

بینامتنیت مضامین اخلاقی قرآن با غزلیات عربی دیوان شمس

علی صیادانی*

چکیده

یادگرفته‌های هر شخص، خواه ناخواه در کلام و گفتارش انعکاس می‌یابد و گفتار هر شخصی به تناسب بهره‌گیری از منابع مختلف دستخوش تغییرات و تأثراتی است که متون و آموزه‌های پیشین بر او دیکته می‌کنند. شاعران نیز که همواره یک قدم از افراد دیگر در کشف نهان اشیا جلوترند، از این پدیده مستثنا نیستند؛ بلکه قصاید و اشعار شاعران به شکل بارزی، انعکاسی است از آموزه‌های مختلفی که فراگرفته‌اند. آموزه‌های قرآنی در این میان بخش وسیعی از پیش‌فرض‌های ذهنی شاعران را شکل می‌دهد. در آثار مولانا نیز می‌توان نمود عینی این آموزه‌های اخلاقی قرآن را مشاهده کرد؛ از جمله در دیوان شمس که بخش وسیعی از آن را ابیات عربی تشکیل داده است. پژوهش حاضر بر آن است که نشان دهد چگونه مولانا معنایی عارفانه را با آیات بیان کرده است و برای تبیین این مسئله از روش تحلیلی و توصیفی بهره برده و با استناد به بینامتنی مضمون و لفظ این هم‌تندگی مضامین آیات قرآنی را با کلام مولانا در غزلیات عربی‌اش به تصویر کشده است. نتیجه این پژوهش در دو محور زیر خلاصه می‌شود: نخست اینکه مولانا به دفعات زیاد، لفظ و مضامین آیات قرآنی را در غزلیات عربی به کار برده است؛ دوم آنکه تغییراتی ظریف در لفظ، معنا و موسیقی واژه‌ها ایجاد کرده تا بهتر بتواند پیام مورد نظر خود را به مخاطبش منتقل کند.

واژگان کلیدی: بینامتنی، قرآن، شمس تبریزی، غزلیات عربی.

۱۶۷

ذهن

بینامتنیت مضامین اخلاقی قرآن با غزلیات عربی دیوان شمس

مقدمه

شعرا در دوره‌های مختلف و با توجه به موضوعات اساسی که در هر دوره تاریخی مطرح می‌شد، برای قوت‌بخشیدن به مضامین شعری همچنین تبیین دیدگاه‌های خود، از قرآن در بُعد لفظ و معنا بهره‌جسته‌اند؛ ساختاری که امروزه با عنوان بینامتنی قرآن در شعر شناخته می‌شود. پژوهشگران با توجه به اصول مورد تأیید در این حوزه به بحث و رمزگشایی شعر هر شاعر پرداخته‌اند. چهارچوب مطرح در این حوزه بسیار فراتر از تلمیح، تضمین و اقتباس است؛ به طوری که همه این موارد در سنت قدیم ادب عربی در زیرمجموعه بینامتنی قرار می‌گیرد. این جستار نیز برای تبیین بهتر غزلیات عربی شمس این روش را برگزیده و برای واردشدن به بحث لازم دیده شده است ابتدا تعریف جامع از بینامتنی ارائه و با تکیه بر دو محور اساسی (لفظ و معنا)، اشعار را مورد تحلیل قرار دهد. بینامتنی به معنای روابط و کنش‌ها در بستر متن، از پدیده‌هایی است که معمولاً در متن‌های ادبی به کار گرفته می‌شود؛ هر متنی ناگزیر با متن‌های دیگر کنش‌های دوسویه دارد تا به صورت متن ادبی جدید ظاهر شود. با اینکه متن به شکل فرایندهای از تجربه شاعر بهره می‌برد، اقتباس‌های بینامتنی به صورت آگاهانه یا ناخودآگاه به آن اضافه می‌شود؛ بنابراین بینامتنی عبارت است از ایجاد رابطه‌ای اثربخش میان متن پیش‌نوشته و متن موجود در ذهن برای تولید متن جدید (نگارش و هادی‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲). محمد مفتاح ضرورت بینامتنی برای اثر ادبی را مانند ضرورت هوا، آب و زمان و مکان برای زندگی می‌داند (مفتاح، ۱۹۹۲، ص ۱۲۵). محمد بنیس با ارائه شکلی جدید از بینامتنیت و نامیدن آن به متن غایب، متن شعری را ساختاری زبانی ویژه و جدانشدنی از روابط خارجی با دیگرمتون می‌داند که این متون خارجی همان چیزی است که آن را متن غایب می‌نامیم (حبیبی، ۱۳۹۲، ص ۵).

اهمیت این مسئله در غزلیات عربی شمس از این مسئله نشئت می‌گیرد که شناخت شعر و اندیشه مولوی بدون توجه به قرآن کریم و تأثیری که از حیث لفظ و معنی بر سخن او داشته، کامل نیست. محققان تأثیر قرآن بر مثنوی را ضمن شرح‌های مختلف

آن بررسی کرده‌اند و البته این بررسی در حله ارجاع تلمیحات و اشارات قرآنی آن به اصل خویش است؛ اما از نحوه استفاده مولوی از قرآن در **غزلیات شمس** حتی از این حله نیز کمتر سخن گفته‌اند. از دلایل این امر توجه خاص پژوهشگران عصر حاضر و مولوی‌شناسان به **مثنوی** است. توجه به بسامد آثاری که در باب **مثنوی** از شرح و تفسیر گرفته تا نقد و تأویل آن منتشر شده، گواه این مطلب است و کفه ترازوی آثاری که در باب **غزلیات شمس** نوشته شده، در قیاس با **مثنوی** سبک است.

آشنایی مولوی با قرآن، هم از جهت لزوم استفاده متصوفه از آیات وحی در انتساب سخنان خود به کلام خدا و هم از جهت سابقه اشتغال خانوادگی مولانا به وعظ و تذکیر است (حیدری، ۱۳۸۶، ص ۲۴-۲۵).

با توجه به اینکه تاکنون جستارهای قابل توجه‌ای در این راستا صورت نگرفته است و به‌طور خاص به بررسی روابط بین‌متنی قرآن کریم و اشعار دیوان **شمس** پرداخته نشده است، نگارنده این بُعد از شاخه ادبیات را وجهه همت خود قرار داده تا قرائنی دوباره و جدید از ابیات عربی **غزلیات شمس** ارائه دهند و بینامتنیت موجود بین آیات قرآن و اشعار عربی را تحلیل و بررسی کند؛ از این رو در دو محور اصلی بینامتنی لفظی و مضمون به تحلیل و بررسی ابیات پرداخته و نوع به‌کارگیری آن را در بطن شعری مشخص کرده است.

بررسی اقتباسات قرآنی موجود در اشعار شاعران، یکی از حوزه‌های مهم شاخه ادبیات است که پژوهشگران ادب عربی و فارسی کوشش بسیار کرده‌اند به تحلیل اشعار شاعران از این بُعد پردازند. کارهای زیادی در این زمینه صورت گرفته است که در این بخش، تنها به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

۱. «اقتباس و تضمین آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی».* نویسنده در این

مقاله ضمن اشاره به تضمین و اقتباس و اغراض آن در **تاریخ جهانگشا** انواع آن را نیز

* ر.ک: مریم محمودی، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱، ش ۲، تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۲۹-۱۳۸.

از نظرگاه‌های متفاوت بررسی کرده است.

۲. «اقتباسات قرآنی در مقامات حریری».* نگارنده در این مقاله به اثبات این مسئله پرداخته است که حریری نیز از آیات الهی در متن مقامات بهره گرفته تا حجتی موثق و خطابی مطمئن برای اقوالش باشد.

۳. «بازتاب قرآن در غزلیات شمس با توجه به تصویرهای قرآنی و مقایسه آن با مرصاد العباد».** نویسنده در این پژوهش به مقایسه میزان تأثیرپذیری این دو اثر از آیات و احادیث قرآنی پرداخته و میزان ابتکار و تفاوت و تشابه آیات قرآنی به‌کاررفته را تبیین کرده است.

مواردی که ذکر شد، تنها بخشی از حجم عظیم مقالاتی است که در این زمینه نوشته شده است و خود گویای تأثیرپذیری عمیق شاعران ادب فارسی و عربی از این منبع وحی الهی است. نگارنده با آگاهی از این پژوهش‌ها و با توجه به اینکه مقالاتی که در زمینه اقتباس‌های قرآنی در دیوان شمس صورت گرفته، تنها شامل ابیات فارسی اوست - مثل مقاله «کلام پروردگار در غزلیات خداوندگار مولانا اثر حسن حیدری» - و اهمی نسبت به ابیات عربی او که درصد زیادی از اشعار این دیوان را تشکیل داده است، صورت نگرفته، به بحث و بررسی بینامتنی موجود در این اشعار پرداخته است.

