

مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریه ساحت اخلاقی زبان

حسین علیزاده* - دکتر ایرج مهرکی**

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج - دانشیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده

زبان یکی از ابزارهای اصلی در مشترک ساختن جهان "خود" با "دیگری" است و با اخلاق ارتباط دارد. هدف نگارندگان این مقاله این بوده است که با رویکردی پدیدارشناسانه، به منشأ اخلاقی برخی بحث‌های مهم در مقالات شمس تبریزی بپردازند؛ مسائلی که فهم آن‌ها راهی به درک درست شخصیت شمس می‌گشاید؛ از همین روی، با به‌کارگیری روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا ابتدا یکی از مهم‌ترین مفاهیم نزد او، یعنی انزوا را مطرح و دیدگاه او را درباره مسئولیت اخلاقی در برابر خود و دیگری و رابطه اخلاق و زبان از خلال گفته‌هایش بیان کرده‌ایم. سپس ضمن بیان دو نوع بهره‌گیری او از زبان در قبال "دیگری" به این نکته پرداخته‌ایم که چرا او گاه به ضرورت سخن گفتن در مقابل دیگری اعتقاد داشته و گاه قائل به برخوردی سلبی با زبان در قبال دیگری بوده است؛ سرانجام، انتقاد شمس نسبت به برخی عارفان پیش از او به‌مثابه جنبه‌ای از گفتمان در ساحت اخلاق بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: زبان عرفان، ساحت اخلاقی زبان، شمس تبریزی، گفتمان، مقالات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰

*Email: h.alizadeh13@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: i.mehr41@gmail.com

مقدمه

بی‌شک درک چگونگی ارتباط شمس با "دیگری" نزد اشخاصی که مقالات او را مطالعه کرده‌اند، مهم به‌نظر رسد؛ زیرا بهانه و امکان شمس برای سخن گفتن یکسره از همین ارتباط با دیگری نشأت گرفته است؛ همان‌طور که خود در جایی می‌گوید: «از برکات مولانا است هرکه از من کلمه‌ای می‌شنود»؛ (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۳۱) بنابراین، سؤالی که برای مخاطب به‌وجود می‌آید این است که اصرار شمس در برقراری ارتباط با دیگری بر پایه چه کیفیتی از این ارتباط شکل گرفته است؟ علاوه‌بر این پرسش و با در نظر گرفتن زبان در حکم اصلی‌ترین ابزار ارتباط با دیگری، در ادامه ممکن است این پرسش‌ها نیز در ذهن مخاطب شکل بگیرد که شناخت شمس از زبان و اعتقاد او در بهره‌گیری از این ابزار برای ارتباط با دیگری چگونه حاصل شده است؟ چرا از زبان گفتار برای ارتباط استفاده کرده است؟ همان‌طور که می‌دانیم، مجموعه مقالات شامل سخنانی است که شمس طی حضورش در مجالس بیان می‌کرده و دیگران آن را می‌نوشته‌اند. وجود گسستگی در مطالب، اشکالات تندنویسی، و حذف پاره‌ای از سخنان از جمله نشانه‌های آن است و سبب آن را باید اهمال کاتبان و نویسنده‌هایی دانست که در مجالس وعظ و سخنرانی شمس حضور داشته‌اند.^(۱) خود شمس نیز درباره علت ننوشتنش چنین اظهار می‌کند: «من عادت به نوشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم، در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد.» (همان، ج ۱: ۲۲۵)

شمس تبریزی را باید در زمره تأثیرگذارترین چهره‌های عرفان فارسی دانست. با وجود آنکه حضور او مصداق بارز «حضور حاضر غایب» در میان عارفان دیگر به‌شمار می‌آید، تأثیری شگرف بر عارفان زمان خود و حتی بعد از خود گذاشته

است. هرچند پیش از پیدا شدن کتاب *مقالات*، از حضور او تنها با کمک غزلیات شمس و اخبار نقل شده درباره او در *تاریخ افلاکی* و دیگر نوشته‌های عارفان باخبر بودیم، حضور او حضوری برجسته بوده است. دلیل اصلی کمرنگ بودن این ردّ پا را و علت اینکه تنها یک اثر از او به جا مانده است، باید در برگزیدن زبان گفتاری به جای زبان نوشتاری او جست. دیگر اینکه او قصد نداشته است خود را در چهره خطیب، سخن‌دان، و نویسنده نشان دهد و به جای مرزبندی میان جماعت صوفیه و دیگران و همچنین، دشمن ستیزی همانند دیگر آثار عارفان که زیرمجموعه «نوشتار مغلوب»^(۲) قرار می‌گیرند، «تمایل به صلح کل و همگرایی با دیگری است و مرزبندی‌ها در آن کمرنگ است.» (فتوحی ۱۳۸۹: ۴۷) شمس خود را مسئول در برابر دیگری و تأثیرگذاری بر او می‌داند؛ از همین روی، زبان گفتار را بهترین شیوه برای محقق ساختن هدف خود برمی‌گزیند؛ زیرا امکان چهره‌به‌چهره سخن گفتن با دیگری را برای او فراهم می‌سازد.

این مقاله در پی آن است که در وهله اول، نحوه ایجاد مسئولیت در برابر خود و لزوم سخن گفتن شمس با دیگری را بررسی کند و در وهله دوم، کیفیت سخن و وجه اخلاقی آن را در برخورد با دیگری نزد شمس بازشناسی کند؛ از همین رو، مقاله حرکتی تدریجی از خودشناسی شمس (شناخت درونی) به سوی اعتقادات نهایی او است که درخصوص رابطه زبان و اخلاق (شناخت زبانی) نزد او شکل گرفته و در قالب سخنان او با دیگری و نقدهای زبانی بر عارفان پیش از خود (نمود بیرونی) نشان داده شده است. بدین منظور، با استفاده از نظریات ایمانوئل لویناس،^۱ فیلسوف فرانسوی زاده لیتوانی (۱۹۰۶-۱۹۹۵) و یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در حوزه پدیدارشناسی اخلاق، و با استفاده از مهم‌ترین مفاهیمی که

1. Emmanuel Levinas

او با نگاهی پدیدارشناسانه مورد مذاقه قرار داده است، به متن مقالات توجه می‌شود و مفاهیمی چون لزوم اخلاقی بودن زبان در مقام مخاطبه با دیگری، جایگاه دیگری، انزوا، و... به‌مثابه برخی از دستاوردهای مهم لویناس که مفاهیمی اساسی در راستای هدف این پژوهش هستند، بررسی می‌شوند.

با وجود اهمیتی که شمس و زبان منحصربه‌فرد او در میان آثار نثر عرفانی دارد، کمتر به او و سویه‌های مختلف زبان نزد او توجه شده و بیشتر مقاله‌هایی که درخصوص مقالات شمس نوشته شده، درخصوص رابطه او با مولوی و آثارش است. با این حال، در چند مقاله به ویژگی‌های زبان در مقالات شمس اشاره‌هایی شده است که در ادامه به برخی از آن‌ها می‌پردازیم و تفاوتشان با مقاله حاضر را بیان می‌کنیم؛ سلطانی و مرادی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی گفتارهای شمس تبریزی از دیدگاه زبان‌شناسی و نقد مدرن»، با بررسی متن مقالات و مقایسه نظریات شمس درخصوص لفظ و معنا و با تحلیل ساختارشکنی‌های نحوی و زبانی نثر در پی پیشرو نشان دادن او در ادبیات عرفانی بوده‌اند؛ محبتی (۱۳۹۳) در مقاله «تأویل در مقالات شمس تبریزی» که در نشریه متن‌پژوهی ادبی به چاپ رسیده است، متن مقالات را با توجه به مسأله تأویل و با نگاهی به شیوه‌های رویکرد هرمنوتیک معاصر بررسی کرده است و نگره‌های تأویلی شمس تبریزی در باب آیات و روایات و نوع نگاه ویژه‌ای را که او غالباً برخلاف جمهور عرفا و مفسران به این دو مقوله دارد، طبقه‌بندی و تحلیل کرده است؛ همچنین، رضی و رحیمی (۱۳۸۷) در مقاله «ویژگی‌های زبان عرفانی شمس تبریزی»، به ویژگی‌های زبان عرفانی که برآمده از عواطف فردی و تجربه‌های روحی شمس بوده است، پرداخته و از آن میان، مواردی چون اقتدار، شفافیت، متناقض‌نمایی، هنجارگریزی، محاوره‌ای و عامیانه بودن، روایت‌گری،

