Archive of SID

فنون ادبی (علمی- پژوهشی)
دانشگاه اصفهان
سال دوّم، شماره۲، (پیاپی۳) پاییز و زمستان۱۳۸۹، ص۳۴-۱۹

بررسي بينامتني تصوير شكار در غزليات شمس

دکتر حسین آقاحسینی * زهرا معینی فرد **

چکیده

تصویر شکار و وابسته‌های آن، یکی از تصاویر پویا و پر ابهام در غزلیات شمس است. با توجه به کثرت کاربرد این تصویر در سایر متون عرفانی می‌توان به درک روشن‌تر و والاتری از این تصویر نائل شد. برای این منظور بر اساس نظریهٔ بینامتنیت که - مبتنی بر این اندیشه است که متن نظامی بسته و مستقل نیست و هیچ متنی در خلأ پدید نمی‌آید و در خلأ ادراک نمی‌شود، هر متنی خواسته یا نا خواسته با متون دیگر نوشته می‌شود و با متون دیگر خوانده می‌شود- به روابط بین متون و در حیطهٔ این تصویر دست یافته، به تأویل و بررسی این روابط پرداخته شده است.

تصویر شکار به عنوان یک تصویر کانونی در نظر گرفته شده و بر اساس آن مهم‌ترین خوشه‌های تصویری آن که شامل صید، صیّاد، دام، تیر و کمان و تیغ بلاست، بررسی شده است. در بیشتر متون صیّاد نماد پروردگار است که انسان گریزان را به جانب دام عشق الهی و رحمت خود می‌کشاند و تیر و کمان قدرت حق و تیغ بلا و آزمایش‌های الهی همه وسیله‌ای است، برای صید کردن هستی مجازی انسان و تبدیل آن به هستی حقیقی و رساندن او به مرتبه بقا در حق.

واژه های کلیدی

بینامتنیت، غزلیات شمس، تصویر شکار، دام، تیر، کمان، تیغ.

مقدمه

یکی از شیوه‌های بررسی تصاویر در متون عرفانی که تاکنون به آن توجه چندانی نشده است، مطالعهٔ بینامتنی این تصاویر است. بینامتنیت (Intertextuality) یعنی خواندن متن با توجه به متون دیگر، بررسی این روابط مربوط به فرا زبانشناسی است که در آن Discourse (کلام) بررسی می‌شود (نه جمله که در زبانشناسی مطرح است) ژولیا

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان (مسؤول مکاتبات) h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir
** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان
تاریخ وصول: ۸۹/۳/۵ تاریخ پذیرش:۸۹/۸/۲۹

www.SID.ir

Archive of SID

کریستوا در اواخر دهۀ شصت در بررسی آرا و افکار میخائیل باختین- خصوصاً در بحث پیرامون اصل مکالمه‌گری وی – اصطلاح بینامتنیت را وارد عرصۀ نقد و نظریۀ ادبی فرانسه کرد. تکیۀ باختین بیشتر بر روی رمان است. رمان‌های چند آوایی و تک آوایی. امّا ژولیا کریستوا تکیه بر مکالمۀ متون گذشته و حال دارد. رولان بارت هم به مسألۀ بینامتنی پرداخته است و عقیده دارد که نباید در جست و جوی منابعی باشیم که بر متن اثر گذاشته است. هر متن در حقیقت نقل قول‌هایی است از هزاران قائل بی نام و نشان. نقل قول‌هایی که در نگارش آنها علامت نقل قول را نگذاشته‌اند (ر.ک آلن،۱۳۸۵ : ۳۲-۴۰؛ آفی، ۱۳۸۰: ۵۷-۵۵؛ تودوروف۱۳۷۷: ۱۰۳).

از آنجا که بینامتنیت از دل تاریخ پیچیدۀ ادبی معاصر سر برآورده و اصطلاحی مهار ناپذیر است که در یک چارچوب و تعریف معین قرار نمی‌گیرد و از سوسور تا فمینیست نظریه‌های متفاوتی در مورد آن ارائه شده است تا به تکامل برسد، بنابراین هنگام برخورد با آن به عنوان یک مفهوم، خواننده و مخاطب ناآشنا به گرداب مجموعه‌ای از تضادها و پرسش‌ها فرو می‌رود؛ به همین دلیل در این پژوهش از بین نظریه پردازان بینامتنیت بیشتر به کریستوا و بارت نظر داشته‌ایم. الگوی مقاله بر اساس همان تعریفی است که در ابتدای چکیده از بینامتنیت ارائه شده تا به خواننده شیوه‌ای فنّی و ظربف برای خوانش متون در یک چارچوب مشخص ارائه شده باشد.

غزلیات مولانا همواره یکی از رخدادهای مهم زبان فارسی به شمار می‌آید. غزل مولوی از میان آثار بی شمار پیشینیان سر برآورد و زبان و معنا را به اوج رساند. این اشعار خواننده را به شبکه‌ای از روابط متنی وارد می‌کند، روابط متعددی که درک آنها فارغ از متون دیگر امکان ندارد.

برای مرتبط شدن متون با یکدیگر به یک رابطه و نشانه نیاز است که مورد تأویلی نامیده می‌شود. تشبیه و استعاره از ابزارهای مهم ایجاد روابط بینامتنی است که در متون کلاسیک فارسی کاربرد فراوانی دارد. وجود مورد تأویلی در صنایعی همچون تشبیه و استعاره و... عاملی است که دو یا چند متن را در فرآیند خواندن و تفسیر به یکدیگر پیوند می‌دهد. همچنین در تشبیه و استعاره نیز عنصری است که خواننده با تمرکز روی آن می‌تواند به متن‌های دیگر مرتبط شود. مورد تأویلی مشبّه به، وجه شبه و امثال آن می‌تواند باشد.

کشف این روابط می‌تواند کمک فراوانی به درک ما از متون عرفانی می‌کند و در درک موجبیت تصویر در متون عرفانی مؤثر است؛ یعنی نشان می‌دهد که که شاعر عارف یک محدوده مقیّد را برای جولان خیال انتخاب می‌کند، محدودۀ مقیّدی که در عین حال هیچ محدودیتی برای خلاقیت شاعر به وجود نمی‌آورد.

از آن جا که مولوی مانند دیگر عرفا با همه وجود به آیۀ «لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إلاّ فی کِتابٍ مُبینٍ» (۶/ ۵۹) ایمان داشته است، قرآن مجید و به تبع آن احادیث اسلامی را می‌توان پس متن هر تشبیه و استعاره‌ای در متون عرفانی؛ از جمله آثار مولوی دانست و برای اثبات آن از بینامتن‌های دیگر کمک گرفت.