الف) نظریه بینامتنی

بینامتنی (Intertextuality) نظریه‌ای است که به روابط بین‌متنی می‌پردازد که موجب آفرینش متن جدید می‌شود (مرتاض، ۱۹۹۱، ص ۱۸۳). برای نخستین بار ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) در دهه ۱۹۶۰ در ترجمه تعبیر میخائیل مخائیلوویچ باختین از گفت‌وگومندی (Dialogism) که در دهه ۱۹۳۰ آن را معرفی کرده بود، اصطلاح

* ر.ک: نصراله شاملی؛ مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی فسا؛ سال ۱، ش ۲، ۱۳۸۹، ص ۵۷-۸۵.

** لیا بیسادی؛ رساله کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اراک، ۱۳۹۱.

بینامتنیت (Intertextualite) را به کار برد. گفت‌وگومندی به رابطه ضروری هر پاره‌گفتاری با پاره‌های دیگر اطلاق می‌شود. ژولیا کریستوا نظریه «بینامتنی» را برای تمامی متون امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند و معتقد است بینامتنی فضایی است که در آن، متون مختلف با هم برخورد می‌کند. در این عملیات گفته‌های متعددی از دیگر متون با یکدیگر تقارن پیدا می‌کنند و یکدیگر را تحت‌تأثیر قرار می‌دهند (کریستوا، ۱۳۸۱، ص ۴۴).

از نظر باختین، هر پاره‌گفتاری می‌تواند به «مجموعه‌ای از نشانه‌ها»، خواه یک گفته، شعر، ترانه، اسطوره و خواه یک فیلم اشاره کند. به عقیده وی هر متنی، تقاطعی از متون دیگر است (گراهام، ۱۳۸۰، ص ۷۳). مسائلی همچون مرگ مؤلف، جریان‌های ساختارگرایی، پسا ساختارگرایی، و اساسی (Deconstruction) نقدهای تکوینی و نشانه‌شناختی بر مطالعات بینامتنی تأثیرات بسزایی گذاشته‌اند (نامور مطلق، ۱۳۸۵، ص ۸۴).

اصطلاح «مناسبات بینامتنی» را نخستین بار صورت‌گرایان (فرمالیست‌های) روس، به‌ویژه ویکتور شکلوفسکی در مقاله «هنر به مثابه تمهید» به کار بردند. به گفته شکلوفسکی «میان تمامی تأثیرپذیری‌های هنری، تأثیری که متن ادبی از متنی دیگر می‌گیرد، مهم‌ترین است» (صفوی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷). پدیده بینامتنی را می‌توان در موضوعاتی همچون گفت‌وگومندی میخائیل باختین، بینادهنیت (Intersubjectivite) پدیدارشناسان، بینامتنیت ژولیا کریستوا و ترامتنیت (Transtextualite) ژرار ژنت مشاهده نمود.

ژرار ژنت گسترده‌تر و نظام یافته‌تر از کریستوا و رولان بارت عمل کرد. مطالعات ژنت قلمرو ساختارگرایی باز و حتی پسا ساختارگرایی و نیز نشانه‌شناختی را در بر می‌گیرد (شکلوفسکی، ۱۳۸۰، ص ۴۹). ژرار ژنت، ناقد فرانسوی، بعداً این نظریه را توسعه داد. درحقیقت این واژه را در رابطه با «حضور همزمان دو متن یا بیشتر» و یا «حضور فعلی یک متن در متن دیگر» معرفی کرد (بنیس، ۱۹۹۰، ص ۱۸۶).

کریستوا سهم بزرگی در مطالعات بینامتنی دارد. در واقع او بود که با وضع واژه بینامتنیت افق نویی را در مطالعات قرن بیستم گشود و کسانی همچون رولان بارت و بسیاری دیگر را متوجه این گونه مطالعات نمود. به عقیده کریستوا بینامتنیت، علی‌رغم تصور اغلب افراد به هیچ‌وجه بررسی تأثیرگذاری یک متن بر متن دیگر نیست و «این بینامتنیت است که موجب پویایی و چندصدایی در متن می‌شود و هیچ متنی عاری از بینامتنی نمی‌باشد. بارت به‌وضوح این موضوع را اعمال می‌کند و می‌گوید هرمتنی بینامتنی است» (صفوی، ۱۳۷۶، ص ۸۵).

ناقدان عرب، اصطلاح «Intertextuality» را به واژه «التناصر» یا «النصوصیه» به معنای «درهم‌تنیدگی متون» ترجمه کرده‌اند. اینان برای تحلیل گفتمان شعری به پدیده تناسف اشاره کرده‌اند. ناقدانی چون صبری حافظ، محمد عزام، صلاح فضل و ... در این زمینه مقالات و کتاب‌های بسیاری نوشته‌اند (میرزایی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۹). از میان ناقدان و نظریه‌پردازان بینامتنی ژولیا کریستوا به محوری‌ترین تعریف آن اشاره کرده‌اند: بینامتنی یعنی خلق متنی جدید از طریق ارتباط و تعامل آن متن با متون دیگر. برای انجام عملیات بینامتنی باید سه عنصر اساسی را شناخت: ۱. متن غایب؛ ۲. متن حاضر؛ ۳. عملیات بینامتنی.

درواقع متنی را که در متن اصلی به کار گرفته شده است، «متن غایب» و متن اصلی را «متن حاضر» می‌نامند و آثار و نشانه‌های متن غایب در متن حاضر نوع شکل عملیات بینامتنی را معین می‌کند (مرتاض، ۱۹۹۱، ص ۱۴). ناقدان عرب برای روابط «بینامتنی» انواع و اشکال مختلفی ارائه کرده‌اند. عبدالملک مرتاض در بررسی روابط بینامتنی ملاحظات سبع با متون دیگر آن را به بینامتنی لفظی، بینامتنی مضمونی و بینامتنی ذاتی تقسیم کرده، سپس نوع روابط هر کدام را شرح داده است:

۱. بینامتنی لفظی: در این نوع بینامتنی، نویسنده یا شاعر به‌طور آگاهانه واژگان اولیه متن غایب را به همان صورت در متن حاضر به کار می‌برد.

۲. بینامتنی مضمون: در این نوع بینامتنی، نویسنده یا شاعر معانی مورد نظرش را

به‌طور آگاهانه و به تاکتیکی خاص از متن غایب می‌گیرد و در متن حاضر به کار می‌گیرد.

۳. بینامتنی ذاتی: این نوع بینامتنی به شکل عادی و از روی عرف در متن ادبی به‌کار می‌رود، ذکر اطلاق و دمن در شعر از این نوع به‌شمار می‌رود.

ب) شرح و تحلیل ابیات با تکیه بر روابط بینامتنی

مولانا در بخش‌های مختلف از اشعارش به‌وفور از آیات قرآنی استفاده کرده است. این نوع کاربرد عمدتاً در دو بخش الفاظ و مضمون‌آفرینی آیات قرآنی است که گاه با تغییرات جزئی در ظاهر الفاظ و آیات همراه هست و در بعضی موارد با تغییرات کلی که آیه در بطن شعر قرار می‌گیرد و خواننده باید تأمل بیشتری کند تا نوع به‌کارگیری شاعر از این آیات را شناسایی کند. این موارد تنها بخش کوچکی از عناصر زیباشناختی کلام مولاناست که سعی می‌شود با استناد به اصول بینامتنی لفظ و مضمون و در چهارچوب این دو محور به تحلیل معنانشناسانه و بافتارشناسانه اشعار پرداخته شود.

۱. گشایش غم و اندوه

مولانا با تغییر ظریفی در آیه هفت سوره تکویر، آن را در بطن شعر خود گنجانده و آیه را از فضای اصلی خود خارج کرده و متناسب با فحوای کلام خود در بیت قرار داده است:

متن حاضر

إِنَّ الْقُلُوبَ فُرِّجَتْ إِنَّ النُّفُوسَ زُوِّجَتْ إِنَّ الْهَمُومَ أُخْرِجَتْ در دولت مولای ما

(مولوی، ۱۳۶۷، ص ۳۱)*

ترجمه: «همانا در سایه دولت سرور ما، قلب‌ها گشایش یافت و هر کس با همسان خود قرین گردید و غم و اندوه پایان یافت».