س ۱۳ - ش ۴۶ - بهار ۹۶ - مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریه ساحت اخلاقی زبان / ۱۵۱

تأویل‌گرایی و آهنگین بودن، و همچنین بازتاب روحیه انتقادی در زبان شمس را بررسی کرده‌اند؛ صرفی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «تلقى شمس تبریزی از زبان»، دیدگاه شمس در خصوص زبان و نارسایی آن در میان تجربه‌های عرفانی را بررسی کرده و به مقایسه نظر شمس با دیگر عرفا درباره زبان پرداخته است. نویسندگان مقاله حاضر کوشیده‌اند که سویه اخلاقی زبان و مسئولیت در قبال دیگری از همین راه را بررسی کنند و پس از آن، با استفاده از نظریات ایمانوئل لویناس در حوزه پدیدارشناسی، به سویه مهم دیگری از زبان شمس که ریشه در ایدئولوژی خاص برآمده از سبک زندگی او و نگاه منحصربه‌فردش به زندگی دارد، پردازند.

کشف خود و رابطه انزوا با مسئولیت اخلاقی در برابر خود (شناخت درونی)

در جای‌جای مقالات، شمس از تنهایی خود سخن می‌گوید. اصراری که او در بیان تنهایی خود دارد، حتی هنگامی که در جوانی کنار پدر و مادر خود زندگی می‌کرده است، ما را بر آن می‌دارد که در پی پاسخ این سؤال برآیم که تنهایی شمس از چه نوع است که با وجود حضور دیگران در زندگی‌اش، باز احساس می‌شود؟ و این تنهایی چه تأثیری بر شکل‌گیری هویت او داشته است؟

پیش از آنکه بخواهیم پاسخ این سؤال‌ها را بیابیم، لازم است نگاهی به انزوا و تنهایی از منظر لویناس بیندازیم؛ اینکه اساساً از چه زمان، سوژه تنهایی را لمس می‌کند. سوژه‌ای که پس از "هست" شدن، "خود وجودی" خود را با خود به همراه خواهد داشت، به زودی خواهد فهمید اختیار در همه امور با او است؛ اختیار تمامی امور به‌جز اختیار در خصوص خود؛ زیرا خود وجودی من همواره

همراه من است و این قطعیت خود وجودی همان انزوا است. (لویاس ۱۳۹۲ الف: ۱۲۵)

این انزوا به معنای تنهایی در امر وجود داشتن است؛ به این معنا که سوژه خود تنها مسئول خود است و کسی دیگر نمی‌تواند در حیطه وجود داشتن با او شریک شود، یا به عبارتی دیگر، کسی نمی‌تواند او را زندگی کند؛ از همین روی، شمس که به این آگاهی رسیده است، از بدو تولد خود را تنها توصیف می‌کند و می‌گوید: «خدا خود مرا تنها آفرید» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۸) و تا آنجا در توصیف تنهایی خود پیش می‌رود که این چنین بزرگ‌نمایی می‌کند: «مرا تنها برون بردند بر سر کوهی و پدر و مادر من مردند و مرا ددگان پروردند»؛ (همان) اما این مرحله اول تنهایی و کشف آن فقط به معنای ناامیدی نیست، بلکه مرحله اول از کشف آزادی نیز به‌شمار می‌رود. لویاس در این خصوص می‌گوید: «سوژه تنها است؛ زیرا که یکتا است. سوژه نیاز به تنهایی دارد، تا آزادی آغازین بتواند وجود داشته باشد. حاکمیت هستنده روی هستی، یعنی به عبارت کوتاه، برای آنکه هستنده وجود داشته باشد؛ پس تنهایی فقط ناامیدی و واگذاشته شدن نیست، بلکه قوت و غرور و حاکمیت هم هست.» (لویاس ۱۳۹۲ ب: ۴۳)

پس همان‌طور که گفته شد، کشف این تنهایی کشف جهان خود و حاکمیت او بر هستی خود است. او خود را تنها می‌بیند؛ خودی را که پا در زنجیر "وجود" دارد و در مواجهه با وجود خود، دیگری را بیگانه می‌داند؛ همان‌طور که در خصوص تفاوت خود با پدر و بیگانگی خود از او چنین سخن می‌گوید:

«هم شهری چه باشد؟ پدر من از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه، دلم ازو می‌رمید. پنداشتی که بر من خواهد افتاد. به لطف سخن می‌گفت. می‌پنداشتم که مرا می‌زند، از خانه بیرون می‌کند. می‌گفتم: اگر معنی من از معنی او زائید، پس بایستی که این نتیجه آن بودی. بدان انس یافتی و مکمل شدی. خایه بط

س ۱۳ - ش ۴۶ - بهار ۹۶ - مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریه ساحت اخلاقی زبان / ۱۵۳

زیر مرغ خانگی؟! آبش از چشم روان شدی!» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۴۲ - ۱۴۳)

شمس به خوبی تفاوت میان وجود خود با دیگری را به مثابه هویتی فردیت یافته درک کرده است و از این رو، فاصله اش را با دیگری "پدر" فاصله ای پرناشدنی می بیند؛ چیزی را که پدر او درک نمی کند و همچنان در این بُهت به سر می برد که این رفتارهای پسرش برای چیست. او متعجب است به این علت که چنین چیزی را در خود ندیده است و انتظار ندارد در پسرش نیز ببیند؛ به عبارتی دیگر، او میان خود و پسرش نمی تواند فاصله بگذارد و عدم درک کردن پسر از همین جا ناشی می شود؛^(۳) به همین سبب است که شمس تعجب پدر را از راهی که او در پیش گرفته است، این طور بیان می کند:

«از عهدِ خردگی، این داعی را واقعه ای عجب افتاده بود. کس از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی. می گفت: تو اولاً دیوانه نیستی. نمی دانم چه روش داری، تربیتِ ریاضت هم نیست و فلان نیست... گفتم: یک سخن از من بشنو. تو با من چنانی که خایه بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد. بط بچگان کلان ترک شدند، با مادر به لب جو آمدند، در آب درآمدند. مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می رود، امکان در آمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می بینم مرکب من شده است و وطن و حال من این است. اگر تو از منی یا من از توام، در آ در این دریا و اگر نه، برو بر مرغ خانگی.» (همان، ج ۱: ۷۷)

همان طور که به نظر می رسد، این اولین مرحله از شناخت خود نزد شمس است؛ شناختی که او را قانع می سازد ارتباط با دیگری (که در ابتدای راه، ارتباط با پدرش است) برای شریک کردن دیگری در وجود خود، امری سخت به نظر می رسد. «من ظاهرِ تطوَعاتِ خود را بر پدر ظاهر نمی کردم. باطن را و احوال باطن را چگونه خواستم ظاهر کردن!» (همان: ۱۱۹) گاه در خصوص محال بودن ارتباط با دیگری حتی دست به اغراق می زند و می گوید حتی "من" او نمی تواند او را درک کند، چه رسد به دیگری: «این "من" نیز منکر می شود مرا. می گویمش:

چون منکری، رها کن برو. ما را چه صداع می‌دهی؟ می‌گویند: نی نروم، همچنین می‌باشم منکر. این که نفس من است، سخن من فهم نمی‌کند.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۷۲) مثال‌هایی از این دست که نشان‌دهنده انزوا و تنهایی شمس است، در جای‌جای مقالات مشاهده می‌شود. گاه خود را غریب می‌داند و چنین می‌گوید: «زودتر بیز ای رشته. آخر غریبم؛ فرزندان رها کردم، می‌گیرم تا مولانا نشنود» (همان: ۳۴۹) و گاه غریبی خود را چنین توصیف می‌کند: «من غریبم و غریب را کاروان‌سرا لایق است.» (همان: ۱۴۱)

