

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹

شادی در غزلیات شمس تبریزی با تکیه بر عوامل عرفانی

علی اکبر باقری خلیلی*

عصمت عامری**

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۱۰

تاریخ تصویب: ۸۹/۲/۱۵

چکیده

با وجود آنکه مولوی پرورده دوران آشوب زده‌ای چون دوران مغول است، تحت تأثیر تعالیم پدرش، بهاء ولد، و استادش، محقق ترمذی، و به‌ویژه شمس تبریزی، با سلوک در تصوّف بسطی و عرفان عاشقانه، شادی و طرب را درون خود جاری ساخت و در غزلیات شمس بازتاب داد. با مطالعه و بررسی عوامل شادی در غزلیات وی، روشن می‌شود که نوع شادی او انفسی و درونی است. او بر عشق، معشوق، رهایی از خود و وصال، بیش از سایر عوامل تأکید دارد. از دیدگاه او، عشق، شادی بخش زمان و مکان، عامل کمال و وصال به معشوق است و معشوق دوگانه، یعنی نهران (خدا) و آشکار (شمس، زرکوب و چلبی) به زندگی‌اش معنا می‌بخشند. او با کشف معنای زندگی، در رهایی از خود و پیوستن به وصال می‌کوشد و آنگاه که به خودشکوفایی و کمال می‌رسد، مغز و معنی شادمانی را می‌یابد و برای ابدی ساختن آن، از بندگی معشوق غافل نمی‌شود.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران aabagheri@umz.ac.ir

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

واژه‌های کلیدی: مولوی، شمس تبریزی، عشق، شادی.

درآمد

شادی از هدف‌های مهم در زندگی انسان‌ها به‌شمار می‌آید و از حالات ذهنی مثبت و بخش ذاتی ذهن محسوب می‌شود؛ چراکه «حالات ذهنی منفی، بخش ذاتی و طبیعی ذهن ما نیستند؛ آن‌ها موانع زودگذری هستند که در بیان حالت طبیعی لذت و شادمانگی سد ایجاد می‌کنند» (لاما، ۱۳۸۳: ۲۵۸). از این رو، ذهن در ذات خود، طالب شادی است و سعی می‌کند عوامل درد و رنج را محو کند.

بررسی پیشینه شادمانگی 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 می‌آمده است. «هرودت و سایر نویسندگان باستانی اتفاق نظر دارند که اکثر ایرانیان مردمی سازگار و پیرو قوانین و قواعد جامعه بودند... آن‌ها همچنین به برپایی جشن و میهمانی... علاقه داشتند.» (ناردو، ۱۳۷۹: ۷۲).

اهمیت شادی در ایران باستان به حدی بود که مری بویس در توصیف ایران پیش از اسلام می‌گوید: «در روزگاران کیش کهن، ایران سرزمین نشاط و عبادت بود» (بیکرمن، ۱۳۸۴: ۳۷۴). بررسی دوره ساسانی (پیش از حمله اعراب مسلمان به ایران) نشان می‌دهد این دوره به‌ظاهر ثبات اجتماعی و دینی داشته؛ اما از سویی، وخامت وضعیّت اقتصادی (به دلیل جنگ‌های پیاپی و انباشتگی مال و ثروت خاندان پادشاهی و طبقه‌های بالای اجتماعی)، و از سوی دیگر گرایش پیشوایان و روحانیان دینی به انجام تشریفات و رسم‌های دینی و بی‌رغبتی به تحکیم مبانی فکری و اعتقادی، موجبات تهیدستی، نارضایتی، درد و اندوه مردم را فراهم آورده بود (فرای، ۱۳۷۳: ۳۸۰). پس از سلطه اعراب، تحقیر نژادی ایرانیان به شیوه‌های مختلف، همچنین عدول فرمانروایان (به‌ویژه امویان) از سیره پیامبر اکرم، اسباب اندوه و ملال و زمینه‌های طغیان و عصیان ایرانیان را فراهم آورد. از این پس، ایرانیان کوشیدند با برپایی قیام‌ها و انقلاب‌های متعددی مثل قیام ابومسلم

خراسانی، طاهر ذوالیمینین و یعقوب لیث صفار، «سه عنصر اصلی هویت ایرانی، یعنی ملیت، دین و به‌ویژه زبان فارسی را تثبیت کنند» (باقری‌خلیلی، ۱۳۸۶: ۶۲). از این رو، بدیهی است در کوران حوادث تلخ مذکور، شادی رخت بریندد و غم سایه شومش را در همه‌جا بگسترده.

با شکل‌گیری حکومت سامانی و اهتمام دولتمردان آل سامان، امنیت سیاسی - اجتماعی و رونق اقتصادی - فرهنگی پدیدار شد. در این دوره و نیز دوره غزنوی، شاعرانی نظیر رودکی، منوچهری، فرخی و به‌ویژه شاعر حماسه‌سرا، فردوسی، مردم را به شادزیستن ترغیب کردند. اما شکوفایی این دوران چندان نپایید و ایرانیان در عرصه اجتماع و سیاست، دوران جدیدی را تجربه کردند. با سلطه سلجوقیان و خوارزمشاهیان، از یک طرف، سنن کهن ایرانی و قوانین اجتماعی ضعیف شد و از طرف دیگر، ظلم و فساد فزونی گرفت. در نتیجه شرایط سیاسی - اجتماعی، مدح، هجو و هزل در شعر گسترش یافت. حماسه‌های ملی جای خود را به حماسه‌های تاریخی داد و به دلیل فساد موجود، وعظ و حکمت توسعه پیدا کرد. اما مهم‌تر از همه اینکه در نتیجه نارضایتی مردم از شرایط موجود، تصوّف رشد پیدا کرد و شادی از حالت ابژکتیو (بیرونی و آفاقی) به حالت سوژکتیو (درونی و انفسی) تبدیل شد. یعنی دیگر بهره‌وری از مواهب طبیعی و می و مطرب، شادی محسوب نمی‌شد؛ بلکه زهدورزی و عبادت، مایه مسرت بود. ناصر خسرو از شاعران این دوره است که پس از دوره‌ای عشرت‌طلبی به زهد روی آورد. سنایی نیز سرنوشتی مشابه ناصر خسرو پیدا می‌کند. خاقانی علاوه بر مدّاحی به زهدورزی هم اشاره می‌کند. شادی و عشرت طلبی‌ای که معزی از آن سخن می‌گوید، وصف الحال اقلیت حاکم است. از این رو، بیشتر شاعران این دوره، برای شادی، مبانی دینی و زاهدانه قائل شدند؛ عوامل و انگیزه‌های آن را در دنیای درون و عالم ذهن جستند و مردم را به آن سو کشاندند. نتیجه زیان‌بار این روند، تقویت روح انزوا و گوشه‌گیری و تضعیف نقش سیاسی و اجتماعی انسان بوده است (همان، ۶۸-۷۱).

بنابراین، شادی - که تا دوره سامانی و غزنوی از نوع آفاقی و بیرونی بود - در نتیجه شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دوره‌های بعد (به‌ویژه استیلای مغولان)، جای خود را به شادی انفسی و درونی داد و درون‌گرایی و بی‌اعتنایی به عوامل بیرونی شادی رواج یافت. همچنین تحت تأثیر اعتقادهای ترسایی و زروانی، گرایش به زهد خشک و اندیشه‌های جبری گسترش پیدا کرد. به

همراه آن، تمایلات عاشقانه و عارفانه نیز شیوع یافت و آثار ادبی از بهترین تجلی‌گاه‌های این تمایلات شد؛ به طوری که بدون تردید می‌توان مولوی، سعدی و حافظ شیرازی را سه شاعر بزرگی به‌شمار آورد که به زیباترین شکل و شیواترین بیان، افکار و اندیشه‌ها و وضعیت عصر خود را تصویر کرده‌اند.