روش تحقیق

روش تحقیق در علوم انسانی و از جمله ادب فارسی معمولاً روش اسنادی و کتابخانه‌ای است. در این تحقیق نیز برای تحلیل از همین روش استفاده شده است. برای بررسی موضوع شکار در غزلیات شمس، بازبینی و بررسی همه واژه شکار و وابسته‌های آن در همۀ غزلیات شمس امکان پذیر نبود. به همین دلیل برای بررسی این موضوع، دیوان کبیر تصحیح فروزانفر اساس کار قرار داده شد که ترتیب و تنظیم غزل‌ها در آن بر اساس حروف قافیه است. برای آنکه بتوان

www.SID.ir

Archive of SID

این نظریه را به کل دیوان تعمیم داد، به انتخابی گسترده و غیر تعمّدی نیاز بود. برای دستیابی به این منظور از هر کدام از حروف قافیه ب- ی- ن-م- ا- ت (بینامتن) ده غزل به شیوه تصادفی برگزیده شد. (تنها از حروف ب و ت ۵ غزل انتخاب شد) برای این منظور ۵ غزل ابتدایی هر حرف انتخاب و بعد از یک فاصله سی تایی ۵ غزل بعدی نیز انتخاب شد. در قدم بعد از تصاویر مورد نظر این ۵۰ غزل فیش برداری و ساختار تصاویر تحلیل گردید.

از آن جا که متن مورد نظر متنی عرفانی و متعلّق به عالم کشف و شهود عارفانه است، بررسی قرآن کریم و احادیث اولین گام برای رسیدن به بینامتن‌های دیگر محسوب می شد؛ چرا که یکی از رویکردهای عرفا توجه به احادیث و آیات قرآن کریم است. کشف و بیان این مناسبات بینامتنی، ما را به دیگر متون عرفانی که عنصر خیال در آن ها نقش دارد رهنمون می‌کند. متونی که نویسندگان آن ها عرفایی بوده‌اند که تصویر پردازی آن‌ها عمیق‌تر از تصویرپردازی به شکل ادبی صرف است.

غیر از آثار مولانا، مقالات شمس و معارف بهاء ولد که دارای تصویرپردازی‌های متنوّع و لطیف است و بارها این تصاویر در غزلیات شمس باز تولید شده، بررسی شده است. همچنین متونی مانند تمهیدات، مرصاد العباد، آثار روزبهان و مصنّفات شیخ اشراق (بخش عرفانی) نیز به دلیل پویایی تصاویرشان و به این دلیل که آفرینندگانشان مانند مولانا جلوهٔ جمال معشوق حقیقی را در عالم خیال می‌بینند و آنچه بیان می‌کنند، بیان دیده هاست نه شنیده ها، در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفت. همچنین حدیقهٔ سنایی و آثار عطار نیز به دلیل سابقه و تأثیرگذاری بر آثار مولانا و کل حوزهٔ عرفان و به دلیل اهمیت ویژهٔ آن مورد استناد قرار گرفت.

تصاویر اخذ شده از شکار، همانند دایرهٔ دام ما را به حلقه‌های دیگری همچون صید، صیّاد، دانه، دام، تیر، کمان و.... متصل می‌کند. اگرچه این تصاویر در ظاهر چندان خوشایند نیست؛ اما در طریق عرفانی به شاعر عارف این فرصت را می‌دهد تا خود را همچون شکاری درمانده و تسلیم رحمت معشوق خویش که همان صیّاد است، نشان دهد. عاشق گرفتار در حلقهٔ دام چون خود را گرفتار دست معشوق می‌بیند، بی پا و بی سر، در دام می‌رقصد، و یقین می‌داند دوست بر او چشم دوخته و این دایرهٔ دام، دایرهٔ کمال است و با خود زمزمه می‌کند: صید بودن خوشتر از صیّادی است.

۱. صید، صیاد

صید منی، شکار من، گرچه ز دام جسته‌ای — جانب دام بازرو ور نروی برانمت

(مولوی، ۱۳۳۶ : غزل ۳۲۲)

ای یوسف خوش نام ما خوش می‌روی بر بام ما — ای درشکسته جام ما ای بردریده دام ما

(همان، غزل ۴)

ای یار ما، عیّار ما، دام دل خمار ما — پا وا مکش از کار ما، بستان گرو دستار ما

(همان، غزل ۴)

اصلی‌ترین ارکان طرح وارهٔ تصویری شکار صید و صیّاد است که دیگر ارکان (دام، تیر، کمان و....) در ذیل این دو، معنی می‌یابند. با خواندن بیت اول از خود خواهیم پرسید، این صیّاد کیست که دام گسترده و صید این صیّاد کدامست که صیاد این گونه به او خطاب می‌کند؟

www.SID.ir

Archive of SID

این دایرهٔ سمبلیک شکار به عنوان یک پیش متن، ما را به یک پس متن اصلی رهنمون می‌کند و آن آیه «وَ مَکرُوا وَ مَکرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَیرُ الْمَاکِرِینَ» «با خدا مکر کردند خدا هم در مقابل با آنها مکر کرد و از همه کس خدا بهتر مکر تواند کرد» (۳ / ۵۴) است.

عرفا به اعتبار این آیهٔ خداوند را صاحب دام و دانه و در نتیجه صیّاد می‌دانند و عشق و حب را دام‌های او می‌انگارند. بنابراین، پروردگار صیّادی است که انسان گریزان را (گریزان از رحمت لا یتناهی حق) به جانب دام عشق و ایمان می‌کشاند. مولوی در داستان ابراهیم ادهم در فیه ما فیه بخوبی به بازآفرینی این آیه می پردازد:

«ابراهیم ادهم- رحمهٔ الله علیه - دروقت پادشاهی به شکار رفته بود. در پی آهوی تاخت تا چندان که از لشکر بکلّی جدا گشت و دور افتاد و اسب در عرق غرق شده بود از خستگی. او هنوز می‌تاخت در آن بیابان. چون از حد گذشت، آهو به سخن درآمد و وی را باز پس کرد که ما «خُلقتَ لهذا» تو را برای این نیافریده‌اند و از عدم جهت این موجود نگردانیده‌اند که مرا شکار کنی. خود مرا صید کرده گیر تا چه شود؟ ابراهیم چون این را شنید، نعره‌ای زد و خود را از اسب در انداخت.... اکنون غرض او را بنگر چه بود و مقصود حق چه بود. او خواست که آهو را صید کند، حق تعالی او را به آهو صید کرد، تا بدانی که در عالم آن واقع شود که او خواهد و مراد ملک اوست و مقصود تابع او» (مولوی ۱۳۸۷ : ۱۸۴).

