



## چهره سنائی در مقالات شمس

مهدی محبتی (دانشیار دانشگاه زنجان)

### مقدمه- جایگاه سنائی در دیدگاه شمس

در دوره ظهور کوتاه مدّت شمس تبریزی در قونیه، که به صورت میان پرده ای آشفته و زودگذر در طومار زندگی مولانا و خانواده اش رخ نمود، سنائی، قرنی پس از مرگ، در اوج شهرت و اعتبار بود و بر پهنه های شرقی و غربی قلمرو زبان فارسی نفوذ گسترده و سایه افکن داشت. عطار در نیشابور و خاقانی و نظامی در آران و آذربایجان او را بزرگ می داشتند. نظامی مخزن الاسرار را هم طراز حدیقه می شمارد:

نامه دو آمد ز دو ناموس گاه      هر دو مسجّل به دو بهرام شاه  
آن زری از کسان کهن ریخته      وین دُری از بحر نو انگیخته  
آن به درآورده ز غزنین علم      وین زده بر سکه رومی رقم

(نظامی، ص ۱۹)

خاقانی خود را جانشین سنائی می شناساند و می گوید:

بدل من آمدم اندر جهان سنائی را      بدین دلیل پدر نام من بدیل نهاد

(خاقانی، قطعات، ص ۸۵۰)

در جای دیگر:

چون زمان عهد سنائی درنوشت      آسمان چون من سخن گستر بزد

چون به غزنین ساحری شد زیر خاک خاکِ شروان ساحری نو تر بزاد

(همو، قطعات، ص ۸۵۸)

عطار هم، ضمن نقل گفته‌ها و نکته‌هایی پرمغز، سنائی را سخت می‌ستاید، از جمله می‌گوید:

آفتاب ارچه سمائی گشته است در سنا جنس سنائی گشته است

(عطار ۲، ص ۱۵۰؛ نیز ص ۳۳۲ و ۴۴۹)

شمس، که دوره جوانیش مقارن بود با اواخر ایام خاقانی و نظامی و تقریباً عطار، آثار این هر سه را می‌خواند، جایگاه رفیع سنائی را در نزد آنان می‌دید، بعضاً در باب شعر و فکرشان اظهار نظر می‌کرد؛ برای القای فکر و تلقین آموزه‌های خود، از آثار سنائی بهره می‌برد؛ اما، به خلاف غالب شاعران و فایده‌جویان، یکسره تسلیم مشرب او نمی‌شد. بررسی دقیقی ابیاتی از سنائی که در مقالات شمس نقل شده میزان تأثیر مداوم سنائی را در او نشان می‌دهد.

از شواهد متعدّد و متنوّع، توجّه و علاقه نمایان شمس به سنائی استنباط می‌شود. شمس که کمتر کسی و کمتر بینشی را در بست می‌پذیرد. در شواهد، اشاره‌هایی را مندرج دیدیم نمودار آنکه شمس، در مواردی حسّاس، نسبت به سنائی نیز موضع انتقادی دارد. اینک به بحث در نظرگاه شمس درباره یکی از جنبه‌های شاخص و محلّ مناقشه شخصیت سنائی می‌پردازیم که با عنوان تلویح مطرح شده است.

نخستین مسئله درباره احوال حکیم غزنوی که در مقالات شمس ذهن جست‌وجوگر را درگیر می‌سازد برخوردهای دوگانه شمس است: از سویی تکریم فوق‌العاده سنائی که به صراحت می‌گوید: «کلام او کلام خدا باشد» (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۱۴۷)؛ از دیگر سو، انکار او که حریف را بی‌خبر از درک حقیقت ایمان و تصدیق آن می‌شناساند. (همان، ص ۹۰)

در رابطه با این دوگانگی، از دیرباز، کسانی خواسته‌اند با اشاره به واقعاتی شبیه داستان سنائی و «دیوانه لای‌خوار» (از جمله دولتشاه سمرقندی، ص ۷۶) این تعارض را حل کنند و برای سنائی دو دوره حیات فکری و عملی متمایز قایل شوند. کسانی نیز، با طرح ساحت‌های سه‌گانه روشن و خاکستری و تیره در شعر سنائی، خواسته‌اند اشعار به ظاهر متفاوت و بعضاً متضادّ او را متمایز سازند (شفیعی کدکنی، ص ۲۵). اما واقعیات عینی و

مستند زندگی سنائی نگره اول را به کلی باطل می‌کند و درهم آمیختگی کامل هر سه ساحت اشعار و عدم امکان تفکیک دقیق آنها عملاً نگره دوم را با مشکل روبه‌رو می‌سازد. زیرا، هرچند به صورت فرضی و ذهنی می‌توان اشعار سنائی را در سه دسته روشن و تیره و خاکستری جای داد، در عمل و در واقعیت، گاه، در یک اثر، این هر سه نوع تمایز را می‌یابیم. فی‌المثل، در انتهای سیرالعباد، شعر یکباره از ساحت روشن دور می‌گردد و به فضای تیره درمی‌آید یا، در حدیقه و دیوان، ساحات سه‌گانه در بطن نگره عرفانی درهم تنیده می‌شوند.