مفاهیم نظری

۱. شادی

شادی زیرمجموعهٔ انفعالات و منظور از آن، طیفی از لذت مادی و معنوی است که با حالت خوشحالی و سرور یا دیگر هیجانات مثبت همراه است و می‌توان آن را از ابعاد اصلی تجربه و از ویژگی‌های شخصیتهای به‌شمار آورد. یعنی شادی «حالتی عاطفی [است] که با حس کمال و تشخص به آدمی همراه باشد» (هدفیلد، ۱۳۵۱: ۱۴۵). به طور کلی، شادی را فاقد هیجانات و عواطف منفی بودن، نظیر افسردگی و اضطراب، راضی بودن از زندگی و شرایط خود دانسته‌اند. از این رو، «شادمانگی بیشتر با حالات ذهنی تعریف می‌شود تا حوادث خارجی و بیرونی» (لاما، ۱۳۸۳: ۲۱) و تحت تأثیر آن، اوقاتی پدید می‌آید که انسان به اوج امیدواری و سازگاری با دیگران می‌رسد. والیس استیونز از این حالت با عبارت «اوقاتی که برتری ذاتی دارند» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۶۸) یاد می‌کند. پژوهشگران حوزهٔ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، دین و عرفان، متناسب با هدف‌های مورد نظرشان، شادی را تعریف کرده و عوامل آن را طرح نموده‌اند. این عوامل عبارت‌اند از:

۱-۱. شادی از دیدگاه روان‌شناسی: از دیدگاه روان‌شناسی، بنیاد شادی «ذهنیت

مثبت» است و برای انگیزش و تداوم شادی باید ذهنیت‌های مثبت را تقویت کرد. جستجوی زیبایی‌ها و خوبی‌ها، با نوع ذهنیت و واکنش ما نسبت به پدیده‌ها پیوند تنگاتنگ دارد و «آنچه در زندگی برای ما رخ می‌دهد، آن قدرها تعیین‌کنندهٔ شادی ما نیست، بلکه واکنش ما نسبت به آن رخدادهاست که نقش تعیین‌کننده دارد» (متیوس، ۱۳۷۴: ۵۲). به هر ترتیب، عوامل شادی از دیدگاه روان‌شناسی عبارت‌اند از: ۱. ذهنیت مثبت؛ ۲. رابطهٔ اجتماعی؛ ۳. هدفمندی؛ ۴. کار؛ ۵. اوقات فراغت.

از میان عوامل فوق، بعد از ذهنیت مثبت، بر رابطه اجتماعی بسیار تأکید می‌شود؛ زیرا رابطه اجتماعی از مهم‌ترین مظاهر برون‌گرایی است و گفته‌اند: «رایج‌ترین منبع شادی و سرور عبارت است از رابطه با افراد دیگر، به‌ویژه در دوستی و عشق» (آرگایل، ۱۳۸۲: ۵۷)؛ زیرا به زندگی معنا و آرامش بیشتری می‌دهد؛ همچنین هدف‌های والایی نظیر عدالت، نوع دوستی، آزادی و بخشندگی، شخصیت و شادکامی را برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد.

۲-۱. شادی از دیدگاه جامعه‌شناسی: از دیدگاه جامعه‌شناسی، شادی عبارت است از

احساس سعادت که با دست‌یابی به سرچشمه‌های سعادت حاصل می‌شود. آنچه مسیر سرچشمه‌های سعادت را هموار می‌کند، امید به زندگی است که باید مؤلفه‌های آن را افزایش داد. به هر حال، از دیدگاه جامعه‌شناختی، عوامل شادی عبارت‌اند از: ۱. نگرش ذهنی؛ ۲. امید به زندگی؛ ۳. آزادی ابراز عقاید؛ ۴. رفاه مادی؛ ۵. پیوند مستحکم اجتماعی؛ ۶. تحکیم روابط انسانی.

۳-۱. شادی از دیدگاه دین و عرفان: بنیادی‌ترین عامل شادی در حوزه دین و عرفان،

طلب و کشف حقیقت و کسب رضایت 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 واقعی می‌رسد که به آزادی درونی دست یافته باشد. خلاصه اینکه، عوامل شادی در دین و عرفان عبارت‌اند از: ۱. بهره‌گیری از خرد و معرفت؛ ۲. درک لطایف و ظرایف هستی؛ ۳. احساس زیبایی‌ها؛ ۴. پختگی و بالندگی؛ ۵. رام کردن نفس سرکش؛ ۶. صبر و انتظار روحانی؛ ۷. مداومت یاد پروردگار؛ ۸. تسلیم حق بودن؛ ۹. نیکوکاری؛ ۱۰. انفاق؛ ۱۱. فضل و رحمت خداوند؛ ۱۲. امانت؛ ۱۳. قناعت؛ ۱۴. امیدواری؛ ۱۵. شهود قلبی؛ ۱۶. کامیابی و سربلندی؛ ۱۷. برخورداری از مواهب الهی؛ ۱۸. کشف حقیقت؛ ۱۹. عشق (صادق)، ۱۳۸۰: ۳۹؛ نیز ر.ک معادینخواه، ۱۳۷۸: ۷۴۳).

۲. بسط

بسط در اصطلاح تصوف:

در مقام قلب به مانند رجا و امید است در مقام نفس، و آن واردی است که اقتضای اشاره به قبول و لطف و رحمت و انس دارد و آن وارد قبض است، مانند خوف و ترس در رجا و امید در نفس (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۴-۱۵).

خاستگاه بسط، لطف و کرم خداوند است. بسط مانند روز، به دل حرکت و بشاشت می بخشد و شادی و فرح در پی دارد (گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۸۵). خلاصه اینکه در تصوّف معتقدند: سالکان را در طی سلوک گرفتگی های خاطر و گشایش های باطنی دست می دهد که در سالک مبتدی نام خوف و رجا به خود می گیرد و در متوسطان به اسم قبض و بسط خوانده می شود و در منتهیان هیبت و انس نامیده می شود که البته هم از لحاظ موضوع و هم از لحاظ کیفیت سخت از یکدیگر متمایزند (همان، ۲۹۱).

فرضیه پژوهش

شادی مولوی به دلیل بینش عرفانی وی، از نوع انفسی یا درونی است.

روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله توصیفی-تحلیلی و واحد آن، بیت ها و غزل های مرتبط با شادزیستن در غزلیات شمس تبریزی است.

مولوی بلخی

محمد، ملقب به جلال الدین و نیز خداوند گار، تحت تأثیر آموزه های ناب و والای پدرش، بهاء ولد و برهان الدین محقق ترمذی رشد یافت. تعالیم این دو معلّم بزرگ، به روحش شکوه و عظمت بخشید و وی را آماده دیدار شمس کرد. آموزه های بهاء ولد - که «همه لذت ها را در خدا می دید و می جست» (بیانی، ۱۳۸۴: ۳۳) و می گفت: «روح من در وی آرام می گرفت» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ج ۱: ۳۰) - مولوی را به سویی سوق داد که جز خدا را برنگزیند و جز با احساس پیوند با او به شادی و آرامش نرسد؛ لیکن به گفته دکتر زرین کوب:

با آنکه در اعماق درون خود به ابدیت می‌اندیشید، هنوز در چنبرهٔ زمان محدود منتهای حیات هر روزینه، تسلیم شادی‌ها و غرورهای حقیر زندگی رؤسای عوام بود (۱۳۸۰: ۱۰۴). ملاقات مولانا با شمس، بارقه‌های بیداری پیشین را به چنان درخشش پایداری تبدیل کرد که تا پایان عمرش هرگز به خاموشی نگرایید، بلکه روزبه‌روز فروزان‌تر شد. این دیدار، مبنای تحوّل شگرف می‌شود و «من» شکل یافته از منطق و فقه و فلسفه، و به تعبیر دقیق‌تر: «من» تجربی مولانا درهم می‌شکند؛ خود را تسلیم شمس می‌کند و شمس با آموزه‌هایش او را به «فرامن / من برتر» یا «من لاهوتی و ملکوتی می‌رساند. از این پس، مولانا به جای درس و وعظ، به سماع و رقص روی می‌آورد و عشق را قبله‌گاه خود می‌سازد.