لطف های شه غمش را در نوشت — شد که صید شه کند او صید گشت

هرکه در اشکار چون تو صید شد — صید را ناکرده قید، او قید شد

(مولوی،۱۳۶۱ : ۳۴۴۰/۶-۴۴۳۹)

عطار نیز در مصیبت نامه، جان را صید حضرت حق می‌داند:

جان چو صید تست در شستش مده — زیر دست توست از دستش مده

(عطار، ۱۳۸۶ : ۱۲۶)

در تمهیدات نیز ما شاهد باز تولید و تکرار همین آیه «وَ مَکَروا وَ مَکَرَ الله وَ اللهُ خَیرُ المَاکِرِینَ» به صورت غیر مستقیم هستیم. عین القضات با بیانی شیوا و به طرز هوشمندانه‌ای به کشف رابطهٔ بینامتنی این تصویر (شکار) با داستان لیلی و مجنون می‌پردازد. او چنین می‌گوید: «ای عزیز، جمال لیلی دانه‌ای دان بر دامی نهاده؛ چه دانی که دام چیست؟ صیّاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون مرکبی سازد از آن عشق، خود که او را استعداد آن نبود که به دام جمال عشق ازل افتد که آن گاه به تابشی از آن هلاک شدی؛ بفرمودند تا عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند؛ تا پخته عشق لیلی شود، آن گاه بار کشیدن عشق الله را قبول تواند کردن» (عین‌القضات، ۱۳۷۰ : ۱۰۵ - ۱۰۴).

روزبهان نیز در عبهرالعاشقین، روح را صیدی می‌داند که توسط صیّاد عشق (حق) در قفس دل اسیر می گردد. او بین این تصویر (صید و صیّاد) و آیهٔ «الست» و آیهٔ «وَ نَفَخْتُ فیه مِنْ رُوحی» (۱۵ / ۱۹) رابطهٔ بینامتنی ایجاد می‌کند. او خطاب الست را به بانگ جرس (صفیر صیّاد برای شکار) مانند می‌کند و آیه و نفخت فیه من روحی را دانهٔ دام می‌داند؛ ولی باز هم می‌توان گفت به صورت غیر مستقیم پس متن اصلی همه این تشبیهات همان آیه ۵۴ سوره آل عمران است.

www.SID.ir

Archive of SID

«روح خندان از فرح یافت در مزار دل روی نماید: در هوای انس دل پروازی کند؛ دل وعقل را بیند پای بند عشق برنهاده و در وادی طلب اصول در فروع افکنده: از راه اهلیت در بساتین دل فرو آید. صیّاد عشق آن عندلیب خوش سرای را به بانگ جرس عهد «الست» و دانه سر «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی» صید کند: و در قفص دل به منزل عقل در خانه درد ملازم بیت احزان عشق مقید کند» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۷ : ۸۱– ۸۰).

مولوی نیز در مثنوی از صیّاد عشق سخن می‌گوید درحقیقت عشق حق صیّادی است که طالب را از دام محسوسات رها کرده و به دام خود گرفتار می‌کند:

آن که ارزد صید را عشق است و بس — لیک اوکی گنجد اندر دام کس

تو مگر آیی و صید او شوی — دام بگذاری به دام او روی

عشق می‌گوید به گوشم پست پست — صید بودن خوش تر از صیّادی است

(مولوی، ۱۳۶۱ : ۵ / ۴۱۱۱ –۴۰۹)

این اضافه تشبیهی (صیّادعشق) که اشاره به عشق حضرت حق به بندگان است، یک مورد تأویلی است که ما را به آیه «یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَه» (۵ / ۵۷) رهنمون می‌کند؛ چرا که خداوند ابتدا همچون صیّادی، انسان‌ها را به دام عشق خود گرفتار می‌کند و این گونه است که سخن عشق پایانی ندارد. «از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید. که «یُحِبُّونَه» تأثیر«یُحِبُّهُم» است. از آن قدیم قدیم را ببینی و «هَو یَدرِکُ الابصارُ» این است تمامی این سخن که تمامش نیست. «الی یَومَ القِیامَه» تمام نخواهد شد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴ : ۶۹).

مولوی در مثنوی با اعتقاد به این آیه و بدون استناد مستقیم به آن این اعتقاد اصلی صوفیه که ابتدا کوشش از جانب حق بود و کشش ما پاسخی است بدان را، در قالب تصاویر صید و شکار باز تولید کرده است و در پایان قصد بیان این حقیقت را دارد که این جاذبهٔ عشق و تجانس و سنخیت پایهٔ اصلی مسلک وحدت وجود است:

جمله شاهان، بندهٔ بندهٔ خودند — جمله خلقان مردهٔ مردهٔ خودند

جمله شاهان پست پست خویش را — جمله خلقان مست مست خویش را

می شود صیّاد مرغان را شکار — تا کند ناگاه ایشان را شکار

دلبران را دل اسیر بی دلان — جمله معشوقان شکار عاقلان

هرکه عاشق دیدیش معشوق دان — کو به نسبت هست هم این و هم آن

(مولوی، ۱۳۶۱ : ۱۷۴۰/۱ –۱۷۳۶)

باز هم مولانا در مثنوی عارفان را صید حق می‌داند که طالب متاع کهنه دنیا نیستند:

www.SID.ir

Archive of SID

آنـــکه نو دید او خـــــریدار تـو نســـــت　　صـــــــید حق اسـت او گرفتـار تـو نیســـت

(همان، ۵ / ۸۱۲)

به جز حضرت حق فرستادگان او؛ یعنی انبیا و اولیا نیز با دام عشق به شکار مشغولند و صید این صـیّادان تنهـا نظـر یافتگان هستند، آنان که از آفات بشریت رها شده‌اند و به مدد شوق حق به اضطراب آمده‌اند و از خود بیگانـه شـده‌انـد. این جاست که حیله‌های صیّادان همه حال می‌شود:

شـیرگفت آری ولـــیـــکن هـــــم ببـین　　جهدهای انبـــــــــیا و مـــــــــومنین

حـق تعـــــالی جهدشـان را راسـت کـرد　　آنچـــه دیدنـــد از جفـــا و گـــرم و ســـرد

حیلـــــه هاشان جمله حـال آمـد لـــــطیف　　کل شی من ظریف هـــو ظـــــــریـــــف

دام هـــــاشـان مـــرغ گـــــردونی گرفـت　　نقـــــص هاشان جمله افـــــزونی گرفـت

(مولوی، ۱۳۶۱ : ۹۷۴/۱-۹۷۱)

نجم الدین رازی در مرصاد العباد، محمد مصطفی (ص) را هم صید می‌داند و هم صیّاد. هم دام می‌داند و هـم دانـه. همان تعبیری که مولوی می‌کند:

دانه تـــویی، دام تویی، باده تویی، جام تـویی　　پخته تویی، خـــام تویی، خـام بمـــگذار مـرا

(مولوی، ۱۳۶۶ : غزل ۳۷)

«مرغ وصال را که موسی علیه السلام خواست تا به تیر و کمان «اَرَنی اُنظُر اِلَیکَ» صید کند نتوانست کـه از تعـزّز اوج کبریا «لَن تَرانی» گرفت بود، به صد هزار لطف و اعزاز به شست خواجه علیه السلام می‌دادند که «اَلَم تَر اِلی رَبّک» آنچـه حقیقت است، خواجه هم صید بود و هم صیّاد و به حقیقت مرغی بود از آشیان «انا مِن الله» برخاسته. در صورت صیّادی گرد کاینات پرواز می‌کرد نه چنانکه پر باز می‌کرد؛ زیرا پر و بال او در کاینات کجا گنجیدی. همو مرغ بود و همو دانـه. همو شمع بود و هم او پروانه. شیخ احمد غزالی فرماید قدس الله روحه:

ما در غم عشق غمـــــگسار خـــــــویشیم　　شـــــــوریده و سرگشتـــــه کـار خویشـیم

محـــــــنت زدگـان روزگـار خویـــــشیم　　صـــــیّادانیم و هـم شـــــکار خویشـــیم

(نجم رازی، ۱۳۸۳ : ۴۲۷-۴۲۶)

باز در جای دیگر تصاویر زیبایی از صید و شکار می‌آورد و پیامبر را صـیادی از شـکارگاه ازل مـی‌نامـد: «جبرئیـل و میکائیل سپید بازان شکارگاه ملکوت بودند. صید مرغان تقدیس و تنزیه کردندی که «وَنَحنُ نسَبح بِحَمدِک وَنُقَـدّسُ لَـک» چون کار شکار به صفات جمال و جلال صمدیت رسید، پر و بال فروگذاشتند و دست از صید و صیّادی برداشـتند کـه «لَودَنوتُ اَنملهَ لاحَترقَت» بیت:

www.SID.ir

Archive of SID

مـــــــــرغ کانجا پـــــــرید پـر نـــــهاد　　دیـــــو کانـــــجا رسـید سـر بنـــــــهاد

بایشان گفتند: ما صیّادی را در شکارگاه ازل بدام «یُحبُهم» صید کرده‌ایم. بدین دامگاه خـواهیم آورد «انّـی جاعِـل فـی الارضِ خَلیفَةً» تا با شما نماید که صیّادی چون کنند!... جمله گفتند: اگر این صیّاد به صیّادی به سر ما مسـابقت نمایـد و در این میدان گوی دعوی به چوگان معنی برباید و کاری کند که ما ندانیم کرد و شکاری کند که ما نتـوانیم‌کـرد، جملـه کمر خدمت او بر میان جان بندیم و سجود او را بدل و جان خرسندیم...

فـــــرازکنگره کبـــــــــریایش مرغاننـــــد　　فرشته صید و پیـــــمبر شکار و سـبحان گیـر»

(همان،۳۸۲)

بنابراین آن یوسف خوش نام که دام ما را پاره می‌کند و ما را از دام هستی و محسوسات رها می‌کند، محمد مصطفی (ص) است.

ای یوسف خوش نام ما خوش می‌روی بربام ما　　ای درشکســـــــته جام ما ای بر دریده وام مـا

او ابتدا به دام یحبهم صید حق می‌گردد و پس از یکی شدن صید و صیّاد و فانی شدن هستی او در هستی حق بـا همـان دام (دام عشق) یاور هر دو کون می‌شود. و هرکسی دانه‌ای از این دام بردارد در دنیا و عقبی برای همیشه، صید این صیّاد باقی خواهد ماند و:

او شفیـــــــع است این جـــهان و آن جهـان　　این جـــــهان زی دیـن وآنجـــــــا زی جنـان

(مولوی، ۱۳۶۱ : ۶ / ۱۶۵)

۲.دام

صید منی شکار من گرچـه ز دام جسـتـــــه‌ای　　جانـــــب دام بـاز رو ور نـــــــروی برانمـت

(مولوی، ۱۳۳۶ : غزل ۳۲۲)

ای یوسف خوش نام ما خوش می‌روی بربام ما　　ای در شـکســـته جام ما ای بر دریـــده دام مـا

(همان، غزل ۴)

ای یـار مـا عیّـار مـا دام و دل خمّـار مـــا　　پا وا مکـــش از کارما بستان گرو دســـتار مـا

(همان، غزل ۴)

دانه تویی، دام تویی، باده تویـی، جام تویـــی　　پخته تویی خـــام تویی خام بـــمـــگذار مـرا

(همان، غزل ۳۷)

هر جا روم با من روی هر منزلی محرم شـــوی　　روز و شبم مونس تویی دام مرا خوش آهـــویی

(همان، غزل ۱۷۸۵)

www.SID.ir

Archive of SID

پیش طبیبـــش سر بنه یعنی مرا تریـــاق ده زیرا درین دام نزه، من زهـــرها نوشیـــــده‌ام

(همان، غزل ۱۳۷۲)

آنچه که صید را گرفتار صیّاد می‌کند، دانه و دام است. بنابراین دام در همهٔ متون رمز و نماد گرفتاری است و آنچه که انسان را از بهشت برین گرفتار قفص دنیا کرد، تمایلات نفسانی و خواهش‌ها بود. بنابراین دام در نزد عرفا مورد تأویلی است که برای آنها تداعی کنندهٔ هبوط و گرفتار شدن در دام دنیاست. آنگاه که آدم و حوّا در دام نفس و تمایلات نفسانی گرفتار آمدند، ندای اهبطوا را شنیدند و از آن زمان بود که خداوند زمین را جایگاه یا دامگاه انسان تا زمانی معین قرار داد. «قَالا رَبَّنَا ظلَمْنَا أَنفُسنَا وَ إِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَسرِينَ (۲۳) قَالَ اهْبِطوا بَعْضكمْ لِبَعْض عَدُوٌّ وَ لَكمْ فى الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إِلى حينٍ» (گفتند خدایا ما بر خود ستم کردیم و اگر تو ما را نبخشی و رأفت نفرمایی سخت از زیانکارن شده‌ایم. خدا گفت: فرود آیید که برخی با برخی دیگر مخالف و دشمنید و زمین تا هنگامی معیّن جایگاه شماست) (۷ / ۲۴ –۲۳).

شمس تبریزی در مقالات به این دانه و دام اشاره می‌کند: «از ورای عالم آب وگل پس کوه غیب، چون یأجوج و مأجوج در هم می‌شدیم. ناگاه به ندای اهبطوا از آن برآمدیم تا فرو آئیم؛ از دور سواد ولایت وجود دیدند. از دور ربض شهر و درختان پیدا نبود– چنان که به طفلی هیچ از این عالم چیزی نمی‌دیدیم– اندک اندک پیش می‌آمد. آسیب دانه و دام بتدریج ما را پیش می‌آورد. ذوق دانه غالب بود بر رنج دام، اگر نه وجود محال بودی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴ : ۱۴۴/۲).