* پس از این، ارجاع غزلیات عربی دیوان شمس به شماره غزلیات بسنده می‌شود.

متن غایب

«وَ إِذَا النُّفُوسُ رُوِّجَتْ: و آن‌گاه که هر کس با همسان خود قرین گردد» (تکویر: ۷).

تحلیل بینامتنی

این آیه به همراه آیات قبل و بعد خود به توصیف روز قیامت و صحرای محشر می‌پردازد که همگان در این روز در محضر عدل گستر الهی گرد خواهند آمد و نفس آدمی از کرده خویش آگاه خواهد شد. این آیه به همراه چند آیه دیگر با حرف شرط ظرفیه یعنی «إِذَا» شروع می‌شوند و خداوند سبحان با تکرار این حرف می‌خواهد دل‌های خفته را بیدار کند و به آنها متذکر شود که همه از مرد و زن و کوچک و بزرگ نزد او حاضر خواهند شد و باید خود را برای چنین روزی آماده کنند. در حقیقت این آیه لحنی اندازی دارد. مولانا در این بیت، حرف «إِذَا» را از اول آیه حذف کرده و حرف «إِنْ» را بر سر عبارت خود افزوده است. او به این هم اکتفا نکرده، مضمون آیه نیز در بیت او دچار تغییر موازی با شعر او شده است؛ زیرا منظور از به‌هم‌پیوستن نفس‌ها در سوره تکویر، اجتماع همه انسان‌ها در محضر خداوند، برای حساب و کتاب است؛ اما در شعر جلال‌الدین مولانا رسیدن به هم و به عبارت بهتر وصل عاشق و معشوق به همدیگر مراد است، آن هم در سایه دولت حق که مولانا از آن به مولا تعبیر کرده است.

۲. قرب الهی

شراب در شعر مولوی به معنای شراب معنوی است و مقصود شراب انگوری نیست و تقریباً در تمام مواردی که آن را به کار برده است، صورتی رمزوار و سمبلیک دارد (فاطمی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۷).

متن حاضر

وَلَكِنْ بَرِيقُ الْقُرْبِ أَفْنَىٰ عُقُولِهِمْ فَسُبْحَانَ مَنْ أَرَسَىٰ وَ سُبْحَانَ مَنْ أَسْرَىٰ (۲۶۸)

ترجمه: «اما پرتو قرب الهی، خیردهای آنها را نابود کرد، منزه است خداوندی که با کوه‌ها زمین را استوار گرداند و پیامبر ﷺ را شبانه سیر داد».

متن غایب

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى...: پاک و منزّه است آن کس که بنده‌اش را در یک شب، از مسجدالحرام به مسجدالاقصی - که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم - برد...» (اسراء: ۱).

تحلیل بینامتنی

۱۷۵

ذهن

در این بیت و ابیات قبل از آن، همه خلائق را مست صفات الهی می‌داند و خود تصریح می‌کند که این شراب هیچ گناهی را در پی ندارد. هرچند در ظاهر، شراب زمینی و الهی اثر یکسانی دارند و آن اینکه انسان را مدهوش و عقل باخته می‌کند، اما این بیهوشی کجا و آن بیهوشی کجا.

مولانا در این بیت تنها بخش اول آیه را با تغییر موصول خاص «الذی» به موصول عام «مَنْ» در شعرش به کار برده است؛ اما در همان معنایی که در آیه مراد است؛ یعنی هم در آیه قرآن و هم در شعر مولانا هدف از آوردن این عبارت، منزهدانستن خداوندی است که فرستاده خود را شبانه از مسجدالحرام به مسجدالاقصی برد. البته مولانا با آوردن عبارت «سُبْحَانَ مَنْ أَرْسَى» هماهنگی مناسبی بین دو عبارت ایجاد کرده و موسیقی شعرش را غنی‌تر کرده است. از لحاظ تقسیم‌بندی بینامتنی، این بیت زیرمجموعه بینامتنی لفظ و معنا قرار می‌گیرد؛ زیرا هم لفظ آیه در شعر آمده و هم معنایش به همان شکل به کار رفته است.

۳. حضرت یوسف علیه السلام

آیه نوزدهم سوره یوسف اشاره به حکایت راستین حضرت یوسف علیه السلام دارد که به دست برادران ناآگاه، حسود و بدطینتش در زندان چاه اسیر گشت و تا آن هنگام که اراده الهی حکم به رهایی او کرد، در همان چاه باقی بود:

متن حاضر

فَطُوبَى لِمَنْ أَذْلَى مِنَ الْجِدِّ دَلْوَةٌ وَ فِي الدَّلْوِ حُسْنًا يُوسُفُ قَالَ يَا بَشْرَى (۲۶۸)

ترجمه: «خوشا به حال کسی که سطل خود را با تلاش در چاه انداخت و [آنچه در چاه آب یافت] یوسف علیه السلام زیبارو بود که گفت: تو را بشارت باد».

متن غایب

«وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ...» و [در همین حال] کاروانی فرا رسید و مأمور آب را فرستادند [تا آب بیاورد]. او دلو خود را [در چاه] افکند. [ناگهان] صدا زد: «مژده باد، این کودکی است [زیبا و دوست‌داشتنی]...» (یوسف: ۱۹).

تحلیل بینامتنی

مولوی با ظرافت خاص شاعرانه خود این بخش از حکایت یوسف علیه السلام را در شعر خود گنجانده است و مسلماً در سرودن این بیت تحت تأثیر مستقیم آیه نوزده سوره یوسف علیه السلام بوده است. مولوی در این بیت با پس‌وپیش کردن کلمات این آیه، آن را در شعرش استفاده کرده است. از لحاظ معنایی نیز مولانا فعل «أدلی» را از معنای زمینی خود خارج کرده و صبغه عرفانی و دینی به آن بخشیده است؛ زیرا مراد او دیگر برداشت آب ظاهری نیست، بلکه آب حیات و معنویت است که مولانا همگان را جهت متنعم شدن از آن با استفاده از عنصر مجاهدت فردی فرا می‌خواند. نکته آخر اینکه در شعر مولانا مخاطب نیز جابه‌جا شده است. در اینجا یوسف علیه السلام جویندگان و طالبان جمال جمیل الهی را مژده رستگاری می‌دهد؛ اما در آیه قرآن، مأمور آب به همگان، بشارت غلامی را می‌دهد که برای آنها سود و متاع ناچیز دنیوی را در پی دارد.

از انبیای دیگر که در کل دیوان شمس اشاره مستقیم به نام و معجزات آنها با توجه به آیه‌های قرآن در دیوان مذکور است، عبارت‌اند از حضرت یعقوب علیه السلام در ۲۸ بیت، حضرت عیسی و مریم علیهما السلام در ۲۱ بیت، حضرت ابراهیم علیه السلام در ۱۴ بیت، حضرت سلیمان علیه السلام ۱۱ بیت، حضرت آدم علیه السلام ۶ بیت، داود علیه السلام در ۵ بیت، یونس علیه السلام در ۵ بیت، ایوب علیه السلام در ۳ بیت، نوح علیه السلام در ۲ بیت و صالح علیه السلام در یک بیت است (حیدری، ۱۳۸۶، ص ۳۵).

۴. شراب الهی

خداوند در این آیه ۲۱ سوره انسان به توصیف احوال و جایگاه اهل بهشت و بهشتیان می‌پردازد؛ همان کسانی که در سایه‌سار درختان بهشتی متنعم‌اند و با لباس‌های فاخر و زیورهای زیبا آراسته شده‌اند و پیوسته با شراب بهشتی پاک و طهور سیراب می‌شوند.

متن حاضر

سَقَانَا رَبُّنَا كَأَسَا دِهَاقًا فَشُكْرًا ثُمَّ شُكْرًا ثُمَّ شُكْرًا (۲۷۱)

ترجمه: «خداوند با جامی پُر و لبریز، ما را سیراب کرد، پس شکر و سپاس فراوان بر او باد.»

متن غایب

«... وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا: ... پروردگارشان شراب طهور به آنان می‌نوشاند» (انسان: ۲۱).