بنابراین، زندگی مولوی را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: یکی دورهٔ پیش از ظهور شمس که صبغهٔ برجستهٔ شخصیتی او، واعظ و زاهدی خائف و ترسان است و بر اعمال و احوالش قبض غلبه دارد؛ دیگری دورهٔ پس از ظهور شمس که ویژگی والای شخصیتی او، عاشق و عارفی امیدوار و شادمان است و بر اعمال و احوال بسط حاکمیت می‌کند. مولوی زندگی و پایداری اش را در این دوره می‌یابد و می‌گوید: «مردم بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم / دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم» (همان، ص ۵۳۹).

یکی از انتقادهای شمس به مولانا، در آستانهٔ تحوّل و آغاز راستین دورهٔ دوم زندگی اش، آکنده بودن وی از قبض و غم، و تهی بودن او از بسط و طرب بوده است.

از همان روزهای آغازین، شمس بی‌پرده و صریح، چنان که عادت همیشهٔ او بود، از مولانا خرده گرفت که او چنان که باید سرمست و آکندهٔ طرب نیست و مولانا با انقیاد تمام، این سخن را پذیرفت و از آن پس، چنان شد که شمس می‌خواست و می‌پسندید (حسین پورجافی، ۱۳۸۶: ۱۶).

اگرچه به اعتقاد عده‌ای، ناهنجاری‌ها، کجروی‌ها، پریشانی‌ها و آشفتگی‌های دوران مغول، زمینه‌ساز ظهور تصوّف عاشقانه بود، این موضوع در پیشینهٔ بینش عرفانی این سرزمین و در مسلک عارفانی چون رابعه، حلاج و ابوسعید و حتی ابن عربی وجود داشته است. چنان که اشاره کردیم، مولانا تحت تأثیر عوامل مختلف و به‌ویژه تعالیم شمس، مسلک عشق را برمی‌گزیند و آن را

مذهب خود می‌سازد و با سلوک عاشقانه، به وجد و بسط و شادی و نشاط عرفانی و آرامش و اطمینان قلبی می‌رسد؛ زیرا تصوّف عاشقانه می‌کوشد «با یأس‌ها و هراس‌ها پیکار کند. از این رو، به شور، به هیجان، به شادی و به پایکوبی دسته‌جمعی، نیازمند است. پس، «سماع» را «فریضه» مذهب خویش می‌شناسد» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۶: ۳۲۷).

نکته قابل توجه در بسط و شادی مولوی این است که:

«مولانا تحت تأثیر تعالیم صوفیانه شمس، نه فقط دلبستگی‌ها و وابستگی‌های اجتماعی را رها می‌کند، بلکه با تسلیم محض 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، مذاق جان را شیرین می‌گرداند و بدان‌جا می‌رسد که شمس می‌گوید: «کسی را آرزوست که نبی مرسل را ببیند، مولانا را ببیند بی تکلف؛ خنک آن که مولانا را یافت.»

شمس نه تنها روح عرفانی و الهی را به مولوی اهدا می‌کند، بلکه با طنین نشاط و شادی، جانش را چالاک و شعرش را طربناک می‌گرداند. به اعتقاد او «شادی همچو آب لطیف صاف به هر جا می‌رسد، در حال شکوفه عجیبی می‌روید... غم همچو سیلاب سیاه به هر جا رسد، شکوفه را پژمرده کند.» از این رو، مولوی عشق را برمی‌گزیند و جانش هزارگونه ادب از عشق می‌آموزد و به منت آموزه‌های عاشقانه، کام و نام و دام را ترک می‌کند و همگان و همه چیز را با سنجۀ عشق ارزش‌گذاری می‌نماید... او با تحمل رنج راه عشق و رهایی از باد و بود اندک و بسیار و گسستن از شادی تن و جدایی از غم دنیا، به بسط عرفانی و شادی واقعی مشرب خود دست می‌یابد؛ اما ساحت شادی مولانا اساساً سوپرکتیو یا درونی و انفسی است و او نماینده تمام‌عیار این نوع شادی در ادب فارسی. او زندگی را جاده دراز آهنگ شادمانه‌ای می‌کند که انسان در سراسر آن نغمه می‌خواند و عشق می‌ورزد. همچنین برای حصول شادی انفسی غم معشوق را می‌خورد و آنرا شادی عقلی نام می‌نهد: «کی شود پژمرده میوه آن جهان / شادی عقلی نگردد اندهان» (باقری خلیلی، ۱۳۸۶: ۷۴-۷۶).

آنچه می تواند ساحت و نوع شادی مولوی را تعیین و تأیید کند، عوامل شادی اوست. از این رو، در ادامه کوشش می گردد تا به این سؤال پاسخ داده شود که عوامل شادی مولوی در غزلیات شمس کدامند؟

عوامل شادی مولوی

با بررسی غزلیات شمس، می توان موارد زیر را عوامل شادی مولوی به شمار آورد: ۱. بصیرت؛ ۲. جذبۀ حق؛ ۳. دین و دینداری؛ ۴. رضا؛ ۵. رهایی از خود؛ ۶. پاک دلی یا صفای سیرت؛ ۷. صبر؛ ۸. طبیعت گرایی؛ ۹. معنویت گرایی یا شوق عالم معنا؛ ۱۰. عشق؛ ۱۱. گره گشایی از مشکلات یا خدمت به مردم؛ ۱۲. معاشرت با افراد شاد؛ ۱۳. معشوق؛ ۱۴. نوع دوستی؛ ۱۵. وصال؛ ۱۶. هدایتگری؛ ۱۷. همنشین موافق^۱.

چنان که مشاهده می شود، جز مواردی نظیر طبیعت گرایی، گره گشایی از مشکلات دیگران، معاشرت با افراد شاد و همنشین موافق که بیشتر به عنوان عوامل آفاقی و بیرونی، موجبات انبساط خاطر و شادمانگی را فراهم می آورند، سایر موارد، ماهیت انفسی و درونی و به تعبیر دقیق تر، عرفانی دارند. تمرکز بر سرشت پاکیزه و جوهر والای آنها از یک طرف، و انجام دادن مناسک و اعمال ویژه برای دست یابی به آنها از طرف دیگر، حالت بسط و شادی را در انسان برمی انگیزد. آن گاه که والایی جوهر و عمل با هم می آمیزند و تجربه های ناب معنوی و روحانی را به صورت مشاهدات و مکاشفات به ظهور می رسانند، دل سرشار از بسط و شادی و آرامش و اطمینان حقیقی می گردد و ارزش های معنوی آفریده می شوند. از این رو، این تجربه های عرفانی، در نقش عوامل اصلی بسط و شادمانی، هم کیفیت معرفتی دارند و هم آنچنان که باید توصیف و بیان شدنی نیستند. به همین دلیل، زبان نمادین می شود و نمادها به یاری شاعری چون مولوی می آیند تا بازتاب تجربه های شادمانه اش را ممکن کنند.