به هر حال، قبول دوره‌های شعری متفاوت برای سنائی با مستندات مسلم تاریخی و ادبی همخوانی ندارد. طرح ساحت‌های سه‌گانه نیز، هرچند به لحاظ نظری پذیرفتنی است، مصداقاً مشکلات فراوانی دارد. به هر صورت، برای هیچ‌یک از این دو نظرگاه نمی‌توان چشم‌انداز قابل قبولی در فهم و تحلیل و شخصیت و شعر سنائی سراغ گرفت، چنان‌که شفیع کدکنی نیز درباره ساحت‌های سه‌گانه و دو دوره شاعری سنائی می‌نویسد:

هیچ‌گونه تسلسل تاریخی و نظام منطقی در ظهور و زوال این قطب‌ها و مدارها وجود ندارد و سنائی، تا آخر عمر، گرفتار این سه حالت بوده است و، چون قدما نمی‌توانسته‌اند مبانی پیچیده روان‌شناسی این تضاد را تحلیل کنند، ناچار دست به جعل افسانه‌هایی زده‌اند از قبیل داستان سنائی و دیوانه لای‌خوار که، براساس آن، این تناقض‌ها و تضادها را از مفهوم تضاد و تناقض خارج کنند و در یک نظام زنجیره‌ای آن را با ادوار مختلف زندگی حکیم تطبیق دهند. (همان، ص ۲۵-۲۶)

برای حل این تناقض و تعارض آشکار، هیچ‌کس، تا به امروز، راه حلی منطقی و معقول که عقل را آرام و دل را خشنود سازد پیشنهاد نکرده است. شاید بتوان شمس را یکی از نخستین کسانی دانست که به صورت جدی و عمیق به این معضل پی برده، با آن درگیر شده، جرأت طرح آن را یافته و، با طرح مسئله تلوین، به تحلیل شخصیت سنائی پرداخته و، در حد پیشرفته‌ای، راه حلی برای این تعارض به دست داده است. تلوین، از نظر عرفانی، تردید و تردد سالک است در یافت و دریافت احوال و مقامات قلب و متلون کسی است که در یک حال و قرار پیش نرود و الوان گوناگون به خود گیرد و

آن، به نوعی، ضد تمکین است.

از آن جا که تلوین، در روشن ساختن نظر شمس درباره سنائی، نقش مهمی دارد، مفهوم آن را پیش از ظهور شمس و مقارن و پس از آن اندکی باز می‌کنیم.

ابونصر سراج (وفات: ۳۷۸)، صاحب دانشنامه معروف اللّمع فی التّصوف، می‌نویسد:

تلوین دگرگونی‌های احوال بنده را گویند. گروهی گفته‌اند: تلوین نشان حقیقت است؛ چه تلوین جایگاه ظهور اراده حق در بنده است و از آن غیرت نیز پیدا می‌گردد. تلوین به معنای تغییر هم هست؛ و آن‌کس که به تغییر صفات و احوال اشاره می‌کند، از این جهت است که می‌گوید نشان حقیقت تلوین‌ناپذیری است؛ و آن‌کس که تلوین را از جهت دگرگونی دل و حال‌های متفاوت آن می‌بیند تلوین را نشان حقیقت می‌گوید. (سراج، ص ۳۹۳)

قشیری (وفات: ۴۶۵)، صاحب کتاب معروف و بسیار مهم رساله، در این باب می‌گوید:

تلوین صفت ارباب احوال بود و تمکین صفت اصحاب حقایق. مادام که بنده در راه بود، صاحب تلوین بود و از حالی به حالی همی شود و از صفتی به صفتی همی‌گردد و از این منزل که بود به منزلی برتر از آن فرود آید؛ چون برسد، صاحب تمکین بود. (قشیری، ص ۱۶۴)

هجویری، معاصر قشیری، نیز تعریفی نزدیک به او از تلوین و تمکین دارد و تمکین را «اقامت محققان در محل کمال و درجه اعلی» می‌داند که گذر از آن محل بود. وی تلوین را رود و تمکین را دریا می‌گیرد که رود، تا رود است، جاری است و در گذر، چون به دریا رسید، آرام می‌گیرد و متمکن می‌شود. وی، به همین دلیل، اصولاً تمکین را، از زبان مشایخ، رفع التلوین می‌خواند و نمونه‌هایی را برای هر یک از دو صنف ذکر می‌کند. (← هجویری، ص ۵۴۴-۵۴۷)

عزالدین محمود کاشانی (وفات: ۷۳۵) نیز، در مصباح‌الهدایه، از منظری دیگر به این دو

حالت می‌پردازد و می‌نویسد:

تمکین عبارت است از دوام کشف حقیقت به سبب استقرار قلب در محل قرب؛ و تلوین اشارت است به تقلب میان کشف و احتجاب به سبب تناوب و تعاقب غیبت صفات نفس و ظهور آن. و مادام تا شخص از حد صفات نفس عبور نکرده باشد و به عالم قلب نرسیده، او را صاحب تلوین نگویند؛ چه تلوین به جهت تعاقب احوال مختلفه بود و مقید صفات نفس را صاحب حال نخوانند. پس تلوین ارباب قلوب را تواند بود که هنوز از عالم صفات تجاوز نکرده و به ذات نرسیده؛ چه، صفات متعدّدند و تلوین جایی تواند بود که تعدّدی باشد. و

ارباب کشف ذات از حد ذات گذشته باشند و به مقام تمکین رسیده. چه، در ذات، به جهت وحدت، تغییر صورت نبندد. و خلاص از تلوین کسی را بود که دل او از مقام قلبی به مقام روحی عروج کند و از تحت تصرفات تعدد صفات بیرون آید و در فضای قرب ذات متمکن گردد. (کاشانی، ص ۱۴۵)

بر همین مبنا، تلوین نوعی بی ثباتی در حیطه های شخصیتی و نفسانی است که فرد را از قلمرو تثبیت روحی و قلبی دور می سازد و میان احوال و مقامات گوناگون نفسانی متردد نگه می دارد.

