعنی کلام بی حرف و صوت. شمس، در ناب‌ترین تجارب عرفانی خود، گاهی از محدوده گفتار حسی فراتر می‌رود و به سخنانی می‌اندیشد که در قالب تنگ «حرف و صوت» این جهانی نیست. او سخن با حرف و صوت این جهانی را در برابر سخن بی حرف و صوت عالم روحانی بازیچه و خوار می‌داند:

در این عالم جهت نظاره آمده بودم. هر سخنی می‌شنیدم بی سین و خا و نون، کلامی بی کاف و لام و الف و میم، و از این جانب سخن‌ها می‌شنیدم. می‌گفتم که «ای سخن بی حرف، اگر تو سخنی پس اینها چیست؟» گفت: «نزد من بازیچه». (همان، ص ۷۰۲)

سخن او، هرچند اسرار و رموز عرفانی را به زبان روزمره و معمول به صراحت بیان می‌کند، کثرت مفاهیم ذهنی و تجارب ژرف عرفانی آن را از حد معمول فراتر می‌برد و به بی‌نشانگی و فراسوی حرف و صوت سوق می‌دهد. به تعبیر او،

اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم. سر کلام دیگر است و کلام که حرف و صوت نیست دگر. (همان، ص ۹۴؛ نیز ص ۶۹۱)

شمس، در پرتو این تجربه عرفانی، از سخن و گفتار فراتر می‌رود و این فراروی

امتیازی است که او را از فیلسوفان و علما و عرفای عصر خود متمایز می‌سازد. او، در ناب‌ترین لحظات عرفانی، گفتار را نیز در قبال حضور و اتحاد بی‌ارزش و بی‌اساس می‌شمارد و، با صدور حکمی عارفانه، دیدگاه فلسفی برتری گفتار بر نوشتار را منتفی می‌سازد؛ زیرا، از دیدگاه او، گفتار نیز حجاب است. وی می‌گوید:

سخن از برای غیر است و اگر از برای غیر نیست سخن به چه کار است؟ آنجا که اتحاد معین است و حضور، چه گفت‌وگوی بینی؟ آری، گفتی هست اما بی‌حرف و صوت و آن لحظه که آن گفت است فراق است، وصال نیست؛ زیرا که، در وصال، گفت نگنجد، نه بی‌حرف و صوت نه با حرف و صوت. (همان، ص ۷۷۰)

ناگفته نماند که بهاء‌ولد، والد مولانا، نیز، در انتقال و بیان تجربه عرفانی خود، در همان سطح حرف و صوت می‌ماند. او، هرچند سخن و آوای خود را ورای حرف و آوای ظاهری می‌داند، به فراتر از آن نمی‌اندیشد و بر این باور است که تنها به واسطه حرف و آواست که با حق می‌توان سخن گفت:

چون الله می‌گوییم، می‌بینم که الله گفتن من از ورای آواز و حرف‌های من است و واسطه بین الله همان پرده آواز است بدان تُنکی. اکنون واسطه میان الله و میان وجود عالم و اجزای جهان و میان من و فکر من همان پرده تُنک بیش نیست که آواز است. (بهاء‌ولد، ص ۲۶)

اگر کلام یا آواز در عرفان بهاء‌ولد واسطه اساسی و ناگزیر میان کل اجزای عالم هستی و خداست، شمس کلام را صفت خدا و کلام انسانی را حجاب بین حق و خلق می‌داند. رابطه حق - آن هستی مطلق ساده و بی‌رنگ که همه صورت‌ها و پدیده‌های هستی محکوم اراده ذات اوست - با خلق از پس این حجاب است:

کلام صفت است. چون در کلام می‌آید، خود را محجوب می‌کند تا سخن به خلق برسد. تا در حجاب نه‌آید، کی تواند سخن به خلق رسانیدن که در حجاب‌اند. (شمس‌الدین محمد، ص ۷۵۰)

اما، در نظر شمس، حجاب حرف یا کلام، به دلیل حجاب خلق است^(۱۳) و باید از این حجاب خلق گذشت تا به دایره «سخن بی‌حرف و صوت» رسید. از منظر جهان‌بینی عرفانی او، همه مجاهدات و ریاضت‌های سالک از بهر آن است که از تنگنای زندان زبان رهایی یابد و به عالم صفات حق، که ساحت قدسی و فراسوی حرف و صوت است،

فرارود و این مقام مختص بندگان خاص خداست:

این همه مجاهده‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است، در عالم صفات روند، صفات حق... آن بنده که خاص‌تر باشد او را به صفت خدا راه نمایند. (همان، ص ۱۲۵؛ نیز ص ۷۵۰)

با این همه، نوع نگرش شمس به حجاب حرف از نوع نگرش بهاء‌ولد نیست. اصولاً در نظر او، رابطه سالک با خدا مدام نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود و او، با چنین نگرشی، مقید به هیچ نوع حجابی نیست و، با قوه خیال و ذهن عادت‌ستیز خود، هر نوع حجاب و پرده‌ای را می‌درد تا به ساحت و رای حرف و صوت یعنی به عالم صفات حق فرارود. در چنین ساحتی است که نور و فروغ معنوی سیاهی کلام شمس را روشن و ساده و بی‌رنگ جلوه می‌دهد:

روشنایی می‌بینید که از دهانم فرو می‌افتد. نور برون می‌رود از گفتارم، در زیر حرف سیاه می‌تابد. (همان، ص ۶۰) (۱۴)

تأویل در سخن شمس

در معارف و تجارب عرفانی صوفیه، توجه به تأویل و معانی متعدد سخن سابقه دیرین دارد. عین‌القضات شعرهای عرفانی صوفیه را که تأویل‌پذیرند و معانی متعدد از آنها استنباط می‌شود، به آینه‌ای صاف و صیقلی تشبیه کرده که، در آن، هیچ تصویری نیست و هر که در آن بنگرد صورت خود بیند لیکن در فهم معنای آن تحقیق و غموضی هست که او از تفسیر آن سر باز می‌زند (عین‌القضات، ج ۱، ص ۲۱۶). حسام‌الدین چلبی نیز کلام و سخنان مولانا را دارای وجوه متعدد معانی می‌داند و آن را به آینه‌ای مانند می‌کند که هر کس نقد حال خود را در آن تواند دید اما به حقیقت معنای کلام مولانا نتواند رسید. معنی حقیقی کلام مولانا را فقط خود جناب مولانا می‌داند و بس. (افلاکی، ج ۲، ص ۷۵۹)

مبانی نظری تأویل و تعدد معانی سخن در گفتارها و تعبیر ژرف شمس نیز به روشنی مشهود است. او بر آن است که مفاهیم بی‌رنگ و ساده عرفانی در این جهان حسی و پراز‌صور را نمی‌توان با قطعیت تمام بیان کرد: «عالم متلون است، سخن بکرنگ برون نمی‌آید.» (شمس‌الدین محمد، ص ۱۲۶). از دیدگاه او، سخن عرفانی، بنا بر ماهیتش، به قدری ساده و

بی رنگ است که هیچ معنی یا تصویری در آن نمایان نیست و، اگر صد بار هم گفته شود، هر بار معانی گوناگون از آن فهم خواهد شد و معنای اصلی آن همچنان بکر و دور از فهم خواهد ماند. به همین دلیل، شمس از این نوع سخن به سخن «نیک و مشکل» تعبیر می کند: این سخن من نیک است و مشکل: اگر صد بار بگویم، هر باری معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد. (همان، ص ۱۶۸)

بر همین اساس، سخنان شمس نیز صفت آیینگی می یابد و، در حالت نمادین و با ساختار متنوع، دارای وجوه متعدّد معانی می گردد و زمینه تأویل های گوناگون را فراهم می سازد: بنگر که سخن چند حرف است؛ آنکه سخن دوم اوّل را می شکند و می پوشاند و سوم دوم را می پوشاند؛ آنگاه باز ظاهر کردن گرفت و رو به سخن اوّل آورد؛ این دگر در دامنش آویخت. این صد هزار تلّون است و رنگارنگ. (همان، ص ۶۹۱)