مولوی نیز دنیا را دام و دانهٔ آن را آرزو می‌داند:

این جـــــهان دام است و دانه اســـت آرزو در گـــــــــــریز از دام هـــــا، روی آر زو

(مولوی، ۱۳۶۱ : ۶/ ۳۷۸)

صد هـــــزاران دام و دانـــــه است ای خدا ما چـــــــــو مرغان حریـــــص بـــی نـوا

(همان، ۱ / ۳۷۴)

او همچنین تن را دامی برای روح می‌داند:

هرشـــبـــــــی از دام تـــــــــن ارواح را می رهـــــــــانی مـی کنـی الـــــــــواح را

(همان، ۱ /۳۸۸)

عطار نیز در منطق الطیر و همچنین اسرار نامه، تن را دامی برای مرغ جان می‌داند:

دام تـــــن را مـــــــــــــختلف احـوال کـرد مـــــــــــرغ جـــــان را خـاک در دنبـال کـرد

(عطار،۱۳۸۴: ۸)

تنـــــت دامی است جان مرغـی عزیـز اسـت نه تو دانی نه جـــان خود تـا چـه چیـز اسـت

(عطار، ۱۳۸۶ : ۸۶)

www.SID.ir

Archive of SID

سنایی نیز در حدیقهٔ الحقیقه مال دنیا و وسوسه‌های نفسانی را دام و دانه می‌داند که عقل از آن حذر می‌کند (در داستان عقیل که نزد حضرت علی (ع) می‌رود و خواهان دریافت وجهی از بیت المال است، می‌گوید اگر با عقل بدون توجه به احساس به خواهش خود می‌اندیشید؛ گرفتار دام زیاده خواهی نمی‌شد)

عقل از این کارها کرانه کند　　عقل کی قصد دام و دانه کند

(سنایی، ۱۳۵۹ : ۳۰۲)

بهاء ولد نیز حواس آدمی را دام می‌داند: «حواس آدمی دامیست. ساعتی درّ وی در و جواهر خوشی می‌افتد و ساعتی سنگریزه و خس و خاشاک رنج می‌افتد تا می درد و وقت خواب این دام را گرد می‌کنند» (بهاءولد، ۱۳۵۲: ۱/ ۴۲۲).

آنچه دربارهٔ دام گفته شد و بینامتن‌هایی که ذکر شد، تنها برای ابیات دوم و ششم صادق است با توجه به قرینه‌هایی همچون دریدن دام برای وصال و نوشیدن زهر در دام، می‌توانیم بگوییم، دام در این ابیات استعاره از دنیا و تمایلات نفسانی است؛ اما دام در دیگر ابیات دارای بار معنایی مثبت است که براساس پس متن اصلی «یُحبهُم وَ یُحبوَنه» (۵ / ۵۷) تداعی‌کنندهٔ دام و دانه عشق است که خداوند با آن خاصان را سیر می‌گرداند. این دام و دانه از همان نخستین لحظهٔ آفرینش آشکار شد:

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد　　این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق بست

(مولوی،۱۳۳۶ : غزل ۳۹۵)

بنابراین ندای «یُحبَهم» با خطاب «اَلستُ بربکُم» (۷ / ۱۷۲) در روز فرخنده میثاق ازل پیوند می‌خورد و دام عشق تعبیه می‌گردد؛ دامی که با شوق به آن می پیوندیم: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیامَةِ إِنّا کُنّا عَنْ هذا غافِلینَ وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیامَةِ إِنّا کُنّا عَنْ هذا غافِلینَ» (۷ /۱۷۲)

گفت الست و تو بگفتی بلی　　شکر بلی چیست کشیدن بلا

سر بلی چیست که یعنی منم　　حلقه زن در گه فقر وفنا

(مولوی، ۱۳۳۶ :غزل ۵۷)

در تفسیر عرفانی این آیه در کشف الأسرار آمده است: «روز میثاق به جلال عزّ خود و کمال لطف خود بر دلها متجلّی شد- قومی را به نعت عزت و سیاست، قومی را از روی لطف و کرامت. آنها که اهل سیاست بودند در دریای هیبت به موج دهشت غرق شدند و این داغ حرمان بر ایشان نهادند که «أُولَئک کالأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضلُّ» (۷ / ۱۷۹) و ایشان که سزای نواخت و کرامت بودند به تضاعیف قربت و تخاصیص محبت مخصوص‌گشتند و این توقیع کرم بر منشور ایمان ایشان زدند که «اولئِکَ هُم الراشِدونَ» (۴۹ / ۷)» (میبدی، ۱۳۶۱: ۳/ ۷۸۶).

www.SID.ir

Archive of SID

شمس تبریزی دربارهٔ این دام عشق چنین می‌گوید: «از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است دام عشق آمد و در او پیچید که «یحبونه» تأثیر «یحبهم» است. از آن قدیم قدیم را بینی و هو یدرک الابصار این است. تمامی این سخن که تمامش نیست الی یوم القیامه تمام نخواهد شد (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۶۹).

و نجم رازی افتادن در دام عشق را از عنایات پروردگار می‌داند:

«هر که را کمند عنایت در گردن افتاد آنجا افتاد و هر که را گردن به سلسلهٔ قهر بربستند آنجا بستند «السعید من سعد فی بطن امه و الشقی من شقی فی بطن امه...» مرغانی که امروز گرد دام محبت می‌گردند و دانه محبت می‌چینند گردن این دام و حوصله این دانه از عالمی دیگر آورده‌اند» (نجم رازی،۱۳۸۳ : ۳۳۴).

عین القضات در تمهیدات، رسالت را دامی داند که آشنایان ازل به جانب آن می روند: «...آنگه این ندا دردادند: «و ذکر فان الذکری تنفع المومنین» گفت: تو دام رسالت و دعوت بنه. آن کس که صید ما باشد دام ما خود داند و در بیگانگان مرا خود هیچ طمعی نیست «إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا سوَاءٌ عَلَیْهِمْ ءَ أَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا یُؤْمِنُونَ» (عین القضات، ۱۳۷۰ : ۱۶۸).

۲. تیرو کمان

کمان زه کن خدایا نـــــه که تیر قاب قوسینی — که وقت آمد که من جان را سپر سازم همین ساعت

(مولوی، ۱۳۳۶ : غزل ۳۲۴)

ای خـــــردم شکـــار تو تیر زدن شـعار تـو — شـــــست دلم به دست کن جان مرا نشـانه کن

(همان، غزل ۱۸۲۱)

ای شمع من بس روشنی در خانه‌ام چون روزنی — تیر بلا چـــــون در رسد هم اسپری هم جوشـنی

(همان، غزل ۱۷۸۵)

زخـــم پذیر و پیش رو چـون سـپر شـجاعتی — گوش بغیـــــــر زه مده تا چو کمان خمانمـت

(همان، غزل ۳۲۲)

ای ریـش خند رخنه جـه یعنی منم سـالار ده — تا کی جهی‌گردن بنه ور نی کشـندت چون کمان

(همان، غزل ۱۷۸۹)

پس متن اصلی تصویر تیر و کمان در متون عرفانی، آیه «وَ ما رَمَیْتَ إِذَا رَمَیْتَ و لَکِنَ اللهَ رَمِی» (۸ / ۱۷)» «ای رسول چون تو تیر افکندی نه تو بلکه خدا افکند» است. این آیه در قرآن درباره معجزهٔ جنگ بدر به سال دوم هجرت ۶۲۵ م است. بنابراین «هر تیری که محمد (ص) می‌افکند، نه فعل خود او؛ بلکه فعل خدا بود، زیرا هستی او در هستی حق فانی بود» از این رو مفهوم کلّی تیری که بی کمان از عالم غیب می‌رسد، همواره به فعل پیامبر (ص) یا کسانی اشاره دارد که به آخرین مرحله مقام خاص اولیا دست یافته اند» (شیمل،۱۳۶۷ : ۳۹۶).