شمس، با شناخت دقیق معنای تلوین و توجه به قلمروهای معنوی آن و طرح مکرر آن در باب سنایی، او را متمکن در این مقام می داند و نهایتاً متردد بین تلوین و تکوین. از این رو در موردی، پس از نقل بیت

به هرچ از اولیا گفتند اُرزقنی و وُقُنی به هرچ از انبیا گفتند اَمَنَا و صَدَقْنَا

(سنائی ۱، ص ۵۷)

به صراحت می نویسد:

این جا معنی لطیف است که از آن انبیا را طلب نکرد، همین اَمَنَا گفت؛ از آن اولیا را طلب کرد که اُرزقنی و وُقُنی. اما این کار او [= سنائی] نیست که سخن مرد به قراین معلوم شود. اگر او را این خبر بودی، سخنش متلون نبود. او را همین بود که جهت نظم و قافیه. (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۹۰)

در جای دیگر، پس از نقل مصرع تا همه دل بینی بی حرص و بخل، به صراحت سنائی را از درک حقیقت دل بی خبر می داند و می گوید به همین سبب است که سخنش بارِد و سرد به نظر می آید (← همان، ج ۲، ص ۱۴۰). در صفحه ای دیگر، انگار که این وصف درباره کل شخصیت سنائی را تند و ناخوش سنجیده، بر هر که سنائی را متلون بخواند می تازد و گوینده را از دیوانه کمتر می شناسد (← همان، ج ۱، ص ۹۲). در جای دیگر، از زبان کسی، به صورتی معتدل تر، باز بر همان نگره اول تأکید می کند که سنائی اساس کارش بر تلوین است نه تمکین. (همان، ج ۱، ص ۱۲۶)

دو شاهد دیگر این تلون و تزلزل شخصیت سنائی در نظر شمس را بیشتر تأیید

می کند:

یکی تمایل غریب سنائی به زَنار بستن در آخر عمر که آن را اعلان آشکارا و علنی درگیری‌های درونی ذات او می‌توان شمرد چرا که، در جو اجتماعی و فرهنگی آن دوران، این حرکت، آن هم در آخر عمر از مردی حکیم، بی‌پروا ترین نوع خروج از هنجار دینی و عرفی و فرهنگی جامعه اسلامی قلمداد می‌شده و بیانگر عمق تعارض‌های درونی و نفسانی فرد با خود است. نمونه دیگر آن را شمس در باب سلطان‌العارفین بایزید بسطامی سراغ گرفته و، درست در همین مقام، با لحنی خوارساز، درباره سنائی گفته است: «آخر عمر لاجرم زَنار خواست سنائیک». (همان، ج ۲، ص ۱۳۰)

دیگری نکته بسیار معنی‌داری است که شمس - شاید اول بار به صورت مکتوب - با نقل واپسین سخنان سنائی در دم مرگ، گوشزد کرده است:

سنائی، به وقت مرگ چیزی می‌گفت زیر زبان، گوش چون به دهانش بردند این می‌گفت:

بازگشتم ز آنچه گفتم زان که نیست در سخن معنی و در معنی سخن

(همان، ص ۷۰)

و این نمودار تعارض‌های درونی مردی است که همه سرمایه‌اش سخنان اوست. کسان دیگری نیز از جمله جامی در نفحات‌الانس (جامی، ص ۵۹۴) بدین حال و حالت سنائی اشاره کرده‌اند اما کلام شمس فضل تقدّم دارد.

سنائی در حیطه اعتقادات مذهبی هم دچار همین تلوین و تلون عظیم است. وی، در آغاز، اهل سنت و جماعت و طرفدار سرسخت ابوحنیفه و خلیفه دوم بوده به گونه‌ای که بارها سخنانی از قبیل آنچه ذیلاً نمونه‌وار نقل می‌شود به زبان آورده است:

آن‌که در پیش صحابان فضل او گفتم رسول تا قیامت داد علمش کار خلقان را قرار

شمع جنت خواند عمر را نبی یک بار و بس ابوحنیفه را چراغ امتان گفت او سه بار

(سنائی ۱، ص ۲۳۸، ۲۳۹)

اما، در طی تموجات روحی شدید، دگرگون می‌گردد و می‌گوید:

آن‌که او را بر سر حیدر همی خوانی امیر کافر گم می‌تواند کفش قنبر داشتن

تا سلیمان‌وار باشد حیدر اندر صدر مُلک زشت باشد دیو را بر تاژک افسر داشتن

(همان، ص ۴۶۹)

باری، شواهد یادشده ژرفای درگیری‌های درونی سنائی را حتّی تا لحظه مرگ نشان می‌دهد و زمینه را برای پذیرش نظر شمس درباره وجود تلوین در شخصیت سنائی مساعدتر می‌سازد؛ هرچند، از منظری دیگر و با توجه به شخصیت پیوسته در تحوّل شمس همچین تغییر نگاه او، نفس این تلوین در شخصیت سنائی چه بسا امتیاز به شمار آید، چون حاکی از آن است که هیچ‌گاه در یک مقام متوقّف نمانده و تنگی قالب آن را حس کرده و خواسته از آن بگذرد.

شمس خود نیز چنین شخصیتی دارد و در هیچ‌یک از قالب‌های احوال و مقامات متعارف عرفانی حتّی والاترین و بالاترین نوع آن در نمی‌گنجد و تسلیم آداب و رسوم معهود و مألوف صوفیانه نمی‌شود و در هیچ مقامی متمکن نمی‌گردد و این، با توجه به جریان‌های نوگرایی عرفانی در عهد و عصر شمس، چندان دور و نامحتمل به نظر نمی‌رسد، چنان‌که مثلاً ابن عربی - که شمس معاصر و محشور با او بوده (مؤخداً، ص ۳۶۳-۳۶۵) و بعضاً از مصاحبت خود با او یاد می‌کند (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۹۹ و ۱۴۴، ۲۳۹، ۳۰۴) - از تلوین تعریفی به دست می‌دهد می‌توان گفت خلاف نظر جمهور عارفانی که در اصطلاحات تصوّف صاحب تالیف یا تعریف‌اند. وی، در تعریف تلوین، می‌گوید:

التَّلْوِينُ تَنْقُلُ الْعَبْدَ فِي أَحْوَالِهِ وَ هُوَ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ مَقَامٌ نَاقِصٌ وَ عِنْدَنَا هُوَ أَكْمَلُ الْمَقَامَاتِ وَ حَالُ الْعَبْدِ فِيهِ حَالُ قَوْلِهِ تَعَالَى كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ. التَّمَكُّنُ عِنْدَنَا هُوَ التَّمَكُّنُ فِي التَّلْوِينِ وَ قِيلَ هُوَ حَالُ أَهْلِ الْوُصُولِ (ابن عربی ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲)