از میان موارد فوق، مولوی بر بعضی تأکید بیشتری دارد. چون توضیح تمام این عوامل در این مقاله امکان پذیر نیست؛ به همین دلیل، تنها به بررسی موارد پیش رو می پردازیم: ۱. عشق؛ ۲. معشوق؛ ۳. رهایی از خود؛ ۴. وصال.

۱. عشق

مولانا توصیه می‌کند: «هرجا که باشی و در هر حال که باشی، جهد کن تا محب باشی و عاشق باشی» (مولوی، ۱۳۷۴: ۵۳). این توصیه بر اهمیت عشق در حیات انسانی دلالت دارد. با توجه به غزلیات شمس، دلایل اهمیت آن را می‌توان چنین توصیف کرد: قدرت عشق در مقابل غم، قدرت قاهری است و غم را فراری می‌دهد (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۸۲). عشق فرمانروایی شوخ و بوالعجب است (همان، ۴۰۶) که با سلطنت خود بر هر جایی، شادی و سرور را به ارمغان می‌آورد (همان، ۹۶۷)، به مدد شادی بر جان‌ها چیره می‌شود (همان، ۱۳۸۰) و به جان زندگی می‌بخشد (همان، ۱۱۲). جهان عشق، جهان نور، نوسان و بی‌خودی است و همه اعتبارات زندگی حقیر انسانی را محو و ناپدید می‌کند (همان، ۲۵۵)، با اکسیر دگرگون‌ساز خود حتی غم‌های بی‌اع تبار را به شادی بدل می‌نماید (همان، ۳۴۳) و به صورت ظاهری انسان نیز شور و شادی می‌بخشد (همان، ۷۳). مستی ناشی از آن، با هر تلخ‌کامی مقابله می‌کند (۲۰۵۰) و پیروز می‌شود. از این رو، به مدد عشق می‌توان مستی و طرب واقعی و اصیل را تجربه کرد (همان، ۵۵۸)؛ چنان مستی و طربی که حتی انسان محزون و غم‌زده را از چنبر غم می‌رهاند و به طرب و پایکوبی می‌کشاند (همان، ۸۸۱). با این همه، مولانا برای عشق ویژگی‌های ارزشمندی قائل است که به مذهب عاشقانه او اعتبار ویژه‌ای می‌بخشد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱-۱. کشش عشق سبب شادی جان: یعنی عشق کششی در روح پدید می‌آورد که

شادی جان را در پی دارد: «عشق تو از بس کشش جان آمده / کشتگان شاد و خندان آمده» (همان، ۸۸۷).

به اعتقاد مولوی، در هستی جاذبه‌ای نامتناهی است که روح را به تکاپو می‌اندازد و دردها را آرامش می‌بخشد (همان، ۶۶۲). این نگرش، گویای آن است که عشق نه تنها با کشش عاشق به سوی معشوق، اعماق جانش را شاد می‌گرداند، بلکه به منزله انرژی مثبت، مظاهر مثبت طبیعی و فراطبیعی را به سوی عاشق می‌کشاند و با او همراه می‌کند. به این ترتیب، خرسندی و شادمانگی را برای عاشقان به ارمغان می‌آورد.

۲-۱. عشق، عامل تکامل عاشق: یعنی عشق، عاشق را به کمال می‌رساند و درونش را

نورانی می‌کند: «زهی دلشاد مرغی کو مقامی یافت اندر عشق/ به کوه قاف کسی یابد مقام و جای جز عنقا» (همان، ۷۴).

این عشق که مایه کمال و حقیقتی متعالی است، از ازل و از جهان نور به انسان هدیه شده و در آن از زیبایی و پرواز به سوی عالم معنا و لایتناهی صحبت شده است. عشق حقیقی در پی کمال است و کمال همان سرچشمه‌ای است که شادی حقیقی از آن می‌جوشد و هدف غایی آفرینش است.

۳-۱. عشق، شادی بخش زمان و مکان: عشق هر لحظه را شاد می‌کند و برای شاد کردن،

زمان و مکان نمی‌شناسد: «هرچند شادم در سفر در دشت و در کوه و کمر/ در عشقت ای خورشیدفر درگاه و در بی‌گاه من» (همان، ۶۸۱).

به اعتقاد مولانا، انسان موجودی مکانمند و زمانمند است. همچنین عشق لطیفه‌ای است که با ورود خود، هر زمان و مکانی را شاد می‌کند. اگر بپذیریم که «زمان» عبارت است از «لحظه»، و «عمر» عبارت است از «لحظه» ای که در آن به سر می‌بریم، مولانا سراسر عمرش را با عشق و شادی سپری می‌کند و دیگران را هم برمی‌انگیزد که چنین باشند.

۴-۱. عشق عامل وحدت با معشوق: صوفیان پیوسته سعی می‌کنند با مبدأ و معبودشان

ارتباط برقرار کنند. انگیزه این تلاش، رابطه‌ای دوسری میان انسان و خداست؛ زیرا روح طالب بازگشت و اتصال به مبدأ اصلی خویش است و در این طلب، طریق عشق را برمی‌گزیند. «از قدیم (خدا) چیزی به تو پیوندد و آن عشق است... از آن قدیم (عشق)، قدیم (خدا) را بینی» (تبریزی، ۱۳۸۵، دفتر اول: ۶۹). روح جزئی با عشق به روح کلی می‌پیوندد. بنابراین، به تعبیر مولوی، شاهد نوعی عروسی روحی هستیم که شادی آور است: «اگر تو عاشقی غم را رها کن/ عروسی بین و ماتم را رها کن» (مولوی، ۱۳۸۵: ۷۱۶).

مولانا در این بیت، یکی از نشانه‌های عاشق را رهایی از غم و پیوند با شادی می‌داند. او به طور تلویحی، لازمه رسیدن به شادی را شناخت اسباب غم زندگی دنیوی ذکر می‌کند؛ اسبابی که ریشه در «نهاد» و غرایز لجام گسیخته آدمی دارد، «من» باید نهادینه‌اش کند و «فرامن» باید از میان

برداردش تا راه عشق هموار شود. همچنین او با تعبیر عروسی برای دیدار و وصال، عاشق و معشوق را واحد و همانند تلقی می‌کند و عشق را تنها راه وصول به این وحدت می‌شناسد.