مـــا رمیـت اذ رمیـت خواجـــــه اســـت — دیـــــــدن او دیدن خـــالق شـــــده است

(مولوی، ۱۳۶۱ : ۶ / ۳۱۹۷)

www.SID.ir

Archive of SID

مولانا در این ابیات از این تصویر؛ بخصوص با توجه به آیهٔ مذکور برای بیان مفهوم فنای فی الله و اتحاد ظاهر و مظهر استفاده کرده است. انسان باید خودپرستی و انانیت را رها کند و همچون کمان در قبضهٔ قدرت پروردگار باشد تا معیّت فعل حق را با فعل خود مشاهده کند تا هر فعل او (تیر) فعل حق باشد بمانند پیامبر (ص) که در جنگ بدر به او خطاب آمد که: «ما رمیت اذا رمیت و لکن الله رمی» مولانا در فیه ما فیه بیان می‌کند که در دست قبضهٔ قدرت حق همچون کمان است: «آدمی در دست قبضهٔ قدرت حق همچون کمان است و حق تعالی او را درکارها مستعمل می‌کند و فاعل در حقیقت حق است نه کمان. کمان آلت است و واسطه است؛ لیکن بی خبر است و غافل از جهت قوام دنیا. زهی عظیم کمانی که آگه شود که من در دست کیستم؟» (مولوی، ۱۳۸۷ :۲۲۲).

در مثنوی نیز وجود انسان به کمان مانند شده:

گر بپـــــرانیم تیـر آن نـی ز ماســـــــــت　　ما کـــــمان و تیـر انـدازش خداســـــــــت

(مولوی،۱۳۶۱ : ۱ /۶۱۶)

این دل ســـــــــرگشته را تدبیر بخـــــش　　این کـــــمان‌هـای دو تـو را تیـر بخـــــــش

(همان، ۵ / ۳۷۱)

شمس نیز در مقالات چنین می آورد: «این تیر کدامست؟ این سخن، جعبه کدامست؟ عالم حق، کمان کدامست؟ قدرت حق. این تیر را نهایت نیست قل لو کان البحر مدادا... خنک آنک این تیر برو آید؛ ببردش این تیر به عالم حق. در جعبه تیرهاست که نتوانم انداختن و این تیرها که می اندازم باز می‌رود به جعبه ای که بود» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴ : ۱۱۶ – ۱۱۵).

در بیت:

کمان زه کن خدایانه کـه تیـر قـاب قوسـینی　　که وقت آمد که من جان را سپر سازم همین ساعت

(مولوی، ۱۳۳۶ : غزل ۳۲۴)

شاهد ترکیب تیر قاب قوسین هستیم. مبنای این تشبیه، بینامتنی است و قاب قوسین مورد تأویلی است که ما را به سورهٔ نجم و ماجرای معراج رسول رهنمون می‌کند:

«وَهوَبِالْافُقِ الاْعَلی ثُمَّ دَنا فَتَدَلّی فَکانَ قابَ قَوسَینَ اوْ اَدْنی» (۵۳ /۹-۷) «و آن رسول در افق اعلای کمال بود. آنگاه نزدیک آمد و بر او (وحی حق) نازل گردید و بدان نزدیکی که با او به قدر دو کمان یا نزدیک‌تر از آن شد. این آیات به عروج به آسمان و سیر شبانه حضرت محمد (ص) اشاره دارد. محمد (ص) تنها کسی است که به حضور بی واسطهٔ الهی راه یافت و در آن خلوت وصال نزدیکی او به حق به قدر دو کمان یا نزدیک‌تر از آن بود. او به جایگاهی رسید که حتی ملک وحی نیز اجازهٔ ورود بدان را نیافت. در هر حال پیامبر را در قرب عزت حق خلوتی و وقتی بود» (شیمل، ۱۳۶۷ : ۳۹۹). عشق الهی خود را به بهترین وجه در تجربهٔ معراج نشان می‌دهد» شب معراج خدای تعالی با محمد گفت: همهٔ ایام و اوقات ناظر و مستمع تو بودی، امشب سامع و ناظر، منم و قائل و منظور تو. پس «دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» این قربت خدا را باشد با محمد نه محمد را با خدا» (عین القضات، ۱۳۷۰ : ۲۷۸ – ۲۷۷).

www.SID.ir

Archive of SID

این مرحله، مرحلهٔ اتحاد عاشق و معشوق است. مرحلهٔ فنا و بی‌خودی. «دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» چه دانی که چه گفته است دریغا عاشق که معشوق را در کنار گیرد چه گویی بی‌خود نشود.

در این مرحله محمد (ص) است که در قفای حق ایستاده و کمان او را می‌کشد و تیر عشق حق را نشانه می شود؛ پس تیر قاب قوسین استعاره از وجود مبارک حضرت حتمی مرتبت است و این مرتبهٔ فنا برای او تبدیل به مقام بقا و دوام می گردد. «اگرچه در آیه معراج انتهای عروج حضرت ختمی مرتبت مقام او ادنی است، در روایات زیاد به این معنا اشارت رفته است، چنانکه پیامبر فرموده است: « لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» (ر.ک: فروزانفر /ش۱۰۰) «برای من با حق وقت و مقامی است که در آن مقام ملک مقرب و نبی مرسل راه ندارد». وقت اشاره است به آنکه این مقام در اوایل قرب برای آن حضرت حال و لحظه بوده است؛ ولی بعد از رسیدن به مقام کمال تام این مرتبه برای نبی اکرم تبدیل به مقام و دوام گردیده است» (شیمل، ۱۳۶۷ : ۸۱۹).

شمس در مقالات به این مقام حضرت محمّد (ص) اشاره می‌کند: «کمان او آسمان‌ها نکشد «انا عرضنا الامانه» گفتند آسمانها و زمین‌ها که تحمّل این امانت کار ما نیست؛ زیرا نظرشان بر توفیق نبود تا گفتندی که اگرچه کمان سخت است چون ما بردست گیریم در قفای ما کسی است که او را بکشد آن قوّت نظر و توکل محمّد را بود و محمدیان را...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴ : ۱/ ۲۳۰).