إِنَّ التَّلْوِينَ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ      دَلِيلُ صِدْقِ عَلِيِّ الْعَالِي مِنَ الْحَالِي  
فَمَنْ تَحَقَّقَ بِالْأَنْفَاسِ يَعْرِفُهُ      بِالْحَالِ فِيهِ كَمِثْلِ الْحَالِ فِي الْحَالِ  
(همو ۲، ج ۲، ص ۴۸۸)

بدین قرار، ابن عربی، تلوین را، که گذرا بودن احوال عبد است، به خلاف بیشتر عرفا، کامل‌ترین مقام عبد و والاترین مرتبه تشبّه او به ذات حق می‌داند و این، برای آشنایان با نظریه عرفانی شیخ و دستگاه ممتاز و متمایز مشرب او چندان غریب نیست. او چندین و چند بار، در فصوص و فتوحات، خلاف مشهورهایی از این دست آورده است که رگه‌هایی از نظایر آنها در نگره‌های سراج و قشیری و کاشانی در باب تلوین نیز دیده می‌شود. می‌توان شمس را نخستین صاحب‌نظر در تاریخ ادب فارسی دانست که نگاهی

این‌گونه به سنائی دارد و، با قبول تلّون در احوال سنایی، مقام او را فرو نمی‌کاهد و، هم در این حال، اعمال او را توجیه نمی‌کند همچنان دوگانگی احوال او را صفت وی می‌شناسد و به دو دوره و دو حال نسبت نمی‌دهد. گفت‌وگوی ناتمامی هم که شمس درباره سنائی دارد و چنان جلوه می‌کند که پنداری موضعی دوگانه در تشخیص شخصیت سنایی دارد و، در یک مجلس، او را هم می‌نکوهد و هم می‌ستاید (← شمس تبریزی، ج ۲، ص ۲۱۹) می‌تواند تا حدودی توجیه‌گر نگره‌کسانی باشد که، به خلاف شمس و ابن عربی، ویژگی‌های ظاهراً متعارض شخصیت سنائی برایشان قابل هضم نیست.

با این توجیه، اظهار نظر سعدی درباره سنائی نیز دور از انتظار نیست که، هرچند در سنجش احوال بزرگان جانب اعتدال را نگه می‌دارد و از آنان به نیکی یاد می‌کند، دوگانگی رفتار و شخصیت سنائی را پیش چشم دارد و، چون نوبت او می‌رسد، لحنش تیزی و تند می‌گیرد و، به اشاره و بی ذکر نام، او را مدّعی می‌شمارد و سخنش را باطل می‌خواند و می‌گوید:

باطل است آنچه مدّعی گوید      خفته را خفته کی کند بیدار  
مرد باید که گیرد اندر گوش      و نوشته‌ست نقش بر دیوار

(سعدی، ص ۱۲۰)

مصراع دوم بیت اول تضمین مصراع دوم بیت

عالمت غافل است و تو غافل      خفته را خفته کی کند بیدار

از سنائی (سنائی ۱، ص ۲۰۲) است در قصیده‌ای بسیار معروف به مطلع

طلب ای عاشقان خوش رفتار      طرب ای نیکوان شیرین کار

(همان، ص ۱۹۶)

ناگفته نماند که این دو نظر، هریک در جای خود، در دو فضای متفاوت و از دو نظرگاه متمایز، درست است؛ اما آنچه در این مقام جلب توجه می‌کند نوع داوری سعدی است که، به خلاف رسم خود، با قاطعیت سنائی را مدّعی و سخنش را باطل می‌خواند. زرین‌کوب نیز، از همین منظر، انگیزه عمده گفته‌های سنائی را در غالب ابواب حدیقه خودنمایی و عرض هنر می‌داند که، به خلاف مثنوی مولانا، با روح اثری اخلاقی و تعلیمی در تعارض است. به نظر او، التزام در یوزگی و بلندهمتی، سرگردانی میان مسجد و خرابات،



آمیختگی «ستایش و نکوهش و هزل و هجو» با «معانی عرفانی»، و سرگشتگی روح شاعر در کشاکش این نوسانات چه بسا نشانی از همان تلوین کذائی باشد. (زرین کوب ۱، ص ۲۹۷؛ همو ۲، ص ۲۴۰-۲۴۲)

پیش از سعدی، دیگرانی هم بوده اند که بدین معضل برخوردند چنانکه، در همان ایام، انوری شاید نخستین شاعری باشد که به این تعارض و گره خوردگی نفسانی سنائی پی برده و صریح و گستاخ به آن اشاره کرده باشد. سنائی، در یکی از مشهورترین قصاید خود به مطلع

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا

قدم زین هر دو بیرون نه اینجا باش و نه آنجا  
توصیه‌هایی اکید برای مفارقت از جسم و حتی منزل نکردن در جان می‌کند و رسیدن به اوج صفا و خلوص و وارستگی را «قدم زین هر دو بیرون نهادن» می‌داند و نکته‌هایی غریب از احوال و مقامات می‌گوید و در نهایت می‌رسد به آنجا که می‌گوید:

به دل نندیشم از نعمت نه در دنیا نه در عقبی      همی خواهم به هر ساعت چه در سرا چه در ضرا  
که یارب مر سنائی را تو در حکمت سنائی ده      چنان کز وی به رشک آید روان بوعلی سینا  
(سنائی ۱، ص ۵۷)

انوری بیت دوم را دستاویز حمله به سنائی می‌سازد و، ضمن تعریض‌هایی تند، کلامش را نقد می‌کند و می‌گوید:

نگر تا حلقه اقبال ناممکن نجیبانی      سلیمان ابلها لا بلکه مرحوما و مسکینا  
سنائی گرچه از وجه مناجاتی همی گوید      به شعری در ز حرص آن که یابد دیده بینا  
که یارب مر سنائی را سنائی ده تو در حکمت      چنان کز وی به رشک آید روان بوعلی سینا  
ولیکن در طریق آرزو پختن خرد داند      که با تخت زمرد بس نیاید کوشش مینا  
برو جان پدر تن در مشیت ده که دیر افتد      ز یا جوج تمئی رخنه در سد و لوشینا\*  
به استعداد یابد هرکه از ما چیزی یابد      نه اندر بدو فطرت پیش ازین کان الفتی طینا\*  
(انوری، ص ۵۱۲)