آنچه در خصوص آزادی، کشف تنهایی، و کشف هویت از این راه گفته شد، خود ابتدای راهی است که شمس را به پذیرش مسئولیت رهنمون می‌شود؛ زیرا هویت همواره در ارتباطی مستقیم با خود قرار دارد؛ ارتباطی که از یک ضرورت نشأت می‌گیرد و به عبارتی دیگر، می‌توان گفت هویت همواره به خود گره خورده است و از همینجا است که باید گفت آن آزادی آغازین سوژه از پی شکل‌گیری مسئولیتی محدود می‌شود؛ مسئولیتی که سوژه در برابر خود دارد و دیگر او را ماهیت آزاد نمی‌توان نامید؛ زیرا برای خود مسئول است. لویناس این را پارادوکس بزرگ می‌نامد. (لویناس ۱۳۹۲: ب: ۴۴)

از این روی، شمس در ابتدای امر، خود را مسئول خود می‌داند و مسئولیت اخلاقی در برابر خود و سرنوشتش را آغاز می‌کند و بر خود و نوع تربیت نفس خود می‌کوشد؛ چنان‌که این مسئولیت از او موجودی حساس می‌سازد. خود نیز به این موضوع واقف است: «می‌گفتم: مرا همان انگار که نیستم. می‌گفت که جنگ همه از این است که چرا نباشی؟... از نازکی و بدطبعی، مرا جای‌ها همچنین پیدا آمد - منالی و ارحتی - باز از این نازکی گریختم، به هم برزدم.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۸) این حساسیت نه تنها در برابر خود و تربیت نفس خود، بلکه حساسیت در برقراری ارتباط با دیگران را نیز در بر می‌گیرد: «با کسی

س ۱۳ - ش ۴۶ - بهار ۹۶ - مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریه ساحت اخلاقی زبان / ۱۵۵

کم اختلاط کنم. با چنین صدری که اگر همه عالم را غلبیر کنی، نیابی. شانزده سال بود که سلام علیک بیش نمی‌کردم و رفت.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۹۰) همین حساسیت در برابر خود، شمس را بر آن می‌دارد که در مقابل هرچیز که سر راهش قرار می‌گیرد، لزوم ایجاد گفت‌وگو را در خود احساس کند. به نوعی، او خود را ملزم به پاسخ در مقابل پرسش‌های هستی می‌داند؛ پس طبیعی است که در مقابل اصلی‌ترین مبانی و ابزار درک و دریافت و اصول ارتباطی یعنی زبان که گفت‌وگو با دیگری را میسر می‌سازد، حساس باشد. شمس علاوه بر مسئول بودن در مقابل سرنوشت خود، روی به ایجاد ارتباط با دیگری می‌آورد و از این رهگذر، وارد فعلی اخلاقی می‌شود؛ زیرا «زبان در مقام مخاطبه با دیگری، فعلی اخلاقی است.» (علیا ۱۳۸۷: ۹۸)

ارتباط مسئولیت اخلاقی در برابر دیگری با زبان (شناخت زبانی)

در طی مطالعه مقالات، به‌طور مکرر، می‌توان شاهد اهمیت زبان نزد شمس تبریزی بود. او بیش از بسیاری از عارفان درخصوص زبان سخن گفته است. شمس زبان را مانعی برای بیان آنچه در مافی‌الضمیر خود دارد، می‌داند؛ از همین روی، می‌گوید: «عبارت سخت تنگ است. زبان تنگ است. این همه مجاهده‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است!» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۲۵ - ۱۲۶) یا در جای دیگر در مقالات می‌خوانیم: «عرصه سخن بس تنگ است،^(۴) عرصه معنی فراخ است. از سخن پیش‌تر آ تا فراخ بینی و عرصه بینی. بنگر که تو دور نزدیکی و یا نزدیک دوری!»؛ (همان: ۹۶) از این روی، او قائل به شناخت بدون واسطه و ادراک بلاکیف همچون دیگر اشاعره است، اما در عین حال، تعهدی نسبت به کلام و ارائه اندیشه‌اش به دیگری دارد که او را به سخن گفتن

وامی دارد؛ چنان‌که می‌گوید: «چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من درآویزند که مگو، بگویم و هرآینه اگرچه بعد هزار سال باشد، این سخن بدان کس برسد که من خواسته باشم.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۳) شاهد آن هستیم که این برخورد چگونگی منجر به شکل‌گیری گفتمان^۱ در اندیشه او می‌شود؛ به این معنا که اگر گفتمان را نتیجه توجه به مقوله زبان در حکم یک پدیده اجتماعی برای ارتباط با دیگری بدانیم، خواهیم دید این ارتباط چطور منجر به شکل‌گیری معنا نزد شمس شده است؛ زیرا در این حالت، گفتمان در یک رابطه فعال معنی‌بخش و هویت‌ساز با واقعیت قرار می‌گیرد و به‌مثابه کنش‌هایی منظم، موضوع‌هایی را که درباره آن‌ها صحبت می‌شود، در برمی‌گیرد.

نزدیک‌ترین تعاریف به عقیده شمس را درخصوص ناتوانی زبان در رساندن آنچه در مافی‌الضمیر است، می‌توان در تحقیقات ویتگنشتاین متقدم با عنوان «رازورانه - چیز» یافت؛ یعنی چیزی که می‌توان آن را نشان داد، اما نمی‌توان درباره آن سخن گفت. (ویتگنشتاین ۱۳۸۸: LXXIV) شمس نیز درنهایت، آنچه را مدّ نظر داشته است، در فرم زبانی خود به‌نوعی نشان می‌دهد؛ زیرا به‌خوبی با مرزهای زبان آشنا است و می‌داند تنها تا آنجا می‌تواند دست به نمایش هستی بزند که تنها ابزار در اختیار او، یعنی زبان توانایی‌اش را داشته باشد^(۵) و به این موضوع نیز اشاره می‌کند که تنها با کسی می‌تواند به گفت بنشیند که مرزهای زبان و تعاریفش را به او نزدیک کرده باشد. «سخن با خود توانم گفتن. با هرکه خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۹) و از آنجا که مولوی را آشنا به خود می‌داند، آنچه در مقالات می‌گوید به بهانه او و برای او است.^(۶) شمس آن‌چنان میان خود و مولوی نزدیکی می‌بیند که می‌گوید:

س ۱۳ - ش ۴۶ - بهار ۹۶ - مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریه ساحت اخلاقی زبان / ۱۵۷

«هرچه مرا رنجانید، آن به حقیقت به دل مولانا رنج می‌رسد»؛ (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۱) یا می‌گوید: «این قوم ما را کجا دیدندی و با ماشان چه بودی اگر به واسطه مولانا نبودی؟» (همان، ج ۱: ۱۸۷)

برخورد ایجابی با زبان و لزوم اخلاقی سخن گفتن در مواجهه با دیگری

برخورد شمس با زبان را باید شامل دو نگاه "ایجابی" و "سلبی" دانست. در نگاه اول، شمس از لزوم سخن گفتن در مواجهه با دیگری می‌گوید و سخن گفتن و بحث کردن را بهتر از خاموش بودن می‌داند. در این سویه، او توجهی به جنبه اخلاقی سخن گفتن از خود نشان می‌دهد که این اعتقاد نزدیک به اعتقادی است که لویناس در خصوص زبان دارد. لویناس جوهره کلام را اخلاقی می‌داند؛ (علیا ۱۳۸۸: ۱۳۶) به تعبیر او، «سخن گفتن به جای به حال خود گذاشتن، دلواپس دیگری است. بدین قرار زبان از جانب دیگری می‌آید.» (همان: ۱۳۷) شمس نیز در این باره برخورداردی مشابه نسبت به زبان و دیگری از خود نشان می‌دهد؛ او نیز دلواپس دیگری است. حتی اگر این دیگری چندین سال بعد به گفتارهای او دسترسی پیدا کند: «چون می‌گویم که از نوشته کسی را فائده باشد، ترا وهم می‌آید و ترس که آن من نباشم؟ می‌گویم نی تو نباشی. بعد از من و تو طالب صادقی را باشد که فایده باشد» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۲۵) و در مواردی، بحث کردن و سخن گفتن را پرفایده‌تر از تسلیم شدن و سخن نگفتن می‌داند: «بحث به انواع است و بحث ناکردن به انواع است. بحث نمی‌کنی در آنجا که خلاصه است، یا مرا غالب می‌دانی در بحث. ملولی، سر بحث نداری، از این دو کدام است؟ شیخ محمد هم تسلیم کرد بحث نکرد. اگر بحث می‌کرد، فایده بیش می‌بود؛ زیرا بایست بود مرا که او بحث کند.» (همان، ج ۱: ۱۱۹ - ۱۲۰)