تشبیه محمّد (ص) به تیر قاب قوسین مبتنی بر طرح واره حرکتی است. مبدأ این تصویر از جایگاه تیر و کمان آغاز می شود. تیری که باید از چلّهٔ کمان رها شود و بعد از طی مسیر جان‌ها را نشانه کند. بنابراین رسالت راهی است که از حق آغاز می‌شود و تا پیوستن جان‌های مشتاق به جانان ادامه می‌یابد؛ محمّد تیری نورانی است که از کمان قدرت حق برای عرض امانت عشق و معرفت به سوی انسان‌ها رها می‌شود او که خود از آغاز آفرینش با عشق پاک جفت است می‌آید تا این عشق را در تمام کائنات جاری کند و خوشا به حال آنان که جان خود را سپر تیرهای هدایت محمّد (ص) قرار دهند تا با این تیر باران نور مس قلب آنها به زر تبدیل شود و این همه منزلت از رحمان است: «پس گفتم این همه منزلت من از رحمان است و کالبد مرا او می‌گرداند چون سپر تا هلاکش کند یا نگاهش دارد» (بهاء ولد،۱۳۵۲ : ۳۸۷).

روزبهان نیز در شرح شطحیات سالک را هدف تیر قاب قوسین می‌داند و معتقد است، هر راهروی در راه سلوک هدف رسالت محمد (ص) است: «در این زندان از امتحان میندیش که نقطهٔ دایرهٔ سپهر ازل شدی، ای هدف تیر قاب قوسین! تا کی از این رنگ کونین بگذر. از خانوریان (؟) کاف ونون سنت از «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» گیر و نصیحت پیر «قل الله ثم ذرهم» بپذیر» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴ : ۱۲۵).

او ترکیب تیر قوسین را باز هم به کار برده: «مرا از سکر شراب خانه « لی مع الله» به دمی رهایی ده «ارحنا یا بلال» که لشکر قدم اوباش عدم بشکست و سهام قوسین از هدف کونین بگذشت» (همان، ۱۹۹).

تیر قاب قوسین همان تیر عشق است که بر جان مشتاقان می‌نشیند: «چون دور ملکوت و روز جبروت جانم را حاصل شد، در من درد پیدا شد و خود را در امتحان عشق دیدم متواری. و چون از آن عالم بازآمدم درین شرایط امتحان از یافت و نایافت رنجور شدم؛ پس در جهان جمال نشستم؛ روح از سهام عشق در سرای امتحان بخسب» (روزبهان بقلی شیرازی،۱۳۷۷ : ۵).

www.SID.ir

Archive of SID

٤.تیغ بلا

گفتم شیشه مرا بر سنگ می زنی گفت چولاف عشق زد تیغ بلاش می زنم

(مولوی، ۱۳۳۶ : غزل ۱۴۰۵)

برای این که بتوانیم روابط بینامتنی تشبیه بلا به تیغ را بیابیم نیاز است، ابتدا بدانیم بلا از منظر عرفا به چه معناست:

«به بلا امتحان تن دوستان خواهند به گونه گونهٔ مشقت‌ها و بیماری‌ها و رنج‌ها که هرچند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا می‌کند، قربت زیادت می‌شود ورا با حق تعالی که بلا لباس اولیاست و کداوهٔ اصفیا و غذای انبیا صلوات الله علیهم...و فی الجمله بلا نام رنجی باشد که بر دل و تن مؤمن پیدا شود که حقیقت آن نعمت بود و به حکم آن که سرّ آن بر بنده پوشیده باشد با احتمال کردن آلام آن، وی را از آن ثواب باشد و باز آنچه بر کافران باشد، آن نه بلا بود که آن شقا بود و هرگز مرکافر را از شقا شفا نبود. پس مرتبت بلا بزرگ‌تراز امتحان بود که تأثیر آن بر دل بود و از آن این بهر دل و تن و الله اعلم» (هجویری، ۱۳۸۶ : ۵۶۵).

دوست همچون زر بلا چون آتش است زرّ خالص در دل آتش خوش است

(مولوی،۱۳۶۱ : ۲ / ۱۴۶۱)

مستفاد است از حدیث ذیل:

«اِنّ اَللهَ تَعَالَی یُجَرِبُ عَبْدَهُ بِالْبَلاَء کَمَا یُجَرَبُ اَحَدَکُمْ ذَهَبهُ بِالنَارِ فَمِنْهُمْ مَنْ یَخْرُجُ کَالذَهبِ اِلابْرِیزِلاَیَرْبُدُ وَمِنْهُمْ مَنْ یَخْرُجُ کَالذَهبِ الا بْرِیزِلاَ یَرْبُدُ وَمِنْهُمْ ْ دُونَ ذلِکَ وَمِنْهُمْ مَنْ یَخْرُجُ اَسْوَدُ مُحْتَرِقاً». خداوند متعال بنده‌اش را با بلا می‌آزماید، همان طوری که شما طلا را با حرارت دادن می‌آزمایید. بین شما کسانی هستند که از بوتهٔ آزمایش همچون طلای خالص بیرون می‌آیند. گروه دیگر در درجهٔ پائین‌تر هستند و عدهٔ دیگری همچنان تیره و سیاه در حال سوختند» (فروزانفر، ۱۳۸۷ : ۱۸۵).

این بار بلا همچون تیغ بر کسی فرود می‌آید که لاف عشق می‌زند و با آن امتحان می‌شود تا سیه روی شود، آن که دروغش باشد و آن کس که سربلند از این امتحان بیرون آید و زیر شمشیر بلا رقص کنان باشد، بعد از فنا از هستی موهوم خود باقی بالله گردد. این بار عشق و بلا هردو موارد تأویلی هستند که ما را به این حدیث قدسی رهنمون می‌کنند: «من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فانا دیته» «هرکه بر من عاشق شود من نیز بر او عشق می‌ورزم و هرکه من عاشق او شوم

می‌کشمش و هرکه را بکشم خونبهایش منم» (فروزانفر، ۱۳۸۷ : ۸۱ –۸۰).

ما بها و جان بها را یافتیم جانب جان باختن بشتافتیم

(مولوی، ۱۳۶۱ : ۱ / ۱۷۵۰)

با این تفاسیر می‌توان گفت: بلا همچون تیغی برنده بر هستی مجازی عاشق فرود می‌آید تا آن هستی مجازی را از بین برده و بعد ازفنا او را به مرتبه بقا برساند.

www.SID.ir

Archive of SID

تیغ بلا تداعی کننده تیغ بلارک در داستان عقل سرخ شیخ اشراق نیز هست. در این داستان نفس یـا روح انسـانی در هیأت بازی ممثل شده است که ابتدای امر در عالم علوی در ولایت خویش با دیگر بازان سـخن مـی‌گویـد. امـا روزی صیادان قضا و قدر او را اسیر می‌کنند و در عالم سفلی و تبعیدگاه مغربی گرفتار می‌شـود و پـس از گرفتـاری او تـلاش می‌کند، از بند نجات یابد و از چنگال موکّلان بگریزد. در تلاش برای رهایی با پیری نورانی دیدار می‌کند که از عجـایبی برای این باز سخن می‌گوید و راه رهایی را به او نشان می‌دهد. بعد از گفتگو با این پیر باز اسیر یا همـان روح یـا نفـس ناطقه انسانی آگاه می‌شود که برای رهایی از دام باید زره بـدن را از خـود دور کنـد. بنـابراین از پیـر کـه همـان فرشـته راهنماست می‌پرسد: «این زره به چه شاید از خود دور کردن؟» و پیر جواب می‌دهد: به «تیغ بـلارک» و بعـد دربـاره آن چنین توضیح می‌دهد: «در ولایت ما جلّادی است آن تیغ در دست وی است و معیّن است که هر زرهی چند مدت وفـا کند. چون مدت به آخر رسد آن جلّاد تیغ بلارک چنان زند که جمله حلقه‌ها از یکدیگر جـدا افتـد» (سـهروردی ۱۳۵۵: ۲۳۶).