\* اشاره قرآنی (اعراف ۷: ۱۷۶؛ فرقان ۲۵: ۵۱؛ سجده ۳۲: ۱۳) \* مضمون قرآنی در آیات متعدّد

انوری این معنی را بیان می‌کند که عارف وارسته چرا باید، از حرص، چنین حکمتی

بنخواهد که، در آن، روان دیگری به رشک آید و او را از حسد به خشم آورد. آیا خود این نوع خواستن با ذات خلوص عارفانه تعارض ندارد؟ اما بی‌پرواترین سخنان در باب شعر و شخصیت سنائی از آن شمس است آن‌جا که او را با خاقانی مقایسه می‌کند و با لحنی سرکش و تند می‌گوید:

آن دو بیت خاقانی می‌ارزد جمله دیوان سنائی و فخری‌نامه‌اش؛ او را که از آن بوی فقر می‌آید.

(شمس تبریزی، ج ۱، ص ۳۷۱-۳۷۲)

فخری‌نامه نام دیگر حدیقه است و حدیقه در چشم و دل شاعران روزگار شمس از جمله خود خاقانی و نظامی و عطار و مولوی، مقام و مکانتی بس رفیع دارد. برتری دادن دو بیت خاقانی بر کل حدیقه و دیوان سنائی امر غریبی است که فقط از هنجارگریزی چون شمس برمی‌آید. در مقالات، آن دو بیت نقل نشده است تا امکان داوری دقیق‌تر را درباره نظر شمس فراهم سازد.

شمس، در مقامی دیگر، تصویری تازه و کمیاب از شخصیت سنائی به دست می‌دهد و آن ماجرای برخورد سنائی با کارگر ساده گل‌کار است. شرح این برخورد در دو جا از مقالات آمده است. یک بار به زبان عربی (همان، ص ۳۴۳ و ۳۹۲) و بار دیگر به فارسی. (همان، ج ۲، ص ۱۵۰)

در این داستان، شمس سنائی را مردی معرفی می‌کند که تاب تحمل غلط خواندن شعرش را، آن هم از دهان خشت‌مال ندارد، و، در تنبیه او، مقابله به مثل می‌کند: خشت‌های گل‌کار را لگدمال می‌کند و، چون خشت‌مال بر او بانگ می‌زند که «هی هی، چه می‌کنی؟»، سنائی در پاسخ می‌گوید: «تو را دشوار آمد که خشت تو را شکستم؛ پس تو شعر مرا چگونه می‌شکنی؟» و خشت‌مال می‌گوید: «تو سنائی‌ای؟» و دریای او می‌افتد. (همان، ج ۲، ص ۱۵۰)

اینها همه گفته‌های شمس در باب سنائی نیست. شمس، در فحوای اشعار سنائی، گه‌گاه نکته‌های ناب و تازه‌ای آورده که پیشتر از آنها یاد شد. اما در ماجرای معامله او با گل‌کار، شمس به مسئله‌ای اشاره ظریف دارد که در رابطه اثرآفرین با مخاطب درخور تأمل است. پیداست که غالب اشعار کلاسیک فارسی به‌خصوص در دو سبک خراسانی

و عراقی برای قاطبه فارسی‌زبانان چندان روشن و مفهوم نبوده است. از این رو، شاعران، به‌ناچار، عمده مخاطبان خود را در شعرشناسان ناشناخته خود سراغ می‌گرفتند. این معنی، با توجه به محدودیت آموزش علم و هنر در آن ادوار، بدیهی است. اما عکس آن نکته ظریفی است که شاید نخستین بار شمس آن را گوشزد ساخته است. او، پس از نقل رباعی

ای گزشتۀ وصل تو سیران جهان      لـرزان ز فراق تو دلیران جهان  
با چشم تو آهوان چه دارند به دست      ای زلف تو پای‌بند شیران جهان\*

می‌گوید:

باشد که آن‌کس که این گفته است، او را از این هیچ خبر نبوده باشد و نه از حال، فلاحی باشد روستایی نه نظم داند نه نثر. همین سنائی و نظامی و خاقانی و عطار بودند که ایشان را از آن گفت نصیبی بود. پنیر غذای یوز باشد؛ شیر پنیر خورد؟ دل شکاری\* و جگر شکاری\* خورد؛ هرکس را غذایی است. (همان، ص ۵۷)

\* شکاری، آنچه شکار کنند.

در مقالات شمس، بارها از اشعار سنائی، با ذکر نام یا بی‌نام بردن از او، نقل شده است که پاره‌ای از آنها با نقد و نظر شمس قرین است و پاره‌ای دیگر صرفاً در تأیید قول او است. شیوه انتقادی شمس در این نگره‌ها عمدتاً معنامحور است که، در ضمن، مقصود سنائی را از اشعار بیان می‌کند و، از این بیان، احیاناً تفاوت خوانش او با خوانش‌های مشهور روشن می‌گردد.

اینک منقولات شمس از اشعار سنائی: *شعرهای سنائی و مطالعات فرهنگی*  
□ به هرچ از اولیا گفتند\* اُرزقنی و وُفقنی      به هرچ از انبیا گفتند\* آمنا و صدقنا  
(سنائی ۱، ص ۵۷)

\* درد یوان: گویند

در این جا، شمس نظر انکار به سنائی دارد و بر او دو نکته می‌گیرد: یکی آنکه، هرچند

---

\* این رباعی در کلیات دیوان کبیر مولوی آمده است؛ اما، با توضیح شمس، در اصالت انتساب آن – همچنان که بسیاری دیگر از رباعی‌های مندرج در کلیات – به مولوی قویاً باید تردید کرد.