کلام شمس، با همه تلّون و وجوه متعدّد معانی، معنایی اصیل دارد که همچنان بکر و دست نیافتنی می ماند و آن را تنها خود او یا کسی از جنس او می تواند فهم کند: سخن با خود توانم گفتن؛ با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن. (همان، ص ۹۹)

خطّ سوم

شمس گاهی اسرار عرفانی را در قالب سخنانی بیان می کند که چکیده و لبّ تجارب عرفانی اوست. بیشتر اسرار و دقایق عرفانی در ژرفای سخنان عامّ او نهفته است و، اگر آن اسرار بذله وار در قالب الفاظ و گفتارهای لطیف به بیان درمی آید، از سر غیرت حقّ است. از این رو، هر که ظاهر بینانه سخن او را سهل گیرد، از آن بهره ای نخواهد برد: آن وقت که با عام گویم سخن، آن را گوش دار که همه اسرار باشد. هر که آن سخن عام مرا رها کند که «این سخن ظاهر است، سهل است»، از من و سخن من بر نخورد، هیچ نصیبش نباشد. بیشتر اسرار در آن سخن عام گفته شود. سرّی عظیم باشد که از غیرت در میان مضاحکی شود. (همان، ص ۷۲۹)

گاهی سخنان او چندان عمیق و چنان پرمغز است که اطرافیانش از درک و فهم آن عاجزند. از این رو، از مولانا می خواهد که به تفسیر و بیان آنها پردازد: صریح گفتم: مولانا، پیش ایشان که سخن من به فهم ایشان نمی رسد تو بگو. مرا از حق تعالی

دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگوییم، آن اصل را می‌گوییم، بر ایشان سخت مشکل می‌آید. نظیر آن، اصل دگر می‌گوییم، پوشش در پوشش می‌رود تا به آخر هر سخنی آن دگر را پوشیده می‌کند. (همان، ص ۷۳۲)

گاهی نیز عرصه وسیع و لایتناهی معنی چنان او را در خود فرو می‌کشد که هیچ نشانی از حرف و صوت و عبارت در او نمی‌ماند و، در فراخنای چنین عرصه‌ای، خاموشی بس پرمعنایی بر او عارض می‌گردد:

آخر عرصه سخن سخت فراخ است که معنی تنگ می‌آید در فراخنای عرصه او؛ و باز معنایی است و رای عرصه این معنی که تنگ می‌آرد فراخنای عبارت را، فرو می‌کشدش، در می‌کشدش حرفش را و صوتش را که هیچ عبارت نمی‌ماند. پس خاموشی او نه از کمی معنی است از پُری است. (همان، ص ۹۸) (۱۵)

شمس، در پی چنین تجاربی، به تجربه‌ای دست می‌یابد که، در آن، به بیانی متناقض‌نما، از من خود گله دارد که حقیقت و ماهیت سخنان او را درک نمی‌کند:

این من نیز منکر می‌شود مرا، می‌گویمش: چون منکری؟ رها کن برو، ما را صداع می‌دهی. می‌گوید: نه نروم. همچنین می‌باشم منکر. این که نفس من است سخن من فهم نمی‌کند. (همان، ص ۲۷۲)

اما اینکه شمس چگونه این متناقض‌نما را بیان می‌کند و به چه شیوه‌ای به تحلیل آن می‌پردازد، تنها با تأمل در سخن پر رمز و راز و شطح‌گونه او معلوم می‌گردد که به خط سوم مشهور است:

آن خطاط سه‌گون خط نبستی یکی او خواندی لاغیر؛ یکی هم او خواندی هم غیر؛ یکی نه او خواندی نه غیر. آن منم که سخن گویم، نه من دائم نه غیر. (همان‌جا) (۱۶)

طرح کلی این سخن همانند طرحی است که در شیحانی ما أعظم شانی بسطامی و انا الحق حلاج مشهود است. لیکن شمس می‌کوشد تا، به یاری تحلیل روان‌شناختی و تمثیل، نشان دهد که معنی حقیقی فنا و معادل نوعی آن چیست. شمس، در سخن یادشده، خود را به کاتب یا سخنوری مانند کرده که سه‌گونه خط یا سخن دارد: گونه اول همان است که در وصف آنها، چنانکه اشاره شد، می‌گوید: «سخن با خود توانم گفتن؛ با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن»؛ گونه دوم آن است که چنین وصفش می‌کند: «آن وقت که با عام گویم

سخن، آن را گوش دار که همه اسرار باشد؛ و از گونه سوم با این وصف یاد می‌کند که: «این من نیز منکر می‌شود مرا... این که نفس من است سخن من فهم نمی‌کند».

درد عشق و درد دینی که سراپای وجود شمس را فراگرفته او را بر آن می‌دارد که با تمام شیدایی و شوریدگی، برای نیل به معرفت حقیقی، قدم در راه سیر و سلوک روحانی نهد و ناب‌ترین لحظات شهود و مکاشفه را تجربه کند.

در حقیقت، خط سوم زاده قوه خیال و تجربه شخصی و عرفانی شمس در حین انحلال هویت فردی او در وجود لایتناهی است که، در قاموس تصوف، به فنا تعبیر می‌شود. (۱۷) وجود مجازی سالک، در این حالت، در حقیقت مطلق فانی می‌شود و از کثرات فراتر می‌رود و غرق در وحدت به تجربه‌ای دست می‌یابد که از نوع تجارب حسی و ملموس این جهانی نیست و بیان آن به سخن ممتنع است و، اگر هم بیان شود، شطح جلوه می‌کند. منش و کنش شمس، در این حالت، در هاله‌ای از ابهام غرق می‌شود، که نه خود از آن آگاه است و نه دیگران. حرف و صوت این جهانی از بیان معانی والای عالم قدس ناتوان‌اند. این معانی اگر هم تفسیر شوند، درک نخواهند شد و اصولاً تفسیر آنها امر محال است چون مفسر اگر غیر باشد که آن حال را درک نکرده است چه را تفسیر می‌کند و اگر خود صاحب حال باشد که فانی است چگونه زبان به تفسیر بگشاید:

از همه اسرار آلفی بیش بیرون نیفتاد و باقی هرچه گفتند در شرح آن الف گفتند و آن الف البته فهم نشد. (همان، ص ۲۴۱)

بر اثر استیلا چینی تجربه‌ای است که سخنان شمس رنگ شطح و طامات به خود می‌گیرد. او، در مقالات، گاه از خود با اوصافی سخن می‌گوید که در نظر ناآشنایان با ادبیات عرفانی به لاف و گزاف و خودستایی یا خودشیفتگی تعبیر می‌شود.

پرتو سخن او مخاطب را مدهوش و بی‌خود می‌سازد:

با هر که به نفاق سخن گویم، بهشتش بزد؛ و با هر که به راستی گویم، به حشش بزد... آخر کسانی که پرتو سخن ما بر ایشان می‌زده است وقت‌ها چیزهای معین می‌دیده‌اند عجایب و واقعیت‌ها و نور معین بر دست و بر دیوار. پس من کی از آن خالی باشم؟ و تا من خود چه‌ها بینم! والله اگر بوی سخن به تو می‌رسیدی، برخاستی و جامه ضرب کردی و صد فریاد کردی! (همان، ص ۷۷۵)

مشایخ بزرگ صوفیه نیز از دریافت سخنان شورانگیز او عاجزند:

آن سخن که دی می‌رفت چه جای ابایزید و جنید و آن حلاج رسوای استاد نیز، افتاده است برگیریدش که ایشان بر تن او مویی نباشند؛ و آن ابوسعید و آن که دوازده سال بیخ گیاه می‌خورد— که اگر صد هزار سال گیاه خورد آن ره که او برگرفته بود به این سخن بوی نبرد— چو با او این سخن بگویی، گوید: ها، چه هاها، چون هاها! پس چه در عالم مشغله [= غوغا] در انداختی، فریاد برآوردی که چه؟ (همان، ص ۶۸۴)

در این شیوه سخنوری شمس نوعی لحن متکبرانۀ توأم با صداقت مشهود است که زبانش را ساده و رُک و گزنده می‌کند و موجب آزار دیگران نیز می‌گردد:

مرا، در این عالم، با عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامدم. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم. (همان، ص ۸۲)

من شیخ را می‌گیرم و مؤاخذه می‌کنم نه مرید را؛ آنکه نه هر شیخ را، شیخ کامل را. (همان، ص ۲۲۶)

این مردمان را حق است که با سخن من اُلف ندارند: همه سختم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نمایند... (همان، ص ۱۳۹)

گزیده گوئی شمس

شیوه شمس در خطابه خاص خود اوست و می‌توان گفت که در نوع خود تقلیدناپذیر است. از قدمای مشایخ صوفیه کمتر کسی به اندازه او به اختصار و گزیده‌گویی توجه داشته است. او به اشاره و ایجاز و اختصار گرایش دارد، جمله‌های او کوتاه و گاهی نزدیک به شعر است و، در برخی موارد، به تأویل راه می‌دهد. زبان طبیعی او در مقالات علاقه‌اش را به پاره‌های کوتاه و گزیده‌گویی نشان می‌دهد.