درخصوص ساحت اخلاقی سخن گفتن نیز به وضوح، می‌توان اعتقاد شمس را در این سطرها مشاهده کرد: «چه دوستی باشد که می‌تواند به یک سخن، دوست خویش را از رنج خلاص کند و عذر دوست با خیال‌اندیشان بگوید تا دوست او بیاساید و ایشان هم بیاسایند و این یک کلمه را دریغ دارد، به سخن خود غرق باشد؟ آخر این سخن تو جایی نمی‌رود.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۴۴) در مثالی دیگر نیز درباره سخن گفتن و بحث کردن می‌گوید و لزوم شناخت هرکس را بر سخن و درجه گفتار او می‌داند: «تو کیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پرحکمت و این دگر اشارات بزرگان است. آری هست. بیار از آن تو کدام است؟ من سخنی می‌گویم از حال خود، هیچ تعلق نمی‌کنم به این‌ها. تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن.» (همان: ۷۲)

از جهتی دیگر، تنها بهانه سخن گفتن ارتباط با دیگری است و شمس نیز از این الزام بودن "دیگری" برای شکل‌گیری سخن آگاه است و اعتقاد دارد اگر دیگری نبود، سخنی هم نبود که در مقابل او، این دیگری در بسیاری مواقع، مولوی است. «از برکات مولانا است هرکه از من کلمه‌ای می‌شنود»، (همان، ج ۲: ۱۳۱) اما در کنار این اندیشه، او به نوعی از ارتباط بی‌کلام نیز اعتقاد دارد که آن در حد والای وصال حاصل می‌شود؛ وقتی سوژه آن‌قدر با دیگری در هم‌آمیخته و یکی شده باشد که دیگر غیری در میان نباشد، تنها در این حالت است که گفت بی‌حرف و صوت حاصل می‌شود و این کمال ارتباط در نظر شمس است:

«سخن از برای غیر است، و اگر از برای غیر نیست، سخن به چه کار است؟ همچنان‌که می‌بینی، دعوت انبیا، صلوات‌الله‌علیهم، از برای غیر است و اگر برای غیر نبود، این چندین گفت‌وگوی بینی؟ آری گفتی هست، اما بی‌حرف و صوت و آن لحظه که آن گفت است، فراق است، وصال نیست؛ زیرا که در وصال گفت ننگ‌جد، نه بی‌حرف و صوت نه با حرف و صوت.» (همان: ۱۷۲)

همان‌طور که دیده می‌شود، لزوم سخن گفتن و برخورد ایجابی با زبان نزد شمس از یک ساحت اصلی سرچشمه می‌گیرد و آن ساحت اخلاقی گفتار در قبال دیگری است. در آموزه‌های شمس، سخن گفتن جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد. او سخن می‌گوید و در پی تأثیر آن سخن در دیگری است؛ همان‌طور که خود، سخن گفتنش را برای دیگری سودمند می‌داند: «آن سخن من هیچ زیان ندارد، بلکه صد سود دارد، اما کدام سود است در عالم که قومی از آن محروم نیستند؟... اگر ترا حال، سخن من مکروه نماید، از این حالت مگریز. سخن مرا احترام کن، تا محترم شوی.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۵۲) در جای دیگری از مقالات اعتقاد دارد که با سخن، حجاب از چشم و دل دیگری می‌توان برداشت: «معنی سخن گفتن با کسی همچنین باشد که پیش چشم تو و دل تو حجابی است همچنین، من آن حجاب برمی‌دارم.» (همان: ۲۴۹) از این منظر، خود نیز اشاره می‌کند که میان کلام او با عارفان دیگری چون مولوی فاصله است؛ زیرا شمس همان‌طور که در مقالات اشاره می‌کند، «به سخن تربیت می‌کند»:

«مولانا را سخنی هست من‌لدنی، می‌گوید؛ در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند، اما مرا از خردگی، به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان (که) از خود خلاص یابد و پیشترک می‌رود. این شیخ حق است. بعضی بندگان خدا فعالند و بعضی قوالند. انکم الی امام فعال احوج منکم الی امام قوال. الا این نوشت که آن را که قوت فعالی هست، قول که می‌گوید، به قوت فعل بیفتد، فعل می‌کند.» (همان، ج ۲: ۱۶۹)

برخورد سلبی با زبان در مقام گفت‌وگو با دیگری

درخصوص برخورد سلبی با زبان، در ابتدا باید به این نکته اشاره کرد که در بسیاری از موارد، پیش می‌آید که عارفان «از عهده نشان دادن احوال خویش

عاجز بوده‌اند و از «زبان» در مفهوم ویژه آن و ناتوانی‌های آن شکایت کرده‌اند و زبان در مفهوم رایج آن را «خار دیوار رزان» و مانع رسیدن به «معانی» توصیف کرده‌اند؛ (شفیعی کدکنی ۱۳۹۲: ۲۵) از همین روی، شاهد برخوردهای مشابهی با زبان در گفتارهای شمس نیز هستیم؛ او نیز همانند دیگر عارفان، زبان را عاجز از بیان احوالات درونی خویش می‌داند و دیگران را دعوت می‌کند که اگر خواهان بهتر شنیدن سخنان او هستند، به اندرون او درآیند. «سخن بر من فرومی‌ریخت مغلوب می‌شدم، زیر سخن می‌ایستادم از غایت مغلوبی. گفتم: چه کنم اگر بر منبر سخن بر من چنین غلبه کند؟ من بر منبر نمی‌روم. ای خواجه دروغ بود، دروغ گفتم و غلط می‌گوئیم. سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من شنود، در اندرون من درآید.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۲۱ - ۳۲۲)

از سویی دیگر، شمس کلام را حجابی می‌داند برای مردمانی که در حجابند:

«کلام صفت است. چون در کلام می‌آید، خود را محبوب می‌کند تا سخن به خلق برسد. تا در حجاب نه‌آید، کی تواند سخن به خلق رسانیدن که در حجابند؟ الا آن به دست او است. خواهد، این حجاب را پیش می‌آرد، خواهد، پس می‌اندازد. نه چنان‌که در حجاب آرندش، یا باز که حجاب بردارند. از این می‌گویم که آنگاه که سخن می‌گویم من، بی‌مزه‌ترین حالت‌ها دارم. صفت باری است لاینفک، معجزه و کرامت صفت بنده است.» (همان، ج ۲: ۱۵۲)

او درباره کلام نیز همین عقیده را دارد و سخن را چنین توصیف می‌کند: «هر سخنی آن دگر را پوشیده می‌کند»؛ (همان: ۱۳۴) یعنی هر سخن نیز سخن دیگر را در حجاب می‌آورد. جدای از آنچه گفته شد، باید در نظر داشت که علت چنین نگاه سلبی به زبان نزد شمس برخاسته از اندیشه‌های عرفانی و مایه‌های اندیشه اشعری در ذهن او است که او را قائل به درک بدون واسطه خداوند می‌کند. در چنین شرایطی، شمس شناخت بی‌گفت را ارجح می‌داند و در خصوص شناخت خدا، زبان را تنها نقابی می‌داند بر معنا؛ زیرا دیگر معنا در آنجا ذات بی‌کران