به گفته انبیا ایمان می آورد و آنها را به راست می دارد، از گفته های اولیاست که رزق و توفیق می طلبد که در حد و اندازه او نیست، چون در مقام تلوین محروم از درک این لطایف است؛ دیگر آنکه کار او در چنین اشعاری بیشتر بازی با الفاظ و هنرنمایی در قافیه پردازی است (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۹۰). این مضمون را شمس، در جای دیگری از مقالات، ذیل آیه تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَاَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (یوسف، ۱۲: ۱۰۱) نیز، مطرح می کند. (همان، ج ۱، ص ۴۱۵)

□ عروس حضرت قرآن نقاب آن گه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بینداز غوغا

(سنائی ۱، ص ۵۱)

این مرد که این گفته است عجب مجرد بوده است خود از خود، کلام او کلام خدا باشد. کلام خدا کامل باشد، تمام باشد. (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۱۴۷)

□ ای قوم ازین سرای حوادث گذر کنید\* (سنائی ۱، ص ۷۷۶)

(\* مصرع اول بیت است؛ مصرع دوم آن چنین است: خیزید و سوی عالم علوی سفر کنید.)

این سخن نیست، این تنبیه است بر سخن، دعوت است به سخن، و دعوت است بدان عالم. می گوید عالمی هست، عزم کنید. به این نماز مشغول شدی، نماز رفت. بدین عزم مشغول شدی، عزم رفت. (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹)

□ تا همه دل بینی بی حرص و بخل\*

(\* مصرع اول بیت است. مصرع دوم چنین است: تا همه جان بینی بی کبر و کین)

از قصیده معروف به مطلع

بس که شنیدی صفت روم و چین خیز و بیا مُلک سنائی بسین

(سنائی ۱، ص ۵۴۵)

شمس اینجا، در متن گفت و گویی انکار آمیز، پندار مردی ناشناس را، که ظاهراً بر مولانا خرده می گیرد، تصحیح می کند و می گوید منظور مولوی از گفتن بعضی سخنان جواب دادن به شریف پاسوخته، مردی میانه احوال و واعظ در قونیه نیست بلکه منظور او پاسخ گویی به سیرالعباد سنائی است که سخنانی سرد و بارد گفته است و از دل خبر نداشته است. سپس، وصف عظمت دل می کند و، با نگاهی نو، همان مصرع را به تکرار

می آورد که یعنی این گونه باید دل را دید و وصف کرد. (شمس تبریزی، ج ۲، ص ۱۴۰)  
وی، در همین جا، با نقل بیت

□ ای سنائی دم در این عالم قلندروار زن      خاک در چشم همه پاکانِ دعوی دار زن  
(سنائی ۱، ص ۷۱۹)

بی پروا و تند به نقد او می پردازد و می گوید:

از این است محرومیش؛ از این است بی خیریش؛ به آخر عمر، ز نثار خواست که اَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ. (شمس تبریزی، ج ۲، ص ۱۴۰)

که به نظر می رسد، در این جا، کاتب سخنان شمس درباره بایزید را با سخن سنائی خلط کرده است یا خود شمس به یک تیر دو نشان زده است؛ چون، در پایان همین بند، جمله هایی را ذکر می کند که - به نقل خواجه عبدالله انصاری و عطار - بایزید در آخرین لحظات عمر بر زبان آورد (← انصاری، ص ۲۰۶؛ عطار ۱، ص ۲۴۱). وی، در بند بعدی نیز، بی درنگ، تیغ تند کلام را متوجه بایزید می سازد. (شمس تبریزی، ج ۲، ص ۱۴۰)

□ دو بیت از سنائی بی ذکر نام او:

در میان گردنانی این\* کلاه از سر بینه      تا ازین میدانِ مردان بو که سر بیرون بری  
ورنه در ره سرفرازانند کز تیغ اجل      هم کلاه از سرت بر بایند و هم سر بر سری\*  
(شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۹۸)

\* ضبط دیوان: «در میان گردنانی آبی». (سنائی ۱، ص ۶۵۴) \* بر سری، به اضافه، اضافی

از قصیده ای به مطلع

ای سنائی بی کله شو گرت باید سروری      زان که نزد بخردان تا با کلاهی بی سری

□ ای هواهای تو هوا انگیز      وی خدایان تو خدا آزار

(سنائی ۱، ص ۱۹۷)

شمس این بیت را در دو جا - یکی در ج ۱، ص ۲۷۴؛ دیگری، در ج ۲، ص ۱۰۳، فقط مصرع دوم بیت با ذکر نام سراینده و با ضبط ای به جای وی - نقل کرده است.

□ باش وقت معاشرت با خلق      همچو عفو خدای پذیرفتار

(همان، ج ۱، ص ۲۵۰)

که جملگی ابیاتی است از قصیده بسیار معروف سنائی به مطلع

طلب ای عاشقان خوش رفتار      طرب ای شاهدان شیرین کار

(سنائی ۱، ص ۱۹۶)

ظاهراً شمس این قصیده سنائی را بسیار دوست داشته؛ چون، در مقالات، حدّ اقل

دو بار آن را نقل کرده و، در اولین ملاقات با مولانا، بیت

علم کز تو تو را نیستاند      جهل از آن علم به بود بسیار\*

(همان، ص ۲۰۰)

\* دردیوان: صد بار

از آن را بر او خوانده است (← دولت‌شاه، ص ۱۴۸)

□ عاشقانت پر تو\* تحفه اگر جان آرند      به سر تو که همه زیره به کرمان آرند

(شمس تبریزی، ج ۱، ص ۶۹۷)

\* دردیوان (ص ۱۴۲): سوی تو.