ایجاز و گریز از وصف، که بیانگر تنگی مجال شمس در تقریر و بیان افکار و معانی عالی عرفانی است، او را از اشتغال به صنایع لفظی و صورتی کلام فارغ می‌دارد، هرچند همواره او را از التفات به لفظ و صورت کلام باز نمی‌دارد. شمس مفاهیم ذهنی خود را بارها در کسوت کوتاه‌ترین عبارات بیان می‌کند به حدی که سخن او موزون و به شعر نزدیک و دل‌نشین و مغزدار می‌گردد. وی، در خطابه‌های خود، همواره در بند گزاردن پیام است:

بر این منوال می‌گفتم دی با خود و گرد خندق می‌گشتم. سخن بر من فرو می‌ریخت، مغلوب می‌شدم، زیر سخن می‌ایستادم از غایت مغلوبی. گفتم: چه کنم اگر بر منبر سخن بر من چنین غلبه کند؟ (همان، ص ۳۲۱)

می‌توان گفت بیم از غلبه سخن در گزاردن معارف ژرف عرفانی شمس را به کوتاه‌سخنی و گزینه‌گویی سوق می‌دهد. در حقیقت، پاره‌گوئی مناسب بیان تجارب و احوال و خیال‌های زودگذر و لحظه‌ای عالم عرفان، همچون کلمات قصار، نیروی القایی و تلقینی بیشتری دارد. مجاهد بر آن است که شیوه سخنوری شمس برگرفته از اسلوب بیان احمد غزالی (وفات: ۵۲۰) در مجالس است. وی می‌گوید:

نثر کتاب و اسلوب بیان غزالی در این اثر گزنده است و او مخاطبان خود را بیشتر تازیان می‌زند، درست همانند مقالات شمس تبریزی که باید گفت شمس مقلد غزالی است؛ چه رسم شمس این است که در میان سخنانش حکایتی بیاورد و اشعاری بخواند و این همان سبک احمد غزالی است و بیان شمس نیز در مقالات بیشتر گزنده است تا لینت. (غزالی، مقدمه، صفحات شانزده و هفده)

اما، در مقالات، شاهد بی‌نی که تأثر مستقیم شمس از غزالی را برساند مشاهده نمی‌شود. (۱۸) اصولاً زبان نمادین و استعاری غزالی در سوانح و مجالس به هیچ روی با زبان ساده و طبیعی شمس قابل قیاس نیست. آنچه سخنان شمس را متمایز می‌سازد کوتاه‌گوئی اوست که از کُنه وجود و شور و شوق ضمیر او برمی‌خیزد و به سخنان او گرمی و گیرائی دیگری می‌بخشد. این اسلوب در پاره زیر به عیان دیده می‌شود که از هفت جمله کوتاه و به غایت موجز و با تعابیر زیبا و معانی بلند ساخته شده است:

هنوز ما را اهلیت گفت نیست.

کاشکی اهلیت شنودن بودی.

تمام گفتن می‌باید

و تمام شنودن.

بر دل‌ها مَهر است

و بر زبان‌ها مَهر است

و بر گوش‌ها مَهر است. (شمس‌الدین محمد، ص ۲۳۳)

لحن گیرا و مؤثر و شعرگونه او در پاره‌های زیر، القاگر و پدیدآورنده صدق و لذت^(۱۹) است با مفاهیم ناب عرفانی و با تکرارها و ایقاعات هنری:

مقصود من از کعبه و بتخانه تویی

مقصود من از بتخانه

خیال و جمال رخ توست،

بی یار نمی شود،

البته یار می باید. (همان، ص ۶۷۶)(۲۰)

ایشان بزرگان بوده‌اند، شیخان بوده‌اند

من ایشان را چه کنم؟

من تو را خواهم که چنینی.

نیازمندی خواهم

گرسنه‌ای خواهم

تشنه‌ای خواهم.

آب زلال تشنه می جوید،

از لطف و کرم خویش. (همان، ص ۲۸۷)

استاد موحد، که مدتی از عمر خود را صرف تصحیح مقالات کرده، در وصف هنر سخنوری شمس، می‌گوید:

بیان مطمئن و مسلط و نقش پرداز شمس و لحن بی‌اعتنا و بی‌پیرایه و بی‌تکلف و رندانه وی

از یک نوع زیبایی وحشی جذاب و نشسته‌بخش برخوردار است. (همان، مقدمه،

ص ۳۸)^(۲۱)

مقالات تقریرات سالکی است شوریده‌حال و از ژرفای روح پرتلاطم و موج او

نشئت گرفته است. شور روحانی شمس زبان او را از قیود و ضوابط حاکم بر سخنوری

آزاد می‌سازد. هدف غائی او القای معنی مقصود به ساده‌ترین وجه است که طبعاً جذاب

و گیراست. سخن از جان او برمی‌خیزد و می‌جوشد. او، در تقریر، نه در اندیشه‌گزینش و

لفظ است و نه پروای پیوستگی معانی و افکار و آغاز و انجام و اندازه جمله‌ها و قرینه‌ها

دارد؛ تعبیرات زبان محاوره را ارتجالاً به کار می‌برد^(۲۲) و یگانه دل‌مشغولی او تفهیم

مطلب است. و، در پرتو حدت ذهن و قدرت حافظه و معلومات عمیق، فصیح‌ترین، مأنوس‌ترین، ساده‌ترین، و خوش‌آهنگ‌ترین الفاظ و تعبیرات را برای نیل به این مقصود برمی‌گزیند و معنی مراد را به صورت طبیعی و جاافتاده بیان می‌کند و سخن او، با همه خصلت دیمی آن، قرین سازوارگی از کار درمی‌آید. (۲۳)

گرمی و صراحت و صداقت و ویژگی بارز سخن شمس است که «نور از آن می‌تابد» (همان، ص ۶۶) و «دوزخ را می‌تفساند» (همان، ص ۱۴۲). برای نمایاندن این ویژگی مقایسه مقالات با همتای زمانی و مکانی و موضوعی آن، مرصاد العباد نجم دایه (۵۷۳-۶۵۴)، خالی از فایده نیست.

نجم رازی و شمس تبریزی

تحریر اول مرصاد العباد در سال ۶۱۸ پایان یافته و مصنف آن را به سال ۶۲۰، به پایمردی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، به علاء‌الدین کیقباد اول، ششمین پادشاه از سلسله سلاجقه روم، تقدیم داشته است. از تواریخ و مناقب‌نامه‌ها برمی‌آید که علاء‌الدین کیقباد فرهنگ‌دوست و فرهنگ‌پرور بود و به عرفان توجه خاص داشت و از عرفای روزگار خود حمایت می‌کرد، چنان‌که بهاء‌ولد و فرزندش، مولانا، در روزگار او وارد قونیه شدند و از مهمان‌نوازی او برخوردار گشتند. در آن روزگار، محیط امن و فرهنگ‌پرور روم برخی از بزرگان عرفان را فراهم آورد. بزرگانی چون شهاب‌الدین سهروردی، بهاء‌ولد، برهان‌الدین محقق ترمذی، مولانا جلال‌الدین رومی، صدرالدین قونوی، و شمس تبریزی بیشتر عمر یا برهه‌ای از زندگی خود را در این دیار سپری کردند و آثاری از خود به یادگار گذاشتند. معارف بهاء‌ولد، معارف برهان‌الدین محقق، مرصاد العباد نجم رازی، مقالات شمس تبریزی، و فیه مافیه مولوی از شمار آثار مهم مشهور عرفانی به زبان فارسی هستند که می‌توان گفت در شرایط زمانی و مکانی یکسانی تألیف شده‌اند. مرصاد العباد از جمله آثاری است که در همان شرایط پدید آمده است. فروزانفر این اثر را از حیث شیوایی و پختگی ادبی «سحر مطلق» می‌خواند (فروزانفر، ص ۱۲۵). شفیع کدکنی نجم رازی را «یکی از موفق‌ترین و خوش‌تقریرترین نویسندگان ادب صوفیه» می‌شمارد (نجم رازی ۲، مقدمه، ص ۲۵). مع الوصف، این اثر ادبی پخته و شیوا گویا، در همان روزگار خود، در برابر

گفتارهای پرشور و مستانه امثال بهاء ولد (وفات: ۶۲۸) و شمس تبریزی نتوانسته جلب توجه کند و نجم رازی، در مرموزات (سال تألیف: ۶۲۱ در ارزنجان)، از کسادی بازار خود و از گروهی که، به تعبیر او، «لعبت بازان» اند و عرصه را بر او تنگ کرده‌اند، شکوه دارد:

خواستم تا بیدقی فرا کنم و انواع هنر پیدا کنم، هنوز دست به یک لعبت نبردم که از لعبت بازانی که در لجاج لجاج وقت بودند صد زخم خوردم. هزار گونه منصوبه باختند تا مهره در ششدر و شاه در عرا [مأخوذ از عراء عربی؛ اچمز] انداختند. چون آن فرزین بندها بدیدم مهره باز چیدم که مرا با ایشان نه سراسب تاختن بود و نه روی دغا باختن. (همان، ص ۲۹)

به نظر می‌رسد که نجم الدین، چون نتوانسته با تحفه مرصاد العباد توجه علاء الدین کیقباد را جلب کند، راهی ارزنجان شده باشد (همان، ص ۳۱). آلام ناشی از ناکامی آثار عرفانی نجم رازی در جلب مردم او را به سوی خواص و صاحبان زور و زور سوق داده و قراین نشان می‌دهد که در این محیط نیز موفق نبوده است.

شفیعی کدکنی، در تقسیم‌بندی جهتمندی که از تاریخ تصوف به دست می‌دهد، جایگاه نجم رازی را در عرفان بیشتر نمایان می‌سازد. او جماعات صوفیان را در دو گروه جای می‌دهد به این شرح:

یک گروه آنها که هرچه دارند از جوشش ضمیر و تراوش ذهن و خاطر آنهاست و کاری به شیوه تقریر و زمینه‌های نظری و تئوریک عرفان ندارند و، در عصر مؤلف [نجم رازی]، نمونه بارز آنها شمس الدین تبریزی است (فوت: ۶۴۵ هـ) در آنچه از او به عنوان مقالات شمس تحریر شده و نشر یافته است. گروه دوم آنها که بر جنبه‌های نظری و تئوریک عرفان سخت تسلط دارند و در تقریر و تنظیم و شکل بخشیدن به آن استادند اگرچه از خود مایه‌ای بر این مجموعه نیفزایند. سرآمد گروه دوم در عصر مؤلف، به نظر نگارنده (در زبان فارسی) نجم الدین رازی است. (همان، مقدمه، ص ۲۳)

آنچه از اظهار نظر شفیعی کدکنی در این باب مستفاد می‌شود، یکی کم‌مایگی سخن نجم رازی به لحاظ شور و حال و محتوا و تجارب اصیل عرفانی است که معمولاً گفتارها و سخنان گروه مقابل او یعنی گروه شمس تبریزی تقریباً همه این ویژگی‌های بنیادین را داراست؛ دیگر توجه بیش از حد نجم به شکل‌بندی و زیبایی‌های صوری متکلفانه کلام که در سخنان شمس، اگر هم باشد، کاملاً طبیعی و خودرو و به دور از تصنع و تکلف است. شیوه نجم رازی در ایراد نکات عرفانی بیشتر قالبی و آراسته و عاری از شور و ذوق و

قرین تکرار است. ریاحی این شیوه تکراری و تفتنی نجم رازی را چنین وصف می‌کند: او، که ابتدا رساله عقل و عشق و نظایر آن را در ایران نوشته بود، بعدها مطالب آنها را به صورت مرصادالعباد برای برخورداری مریدان و شاگردان خود نوشت،... وقتی که آهنگ اقامت در روم داشت همان کتاب فارسی را تحفه کیقباد اول داشت. آن روز هم که به ارزجان رسید خلاصه همان مطالب را باز به پارسی به نام مرموذات اسدی به داود بن بهرام شاه هدیه کرد... همان مطالب را برای سومین بار یا چهارمین بار به صورت کتابی منتهی به نام منارات السائین باز نوشته است. (نجم رازی ۱، مقدمه، ص ۲۶)

در نمونه‌هایی از متن مرصادالعباد و مقالات در باب چگونگی هبوط حضرت آدم^ع تمایز شیوه سخن‌پردازی این دو عارف بزرگ نمودار می‌گردد. نجم رازی این واقعه را با جملات طولانی و درج اجزای فرعی در آنها و قرینه‌سازی‌های متکلفانه و پرتصنع چنین وصف می‌کند:

ای آدم، از بهشت بیرون رو و ای حوا، از او جدا شو؛ اهبطوا منها جمیعاً؛ ای تاج، از سر آدم برخیز؛ ای حله، از تن او دور شو؛ ای حوران بهشت، آدم را بر دف دورویه بزیند که و عصی آدم زبّه فعوی. این چیست؟ سنگ ملامت بر شیشه سلامت می‌زنیم و روغن خودپرستی آدم را بر زمین مذلت عبودیت می‌ریزیم؛ تیغ همت را بر سنگ امتحان می‌زنیم... چون آدم را سر بدین وحشت‌سرای در دادند از یار و پیوند جدا کرده... چون بر این قاعده روزی چند سرگردان بگشت، فریادرسی ندید، هم با سر درد اول آمد. باز معلّم غیب تخته ابجد عشق نخستش در نشست. دیگر باره گلیم درد بر انداخت؛ زینا ظلمنا آغاز نهاد. (همان، ص ۹۳)

در حالی که در پاره زیر از مقالات:

از ورای عالم آب و گل، پس کوه غیب، چون یاجوج و ماجوج در هم می‌شدیم. ناگاه به ندای اهبطوا از آن برآمدیم تا فروآیم. از دور، سواد ولایت وجود دیدند؛ از دور، رخص شهر و درختان پیدا نبود، چنان‌که به طفلی هیچ از این عالم چیزی نمی‌دیدیم. اندک اندک پیش می‌آمد. آسیب دانه و دام به تدریج ما را پیش می‌آورد. ذوق دانه غالب بود بر رنج دام، اگر نه وجود محال بودی. (شمس‌الدین محمد، ص ۷۴۲)

جملات کوتاه، مستقل، متنوع، پیوسته، و مفهوم است و تناسب اجزای کلام رنگ شعری به این پاره داده که از قدرت القائی بسیار بالایی برخوردار است. شمس، با جوش درونی، به دور از نفاق، و با صراحتی کامل سخن می‌گوید و از تکرار گریزان است. او در بند سخن‌آرایی به قصد آنکه درباریان یا قشر خاصی از جامعه را خوشایند افتد نیست؛

در تجارب ژرف و معانی عمیق عرفانی غرقه است و هر دم از عالم معنی اندیشه‌های نوبه نو به خاطرش خطور می‌کنند که سخن سحر و روح‌نوازش را نشئه‌بخش و شورانگیز می‌سازند.

جامی در نفعات الأُس حکایتی نقل کرده که از دیدار نجم رازی با مولانا حاکی است و تقابل نگرش عرفانی نجم رازی و شمس تبریزی را می‌رساند. گویا نجم رازی در این دیدار تعریضی به مولانا و مکتب آنان داشته است:

گویند که وقتی در یک مجلس جمع بودند، نماز شام قایم شد. از وی [نجم رازی] التماس امامت کردند. در هر دو رکعت، سوره یا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ خواند. چون نماز تمام کردند، مولانا جلال‌الدین رومی با شیخ صدرالدین بر وجه طیب گفت که «ظاهراً یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما». (جامی، ص ۴۳۷)

افلاکی و سپهسالار این حکایت را نقل نکرده‌اند. جامی نیز، به رسم معمول خود، بی ذکر منبع و با عبارت «گویند» حکایت را نقل می‌کند. ریاحی، در مقدمه مرصاد العباد، اظهار نظر کرده که سفر نجم‌الدین به روم در سال‌های ۶۱۸ و ۶۲۱ بوده و صدرالدین و مولانا، در این سال‌ها، جوانان کم سن و سالی بوده‌اند و احتمال این دیدار بسیار ضعیف است. (نجم رازی ۱، مقدمه، ص ۵۳)

صحّت و سُقم حکایت جامی در این باب وجه نظر نیست؛ اما، از آنجاکه، به گفته ریاحی، مدت سیر و سفر و اقامت نجم رازی در روم مشخص نیست و او چه بسا واپسین ایام حیات را در بغداد سپری کرده باشد (نجم رازی ۱، مقدمه، ص ۲۵-۲۶)، این احتمال وجود دارد که نجم رازی، طی عمر دراز خود، بیش از یک بار به سرزمین روم سفر کرده و به دیدار بزرگانی چون صدرالدین قونوی و مولانا نایب آمده باشد. لوئیس فرانکلین دین، مولانا پژوه معاصر، درباره این گزارش جامی، می‌گوید:

این لطیفه، با آنکه احتمالاً راست نیست، مع الوصف تصوّرات ذهنی اوایل مولویان را از نجم‌الدین و رابطه‌اش را با مولانا جلال‌الدین آشکار می‌سازد. بنابراین، به بازگفتش می‌ارزد. (لوئیس، ص ۴۳)

ناگفته نماند که، در فیه مافیه، یک رباعی از نجم‌الدین رازی (مولوی ۲، ص ۷۶) و در مقالات شمس دو رباعی از او بدون ذکر نام گوینده آن آمده است (شمس‌الدین محمد،

ص ۱۳۸ و ۲۳۴). دلیل آن شاید، به قول فریثس مایر، خاورشناس سویسی، آن باشد که این‌گونه اشعار با مذاق اهل عرفان سازگاری داشته و، در مجالس سماع، بی‌توجه به سراینده آن، خوانده می‌شده و دهن به دهن می‌گشته است. (← لوئیس، ص ۴۲ و ۸۷۶) متأسفانه، در منابع، از مصاحبت نجم رازی با مولانا و شمس تبریزی اطلاعی به دست داده نشده است.^(۲۴) شمس، در مقالات، به سردی از نجم کبری یاد می‌کند که موحد آن را نوعی تعریض و طعن به نجم‌الدین رازی احتمال داده چون نجم رازی در جوانی صحبت نجم کبری را در خوارزم دریافته و در سلک مریدان او درآمده بود. سخن شمس این است:

گفتم: سرد گفتم و کفر گفتم و آنکه کفر سرد! و دشنام آغاز کردم و درانیدم؛ رها نکردم نه نجم کبری را نه خوارزم را نه ری را. (شمس‌الدین محمد، ۱۸۳؛ نیز ← ص ۴۹۵)

این سخن شمس و حکایت جامی از دیدار نجم‌الدین رازی و مولانا - اگر صحیح داشته باشد - بر تقابل و تعارض عمیق نجم‌الدین و شمس‌الدین در جهت‌گیری‌های فکری و عرفانی تصوّف قرن هفتم دلالت دارد.

نتیجه

شمس تبریزی واعظ و عارف جان‌آگاهی بود که، با وقوف بر مسائل دینی و عرفانی و فلسفی، علاقه‌ای به نوشتن نداشت و، در سراسر عمر خود، نه کتابی نوشت و نه مکتبی بنا نهاد. با آتش عشق عرفانی که از دوران کودکی در ضمیر منیرش افروخته شده بود، بیشتر به جدا ماندن و دوری جستن از محافل و مکاتب فکری صوفیه تمایل داشت. از این رو، در کتب تاریخی و زندگی‌نامه‌های عصر وی کمتر از احوال او سخن رفته و یا از او یاد شده است. او، در حوزه عرفان، ناظر و منتقدی سرسخت است و جزئی‌ترین اعمال عرفا را زیر نظر دارد و با سخنان گرم و آتشین خود اعمال و رفتارهای نادرست آنان را گوشزد می‌سازد. تنها در مجموعه سخنان و معارف او، که پس از مرگش مدوّن گشته و به مقالات شهرت یافته، با برخی از حالات و اطوار شخصی و عرفانی‌اش آشنا می‌شویم. اسلوب بیان شمس، با عمق و غنای محتوای تجربه عرفانی او، گاه ساخت طبیعی زبان را به هم می‌ریزد و کلامش را به نوعی مبهم و تأویل‌پذیر می‌سازد.

اسلوب بیان او به سختش خصلت آیینگی می‌بخشد که، در آن، صورت بی‌شمار می‌توان دید لیکن دیدن صورت خودِ شمس مشکل است. کلام شمس گرم و نشئه‌بخش و شورانگیز و، در عین حال، منطقی‌گریز است و به فراسوی حرف و صوت سوق می‌یابد.

یادداشت‌ها

(۱) منابع کهن درباره‌ی سال تولد و وفات شمس ساکت‌اند. گولپینارلی، براساس گفته‌ی ولد چلبی ایز بوداق، از شصت ساله بودن او هنگام ورود به قونیه گزارش می‌دهد (گولپینارلی، ص ۱۳۰). استاد فروزانفر، با توجه به بیت بازم ز تو خوش جوان و خرم ای شمس‌الدین سالخورده که در بیشتر نسخه‌های کهن دیوان شمس نیامده، گزارش گولپینارلی را تأیید می‌کند و سال تولد او را از روی تاریخ ورود او به قونیه (سال ۶۴۲)، سال ۵۸۲ تخمین می‌زند (فروزانفر، ص ۵۰). استاد موحد نیز، بنا بر قولی - گویا براساس گفته‌ی ولد چلبی ایز بوداق - که در سنت مولویان پذیرفته شده، از شصت ساله بودن شمس هنگام ورود او به قونیه در سال ۶۴۳ گزارش می‌دهد (موحد ۲، ص ۲۹). طبق این گزارش، اگر شصت سال از ۶۴۳ به عقب برگردیم به سال ۵۸۳، سال تولد شمس، خواهیم رسید. مع الوصف، سال تولد و وفات او به قطع معلوم نیست. سپهسالار می‌گوید: «تا زمان خداوندگار [مولانا] هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود و الحاله‌ی هذه هیچ‌کس را بر حقایق اسرار او و قوف نخواهد بود» (سپهسالار، ص ۱۲۳). هنگامی که از شمس می‌خواهند هویت خود را آشکار سازد، پاسخ می‌دهد: «پیش از این روزگار مردی بوده است بزرگ، نام او آدم، من از فرزندان اویم». (شمس‌الدین محمد، ص ۷۰۸)

(۲) صاحب روضات الجنان کوی سرخاب تبریز را از اماکن پرفضایی و صف می‌کند که مدفن اکابر اولیاست و، از قول مولانا، خاک پاک سرخاب تبریز را مروج و آسایش و آرامش بخش می‌شمارد که گفته است: به تبریز از شوی ساکن زهی دولت زهی رفعت به سرخاب از شوی مدفون زهی رُوخا زهی راحت. (کربلایی تبریزی، ج ۱، ص ۴۷-۴۸)

خداوند خداوندان اسرار
قرار جان شمس‌الدین تبریز
همایان را همی بخشد همایی
که جانم را مباد از وی جدایی

(مولوی ۳، غزل ۳۱۸۴)

(۴) درباره‌ی اسلوب بیان و آموزه‌های عرفانی شمس، اثر تحقیقی مستقیمی پدید نیامده است. اهم تحقیقاتی که درباره‌ی شمس تبریزی صورت گرفته، گفتار مستند و مستدل استاد موحد در مقدمه‌ی مقالات شمس، شمس تبریزی (← موحد ۲) و مقاله‌ی «جایگاه مقالات شمس در ادب و عرفان ایرانی» در مجموعه‌ی باغ سبز (← موحد ۱) همچنین فصلی از سرفی (← زرین‌کوب) با عنوان «زبان حال» است. مکتب شمس انجوی شیرازی عمدتاً حاوی گزیده‌ی غزلیات شمس است و، در آن، به آموزه‌ها و افکار شمس تبریزی کمتر پرداخته شده است. (← انجوی شیرازی)

(۵) این پریشانی‌ها و آشفتگی‌ها که خواندن متن مقالات را دشوار ساخته ظاهراً ناشی از آن است که مقالات پس از تحریر بر شمس عرضه نشده است. موحد بر آن است که از مجموعه‌ی مواعظ و گفتارهای بزرگان

طریقت مولویّه تنها مقالات شمس است که به صورت مشتی یادداشت‌های نامنظم و از هم گسیخته باقی مانده است (← شمس‌الدین محمد، مقدمه مصحح، ص ۱۸). گولپینارلی، بر اساس نسخه ناقص ولیّ‌الدین افندی به شماره ۱۸۵۶ محفوظ در موزه مولانا در قونیه، بر آن است که مجلد اول سخنان شمس را سلطان ولد، فرزند مولانا، به رشته تحریر کشیده است (گولپینارلی، ص ۷۴). موحد گفته او را تأیید می‌کند (شمس‌الدین محمد، مقدمه مصحح، ص ۳۹) و بر آن است که نسخه اول قونیه به شماره ۲۱۵۴، که سهم حجیمی از سخنان شمس در آن حفظ شده و شامل بر سه جزء است، در زمان حیات شمس تحریر یافته است (همان، ص ۴۲-۴۳). جای این گمان نیز هست که مریدان شمس برخی از سخنان او را به کتابت درآورده و برخی دیگر را شفاهی و از طریق درس و وعظ به دیگران انتقال داده باشند و این انتقال کتبی و شفاهی از دخل و تصرف کاتبان و وعظ مصون نمانده و آشفتگی و بی‌نظمی مقالات را به بار آورده باشد. اختلافات نسخه‌های شناخته‌شده مقالات (شش نسخه اصلی و کهن و سه نسخه برگزیده و منتخب و هفت نسخه تقریباً جدید که از روی نسخ اصلی کتابت شده‌اند و به آنها دسترسی هست) نشان می‌دهد که این اثر، طی هشت قرن که از درگذشت شمس می‌گذرد، چه اندازه مورد توجه بوده است.

۶) مولانا، در غزلیات شمس، سخنان روح‌بخش و جان‌افزای شمس را بارها ستوده است:

فسلاید های دُر دارد بسناگوش ضمیرِ من از آن الفاظِ وحی آسای شکرِ بارِ شمس‌الدین

(مولوی ۱، غزل ۱۸۶۰)

۷) رنه وِلک تک تک عوامل برونی شامل مطالعات زندگی‌نامه‌ای، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، افکار فلسفی و هنری را، در رابطه با اثر ادبی، نارسا می‌داند؛ اما ترکیب این عوامل را در تحلیل و ارزیابی اثر ادبی مقبول و مطمئن می‌شمارد. (ولک، ص ۷۱-۷۳)

۸) نیکلسون، با تأمل در این سخن سقراطی افلاطون، شمس را از بسیاری جهات به‌ویژه در سخنوری، همتای سقراط معرفی کرده و گفته است: «شور عظیم روحانی اش ناشی از این یقین که وی وسیلت برگزیده و ناطق پروردگار است همه آنان را که به حلقه افسون‌دمیده قدرت او در می‌آمدند مسحور می‌ساخت. شمس تبریزی، از این جهات نیز از بسیاری جهات دیگر - مثلاً از جهت احساسات نیرومندش، قهرش، و مرگ به قهرش - عجیب به سقراط مانند است». (نیکلسون، ص ۳۱-۳۲)

۹) ابن عربی نیز، در فصل اول از باب سوم فتوحات مکیّه، به این تعبیر معتبر صوفیه اشاره کرده و در باب مزیت علم و فهم سخنان عرفا - که از عالم حق و لایتناهی است - بر علم و فهم علمای ظاهری و رسمی سخن گفته است (ابن العربی، ج ۱، ص ۲۵۷). او، در اثبات مقام رفیع علم و فهم عارفان حق به سخن بایزید بسطامی استناد کرده است: و قال ابو یزید اُخَذْتُمْ عِلْمَكُمْ مِثْمًا عَنِ مِثِّتِ وَاخَذْنَا عِلْمَنَا عَنِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوت. (همان، ص ۱۳۹)

۱۰) در حقیقت، شمس، در این گفتار، به مسئله خرقه و خرقه‌پوشی، که از مهم‌ترین و حساس‌ترین رسوم در تصوف است، با نظر انتقادی، توجه دارد. هجویری در این باب می‌گوید: برای خرقه اشارات و اسرار بسیار است و «بهترین اشارت اندر مرقعه آن است که قَبِّ [= پاره جیب، گریبان] مرقعه از صبر باشد، دو آستین از خوف و رجا، و دو تیریز [= تریج، لبه پایین قبا] از قبض و بسط، و کمر از خلاف [= مخالفت با] نفس، و کرسی از صحت یقین، و فراویز [= سجاف، لبه] از اخلاص» (هجویری، ص ۷۵-۷۶)؛ نیز در باب اشارات و رموز راجع به خرقه‌پوشی ← رجائی بخارایی، ذیل خرقه، ص ۲۲۴ به بعد.

۱۱) برخی از صوفیه برای آنکه سندی از سنت برای خرقه و خرقه‌پوشی بیاورند به حدیث «أُمُّ خَالِدٍ» متوسّل می‌شوند. برخی دیگر نیز تمسک به این حدیث را جهت اثبات رسم خرقه و خرقه‌پوشی که مختصّ

متصوِّفه است بعید می‌دانند. (برای تفصیل در این باره و حدیث یادشده ← کاشانی، ص ۱۴۷ و ۱۴۸). ابن جوزی، با آنکه، در حدیث مذکور، به اهمّیت لباس پوشاندن رسول اکرم امّ خالد را قایل است، آن را سنّت نمی‌شمارد. (← ابن الجوزی، ص ۱۸۴). دیدگاه شمس در بیاب خرقه و خرقه‌پوشی از عمق تجارب ناب عرفانی او ناشی می‌شود و با روح عرفان و تصوّف اسلامی بیشتر سازگار است. او از سخن و مصاحبت خود با عنوان خرقه یاد می‌کند و سند این خرقه معنوی را به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم می‌رساند. مریدان مولانا عنوان «خرقه شمس» را به مقالات او داده‌اند. (← شمس‌الدین محمّد، ص ۴۰ و ۲۲۴)

۱۲) مولانا نیز خوش دارد شعر او را از زبان خود او فی المجلس و بی واسطه بشنوند. ابیات زیر، که در چنین حال و هوایی سروده شده، شاهد این معنی تواند بود:

شعر من نمان مصر را ماند شب بر او بگذرد نتانی خورد
آن زمانش بخور که تازه بود پیش از آنکه بر او نشیند گرد

(مولوی ۳، غزل ۱۲)