تحلیل بینامتنی

مولانا تنها بخش آخر آیه را در بیت خود آورده است و بنا به رسم خود در استمداد از آیات قرآنی برای انتقال معانی مورد نظر خود، آیه را با تغییر اندکی در ساخت لفظی آن به عنوان مصراع اول بیت استفاده کرده است. اولین تغییر در ضمیر است که جلال‌الدین ضمیر متکلم «نا» را جانشین ضمیر «هم» کرده و با این جابه‌جایی خود را در بین بهشتیان قرار داده است. دومین تغییر در مفعول دوم و صفت آن است؛ یعنی مولانا به جای «شَرَابًا طَهُورًا»، عبارت «كَأَسَا دِهَاقًا» را به کار برده است؛ اما از لحاظ معنایی تقریباً مضمون آیه و بیت متناسب و هماهنگ است.

عرفا معتقدند هر آنچه از جانب خداوند بخشیده می‌شود، نمونه برترین لطف و بخشش او و محصول فیض الهی می‌باشد. از نظر عرفا ذات اقدس حق تعالی منبع فیاض و سرچشمه جوشان لطف و فیض می‌باشد و انسان‌ها هر اندازه به این منبع و سرچشمه نزدیک‌تر باشند، نفسشان از تیرگی‌ها و ظلمات‌ها دور و به طهارت و زلالی نفس نزدیک‌اند؛ همچنین از نظر آنها اولین چیزی که از جانب خداوند به خلق رسید،

وجود بود. به گفته ابن عربی «ممکنات در عالم عدم در عین سرگردانی و در سختی و شوق به وجود آمدن بودند که حقیقت حق به آنها عطا شد. به طور کلی تمام خطاب‌های الهی در عرفان حکم شراب دارد و هستی بخش وجود عارف است. حزن عارف هم به سبب جدایی از بی‌رنگی لاهوت و اسارت در تعلقات ناسوت است و برترین چاره‌جویی و حیل از جانب آن شدیدالمحال برای بنده سالک، شرابی طهور است که همان غلبه عشق و قرب و جذبیه حق است و همین چاره سالک بیچاره است که آینه دل را از زنگار رذایل صافی می‌کند و روح را از قید و بند عالم ناسوت رها (فنا) می‌کند و در ملکوت و جبروت به رقص و پرواز در می‌آید و مستی‌اش در لاهوت کامل می‌شود و به حق آرام (بقا) می‌یابد. در این میان آیه الست که به موجب آن، خطاب خداوند فقط به انسان اختصاص می‌یابد، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا در این اختصاص، نشانی از محبت ویژه خداوند به انسان یافت می‌شود. پیداست که پیامد این محبت، سکری است که نصیب عارف می‌شود (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۴-۱۹۵).

۵. ام الكتاب

اصطلاح «ام الكتاب» به معنای لوح محفوظ، کتابی که در پیشگاه خداست و هیچ تغییری در آن پدید نمی‌آید، برخلاف لوح محو و اثبات که مطالب آن قابل تغییر و تبدیل است. (مصباح یزدی، [بی تا]، ج ۲، ص ۹۹).

متن حاضر

إَفْرَحُوا قَدْ جَاءَ مِيقَاتُ الرِّضَا مِنْ حَبِيبِ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (۳۲۰)

ترجمه: «شاد باشید، زیرا زمان خشنودی دوستی که لوح محفوظ نزد اوست، فرا رسیده است».

متن غایب

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ: خداوند هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد ثابت نگه می‌دارد و «ام الكتاب» [= لوح محفوظ] نزد اوست» (رعد: ۳۹)

تحلیل بینامتنی

گاهی مولوی کلمات قرآنی مربوط به یک سوره کوتاه را به تناسب در قافیه بیت‌های یک غزل کوتاه قرار می‌دهد. این شیوه در شعر سنایی نیز دیده می‌شود و مولوی که میزان قابل توجهی از اشعار او را تضمین کرده، بعید نیست در این زمینه تحت‌تأثیر شاعر غزنوی قرار گرفته باشد. عمده قافیه‌هایی که بر مبنای کلمات قرآن شکل گرفته‌اند، گاهی یک جمله فعلیه مانند «یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» و گاهی جمله‌ای با مبتدا و خبر است (حیدری، ۱۳۸۶، ص ۳۷)؛ مانند همین بیت که در آن عبارت «عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» را آورده است.

۶. پرهیز از تکبر و غرور

خداوند سبحان در آیه ۲۳ سوره حدید، همه را به پذیرش تقدیر الهی فرا می‌خواند تا بدانند هر آنچه در هستی رخ می‌دهد، چه خیر باشد چه شر، در ید قدرت اوست. خداوند با این انداز دو گروه را مورد خطاب قرار داده است؛ گروه اول کسانی‌اند که به مال و منال و ثروت و دارایی و قدرت خود متکبر و مغرورند، غافل از آنکه مالک علی‌الاطلاق در پهنه هستی، ذات خداوند متعال است. گروه دوم کسانی است که در این دنیا همواره در مرارت و سختی و مشقت‌اند و خداوند با این پیام خود به آنان می‌گوید که این سختی‌ها و مرارت‌ها نیز جزو مقدرات‌اند و خداوند در بهشت خویش وعده صواب بر آنان می‌دهد و این گروه از انسان‌ها مرارت‌ها را به ظاهر زحمت و به باطن رحمت تلقی می‌کنند و تدبیر انسان‌ها را در برابر تقدیر خویش خلاف مشیت الهی قلمداد می‌کند:

متن حاضر

قَالَ لَا تَأْسُوا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمُ إِذْ بَدَىٰ بُدْرٌ خَرُوقٌ لِلْحِجَابِ (۳۲۰)

ترجمه: «گفت به آنچه از کف دادید، اندوهناک نشوید؛ زیرا ماه کاملی طلوع کرده که پرده را خواهد درید و محو خواهد کرد».

متن غایب

«لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ: تا به آنچه از دست داده‌اید، اندوهگین نشوید و به آنچه به شما رسیده است، شاد نشوید و خداوند انسان‌های مغرور و متکبر را دوست نمی‌دارد» (حدید: ۲۳).

تحلیل بینامتنی

مولانا تنها بخش اول این آیه را با حذف حرف تعلیل «لکایلا»، به عنوان مصراع اول بیت خود به‌کار برده است. از لحاظ معنایی نیز به همان معنایی که در آیه مراد است، در شعر مولانا به کار رفته است. تنها تفاوت در این است که خداوند پیش از این آیه، آیاتی را ذکر کرده است و این آیه را دلیلی بر آنچه بر انسان رخ می‌دهد و در آیات پیشین ذکر شده است، قرار داده است؛ اما مولانا این بیت را معلول مصراع دوم بیت قرار می‌دهد؛ یعنی همگان را فرا می‌خواند به اینکه به آنچه از کف داده‌اند، غم و افسوس نخورند؛ زیرا ماه کاملی طلوع کرده است که پرده‌ها را محو خواهد کرد.

۷. زیبایی مطلق ذات خداوند

مولانا با بهره‌گیری از آیه ۲۶ سوره مائده به حیرانی و سرگردانی اشاره می‌کند؛ سرگردانی‌ای که به‌مانند سرگردانی قوم موسی عليه السلام سال‌های بس دراز طول خواهد کشید. در این بیت، هم از الفاظ و هم از معنای این آیه بهره‌گیری شده و در فضایی ذهنی شعری مولانا قرار گرفته است. منظور مولانا از واژه حیرانی و سرگردانی، حیرانی‌یافتن معشوق است که در ذات خداوند متجلی می‌شود و از آن به معشوق نهانی مولانا تعبیر می‌شود:

متن حاضر

يَا قَوْمِ مُوسَىٰ إِنَّ فِي اللَّهِ لِهَدًى تَهْتَكُم مِثْلَكُم كَيْفَ اهْتَدَيْتُمْ فَأَخْبِرُوا لَا تَكْتُمُوا عَنَّا الْخَبْرَ (۱۱۷۲)
ترجمه: «ای قوم موسی ما همچون شما سرگردان شده‌ایم، چگونه شما در آن بیابان راه خویش یافتید، باز گوئید و از ما پنهان ندارید».

متن غایب

«قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ: خداوند [به موسی علیه السلام] فرمود: «این سرزمین [مقدس] تا چهل سال بر آنها ممنوع است [و به آن نخواهند رسید]، پیوسته در زمین [= در این بیابان] سرگردان خواهند بود و درباره [سرنوشت] این جمعیت گنهکار، غمگین مباش.

تحلیل بینامتنی

به عقیده مولانا ذات خداوند خیر و زیبایی محض و مطلق است و قابل پرستش. مولانا با وجود و حضور این معشوق، عالم را تجلی‌گاه پرتو ذات او قلمداد می‌کند. او همچنین با توجه به جلوه‌های جمال و جلال خداوند، عالم را سرشار از زیبایی و عظمت و شور و وجد می‌بیند و معتقد است آرزوها و امیدهای بشری در عشق‌ورزی به خداوند معنا می‌یابد (باقری خلیلی، ۱۳۸۹، ص ۱۲). باید به این مورد هم اشاره کرد که «حوادث زندگی حضرت موسی علیه السلام بیش از همه انبیا در غزلیات شمس نمود دارد. در بیش از ۷۶ بیت از ۸۵۰ بیتی که منشأ قرآنی دارند، به صورت اقتباس و تلمیح به حضرت موسی علیه السلام اشاره شده است. همچنان‌که در قرآن نیز چندین سوره از زندگی و معجزات آن حضرت سخن به میان آورده است. گاهی سراسر یک غزل مولوی در باب اوست (غزل ۱۲۳). آنچه به صورت خاص در نظر مولوی در داستان موسی علیه السلام شورانگیز بوده، درخواست آن حضرت برای رویت حق و تجلی خداوند بر کوه طور و ملاقات با خداست. از دلیل‌های پرشماری ایباتی که به معجزات آن حضرت اشاره دارد، یکی این است که در ماجرای موسی علیه السلام رابطه خدا با بنده صورت ملموس‌تری دارد؛ پیامبر با خدا سخن می‌گوید و جواب می‌شنود و به‌صراحت تقاضای دیدار می‌کند. این نکات برای شخصی مانند مولوی که به تجربه ملموس و دیدن واقعه بیش از شنیدن اهمیت قائل بوده، جالب توجه بوده است. نتیجه‌گیری و مستفاد مهمی که او از داستان موسی علیه السلام می‌کند یکی این است که چون یکی از بندگان الهی خداوند را دیده است، پس ما هم می‌توانیم او را ببینیم» (حیدری، ۱۳۸۶).

۸. معشوق نهانی

با بررسی غزلیات شمس می‌توان موارد زیر را عوامل شادی مولوی به شمار آورد: ۱. بصیرت؛ ۲. جذبہ حق؛ ۳. دین و دینداری؛ ۴. رضا؛ ۵. رهایی از خود؛ ۶. پاک‌دلی؛ ۷. صبر؛ ۸. طبیعت‌گرایی؛ ۹. معنویت‌گرایی یا شوق عالم معنا؛ ۱۰. عشق؛ ۱۱. گره‌گشایی از مشکلات؛ ۱۲. معاشرت با افراد شاد؛ ۱۳. معشوق؛ ۱۴. نوع‌دوستی؛ ۱۵. وصال؛ ۱۶. هدایتگری؛ ۱۷. همنشین موافق (باقری خلیلی، ۱۳۸۹).

متن حاضر

تُصَلِّحُ مِيزَانَنَا تُحْسِنُ الْحَانَا تَذْهَبُ أَحْزَانَنَا أَنْتَ شَدِيدُ الْمِحَالِ (۱۳۶۱)

ترجمه: «ترازوی ما را اصلاح می‌کنی، ترانه‌ها و سرودهای ما را نیکو می‌سازی، غم و اندوه ما را می‌زدایی، به درستی که قدرت تو بی‌انتهاست».

متن غایب

«... وَ هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ وَ رَعْدٌ، تَسْبِيحٌ وَ حَمْدٌ أَوْ مِیْ گَوید و [همچنین] ... با اینکه قدرت او بی‌انتهاست» (رعد: ۱۳).

تحلیل بینامتنی

مولانا در این بیت به مورد سیزدهم، یعنی معشوق اشاره می‌کند؛ معشوقی که در اشعار مولانا از آن به معشوق نهانی (خداوند) تعبیر می‌شود و شاعر با بهره‌گیری از قسمت آخر آیه سیزدهم سوره رعد و با ترکیب آن در ساختار شعری خود به شادی و شادکامی درونی خود اشاره می‌کند.

همچنین در قسمت پایانی بیت، اصطلاح «تَذْهَبُ أَحْزَانَنَا» را گنجانده است. حزن همه به سبب جدایی از بی‌رنگی لاهوت و اسارت در تعلقات ناسوت است و برترین چاره‌جویی و حیل از جانب آن «شدیدالمحال» برای بنده سالک، شرابی طهور است که همان غلبه عشق و قرب و جذبہ حق است و همین چاره سالک بیچاره است که آینه دل را از زنگار رذایل صافی می‌کند و روح را از قید و بند عالم ناسوت رها (فنا) می‌کند و در ملکوت و جبروت به رقص و پرواز در می‌آید و در لاهوت، مستی‌اش کامل

می‌شود و به حق آرام (بقا) می‌یابد.

۹. لقاءالله

متن حاضر

وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ فَسَبِّحْ إِلَىٰ رَبِّ رَوْفٍ بِالْوُفُودِ

يُنَادِي رَبُّنَا عُودُوا إِلَيْنَا أَجِيبُوا وَأُوفُوا بِالْعُقُودِ (۳۲۱۰)

ترجمه: «زمین خداوند پهناور است، به سوی او که با همه مهربان است، بشتابید پروردگاران ندا می‌دهد که به سوی ما باز گردید و ندایمان را پاسخ دهید و به پیمان‌ها عمل کنید».

متن غایب

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا: کسانی که فرشتگان [قبض روح] جان آنها را گرفتند، درحالی که به خویشتن ستم کرده بودند، به آنها گفتند: «شما در چه حالی بودید؟» گفتند: «ما در سرزمین خود، تحت فشار و مستضعف بودیم» آنها [فرشتگان] گفتند: «مگر زمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید؟» آنها [عذری نداشتند و] جایگاهشان دوزخ است و فرجام بدی دارند» (نساء: ۹۷).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به پیمان‌ها [و قراردادهای] وفا کنید...» (مائده: ۱).

تحلیل بینامتنی

مولانا در این بیت با تضمین معنایی و لفظی آیه یک سوره مائده به فرامین ملکوتی اشاره می‌کند: برای وصول به لقاءالله باید از خود رها شد. «خود» را منبع آگاهی، ادراکات، احساسات، استعدادها و حتی تصمیم‌های ارادی آدمی می‌داند. این «خود» یا «من»، نقابی از مناسبات اجتماعی، موازین اخلاقی و آیین و سنت‌های دینی و مذهبی را

به چهره زده و مصالح و منافع خویش را جست‌وجو می‌کند. بین من یا خود تجربی با فرامن یا من ملکوتی که طالب کمال انسانی است، برای برقراری تعادل و توازن، نزاع بی‌پایان وجود دارد. من ملکوتی می‌کوشد خودآگاهی یا بخش هشیار را با ناخودآگاهی یا ناهشیاری پیوند زند و با رهایی از خود، زمینه‌های خودشکوفایی یا کمال انسانی را فراهم آورد و به مرتبه انسان کامل برسد (باقری خلیلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

۱۰. وصال الی الله و فی الله

مولانا با آیه ۱۴۳ سوره اعراف به وصال الی الله و فی الله اشاره می‌کند. وصال عبارت است از بازگشت پس از رفتن و بالارفتن پس از پایین آمدن... هر یک از ما... به پایین‌ترین درکات که عالم عناصر متضاد است، نزول کرده‌ایم،... برخی... با سلوک به سوی خدا و در خدا (الی الله و فی الله) به واسطه اتصاف یافتن به صفات او و فنای در ذات وی بازگشت به مقام جمع دست یافته‌اند؛ به طوری که به وصل حقیقی در ابد اتصال یافته‌اند؛ همچنان که در ازل بوده است.

متن حاضر

مَنْ رَامَ لِقَاكَ فِي جِهَاتٍ رُدُّوهُ بِقَوْلٍ لَنْ تَرَانِي (۳۲۱۴)

ترجمه: «هر کس بخواهد که تو را در جهات مختلف دیدار کند، او را با سخن "هرگز مرا نخواهی دید" بازگردانده می‌شوند».

متن غایب

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي...: و هنگامی که موسی علیه السلام به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا، خودت را به من نشان ده تا تو را ببینم. گفت: هرگز مرا نخواهی دید» (اعراف: ۱۴۳).

تحلیل بینامتنی

گفته شده است: «طالب وصل محبوب باید همواره در مجاهده باشد تا به دیدار وصل محبوب نایل شود و سختی‌ها را تحمل کند که از شراب وصل سیراب شود. راه اتصال

و اتحاد به مبدأ را بریدن از خود دانسته‌اند. غزلیات شمس نیز ترجمان شوق وصال و انبساط خاطر سالکان و عاشقان به معشوق حقیقی است (باقری خلیلی، ۱۳۸۹) و درحقیقت با ذکر «جَہات» و «رُدُوۃ» به این موضوع اشاره می‌کند که مشاهده جمال ذات زمانی میسر می‌شود که انسان به مقام نیستی برسد و از هستی خود فانی شود؛ چراکه «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» و تنها در بیهوشی حضرت موسی علیه السلام نشان فنای آن حضرت است و اشاره به هستی و مراحل تجلی است و اینکه اجازه و بار ورود به درگاه حق را ندارد. همچنین منظور از جهات، جهات دنیوی مشرق و مغرب و شمال و جنوب مد نظر است؛ یعنی خداوند با چشم ظاهری قابل رؤیت نیست. اگر قابل دیدن بود، جنبه جسمانیت و دنیوی پیدا می‌کرد و این هم با صفات خداوند که نامرئی است، سازگار نیست. رؤیت خداوند در قلوب آدمیان هست و ظهور خداوند در دل انسان‌هاست. پاسخ مصداقی در این بیت است:

چو رسی به طور سینا ارنی مگو بگذر
که نیرزد این تمنا به جواب لن ترانی

۱۱. یادآوری عهد و پیمان

عهد آلت یا آلت، اصطلاحی برگرفته از تعبیر قرآنی «الَّسْتُ بِرَبِّكُمْ؛ آیا من پروردگار شما نیستم؟» که تفسیرهای متعددی از آن شده است. بنابر نظر برخی از محدثان، مفسران و عارفان، الست به عهد و پیمانی اشاره دارد که خداوند در عالمی خاص به نام عالم ذر از همه آدمیان گرفته است. بر اساس این آیات، خداوند در یک زمان از فرزندان آدم نسبت به ربوبیت خود اقرار گرفته است.

متن حاضر

زهی لوا و علم لایله إلیا الله	که زد بر اوج قدم لایله إلیا الله
چگونه گرد برآورد شاه موسی وار	ز بحر هست و عدم لایله إلیا الله
بر آید از دل و از جان الست شه شنود	هزار بانگ نعم لایله إلیا الله (۲۴۰۷)

متن غائب

«الست بر بکم قالوا بلی» و «قولوا لا اله الا الله»

تحلیل بینامتنی

انسان، خداوند را به عنوان وجودی یگانه می‌پذیرد و فراموش کردن عهد و پیمان، اشاره به عمل غافلان است که در این آیه آمده است: «شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ: گواه دهیم تا گوید روز رستاخیز که ما بودیم از غافلان و بر مبنای آن» (اعراف: ۱۷۲). اکثر انسان‌ها این عهد را فراموش می‌کنند و در زمره غافلین قرار می‌گیرند. به باور عرفا تفاوت عارف و غیرعارف در همین به یادداشتن است و تنها روح آن کس در این نشئه دنیوی و جسمانی می‌تواند خشنود، فرحمند و مسرور گردد که هنگام الست از ندا و لقای رب سرمستی یافته و عهد نخستین خود را به وادی نسیان و فراموشی نسپرده است. اما نکته دیگری که در کلام عرفا درخور توجه است، این است که «آیه الست» را متضمن «لا اله الا الله» و اثبات حق، آن هم از جانب حق دانسته‌اند. به گفته روزبهان بقلی «قائل الست خود جواب خود دهد، هم خود الست گوید، هم خود بلی». مولانا نیز کلمه طیبه توحید و مفهوم آن - اثبات حق و نفی ماسوی‌الله - را در ارتباط با این آیه آورده است (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰).

۱۲. خطاب الهی

منظور از شراب، فنا و بی‌خودی، و مستی قرب و وصال حق تعالی است که به فیض کرشمه‌ای از جمال حق برای اولیای خدا دست می‌دهد.

متن حاضر

أَبْرَارُكَ يَشْرَبُونَ خَمْرًا فِي ظِلِّ سَخَايِكَ الْمَخَيَّرِ (۱۱۷۵)

ترجمه: «نیکوکارانت، شرابی [خوشگوار] در زیر سایه الطاف رحمت می‌نوشند».

متن غایب

«إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا: به یقین ابرار [و نیکان] از جامی می‌نوشند که با عطر خوشی آمیخته است» (انسان: ۵).

تحلیل بینامتنی

به‌طورکلی تمام خطاب‌های الهی در عرفان حکم شراب دارد و مستی‌بخش وجود عارف است. همچنان‌که در اصطلاح عرفا و صوفیه نیز شراب عبارت از ذوق و وجد و حال سالک می‌باشد که از جلوه محبوب حقیقی در اوان غلبه محبت بر دل سالک عاشق وارد می‌شود و سالک را را مست و بیخود می‌کند (سجادی، ۲۷۰، ص ۱۳۸۰).

در این میان آیه الست که به موجب آن، خطاب خداوند فقط به انسان اختصاص می‌یابد، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا در این اختصاص، نشانی از محبت ویژه خداوند به انسان یافت می‌شود. پیداست که پیامد این محبت، سکری است که نصیب عارف می‌شود. ندای آسمانی و یا هر صوتی که عارف را به یاد الست و وصال نخستین بیندازد، وجود او را سرشار از شور و مستی می‌کند و بر مبنای فیاض بودن حق تعالی، وجود و آفرینش که در آن هستی مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرد، شراب تلقی می‌شود و با آیه «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» ارتباط می‌یابد (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵).

مولوی نیز در این بیت با اقتباس لفظی و معنایی از آیه پنج سوره انسان به خطاب الهی اشاره می‌کند که بهشتیان آن را شنیدند و اجابت کردند و به موجب آن، واجد و مستحق سرای جاویدان و وصال با معشوق خویش گشتند.

۱۳. زیبایی و والایی

در آیات سوره مدثر، سوگندهای متعددی یاد کرده و بر مساله قیامت، رستاخیز، دوزخ و عذاب آن تاکید می‌نماید.

متن حاضر

قُلْتُ لِرُوحِ الْقُدُسِ مَا هِيَ قُلْ لِي عَجَبًا قَالَ: أَمَا تَعْرِفُهَا؟ تِلْكَ لِأِحْدَى الْكُبْرَى (۱۱۷۹)

ترجمه: «به حضرت جبرئیل گفتم: آن چیز شگفت چیست، به من بگو. گفت آیا آن را نمی‌شناسی؟ آن یکی از مسائل مهم است.»

متن غایب

«إِنَّهَا لِأُخْدَى الْكُبْرِ: که آن (حوادث هولناک قیامت) از مسائل مهم است» (المدثر: ۳۵).

تحلیل بینامتنی

یکی از مباحث زیبایی‌شناسی، بحث زیبایی و والایی است. در سوره یوسف علیه السلام در آیه «فلما رأينه أكبرنه و قطعن أیدیهنّ و قلن حاش لله ما هذا بشرا». کاربرد فعل «أكبرنه» برای شخصی که قرار است زیبایی وی مورد توجه واقع شود، قابل تأمل است و این ذهنیت را به وجود می‌آورد که عظمت و شکوه با زیبایی، خویشاوندی دارد. پس از ذکر این نکته از قرآن کریم که بر اساس فطرت و نهاد بشریت نازل شده است، به تعاریف فیلسوفان در مورد زیبایی و والایی می‌پردازیم.

برک، از فلاسفه قرن هجدهم، بین زیبایی و والایی تفاوت قائل شده است از این جهت که منشأ والایی ترس و ابهام است. بعد از برک، کانت برای هراس‌ها و ابهام‌ها لذت قائل می‌شود و از عظمت قله پربرف کوهستان و دریای طوفانی به عنوان عناصر زیبا و شگفت یاد می‌کند. در تعریف اصطلاح «Sublime» آمده است که این لغت به معنای بالاترین و برترین است و کانت دو نوع «Sublime» در نظر دارد:

نخست، از نظر مقدار و کمیت که بر اندازه و حجم چیزهای قابل درک نظر دارد و موجب حیرت و شگفتی در انسان می‌شود، مانند بلندی کوه یا پهناوری دریا؛

دوم، از نظر نیرو که به نوعی مقاومت‌ناپذیر، سهمگین و مرموز است، مانند تلاطم دریا یا تاریکی شب. معادل این دو نوع زیبایی در فرهنگ اسلامی صفات جمالی و جلالی است (واردی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۳). در این بیت مولانا با اقتباس از آیه ۳۵ سوره المدثر به نوع دوم عظمت که مرموز و سهمگین است، اشاره می‌کند.

۱۴. نور سیاه

در نوشته‌های سهروردی آمده است که «کلّ لذة برزخية إنما حصلت بامر نوری...» و در توضیح آن ذکر شده است که انسان جمالی را نمی‌طلبد مگر اینکه در آن، اثری از نورانیت و روحانیت وجود داشته باشد. قول دیگری که ارتباط نور و زیبایی و خداوند

را بیان می‌کند، گفته لاهیجی است. او می‌گوید: اینکه خداوند مثل ندارد، واضح است؛ اما یک نمونه یا مثال دارد. طبق حدیثی که پیامبر ﷺ می‌فرماید، خداوند را در زیباترین وجه دیده است، می‌توان استنباط کرد که این حضور با تجلی در «نور سیاه» بر دل حضرت رسول اکرم ﷺ صورت پذیرفته است (واردی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۷).

متن حاضر

كَمْ أَنَادِي أَنْظُرُونَا نَقْتَبِسُ مِنْ نُورِكُمْ قَدْ رَجَعْنَا جَانِبًا مِنْ طُورِ أَنْوَارِ الْجَلَالِ (۱۳۶۵)
ترجمه: «چقدر فریاد بر آورم که به ما نگاهی کنی تا از نورتان برگیریم، درحالی که ما از جانب کوه نور جلال و عظمت برگشتیم».

متن غایب

«يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ...: همان روزی که مردان و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند «نظری به ما بیفکنید تا از نور شما پرتوی برگیریم...» (حدید: ۱۳).

عملیات بینامتنی

«نور سیاه» در آثار عرفا رمزی عارفانه برای اموری چون ذات پاک اقدس حق تعالی یا دیدنی نادیدنی، حجاب ذات، بالاترین نورها و جامع انوار حتی نمادی از ذات ابلیس در مقابل نور سفید که تمثیل نور محمدی ﷺ است کاربرد دارد. نور سیاه درحقیقت آب زندگی است درون تاریکی. سیاهی به فنای فی‌الله اشاره دارد و نورانیت نیز همان جوهر پاک است و هستی به خود پاینده الهی است.

مولانا کاملاً هنرمندانه از واژه و مفهوم «نور» بهره می‌برد. درواقع هم کاربردی شاعرانه و هم عارفانه و از طرفی با آیات قرآنی مرتبط است (واردی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۷).

۱۵. تشبیه‌سازی

یکی از کارکردهای اصلی تشبیه ایجاد همانندی و مشابهت بین یک چیز با چیز دیگر است. این عنصر، یکی از اسولب‌های کاربردی در غزلیات است.

متن حاضر

تَعَالَى إِنَّكَ مُوسَى تَشْقُ بِحَرِّ رَدَى لِكَيْ تُغْرَقَ فِرْعَوْنَ سَيِّ الْأَفْعَالِ (۱۳۶۹)

ترجمه: «بشتاب، زیرا که تو مانند حضرت موسی علیه السلام هستی که دریای مرگ را می شکافی تا فرعون بدکار را در آن غرق کنی».

متن غایب

«وَ جَاوَزْنَا بَيْنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغِيًّا وَ عَدُوًّا... [سرانجام] بنی اسرائیل را از دریا [= رود عظیم نیل] عبور دادیم و فرعون و لشکریانش از سرِ ظلم و تجاوز، به دنبال آنها رفتند...» (یونس: ۹۰-۹۱).

تحلیل بینامتنی

مهم ترین نکته در تشبیهات مولانا تخیل قوی او در تمثیل و تصویرسازی است. رضا براهنی قدرت تخیل را شور و هیجان کاملی تعریف می کند که موجب پیوند احساسات و اشیا و تجربیات مختلف شود که در واقع این امر به درک انسان از طبیعت وابسته است؛ مثلاً ایجاد ارتباط تشبیهی میان سلام و کبوتر در غزل «۹۵۵»، عروسی و نخل خرما در غزل «۲۶۶۶» و عاشق و اسفناج در غزل «۱۴۵۰» تنها در حوزه تخیلی وسیع صورت پذیر است. البته مولوی با ارائه وجه شبه مناسب، پیوندهای بدیع را موجه می کند. در بیشتر تشبیهات، استقلال ذهنی شاعر در تصویرگری حفظ شده است؛ به بیان روشن تر اینکه مولانا با نگاه خود می بیند و با عبارات خود وصف می کند (واردی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۲). در بیت بالا نیز با بهره گیری از آیه قرآن این تشبیه را ایجاد کرده است.

۱۶. آرامش و طمأنینه

مولانا با اقتباس از آیه ۹۶ سوره انعام به آرامش و طمأنینه ای اشاره می کند که در سایه مداومت بر ذکر حاصل می شود. «قلب» که در لغت به معنای «دگرگون شدن و وارونه شدن» است، در عمل نیز همواره، نمودی «انقلاب پذیر» دارد؛ مگر آنکه به مرتبه و حال «اطمینان» که هشتمین حال از احوال صوفیه به حساب می آید، نائل گردد که از

نظر عرفا و صوفیه، آن هم ثمره ایمان کامل به حق تعالی و اعتماد دل بر خداوند است و نیز این امر زمانی میسر می‌شود که دریچه نفس به «عالم ملکوت» باز شود و این تنها از طریق کشف و شهود میسر می‌شود.

متن حاضر

لِقَاءِ وَجْهِكَ فِي الْهَمِّ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ سِقَاءُ جُودِكَ فِي الْفَقْرِ مُنْتَهَى الْإِقْبَالِ (۱۳۶۹)

ترجمه: «دیدارِ رویت در غم و غصه، گشاینده صبح است و نوشیدن بخششت در هنگام فقر، نهایت گشایش است».

متن غایب

«فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ الْإِيلَ سَكْنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ: او شکافنده صبح است و شب را مایه آرامش و خورشید و ماه را وسیله حساب قرار داده است، این، اندازه‌گیری خداوند توانای داناست» (انعام: ۹۶).

تحلیل بینامتنی

خلوت و گوشه‌نشینی عرفا درحقیقت برای خاموش کردن حواس ظاهری و ازبین بردن مشتیهات، خواهش‌های نفسانی و تمایلات جسمانی و محوکردن آنچه نفس اماره و حتی نفس لوّامه خوانده می‌شود، صورت می‌گیرد. در این حالت است که نفس به مرتبه مطمئنه و قلب به «سکینه» نائل می‌گردد. به گفته حکیم ترمذی سالک «در عزلت می‌ماند و درهای حواس را بر خود می‌بندد و شهوات را نابود می‌کند و بنابراین قرب او به خدا زیادتر می‌شود و قوت نسیم نشاطبخش قرب الهی را حاصل می‌کند. امید او فزونی می‌گیرد و قلب، منبسط و سینه‌اش فراخ‌تر می‌گردد (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰، ص ۲۱).

۱۷. حزن و خوف

حزن و خوف از دوگانه‌هایی است که در لابه‌لای اشعار، قرین و کنار هم به کار رفته است و هرکدام دلالت بر بُعدی از ابعاد وجودی انسان دارد.

متن حاضر

یا اولیا لا تحزنوا اربحتکم لا تغبنوا اشجعتکم لا تجبنوا لا تحقروا القابکم
 يَا رَبِّ اشْرَحْ صَدْرَنَا يَا رَبِّ ارْفَعْ قَدْرَنَا يَا رَبِّ اظْهِرْ بَدْرَنَا لَا تَعْبُدُوا اُرْبَابَكُمْ (۱۷۷۷)
 ترجمه: «ای بزرگان ناراحت نباشید، به شما سود رساندم، پس احساس خسران
 نکنید و شما را شجاع کردم، لذا نترسید و القاب خود را دست کم نگیرید. بار الهای سینه
 ما را گشاده کن، ارزش ما را افزون گردان، بار پروردگارا، ماه ما را آشکار گردان تا شما
 ارباب‌هایتان را نپرستید».

متن غائب

«أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ: آگاه باشید! یقیناً دوستان خدا نه بیمی
 بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند» (یونس: ۶۲). «قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي:
 [موسی] گفت «پروردگارا، سینه‌ام را گشاده کن» (طه: ۲۵). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ
 قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا
 تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَابِ بئسَ الاسمُ الفسوقُ بعدَ الإيمانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ
 هُمُ الظَّالِمُونَ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نباید قومی قوم دیگر را ریشخند کند، شاید
 آنها از اینها بهتر باشند و نباید زنانی زنان [دیگر] را [ریشخند کنند] شاید آنها از اینها
 بهتر باشند و از یکدیگر عیب مگیرید و به همدیگر لقب‌های زشت مدهید، چه
 ناپسندیده است نام زشت پس از ایمان و هر کس توبه نکرد، آنان خود ستمکارند».

تحلیل بینامتنی

حزن عبارت است از اندوه به خاطر گذشته، و خوف عبارت است از ترس و هراس از
 آینده. عرفا نه از حوادث، اتفاقات و آسیب‌های آینده هراسی دارند و نه از فقدان گذشته
 اندوهی بر دل. از این حیث عرفا بر این باورند که انسان باید ابن‌الوقت باشد؛ یعنی به
 یاد اندوه‌های گذشته و در نگرانی‌های آینده که هنوز پیش نیامده، نباید زندگی کند. این
 امر- چنان‌که گفته شد- به سبب رهاشدن عارف از زمان و مکان است. مؤمن از طرف
 خدا با عنایت روحی و الهی تأیید می‌شود که بر اثر آن، ایمان در دلش استقرار

می‌پذیرد. نتیجه این ایمان از بین رفتن هرگونه ترس و اندوه و نگرانی در دل مؤمن است که به آیه ۶۲ سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَام اشاره دارد. بنابراین عارفی که از اوهام و خواطر و افکار نفسانی رهیده، به آرامشی رسیده است که هیچ‌گونه اضطراب و نگرانی در آن نیست؛ چراکه بر پناهگاهی استوار و آرامش‌بخش تکیه زده که هرگز بیم ازدست‌دادن و ویران‌شدن در آن راه ندارد (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰، ص ۲۵). همچنین مولانا آیه یازده سوره حجرات را با تغییر در فعل در بطن شعری خود گنجانده و معنایی متضاد با آن مدنظر خود قرار داده است و به جای «لَا تَتَّبِعُوا» از فعل «لَا تَحْقِرُوا» استفاده کرده است.

نتیجه‌گیری

به نظر نگارنده بدون تردید یکی از مؤلفه‌های جهانی بودن و جهانی‌شدن آثار، افکار و اندیشه‌های مولانا و نیز عدم تخصیص آن به زبان، قوم، فرهنگ و منطقه خاص جغرافیایی، مؤانست و مؤالفت او با قرآن و اشراف کم‌نظیر به آموزه‌ها و تعالیم الهی مندرج در آن می‌باشد. از این حیث مولانا بارها از آیات قرآن و مضامین آن برای غنابخشیدن بر شعرش استفاده کرده است و درهم‌تنیدگی خاصی بین آیات قرآنی و ساختار غزلیات عربی‌اش ایجاد شده است. هم لفظ آیات و هم مضامین آیات قرآنی در غزلیات عربی، حضور کامل دارند. البته مولانا بنا به فضای ابیات و غزلیات، تغییراتی در ساختار لفظی آیات قرآنی ایجاد می‌کند تا با فضای موسیقایی و چینش کلی غزل هماهنگ شود که این تغییرات لفظی گاهی همراه تغییرات معنایی در آیات است و گاهی تنها تغییرات لفظی است. محورهایی لفظی و معنایی آیات در این موارد خلاصه می‌شود:

۱. توصیف روز قیامت و صحرای محشر.
۲. حذف و اضافه: واژگانی مانند «إِذَا» را از اول آیه حذف کرده و حرف «إِنْ» را بر سر عبارت خود افزوده است.
۳. توصیف حیرانی و شیفتگی تمام خلایق به صفات الهی.

۴. کاربرد عرفانی واژه‌ها: مثلاً فعل «أدلی» که آن را از معنای زمینی خود خارج کرده و صبغه عرفانی و دینی به آن بخشیده است.
۵. توصیف احوال و جایگاه اهل بهشت و بهشتیان.
۶. گاهی مولوی کلمات قرآنی مربوط به یک سوره کوتاه را به تناسب در قافیه بیت‌های یک غزل کوتاه قرار می‌دهد.
۷. توصیف معجزات انبیا و ذکر نام آنها.
۸. صفات جلالیه و جمالیه.



منابع و مأخذ

* قرآن کریم؛ ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.

۱. باقری خلیلی، علی‌اکبر و عصمت عامری؛ «شادی در غزلیات شمس تبریزی با تکیه بر عوامل عرفانی»؛ دوفصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء ع، سال اول، ش ۲، ۱۳۸۹ق.
۲. بنیس، محمد؛ الشعر العربی الحدیث، بنیانه و ابدالاته؛ الجزء الثالث (الشعر المعاصر المغرب)، ج ۱، المغرب: دار توبقال للنشر، ۱۹۹۰م.
۳. حبیبی، علی اصغر؛ «بررسی روابط بینامتنی میان شعر صفی‌الدین حلی و قرآن کریم»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ش ۴، ۱۳۹۲، ص ۶۱-۱۲۷.
۴. حیدری، حسن؛ «کلام پروردگار در غزلیات خداوندگار مولانا؛ نگرشی بر تجلی قرآن در غزلیات شمس»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء ع، سال هفدهم و هجدهم، ش ۶۸-۶۹، ۱۳۸۶.
۵. سجادی، ضیاء‌الدین؛ مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف؛ چ ۹، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۰.
۶. صفوی، کورش؛ «مناسبات بینامتنی»؛ گردآورنده حسن انوشه، فرهنگنامه ادبی فارسی: دانشنامه ادب فارسی (۲)؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶.
۷. فاضلی، قادر؛ آیات و احادیث در کلیات شمس تبریزی؛ چ ۱، تهران: انتشارات فضیلت علم، ۱۳۷۹.
۸. فاطمی، سیدحسین؛ تصویرگری در غزلیات شمس؛ چ ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۹. کریستوا، ژولیا؛ «کلام، مکالمه و رمان»، به سوی پسامدرن: پساساختارگرایی

- در مطالعات ادبی؛ تدوین و ترجمه پیام یزدانجو؛ چ ۲، تهران: مرکز، ۱۳۸۱.
۱۰. گراهام، آلن؛ بینامتنیت؛ ترجمه پیام یزدانجو؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۱۱. محمدی، محمدحسین؛ «آشنایی‌زدایی در غزلیات شمس»؛ ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۴-۵، ۱۳۸۱.
۱۲. محمدی آسیابادی، علی و مرضیه اسماعیل‌زاده مبارکه؛ «الست» در غزلیات شمس و شبکه روابط معنایی آن با آفرینش، ذکر و سماع؛ مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کاشان، ش ۱۳، ۱۳۹۰.
۱۳. محمدی آسیابادی، علی و مرضیه اسماعیل‌زاده مبارکه؛ «ذکر، زمان و خاطره از نظر مولوی و ارتباط آن با دلارام در غزلیات شمس»؛ پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۴، ۱۳۹۰.
۱۴. مرتاض، عبدالملک؛ «فکره‌السرقات الأدبیه و نظریه التناص»؛ مجله علامات، النادی الأدبی الثقافی، جدة، المجلد ۱، ۱۹۹۱ م.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی؛ قرآن شناسی؛ ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، بی‌تا.
۱۶. مفتاح، محمد؛ تحلیل الخطاب الشعری (استراجیه التناص)؛ چ ۳، بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۲ م.
۱۷. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ کلیات شمس یا دیوان کبیر؛ ده‌جلدی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر؛ چ ۳، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۱۸. —؛ کلیات دیوان شمس تبریزی؛ تحقیق بدیع‌الزمان فروزان‌فر؛ چ ۱۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۱۹. میرزایی، فرامرز؛ «روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر»؛ نشریه دانشکده ادبیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ش ۲۵، ۱۳۸۸.
۲۰. نامورمطلق، بهمن؛ «پیرامتنیت یا متن‌های ماهواره‌ای»؛ مقالات دومین

هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر، به اهتمام حمیدرضا شعیری؛ تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.

۲۱. نگارش، محمد و افسانه هادی‌زاده؛ «بینامتنی قرآنی در شعر ابوتمام طائی»؛ دوفصلنامه علمی- پژوهشی زبان‌پژوهی دانشگاه الزهراء ع.ه.ق، ش ۴، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹-۱۷۰.

۲۲. واردی، زرین و نجمه دانایان؛ «بررسی وجوه زیبایی‌شناسی غزلیات شمس»؛ نشریه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، ش ۲۸، ۱۳۸۹.

۱۹۷

ذهن

بینامتنیت مضامین اخلاقی قرآن با غزلیات عربی دیوان شمس

