

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)
سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهرا (س)
مدیر مسئول: محبوبه مباشری
سر دبیر: مریم حسینی
ویراستار فارسی: اشرف سراج
ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان
مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

اعضای هیئت تحریریه

حسین آقا حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
داود اسپرهم، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی
مهین پناهی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا
کارلو سکونه، دانشیار گروه زبان‌های مدرن، ادبیات و فرهنگ‌ها دانشگاه بولونیا ایتالیا
عبدالحسین فرزاد، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی
حسین فقیهی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا
سیده فلیحه زهرا کاظمی، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ال سی بانوان-لاهور
دکتر دلاور گورور، استاد و عضو هیئت علمی گروه تصوف دانشکده الهیات دانشگاه قونیه ترکیه
محبوبه مباشری، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا
رحمان مشتاق‌مهر، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان
علیرضا مظفری، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه
علیرضا نیکویی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان
مهدی نیک‌منش، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا
عباسعلی وفاپی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

صفحه آرایی و اجرا: انتشارات مهراروش

ترتیب انتشار: فصلنامه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهرا (س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهرا، دفتر مجلات دانشکده ادبیات.

پست الکترونیک: adabiaterfani@alzahra.ac.ir

وبسایت: <http://journals.alzahra.ac.ir>

فصلنامه ادبیات عرفانی، مجله تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا (س) است که به موجب نامه شماره ۱۰۵۵۶/۱۱/۳ مورخ ۱۳۸۸/۶/۲۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، با درجه علمی - پژوهشی از سوی معاونت پژوهشی این دانشگاه به چاپ می‌رسد.



این مجله با همکاری «انجمن علمی نقد ادبی» منتشر می‌شود.

شاپای چاپی: 2008-9384

شاپای الکترونیکی: 2538-1997

شرایط پذیرش مقاله

- مقاله‌های تحقیقاتی که حاصل کار پژوهشی نویسنده یا نویسندگان بوده و از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و چاپ پذیرفته خواهد شد.
- مقاله‌های ارسالی پیش‌تر در مجله دیگری چاپ نشده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری فرستاده نشود.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده است.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.
- مقاله‌های ارسالی بازگردانده نخواهد شد.
- نویسندگان باید فرم تعهدنامه و فرم تعارض منافع را تکمیل کرده، پس از امضای دستی، هم‌زمان با ارسال مقاله عکس یا اسکن آن را ارسال فرمایند. برای دریافت فرم تعهدنامه و فرم تعارض منافع روی عنوان فرم تعهدنامه، فرم تعارض منافع کلیک فرمایید.
- مقاله حداکثر در ۸۰۰۰ کلمه به صورت حروفچینی شده در محیط word (با قلم Bzar در اندازه ۱۳) و فقط از طریق سامانه الکترونیک مجله (jml.alzahra.ac.ir) فرستاده شود.
- چاپ مقاله‌ها و تقدّم و تأخّر آن‌ها مشروط به بررسی و تأیید هیئت تحریریه مجله است.
- مجله در ویرایش مقاله‌ها بدون تغییر در محتوای آن آزاد است.

بخش‌های مقاله ارسالی

- صفحه عنوان:** صفحه اول شامل عنوان کامل مقاله (حداکثر ۱۵ کلمه)، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، گروه تخصصی و دانشگاه مربوط و نشانی الکترونیکی (در صورت امکان ایمیل دانشگاهی). چنانچه مقاله حاصل طرح پژوهشی یا رساله باشد، عنوان طرح پژوهشی یا رساله و نام استاد راهنما نیز درج شود.
- چکیده فارسی:** حداکثر ۲۵۰ کلمه شامل بیان مسئله، هدف، روش پژوهش، مهم‌ترین یافته‌ها و واژه‌های کلیدی (شامل ۴ تا ۷ واژه).
- چکیده انگلیسی:** ترجمه چکیده فارسی به انگلیسی (حداکثر ۲۵۰ کلمه) همراه با نام نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، گروه تخصصی و دانشگاه مربوط به انگلیسی.
- متن اصلی مقاله:** شامل چکیده فارسی، واژه‌های کلیدی، ۱. مقدمه، ۲. پیشینه پژوهش، ۳. مبانی نظری، ۴. بحث و بررسی، ۵. نتیجه‌گیری، پی‌نوشت (در صورت نیاز)، فهرست منابع، ترجمه فهرست منابع به انگلیسی.

ساختار مقاله

۱. **مقدمه:** شامل طرح موضوع و بیان مسئله، اهداف و ضرورت پژوهش، روش پژوهش و معرفی کلی مقاله.

۲. پیشینه پژوهش

- در این بخش نیازی به جداسازی کتاب، پایان‌نامه و مقاله نیست و منابع به ترتیب تاریخی از قدیم به جدید باشند (مگر موارد خاص). در داخل متن فقط نام خانوادگی نویسندگان و سال نشر و در صورت ضرورت شماره صفحه در داخل پرانتز ذکر شود و از نوشتن نام کوچک افراد پرهیز شود.

۳. مبانی نظری

۴. بحث و بررسی

در بخش ۳ و ۴ (مبانی نظری و بحث و بررسی) عنوان‌های اصلی و فرعی با شماره گذاری از هم جدا شوند. شماره گذاری‌ها فقط تا سه شماره باشد و از راست شماره عنوان اصلی و سپس فرعی‌ها نوشته شوند. برای مثال در فصل ۴ شماره عنوان‌های اصلی و فرعی به این صورت باشند: ۴-۱، ۴-۱-۱، ۴-۱-۲ و...

۵. نتیجه گیری

پی‌نوشت‌ها (در صورت نیاز): پی‌نوشت‌های شماره گذاری شده شامل توضیحات ضروری درباره مطالب مقاله و معادل‌های انگلیسی واژه‌ها و اصطلاحات در انتهای متن و قبل از فهرست منابع درج شود. معادل انگلیسی اسم‌های خاص با حروف بزرگ شروع شوند و نوع قلم کلمات انگلیسی Times New Roman باشد.

فهرست منابع: همه منابعی که در متن به آنها ارجاع داده شده، در اینجا به صورت دقیق و کامل فهرست شوند. لازم است منابعی که در پیشینه پژوهش به آنها اشاره می‌شود نیز در این قسمت فهرست شوند. فهرست منابع شامل دو بخش باشد:

(الف) فهرست منابع فارسی و عربی به همراه منابع انگلیسی.

(ب) ترجمه فهرست منابع فارسی و عربی به زبان انگلیسی و تبدیل تاریخ آنها به میلادی به همراه منابع انگلیسی. برای ترجمه منابع فارسی و عربی، حتماً از صورت انگلیسی ثبت شده در پایگاه‌های اطلاعاتی موجود استفاده شود. به عبارت دیگر، در مورد مقاله‌ها با مراجعه به چکیده انگلیسی، از عنوان ثبت شده مقاله و نام نویسنده/نویسندگان استفاده شود. در مورد کتاب‌ها، از صورت انگلیسی درج شده در پشت کتاب مورد نظر (در صورت وجود) و در مورد پایان‌نامه‌ها، از صورت انگلیسی درج شده در پشت پایان‌نامه استفاده شود. در این فهرست نام کوچک افراد به اختصار (فقط حرف اول) نوشته شود.

شیوه منبع نویسی

فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده به این صورت در پایان مقاله درج شود:

کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). *عنوان کتاب (ایتالیک)*. نام مترجم. شماره چاپ. محل انتشار: نام ناشر.

کتاب مقدس: قرآن. ارجاع درون‌متنی: (نام سوره: شماره آیه)

کتاب با تأکید بر نام مصحح: نام خانوادگی، نام (مصحح کتاب). (سال انتشار). *مصحح کتاب...* تالیف... (سال تالیف) شهر: ناشر.

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

توجه: این شیوه ارجاع‌دهی ویژه مقاله‌هایی است که موضوعی را در تصحیح‌های گوناگون یک اثر بررسی می‌کنند.

کتاب با نویسنده نامشخص: نام کتاب (سال انتشار). نویسنده ناشناس. شهر: ناشر.

ارجاع درون‌متنی: (نام کتاب، سال: صفحه).

کتاب با دو نویسنده: نام خانوادگی، نام و نام خانوادگی. (سال انتشار). *عنوان کتاب (ایتالیک)*. نام

و نام خانوادگی مترجم/مترجمان. شماره چاپ. محل انتشار: نام ناشر.

کتاب با گروه نویسندگان: نام خانوادگی، نام (نویسنده اول) و دیگران. (سال انتشار). *عنوان کتاب (ایتالیک)*. نام و نام خانوادگی مترجم/مترجمان. شماره چاپ. محل انتشار: نام ناشر.

ارجاع درون‌متنی: (نام خانوادگی (نویسنده اول) و دیگران، سال: شماره صفحه)

نسخه خطی: نام خانوادگی، نام (یا نام مشهور). (سال کتابت). *نام کتاب (ایتالیک)*. شهر و محل نگهداری نسخه. شماره مسلسل... [نسخه خطی].

ارجاع درون‌متنی: (نام خانوادگی (یا نام مشهور)، سال کتابت: شماره صفحه)

مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله» (بین دو گیومه باشد). *نام مجله (ایتالیک)*. شماره مجله. شماره صفحه‌های مقاله.

مقاله همایش: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». *عنوان مجموعه مقالات (ایتالیک)*. شهر: ناشر

پایان نامه/رساله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان پایان‌نامه/رساله». پایان‌نامه کارشناسی ارشد/رساله دکتری دانشکده... دانشگاه....

پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار مقاله). «عنوان مقاله». *نام نشریه الکترونیکی*. دوره. تاریخ مراجعه به سایت. <نشانی دقیق پایگاه اینترنتی >

ارجاعات

ارجاع درون‌متنی: ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به این صورت نوشته شود: (نام خانوادگی، سال: شماره صفحه). به شیوه ارجاع درون‌متنی برخی موارد خاص در بالا اشاره شده است.

- منابع انگلیسی به زبان انگلیسی در متن ارجاع داده شوند و تاریخ هم به میلادی باشد.

- ارجاع درون‌متنی اشعار به این صورت باشد: (نام شاعر، سال نشر: شماره صفحه). چنانچه در مقاله‌ای از کتاب‌های گوناگون یک شاعر شاهد شعری آورده شود، می‌توان به جای نام شاعر نام کتاب را درج کرد: (نام کتاب، سال نشر: شماره صفحه). در صورت استفاده از این روش لازم است در کل مقاله یکدست باشد.

- اگر در مقاله‌ای به چند اثر از نویسنده‌ای ارجاع داده شود که سال نشر یکسانی داشته باشند، در فهرست منابع با حروف الفبا از هم جداسازی شوند و در متن نیز به همان صورت به آنها ارجاع داده شود. برای مثال:

در فهرست منابع: زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹ الف). سر نی...

_____ (۱۳۷۹ ب). *با کاروان حله... ارجاع درون‌متنی:* (زرین کوب،

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

نقل قول: نقل قول‌های مستقیم زیر ۷۰ واژه (حدود سه خط) درون متن و بین دو گیومه درج شود و نقل قول‌های بالای ۷۰ واژه در سطری جداگانه و بدون گیومه با قلم ۱۲ و با یک و نیم سانت فاصله از سر سطر نوشته شوند. ارجاع نقل قول در پایان مطلب (نام خانوادگی، سال نشر: شماره صفحه) نوشته شود. آیات قرآن در همه جا بین دو گیومه درج و اعراب گذاری شوند و ارجاع پس از آن بیاید.

شکل و جدول

شکل‌ها و جدول‌های مقاله شماره‌گذاری و در متن به آنها ارجاع داده شود. همه نمودارها، منحنی‌ها، شکل‌ها و نقشه‌ها ذیل عنوانی واحد به نام «شکل» درج شوند و شماره و شرح زیر آنها بیاید اما شماره و شرح جدول بالای آن درج شود. شماره‌های جدول‌ها و شکل‌ها جداگانه و پیاپی باشد؛ مثال: جدول ۱...، جدول ۲...، شکل ۱...، شکل ۲... نوشته‌های داخل شکل و جدول با قلم Bzar و اندازه ۱۱ باشد.

شیوه نگارش و حروفچینی

- شیوه خط و املا و واژه‌ها مطابق شیوه فرهنگستان زبان و ادب فارسی و در کل متن یکدست باشد و نیم‌فاصله‌ها در حروفچینی رعایت شود.
- اندازه قلم متن اصلی مقاله ۱۳ و با قلم Bzar باشد. کلمات انگلیسی با قلم Times New Roman و با اندازه ۱۲ باشد.
- عنوان کتاب‌ها و یا مجله‌ها در همه جای متن ایتالیک شوند و عنوان مقاله بین دو گیومه بیاید.
- بیت‌های موجود در متن (چه یک بیت و چه چند بیت) در سطر مستقل بیاید و منبع بیت در سطر آخر درج شود. اندازه قلم شعرها ۱۲ باشد.

نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

دعاج

<https://scholar.google.com>

گوگل اسکالر

<https://ecc.isc.gov.ir>

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://www.noormags.ir>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.civilica.com>

مرجع دانش (سیولیکا)

<https://iranjournals.nlai.ir>

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

<https://www.sid.ir>

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.magiran.com>

بانک اطلاعات نشریات کشور

معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

کاربران و مخاطبان محترم می‌توانند با مراجعه به سامانه دوفصلنامه ادبیات عرفانی صاحب صفحه شخصی شوند. فرایند کار مجله از ارسال مقاله تا داوری، چاپ و انتشار مقاله از طریق این سامانه قابل مشاهده است. از همه مخاطبان مجله اعم از نویسندگان مقاله، داوران و صاحب نظرانی که مجله را یاری می‌کنند، دعوت می‌کنیم با ورود به سامانه و نام‌نویسی، ما را در تسریع کار، گسترش دایره همکاری‌ها، نظم و دقت و به روزرسانی فرایند انتشار مجله یاری فرمایند.

<http://journals.alzahra.ac.ir/jml>

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰

فهرست مطالب

- بازنمایی و تحلیل ساختارهای مردم‌گرایی در سیره عملی و نظری ابوسعید ابوالخیر ۳۹-۹
با رویکرد نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو
سید محمد ساعدی، مسعود خردمندپور، امیرمحمد اردشیرزاده، عبدالله مقامیانزاده
- ۶۹-۴۱ بررسی و تحلیل کارکرد یادگفتگویی در داستان شیخ صنعان
ابراهیم کنعانی، فاطمه رزمی حسن آباد
- ۹۹-۷۱ گره‌گشایی معنایی - ساختی از یک غزل پیچیده حافظ
قدرت‌الله طاهری
- ۱۲۹-۱۰۱ نسبت سلوک و شهود در عرفان مولانا
امیر یوسفی، محمود شیخ
- ۱۶۱-۱۳۱ واکاوی خوانش تصویری خورشید
از گزاره عقل فعال و نورالانور در رساله‌های رمزی سهروردی
داود اسپرهم، عباس علی وفایی، احمدعلی حیدری، مریم حق‌شناس
- ۱۹۲-۱۶۳ واکاوی رویکرد روان‌شناختی تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان
امیر پوررستگار، محمدیوسف نیری

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / صفحات ۳۹-۹

بازنمایی و تحلیل ساختارهای مردم‌گرایی در سیره عملی و نظری ابوسعید ابوالخیر با رویکرد نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو^۱

مقاله علمی - پژوهشی

سید محمد ساعدی^۲

مسعود خردمندپور^۳

عبدالله مقامیان‌زاده^۴

امیر محمد اردشیرزاده^۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۷

چکیده

ابوسعید ابوالخیر در گفتار، منش و اندیشه به انسان و دغدغه‌های او توجه ویژه‌ای داشته و نظام عرفانی خود را بر این اساس انسجام بخشیده است. در مکتب روانشناسی انسان‌گرا که آبراهام مزلو برجسته‌ترین نظریه‌پرداز آن است، چنین

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.35704.2191

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران.
saedi1393@yahoo.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران. (نویسنده
مسئول) Afl16737@gmail.com

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران.
a.maghamianzade@yahoo.com

۵. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران.
Ardeshirzadeh53@yahoo.com

نگرشی نمود دارد. او با توجه ویژه به انسان سالم، نظریه خودشکوفایی را ارائه کرده است. یکی از ویژگی‌هایی که مزلو برای افراد خودشکوفای برشمرده، «ساختار منشی مردم‌گرا» است. هدف پژوهش حاضر که با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی تدوین شده، بررسی و تحلیل ساختارهای مردم‌گرا در سیره عملی و نظری ابوسعید ابوالخیر با رویکرد به نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که پیر میهنه در ارتباط‌گیری با مردم، فارغ از پیش‌انگاره‌های معمول عمل می‌کرده و مفاهیم بنیادین انسانی را به‌عنوان ممیزه میان افراد شکوفای و رشدنیافته در نظر می‌گرفته است. او با خودآگاهی نسبت به محدودیت‌های علمی و شناختی، مصاحبت با نخبگان علمی، دینی و سیاسی را برگزیده بود که این امر در تقویت شخصیت معنوی و پایگاه اجتماعی‌اش مؤثر بوده است. همچنین تبیین نظام ارزش‌گذاری جدید مبتنی بر مسائل معرفتی و غیرظاهری از سوی شیخ، موجب گرایش مردم به مجالس وعظ و تذکیر وی شده بود. اصلی‌ترین ویژگی در مناسبات بینافردی ابوسعید را می‌توان عدم برتری‌جویی دانست.

واژه‌های کلیدی: ابوسعید ابوالخیر، ساختار منشی مردم‌گرا، عرفان و تصوف، روانشناسی، آبراهام مزلو، خودشکوفایی.

۱- مقدمه

ابوسعید ابوالخیر یکی از برجسته‌ترین عارفان مسلمان است. او با نوآوری‌هایی که در عرصه تصوف اسلامی انجام داده، ساختاری پویا و نظام‌مند به آن بخشیده است. از جمله اینکه توانست نخستین قوانین خانقاهی را تنظیم کند (قزوینی، ۱۳۷۳: ۲۴۱) و برای اولین بار از شعر در تفسیر آیات قرآن بهره‌گیرد (همان: ۲۴۲). همچنین نشانه‌هایی از مقوله وحدت وجود که سده‌ها بعد به نام ابن عربی و شاگردان او نامبردار شده است، در سیره عملی ابوسعید دیده می‌شود (جلیلی و ظریف عمارت‌ساز، ۱۳۹۶: ۱۱۰). بنابراین، می‌توان ابوسعید را از برجسته‌ترین و شکوفاترین شخصیت‌های تاریخ عرفان اسلامی برشمرد. شاخصه‌های رفتاری، گفتاری و فکری او به‌عنوان الگوی بسیاری از عارفان دیگر، مورد توجه و تقلید قرار گرفته و جریان نوینی را به راه انداخته که همواره موافقان و مخالفان بسیاری داشته

است.

شخصیت ابوسعید به گونه‌ای است که می‌تواند بر اساس مؤلفه‌های شخصیت‌شناسی که در علم روانشناسی و در قالب مکتب‌ها و نظریه‌های گوناگون تدوین شده است، بررسی شود. از جمله این مکاتب، روانشناسی انسان‌گرا^۱ است که چهارچوب‌های نظری آن در قرن بیستم مدون شده است. یکی از محورهای اصلی در این مکتب، ارج نهادن به شاخصه‌های مطلوب و مثبت انسانی است که وجه تمایز آن با مکاتب دیگر روانشناسی محسوب می‌شود. «نه روان‌کاوی و نه رفتارگرایی از استعداد بالقوه آدمی برای کمال و آرزوی او برای بهتر و بیشتر شدن از آنچه هست، بحثی نکرده‌اند» (شولتز، ۱۳۸۵: ۶). انسان‌گراها با تکیه بر شاخصه‌های مطلوب از پرداختن صرف به ضعف‌ها و کاستی‌های نوع بشر فاصله گرفته‌اند و چهارچوب‌هایی را برای انسان آرمانی و خودشکوفای برشمرده‌اند. بررسی مبانی رفتاری و فکری ابوسعید ابوالخیر با کاربری نظریه خودشکوفایی مزلو این امکان را مهیا می‌کند تا با نگرشی روشمند و به دور از پراکنندگی آراء و اظهار نظرات شخصی، ابعاد جدیدی از شخصیت شیخ بازنمایی شود. هدف اصلی مقاله حاضر این است که اندیشه‌های انسان‌گرایانه ابوسعید و ساختار منشی مردم‌گرای او با رویکرد به نظریه خودشکوفایی مزلو بررسی و تحلیل شود.

این جستار از آن روی اهمیت دارد که با تکیه بر پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، به ویژه عرفان اسلامی و روانشناسی، توجه به بخش‌های پنهان اندیشه و شخصیت چهره‌های برجسته‌ای چون ابوسعید و واکاوی منظومه فکری او از دریچه‌ای تازه میسر می‌شود. همچنین، دلیل مانایی شخصیت ابوسعید در گستره عرفان اسلامی و محبوبیت او در میان مردم، آشکار می‌شود. افزون بر این، با کاربری نظریه‌ای روانشناسانه از پراکنده‌گویی، تشتت و شخصی‌سازی آراء در این باره پرهیز می‌شود و یافته‌های پژوهش چهارچوبی علمی و قابل استناد پیدا می‌کند. نکته دیگر آنکه نظرات ابوسعید در ارتباط با ارزش‌گذاری انسان‌ها مشخص می‌گردد و سیره عملی و ملموس وی برای برقراری ارتباط با دیگران در اختیار مخاطبان عام و خاص قرار می‌گیرد. بر این اساس، مهم‌ترین پرسش‌های پژوهش عبارت است از: الف) تحلیل سیره عملی و فکری ابوسعید ابوالخیر با کاربری مؤلفه‌های مربوط به «ساختار منشی مردم‌گرا» چه وجوهی از نگرش عرفانی او را آشکار می‌کند؟ ب)

۱۲ / بازنمایی و تحلیل ساختارهای مردم‌گرایی در سیره عملی و نظری ابوسعید ابوالخیر / ساعدی و ...

بر اساس نظریه خودشکوفایی مزلو، نظام عرفانی ابوسعید از چه شاخصه‌های برجسته‌ای برخوردار است؟ (ج) مؤلفه‌های محوری ارزش‌گذاری در منظومه فکری ابوسعید کدام است؟

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی انجام و برای گردآوری داده‌های مورد نیاز، از منابع کتابخانه‌ای و مقالات پژوهشی استفاده شده است. جامعه آماری، کتاب *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید* از محمد بن منور میهنی است که سال ۱۳۷۱ به کوشش شفیع کدکنی و از سوی نشر آگاه منتشر شده است. ساختار مقاله به این شکل است که ابتدا آراء مزلو ذیل عناوین گوناگون ذکر شده و سپس، شواهد مثالی از سیره ابوسعید ابوالخیر ذیل این عنوان‌ها جای گرفته و در نهایت، تحلیل‌ها به متن افزوده شده است. برای تقویت تحلیل‌ها از منابع معتبر متقدم و متأخر استفاده شده است.

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون در هیچ پژوهشی سیره عملی و فکری ابوسعید ابوالخیر از دریچه نظریه خودشکوفایی مزلو، به‌ویژه مؤلفه ساختار منشی مردم‌گرا بررسی و کاویده نشده است. از این‌رو، پژوهش حاضر برای نخستین بار به این موضوع می‌پردازد. با این حال، در چند پژوهش به ابعادی از رویکردهای مردمی شیخ اشاره شده است. پورخالقی (۱۳۷۸) اندیشه فناء فی الله و بقاء بالله را در شخصیت ابوسعید کاویده است. از دید او، در مجموعه گفتار شیخ می‌توان آموزه‌های عرفانی خوش‌بینانه، موج انسان‌دوستی و امید را دریافت کرد. خوشحال و نظریانی (۱۳۸۶) در مقاله‌ای به اثرگذاری تحولات سیاسی و اجتماعی قرن پنجم بر رفتار و گفتار ابوسعید ابوالخیر پرداخته‌اند. از نظر آنان، در حالی که اغلب اندیشمندان و عالمان رسمی، بازیچه دست صحنه‌گردانان قدرت و سیاست بودند، ابوسعید به‌عنوان عارفی اجتماعی و مردمی، در مسیر مقابله با ریاکاری گام برداشته و ستمگران را با راه و رسم انسانی آشنا کرده و مردم درمانده را مورد حمایت قرار داده است. محمدیان و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهشی به واکاوی عناصر انسان‌دوستی در اندیشه ابوسعید ابوالخیر پرداخته‌اند. از نظر آنان، شیخ فارغ از نژاد، رنگ، جنس و دین به همه انسان‌ها محبت می‌ورزید. او تحت تأثیر قرآن، سنت پیامبر^(ص) و پیران واصل به این رویکرد رسیده بود.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / ۱۳

جلیلی و ظریف عمارت‌ساز (۱۳۹۶) با اشاره به مبانی وحدت وجود، مطالبی را درباره جایگاه مردم در نگرش عرفانی ابوسعید ذکر کرده‌اند. پیرانی (۱۳۹۹) با بازخوانی حکایت‌های عرفانی *اسرارالتوحید* با رویکرد به روانشناسی مثبت‌گرا، توضیحات کوتاهی درباره نوع دوستی شیخ ارائه کرده است.

با توجه به اعتبار نظریه مزلو، آثار بسیاری از متون ادبی فارسی با بهره‌گیری از مؤلفه‌های این نظریه تحلیل شده‌اند که عبارت‌اند از: ظهیری‌ناو و همکاران (۱۳۸۷) در مقاله «بررسی تطبیقی نمودهای خودشکوفایی در مثنوی با روانشناسی انسان‌گرایانه آبراهام مزلو»؛ اسداللهی (۱۳۸۷) در مقاله «فروغ فرخزاد و نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو»؛ حجازی (۱۳۸۷) در مقاله «روانشناسی شخصیت در تاریخ بیهقی»؛ بهره‌ور (۱۳۸۸) در مقاله «بازخوانی زندگی‌نامه مولوی با نظر به سلسله‌مراتب نیازهای مزلو»؛ باقری خلیلی و محرابی کالی (۱۳۹۰) در مقاله «بررسی ادراک واقعیت و پذیرش خود و دیگران در غزلیات حافظ (بر اساس نظریه شخصیت/ خودشکوفایی آبراهام مزلو)»؛ شریعت باقری (۱۳۹۱) در مقاله «مطالعه تطبیقی نظریات مولوی و مزلو درباره انسان سالم و کامل»؛ میدانی و بخشایش (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی تطبیقی نمودهای انسان‌گرایی در گلستان سعدی با رویکرد روانشناسی انسان‌گرا»؛ نوروزی و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی شخصیت بهرام در هفت پیکر با توجه به نظریه مزلو»؛ مدرس‌زاده (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی روانشناسانه شخصیت ناصر خسرو قبادیانی»؛ حیدری و کاردوست فینی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های انسان‌شناسی مزلو و مولوی با تأکید بر خودشکوفایی»؛ نبی‌لو و آصف (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی سلسله‌مراتب نیازهای مزلو در گلستان سعدی»؛ داوودنیا و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «نقد شخصیت کیخسرو بر اساس نظریه آبراهام مزلو»؛ امیری خراسانی و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی توصیه‌های اخلاقی ناصر خسرو بر پایه هرم مزلو»؛ صمصامی و پورخالقی چترودی (۱۳۹۴) در مقاله «شاهنامه و علم مدیریت با تأکید بر هرم سلسله‌نیازهای مزلو»؛ ستاری و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله «شخصیت رستم بر اساس داستان رستم و اسفندیار در شاهنامه و نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو»؛ جلیلی و نوروز (۱۳۹۵) در مقاله «مسئله‌مداری در اندیشه و شخصیت ناصر خسرو بر پایه نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو»؛ سامانی و حسنی رنجبر (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی اندیشه‌های

عرفانی- تربیتی کتاب *کشف‌المحجوب* هجویری براساس نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو؛ جلیلی و نوروز (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی ادراک واقعیت در اندیشه ناصر خسرو برپایه نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو»؛ مهدوی دامغانی و صادقی (۱۳۹۷) در مقاله «انسان خودشکوفای و خودشکوفایی سعدی با رویکرد تطبیقی به نظریه مزلو» جلیلی و نوروز (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی سبک فکری ناصر خسرو با الگوهای نوین، بررسی موردی: نمودهای خودشکوفایی در اندیشه و شخصیت ناصر خسرو برپایه نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو»؛ جلیلی و فقیه ملک‌مرزبان (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی شاخصه‌های تجربه اوج عرفانی در غزل‌های بیدل دهلوی بر اساس نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو».

۳- مبانی نظری

۳-۱ سلسله‌مراتب پنج‌گانه مزلو

یکی از نظریه‌پردازان اصلی در مکتب انسان‌گرایی، آبراهام مزلو^۲ است. از نگاه او، آدمی برای رسیدن به بالندگی شخصیتی ملزم به عبور از سلسله‌مراتبی پنج‌گانه (نیازهای فیزیولوژیکی، بدنی یا زیستی؛ نیاز به ایمنی؛ نیاز به عشق و تعلق (نیاز اجتماعی)؛ نیاز به احترام و عزت نفس؛ و نیاز به خودشکوفایی) است، زیرا در هر مرحله ابعادی از شخصیت او آشکار می‌شود و در نهایت به شکوفایی دست پیدا می‌کند. از دید پاردی، این هرم که در سال ۱۹۵۴ میلادی از جانب مزلو ارائه شده است، معمولاً برای دسته‌بندی انگیزش‌ها و نیازهای انسانی به کار برده می‌شود. در پایین‌ترین سطح هرم، نیازهای سطح پایین‌تر قرار دارند که باید پیش از پیدایی نیازهای سطح بالاتر اکتفا شوند (Pardee, 1970: 5). بدیهی است که عدم اکتفا این نیازها نتایج مخربی در زندگی شخصی و گروهی افراد برجای می‌گذارد.



سلسله‌مراتب پنج‌پله‌ای آبراهام مزلو

در رأس این هرم، نیاز به خودشکوفایی دیده می‌شود. چینش نیازها در این هرم به گونه‌ای است که می‌توان نیازهای دیگر را مقدمه‌ای برای تحقق نیاز خودشکوفایی دانست. به این اعتبار، اگر سایر نیازها به درستی برآورده شوند، شاهد ظهور قابلیت‌های بالقوه آدمی خواهیم بود. مزلو پس از بررسی‌های بسیار روی مراجعان متعدد، نظریه خود را با عنوان «خودشکوفایی» تنظیم نمود و در آن به ۱۵ شاخصه برای انسان‌های سالم و کمال یافته اشاره کرد که عبارت‌اند از: ۱. درک بهتر واقعیت و برقراری رابطه آسان‌تر با آن؛ ۲. پذیرش خود، دیگران و طبیعت؛ ۳. خودانگیزگی، سادگی و طبیعی بودن؛ ۴. مسئله‌مداری؛ ۵. کیفیت کناره‌گیری و نیاز به خلوت و تنهایی؛ ۶. خودمختاری، استقلال فرهنگ و محیط، اراده و عوامل فعال؛ ۷. استمرار تقدیر و تحسین؛ ۸. تجربه عرفانی یا تجربه اوج؛ ۹. حس همدردی؛ ۱۰. روابط بینافردی؛ ۱۱. ساختار منشی مردم‌گرا؛ ۱۲. تشخیص بین وسیله و هدف، و نیک و بد؛ ۱۳. شوخ‌طبعی فلسفی و غیر خصمانه؛ ۱۴. خلاقیت؛ ۱۵. مقاومت در برابر فرهنگ‌پذیری و برتری نسبت به هر فرهنگ ویژه (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۸-۲۱۶).

۲-۳ ساختار منشی مردم‌گرا

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های افراد خودشکوفایان این است که نسبت به مردم مهربان‌اند و عواطف انسانی خود را به صورت سطحی یا عمیق بروز می‌دهند. آنها با همه کسانی که از منشی شایسته برخوردارند، ارتباط برقرار می‌کنند و در این راه «هیچ‌گونه پیش‌داوری اجتماعی، نژادی یا مذهبی» (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۵۷) ندارند. آنها به واسطه توسعه‌نگری خود با هر فردی که قابلیت دارد و می‌تواند بر علم آنها بیفزاید، پیوندی دوستانه برقرار می‌کنند (شولتز و شولتز، ۱۳۹۲: ۳۵۶). بنابراین، در ساختار فکری آنان نگاه تبعیض‌آمیز و تحقیرآمیز جایگاهی ندارد؛ زیرا «کاملاً آگاه هستند که در مقایسه با آنچه که می‌توان دانست و آنچه که دیگران می‌دانند، اندک می‌دانند» (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۴). این رویکرد، نوعی علم‌آموزی مبتنی بر فروتنی را در خودشکوفایان پدید می‌آورد. «این افراد که خود نخبه‌اند، افراد نخبه را به دوستی ... برمی‌گزینند، اما این نخبه بودن بیشتر در منش، استعداد و شایستگی است» (همان: ۲۳۴) و «وضع مالی یا مقام اجتماعی یا نژاد اشخاص در ارزش‌گذاری آنها بی‌تأثیر است» (سیاسی، ۱۳۸۹: ۲۰۰). به عبارت دیگر، سنجش‌های افراد

خودشکوفای با معیارهای مردم‌عادی تفاوت‌های بنیادین دارد و نگاه آنان به انسان برتر براساس موازین معنوی و شناختی شکل می‌گیرد، نه مؤلفه‌های عاریتی، سطحی و ناپایدار.

۴. بررسی و بحث

در ساختار تصوفی که ابوسعید ابوالخیر خود را ملزم به رعایت و ترویج آن کرده بود، مردم از اعتبار و جایگاه ویژه‌ای برخوردارند، به گونه‌ای که نمی‌توان بدون در نظر گرفتن عوام به ژرفای اندیشه‌های معرفت‌شناختی او پی برد. ابوسعید ساختار منشی مکتب فکری خود را بر مبنای برقراری ارتباطی دوسویه با خلق الله بنا کرده بود. در این بخش، مؤلفه‌های این نظام فکری و شناختی با عنایت به شاخصه‌های نظریه خودشکوفایی مزلو ذیل پنج عنوان «ارتباط‌گیری با مردم فارغ از پیش‌انگاره‌ها و توجه صرف به مفاهیم بنیادین انسانی؛ خودآگاهی نسبت به محدودیت‌های علمی و شناختی؛ هم‌نشینی با نجبگان؛ تبیین نظام ارزش‌گذاری جدید مبتنی بر مسائل معرفتی و غیرظاهری و عدم برتری‌جویی در ارتباط‌گیری با دیگران» بررسی می‌شود.

۱-۴ ارتباط‌گیری با مردم فارغ از پیش‌انگاره‌ها و توجه صرف به مفاهیم

بنیادین انسانی

از دید مزلو، افراد خودشکوفای در مناسبات اجتماعی خود، به عمیق‌ترین مفهوم ممکن، مردم‌گرا هستند و با هر فردی که از منش مطلوبی بهره‌مند باشد، بدون توجه به طبقه، تحصیلات، دین، نژاد و یا رنگ‌مهربان‌اند. در واقع، اغلب چنین به نظر می‌رسد که گویی آنها به این تفاوت‌ها که در نظر مردم‌عادی این‌قدر آشکار و مهم است، اهمیت نمی‌دهند (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۳). بنابراین، پیش‌انگاره‌هایی که ما بر اساس قواعد و قراردادهای فردی و اجتماعی برای خود وضع کرده‌ایم در ساختار فکری خودشکوفایا فاقد اعتبار است. آنها ممیزه‌های دیگری را در مناسبات خود در نظر می‌گیرند که جنبه‌ای معنوی و شناختی دارد. ابوسعید ابوالخیر نیز در ارتباط خود با دیگران به مفاهیم و ارزش‌های انسانی توجه می‌کند و اصل انسانیت را بر شاخصه‌های عاریتی برتری می‌دهد. این موضوع باعث می‌شود شاخصه‌های انتسابی در نگرش او بی‌ارزش جلوه کند و وقعی به آن ننهد. ممیزه‌های

ابوسعید برای برتری دادن گروهی بر گروه دیگر با آنچه مردم عادی در نظر دارند، تفاوتی اساسی دارد. او به عنوان شخصیتی برجسته و دارای کمال فکری، مسائل معنوی و شناختی را عاملی برای برجسته کردن حق جوین می‌داند. بنابراین، کسانی که از ظرفیت‌های بالقوه معنوی خود برای بالندگی و بلوغ رفتاری و فکری بهره می‌گیرند، برای او محترم‌اند. شیخ در برخورد با فردی رافضی که به عنوان مخالف و منکر سرسخت او از واژگانی شیعی استفاده کرده بود، ضمن رعایت خویش‌داری، مانع هجوم یارانش به این فرد هتاک می‌شود. با وجود رفتارهای خارج از هنجار رافضی، ابوسعید بدون پیش‌داوری، دشنام او را به نشانه هواداری‌اش از حق تعالی تلقی می‌کند و با سیره عملی خود به اطرافیانش می‌آموزد که حتی در بدترین شرایط هم، نباید قضاوتی نامطلوب درباره دیگران داشته باشند. نتیجه این واکنش مدبرانه ابوسعید، ندامت رافضی و توبه کردن اوست:

آورده‌اند که ابوالحسن تونی، شیخ ابوسعید را عظیم منکر بودی. روزی شیخ ماگفت: اسب زین کنید تا به زیارت خواجه امام ابوالحسن تونی شویم. در راه رافضی‌ای از خانه بیرون آمد و بر شیخ لعنت کرد. جماعت قصد زخم او کردند. شیخ گفت: آرام گیرید. او لعنت بر ما نمی‌کند. چنان می‌داند و می‌انگارد که ما بر باطلیم و او بر حق. او لعنت بر باطل می‌کند، برای خدای را. رافضی آن سخن که شیخ می‌گفت، می‌شنود. در حال در پای اسب شیخ افتاد و توبه کرد (میهنی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۳).

ابوسعید در ساختار عرفانی خود، مرزهای دینی و اعتقادی را درنوردیده است. از دید او، همه دین‌ها برای تحقق یک هدف آمده‌اند و از یک منشأ سرچشمه گرفته‌اند. «صوفیه هر چند خود را طرفدار دین اسلام نشان دهند و به تعظیم آن کوشند، ولی اغلب در این تمایل مشترک‌اند که خواهان محو مرزهایی‌اند که ادیان و عقاید را از هم جدا می‌کنند» (فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۲۸۶). از این رو، ابوسعید فارغ از هنجارها و مرزبندی‌های معمول اجتماعی که بر تفکیک باورمندان از یکدیگر تأکید دارد، راهی کلیسا می‌شود و در آنجا با ترسایان به گفتگو می‌پردازد. همچنین، میهنی اشاره می‌کند که طیب ابوسعید، زرتشتی و گبری بوده است. هنگامی که طیب بر بالین شیخ حاضر می‌شود، رفتار نیکو و عاری از پیش‌داوری‌های عمومی وی، طیب را علاقه‌مند به اسلام و تصوف می‌کند و کار به جایی می‌رسد که او با طیب خاطر و به دست ابوسعید به اسلام روی می‌آورد. ابوسعید در این

ارتباط بینافردی، همه پیش‌انگاره‌های ذهنی معمول را کنار می‌نهد و ضمن احترام به باورهای مخاطبان دگراندیش خود، در رفتار و عمل نشان می‌دهد که کرامت انسانی از هر ممیزه‌ای ارزشمندتر است و بر آن ارجحیت دارد:

شیخ ابوسعید گفت: اکنون پیر چه فرمود؟ حسن مؤدب گفت: می‌گویند به کلیسا باید رفت! شیخ عنان بگردانید و رو به کلیسا نهاد. چون جمع ترسایان شیخ را بدیدند، همه گرد وی درآمدند و در وی نظاره می‌کردند تا به چه کار آمده است (میهنی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۴).

شیخ ما در نیشابور ناتوان شده بود. طیبی را بیاوردند تا شیخ را ببیند. مگر آن طیب گبر بود. چون پیش شیخ آمد و بنشست، خواست که دست بر نبض شیخ نهد. شیخ، حسن مؤدب را بخواند و گفت: یا حسن! مقراضی بیاور و ناخن‌های او باز کن و موی لبش باز کن و در کاغذی پیچ و به وی ده که ایشان را عادت نباشد که آن را بیندازند. آن گبر متحیر می‌نگریست. دست بر دست شیخ نهاد. شیخ دست بگردانید و دست بگرفت و یک ساعت نگاه داشت. طیب برخاست تا بشود. تا به در خانقاه می‌شد باز پس می‌نگریست. شیخ آواز داد که چند باز پس نگری که تو را بنگذارند تا بشوی. آن گبر باز گشت و پیش شیخ آمد و مسلمان شد (همان: ۱۱۴-۱۱۳).

ابوسعید خطاها و کاستی‌های سالکان و مریدان را به بهترین وجه تعبیر و تفسیر می‌کند تا مانع انزوای فرد خطاکار شود. یکی از درویشان برای تهیه آب طهارت شیخ راهی شده بود، اما در بازگشت، بسیار تأخیر داشت. این امر باعث گله‌مندی بسیاری از خانقاهیان شده بود. با این حال، ابوسعید بدون تأثیرپذیری از نظر دیگران و گرفتار شدن در دام قضاوت‌های خصمانه ناشی از محیط اطراف، با درویش به نرمی سخن می‌گوید و تأخیر او را با توجیهی جالب توضیح می‌دهد که نه موجب رنجش خاطر معترضان شود و نه درویش را بیازارد:

آورده‌اند که یک روز شیخ طهارت می‌ساخت. درویشی را بفرستاد تا آب آرد. آن درویش دیر می‌آمد. جماعت مریدان که حاضر بودند، هر کسی اعتراضی می‌کردند و داوری و انکار می‌نمودند که راهی نزدیک چرا دیر می‌آید؟ چون باز آمد، شیخ، آن داوری سینه‌های ایشان می‌دید. گفت: آن آب که ما را از آن وضو می‌بایست ساخت، هنوز از چشمه بیرون نیامده بود. این درویش منتظر آن بود تا آب از چشمه بیرون آمد،

آنجا رسید، او بیاورد. شما داوری مکنید (همان: ۱۹۸).

ابوسعید تعریفی متفاوت از انسان‌های برجسته و برخوردار از بلوغ فکری دارد. از دید او، ظاهر و سیمایی شولیده و نامنظم، دلیلی بر ابتدال فکری و معنوی فرد نیست. بنابراین، نباید از روی ظاهر افراد، باطن آنها را قضاوت کرد. ای بسا عارفان واصلی که چهره‌ای پاکیزه و مرتب ندارند، ولی به واسطه تزکیه و تحلیه نفس خود از باطنی پاکیزه و ظریف بهره‌مند هستند. در ساختار فکری شیخ، ظرافت و پاکیزگی تعریف و معنایی دیگر دارد و به شاخصه‌های ظاهری و عاریتی محدود و منحصر نمی‌شود. شاخصه‌هایی که بر اساس آن، لقمان شوخگن و شولیده، ظریف‌ترین فرد در سرخس به شمار می‌آید.

شیخ ما را پرسیدند در سرخس که ظریف کیست؟ گفت: در شهر شما، لقمان. گفتند: ای سبحان الله! در شهر ما هیچ کس از او بشولیده‌تر نیست و شوخگن‌تر. شیخ گفت: شما را غلط افتاده است. ظریف، پاکیزه باشد و پاکیزه آن بود که با هیچ پیوند نباشد و هیچ کس از او بی‌پیوندتر و بی‌علاقه‌تر و پاکیزه‌تر نیست که با هیچ چیز پیوند ندارد، نه با دنیا نه با عقبی نه با نفس (همان: ۱۹۹).

۲-۴ خودآگاهی نسبت به محدودیت‌های علمی و شناختی

افراد خودشکوکا می‌توانند با همه افرادی که چیزی در چنته دارند و بر علم آنها می‌افزایند، پیوند و رابطه‌ای دوستانه برقرار کنند (شولتز و شولتز، ۱۳۹۲: ۳۵۶) و نگاهی تحقیرآمیز و همراه با تبعیض به او نداشته باشند؛ زیرا خودشکوکاها «کاملاً آگاهند که در مقایسه با آنچه که می‌توان دانست و آنچه که دیگران می‌دانند، اندک می‌دانند» (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۴). باور به این نگرش باعث پیدایی تواضع علمی در آنها می‌شود. «رفتار آنان نسبت به دیگران برتری جویانه یا تمکین‌آمیز نیست، بلکه در ارتباط خود با دیگران متواضع و مهربان هستند» (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۵۷) و سعی در فراگیری همه آموزه‌های سودمند دارند.

تواضع علمی در شخصیت ابوسعید ابوالخیر، نمود ویژه‌ای دارد. او بر علوم باطن و خواطر آگاهی کامل دارد و همه بر این امر صحه می‌گذارند. درویشی نزد شیخ می‌رود و پس از مرادده با او به این نتیجه می‌رسد که ابوسعید نسبت به اسرار عالم مطلع است. همچنین، جایگاه علمی ابوسعید به اندازه‌ای برجسته بود که از او درخواست می‌شد در

خانقاه‌ها به وعظ و تذکیر پردازد تا گستره بیشتری از سالکان از علوم معنوی وی بهره‌مند شوند. افزون بر این، ابوسعید مشکلات اصلی سالکان را که دیگری قادر به پاسخ‌گویی و رفع آن نبوده است، حل می‌کرد و چالش‌های ذهنی و تنش‌های درونی مریدان را از بین می‌برد. میهنی در حکایات مختلف به این مصادیق اشاره کرده است:

«گفتم: ای پیر! ما را به نزدیک سلطانی فرستادی که اسرار همه عالم در پیش او بر طبقی نهاده بودندم (میهنی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۲).

«بوعثمان حیری... از مریدان شیخ ما گشت و شیخ را در خانقاه خویش، در ملقباد، مجلس نهاد و از وی درخواست کرد تا هر هفته‌ای یک نوبت در خانقاه او مجلس گوید» (همان: ۱۰۵).

«روز آدینه پیران ولایت حاضر آمدند و عمران سؤال بگفت. هر کسی در آن اشکال سخنی گفتند. هیچ جواب روشن نشد... مقلّم آن مشایخ گفت: این درد را داور به نزدیک ما نیست. به نزدیک مردی است که پدید آوردنش در خراسان، او را شیخ ابوسعید بلخیر گویند. آنجا باید شد و شفا از وی طلب کرد» (همان: ۱۶۱).

ابوسعید با وجود همه این برتری‌های علمی، هرگز از اینکه در رسیدن به وادی‌های بیشتری از شناخت و معرفت الهی از کسی یاری بجوید، ابایی نداشت. بهره‌گیری از دانش و بینش واصلان، ابزار و روشی معمول در سیره عملی شیخ بوده است. او سعی می‌کرد برای رسیدن به هدف اصلی خود و افزودن بر کیفیت آگاهی‌های معنوی‌اش از ظرفیت‌های علمی یاران و مصاحبان خود استفاده کند و این امر را موجب تمکین تحقیرآمیز خود نمی‌دانست. رفتارهایی از این دست نشان می‌دهد که ابوسعید ابوالخیر غرور علمی را در خود از بین برده بود. چنان‌که از پیر موسی درخواست می‌کند به‌عنوان پیش‌نماز حاضر شود. ابوسعید هم به وی اقتدا می‌کند و فروگذاری شکر حق را که از عهده خودش خارج بود، به پیر موسی وامی‌گذارد. علاوه بر این، شیخ ابوسعید از یاران عالم خود با عناوین نیکو یاد می‌کند و در این زمینه هیچ ملاحظاتی را در نظر نمی‌گیرد. مثلاً خواجه بوعلی را با لفظ «حکمت‌دان» خطاب قرار می‌دهد و گستره آگاهی‌های او را می‌ستاید:

پیر موسی گفت که روزی شیخ ابوسعید قدس الله روحه‌العزیز در نیشابور مرا گفت: فرمایش شو و دو رکعت نماز گزار تا ما به تو اقتدا کنیم و هر حمد که در قرآن است، برخوان. پیر موسی گفت: فروماندم که چگونه توانم گزارد. به حکم اشارت شیخ

فراپیش شدم. چون تکبیر بیوستم، هر حمد که در قرآن بود بر زفان من روان گشت. چون نماز بگزاردم، شیخ گفت: ای موسی! ما از گزارد شکرهای حق تعالی عاجز بودیم، شما نیابت ما بداشتی، خدای تعالی نیکویی‌ها را دهاد (همان: ۱۲۳-۱۲۲).
یک روز شیخ ما ابوسعید در نیشابور مجلس می‌گفت. خواجه بوعلی از در خانقاه شیخ درآمد. و ایشان، هر دو پیش از آن، یکدیگر را ندیده بودند - اگرچه میان ایشان مکاتبت بوده - چون او از در درآمد، شیخ ما روی به وی کرد و گفت: حکمت‌دان آمد. خواجه بوعلی درآمد و بنشستند... بعد از سه شب‌اروز خواجه بوعلی برفت. شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت: هرچه من می‌دانم، او می‌بیند. و متصوفه و مریدان شیخ ... از او سؤال کردند که بوعلی را چون یافتی؟ گفت: هرچه ما می‌بینیم، او می‌داند (همان: ۱۹۴).

ابوسعید محیط به علوم الهی و شناختی است و بسیاری از عالمان بزرگ شهر به او اقتدا می‌کنند. با این حال، او خود را هیچ می‌خواند و در مواجهه با مدعیان علم و آگاهی از موضع برتر وارد نمی‌شود. هنگامی که می‌خواهد وارد مجلسی شود، با اینکه همه از گستره علمی وی آگاهند، اما صفتی که شایسته معرفی او باشد، نمی‌یابند. در نتیجه از شیخ یاری می‌جویند. او در پاسخ، خود را «هیچ کس بن هیچ کس» معرفی می‌کند تا کم‌اعتبار بودن القاب این جهانی را نشان دهد. ابوسعید نه تنها از روی غرور علمی سخن نمی‌گوید، بلکه کاملاً متواضع رفتار می‌کند. دلیل اصلی این فروتنی را باید در آگاهی شیخ از این موضوع دانست که علم مقوله‌ای بی‌پایان است و کسی را یارای درک ژرفای آن نیست. از این رو، تفاخر به علم اندک و محدود این جهانی بیهوده است و آدمی به این واسطه راه به جایی نمی‌برد.

خواجه امام مظفر حمدان در نوقان یک روز می‌گفت که کار ما با شیخ ابوسعید همچنان است که پیمان‌های ارزن. یک دانه شیخ ابوسعید است و باقی من. مریدی... با شیخ حکایت کرد. شیخ گفت: خواجه امام مظفر را بگوی که آن یک هم تویی، ما هیچ نیستیم (همان: ۱۹۲).

روزی شیخ ما در نیشابور به تعزیتی می‌شد. معرفان پیش شیخ باز آمدند و خواستند که آواز دهند، چنانکه رسم ایشان بود و القاب بر شمرند. چون شیخ را بدیدند، ندانستند که چه گویند. از مریدان شیخ پرسیدند که شیخ را چه لقب گوئیم؟ شیخ آن

فروماندگی در ایشان بدید، گفت: دروید و آواز دهید که هیچ کس بن هیچ کس را راه دهید. معرفان دررفتند و به حکم اشارت شیخ آواز دادند که: هیچ کس بن هیچ کس را راه دهید. (همان: ۳۵۲)

۳-۴ همنشینی با نخبگان

مصاحبت با افراد شایسته و لایق، یکی از شاخصه‌های مهم برای رسیدن به شکوفایی و بالندگی شخصیتی است. همنشینی با آنها که در زمینه‌های مختلف به موفقیت‌هایی دست پیدا کرده‌اند و شاخص‌اند، در رشد فرد و برجسته‌شدن او تأثیر مطلوبی دارد. «این افراد نخبه (خودشکوفایان)، برگزیده‌ی دوستان نخبه هستند. نخبه از نظر منش، ظرفیت و استعداد، نه از لحاظ اصل و نسب، نژاد، خون، نام، خانواده، سن، جوانی، شهرت و یا قدرت» (هجل و زیگلر، ۱۳۷۹: ۵۰۵). بنابراین، در نگاه مزلو، نخبه بودن در مسائل معنوی خلاصه می‌شود، نه مقولات ظاهری، اعتباری و ناپایدار.

نگاهی به زندگی ابوسعید در *اسرارالتوحید* نشان می‌دهد که او ارتباطی مطلوب و سازنده با اقدار برجسته علمی، مذهبی و سیاسی جامعه داشته و همه بزرگان خراسان برای او ارزش و احترام قائل بوده‌اند. گستره مصاحبان او «از افرادی تشکیل شده بود که نه الزاماً از صوفیه بودند و نه به حلقه مریدان او تعلق داشتند، ولی قلباً متمایل به او بودند... در این طبقه می‌توان از تمام افراد عادی و فقهای نام برد که از پیش به او ارادت ورزیده [بودند و نیز]... دولت‌مردانی که خدمتی برای او انجام می‌دادند» (مایر، ۱۳۷۲: ۱۵۰). بر این پایه، هنگامی که شیخ قصد خروج از نیشابور را دارد، شخصیت‌های مذهبی شهر او را بدرقه می‌کنند. او با قدرت‌های سیاسی و حاکمیت هم ارتباطی دوسویه و دوستانه دارد. شاهزادگان سلجوقی برای ابراز احترام و ادای دوستی نزد او می‌آیند و به قدری برای شیخ اعتبار قائل‌اند که در حضورش می‌ایستند و سخن خود را بازگو می‌کنند. بنابراین، نگاهی به سیره عملی ابوسعید به خوبی نشان می‌دهد که او مصاحب عام و خاص بوده و مردم عادی را از شخصیت معنوی خود بهره‌مند می‌ساخته و در مقابل، از همنشینی با خاصان روزگار بهره‌ها می‌برده و فوایدی می‌رسانده است. گستره و حلقه یاران و مصاحبان برجسته و کارآمد شیخ بسیار است و از این بابت، محدودیتی برای خویش قائل نمی‌شود.

- تکریم از سوی نیروهای مذهبی جامعه

«همه ائمه و مشایخ و بزرگان و درویشان شهر نیشابور به وداع شیخ آمده بودند. دیگر بار بسیار بگفتند. بازپسین سخن شیخ بازیشان این بود که گفت، بیت:
آنجا که مرا با تو همی بُد دیدار آنجا شوم و روی کنم در دیوار»
(میهنی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۴۹).

- مصاحبت با شخصیت‌های سیاسی وقت

«چغری و طغرل (شاهزادگان آل سلجوق)، هر دو برادر به زیارت به خدمت شیخ آمدند به میهنه. شیخ با جمع متصوفه در مشهد نشسته بود. ایشان پیش تخت شیخ آمدند و سلام گفتند و دست شیخ بوسه دادند و پیش تخت ایشان ایستادند» (همان: ۱۵۶).

- همراهی با شخصیت‌های علمی

«خواجه امام ابوبکر صابونی شریک شیخ ما بود در مدرسه مرو و چون شیخ را حالت بدان درجه رسید، روزی خواجه امام ابوبکر به نزدیک شیخ در آمد. گفت: ای شیخ! ما هر دو در یک مدرسه بوده‌ایم، حق سبحانه تعالی تو را بدین درجات بزرگ رسانید و من همچنین درین دانشمندی بماندم» (همان: ۱۹۸).

۴-۴ تبیین نظام ارزش‌گذاری جدید مبتنی بر مسائل معرفتی و غیرظاهری

افراد خودشکوفای برای ارزش‌گذاری افراد معیارهای متفاوتی نسبت به مردم عادی دارند. در نگاه آنان، آنچه به انسان‌ها اهمیت و اعتبار می‌بخشد، سنجه‌های عادی و معمول این جهانی و بشر ساخته نیست، بلکه تخلق به اخلاقیات و بهره‌مندی از دغدغه‌های معرفتی، عاملی اصلی در نظام ارزش‌گذاری خودشکوفایان به‌شمار می‌رود. «وضع مالی یا مقام اجتماعی یا نژاد اشخاص در ارزش‌گذاری آنها بی‌تأثیر است» (سیاسی، ۱۳۸۹: ۲۰۰) و موانعی برای رسیدن به بلوغ فکری و شخصیتی محسوب می‌شود.

ابوسعید ابوالخیر نیز در سیره عملی و نظری خود، معیارهای معنوی را به‌جای مؤلفه‌های ظاهری و سطحی مطرح می‌کند. از دید او، ارزش انسان‌ها بر مبنای مؤلفه‌های عاریتی و ناپایدار تعیین نمی‌شود، بلکه مسائل شناختی در نظام تشخیص بخشی افراد نقش دارند. در مجموع، مهم‌ترین این مسائل در *اسرارالتوحید* عبارت‌اند از: خود را ندیدن، رجحان باطن

بر ظاهر، رجحان معرفت بر اصل و نسب، اهمیت نفس‌ستیزی و رواداری با بزهکاران. همچنین او بازتعریفی از شیخی و مرادی ارائه می‌کند که در ادامه به آن اشاره می‌شود. میهنی اشاره می‌کند که شیخ ابوسعید هرگز خود را با لفظ «من و ما» معرفی نمی‌کرد؛ زیرا این «من و ما» بی‌را عامل گسست‌های معرفتی می‌دانست. او خود را هیچ می‌شمارد و سعی می‌کرد از این طریق به مخاطبان خود بگوید که خود را دیدن، مانع و حجابی عظیم و سترگ برای خدایینی است. به عبارت دیگر، خودبینان هرگز به موهبت خدایینی نائل نمی‌شوند: «بدانک شیخ ما هرگز خویشان را «من» و «ما» نگفته است. هر کجا ذکر خویش کرده است، گفته است: ایشان چنین گفته‌اند و چنین کرده‌اند» (میهنی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۵).

از دید ابوسعید، آنچه در ارزش‌دهی به افراد اهمیت و اولویت دارد، باطن امور است؛ زیرا ظاهر برخی از کارها خوشایند نیست و آدمی را به قضاوت‌های نادرست وامی‌دارد، ولی ای‌بسا هدف و نیتی که در ژرفای آن عمل دیده می‌شود، نیکو و معرفت‌افزا باشد. بنابراین، از روی ظاهر نباید درباره ژرف‌ساخت مسائل پیش‌داوری کرد. این رویکرد، نقد مهمی به ریاکاران و ظاهرپرستان است که اصرار دارند در ملأ‌عام به انجام امور عبادی مشغول شوند. تقابل نگاه ابوسعید و بوعلی‌الله بادکوبه از آن جمله است:

و هم درین وقت یک روز شیخ بوعلی‌الله بادکوبه به زیارت نزدیک شیخ ما آمد. شیخ در چهار بالش نشسته بود و تکیه زده چنانک سلطانی. از آن انکاری در درون شیخ بوعلی‌الله باکو پدید آمد. چون این اندیشه به خاطر او بگذشت، شیخ روی به او کرد و گفت: تو به چهار بالش منگر، به خلق و خوای [نگر ... شیخ ما این دقیقه بازنمود که اعتبار به باطن مرد است نه به ظاهر (همان: ۸۶-۸۵).

در ساختار منشی ابوسعید ابوالخیر، معرفت بر اصل و نسب برتری دارد. او با این رویکرد، مواضع کسانی را که به تبار خانوادگی خود می‌بالند و آن را دست‌آویزی برای برتری خویش بر دیگران قرار می‌دهند، به چالش می‌کشد و نقد می‌کند و خطاب به علوی بیان می‌دارد که نسبت الهی و معنوی برتر از نسب است: «علوی‌ای بود در مجلس شیخ. مگر بر دل علوی بگذشت که نسب ما داریم و عزت و دولت شیخ دارد. در حال، شیخ روی بدان علوی کرد و گفت: ... بدانک محمد^(ص) آنچه یافت از نسبت یافت نه از نسب که بوجهل و بولهب هم از آن نسب بودند. شما به نسب از آن مهتر قناعت کرده‌اید و ما همگی

خویش در نسبت بدان مهتر درباخته‌ایم» (همان: ۱۰۱).

نفس ستیزی یکی از اصلی‌ترین آموزه‌های اخلاقی در تصوف اسلامی است و همه عارفان در سلوک نظری و عملی خود به آن تأکید کرده‌اند؛ زیرا از نگاه آنان «مخالفت نفس سر همه عبادت‌هاست ... و چون جویندگان نفس پدیدار آیند، روشنایی انس فرود شود... و مخالفت نفس، دست برداشتن [از] شهوت‌هاست» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲۶-۲۲۵). بنابراین، باید خود را از آلوده شدن به خواسته‌های نفس برحذر داشت و به این واسطه از گام نهادن در مسیر ابتذال و انحراف ممانعت کرد. ابوسعید ابوالخیر نیز بر این مقوله تأکید کرده است. او در نظام ارزش‌گذاری صوفیانه خود، خودمراقبتی سالکان از وسوسه‌های نفس اماره را تبیین کرده و به بازنمایی ابعاد مختلفی از آسیب‌های ناشی از نفس پرستی پرداخته است. این مقوله در ساختار فکری ابوسعید به اندازه‌ای اهمیت دارد که در گفتگوی خود با شیخ عبدالصمد که مدتی از حضور در مجالس و عظم و تذکیر او دور مانده بود و از این بابت اظهار تأسف می‌کرد، بیان داشت که لب کلام و ماحصل حرف‌های او در این نشست‌های خانقاهی، جز نفس‌گشی چیزی نیست. بر این پایه، ذبح نفس سرکش، مایه رستگاری سالک و دست‌یافتن او به سعادت دنیوی و اخروی است: «شیخ عبدالصمد حکایت کرد که من مدتی از مجالس شیخ ما ابوسعید غایب ماندم به سببی و عظیم متأسف بودم. چون در میهنه شدم و چشم شیخ بر من افتاد، گفت: ای عبدالصمد! هیچ متأسف مباش که اگر تو ده سال از ما غایب گردی ما جز یک حرف نگوییم و آن، این است: ذَبِحِ النَّفْسَ وَالْأَفْلا» (میهنی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۸۲).

خط‌مشی فکری ابوسعید بر نفس‌ستیزی آگاهانه بنا شده است. او در تعریفی که از شیخ و پیر آرمانی ارائه می‌دهد، این موضوع را در نظر می‌گیرد و با گذر از لایه‌های ابتدایی و سطحی شیخ‌مآبی که در انجام خرق عادت‌های ظاهری خلاصه می‌شود، بازتعاریفی از کارکردهای پیر و مراد در جامعه ارائه می‌کند. در ساختار فکری ابوسعید، شیخ شخصیتی جدای از مردم نیست، بلکه همراه و هم‌گام با آنان است و هرگز با رهبانیت و گوشه‌نشینی افراطی، از بطن اجتماع فاصله نمی‌گیرد، بلکه در عین انس و الفت با مردم، به عبادت خداوند می‌پردازد. بنابراین اصلی‌ترین ویژگی پیر، نه انجام کارهای محیرالعقول، بلکه برقراری ارتباط دوسویه با خداوند و مردم است.

شیخ را گفتند: فلان کس بر روی آب می‌رود. گفت: سهل است، بزغی و صعوه‌ای نیز برود. گفتند: فلان کس در هوا می‌پرد. گفت: مگسی و زغنه‌ای می‌پرد. گفتند: فلان کس در یک لحظه از شهری به شهری می‌شود. شیخ گفت: شیطان نیز در یک نفس از مشرق به مغرب می‌شود. اینچنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و در میان بازار و در میان خلق داد و ستد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد (همان: ۱۹۹).

در نگاه افراد خودشکوفای «یکی از عمیق‌ترین و در عین حال مبهم‌ترین گرایش‌ها که به سختی می‌توان به آن رسید این است که برای هر موجود انسانی صرفاً به این دلیل که یکی از افراد بشر است، به میزان معینی احترام قائل می‌شوند و [آنها] تمایلی ندارند که در خوارش‌مردن، هتک حرمت و اهانت ورزیدن، حتی به افراد اوباش یا از یک حد معین و حداقل فراتر بگذارند» (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۴). این موضوع با نظام ارزش‌گذاری آنها که مبتنی بر ارزش ماهوی و ذاتی انسان است، ارتباطی مستقیم دارد.

ابوسعید ابوالخیر نیز از این قاعده پیروی می‌کند. در نظام ارزش‌گذاری او صرفاً نیکان و منزهان جای نمی‌گیرند، بلکه بزهکاران هم محترم شمرده می‌شوند. او تلاش می‌کند تا با کاربست موازین دوستانه، مبتنی بر صلح و رواداری، گروه بزهکار را به درستی دعوت کند و در این راه از رفتار خشن دیگران ممانعت به عمل آورد. هدف او ارتباط‌گیری با طرف مقابل و هدایت آنان به مسیر درست است و توسعه نگرش او باعث می‌شود تا کسی را مستحق حرمت‌شکنی نداند. او نیک می‌داند که نقطه‌نهایی و غایی همه آموزه‌های عرفانی، شخصیت‌بخشیدن به انسان و سعادت‌مند کردن اوست. بنابراین، برای نیل به این هدف، تحقیر و خوارداشت دیگران امری مذموم و بی‌اثر است.

هم در آن وقت که شیخ ما به نیشابور بود، روزی به گورستان حیره می‌شد... جمعی را دید که در آن موضع خمر می‌خوردند و چیزی می‌زدند. صوفیان در اضطراب آمدند و خواستند که احتساب کنند و ایشان را برنجانند و بزنند. شیخ اجازت نداد. چون شیخ فرانزدیک ایشان رسید، گفت: خدا همچنین که درین جهان خوشدل‌تان می‌دارد، در آن جهان خوشدل‌تان دارد. آن جمله برخاستند و در پای اسب شیخ افتادند و خمرها بریختند و... توبه کردند (میهنی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۳۷).

۵-۴ عدم برتری جویی در ارتباط گیری با دیگران

افراد خودشکوفاهنگامی که با دیگران ارتباط برقرار می کنند، توان علمی یا پایگاه برتر اجتماعی خود را در نظر نمی گیرند. از دید آنها آنچه در مناسبات بینافردی اهمیت دارد، انسانیت و ظرفیت های شناختی طرف مقابل است. بر پایه این پیش‌انگاره ذهنی، «آنها در مورد خشم خودشان بسیار کمتر از افراد عادی، آشفته و سست‌اراده و یا دارای احساس دوگانه هستند» (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۴) و کیفیت رفتارهای دوسویه آنها بالاتر از دیگران است. نمود این ویژگی در شخصیت و رفتار ابوسعید ابوالخیر، کاملاً مشهود و برجسته است. او هنگامی که با مخالفان و منکران خود مواجه می شود، به جای جبهه گیری و طرد و نفی آنان سعی در ارتباط گیری عاری از خودبرتری دارد. به این معنا که ابهت و قدرت معنوی و اجتماعی خود را نادیده می گیرد و بدون این پیش‌انگاره‌ها با فرد مقابل ارتباط برقرار می کند. حتی در مواقعی که با توهین و هتک حرمت معاندان مواجه می شود، با کنترل خشم و هدایت آن به مسیر نوع دوستی، تحولات معرفت‌شناختی مهمی در آنها ایجاد می کند. در یکی از حکایت‌های *اسرارالتوحید*، پیرمردی قصاب، شیخ را با الفاظ زشتی خطاب قرار می دهد. او که از نفوذ و قدرت معنوی و اجتماعی شیخ ابوسعید آگاه است، مضطرب و نگران می شود؛ زیرا می‌پندارد که شیخ واکنشی خصمانه و انتقام‌جویانه نشان خواهد داد. شیخ که از روی فراست تنش و ضعف درونی پیرمرد را درمی‌یابد، با وی با عطف و مهربانی و بدون حس انتقام و برتری طلبی رفتار می کند و برتری‌های بالقوه خود را برای تنبیه فرد نادیده می گیرد:

شیخ ما ابوسعید روزی در نیشابور از جایی می آمد با جمع صوفیان. به سر کوی عدنی کوپان رسید. قصابی بود بر سر کوی. چون شیخ، با جمع بدو بگذشتند، آن پیر قصاب با خود گفت: ای مادر و زن اینها! مشتی افسوس خواره‌اند. سر و گردن ایشان نگر، چون دنبه علفی! و دشنامی زشت بداد شیخ و صوفیان را. شیخ، حسن مؤدب را گفت: آن پیرمرد را بیار. آن پیرمرد بترسید. ترسان و لرزان می آمد. شیخ حسن را گفت: او را به گرمابه فرست و برو به بازار کرباس باریک آر و جفتی کفش بیار و دستار کتان طبری و به در گرمابه شو. حسن به بازار شد و آنچه شیخ اشارت کرده بود، بیاورد. آن پیر به گریستن ایستاد و پیش شیخ آمد و توبه کرد و مرید شیخ شد و معتقد آن

صوفیان (میهنی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱۷).

نگاه شیخ به مناسبات انسانی، جهان‌شمول و چندوجهی است. او در یک مسیر فکری غیرمنعطف و غیرقابل تغییر حرکت نمی‌کند. برای او انسانیت اهمیت ویژه‌ای دارد و دوگانگی عاطفی در رفتار او دیده نمی‌شود. بر این اساس، شیخ خود را فردی معرفی می‌کند که با مردم داوری و دشمنی ندارد و کاملاً از روی تواضع و فروتنی رفتار می‌کند. این خودتوصیفی نشان از عدم بیگانگی احساسی او با مخالفان فکری و شکاکان به نحله صوفیانه‌اش دارد:

چون آوازه شیخ به سرخس رسید... ایشان را عظیم می‌بایست که حال شیخ بدانند که تا به چه درجه است. یک روز بنشستند و سخن شیخ می‌گفتند. یکی گفت: مردی بزرگ است. دیگری گفت: خانه پس کوه دارد... یحیی ترک مردی بزرگ بود. گفت: من بروم به میهنه و بدو فرونگرم تا خود او کیست... یحیی به میهنه آمد... شیخ بر منبر بود... گفت: مرحبا ای یحیی! آمده‌ای تا به ما فرونگری؟! ... برو بگوی که مردی را دیدم که بر کیسه‌اش بند نبود و با خلش داوری نبود. یحیی نعره‌ای زد و بیهوش گشت (همان: ۱۶۷).

در ساختار فکری مزلو، افراد خودشکوفای در مناسبات انسانی خود، «مدعی هیچ‌گونه حرمت ظاهری یا منزلت یا اعتبار سنی و یا نظایر آن نیستند» (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۴) و اولویت‌های دیگری را برای خود برمی‌گزینند. از نگاه آنها، مناسبات مردمی چهارچوب‌ها و تعاریف متفاوتی از باورهای عرف دارد. آنها برخی از هنجارهای سنتی پذیرفته‌شده از سوی جامعه را به چالش می‌کشند و قواعد جدیدی برای مفاهیمی چون حرمت، منزلت و اعتبار ارائه می‌دهند.

ابوسعید ابوالخیر در سنت عرفانی و صوفیانه خود بارها در مناسبات فردی دست به نوعی هنجارگریزی آگاهانه و هدفمند زده است. رفتار او با کنش برخی اوباش که از روی جهالت و خصومت به قواعد اجتماعی بی‌حرمتی می‌کنند، تفاوتی ماهوی دارد. او شماری از عقایدی را که موانعی در فرآیند معرفت‌شناختی افراد ایجاد کرده است، به چالش می‌کشد و طرحی نو درمی‌اندازد. در حکایتی می‌خوانیم که شیخ در خانقاه خود، سالکان جوان و مبتدی را در کنار پیران واصل و مجرب می‌نشانند و صوفیان کم‌تجربه و عارفان

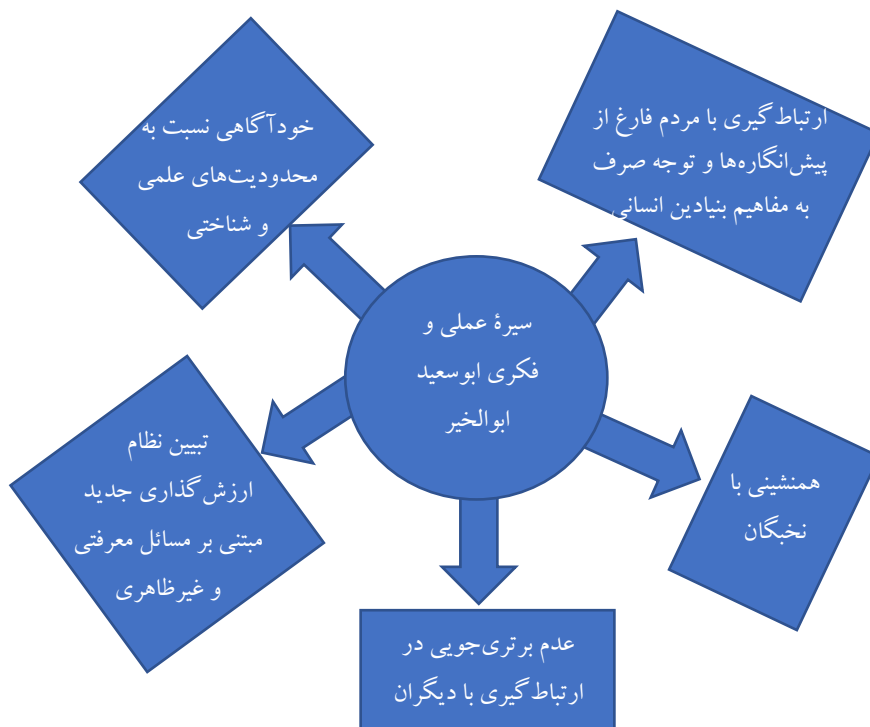
راه‌بلد را به یک اندازه حرمت می‌نهاد. این رفتار از سوی بو عبدالله بادکوبه مورد اعتراض قرار گرفت. ابوسعید در پاسخ به او بیان می‌دارد که در ساختار منشی او اعتبار سنی مطرح نیست و خُردی و بزرگی افراد بر اساس مؤلفه‌های ظاهری تعیین نمی‌شود، بلکه کیفیت معنوی افراد و تلاش آنها برای رسیدن به مرزهای شکوفایی اهمیت دارد. در خط مشی فکری ابوسعید، هیچ کس خُرد و حقیر نیست و همه انسان‌ها دارای شأن و منزلت هستند. بنابراین، برتری جویی و خود را بالاتر از دیگران دیدن برای او مصداق‌هایی بی‌ارزش و خالی از اعتبارند:

بو عبدالله بادکوبه گفت: ای شیخ! جوانان را در بر پیران می‌نشانی و خُردان را در کارها با بزرگان برابر می‌داری. شیخ ما گفت: هیچ کس از ایشان در چشم ما خُرد نیست. و هر که قدم در طریقت نهاد - اگر چه جوان باشد - نظر پیران بدو چنان باید کرد که آنچ به هفتاد سال به ما بداده‌اند، روا بود که به روزی بدو دهند. چون اعتقاد چنین باشد، هیچ کس در چشم، خُرد ننماید (همان: ۲۰۷).

۵- نتیجه‌گیری

در این پژوهش، ساختارهای منشی مردم‌گرای ابوسعید ابوالخیر بر اساس نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو بررسی شده است. با کاربست این نظریه سعی شد شاخصه‌های رفتاری ابوسعید که موجب محبوبیت او در میان مردم شده است، شناسایی گردد. همچنین، کنش‌های گفتاری و رفتاری شیخ که او را به یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در حوزه عرفان اسلامی بدل کرده، کاویده شده است. دیگر آنکه، باز کاوی شخصیت ابوسعید بر اساس مؤلفه‌های نظریه مزلو در اطلاع از خوانش شیخ در ارتباط با موضوعات مهم معرفت‌شناسانه همچون رسیدن به کمال شخصیتی، چگونگی ارتباط‌گیری با دیگران و سامان‌بخشی به مناسبات بینافردی اثرگذار بوده است. با توجه به مؤلفه‌های این نظریه مشخص شد که ابوسعید در مناسبات خود با مردم به دور از پیش‌انگاره‌های فرهنگی، دینی و اجتماعی معمول رفتار می‌کرد و صرفاً به مفاهیم بنیادین انسانی توجه نشان می‌داد. او نسبت به محدودیت‌های علمی و شناختی خود آگاه بود و برای تقویت این ضعف، همنشینی با نخبگان را برگزید. در میان این بزرگان می‌توان به نیروهای مذهبی،

شخصیت‌های سیاسی و علمی وقت اشاره کرد. همچنین، تبیین نظام ارزش‌گذاری جدید از سوی ابوسعید ابوالخیر که مبتنی بر مسائل معرفتی و غیرظاهری بوده، او را به شخصیتی ویژه در میان معاصران بدل کرده است. این ارزش‌گذاری‌ها عبارت‌اند از: ارجحیت معیارهای معنوی بر مؤلفه‌های ظاهری و سطحی؛ اولویت باطن امور بر ظاهر آن؛ برتری معرفت بر اصل و نسب؛ رواداری در حق بزهکاران؛ نفس‌ستیزی و مردم‌گرایی پیران‌واصل. ابوسعید ابوالخیر در رفتار خود با دیگران، عدم برتری‌جویی را اصل و مبنا قرار داده بود. از دید او، خردی و بزرگی انسان‌ها بر اساس معرفت‌جویی آنان تعیین می‌شود، نه با رویکرد به مؤلفه‌های ظاهری همچون سن و سال و ... بنابراین، در منظومه فکری شیخ، تعاریف جدیدی از رشد و کمال افراد شکل گرفته بود. در مجموع با توجه به شاخصه‌هایی که آبراهام مزلو در ارتباط با مقوله «ساختار منشی مردم‌گرا» ذکر کرده است، ابوسعید ابوالخیر شخصیتی برجسته و خودشکوفای محسوب می‌شود.



نمودار ۱. ساختارهای منشی مردم‌گرا در سیره عملی و فکری ابوسعید ابوالخیر.

پی‌نوشت‌ها

1. humanism psychology
2. Abraham Maslow

منابع

- اسداللهی، خدابخش (۱۳۸۷). «فروغ فرخزاد و نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو». *مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء*. شماره ۷۴. صص ۲۰-۱.
- امیری خراسانی، احمد و محمدرضا صرفی و محمدحسن ایران‌منش (۱۳۹۳). «بررسی توصیه‌های اخلاقی ناصر خسرو بر پایه هرم مزلو». *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*. سال ۶. شماره ۲۲. صص ۳۲-۱.
- باقری خلیلی، علی‌اکبر و محرابی کالی، منیره (۱۳۹۰). «بررسی ادراک واقعیت و پذیرش خود و دیگران در غزلیات حافظ (بر اساس نظریه شخصیت/خودشکوفایی آبراهام مزلو)». *پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*. سال ۳. شماره ۳. صص ۱۸-۱.
- بهره‌ور، مجید. (۱۳۸۸). «بازخوانی زندگی‌نامه مولوی با نظر به سلسله‌مراتب نیازهای مزلو». *مجله مطالعات عرفانی*. شماره ۱۰. صص ۸۷-۱۱۸.
- پورخالقی، مهدخت (۱۳۷۸). «هیچ کس بن هیچ [اندیشه‌های فناء فی الله و بقاء بالله در آثار ابوسعید ابوالخیر]». *مجموعه مقالات سمینار ابوسعید ابوالخیر*. تهران. الهدی. صص ۱۶۲-۱۳۷.
- پیرانی، منصور (۱۳۹۹). «بازخوانی حکایت‌های عرفانی اسرارالتوحید با رویکرد روانشناسی مثبت‌گرا». *مجله ادبیات عرفانی*. سال ۱۲. شماره ۲۲. صص ۳۲-۷.
- جلیلی، رضا و بهاره ظریف عمارت‌ساز (۱۳۹۶). «واکاوی نظریه وحدت وجود در نگرش عرفانی ابوسعید ابوالخیر (نگاهی نو به تصوف پیر مهنه)». *مجله زبان و ادبیات فارسی*. دوره ۱۳. شماره ۱۲. صص ۱۲۷-۱۱۰.
- جلیلی، رضا و نسرین فقیه ملک‌مرزبان (۱۳۹۸). «بررسی شاخصه‌های تجربه اوج عرفانی در غزل‌های بیدل دهلوی بر اساس نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو». *مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال ۱۵. شماره ۵۶. صص ۷۰-۴۳.
- جلیلی، رضا و مهدی نوروز (۱۳۹۵). «مسئله‌مداری در اندیشه و شخصیت ناصر خسرو بر پایه نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو». *مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*. شماره ۲۴. صص ۸۵-۶۳.
- _____ (۱۳۹۷). «بررسی ادراک واقعیت در اندیشه ناصر خسرو بر پایه نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو». *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*. سال ۷. شماره ۱. صص ۵۷-۴۱.

۳۲ / بازنمایی و تحلیل ساختارهای مردم‌گرایی در سیره عملی و نظری ابوسعید ابوالخیر / ساعدی و ...

- _____ (۱۳۹۸). «بررسی سبک فکری ناصر خسرو با الگوهای نوین، بررسی موردی: نمودهای خودشکوفایی در اندیشه و شخصیت ناصر خسرو بر پایه نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو». *مجله سبک‌شناسی نظم و نشر فارسی*. سال ۱۲. شماره ۴۵. صص ۳۲۵-۳۰۵.
- حجازی، بهجت‌السادات (۱۳۸۷). «روانشناسی شخصیت در تاریخ بیهقی». *مجله کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۱۶. صص ۴۰-۹.
- حیدری، حسن و خدیجه کار دوست فینی (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های انسان‌شناسی مزلو و مولوی با تأکید بر خودشکوفایی». *پژوهشنامه عرفان*. شماره ۹. صص ۶۰-۲۹.
- خوشحال، طاهره و عبدالناصر نظریانی (۱۳۸۶). «اثرگذاری تحولات سیاسی و اجتماعی قرن پنجم بر رفتار و گفتار ابوسعید ابوالخیر». *مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۸. صص ۶۷-۴۵.
- داوودنیا، نسرین، ناصر سراج‌خرمی، ناصر و علی اکبر جولازاده اسمعیلی (۱۳۹۴). «نقد شخصیت کیخسرو بر اساس نظریه آبراهام مزلو». *دوفصلنامه ادبیات حماسی دانشگاه لرستان*. سال ۱. شماره ۲. صص ۴۶-۲۵.
- سامانی، معصومه و احمد حسنی رنجبر (۱۳۹۵). «بررسی اندیشه‌های عرفانی- تربیتی کتاب کشف‌المحجوب هجویری بر اساس نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو». *مجله عرفان اسلامی*. سال ۱۲. شماره ۴۷. صص ۲۵۹-۲۳۵.
- ستاری، رضا، حجت صفارحیدری و منیره محرابی کالی (۱۳۹۴). «شخصیت رستم بر اساس داستان رستم و اسفندیار در شاهنامه و نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو». *متن‌پژوهی ادبی*. سال ۱۹. شماره ۶۴. صص ۱۱۰-۸۳.
- سیاسی، علی اکبر (۱۳۸۹). *نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روانشناسی*. چاپ سیزدهم. تهران: دانشگاه تهران.
- شریعت‌باقری، مهدی (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی نظریات مولوی و مزلو درباره انسان سالم و کامل». *مجله مطالعات روانشناختی*. دوره ۸. شماره ۴. صص ۱۴۵-۱۳۱.
- شولتز، دوان‌پی (۱۳۸۵). *روانشناسی کمال*. ترجمه گیتی خوشدل. چاپ سیزدهم. تهران: پیکان.
- شولتز، دوان‌پی و شولتز، سیدنی. ال.ن (۱۳۹۲). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. چاپ بیست و چهارم. تهران: ویرایش.
- صمصامی، شیرین و مه‌دخت پورخالقی چترودی (۱۳۹۴). «شاهنامه و علم مدیریت با تأکید بر هرم سلسله‌نیازهای مزلو». *جستارهای ادبی*. سال ۴۸. شماره ۱۸۸. صص ۱۴۰-۱۰۹.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / ۳۳

ظهیری‌ناو، بیژن، مریم علانی ایلخچی و سوزان رجبی (۱۳۸۷). «بررسی تطبیقی نمودهای خودشکوفایی در مثنوی با روانشناسی انسان‌گرایانه آبراهام مزلو». *مجله گوه‌رگویا*. سال ۲. شماره ۷. صص ۹۱-۱۲۴.

فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۷۳). *آثار البلاد و اخبار العباد*. ترجمه جهانگیر میرزا قاجار. تصحیح و تکمیل از میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). *رساله قشیریہ*. با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

کریمی، یوسف (۱۳۸۹). *روانشناسی شخصیت*. چاپ پانزدهم. تهران: ویرایش. مایر، فریتس (۱۳۷۲). «ابوسعید ابوالخیر و صاحبان قدرت؛ تعقیب و آزار صوفیان». ترجمه مهرآفاق بایبوردی. *مجله معارف*. دوره ۱۰. شماره ۲ و ۳. صص ۱۶۹-۱۴۹.

محمدیان، عباس، محمود مهجوری و زهرا میرنژاد (۱۳۹۵). «واکاوی عناصر انسان‌دوستی در اندیشه ابوسعید ابوالخیر». *مجله ادب و زبان*. سال ۱۹. شماره ۳۹. صص ۲۷۰-۲۵۳.

مدرس‌زاده، عبدالرضا (۱۳۹۱). «بررسی روانشناسانه شخصیت ناصر خسرو قبادیانی». *مجله زبان و ادبیات فارسی*. سال ۳. شماره ۲. صص ۱۶۲-۱۴۷.

مزلو، آبراهام. اچ (۱۳۷۲). *انگیزش و شخصیت*. ترجمه احمد رضوانی. چاپ سوم. مشهد: آستان قدس رضوی.

مهدوی دامغانی، محمود و علیرضا صادقی (۱۳۹۷). «انسان خودشکوفای و خودشکوفایی سعدی با رویکرد تطبیقی به نظریه مزلو». *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*. سال ۱۰. شماره ۴۰. صص ۳۶-۱. میدانی، مرضیه و علیرضا بخشایش (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی نمودهای انسان‌گرایی در گلستان سعدی با رویکرد روانشناسی انسان‌گرا». *مجله کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۲۴. صص ۲۲۰-۱۸۹.

میهنی، محمد بن منور (۱۳۷۱). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. ج ۲. مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

نبی‌لو، علیرضا و احمد آصف (۱۳۹۳). «بررسی سلسله‌مراتب نیازهای مزلو در گلستان سعدی». *مجله متن‌شناسی ادب فارسی*. شماره ۲۲. صص ۶۶-۴۳.

نوروزی، زینب، علیرضا اسلام و محمدحسین کرمی (۱۳۹۱). «بررسی شخصیت بهرام در هفت‌پیکر با توجه به نظریه مزلو». *مجله متن‌شناسی ادب فارسی*. شماره ۱۶. صص ۳۲-۱۷.

۳۴ / بازنمایی و تحلیل ساختارهای مردم‌گرایی در سیره عملی و نظری ابوسعید ابوالخیر / ساعدی و ...

هجل، لاری‌ای و دانیل. جی. زیگلر (۱۳۷۹). نظریه‌های شخصیت؛ مفروضه‌های اساسی، پژوهش و کاربرد. ترجمه علی عسگری. مرکزی: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.

Pardee, Ronald.L. (1990). Motivation Theories of Maslow, Herzberg, McGregor & McClelland. A Literature Review of Selected Theories Dealing with Job Satisfaction and Motivation. *to the Educational Resources Information Center (ERIC)*. 1-24.

References

- Amiri Khorasani, A., Sarfi, M.R., & Iranmanesh, M.H. (2014). A study of Naserkhosrow's moral advice based on the Maslow Pyramid. *Journal of Educational Literature*. Year 6. No. 22. 1-32.
- Asadollahi, Kh. (2008). Forough Farrokhzad and Abraham Maslow's theory of self-actualization. *Journal of Humanities, Al-Zahra University*. No. 74. 1-20.
- Bagheri Khalili, A.A & MehrabiKali, M. (2011). Examining the perception of reality and acceptance of oneself and others in Hafez's lyric poems (based on Abraham Maslow's theory of personality/self-actualization). *Persian language and literature research*. Year 3. No. 3. 1-18.
- Bahrevar, M. (2009). Rereading Rumi's biography according to Maslow's hierarchy of needs. *Journal of Mystical Studies*. No. 10. 87-118.
- Davoodnia, N., Seraj Khorami, N., & Jowlazadeh Ismaili, A.A. (2015). Critique of Keykhosrow's personality based on the theory of Abraham Maslow. *Bi-Quarterly Epic Literature of Lorestan University*. Year 1. No. 2. 25-46.
- Fakhouri, H. & Kh. Jar (1994). *History of Philosophy in the Islamic World*. (A. Ayati, Trans). Tehran: Elmi v Farhangi.
- Hegel, L.E. & D.G. Ziegler (2000). *Personality theories; Basic assumptions, research and application*. (A. Asgari, Trans). Markazi: Islamic Azad University, Saveh Branch.
- Heidari, H. & Kardoust Fini, Kh. (2013). A Comparative Study of Maslow and Rumi's Anthropological Perspectives with Emphasis on Self-Prosperity. *Research Journal of Mysticism*. No. 9. 29-60.
- Hejazi, B.S. (2008). Personality Psychology in the History of Beyhaqi. *Journal of Persian Language and Literature*. No. 16. 9-40.
- Jalili, R. & Zarif Emaratsaz, B. (2017). Analysis of the theory of the unity of existence in the mystical view of Abu Sa'id Abu al-Kheir (a new look at Pir Mahneh Sufism). *Journal of Persian Language and Literature*. Vol 13. No 12. 110-127.
- Jalili, R. & Faqih MalekMarzban, N. (2019). A Study of the Characteristics of the Experience of the Mystical Peak in Biddle Dehlavi's Lyric Poems Based on Abraham Maslow's Theory of Self-Prosperity. *Journal of Mystical and Mythological Literature*. Year 15. No. 56. 43-70.
- Jalili, R. & Nowrooz, M. (2016). Orbital problem in Naser Khosrow's thought and personality based on Abraham Maslow's theory of self-actualization. *Journal of Literary Criticism and Stylistics Research*. No. 24. 63-85.

- Jalili, R. & Nowrooz, M. (2018). Study of perception of reality in Naser Khosrow's thought based on Abraham Maslow's theory of self-actualization. *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*. Year 7. No. 1. 41-57.
- Jalili, R. & Nowrooz, M. (2019). A Study of NaserKhosrow's Thought Style with New Patterns, A Case Study: Manifestations of Self-Prosperity in NaserKhosrow's Thought and Personality Based on Abraham Maslow's Theory of Self-Prosperity. *Journal of Persian Stylistics and Poetry*. Year 12. No. 45. 305-325.
- Karimi, Y. (2010). *personality psychology*. (5th ed). Tehran: Virayesh.
- Khoshhal, T. and A.N. Nazariani (2007). The Influence of the Political and Social Developments of the Fifth Century on the Behavior and Tragedy of Abu Sa'id Abu al-Kheir. *Journal of Persian Language and Literature Research*. No. 8. 45-67.
- Mahdavi Damghani, M & Sadeghi, A. (2018). Saadi's self-fulfilling and self-fulfilling man with a comparative approach to Maslow's theory. *Journal of Educational Literature*. Year 10. No. 40. 1-36.
- Maslow, A.H. (1993). *Motivation and personality*. (A. Rezvani, Trans). (3th ed). Mashhad: Astan Qods Razavi.
- Meidani, M & Bakhshayesh, A. (2012). A Comparative Study of Manifestations of Humanism in Golestan Saadi with a Humanistic Psychology Approach. *Journal of Persian Language and Literature*. No. 24. 189-220.
- Meihani, M.b.M. (1992). *Asrar Al Towhid*. (M. ShafieiKadkani, Ed). Tehran: Agah.
- Meyer, F. (1993). Abu Sa'id Abu al-Kheir and those in power; Persecution of Sufis. (M. Baybordi, Trans). *Journal of Education*. Vol 10. No 2 and 3. 49-169.
- Modarreszadeh, A. (2012). Psychological study of the personality of Naser Khosrow Ghobadiani. *Journal of Persian Language and Literature*. Year 3. No. 2. 147-162.
- Mohammadian, A., Mahjouri, M. & Mirnejad, Z. (2016). Analysis of humanitarian elements in the thought of Abu Saeed Abu al-Kheir. *Journal of Literature and Language*. Year 19. No. 39. 253-270.
- NabiLoo, A. & Asef, A. (2014). Study of the hierarchy of Maslow's needs in Golestan Saadi. *Journal of Persian Literature*. No. 22. 43-66.
- Nowroozi, Z., Islam, A. & Karami, M.H. (2012). Study of Bahram's personality in seven bodies according to Maslow's theory. *Journal of Textology of Persian Literature*. No. 16. 17-32.

- Pardee, R.L. (1970). Motivation Theories of Maslow, Herzberg, McGregor & McClelland. A Literature Review of Selected Theories Dealing with Job Satisfaction and Motivation. *to the Educational Resources Information Center (ERIC)*. 1-24.
- Pirani, M. (2020). Rereading the Mystical Tales of the Mysteries of Unity with a Positive Psychological Approach. *Journal of Mystical Literature*. Year 12. No. 22. 7-32.
- Pourkhaleghi, M.D. (1999). Nobody Ibn Hich [thoughts of annihilation in the sight of God and survival in the works of Abu Sa'id Abu al-Khair]. *Proceedings of Abu Saeed Abu Al-Kheir Seminar*. Tehran. Al Hoda. 137-162.
- Qazvini, Z bin M.b.M. (1994). *Works of the country and news of worship*. (J. Qajar, Trans). Correction and completion of Mirhashem Mohaddes. Tehran: AmirKabir.
- Qosheyri, A.K.B.H. (1995). *Resaleh Qosheyriyeh*. (B. Forouzanfar, Ed). Tehran: Elmi v Farhangi.
- Samani, M. & Hassani Ranjbar, A. (2016). A Study of the Mystical-Educational Thoughts of Kashf al-Mahjoub Hojviri based on the theory of self-actualization of Abraham Maslow. *Journal of Islamic Mysticism*. Year 12. No. 47. 235-259.
- Samsami, Sh. & Pourkhaleghi Chatroudi, M.D. (2015). Shahnameh and the science of management with emphasis on the pyramid of Maslow's series of needs. *Literary Essays*. Year 48. No. 188. 109-140.
- Sattari, R., Saffar Heidari, H. & Mehrabi Kali, M. (2015). Rostam's character based on the story of Rostam and Esfandiar in Shahnameh and Abraham Maslow's theory of self-actualization. *Literary textual research*. Year 19. No. 64. 83-110.
- Shariat Bagheri, M. (2012). A comparative study of Rumi and Maslow's theories about a healthy and perfect human being. *Journal of Psychological Studies*. Vol 8. No 4. 131-145.
- Siasi, A.A. (2010). *Personality theories or schools of psychology*. (13th ed). Tehran: University of Tehran.
- Schultz, D.P. (2006). *Psychology of perfection*. (G. Khoshdel, Trans). (13th ed). Tehran: Peykan.
- Schultz, D.P & Schultz, S.A. (2013). *Personality theories*. (Y. Seyed Mohammadi, Trans). (24th ed). Tehran: Virayesh.
- ZahiriNav, B., Alaei Ilekchi, M. & Rajabi, S. (2008). A Comparative Study of the Manifestations of Self-Prosperity in Masnavi with the Humanistic Psychology of Abraham Maslow. *Gohar Goya Magazine*. Year 2. No. 7. 91-124.

Representation and Analysis of Populist Structures in the Practical and Intellectual Life of Abu Sa'id Abu al-Kheir: Adopting Abraham Maslow's Theory of Self-actualization¹

Sayyed Mohammad Saedi²
Masoud KheradmandPour³
Amirmohammad Ardeshirzadeh⁴
Abdollah MaghamianZade⁵

Received: 2021/03/15

Accepted: 2021/06/17

Abstract

In the field of Islamic mysticism, Abu Sa'id Abu al-Kheir is a leading figure who has paid special attention in his speech, disposition and thought to human beings and their concerns, and has consolidated his mystical system accordingly. Such an attitude is reflected in the school of humanistic psychology, of which Abraham Maslow is the most prominent theorist. His attention to the man's well-being has led to his theory of self-actualization. One of the characteristics of self-actualized individuals described by Maslow is "populist disposition

1. DOI: 10.22051/JML.2021.35704.2191

2. PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, Dezful Branch, Islamic Azad University, Dezful, Iran. saedi1393@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Dezful Branch, Islamic Azad University, Dezful, Iran (Corresponding author). Af116737@gmail.com

4. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Dezful Branch, Islamic Azad University, Dezful, Iran. Ardeshirzadeh53@yahoo.com

5. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Dezful Branch, Islamic Azad University, Dezful, Iran. a.maghamianzade@yahoo.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

structure". In this regard, the purpose of this study, which is based on library resources and descriptive-analytical research method, is to study and analyze populist structures in the practical and intellectual life of Abu Sa'id Abu al-Kheir via adopting Abraham Maslow's theory of self-actualization. The results of the research show that Meihana spiritual guide disregarded conventional preconceptions in his interactions with people, and only considered basic human concepts as criteria for distinguishing between flourishing and immature people. Being well aware of the existing scientific and cognitive limitations, he had chosen to associate with scientific, religious and political elites; which was effective in strengthening his spiritual character and popular base. Also, Abu Sa'id's explication of a new valuation system based on epistemological and non-tangible issues had made people interested in his sermons and moral advice. The outstanding feature of sheikh's interpersonal relationships was that he sought to identify himself with the common people and did not display any feelings of superiority.

Keywords: Abu Sai'd Abual-Kheir, Populist Disposition Structure, Mysticism and Sufism, Psychology, Abraham Maslow, Self-actualization.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / صفحات ۶۹-۴۱

بررسی و تحلیل کارکرد پادگفتمانی در داستان شیخ صنعان^۱

مقاله علمی - پژوهشی

ابراهیم کنعانی^۲
فاطمه رزمی حسن آباد^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۷

چکیده

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که نقش پادگفتمان‌ها در تقویت، تثبیت و بازآفرینی معنای نشانه‌ای و یا ساخت‌شکنی از نشانه‌های گفتمانی مربوط به دیگری چیست. این پژوهش می‌کوشد با تبیین سازوکار زبانی و دلالتی متن و از منظر کارکرد پادگفتمانی، شیوه‌های تعامل و رقابت میان گفتمان‌های مختلف را بررسی کند و با کشف نقاط مرکزی گفتمان به تبیین چگونگی تولید، تغییر و یا تثبیت معنا بپردازد. پادگفتمان وضعیتی را ایجاد می‌کند که یک گفتمان در تعامل و یا چالش با گفتمان دیگر قرار می‌گیرد و با حمایت از آن تأیید می‌شود. در این جستار کارکردهای پادگفتمان در شکل‌دهی به دلالت‌پردازی و فرایند معناسازی بازکاویده شده است. پرسش اصلی پژوهش این است که پادگفتمان‌ها در داستان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.35107.2163

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کوثر بجنورد، خراسان شمالی، ایران
(نویسنده مسئول). ebrahimkanani@kub.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات روایی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کوثر بجنورد، خراسان شمالی، ایران. razmifateme9@gmail.com

شیخ صنعان (در *منطق الطیر عطار*) چگونه و در قالب کدام کارکردها توانسته‌اند شیوه‌های تعامل و رقابت میان گفتمان‌های مختلف را بازنمایی کنند. به این منظور، با استفاده از روش تحلیل کیفی گفتمان و از منظر پادگفتمانی و به شیوه توصیفی-تحلیلی، به تحلیل و تبیین مؤلفه‌هایی پرداخته شده است که در قالب پادگفتمان در داستان یادشده نقش ایفا می‌کنند و به حمایت و گسترش ایده اصلی داستان یاری می‌رسانند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این داستان با به کارگیری پادهای مختلفی از قبیل شبیه‌سازی ارجاعی، روایی، استعاری، تودرتو، تفویض اختیار، پرسش، تعویق کنشی، شاهد آوردن، احیای کنشگر، خرق عادت، و پادگفتمان رد و استعلاگفتمان اصلی داستان را تأیید و تثبیت کرده است.

واژه‌های کلیدی: گفتمان، پادگفتمان، گفته‌پرداز، مجاب‌سازی، شیخ صنعان.

۱- مقدمه

گفتمان^۱ بنا به نظر یارمحمدی (۱۳۹۳: ۱؛ ۱۳۹۰: ۱۲)، در سه گونه بسیار مرسوم تعریف شده است: «۱. قطعه‌ای از زبان بامعناست که اجزای آن به نحوی به هم مرتبط‌اند و هدف خاصی دارد، ۲. محصول ارتباط و تعامل مباشران گفت‌وگو در بافتی اجتماعی- فرهنگی است، ۳. عمل گفته یا کنش در مقابل محصول گفته یا متن که بازنمای ساخت‌صوری گفتمان است». شعیری (۱۳۹۰: ۵۵) نیز بر این باور است که هرگاه فردی طی کنشی گفتمانی و در موقعیتی تعاملی، زبان را به صورت فردی استفاده کند، به تولید گفتمان پرداخته است. همچنین گفتمان کاربرد زبان به عنوان ابزاری برای تعامل و کنش مؤثر در بافتی اجتماعی و فرهنگی است. برپایه این، گفتمان به واسطه مفاهیم و دیدگاه‌های منظم، چگونگی فکر کردن و عمل در درون بافت خاص و همچنین تأثیر رفتارها به وجود می‌آید (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۴۰). در پادگفتمان^۲ نیز با کنش زنده گفتمانی مواجه هستیم که دو سوی تعامل در بافتی اجتماعی- فرهنگی در یک وضعیت متمرکز حضور قرار می‌گیرند. این حضور به تأثیر از همان کنش زنده، پیوسته تمدید و توسعه پیدا می‌کند تا اینکه چتری حمایتی در گفتمان تشکیل می‌شود. این حمایت به منزله پوشش گفتمانی، از موجودیت کنشگر دفاع و حضور او را تضمین می‌کند. شعیری (۱۳۹۲: ۲۶۹) این کنش را کنش پادگفتمانی می‌نامد و آن را در قالب پادگفتمان تبیین می‌کند. پادگفتمان، با ایجاد یک

قدرت متمرکز گفتمانی به عنوان حامی، سبب تمرکز انرژی و قدرت در گفتمان می‌شود و بدین وسیله، شرایطی فراهم می‌گردد تا گفتمان‌های دیگر در زیر سایه این گفتمان حامی، به حیات خود ادامه دهند و سبب تضمین، تمدید و توسعه حضور خود شوند. هاتفی (۱۳۹۹: ۱۶۸) نیز ضمن اعتقاد به وجود ضد گفتمان در کنار پاد گفتمان، تعبیر گفتمان پاد را به کار می‌برد و بیان می‌کند که گفتمان پاد سبب تداوم و بقای گفتمان می‌شود. در داستان شیخ صنعان نیز شاهد قدرتی متمرکز هستیم که میان دو کنشگر اصلی گفتمان در نوسان است. متمرکز شدن قدرت، پاد گفتمانی را شکل می‌دهد که با کارکرد متنوع خود، گفتمان‌های مرتبط را در زیر چتر خود قرار می‌دهد و حضور و معنای آن‌ها را تضمین می‌کند. از این رو در مقاله پیش روی، با استخراج و بررسی پاد گفتمان‌ها و کارکرد آن‌ها در داستان شیخ صنعان کوشیده شده به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که پاد گفتمان‌ها در داستان مورد بحث در قالب کدام کارکردها و گونه‌ها و چگونه توانسته‌اند شیوه‌های تعامل، تقابل و رقابت گفتمان‌های مختلف را بازنمایی کنند. همچنین نقاط مرکزی دو گفتمان اصلی کدام‌اند و نقش پاد گفتمان‌ها در چگونگی شکل‌گیری و تحقق آن‌ها چیست. در پژوهش حاضر پس از استخراج انواع متنوع پاد گفتمان‌های داستان مورد بحث و تبیین کارکردهای آن‌ها، چگونگی هاله‌سازی گفتمانی و نقش حمایتی آن بررسی شده است.

۲- پیشینه پژوهش

از مطالعات و پژوهش‌هایی که از گذشته تاکنون درباره گفتمان و پاد گفتمان صورت گرفته است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد. در نشانه-معناشناسی دیداری: نظریه و تحلیل گفتمان هنری (شعیری، ۱۳۹۲)، به بررسی پاد گفتمان‌های به کاررفته در گفتمان‌های دیداری و تبیین شرایط و فرایندهای پیچیده معناسازی با توجه به کنش‌هایی مانند تقابل، تعامل، هم‌سویی، پادسازی گفتمانی، ارزش و... پرداخته شده است. در «نقش پاد گفتمانی استعاره زبانی در ترمیم فرایند ارتباطی در نامه‌های نیما یوشیج» (رضایی و همکاران، ۱۳۹۵)، این نتیجه حاصل شده که استعاره در کارکرد پاد گفتمانی و با سیال کردن معنا، به عنصری فعال و معنا ساز بدل می‌گردد که مبتنی بر تجربه‌های عینی حضور است و در تکمیل فرایندهای ارتباطی نقش چشمگیری ایفا می‌کند. در «نقد نشانه - معناشناختی داستان شیخ صنعان در

منطق الطیر عطار با تکیه بر نظام‌های گفتمانی» (طایفی و شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۶)، با بهره‌گیری از تحلیل و نقد محتوا این نکته بیان شده که عطار بر آن است تا با استفاده از برنامه‌ای از پیش تعیین شده، وضعیت نامساعد اولیه را به وضعیت مساعد در پایان حکایت بدل سازد. در «بررسی و تحلیل کارکرد پادگفتمانی نامه‌های نیما یوشیج» (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶)، نویسندگان با تحلیل کارکرد پادگفتمانی در نامه‌های نیما یوشیج به این نتیجه دست یافته‌اند که پادگفتمان‌های ساخته شده بیشتر شوش محور و بر احساس و عاطفه مبتنی‌اند. در «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف، واکاوی داستان‌های یاران غار و خضر و موسی» (داوودی‌مقدم و همکاران، ۱۳۹۶)، این نکته دریافت می‌شود که برخی پادگفتمان‌ها ریشه در اصیل‌ترین ابعاد پنهانی وجود انسان، یعنی تصاویر کهن‌الگویی و نمادپردازی دارند که در گفتمان روزمره مردم به شکل داستان‌گویی، استعاره، ضرب‌المثل و قصه‌های تمثیلی نمایان می‌شوند و برخی نیز در ساختار زبان، به شکل ارجاع، تکرار و تقطیع، گفتمان مورد نظر را همراهی و حمایت می‌کنند. در «تحلیل پادگفتمان قرآنی دو نگاره حضرت یوسف در زندان و حضرت یونس و ماهی از فالنامه شاه‌تهماسبی» (پایدارفرد و همکاران، ۱۳۹۷)، این نتیجه حاصل شده که پادگفتمان الهی به شکل کنشی تعلیقی، تنشی و شوشی در دو نگاره بروز یافته است. همچنین در این پژوهش انواع گفتمان‌های شکل‌گرفته در متن توصیف و معرفی می‌شود. براساس این پژوهش‌ها، در متون ادبی کلاسیک فارسی پژوهشی در زمینه پادگفتمان‌ها و کارکرد آن‌ها انجام نشده است و پژوهش حاضر، به بررسی گونه‌های متنوع پادگفتمانی و کارکرد آن‌ها در داستان شیخ صنعان از منطق الطیر عطار پرداخته و از این منظر، چگونگی شکل‌گیری نقاط مرکزی گفتمان و شیوه‌های تعامل، تقابل و رقابت گفتمان‌های مختلف مورد بازکاوی قرار می‌گیرد.

۳- مبانی نظری

گفتمان به تلازم گفتار (یا گفته)^۳ با کردار اجتماعی^۴ و یا معنایی آن تعبیر شده است (یارمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۶۵). این تعبیر مفاهیمی چون کنش گفتمانی، گفته‌پردازی^۵، بافت و تولید معنا را در ارتباط با هم قرار می‌دهد. از این روی، می‌توان گفتمان را فرایندی دانست

که مبتنی بر کنش گفتمانی و در موقعیتی تعاملی شکل می‌گیرد و در جریان دلالت‌پردازی به خلق معنا منتهی می‌شود. حاصل این کنش، گفته‌پردازی نامیده می‌شود. گفته‌پردازی این امکان را فراهم می‌آورد تا زبان در خدمت فرایند خلق معنا قرار گیرد و جهت‌مند شود. تحلیل گفتمان^۶ نیز درصدد کشف و تبیین ارتباط بین ساختار دیدگاه‌های فکری-اجتماعی حاکم بر تولید گفتمان و ساختارهای گفتمان‌مدار^۷ است (فرکلاف، ۱۹۹۵؛ فرکلاف و وداک، ۱۹۹۷؛ به نقل از همان: ۱۴۳). براساس این، در تحلیل گفتمان از طریق بررسی سازوکار زبانی متن، می‌توان از ایدئولوژی‌ها و سازوکار روابط نابرابر قدرت نهفته در لایه‌های زیرین گفتمان آگاه شد. از منظر تحلیل انتقادی گفتمان^۸ نیز فرکلاف^۹ گفتمان را نوعی کردار اجتماعی می‌داند که برای تحلیل آن از سه لایه تحلیل متن، تحلیل کردار گفتمانی^{۱۰} و تحلیل کردار اجتماعی بهره گرفته می‌شود (سلطانی، ۱۳۹۷: ۶۴). برپایه این، در تحلیل انتقادی، گفتمان شکلی از کردار اجتماعی است که هم جهان اجتماعی را می‌سازد و هم به‌واسطه کردارهای اجتماعی دیگر ساخته می‌شود (همان: ۵۲). از این منظر، کردارهای اجتماعی در شکل‌گیری و یا بازآفرینی تعاملات اجتماعی و روابط نابرابر قدرت و یا در تأثیرپذیری از آن، نقش مهمی ایفا می‌کنند. لاکلا^{۱۱} و موف^{۱۲} (۱۹۸۵) نیز همه پدیده‌های اجتماعی را از منظر ساخت‌های گفتمانی قابل تبیین می‌دانند. گفتمان از نظر آنان، حوزه‌ای است که مجموعه‌ای از نشانه‌ها در آن به‌صورت شبکه‌ای در می‌آیند و معنایشان در آنجا تثبیت می‌شود (به نقل از همان: ۷۶). این شبکه معنایی حول یک نقطه مرکزی^{۱۳} به تثبیت می‌رسد. این نقطه مرکزی مطابق نظریه فرکلاف (۱۹۹۵)، نظم گفتمانی^{۱۴} را رقم می‌زند (به نقل از یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۵: ۵۸). از نظر لاکلا و موف (۱۹۸۵)، نقطه مرکزی، نشانه برجسته و ممتازی است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند (به نقل از سلطانی، ۱۳۹۷: ۷۷). براساس این، ما در هر گفتمانی با دالی^{۱۵} مرکزی مواجه هستیم که دو گروه از نشانه‌ها را حول محور خود به تثبیت می‌رساند. اما این تثبیت به‌طور کلی حاصل نمی‌شود و به تأثیر گفتمان‌های دیگر هر لحظه ممکن است معنا به تعویق بیفتد و یا بازآفرینی شود. این دال برپایه دیدگاه لاکلا و موف، دال سیال نامیده می‌شود (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۵: ۲۳۹). دال سیال، معرف این است که گفتمان‌های مختلف رقیب هر کدام سعی در تصاحب این دال به نفع خود دارند و

تلاش می‌کنند معنای آن را تثبیت کنند (همان: ۲۴۰). بنا بر نظر شعیری (۱۳۹۲: ۲۷۳)، پادگفتمان نیز وضعیتی است که در آن دو یا چند گفتمان در تعامل و یا چالش با یکدیگر قرار می‌گیرند و یک گفتمان، چتر حمایتی برای گفتمان دیگر می‌شود و آن را تحت پوشش و حمایت خود قرار می‌دهد.

پادگفتمان نیز برآیند مباحث جدید حوزه تحلیل گفتمان است که معادل خاصی در زبان‌های دیگر برای آن تعریف نشده است و اضافه شدن پیشوند پاد به گفتمان، مفهوم جدیدی را می‌سازد. پادگفتمان از این حیث، به مفهوم اتخاذ راهبردهایی همسو و هاله‌هایی است که حول محور گفتمان مسلط شکل می‌گیرند که با وجه مجابی و مشروعیت‌دهی به گفتمان، قدرت‌مداری آن را تضمین می‌کند. از یک سوی با هژمونیک شدن دال‌ها و نشانه‌های گفتمان، شاهد هژمونیک شدن گفتمان هستیم و از سوی دیگر گفتمان‌ها با پذیرش عناصری از گفتمان رقیب با نوعی خطر مواجه می‌شوند. گفتمان برای محافظت خود در برابر این خطر و حمایت از گفتمان هژمونیک‌شده، در عرض خود پادگفتمان را شکل می‌دهد. پادگفتمان، در نقش یک چتر گفتمانی عمل می‌کند که پیوسته از گفتمان مرکزی حمایت می‌کند و شرایط مجابی و اقناعی گفتمان را تقویت می‌بخشد. براساس این، پادگفتمان با ایجاد هاله گفتمانی، وضعیتی را رقم می‌زند که موجب‌سازی^{۱۶}، قدرت عمل گفتمانی و مشروعیت گفتمان افزایش می‌یابد. پادگفتمان در نقش یک شریک گفتمانی عمل می‌کند که از یک سو مانع از تزلزل وضعیت هستی‌شناختی^{۱۷} حضور کنشگر و تبدیل او به ناکشگر^{۱۸} می‌شود و از دیگر سوی، سبب تضمین حضور کنشگر و استعلای وضعیت حضوری او می‌گردد. این وضعیت، شبکه‌ای از نشانه‌ها را شکل می‌دهد که حول محور یک گفتمان مرکزی گرد آمده‌اند و یک نظام متمرکز گفتمانی را متحقق می‌سازند. هر گفتمان برای اینکه حضورش را در سه حوزه مشروعیت‌یابی، قدرت‌مداری و نفوذپذیری تضمین کند، باید به پادگفتمان خود نیز شکل دهد. گفتمان در سایه این حمایت گفتمانی، قدرت موجب‌سازی و اقناعی خود را افزایش می‌دهد و معنای خود را استمرار می‌بخشد. در موجب‌سازی نیز بر جهان ذهنی دیگری تأثیر می‌گذاریم و توانش او را در راستای هدفی مشخص به کار می‌گیریم (بابک‌معین، ۱۳۹۴: ۱۰۸). موجب‌سازی در این مفهوم با پادسازی گفتمانی اشتراک پیدا می‌کند؛ زیرا یکی از اهداف پادسازی

گفتمانی، مجاب‌سازی مخاطب در راستای اهداف و اندیشه‌های گفته‌پرداز^{۱۹} است. در هر گفتمان، شاهد حضور یک گفتمان اصلی و مرکزی هستیم که گفتمان‌های دیگر در خدمت او هستند و پادگفتمان با ایفای نقش مجاب‌سازی و باورپذیری، سبب تقویت این گفتمان مرکزی می‌شود. پادگفتمان‌ها دارای انواع گوناگونی‌اند که هر کدام کارکردی ویژه دارند و با راهبردهای خاص خود، در جهت حمایت از گفتمان اصلی گام بر می‌دارند.

۴- بررسی و بحث، گونه‌های پادگفتمانی

۱-۴ پادگفتمان مبتنی بر شبیه‌سازی ارجاعی^{۲۰}

در پادگفتمان ارجاعی، گفتمان با ارجاع به گذشته و آینده، مخاطب را در ارتباط با وضعیتی پساگفتمانی و یا پیشاگفتمانی قرار می‌دهد (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۷۴). این پادگفتمان سبب می‌شود تا گفتمان با ارجاع به مؤلفه‌های زمانی، مکانی و کنشی، وجه قدرت‌مداری و مشروعیت‌بخشی خود را افزایش دهد. برخی این پادگفتمان را مؤلفه‌ساز می‌نامند (داوودی مقدم و همکاران، ۱۳۹۶: ۵). در این نوع، مؤلفه‌های اشاره‌ای مانند «این»، «آن»، «اینجا» و «آنجا»، عناصری‌اند که با واقعیت‌بخشی و عینیت‌سازی، قدرت ارجاعی و لنگراندازی گفتمانی را افزایش می‌دهند و سبب تحکیم آن می‌شوند (همان‌جا).

در ابتدای گفتمان مورد بحث، گفته‌پرداز برای شیخ به‌عنوان کنشگر و ویژگی‌هایی مانند برخورداری از کرامات و مقامات قوی، دم مسیحایی و مقتدای تمام مردم بودن را بر می‌شمارد که به وجهی از زندگی عرفانی شیخ در گذشته ارجاع می‌دهد. این ویژگی‌ها از کنشگری خبر می‌دهد که به‌واسطهٔ بُن‌مایه‌های دینی و عرفانی در موقعیتی برتر از دیگران قرار دارد و از قدرت خارق‌العاده‌ای برخوردار است. در این بخش، با سوژه‌ای^{۲۱} مواجه هستیم که به‌واسطهٔ ارجاع به مفهومی از الگوی پیری و مرادی در فرهنگ عرفانی با قدرت معنوی بالایی جلوه کرده و این موقعیت، او را در وضعیت متمایزی نسبت به دیگران قرار داده است. پیر عهد خویش بودن، بیش بودن در کمال، بی‌حد داشتن نماز و روزه، عمل به همهٔ سنت‌ها و اهل کرامات و مقامات و مقتدای آشکار در جهان، ویژگی‌هایی است که شیخ به دلیل برخورداری از آنها، دارای قدرتی برتر است.

شیخ صنعان پیر عهد خویش بود در کمال از هر چه گویم بیش بود...

خود صلوه و صوم بی حد داشت او	هیچ سنت را فرونگذاشت او...
موی می‌بشکافت مرد معنوی	در کرامات و مقامات قوی...
خلق را فی‌الجمله در شادی و غم	مقتدایی بود در عالم غلم

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۶)

در این پادگفتمان، وضعیت کنونی شیخ در ارتباط با سه وضعیت گذشته، حال و آینده در نظر گرفته می‌شود. ضعف کنونی شیخ و آسیب‌دیدگی روحی و شکنندگی کنونی او از یک سو با ارجاع به گذشته و شخصیت پیری و مرادی او در دوره‌ای از حیات عرفانی پوشش داده می‌شود و از سوی دیگر با ارجاع به وضعیت او در آینده و شخصیت استعلایی او، این ضعف و این وضعیت شکننده جبران می‌شود. شخصیت شیخ در گذشته و آینده مانند پاد و سپر دفاعی عمل می‌کند که از شکنندگی شخصیت او در زمان حال جلوگیری می‌کند و مانع از سقوط هستی‌شناختی او می‌گردد. در وضعیت کنونی شیخ نیز با وضعیتی تعلیقی مواجه هستیم که می‌تواند سبب برهم‌ریختن مرزهای هویتی گردد. اما وضعیت حضوری پیشاگفتمانی و پساگفتمانی شیخ در نقش پادگفتمانی عمل می‌کند که وجه کنشگری سوژه را تقویت می‌کند و هویت او را استمرار می‌بخشد.

۲-۴ پادگفتمان روایی یا پادگفتمان مبتنی بر نقل داستان

در این پادگفتمان، گفته‌پرداز برای حمایت از گفتمان اصلی، به یک روایت داستانی ارجاع می‌دهد. با این راهبرد، گفته‌پرداز با بخشیدن ساختاری روایی به کلام خود، روایتی کنشی را بر می‌گزیند تا از این طریق، وجه اقتدارگرایی کنشگر از آسیب و تهدید در امان بماند. گفته‌پرداز در ادامه توصیف وضعیت شیخ، از رخدادی در زندگی شیخ خبر می‌دهد که وضعیت حاصل از مقتدایی و پیشوایی او را در هم می‌شکند. گفته‌پرداز با توسل به این شیوه، با ارجاع به داستان یوسف، روایت به چاه افتادن او را برای مخاطب از راه تداعی زنده می‌سازد. افتادن در چاه، نوعی گره و عقبه در سیر شیخ و به منزله آزمونی است که تنها پس از گذر از آن می‌توان از عنایت حق برخوردار شد. همان گونه که در متن می‌بینیم خود سوژه یا کنشگر که همان شیخ است، خوابی می‌بیند که در مقابل بت‌ها سجده می‌کند. این وضعیت نشانگر شکست وجه اقتدارگرایی شیخ است.

گرچه خود را قُدوهٔ اصحاب دید
کز حرم در رومش افتادی مقام
یوسف توفیق در چاه افتاد
من ندانم تا ازین غم جان برم
چند شب بر هم چنان در خواب دید
سجده می کردی بُتی را بر دوام
عقبه‌ای دشوار در راه افتاد
ترک جان گفتم اگر ایمان برم
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۶)

با توجه به متن، این خواب کنشگر را به گفتمان روایی یوسف ارجاع می‌دهد. پادگفتمان روایی و نقل داستان، میان باور مبتنی بر غرور ناشی از پیشوایی کنشگر و حقیقت ایمان یا عشق او گسست ایجاد می‌کند. سوژه در قالب طرح این پادگفتمان روایی، از روح زخم خورده‌ای خبر می‌دهد که دچار خراشیدگی احساسی شده است و تمام ایمان خویش را آسیب‌دیده می‌بیند. بنابراین پادگفتمان روایی به کنشگر کمک می‌کند تا به بازسازی و ترمیم عواطف مخدوش شدهٔ مربوط به مقام پیشوایی و غرور گذشتهٔ خود پردازد و این بازسازی با گذر از این عقبهٔ دشوار امکان‌پذیر است؛ همان‌گونه که یوسف نیز برای رسیدن به اقتدار، باید با عنایت خدا از چاه نجات پیدا کند. عنایت خدا به یوسف کمک می‌کند تا وجهی از شخصیت اقتدارگرای خود را پس از گذر از این وضعیت زخم خورده به دست می‌آورد. وجه اقتدارگرای حضور یوسف، در نقش پادگفتمانی ظاهر می‌شود که به نحوی هویت زخم خوردهٔ کنشگر را ترمیم می‌بخشد و از استعلای وضعیتی او در آینده خبر می‌دهد.

۳-۴ پادگفتمان استعاری

یکی از راهبردهای مؤثر برای حمایت از گفتمان و تأثیرگذاری بر مخاطب، استفاده از زبان استعاری است. این وجه از استعاره، به یکی از کارکردهای مهم آن نظر دارد که کارکرد ارتباطی نامیده می‌شود. «منظور از کارکرد ارتباطی استعارهٔ زبانی این است که استعاره، طی فرایندی، از استعاره‌بودگی خود عبور کند و با فراتر رفتن از خود، در نقشی پادگفتمانی ظاهر شود که می‌تواند توانش‌های معنایی جدیدی را در خود پیرواند» (رضایی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰۵-۱۰۶). گفته پرداز در کاربرد استعارهٔ زبانی، اهداف مختلفی چون: برجسته‌سازی و تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب و واکنش‌های خاصی همچون تهدید، ترمیم،

ترغیب، تأیید، ترحیم، تشویق، تنبیه، تأکید و.. را دنبال می‌کند. عنصر استعاره در هریک از این موارد، نقشی پادگفتمانی را ایفا می‌کند که گفتمان اصلی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و به نوعی آن را تضمین و حمایت می‌کند (همان، ۱۰۶).

در ادامه شاهد رخدادی برای شیخ هستیم که در وجه اعتقادی شیخ خلل ایجاد می‌کند و سبب گسست و شکنندگی آن می‌گردد. اما در کنار این شکنندگی موقعیت، شاهد شکل‌گیری وضعیت ادراکی - حسی جدیدی برای او هستیم که او را از مقام پیشوایی دور می‌سازد و مقامی عاشقی برای او ترسیم می‌کند. گفته‌پرداز گذر از یک وضعیت به وضعیت جدید را در قالب استعاره و با استفاده از تقابل گفتمانی در عاطفی‌ترین وجه به مخاطب نشان می‌دهد و سبب تأثیرگذاری بیشتر بر او می‌شود.

چارصد مردِ مریدِ معتبر	پس روی کردند با او در سفر
می‌شدند از کعبه تا اقصای روم	طوف می‌کردند سر تا پای روم
از قضا را بود عالی منظری	بر سر منظر نشسته دختری
دختری ترسا و روحانی صفت	در ره روح‌اللهش صد معرفت
بر سپهر حسن در برج جمال	آفتابی بود اما بی‌زوال

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۶-۲۸۷)

در این بخش، گفته‌پرداز در مقابل از دست دادن وجه اقتدار گرای شیخ، با استفاده از استعارهٔ زبانی آفتاب بی‌زوال در سپهر حسن و برج جمال، در جست‌وجوی جایگزینی است که بتواند وضعیت زخم‌خوردهٔ شیخ را التیام بخشد و موقعیتی جدید برایش ایجاد کند. این عنصر زبانی در کنار ویژگی‌هایی مانند: روحانی صفت و داشتن صدمعرفت در ره روح‌الله که برای دختر ترسا برمی‌شمارد، وضعیت عاطفی و احساسی ناشی از حضور عاشقانهٔ شیخ را به مخاطب منتقل می‌کند تا او را نیز با شیخ به هم‌حسی فرابخواند و نوعی رفتار او را توجیه کند. در واقع، گفته‌پرداز با ایجاد نوعی تقابل میان دو نگاه مبتنی بر وضعیت اقتدار گرای شیخ و دختر ترسا و برشمردن صفاتی روحانی و معنوی برای او و با پادسازی استعاری شرایط عاطفی و رفت‌بار شیخ را به مخاطب منتقل می‌کند و از این رهگذر به توجیه رفتار عاشقانهٔ شیخ و تأیید رفتار او می‌پردازد. در ادامه گفته‌پرداز با کمک پادسازی استعاره، حضور شوشی و موقعیت عاطفی و احساسی شیخ را به تصویر می‌کشد و مخاطب

را در این حس با خود همراه می‌سازد. گفته‌پرداز با کاربرد استعاره آفتاب بی‌زوال و طاق بستن ابرو بر ماه، لعل سیراب و نرگس مست و با ایجاد نوعی تحریض در مخاطب با تأکید بر این نکته که لعل سیرابش جهانی تشنه و نرگس مستش هزاران دشنه دارد، به مفهوم‌سازی احساسات می‌پردازد. کاربرد این وجه از احساسات در قالب استعاره، عاطفه مخاطب را تحریک می‌کند و بر تندی و تیزی اشتیاق به چنین محبوبی می‌افزاید. این امر عشق شیخ به دختر را نیز توجیه می‌کند. علاوه بر این، پادسازی استعاری در این بخش، وجه قدرت‌مداری از حضور را برای دختر ترسا در نظر می‌گیرد تا با ایجاد نوعی هم‌حسی و هم‌سوئی در مخاطب، چالش حاصل‌شده در این رخداد عاطفی برای شیخ را مرتفع سازد.

بر سپهر حسن در برج جمال	آفتابی بود اما بی‌زوال...
ابرویش بر ماه طاقی بسته بود	مردمی بر طاق او بنشسته بود...
لعل سیرابش جهانی تشنه داشت	نرگس مستش هزاران دشنه داشت

(همان، ۲۸۷)

در ادامه کنشگر به دلیل گرفتاری در عشقی لازم، از زبانی تضرع‌آمیز استفاده می‌کند تا از این طریق، حس رقت و دلسوزی مخاطب را برانگیزد. در متن، کنشگر با استفاده از پادگفتمان استعاری در واژه «ای ماهروی» به شیوه خطابی و نوع کاربرد واژگانی مانند بی‌طاقت و بی‌دل شدن و کاربرد ضمیر من در «من بیدل»، عجز و دلدادگی خود را با زبانی استعاری و عاطفی نشان می‌دهد.

گفت بی‌طاقت شدم ای ماهروی	از من بیدل چه می‌خواهی بگوی
---------------------------	-----------------------------

(همان، ۲۹۳)

در ادامه نیز کنشگر با استفاده از پادگفتمان استعاری «ای سروقد سیم‌بر» به گونه خطابی و تأکید بر این نکته که جز او کسی دیگر ندارد، شرایط عاطفی گفتمان را از نظر فشاره‌ای به اوج می‌رساند و به نوعی باعث برانگیختگی حس رقت و دلسوزی مخاطب و دختر ترسا می‌شود.

شیخ گفت ای سروقد سیم‌بر	عهد نیکو می‌بری الحق به سر
کس ندارم جز تو ای زیبانگار	دست ازین شیوه سخن آخر بدار

(همان، ۲۹۵)

در نمونه‌های اشاره شده از پادگفتمان‌های استعاری شکل گرفته در این بخش، در ارتباط با هر کدام از دو سوی معادله (دختر ترسا و شیخ)، دو نوع وضعیت حضوری را برای کنشگران رقم می‌زنند. از سویی، در نقش یک پادگفتمان و با بخشیدن وجهی ارزشی به حضور کنشگر (دختر ترسا)، سعی می‌کند از هویت او دفاع کند و هویتش را به تثبیت برساند و از دیگر سوی، با وجهی از هویت حضوری شیخ مواجه هستیم که به دلیل از دست دادن هویت تثبیت شده پیشین در وضعیت تعلیق گفتمانی قرار گرفته است. هاتفی (۱۳۹۹: ۱۵۰)، این هویت را هویت معلق یا آستانه‌ای می‌نامد و لاندوفسکی^{۲۲} از فضای «ریسک ناب»^{۲۳} نام می‌برد (به نقل از: بابک‌معین، ۱۳۹۴: ۱۴۰). در چنین وضعیتی تمام مرزها، تمایزها و سلسله‌مراتب‌ها و در نتیجه تمامی سطوح معرفت‌شناختی فرو می‌ریزد (هاتفی، ۱۳۹۹: ۱۵۰). اینجاست که شیخ از نظر عاطفی در یک وضعیت ناامنی نشانه‌ای قرار می‌گیرد. در این حالت، شرایط عاطفی شیخ از نظر فشاره‌ای به اوج خود می‌رسد. پادگفتمان استعاری به شیخ کمک می‌کند تا از طریق گره‌زدن هویت خود به این وجه از حضور دختر ترسا، هویت جدیدی برای خود رقم بزند. در واقع، هاله استعاری در نقش ترمیمی عمل می‌کند که عاطفه و احساس زخم‌خورده و آسیب‌دیده شیخ را مرهم می‌نهد و موجب تسکین حضور زخم‌خورده او می‌گردد.

۴-۴ پادهای گفتمانی تودرتو (تورم گفتمانی)

در این گونه پادگفتمان، «گفته‌پرداز با ایجاد وضعیت تودرتویی گفتمانی، جنبه پادی گفته خود را تقویت می‌کند. گویی گفتمان در درون خود در حال چرخش، زایش و تکثیر است و با قاب‌سازی‌های متعدد، تورم گفتمانی ایجاد می‌کند. تغییر آهنگ، تغییر ناگهانی فضا، جابه‌جایی و قاب در قاب شدن از ویژگی‌های این نوع پادسازی است» (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۴۱). در این نوع پادسازی با تکثیر معنایی در لایه‌های پنهان گفتمان و فضاها پادی آن مواجه می‌شویم که هر لایه‌ای، لایه دیگر را تقویت می‌کند و در نهایت باعث تأیید و تضمین گفته می‌شود. در این بخش، گفته‌پرداز با مقدمه‌چینی، ایجاد تصویرسازی و تغییر ناگهانی در فضای گفتمان سعی می‌کند مخاطب را اقناع کند. گفته‌پرداز بدین منظور با ارائه تصویری از تکثیر حضوری معشوق به‌عنوان کنشگر، ابعاد

عاطفی گفتمان را تقویت می‌بخشد و مخاطب را به بالاترین درجهٔ اقناع می‌رساند. گفته‌پرداز در فرایند اقناع مخاطب، ابتدا با تمهید مقدمه و با ارائهٔ تصویری از طبیعت بیرونی، از فضای رقابتی و تقابلی میان کنشگر انسانی و طبیعت بهره می‌گیرد. سپس این فضای رقابتی را به فضای همدلانه‌ای بدل می‌کند و کنشگر را به درجه‌ای از استعلا می‌رساند که این عناصر شیفته و عاشق او می‌شوند و به او رشک می‌برند.

بر سپهر حسن در برج جمال	آفتابی بود اما بی‌زوال
آفتاب از رشک عکس روی او	زردتر از عاشقان در کوی او
هر که دل در زلف آن دلدار بست	از خیال زلف او ژنار بست
چون صبا از زلف او مشکین شدی	روم ازان مشکین صفت پرچین شدی

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۷)

توصیف گفته‌پرداز از کنشگر به‌عنوان آفتاب بی‌زوال و رشک بردن آفتاب از عکس او، از برتری موقعیت کنشگر حکایت دارد و وجه پدیداری او را نشان می‌دهد. براساس این، کنشگر به مرکزی بدل می‌شود که همه حضورهای دیگر به‌واسطهٔ حضور او معنا دار می‌شوند. ژنار بستن عاشقان او، سر نهادن آن‌ها، فتنهٔ عشاق بودن چشم‌ها، داشتن جهانی تشنه و دشنه داشتن نرگس مست او، نشانگر وجه مرکزی این حضور است.

هر دو چشمش فتنهٔ عشاق بود	هر دو ابرویش به خوبی طاق بود
ابرویش بر ماه طاقی بسته بود	مردمی بر طاق او بنشسته بود...
لعل سیرابش جهانی تشنه داشت	نرگس مستش هزاران دشنه داشت

(همان)

گفته‌پرداز با در نظر گرفتن وجهی هستی‌شناختی برای حضور کنشگر، سبب تکثر فضای پادی در گفتمان و ایجاد فضای اقناعی می‌شود. همچنین با ایجاد این هاله‌های گفتمانی، نوعی جبر حضوری برای شیخ در نظر می‌گیرد و بدین وسیله گفتهٔ خود را تأیید می‌کند. جبر گفتمانی ناشی از حضور برجستهٔ دختر ترسایی به‌عنوان کنشگر، وجه درونی شخصیت شیخ را دگرگون می‌کند. این دگرگونی ابتدا شکلی بیرونی دارد، اما در ادامه وجهی درونی پیدا می‌کند و چنان آتشی در دل او می‌اندازد که تمام هستی او به دود تبدیل می‌شود.

دختر ترسا چو برقع برگرفت بندبند شیخ آتش درگرفت...
هر چه بودش سربه سر نابود شد ز آتش سودا دلش چون دود شد
بود تا شب همچنان روز دراز چشم بر منظر، دهانش مانده باز
(همان، ۲۸۷-۲۸۸)

سپس این تحول از طریق تن و جسم نمود بیرونی می‌یابد؛ در طول یک روز چشم بر منظر می‌سپارد و دهانش از حیرت باز می‌ماند. پادهای تودرتوی حضور استعلایی دختر ترسا، کنشگر را در یک وضعیت آستانه‌ای قرار می‌دهد که می‌تواند در شکل‌گیری هویت جدید او مؤثر باشد. این هویت آستانه‌ای در قالب حیرانی کنشگر در گفتمان بروز می‌یابد.

۵-۴ پادگفتمان مبتنی بر تفویض اختیار^{۲۴}

در این کارکرد، پادگفتمان با نوعی بازی حضور و غیاب، ما را در فرایند زمانی پویایی قرار می‌دهد که یک‌سوی آن در گذشته و سوی دیگر آن در آینده قرار دارد؛ پیش - حادثه و دور از دسترس را به انتظار پس - حادثه یا پس - رخداد تغییر می‌دهد (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۸۳-۲۸۱). این پادگفتمان مبتنی بر دو عنصر حاضرسازی غایب و غایب‌سازی حاضر عمل نموده، پیوندی میان وضعیت حال، گذشته و آینده برقرار می‌کند تا استمرار روایت و حیات آن را تضمین کند. در این بخش از گفتمان، شیخ گذشته خود را کنار می‌گذارد. اما دختر ترسا به‌عنوان کنشگر فعال، شیخ را از شخصیت زاهدی که در غیاب به سر می‌برد، به فضای جدید گفتمانی در زمان حاضر می‌آورد. دختر ترسا با القای گفتمان مورد نظر خود، فضایی گفتمانی را رقم می‌زند که شیخ در آن فضا تحت سیطره گفتمان حاصل از اقتدار دختر ترسا قرار می‌گیرد. تسلیم شدن کامل شیخ به دختر ترسا (= هر چه گویی آن کنم؛ به‌جان فرمان کنم)، از چنین رخدادی خبر می‌دهد. در این فضای گفتمانی، با دو وجه شخصیتی شیخ مواجه هستیم که از گذشته تا آینده در نوسان قرار می‌گیرد و گفته‌پرداز با سپر حمایتی و پادگفتمانی، مخاطب را از فضای گذشته شیخ که زاهدی است به فضای جدیدی هدایت می‌کند که فضای عاشقی و سراندازی است. در این بخش با گونه‌ای از تفویض اختیار مواجه می‌شویم که براساس آن، شیخ از شخصیت زاهدی خود فاصله می‌گیرد و خود را به گفتمان عاشقانه ناشی از وجه اقتدار گرای دختر ترسا می‌سپارد.

شیخ گفتش هر چه گویی آن کنم
گفت برخیز و بیا و خمر نوش
چون به یک جا شد شراب و عشق یار
خمر، هر معنی که بودش از نخست
عشق آن دلبر بماندش صعبناک
وانچه فرمایی به جان فرمان کنم...
چون بنوشی خمر، آیی در خروش...
عشق آن ماهش یکی شد صد هزار..
پاک از لوح ضمیر او بشست
هر چه دیگر بود، گُلّی، رفت پاک
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۲-۲۹۳)

تفویض گفتمانی، در ارتباط با وضعیت کنونی شیخ و دو وضعیت گذشته و آینده او شکل می‌گیرد و در فرایندی معکوس برای دختر ترسا نیز همین وضعیت رخ می‌دهد. در این وضعیت، با دختر ترسا مواجه هستیم که با تفویض اختیار خود به شیخ، او را از وضعیت کنشی غیاب به وضعیت کنشی در زمان حاضر فرا می‌خواند. با این تفویض، فضای اعتباری شکل گرفته در گذشته دختر ترسا، از طریق پادگفتمان و چتر حمایتی آن، به وضعیت حال او منتقل می‌شود. پادگفتمان در نقش نماینده دختر ترسا ظاهر می‌شود و وجه اقتدار گرای دختر ترسا را معرفی می‌کند و از این طریق، این وجه حضوری را به حضور کنونی دختر ترسا که اقتدار خود را از دست داده و در سایه فضای اقتداری شیخ قرار گرفته، پیوند می‌دهد. گویا دختر ترسا وجه اقتدار گرای حضورش را به کمک پادگفتمانی به شیخ واگذار کرده است. اما با فرایندی عکس نیز روبه‌رو می‌شویم. یعنی یک‌بار با شیخ مواجهیم که خود را به فرایند گفتمانی ناشی از عشق و وجه اقتدار گرای حضور دختر ترسا می‌سپارد. گویی در جریان تفویض گفتمان، وجه اقتداری شیخ به دختر ترسا سپرده می‌شود. اما در ادامه با فرایندی معکوس روبه‌رو می‌شویم؛ یعنی این‌بار، دختر ترسا است که در جریان تفویض گفتمانی در وجه حضوری شخصیت استعلایی شیخ ذوب می‌شود و از این طریق، این حضور دوباره تأیید می‌شود. پادگفتمان در فرایند تفویض گفتمانی و با تغییر پیوسته وضعیت غیاب به حضور، گفتمان را در وضعیت سیالی قرار می‌دهد. از این منظر، از یک‌سو از نشانه‌های گفتمانی مربوط به شیخ ساخت‌شکنی می‌شود تا گفتمان رقیب یعنی دختر ترسا تقویت و تثبیت شود. از سوی دیگر، با ساخت‌شکنی از نشانه‌های گفتمانی مرتبط با دختر ترسا، گفتمان شیخ مورد تأیید و تقویت قرار می‌گیرد.

۴-۶ پادگفتمان مبتنی بر پرسش

در این گونه پادسازی که در اصطلاح به آن، «پرسش انکاری» گفته می‌شود، پرسشی طرح می‌شود که پاسخ آن از سطح ظاهری نشانه‌ها و دال‌ها عبور می‌کند و در سطح محتوا بروز می‌یابد. در این حالت، این پادگفتمان به گونه پادگفتمانی سلبی عمل می‌کند تا سوژه به واسطه آن بتواند مخاطبش را به مبارزه بکشد و از خود دفاع کند و با ایجاد فضایی سلبی گفته خود را نزد مخاطب توجیه کند و خود را موجه جلوه دهد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۵۱). در این بخش که شیخ از سودای عشق دختر ترسا در سوز و گداز افتاده است و در گفت‌وگویی درونی، با خود نجوا می‌کند، پادگفتمان سلبی با سلب ویژگی‌های مبتنی بر مقام پیشوایی، رفتار عاشقانه او را توجیه می‌کند. در این وضعیت، گفته‌پرداز، با پادگفتمان پرسشی و با سلب ویژگی‌های مبتنی بر هوشیاری و رفتار عاقلانه، تصویری از وضعیت رقت‌بار خود را ترسیم می‌کند تا بدین وسیله، نظر معشوق را به خود جلب کند و زمینه حمایت و دستگیری مخاطب را فراهم آورد.

عقل کو تا علم در پیش آورم؟	یا به حیلت عقل در پیش آورم
دست کو تا خاک ره بر سر کنم؟	یا ز زیر خاک و خون سر برکنم
پای کو تا بازجویم کوی یار؟	چشم کو تا باز بینم روی یار؟
یار کو تا دل دهد در یک غم؟	دوست کو تا دست گیرم یک دم؟...
رفت عقل و رفت صبر و رفت یار	این چه عشق است این چه درد است این

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۹)

بر پایه این، شیخ عشق به دختر ترسا را به عنوان رفتاری لازم و توجیه‌پذیر جلوه می‌دهد و با پادسازی مبتنی بر پرسش عقل کو؟ دست کو؟ پای کو؟ چشم کو؟ و یار کو؟، از وضعیت سودایی و غوغای ناشی از عشق خود به دختر ترسا دفاع می‌کند. گفته‌پرداز با توصیف این وضعیت رقت‌بار، سعی می‌کند مخاطب را به تأثر وادارد و حس ترحم او را برانگیزد و از این طریق سعی کند هویت جدید او را تقویت و تثبیت کند.

۴-۷ پادگفتمان مبتنی بر تعویق کنشی

در این گونه پادسازی، شاهد فرایندی هستیم که برای دفاع از گفتمان و در امان ماندن آن از

هر گونه آسیب، کنش به تعویق می‌افتد تا از این طریق، امکان ارزش‌گذاری مجدد ارزش‌ها فراهم شود. تعویق کنشی سبب محدود کردن فشاره (تمرکز روی یک چیز) و بسط عناصر مختلف ثانوی در گفتمان می‌شود. تعویق کنشی، فاصله با کنش را افزایش می‌دهد و سبب تعادل در تنش می‌شود. همچنین قادر است راه را بر استعاره‌سازی باز کند که این امر، امکان‌گریز از کنش را افزایش می‌دهد (شعیری، ۱۳۹۳؛ داوودی مقدم و همکاران، ۱۳۹۶: ۵). در این بخش از گفتمان، مریدان هنگامی که می‌بینند شیخ گرفتار عشقی جان‌سوز شده است، به چاره‌سازی روی می‌آورند. یاران شیخ با اتکا به مقام مقتدایی شیخ در گذشته و با ارجاع به بُن‌مایه‌های اصلی گفتمان دینی و عرفانی مانند توبه، غسل، تسبیح، نماز، سجده، درد مسلمانی، عزم ره به سوی کعبه، معتکف شدن در حرم و آزم نسبت به حق، سعی می‌کنند کنش شیخ را به تعویق بیندازند و از طریق سامان‌دهی ارزش‌های دینی مربوط به مقام عرفانی و مقتدایی شیخ، مانع از تحقق کنش او شوند.

جمعه گشتند آن شب از زاری او...	جمله یاران به دل‌داری او
کی شود کار تو بی تسبیح راست؟...	آن دگر یک گفت تسبیح
گر خطایی رفت بر تو توبه کن...	آن دگر یک گفت ای پیر کهن
خیز خود را جمع کن اندر نماز...	آن دگر یک گفت ای دانای راز
خیز در خلوت خدا را سجده کن	آن دگر یک گفت تا کی زین سخن؟

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۹)

راهکارهایی که مریدان شیخ به او پیشنهاد می‌کنند، همان آموزه‌هایی است که از شیخ یاد گرفته‌اند و این بار آن‌ها از همین آموزه‌ها برای تعویق کنش او و بازگرداندن شیخ به وضعیت مرادی گذشته استفاده می‌کنند. اما ارزش‌گذاری دوباره آن‌ها فایده‌ای نمی‌بخشد.

۴-۸ پادسازی گفتمانی با فراخواندن مخاطب به هم‌سویی فکری با گفته‌پرداز (شاهد آوردن)

در این گونه پادسازی، گفته‌پرداز برای تأیید گفته، به حمایت مخاطب نیاز دارد. از این‌رو، با فراخواندن او به فضای گفتمان، او را شاهد صدق ادعای خود قرار می‌دهد و به این ترتیب، پادگفتمانی تأییدی برای حمایت از گفته خود می‌سازد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶:

(۱۴۸). براساس این، پادسازی در نقش واسطه‌ای میان گفته‌پرداز و گفته‌یاب عمل می‌کند که نظام تعاملی و هم‌حسی را میان این دو برقرار می‌سازد تا در جریان یک رفتار همدلانه، گفتمان مورد حمایت قرار بگیرد. در این بخش، گفته‌پرداز که نماینده صدای من‌متعالی (حق) است، در فضایی همدلانه گفته‌یاب را با خود همراه می‌سازد تا گفته خود را تأیید و از آن حمایت کند. همچنین با آوردن توجیهی که برآمده از رابطه مریدی و مرادی میان پیر عرفانی و حضرت حق و برآیند وجود یک غبار در این رابطه است، جبر پیش‌آمده در سرنوشت شیخ را موجه جلوه می‌دهد. در نتیجه در رفتاری از سر شفاعت با او همدلی می‌کند و با برداشتن ظلمت از راه او، توبه او را پذیرا می‌شود تا از طریق اقناع مخاطب گفته خود را تأیید کند.

در میان شیخ و حق از دیرگاه	بود گردی و غباری بس سیاه
آن غبار از راه او برداشتم	در میان ظلمتش نگذاشتم
کردم از بهر شفاعت شبنمی	منتشر بر روزگار او همی
آن غبار اکنون ز ره برخاسته‌ست	توبه بنشسته گنه برخاسته‌ست
تو یقین می‌دان که صد عالم گناه	از تف یک توبه برخیزد ز راه
بحر احسان چون درآید موج‌زن	محو گرداند گناه مرد و زن

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۹)

با توجه به متن، شفاعت در مفهوم حمایت از گفته‌یاب به کار رفته و گفته‌پرداز با توسل به فرهنگ دینی متأثر از شفاعت، به یاری او می‌شتابد و به‌عنوان حامی از او پشتیبانی می‌کند. همچنین با کاربرد عبارت «تو یقین می‌دان»، قصد دارد امید تازه‌ای در مخاطب ایجاد کند و با اطمینان‌بخشی به او باور و ایمانش را تقویت کند و از این طریق به تأیید گفته خود بپردازد. «واژه یقین از نشانه‌هایی است که بار معنایی قوی و مثبت دارد و در مجاب کردن مخاطب عملکردی مؤثر دارد و از نظر آوایی نیز به واسطه وجود حرف «ق» که به گونه‌ای محکم ادا می‌شود، نشانه‌ای تأثیرگذار است» (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۴۲). گفته‌پرداز با اتکا به گفتمانی ایجابی و با استفاده از بار معنایی یقین و با توسل به فرهنگ دینی توبه، این باور را در گفته‌یاب شکل می‌دهد که تف یک توبه می‌تواند صد عالم گناه را از راه او بردارد و او را به گفته خود بازگرداند. در ادامه با استفاده از نمادهای

بحر و موج زن شدگی آن که نمادهایی از جنس طبیعت‌اند، بر تأثیرگذاری گفته خود می‌افزاید و با ایجاد هاله‌ای گفتمانی، موجب اقناع بیشتر مخاطب و مشارکت او در فرایند گفته‌پردازی می‌گردد.

۴-۹ پادگفتمان مبتنی بر احیای کنشگر

یکی از عواملی که وضعیت حضوری کنشگر را با چالش مواجه می‌سازد، پیکرزدایی است. در جریان پیکرزدایی، کنشگر اقتدار حضوری خود را از دست می‌دهد و قدرت و موقعیت او دچار بی‌ثباتی و تزلزل می‌شود. از این‌رو، این‌گونه پادسازی با ایجاد چتر حمایتی به بازآفرینی سوژه می‌پردازد و سبب بازپیکرآفرینی و احیای مجدد او می‌گردد و موقعیت و قدرت او را تثبیت می‌سازد (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۷۹). در این گفتمان با سه وضعیت حضوری شیخ به‌عنوان کنشگر مواجه هستیم: ۱. وضعیت ثبات شیخ به‌عنوان سوژه اقتدارگرا؛ ۲. وضعیت میانی شکننده شیخ به‌عنوان سوژه‌ای که زخم دیده است؛ ۳. وضعیت پایانی شیخ مبتنی بر احیای کنشگر و بازگشت به وجه اقتدارگرا و استعلایی. در ابتدا با وجه اقتدارگری شیخ مواجهیم. ویژگی‌هایی چون پیر عهد خویش بودن، بیش بودن در کمال، شیخ بودن به مدت پنجاه سال، مریدپروری و داشتن چارصد مرید، حج‌گذاری مکرر، عمل کامل، بی‌خویش شدن پیشوایان گذشته در مقابل او و... نشانگر این وجه از شخصیت اوست. در این وضعیت، او به‌عنوان سوژه، در اوج و اقتدار بود. اما در وضعیت میانی، حضور من سوژه کمرنگ شده است؛ به گونه‌ای که وجه اقتدارگری او به یک‌باره فرو می‌ریزد. در این حالت، سوژه تمام اعتبار خود را از دست می‌دهد و بدین سان از حضور او پیکرزدایی می‌شود. در این وضعیت او به یک ناکنشگر تبدیل می‌گردد. اصطلاح رسوا شدن شیخ، به چنین فرایندی نظر دارد. در وضعیت پایانی نیز هاله گفتمانی دعا، شفاعت و توبه، به‌عنوان پادگفتمان، به بازپیکرآفرینی حضور سوژه می‌پردازد و با کنار رفتن گرد و غبار تاریک میان شیخ و حق، حضور او دیگر بار بازآفرینی و احیا می‌شود.

کردم از بهر شفاعت شبنمی	منتشر بر روزگار او همی
آن غبار اکنون ز ره برخاسته‌ست	توبه بنشسته گنه برخاسته‌ست

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۹)

۴- ۱۰ پادگفتمان مبتنی بر خرق عادت

این گونه پادسازی، گفتمان را به مرحله‌ای استعلایی رهنمون می‌سازد. در این مرحله، کنش‌های غیرمعمول با توجه به منظومه گفتمانی و بافت کلام، حاشیه امن گفتمانی و باورپذیر ایجاد می‌کنند و راه را برای پذیرش گفتمان‌های پنهان هموار می‌سازند و در نهایت پیام اساسی متن را از این طریق حمایت می‌کنند (داوودی مقدم و همکاران، ۱۳۹۶: ۶). در این بخش، با رؤیایی صادقانه مواجه می‌شویم که بیشتر به واقعه عرفانی این‌همانی دارد. در جریان این رؤیا، مخاطب در فضایی که از سوی آفتاب و نور عالم گستر آن حمایت می‌شود، با کنش‌های خارق‌العاده و نامنتظری روبه‌رو می‌شود. این کنش‌ها در قالب زبان گشادن آفتاب و هم‌سخنی او با مخاطب و فراخواندن او به همراه شدن با گفته‌پرداز و متوسل شدن به گفتمان او و نورافشانی آفتاب در دلش در گفتمان بروز یافته است:

دید از آن پس دختر ترسا به خواب	کاوفتادی در کنارش آفتاب
آفتاب آنگاه بگشادی زبان	کز پی شیخت روان شو این زمان...
از رهش بردی، به راه او درآی	چون به راه آمد، تو همراهی نمای...
چون در آمد دختر ترسا ز خواب	نور می‌داد از دلش چون آفتاب...
با دل پردرد و شخص ناتوان	از پی شیخ و مریدان شد دوان

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۰۰)

در این بخش، کنش‌های خاصی که با پادسازی خرق عادت و از طریق رؤیا و کشف عارفانه بروز یافته، وضعیتی ایمن و باورپذیر برای مخاطب ایجاد می‌کند و او را بر می‌انگیزد تا از گفتمان شیخ و عقیده او پیروی کند. این وضعیت، سبب می‌شود تا احوال مخاطب به کلی دگرگون شود و طریق گفته‌پرداز را برگزیند و بدین وسیله گفتمان اصلی داستان مورد حمایت و تأیید قرار می‌گیرد.

۴- ۱۱ پادگفتمان مبتنی بر رد یا اثر^{۲۵}

در این گونه از پادسازی، وضعیت حضوری کنشگر به مرحله غیاب رسیده، اما حضور او در آن پدیده ثبت و بایگانی می‌شود و رد یا اثر او در آن باقی می‌ماند. فونتنی^{۲۶} بر این باور است که «در رد هیچ فاصله‌ای بین یک چیز و ابژه^{۲۷} وجود ندارد؛ تنها شاید با یک تغییر

وضعیت یا انفصالی مکانی - زمانی مواجه هستیم» (به نقل از شعیری، ۱۳۹۲: ۲۹۳). رد به واسطه انفصال از سوژه تحقق یافته، اما حافظه آنچه را که از آن جدا شده در خود حفظ کرده است. رد یا اثر مانند پادگفتمانی عمل می کند که گفتمان را زنده و همواره باطراوت نگه می دارد (همان، ۲۹۳-۲۹۴). در گفتمان مورد بحث، شیخ به عنوان کنشگر که دارای مقام پیری و مقتدایی است، در سلوک عرفانی و رابطه با حق، دچار نوعی نقصان می شود که شکافی میان او و حق ایجاد می کند. گفته پرداز از این مانع با عنوان «گردی و غباری بس سیاه» یاد می کند. این غبار سیاه هر چند از وجود نقصانی در رابطه او با حق حکایت دارد اما همین غبار سیاه در نقش پادگفتمانی عمل می کند که با بازنمایی رد و اثری از حضور وجه هستی مدار شیخ در گذشته، سبب بازبینی رابطه او با حق و برگزیدن گفتمانی عاشقانه می شود.

در میان شیخ و حق از دیرگاه بود گردی و غباری بس سیاه
آن غبار از راه او برداشتم در میان ظلمتتش نگذاشتم
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۹)

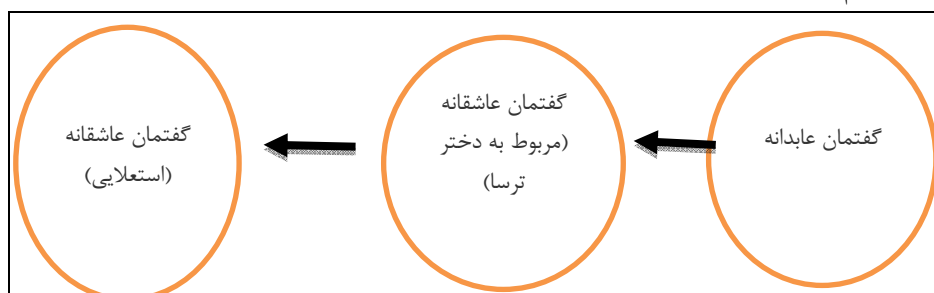
غبار سیاه در نقش پادگفتمانی ظاهر شده که وضعیت حضوری مخاطب را در حافظه خود بایگانی و آن را تثبیت کرده است. گفته پرداز در شیوه حضوری خود بازبینی می کند و گفتمانی عاشقانه را بر می گزیند. از طرف دیگر، توسل گفته پرداز به گفتمان عاشقانه نیز تداعی گر حضور عاشقانه او در پیشگاه حق است که در حافظه او تثبیت شده و با عشق به دختر ترسا بروز یافته است. در نهایت نیز همین حافظه حضور مبتنی بر عشق بود که رد باقی مانده از رابطه میان او با حق را به وضعیتی عاشقانه بدل کرد و با شفاعت حق و از طریق شبم این غبار از مسیر گذر او کنار گذارده شد.

کردم از بهر شفاعت شبمی منتشر بر روزگار او همی
آن غبار اکنون ز ره برخاسته ست توبه بنشسته گنه برخاسته ست
(همان)

۴-۱۲ پادگفتمان مبتنی بر استعلا^{۲۸}

در پادسازی استعلایی، پادگفتمانها در خدمت استعلای نشانه ای و تثبیت و ارتقای گفتمان اصلی قرار می گیرند و از آن حمایت و مراقبت می کنند. در این گونه، استعلا ای رخ

می‌دهد و چیزها به ابژه و ابژه به مفهومی از همان ابژه بدل می‌شوند و بدین ترتیب پادگفتمان استعلایی شکل می‌گیرد. در پادگفتمان استعلایی گفتمان از وضعیت «این بود» به «این شد» بدل می‌گردد (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۹۸-۲۹۵). در گفتمان مورد بحث، گفته‌پرداز دو گونه حضور را به نمایش می‌گذارد که زمینه استعلایی حضوری او را فراهم می‌آورد؛ تجربه‌ای که مبتنی بر آن، شیخ می‌بایست تمام تجربه‌های پیشوایی و مقتدایی و غرور ناشی از آن را کنار بگذارد. شرط دستیابی به مقام عاشقی و استعلای نشانه‌ای نیز کنار گذاشتن مقام پیشوایی و تعلقات و دلبستگی‌های ناشی از آن است. بار دیگر همین عشق است که به او یاری می‌رساند تا غبار میان خود و حق را از مسیر عرفانی کنار گذارده و دوباره به مقام پیشوایی و مقتدایی خود دست یابد. اما این بار این مقام، تجربه‌ای عاشقانه است و رابطه جدیدی بنیان گذاشته می‌شود که برآمده از عشق است و این همان استعلای جایگاه و پایگاه شیخ است. پادگفتمان استعلایی با ارتقای وضعیت حضوری شیخ از مقام عابدانه به مقامی عاشقانه از گفتمان اصلی و مرکزی متن حمایت و آن را تثبیت می‌کند. شیخ ضمن گذر از وضعیت مرتبط با گفتمان عابدانه در یک نگاه چالشی و تقابلی، در وضعیت میانی، گفتمان عاشقانه مربوط به دختر ترسا را بر می‌گزیند و سپس با گذر از آن و با معرفی و تبیین گفتمان عاشقانه جدید مبتنی بر تجربه‌ای زیسته، وضعیت استعلایی حضور را برای خود رقم می‌زند. در نمودار زیر این فرایند نشان داده شده است:



نمودار ۱: سیر تحولی کنشگر.

۵- نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر کارکرد و گونه‌های پادگفتمانی در داستان شیخ صنعان تحلیل و واکاوی شده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد در این داستان پادگفتمان در قالب کارکردها و

شگردهای مختلف شبیه‌سازی ارجاعی، روایی استعاری، تودرتو (تورم گفتمانی)، تفویض اختیار، پرسش، تعویق کنشی، فراخواندن مخاطب به هم‌سویی فکری با گفته‌پرداز (شاهد آوردن)، احیای کنشگر، خرق عادت، رد یا اثر و استعلا به کار رفته و فرایند روایی گفتمان را مورد حمایت قرار داده و انسجام بخشیده است. علاوه بر این، در فرایندی ایجابی با اقناع مخاطب، نظام متنی و محتوایی مورد نظر خود را به او القا می‌کند. در فرایند اصلی این گفتمان، شاهد سه وضعیت حضور برای کنشگر هستیم: وضعیت ابتدایی و ثبات حضور شیخ به‌عنوان سوژه اقتدارگرا، وضعیت میانی شکننده شیخ به‌عنوان سوژه‌ای که زخم دیده است و وضعیت پایانی شیخ مبتنی بر احیای کنشگر و بازگشت به وجه اقتدارگرا و استعلایی. این سه وجه از حضور شیخ، در ارتباط با گفتمان مربوط به دختر ترسا پیوسته مورد چالش و بازبینی قرار می‌گیرد و به شکل تعامل، تقابل و رقابت میان دو گفتمان خودنمایی می‌کند. تعامل، تقابل و رقابت میان دو گفتمان اصلی، در نهایت در خدمت حمایت از گفتمان اصلی و تقویت آن قرار می‌گیرد و گفتمان را حول همین محور به استعلایی می‌رساند. در این گفتمان، شکل‌های متنوع حضور برای کنشگر، نشانگر این است که پیوسته استحالته‌ای از وجه اقتدارگرای حضور به وضعیت میانی شکننده و سپس بازگشت به وجه اقتدارگرای حضور برای کنشگر رخ می‌دهد. این استحالته، در میان دو کنشگر اصلی داستان یعنی شیخ و دختر ترسا در نوسان است. گفتمان اصلی و مرکزی نیز حول محور رفتار عاشقانه و گذر از گفتمان مبتنی بر مقام عابدانه به گفتمان مبتنی بر مقام عاشقانه می‌چرخد و پیوسته از سوی کنشگران گفتمان مورد دفاع و حمایت قرار می‌گیرد و در نهایت به تثبیت می‌رسد.

پی‌نوشت‌ها

1. discourse

2. pro- discourse

در لغت‌نامه دهخدا «پاد» به معانی زیر آمده است: «پاس، نگاهبان، پاسبان، پاییدن» (لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل پاد) و در فرهنگ معین نیز پاد پسوندی است که مانند آذرپاد معنای دارنده و نگهبان را می‌رساند (۱۳۷۱: ۶۴۷-۶۴۶). پاد در اوستا و فارسی باستان به معنی پاس داشتن و پناه‌دادن کاربرد دارد و پاییدن و پاد که در واژه پادشاه به کار رفته، به معنی پاسبان و نگهبان است

3. utterance
4. social practice
5. enunciation
6. discourse analysis
7. discursive structure
8. critical discourse analysis
9. N. Fairclough
10. discourse practice
11. E. Laclau
12. C. Mouffe
13. nodal point
14. order of discourse
15. signified
16. persuasion
17. ontologically
18. non-subject
19. enunciator
20. referential
21. subject
22. E. Landowski
23. pure risks
24. discourse delegation
25. footprint
26. J. Fontanille
27. object
28. transcendence

منابع

- آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۹۴). *تحلیل گفتمان انتقادی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانشنامهٔ مزدیسنا*. تهران: مرکز.
- بابک‌معین، مرتضی (۱۳۹۲). «تبیین خلق زبان شاعرانه با استفاده از نظام مبتنی بر تطبیق و لغزش‌های مهارشده اریک لاندوفسکی». *مطالعات زبان و ترجمه*. سال ۴۶. شماره ۴. صص ۷-۲۶.
- _____ (۱۳۹۴). *معنا به مثابه تجربه زیسته: گذر از نشانه‌شناسی کلاسیک به نشانه‌شناسی با دورنمای پدیدارشناختی*. تهران: سخن.
- پایدارفرد، آرزو، مهدی محمدزاده و حسن بلخاری قهی. (۱۳۹۷). «تحلیل پادگفتمان قرآنی دو نگارهٔ حضرت یوسف در زندان و حضرت یونس و ماهی از فالنامهٔ شاه تهماسبی». *باغ نظر*. ۱۵ (۶۹): صص ۲۹-۳۸.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / ۶۵

داوودی مقدم، فریده، حمیدرضا شعیری و ثریا قطبی. (۱۳۹۶). «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف (واکاوی داستان‌های یاران غار و خضر و موسی)». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن. سال ششم. شماره اول. پیاپی (۱۱). صص ۱-۱۶.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۷). لغت‌نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

رضایی، رؤیا، محمدمیر مشهدی، حمیدرضا شعیری و عباس نیک‌بخت (۱۳۹۶). «بررسی و تحلیل کارکرد پادگفتمانی نامه‌های نیما یوشیج». دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی. سال ۲۵. شماره ۸۲. صص ۱۳۳-۱۵۴.

رضایی، رؤیا، محمدمیر مشهدی و عباس نیک‌بخت (۱۳۹۵). «نقش پادگفتمانی استعاره زبانی در ترمیم فرایند ارتباطی در نامه‌های نیما یوشیج». دوماهنامه جستارهای زبانی. دوره ۷. شماره ۲. پیاپی ۳۰. صص ۱۰۵-۱۲۱.

سلطانی، علی‌اصغر (۱۳۹۷). قدرت، گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران). تهران: نشر نی.

شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۰). «الگوی مطالعه انواع نظام‌های گفتمانی: بررسی نظام‌های روایی، تنشی، حسی، تصادفی و اتیک از دیدگاه نشانه-معناشناختی». مجموعه مقالات نخستین کارگاه تحلیل گفتمان. تهران: انجمن زبان‌شناسی ایران. صص ۵۳-۷۳.

_____ (۱۳۹۲). نشانه-معناشناسی دیداری: نظریه و تحلیل گفتمان هنری. تهران: سخن طایفی، شیرزاد و محمد شیخ‌الاسلامی (۱۳۹۶). «نقد نشانه-معناشناختی داستان شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار (با تکیه بر نظام‌های گفتمانی)». پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت. سال ۶. شماره ۱. صص ۳۳-۵۰.

عطار، فریدالدین محمد (۱۳۸۴). منطق‌الطیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.

هاتفی، محمد (۱۳۹۹). عبور از گفتمان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۹۰). درآمدی به گفتمان‌شناسی. تهران: هرمس.

_____ (۱۳۹۳). گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی. تهران: هرمس.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۵). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

Resources

- Aghagolzadeh, F. (2015). *Critical Discourse Analysis*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Attar, F. M. (2005). *The Mantiq al-tair (Language of the Birds)*. (M. R. Shafiee Kadkani, Ed). Tehran: Sokhan.
- BabakMoeen, M. (2014). Creation of poetic language using a system of text based on Lawndosky's semantic pairing system and controlled slide. *Language and Translation Studies (JLTS)*. Volume 46. Issue 4. Number4. 121-133.
- BabakMoeen. M. (2015). *Meaning as lived experience: the transition from classical semiotics to semiotics with a phenomenological perspective*. Tehran: Sokhan.
- Davoudi Moghadam F., shairi, H. R. & Ghotbi, S. (2017). The Role of Anti-Discourses in the Discursive Analysis of Surah Kahf (Anti-Discourse; Discursive Analysis; Quran; Kahf). *Linguistic Research in the Holy Quran*. Volume 6. Issue 11. 1-16.
- Dehkhoda, A. A. (1958). Dictionary. Tehran: University of Tehran Press.
- Hatefi. M. (2020). *Beyand Discourse*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Moin, M. (1992). *Persian culture*. Tehran: Amirkabir.
- Oshidri, Jahangir (1992). *Mazdisna encyclopedia*. Tehran: Markaz.
- Paydar Fard, A., Mohammad Zadeh, M. & Bolkhari Ghehi, H. (2019). Analysis of Quranic Counter-discourse in Two Miniatures of Joseph in Prison and Jonah and the fish from Shah Tahmasebi' s Falnama. *BĀGH-E NAZAR*. Volume 15. Issue 69. 29-38.
- Rezaee, R., Mashhadi, M. & Nikbakht, A. (2016). Pro enunciative role of metaphor in restoration of communication process in Nima Youshij's letters. *Language Related Research*. Volume 7. Issue 2 (30). 105-121.
- Rezayi, R., Mashhadi, M. A., Shayiri, H. R. & A. Nikbakht. (2017). Studying and Analyzing the Function of Metadiscourse in Nima Youshij Letters. *Persian Language and Literature*. Volume 25. Issue 82. 133-154.
- Shaieri, H. R. (2011). Pattern of study of different types of discourse systems: a study of narrative, tension, sensory, random and ethical systems from a sign-semantic perspective. *Proceedings of the first workshop on discourse analysis*. Tehran: Iranian Linguistic Association. 53-73.
- Shaieri, H. R. (2013). *Visual semiotics: theory and analysis of artistic discourse*. Tehran: Sokhan.
- Soltani, A. A. (2018). *Power, discourse and language (mechanisms of power flow in the Islamic Republic of Iran)*. Tehran: Ney Publishing.

- Tayefi, Sh. & SheikholeslamI, M. (2017). Semiology-semantics Criticism of Sheikh of San'an's Story in Attar of Nishapur's *Mantiq-ut-Tayr* (The Conference of the Birds) (On the basis of discourse systems). *Journal of literary Criticism and Rhetoric*. Volume. 6. Issue 1. 33-50.
- Yar mohammadi, L. (2011). *An Introduction to Discourse Studies*. Tehran: Hermes.
- Yar mohammadi, L. (2014). *Mainstream and Critical Discourse*. Tehran: Hermes.
- Jorgensen, M., L. Phillips. (2016). *Discourse Analysis as Theory and Method*. (H. Jalili, Trans). Tehran: Ney Publishing.

Investigating the Functions of Counter - discourse in the Story of Sheikh Sanan¹

Ebrahim Kanani²
Fatemeh Razmi Hasan Abad³

Received: 2021/02/14
Accepted: 2021/07/08

Abstract

The purpose of the present study is to investigate the role of counter-discourse in strengthening, consolidating and reconstructing the meaning of a sign or deconstructing the discourse signs of another related discourse. Through explaining the linguistic and semiotic mechanism of the text from counter- discourse viewpoint, this study seeks to examine the ways by which different discourses interact and compete with each other. Furthermore, it attempts to explain the way meaning is produced, transformed, or confirmed by discovering the nodal points of the discourse. Counter-discourse creates a situation in which each discourse interacts with or challenges another discourse and gains confirmation through its support. In the present study, the functions of counter- discourse in shaping signification and the process of meaning-formation have been revisited. The main question of the research is how and by what means the Counter- discourse in Sheikh Sanan story (in Attar's *Mantiq al-Tair*) are representing the

1. DOI: 10.22051/JML.2021.35107.2163

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Humanities, Kowsar University of Bojnord, Bojnord, Iran (Corresponding author). ebrahimkanani@kub.ac.ir

3. MA student of Narrative Literature, Faculty of Humanities, Kowsar University of Bojnord, Bojnord, Iran. razmifatemeh9@gmail.com
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

interactions and competitions between different discourses. For this purpose, the present study, via adopting a descriptive-analytical approach and qualitative discourse analysis method, explains the elements and components that act as counter- discourse in the story and aid the main idea of the story to be supported and expanded. The findings show that this story uses various kinds of counter- discourse such as referential simulation, narration, metaphor, intricacy, delegation, questioning, action suspension, evidentially, actor revival, supernatural wonders or miraculous acts, and anti and transcendence discourses; through which it has supported and affirmed the main discourse of the story.

Keywords: Discourse, Counter- discourse, Narrator, Persuasion, Sheikh Sanan.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / صفحات ۷۱-۹۹

گره‌گشایی معنایی - ساختی از یک غزل پیچیده حافظ^۱

مقاله علمی - پژوهشی

قدرت‌الله طاهری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۳

چکیده

بخش زیادی از شعر حافظ، محصول تجربه‌های عرفانی است و شاعر در مقام صورت‌بندی زبانی آنها از انواع شگردهای بلاغی بهره برده است. تجربه‌های عرفانی، بیشتر در غزل‌های روایی او نمایان شده و به دلیل فشردگی روایت و سیالیت ذاتی تجربه‌های عرفانی، علی‌رغم داشتن زبان ساده، گره‌های دشواری در معنا و شکل غزل‌ها ایجاد می‌شود. غزل شماره ۴۲۳ با مطلع «دوش رفتم به در می‌کده خواب‌آلوده // خرقه تردامن و سجاده شراب‌آلوده» یکی از این نمونه‌هاست. این غزل، اگرچه به صورت پوشیده، مرحله تبدیل «عرفان زاهدانه» به «عرفان عاشقانه» را گزارش می‌کند، در صورت روایت به‌ویژه در پرداخت شخصیت «مغیبه باده‌فروش» و گفتگویی که بین او و راوی درمی‌گیرد، هنجارهای ادبی و عرفانی سنت شعر قلندرانه نقض می‌شود؛ مغیبه باده‌فروش که در شعر قلندرانه مشوق سالک مقیم عالم زهد برای ورود به میخانه است، در نقش تازه‌ای ظاهر می‌شود و ملامت‌گرانه راوی را از اینکه به دیرمغان پای نهاده است و شرابی نوشیده و با شیرین‌پسران نرد عشق باخته، به نقد می‌کشد. مسئله اصلی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.36625.2217

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Gh_Taheri@sbu.ac.ir

نوشتار حاضر این است که چگونه می‌توان غزل حاضر را در متن سنت شعر قلندری پیش از حافظ و ابیات پراکنده خود وی قرار داد و غزل را از این تناقض معنایی و شکلی نجات داد؟ ما با ارائه خوانشی معنایی - ساختی و به شیوه «تأویلی و تفسیری» سعی می‌کنیم گره این مشکل را باز و اثبات کنیم همین غزل نیز در ادامه سنت غزل قلندرانه و دستگاه فکری حافظ است و شاعر با دستکاری رندانه در سنت ادبی، به روایت و ساختی هنری از بیان همان اندیشه‌ها دست یافته و با ایجاد ابهامی معنایی و شکلی، اثری گشوده بر خوانش‌های مختلف آفریده است.

واژه‌های کلیدی: غزل حافظ، شعر قلندرانه، روایت فشرده، تأویل و تفسیر.

۱- مقدمه

در خوانش‌های تفسیری/تأویلی که از شعر حافظ در شرح‌های قدیم و جدید و نیز پژوهش‌های امروزی به عمل آمده، رویکرد شارحان و پژوهشگران عموماً گشودن گره‌های ابهام‌آمیز و پیچیدگی‌های لغوی، اصطلاحی و معنایی از ابیات غزل‌ها در محور افقی و حتی شرح مشکلات بیت یا ابیاتی از دیوان به صورت مجزا از متن غزل‌ها بوده است.^۱ هرچند، در میان شروح و پژوهش‌ها، به نمونه‌هایی از کوشش مفسران و پژوهشگران برای رفع ابهام معنایی کلیت یک غزل در محور عمودی و تأویل آن نیز به صورت محدود برمی‌خوریم. با وجود این، خوانش‌های تفسیری/تأویلی از کلیت غزل‌ها برای گشودن مناسبات مضمونی، تصویری و کشف حادثه‌های شعری نهفته در اشعار چندان انجام نشده است؛ کاری که می‌تواند انسجام پنهانی غزل‌ها را به خوبی نشان دهد و پیچیدگی‌های ساختاری - معنایی آنها را تبیین نماید. به نظر می‌رسد خلأ چنین خوانش‌هایی از دیوان حافظ به شدت احساس می‌شود.

می‌دانیم اغلب غزل‌های حافظ، بر خلاف غزلیات شاعران گذشته، به استثنای غزل‌های مولانا، محصول تجربه‌های عارفانه و حادثه‌های ذهنی شاعر بوده (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۸۲) و به همین دلیل، ابیات به ظاهر پراکنده غزل‌ها به مدد مناسبات مرئی و گاه نامرئی در محور عمودی به هم گره می‌خورند و نظم پریشانی بر ساختار غزل‌ها حکمفرما می‌شود و همین امر انسجام درونی و تشکل پنهانی غزل‌ها را به وجود می‌آورد. انسجام ساختی در غزل‌های روایی دیوان حافظ که تعدادشان زیاد نیست^۲، نمایان‌تر است ولی در همین غزل‌ها

نیز به دلیل فشردگی بیش از حد روایت و محدودیت‌های زبان مرسوم در صورتبندی زبانی تجربه‌های ناب عرفانی با ابهامات معنایی - ساختی مواجه می‌شویم. یکی از نمونه‌های درخشان غزل روایی حافظ بی‌تردید غزل شماره ۴۲۳ است که به صورت فشرده روایتی کامل از تجربه شگفت عرفانی را به دست می‌دهد. ابتدا متن غزل را از دیوان نقل و سپس گره رازناکی را که در معنا و ساخت این غزل به وجود آمده است، به عنوان مسئله اصلی نوشتار حاضر مطرح می‌کنیم.

دوش رفتم به در میکده خواب آلوده	خرقه تردامن و سجاده شراب آلوده
آمد افسوس کنان مغیبه باده فروش	گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده
شست و شویی کن و آن گه به خرابات حرام	تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده
به هوای لب شیرین پسران چند کنی	جوهر روح به یاقوت مذاب آلوده
به طهارت گذران منزل پیری و مکن	خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده
پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به در آی	که صفایی ندهد آب تراب آلوده
گفتم ای جان جهان دفتر گل عیبی نیست	که شود فصل بهار از می ناب آلوده
آشنایان ره عشق در این بحر عمیق	خرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده
گفت حافظ لغز و نکته به یاران مفروش	آه از این لطف به انواع عتاب آلوده

(حافظ، ۱۳۵۶: غ. ش ۴۲۳)

در بیت نخست، راوی از رفتن خود به میکده با خرقة‌ای تردامن و سجاده‌ای آلوده به شراب خبر می‌دهد. بلافاصله، بعد از این بیت، مغیبه‌ای که معمولاً کارگزار میکده است، به جای استقبال از راوی چنانکه در ادامه مقاله نشان خواهیم داد در سنت غزل قلندرانه پیش از حافظ و در متن غزل‌های او امری قابل انتظار است، راه بر راوی می‌بندد و بی‌محبا و تمسخر کنان به او می‌تازد. نتیجه انتقادهای مغیبه نسبت به راوی این است که او خواب آلوده است و باید از این خواب بیدار شود، آلوده به شراب به میکده پای گذاشته است و باید خود را از نجاست شراب بشوید و آنگاه به میکده پای بگذارد. در این نقد، گویی مغیبه خود را به غلفت زده است که میکده محل شرابخواری است و هر که در آن درمی‌آید لامحاله باده‌خوار است و شادخوار. راوی را گناهی دیگر است؛ با شیرین پسران

نقد عشق می‌بازد و به دلیل مرارت این عشق روح را با شراب‌خواری آلوده می‌گرداند. نهایت اینکه، راوی به جای طاهرانه زیستن در دوران پیری، همه این افعال ناپسند را پیرانه سر مرتکب شده و لباس پیری؛ یعنی جامه تقوی را به لباس جوانی آلوده است.

بعد از این نقدها، که در تقابل با سنت ادبی شعر قلندرانه است، جواب‌های تعریض‌گونه راوی می‌آید. حافظ می‌گوید دفتر گل اگر در فصل بهار به شراب آلوده شود، اشکال ندارد و نیز آشنایان راه عشق، حتی اگر در دریا غرق شوند نیز به آب دریا آلوده نمی‌شوند. در واکنش به جواب تعریض‌گون حافظ، مغیبه تنها می‌گوید سزاوار نیست که وی به یاران (معلوم است مغیبه حافظ را بیگانه با میکده و خود نمی‌داند) تعریض بزند و آنها را به سخره گیرد. اما در مصرع پایانی غزل، ابهامی شگفت از حیث روایت ایجاد می‌شود. بدین معنا که گوینده آن معلوم نیست حافظ است که دوباره به مغیبه جواب داده یا این مصراع نیز در ادامه سخن مغیبه در مصراع نخست است. در بخش‌های بعدی نوشتار نشان خواهیم داد که گره کور روایت با توجه به همین مصراع باید گشود شود. چنانکه ملاحظه می‌شود راوی بر خلاف سنت شعر قلندرانه و تعداد قابل توجهی از غزلیات خود حافظ که با وسوسه همین مغیبه یا اخوات آنها مانند ترسازاده به میکده کشانده می‌شود، این بار با پای خود به آنجا قدم گذاشته است ولی به جای پذیرش و مواجهه با استقبال گرم مغیبه‌گان، مورد حملات انتقادی تند یکی از آنها قرار گرفته است. حال پرسش این است که چگونه باید با این غزل ساخت‌شکن که همه برساخته‌های عرفانی و ادبی شعر قلندرانه پیش از حافظ و ابیات خود حافظ را درهم می‌ریزد، برخورد کرد؟

۲- پیشینه پژوهش

در پژوهش‌های معاصر، درباره این غزل به صورت مستقل پژوهشی صورت نگرفته است. بنابراین، اگر بخواهیم پیشینه‌ای برای نوشتار حاضر بیابیم، باید شرح‌هایی که کل دیوان حافظ را موضوع کار خود قرار داده‌اند، بررسی کنیم. سودی، از شرح‌نویسان قدیم، تنها معنای لفظی ابیات را چنانکه شیوه اوست، به صورت پیاپی بیان کرده است (سودی، ج ۴، ۱۳۶۶: ۲۲۷۰-۲۲۷۴). همایون‌فرخ در شرح مبسوط خود، یعنی *حافظ خراباتی* (۱۳۷۰) این غزل را نیاورده است. هروی نیز در شرح خود ابیات را تک‌به‌تک آورده و معنی کرده

است، بی‌آنکه صدور چنین گزاره‌های نصیحت‌آمیزی از زبان مغیبه برای وی مسئله‌ای برانگیخته باشد (هروی، ج ۳، ۱۳۶۷: ۱۷۲۸-۱۷۳۲). استعلامی سخنان مغیبه را در خطاب به حافظ، سخن پیرمغان دانسته و گفته است محتوای غزل بر عدم آمادگی حافظ برای ورود به میکده دلالت دارد. بدیهی است این توجیه با توجه به جوابیه‌ی راوی غزل؛ یعنی حافظ که خود را یکی از آشنایان راه عشق می‌داند که با وجود غرق شدن در این دریا به آب آن آغشته نمی‌شوند، به سهولت قابل رد است. در ادامه نیز ابیات را شرح می‌کند و معترض دلیل توییح حافظ از سوی مغیبه نمی‌شود. هرچند در تحلیل ابیات به چند نکته باریک دست یافته است و ما در متن تحلیل‌های خود به آنها اشاره خواهیم کرد (استعلامی، ج ۲، ۱۳۸۳: ۱۰۷۸-۱۰۸۰). خرمشاهی که بخش عمده‌ای از غزلیات را انتخاب و شرح کرده است، اگرچه این غزل جزو منتخبات اوست، درباب روایت، انسجام، ابهام و به‌ویژه مسئله‌ای که ما مطرح کرده‌ایم، سخنی نگفته و تنها به شرح مفردات، ترکیبات و معنای تحت‌اللفظی تعدادی از ابیات بسنده کرده است (خرمشاهی، ج ۲، ۱۳۸۳: ۱۱۴۲-۱۱۴۴). ثروتیان بدون اینکه وارد شرح غزل شود، تنها در دو سطر درباب آن گفته است: «غزلی است در بیان روش و شیوه سیر الی الله که خواجه در دوران پیری خود سروده و خود می‌گوید که در روزگار پیری نیز هنوز رهروی خواب‌آلوده می‌بوده است و به مقام دلالت و ولایت نرسیده و هنوز نیازمند هدایت مغ و مغیجگان طریق معرفت بوده است» (ثروتیان، دفتر چهارم، ۱۳۸۸: ۲۰۰۹). بدیهی است استنباط ایشان از موضوع، زمان سرایش شعر و مقام عرفانی حافظ در عهد پیری به سهولت قابل رد و انکار است. در شرح شوق، حمیدیان نیز از رویه معهود شارحان گذشته پیروی کرده و بحثی درباب مفردات و تعبیر این غزل و شرح ابیات آورده است، اما ارزش کار وی در این است که در بین همه شارحان متقدم و متأخر دیوان حافظ، نخستین کسی است که متوجه خویشکاری نامتعارف مغیبه شده است و از این حیث ذکاوت وی قابل تقدیر است ولی چنانکه نشان خواهیم داد، در بازکردن گره کور غزل توفیقی به دست نیاورده است.

۳- بحث و بررسی

۱-۳ مغبچه/مغیچگان در سنت شعر قلندرانه

اگرچه در دیوان سنایی تعداد قابل توجهی از قصیده و غزلی آمده است که تحول بنیادین در مرام و شخصیت شاعر را گزارش می‌کنند، اما در هیچ یک از آنها به نقش آفرینی مغبچه یا شخصیت‌هایی مشابه او که راوی یا پیری را به میکده فرابخواند، اشاره نشده است. تنها در غزل ۳۵۱ که غزلی غیرروایی است، سنایی شخصیتی به نام «کافرپچه» را با لحنی تویخ‌آمیز مورد خطاب قرار داده و افعال و کرداری به او نسبت داده است که تا اندازه‌ای به نقش ترسازادگان غزلیات عطار و مغیچگان غزلیات حافظ نزدیک است. چند بیت آغازین غزل مذکور را برای اینکه امکان مقایسه نقش این کافرپچه با نقش ترسازادگان عطار و مغیچگان حافظ فراهم شود، نقل می‌کنیم.

بُردیم باز از مسلمانی زهی کافرپچه	کردیم بندی و زندانی زهی کافرپچه
در میان کم‌زنان اندر صف ارباب عشق	هر زمانم باز بنشانی زهی کافرپچه
یوسف مصری تویی کز عشق تو گرد جهان	هست صد یعقوب کنعانی زهی کافرپچه
در مسلمانی مگر از کافری باز آمدی	تا براندازی مسلمانی زهی کافرپچه

(سنایی، ۱۳۸۰: غ. ش ۳۵۱)

با مطالعه دقیق دیوان سنایی؛ یعنی قصاید، غزلیات و رباعیات (جالب اینکه در رباعیات نیز همین درونمایه‌ها گاه به چشم می‌خورند^۲) می‌توان به این نتیجه رسید که سنایی اگرچه پایه‌گذار اولیه شعر قلندرانه است، هنر او در این حوزه ابتدایی است؛ زیرا مضامین و درونمایه‌های قلندرانه به صورت عریان در اشعار وی مطرح شده‌اند و با عطار است که این ادبیات به تعالی می‌رسد و احتمال اینکه حافظ در سرودن غزل‌های روایی قلندرانه بیشتر متأثر از عطار باشد تا سنایی، بسیار زیاد است. در دیوان عطار غزل‌های روایی متأثر از داستان شیخ صنعان یا سرگذشت تراژیک منصور حلاج یا ترکیبی از این دو کم نیست. در این غزل‌ها دو شخصیت اصلی ایفای نقش می‌کنند: پیری زاهد مسلک که معمولاً مقیم نهاد مقدسی است و در غزل‌ها با تعبیر «پیرما»، شیخ، پیر مرقع‌پوش و یا راوی از آنها یاد شده است؛ شخصیت دوم که با نام‌های ترسابچه، وشاق اعجمی، نگار، ترک قلندر، یار

خوش نمک، اوباش دیرمغان، خراباتی، سیم‌بر، تُرک و ترسازاده خوانده شده و مشوق پیر برای درآمدن از اماکن مقدس و ورود وی به اماکن نامقدس مانند خرابات، دیر، دیرمغان، خانه خمار و میخانه است. طرح روایی غزل‌ها هم بدین گونه است که یا ترسابچگان از دیرمغان به در می‌آیند و به سراغ پیران می‌روند و یا این خود پیران هستند که از مسجد خارج می‌شوند و به دیر می‌روند و با ترسابچگان و شخصیت‌های نظیر آنها ملاقات می‌کنند.^۴ در همه این غزل‌ها با توییخ و ملامت پیران تازه‌وارد به دیرمغان از سوی ترسازادگان و نظائر آنها، چنانکه در غزل حافظ آمده است، مواجه نیستیم. بلکه این ترسازادگان یا تشویق‌کننده پیران برای ورود به دیرمغان‌اند و یا اگر لحنی سرزنش‌آمیز هم دارند، به دلیل تعلق خاطر درازدامن پیران صلاح‌اندیش به زهدورزی‌های خشک‌اندیشانه است و در همه غزل‌ها، ترسابچگان به پیر وارد شده به دیرمغان «شراب» می‌نوشانند و در اثر همین شرابخواری است که تحول شخصیتی و مرامی در آنان به وجود می‌آید.^۵

غزل‌های قلندرانه در دیوان کبیر مولانا که بیان‌کننده انقلاب درونی، مرامی و شخصیتی او بعد از ملاقات با شمس تبریزی‌اند، فراوان هستند. اما در هیچ‌یک از آنها با غزل‌های روایی از نوع غزلیات قلندرانه عطار و حافظ که در آنها شخصیت‌هایی مانند مغیچگان ایفای نقش کرده باشند، مواجه نیستیم. در دو غزل تیب از این نوع غزلیات؛ یکی غزل شماره ۲۷ با مطلع «آن خواجه را در کوی ما در گل فرورفتست پا// با تو بگویم حال او برخوان اذا جاء القضا» و دیگری غزل شماره ۲۴۹۷ با مطلع «مرا سودای آن دلبر ز دانایی و قرآیی// برون آورد تا گشتم چنین شیدا و سودایی» این عشق است که به سراغ راوی می‌رود و مقدمات خروج او را از عالم زهد و ورودش را به عالم عرفان عاشقانه فراهم می‌کند. جای بسی شگفتی است مولانا که از عالم علم رسمی و زهدورزی مدرسی به مدد دم مسیحایی شمس تبریزی خارج شده و به عالم جنون عاشقانه قدم نهاده بود، از جاذبه‌های عرفانی و ادبی داستان شیخ صنعان و غزل‌های عطار چشم پوشیده است، درحالی که این روایت‌ها علاوه بر ظرفیت نمادین و ادبی فراوان، به دلیل مشابهت ساختی - معنایی که با تجربه زیستی مولانا داشتند، انتظار می‌رفت توجه مولانا را به خود جلب کرده باشند؛ چنانکه اغلب شاعران متأخر در مضمون‌سازی‌های ادبی، از ظرفیت‌های این داستان بهره‌های زیادی گرفته‌اند.

چنانکه نشان داده شد، علی‌رغم اینکه غزل‌های قلندرانه در دیوان سنایی، عطار و مولانا در حجم قابل توجهی آمده‌اند، یا شخصیت مغبچه و نظائر آن در این غزل‌ها نیامده (غزل‌های سنایی و مولانا) و یا اگر چنین شخصیتی و همانندان او در غزل‌ها ایفای نقش کرده‌اند، (غزل‌های عطار) در هیچ‌یک از آنها نقشی مشابه نقشی که مغبچه در غزل حافظ دارد، ظاهر نشده‌اند. بنابراین، نقش مغبچه در غزل حافظ، شاد و منحصر به فرد است و این کار به مثابه ساخت‌شکنی از سنت ادبی شعر عرفانی و عدول از هنجارهای مألوف اینگونه اشعار است.

۲-۳ مغبچه/مغبچگان در دیوان حافظ

حال باید دید مغبچه/مغبچگان در دیگر غزل‌های حافظ چه نقشی بر عهده دارند و نوع رفتار، گفتار و معامله آنها با پیری که به دیرمغان رفته است، یا پیرانی که در مسجد و صومعه مقیم‌اند و این مغبچگان به سراغشان آمده‌اند، چگونه است؟ به عبارت دیگر، با بررسی دیگر غزل‌های حافظ باید دریافت آیا گفتمان این مغبچگان متعلق به عالم زهدورزی‌های متشرعانه است، چنانکه در این غزل بروز کرده است؟ یا گفتمان آنها به عالم عرفان عاشقانه قلندرانه و اختصاصاً در دیوان حافظ، به «عالم رندانه» تعلق دارد. پیش از آنکه به بازخوانی خویشکاری مغبچه/مغبچگان در شعر حافظ پردازیم، این نکته را باید متذکر شویم که به جز این غزل، در بقیه مواردی که در دیوان نامی مستقیم و غیرمستقیم از آنها به میان آمده، همگی در بافتی غیرروایی مطرح شده‌اند. با وجود این، از خلال همین تک‌بیت‌ها و گزاره‌های پراکنده می‌توان خویشکاری‌های اصلی این شخصیت‌ها را در ذهن و زبان حافظ بازیابی کرد. در دسته نخست مغبچه/مغبچگان آشکارا نقش اغواگری برای ربودن دل پیر یا حافظ را دارند که در عالم زهدورزی متشرعانه به سر می‌برند تا آنها را به دیرمغان رهنمون شوند. از جمله در ابیات زیر:

من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش	هوای مغبچگانم در این و آن انداخت (غ.ش. ۱۶)
من به خیال زاهدی گوشه‌نشین و طرفه آنک	مغبچه‌ای ز هر طرف می‌زندم به چنگ و دف (غ.ش. ۲۹۶)
مغبچه‌ای می‌گذشت راهزن دین و دل	در پی آن آشنا از همه بیگانه شد (غ.ش. ۱۷۰)
گر چنین جلوه کند مغبچه باده‌فروش	خاکروب در میخانه کنم مژگان را (غ.ش. ۹)

دسته دوم، ابیاتی اند که از خلال آنها معلوم می‌شود پیر یا حافظ دعوت مغیچه/مغیچگان را اجابت کرده و در دیرمغان به دیدار پیرمغان راه یافته است. در این مجالس رسالت مغیچه/مغیچگان تقدیم شراب به پیر یا حافظ و کمک کردن به آنها برای گذشتن از عادات دوره تزهت متشرعانه است. از جمله در ابیات زیر:

نغز گفت آن بت ترسابعه باده پرست شادی روی کسی خور که صفایی دارد (غ.ش. ۱۲۳)
کرده ام توبه به دست صنم باده فروش که دگر می نخورم بی رخ بزم آرایی (غ.ش. ۴۹۰)
گر شوند آگه از اندیشه ما مغیچگان بعد از این خرقة صوفی به گرو نستانند (غ.ش. ۱۹۳)

دسته سوم، ابیاتی اند که در آنها به مغیچه/مغیچگان هیچ کنشی نسبت داده نمی‌شود و تنها حضور آنها در دیرمغان اعلام می‌شود. در این موارد نیز با توجه به بافت متن (context) معلوم می‌شود پیر یا حافظ نیز در آنجا حضور دارد و راوی به حال و هوا و یا فضای حاکم بر دیر مغان اشاراتی دارد.

شعاع جام و قدح نور ماه پوشیده عذار مغیچگان راه آفتاب زده (غ.ش. ۴۲۱)
نامه تعزیت دختر رز بنویسید تا همه مغیچگان زلف دوتا بکشایند (غ.ش. ۱۹۳)

در دسته چهارم ابیات نامی از مغیچه/مغیچگان نیامده است ولی از حال و هوای غزل‌ها می‌توان حدس زد که از احوالات دوران اقامت حافظ در میکده یا دیرمغان خبر می‌دهند و یاری که از او سخن به میان آمده، به احتمال زیاد باید یکی از همین مغیچگان بوده باشد. در این موارد نیز حافظ از آنها طلب شراب یا عنایت دارد و لذا اثری از توییح و ملامت حافظ از سوی شخصیت‌های مذکور نیست.

فتوی پیر مغان دارم و قولیست قدیم که حرام است می آن جا که نه یار است ندیم
چاک خواهم زدن این دل‌ق ریایی چه کنم روح را صحبت ناجنس عذاییست الیم
تا مگر جرعه فشاند لب جانان بر من سال‌ها شد که منم بر در میخانه مقیم (غ.ش. ۳۶۷)

چنانکه ملاحظه می‌شود در هیچ کدام از موارد چهارگانه، بیت‌هایی که صراحتاً در آنها از مغیچه/مغیچگان نامی به میان آمده یا از حال و هوای غزل‌ها می‌توان حدس زد شخصیت‌هایی که در متن گزارش‌ها حضور دارند، همان مغیچه/مغیچگان‌اند، در نقش توییح‌کننده حافظ ظاهر نشده‌اند. لذا می‌توان گفت، مغیچه‌ای که در غزل مورد بررسی ما ظاهر شده است، مشابه هنجارهای ادبی و عرفانی شعر خود حافظ هم نیست و باید گره این

کار را با تأویلی دیگرگونه باز کرد.

۳-۳ نسبت حافظ با عالم زهد متشرعانه

پیش از آنکه به گره‌گشایی از ساخت و معنای غزل ۴۲۳ بپردازیم، باید به یک موضوع دیگر که برای ورود به بحث اصلی این نوشتار ضروری است، اشارتی داشته باشیم. زیرا گشودن گره این غزل مستلزم این است که مشخص کنیم غزل مذکور کدام موقعیت معرفتی حافظ را گزارش می‌کند. آیا غزل، گزارشگر دوران اولیه زیست معرفتی حافظ است که گرایش‌های شریعت‌مدارانه دارد؟ یا از دوران تحول معرفتی وی و ورود به عالم عرفان عاشقانه خبر می‌دهد؟ نکته دیگر اینکه بر خلاف سنایی، عطار و مولانا که تقریباً می‌توان حتمیت وقوع چنین تحولی را در زندگی معنوی‌شان اثبات کرد،^۸ به‌ویژه مولانا که ایجاد تحولی بنیادین در شخصیت، سلوک و معرفت وی چنان واضح و مبرهن است که نیازی به اقامه دلیل ندارد،^۹ درباب حافظ مسئله شکل و رنگ متفاوتی دارد. اگرچه حافظ در دورانی متأخرتر از هر سه شاعر فوق‌الذکر زندگی می‌کرده است، به دلیل فقدان داده‌های تاریخی نمی‌توان وقوع چنین تحولی در زندگی او را حتی با حدس و گمان مطرح کرد. دلیل فقدان چنین داده‌هایی که یا به شیوه زیست و سلوک انزواطلبانه خود حافظ یا عدم تعلق وی به فرقه‌ای از فرق شناخته‌شده تصوف^{۱۰} مربوط باشد، در اصل مسئله توفیری ایجاد نمی‌کند.

بنابراین، برای تأیید یا ردّ چنین تحولی در زندگی معنوی حافظ، چاره‌ای جز رجوع به متن دیوانش نیست. حافظ در تصوف، دو عالم مجزا از هم؛ یعنی تصوف «زاهدانه و شریعت‌مدارانه» و تصوف «عاشقانه و رندانه» را از هم متمایز می‌کند. با توجه به متن غزلیات، حافظ یا راوی شعر حافظ که همواره از خود با صیغه متکلم وحده سخن می‌گوید، مدتی در عالم نخست تصوف منزل داشته است و سپس به دلایلی که بعداً خواهیم گفت از این عالم به در آمده و به تصوف عاشقانه و رندانه وارد شده است. حافظ می‌گوید این انتقال، به مدد تقدیر الهی^۹ در درجه نخست و بعد در نتیجه لطف فراگیر «پیرمغان»^{۱۰} با واسطه‌گری همان مغیجگان انجام گرفته است. با توجه به این نکته، می‌توان گفت حافظی که شاعر این شعرهاست؛ چه محتوای اشعار ارتباطی با زندگی معنوی خود

وی داشته باشد یا نداشته باشد، دو نظام معرفت عرفانی در کلیت دیوان خود بر ساخته است و عناصر و اجزای این دو نظام از هم تفکیک پذیرند. مغیبه‌ای که در غزل مورد بحث ما ظاهر شده است، در سطح ظاهری روایت از حیث خویشکاری داستانی و گفتمانی بنا به سنت شعری پیش از حافظ و شعر خود حافظ به منزله عدول از هنجارهای مسلم شعر عرفانی رندانه یا قلندرانه است. برای حلّ این معضل یا باید بگوییم این غزل از حافظ نیست و از جمله جعلیاتی است که نسخه پردازان آن را وارد متن دیوان او کرده‌اند، یا باید متن غزل را به گونه‌ای تأویل کنیم که با نظام معرفتی حافظ تناقضی نداشته باشد و خویشکاری این مغیبه را نیز همسو با مغیبه‌گان شعرهای عطار و خود حافظ در نظر آوریم. با توجه به اینکه مطالعات نسخه‌شناسی جعلی بودن این غزل را پیش نکشیده‌اند،^{۱۱} چاره‌ای جز اتخاذ رویکرد دوم باقی نمی‌ماند.

با توجه به توضیحات بالا، می‌توان گفت در غزل‌های حافظ نشانه‌هایی از استقرار شاعر در عالم زهد، هر چند محدود، به چشم می‌خورد. دلیل بازتاب اندک احوالات شاعر در دوران زهدورزی احتمالاً این است که حافظ خاطرات خوشی از آن ایام ندارد و به دلیل نفرتی که از آن دارد، به خودسرکوبگری یا خودسانسوری روی می‌آورد و تنها به بروز اندک اطلاعات بسنده می‌کند. ولی همین اطلاعات اندک، کمک می‌کند خطوط فکری و سبک زندگی او را در آن مرحله تا حدی بازسازی کنیم. در این مرحله، حافظ مانند همه شخصیت‌های مهم زمانه، آلوده به زهدی ریاکارانه است؛ مدام به پارسایی و سلامت می‌اندیشد و خرقه سالوس بر تن کرده و مقیم همیشگی صومعه یا خانقاه است. عمری را در کسب علم و قیل و قال مدرسه صرف کرده، اما از اینکه در خرقه آلوده لاف صلاح تقوی زده شرمسار است:

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ	مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد (غ.ش. ۱۷۵)
پارسایی و سلامت هوسم بود ولی	شیوه‌ای می‌کند آن نرگس فتان که می‌رس (غ.ش. ۲۷۱)
دلیم ز صومعه بگرفت و خرقه سالوس	کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا (غ.ش. ۲)
آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی	کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد (غ.ش. ۱۱۱)

البته حافظ بعد از خروج از عالم زهدورزی متشرعانه و ورود به عالم عرفان عاشقانه

رندانه، به نظر می‌رسد برگشت‌هایی به عالم پیشین نیز داشته است. این رفت و برگشت‌ها به صورت توبه کردن و توبه شکستن و از توبه، توبه کردن نمود پیدا کرده است:

توبه کردم که نبوسم لب ساقی و کنون	می‌گزم لب که چرا گوش به نادان کردم (غ.ش ۳۱۹)
من ترک عشق شاهد و ساغر نمی‌کنم	صدبار توبه کردم و دیگر نمی‌کنم (غ.ش ۳۵۳)
در خرابات مغان گر گذر افتد بازم	حاصل خرقة و سجاده روان در بازم (غ.ش ۳۳۵)
یاد باد آنکه خرابات‌نشین بودم و مست	و آنچه در مسجدم امروز کم است آنجا بود (غ.ش ۲۰۴)

۴-۳ حافظ در عالم عرفان عاشقانه قلندرانه

حافظ در ترسیم شاعرانه دگرگونی مرامی - شخصیتی خود، بیش از هر شاعر دیگری مدیون عطار نیشابوری؛ به‌ویژه داستان شیخ صنعان و غزل‌های شورنگیز روایی دیوان اوست که با ترکیبی از سرگذشت و شخصیت منصور حلاج و شیخ صنعان و با آمیزه‌ای از تجارب زیستی و معرفتی خود شاعر سروده شده‌اند (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۳۱۲-۳۲۶). محور اصلی داستان شیخ صنعان و غزل‌های روایی عطار این ایده است که باید از مستی و غرور حاصل از زهد بیدار شد و با درآمدن به دیرمغان و گزینش کفر ظاهری، از شر دیو نفس و کفر باطن نجات یافت. حافظ به جز اییات پراکنده که از رفتن و اقامت خود در دیرمغان به صورت گسترده سخن گفته است، در غزل‌های زیر لحظات انقلاب معنوی خویش را با طرحواره درآمدن از نهادهایی مقدس و ورود به مکان‌های نامقدس ترسیم کرده است:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما	چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما (غ.ش ۱۰)
زاهد خلوت‌نشین دوش به میخانه شد	از سر پیمان برفت با سر پیمانه شد (غ.ش ۱۷۰)
دوش دیدم که ملانک در میخانه زدند	گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند (غ.ش ۱۸۴)
دیدم به خواب خوش که به دستم حواله بود	تعبیر رفت و کار به دولت حواله بود (غ.ش ۲۱۴)
حالی مصلحت وقت در آن می‌بینم	که کشم رخت به میخانه و خوش بنشینم (غ.ش ۳۵۵)
خیز تا از در میخانه گشادی طلبیم	به ره دوست نشینیم و مرادی طلبیم (غ.ش ۳۶۸)
ما درس سحر در ره میخانه نهادیم	محصول دعا در ره جانانه نهادیم (غ.ش ۳۷۱)
خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم	شطح و طامات به بازار خرافات بریم (غ.ش ۳۷۳)
صوفی بیا که خرقة سالوس برکشیم	وین نقش زرق را خط بطلان به سرکشیم (غ.ش ۳۷۵)
در سرای مغان رفته بود و آب‌زده	نشسته پیر و صلابی به شیخ و شاب زده (غ.ش ۴۲۱)

دوش رفتم به در میکده خواب آلوده خرقه تردامن و سجاده شراب آلوده (غش ۴۲۳)
در این غزل‌ها حافظ از موقعیت یکی از مریدان یا راوی بی طرف برون داستانی در آمدن
پیری از یک نهاد مقدس و وارد شدن او به نهادی نامقدس مانند میخانه را گزارش می کند،
یا خود به عنوان کنشگری همچون پیر صومعه نشین وارد این مکان‌ها می شود و تجربیاتی را
از سر می گذراند. گاهی حافظ را در مرز بین زهد و عشق می یابیم که حسابگرانه در پی
تغییر موقعیت خویش و نقل مکان از نهادهای مربوط به عالم زهد به نهادهای مرتبط با عشق
و ملامت است. همچنین، تعداد قابل توجهی از این غزل‌ها از دوران استقرار حافظ در
دیرمغان و نظائر آن خبر می دهند. زبان و لحن حافظ در این گونه غزل‌ها، عموماً شطح آمیز،
بی پروا و بنیاد گرایانه است و شدیدترین حملات انتقادی خود را متوجه نهادها و
شخصیت‌های مرتبط با عالم زهدورزی متشرعانه می کند.

۳-۵ گروه گشایی ساختی - معنایی از غزل

چنانکه پیش تر گفتیم، حافظ یک بار و برای همیشه از عالم عرفان زاهدانه متشرعانه در
نیامده و به عالم عرفان قلندرانه قدم نگذاشته، بلکه این تحوّل همراه با رفت و برگشت‌هایی
بوده و بخشی از زندگی روحی و معنوی وی در وضعیت‌های تعلیقی؛ یعنی نه این، نه آن و
گاهی این، و گاهی آن می گذشته است. چندی با تصمیم و اراده‌ای استوار قدم در خرابات
و دیرمغان می گذاشته و گاهی نیز، قدم و اراده اش سست می شده و از راه آمده توبه کرده و
به عالم زهد بازمی گشته و مجدداً این آمد و رفت را تکرار می کرده است. در باب حافظ
هم همان سخنی که شفیعی کدکنی در باب در نوسان بودن سنایی بین شعر زهد آمیز و
مدایح درباری گفته است، صادق است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۱۶) بیت «به کوی میکده
گریان و سرفکنده روم // چرا که شرم همی آیدم ز حاصل خویش» که در غزل شماره ۲۹۰
آمده است، دلالت بر همین رفت و برگشت‌ها دارد. اگر در سایر غزل‌ها حافظ به صورت
پراکنده از این احوالات و تجربیات سخن گفته، غزل ۴۲۳ به نظر می رسد ماجرای یکی از
برگشت‌های حافظ را به دیرمغان به صورت منسجم و در قالب روایتی فشرده گزارش
می کند؛ همین اتفاق بستر سُرایش غزل ۴۲۱ نیز شده است. در هر دو غزل، مواجهه عوامل
دیرمغان با راوی تقریباً مشابه است. با این تفاوت که در غزل ۴۲۱ پیرمغان است که بر

حافظ می‌تازد و در غزل ۴۲۳ مغیچه که کارگزار پیرمغان است. یک تفاوت دیگر نیز به صورت بسیار پوشیده بین دو غزل قابل استنباط است. در غزل ۴۲۱ اقتدار پیرمغان چنان سطوت‌ناک است که مجالی برای پاسخ دادن حافظ در برابر توییخ سرزنش‌آمیز او باقی نمانده است. ولی در این غزل، حافظ جرأت می‌کند به شکلی ملایم و تعریض‌گونه جواب مغیچه را بدهد.

طرح روایی غزل بدین گونه است که حافظ از تجربه‌ای ذهنی که شب پیش بر او گذشته است، سخن می‌گوید. در دیوان حافظ غزل‌هایی که موضوع تجربه‌ای متفاوت را بیان می‌کنند، عموماً با همین ساختار روایت می‌شوند. مانند غزل‌های پیاپی شماره ۱۸۳ و ۱۸۴ به ترتیب با مطلع «دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند// واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند» و «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند// گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند» که در آنها گویی راوی رؤیایی است که شب پیش خوابی دیده و فردا روز پس از بیدار شدن آن را برای دیگری تعریف می‌کند.^{۱۲} بنابراین، زمان واقعه ذهنی رؤیاگون شب گذشته و مکان آن در دیرمغان ولی سخن گفتن از آن روز بعد است. راوی توضیح مختصری از وضعیت ظاهری خود هنگام ورود به دیرمغان ارائه داده است؛ یعنی ترادمنی خرقه و شراب‌آلود بودن سجاده که هر دو متعلق به عالم زهد متشرعانه‌اند. این دو به این دلیل آلوده به شراب شده‌اند که حافظ بتواند مجوز ورود مجدد به دیرمغان را به دست آورد. زیرا پیرمغان و ساکنان دیر تا نمادهای عالم زهد به رنگ و سیرت دیر درنیامده باشند، به او اجازه ورود نخواهند داد. به محض ورود راوی، مغیچه راه بر او بسته و نصیحت و توییخ را به هم برمی‌آمیزد و نکاتی به راوی گوشزد می‌کند. سخنان مغیچه، ۷۱/۸۷٪ از کل واژگان غزل را به خود اختصاص داده است؛ یعنی ۹۲ کلمه از ۱۲۸ کلمه. چنانکه ملاحظه می‌شود مغیچه حضوری قاطع در روایت دارد و آمرانه بودن جملات او نیز نشانه قدرت اوست. نصایح توییخ‌آمیز مغیچه به راوی عبارت‌اند از: ۱. تو خواب‌آلود هستی و برای ورود به دیر باید بیدار شوی، ۲. ظاهر نیستی و باید ابتدا خود را بشویی و بعد در دیر درآیی، ۳. تا کی می‌خواهی در هوای لب شیرین‌پسران جوهر روح را به شراب آلوده کنی؟ ۴. تو پیر گشته‌ای و جامه پیری را به لذت‌جویی و شادی‌خواری دوران جوانی ملوث کرده‌ای، ۵. باید از هر شائبه هوسناکانه‌ای پاکیزه گردی؛ از جمله شراب‌خواری که به روح

صفایی نمی‌دهد. در برابر گفته‌های مغیچه که گفتیم سنخیتی با شخصیت و خویشکاری او در سنت غزلسرایی عاشقانه و قلندرانه ندارد، راوی دو جمله بیشتر نمی‌گوید (۲۳٪ از کل کلمات غزل): ۱. دفتر گل اگر در فصل بهار به می ناب آلوده شود، اشکالی ندارد، ۲. آشنایان راه عشق در این دریا با وجود غرق شدن، در آب آن تر نمی‌شوند.^{۱۳} واکنش مغیچه، کوتاه و جالب است. او خطاب به راوی می‌گوید: لطفاً به من که یکی از یاران تو هستم (معلوم است بین مغیچه و راوی آشنایی دیرینی وجود دارد)، لغز و نکته تحویل نده. و راوی جوابش را کلی و باز هم تعریض‌گونه می‌دهد و می‌گوید: با این لطف عتاب‌آلود مغیچه چه باید کرد؟

از نظر معنایی، در گفته‌های مغیچه از مصراع سوم بیت دوم تا بیت هفتم پیچیدگی خاصی مشاهده نمی‌شود. کلام، سر راست اما با لحنی مسخره‌آمیز و تا حدی آمرانه بیان شده است. مشکل این قسمت این است که خواننده تیزی که با سنت شعر قلندرانه فارسی و نیز خود حافظ آشناست، نمی‌تواند بپذیرد مغیچه در کسوت یک زاهد متشرع اندر زدهنده ظاهر شود. ما در این غزل نه تنها با تغییر خویشکاری مغیچگان، بلکه با دگرگشت گفتمانی دیرمغان به پیشوایی پیرمغان مواجه هستیم. اگر مغیچه، کماکان ساکن دیر است و کارگزار پیرمغان، چه معنایی دارد از همه باورداشت‌ها، اصول و قواعد نهادینه شده دیرمغان عدول کرده باشد؟ تا زمانی که توجیه یا تأویلی برای این چرخش گفتمانی نیافته باشیم، گره کور روایت لاینحل باقی خواهد ماند.

پیش‌تر گفتیم این غزل، صورت‌بندی زبانی حادثه‌ای ذهنی از درگیری‌های فکری همیشگی حافظ بوده است؛ یعنی درگیری فکری ناشی از موقعیت معرفتی حافظ نسبت به اینکه بالاخره خود را باید متعلق به قرائت رسمی و متشرعانه از دین بداند یا قرائت غیررسمی عارفانه و عاشقانه از آن. این درگیری، خود را به زبان نمادین و در قالب تجربه‌های ادبی و شاعرانه در صورت روایت فشرده از رفت و برگشت به مسجد و خانقاه که نمادی از قرائت رسمی متشرعانه از دین و دیرمغان که نمادی از قرائت عارفانه و عاشقانه از آن است، ظاهر کرده است. قبلاً گفتیم حافظ بارها از زهدورزی متشرعانه توبه کرده و به میخانه آمده و دست ارادت به پیرمغان داده است و دوباره دیرمغان را رها کرده و به موقعیت معرفتی پیشینی خود بازگشته است. لذا بین اهالی دیرمغان از جمله همین

مغیجگان با حافظ سوابق آشنایی دیرینه باید وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، گویندگان و مشارکان در این روایت، نسبت به هم بیگانه نیستند و بخش عمده‌ای از عناصر ارتباط و فضای گفتگو، به دلیل بافت و زمینه گفتگوی دو آشنا از ساحت ظاهری روایت حذف شده است. در این غزل، مغیجه برای اینکه حافظ را نسبت به عوارض این رفت و برگشت‌های مکرر و بیهوده متنبه سازد، خود را در نقش یک زاهد متشرع درمی‌آورد و به زبان اهل منطق، با زبان خصم با حافظ سخن می‌گوید. در واقع، مغیجه با نقش بازی کردن، حافظ را که مدام در بین مسجد و میخانه در رفت و آمد است و نمی‌تواند به ثباتی برسد، به سخره می‌گیرد. اینجاست که ما با یک طنز موقعیتی شاهکار که آفریدن آن تنها از رندی مانند حافظ برمی‌آید، مواجه می‌شویم. به عبارت دیگر، شنیدن این نصایح و اندرزهای تحکم‌آمیز در بافت موقعیتی دیرمغان که شهره به کام‌بخشی و عشرت‌طلبی و عافیت‌سوزی است، آن هم از زبان مغیجه‌ای که تا بوده، توصیه به شرب خمر کرده و بر دست تازه‌واردان و ساکنان همیشگی دیر، جام شراب داده، هم راوی غزل (حافظ) و هم خوانندگان را غافلگیر می‌کند. لذا همه شارحان غزل حافظ به استثنای حمیدیان که متوجه این نامتعارف‌بودگی کلام مغیجه شده است، در شرح این ابیات به خطا رفته‌اند و ملتفت طنز گزنده و نقش‌بازی کردن رندانه مغیجه نشده‌اند؛ در حالی که در خود غزل یک نشانه درون‌متنی هدایت‌کننده آمده است. قید «افسوس کنان» را که در مصرع نخست بیت دوم آمده، باید کلید فهم کل گفته‌های مغیجه دانست که نه برای ارشاد حافظ، بلکه برای دست انداختن وی آنها را بر زبان رانده است. حمیدیان که ملتفت دگرگشت خویشکاری مغیجه شده، توجیهی منطقی و قابل قبول از چرایی این دگرگشت ارائه نکرده است و سخن پایانی وی در باب نقش پیام‌رسانی و الهام‌بخشی مغیجه به عاشق و عارف نیز ارتباط معناداری با این بافت و موقعیت غزل ندارد (حمیدیان، ج ۵، ۱۳۹۵: ۳۷۲۵). بنابراین، در این غزل نیز مغیجه در همان نقش همیشگی خود نمایان شده است و بر خلاف ظاهر هنجارشکنانه آن، در باطن همان نقش و خویشکاری معهود خود را دارد و لذا در پرداخت این شخصیت، عدولی از قواعد اصلی شعر قلندرانه صورت نگرفته است.

بر خلاف گفته‌های مغیجه که لااقل در سطح معنایی پیچیدگی خاصی ندارد، جواب راوی سرتاسر غموض، دشواری و پیچیدگی است و تقریباً همه شارحان در تفسیر آنها به

زحمت افتاده‌اند. سخنان شارحان در این باب چنان پراکنده و متشتت است که نقل، مقایسه و مقابله آنها نیازمند پژوهشی جداگانه است. با وجود این، به توضیحات دو سه شارح برای نمونه اشاره می‌کنیم تا این سردرگمی برای خوانندگان ملموس گردد. سودی در بیان معنای بیت‌های هفتم و هشتم^{۱۴} گفته است: «به جانان گفتم ای جان جهان، عیبی نیست اگر دفتر گل در فصل بهار از می آلوده گردد. مراد: در فصل بهار به همراه گل باده نوشیدن عیب نیست... آشنایان طریق عشق در این دریای عمیق عشق غرق گشتند اما با آب دریای عشق آلوده نشدند؛ یعنی عاشقان چنان در دریای عشق غوطه خوردند که کسی از حال آنان آگاه نگشت» (سودی، ج ۴، ۱۳۶۶: ۲۷۷۳). چنانکه ملاحظه می‌شود معنایی که سودی از هر دو بیت به دست داده، نامربوط، مهمل و من‌عندی است و ربطی به متن ابیات ندارد. استعلامی در شرح این دو بیت نوشته است: «حافظ در این دو بیت عذری می‌آورد که می‌خوارگی من در بهار، اقتضای فصل گل است... و در بیت هشتم دلیل می‌آورد که عاشقان عالم معنا اگر در این دریای عمیق هستی، در همین چاه طبیعت غرقه شوند، باز باطن آنها پاک می‌ماند» (استعلامی، ج ۲، ۱۳۸۳: ۱۰۸۰). استعلامی تا حدی به معنای تعریضی ابیات نزدیک شده است. ولی غیر از مهمل‌گویی سودی در معنی کردن دو بیت، تفاوت سودی با استعلامی در این است که اولی دریا را دریای عشق و دومی آن را به معنای جهان طبیعت گرفته است. هر دو در شرح بیت هشتم بی‌آنکه متوجه بیان تعریض‌آمیز آن شده باشد - علی‌رغم اینکه از زبان مغیچه در بیت نهم به تعریض بودن سخن راوی صراحتاً اشاره شده است - گفته است: «گفتم ای محبوبی که به اندازه جان و همه جهان برای من عزیزی، عیبی ندارد که در فصل بهار برگ‌های گل به شراب خالص آلوده شود... اگر ضمن کار درس و دفتر، در فصل بهار باده نوشیم و قدری از آن بر دفتر ما بریزد، عیبی ندارد» (هروی، ج ۳، ۱۳۶۷: ۱۷۳۲). خرمشاهی در باب بیت هفتم چیزی نگفته و ظاهراً غموضی در آن ندیده است ولی بیت هشتم را این‌گونه معنا کرده است: «آنان که آشنای (یا شناور) دریای ژرف عشق‌اند، کرامات شگرفی دارند؛ از جمله اینکه غرق می‌شوند بی‌آنکه تر شده باشند، یعنی با آنکه ظاهراً غرق‌اند، باطناً آسیبی به آنها نمی‌رسد. این شیوه بیان همانا شطح‌گویی است» (خرمشاهی، ج ۲، ۱۳۸۳: ۱۱۴۴). حمیدیان بیت هشتم را به‌عنوان بیت ششم ضبط و آن را گفته مغیچه دانسته است. در بیان معنی بیت

گفته‌اند: «مغیچه می‌گوید: اهل عشق، اگر چه در این دریای ژرف غرق شدند، اما به شراب آلوده نشدند» (حمیدیان، ج ۵، ۱۳۹۵: ۳۷۱۹). به نظر می‌رسد علاوه بر اینکه انتساب منطوق این بیت به مغیچه ساختار کلی غزل را مخدوش ساخته، دو اشکال در معنایی که حمیدیان ارائه کرده وجود دارد؛ نخست اینکه معلوم نشده از کدام دریای ژرف سخن به میان آمده و در ثانی به شراب آلوده نشدن اهل عشق معنای محصلی ندارد. ضمن اینکه حمیدیان با جابجا کردن ترتیب ابیات و انتساب این بیت به مغیچه، آن لحن تعریض و لغزگونی را که در سخن حافظ است، از بین برده و مجبور شده است معنای بیت را براساس دلالت عینی واژگان تعبیر کند.

برای یافتن معنای احتمالی سخنان معماگون (لغز در تعبیر مغیچه) راوی، ابتدا باید به محور عمودی غزل؛ یعنی همان خط سیر روایت فشرده توجه داشته باشیم. این دو بیت پیداست که در جواب نصایح فسونگرا نه مغیچه از سوی راوی بیان شده است. پس این بیت‌ها هر معنای تعریضی که داشته باشند، باید در واکنش به آن نصایح بوده باشد. در ابیات ۴ تا ۶ مغیچه در قالب نصیحت، راوی را به باد انتقاد گرفته بود و سه عیب یا اشکال در کار او یافته بود؛ یعنی راوی به هوای لب شیرین پسران شراب می‌نوشد، شئونات دوران پیری را رعایت نمی‌کند و در عین پیری جوانی می‌ورزد و در چاه طبیعت (لذات مادی) خود را غرق می‌کند. هر سه این نقدها دلالت بر دنیاگرایی و تمتع راوی از لذات و خوشی‌های عالم طبیعت دارد. لذا راوی در قالب بیانی معماگون در بیت هفتم و هشتم و در دفاع از روش و عملکرد خود می‌گوید: همچنان که دفتر گل در فصل بهار اگر آلوده به شراب شود (ریختن بخشی از شراب شرابخواران بر روی گل و سبزه و خاک براساس رسم دیرینی^{۱۵})، عیبی ندارد من نیز اگر در دوره یا دورانی از حیاتم بخواهم از لذات همین عالم طبیعت بهره ببرم، اشکالی ندارد. چنانکه در مصراع نخست بیت آخر از قول مغیچه آمده، بیت هفتم لغز است و لغز علاوه بر اینکه در معنای لغوی به معنی پیچیدگی، پوشیدگی و کژمژی است، در اصطلاح نیز صنعتی است برای طرح معمای ادبی؛ بدین گونه که شاعر اوصافی از شیء یا پدیده مورد نظرش را بی آنکه از آن اسمی ببرد، بیان می‌کند و تشخیص آن شیء یا پدیده را به ذکاوت خواننده وامی‌گذارد (همایی، ۱۳۸۹: ۲۱۰). بیت هشتم می‌تواند توضیحی ابهام‌آمیز بر معمای بیت هفتم باشد و در همان مصراع نخست بیت

پایانی، مغیبه آن را با اصطلاح «نکته» نامگذاری کرده است. نکته، دقیقه و امر باریکی است و فهم آن نیاز به تأمل و دقت فراوانی دارد. حافظ در یکی از غزل‌ها، با تعبیر «دقیقه» از همین نکته مدّ نظر مغیبه یاد کرده است. در آنجا هم امر پوشیده‌ای را در قالب دقیقه‌ای باریک بیان نموده است. دقیقه باریک مدّ نظر حافظ در این بیت، بوس دادن معشوق به مشتاقان است وقتی که از معشوق خواسته می‌شود لب پیاله را به بهانه نوشیدن ببوسد و آنگاه به مشتاقان بدهد تا آنان نیز از همان پیاله بنوشند، غیرمستقیم از معشوق بوسه طلب می‌کند. زیرا وقتی مشتاقان لب بر لبه کاسه می‌نهند، درواقع بر جای لب معشوق که پیش‌تر بر آنها قرار گرفته بود، بوسه می‌زنند. بیت مور نظر این است:

لب پیاله ببوس وانگهی به مستان ده بدین دقیقه دماغ معاشران تر کن (غ. ش ۳۹۷)

بنابراین، در بیت هشتم که توضیحی در باب بیان لغزگون بیت هفتم است، نکته باریک و پنهانی درج شده است. توضیح اینکه منظور از «بحر عمیق» که با صفت اشاره به نزدیک «این» آمده است، همان تعبیر «چاه طبیعت» در گفته مغیبه در بیت ششم است نه دریای عشق که تعدادی از شارحان مانند سودی و خرمشاهی به خطا چنان گمانی برده‌اند. حافظ خود را یکی از آشنایان راه عشق دانسته است که با وجود استغراق در همان چاه طبیعت به زعم مغیبه و دریای عمیق در نظر خود وی، آلوده آن نمی‌شوند. همین معنا را حافظ در غزل شماره ۴۸۷ نیز بیان کرده است؛ کسانی که در دریای معرفت الهی غرق می‌شوند اگر به هفت دریای مادی و این جهانی پای بگذارند، نمی‌از این دریاها بر وجودشان نمی‌نشینند. یعنی بعد از کسب معرفت الهی و طی مراحل استکمال معنوی، توجه به مواهب و لذات دنیوی و متمتع شدن از آنها کدورت خاطری بر دامن پاک آنان نمی‌نشانند:^{۱۶}

یکدم غریق بحر خدا شو گمان مبر کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی

لذا، راوی به تعریض خطاب به مغیبه می‌گوید اگر می‌بینی که من گاهی خرابات‌نشینم و گاهی از آن خارج می‌شوم و به ظاهر دنیا دارانه دنبال لذت‌های مادی می‌روم، این رفتار و حالات متناقض گونه در عالم عشق و نزد عاشقان، به‌ویژه عاشقان رندی مانند من (حافظ)، توجیه‌پذیر است. جمع پارادکس‌ها نه تنها در زندگی و عملکرد حافظ، بلکه در زندگی و عملکرد «پیرمغان» که مقتدای حافظ و همین مغیبه است، نیز به عیان قابل مشاهده است.

چنانکه در بیت زیر، جمع «شراب» و «خرقه»، یکی نماد رندی و دیگری نماد زهدورزی به مذهب پیرمغان نسبت داده شده است:

گفتم شراب و خرقه نه آیین مذهب است گفت این عمل به مذهب پیرمغان کند (غ. ش. ۱۹۸)

اما مصراع دوم بیت پایانی که باید گفته خود راوی باشد و از بین شرح‌نویسان، هروی (ج ۳، ۱۳۶۷: ۱۷۳۲) به درستی به این نکته اشاره کرده است؛ بخش دیگری از ابهام ساختی - معنایی غزل را با تمام اجمال خود برطرف می‌کند. این مصراع، نیز جوابی است به گفته مغیبه در مصراع نخست همین بیت. فقط فعل «گفتم» به دلیل ایجاد ابهام ساختی یا تعمداً از سوی شاعر و یا محدودیت وزن حذف شده است. حافظ با ساختن ترکیب «لطف» به انواع عتاب‌آلوده «نشانه‌ای درون‌متنی تدارک دیده است تا نشانه‌ای برای راه یافتن به فضای تیره متن غزل در اختیار خواننده قرار دهد؛ بدین معنا که ظاهر کلام مغیبه، چه زمانی که داشت اندرزهای انتقادآمیز را خطاب به حافظ بر زبان می‌راند و چه جمله پایانی که باز هم او را تهدید کرده که لغز و نکته به یاران نفروشد، اگرچه عتاب‌آلود است، ولی نباید فریب ظاهر کلام مغیبه را خورد، زیرا مغیبه با این عتاب ظاهری، به حافظ لطف کرده و به استقبال او آمده است تا بار دیگر او را به دیرمغان به‌ویژه حضور پیرمغان فراخواند.

۴- سخن آخر

غزل شماره ۴۲۳ چنانکه گفتیم، یکی از غزل‌های روایی است که به‌صورت فشرده تجربه‌ای ذهنی، عرفانی و ادبی حافظ را صورت‌بندی زبانی کرده است. به دلیل فشردگی روایت، نقش آفرینی ساخت‌شکنانه مغیبه در قیاس با سنت غزل قلندرانۀ پیش از حافظ و حتی ابیاتی پراکنده از حافظ که تحت تأثیر همان سنت سروده شده‌اند، و نیز بیان تعریض‌گونه، معماوار و آمیختن تهدید و لطف، اغلب شارحان را در فهم معنا و ساخت این غزل دچار زحمت و پریشان‌گویی کرده است. چه آنهایی که متوجه این دشواری و ابهام در غزل شده و چه آنهایی که تعمداً از این صعوبت گذشته و متعرض آن نشده بودند. به نظر می‌رسد این غزل یکی از لحظات درگیری‌های ذهنی مداوم حافظ را که پیوسته میان زهدورزی متشرعانه و عرفان عاشقانه قلندرانه در رفت و آمد ذهنی بوده، به زبان رمز و کنایت بیان

کرده است. همچنان که در غزل ۴۲۱ نیز با همین پدیده مواجه هستیم با این تفاوت که در آن غزل، ابهت و اقتدار پیرمغان اجازه نداده است حافظ در برابر نقدهای کوبنده او جوابی بدهد. با توجه به نقشی که حافظ رندانه به مغیبه این غزل داده است و ظاهراً عتاب آمیز با راوی سخن گفته ولی در باطن او را به دیر و محضر پیرمغان فراخوانده است، آن ساخت شکنی که به ظاهر در نقش مغیبه به نظر می رسیده، در این غزل نیز اتفاق نیفتاده و همچنان مغیبه به عنوان کارگزار دیرمغان در نقش دعوت کننده حافظ به میکده ایفای نقش کرده است. بنابراین، معنای سخنان پندآمیز و نصیحت گون مغیبه را در حال و هوای طنز و تعریض گون باید فهمید و نه در معنای حقیقی آنها و جواب های حافظ را نیز باید در همین اتمسفر که مقال سخن ایجاب می کرده است، تعبیر کرد. با این شیوه خوانش، ابهام ساختی و معنایی غزل تا حدی برطرف می شود و می توان غزل را در امتداد همان سنت مألوف غزل عاشقانه و قلندرانه در نظر آورد.

پی نوشت ها

- ۱- این رویکرد از قدیمی ترین مواجهه ها با شعر حافظ آغاز می شود؛ برای نمونه، در *جوهر الاسرار* آذری طوسی (وفات ۸۶۶) شرحی بر بیت «ساقی حدیث سرو و گل و لاله می رود...» (غ. ش ۲۲۵) و بیت «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...» (غ. ش ۱۰۵) آمده است. همچنین ابراهیم فاروقی در *فرهنگ شرفنامه منیری* (نگارش ۸۷۸) توضیحاتی در باب اصطلاحات و تعبیر شعر حافظ داده است (فتوحی، ۱۳۸۸: ۱۰۳) اما در دوران معاصر این رویکرد چنان در شرح دیوان حافظ پررنگ و محسوس بوده است که موجب تألیف کتاب هایی مجزاً شده است؛ از آن جمله: *آینه جام* (۱۳۶۸) از زریاب خویی، *ابیات بحث انگیز حافظ* (۱۳۸۰) از قیصری و *شرح اشارات حافظ* (۱۳۸۵) از رزاز.
- ۲- منظور ما از غزل های روایی، غزل هایی است که در آنها «طرح داستانی» معینی به صورت فشرده با شخصیتی کنشگر، در زمان و مکانی معین گزارش می شود. در دیوان حافظ تقریباً ۲۲ غزل چنین ساختاری دارند (مالمیر و احمدی، ۱۳۹۶: ۲۸-۲۹).
- ۳- برای مثال تنها به ذکر یک نمونه از رباعیات قلندرانة سنایی اکتفا می کنیم:
در راه قلندری زیان سود تو شد زهد و ورع و سجاده مردود تو شد
دشنام سرود و رود مقصود تو شد پیرست پیاله را که معبود تو شد

- (سنایی، ۱۳۸۰، رباعی ش ۱۸۵، ص ۱۱۳۳ و رباعی ش ۲۸۱ ص ۱۱۴۵)
- ۴- ر. ک. به مقاله «نقد و تحلیل ساختار گرایانه غزل - روایت‌های عطار» (طاهری، ۱۳۸۲: صص ۱۹۱-۲۱۵).
- ۵- برای نمونه، در دو غزل شماره ۸۰۵ و ۱۵ نقش ترسازادگان را می‌توان مشاهده کرد. در نمونه نخست ترسابقچه از دیر به سراغ پیر آمده و در نمونه دوم، پیر به دیرمغان رفته و با خراباتی که هم‌نقش با ترسازادگان سایر غزل‌هاست، ملاقات کرده است. لازم به ذکر است که در همه غزل‌های روایی عطار با همین خویشکاری ترسازادگان مواجه هستیم.
- ۶- در مورد افسانه‌های پرداخته‌شده پیرامون زندگی سنایی و عطار به ترتیب ر. ک. شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۰: ۵۵ و ۱۶ و فروزانفر، ۱۳۵۳: ۱۷-۱۹.
- ۷- به جز آثاری مانند رساله سپهسالار و ولدنامه که بلافاصله بعد از رحلت مولوی به نگارش در آمدند و یا مناقب‌العارفین که تقریباً یکصدسال بعد از وفات مولوی تدوین شدند، آنچه موجب حفظ و انتقال داده‌های مهم از زندگی مولوی به نسل‌های دیگر شد، تشکیل «مکتب عرفانی مولویه» توسط خود مولانا بود که همچون «نهادی» قدرتمند و با نظام تشکیلاتی معین، نه تنها اندیشه‌ها، بلکه اطلاعات و رخدادهای مربوط به زندگی او را از گزند ایام حفظ کرد.
- ۸- در باب انتساب حافظ به فرقه‌های صوفیه زمانش تحقیقات مبسوط و متعددی انجام شده است. ولی همه این بحث‌های درازدامن و در بسیاری از موارد، ناضرور از مرحله حدس و گمانی بیش فراتر نمی‌روند.
- ۹- حافظ در ابیات متعددی به خراباتی یا دیرنشین شدن خود براساس تقدیر ازلی اشاره کرده است، از جمله:
- | | |
|-------------------------------------|--|
| من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم | اینم از عهد ازل حاصل و فرجام افتاد (غ.ش ۱۱۱) |
| حافظ به خود نپوشید این خرقة می‌آلود | ای شیخ پاک‌دامن معذور دار ما را (غ.ش ۵) |
| کنون به آب می‌لعل خرقة می‌شویم | نصیب ازل از خود نمی‌توان انداخت (غ.ش ۱۶) |
- ۱۰- در ابیات زیر حافظ به صورت پوشیده و تعریض گونه به نقش پیرمغان در ایجاد تحول فکری و معنوی خود اشاره کرده است:
- | | |
|----------------------------------|---|
| بنده پیرمغانم که ز جهلم برهاند | پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد (غ.ش ۱۵۸) |
| گر مدد خواستم از پیرمغان عیب مکن | شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود (غ.ش ۲۰۸) |

۱۱- سلیم نیساری برای این غزل ۳۴ نسخه از نسخ خطی قرن نهم شناسایی کرده است، اختلاف نسخه‌ها هم مانند سایر غزل‌های حافظ در واژگان و تعابیر و ترتیب ابیات است. (نیساری، ج ۲، ۱۳۸۶: ۱۳۶۸-۱۳۶۹).

۱۲- درباره شیوه بیان یا صورت‌بندی زبانی تجربیات متافیزیکی که از آنها در ادبیات عرفانی به کشف و شهودهای عرفانی تعبیر می‌کنیم، بین حافظ و مولانا تفاوت بارزی به چشم می‌خورد؛ مولانا در بیشتر غزل‌ها، فاصله تجربه عرفانی و بیان آن را به حداقل ممکن می‌رساند. او مانند کسی است که خواب می‌بیند و درست همان زمان، خوابش را در عالم ناهوشیاری تعریف می‌کند. ولی شاعرانی مانند عطار و حافظ بین زمان تجربه و بیان آن فاصله می‌اندازند و به رؤیایی می‌مانند که شب خوابی دیده و صبح فردا آن را تعریف می‌کند (طاهری، ۱۳۹۲: ۳۹۲).

۱۳- سیر منطقی روایت، اقتضا می‌کند «آشنایان ره عشق در این بحر عمیق // غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده» گفته راوی باشد و لذا ترتیب ابیات تصحیح قزوینی و غنی پذیرفتنی‌تر از نسخه‌های خانلری، نائینی- نذیر احمد، انجوی و عیوضی است. حمیدیان (ج ۵، ۱۳۹۵: ۳۷۲۲) مبنا را بر ضبط خانلری و ضبط‌های مشابه گذاشته و توجیه بلاوجهی کرده است

۱۴- البته سودی بیت هشتم را مقول مغیبه دانسته و پیش از بیت هفتم آورده است که سخن راوی است.

۱۵- جرعه بر خاک ریختن یا افشاندن دوبار در دیوان حافظ آمده است:

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک (غ. ش ۲۹۹)
خاکیان بی‌بهره‌اند از جرعه کأس الکرام این تطاول بین که با عشاق مسکین کرده‌اند (قطعه ص ۳۶۶)

درباره منشأ این رسم نظرات گوناگونی مطرح است (نجمی، ۱۳۹۴: ۳۴۳-۳۶۱).

۱۶- از بین شاعران عارف‌مسلک، مولانا بیش از همگان در مثنوی تلاش کرده است بر این شبهه که چرا کاملان و واصلان درگاه حق به دنیا و تمتعات آن روی خوش نشان می‌دهند، پاسخ گوید. از جمله در ابیات پایانی حکایت «مرد بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان»:

هر دو گون زنبور خوردند از محل	لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب	زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
هر دو نی خوردند از یک آبخور	این یکی خالی و آن دیگر شکر

(مولانا، ۱/ ۲۶۸-۲۷۰)

منابع

- استعلامی، محمد (۱۳۸۳). *درس حافظ؛ نقد و شرح غزل‌های خواجه شمس‌الدین محمد حافظ*. جلد ۲. چاپ دوم. تهران: انتشارات سخن.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲). *گمشده لب دریا، تأملی در معنی و صورت شعر حافظ*. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- ثروتیان، بهروز (۱۳۸۸). *شرح غزلیات حافظ*. دفتر چهارم. چاپ اول. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۲۰). *دیوان اشعار*. با اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: کتابخانهٔ زوآر.
- حمیدیان، سعید (۱۳۹۵). *شرح شوق؛ شرح و تحلیل اشعار حافظ*. جلد ۵. چاپ پنجم. تهران: نشر قطره.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۳). *حافظ‌نامه*. جلد ۲. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۸۰). *دیوان سنایی غزنوی*. به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات سنایی.
- سودی بسنوی، محمد (۱۳۶۶). *شرح سودی بر حافظ*. جلد ۴. ترجمه عصمت ستارزاده. چاپ پنجم. تهران: انتشارات زرین و نگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰). *تازیانه‌های سلوک؛ نقد و تحلیل چند قصیده از سنایی*. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات آگه.
- طاهری، قدرت‌الله (۱۳۹۲). *روایت سر دلبران؛ بازجست زندگی و تجربه‌های تاریخی مولانا در مثنوی*. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی.
- طاهری، قدرت‌الله (۱۳۸۲). «نقد و تحلیل ساختار گرایانهٔ غزل - روایت‌های عطار». *مجله فرهنگ*. شماره ۴۶ و ۴۷. تابستان و پاییز ۸۲. صص ۱۹۱-۲۱۵.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۴). *دیوان اشعار*. تصحیح تقی تفضلی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فتوحی، محمود و محمد افشین‌وفایی (۱۳۸۸). «مخاطب‌شناسی حافظ در سده‌های هشتم و نهم هجری بر اساس رویکرد تاریخ ادبی هرمنوتیک». *فصلنامه نقد ادبی*. سال ۲. شماره ۶. تابستان. صص ۷۱-۱۲۶.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۳). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*. چاپ دوم. تهران: انتشارات کتابخانهٔ دهخدا.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / ۹۵

مالمیر، تیمور و شادی احمدی (۱۳۹۶). «تحلیل ساختارهای روایی غزلیات حافظ». *ادب فارسی*. سال ۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶. صص ۲۱-۳۹.

مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۶). *کلیات دیوان شمس تبریزی*. با مقدمه و تصحیح محمد عباسی. تهران: انتشارات نشر طلوع

نجمی، شمس‌الدین (۱۳۹۴). «واکاوی اسطوره جرع‌افشانی». *نشریه ادب و زبان*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. سال ۱۸، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۹۴. صص ۳۴۳-۳۶۱.

نیساری، سلیم (۱۳۸۶). *دفتر دگرسانی‌ها در غزل‌های حافظ؛ برگرفته از پنجاه نسخه خطی قرن نهم*. جلد ۲. تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

هروی، حسینعلی (۱۳۶۷). *شرح غزل‌های حافظ*. جلد ۳. چاپ دوم. تهران: نشر نو.

همایون‌فرخ، رکن‌الدین (۱۳۷۰). *حافظ خراباتی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۹). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. چاپ اول. تهران: انتشارات اهورا.

References

- Attare Neyshabouri, F. M. (1995). *Divane Ashaar*. (T. Tafazoli, Ed). (5th). Tehran: Elmi v farhangi Publication.
- Estelami, M. (2004). *Darse Hafez, Nagd va sharhe gazalhayeh khaje Shams al_Din Mohammad Hafez Shirazi (Hafiz lesson; Critique and explanation of the lyric poems of Khajeh Shams al_Din Mohammad Hafez)*. Vol. 2. (2th ed). Tehran: Sokhan Publication.
- Foroozanfar, B. (1974). *Sharhe Ahval va naghd va tahlile Asare Sheikh Farid al-Din Mohammad Attar Neyshabouri (Description and critique of the works of Sheikh Farid al-Din Mohammad Attar Neyshabouri)*. (2th ed). Tehran: Dehkhoda Library Publication.
- Fotoohi, M. & Afshin Vafai, M. (2009) Hafez's audience in the eighth and ninth centuries AH based on the approach of hermeneutic literary history. *Literary Criticism Quarterly*. Year 2. No. 6. Summer. 71-126.
- Hafez Shirazi, Sh. M. (1941). *Divan Ashaar*. (M. Qazvini and Q. Ghani, Ed) Tehran: Zavar Library.
- Hamidiyan, S. (2016). *Sharhe Shog, Sharh va Tahlile Ashare Hafez (Description of enthusiasm; Description and analysis of Hafez's poems)*. Vol. 5. (5th ed). Tehran: Ghatre Publication.
- Heravi, H. A. (1988). *Sharhe gazalhayeh Hafez. (Description of Hafez's sonnets)*. Vol. 3. (2th ed) Tehran: No Publication.
- Homayi, J. (2010). *Fonoon va Sanaate adabi (Rhetoric and literary crafts)*. (1th ed). Tehran: Ahura Publication.
- Homayoun Farrokh, R. (1991). *Hafez Kharabati*. (2th ed). Tehran: Asatir Publication.
- Khorramshahi, B. (2004). *Hafezname*. Vol. 2. (4th ed). Tehran: Elmi va Farhangi Publication.
- Malmir, T. & Ahmadi, S. (2017). Analysis of narrative structures of Hafez's lyric poems. *Persian literature*. Year 7. Issue 2. 21-39.
- Mewlana, J. (1977). *Divan Shams Tabrizi*. (M. Abbasi. Ed). Tehran: Tolo Publication.
- Najmi, Sh. (2015). Analysis of the myth of injecting. *Journal of Literature and Language. Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman*. Year 18. No. 38. 343- 361.
- Nisari, S. (2007). *Daftare degarsaniha dae gazalhayeh Hafez bargerefte az Panjah Noskheye khatti gharn nohom (Alterations in Hafez's Lyrics; Taken from fifty ninth-century manuscripts)*. Vol. 2. Tehran: Academy of Persian Language and Literature Publication.
- Poornamdarian, T. (2003). *Gomshodeye Labe Darya, Taammoli dar mani and form shere hafez (Lost by the Sea, a contemplation on the meaning and form of Hafez's poem)*. (1th ed). Tehran: Sokhan Publication.

- Sanai, M. A. (2001). *Divan Ashaar Sanai*. (M. T. Modarres Razavi, Ed). (7th ed). Tehran: Sanai Publication.
- Servatiyan, B. (2009). *Sharhe Gazaliyat Hafez (Description of Hafez's lyric poems)*. Vol. 4. (1th ed). Tehran: Negah Publishing Institute)
- Shafiee Kadkani, M. (2001). *Tazyanehayeh solok, Naghd va Tahlile chand ghasige az Sanai (Conduct whips; Critique of several poems by Sanai)*. (11th ed). Tehran: Agah Publication.
- Soodi Bosnavi, M. (1987). *Sharhe Soodi bar Hafez (Description of Soodi to Hafiz)*. Vol. 4. (E. Sattarzadeh, Trans). (1th ed). Tehran: Zarrin and Negah Publication.
- Taheri, Gh. (2003). Structuralist critique and analysis of Ghazal - Attar's narrations. *Journal of Culture*. Nos. 46 & 47. 191-215.
- Taheri, Gh. (2013). *Revayate serre delbaran, bazjoste zendegi va tajrobehaye tarikhie mawlana dar Masnavi (The narration of the secret of lovers; Investigation of Rumi's life and historical experiences in Masnavi)*. (1th ed). Tehran: Elmi Publication.

Semantic-Structural Unraveling of a Complex Sonnet of Hafez¹

Ghodrat Allah Taheri²

Received: 2021/05/22
Accepted: 2021/08/04

Abstract

A significant part of Hafez's poetry is the product of complex mystical experiences and the poet uses a variety of rhetorical devices in their linguistic formulation. Therefore, these two factors complicate Hafez's poetry. The mystical experiences of Hafez are more evident in his intensive narrative sonnets and due to the excessive compactness of these narratives, and the inherent fluidity of intuitive experiences, serious complications arise in the meaning and form of these sonnets despite their simple language. The sonnet 423 starting with the verse: "Last night, to the door of the wine-house, I went, sleep-stained; the Khirka wet in skirt, and prayer-mat, wine-stained" is one of these cases. This sonnet, though covertly, reports the stage of transformation from "ascetic mysticism" into "romantic mysticism". In the form of narration, especially in the symbolic characterization of "Moghbacheh" and the conversation between him and the narrator, the literary and mystical norms of the tradition of Qalandari poetry have been violated. This character—a tavern master who often provokes the pious seeker to enter the tavern in Qalandari poetry—appears in a new role in this sonnet and rebukes the narrator for entering the tavern and drinking wine and making love to the boys. The question addressed is

1. DOI: 10.22051/JML.2021.36625.2217

2. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Literature and Humanities Faculty, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
Gh_Taheri@sbu.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

how we can place this sonnet within the tradition of Qalandari poetry and save the sonnet from semantic and formal contradictions. Adopting a semantic-structural reading and interpretive method, we try to untie the knot and prove that this sonnet is a continuation of the same tradition of Qalandari sonnets and the intellectual doctrine of Hafez. The poet, by manipulating the literary tradition, has achieved a narrative and artistic construction of the same ideas and through creating semantic and formal ambiguities has made it open to multiple readings.

Keywords: Hafez Sonnet, Qalandari Poetry, Compact Narration, Interpretation (Ta'vil).

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / صفحات ۱۲۹-۱۰۱

نسبت سلوک و شهود در عرفان مولانا^۱

مقاله علمی - پژوهشی

امیر یوسفی^۲

محمود شیخ^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۳

چکیده

اگر سلوک را مجموعه خصوصیات زیست‌عملی در مقابل محتوای معرفتی شهود که در تبیین نظام هستی و معرفت حق به کار می‌آید، در نظر بگیریم، آنگاه می‌توانیم درباره نسبت میان آن دو در عرفان عارفان بزرگی چون مولانا سخن بگوییم. در این مقاله با روش تفسیری کوشیده‌ایم نشان دهیم که چگونه ویژگی‌های سلوکی عارفی مثل مولانا در تناظر و تناسب با ویژگی‌های معرفتی شهودی اوست، بنابراین در دو ساحت ۱. صدق شهود و ۲. کیفیت معرفتی شهود به ابعاد گوناگون این نسبت پرداخته‌ایم. در عرفان مولانا لزوم تصفیه نفس با اموری همچون ستایش عابدانه در قالب نماز و ذکر و تبعیت از شریعت بسیار مهم تلقی می‌شوند. در کنار این امور، بنا به مراتب سلوک در درجات مختلف آدمیان، کیفیت شهود هم درجات مختلفی دارد. این مدعا را در عرفان مولانا می‌توان با

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.35143.2167

۲. دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. yousefi.amir@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). ma.sheikh@ut.ac.ir

ذکر ویژگی‌های سلوک و شهود او نشان داد و این تناظر و تناسب را آشکار ساخت. برای مثال، در عرفان مولانا پاکی و خلوص سالک برای اتصال با منبع الهی شهود ضروری است و به صدق شهود می‌انجامد. درباره کیفیت معرفتی شهود مهم‌ترین نمونه‌ها، تناظر رویکرد سبب‌سوزی مولانا و مقید نبودن به آداب و رسومی ثابت و پایبند نبودن به فرمالیسم صوفیانه در سلوک، با نگاه شهودی او مبنی بر مقید نبودن عالم به اسباب ثابت و ضروری و انکار رابطه ضروری علی و معلولی است. نمونه دیگر تناظر سلوک عاشقانه با شهود خدایی عاشق همراه با اراده‌ای عاشقانه در عالم است که مولانا بسیار به آن توجه داشته است. در حقیقت توصیف ویژگی‌های اصلی سلوک و شهود مولانا و قرار دادن آن‌ها در تناظر با یکدیگر، به مثابه یک کل مرتبط به هم، سنخیت میان آن‌ها را به تصویر می‌کشد.

واژه‌های کلیدی: عرفان، تصوف، ادبیات عرفانی، سلوک، شهود، مولانا
جلال‌الدین محمد بلخی، عشق.

۱- مقدمه

سلوک در لغت عرب عبارت از رفتن علی‌الاطلاق است؛ یعنی رونده شاید در عالم ظاهر و شاید در عالم باطن سیر کند. در نزد اهل تصوف، سلوک عبارت از رفتنی خاص است که آن سیر الی الله و سیر فی الله است (نسفی، ۱۳۹۷: ۸۴). در تعاریف دیگری سلوک را طی مدارج خاص از سوی سالک برای رسیدن به مقام وصل و فنا دانسته‌اند، از جمله این مدارج: توبه، مجاهده، خلوت، عزلت، ورع، زهد، خوف، رجاء و مانند اینهاست (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۷۵).

از آنجا که در معنای کلی همه در سیر الی الله‌اند، در اینجا سلوک به معنای عام کلمه مراد است و آن را به «ویژگی‌های زیست‌عملی انسان» تعریف می‌کنیم و در این مجموعه، آن را در تناظر و تناسب با ویژگی‌های معرفتی شهودی می‌دانیم. در نزد صوفیه این تعاریف به صورت کلی مقبولیت عام داشته است، ولی سیر الی الله در کمیت و کیفیت، تنوع قابل توجهی دارد؛ عده‌ای چون قلندریه پایبندی به شریعت را حداقل در ظاهر آن شرط نمی‌دانند، عده‌ای چون خواجه عبدالله، پایبندی حداکثری به ظاهر شریعت را مورد تأکید قرار داده‌اند و عده‌ای چون غزالی به زهد و آثار آن پرداخته‌اند. مولانا در این میان، راهی

پیش پای سالکان می‌گذارد که خود آن را راه و دین عشق می‌نامد. گرچه تعالیم صوفیه در مقامات و احوال سالکان در سخنان مولانا دیده می‌شود، ولی در عرفان مولانا سخت‌گیری‌ها برای سالکان در بدایت امر مفید دانسته شده است، در صورتی که سالک واصل از همه آنها بی‌نیاز تلقی می‌شود و از آن پس سلوک او تنها با عشق الهی ادامه می‌یابد.

شهود را نیز به معنای عام کلمه در نظر خواهیم گرفت، مساوق آنچه مولانا آن را «نگاه با چشم دیگر» یا «حواس نمان» و پنهان می‌خواند؛ تجربه‌ای دینی و عرفانی که باید آن را از سنخ معرفت تلقی کرد؛ نگاهی که به وسیله آن عارف، جهان را نه با اشکال مادی آن که با چشم ظاهر مشاهده می‌شود، بلکه از نگاهی می‌بیند که از صور مادی فراتر می‌رود و معنایی فراتر از روابط مادی بین اشیاء و خلایق را درمی‌یابد. ما در این مقاله ناچاریم خروجی این نگاه عارف (در اینجا مولانا) را به هستی و بیان او از کشف و شهود خود مد نظر قرار دهیم، زیرا دسترسی به عین شهود او برای ما ممکن نیست و ما تنها به بیان او از شهودش در آثار و نوشته‌هایش دسترسی داریم. تفاوت آن هم با رابطه تفکر و معرفت در این است که در آنجا انسان بنا به استدلال و فلسفه‌ورزی، گزاره‌های معرفتی را بیان می‌کند، ولی در اینجا عارف نه با تفکر و استدلال بلکه با سلوک و تزکیه نفس خود را آماده می‌کند تا با چشم دل به هستی بنگرد و آنگاه هستی را به گونه حقیقی مشاهده کند و سپس از آن به دیگران خبر دهد و این بار این گزاره‌های معرفتی نه حاصل استدلال، بلکه حاصل کشف و شهود خواهند بود، چنانکه سپهسالار می‌گوید: «چون مولانا با جذبۀ توفیق ازلی رفیق شده بود، لاجرم در هر محلی و مقامی که در وقت سلوک بدان می‌رسید از حقایقی که در آن وقت منکشف می‌گشت شمه‌ای را بیان می‌کرد (سپهسالار، ۱۳۹۵: ۱۴۷).

در این مقاله ما ابتدا ویژگی‌های سلوک مولانا را برشمرده و توصیف کرده‌ایم و سپس در ضمن بیان ویژگی‌های معرفتی شهود او، نشان داده‌ایم که چگونه برون‌داد معرفتی شهود او در تناسب و تناظر آشکار با سلوک عرفانی اوست.

۲- پیشینه پژوهش

اغلب آثاری که به دیدگاه‌های مولانا، فارغ از ابعاد ادبی آثار و تاریخ زندگی او،

می‌پردازند به نحوی با دو عنصر بنیادین سلوک و برون‌داد معرفتی شهود او مرتبطاند و از این حیث برشمردن و معرفی همه آنها، به نحوی به ارائه کتابشناسی مستقلی از آثار مولانا می‌انجامد که خود موضوع کتابی قطور خواهد بود. با این حال باید متذکر شد که آثار مولوی‌شناسان بزرگی چون همایی، فروزانفر، نیکلسون، شیمل، نصر، گولپینارلی، موحد، سروش و... دائماً هم از برون‌داد معرفتی شهود مولانا بسیار سخن رفته است و هم از سلوک در مرئی و منظر او. این آثار از حیث محتوا و مضمون منبع هر محقق در فهم اندیشه‌های مولانا درباره سلوک و شهود است و بر اساس آنها مقالات و کتاب‌ها و رساله‌های بسیاری نوشته شده است. آنچه مقاله حاضر را از نوشته‌های پیشین متمایز می‌کند، تبیین نسبت سلوک و برون‌داد معرفتی شهود مولانا است که تاکنون اثری در این باره خلق نشده است. چنانکه بر مولوی‌پژوهان پوشیده نیست، در مورد ویژگی‌های سلوک و محتوای معارف مولانا کتاب *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا* اثر نیکلسون (۱۹۲۲م/۱۳۰۱ش)، اثری پیشگام است. او در سخنرانی سوم این مجموعه از دریچه مقایسه مولانا و غزالی و مثنوی و احیاءالعلوم، تصریح می‌کند که غزالی آموزگار علم و نظریه است و مولانا شخصیت برجسته تصوف در ایمان و تجربه شخصی دینی (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۹۸). او سپس موضوعات اساسی عرفان مولانا را در مقایسه با عارفان مسلمان و متألهان مسیحی واکاوی می‌کند و از حیث بررسی برون‌داد تجربه عارفانه مولانا، اثری برجسته خلق می‌کند. همچنین در اینجا باید از *مولوی‌نامه*، اثر همایی (۱۳۷۶) یاد کرد که یکی از آثار برجسته و پیشگام در معرفی مولانا در موضوعات عملی و نظری است. بسیاری از آثاری که پس از آن در زمینه اندیشه و عرفان مولانا در ایران نوشته شده، یا متأثر از سخنان او بوده و یا در گفتگوی با آرای او توسعه یافته است. همایی به خوبی نشان داده است که پایه اصلی، مرام و اساس مکتب و طریقه عرفانی مولانا عشق است و در اثر خود درباره توجه تام و تمام مولانا بر عشق در مثنوی و غزلیات سخن گفته است (همایی، ۱۳۷۶: ۸). ما در اینجا می‌کوشیم نحوه ارتباط این سلوک عاشقانه با محتوای معرفتی شهود مولانا را تبیین کنیم. در ضمن شروع مثنوی نیز عرفان مولانا تبیین شده است که یکی از نمونه‌های خوب آن شرح مثنوی شریف اثر فروزانفر (۱۳۷۹) و نمونه برجسته دیگر شرح سروش (بی‌تا) بر دفتر دوم مثنوی است. همچنین می‌توانیم از برخی از آثار زرین کوب از جمله کتاب *سرّی*

(۱۳۶۸) و کتاب *طریق صوفیانه عشق اثر چیتیک (۱۳۸۳)* یاد کنیم.

چنان که پیشتر نیز اشاره شد، در آثار این بزرگان و نیز بسیاری از آثار مولوی پڑوهان، درباره سلوک و شهود مولانا نوشته‌های بسیاری وجود دارد ولی تا کنون هیچ‌یک به تناسب و تناظر میان مقوله سلوک و شهود در نزد مولانا نپرداخته‌اند و این جستار کوششی نو در این زمینه است و تبعاً پیشینه مشخصی برای این پژوهش وجود ندارد و فقط برای نشان دادن ویژگی‌های سلوک و شهود مولانا از آثاری که به نحوی مستقل از سلوک یا شهود مولانا سخن گفته‌اند، در این مقاله استفاده شده است.

۳- ویژگی‌های سلوک مولانا

از آنجا که به‌طور طبیعی، سلوک بر شهود مقدم است، نخست به ویژگی‌های سلوک در عرفان مولانا می‌پردازیم و پس از آن به مسئله شهود و نسبت آن با سلوک توجه می‌کنیم.

۳-۱ ویژگی‌های ناظر به تصفیه نفس سالک برای ایجاد اتصال با منبع الهی شهود

در عرفان مولانا می‌توان مواردی از سلوک را مشاهده کرد که بیشتر ناظر به تصفیه قلب و وجود سالک‌اند که از مهم‌ترین آنها نماز و ذکر است. آنچه در این سنخ خصوصیات سلوک مولانا اهمیت بیشتری دارد، لزوم ایجاد تناسب و سنخیت میان سالک و منبع کشف و شهود است. این امر، خود را بیشتر در صدق شهود آشکار می‌سازد و اگر سالک می‌خواهد به بیراهه نرود و یا با منابع غیر اصیل شهود از جمله شیاطین متصل نشود، باید اعمالی را به جای آورد که عمدتاً ناظر به شریعت اسلام و برگرفته از آن باشد. از این رو یکی از ویژگی‌های اصلی سلوک او تبعیت از ظاهر شریعت است.

۳-۱-۱ تبعیت از ظاهر شریعت

مولانا در جای‌جای معارف خود بر لزوم تبعیت از احکام ظاهری شریعت تأکید می‌ورزد و آیین ظاهری را شرط تقرب باطنی می‌داند (شیمل، ۱۳۸۹: ۴۹۴). اینکه امروزه در غرب تصویری از مولانا ارائه می‌شود که بدون تبعیت از هیچ شریعتی می‌توان به مقصد و نهایت

سعادت رسید، تصویری غلط از تعالیم مولانا است، آنان چنین می‌پندارند که مولانا رسولی است که نه از دیر است و نه از کنشت؛ یعنی منادی دین و مذهب الهی خاصی نیست و در طریقت او می‌توان فارغ از آداب و رسوم مسلم دینی به خصوص دین اسلام به استكمال روح پرداخت (دین‌لویس، ۱۳۹۷: ۵۰۶). مولانا چاره رستن از این قفس را پیروی از تعالیم انبیاء و اولیاء و اختراع راه و طریقت توسط انسان‌ها را، بدون تبعیت از اصول بنیادین و محکم انبیاء و اولیاء، تصویری خام و بی‌مایه می‌داند. در این خصوص، تأکید مولانا بر اینکه ما با توسل به دین از این قفس گمراهی رسته‌ایم، به قدری واضح است که هیچ شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد:

ما به دین رستیم زین ننگین قفس جز که این ره نیست چاره این قفس

(مثنوی، ۱۳۹۶: ۱/۱۵۴۴)

در این بیت به صراحت، تمسک به دین و شریعت رسول خاتم، لازمه رسیدن به شهودی صحیح عنوان می‌شود که آدمی را از قفس تنگ مادی رها می‌کند. در نظر او هر که ادعای داشتن ایده یگانه در این راه دارد و خود را بی‌نیاز از گذشتگان و پیروی از آنان می‌داند، چون کژدمی است که هر جا رود به جای رساندن نفع، زهر می‌زند:

هر که او بی سر بجنبد، دم بود جنبشش چون جنبش کژدم بود

(همان: ۴/۱۴۳۰)

بر این مبنا، مولانا در سلوک به ریاضت‌های مشروع توجهی تام دارد و این ریاضت‌ها در نظر او در کسب شهودی صادق و برکنار از اعوجاج بسیار مؤثر است.

۳-۱-۲ ریاضت‌های مشروع

محوریت شریعت در سلوک عرفانی مولانا باعث توجه او به ریاضت‌های مشروع است. ریاضت‌های مشروع، ریاضت‌هایی است که مستقیماً برگرفته از شریعت اسلام باشد. مهم‌ترین آنها در نظر مولانا، که در اینجا برای نمونه تشریح خواهد شد، نماز و ذکر است. الف) نماز: مولانا به اقامه نماز بسیار توجه می‌کرده و آن را به معنای اتصال با حق بسیار مهم می‌انگاشته است. در نظر او بدون اتصال با خداوند، شهود ممکن نیست و نماز از بهترین راه‌های اتصال است که از برآمده از مشرب و طریق سلوک پیامبر است و این پا بر

جای پای پیامبر نهادن، خود دلیلی بر صحت و اثر بیشتر این طریق ارتباط است. او شرط مهم در صحت نماز را همان اتصال قلبی با حق می‌داند و بدون آن نماز را از حقیقت آن دور و بی‌فایده تلقی می‌کند:

بشنو از اخبار آن صدر صدور لا صلاة تم الا بالحضور

(همان: ۳۸۱/۱)

نماز نشانه کشش متقابل میان دو سوی رابطه (خداوند و سالک) و ظرفیت پذیرش متقابل است و بدون آن چنین کشش و پذیرشی یا ارتباط و اتصالی برقرار نمی‌شود یا سلوک به نتیجه‌ای مطلوب نخواهد رسید. مولانا تاکید می‌کند چنانکه در عالم محسوس، تناسب شرط لازم برای ارتباط نزدیک و اتصال معنادار است طوری که وقتی خوبان، خوبان را دوست می‌دارند، با آنان می‌نشینند؛ در عالم معنا هم حق با حق همنشین است و چگونه نور و ظلمت می‌توانند در یک‌جا جمع شوند، یا نور خواهد بود یا ظلمت. بنابراین سنخیت و توان پذیرش، شرطی ضروری برای اتصال و ارتباط روحانی است. او رابطه نور و بینایی را مثال می‌آورد و می‌گوید: نور چشم نیاز دارد که با روشنایی پنجره همراه شود تا توان دیدن داشته باشد. اگر چشم انسان بسته باشد، انسان دچار اضطراب و ناآرامی و تشویش خواهد شد چراکه نور چشم به دنبال نور روزنه است؛ ولی اگر چشم ظاهر را باز کرد و باز تشویش انسان برطرف نشد، چشم دل بسته است و باید نور دل با نور حق همراه شود و آنگاه شهود درونی با چشم دل آغاز می‌شود و تمامی تشویش‌ها و اضطراب‌ها را می‌زداید.

چشم باز از تاسه گیرد مر تو را دان که چشم دل بیستی، بر گشا

آن تقاضای دو چشم دل شناس کو همی جوید ضیای بی قیاس

(همان: ۸۶/۲-۸۷)

نتیجه چنان شهودی با چشم دل، همان درک عالم معنا و وحدت عالم است. درحقیقت، سلوک عارف صیقل دادن وجودش و نورانی ساختن آن برای ارتباط با نور حق است. در این مراتب است که با آن، سالک می‌تواند به نور حق متصل شود و درجاتی از شهود را دریابد یا آنکه پرده‌های غیب بر او منکشف شود. در این وادی، تمرین‌های سالک در طریقت او نقش مهمی خواهد داشت چراکه تمرین در صیقل نفس برای پاک شدن و پاک ماندن لازم است و در نتیجه آن بقای اتصال روحانی خواهد بود که سالک را در راه نگاه

می‌دارد. اقتضای دو چشم دل همان سلوک است که جستجوی روشنایی بی قیاس حق است:

عارفان را سرمه‌ای هست آن بجوی تا که دریا گردد این چشم چو جوی

(همان: ۱۹۰۷/۵)

اصل داستان در شهود مولانا باز شدن نگاه معنوی و غیر مادی با سبک و سیاقیست که در ویژگی‌های شهودی در شرح آن سخن خواهد آمد، اما برای باز شدن چنین نظرگاهی باید ابزار نگاه تغییر یابد. جستجوی سرمه و کشیدن آن روی چشم، کنایه از استفاده از سلوکی صحیح و در نتیجه گشوده شدن چشم بر عالم روحانی و نظم روحانی هستی است. مولانا تأکید می‌کند که معرفت عارف حاصل نگاه شهودی اوست که باید از طریقی غیر از حواس ظاهری پی گرفته شود و سرمه عارفانه از طریق سلوک محقق خواهد شد. (ب) ذکر: ذکر از سنخ نماز است و نتیجه آن نیز ارتباط و اتصال با منبع شهود است. عارف باید با اسباب سلوک چنان خود را صیقل بزند که وجودش صاف و پاک شود و آنگاه چون آینه‌ای می‌تواند حقایق را در خود ببیند، پس چگونه می‌توان از وجود زنگ‌زده، انتظار داشتن شهودی صادق داشت:

صوفیان را پیش رو موضع دهند کاینه جان‌اند و ز آینه بهند
سینه صیقلها زده در ذکر و فکر تا پذیرد آینه دل نقش بکر فکر

(همان: ۳۱۵۳/۱-۳۱۵۶).

درواقع در نظر مولانا، صوفیان با اذکار ربانی و افکار حقانی، وجود خود را صیقل زده‌اند و به همین سبب است که نقش‌های بکر را در خود نشان می‌دهند (زمانی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۹۱۲). هر چه وجود آدمی با ذکر حق با حضور قلب بیشتر انس بگیرد، ظرفیت وجودی او و پاکی قلب او بیشتر می‌شود و قلب او محل مناسبی برای شهود و الهامات و انکشاف‌های غیبی خواهد شد. البته ممکن است عارف توان انتقال این تجارب را به درستی نداشته باشد، ولی خود بداند آنچه دل دریافته، حقیقت است. واژه کر که مولانا آن را در معنایی نزدیک به اصطلاح مدیتیشن به کار می‌برد و از تمرین‌های صوفیان در طی سلوک است که پیش از ذکر یا همراه با ذکر صورت می‌پذیرد (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۷۳)، تأثیری بسزا در نتیجه‌بخش بودن ذکر دارد. بعضی از متون تصوف، قواعدی برای آن برشمرده‌اند و گاه

واژه‌هایی چون محاسبه یا مراقبه را در معنایی نزدیک به آن به کار برده‌اند. عارف در نتیجه چنین سلوکی (ذکر همراه فکر) است که آنچه برای خدا می‌کند از روی تقلید، و کارش از روی حدس و گمان نیست، بلکه از روی مشاهده است (زمانی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۰۷۸).

تا اینجا، بیشترین تأکید بر ویژگی‌های سلوکی مولانا بود که لازمه برقراری اتصال به منبع شهودی صادق‌اند و از این پس ویژگی‌هایی از سلوک او را ذکر خواهیم کرد که بیشتر کیفیت محتوای معرفتی شهود مولانا را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

۲-۳ تأکید بر باطن

در نظر مولانا دین و قرآن واجد ظاهر و باطن‌اند و سالک راه حقیقت، باید توجه اصلی خود را بر باطن دین معطوف کند (مثنوی، ۱۳۹۶: ۲۲۴۷/۳-۲۲۴۸). این باور صوفیانه ریشه در احادیثی مانند «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» (استعلامی، ۱۳۹۳: ج ۳، ۴۳۴) دارد. بر اساس این باور، مولانا، فقها را کسانی می‌داند که به کف دریا (صورت دین) مشغول‌اند و میان آنها و عالم بالا دیواری کشیده شده است. گرچه این سخنان ناشی از نگاه تحقیرآمیز مولانا به فقه است، ولی حقیقت آن است که او فقه را لازم می‌داند و می‌گوید: اگر عده‌ای به عمارت این کفک نپردازند، خلق یکدیگر را نابود می‌کنند و برای حفظ نظم جامعه پرداختن به این امور لازم است. او در مثالی دیگر می‌گوید: فقیهان مانند کسانی هستند که خیمه‌ای برای پادشاه و یاران او بر افراشته کرده‌اند و یکی میخی زده بر خیمه و یکی ریسمانی کشیده است، با اینکه اینان حجابی و دیواری برای دیدن پادشاه و نزدیک شدن آسان به وی شده‌اند، ولی از طرفی حریمی را ایجاد کرده‌اند که هر کسی نتواند وارد آن حریم شود و اندرون خیمه را ببیند و میان عالم ماده و عالم معنا حجابی نهاده شده است که فقط اهل سلوک می‌توانند به آن سوی دیوار دست یابند و حتی فقیهان را دستیابی به آن سوی حقیقت نیست. (مولانا، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۸۱)، لذا کار فقیهان نقش پوسته‌ای برای مغز است، از طرفی حفاظت می‌کند از ورود نامحرمان و از طرفی جایگاهش قشر و ظاهری بیش نیست و مغز دین چیز دیگری است.

مولانا حکایت می‌کند که وقتی پدرش گرم ذکر گفتن بوده، و چون وقت نماز می‌رسد و مریدان نماز را به او اطلاع می‌دهند، به آنان التفاتی نمی‌کند. برخی از مریدان که به نماز

می‌ایستند، در مکاشفه‌ای می‌یابند که پشت به قبله نماز می‌خوانند (زمانی، ۱۳۹۶: ۶۰). مولانا از پدر خود در هیچ‌یک از نوشته‌هایش نامی نمی‌برد و فقط همین یک‌بار به‌نحو صریح از او یاد می‌کند (مایر، ۱۳۸۲: ۴۴۴)، با این حال می‌توان تأثیرات مشخصی از جانب پدر مولانا را مشاهده کرد؛ خصوصاً آنجا که مولانا در سخن از عشق دست به بی‌پروایی می‌زند، چنانکه بهاء ولد می‌گوید: «الله هم مستغنی است و هم عاشق است و محبت الله چون زلیخاست که یوسف را بخرد تا هر چه خواهد بکند» (همان: ۳۷۷). این حکایت تکیه مولانا بر مقصد شریعت را نشان می‌دهد، چنانکه اگر هدف از نماز، استغراق در حضور حق است و چون عارف خود در چنین حالی باشد، این خود نماز او و همان حالت سکر و بی‌خودی است که دیگر عارف در آن خودی ندارد که به نماز ایستد و سر تا پا محو معشوق است.

۳-۳ عدم تمایل به ریاضت‌های سخت

بنا بر سخن سلطان‌ولد، مولانا تا زمانی که تحت تعلیم ترمذی بوده، به ریاضت‌هایی می‌پرداخته است (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۹۳) اما بعد از دیدار با شمس، او مولانا را از عالم عاشقی و مرتبه اولیای اصل کامل به سوی عالم معشوقی می‌برد، زیرا مولانا از ازل گوهر آن دریا بوده و کل شیء یرجع الی اصله (همان: ۱۹۴). خود مولانا در دیوانش از زبان شمس می‌گوید: از این پس ترک چله‌نشینی کن (۱۳۹۰: ۲۰۹۵). این سخن دلالت بر آن دارد که از جمله تأثیرات شمس بر مولانا، تغییر در احوال و سلوک مولاناست و شمس او را از ریاضت بر حذر داشته است. این خصوصیت که در جان مولانا می‌نشیند، منهج و روش او را شکل می‌دهد که از دل آن آثار، او به عالم کون پیوسته است. در این دین عاشقانه، خبری از ریاضت‌های سخت نیست و عشق جای همه چیز را می‌گیرد. استاد موحد همین عوامل، از جمله شاعری مولانا، را که پس از ملاقات با شمس شروع می‌شود، سبب تفرقه میان مریدان متقدم مولانا، که از مریدان پدر او بودند، و مریدانی که بعد از وفات پدر مولانا، او را به مرشدی برگزیدند، می‌داند (موحد، ۱۳۹۶: ۹۴).

۳-۴ کیفیت شهود و ارتباط آن با مراتب سلوک

با مطالعه آثار صوفیه، از جمله مولانا، می‌توان چنین برداشتی داشت که ایشان قائل به سه

طیف انسان در سلوک‌اند که گرچه از حیث اتصال، به یک منبع شهود متصل‌اند ولی به سبب ارتباط عمیق‌تر سلوک ایشان و به تبع کیفیت معرفتی شهودی ایشان متفاوت خواهد بود. به عبارتی اگر برای اتصال با منبع شهود الهی لزوم تصفیه و تزکیه نفس لازم باشد، در کیفیت این شهود و به تبع آن برون‌داد معرفتی آن درجاتی را می‌توان ترسیم کرد که بنا به موقعیت وجودی سالک در مراتب عالم حقیقت، کیفیت بالاتر و مرتبه بالاتری از حقیقت را مشاهده خواهد کرد. چنانکه مولانا اختلاف مرتبت انسان‌ها را نه تنها در میزان جهد و تلاش، بلکه از اصل و فطرت و ظرفیت وجودی اعطائی حق نیز می‌داند:

بردمید اندیشه‌ای ز آن طفل خرد پیر با صد تجربه بویی نبرد
خود فزون آن به که آن از فطرت است تا ز افزونی که جهد و فکرت است

(مثنوی، ۱۳۹۶: ۱۵۳۹/۳-۱۵۴۴).

برای فهم بهتر این مطلب اگر بتوانیم طبقه‌بندی اجمالی و درعین حال نسبتاً کاملی به دست دهیم، می‌توان آنانی را که به اصطلاح به صراط مستقیم می‌آیند، به سه دسته کلی تقسیم کرد که نزد اهل تصوف عموماً این تقسیم‌بندی مورد قبول و مشهور است. در مرتبه نخست، عموم آدمیان جای می‌گیرند که سلوک آنان، سلوک عوامانه در چارچوب قواعد مرسوم است. این قواعد باید روشن و تا حد امکان بدون استثناء و پیچیدگی باشد، تا برای همه قابل درک باشد، به سادگی منتشر شود و همه بتوانند آنها را اجرا کنند و در پی آن نظمی در جامعه برقرار شود که به نفع جامعه ایمانی و رشد ایمانی انسان‌ها باشد و حداقل شرایط برای چنین رشدی را فراهم آورد. در اینجا وقتی فردی غرق در حضور الهی است، نمی‌توان سخن از ادا نکردن اذکار نماز به میان آورد. یا آنکه نمی‌توان از بی‌اهمیتی دنیا چنان سخن گفت که همگان کار دنیا را به حال خود واگذارند و دنیا را به هیچ‌انگارند زیرا در این صورت نظم معاش و جامعه مختل خواهد شد. بنابراین چه برای حفظ نظم معنوی جامعه و چه برای حفظ نظم اجتماعی، قواعد عوام باید واجد ویژگی‌های شفافیت، اجمال، اطلاق، دارای حداقل پیچیدگی و در نظر گرفتن نفع حداکثری افراد جامعه باشد.

مرتبه دوم، مرتبه خواص است که سلوک آنان مطابق قاعده تبعیت از ظاهر و تأکید بر باطن با محوریت عشق است. برخی بنا به استعداد و شرایط، خواستار بالاتر رفتن از سطح

فهم عوام‌اند. در سلوک نیز برخی خواستار تعالی‌اند و استعداد آن را هم دارند و پا در این وادی می‌گذارند و با تبعیت از قواعد سلوک و طریقت، به تزکیه درون خود می‌پردازند. این عده بیشتر اوقات عمر خود را در سیر و سلوک سپری می‌کنند و علاوه بر توصیه‌های عام احکام ظاهری، قواعد طریقت را در زندگی به کار می‌آورند. اینان پس از طی مراحل سلوک اغلب به ارشاد دیگر طالبان روی می‌آورند. این عده گرچه بهره‌ای از عالم معنا خواهند داشت ولی نه چنان‌اند که مولانا از آن‌ها در حکایات خود با نماد شخصیت‌هایی چون طیب در داستان کنیزک، دقوقی، خضر و دیگران نام ببرد. آنها در نهایت نخبگانی از دل توده مردم‌اند که در معنویت به حدی رسیده‌اند که توان موعظه و هدایت توده را به مراتب معنوی خواهند داشت تا در سطحی بالاتر از ارتباط قدسی در جامعه حضور داشته باشد.

در مرتبه سوم خواص خواص قرار دارند و آنچه مولانا از عدم نیاز به التزام به یک شریعت، به نحو مصداقی یا به صورت کامل می‌گوید، ناظر بر این دسته است. خضر از این دسته است؛ او شخصیتی است که ظاهراً به هیچ شریعتی پای‌بند نیست و کارهایی می‌کند که به ظاهر با شرع تعارض دارد. در زبان مولانا چنین انسان‌هایی نقش به‌سزایی در عالم دارند، آنان که همان حاضران در محضر حق‌اند، در همه احوال این مقام را ادراک کرده و در ارتباط دائم و آگاهانه با عالم قدسی‌اند، لاجرم شرایط و احکام مترتب بر ایشان از نوعی دیگر است. مولانا برای اینان، شریعت را همچو شمعی می‌داند که راهنمای راه است و پس از رسیدن به مقصود، یعنی حقیقت، دیگر به آن نیازی نیست (مثنوی، ۱۳۹۶: ۶۳۳-۶۳۴) این جمله مولانا که «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع» (همان) بسیار جای تأمل دارد. اول باید اشاره کرد که این جمله، یک جمله شرطی است؛ چراکه با کلمه «لو» آغاز شده است، یعنی اگر و بر فرض اینکه بر فردی حقائق عالم آشکار شود و پرده‌های غیب از جلوی چشمان او کنار رود و انکشاف صورت گیرد و او بتواند حقیقت را مشاهده کند، در این صورت شریعت برای او کاربردی ندارد، چراکه آن سخنان برای نیل به این مقصود است و اگر سالکی تا بدانجا رسیده، دیگر نیاز به شمع نخواهد داشت. البته این «اگر»، اگر بزرگی است، چنانکه مولانا خود می‌گوید: «ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم» و پاکان نیاز به صیقل ندارند (مثنوی، ۱۳۹۶: ۱۴۰۱/۳-۱۴۰۵). گویا برای مولانا سالک در

همین دنیا می‌تواند به مرحله‌ای برسد که مشاهده و شهود او کامل شود و به انتهای نردبان رسیده و دیگر طلب مراتب سلوک برای او معنی نداشته باشد. «بام آسمان» همان کمال روحانی است و نردبان هم علوم شرعی است که توسل به آن بعد از رسیدن به آسمان کاری سرد و بی‌مزه خواهد بود (استعلامی، ۱۳۹۳: ج ۳، ۲۹۰). البته مولانا تأکید دارد که سالک واصل هنوز برای تعلیم دیگران به رعایت شریعت و طریقت محتاج است، چنان که پیامبران تا آخرین لحظات عمر هم دست از اجرای شریعت و طریقت نکشیدند.

۵-۳ سلوک عاشقانه

سلوک عاشقانه مولانا در تمام آثار او طنین‌انداز است و این طنین مرهون دیدار او با شمس تبریزی است. برای مثال نماز مولانا در سلوک عاشقانه او رنگ‌های دیگری غیر از آنچه گذشت هم دارد؛ چنانکه مولانا از نماز عاشقان به گونه‌ای دیگر هم سخن گفته است و آن را نماز مستانه می‌خواند که عاشق چنان غرق در فناست که دیگر در پی رکعت و تبعیت از آداب ظاهری نماز نیست و به هر گونه که عاشقانه می‌خواهد نماز را به جای می‌آورد:

چو نماز شام، هر کس بنهد چراغ و خوانی	منم و خیال یاری، غم و نوحه و فغانی
چو وضو ز اشک سازم، بود آتشین نمازم	در مسجدم بسوزد، چو بدو رسد اذانی
رخ قبله‌ام کجا شد که نماز من قضا شد	ز قضا رسد هماره به من و تو امتحانی
عجبا نماز مستان، تو بگو درست هست آن؟	که نداند او زمانی، نشناسد او مکانی

عجبا دو رکعت است این؟ عجبا که هشتمین است؟

عجبا چه سوره خواندم؟ چو نداشتم زبانی

(غزلیات شمس، ۱۳۹۷: ص ۱۲۷۸).

این ویژگی ممتاز مولانا است که در جای‌جای نوشته‌های خود از متابعت از ظاهر شریعت سخن می‌گوید، ولی به یکباره سخن از مستی و احوال خاص عاشقان که می‌شود، کلام شکل دیگر به خود می‌گیرد و مولانا گویی عاشق را از همه آداب مستغنی می‌بیند. این مرتبه در سلوک مولانا، همان مرتبه فناست که البته با عشق شکل می‌گیرد و چه بسا عشق، عارف را به یکباره بدان‌جا برد، جایی که سالکان هفتادساله هم گاه بدان راه ندارند. در مقام عشق هر چیز ممکن خواهد بود و قرب و وسعت وجودی لازم برای پذیرش شهود

و انکشاف پرده‌های غیبی که فراتر از زمان و مکان است، در این مقام ممکن است.

۱-۵-۳ سبب‌سوزی در سلوک

در عرفان مولانا سالک می‌تواند به وسیله عشق به همه اهداف سلوک دست یابد. با عشق همه چیز ممکن است و سالک با عشق می‌تواند همه بدی‌های خود را کنار بگذارد:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طیبیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد

(مثنوی، ۱۳۹۶: ۲۲/۱-۲۵).

عشق هم طیب روح و هم طیب جسم است، نماینده طب روحانی افلاطون و نماد طب جسمانی جالینوس است و او عشق را افلاطون و جالینوس خویش می‌خواند. به تعبیر مولانا عشق دواایی برای تکبر، خودبینی‌ها و خودخواهی‌های انسان است، زیرا انسان وقتی عاشق می‌شود از خود بیرون می‌آید و توجهش به دیگری معطوف می‌شود. این انسان از خود به‌درآمده از نظر اخلاقی نیز پاکیزه است زیرا به تعبیر فیلسوفان اخلاق، اخلاق از آنجا شروع می‌شود که از «من» بیرون آییم و به دیگری بیندیشیم و چون این اندیشیدن همراه با عشق به دیگری است، انسان توان می‌یابد همه چیز خود را در راه معشوق بگذارد، بنابراین در این وضعیت نفس انسانی، نقشی و محلی از اعراب ندارد و این مقصد سلوک برای نیل به حقیقت است. این‌گونه انسان چون آینه‌ای صیقل داده‌شده محل مناسبی برای ادراک حقایق و شهود صواب خواهد بود.

راه مولانا و سلوک او متأثر از شمس و سلوک عاشقانه است. در این راه، سالک دیگر برای حساب و کتاب اذکار و مراقبه‌های خود یا کسب تأثیر آن اوراد کاری انجام نخواهد داد، بلکه فقط برای معشوق خود و تحت تأثیر جمال اوست که همه کار می‌کند. این نما از سلوک، جهانی را نشان می‌دهد که در آنجا یک قانون محوری وجود دارد و آن عشق است. سنن الهی و قواعد عالم بر مبنای عشق الهی در کارند، نه بر پایه اوراد و افعال و آداب. گرچه هریک از عبادات و اوراد به‌جای خود می‌تواند موثر باشد، ولی مولانا از

قانونی سخن می‌گوید که ورای دیگر قوانین نقش بازی می‌کند و می‌تواند همه را بازیچه خود کند. باور به چنین نظمی و سنت و اراده الهی در هستی، بسیار متفاوت از راه و رسم دیگر مدعیان است که با تکیه به اوراد و مراقبه‌ها، سلوک را پیش می‌برند و گاه با ریاضت‌های فراوان می‌خواهند به شهود حقیقت نائل آیند. طریقت مولانا به راستی طریقتی دیگر است، چنانکه خود می‌گوید:

در درون کعبه رسم قبله نیست	چه غم از غواص را پاچیله نیست
تو ز سرمستان قلاووزی مجسو	جامه چاکان را چه فرمایی رفو
ملت عشق از همه دین‌ها جداست	عاشقان را ملت و مذهب خداست

(همان: ۱۷۶۸/۲-۱۷۷۰)

در نظر مولانا سالک باید به رنگ حق در آید و چنانکه در ویژگی‌های شهودی ذکر خواهد شد که حق در نظر مولانا بی‌سبب و بی‌علت کار می‌کند، سالک نیز در تبعیت از شهود خود از حق در نظر مولانا بی‌علت است چنانکه می‌گوید:

آن ستون‌های خلل‌های جهان	آن طیبیان مرض‌های نهران
محض مهر و داوری و رحمتند	همچو حق بی‌علت و بی‌رشوتند

(همان: ۱۹۳۵/۲-۱۹۳۶)

۲-۵-۳ سلوک برای مقام معشوقی

مولانا در ادامه راه غزالی که فقه را در ادنی مراتب تعالیم دینی و فرع کار تلقی می‌کرد، فقه را چیزی جز تنظیم روابط در جامعه نمی‌داند، چنانکه شمس از فقه به «علم الاستنجاء» یاد می‌کند (شمس، ۱۳۹۶: ۱۱۳/۲). طریقت عاشقانه مولانا برای احکام ظاهری چندان اهمیت قائل نیست و توجه خود را به حقیقت دین، که همان رابطه میان حق و عبد است، معطوف می‌کند. در این رابطه، حق هم عاشق خلق خود است (زمانی، ۱۳۹۶: ۵۴۵). در نظر مولانا، اولیاء در نهایت مرتبه خود به مقام معشوقی می‌رسند. سلطان ولد در وصف ارتقای مقام مولانا پس از ملاقات با شمس می‌گوید که ولی چون به مقام معشوقی حضرت حق رسید، دیگر نه تنها او عاشق حق است، بلکه حق نیز عاشق ولی خود می‌شود و چون او عاشق شود هر آنچه بخواهد و بهترین‌ها را به محبوب خود می‌بخشد و از دادن شهود و

انکشاف حقایق به محبوب خود سرباز نمی‌زند، بلکه عاشقانه محبوب خود را با حقایق عالم آشنا می‌کند و راه را بدو می‌نمایاند. مولانا خدمت را شرط عشق نمی‌داند و می‌گوید چه بسا که محبوب از محب خود تقاضای خدمت هم نکند و این گونه بار مسئولیت عاشق به عشق و زیست عاشقانه خلاصه شود (همان: ۵۷۷). با تمام این سخنان مولانا منکر تلاش و جهد در عاشقی نیست و به این مطلب که عاشق به ذات عاشقی خود در حرکت و جنبش و شور خواهد بود و عشق او را به یک جا نمی‌گذارد، تأکید می‌کند (مولانا، ۱۳۹۵: ۹۰).

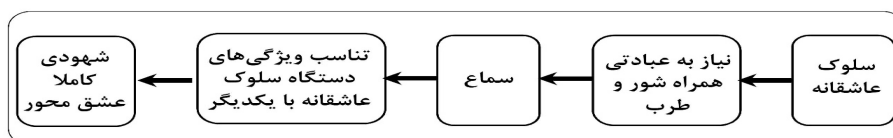
۳-۵-۳ سماع (قوت سلوک عاشقانه)

مفهوم مهم دیگری که در سلوک عملی مولانا نقش بسزایی ایفا می‌کند و موجب تمایز او با بسیاری طریقت‌های دیگر می‌شود، سماع است. مولانا سماع را به سفارش شمس آغاز کرد و شمس، سماع را به جای چله‌نشینی تجویز کرد و از او خواست که به جای ریاضت‌ها به سماع پردازد (سپهسالار، ۱۳۹۵: ۱۷۴). استفاده از مزیت‌های این ارتباط و پاک شدن قلب و روح و همچنین کسب فیوضاتی از عالم بالا برای حاضران در این اجتماع، فواید و مزیت‌هایی دارد که سبب تمایل عرفا به سماع است. مولانا، سماع را غذای عاشقان می‌داند که قوت روحانی خویش را از آن می‌گیرند:

پس غذای عاشقان آمد سماع	که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر	بلکه صورت گردد از بانگ و صفر
آتش عشق از نواها گشت تیز	آن چنان که آتش آن جوز ریز

(مثنوی، ۱۳۹۶: ۷۴۲/۴-۷۴۴)

در دین عاشقانه او، قوت روحانی نیز قوتی خاص و درخور باید باشد و اگر سلوک، عاشقانه است غذای این سلوک که بتواند انرژی روحانی لازم را برآورده سازد هم باید از جنس عشق و طرب باشد. این از تفاوت‌های مهم سلوک عاشقانه با دیگر سلوک‌ها در عالم تصوف است، چنانکه در سلوک معرفت‌محور ابن عربی سماع جایگاه والایی ندارد.



نمودار ۱: سلوک عاشقانه تا شهود عاشقانه

۳-۶ مولانا و عدم تمایل به فرمالیسم صوفیانه

مولانا با آنکه این همه از تعالیم صوفیانه و عارفانه و لزوم سلوک برای نیل به حقیقت می‌گوید، هرگز به ایجاد نوعی فرمالیسم صوفیانه تمایل نشان نداده است. او ایجاد تشکیلات رسمی و آداب لایتغیر و جابرا نه را برای این راه نمی‌پسندید، زیرا این آداب و فرم‌ها با ذات سلوک عاشقانه تناسب ندارند. او همواره بر صوفیانی که مقلدانه می‌خواهند به حقیقت برسند، طعنه می‌زند و اخلاص و صفای باطن را شرط اصلی می‌داند و رعایت آداب جابرا نه و سلسله‌مراتبی تشکیلاتی را نمی‌پسندد و طرفدار ارتباط مستقیم با حق است، نه ایجاد وسائل و وسیله‌های اجباری در این راه. او راه و طریقت هر کس را متمایز از دیگران و منحصر به فرد می‌داند و فقط تعالیم بنیادین و مهم را توصیه می‌کند و نیل به این اهداف را درباره افراد انسانی، شامل پیچیدگی‌های خاص خود تلقی می‌کند که با تقلید محض تناسبی ندارد، لذا در داستان مشهوری که بر ردّ تقلید صوفیانه می‌آورد، به زیبایی بر چنین رویه‌ای طعن می‌زند، چنان‌که صوفی مورد نظر که «خر برفت و خر برفت» را از سر تقلید می‌خواند، به عاقبت ناخوش کار خود می‌رسد و مولانا این داستان را با الفاظی صریح و تند بر ردّ اهل تقلید می‌سراید (همان: ۵۳۹/۲-۵۴۲). از نظر مولانا، از هزاران نفر مدعیان این راه، شاید یکی در حقیقت، اهل الله باشد و دیگران فقط در این وادی به عیش و گذران دنیای خود مشغول‌اند و بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند، لذا سالک باید هوشیار باشد و به دام فرمالیسم صوفیانه نیفتد و تعالیم اولیاء را شرط بدانند و از آن هوشیارانه تبعیت کند.

۳-۷ عدم تمایل به علم‌آموزی به معنای سلوک مدرسی

مولانا تا قبل از ملاقات با شمس اهل فقه و کتاب‌خوانی بود و بر تعلیم فقه و کتب مرسوم مبادرت می‌ورزید، اما بعد از ملاقات با شمس به توصیه او همه را به کناری نهاد و خود نیز دریافت که با کتاب‌خوانی، آن معرفت حقیقی که حاصل شهود است، حاصل نمی‌شود:

ور بخوانی صد صحف بی‌سکته‌ای بی‌قدر یادت نماند نکته‌ای
ور کنی خدمت نخوانی یک کتاب علمهای نادره یابی ز جیب

(همان: ۱۹۳۲/۶-۱۹۳۳)

همچنین می‌گوید: پس از آنکه با عشق الهی در آمیختم، دیگر عقل و سبق و کتاب را بر

طاق خانه نهادم و با این امور مرا کاری نیست:

تا در دل من عشق تو اندوخته شد جز عشق تو هر چه داشتم سوخته شد

عقل و سبق و کتاب بر طاق نهاد شعـر و غزل دوبیتی آموخته شد

(کلیات شمس، ۱۳۹۰: رباعی ۶۰۵)

مولانا سلوک عشق محور خود را به جای سلوک مدرسی می‌نشانند، به نحوی که دیگر جایی برای دیگر امور باقی نمی‌گذارد. این خصوصیت را در شاگردان خاص مولانا هم مشاهده می‌کنیم، چنانکه حسام‌الدین چلبی و صلاح‌الدین زرکوب، هیچ‌یک در باب علوم مدرسی سررشته‌ای نداشتند و ایشان خلیفه‌ها و جانشینان و مقربان درگاه مولانا به‌شمار می‌آمدند. این امر نشان از کم‌اهمیتی علوم مدرسی در سلوک مولانا دارد و یگانه و یژگی ممتاز که افضلیت می‌آورد، محو در عشق شدن و سادگی و پاکی قلب است، چنانکه صلاح‌الدین زرکوب حتی نمی‌توانست کلمات را به رسم عرف به جای آورد و تا این حد از علوم و فنون مرسوم بیگانه بود.

۸-۳ محبت و تکریم خلق

مولانا بر این امر که خدمت خلق عبادت است، نه تنها تأکید نموده (مولانا، ۱۳۸۹: ۳۵)، بلکه در سلوک عملی خود همواره با خلاق، فارغ از دین و مذهبشان، به نیکی و محبت رفتار کرده و آن را جزئی از سلوک عاشقانه خود قرار داده است. چنان‌که از لزوم حفظ احترام مردمان دیگر ادیان می‌گفت و به یاران خود امر می‌کرد که حتی جلوتر از پیر مرد یهودی نروند (افلاکی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۱۲)، یا آنکه کسی را به دلیل پرخاش با الاغ خود نهدی می‌کند (همان: ۱۱۶). او نه تنها به احترام و ادب برای نوع انسانی فارغ از دین و مذهب امر می‌کرد که با نوع انسان رفتاری آمیخته با عشق و محبت داشت. چنانکه روزی در سماع، وقتی در وجد و شور بود، مستی وارد مجلس می‌شود و مدام با مولانا برخورد می‌کند و مانع سماع او می‌شود، چون یاران او بر این امر آگاه می‌شوند، سعی می‌کنند فرد مست را از مجلس برانند. در این حال با اصحاب خود می‌گوید: «شراب او خورده است، بدمستی شما می‌کنید؟» (سپهسالار، ۱۳۹۵: ۲۲۷). این نوع خلق و رفتار همراه با صبر و محبت با خلائق در سلوک مولانا رنگ عاشقانه‌ای بر پیکر سلوک او پاشیده است. همچنین در وصف

مردان حق، دستگیری خلق را عنوان می‌کند و می‌گوید:

شیر مردانند در عالم مدد آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند آن طرف چون رحمت حق می‌دوند

(مثنوی، ۱۳۹۶: ۲/۱۹۳۳-۱۹۳۴)

۴- ویژگی‌های کلیدی در شهود مولانا

در این قسمت ضمن توصیف ویژگی‌های شهود مولانا، می‌کوشیم نسبت هر ویژگی را با سلوک او نشان دهیم. مولانا وحدتی عاشقانه را توصیف کرده است و با آنکه اجمالاً این عالم را واجد مراتب می‌داند، از ورود به جزئیات آن پرهیز می‌کند و چون اراده معشوق را بر همه‌جا و در همه چیز نافذ می‌بیند، از تبیین نظام عالم بر پایه علت و معلول پرهیز دارد. این ویژگی‌ها و چند ویژگی دیگر، چنان‌که نشان خواهیم داد، متأثر از سلوک اویند.

۱-۴ وحدت عاشقانه

این ویژگی در شهود مولانا، در تناظر با تبعیتش از شریعت و نیز سلوک عشق‌محور اوست. بر اساس چنین سلوکی او جز معشوق نمی‌بیند. چون مولانا در مقام شهود از وحدت سخن می‌گوید، نباید وحدت به معنی یگانگی مطلق دو ذات در نظر گرفته شود، زیرا در تمثیل‌های او، این وحدت، وحدتی است که عارف آن را در هنگام شهود درمی‌یابد. در تمثیل آهو و شیر، مولانا به خوبی مراد خود را توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که گرچه عاشق در مواردی بدون خواست خود ظاهراً بی‌ادب ظاهر می‌شود، ولی وجودش در کفه معشوق نهاده شده است و این تصویر از وحدت عاشقانه مولانا متناسب با سلوک سبب‌سوز وی است:

نبض عاشق بی‌ادب بر می‌جهد خویش را در کفه شه می‌نهد

(مثنوی، ۱۳۹۶: ۳/۳۶۷۸)

در مثنوی اشارت‌هایی وجود دارد که صورتی و قرائتی از وحدت وجود را تداعی می‌کند، اما باید به یاد داشت که این اشارات را بهتر است در چارچوب سخنان عارفان قبل از مولانا چون سنایی و عطار فهم کرد که هنگام رسیدن عارف به مرحله فنا، از یکی بودن

عاشق و معشوق سخن می‌گفتند و هیچ‌گاه چارچوبی نظری برای چنین وحدتی بیان نمی‌کردند و اگر سخنی از وحدت در میان می‌آمده، فقط در مورد عارف واصل بوده است. مولانا در همین محدوده، سخن از وحدت میان عارف واصل و حق به زبان آورده است. در واقع در نظر وی، اثبیتی که عالم را از صانع عالم جدا می‌کند، جز در شهود عارف رفع نمی‌شود (زرین کوب، ۱۳۶۸: ج ۲، ۷۴۵).

مولانا در داستان‌ها و تمثیل‌های خود سعی می‌کند مفهوم شاعرانه و عاشقانه وحدت را تصویر کند تا حد امکان بتواند آن را تبیین نماید. یکی از این داستان‌ها، داستان بایزید است (مثنوی، ۱۳۹۶: ۲۱۰۲/۴-۲۰۱۳). در مثال دیگری مولانا در باب حلاج، داستان شهود اتحاد عارف را با حق بیان می‌کند و معتقد است در زمان و وقت شهود تام و سیطره حق بر وجود عارف است که می‌توان «انا الحق» گفت (همان: ۲۵۲۲/۲-۲۵۲۴). «انا الحق» گفتن عارف در مقام فناست و از پر شدن عارف از عشق الهی است و آن انسان‌ها و عقل‌هایی که در پی فضولی و پا گذاشتن فراتر از حدود خود در پی حلول می‌گردند، بس به بیراهه می‌روند، زیرا عارف چون خود را سراسر نور حق می‌بیند، از سر اتحاد با نور حق انا الحق می‌گوید (همان: ۲۰۳۵/۵-۲۰۳۸) و «انا الحق» گفتن حلاج، سخن حلاج نیست بلکه سخن حق است که بر زبان حلاج جاری شده است (استعلامی، ۱۳۹۳: ج ۵، ۳۲۹).

۲-۴ وحدت خیر و شر

در شهود مولانا خیر و شر نیز از منظری وحدت دارند و او آنگاه که از وحدت سخن می‌گوید، چنین نیست که تنها از وحدت عارفان باخدای یا مؤمنان باخدای سخن بگوید، بلکه از وحدت هستی به معنای اعم از خیر و شر سخن می‌راند. در این وحدت، شرور عالم جدای از اراده خدای نیستند و آنها هم به اراده اوست که هستی پیدا کرده‌اند و توان کسب یافته‌اند، لذا مولانا می‌گوید: «این صورت‌ها اگرچه از روی ظاهر مختلف و متفرق‌اند، اما از روی معنی جمع‌اند و یکی کار می‌کنند و همچنین احوال این عالم نیز چون درنگری، همه بندگی حق می‌کنند، از فاسق و صالح و از عاصی و مطیع و از دیو و ملک» (مولانا، ۱۳۸۹: ۹۶).

۳-۴ وجود یک اراده عاشقانه در عالم

در شهود مولانا از هستی، تمام کائنات بر مبنای یک اراده خلق و اداره می‌شوند که مبنای آن اراده عشق حق به خلق است و این تفاوتی مهم است در برابر نگاه‌های توحیدی دیگر، خصوصاً نگاه ابن عربی و اهل کلام و صوفیان سنتی. مولانا در شهود خود، اراده حق را برای خلقت، برای عشق به خود و عشق به خلق خود می‌بیند، به این نحو که از میان خلق اولیاء و انبیاء پدید آیند، مظهر حق شوند و شر و پلیدی هم پدید آید تا ایشان دیده شوند (همان: ۱۵۴). به این صورت حق به عشق خود و به عشق به خلق خود اراده می‌کند و از ازل، نیستی را برای عشق، به هستی تبدیل می‌کند، این ویژگی در تناظر با سلوک عاشقانه مولاناست:

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

(مثنوی، ۱۳۹۶: ۶۰۶/۱)

مولانا در مسیر همان اراده عاشقانه، قاعده ضروری علی و معلولی را، به معنای مصطلح آن، نفی می‌کند و اراده عاشقانه حق را جایگزین آن می‌کند.

۴-۴ نفی رابطه ضروری علی و معلولی میان خلق

این ویژگی شهودی مولانا در تناظر با سلوک عشق‌محور و موحدانه و خصوصاً ویژگی سبب‌سوزی او در سلوک است. در شهود مولانا از عالم، عالم چون دستگاهی که نظمی لایتغیر دارد و همواره براساس نظم و با رابطه علی و معلولی ضروری و حتمی پیش می‌رود، نیست. این عالم اگر نظمی هم دارد که به باور او این چنین است، آن نظم و روش جاری، روش و طریق خداست، لذا مولانا در این مقوله بر قاعده اشعری بودن خویش می‌ماند و این ضرورت علی و معلولی را که مورد قبول فیلسوفان آن زمان، خصوصاً مشائیان بوده است، رد می‌کند، چنانکه می‌گوید: اگر او بخواهد خیالات یک نفر هم به حکمت منجر خواهد شد و اگر او بخواهد زهر هم شربت خواهد شد و چنانکه مشهور است و در قرآن نیز آمده است، اگر او بخواهد آتش هم نمی‌سوزاند و گلستان و ایمن خواهد شد، چنانکه برای ابراهیم چنین شد (همان: ۵۴۵/۱-۵۴۸).

از سبب سوزیش من سودایی‌ام در خیالاتش چو سوسفطایی‌ام

(همان)

مولانا خود را در این سبب سوزی، سودایی معرفی می‌کند؛ یعنی کسی که عقل او از کار افتاده است و اینکه امکان دارد امور از حساب عقل انسانی بیرون رود و امور به نحوی دیگر پیش آیند و برخلاف عادت و انتظار، ناگهان امری که به عادت تکرار می‌شده است، به گونه‌ای دیگر رقم بخورد.

۵-۴ بیان سلسله مراتبی اجمالی در خلقت و پرداختن به جزئیات

این شاخصه در تناظر با سلوک عشق محور، خصوصاً بی توجهی مولانا به سلوک مدرسی و پرداختن به اموری چون طرب و سماع است تا درس و تعلیم مدرسی و تخصصی. این ویژگی از شهود و هستی‌شناسی مولانا را می‌توان در تمثیل آفتاب و سایه‌های کنگره (همان: ۶۸۶-۶۹۱) یا این ایده که عالم صورت‌های عقل کل است و از آن می‌گذرد، مشاهده کرد:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل کل شاه است و صورت‌ها رسل

(همان: ۹۷۸/۲)

او همین بیان را در توصیف عوالم مختلف ادامه می‌دهد و برخلاف ابن عربی که به توضیح و تفصیل این امور پرداخته، با ذکر بیان‌های استعاره‌ای و کلی از این امور می‌گذرد. وی فقط به نحو مختصری از عالم ملک و خیال و عدم سخن به میان می‌آورد و شهود او بیان تفصیلی ندارد و نگاهی اجمالی و کلی است.

۶-۴ شهود خدایی ناظر به امور باطنی و نه ظاهری

مولانا در کشف و شهود خود خدایی را مشاهده می‌کند که اهمیتی برای ظواهر قائل نیست و به درون و باطن امور می‌نگرد، هرچند که ظاهری خلاف باطن هم در جریان باشد:

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
ناظرِ قلبیم اگر خاشع بود گر چه گفت لفظ ناخاشع رُود

(همان: ۱۷۵۹/۲-۱۷۶۰)

او به دنبال سختی بندگانش نیست و به آنها عشق می‌ورزد. برخلاف خدای فقیهان، خدای مولانا در پی ظاهر و حساب و کتاب ظاهری نیست و حتی اگر ظاهر فردی بر مبنای

فقها نباشد، در نظر مولانا حق او را ارج می‌نهد و در پی جور بر هیچ‌یک از بندگان نیست (همان). این ویژگی در شهود مولانا در تناظر با سلوک عشق‌محور او، خصوصاً عدم باور مولانا به فرمالیسم صوفیانه و تأکید او بر اموری چون سماع است که گرچه ظاهراً خلاف فقه است، ولی چون باطنی معنوی دارد، سبب علو درجه هم می‌شود.

۷-۴ وحدت میان انسان‌ها

مولانا به وحدت انسان‌ها، خصوصاً مردان الهی، توجه دارد و در نظر او آنان چون امواج‌اند که می‌توان آن‌ها را شمرد و گفت صد یا هزار موج، ولی در واقع همه دریایند (استعلامی، ۱۳۹۳: ج ۲، ۱۹۰). این ابیات را می‌توان برای عموم ارواح انسانی هم در نظر گرفت که در ابتدا ناظر به آیه «نفخت فیه من روحی» همه از یک روح نشأت گرفته‌اند. و چون ارواح انسان‌ها در پنجره کالبد انسان‌ها حضور پیدا کردند، در ابدان مختلف آمده و اشکال مختلف گرفتند (زمانی، ۱۳۹۱: ج ۲، ۸۵). عوام‌الناس که در حجاب ابدان هستند از دیدن وحدت ارواح انسانی غافل‌اند (همان). البته نکته‌ای را باید در نظر داشت که مولانا در این ابیات، روح را به دو نوع روح حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند و تفرق را برای ارواح حیوانی می‌داند که در جسم مانده‌اند و متفاوت گشته‌اند، ولی روح انسانی در ابتدا واحد بوده است و این همان سخنی است که ناظر به همان آیه شریفه است. آفتاب هستی‌بخش چون قالب می‌پذیرد، در تکثر دیده می‌شود.

بر مثال موج‌ها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان

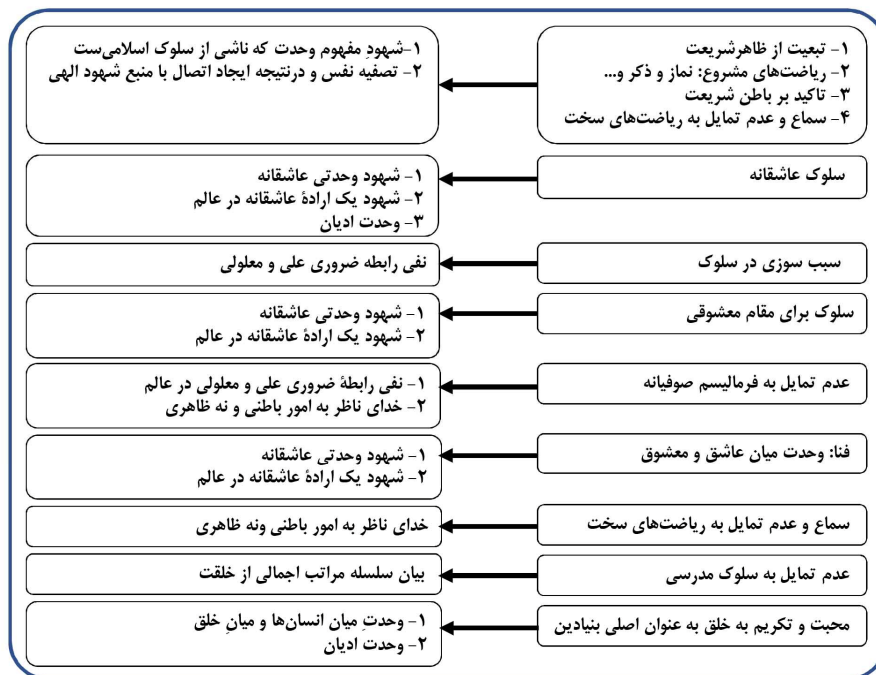
مفترق شد آفتاب جان‌ها در درون روزن ابدان‌ها

(مثنوی، ۱۳۹۶: ۱۸۵/۲-۱۸۶)

لذا در میان نوع انسان وحدت جاری است ولی به سبب ظهور در قالب‌های بدنی در تعدد مشاهده می‌شوند. در واقع شهود حقیقی، انسان را به همان وحدت میان نوع خود ارجاع می‌دهد تا سالک در منظری وحدت‌گرایانه به دیگر انسان‌ها بنگرد و تمایز من و غیر من را به حداقل برساند. تناسب این جهان‌بینی را در سلوک او که بسیار به نوع انسان فارغ از اعتقاد او کرامت می‌دهد، می‌توان مشاهده کرد.

۵- نتیجه گیری

در این مقاله به تناظر و تناسب بین سلوک و شهود در عرفان مولانا پرداخته و مشاهده شد که اولاً سلوک در نزد مولانا نقش بسیار مهمی در صدق شهود دارد. لزوم تصفیة نفس با اموری چون ستایش عابدانه در قالب نماز و ذکر و تبعیت از شریعت بسیار مهم تلقی می‌شوند، در کنار این امور بنا به مراتب سلوک در درجات مختلف آدمیان، کیفیت شهود هم درجات مختلفی دارد و با پیگیری سلوکی عشق محور نتایجی در شهود حاصل می‌شود که کاملاً در تناسب با سلوک سالک است. برای فهم بهتر این تناظر و تناسب، در سمت راست نمودار ۲، ویژگی‌های سلوک مولانا و در سمت چپ، ویژگی‌های معرفتی شهود او ذکر شده که هر یک در تناسب با دیگری است:



نمودار ۲: تناسب و تناظر سلوک و شهود در عرفان مولانا.

منابع

- افلاکی العارفی، شمس‌الدین (۱۳۹۶). *مناقب العارفین*. تصحیح حسین یازیجی. چاپ ششم. تهران: دنیای کتاب.
- استعلامی، محمد (۱۳۹۳). *شرح مثنوی معنوی*. چاپ دهم. تهران: سخن.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳). *طریق صوفیانه عشق*. ترجمه مهدی سررشته‌داری. چاپ اول. تهران: نواندیش.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸). *سرنی*. چاپ سوم. تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۹۱). *شرح جامع مثنوی معنوی*. چاپ سی و نهم. تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۹۶). *شرح فیه ما فیه مولوی*. چاپ هفتم. تهران: معین.
- سپهسالار، فریدون احمد (۱۳۹۵). *رساله در مناقب خداوندگار*. تصحیح و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد. چاپ دوم. تهران: کارنامه.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ هفتم. تهران: طهوری.
- سروش، عبدالکریم (بی‌تا). *آئینه دوم*: شرح دفتر دوم مثنوی (لوح فشرده حاوی درس مثنوی). تهران: نیستان جم.
- سلطان ولد، محمد بن محمد (۱۳۸۹). *ابتدا نامه*. به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۹). *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ ششم. تهران: علمی فرهنگی.
- شمس‌الدین محمد، تبریزی (۱۳۹۶). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح محمدعلی موحد. چاپ پنجم. تهران: خوارزمی.
- دین لوئیس، فرانکلین (۱۳۹۷). *مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب*. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ پنجم. تهران: نامک.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۹). *شرح مثنوی شریف*. چاپ نهم. تهران: زوار.
- فریتیس، مایر (۱۳۸۲). *بهاء ولد*. ترجمه مریم مشرف. چاپ اول. تهران: مرکز دانشگاهی.
- موحد، محمدعلی (۱۳۹۶). *باغ سبز گفتارهایی درباره شمس و مولانا*. چاپ چهارم. تهران: کارنامه.
- مولانا، جلال‌الدین (۱۳۹۷). *غزلیات شمس*. گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ نهم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۹). *فیه ما فیه*. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بهزاد.

- _____ (۱۳۹۰). کلیات شمس. تصحیح فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: بهزاد.
- _____ (۱۳۹۵). مکتوبات مولانا. تصحیح توفیق سبحانی. چاپ دوم. تهران: مرکز دانشگاهی.
- _____ (۱۳۹۶). مثنوی معنوی از روی نسخه ۶۶۷ هجری، تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ یازدهم. تهران: روزنه.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۷). الانسان الکامل. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.
- نیکلسون، رینولد (۱۳۸۲). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۳). شرح مثنوی معنوی مولوی. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). مولوی نامه: مولوی چه می‌گوید؟ چاپ نهم. اصفهان: مؤسسه نشر هما.

References

- Aflaki Alarefi, sh. (2017). *Managhebolarefin*. (H. Yaziji, Ed.). (6th ed). Tehran: Donyaye ketab.
- Chittick, W. (2004). *Tarighe sofiāneye eshgh*. (M. Sarreshtedari, Trans). (1th ed) Tehran: Noandish.
- Dean Lewis, F. (2018). *Molana Dirooz Ta Emrooz Shargh Ta Gharb*. (H. Lahooti, Trans). (5th ed). Tehran: Naamak.
- Estelami, M. (2014). *Sharhe Mathnavi Manavi*. (10th ed). Tehran: Sokhan.
- Foroozanfar, B. (2000). *Sharhe Mathnavi Sharif*. (9th ed). Tehran: Zavvar.
- Homayee. J. (1997). *Molavinaame: Molavi Che Migooyad*. (9th ed). Esfahan: Homa.
- Meier, F. (2003). *Bahaa Valad*. (M. Mosharraf, Trans). (1th ed). Tehran: Markaze Daneshgahi.
- Molana. (2018). *Ghazaliyaate Shams*. (M. R. Shafiei Kadekani, Ed). (9th ed). Tehran: Sokhan.
- Movahhed, M. (2017). *Baghe Sabz*. (4th ed). Tehran: Karname.
- Movahhed, M. (2011). *Kolliyate Shams*. (Badiozzaman Foroozanfar, Ed). (5th ed). Tehran: Behzad.
- Movahhed, M. (2017). *Mathnavi Maanavi from 667 Hegiraei Edition*. (R. A. Nicholson, Ed) (11th ed). Tehran: Rozaneh.
- Movahhed, M. (2010). *Fihe Ma Fihe*. (B. Foroozanfar, Ed) Tehran: Behzad.
- Nasafi, A. (2018). *Ensane Kamel*. (H. Corbin, Ed). Tehran: Tahoori.
- Nicholson, R. (2003). *Tasavofe Eslami Va Rabeteeye Ensan Ba Khoda*. (M. R. Shafiei Kadekani, Trans). (3th ed). Tehran: Sokhan.
- Nicholson, R. (2014). *Sharhe Mathnavi Maanavi Molavi*. (H. Lahooti, Trans). (5th ed). Tehran: Elmi Farhangi.
- Sajjadi, J. (2004). *Farhange estelaahat va tabiraate erfani*. (7th ed). Tehran: Tahoori.
- Sepahsalaar, F. (2016). *Resale dar Managhebe khodavandegar*. (M. A. and S. Movahhed, Ed). (2th ed). Tehran: Karnaameh.
- Shams. (2017). *Maghaalate Shamse Tabrizi*. (M. Movahhed, Ed). (5th ed). Tehran: Kharazmi Press
- Shimel, A. (2010). *Shokoohe Shams*. (H. Lahooti, Trans). (6th ed). Tehran: Elmi Farhangi.
- Soltan valad, M. (2010). *Ebteda naame*. (M. A. Movahhed and A. Heydari, Ed). Tehran: Khaarazmi.
- Soroosh, A. (?). *Ayeneeye Dovom: Sharhe Daftare Dovvome Mathnavi*. Tehran: Neyestane Jam.
- Zamani, K. (2012). *Sharhe jame Mathnavi Manavi*. (39th ed). Tehran: Ettelaat.
- Zarrinkoob, A. (1989). *Serre ney*. (3th ed). Tehran: Elmi.
- Zarrinkoob, A. (2017). *Sharhe fihe ma fihe Molavi*. (7th ed). Tehran: Moeen.

Relation between Spiritual Journey and Intuition in Rumi's Mysticism¹

Amir Yousefi²
Mahmoud Sheikh³

Received: 2021/02/20
Accepted: 2021/07/14

Abstract

If we consider spiritual journey (Solouk) as a set of life practices against the epistemological content of intuition (Shohoud), which is used to explain the system of existence and knowledge of the truth, then we can talk about the relationship between these two in the mysticism of great mystics such as Rumi. In this article, via adopting interpretive method, we have tried to show the way mystical characteristics of a mystic like Rumi are in accordance with his intuitive epistemological characteristics. Accordingly, we have studied various dimensions of this relationship with regard to two areas: first, the truth of intuition and second, the epistemological quality of intuition. In Rumi's mysticism, purifying the soul with practices such as devotional worship, in form of prayer and remembrance (Zekr), and following the Divine Law (Shari'a) are considered vitally important. In addition to these matters, according to the spiritual statuses of different ranks of individuals, the quality of intuition enjoys different

1. DOI: 10.22051/JML.2021.35143.2167

2. MA in Comparative Religions and Mysticism, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. yousefi.amir@ut.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author). ma.sheikh@ut.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

degrees too. This claim can be supported in Rumi's mysticism by mentioning the characteristics of his mystic manners and intuition and revealing their correspondence and appropriateness. For example, in Rumi's mysticism, the piety and purity of the seeker of the path of God (Salek) is essential for connecting with the divine source of intuition, and eventually leads to the truth of intuition. Regarding the epistemological quality of intuition, the most important examples are the congruence between Rumi's rejection of permanent and essential correlation between cause and effect; his disregard for established customs and traditions; plus his non-adherence to Sufi formalism in conduct and his intuitive view that the universe is not bound by fixed and necessary causes. Another example is the correspondence between a lover's romantic spiritual journey and the divine intuition along with the romantic will in the universe, to which Rumi has paid much attention. In fact, describing the main features of Rumi's spiritual journey and intuition and putting them in relation to each other, as an interrelated whole, would depict the congruity between them.

Keywords: Mysticism, Sufism, Mystic literature, Spiritual journey, Intuition, Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi, love.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / صفحات ۱۶۱-۱۳۱

واکاوی خوانش تصویری خورشید از گزاره عقل فعال و نورالانور در رساله‌های رمزی سهروردی^۱

مقاله علمی - پژوهشی

داود اسپرهم^۲

عباس علی وفايي^۳

احمد علی حیدری^۴

مریم حق شناس^۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸

چکیده

تصاویر مرکزی یا کلان‌استعاره‌ها در مقام گزاره حاوی اندیشه‌های ناب‌اند که از تجربه‌های شخصی عارف نشأت می‌گیرند. از این رو، رمزگشایی و تبیین معانی ثانویه آن‌ها جهان‌بینی عارف را بیش از پیش آشکار می‌کند. این تصاویر

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.35795.2196

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. sparham@atu.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. a_a_vafaie@yahoo.com

۴. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. aah1342@yahoo.com

۵. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). maryamhaghshenas@atu.ac.ir

ایماژهایی معرفتی‌اند که هم در شکل تجلی سطحی و هم شهودی قابلیت بروز دارند. این جستار به بررسی پیوند خورشید از یک سو با مفاهیم فلسفی و اسطوره‌ای (عقل فعال و نورالانوار) و از دگر سو با ایماژهایی چون سیمرخ، درخت، کیخسرو و پیر سعی دارد کارکرد تصویر خورشید را به‌عنوان رمزی که با معنی به وحدت رسیده است، تبیین نماید. یکی از دستاوردهای این پژوهش توصیفی و تحلیلی، تجلی شهودی پدیدار خورشید است که اسباب تمایز داستان‌های رمزی سهروردی را فراهم می‌کند؛ به‌نحوی که سبب می‌شود خورشید سطوح زبانی را پشت سر نهد و به یک «معنی‌واره» یا ادراکی مفهومی تبدیل شود. دستاورد دیگر، درهم تنیدگی تصویر و معنا در نظام فکری و زبانی سهروردی است که بیان‌کننده دو رهیافت محوری است: این تصاویرند که معنی را می‌سازند نه معانی تصاویر را. و دیگری، ایماژهای پدیداری هویت مشترکی را بین دریافت ذهنی و جسم برونی ایجاد می‌کنند. بنابراین چنین تصاویری علاوه بر گریزپذیری و غامض بودن، لغزان و نامشروط نیز هستند و برای معانی متعدد به کار می‌روند.

واژه‌های کلیدی: سهروردی، خورشید، تصویر، عقل فعال، سیمرخ.

۱- مقدمه

در *هیاکل‌النور*، سهروردی آفتاب را شریف‌ترین در میان پدیده‌ها توصیف می‌کند؛ «چون آفتاب اشرف موجودات آمد، پس در اجسام، شریف‌تر از وی نیست که وی پاک از عوارض جسمانی است و رتبت ملکی دارد در اجسام» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۰۴). «خورشید» و به طور اخص «نور» در حکمت سهروردی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. به دلیل توجه خاص سهروردی به آموزه‌های ایران باستان، او را از جمله احیاکنندگان حکمت ایران باستان می‌نامند. خورشید و نور در نزد تمامی اقوام بشری جایگاه والایی داشته است. چنان‌که در برخی آیین‌ها چون هرمسی، گنوسی، مانوی و میتراپی از جمله مقدسات به‌شمار می‌رفت. سهروردی هم که ملهم از آموزه‌های آن‌ها بوده، خورشید را نماینده نورالانوار در جهان محسوس می‌پنداشته است. به بیان دیگر، او خورشید یا به قول خودش هورخش را نورالانوار عالم مادی می‌دانست که با ادراک ماهیت آن، مسیر صعود به سوی نورالانوار عالم معنی «حق تعالی» امکان‌پذیر می‌شد. «نورالانوار در هر یک از

قلمروها خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر، و نور اسفهبدی در نفس آدمی، بدان صورت که در هر جا نشانه‌ای از او دیده می‌شود و همه چیز بر حضور او گواهی می‌دهد» (نصر، ۱۳۸۶: ۸۳). بنابراین از دیدگاه سهروردی نورالانوار در تمامی قلمروها، خلیفه و نماینده‌ای از خود دارد. همان‌طور که اشاره شد سهروردی گاه از نام باستانی خورشید یعنی «هورخش» استفاده می‌کرد. در کتاب *الواردات و التقدیسات* سهروردی که شامل مجموعه‌ای از مناجات است، دو دعا خطاب به خورشید وجود دارد: هورخش الکبیر و هورخش الصغیر.

سهروردی در لوح چهارم «الواح عمادی» نیز از خورشید با نام «هورخش» یاد می‌کند؛ و الا مرتبه‌ترین - کسی که وجود نورانی‌اش مایه هدایت سالکان به سوی حق تعالی است. پس هورخش یا خورشید به عنوان پادشاه عالم حس، برقرارکننده روشنایی روز و تاریکی شب است و البته نماینده نورالانوار در عالم جسمانی به شمار می‌رود. به بیان دیگر می‌توان گفت از آنجایی که برای هر چیزی در عالم ملکوت نماینده‌ای در عالم جسمانی وجود دارد، پس هورخش یا خورشید نماینده نورالانوار در این عالم است. از این رو هورخش یا خورشید همان ویژگی‌ها و کنشی را دارد که نورالانوار در عالم ملکوت داراست. «هورخش که عبارت از طلسم شهریور بود. نوری است شدیدالضوء فاعل روز و رئیس آسمان و این همان چیزی است که در سنت اشراق تعظیم آن واجب بود و فزونی آن بر کواکب تنها به مجرد مقدار و قرب نبود و بلکه به شدت نوریت هم بود» (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۶۴-۲۶۳).

۲- پیشینه پژوهش

درباره سهروردی و داستان‌های تمثیلی او آثاری متعددی نگاشته شده است. پژوهش‌های پورنامداریان به‌ویژه در دو کتاب *رمز و داستان‌ها رمزی در ادب فارسی (۱۳۸۶)* و *عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی (۱۳۹۴)*، از تألیفات مرجع درباره سهروردی به‌شمار می‌رود. *رمز و داستان‌ها رمزی در ادب فارسی* تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی است. پورنامداریان در آن به بررسی رمز و تمثیل در پیوند با مقوله‌های ادبیات، دین و عرفان به اجمال می‌پردازد و با این بسترسازی، در ادامه چند داستان فلسفی و عرفانی از سهروردی و ابن سینا را تفسیر می‌کند. در کتاب *عقل سرخ*

او به بررسی و شرح داستان‌های تمثیلی سهررودی همت گماشته است. نگاه ما در پژوهش حاضر به خورشید، تصویری شهودی است که پیوندی پدیداری با سایر اجزای داستان دارد که این امر را ما در داستان‌های «فی‌الحالة الطفولیه» و «لغت موران» نشان دادیم که در کتاب عقل سرخ پورنامداریان به «لغت موران» پرداخته نشده و «رساله فی‌الحالة الطفولیه» به شکلی دیگر تحلیل شده است. از جمله اختلافات در تحلیل داستان: «پیوند جستجوی گیاه و خوردن از آن با روشنایی نفس و پیوندش با درخت معرفت»، «مراتب روشنایی»، «تقابل خورشید و ماه به عنوان دو اصل فعال و منفعل»، اسطوره گاو یکتاآفریده و پیوندش با تصویر گاو در مرتبه دوم و پیوند سیمرغ و پدر و ... پورنامداریان (۱۳۶۹) در مقاله «سیمرغ و جبرئیل» به بررسی شباهت‌های ظاهری و باطنی سیمرغ و جبرئیل پرداخته و با واکاوی پیشینه اساطیری سیمرغ در متون کهن بر این همانندی صحه گذاشته است. ما در این پژوهش سعی در بیان چنین همانندی نداریم و با واکاوی پیوند سیمرغ با پدر و خورشید بر معانی متعددی که تصویر سیمرغ بر آن‌ها دلالت‌مند است، اشاره داریم. بررسی و تأویل پیوند سه مفهوم «آتش، نورالانوار، نفس ناطقه» که در سه تصویر «سیمرغ، خورشید، زال» ممثل شده است، از جمله رموز تصویر سیمرغ در این پژوهش و ابعاد نو آن به‌شمار می‌رود.

خسروی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به نماد خورشید در تمثیلات سهررودی» به بررسی تصویر خورشید تنها در رساله «لغت موران» پرداخته است. او معتقد است خورشید به‌عنوان یک نماد محوری در تمامی داستان‌ها نقش اصلی را به تنهایی ایفا می‌کند. اما ما برآنیم خورشید به تنهایی چنین طرحی نمی‌افکند، بلکه این ایماژ، تصویر پویایی است که در دیالکتیک با سایر اجزای داستان و به‌ویژه با قرار گرفتن در مقابل یک تصویر دیگر معنا می‌یابد. جستار حاضر با واکاوی تمامی اجزای داستان به رابطه دیالکتیکی میان تصویرهای مرکزی و معنی حاصل از این پیوند پرداخته است. در واکاوی تصویر هرمس نیز، ما با توجه به ماهیت دوگانه هرمس، آن را در پیوند با عقل فعال و عالم مثالی دانسته‌ایم که سرشتی برزخی و میانجی‌گون دارد اما پژوهش خسروی به این نکته و شواهد آن نپرداخته است. او با بیان روایت اسطوره هرمس، او را مؤسس حکمت و علوم دانسته که حکمت اشراق متأثر از آموزه‌هایش است. شهرستانی و محمدی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی

قابلیت‌های تصویری آثار رمزی شیخ اشراق سهروردی با رویکرد به داستان «آواز پرجبرئیل»، به تصویر جبرئیل در قرآن کریم و نگارگری هنر نظر داشته‌اند.

عامری و پناهی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «بهشت و ملکوت در رسالات فارسی سهروردی» که مستخرج از رساله دکتری عامری (۱۳۹۷) با عنوان «بررسی گستره معنایی بهشت و جهنم در آثار عرفانی قرن پنجم تا هفتم هجری» است، به بررسی نمادهایی پرداخته‌اند که حاوی مصداق «بهشت و ملکوت» است و از نماد درخت به عنوان یکی از نشانه‌های بهشت و برابر با نماد خورشید یاد شده است. اختلاف عمده بررسی نماد «درخت» در پژوهش عامری و پورنامداریان با جستار حاضر را می‌توان در این اصل دانست: ما بر آنیم که این تصاویرند که معانی را می‌سازند نه معانی، تصاویر را. بنابراین با بررسی تصویر درخت در مقام سوم رساله «فی الحالة الطفولية» و «قصه غربت غربی»، مقایسه آن با تصویر درخت در سفر پیدایش از یک سو، و پیوند دوری‌اش با خورشید و سیمرخ از سوی دیگر، نشان دادیم تصویر درخت به عنوان تصویر درونی و پویا سازنده معنی است. درحقیقت در پژوهش عامری هر نماد بر یک معنی یا مدلول خاص (یعنی بهشت) دلالت دارد. اما در مقاله حاضر آنچه حائز اهمیت است، چندپهلوی و ذوالبطون بودن تصاویر است.

فرق عمده پژوهش‌های انجام‌شده با پژوهش حاضر در نوع نگاه به نماد است. جستار حاضر به نماد نمی‌پردازد، بلکه آنچه مطمح نظر این مقاله است، «تصویر» یا به معنایی دقیق‌تر «ادراک مفهومی» است که با تأویل زبان گزاره‌ای آن، هرمنوتیک نهفته در متن آشکار می‌گردد. تصویرها یا ایماژها در این پژوهش تداعی‌کننده یک معنی واحد نیستند، بلکه هر تصویر بر مفاهیم متعددی دلالت دارد. درحقیقت پیوندی که از ژرفا بین تصویرهای مرکزی برقرار است، آن‌ها را به تصاویری پویا با خاصیت هرمنوتیکی تبدیل کرده است. اگر تصاویر را در حد یک نماد صرف تقلیل دهیم، بی‌شک آن‌ها به نمادهای دلالت‌مند تبدیل می‌شوند اما هنگامی که در مرتبه‌ای فراتر از نماد یعنی «تصویر» قرار می‌گیرند، از دلالت فاصله می‌گیرند و معرف جهان‌بینی عارف می‌شوند. پس ایماژهای مرکزی، تصاویری‌اند که عارف به واسطه آن‌ها جهان هستی را می‌شناسد.

۳- مبانی نظری

۳-۱ تصویر

مراد این پژوهش از تصویر، تصاویر به اصطلاح رمزی و استعاره‌ای است که به‌عنوان تصویرهای مرکزی نقش اصلی را در متون ایفا می‌کنند. مقصود از تصویرهای استعاره‌ای و رمزی، نگاهی صرفاً بلاغی و یا نوعاً شگرد ادبی نیست، بلکه به معنای برگزیدن پدیده‌ای در میان هزاران پدیده یا شیء دیگر به‌عنوان صورتی برای بیان مقصود است. این تصویرها در حقیقت مرزهای صورت‌های بلاغی را درمی‌نوردند و در پیوند پدیداری با منظومه فکری شاعر و نویسنده، جهان متن را می‌آفرینند. آن‌ها تصویرهای نامأنوس و نو نیستند، بلکه شاید بارها از سوی بسیاری از پیشینیان مورد استفاده قرار گرفته باشند اما نحوه کاربرد این تصاویر و بسامد آن‌ها در مجموعه آثار شاعر و نویسنده از نظام فکری حکایت دارد که ویژه عارف است. «هر جریان بزرگ فلسفی و عرفانی و دینی بر محور چند استعاره اصلی حرکت می‌کند. از این‌رو هر شاعر و هر عارفی در شکل بخشیدن به منظومه ذهنی و نگاه هنری خویش نیازمند بهره‌گیری از چند استعاره مرکزی خواهد بود و درجه استقلال منظومه زبانی و ذهنی هر عارف، وابسته به تمایزی است که استعاره‌های مرکزی او نسبت به استعاره‌های مرکزی دیگران دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۴-۵۵۷). تصویرهای مرکزی در واقع دنیای ذهنی و زبانی شاعر و نویسنده را ترسیم می‌کند. آن‌ها به‌عنوان کلان‌استعاره یا استعاره مرکزی به سایر تصاویر معنا می‌بخشند. به بیان دیگر، خرده‌تصاویر هویتی مستقل و جدا از تصویرهای مرکزی ندارند. آن‌ها در تعامل با کلان‌استعاره‌ها هویت می‌یابند و بررسی آن‌ها به‌صورت جداگانه هیچ‌گاه معنایی روشن و درست به دست نخواهد داد. تصویرهای مرکزی به‌طور معمول با مناسبات یا خوشه‌های خود در شکل مجموعه تصاویر ظاهر می‌شوند. بنابراین مقصود این پژوهش از تصویر، ادراک مفهومی است که به‌صورت یک گزاره بیان می‌گردد.

۳-۲ تمثیل و رمز

گادامر در بحثی درباره تمثیل به مقایسه آن با نماد می‌پردازد. بنا بر دیدگاه او تقابل نماد و تمثیل «نظیر تقابل هنر با غیرهنر است؛ بدین صورت که در هنر نامعین بودن معنا سرچشمه

مجموعه بی‌پایان از معانی است در حالی که در غیر هنر به محض دستیابی به معنا کار تمام می‌شود» (دومن، ۱۳۷۳: ۸۰). در حقیقت گادامر هنری بودن نماد را در بهره‌مندی آن از لایه‌های چندگانه و معانی پنهان و دور از دسترس می‌داند. در نظر او نماد تصویری هنری است که در هر بار خوانش، معانی جدیدی از آن کشف می‌گردد. در مقابل، تمثیل را تصویری می‌پندارد که وجه هنری‌اش تا زمانی تداوم دارد که معنی در آن مکتوم بماند و از آنجایی که معنا در تمثیل (در معنای کلی) به واسطه قرینه‌ها به زودی دریافت می‌گردد، پس جنبه هنریش به پایان می‌رسد. گویی مقصود نظر گادامر در این مقایسه اعتبار بخشیدن به سطوح چندگانه تصاویر بلاغی است. زیرا این امر آن‌ها را از صرف یک تصویر زینتی بودن به سمت ایماژ مفهومی و اندیشگانی سوق می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت تمثیل (در معنای کلی) نبوغ هنری کمتری نسبت به نماد دارد. زیرا جنبه عقلانی‌اش بر وجه روانی و ذهنی‌اش برتری دارد. همان‌طور که باشلار در تعریف تمثیل می‌گوید: «یک تصویر بی‌روح است که بیش از حد عقلانی شده است» (Cirlot, 1971: xi).

تمثیل به یک معنی واحد و مشخصی اشاره دارد که پس از دستیابی به آن ظرفیت دلالت بر معانی دیگر را ندارد. اما نماد یا رمز از این ظرفیت برخوردار است که با کشف یک معنی، مفاهیم و معانی مکتوم دیگری از آن بروز یابد. از این رو برخی همچون پورنامداریان بین داستان تمثیلی و داستان رمزی فرق می‌نهند. او تمثیل رمزی را در بین انواع تمثیل نزدیک به داستان رمزی می‌پندارد. اما به دلیل وجود قصد و اراده در کتمان معنی در همه انواع تمثیل حتی تمثیل رمزی، تفاوتی بین تمثیل رمزی و داستان رمزی نیز قائل است. او بر این عقیده است که حتی در تمثیل رمزی که معنی مکتوم و قرینه‌ای وجود ندارد، آگاهی نویسنده از کتمان معنی خاص، رمزها را به رموزی قراردادی تبدیل می‌کند. اما در داستان‌های رمزی، رمزها بر بنیاد نیتی از پیش معلوم ساخته نشده‌اند، بلکه آن‌ها در پیوند با تجارب روحی و هیجان‌های شدید عاطفی از سطوح ناخودآگاه بروز می‌یابند. «رمز و زبان رمزی در تمثیل برخلاف رمز در داستان‌های رمزی، فاقد ارتباط ذاتی و جدایی‌ناپذیر با هیجان‌های شدید عاطفی و زندگی روحی و نفسانی، یعنی فاقد جنبه کاملاً روان‌شناختی است. به علت پیوند اساطیر، داستان‌های پیامبران، افسانه‌ها، مکاشفه‌ها و واقعه‌های صوفیانه با احوال نفسانی و تجارب روحی و عدم پیوند تمثیل با این احوال و

تجارب است که از یک سو، درحالی که در کشف رمزها و معنی نهفته تمثیلی امکان اتفاق قول و نظر به آسانی مسیر است، در داستان‌های رمزی این اتفاق قول و نظر جز برای اهل، به دشواری ممکن می‌گردد» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۲۸). ویرث معتقد است، عملکرد اصلی رمز، کشف ناشناخته‌ها و - به طور متناقضی - ارتباط با غیرقابل ارتباط است. کشف جزئی این حقایق غیرقابل درک از طریق رمزها حاصل می‌شود (Cirlot, 1971: xi). آنچه ویرث سعی در بیان آن دارد، ماهیت متناقض گون رمز و به تصویر کشیدن مفاهیمی است که همواره در گریز از بیان و زبان‌اند.

با توجه به توضیحات بیان‌شده، رمز از سطح آگاهی به دور است؛ یعنی اموری را که انسان از قبل آن‌ها را می‌شناخته است، فقط در شکل تمثیل یا نشانه‌ها بیان می‌شوند و هرگز به صورت رمز در نمی‌آیند. پس رمز یک نشانه اجتماعی، همه‌فهم و ثابت نیست، بلکه روانی، فردی، لغزان و متغیر است (ستاری، ۱۳۸۶: ۸-۱۱)، طوری که متناسب با تجربیات روحی و عاطفی هر فرد ظهور می‌یابد. پس شخصی است و نوع بیان آن‌ها نیز در بین افراد گوناگون، مختلف است. حتی رمزها متناسب با شرایط روحی متغیر یک فرد در دوره‌های گوناگون نیز می‌توانند تغییر کنند، یعنی مراتب متفاوت روحی، شکل‌های متنوعی از رمزها را در یک فرد می‌آفریند.