۲. معشوق

در غزلیات شمس، شاهد دو گونه معشوق هستیم: ۱-۲. معشوق نهان (خدا) و ۲-۲. معشوق آشکار (شمس، زرکوب و چلبی) که مولانا نور خدا را در آن‌ها می‌دید و به دلیل وجود آن‌ها، غرق در وجد و شور می‌شد و سماع و پایکوبی می‌کرد. دیدگاه مولانا نسبت به معشوق نهان و آشکار به شرح زیر است:

۱-۲. **معشوق نهان (خدا):** به عقیده مولانا، ذات خداوند خیر و زیبایی محض و پرستیدنی است. مولانا با وجود و حضور این معشوق، عالم را پرتو تجلی ذات او می‌داند. او همچنین با توجه به جلوه‌های جمال و جلال خدا، عالم را سرشار از زیبایی و عظمت و شور و وجد می‌بیند و معتقد است آرزوها و امیدهای بشر در عشق‌ورزی به خداوند معنا می‌یابد. به گفته شمس: «هر که شاخ را گرفت، شکست و فرو افتاد و هر که درخت را گرفت، همه شاخ آن اوست» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۸). او معتقد است «سور و عروسی را خدا ببرد بر بالای ما» (مولوی، ۱۳۸۵: ۶۲) و شکفتگی گل هم از دم حق است (همان، ۱۹۷)؛ حتی آنچه ذرات را به رقص وامی‌دارد، نور خداست (همان، ۲۲۹). خدا خورشید جان‌هاست و اوست که جان‌ها را به رقص و شادی می‌کشانند (همان، ۳۹۴). قدرت جان ناشی از قدرت خداست، به طوری که اگر دنیا ویران شود، باز هم با این جان شادمان، می‌توان عالم نویی بنا کرد (همان، ۵۸۶). اوست که جان‌های رنجور را فرح و نشاط می‌بخشد (همان، ۱۰۳۱). بنابراین، مولانا او را عامل شادی هر زنده‌ای می‌شناسد و جان به عشق و دل به بندگی‌اش می‌سپارد: «ای شاه شکر خنده‌ای شادی هر زنده / دل کیست ترا بنده جان کیست گرفتاری» (همان، ۹۵۶).

۲-۲. **معشوق آشکار (شمس و...):** اگرچه «مولوی... به مقام قطبی رسیده بوده... در جستجوی گمشده‌ای عرفانی سخت بی‌تابی می‌کرده است؛ تا اینکه سرانجام... شمس تبریزی را درمی‌یابد» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۶: ۵۷). شمس مدعی بوده که خرقة (آن هم خرقة صحبت) از پیامبر اکرم گرفته و سخنش بر وجه کبریاست. مولانا در او، نور دلدار خدایی را یافت (مولوی، ۱۳۸۵):

۲۷۰۶) و تحت تأثیر آموزه‌های معنوی و کنش‌های روحانی شمس، توانست «من» تجربی یا «خودآگاه» را پشت سر بگذارد و به «فرامن» یا من ملکوتی یا «ناخودآگاه جمعی» برسد. بر اساس نظریه یونگ، «آنیما» یعنی تجلی خصایص زنانه در مردان که یکی از گونه‌های کهن‌الگو است، می‌تواند کارکردهای متفاوتی داشته باشد. یکی از آن‌ها، پیر مثالی یا پیر خرد است؛ به این معنی که:

زایر تنهای سیر و سلوک... همیشه نیازمند راهنمایی است که او را در این راه دشوار هدایت کند... (از این رو) می‌توان تصور کرد که یک جنبه آرمانی تجلی آنیما (به‌ویژه در مراحل خاصی از سن) به صورت شیخ و مراد مذکر باشد؛ یعنی هر چند آنیما اصالتاً مؤنث است، گاهی می‌تواند به صورت مذکر نیز متجلی شود (جم‌زاد، ۱۳۸۸: ۶).

بنابراین، تلقی مولانا از راهنما و مقتدایش، شمس، و نیز عشق او «به شمس تبریزی، در حقیقت عشق اوست به انسان کامل. از نظر صوفیه، انسان کامل در هر عصری تجلی و ظهوری دارد که از آن به ولی یا جلوه حقیقت محمدیه تعبیر می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۱۵). به همین دلیل، مولوی شمس را نور اولیا می‌خواند: «شمس تبریزی که نور اولیاست/ با چنان عز و شرف سلطان کیست» (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۰۰).

از همین رهگذر، عشق مولوی به شمس، زرکوب و چلبی، عشق به معشوق نهان - که در همه‌جا آشکار و همه‌چیز مظهر اوست - ارزیابی می‌شود.

به هر حال، مولانا معشوق را به علت ویژگی‌های زیر، عامل اصلی شادی خود می‌داند:

۱-۲-۲. معشوق شاه جهان است و عاشق به علت نزدیکی به چنین قدرت عظیمی، خود را در شادی می‌بیند: «تو چه پرسی که کدامی تو درین عشق/ چه نامی صنما شاه جهانی ز تو من شاد جهانم» (همان، ۶۱۳). او دادگر، بخشنده و دریای رحمت است. برای عاشق حکم بهشت را دارد و عامل شادی اوست: «به غم فرو نروم باز سوی یار روم/ در آن بهشت و گلستان و سبزه‌زار روم» (همان، ۶۵۱).

۲-۲-۲. معشوق از دیدگاه مولوی، علت‌العلل همه هستی و کیفیت وجودی هر موجودی است و مولوی از تسلیم محض بودن در برابر اراده او شاد و خرسند است: «گر تنم و گردلم و گر روان/ شاد بر آنم که توام می‌تنی» (همان، ۱۲۲۱).

۲-۲-۳. معشوق جمیل است و مشاهده جمال او برای عاشق چنان شادی آور است که جهان با همه وسعتش بر عاشق تنگ می‌شود: «ز شادی و ز فرح در جهان نمی‌گنجد/ دلی که چون تو دلا رام خوش لقا دارد» (همان، ۳۷۵).

شادی بی‌منتهای عاشق از مشاهده جمال معشوق، به سبب پاسخ مثبت به یکی از نیازهای اساسی روح و روان خود است. همچنین تجلی معشوق بر عاشق، بر استحقاق و قابلیت عاشق دلالت دارد و این برای او بسیار نشاط آور است.

۲-۲-۴. معشوق منشأ مستی و طرب پایدار و ابدی است: «ای طربستان ابد ای شکرستان احد/ هم طرب اندر طربی هم شکر اندر شکر» (همان، ۹۱۴).

مولانا از یک طرف، او را عامل شادی در «زندگی» و «حیات» (همان، ۲۲۶) و اصل شادمانی خود می‌داند (همان، ۴۸۷) و از طرف دیگر، ضمن انتساب حالت شادی به همه موجودات، او را منشأ شادی هر موجود زنده‌ای می‌شناسد. از این رو، عامل حقیقی شادی در مسلک مولوی، شیفتگی و بندگی معشوق است: «ای شاه شکر خنده ای شادی هر زنده/ دل کیست تو را بنده جان کیست گرفتاری» (همان، ۹۵۶).

«مولوی گاهی، تمامی دنیا را منجمد یا «افسرده» می‌بیند که منتظر است تا خورشید روحانی دوباره آن را به جنبش در آورد» (شیل، ۱۳۶۷: ۳۴۲). معشوق جان عاشق را به سوی شادکامی می‌کشاند (مولوی، ۱۳۸۵: ۷۶۸)؛ شادی را نصیب جانش می‌کند (همان، ۶۹۰)؛ با این موهبت، جان فانی را می‌ستاند و جانی پر از خوشی و طرب را به او هدیه می‌دهد (همان، ۱۰۶۹) و روح او را فربه و مست می‌کند: «فربه و پر باد توام مست و خوش و شاد توام/ بنده و آزاد توام بنده شیطان نشوم» (همان، ۵۴۲).

بندگی چنین معشوقی، مولوی را از بندگی شیطان می‌رهاند و وسوسه‌های اهریمنی را خاموش می‌کند. مشاهده‌اش در حالت صحو و هوشیاری دشوار و حتی ناممکن است و تنها در

حالت سکر و مستی امکان پذیر می شود، عاشق را غرق در شادی و سرور و روشنایی و نور می کند و زیباترین تجربه های روحانی اش را رقم می زند.

ذکر چند نکته در ارتباط با مستی و طرب نشأت گرفته از معشوق، ضروری است:

- معشوق پیوسته و هر لحظه، شادی حاصل از حضور خود را می افزاید: «زان لاله روی

دلستان روید ز رویم زعفران/ هر لحظه زان شادی فزا بیش است کارافزایی ام» (همان، ۵۳۷).

- شادی حاصل از معشوق تنها یک حالت خاص نیست، بلکه درجات و مراتب متعددی را

شامل می شود: «گفتم به مهی کز تو صد گونه طرب دارم/ گفتا که به غیر آن صد چیز عجب دارم»

(همان، ۵۶۰).

- شادی حاصل از معشوق، و رای هر نوع شادی زود گذر و سطحی است: «نگویم یار را

شادی که از شادی گذشتست او/ مرا از فرط عشق او ز شادی عار می آید» (همان، ۲۵۷).

- از آنجا که معشوق، خود شادمانی است (همان، ۵۰۳)، با وجود او، آدمی هیچ گونه

کم و کاستی و حتی غمی در زندگی خود احساس نخواهد کرد: «آن کس که تو را دارد از عیش

چه کم دارد/ وان کس که تو را بیند ای ماه چه غم دارد» (همان، ۲۶۰).

این معشوق است که پای غم را می بندد تا اجازه جولان پیدا نکند (همان، ۱۰۱۹) و هم اوست

که عاشق را به سوی دولت و نیک بختی راهنمایی می کند و درمانگر غم اوست: «هم سوی دولت

درجی هم غم ما را فرجی/ هم قدحی هم فرحی هم شب ما را سحری» (همان، ۹۱۲).

رهایی از خود

«خود» را منبع آگاهی، ادراکات، احساسات، استعدادها و حتی تصمیم های ارادی آدمی می دانند.

این «خود» یا «من»، نقابی از مناسبات اجتماعی، موازین اخلاقی و آیین و سنت های دینی و مذهبی

را به چهره زده و مصالح و منافع خویش را جستجو می کند. بین من یا خود تجربی با فرامن یا من

(روح) ملکوتی - که طالب کمال انسانی است - برای برقراری تعادل و توازن، نزاع بی پایانی وجود

دارد. من ملکوتی می کوشد تا خود آگاهی یا بخش هشیار را با ناخود آگاهی یا ناهشیری پیوند زند

و با رهایی از خود، زمینه های خود شکوفایی یا کمال انسانی را فراهم آورد و به مرتبه انسان کامل

برسد. این رهایی همان است که مولانا در مثنوی می‌فرماید: «آزمودم عقل دوراندیش را / بعد از این دیوانه سازم خویش را» (مولوی، ۱۳۷۲، د ۲: ب ۲۳۴۰).

بنابراین، با توجه به غزلیات شمس، مولانا درباره «خود» و «رهایی از خود» معتقد است:

۱. هر مشکلی در ظاهر و باطن از «خود» ناشی می‌شود. بنابراین، رهایی از آن حلال مشکلات است: «خوشی در نفی توست ای جان تو در اثبات می‌جویی / از آنجا جو که می‌آید نگردد مشکل اینجا حل» (مولوی، ۱۳۸۵: ۵۱۹).

مولانا تأکید می‌کند که دست‌یابی به خوشی به واسطه نفی «خود» میسر می‌شود، نه اثبات آن. مشکل در خودخواهی است و تا این مشکل حل نشود، ریشه‌اندوه خشک نخواهد شد. بنابراین، بی‌خودی یا ناهشیاری را - که خود نیز تجربه کرده - رمز شادی معرفی می‌کند: «رفتم ز دست خود من در بی‌خودی فتادم / در بی‌خودی مطلق با خود چه نیک شادم» (همان، ۶۳۸).

۲. یکی از دلایل شادی برانگیز «بی‌خودی» یا «ناهشیاری»، سلب تعقل از آدمی است که از مهم‌ترین موجبات ملال محسوب می‌شود: «تو مست مست سرخوشی من مست بی سر سرخوشم / تو عاشق خندان لبی من بی دهان خندیده‌ام» (همان، ۵۳۱).

انسان در این فنای از خود و اتحاد با ذات الهی می‌تواند از تمام اموری که او را به زمان و مکان مقید می‌کند و حتی از تمام تناقض‌های عقل بشری بگذرد.

۳. رها شدن عاشق از «خود» و به تعبیر مولوی «مرگ خود»، عامل ظهور و تولد شادمانی است: «زهی مردان زهی مردان همه در مرگ خود شادان / سر خود گوی باید کرد وانگه رفت در میدان» (همان، ۶۹۵).

این عشق دوسویه میان خالق و مخلوق، سبب می‌شود خداوند عاشق خود را به حالت سکر برساند و به او کمک کند تا تمام نقص‌ها و تعینات بشری‌اش را محو کند و صفات حضرت حق در وی متجلی شود: «شادیم آن زمان که تو دعوی کنی که من / بی من شویم از خود و ز عشق صد منیم» (همان، ۶۴۶).

۴. در طلب معشوق حقیقی، «خود» نامطلوب تلقی می‌شود. بنابراین رهایی از خود برای عاشق طرب‌انگیز است: «هر که بود درین طلب، بس عجیبت و بوالعجب / صد طربست در طرب جان زخود رهیده را» (همان، ۶۸).

شوق عارف وی را به سمت خدا می‌کشاند و چنان وجودش را از خدا پر می‌کند که دیگر برای «خود» وجودی تصور نمی‌کند.

۵. این «بی‌خودی» کشتن نفس در راه حق است. از این رو، با سرور همراه است: «بر کشته دیت باشد ای شادی این کشته / صد کشته هو دیدم امکان یکی می‌نی» (همان، ۹۵۹).

۶. «بی‌خودی» همان فنای مطلق است که عاشق در آن شادمانی عظیمی را احساس می‌کند: «رفتم ز دست خود من در بی‌خودی فتادم / در بی‌خودی مطلق با خود چه نیک شادم» (همان، ۶۳۸). ورود به وادی «بی‌خودی» - که عارف وارسته آن را رمز پاکیزگی از آلودگی‌های مادی و ورود به عالم مکاشفه و از همه مهم‌تر، از خود رستن و اتحاد با ذات الهی می‌داند - تنها زمانی حاصل می‌شود که بنده از «خود» و شبه منیت بیرون رود و با پذیرفتن مرگ پیش از مرگ، بقا را در ذات حضرت حق دریابد.

۷. «بی‌خودی» به دلیل تعلق خاطر نداشتن، قدرت آفرین و جسارت‌بخش است: «چو در ما زاغ بگریزی شود زاغ توشه بازی / که اکسیرست شادی ساز او را کان دهانستی» (همان، ۹۳۷).

وصال

وصل 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 پیدا کرده‌ایم،... برخی... با سلوک به سوی خدا و در خدا (الی‌الله و فی‌الله) به واسطه اتصاف یافتن به صفات او و فنای ذات وی بازگشت به مقام جمع یافته به طوری که به وصل حقیقی در ابد اتصال یافته - همچنان که در ازل بوده است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۵۴).

گفته شده است: «طالب وصل محبوب باید همواره در مجاهده باشد تا به دیدار و وصل محبوب نایل شود و سختی‌ها را تحمل کند که از شراب وصل سیراب شود» (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۸۸). راه اتصال

و اتحاد به مبدأ را بریدن، از خود دانسته‌اند. منظومه *اردای ویرافنامه*، *سیرالعباد الی المعاد* و حدیقه سنایی، *منطق الطیر عطار* و *مثنوی مولانا*، داستان بازگشت روح به اصل خود و وصال با حق را تصویر کرده‌اند. *غزلیات شمس* نیز ترجمان شوق وصال و انبساط خاطر سالکان و عاشقان به معشوق حقیقی است. به همین علت، مولانا وصال را با روز عید یکی می‌داند: «می‌زن دهلی که روز عیدست / می‌کن طربی که یار آمد» (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۹۵).

از دیدگاه او وصال معدنی است که می‌توان با آن وام روزهای با شکوهی را که ذاتاً با شادی همراه است، داد و آن‌ها را با شادی حقیقی توأم کرد (همان، ۳۵۳) وصال زمان مبارک (همان، ۱۱۰) و رحمتی است که معشوق پس از فراق به عاشق عطا می‌کند: «ای که آن رحمت نمودی از پی چندین فراق / می‌نگنجم زین طرب در هیچ جا شاد آمدی» (همان، ۱۰۳۳).

وصال با بخت و سعادت همراه است و در ادای حق خداوندی خدا به عاشقان و به پایان آمدن زمان جدایی به‌شمار می‌آید؛ وصال پاداش تحمل مصائب هجران است: «هله عاشقان بشارت که نماند این جدایی / برسد وصال دولت بکند خدا خدایی» (همان، ۱۰۵۱).

این دولت نویدبخش به‌سر آمدن صبر و انتظار (همان، ۹۴۵) و غم و گریه ناشی از فراق است. با این همه، موارد زیر دربارهٔ وصال ذکر است:

۱. وصال، اصل، مغز و معنی شادمانی محسوب می‌شود: «خوش خوش بیا و اصل خوشی را به بزم آر / با جمله ما خوشیم ولی با تو خوش‌تریم» (همان، ۶۴۴)؛ یا «ای وصل تو اصل شادمانی / کان صورت‌هاست وین معانی» (همان، ۱۰۲۳).

به همین دلیل، عارف معتقد است «دوستان را در دل رنج‌ها باشد که آن به هیچ دارویی خوش نشود، نه به خفتن نه به گشتن، نه به خوردن، الا به دیدار دوست» (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۳۱) در حالی که شادی‌های دیگر عارضی، غیرحقیقی و ناپایدارند (همان، ۱۰۲۳).

۲. معشوق در وصال، با «جان» و باطن عاشق سروکار دارد و او را از سنگینی و زحمت جسم رها می‌کند: «ای شاد آن زمانی کز بخت ناگهانی / جانت کنار گیرد تن بر کنار ماند» (همان، ۳۴۴)؛ «ای شاد آن روزی کز راه تو باز آیی / در روزن جان تابی چون ماه ز بالای» (همان، ۹۷۰)؛ «شادیا روزی که آن معشوق جان‌های لقا / آمده در بزم مست و با شما آمیخته» (همان، ۸۸۳).

۳. وصال با مستی و زوال عقل (بی خودی) همراه است: «ای مستی هوش آخر در مهر به جوش آخر/ در وصل بکوش آخرای صبح وصال خوش» (همان، ۴۸۳). این وصال را مولانا زمانی که از تعینات محدود بشری خود فراتر می‌رفته، و به آزادی روحی دست می‌یافته، مشاهده می‌کرده است. او بسیاری از غزلیات را با الهام از این سرمستی و بی‌خودی از خود می‌سروده و حالت‌ها و تجربه‌های خود را در آن‌ها شرح می‌داده است.

۴. وصال عامل بصیرت عاشق است: «بر مغز من بر آی که چون می‌مفرحی/ در چشم من در آی که نور بصارتی» (همان، ۱۱۰۵).

در دیوان شمس کیفیت از عشق را می‌بینیم که ماهیت آن نسبت به اوصافی که دربارهٔ عشق مجازی گفته شده، برتر و ناشناخته‌تر است. جذبه و شور و حال عاشقانه در مولانا حس مجهولی ایجاد می‌کرده که نور، اشراق و الهام را در پی داشته است. او در این حالت ناهشیاری به درک و فهم معارفی قادر می‌شده که شور و هیجان توصیف‌ناپذیری را برمی‌انگیخته است.

۵. وصال یار، برآورندهٔ آرزوی عاشق برای دیدار اوست: «ای بر درت خیل و حشم، بیرون خرام ای محتشم/ زیرا که سرمست و خوشم زان چشم مست دلربا» (همان، ۵۱)؛ «امشب شراب وصلت بر خاص و عام ریزم/ شادی آنک ماهت بر روزن است امشب» (همان، ۱۵۹)؛ «نام آن کس بر که مرده از جمالش زنده شد/ گریه‌های جمله عالم در وصالش خنده شد» (همان، ۳۰۶).

این وصال، مولوی را از شور و امید و خنده سرشار می‌کند. از آنجا که «خداوند در تصور او نور صرف و فیض مطلق است، به این صورت به محبوب عشق می‌ورزد... و از این رو، پیوسته از شادی و خنده دم می‌زند» (دشتی، ۱۳۷۵: ۱۶۱): «ندر دو کون جانا بی تو طرب ندیدم/ دیدم بسی عجایب چون تو عجب ندیدم» (مولوی، ۱۳۸۵: ۶۳۸)؛ «ز کوب غم چه غم دارم که چون او پای می‌کوبم/ چه تلخی آیدم چون من بر شیرین ذقن باشم» (همان، ۵۵۳).

بر آیند

اگرچه آموزه‌های ناب و والای بهاء‌ولد و محقق‌ترمذی، مولوی را به سوی سوق داد که جز خدا را برنگزیند و به مقام امام شریعت و شیخ طریقت برسد، قبض بر احوال او غالب و تسلیم غرورهای

حقیر زندگی بود. بعد از دیدار با شمس و انقلاب روحانی و رسیدن به بیداری، از جمله انتقادات شمس به او، آکنده بودن از قبض و غم و تهی بودن از بسط و طرب بود. مولوی با انقیاد تمام این انتقاد را پذیرفت و از آن پس، چنان شد که شمس می‌خواست. بعد از این، مولوی با سلوک در تصوف بسطی و عرفان عاشقانه، شادی و طرب را در وجودش جاری کرد و به حلقه رقص و سماع رونق بخشید.

با توجه به درون‌گرایی ویژه، عشق‌ورزی فوق‌العاده و نیز بررسی عوامل شادی در غزلیات شمس، می‌توان گفت نوع شادی مولوی انفسی و درونی است. او از میان عوامل متعدد شادی، بر عشق، معشوق، رهایی از خود و وصال، بیش از سایر عوامل تأکید دارد؛ چنان‌که عشق را سبب شادی جان و زمان و مکان، و عامل تکامل انسان می‌داند، معشوق را علت‌العلل هستی و منشأ مستی و طرب ابدی می‌شناسد و شیفتگی و بندگی معشوق را عامل حقیقی شادی ذکر می‌کند. او خاستگاه تمام مشکلات را «خود»، «خودخواهی»، «مرگ خود» و «سلب تعقل» را از مهم‌ترین فضایل رهایی از خود، و فنای فی‌الله و شادی جان را از برکات آن برمی‌شمارد. او معتقد است وصال، دولت خجسته، عامل بصیرت، نویدبخش به سر آمدن صبر و انتظار و خلاصه، مغز و معنی شادی جان و پاداش تحمل مصائب هجران است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از بحث در باره سایر عوامل شادی مولوی صرف نظر می‌کنیم و برای هر یک فقط نمونه‌ای را ذکر می‌کنیم:

۱-۱. بصیرت: شاد زمانی که بیندم دهن / بشنوم از روح کلامی دگر (بلخی، ۱۳۸۵: ۴۶۲)

۱-۲. جذبه حق: گر سر بینی پر طرب / پر گشته از وی روز و شب // می‌دان که آن سر را یقین / خاریده باشد دست او (همان، ۸۰۰)

۱-۳. دین و دینداری: حاجیان راه جان خسته نگردند از نشاط / اشترانشان زیر بار از راه اعضا کوفته (همان، ۶۰۸)

۴-۱. رضا: خنک آن کس که چو ما شد، همگی لطف و رضا شد/ ز جفا رست و ز غصه، همه شادی و وفا شد (همان، ۳۱۵)

۵-۱. پاک‌دلی یا صفای سیرت: از اصل چو حورزاد باشیم/ شاید که همیشه شاد باشیم (همان، ۵۹۱)

۶-۱. صبر: دستمزد شادمانی صبر توست/ رو که وقت امتحان بگریختی (همان، ۱۰۷۵)

۷-۱. طبیعت‌گرایی: ای بلبل آمد داد تو، من بنده فریاد تو/ تو شاد گل ما شاد تو، کی شکر این احسان کنیم (همان، ۵۳۷)

۸-۱. معنویت‌گرایی: به سوی باغ وحدت رو کزرو شادی همی‌روید/ که هر جزوت شود خندان اگر در خود حزینی تو (همان، ۸۱۴)

۹-۱. گره‌گشایی از مشکلات: لب بگشا و مشکلم حل کن و شاد کن دلم/ کاخر تا کجا رسد پنج و شش قمار من (همان، ۶۸۹)

۱۰-۱. معاشرت با افراد شاد: خیز کامروز ز اقبال و سعادت باری/ طرب اندر طرب است از مدد بو طربان (همان، ۷۴۸)

۱۱-۱. نوع دوستی: فسرده چند نشینی میان هستی خویش/ تنور عشق و زبانه را چه شده‌ست (همان، ۲۲۲)

۱۲-۱. هدایت‌گری: ز زندان خلق را آزاد کردم/ روان عاشقان را شاد کردم (همان، ۵۷۵)

۱۳-۱. همنشین موافق: شمس تبریز آمد و جان شادمان/ چونک با شمش قران است ای پسر (همان، ۴۳۵)

۲. آگاهی و شناخت غم در تبیین و تشریح شادی بسیار مؤثر است. از این رو، می‌توان گفت غم در نگرش عرفانی و همچنین در بینش مولوی، حداقل در دو سطح مختلف قرار داشته و دو بعد متفاوت دارد:

۱-۲. **غم منفی**: این غم از احساس گناه، یأس، خشم، رنج، خودکم‌بینی، خودخواهی، ترس از مرگ و خلاصه، تمایلات دنیوی و دنیازدگی انسان پدید می‌آید و اضطراب، افسردگی و فشارهای روانی و اجتماعی را در پی دارد. مولانا در این ارتباط می‌گوید: «بگو دل را که گرد غم

نگردد/ ازیرا غم به خوردن کم نگردد // مگرد ای مرغ دل پیرامن غم/ که در غم پر و پا محکم نگردد» (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۷۷). از نظر او در غزلیات شمس، عوامل غم عبارت است از: اساس بی پناهی؛ اعمال غیر اخلاقی؛ بیکاری؛ بیماری؛ تردید؛ ترس؛ توجه به دیگران؛ دنیا؛ ظاهر بینی؛ عشق؛ عقل؛ گذر عمر؛ نادانی؛ هجر؛ همنشین غمگین.

۲-۲. غم مثبت: این غم ریشه در هجران معشوق و میل به وصال او دارد و می توان آن را غم عاشقانه نامید. این غم، عاشق را معشوق می سازد و شادی را با خود به ارمغان می آورد؛ چنان که مولوی می گوید: «... غم خوردن استفرغ است. بعد از استفرغ، شادی ای پیش آید که آن را غم نباشد، گلی که آن را خار نباشد، می ای که آن را خمار نباشد» (مولوی، ۱۳۷۴: ۵۸)؛ «که غم تو خورد ما را، چه خراب کرد ما را/ به شراب شادی افزا، غم و غصه را سزا ده» (مولوی، ۱۳۸۵: ۸۸۵)

منابع

- آرگایل، مایکل. (۱۳۸۲). *روان شناسی شادی*. ترجمه گوهری انارکی و دیگران. اصفهان: جهاد دانشگاهی واحد اصفهان.
- باقری خلیلی، علی اکبر. (۱۳۸۶). «شادی در فرهنگ و ادب ایرانی». *فصلنامه مطالعات ملی*. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- بهاء ولد (بهاء الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی). (۱۳۵۲). *معارف*. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر. دو جلد. چ ۲. بی جا: اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
- بیانی، شیرین. (۱۳۸۴). *دساز دو صد کیش*. تهران: جامی.
- بیکرمن، ئی. (۱۳۸۳). *علم در ایران و شرق باستان*. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران: قطره.
- جم زاد، الهام و محمد حسین بهرامیان. (۱۳۸۸). «بررسی کهن الگوی آئینما در آثار مولانا»، وب لاگ *نصور به نشانی*.

<ww: nasour.net/?type = dynamic & long = 1 & id = ۶۷>

- حسین پورجافی، علی. (۱۳۸۶). *بررسی و تحلیل سبک شخصی مولانا در غزلیات شمس*. چ ۲. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- دشتی، علی. (۱۳۵۷). *سیر در دیوان غزلیات شمس*. چ ۵. تهران: جاویدان.

- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). *بله پله تا ملاقات خدا*. چ ۱۸. تهران: علمی.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۲). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ ۳. تهران: کتابخانه طهوری.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۵۲). *گزیده غزلیات شمس*. چ ۱. بی جا: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- شمس تبریزی، محمد. (۱۳۸۵). *مقالات شمس تبریزی*. به تصحیح محمدعلی موحد. دو جلد در یک جلد. چ ۳. تهران: خوارزمی.
- شیمل، آنماری. (۱۳۶۷). *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین. (۱۳۸۶). *خط سوم*. چ ۲۰. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صادقی‌جانبهان، محمود و دیگران. (۱۳۸۰). «دین، خاستگاه شادی پایدار». *فصلنامه کتاب زنان*. شماره ۱۳.
- فرای، ریچاردن. (۱۳۷۳). *میراث باستانی ایران*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، شیخ عبدالرزاق. (۱۳۷۲). *ترجمه اصطلاحات الصوفیه*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. چ ۱. تهران: مولوی.
- گوهرین، سید صادق. (۱۳۶۷). *شرح اصطلاحات تصوف*. چ ۱ و ۲. چ ۱. تهران: زوار.
- لاما، دالایی و کاتلر هواردسی. (۱۳۸۳). *هنر شادمانگی*. ترجمه تینا حمیدی و نغمه میزانیان. تهران: قطره.
- متیوس، اندرو. (۱۳۷۴). *راز شادزیستن*. ترجمه وحید افضل‌راد. چ ۱۰. تهران: ققنوس.
- معاد یخواه، عبدالمجید. (۱۳۷۳). *فرهنگ آفتاب (فرهنگ تفصیلی مفاهیم نهج البلاغه)*. چ ۱. بی جا: ذره.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). *مهر ماندگار*. چ ۱. تهران: نگاه معاصر.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵). *کلیات شمس تبریزی*. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- ----- (۱۳۷۲). *مثنوی*. به تصحیح محمد استعلامی. شش جلد. چ ۴. تهران: زوار - سیمرغ.
- ----- (۱۳۷۴). *مقالات*. ویراسته جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز.
- ناردو، دان. (۱۳۷۹). *امپراتوری ایران*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
- هدفیلد، ژ. آ. (۱۳۵۱). *روانشناسی و اخلاق*. ترجمه علی پرپور. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