□ سال‌ها باید که تا یک سنگ اصلی زافتاب      لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

ماه‌ها باید که تا یک پنبه دانه زیر خاک      ستر گردد عورتی را\* یا شهیدی را کفن\*

(شمس تبریزی، ج ۱، ص ۱۹۰)

\* دردیوان (ص ۴۸۶): شاهی را حله گردد

برگرفته از قصیده بسیار مشهور سنائی به مطلع

برگ بی‌برگی نداری لاف درویشی مزن      رخ چو عیاران نداری جان چو نامردان مکن

□ شرم\* ناید مر شما را زین سگان پُرفساد      ننگ ناید\* مر شما را زین خران بی‌فسار

آن یکی گو\* زین دین و کفر را زو رنگ و بو      وان دگر گو\* فخر مُلک و مُلک را زو ننگ و عار

(شمس تبریزی، ج ۲، ص ۲۵)

\* دردیوان (ص ۱۸۳): ننگ، دل نگیرد؛ گه؛ گه

از قصیده‌ای به مطلع

ای خداوندان مال الاعتبار الاعتبار وی خداخوانان قال الاعتذار الاعتذار

حدیقه نیز بر ذهن و زبان شمس بسیار تأثیر داشته و این تأثیر را در نقل ابیات متعدّد آن در مقالات می توان دید. این تأثیر در مفاهیم و مضامین و تمثیلاتی که شمس، در تلقین آموزه های خود، پیوسته از آنها بهره برده جلوه گر شده است. اینک شواهد آنها:

□ کوه اگر پر ز مار شد مُشکوه سنگ تریاق هست هم در کوه

(شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۸۵)

□ هر که را عون حق حصار بود عنکیوتیش پرده دار بود\*

(همان، ص ۳۰۰)

\* در حدیقه: شود (سنائی ۲، ص ۸۵ و ۷۴)

شمس مصرعی از حدیقه را در پایان بندی از سخنان مؤثر و نادر خود در باب حمله مغول تضمین کرده و گفته است:

آمد که آه، تنار رسید؛ واقعه بد. گفتم: شرم نداری چندین گاه دعوی مرغایی می کنی، از طوفان چنین می لرزی؟ بط کشتی طلب شگفت بود. (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۶۹)

که مصرع در فضای ابیات زیر آمده است:

پُل بود پیش تا\* نگردي کُل چون شدي کُل تو را چه بحر و چه پُل  
اندرین ره ز داد و دانش خویش بار ساز و ز هیچ پُل مندیش  
گرچه نوخیز و نوگرفت بود بط کشتی طلب شگفت بود

(سنائی ۲، ص ۱۵۴)

\* تا = تا وقتی که

امثال و حکم و تمثیلاتی نیز که شمس از حدیقه در سخن خویش می آورد پُر شمار و غالباً نقل به مضمون و به ندرت با ذکر نام سراینده است. حجم این نوع بهره جویی در مقالات شمس چندان است که خود در رساله ای مفرد و مستقل می گنجد و در اینجا به ذکر یکی دو نمونه آن اکتفا می شود:

□ شخصی صفت ماهی می کرد و بزرگی او. کسی او را گفت: خاموش. تو چه دانی که ماهی

چه باشد؟ گفت: من ندانم که چندین سفر دریا کرده‌ام! گفت: اگر می‌دانی نشانی ماهی، بگو چیست؟ گفت: نشان ماهی آن است که او شاخ دارد همچو اشتر. گفت: من خود می‌دانستم که تو از ماهی خبر نداری، اما بدین شرح که کردی چیزی دگرم معلوم شد که تو گاو را از اشتر واز [= باز] نمی‌شناسی. (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۸۳؛ نیز ← ج ۱، ص ۷۶)

کلی این حکایت برگرفته از حکایتی است در حدیقه با عنوان «تمثیل اصحاب غفلت که شتر از ماهی باز نمی‌شناسند» و نظیر آن حکایت دیگری است که مردی از نادانی می‌پرسد که «زعفران دیده‌ای؟» و او، چون وصف زعفران می‌کند، مرد پی می‌برد که، او، افزون بر نشناختن زعفران، پیاز را هم درست باز نمی‌شناسد. (← سنایی ۲، ص ۷۱ و ۷۲)

□ گفتم تماشا آن‌کس را باشد که پیل را تمام دید؛ اگرچه عضوی از او حیرت آورد اما آن حظ ندارد که دیده‌کل.... (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۴۸)

این تمثیل نیز برگرفته از حکایت معروف پیل در حدیقه است با عنوان «التمثیل فی شأن من كان فی هذه أعمى فهو فی الآخرة أعمى وأصل سببها، جماعة الغمیان و احوال الفیل» که با بیت بود شهری بزرگ در حد غور و اندر آن شهر مردمان همه کور (سنایی ۲، ص ۶۹)

آغاز می‌شود. مولانا، با بردن فیل به تاریکخانه به جای شهر کوران، این حکایت را زباند کرده است. تمثیل ریشه هندی دارد و قول حکمای بودایی است.

□ زهی قرآن پارسی، زهی وحی ناطق پاک، حالتی بود.... (شمس تبریزی، ج ۱، ص ۲۴۸)  
تعبیر قرآن پارسی را نخستین بار سنائی در صفت حدیقه به کار برده و نسخه‌ای از حدیقه را، برای داوری و تبرئه خویش از تهمت‌ها، به بغداد فرستاده و به توجیه گفته است:  
یک سخن زین و عالمی دانش همچو قرآن پارسی خوانش  
(سنایی ۲، ص ۷۴۵)

موحد، در این باب، چنین احتمال داده است:

شاید هم شمس این جمله را پس از نقل داستان پیل، که در همین صفحه آن راز سنائی آورده، به منظور تعظیم و تجلیل سنائی بر زبان رانده و، در یادداشت‌ها، میان آنها فاصله افتاده است. (← شمس تبریزی، ج ۱، ص ۵۳۸)



تأثیر سیرالعباد سنائی نیز جای جای در مقالات شمس دیده می‌شود، از جمله:  
چون علی از نبی دلیر شدم همچو خصمش ز خاک سیر شدم  
بیش دیدم ز قطره و ژاله من در او سامری و گوساله  
(همان، ص ۳۱۳ و ۳۱۲)

به هر روی، تأثیر فکری سنائی بر شمس بیش از آن است که بتوان انواع آن را تعیین و تحلیل کرد. برای حسن ختام، نمونه‌ای دیگر را، که شمس، در آن، به سبک و سیاق خود، سخنی از سنائی را تأویل می‌کند، نقل می‌کنیم.