«این تیغ مرگ است که به وسیلهٔ آن زره تن یا جسد از هم گشاده می‌شود و حلقه‌های آن از هم بریـده مـی‌گـردد و نفس انسانی یا باز اسیر پس از آن که ترکیب بنیت آدمی از هم فروگسست و اعتدال مزاج از هم پاشیده شد از دام این زره آزاد می‌گردد...» (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۸۶ : ۳۸۴).

می‌توان گفت این مرگ موت اختیاری است که عبارت از «قمع هوای نفس و اعراض از لذّات جسمانی و مشـتهیات نفسانی و مقتضیات طبیعت و شهوات است (لاهیجی، ۱۳۸۱، ۴۲۶) که این موت اختیاری باعـث رهـایی روح از قفـص جسم شده و وسیلهٔ معرفت است، همان مرگی که عارفان حیات خود را در آن می‌بینند:

اقتـــــــلونی اقـــــــتلونی یـا ثـــقات — ان فی قتـلی حیـــــــــــاۀ فـــی حـــیات

گـر بریـزد خـــــــون مـن آن دســـت رو — پای کوبـان جـان بر افـــــــــشانـــم بـراو

آزمـودم مرگ من در زنـدگـــی اســـــــت — چون رهـم زیـن زنـــدگی پاینـدگـــی اسـت

آنکـه مردن پیـش چشمش تهلـکه اســـــت — امر لا تلـــــــــــقوا بگیـرد او بـــــه دسـت

وانـــــــکه مردن پیش او شـد فتـــــح بـاب — سارعوا آیـد مـــــــــــرا او را در خـــطاب

(مولوی، ۱۳۶۱ : ۳ /۳۴۳ -۳۸۳۷)

نتیجه

از آنجا که تصویر شکار و وابسته های آن در شعر مولانا از مرحله تشبیه و استعاره گذشته و تبـدیل بـه رمـز شـده است، درک معنای آن جز از طریق متن‌های دیگر ممکن نیست؛ به همین دلیل در این پژوهش به بررسی و تحلیـل ایـن تصویر و خوشه‌های پر کاربرد آن با توجه به متن‌های پیشین پرداخته شد و پس از یافتن رابطه‌ها و تحلیـل و چگـونگی شکل‌گیری تصاویر، مفاهیم متعدد که گاهی تازه و نو بود به دست آمد. یعنی مفاهیم و معانی رمزیی کـه بـالقوه در ایـن تصاویر موجود است و با تأویل خواننده و یاری گرفتن از رابطه‌ها و نشانه‌ها ظهور می‌یابد. آنچه در این پژوهش تحـت

www.SID.ir

Archive of SID

عنوان بینامتن‌های تصویر شکار آمده است کوششی است، برای معرفی نظریهٔ بینامتنیت و آشنایی با پیوندهای خیال مولانا با نویسندگان خیال پرداز پیش از خود و دانستن این حقیقت که دریافت و درک هیچ متنی بدون آگاهی از متون دیگر امکان پذیر نیست. این نگرش به متون ما را به خوانش و درک جدیدی از مفاهیم و تصاویر عرفانی بشارت می‌دهد و باعث دگرگونی در فهم ایستای ما از مفاهیم پویای عرفانی می‌شود و ما را از عرصهٔ استنباط‌های قراردادی به جهان پویای تأویل و کشف روابط متون در معنایی گسترده سوق می‌دهد. بینامتنیت این نوید را به خواننده متون عرفانی می‌دهد که بار دیگر تصوف و عرفان را از قال می‌توان به حال برگرداند.

منابع

۱- **قرآن کریم**، ترجمهٔ مهدی الهی قمشه‌ای.

۲- آفی، نوئل مک. (۱۳۸۴). **ژولیا کریستوا**، ترجمهٔ مهرداد پارسا، نشر مرکز.

۳- آلن، گراهام. (۱۳۸۵). **بینامتنیت**، ترجمهٔ پیام یزدانجو، نشر مرکز.

۴- بهاء الدین ولد، محمدحسین. (۱۳۵۲). **معارف** (مجموعهٔ مواعظ و سخنان سلطان العلما)، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، ادارهٔ کل انطباعات وزارت فرهنگ.

۵- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). **رمز و داستان های رمزی**، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ ششم.

۶- تودوروف، تزوتان. (۱۳۷۷). **منطق گفتگویی میخائیل باختین**، ترجمهٔ داریوش کریمی، نشر مرکز.

۷- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۷۷). **شرح شطحیات**، تصحیح هنری کربن، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.

۸- _____. (۱۳۷۷). **عبهرالعاشقین**، تصحیح هنری کربن و محمد معین، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.

۹- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۵۹). **حدیقهٔ الحقیقه**، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران.

۱۰-سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۵۵). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران، چاپ اول.

۱۱-شمس تبریزی. (۱۳۸۴). **مجموعهٔ مقالات**، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.

۱۲-شیمل، آن ماری. (۱۳۶۷). **شکوه شمس**، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۱۳-عطار، محمّد بن ابراهیم، عطار. (۱۳۸۶). **مصیبت نامه**، تصحیح شفیعی کدکنی، نشر سخن.

۱۴-_____. (۱۳۸۵). **منطق الطیر**، تصحیح شفیعی کدکنی، نشر سخن.

۱۵-عین القضات همدانی. (۱۳۷۰). **تمهیدات**، تصحیح عفیف عسیران، دانشگاه تهران.

۱۶-فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۷). **احادیث و قصص مثنوی**، انتشارات امیرکبیر.

۱۷-لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۱). **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تصحیح محمد برزگر خالقی وعفت کرباسی، تهران: زوار، چاپ پنجم.

www.SID.ir

Archive of SID

۱۸-مولوی، جلال الدین محمّد بن محمّد. (۱۳۳۶). **دیوان کبیر**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، دانشگاه تهران.

۱۹-_____. (۱۳۶۱). **مثنوی معنوی**، تصحیح نیکلسون، امیرکبیر.

۲۰-_____. (۱۳۸۷). **فیه ما فیه**، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه چاپ سوم.

۲۱-میبدی، ابوالفضل رشید الدین. (۱۳۶۱). **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، امیر کبیر.

۲۲-نجم رازی. (۱۳۸۳). **مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد**، به تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

۲۳-هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). **کشف المحجوب**، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ اول.

www.SID.ir