۱۳) نفّری، صوفی مشهور اندلسی، در مواقف (فصلی «موقف حرف»)، حرف را عامل یکی از «وقفه‌ها» و از حجاب‌های عارف در رسیدن به حقیقت شمرده است (← تلمسانی، ص ۴۷۴)؛ برای شرح تفصیلی در این باب و سرچشمه اصلی این اندیشه‌ها ← نزهت)

۱۴) مولانا، در دیوان کبیر، غزلی را با بارِ دگر آن مست به بازار در آمد وان سرده مخمور به خمّار در آمد آغاز کرده و با عبارت «حرف سیه‌روی» پایان داده؛ حال و هوای غزل به گونه‌ای است که از شیفتگی و توجّه خاطر مولانا به شمس و تعبیر «حرف سیاه» او خبر می‌دهد؛ اشاره به «سخن گستر بی لب» و عبارت «حرف سیه‌روی» در بیت پایانی غزل مؤید این معنی است:

بر بند لب اکنون که سخن گستر بی لب بی حرف سیه‌روی به گفتار در آمد

شفیعی کدکنی، در توضیح «حرف سیه‌روی»، به مفهوم عرفانی آن توجّه داده و گفته است: «حروف، از آنجا که عاجز از بیان حقایق عالم روح و غیب‌اند، شرم‌نده و سیاه‌روی‌اند.» (← مولوی ۱، ص ۴۱۰). ضمناً «سیه‌روی» ایهام دارد به «مرگب» در کتابت که سیاه است. همچنین مولانا، با توجّه به ظرایف و دقایق سخن شمس، در غزلی خطاب به او می‌گوید:

ای شمس تبریزی بگو سیرِ شهان شاه‌خو بی حرف و صوت و رنگ و بو بی شمس کی تابد ضیا

(مولوی ۳، غزل ۱۳)

۱۵) شفییعی کدکنی، از این نوع خاموشی صوفیه، با عنوان «بلاغت خاموشی و شعر سکوت» یاد می‌کند و سابقه آن را، در اشعار عرفانی اسرارنامه (← عطّار، ص ۲۲۶) نشان می‌دهد. او، در باب بلاغت خاموشی مولانا، می‌نویسد: «مولانا گاهی به مرحله‌ای می‌رسد که باید آن را بوطیقای خاموشی نامید یعنی آنجا که زبان از ادای وظیفه خویش باز می‌ماند» (← مولوی ۱، ص ۱۰۷). علمای بلاغت سنتی نیز، در تعاریف خود، به «بلاغت سکوت» اشاره کرده‌اند. ابن مقفّع و جاحظ متذکر شده‌اند که گاهی بلاغت در استماع و گاهی در شعر و خطب و گاهی نیز در سکوت و خاموشی است (زهر الآداب ابن مقفّع به نقل از خطیبی، ص ۱۰۱؛ جاحظ، ج ۱، ص ۹۲-۹۳). ناگفته نماند که، در باب خاموشی و فواید آن، مشایخ بزرگ صوفیه و بزرگان ادب فارسی در آثار خود به تفصیل سخن گفته‌اند؛ امّا، با توجّه به تجربه عرفانی و دیدگاه شمس در باب خاموشی پر معنا و زیبا، نظریه بلاغت سکوت عرفانی را باید در اندیشه‌های او جست و مولانا را نیز در این باب پیرو شمس دانست. شمس سخن گفتن را در لحظه مختصّ خاموشی از بی مزه‌ترین حالات خود می‌داند: «از این می‌گویم که، آنگاه که سخن می‌گویم من، از بی مزه‌ترین حالت‌ها دارم» (شمس‌الدین محمّد، ص ۷۵). سکوت در ادیان و مکاتب

فلسفی اقوام دیگر نیز مورد توجه بوده است. مک کمتسی برای سکوت انواع و چهار مرحله قایل شده و آخرین مرحله را به سکوت عرفانی (mystical silence) اختصاص داده است. در این مدخل از قول پلوتارک آمده است: سکوت برای خدا و سخن گفتن برای انسان است. سکوت راز عالم غیب است. (برای تفصیل در این باب ← (Mc Cumsey 1995)

۱۶) طرح نخستین و معنای ابتدائی این سخن شمس را در گفتار ذوالنون مصری (وفات: ۲۴۵) به عیان می توان دید و با تجربه ژرف و شورانگیز شمس مقایسه کرد: «ذوالنون گفت: سه سفر کردم و سه علم آوردم: در سفر اول، علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام پذیرفت؛ و، در سفر دوم، علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام نپذیرفت؛ و، در سفر سیم، علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام». (← جامی، ص ۲۹)

۱۷) والتر ترونس استیسی در اصالت تجارب عرفانی شکی روا نمی دارد لیکن صحت بیان آن تجارب را محل تأمل می داند. او سطح را از این حالات و تجارب ناب عرفانی ناشی می شمارد (← استیسی، ص ۱۵۶ و ۳۱۸). برخی از محققان این تجارب روحانی را به فرا من یا من ملکوتی انسان ربط می دهند که انسان، به واسطه آن، به زیباترین و والاترین تجارب روحانی نایل می شود. (برای شرح تفصیلی در این باب و فرامن در گستره ادبیات عرفانی ← گرتن؛ نیز پورنامداریان، ص ۱۲۹-۱۵۱). صاحب الزمانی، با تحلیل های روان شناختی و جامعه شناختی، خط سوم را به خودپنهانگری شمس تعبیر می کند و بر آن است که شمس، در جامعه پراشوب و مصیبت زده روزگار خود، با کتمان حقیقت به دفاع از خویش می پردازد (صاحب الزمانی، ص ۲۹۹-۳۰۰). شفیع کدکنی این سخن شمس را به «سر درگم بودن او در کار خود» تعبیر می کند. (مولوی ۱، مقدمه، ص ۱۸)

۱۸) به نظر علامه قزوینی در حواشی شدالآزار، با آنکه سند خرقه و تلقین ذکر شمس تبریزی از طریق رکن الدین سجاسی به احمد غزالی می رسد (جنید شیرازی، ص ۳۱۲-۳۱۳) و نیز شمس، در مقالات، احمد غزالی را می ستاید و از شاهدبازی های عرفانی او دفاع می کند (شمس الدین محمد، ص ۳۲۱-۳۲۳)، این جمله دلیل آشنائی او با آثار غزالی از جمله سوانح نمی تواند باشد. پورجوادی نیز به دفاع شمس از شاهدبازی های غزالی و، در عین حال، متأثر نبودن او از غزالی اشاره دارد (← پورجوادی، صفحه بیست و شش). در مقالات نیز، از زبان خود شمس، حکایتی در باب محمد و احمد غزالی آمده است که آشنا نبودن او با آثار غزالی را نشان می دهد. شمس، در این حکایت، می خواهد بی توجهی احمد غزالی را نسبت به علوم ظاهری و مدرسی بنمایاند و دو کتاب الذخیره فی علم البصیره و لهاب الاحیاء را که مسلماً از احمد غزالی اند به برادرش محمد غزالی نسبت می دهد (← شمس الدین محمد، ص ۳۲۰-۳۲۱). موحد نیز در تعلیقات و توضیحات مقالات شمس اطلاعات درخور توجهی در این باب به دست داده است. (← همان، ص ۴۶۲)

۱۹) فرای بر آن است که در ادبیات چیزی که مایه لذت است مقدم بر چیزی است که مایه تعلیم است. به عبارت دیگر، صدق فرع بر لذت است. در گزاره های کلامی ایجابی این رابطه معکوس می گردد. در هر حال، نوشته از هر نوعی که باشد هیچ یک از دو اصل صدق و لذت منتفی نمی گردد. (← فرای، ص ۹۵)

۲۰) چنین سخنان زیبا در مقالات بسیار است. به بیان زیبا و جذاب و شعرگونه او در پاره منقول دقت شود که بن مایه تجارب شعری شاعرانی چون خیالی بخاری (وفات: ۸۵۰) شده است که می گوید:

ای تسیر غمت را دل عشاقت نشانه خلقی به تو مشغول و تو غایب ز میانه
 ... مقصود من از کعبه و بتخانه تویی تو مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه

شیخ بهائی این غزل مشهور خیالی بخاری را تخمیس کرده است. (در باب غزل خیالی و تخمیس شیخ بهائی ← شیخ بهائی، ص ۳۴۷). باری، در ذوق شعری و شعرشناسی شمس تردیدی نیست. او، بنا به گفته خود، به اشعار سنائی، نظامی، خاقانی، و عطار (شمس الدین محمد، ص ۶۵۵) راغب بود و، در مقالات، برای بیان و

تفسیر اندیشه‌های عرفانی خود، اشعار فراوانی از آنان به خصوص از سنائی درج کرده است. در مقالات، اشعاری از مولانا نیز دیده می‌شود که معلوم نیست شمس خود آنها را در اثنای کلامش آورده یا مریدان او و مولانا آنها را افزوده‌اند. در آن، اشعاری نیز هست که سراینده آنها به درستی معلوم نیست و تا زمانی که برای تعیین هویت سراینده‌گان آنها تحقیقات کافی صورت نگیرد، نمی‌توان در انتساب آنها به شمس حکم قطعی صادر کرد. کسانی سعی دارند که دیوان شعری به شمس نسبت دهند که، به گفته گولپینارلی، از اصل بی‌اساس است. (← گولپینارلی، ص ۱۸۱)

۲۱) شمس از نشئه‌بخشی کلام خود آگاه است و، در مقالات، از کلام خود چنین یاد می‌کند: «این خمی بود از شراب ربّانی، سر به گل گرفته، هیچ‌کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خُنب به سبب مولانا سر باز شد». (شمس‌الدین محمد، ص ۷۷۳)

۲۲) برای شرح تفصیلی در باب ویژگی‌های نثر محاوره‌ای و خطابه‌ای ← خطیبی، ص ۵۱-۵۴.

۲۳) در سخنان شمس، ذوق سخنوری او که گونه‌های متعدّد زبان را هنرمندانه به هم می‌ریزد و به قابلیت ساخته و پرداخته خود در می‌آورد درخور توجه است.

۲۴) افلاکی گزارش می‌دهد که شمس سیّار و کثیر السّفَر سفری به بغداد داشته و، در آن، با اوحدالدین کرمانی (وفات: ۶۳۵) دیدار کرده و متعزّض مکتب جمال‌گرائی او شده است. (← افلاکی، ج ۲، ص ۶۱۴ و ۶۱۵)

منابع

ابن الجوزی، الامام ابی فرج عبدالرحمن، تلبیس ابلیس، تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، المكتبة العصريّة، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳.

ابن العربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیّة، سیزده جلد، تحقیق و تقدیم د. عثمان یحیی، المكتبة العربيّة، مصر ۱۴۰۵-۱۹۸۵.

استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، تهران ۱۳۷۵.

احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۴.

افلاطون، چهار رساله، ترجمه محمود صنّاعی، هرمس، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۲.

افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفين، به تصحیح تحسین یازجی، دنیای کتاب، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۲.

انجوی شیرازی، ابوالقاسم، مکتب شمس، نشر علم، [بی‌جا، بی‌تا].

بهاء‌ولد، معارف، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، طهوری، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۲.

بهار (ملک‌الشعرا)، محمدتقی، سبک‌شناسی یا تاریخ نظود نثر فارسی، دو جلد، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۳.

پورجوادی، نصرالله، «عرفان اصیل ایرانی در سفینه تبریز»، سفینه تبریز، به کوشش ابوالمجد محمدبن مسعود تبریزی، با مقدمه‌های نصرالله پورجوادی و عبدالحسین حائری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱،

ص بیست و سه - بیست و هفت.

پورنامداریان، تقی، در سایه آفتاب، سخن، تهران ۱۳۸۰.

- تیمسانی، عقیق‌الدین، شرح مواقف الثوری، دراسة و تحقیق د. جمال المرزوقی، الهيئة المصریة العامة للكتاب، ادارة التراث مصر، قاهره ۲۰۰۰.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، البیان و التبيين، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، مجلد اول، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۲۰۰۳/۱۴۲۳.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان، نفاتح الانس من حضرات القدس، به تصحیح و با مقدمه و تعلیقات محمود عابدی، اطلاعات، تهران ۱۳۷۵.
- جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم، شد الإزار فی حطّ الأوزار عن زوّار المزار، به تحشیه و تعلیق علامه محمد قزوینی، نوید، تهران ۱۳۲۸.
- چیتیک، ویلیام، من و مولانا، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، مروارید، تهران ۱۳۸۶.
- خطیبی، حسین، فی نثر در ادب فارسی، زوّار، تهران ۱۳۶۶.
- رجائی بخارایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، علمی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۴.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، سنی، دو جلد، علمی، چاپ نهم، تهران ۱۳۸۱.
- سپهسالار، فریدون بن احمد، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، با مقدمه سعید نفیسی، اقبال، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۸.
- شمس‌الدین محمد تبریزی، مقالات، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، خوارزمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۹.
- شیخ بهائی، دیوان (کلیات اشعار و آثار)، به تصحیح علی کاتبی، با مقدمه سعید نفیسی، نشر چکامه، تهران ۱۳۷۲.
- شیمل، آن ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.
- صاحب‌الزّمانی، ناصرالدین، خط سوم، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، تهران ۱۳۶۹.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم، اسرارنامه، به تصحیح و با مقدمه و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۶.
- عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، سه جلد، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیق عسیران، اساطیر، تهران ۱۳۷۷.
- غزالی، احمد، مجالس، به تصحیح احمد مجاهد، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۶.
- فرای، نورتروپ، تحلیل نقد، ترجمه صالح حسینی، نیلوفر، تهران ۱۳۷۷.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، زوّار، چاپ ششم، تهران ۱۳۸۲.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، نشر هما، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۲.
- کریلانی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنّات الجنان، جزء اول، تصحیح و تعلیق جعفر سلطان‌القرائی، تصحیح محمدامین سلطان‌القرائی، انتشارات ستوده، تبریز ۱۳۸۳.
- گربن، هانری، انسان نورانی در تصوّف اسلامی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، گلپان، شیراز ۱۳۸۳.
- گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال‌الدین (زندگانی، فلسفه، آثار)، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی،

- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- لوئیس، فرانکلین دین، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، نشر نامک، تهران ۱۳۸۴.
- موحد، محمدعلی (۱)، باغ سبز (گفتارهایی درباره شمس و مولانا)، نشر کارنامه، تهران ۱۳۸۷.
- (۲)، شمس تبریزی، طرح نو، تهران ۱۳۷۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱)، غزلیات شمس تبریزی، مقدمه، گزینش، و تفسیر محمد رضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۷.
- (۲)، فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ ۳، تهران ۱۳۵۸.
- (۳)، کلمات شمس تبریزی، به تصحیح و با حواشی بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۸.
- نجم رازی (۱)، مرصاد العباد، به تصحیح محمد امین ریاحی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۳.
- (۲)، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، به تصحیح و با مقدمه و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۱.
- نزهت، بهمن، «نشانه‌های خاموش»، نشر دانش، سال بیست و دوم (۱۳۸۵)، ش ۱، ص ۴۱-۵۲.
- نیکلسون، رینولد الن، جان جان (مستخباتی از دیوان شمس)، ترجمه حسن لاهوتی، نشر نامک، تهران ۱۳۸۱.
- ولیک، رنه و آوستن وارن، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۲.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، به تصحیح و با مقدمه و تعلیقات محمود عابدی، سروش، تهران ۱۳۸۴.

- BROWNE, Edward G. (1969), *A Literary History of Persia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RINER, Hellmut (1983), "Djalal al-Din Rumi", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. II, p. 394.
- Mc CUMSEY, Elizabeth (1995), "Silence", *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), vol. 13, pp. 321-324.
- SCHIMMEL, Anne Marie (1997), "Shams-i Tabrizi", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. IX, pp. 228-229.