خداوند است و نمی‌توان آن را در ظرف محدودی چون زبان که از سویی وصل به آدمی است، گنجانند؛ زیرا آدمی محدود است، شناخت آدمی محدود است و نمی‌توان چیزی را که از فهمش عاجز است، به او تحمیل کرد. اندیشه اشعری شمس که ایمان را برتر از هر چیزی می‌داند، نظرات سورن کی‌یرکگور^۱، فیلسوف اگزیستانسیالیست مسیحی، را به ذهن متبادر می‌کند. «کی‌یرکگور معتقد است که ایمان بر اخلاق حاکم است و ایمان دقیقاً در جایی آغاز می‌شود که تفکر متوقف می‌شود»؛ (خدادادی ۱۳۹۲: ۱۳۱) از همین رو است که شمس می‌گوید: «عبارت سخت تنگ است. زبان تنگ است. این همه مجاهده‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است، در عالم صفات روند؛ صفات پاک حق.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۲۵ - ۱۲۶)

همان‌طور که گفته شد، دیدگاهی نزدیک به دیدگاه شمس در خصوص ایمان به خداوند را می‌توان در اندیشه‌های کی‌یرکگور یافت. کی‌یرکگور قائل به آن است که در ایمان فرد در رابطه مطلق با مطلق وارد می‌شود و این همان حیطة تنهایی عظیم است؛ زیرا با همراه نمی‌توان به آن وارد شد و در آن، هیچ آوای بشری شنیده نمی‌شود؛ همچنین، هیچ‌چیز نمی‌تواند در آن تعلیم و تبیین شود؛ (کی‌یرکگور ۱۳۹۰: ۱۲، نقل از ژان وال) از طرف دیگر، در دیدگاه کی‌یرکگور، همان‌طور که ژان وال در مقدمه کتاب ترس و لرز به آن اشاره می‌کند:

«شهبسوار ایمان جز برای خدا و جز برای خویش عمل نمی‌کند؛ او از وساطت سر باز می‌زند. او نمی‌تواند سخن بگوید؛ زیرا این به معنای ترجمه خویش به زبان و بنابراین، به امر کلی است. او نمی‌تواند در کسی که ناظر او است، جز احساس خوف مذهبی، و نه احساس ترحم، برانگیزد. می‌توان گفت حتی نمی‌تواند با خودش سخن بگوید.» (همان: ۱۳)

این همان چیزی است که در عقاید شمس نیز به خوبی می‌توان شاهد آن بود؛ از همین رو است که او همیشه احساس تنهایی می‌کند. همان‌طور که پیش از این در رابطه با خودشناسی شمس گفته شد، او خود را در امر شناخت خود و ایمان تنها می‌پندارد و در جای‌جای مقالات از این موضوع که دیگران طاقت درک او را ندارند، می‌نالد و تنها مولانا است که از نظر او، گفتارش را تاب می‌آورد که همین گفتار از کیفیات مختلفی برخوردار است. از طرفی دیگر، رابطه او با مولوی نیز سرشار از دوری‌ها و نزدیکی‌ها است و سرانجام، شمس از مولوی برای همیشه جدا می‌شود. چنین حالتی تداعی‌کننده "شهباز ایمان" در نظر کیرکگور است؛^(۷) از این رو می‌توان دریافت که شمس به چه دلایلی این برخورد سلبی با زبان و سخن گفتن را از خود نشان می‌دهد. «می‌گویم و خرد می‌کنم سخن را. امروز باشد، روزی گویم این سخن را و هم نشکنیمش.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۷۱)

از طرفی دیگر، شمس در سخن نگفتن خود نیز به دنبال نوعی اجرای زبانی است که باید آن را اجرای سکوت بنامیم. همان‌طور که خودش می‌گوید، «خاموشی او نه از کمی معنی است، از پری است.» (همان: ۹۸) نزدیک به این سخن را می‌توان در کلام مولوی نیز مشاهده نمود که می‌گوید: «من ز پُری سخن باشم خَمَش» (مولوی بلخی ۱۳۸۷/۱/۱۷۶۰) شمس در سخن نگفتن خود در خصوص دیگری نیز به دنبال تأثیرگذاری و پاسخ به دیگری است. «آری مرا قاعده این است که هر که را دوست دارم، از آغاز با او همه قهر کنم تا به همگی از آن او باشم، پوست و گوشت و قهر و لطف»؛ (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۷۹)

همان‌طور که لویناس نیز می‌گوید: «من در مواجهه با دیگری گریز و گزیری از پاسخ ندارم. حتی بی‌اعتنایی به دیگری نیز پاسخی است به او و حاکی از اینکه من ناگزیرم به نحوی او را به حساب آورم و نسبتم را با او مشخص کنم.» (علیا ۱۳۸۷: ۱۰۱)

شمس نوعی رابطه از طریق زبان در برخورد با دیگری را شناخته و آن اجرای سکوت است. «میلم از اول با تو قوی بود، الا می‌دیدم در مطلع سخنت که آن وقت قابل نبودی این رموز را. اگر گفتمی، مقدور نشدی آن وقت و این ساعت را به زیان برده بودیمی؛ زیرا آن وقت این حالت نبود»؛ (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۰ - ۲۱) از همین رو است که سکوت می‌کند تا زمانی که مخاطبش آماده دریافت باشد. شمس در خلال یک ارتباط، حتی زمانی که سخنی نمی‌گوید، از ویژگی زبانی استفاده می‌کند و آگاهانه به دنبال تأثیرگذاری بیشتر است. همان‌طور که شاهد هستیم، در تعریفی که از خداوند ارائه می‌دهد، چنین می‌گوید:

«خدای آن است که نگوید و همه را به قوت خود در گفت آرد، اگر جمادی بودی. اگر تقدیراً گفتندی به اتفاق که خدایی است که به حرف و صوت سخن می‌گوید، گفتمی خدای دگر بباید که او را در سخن آورد، که خدایی آن قوی است که همه را در گفت می‌آرد و هیچ به حرف نگوید.» (همان، ج ۱: ۲۴۲)

با توجه به مثال‌هایی که از مقالات شمس آورده شد و مثال‌های دیگری که در این اثر به وفور یافت می‌شود، می‌توان دریافت که سکوت‌های شمس و تنبیه کردن دیگری از طریق سخن نگفتن او نیز انگیزه‌های اخلاقی در پس خود دارد و در نهایت، شمس خواستار نوعی ارتباط و جنبه‌ای از تأثیرگذاری است. باید توجه داشت که نوشتار به‌مثابه گفتن، دقیقاً سویه مقابل خاموشی است، اما در گفت‌وگوی چهره‌به‌چهره، امکان خاموشی و سخن نگفتن وجود دارد. حال و با توجه به این شیوه مهم در نظر شمس (تأثیرگذاری بدون کلام) می‌توان یکی از علل برگزیدن و ترجیح دادن کلام گفتار به نوشتار را در این دانست که گفت‌وگوی چهره‌به‌چهره امکانی مضاعف در اختیار شمس می‌گذارد؛ زیرا می‌تواند از تمام اختیارات و تجربیات زبانی‌اش بهره‌گیرد و مسئولیت اخلاقی مدنظرش را به‌جا آورد؛ از طرفی، «رابطه زبانی تنها به نشانه‌های کلامی منحصر نمی‌شود و نشانه‌ای دیگر از جمله نگاه (زبان چشم‌ها) و حرکات سر و دست و

نیز سکوت (صورت بازگونه زبان) می‌تواند دلالت اخلاقی داشته باشند.» (علیا ۱۳۸۷: ۱۰۵) در مقالات شمس این حرکات دست و سر نیز به‌گونه‌ای توسط کاتب ثبت شده‌اند و گاه در خلال مطالعه نقل‌قول‌های شمس از وضعیت‌های مختلف، به این سطرها برمی‌خوریم که ارتباط با کمک نشانه‌های رفتاری و بدون کلام صورت می‌گیرد: «سی‌چهل روز- که هنوز مُراهق بودم، بالغ نبودم- از این عشق آرزوی طعام نبود و اگر سخن طعام گفتندی، من هم چنین کردم به دست و سر بازکشیدمی.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۲: ۷۹) «هر وقت که از جنس مشایخ نظری بازگویم، از شیخ ابوسعید بازگویم؛ به لب چنین می‌کرد، یعنی هیچ مزه نداشت تا دل نرنجد.» (همان: ۲۴۶)