می‌دانیم که قرآن کریم با «بسم الله» آغاز و با «ناس» در آخر سوره ناس ختم می‌شود که تأویلات بسیاری را برانگیخته است. از جمله، یکی از آخرین تأویلاتها چنین است که، اگر قرآن با نام الله آغاز و با ناس (=مردم) ختم می‌شود، از آن روست که آغاز و انجام دین اسلام خدا و مردم است و راه خدا از میان خلق خدا می‌گذرد یعنی نمی‌توان مردم را فراموش کرد و دم از خدا و قرب و محبت او زد. تأویلاتی ذوقی از این گونه در تاریخ اسلام فراوان است. شمس نیز سخنی از سنائی را، که به همین شیوه تأویل ذوقی و استحسانی و فاقد مبنای مستحکم عقلی و نقلی است، می‌آورد و به صراحت نقد و رد می‌کند؛ زیرا که جز تقلید و تکرار حرف گذشتگان وجه و محملی برای آن نمی‌یابد. وی می‌گوید:

آنچه سنائی گفته اول و آخر قرآن ز چه با آمد و سین یعنی که تو را سنت و قرآن پس، راه به تقلید نموده است. بوده‌اند شیوخ که یکی دو مقدمه در سخن رفته‌اند، آنگاه فرومانده‌اند.  
(شمس تبریزی، ج ۲، ص ۲۷۳)

که اشاره دارد به بیت  
اول و آخر قرآن ز چه با آمد و سین  
یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن پس  
از سنائی در قصیده‌ای به مطلع

درگه خلق همه زرق و فریب است و هوس کساز درگاه خداوند جهان دارد و پس  
(سنایی، ج ۲، ص ۳۰۷)

ناگفته نماند که شمس، از حیث شوریده‌حالی و زندگی قلندروار، به سنائی بی‌شباهت

نیست. چه بسا همین تشابه روش در سلوک فطری و سیر عملی او را تا بدین حد به سنائی و آثار او علاقه مند ساخته باشد. از جهتی دیگر، شوریدگی شمس بر خویش و بر همه هنجارهای متعارف تیغ زبان و تندى نگاه او را به جانب سنائی هم می کشاند. شاید از همین رو باشد که محققانی در تحلیل شخصیت سنائی درمانده اند و نتوانسته اند جایگاه او را در عرصه ادب فارسی چنان که شاید و باید دریابند و، در این باب، بعضاً در دو قطب مخالف جای گرفته اند (برای نمونه هایی از اظهار نظرهای متفاوت و بعضاً متعارض درباره سنائی ← محبتی، ص ۶۵۴-۶۵۵).

ویلیام چیتیک، که مجموع گفته های متعارض شمس درباره سنائی را می بیند، چنین برداشت می کند که «شمس نظری چندگانه به او دارد، در پاره ای قطعات او را می ستاید و در برخی دیگر نگاهی نسبتاً انتقادی به وی دارد». (چیتیک، ص ۴۱۵)

## منابع

- ابن عربی (۱)، محی الدین محمد، اصطلاحات الصوفیه (مطبوع فی نهاییه تعریفات الجرجانی)، مکتبه لبنان، بیروت ۱۹۶۲.
- (۲)، فتوحات مکیه، ج ۲، مکتبه العربیه، قاهره ۱۹۷۲.
- انصاری، طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی، توس، تهران ۱۳۸۶.
- انوری، اوحد الدین، دیوان انوری، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۶.
- جامی، عبدالرحمان، نفعات الائم من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، سخن، تهران ۱۳۸۶.
- چیتیک، ویلیام، من و مولانا، ترجمه شهاب الدین عباسی، مروارید، تهران ۱۳۸۸.
- خاقانی، افضل الدین، دیوان، به تصحیح ضیاء الدین سجادی، انتشارات زوار، تهران ۱۳۵۷.
- دولت شاه، سمرقندی، تذکره الشعراء، پدیده، تهران ۱۳۶۶.
- زرین کوب (۱)، عبدالحسین، سرنی، ج ۱، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۴.
- (۲)، جستجو در تصوف، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹.
- سراج، ابونصر، اللع فی التصوف، ترجمه مهدی محبتی، اساطیر، تهران ۱۳۸۲.
- سعدی، مصلح الدین، کلیات سعدی، هرمس، تهران ۱۳۸۵.
- سنائی (۱)، ابوالمجد مجدود، دیوان، به سعی و اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، انتشارات سنائی، تهران ۱۳۸۰.
- (۲)، حدیقه الحقیقه، به تصحیح و تحشیه محمد تقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۸.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا، تازینه‌های سلوک، آگاه، تهران ۱۳۷۲.
- شمس تبریزی، مقالات، به تصحیح محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹.
- عطار، فریدالدین (۱)، تذکرة الاولیاء، تصحیح رینولد الین نیکلسون، هرمس، تهران ۱۳۸۸.
- (۲)، مصیبت‌نامه، به تصحیح محمدرضا شفییعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۶.
- فروزانفر، بدیع الزمان، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، زوار، تهران ۱۳۹۰.
- قشیری، ابوالقاسم، رساله، ترجمه ابوعلی عثمانی، به تصحیح مهدی محبتی، هرمس، تهران ۱۳۹۱.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح و مقدمه جلال الدین همایی، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۲۳.
- محبتی، مهدی، از معنا تا صورت، سخن، تهران ۱۳۸۸.
- موحد (۱)، محمدعلی، شمس تبریزی، طرح نو، تهران ۱۳۹۰.
- (۲)، باغ سبز، نشر کارنامه، تهران ۱۳۸۷.
- نظامی، خسته نظامی، تصحیح وحید دستگردی، هرمس، تهران ۱۳۸۵.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، سروش، تهران ۱۳۸۴.

□

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی