

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۱۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۳، پاییز ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.19.73.17.7](https://doi.org/10.20080514.1401.19.73.17.7)

بررسی و تحلیل واژه‌های طلب و طرب در غزلیات مولانا

حمیدرضا غفاریان‌مبھوت^۱

محمدعلی خالدیان^۲

حسنعلی عباسپوراسفدن^۳

چکیده

هر قشر و گروهی برای بیان ویژگی‌های مسلک و روش خود از زبان خاص خویش استفاده می‌کند. عرفا و متصوفه نیز از این قضیه مستثنی نیستند؛ به همین دلیل آنان از آغاز نیمه دوم قرن دوم طریق تصوف اسلامی و به دنبال آن، اصطلاحات زیادی به وجود آورده و به شرح و توضیح آن‌ها پرداخته‌اند. بنا به اعتقاد اکثر عرفا اولین منزل در سلوک طریقت، طلب و شوق انسان برای بازگشت به وطن خویش است. مولانا معتقد است که شرط طلب این است که طالب را لرزه عشق باشد، در غیر این صورت باید پیر را خدمت کند تا به برکت وجود او و با ارشاد او حال طلب در او به وجود آید. مولانا مدتی در طلب بود و پس از آنکه به مطلوب رسید، طرب را آغاز کرد و برنامه او برای زندگی همگان همین بود که یا باید در طلب کوشید و یا در طرب. به حق، عمر او بعد از آشنایی با شمس و تحویل روحی اش در طلب گذشت. نگرش مولانا به طرب و شادی نگرش مثبت است. او که فرا مکان و فرا زمان می‌اندیشد و هیچ‌گاه غم را در دل خود جای نمی‌دهد و همیشه از عشق و سماع و رقص داد-می‌زند و همگان را دعوت به شادی می‌نماید، آن هم شادی پایدار که عاشق شدن است و دیدار معشوق. در این پژوهش می‌خواهیم یکی به بررسی چگونگی و چرایی روی آوردن مولانا به «طلب» و «طرب و شادمانی» بپردازیم.

واژگان کلیدی:

طلب، طرب، عشق، غزلیات مولوی، شوق.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. نویسنده مسئول:

Khaledyan344@gmail.com

^۳ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

۱- پیشگفتار

بررسی پیشینه شادکامگی در ایران نشان می‌دهد که ایرانیان باستان مردمی سرشار از شادی و نشاط بوده‌اند؛ عیدهای متعددی داشتند؛ سرآغاز هر فصل را جشن می‌گرفتند و جشن و سرور از ابعاد مهم فرهنگی و دینی و از جمله ارکان هویت ملی‌شان به‌شمار می‌آمده‌است. سایر نویسندگان باستانی اتفاق نظر داشتند که اکثر ایرانیان مردمی سازگار و پیرو قوانین و قواعد جامعه بودند. آن‌ها همچنین به برپایی جشن و مهمانی علاقه داشتند (ناردو، ۱۳۷۹: ۷۲). بنیادی‌ترین عامل شادی در حوزه دین و عرفان، طلب و کشف حقیقت و کسب رضای حق تعالی است که بر کمال‌طلبی و بندگی انسان در برابر معبودش دلالت دارد. بنیادی‌ترین عامل شادی در حوزه دین و عرفان، طلب و کشف حقیقت و کسب رضای حق تعالی است که بر کمال‌طلبی و بندگی انسان در برابر معبودش دلالت دارد؛ زیرا از متعالی‌ترین هدف‌های زندگی در همه ادیان، عشق‌ورزی و تکامل روحانی است. آدمی تنها زمانی به شادی و آرامش حقیقی می‌رسد که به آزادی درونی دست یابد..

سخن پیرامون مولانا جلال‌الدین محمد بن حسین بلخی رومی، کار آسان و ساده‌ای نیست. شاعر عارف و فرزانه‌ای که آثاری از او برجای مانده و تاکنون شروح بسیاری بر مثنوی معنوی شریف و دیوان کبیر او نوشته شده‌است. اما پیرامون غزلیات او از دیدگاه «طلب و طرب و شادمانی» و عواملی که باعث شده تا غزلیاتش شورانگیز و طرب‌آمیز شود، چندان کار خاصی انجام نیافته‌است این تحقیق از منظر تازه‌ای به تبیین مقوله عارفانه بودن وجد و طرب مولانا و نیز علت توجه او به سماع و پای‌کوبی، به دیوان اشعار او پرداخته‌است.

مولوی از آن دسته از عارفان بود که غالباً در حال شوریدگی و بی‌خودی بود و اغلب در حال بسط بود نه در قبض. هستی او عشق و بی‌قراری نسبت به حضرت حق بود. به‌راستی یک اقیانوس از آتش بود. فی‌الواقع هیچ غمی خاطر او را نیاززد و به‌راستی بهشت او در همین دنیا و خود توصیه می‌کرد که:

وگر به یار رسیدی، چرا طرب نکنی؟ عجب تویی که هوای چنان عجب نکنی

(مولوی، ۱۳۵۵: ۱۳۳)

اگر تو یار نداری، چرا طلب نکنی؟

به کاهلی بنشینی که این عجب کاری است مولانا مدتی در طلب بود و پس از آنکه به مطلوب رسید، طرب را آغاز کرد، و برنامه او برای زندگی همگان همین بود که یا باید در طلب کوشید و یا در طرب و به حق عمر او در این هر دو مسیر گذشت. مولانا مانند دیگر شاعران نبود که بنشیند و غزل‌ها را بر روی کاغذ بنویسد و دیوانی آن هم به این حجم عظیمی گردآوری کند. علی‌الخصوص این که مولوی تا بیش از نیمی از عمر خویش در بند شعر گفتن و غزل سرودن نبود و آن دیدار نادر و بی نظیری که با شمس تبریزی داشت و عشقی که شمس به او هدیه کرد باعث شد که چشمان او چنان باز شود و حقایقی را ببیند و آنگاه آن‌ها را به صورت این اشعار و غزلیات درآورد. خود او در این رباعی همین را می‌گوید:

سرحلقه بزم و باده جویم کردی بازیچه کودکان کویم کردی

(همان: ۱۸۸)

زاهد بودم، ترانه‌گویم کردی سجاده‌نشین با وقاری بودم

مولوی معتقد است که شرط طلب این است که طالب را لرزه و عشق باشد؛ در غیر این صورت باید پیر را خدمت‌کند تا به برکت وجود او و با ارشاد او شعله طلب در دلش روشن شود. شعله طلب واقعی و جستجوی روزگار وصل، تنها در دلی زبانه‌می‌کشد که اصل خویشتن را شناخته باشد. به اعتقاد مولانا، انسان مبدأ و اصلی دارد که در این عالم کثرت و اختلاف از آن اصل - که منشأ وحدت و اتحاد است - دور افتاده و جدامانده است و تمامی مساعی و مجاهدات وی، هدفش آن است که بار دیگر به اصل خویش راجع شود. این طلب وصل، که جز طلب اصل نیست راه نیل بدان تمسک به شریعت و گذر از طریقت است. تا نیل به حقیقت که هدف وصل همان است، حاصل آید (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۷).

مولوی بر این باور است، که شادی در ذات انسان است و انسان با فطرت شادی به دنیا آمده است و شادی هیچ‌گاه از انسان روی‌گردان نیست. اغلب غزل‌هایش نیز با این باور وی گره خورده و در نتیجه آمیخته با روح شادی و نشاط و وجد است. طبیعی است شاعری که چنین اعتقادی در مورد شادی و شادی‌گرایی دارد نمی‌تواند لحن شادی‌آور و طرب‌انگیز خود را در غزل‌هایش به آهنگ غم و اندوه تغییر دهد. شفیع‌کدکنی معتقد است روح اصلی و مرکز ثقل تغزلات مولانا همانا شادی و گرایش به شور و طلب و طرب و عشق و شیدایی است:

«از عصر شاعر - خنیاگران باستانی ایران تا امروز، از آثار باز مانده هیچ شاعری به اندازه مولوی به نظام موسیقایی هستی و حیات انسانی هماهنگی و ارتباط نداشته است» (شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۹۰). با

آشنا شدن مولانا با شمس تبریزی است که مرحله طرب مولانا، یعنی یکی از جنجالی‌ترین دوره‌های حیات مولوی آغاز می‌شود و از این دوره است که یکباره تحول عظیمی در بینش و روش مولانا پدید می‌آید و موجب شیفتگی خاص او به شمس می‌گردد. این تحول آنچنان تأثیر عمیقی در روح مولانا می‌گذارد که درس وعظ و تدریس در مدرسه علوم دینی را رها می‌کند و به رقص و سماع و موسیقی می‌پردازد. رقص سماع با موسیقی نی از اختراعات مولانا و شمس می‌باشد.

دکتر زرین کوب در کتاب «پله پله تا ملاقات خدا»، «غیبت بی‌بازگشت شمس برای احوال روحانی مولانا درست به‌هنگام بود. اگر صحبت دوام می‌یافت مولانا همچنان در بند شمس می‌ماند، و شاید تعلقی که با شمس داشت او را از مسیر در مراتبی که جز با رهایی از هرگونه تعلقی برایش دست نمی‌داد بازمی‌داشت- از سیر در مراتب تبتل تا فنا که پله پله او را تا ملاقات خدا امکان عروج می‌داد. در این سیر تبتل تا فنا که سرنوشت او را از کودکی آماده آن کرده بود و از این پس خود او باید با قطع پیوند با هرگونه تعلقی آن را تا نهایت دنبال کند منزل‌ها بسیار بود- از ورع و خشوع و مراتب تا تسلیم و فقر و عشق. اما سالک عارف که مولانا به پیروی او این منزل‌های معراج‌گونه را طی می‌کرد آن را دو قدم پیش نمی‌دید: قدمی بیرون از تعلقات خودی که تبتل با آن آغاز می‌شد و قدمی بیرون از خود که منجر به فنا از خودی می‌گشت. مولانا به رهنمونی عشق و سماع و فقر و ترک نفس که آن را از شمس به خاطر داشت، اکنون دورنمای پایان سلوک خود را در ورای این دو قدم می‌دید» (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۱۶۸) و سرانجام با عنایت حق به حقیقت که همان معرفت حق و فناء فی الله و بقاء بالله است نائل- گردید.

در بیان میل و اشتیاقی که روح آدمی برای بازگشت به مرجع اصلی خویش دارد، مولانا معتقد است که این اشتیاق فطرتاً در ذات هر انسانی هست؛ زیرا در ازل، ذوق آن را چشیده؛ منتها هنگامی که روح در این دنیای حسّی در قید تن حبس شده است، در اثر اشتیاق به مشغله‌های حسّی و مادی، آن اصل را فراموش کرده و گاه که پرده غفلت از روی چشم باطن به کنار زده می‌شود آن میل به بازگشت- هرچند برای اندک مدتی- در درون وی متجلی می‌شود. اینجاست که باید سالک با مجاهده و ریاضت، این تمایل را در باطن خویش دائمی نماید تا داعیه‌اش باشد برای پانهادن به طریق طلب.

۱-۱- پیشینه پژوهش

بر اساس آمار و اطلاعات به دست آمده هیچ تحقیق آکادمیک و جامعی صرفاً پیرامون موضوع (طلب و طرب در غزلیات مولانا) صورت نگرفته است. اما پژوهش و تحقیقات زیادی پیرامون «طلب» و «طرب و شادمانی» در مثنوی معنوی به عمل آمده است که می‌توان موارد ذیل را از آن جمله دانست:

مقاله غفاری و حیدریان (۱۳۸۹) با عنوان «بررسی طلب در مثنوی»

مقاله باقری خلیلی (۱۳۸۹) با عنوان «شادی در غزلیات شمس تبریزی با تکیه بر عوامل عرفانی»

۱-۲- روش پژوهش

در این پژوهش روش تحقیق توصیفی و تحلیل محتوا است؛ در آغاز آثار متعدد عرفانی در باب طلب و طرب بررسی گردیده و سپس آراء و نظریات مختلف با هم مقایسه شده؛ سپس سخن و اندیشه مولانا تجزیه و تحلیل شده است و از آنجا که موضوع رساله «طلب و طرب در غزلیات مولانا» می‌باشد، در اولین قدم ابیات شاخص مربوط به موضوع، استخراج و یادداشت‌برداری گردیده است. در مرحله بعدی فیش‌های گردآوری شده با توجه به طرح تحقیق طبقه‌بندی گردیده و در مرحله نهایی نگارش هر صورت‌گرفته است. بخش اعظم این تحقیق به روش کتابخانه‌ای فراهم آمده است و سعی بر آن بوده که از کتب دست اول و معتبر عرفانی استفاده شود.

۲- بحث و بررسی

۱-۲- طلب

«طلب در لغت به معنی جستن، خواستن و یا به دنبال کسی یا چیزی بودن است، و در اصطلاح صوفیه، درد و کششی است که سالک مبتدی را به جستجوی حقیقت وادار می‌کند و آن از مراحل ابتدایی سلوک است» (نوریخس: ۱۳۷۹: ۱۷۳).

از نظر صوفیه طالب کسی است که از شهوات طبیعی و لذات نفسانی عبور کند و پرده پندار را از روی حقیقت بردارد و از کثرت به وحدت رسد. در واقع طالب، انسانی خواهنده و جوینده است که شعور به مطلوب خود حاصل کرده، قصد وصول به مطلوب خود را داشته‌باشد. مطلوب در وجود طالب هست؛ پس او باید آن را در وجود خود بطلبد و اگر از خارج بطلبد، آن را نیابد.

«حقیقت طلب در هر دلی گرو اوست، مرد این کار مرد عظیمی است و درد این درد، دردی الیم است، مرد دردش در میان باید و وی را دیده بی‌گمان باید» (سجادی: ۱۳۵۴: ۵۵۳).

«طلب نخستین مرحله‌ای از مراحل تصوف و آن حالتی است که سالک را به جستجوی حقایق و درک معانی وادار می‌کند و صوفیان معتقدند چون این حالت در کسی پیدا شد، برفور باید در طلب مرد کاملی که با اصول تصوف آشناست برخیزد، و چون او را یافت و دلش بر او قرار گرفت به وی تسلیم شود و سر ارادت به او سپارد و فرمان او را به دل و جان بپذیرد تا به راهنمایی و دستگیری او به درک حالات و وصول به مقامات نائل شود» (کی منش، ۱۳۶۶: ۶۹۴).

در لغت نامه‌ی دهخدا ذیل «طلب» آمده است:

«طلب در اصطلاح سالکان آن را گویند که شب و روز به یاد خدای تعالی باشد، چه در خلأ و چه در ملاء چه در خانه چه در بازار. اگر دنیا و نعمتش و اگر عقبی و جنتش به وی دهند قبول نکنند، بلکه بلا و محنت دنیا قبول کنند، همه خلق از گناه توبه کند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در

بهشت نیفتند. همه عالم طلب راحت و مراد کنند او طلب مولی و رؤیت او کند و قدم بر توکل نهد و سؤال از خلق را شرک داند و از حق شرم، و بلا و محنت و عطا و منع و رد و قبول خلق بر وی یکسان باشد» (دهخدا، لغت نامه، ۱۳۷۷: ذیل طلب).

عطار نیشابوری (وفات ۶۱۸ ه. ق) در منطق الطیر در بیان وادی طلب، معتقد است که در این وادی سالک با مشکلات و رنج‌های فراوان روبرو خواهد شد؛ باید با جهد و کوشش بسیار دل از هر چه غیر حق است پاک کند تا مستعد دریافت انوار الهی گردد و در این حال اگر آتش هم در سر راه وی قرار گیرد، پروانه‌وار خود را به آتش می‌زند و دنیا و آخرت، هر دو را از یاد می‌برد. چون در طلب بر سالکی گشوده‌گردد، کفر و دین به نزدیک وی یکسان می‌شود. (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۴)

خواجه عبدالله انصاری (وفات ۴۸۱ ه. ق) طلب واقعی را آن می‌داند که سالک، دنیا و آخرت را ترک گوید و تنها در پی یافتن حق باشد، او معتقد است که سالک ابتدا حق را می‌یابد و سپس به جست‌وجوی وی برمی‌آید. (سجادی، ۱۳۵۴: ۱۲۴).

سنایی در حدیقه الحقیقه خویش عاشقان و سالکان را به طلب و جستجوی معشوق حقیقی دعوت می‌کند؛ زیرا او به وضوح بیان می‌کند که بدون تلاش و کوشش، راهی حق به جایی نخواهد رسید و به همین دلیل خواستن همراه با تلاش را توصیه می‌کند و بعد از این خواستن و جستجو است که سالک، راه خود را به راحتی طی خواهد کرد؛ زیرا یاری حق در همه حال همراه اوست. (دشتی، ۱۳۴۳: ۵۳).

درباره وادی «طلب» مطالب فراوانی در کتب صوفیه بیان شده است. صوفیان، «طلب» را شوری می‌دانند که در دل سالک دائم حضور دارد که او را برای رسیدن به معرفت و شناخت حقیقت و در آخر رسیدن به حق یاری می‌کند و طالب را آن کسی معرفی می‌کنند که مدام به یاد خدا باشد و از این حس دردی که در وجود خویش شناخته است، برای رسیدن به حق استفاده نماید و بی‌توجه به همه مسائل مادی اطراف به سوی کمال خود گام بردارد؛ زیرا طالب سالک، این درد را نعمتی از سوی خدا می‌داند و هر آن به دنبال پاسخ مناسبی برای درمان آن است و چه بسا در افزایش این درد که در واقع همان درمانش است، تلاش کند. در واقع از نظر صوفیه، طلب کلید حاجت و راه رسیدن است؛ زیرا بی‌قراری، خود حس احتیاج شدید است به یافتن و داشتن چیزی که آن محرک انسان است و تا احتیاج شدت نگیرد، انسان به هیجان نمی‌افتد و به طلب گرایش نخواهد داشت و تا چیزی در معرض طلب نیابد، دسترسی به آن ممکن نمی‌شود. پس طلب است که سالک را به سر منزل مقصود می‌رساند و هر که طلب او شدیدتر است حرکت و فعالیت او هم بیشتر است. از این رو صوفیه تمرکز بسیاری به طلب داشته و همیشه مریدان خود را نسبت به آن برانگیخته‌اند، اما طلب بدون سابقه معرفت میسر نمی‌شود؛ چون هر چه معرفت افزون‌تر شود، خواستن و طلبیدن بیشتر می‌شود. به همین دلیل است که مولانا طلب را علامت افزایش بیداری انسان دانسته است.

در طلب زن دایماً تو هر دو دست که طلب در راه نیکو رهبرست

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۹/۳)

مولانا در جای‌جای دیوان خویش از طلب سخن‌رانده و یکی از موضوعات اساسی در اشعار وی همین جستجو و طلب حق است و سوختن و خواهش عاجزانه طلب از نظر او امر مهمی در پیشبرد سالک است و این حس طلب باید همیشه و در روز و شب همراه او باشد تا به مقصود برسد و از نظر وی این طلب نیز همواره باید قرین باشد و بعد از آن همه چیز پا به پای سالک به یاری او می‌شتابد، تا آن جا که سالک از آن همه عجز خویش در رسیدن به مقام طلب و مقصود در حیرت فرو می‌رود و هرچه این کشش و خواستن سالک زیادتر شود، از انانیت و نفسانیت خویش رهاتر خواهد شد:

دم‌به‌دم بر آسمان می‌دار امید در هوای آسمان رقصان چو بید

دم‌به‌دم از آسمان می‌ایدت اب و آتش رزق می‌افزایدت

گر تو را انجا برد نبود عجب منگر اندر عجز و بنگر در طلب

کین طلب در تو گروگان خداست زانک هر طالب به مطلوبی سزاست

جهد کن تا این طلب افزون شود تا دلت زین چاه تن بیرون شود

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۹/۵)

همان‌طورکه از تعریف طلب در کتب صوفیه و معنای لغوی و اصطلاحی آن برداشت می‌شود، طلب یک حس جستجو و خواستن است که در ضمیر سالک ایجاد می‌شود و ارضاء این حس تنها به وسیله خود سالک و باز در وجود خود وی امکان‌پذیر خواهد بود و این طلب راهی برای دستیابی به حق و رسیدن به حقیقت که همان وجود خداست، خواهد بود «الطلب حجاب المطلوب و المطلوب حجاب الطالب» (عین‌القضات همدانی، ۱۹۹۱: ۹۷)؛ طلب کردن دلیل بر نایب بودن مطلوب در وجود آدمی است و بعد از پیدا شدن مطلوب خود حجابی برای طالب است. چون هرگاه مطلوب حاصل شود طالب و همچنین طلب او کم‌شود. به قول خواجه‌عبدالله انصاری: «هرچه طلب یافتنی تر بود، فرومایه‌تر است» (سجادی: ۱۳۵۴: ۵۵۴). طلب، جستن حق است به طریقه عبودیت:

کاین طلب‌کاری، مبارک جنبشی است این طلب در راه حق مانع‌گشی است

این طلب مفتاح مطلوبات تست این سپاه نصرت و رایات تست

این طلب همچو خروسی درصیاح می‌زند نعره که می‌آید صباح

گرچه الت نیستت تو می طلب نیستت الت حاجت اندر راه رب

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۹/۳)

بنابراین واژه طلب را که به معنی جستجو کردن است، می‌توان مترادف همین واژه درد هم دانست و در هنگام مقابله با آن در کتاب‌های تصوف متوجه مرحله‌ای از عرفان (وادی اول عطار) می‌شویم که نقش به‌سزایی در طی تمامی مراحل سلوک دارد؛ در بسیاری از مواقع در کتاب‌های عرفانی شاهد آن هستیم که این واژه را مترادف با واژه‌های شور و شوق، عشق، تقاضا و خواهش عرفانی و خواستن به-کاربرده‌اند؛ زیرا طلب در واقع یک نوع تقاضا و کشش از سوی سالک است که بدون این حس وی راه به جایی نخواهدبرد و هر جا این واژگان دیده‌می‌شود ذهن، ناخودآگاه به همان طلب و مرحله‌ای از عرفان یعنی وادی اول عطار رهنمون می‌شود:

درد هر شاخ ملولی خو کند کو ملولی آن طرف که درد خاست

درد جو و درد جو و درد و درد درد داروی کهن را نو کند

کیمیای نو کننده درد هاست هین مزن تو از ملولی اه سرد

(همان: ۱۱۵/۱)

۲-۲- دیوان کبیر شمس

یکی از شاهکارهای مولانا کتاب عظیم و شگرف دیوان کبیر است که به کلیات شمس تبریزی شهرت دارد. دیوانی به‌واقع عظیم؛ منظره کامل از انسان کامل و جهان کامل، گاه به بلندای کوه‌های بلند و گاه به گرمای خورشید عالمتاب و گاه چون کویر و بیابانی سخت و ترسناک و گاه چون اقیانوسی بیکران با عمقی بسیار و اسراری عجیب و ناپیدا.

به گفته علی دشتی «دیوان شمس تبریزی مثل دریاست، آرامش آن زیبا و هیجان آن مفتون‌کننده است، مثل دریا پر از موج، پر از کف و پر از باد است. مثل دریا رنگ‌های بدیع گوناگون دارد: سبز است، آبی است، بنفش است، نیلوفری است، مثل دریا آینه آسمان و ستارگان و محل تجلی اشعه آفتاب و ماه و آفریننده نقش‌های غروب است. مثل دریا از حرکت و حیات لبریز است و در زیر ظاهر صیقلی و آرام، دنیایی پر از طپش حیات و تلاش تمام نشدنی زندگی دارد. دیوان شمس شعر نیست غوغای یک دریای متلاطم طوفانی است، دیوان شمس انعکاس یک روح غیرآرام و پر از هیجان و لبریز از شور و جذبه است» (دشتی، ۱۳۴۳: ۲۳).

در دیوان شمس شاید همه آنچه که با سلوک مولانا تحقق یافته وجود داشته‌باشد اما لحن آن بر خلاف مثنوی است. آرام و تعلیمی نیست، بلکه به گونه ذکر، القایی است، شیوه خروش و سیل است

که یک‌باره آدمی را به تمامی در خود می‌گیرد و احساس این که در کجا و چگونه هستیم را سلب می‌کند. این اثر از آنجا که حالات سلوک و شور و شغف مولانا را در خود دارد. در نحوه بیان و ساخت آن این همه به‌خوبی دیده می‌شود و لذا چونان سیل هجومی می‌آورد اما تنها ویرانگر نیست بلکه سازنده هم هست.

زندگی مولوی را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: یکی دوره پیش از ظهور شمس که صبغه برجسته شخصیتی او، واعظ و زاهدی خائف و ترسان است و بر اعمال و احوالش قبض غلبه دارد؛ دیگری دوره پس از شمس که ویژگی والای شخصیتی او، عاشق و عارفی امیدوار و شادمان است و بر اعمال و احوال بسط حاکمیت می‌کند. مولوی زندگی و پایدگی‌اش را در این دوره می‌یابد و می‌گوید:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شده دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

(مولوی، ۱۳۵۵: ۱۸۵)

معمولاً گفته‌اند که مولانا در مثنوی یک معلم است و در دیوان کبیر یک عاشق. آنجا ادب درس دادن را رعایت می‌کند و این جا «شیوه» دل دادن را؛ که «ادب عشق جمله بی‌پروایی است». این سخن، حق است و هر کس توفیق مطالعه این اسفار معنوی و الهامی را یافته نیک می‌داند که در آن دو کتاب با دو مولانا روبروست: یکی مولانای عالم و دیگری مولانای عاشق. بی‌سبب نیست که مثنوی را «حسامی‌نامه» خوانده‌اند و دیوان کبیر را دیوان شمس یا «شمس‌نامه». در کلاس‌های شبانه مثنوی، حسام‌الدین چون دانش آموزی می‌نشست و قلم به دست می‌گرفت و چشم به دهان آموزگار محبوب خود می‌دوخت تا چیزی از او بشنود و بر ورق بیاورد. مولانا هم در خطاب به او می‌گفت:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین بگیر یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر

گشت از جذب چو تو علامه بی در جهان، گردان حسامی‌نامه بی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۹/۱)

و باز به تعبیر خود مولانا، وی در مثنوی سلطانی شگرف بود، که به جمع صورت و معنی می‌اندیشید و در عین مستی مراعات ادب می‌کرد و معلم‌وار درس اخلاق و شریعت می‌داد:

جمع صورت با چنان معنی ژرف نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف

در چنین مستی مراعات ادب خود نباشد، و بود باشد عجب

(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۴/۳)

و اگر گاهی در جرّ جرّ کلام شمس، هوش از سر و صبر از دل او می‌برد و سخن را به تب و تاب و جان را به التهاب می‌افکند، بی‌درنگ دامن سخن را درمی‌چیند و قفل بر لب می‌نهد و لفظ و حرف و صوت را فرومی‌خورد و به خود نهیب می‌زد:

بند کن چون سیل سیلانی کند ورنه رسوایی و ویرانی کند
فتنه و آشوب و خونریزی مجو بیش ازین از شمس تبریزی مگو
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۴۲)

اما همین مولانا در دیوان کبیر دیوانه‌ای کبیر است که درد عاشقانه، پروای درس عالمانه را از او گرفته‌است و رسیدن به بام حقیقت، نردبان طریقت را نزد او خوار کرده‌است و طلاوار از علم و عمل کیمیاگری بی‌نیاز شده و مجنون‌وار اسراری را فاش می‌کند که حلاج هم او را سزاوار آویختن بر دار می‌داند:

حلاج اشارت گو از خلق به دار آمد وز تندی اسرارم حلاج زند دارم
(مولوی، ۱۳۵۵: ۱۴۵)

مولانا که به گواهی آثارش، با داستان‌های جانوران انس بسیار داشت؛ قصه شیر و آهو را از آن میان نیک آموخته‌بود. شیری که دهشت و هیبت حضورش آهو را چنان بیهوش و مدهوش می‌کند که از او جز نقشی که از خود تهی می‌شود و شیر بر جای او و در قالب او می‌نشیند، چیزی نمی‌ماند. از آن پس آهوی «بی‌خود»، از شیر، «با خود» می‌شود و شیری می‌کند:

چون زبانه شمع پیش آفتاب نیست باشد، هست باشد، در حساب
پیش شیری اهویی بیهوش شد هستی‌اش در هست او روپوش شد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳/۱۴۹)

و به حقیقت، آن شیر کسی جز شمس تبریزی و آن آهو کسی جز مولانا نبود و قصه آهو و شیر، مواجهه خود او با شمس بود که وی را بی‌خود و بی‌هوش کرد و درین بی‌هوشی و بی‌خودی بود که دیوانگی کرد و غزل سرود و قصه جنون و عاشقی خود را بازگفت. دیوان کبیر محصول آن لحظات ناب و نادر بی‌خودی و وجد و طرب عارفانه است و اگرچه راه و رسم معلمی در آن مشهود نیست، راز و رمز عاشقی در آن مستور است. شیری که آهوی جان مولانا دید، جان‌ستان نبود؛ بل جان‌بخش بود و همین جان تازه بود که در لفظ کهن، معناهای تازه ریخت و عالمی تازه ساخت:

این شنیدی مو به مویت گوش باد اب حیوان است خوردی، نوش باد

آب حیوان خوان، مخوان این را سخن جان نو بین در تن حرف کهن

(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۲/۱)

با دو بیتی که در دیوان شمس است و وصف جانانه‌ای جان دلیری است که شیری جان‌بخش را دید و از او جانی نو ستاند:

چنگ را در عشق او از بهر ان اموختم کس نداند حالت من، ناله من او کند

شیر اهو می‌دراند، شیر ما بس نادر است نقش اهو را بگیرد، دردمد، اهو کند

(مولوی، ۱۳۵۵: ۱۴۵)

نکته قابل توجه در بسط و شادی مولوی این است که مولانا تحت تأثیر صوفیانه شمس، نه فقط دل‌بستگی‌های اجتماعی را رهامی‌کند، بلکه با تسلیم در برابر سحر کلام و روان شمس، در حلقه سماع صوفیان به پایکوبی و رقص درمی‌آید و با وجد و حال عارفانه، تلخی خامی و خودخواهی را از کام روح می‌شوید و با مشاهده جمال یار، کذاق جان را شیرین می‌گرداند. شمس نه تنها روح عرفانی و الهی را به مولوی اهدامی‌کند، بلکه با طنین نشاط و شادی، جانش را چالاک و شعرش را طربناک می‌گرداند.

-تعریف برخی از اصطلاحات عرفانی طرب و شادمانی در غزلیات شمس

از آنجاکه شمس و مولوی هم از عارفان نامی و پرآوازه این سرزمین هستند. حال می‌پردازم به تعریف برخی از اصطلاحات رایج عرفانی که با طرب و شادمانی در ارتباط است. بسط: «در اصطلاح صوفیان واردی است غیبی بر قلب سالک که در آن حالت خود را در انبساط و گشایش و فتوح می‌بیند» (کی‌منش، ۱۳۶۶: ۲۳۸).

بسط حالتی است که سالک در آن سرشار از شادمانی و امید و مرحله نهایی بسط همان مستی‌ای است که باده را هم مست می‌کند. پس بسط و گشادگی همان طرب و شادی است و عرفان شمس و مولانا عرفانی شادی و خوشدلی و بسط‌گرایی است و مولانا از قبض و بسط در دیوان و مثنوی بسیار سخن گفته است.

ذوق: «به فتح ذال، در لغت به معنی چشیدن و آزمودن و کشیدن کمان تا دانسته‌شود که کمان سخت است یا نه؛ مزه طعم، چاشنی، لذت، خوشی، قریحه، طبع، استعداد» (دهخدا، لغت‌نامه، ۱۳۷۷: ذیل ذوق). مولانا در کلیات و مثنوی در بسیاری از اشعار خویش، به توضیح و تفسیر این اصطلاح پرداخته است از جمله در بیتی از مثنوی آورده است:

ذوق طاعت گشت جوی انگبین مستی و شوق تو جوی خمر بین
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۶۲/۳)

در دیوان شمس:

مولانا معتقد است که عشق محبوب ذوق و جانی آسمانی و الهی دارد:
عاشقان را گرچه در باطن جهانی دیگرست عشق آن دلدار ما را ذوق و جانی دیگرست
(مولوی، ۱۳۵۵: ۸۴)

و در جای دیگر می‌فرماید: «ای محبوب ازلی اگر زاهد به ذوق بهشت تو را می‌پرستد و عارف جام معرفت تو را می‌نوشد و حکیم به توصیف تو می‌پردازد؛ این بیدل تو را برای تو خواهد و از تو جز تو نجوید:

ذوق تو زاهدی برد، جام تو عافی کشد وصف تو عالمی کند، ذات تو مرا بود
(همان: ۵۱)

در این بیت از غزلیات دلکش خود می‌فرماید: اگر دل بر سر ذوق و حال نباشد و در آن حال به کاری پردازد، دچار قبض می‌شود؛ گرچه صحرای زندگی او دلگشا باشد:

چون ز بی‌ذوقی دل من طالب کاری بود بسته‌باشم، گرچه باشد دلگشا صحرای من
(همان: ۱۹۶)

بین ذوق و دل ارتباط مستقیم وجود دارد؛ زیرا ذوق طریق دل است و دل به وسیله ذوق منازل راه خویش را تشخیص می‌دهد.

پا شناسد کفش خویش، ار چه که تاریکی بود دل ز راه ذوق داند کاین کدامین منزلت
(همان: ۴۲)

به اعتقاد مولانا ذوق دروازه عالم هستی محسوب می‌شود و اساساً عرض و جوهر از ذوق پدید آمده‌اند.

دروازه سستی را جز ذوق میدان ای جان این نکته شیرین را در جان بنشان ای جان
زیرا عرض و جوهر از ذوق برآرد سر ذوق پدر و مادر گردت مهمان ای جان
(همان، ۲۱۲)

در دیوان شمس ذوق به انواع مادی و معنوی تقسیم شده است. با این تفاوت که ذوق‌های مادی که از ناحیه خلق سرچشمه می‌گیرند تنها موجب رشد و بقای جسم هستند؛ اما ذوق معنوی که از ناحیه

حق ناشی می‌شود، موجب رشد و تعالی دل و جان است و در نهایت هر ذوقی که از ناحیه غیر حق باشد، بی اعتبار و جان‌گزا است:

ذوقی که ز خلق آید زو هستی تن زاید ذوقی که ز حق آید زاید دل و جان ای جان

(همان)

سماع: «به فتح اول، در لغت به معنی شنوایی و شنیدن و سرود و آوازی که شنیدن آن خوش‌آید، و رقص آمده است.» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۳۱۲)

«سماع در اصطلاح تصویف عبارت است از وجد و سرور و پای‌کوبی و دست‌افشانی عارفان و صوفیان به تنهایی، یا به همراه گروهی، با آداب و تشریفات ویژه» (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۷۵). «مولانا سماع را وسیله‌ای برای تمرین رهایی و گریز می‌دید، چیزی که به «روح» کمک می‌کرد تا در رهایی از آنچه او را مقید در عالم حس و ماده می‌دارد، پله پله تا بام عالم قدس عروج نماید» (حاکمی، ۱۳۸۴: ۱۴۲)

مولانا که سجاده‌نشین باوقاری بود، چرخندگی، دست‌افشانی و پای‌کوبی با نغمه‌های نی و رباب را از توابع و نتایج ظهور وجد می‌پنداشت. و به روایتی با شنیدن آواز موسیقی از خود بی‌خود می‌شد. از جای برمی‌خاست و در بحر ناپیدای کرانه عشق به دور ستون ایوان خانه‌اش به چرخ‌زدن می‌پرداخت و غزل‌های ناب سحرانگیزی می‌سرود، ناگهان شعور غیبی در وی، باب مکاشفه را باز می‌کرد و عارفانه چون روزنه‌ای به سوی گلستان دل مشاهده کرد و عاشقانه فرمود:

پنجره‌ای شد سماع سوی گلستان تو گوش و دل دل عاشقان بر سر این پنجره

آه که این پنجره، هست حجابی عظیم رو که حجابی خوش است هیچ مگوای سره»

(مولوی، ۱۳۵۵: ۲۸۴)

سکر: «یعنی مستی، صوفیان گویند سکر عبارت از ترک قیود ظاهری و یا باطنی و توجه به حق است. سکر به وجهی بر غیب فزونی دارد. زیرا صاحب سکر هرگاه مستوفی سکر نباشد مبسوط است. و گاهی در حالت سکر، یاد اشیاء، از دل او می‌رود» (سجادی، ۱۳۵۴: ۱۴۵). سکر همان مستی و بی‌خودی است که انسان تعلقات ظاهری و دنیوی را ترک می‌گوید و در حال توجه به حق دچار حالت مستی می‌گردد. مولانا از آن به‌عنوان یکی از راهکارهای حفظ حالات خوش یاد کرده است. مستی را برترین حالت خوش و شادکامی می‌داند، و مرتب از این مستی و سرخوشی خود به‌میان آورده. این حالت را حاصل شراب معنوی و عرفانی می‌داند که از سرچشمه غیب در جان او ریخته می‌شد و از حد گنجایش او افزون بود. در تعریف دیگری از سکر آمده است: «سکر عبارت است از حالت بی‌خودی و سرمستی که هنگام ذکر و یا به علت وارد قلبی و یا مشاهدات عینی و باطنی سالک برای او حاصل می‌شود که از تمییز نیک و بد و خیر و شر و نفع و ضرر باز می‌ماند.» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۲۲۰)

پس سُکر آن حالت از حالت عرفانی است که خداوند به هرکس بدهد شور و ذوق بالاتر از سایر ذوق و شورها می‌یابد و هرکس نمی‌تواند به آن مرحله برسد و مولانا اهل سکر است و بیشتر اشعار خویش را در حالت بی‌خبری و مستی سروده‌است.

چنان مستم چنان مستم من امروز که از چنبر برون جستم من امروز
چنان چیزی که درخاطر نباشد چنانستم چنانستم من امروز
(مولوی، ۱۳۵۵: ۶۵)

سُکر موجب شکر و سپاس است:

زخلق من آن خواهم که شکر سُکر کند دگر همه به تو بخشیدم ای بک و میرم
حدیث عشق جان گوید حدیث رهروان گوید حدیث سُکر سر گوید حدیث خون جگر گوید
(همان: ۱۸۵)
(همان: ۶۱)

۲-۴- طرب و شادی در ادب فارسی

تصوّف در ابتدا که رنگ زهد در آن قوی‌تر بود، میانه‌ای با شادی نداشت و یا حداقل به‌نحوی که بعداً در مکتب خراسان جایگاهی یافت، نبود. فریتس مایر در اشاره به همین مطلب می‌نویسد: «شادی در فرهنگ اسلامی پایگاه چندان مستحکمی نداشت و تنها در بهشت بود که وعده آن را به انسان‌ها می‌دادند و حتّی در نزد مومنان، تا زمانی که در این دنیا به سر می‌برند، چیزی مشکوک تلقی می‌شد. در این دنیا باید محرومیت و غم و اندوه حکم فرما باشد، در آن جهان کامرانی و شادکامی نصیب انسان شود» (مایر، ۱۳۷۲: ۱۵۷). او سپس درباره جایگاه شادی در تاریخ تصوّف می‌نویسد: «درنگاهی اجمالی به دوران تصوّف کلاسیک تا عصر قشیری، ملاحظه‌می‌کنیم که شادی در هیچ‌یک از مقامات عرفان جایگاه قابل‌ملاحظه‌ای نداشته است. بعدها نیز در مکتب غزالی، عمر سهروردی و دیگران و نه در هیچ‌یک از کتب صوفیه پایگاه مستحکمی نیافته و فقط یک موقعیت سطحی و گذرا داشته‌است» (همان: ۱۵۷). بعدها شاید با ورود «کسانی چون ابوسعید ابوالخیر به عرصه عرفان، شادی جایگاه رفیع خود را پیدا کرد و شادی حقیقی از شادی کاذب متمایز شد. در میان صوفیان متقدّم، شیخ ابوسعید مقام و موقعیت خاص نسبت به قبض و بسط دارد. ابوسعید اهل بسط و شادی در عرفان است. شمس هم که به گفته افلاکی در مناقب‌العارفین بعد از خوابی که در آن رسول اکرم (ص) را دیده‌بود، دیگر از شادی در پوست خود نمی‌گنجید و بعد این تفکر شادی‌گرایی شمس در مولانا شدت و بسط یافته است. به اعتقاد ابوسعید طرب و شادی حقیقی زمانی احساس می‌شود که قلب انسان از کلیه خواست-

ها و آرزوها تهی شود. در اسرارالتوحید آمده است «ابوسعید هر کجا حالتی خوش به او دست می داد دست افشان و پای کوبان می شد. سماع برای ابوسعید نوعی عبادت تلقی می شد و گاه آن را بر نماز ترجیح می داد» (محمدبن منور، ۱۳۶۷: ۱۰۲). شمس هم سرچشمه شادی را درون انسان می داند و از این نظر شادی و غم در پی یکدیگر می آیند و تا طعم غم و رنج را نکشیم مفهوم شادی را درک نخواهیم کرد. همچنین او معتقد است که دنیای او دنیای شادی است. غم را در دل او جای نیست چرا که خوف و غم برای اهل دنیا و مادی گران است که نهایت خوشی و لذت را در همین دنیای مادی می دانند و از درک لذات معنوی ناتوانند. از نظر شمس شادی چون آب لطیف و صاف است که با رویش و حیات و زاینده‌گی همراه است و غم با مادی‌گرایی و افسردگی و پژمردگی همراه است.

جلال الدین محمد مولوی، استمراردهنده تفکر شادی‌گرایی مراد خویش، شمس تبریزی، و پدر خود «بهاء‌ولد» است. مؤلفه‌هایی که مولانا برای ایجاد و یا حفظ حالات خوش از آن استفاده می‌کرد، متعدد است. تا جایی که مواردی چون مرگ و جور و تلخی، که نوعاً موجب حزن و اندوه و قبض است، به سبب نگاه‌های خاص او، موجب شادی و بسط روحی او می‌گردد. مولانا مروج نظریه‌ی بسط عرفانی در ادبیات فارسی است. به تحقیق، هیچ شاعر و صوفی‌ای به اندازه او در خصوص شادی و شاد‌گرایی سخن نگفته است. با تأمل در دیوان شمس، در می‌یابیم موسیقی غزلیات، تجلی‌گاه تفکر بسط و شاد‌گرایی مولانا است. سرشاری و تنوع موسیقایی در غزلیات نشان‌گر روح پرتلاطم سراینده آن است. او برای حفظ حالات خوش و مستی خود. به رقص و سماع صوفیانه می‌پردازد و هنگام نواختن رباب، آوای باز شدن درهای بهشت را می‌شنود. سماع صوفیانه از نظر او نماز عاشقانه است. از نظر او، صبر بر جور و تلخی، موجب خوشی و شادکامی است. قهر خداوند نه تنها موجب قبض روح او نمی‌شود بلکه با نظر به لطف پنهانی در درون قهر آشکار، به بسط روحی می‌رسد. کوتاه سخن این که مولانا مطلقاً عنصر غم را نمی‌شناسد و خود را شحنه‌ای می‌داند که در جستجوی غم است و البته غم از او می‌گریزد و یارای مقابله با او را ندارد (رک: ظهیری ناو، شفیع، ۱۳۸۶: ۱۴۵). مولانا سرچشمه شادی را در درون خود انسان می‌داند و می‌گوید همان‌گونه که از آفتاب جز تابش کاری ساخته نیست انسان شاد و خوشدل نیز جز خندیدن و شادی‌کردن کار دیگری نمی‌تواند انجام دهد. در واقع از کوزه همان تراود که در اوست. قسمتی از شادی‌های مولانا نتیجه فراوانی ارتباط روحی او با طبیعت است. از میان خنده‌هایی که مولانا به طبیعت نسبت می‌دهد، بیش از همه خنده گل به خنده او شبیه است؛ چرا که هر دو معشوق ازلی اند و خنده همیشگی آن‌ها موهبتی الهی است

مولانا با ورود شمس انسانی دیگر می‌شود و دنیایی را که شمس در برابر دیدگان او ترسیم می‌کند رمزش فنا شدن در عشق است که عاشق را به درک زیبایی‌ها و شگفتی‌هایی می‌کشاند که هرکس قادر به درک دقیق آن نیست. عاشق در برابر معشوق چاره‌ای جز تسلیم و فروتنی ندارد و به این سبب

درصدد هم‌نوا شدن و هماهنگی با معشوق برمی‌آید و کیست که جز شمس بتواند آرامش حقیقی در وجود مولانا برقرار سازد.

تحولی که معشوق در عاشق ایجاد می‌کند در رفتار و ظاهر عاشق خلاصه نمی‌شود، عاشق به درجه-ای می‌رسد که جز او هیچ نمی‌بیند. شمس شوری را در نهاد مولانا ایجاد می‌کند که اثرات آن پایدار و باقی است و به‌هیچ‌وجه قابل‌مقایسه با تحولات بیرونی و ظاهری نیست.

۱-۴-۲- آثار تربیتی و اخلاقی طلب و طرب

طلب و شادی یکی از معیارهای سلامت روانی انسان‌هاست طوری که مک دوگال (۱۹۲۱) معتقد است «شادی از عمل هماهنگ همه عواطف یک شخصیت یکپارچه و کاملاً منسجم ناشی می‌شود که در آن احساسات اصلی یکدیگر را در یک رشته اعمال که همگی متوجه یک یا چند هدف تقریباً متحد و هماهنگ است تقویت می‌کند.» (آرگایل، ۱۳۸۳: ۹۶) مولوی شادی را شفا بخش می‌داند:

شربت شادی و شفا زود به بیمار بده ساقی دلدار تویی، چاره بیمار توی

(مولوی، ۱۳۵۵: ۱۰۵)

مولوی روح آدمی را به رودی تشبیه می‌کند که حیات سلامت و صفای آن وابسته به حرکت اوست همانگونه که آب‌های ساکن و ساکت رن و بو عوض می‌کنند و صورت خود را با خاشاک مختلف زشت و زیبا می‌آرایند روح‌های ساکت و مانده نیز محل تجمع خس و خاشاک غم و اندوه هستند. روح‌های چابک و سیال چون رودخانه‌ای خروشان هر چیز غیر خود را بر نمی‌تابند مولانا معتقد است «برای میراندن ملال باید شتاب روح را درنوردیدن جاده سلوک و بهره‌گیری از خوان جمال و جلال خداوند افزون کرد تا نشاط و صفای واقعی بر آن حاکم شود و گریبان او از چنگال اندوه و حزن بیهوده دنیا رهایی یابد. به نظر مولوی هدف بزرگ «کمال»، همه‌ی موجودات از ذره تا فلک را به رقص وامی‌دارد:

پیش روزن ذره‌ها بین خوش معلق می‌زنند هر که را خورشید شد قبله چنین باشد نماز

(مولوی، ۱۳۵۵: ۷۱)

ویژگی افرادی که در طلب و طرب هستند چنین توصیف شده است: ۱- از عزت نفس و احترام به خود والایی برخوردارند، به اخلاقیات توجه بسیار دارند و عقلایی رفتار می‌کنند.

۲- کنترل بیشتری را بر شخصیت خود احساس می‌کنند. با نگرانی بیش تر مقابله می‌کنند.

۳- خوش‌بین هستند و سالم و شاداب‌تر از افراد بد بینند.

۴- برونگرا هستند و از زندگی با دیگران لذت می‌برند (آرگایل، ۱۳۸۳: ۸۵).

عرفا طلب و طرب و شادمانی را مایه نشاط اجتماعی می‌دانند. نشاط در تمام رفتار انسان اثر می‌کند. تعلیم شادی، تعلیم زندگی است. در سایه طلب و طرب و نشاط فعالیت‌ها و بهره‌وری آن‌ها افزایش می‌یابد. طلب و طرب باعث حرکت و شادی است.

در تعلیم و تربیت افرادی موفقند که حسن خلق دارند. حسن خلق در بساطت و گشاده‌رویی و نشاط شخص نمایان می‌شود. ملتی می‌تواند در برابر هیجده‌های سوداگرانه مادی و فرهنگی بیگانگان صف‌آرایی کند، که از رشد فکری و تعادل روحی والایی برخوردار باشد. لیکن غنای فرهنگی با تضارب و تعامل آرا به دست می‌آید. اعتدال روحی با ارضای متوازن نیازها و شکوفه‌های عواطف مثبت انسان‌ها برقراری گردد. در دنیای معاصر سیاست‌گذاران عرصه‌های مختلف فعالیت‌های انسانی از مراکز علمی و پژوهشی تا مؤسسات خدماتی و کارگری با شیوه‌های متفاوت می‌کوشند تا شادی و قرار را در نهاد آدمیان ایجاد نمایند. و بدین طریق هم بر تولیدات علمی خود بیفزایند و هم بر فرآورده‌های صنعتی و خدماتی؛ مهم‌تر از همه زندگی امن و آرام و به دور از عصبیت و پرخاش با مردمی شاد و امیدوار مهیا کنند و شاد زیستن علاوه بر این که یکی از نیازهای اساسی روانی فردی است، ضرورت اجتماعی نیز هست. طرب و شادی آثار فراوانی در زندگی انسان دارد و این آثار را از نظر عرفا می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

۱- پاک‌کننده دل‌ها: عرفا ظهور شادی را زمانی می‌دانند که همه صفات ذمیمه از دل پاک‌شده باشد و بارگاه دل «جمال صمدیت را شاید بلکه مشروقه آفتاب جمال احدیت را زبید» (رازی نجم‌الدین، ۱۳۸۳: ۲۰۷)

ما شادتریم با تو، ای جان؟ ما صاف‌تریم یا دل‌کان؟

(مولوی، ۱۳۵۵: ۱۷۹)

شادی کان از جهان اندر دلت آید مخر که تا از جرم و از توبه بهره‌زیم مستانه

(همان: ۲۱۵)

۲- شفابخشی: شادی، بیماری را شفامی‌بخشد. این نکته امروز بیشتر گذشته مورد توجه روان‌شناسان و روان‌پزشکان قرار گرفته است:

ساقی دلدار تویی، چاره بیمار تویی شربت شادی و شفا زود به بیمار بده

(همان: ۱۹۸)

این ابر را گریان نگر و ان باغ را خندان نگر کز لابه و گریه پدر رستند بیماران ما

(همان: ۷۱)

۳- تأثیر در موجودات جهان: شادی انسان در جهان انعکاس می‌یابد و همه موجودات را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد:

طوطیان فلکی جمله شکرخوار شوند در مقامی که بخندیم بدان سان من و تو

(همان: ۱۷۵)

شد چناران دفزنان و شد صنوبر کف‌زنان فاخته نعره‌زنان، کوکو عطا را تازه‌کن

(همان: ۱۶۹)

۴- کمال‌بخشی: به نظر مولانا شادی سبب پختگی انسان می‌شود:

ای نورما، ای سور ما، ای دولت منصور ما جوشی بنه در شور ما، تا می‌شود انگور ما

(همان: ۶۱)

اقبال، خوش آید تو را دولت به پیش آید تو را فرخ شوی از مقدمش کالصبر مفتاح الفرج

(همان: ۹۸)

۵- تأثیر در جهان غیب: عشق و شادی آن علاوه بر این جهان، عالم بالا را نیز به حرکت در می‌آورد. از این رو فرشتگان و پریان نیز به شادی و رقص می‌پردازند:

کالبد ما ز خواب کاهل و مشغول خاست انک برقص آورد کاهل ما را کجاست؟

انک برقص آورد پرده دل بردرد این همه بویش کند دیدن او خود جداست

جنبش خلقان ز عشق، جنبش عشق از ازل رقص هوا از فلک رقص درخت از هواست

(همان: ۷۶)

چون عزم میدان زمین کردی تو ای روح امین ذرات خاک این زمین از عزم تو پا کوفته

(همان: ۱۹۸)

باتوجه به کارکردهای طلب و طرب و شادمانی در زندگی انسان، انسان از نظر مولانا طرب و شادی نشانه صفات کمال انسان است. برخی از این نشانه‌ها را مولوی چنین بیان می‌کند:

طرب و شادی نشانه یک رنگی است، و رقص و سماع حاصل از آن ریشه در شادی دارد و نشانه وارستگی است. شادی نشانه جوشش و کرم است. انسان‌های شاد از نظر مولانا گرفتار ظواهر و زهد خشک و ریایی نیستند؛ زیرا دل پاک و صافی دارند. شادی دستمزد صبر است. هرکس برای رسیدن به اصل خود امیدوار باشد، شاد می‌شود. انسان‌های شاد از گناه و توبه آزادند.

با بررسی غزلیات شمس، می‌توان موارد ذیل را از عوامل طرب و شادی مولوی به‌شمار آورد: ۱- بصیرت؛ ۲- جذب به حق؛ ۳- دین و دینداری؛ ۴- رضا؛ ۵- رهایی از خود؛ ۶- پاک‌دلی یا صفای سیرت؛

۷- صبر؛ ۸- طبیعت‌گرایی؛ ۹- معنویت‌گرایی یا شوق عالم معنا؛ ۱۰- عشق؛ ۱۱- گره‌گشایی از مشکلات یا خدمت به مردم؛ ۱۲- معاشرت با افراد شاد؛ ۱۳- معشوق؛ ۱۴- نوع دوستی؛ ۱۵- وصال؛ ۱۶- هدایتگری؛ ۱۷- همنشین موافق.

نتیجه‌گیری

مولانا معتقد است که شرط طلب این است که طالب را لرزه عشق باشد، در غیر این صورت باید پیر را خدمت‌کند تا به برکت وجود او و با ارشاد او حال طلب در او به وجود آید. مولانا مدتی در طلب بود و پس از آنکه به مطلوب رسید، طرب را آغاز کرد و برنامه او برای زندگی همگان همین بود که یا باید در طلب کوشید و یا در طرب. به حق، عمر او بعد از آشنایی با شمس و تحوّل روحی در طلب گذشت. مولوی از ناله و نوای سوزناک نی سخن می‌گوید. به گونه‌ای کنایی به روح انسان دردمند اشاره دارد که به دلیل وجود طلب و جدایی از مطلوب نهایی در حال ناله و شکایت است. این خواهش و عشق درونی سالک را تشویق کرده؛ زیرا این میل باعث می‌شود که او تبدیل به یک انسان واقعی شود؛ چون سالک برای رسیدن به حق نه تنها بر غیر، که بر خود هم پا خواهد گذاشت و خود را خالی از اوصاف بشری خواهد کرد همان‌طور که تا نی از خود خالی نشود، صدایی ندارد. مولوی هم، اگرچه از وادی و مقام مشخص به نام «طلب» یاد کرده اما او بسیار به آثار و فواید این حس در عاشقان پرداخته و به نوعی سالکان را به سوی داشتن این درد سوق داده است. این درد از نظر او، نه تنها باعث غم و اندوه سالکان نمی‌شود، بلکه شادی و طرب را برایشان به‌ارمغان می‌آورد. دیدگاه مولانا هم چون شمس نسبت به شادی مثبت است. او استمرار دهنده تفکر شادی‌گرایی پدر خود «بهاء‌ولد» است. مولفه‌هایی که مولانا برای ایجاد و یا حفظ حالات خوشی از آن استفاده می‌کرد، متعدد است. تا جایی که مواردی چون مرگ و جور و تلخی، که نوعاً موجب حزن و اندوه و قبض است، به سبب نگاه‌هایی خاص او، موجب شادی و بسط روحی او می‌گردد. با تأمل در دیوان شمس درمی‌یابیم موسیقی غزلیات، تجلی‌گاه تفکر بسط و شادی‌گرایی مولانا است. سرشاری و تنوع موسیقایی در غزلیات نشانگر روح پر تلاطم سراینده آن است. او برای حفظ حالات خوشی و مستی خود، به رقص و سماع صوفیانه می‌پردازد و هنگام نواختن ریاب، آوای باز شدن درهای بهشت را می‌شنود. سماع صوفیانه از نظر او نماز عاشقانه است. از نظر او، صبر بر جور و تلخی، موجب خوشی و شادکامی است. همچنین مولانا دیدگاه‌های فراوانی و متنوعی درباره طرب و شادمانی دارد، از جمله اندیشه‌های او محکوم کردن غم و اندوه و دعوت به شادی است. او غم خوردن را به هیچ وجه نمی‌پذیرد. اندوه را بی حاصل دانسته و اصرار دارد که غم چند و چون زمانه را نباید خورد؛ چراکه در پی هر غمی شادی نهفته است. از نظر او غم را هم باید پذیرفت؛ چراکه ساز و مقدمه شادی است. غم و شادی هر دو در دست خداوند است. شادی می‌تواند پاداش شادی باشد که به بنده‌ای بخشیده است و غم جزای کار ناروایی که در حق خلقی داده است.

منابع و مأخذ

۱. آرگایل، مایکل. (۱۳۸۳). روان‌شناسی شادی (مبانی نظری پیشینه تحقیق شادکامی و نظریه‌های شادکامی) ترجمه مسعود گوهری انارکی و همکاران. چاپ دوم. اصفهان: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد اصفهان.
۲. ابوالقاسمی، سیده مریم. (۱۳۸۳). مقدمه اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس. تهران: طبع و نشر.
۳. بهادری نژاد، مهدی. (۱۳۷۸). شادی و زندگی. تهران: نشر دایره.
۴. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). مبانی عرفان و احوال عارفان. تهران: اساطیر.
۵. حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸۴). سماع در تصوف، چاپ ششم، تهران: دانشگاه تهران.
۶. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. چ ۲ از دوره جدید، تهران: دانشگاه تهران.
۷. دشتی، علی. (۱۳۴۳). سیری در دیوان شمس. تهران: انتشارات جاویدان.
۸. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). ارزش میراث صوفیه. چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). پله پله تا ملاقات خدا. تهران: انتشارات علمی.
۱۰. سجادی، سید جعفر. (۱۳۵۴). اصطلاحات عرفانی. تهران: چاپخانه مصطفوی.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۲). موسیقی شعر. تهران: آگه.
۱۳. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۹۷۱). شرح کلمات بابا طاهر عریان. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۴. کی‌منش، عباس. (۱۳۶۶). پرتو عرفان، شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس. تهران، انتشارات سعدی.
۱۵. گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۰). شرح اصطلاحات تصوف. تهران، انتشارات زوار.
۱۶. مایر، فریتس. (۱۳۷۲). بهاء ولد، زندگی و عرفان او. ترجمه مریم مشرف. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. محمدبن منور. (۱۳۶۷). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.

۱۸. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۵۵). کلیات شمس، نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزانفر. چاپ نهم. تهران: سیمای دانش.
۱۹. مولوی بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۴). مثنوی معنوی، از روی نسخه رینولد نیکلسون، با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم. تهران: ارمغان.
۲۰. معین، محمد. (۱۳۶۲). فرهنگ فارسی. چاپ پنجم. تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۱. ناردو، دان. (۱۳۷۹). امپراتوری ایران. ترجمه مرتضی ثاقف فر. تهران: ققنوس.
۲۲. رازی، نجم اللّین. (۱۳۸۳). مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، تصحیح محمد امین ریاحی. چاپ دهم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۳. نوربخش، جواد. (۱۳۷۹). فرهنگ نوربخش. تهران، انتشارات سخن.
۲۴. یثربی، یحیی. (۱۳۶۸). زیانه شمس و زبان مولوی. تهران: انتشارات امیرکبیر.



Study and Analysis of the words Talab and Tarab in Rumi's lyric poems
Hamidreza Ghaffarian-e Mabhut¹, Mohammad Ali Khaledyan², Hasan Ali Abbaspour-
e Esfadan³
PhD Student, Persian Language and Literature, Gorgan Branch, Islamic Azad
University, Gorgan, Iran

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran. * Corresponding Author,
Khaledyan344@gmail.com
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran

Abstract

We know that each class and group use its own language to express the characteristics of its profession and method. Mystics and Sufis are no exception. For this reason, from the beginning of the second half of the second century, through Islamic Sufism and its aftermath, they have created many terms and described and explained them. The first step of sufi's journey (Soluk) is called Talab. Rumi believes that the requirement of this journey for the seeker (Tāleb) is to be an avid of love, or to serve the Murshid, therefore with Murshid's blessing and guidance, a desire arises in him. When he reached the desired point, the next step will start which is called Tarab. Rumi's basic plan for everyone's life is such spiritual that one should either strive for Tarb or Tarb. In fact, his life passed after getting acquainted with Shams transformation. Rumi's attitude towards happiness is so positive. He never places sorrow in his heart and always cries out of love by Sama (Sufi ceremony) and invites everyone to happiness. In his opinion the durable happiness will be achieved when we fall in love. In this research, we want to examine how Rumi explains these two steps, i.e. "Talab" and "Tarab".

Keywords:

seeker (Taleb), love, Talab, Tarab, Rumi's lyric poems.