همان‌طور که معلوم است، کاتب نتوانسته است صورت رفتار را ثبت کند؛ زیرا در زبان نوشتار، چنین امکانی وجود ندارد، اما کلمه "چنین" خبر از حرکات شمس به هنگام صحبت کردن می‌دهد که البته این رفتار همواره ملازم صحبت کردن است و به‌نوعی، همان امکان مضاعف گفت‌وگوی چهره‌به‌چهره است: «ناگاه دیدم که از سینه شمعی، روشنایی همچون آفتاب از این سینه من سر برکرد. من سر همچین می‌کردم. شیخ چون دید که دستارم افتاد، دستار خود فروگرفت. گفتم که من در خود می‌نگرم.» (همان: ۵۲)

ساحت اخلاقی نقد در برابر گفتمان پیشینیان با استفاده از ابزار زبان

همان‌طور که لویناس بیان می‌کند، «نسبت با دیگری الزاماً یک نسبت اخلاقی است» (لویناس ۱۳۹۲: ب: ۹۲) و این نکته اساسی در معرض گفت‌وگو قرار گرفتن شمس با دیگری است که گاه به امید گفت‌وگو با آیندگان و «طالب صادقی است» که به دنبال سخنان او خواهد آمد و گاه در مواجهه با کلام‌های به‌جا مانده

از گذشتگان است و در جای جای مقالات شاهد گفت‌وگوی شمس با کلام عارفان پیش از او هستیم؛ همچنین، تعریف دیگری وجود دارد که می‌گوید: «اخلاق تجربه انضمامی و آغازین قرار گرفتن در معرض دیگری است با پوست و گوشت خویش در بستر حساسیت (sensibilite): (ساختار همنشینی من با دیگری ساختاری اخلاقی است).» (علیا ۱۳۸۷: ۱۰۰) با در نظر گرفتن این تعریف «نقد» را نیز در شمار نوعی از ارتباط می‌توان قرار داد؛ زیرا سطح والای حساسیت نسبت به کلام و کنش‌های دیگری است. سبک گفتمان شمس در برخورد با پیشینیان خود نیز چنین (نقدگونه) است و از طریق زبان، تجربه خود را با دیگران به اشتراک می‌گذارد.

روحیه انتقادی شمس بی‌شک سویه‌ای مهم از اندیشه و شخصیت او است و ویژگی‌ای که وی را از بسیاری از همعصرانش جدا می‌کند. این روحیه انتقادی را حتی در جوانی شمس (آن‌طور که خود در مقالات بیان می‌کند و پیش از این گفته شد) نیز می‌توان مشاهده نمود. روحیه انتقادی شمس مانع از آن نمی‌شود که طرز فکر و زندگی پدر خود را نیز نقد نکند و دامنه انتقادهای او بسیار گسترده است. تا آنجاکه از مصرف سبزک یا همان حشیش در بین برخی یاران مولوی تا طرز فکر و شیوه عمل برخی عارفان همعصرش همچون اوحدالدین کرمانی انتقاد می‌کند. «یاران ما به سبزک گرم شوند. آن خیال دیو است، خیال فریشته را خود راضی نباشیم، خاصه خیال فریشته. دیو خود چه باشد تا خیال دیو بُود! چرا خود یاران ما را ذوق نباشد از عالم بی‌نهایت ما؟ آن، مردم را چنان کند که هیچ فهم نکند، دنگ باشد.» (شمس تبریزی ۱۳۹۲، ج ۱: ۷۴) در ادامه نیز در پاسخ به سؤالی که از او پرسیده می‌شود در این خصوص که از حرام بودن سبزک در قرآن چیزی نیامده است، می‌گوید: «هر آیتی را سببی می‌شد، آنکه وارد می‌شد. این سبزک را

در عهد پیغمبر - علیه‌السلام - نمی‌خوردند صحابه و اگر نه کشتن فرمودی. هر آیت به قدر حاجت فرومی‌آمد.» (شمس تبریزی ۱۳۹۲، ج ۱: ۷۴)

این مثال‌ها به‌خوبی شخصیت همه‌جانبه شمس را نشان می‌دهد. او حتی از شیوه درویشی در عصر خود انتقاد می‌کند و می‌گوید: «اول با فقیهان نمی‌نشستم، با درویشان می‌نشستم. می‌گفتم آن‌ها از درویشی بیگانه‌اند. چون دانستم که درویشی چیست و ایشان کجااند، اکنون رغبت مجالست فقیهان بیش دارم از این درویشان؛ زیرا فقیهان باری رنج برده‌اند. اینها می‌لافند که درویشیم. آخر درویشی کو؟» (همان: ۲۴۹)

سویه انتقادی شمس در پاره‌ای از مواقع، در مواجهه با زبان نیز خود را آشکار می‌کند. نقد او بر زبان و چگونگی استفاده از آن یکی از مواردی است که هشجاری او را در خصوص ارتباط تنگاتنگی که میان زبان و اندیشه برقرار کرده است، نشان می‌دهد؛ برای نمونه این سخن درباره زبان فارسی به‌روشنی بیان‌کننده حساسیت و اندیشه او در مورد زبانی است که به‌کار می‌برد: «اکنون من زبان هندی ندانم. نه از عجز، اما خود عربی را چه شده است؟ اگر همان هندو بشنود، گوید این خوش‌تر است و زبان پارسی را چه شده است بدین لطیفی و خوبی؟ که آن معانی و لطایف که در پارسی درآمده است، در تازی درنیامده است.» (همان: ۲۲۵ - ۲۲۶)

اساس انتقاد شمس نسبت به عقاید عارفان قبل از او (که گفتار آن‌ها تنها از راه حکایات و نقل‌قول‌های به‌جا مانده از دیگران به او رسیده است) شامل زبان و شیوه کارکرد آن نزد آنان است. برای شمس چگونگی استفاده از زبان و آنچه درنهایت، به‌گفت می‌آید، اهمیت دارد؛ از این‌رو، شاید بیش‌ترین نقد را بر اقوال و شطحیات معروفی که از بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج به‌جا مانده است، وارد می‌کند. او با نقد بر چگونگی کارکرد زبان نزد هرکدام از این دو

س ۱۳ - ش ۴۶ - بهار ۹۶ - مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریه ساحت اخلاقی زبان / ۱۶۷

عارف، اختلاف نظر خود را با آنان آشکار می‌کند و از این طریق، محدوده تعاریف خود را از کارکردهای زبان توضیح می‌دهد.

ویتگنشتاین متأخر که با کتاب *پژوهش‌های فلسفی اندیشه‌های جدیدش* را نمایان ساخت، درباره اینکه یک فرد درخصوص تعاریف مختلف چه برداشتی می‌کند، اعتقاد دارد که برداشت یک نفر از تعاریف مختلف در کاربردی که از واژه تعریف شده در نظر می‌گیرد، معلوم می‌شود. (ویتگنشتاین ۱۳۹۱: ۴۹) وی در جای دیگر از همان کتاب می‌گوید: «در گروه بزرگی از مواردی که در آن، واژه «معنا» را به کار می‌گیریم - البته نه همه آن‌ها - آن را می‌توان چنین تعریف کرد: معنای یک واژه کاربرد آن در زبان است.» (همان: ۵۹) در برخوردی که شمس با زبان این دو عارف دارد نیز شاهد همین موضوع هستیم؛ او کارکرد واژه و در نتیجه، معنایی را که از آن در یک گزاره حاصل می‌شود، در دستگاه اندیشگانی خود بررسی و انتقادهایی به آن وارد می‌کند؛ البته آنچه حائز اهمیت است، این است که شمس از رابطه‌ی کارکرد زبان و معنا به آن صورت که ویتگنشتاین بیان می‌کند، آگاه نیست، بلکه او پیرو همان اندیشه سقراطی است که به دنبال تنها یک حقیقت می‌گردد و بقیه تعاریف را مردود می‌شمارد؛ از همین رو، گزاره‌های هر کدام از این دو عارف و واژه‌هایی را که در دنیای ذهنی و دایرةالمعارف شخصی یا به عبارتی، "فردیت" هر کدامشان حائز معنا و اهمیت می‌شود، با توجه به حال و دنیای ذهنی هر کدام بررسی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را در مقابل جهان‌بینی خود و درک خود می‌گذارد و در آن، به نقد شطحیات آنان می‌نشیند؛ برای نمونه: «منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، و اگر نه انال‌الحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی.» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۸۰) همان‌طور که دیده می‌شود، شمس خداوند را برتر و بزرگ‌تر از آن

می‌داند که در کلام بشری گنجانده شود و همچون کیرکگور اعتقاد دارد اگر هم‌زمان در رابطه مطلق با مطلق در برابر خداوند قرار گیرد، آن زمانی است که سخن معنای خود را می‌بازد و نمی‌توان در ساحتی از خودآگاهی زبان به حرف آمد، یا کلمات را درست ادا کرد. شمس آنجا را ورطه‌ای می‌داند که کلام رنگ می‌بازد؛ از همین روی و با توجه به این اعتقاد، نسبت به شطح حلاج و شطح معروف بایزید دیدگاه انتقادی دارد. «انالحق سخت رسوا است، سبحانی پوشیده‌ترک است. هیچ‌کس نیست از بشر که در او قدری انانیت نیست.» (شمس تبریزی ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۳)

شمس در هر حالتی، مقداری از خودآگاهی را که ناشی از حضور "انانیت" است، حاضر می‌بیند و از همین‌رو نیز شطحیات حلاج و بایزید را نقد می‌کند؛ البته شاید بتوان به این نکته نیز اشاره کرد که شمس سویه نمادین گفتار را مورد مذاقه قرار نمی‌دهد و با نگاهی گذرا به مقالات نیز می‌توان به این سویه شخصیت او پی برد؛ زیرا شمس برخلاف عارفانی که به رمز می‌پردازند، سخن می‌گوید؛ به همین دلیل، سخنان بایزید و حلاج را بدون در نظر گرفتن کارکرد آن‌ها در اندیشه و موقعیت خاص آن دو و به دور از در نظر گرفتن سویه نمادین کلامشان بررسی می‌کند؛ چنان‌که می‌گوید: «هرگز حق نگوید که انالحق. هرگز حق نگوید: سبحانی. سبحانی لفظ تعجب است، حق چون متعجب شود از چیزی؟ بنده اگر سبحان گوید که لفظ تعجب است، راست باشد!» (همان، ج ۱: ۱۸۵ - ۱۸۶) در جای دیگر، در مورد شطح معروف حلاج چنین می‌گوید: «مقام هوالحق از انالحق عالی‌تر است بسیار.» (همان: ۲۴۲) نکته‌گیری‌های شمس در خصوص شطحیات بایزید و حلاج در مقالاتش به‌وفور دیده می‌شود و البته گاه پیش می‌آید که از این هم فراتر می‌رود و مقام سخن خود را بسیار والاتر از کلام آن دو می‌داند و می‌گوید:

«اینکه می‌گفت: عرصه سخن بس فراخ است، خواستم جوابش گفتن که بلکه عرصه معنی بس فراخ است. عرصه سخن بس تنگ است. الا با او نفاق می‌کردم. با آنکه او کوهی بود، نفاق را نیز بداند. گفتمش: این سخن را به گوش دگر شنو؛ بدان گوش مشنو که سخن مشایخ شنیده‌ای. آنجا که این سخن است، چه جای ابایزید و سبحانی؟» (شمس تبریزی ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۶۸)

نتیجه

شمس تبریزی با پی‌بردن به رابطه میان خود و وجود داشتن در هستی، حیظه تنهایی و انزوا را درمی‌یابد و در عین حال که خود را پای‌بند در خود وجودی‌اش می‌بیند، مسئولیتی نیز در قبال این رابطه تنگاتنگ برای او هویدا می‌شود؛ مسئولیت در برابر خود. سپس از آنجاکه نمی‌توان دیگری را در امر وجود داشتن در هستی خود شریک گردانید، راه زبان و گفت‌وگو را در حکم پل و تلاشی برای مشترک گرداندن هستی خود با دیگری برمی‌گزیند که این گفت‌وگو به خودی خود، کنشی اخلاقی به خود می‌گیرد؛ زیرا از این راه، مسئولیت در برابر دیگری نمایان می‌شود.

شمس ارتباط با دیگری را از راه زبان برمی‌گزیند و گاه نیز از جنبه تأثیرگذاری خاموشی در برابر دیگری بهره می‌گیرد. او دو برخورد ایجابی و سلبی با زبان دارد که هر دو با امید تأثیرگذاری و ادای مسئولیت اخلاقی در برابر دیگری انجام می‌شود. خاموشی شمس، نقد او بر عرفای پیش از خود، صحبت کردن در مجالس برای مریدان، و... همه و همه در این دو شکل دسته‌بندی قرار می‌گیرند که انگیزه‌ای اخلاقی در برابر دیگری موجب اصلی به‌وجود آمدن آن‌ها است.

پی‌نوشت

(۱) بدیع‌الزمان فروزانفر در این باره می‌گوید: «از حیث لطف عبارت و دلپسندی و زیبایی الفاظ هم کتاب *مقالات* دارای اهمیت بسیار و یکی از گنجینه‌های ادبیات و لغت فارسی است و اگر گسستگی و ناپوستگی بعضی قسمت‌های آن که ناشی از نقص کسانی است که یادداشت اقوال شمس را برعهده داشته‌اند، نمی‌بود، این اثر یکی از بهترین نثرهای صوفیان به‌شمار می‌رفت.» (مولوی بلخی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲۳ حواشی فروزانفر)

(۲) برای آگاهی بیشتر در این باره به مقاله «از کلام متمکن تا کلام مغلوب» از محمود فتوحی مراجعه شود.

(۳) لویناس می‌گوید: «پدریت نسبت با بیگانه‌ای است که با اینکه او یک دیگری است، اما "من" است؛ نسبت "من" با "خود-من" که با این حال، برای من بیگانه است؛ چراکه پسر همچو یک شعر یا یک شیء تولیدشده، تماماً اثر "من" نیست. او دارایی من نیز نیست.» (۱۳۹۲: ۸۵)

(۴) مثال دیگر در این خصوص: «سخن کجا است و معنی کجا؟ ملحدم اگر تو می‌دانی که من چه می‌گویم!» (شمس تبریزی ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۸)

(۵) ویتگنشتاین در این باره می‌گوید: «اینکه جهان، جهان من است، در این سویه خود را نشان می‌دهد که مرزهای زبان (مرزهای آن زبانی که تنها من می‌فهمم) نشانگر مرزهای جهان من‌اند.» (۱۳۸۸: ۱۷۸)

(۶) شبیه به چنین رابطه و برخوردی را در عارفان دیگر نیز می‌توان مشاهده نمود؛ همچون سخن گفتن حسن بصری تنها زمانی که رابعه عدویه حاضر بوده است: «در هفته یک‌بار مجلس گفتی. هر بار که بر منبر شدی و رابعه حاضر نبودی، فرود آمدی. یک‌بار گفتند: «چندین بزرگان و محترمان حاضرند، اگر پیرزنی حاضر نباشد چه شود؟» گفت: «شربت‌ی که ما از برای حوصله پیلان ساخته باشیم، در سینه موران نتوان ریخت» و هرگاه که مجلس گرم شدی و آتش در دل‌ها فتادی و آب از چشم‌ها روانه شدی، روی به رابعه کردی و گفتی: «هذا من جَمَرَاتِ قلبک یا سَیِّدَة!» این همه گرمی از یک آه جگر و دل توست.» (عطار نیشابوری ۱۳۶۳: ۳۳)

س ۱۳ - ش ۴۶ - بهار ۹۶ - مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریه ساحت اخلاقی زبان / ۱۷۱
(۷) شهسوار ایمان در نظر کیرکگور از چیزی می‌گذرد برای دست‌یابی به امری بزرگ‌تر. آن
چیز می‌تواند معشوق باشد، یا عزیزترین کس چون فرزند ابراهیم نزد او. او این کار را نه برای
از دست دادن، بلکه برای به‌دست آوردن انجام می‌دهد.

کتابنامه

- خدادادی، مریم. ۱۳۹۲. *تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق: مقالاتی درباره پدیدارشناسی اخلاق*
در فلسفه تحلیلی معاصر. ترجمه مریم خدادادی. تهران: ققنوس.
- رضی، احمد و عبدالغفار رحیمی. ۱۳۸۷. «ویژگی‌های زبان عرفانی شمس تبریزی». *فصلنامه*
علمی-پژوهشی جستارهای ادبی. ش ۱۶۰. صص ۱۹۹-۲۱۴.
- سلطانی، منظر و نفیسه مرادی. ۱۳۹۳. «بازخوانی گفتارهای شمس تبریزی از دیدگاه زبان‌شناسی
- و نقد مدرن». *فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۳۲. صص ۲۷-۵۴.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. ۱۳۹۲. *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمدبن علی. ۱۳۹۱. *مقالات*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. ج ۲. تهران:
خوارزمی.
- صرفی، محمدرضا. ۱۳۷۸. «تلقی شمس تبریزی از زبان». *مجموعه مقالات همایش بزرگداشت*
شمس تبریزی. گردآورنده وحید آخرت‌دوست. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. صص
۵۱۴-۵۲۹.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۶۳. *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوآر.
- علیا، مسعود. ۱۳۸۷. «ساحت اخلاقی زبان در اندیشه لویناس». *فصلنامه علمی-پژوهشی*
شناخت. ش ۵۹. صص ۹۷-۱۱۴.
- _____ ۱۳۸۸. *کشف دیگری همراه با لویناس*. تهران: نی.
- فتوحی، محمود. ۱۳۸۹. «از کلام متمکن تا کلام مغلوب». *فصلنامه علمی-پژوهشی نقد ادبی*.
س ۳. ش ۱۰. صص ۳۵-۶۲.
- کیرکگور، سورن. ۱۳۹۰. *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- لویناس، امانوئل. ۱۳۹۲ الف. *از وجود به موجود*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- _____ ۱۳۹۲ ب. *زمان و دیگری*. ترجمه مریم حیاط‌شاهی. تهران: افکار.

۱۷۲ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— حسین علیزاده - ایرج مهرکی

محبتی، مهدی. ۱۳۹۳. «تأویل در مقالات شمس تبریزی». فصلنامه علمی - پژوهشی متن پژوهی ادبی. ش ۶۱. صص ۴۱-۶۲.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمدبن محمد. ۱۳۸۶. کلیات دیوان شمس تبریزی. ج ۱. مطابق نسخه تصحیح‌شده بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: صدای معاصر.

————— ۱۳۸۷. مثنوی معنوی. دفتر اول. شرح کریم زمانی.

تهران: اطلاعات.

ویتگنشتاین، لودویگ. ۱۳۸۸. رساله منطقی - فلسفی. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی.

تهران: امیرکبیر.

————— ۱۳۹۱. پژوهش‌های فلسفی. ترجمه فریدون فاطمی. با درآمدی از بابک

احمدی. تهران: مرکز.

References

- Attar Neishābouri, Farid-oddin Mohammad. (1984/1363SH). *Tazkerat-ol oliyā*. Ed. by Mohammad Estelāmi. Tehrān: Zavvār.
- Fotouhi, Mahmoud. (2010/1389SH). "Az kalām-e motemakken tā kalām-e maqloub". *Faslnāmeḥ-ye Elmi Pajouheshi-ye Naghd-e Adabi*. Year 3. No. 10. Summer. Pp. 35-62.
- Khodādādi, Maryam. (2013/1392SH). *Tamhidi bar padidār-shenāsi-ye akhlāgh: maghālāti darbāreh-ye padidār-shenāsi-ye akhlāgh dar falsafeh-ye tahlili-ye mo'āser*. Tr. by Maryam Khodādādi. First ed. Tehrān: Ghoghnoos.
- Kierkegaard, Soren. (2011/1390SH). *Tars va larz (Frygt og baven = Fear and trembling)*. Tr. by Abd-ol Karim Rashidiyān. Tehrān: Ney.
- Levinas, Emmanuel. (2013/1392SH). *Az vojoud be mojoud (Existence and existents)*. Tr. by Mas'oud Oliyā. First ed. Tehrān: Ghoghnoos.
- Levinas, Emmanuel. (2013/1392SH). *Zamān va digari (Die Zeit und der Andere)*. Tr. by Maryam Hayātshāhi. First ed. Tehrān: Nashr-e Afkār.
- Mohabbati, Mahdi. (2014/1393SH). "Ta'vil dar maghālāt-e shams-e tabrizi". *Faslnāmeḥ-ye Elmi Pajouheshi-ye Matn-pajouhi-ye Adabi*. No. 61. Autumn. Pp. 41-62.
- Molavi, Jalāl-ol din Mohammad ibn-e Mohammad. (2007/1386SH). *Koliyāt-e divān-e shams*. Based on the Edition by Badi'-ol Zamān Forouzānfar. Vol. 1. Tehrān: Sedā-ye Mo'āser.
- Molavi, Jalāl-ol din Mohammad ibn-e Mohammad. (2008/1387SH). *Sharh-e jāme'-e masnavi-ye ma'navi*. Explanation by Karim Zamāni. Vol. 1S. Tehrān: Etelā'āt.
- Oliyā, Mas'oud. (2008/1387SH). "Sāhat-e akhlāghi-ye zabān dar andisheh-ye levinās". *Faslnāmeḥ-ye Elmi Pajouheshi-ye Shenakht*. No. 59. Autumn and Spring. Pp. 97-114.
- Oliyā, Mas'oud. (2009/1388SH). *Kashf-e digari hamrāh bā levinās*. Tehrān: Ney.
- Razi, Ahmad and Abd-ol Ghaffār Rahimi. (2008/1387SH). "Vijegihā-ye zabān-e erfāni-ye shams-e tabrizi". *Fasl-nameḥ-ye Jostār-hā-ye Adabi*. No. 160. Spring. Pp. 199-214.
- Sarfi, Mohammad Reza. (1999/1378SH). "Tallaghi-ye shams-e tabrizi az zabān". In *Majmou'eh maghālāt-e hamāyesh-e bozorgdāsht-e shams-e tabrizi*. Collected by Vahid Akherat-doust. Tehrān: Anjoman-e Āsār va Mafākher-e Melli. Pp. 514-529.

Shafī'i-ye Kadkani, Mohammad Reza. (2013/1392SH). *Zabān-e she'r dar nasr-e soufi-ye*. Tehrān: Sokhan.

Shams-e Tabrizi, Mohammad ibn-e Ali. (2012/1391SH). *Maghālāt*. With the Edition and Explanation by Mohammad Ali Movvahed. Tehrān: Khārazmi.

Soltāni, Manzar va Nafiseh Morādi. (2014/1393SH). "Bāzkhāni-ye goftār-hā-ye shams-e tabrizi az didgāh-e zabān-shenāsi va naghd-e modern". *Fasl-nameh-ye Pajouhesh Zabān va adab-e Fārsi*. No. 32. Spring. Pp. 27-54.

Wittgenstein, Ludwig. (2009/1388SH). *Resāleh-ye manteghi- falsafi (Logisch-philosophische Abhandlung: Tractatus logico-philosophicus)*. Tr. by Mir Shams-ol din Adib Soltāni. Tehrān: Amirkabir.

Wittgenstein, Ludwig. (2012/1391SH). *Pajouhesh-hā-ye falsafi (Tractatus logico - philosophicus = tractatus logico - philosophicus)*. Tr. by Fereydoun Fātemi. With the Introduction by Bābak Ahmadi. Tehrān: Markaz.