۴- بررسی و بحث

۱- ۴ تصویر خورشید در رساله «فی حالة الطفولية»

در روایت «فی حالة الطفولية» سه‌روردی در بیان رفع بیماری و قوت یافتن بیمار پس از طی دوران مرض، سه مرحله را بیان می‌کند. او در این‌باره میان «بیمار تن و بیمار دل» فرق می‌نهد و سه مقام برای کسب بهبودی مریضی دل معرفی می‌کند. ابتدا بیمار باید به صحرا برود و در آنجا کرم شب‌تاب را بیابد؛ کرمی که تنها در شب از لانه‌اش بیرون می‌آید. در واقع او به خاطر اینکه زیر منت روشنایی آفتاب نباشد، ترجیح می‌دهد در روز به در نیاید. سه‌روردی در وصف کرم می‌گوید: «بیچاره تنگ حوصله است، خود نمی‌داند که آن روشنایی نفس وی هم از آفتاب است» (سه‌روردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۵۶). بیمار دل باید گیاهی را که کرم از آن می‌خورد بیابد و خود نیز از آن تناول کند، چرا که روشنایی کرم از آن

گیاه است. در مقام دوم نیز بیمارِ دل باید در طلب گیاهی باشد که «گاو دریایی» از آن می خورد. او باید به دریا رود و منتظر بنشیند تا شب فرارسد. در آن زمان گاوی از دریا به ساحل می آید و زیر نور ماه به چرا مشغول می شود. با طلوع آفتاب، ماه که نورش را از خورشید می گیرد، بی نور می گردد. از این رو گاو با آفتاب خصومت دارد؛ «بیچاره خود نمی داند که مدد هر روشنی از آفتاب است» (همان، ۲۵۶). بیمار باید گیاهی را که گاو از آن می خورد بیابد و از آن بخورد تا عشق گوهر شب افروز در دلش پدید آید. در مرحله سوم بیمارِ دل باید به کوه قاف برود. بر سر کوه، درختی است که جایگاه سیمرغ است. او باید آن درخت را بیابد و از میوه آن بخورد. «بعد از آن به طیب حاجت نباشد که او خود طیب شود» (همان، ۲۵۷).

در دو مرتبه ابتدایی «کرم شب تاب و گاو دریایی» برای هستی عدم گون خود، ماهیتی مستقل فرض می کردند. از این رو کرم شب تاب و گاو با آفتاب و روشنی روز خصومت داشتند. زیرا تحمل قدرتی برتر از خویش را نداشتند. در حقیقت آنان با اعتبار بخشیدن به ماهیت متزلزل خویش، اصل حقیقی یعنی آفتاب را نمی دیدند. اما سهروردی سالک بیمار دل را ابتدا به سوی روشنی اندک کرم شب تاب که آتش گون است، هدایت می کند. کرم شب تاب که در صحرا (عالم حس) سکنا دارد، روشنی اش نیز از جنس زمینی و محسوس است، همانند روشنی آتش که اعتباری است و همیشگی و دائمی نیست. البته گفتنی است که آتش نماینده خورشید روی زمین است و از همین رو ایرانیان باستان آن را دختر خورشید می خواندند. بنابراین نور این مرحله چون روی زمین است، نماینده عالم جسمانی به شمار می رود. اما در مرحله دوم سالک به دریا یعنی «بخش اثیری از عالم محسوس، عالم فوق قمر، عالم افلاک» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۳۴۴) وارد می شود. او با صعود به مرحله ای بالاتر، نور گوهر شب افروز یا ماه را دریافت می کند. هرچند این نور هم عاریتی و وابسته به وجود آفتاب است، اما پایدار است. آنچه مرحله آخر را از دو مقام پیشین جدا می سازد، نور محض است. در مقام سوم، به طور صریح صحبت از نور یا آفتاب نیست اما سهروردی به سیمرغ اشاره دارد، کسی که برابر و معادل آفتاب است. در حقیقت آفتاب در اینجا معنی ای برای رمز سیمرغ است. نور این مرحله، نور خالص یعنی نورالانوار است. در باورهای کهن چینی، خورشید، یانگ و ماه، یین نامیده می شدند؛ زیرا «خورشید

نور خود را مستقیم می‌تاباند اما ماه، نور خورشید را می‌تاباند. بنابراین یکی اصل فعال و دیگری اصل منفعل است. با توجه به این امر، خورشید نشانه دانش شهودی و بی‌فاصله و ماه نشانه دانش انعکاسی، عقلایی و نظری خواهد بود» (شوالیه و گبران، ج ۳، ۱۲۰:۱۳۸۲-۱۲۱) بر این اساس، مرحله دوم که مقام ماه است، هنوز سالک از امور حسی به طور کامل جدا نشده است اما در مقام سوم که مرتبت آفتاب است، سالک معرفت شهودی حاصل می‌کند و از این رهگذار به مرتبه طبیعی که مقام خورشیدی است، نائل می‌آید.

سهروردی با تقابل «نور آتش، نور ماه و آفتاب»، تصویری تمثیلی رمزگون برای مراتب عالم می‌آفریند. در این مراتب، عالم محسوس و افلاک، ماهیتی مستقل ندارند، نور وجودشان را از نور آفتاب (نورالانوار) وام گرفته‌اند. «کرم شب‌تاب، گاو دریایی، سیمرغ» اولی در زمین، دیگری هم در دریا و هم در خشکی و سومی در عالم ماوراء (کوه قاف) سکنی دارند، سه عالم محسوس، مثال و عالم جان را به تصویر می‌کشند.

آنچه در این تصویر تمثیلی تکرار می‌گردد، پیوند جستجوی گیاه و خوردن از آن با روشنایی نفس است. در هر سه مرحله سالک باید گیاهی را بیاید و از آن بخورد تا به واسطه آن عشقی در وجود او پدیدار گردد. و البته این روشنایی مراتب دارد که از ضعیف شروع می‌گردد تا سرانجام به نور قوی ختم می‌شود. بن‌مایه اساطیری که به این تصویر قوت می‌بخشد در رابطه‌ای است که میان گیاه و روشنایی وجود دارد. در اساطیر «درخت معرفت» از جمله گیاهانی است که خوردن میوه آن اسباب زدودن جهل و کسب دانش را فراهم می‌کند. «هوم» نیز در اساطیر ایرانی گیاهی است که خوردن آن قدرت‌های ماوراءطبیعی می‌بخشد. از سوی دیگر نباید از یاد ببریم که نطفه وجود انسان از گیاه ریواس و سپس مشی و مشیانه شکل گرفت، خوردن گیاه با ماهیت عنصری اولیه‌اش سازگار است و هر چه بیشتر او را به گیاه بودن نزدیک می‌کند.

در مقام دوم، سهروردی نگاه ویژه‌ای به اسطوره «گاو یکتا آفریده و پیوندش با دریا فراخکرت و ماه» دارد. بنا بر این روایت اسطوره‌ای «نخستین حیوان جهان» گاو یکتا آفریده بود که رنگش سفید و مثل ماه تابان بود. به موجب روایت زردشتی، این گاو توسط اهریمن، روح شرور، کشته می‌شود و نطفه‌اش به ماه می‌رود. هنگامی که این نطفه کاملاً پاکیزه شد، گونه‌های فراوانی از حیوانات از آن پدید آمدند. همچنین از قسمتی از

آن که بر زمین ریخت، گیاهان متعدد رست. مأوای گاو یکتا آفریده بر ساحل وه دئیتی (وه رود) بود که از دریای فراخکرت به شرق می‌رفت» (کرتیس، ۱۳۷۶: ۲۰). به همین خاطر است که گاو یکتا آفریده (به قول بهار) در این داستان به گاودریایی بدل می‌گردد که تنها در زیر نور ماه بیرون می‌آید و در کنار ساحل به چرا مشغول می‌شود. سهروردی با بینش اشراقی‌اش، این تصاویر سمبلیک اساطیری را به تصاویری معرفتی تبدیل می‌کند که زبان عادی و بالتبع فهم بشری قادر به درک معانی حقیقی آن نخواهند بود.

در مقام سوم، سهروردی به درخت اساطیری طوبی اشاره دارد که میوه‌اش درمان همه دردها است. از قضا سیمرخ نیز که پزشکی حاذق است، در آنجا می‌زید. همان‌طور که در دو مرحله پیشین سالک با خوردن گیاه، عشق کرم شب‌تاب (عالم محسوس) و گوهر شب‌افروز (عالم واسط) را در خود به وجود آورد. در مقام سوم نیز با خوردن میوه درخت، عشق آفتاب یعنی نورالانوار در او به وجود می‌آید که در اینجا بیماری‌اش رفع می‌گردد و خود به مقام طیبی نائل می‌شود. بنابر روایات اساطیری، این درخت، مادر همه درخت‌هاست «سرچشمه همه گیاهان بود در فراخکرت می‌رست، و در اوستا (یشت ۱۲، ۱۷) به نام درخت سئین، درمان همه دردها، یا درخت همه تخمه، توصیف شده است. آشیانه پرنده افسانه‌ای سئین بر این نخستین درخت قرار داشت» (همان، ۱۹-۲۰). «طوبی» از جمله واژه‌هایی است که تفسیرهای بسیاری برای آن نوشتند. در کشف‌الاسرار به نقل از پیامبر (ص) آمده است، «طوبی درختی است که اصل آن در سرای من و شاخه‌های آن در سرای مومنان» و یا برخی گفتند «طوبی درختی است در بهشت و در خانه هر بهشتی شاخه‌ای از آن آویخته است و چون بخواهند میوه‌ای بخورند آن میوه از آن شاخه آویخته می‌شود و آنچه بخواهند از آن می‌خورند» (مبیدی، ج ۵، ۱۳۸۲: ۱۹۸-۱۹۹).

سهروردی در «قصه غربت غربی» نیز به درختی در وادی ایمن اشاره می‌کند. هنگامی که هدهد نامه‌ای را برای سالک زندانی در چاه می‌آورد، سالک آن را «رقعه‌ای صادر شده از وادی ایمن؛ آن جایگاه با برکت از آن درخت» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۱۱۲)، نام می‌برد. جایگاه درخت مقدس طوی در کوه قاف (در این داستان کوه طور) است؛ جایی که سیمرخ زندگی می‌کند. سهروردی در «عقل سرخ» جایگاه این درخت را در بهشت می‌داند و می‌گوید: «هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت بیند، و بر

بالای کوهیست. و هر میوه‌ای که در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد و این میوه‌ها که پیش توست همه از ثمره اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات... سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۳۲). این توصیف، تصویر درخت طوبی را بسیار به تصویر درخت معرفت در «سفر پیدایش» نزدیک می‌کند. در آنجا نیز جایگاه «درخت معرفت» را در بهشت دانسته‌اند. بدین ترتیب در مقام سوم، سالک وارد بهشت شده است زیرا قادر خواهد بود از میوه آن بخورد. نکته شایان توجه، همانندی سیمرغ با پدر سالک است. در ادامه داستان اشاره به پدر سالک می‌شود که بر بالای کوهی زندگی می‌کند و چهره‌ای بسیار نورانی دارد؛ «به کوه بر شدم و پدرمان را دیدم، پیری بزرگ که نزدیک آمد آسمان‌ها و زمین‌ها از تابش نور وی شکافته شوند» (همان، ۱۱۵). در ابتدای داستان به آمدن نامه از وادی ایمن اشاره می‌شود، جایی که درخت مقدس است؛ نامه‌ای که از سوی پدر سالک فرستاده شده است. بنابراین پدر سالک در وادی ایمن یعنی بالای کوه و نزدیک درخت سکنی دارد. پس به روایتی پدر در این داستان همان سیمرغ است که بر بالای کوه قاف و بر درختی زندگی می‌کند. اما نکته‌ای دیگر که بر برابری پدر و سیمرغ صحنه می‌گذارد، خورشید است. سیمرغ در آثار سهروردی معادل با خورشید است. به بیان دیگر، خورشید در داستان‌های سهروردی به یکی از معانی رمز تبدیل شده است. چنان‌که رمز سیمرغ بر معنی خورشید دلالت دارد و از آنجایی که پدر سالک نیز در این داستان در تصویر پیری نورانی وصف می‌گردد که هر کس قادر به تحمل انوار او نیست، پس پدر همان خورشید است. همان‌طور که در باور بسیاری از ملل خورشید به خاطر داشتن اقتدار به منزله پدر بود، در آموزه‌های هرمسی که سهروردی بسیار ملهم از آنها بوده نیز خورشید در مقام پدر معرفی شده است؛ «در لوح زمرد هرمسی آمده، پدرش خورشید و مادرش ماه است» (شوالیه و گربران، ج ۳، ۱۳۸۲: ۱۲۱). در مناجات سهروردی به نام «هورخش‌الکبیر»، او از خورشید با نام «أب» یعنی «پدر» یاد می‌کند؛ «أیها الاب القدیس» (معین، ۱۳۷۸: ۱۵۱). بدین ترتیب تصویر «پدر» در «غربت غربی» دلالت بر خورشید دارد. بنابراین می‌توان گفت تصویر «خورشید» علاوه بر اینکه یک تصویر رمزی به‌شمار می‌رود، خود نیز در جایگاه یکی از معانی رمز، از سوی سهروردی استفاده می‌شود. چنان‌که دو تصویر «سیمرغ و پدر» در داستان‌های مذکور

دلالت بر «آفتاب یا خورشید» دارند.

کاربرد سمبلیک، سه مکان «صحرا، دریا، کوه قاف»، سه حیوان «کرم شب‌تاب، گاو، سیمرغ»، سه نور «آتش، ماه، آفتاب» که پورنامداریان آن‌ها را رمز «عوامل، مراتب نور و مراتب سالک» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۳۴۶) می‌شمارد، در بستر تصویری تمثیلی رمزگون با حفظ مفهوم اسطوره‌ای اما با دگرگونی در شکل آن قالب، برای معنی و قالبی فلسفی به کار رفته است. درحقیقت سهروردی به‌طور کامل پایبند به روایت‌های اسطوره‌ای نیست، بلکه او با تصرف در باورها و داستان‌های اساطیری، آن‌ها را هرچه بیشتر برای به دوش کشیدن معانی رمزی اشراقی آماده می‌کند. سهروردی در این داستان رمزی به مراحل کسب معرفت اشراقی اشاره دارد. سالک پس از طی دو مرحله «مقام اول و دوم» می‌تواند به مرتبه کسب معرفت اشراقی نائل آید. مرحله سوم، مقام خورشید است که سالک با کسب معرفت به آن - خوردن میوه درخت مقدس طوی - آماده صعود به سوی نورالانوار (حق تعالی) می‌گردد.

۲-۴ تصویر خورشید در رساله «لغت موران»

در «لغت موران» هر فصل به داستانی مجزا اختصاص داده شده است و در کل دوازده قصه را شامل می‌شود که تصویر «آفتاب یا خورشید» نقشی محوری را در هفت قصه از آن برعهده دارد.

در فصل اول، سهروردی معتقد است هر جزئی سرانجام به کل خویش می‌پیوندد و این را امری شوقی می‌پندارد که همه جزءها کشش سوی کل دارند؛ «آفتاب گرم شد و شب‌نم از هیکل نباتی آهنگ بالا کرد... چون از هوا بود با هوا رفت» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۹۵). پیش از این سهروردی گفته بود که «هرچه روشنی جوید همه از روشنی است» (همان)؛ درنهایت شب‌نم که جوینده روشنی یعنی آفتاب بود به سوی او، به سوی هوا حرکت می‌کند. در آیه‌هایی که سهروردی به عنوان شاهد مثال ذکر می‌کند، اشاره دارد به بازگشت انوار، رجعت همه جزءها به سوی کل یعنی حقیقت مطلق؛ «نور علی نور یهدی الله لنور من یشاء و یضرب الله الامثال للناس» (نور: ۳۵) که در این قصه در تصویر «تاییدن آفتاب بر ژاله» نمود یافته است؛ «أَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُتَّبِعِينَ» (نجم: ۴۲).

تصویر مرکب «حرکت ژاله به سوی بالا با گرم شدن آفتاب»، تصویری تمثیلی رمزی است از دو مفهوم که می‌توان یکی را معنی عام: «حرکت همه موجودات به سوی اصل خویش»، و دیگری را معنی خاص: «حرکت سالک جان آگاه به سوی حق تعالی» دانست. پس آفتاب تصویری رمزی برای «حق تعالی» است.

قصه دوم روایت چند لاک پشت است که در ساحلی سکونت دارند. به ناگاه مرغی را دیدند که بر سر دریا بازی می‌کند. این تماشا آنان را بر آن داشت که آیا شکل مطبوع مرغ آبی است یا هوایی؟ هر کس نظری داد. تا اینکه قاضی حاکم گفت: «نگاه دارید و مراقب حال او باشید، اگر بی‌آب تواند بود نه آبی است و نه به آب محتاج است» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۹۶).

سهروردی در این داستان بار دیگر بر گزاره بازگشت به اصل تأکید می‌ورزد. او در این باره «ماهی» را مثال می‌زند که هیچ‌گاه بدون آب زنده نخواهد بود. بنابراین اگر مرغ از جنس آب باشد با آب می‌ماند اما اگر نباشد، بدان بازمی‌گردد؛ «ناگاه بادی سخت برآمد و آب را بهم آورد، مرغک در اوج هوا نشست» (همان). اما به‌راستی مقصود سهروردی از «هوا» چیست؟ با توجه به قصه پیشین که هوا معادل با «به آسمان رفتن» بود، در نتیجه در اینجا نیز «آسمان و به‌طور اخص خورشید» است.

قصه چهارم روایت کیخسرو پادشاه نامیرای ایرانی است. او صاحب «جام جهان‌نما»یی است که قادر است همه اسرار عالم را نشان دهد. «وقتی آفتاب در استوی بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء تیر اکبر بر آن می‌آمد، همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می‌شد» (همان، ۲۹۹). کیخسرو ابتدای بهار یعنی زمانی که خورشید در خانه (برج حمل) به سر می‌برد، جام را در برابر آفتاب قرار می‌داد تا همه اسرار بر او مکشوف گردد؛ سهروردی این کشف را برابر با روز رستاخیز و حضور در محضر حضرت حق می‌داند؛ «و اذا الارض غلّت، و القت ما فيها و تخلّت، و اذنت لربّها و حقت، یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه» (انشقاق: ۳-۶). تصویر مرکزی «قرار گرفتن جام جهان‌نمای کیخسرو در برابر آفتاب» در حقیقت تصویر کسانی است که برای ملاقات با حق بسیار تلاش می‌کنند و سرانجام به این مهم دست می‌یابند.

فصل ششم، داستان خصومت خفاشان با حرباست که سرانجام در تاریکی شب او را

اسیر می گردانند، سپس در جستجوی راهی برای تعذیب اویند که به این نتیجه می رسند او را در برابر آفتاب قرار دهند. چرا که خفاشان روزگورانی اند که همواره از روشنایی در گریزند اما غافل از این بودند که حربا برخلاف آنان شیفته آفتاب است. در واقع آنان حربا را به قیاس خویش گرفتند؛ «هیچ عذابی بدتر از مجاوره خورشید ندانستند، قیاس بر حال خویش کردند و او را به مطالعت آفتاب تهدید می کردند» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۳۰۱-۳۰۲). در عرفان همواره بحث از سه مقوله رهرو، راه و مقصد است. رهرو همان سالک است که باید راه، یعنی دشواری‌ها مسیر را تاب بیاورد تا در نهایت به مقصد، حقیقت برسد. در رساله‌های تمثیلی سهروردی نیز سالک به طرق گوناگون به سوی حقیقت رهسپار می شود. حربا، تصویر سالکی است که گرفتار دام خفاشان یعنی انسان‌های تن آگاهی شده است که جز جهان ظلمانی و متزلزل خویش، حقیقت پایداری را متصور نیستند. آنان چنین می پندارند که مرگ، پایان کار رهرو است اما این غافلان نمی دانند که مرگ سرآغاز دیدار معشوق با عاشق است. این داستان تمثیلی رمزی، بیانگر وحدت شوقی و فنای وجود مادی سالک در آفتاب حقیقت است. «چون آفتاب برآمد او را از خانه نحوت خود به در انداختند تا به شعاع آفتاب معذب شود و آن تعذیب احیاء او بود؛ و لا تحسبن الذين قُتِلوا في سبيلِ الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون، فَرَحِينِ بَمَا آتَيْهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰). سهروردی «کشتگان در راه خدا» را در تصویر «قرار گرفتن حربا در برابر آفتاب» به نمایش می گذارد. «آفتاب» در بستر تمثیلی این داستان رمزی برای حضرت حق است.

قصه هفتم نیز داستان تقابلی است؛ تقابل هدهد با بومان روزگور. از قضا در آشیان بومان روزگور فرود آمد. یک شب را با آن‌ها ساخت و صبح عزم رفتن کرد. اما بومان بر او خرده گرفتند که چگونه در روشنایی روز کسی می تواند سفر کند. سهروردی در این داستان «افشای سر ربوبیت از سوی سالک» را در تصویر «فاش کردن رموز خورشید از سوی هدهد» به نمایش می گذارد. خورشید ینوع نور در این داستان معادل ربوبیت است. هدهد که در متون عرفانی تصویری است از سالک جان آگاه، کسی که همواره در جستجوی وادی حقیقت است و بومان روزگور تصویر ناهلانی است که ظرفیت شنیدن اسرار غیبی را ندارند. نکته‌ای که شایان ذکر است، تأکید سهروردی بر گزاره «ندیدن

مقدمه نشنیدن است»؛ به این معنا که در این دو داستان متأخر «داستان خفاشان و حربا» و «بومان و هدهد»، خفاشان و بومان، دو گروه از پرنده‌گانی‌اند که توانایی رؤیت روشنایی روز را ندارند. به همین خاطر تحمل شنیدن حقایق غیبی را هم ندارند. بنابراین ندیدن دلیلی بر نشنیدن است. چشمان را بر بارقه‌های الهی دوختن، اسباب کوری گوش جان را فراهم می‌کند. پس بینش زمانی برای سالکان فراهم می‌گردد که آنان پیش‌تر به بصیرت رسیده باشند.

فصل نهم قصه حضرت ادریس (ص) است که گفتند او توانایی سخن گفتن با همگی کواکب را داشت. روزی از ماه پرسید چرا نور تو کم و زیاد می‌گردد. ماه گفت، جرم اصلی من بی‌نور و تاریک است. این خورشید است که من از نور او می‌گیرم. ادریس پرسید دوستی تو با خورشید تا به چه حدی است؟ او پاسخ داد: «در هر نظری که به ذات خود کنم همه خورشید را بینم. نبینی که اگر آئینه را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید درو ظاهر گردد. «أنا الشمس» گفتمی زیرا که در خود الا آفتاب ندیدی» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۳۰۹).

در این قصه، تقابل سالک و حضرت حق در تصویر ماه و خورشید نمود می‌یابد. شخصیت ادریس در تاریخ با هرمس و الیاس یکی تلقی شده است. ابن عربی در *فصوص الحکم*، ادریس و الیاس را یکی دانسته و فص بیست و دوم را به نام او کرده و گفته الیاس همان ادریس است و نکته گفتنی این است که ابن عربی در فص چهارم از *فصوص الحکم* جایگاه ادریس را در فلک چهارم یا همان فلک میانی یعنی خورشید «بالاترین جاها مکانی است که آسیای عالم افلاک بر گرد آن می‌چرخد و آن فلک خورشید است که مقام روحانیت ادریس در آن است» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۲۹۶) - و مقام او را برابر با انسان کامل می‌داند. مولانا نیز با عطف ادریس و عیسی گویی به هم‌خانه بودنشان در آسمان چهارم (جایگاه خورشید) اشاره دارد:

عیسی و ادریس بر گردون شدند با ملانک، چون که هم‌جنس آمدند (۴/ ۲۶۷۲)

شاید مقصود سهروردی نیز از بیان ادریس و سخن گفتنش با کواکب، اشاره‌ای به همانندی او با هرمس است، زیرا در آثار منسوب به هرمس، به اشرافش بر علم نجوم تأکید شده است.

فصل دوازدهم روایت ابلهی است که چراغ پیش آفتاب داشت. به مادرش گفت، آفتاب چراغ ما را ناپدید می‌کند. مادر در پاسخ گفت، نور چراغ در برابر نور آفتاب بسیار ناچیز است و چون چراغ را در روشنایی روز بیرون بری، نورش در برابر روشنایی آفتاب ناپدید گردد؛ «چشم چون چیزی عظیم را بیند کوچک را حقیر در مقابله آن بیند، کسی که از آفتاب در خانه رود اگر چه روشن باشد هیچ نتواند دید» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۳۱۱). سهروردی حق را در تصویر آفتاب مثل می‌کند که هر چیزی در برابر وجود عظیم او فانی است؛ «کل من علیها فان و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن: ۲۶-۲۷). آفتاب به‌عنوان یک تصویر در قصه‌های «لغت موران» تنها نقش مرکزیت این تصویر تمثیلی را برعهده ندارد، بلکه آفتاب تصویر پویایی است که در دیالکتیک با سایر اجزای داستان و به‌ویژه با قرار گرفتن در مقابل یک تصویر دیگر معنا می‌یابد. تقابل تصویر آفتاب در برابر تصاویری چون «ژاله، مرغ، جام، حربا، هدهد، ماه و چراغ» که همگی ماهیت وجودی‌ای وابسته به او داشتند، اسباب شکل‌گیری معنی را فراهم کرد.

۳-۴ تصویر عقل فعال در انگاره آفتاب

عقل فعال یا عقل عاشر که در شریعت بدان روح القدس یا جبرئیل می‌گویند، در سلسه مراتب عقول دهگانه مشائی که سهروردی نیز پیرو آن است، در رتبه آخر قرار دارد که بدان عقل دهم می‌گویند؛ «شارع او را «روح القدس» گوید و اهل حکمت او را «عقل فعال» گویند» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۷). عقل عاشر یا فعال در فلسفه از جایگاه خاصی برخوردار است. حکیم سبزواری در تعریف عقل عاشر می‌گوید: «... اول ما صدر من الواجب العقل الاول، و من الاول العقل الثانی و هکذا» تا عقل عاشر که آن را: «العقل الفعال المکمل للنفوس الناطقه و الیه مفوض کدخدائیة عالم العناصر عندالمشائین ... یعنی: فیض من الواجب تعالی عقل، و من ذلک العقل عقل آخر الی مبلغ محدود» (امام، ۱۳۵۳: ۱۵۱)؛ یعنی نخستین صادرشده از واجب‌الوجود عقل است و از عقل اول، عقل دوم و به همین ترتیب تا عقل دهم. عقل فعال کامل‌کننده نفس‌های ناطقه است و در نزد مشائون به‌عنوان کدخدا و مدبر عالم عناصر شناخته می‌شود. یعنی ابتدا از واجب‌الوجود، یک عقل صادر گردیده و سپس از آن عقل، عقل دیگر تا آخرین عقل. برخی نقش آن را در

رساله‌های رمزی سهروردی متفاوت دانسته و اظهار داشته‌اند گاه در هیئت نور اقرب و به‌عنوان اولین فائض از نورالانوار ظهور می‌یابد و زمانی به‌عنوان عقل دهم یا جبرئیل. اما آنچه مبرهن است حضور عقل فعال در رساله‌های رمزی در هیئت پیر و راهنماست که همواره نفس سالک در مکانی که عالم مثال است، به دیدار او نائل می‌آید، اما گاه شکل شخصی می‌گیرد و به‌صورت طباع تام یا من آسمانی هر شخص در داستان ظاهر می‌شود. در لوح چهارم «الواح عمادی»، سهروردی در توصیف نفوس انسانی و نقش عقل فعال در ایجاد و تکمیل آن، تصویری می‌آفریند که در آن عقل فعال را به آفتابی تشبیه می‌کند که نفوس در برابر آن همچون دیدگان‌اند؛ «و مکمل ایشان (نفوس انسانی) و به‌درآورنده از قوت به فعل آن است که حکما آن را «عقل فعال» خوانند، و شرع آن را روح‌القدس خواند. نسبت او با عقول ما مانند نسبت آفتاب است با دیده‌های ما. آن واسطه وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است به امر حق تعالی، و او است که نفوس ما را متنقش گرداند به فضائل، چون بدو متصل گردیم چنان‌که در قرآن آمده است: «اقْرَأْ وَ رَبِّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ». و قلم حق تعالی از چوب و نی نیست، بلکه ذات عقل است، که آن عقل بفعل است. نسبت نفوس ما با ایشان چون نسبت لوح است با قلم، پس نفوس ما الواح مجردند و او قلمی است که نفوس ما را منقوش گرداند به علوم حقیقی و معارف ربانی» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

از یک سو، در داستان‌های سهروردی تصویر سیمرغ رمزی برای روح‌القدس یا عقل فعال به‌شمار می‌آید و از سوی دیگر، سیمرغ تصویر رمزی است برای خورشید. یعنی خورشید به‌عنوان یک معنی در تصویر سیمرغ مثل شده است. بنابراین از دیدگاه سهروردی تنها تصویری که می‌توان برای بیان ماهیت انتزاعی عقل عاشر یا روح‌القدس برگزید، تصویر آفتاب و برابر نهاد او، سیمرغ است. از جمله ویژگی‌های عقل فعال که در متن بالا بدان اشاره شده است، فعلیت بخشیدن به نفس ناطقه انسانی است. درحقیقت این عقل فعال است که نفس‌های ما را به انواع فضائل می‌آراید. سهروردی عقل فعال را قلمی تصویر می‌کند که روی لوح سفید و خالی نفس انسانی می‌نویسد. نسبت قلم به لوح و نسبت آفتاب به دیدگان، تصویری رمزی است که تنها گویای میزان اثرگذاری و مدیریت عقل فعال بر نفوس ناطقه دارد. در لغت موران هنگامی که کیخسرو جام جهان‌نمای خویش

را در برابر آفتاب قرار می‌دهد، درحقیقت نفس ناطقه‌اش است که در مقابل انوار عقل فعال متأثر می‌شود و فعلیت می‌یابد. یا زمانی که زال کودک (تصویری برای نفس ناطقه انسانی است) در صحرا رها می‌شود، تنها سیمرغ است که او را تحت حمایت و مراقبت خویش قرار می‌دهد. پس سیمرغ در اینجا همان خورشید است که توانسته به‌عنوان تصویری برای روح القدس و عقل فعال به کار رود و زال نفس را پیروانند.

نکته‌ای که شایان توجه است، ظهور عقل فعال در تصویر «پدر» است. سهروردی نسبت عقل فعال را به انسان همچون نسبت پدر به فرزند می‌پندارد؛ او در *هیاکل النور* در تعریف عقل فعال می‌گوید: «از جمله نورهای قاهر اعنی عقل‌ها یکی آن است که نسبت وی با ما همچون پدر است و او {رب} طلسم نوع انسانی است و بخشنده نفس‌های ماست و مکمل انسان است» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۷). او به پیروی از پیشینیان و مطابق با اساطیر، بارها از خورشید با نام پدر یاد می‌کند؛ «و چون نور شریف‌ترین هستی‌یافتگان می‌باشد، و شریف‌ترین تن‌ها، نورانی‌ترین آن‌هاست، و او پدر مقدس، پادشاه است، او: (هور - رخس) - خورشید - می‌باشد، که روشنی او بر همه جا و همه چیز چیره‌گر می‌باشد، فرمانروای آسمان، سازنده روز، یکتا نیرومند» (امام، ۱۳۵۳: ۱۱۴). در دین مسیحیت فرستاده خدا، حضرت مسیح (ع) را «پدر» می‌نامند؛ عروج مسیح و هم‌خانه بودن با خورشید. پدر آسمان شاید دلیل این نامگذاری باشد، زیرا بارها اشاره رفته است که «در مسیحیت، مسیح پدر نورهاست» (نوربخش، ۱۳۸۳: ۳۸). در رساله‌های تمثیلی سهروردی هم بارها عقل فعال و طباع تام در تصویر پیر نورانی ممثل شده است. نورانی بودن عقل فعال آن را به خورشید و پیر بودنش او را به پدر نزدیک می‌کند. بنابراین با قضیه «خورشید پدر است»، نتیجه «عقل فعال نیز پدر است» به دست می‌آید. زیرا خورشید در آثار سهروردی یکی از تصاویر است که همواره معنی عقل فعال را در لایه‌های پنهانی خود به همراه دارد. همان‌طور که فرزند بدون پدر هیچگاه موجودیت نخواهد داشت و پدر عنصر وجودی فرزند را از قوه به فعل تبدیل می‌کند، عقل فعال نیز با خصیصه حیات‌بخشی خویش به نفس‌های انسانی حیات می‌بخشد؛ یعنی آن‌ها را از قوت به فعل درمی‌آورد. پس می‌توان دو وجه برای تصویرسازی پدر برای عقل فعال در نظر گرفت. ابتدا ویژگی‌های مشترک بسیاری که بین پدر و عقل فعال وجود دارد، سنگ‌بنای این تصویرسازی را فراهم نمود، و دوم نهادینه شدن تصویر

خورشید برای عقل فعال است. سه‌روردی در تصویرسازی‌هایش چنان به اعماق می‌پردازد که دیگر تصویر تنها یک واژه یا گروهی از واژگان برای بیان یک مقصود نیست، بلکه تمام ویژگی‌های مفهوم در تصویر سرشته می‌شود. هنگامی که عقل فعال در تصویر خورشید به نمایش درمی‌آید، درحقیقت خورشید در یک نقطه اتصال با عقل فعال به وحدت می‌رسد. دیگر خورشید نمودار عقل فعال نیست، بلکه خود، عقل فعال است. بنابراین در این رابطه وحدت‌وار، تصویر تمام ویژگی‌های معنی را به خود اختصاص می‌دهد و از سوی دیگر، معنی نیز تمام خصیصه‌های تصویر را می‌گیرد؛ یعنی ویژگی‌های تصویر در معنی حل می‌شود. پس هنگامی که می‌گوییم خورشید، پدر عالم است، بالتبع عقل فعال نیز پدر عالم خواهد بود. وقتی عقل فعال درآورنده نفوس از قوه به فعل است، خورشید نیز با ویژگی گرمابخشی‌ای که دارد، اهداکننده حیات به طبیعت به‌شمار می‌رود. مقصود ما از ویژگی‌ها، شامل تصاویر نیز می‌شود. به عبارت روشن‌تر، ممکن است یک مفهوم در تصاویر متعددی بروز یابد (عقل فعال در تصویر خورشید، پدر، پیر) و یا یک تصویر برای معانی گوناگونی به کار رود (خورشید برای حضرت ذات، عقل فعال، انسان کامل)، هنگامی که تصویر و معنی به وحدت می‌رسند، نه تنها ویژگی‌های هر یک در دیگری حل می‌شود، بلکه معانی متعدد و تصاویر گوناگونی که برای هر یک از مفاهیم و تصاویر به‌طور مجزا به کار می‌رفت، در این سیر وحدت‌وار به نقطه اتصال و اتحاد می‌رسند. بدین ترتیب وقتی می‌گوییم عقل فعال خورشید است؛ درحقیقت به پیوندی که میان عقل فعال با حضرت ذات و انسان کامل وجود دارد نیز اشاره داریم. از این‌رو وقتی عقل فعال خورشید است، به‌طور حتم پدر و پیر نیز است. یا زمانی که خورشید حضرت ذات است، قطعاً عقل فعال و انسان کامل نیز است. پس این وحدت بین معنی و تصویر تنها در ویژگی‌های هر یک خلاصه نمی‌شود؛ بلکه این وحدت به معنی اجازه می‌دهد تا در قلمرو تصاویر دیگری که در ارتباط با این تصویر مرکزی‌اند، وارد شود. همین‌طور به تصویر این مجوز را می‌دهد که سایر معانی مرتبط با معنی مرکزی را در لایه‌های پنهانی خویش جای دهد. بنابراین فرض رابطه شباهت بین معنی و تصویر در این سطح اشتباه است. این پیوند، رابطه‌ای این‌همانی است.

۱-۳-۴ پیوند عقل فعال و عالم مثال در تصویر هرمس و جبرئیل

داستان‌های تمثیلی سهروردی همه در عالم مثال و واسط به وقوع می‌پیوندند و در صحرای عالم مثال است که پیر یا پیر نورانی رخ می‌نماید. اما آنچه مطمح نظر ماست، پیوند عقل فعال با عالم مثال و خیال است. در توضیحی که از سهروردی نقل کردیم، اشاره شد که عقل فعال «واسطه وجود عالم عنصری است»؛ به این معنا که عقل فعال یا عقل دهم که آخرین رتبه را در سلسله عقول دارد، نیز ماهیتی برزخی و واسط همچون عالم مثال دارد. چنان که در آواز پر جبرئیل، جبرئیل صاحب دو بال، یکی نورانی در سمت راست و دیگری تاریک در سمت چپ، تصویر شده است که گویی از ماهیت دو گانه و مثالی جبرئیل حکایت دارد و از آنجایی که جبرئیل شکل شرعی عقل فعالی مشائی است، پس عقل فعال نیز ماهیتی واسطه‌ای دارد. از طرف دیگر، یکی از آموزه‌های اصلی حکمت اشراق اعتقاد به وجود «طباع تام» است. طباع تام فرشته یا رب‌النوع شخصی هر کسی است. به بیان دیگر، هرگاه عقل فعال قصد برقراری ارتباط با فرد خاصی را داشته باشد، حقیقت وجودی‌اش در شکل طباع تام ظهور می‌یابد. سهروردی در *المشارع و المطارحات* از هرمس نقل می‌کند: «و اذا وجدت هرمس يقول ان ذاتاً روحانية القت ألى المعارف، فقلت لها: من انت؟ فقالت: انا طباعك التام؛ طباع تام همان حقیقت ملکوتی و انائیت آسمانی هر فرد است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن جدا شده و بدین دلیل همیشه در جستجوی باز یافتن آن است. اعتقاد به وجود هادی آسمانی یا طباع تام در حکمت مشرقی برآمده از آموزه‌های هرمسی است. هرمس خود به‌عنوان واسطه میان عالم ملک و ملکوت شناخته می‌شده است و حکمت هرمسی بیشتر مربوط به عالم برزخ بین ماده و مجردات صرف است (نصر، ۱۳۴۱: ۱۴۴). از طرفی در مقام ایزد تات (توت) - که خود را به شکل هرمس نشان می‌دهد - نیز نوعی دودلی و تضاد دیده می‌شود؛ شاید این نوعی دوچهرگی است که میانجی‌ها ناگزیرند خود را بدین گونه بنمایانند (وارنر، ۱۳۸۹: ۱۷۳)؛ چنان که جبرئیل در «آواز پر جبرئیل»، پیر نورانی در «عقل سرخ» و پیر در «فی الحالہ الطفولیه». نقش میانجی تات یادآور عالم مثال و ویژگی واسطگی آن است. با توجه به اینکه تات به صورت هرمس تجلی می‌یافت و حتی یونانیان تات را با هرمس یکی می‌پنداشتند و از سوی دیگر سهروردی تحت تأثیر این آیین بوده است، شاید بتوان گفت، بن‌مایه خلق عالم مثال را باید

در تصویر هرمس (تات) جست. «در قرون وسطی، هرمس همان تات مصریان و اخنوخ یهودیان و هوشنگ ایرانیان قدیم و ادريس مسلمانان دانسته می‌شد و پیروان او از هر مذهبی که بودند او را یک پیامبر آسمانی و مبشر اسرار و علوم الهی می‌دانستند» (نصر، ۱۳۴۱: ۱۴۲). سهروردی نیز گویی برای عقل فعال مقامی برابر با پیامبر (ص) قائل است. او معتقد است «و آنچه گفت در حق پیغمبر علیه السلام: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» اشارت می‌کند به عقل فعال که او را حق تعالی مدد می‌دهد به قوه غیرمتناهی» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۸۰). چنان که در تفاسیر هم آمده، مراد از این آیه جبرئیل حامل وحی است؛ «بیموزیدش کسی سخت به نیرو، یعنی جبرئیل» (طبری، ج ۷، ۱۳۵۶: ۱۷۶۲). «الهاء راجعه الى الرسول و شديد القوى هو جبرئيل عليه السلام» (میبدی، ج ۹، ۱۳۸۲: ۳۵۵). بنابراین با توجه به تعالیم هرمسی و ماهیت دوگانه هرمس، بالتبع آن عقل فعال یا جبرئیل و طباع تام که از آن فائض است، نیز دارای سرشتی دوگانه و میانجی‌اند که آن‌ها را با عالم مثال پیوند می‌دهد و البته مقصود نظر سهروردی از کاربرد تصویر سیمرغ برای بیان مفهوم عقل فعال، به نمایش گذاشتن ماهیت دوگانه آن است، زیرا از سیمرغ همواره به عنوان یک انسان - پرنده یاد می‌شده است؛ کسی که هم ویژگی‌های پرنده را دارد و هم خرد و درایت انسان را. بنابراین سیمرغ از یک سو، به واسطه داشتن حالت متناقض و از سوی دیگر پیوندی که با خورشید دارد، بهترین تصویر برای نشان دادن ماهیت عقل فعال است، زیرا عقل فعال یا روح القدس هم خصیصه دوسوگرایی دارد و هم به عنوان نور قاهر، طلسم نوع انسان و بخشنده نفوس ناطقه است.

به طور کلی تصویر خورشید در رساله‌های رمزی سهروردی بر مفاهیمی چون حضرت ذات، انسان کامل و عقل دهم یا فعال دلالت دارد. اما آنچه بزنگاه اصلی تصویر خورشید را شکل می‌دهد، مفهوم «ذات حق» است، زیرا خورشید به عنوان یک استعاره یا رمز برای گزاره «خداوند» تجلی نمی‌کند، بلکه این مفهوم با توجه به مقام و مرتبه خورشید در نزد سهروردی، در سرشت تصویر نهادینه شده است. بنابراین خورشید در این داستان‌ها صرفاً یک تصویر رمزی به شمار نمی‌رود، بلکه خود در جایگاه یک معنی ظهور یافته است تا یک مدلول.

۴- پیوند تصویر خورشید با سیمرغ و آتش

وحدت میان تصویر «خورشید» و مفهوم «حقیقت (نورالانوار)» در داستان «فی الحالۃ الطفولیة» به میزانی است که نویسنده نه به عنوان یک دال، بلکه آن را در جایگاه یک معنا به تصویر می‌کشد. چنان تصویر خورشید با مفهوم «نورالانوار» یکی می‌گردد که دیگر خورشید، نائب او محسوب نمی‌شود و خود معنی است. شاهد بین این امر تصویر سیمرغ در رساله‌هاست که اغلب به معنی خورشید دلالت دارد. سهروردی در داستان «صفر سیمرغ» در توصیف سیمرغ می‌گوید «صفر او به همه کس برسد ولیکن مستمع کمتر دارد، همه باویند و بیشتر بی‌ویند» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۳۱۵).

از جمله خصیصه‌های خورشید این است که در کوه‌ها، سنگ‌ها را به گوهر تبدیل می‌کند اما می‌دانیم که هر سنگی قابلیت و استعداد تبدیل شدن به گوهر را ندارد. به این معنا که خورشید بر همه می‌تابد اما یک سنگ قوه و استعداد گوهری شدن دارد، اما دیگری نه. در این بین سنگ‌های بسیار کمی وجود دارند که قابلیت تبدیل و تغییرپذیری در سرشتشان نهفته است. همان‌طور که آواز سیمرغ را همه کس می‌شنوند اما یکی با گوش حس و دیگری با گوش جان. آنان که با گوش جان استماع می‌نمایند، بسیار نادرند. سهروردی می‌افزاید «... در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست... و غذای او آتش است و هر که پری از آن او بر پهلولی راست بندد و بر آتش گذرد از حرق ایمن باشد» (همان). حضور خورشید به‌طور مستمر چه در روز و چه در ظلمت شب بر هیچ کس پوشیده نیست. هر چند از شرق طلوع می‌کند اما مغرب هیچ‌گاه از انوار وجودش تهی نیست. در این جا سیمرغ به‌عنوان نماینده خورشید، دالی است که بر معنی خورشید حکایت دارد. او در ادامه اشاره می‌کند هر کس پری از سیمرغ به همراه داشته باشد، از احتراق آتش در امان است. این روایت در *شاهنامه* در داستان رستم و اسفندیار بدین صورت بیان شده است که پس از استیصال رستم از شکست اسفندیار، زال پری از سیمرغ را در آتش سوزاند، سیمرغ ظاهر گشت و راه کشتن شدن اسفندیار را به زال آموخت. این در حالی است که سهروردی در شرح مباحثی، به آتش، ارتباط میان او و تجلی نورالانوار و نفس ناطقه اشاره داشته است. او آتش را نائب و خلیفه صغرای خداوند می‌انگارد؛ «حکیم مقتول شهاب‌الدین سهروردی به پیروی از حقایق آسمانی قرآن مجید و هم‌آهنگ با بسیاری از

حکمای اسلامی حقیقت نفس ناطقه را خلیفه خداوند در روی زمین به شمار آورده است. این فیلسوف متأله وجود آتش را نیز خلیفه خداوند و برادر نفس ناطقه دانسته است. وی بر این عقیده است که اگر نفس ناطقه خلیفه کبرای خداوند است، آتش نیز خلیفه صغرای او به شمار می آید» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۴۶۶). پیوندی که سهروردی بین آتش و نورالانوار و نفس ناطقه انسانی بیان می کند گویی در تصویر «سیمرغ، خورشید و زال» ممثل شده است. او «آتش و نفس ناطقه» را برادر یکدیگر و در عین حال خلیفه خداوند می داند. همان طور که می دانیم از عهد باستان آتش را نماینده خورشید بر روی زمین می دانسته اند و ایرانیان که برای خورشید جایگاه والایی قائل بوده اند، آتش را فرزند او و قابل احترام می دانسته اند (درواقع این امر پیش داشت و تجربیات مسبوق است). و می دانیم که زال را سیمرغ پروراند و به نوعی زال را فرزند سیمرغ دانسته اند. پس «آتش فرزند خورشید»، و «زال فرزند سیمرغ» است چون سیمرغ تصویری از خورشید است. پس زال درحقیقت فرزند خورشید است. از این رو زال و آتش برادرند. در داستان «عقل سرخ»، سهروردی گریزی به داستان سیمرغ و زال می زند و در آنجا زال تصویری از نفس ناطقه است. در نتیجه می توان گفت نفس ناطقه (زال) و آتش برادر و نائبان خداوند (خورشید) بر روی زمین اند.

آتش خلیفه خورشید است؛ همان طور که سیمرغ پرنده ای خورشیدی است. بنابراین هیچ گاه اهل خود را نمی سوزاند. سهروردی می گوید «هر کس پری از سیمرغ را داشته باشد از آتش ایمن است»؛ پر سیمرغ یعنی ذره ای از وجود خورشید یا نوری از انوار او. کسی که گوهر وجودی اش با نور خورشید سرشته شده باشد، آتش او را نمی سوزاند، زیرا جنس آتش با ماهیت او یکی است. در شاهنامه در داستان سیاوش می خوانیم که او به سلامت از آتش گذر می کند. با توجه به اینکه کیخسرو استحاله ای از وجود سیاوش است و صاحب جام جهان نما ی خورشید، پس سیاوش نیز خورشید است؛ «سیاوش آنگاه که به توران رفت خورشیدی بود که در چاهسار شب فروشد. اکنون کیخسرو خورشیدی است که به خورشید می پیوندد، غروب نمی کند» (مسکوب، ۱۳۹۴: ۲۴۴).

کیخسرو تصویری از نفس ناطقه است که خلیفه اکبر خداوند به شمار می رود. پس سیاوش نیز از جنس خورشید و نائب او است که آتش او را نمی سوزاند. او گیاهی است

که از آتش رد شده و به مرحله پختگی می‌رسد. در حقیقت خورشید او را می‌سوزاند یعنی به پختگی و کمال می‌رساند که بعدها به هیئت کیخسرو استحال می‌یابد. او در اثر تابش آفتاب به بهار تبدیل می‌شود. همان فصلی که کیخسرو جام جهان‌نما را در برابر آفتاب قرار می‌دهد.

۵- نتیجه‌گیری

خورشید در مقام نائب «نورالانوار» و به‌عنوان «پدر» عالم خلق، در سیر استعلایی ابتدا با مفهوم انتزاعی «خدا» و سپس «عقل فعال» به وحدت رسیده و با دگردیسی از قالب استعاره به شکل رمز درآمده است. بدین ترتیب «آفتاب» در رساله‌های سهروردی به منزله تصویری رمزی است که از سطح نماد و نشانه فراتر رفته و عهده‌دار بیان مفاهیم هستی‌شناسانه در آن‌ها شده است. تصویر هستی‌شناسانه‌ای که به واسطه داشتن ویژگی‌های متعدد، در مقام معرفت و شناخت گام می‌نهد. علاوه بر این آفتاب در مقام یک معنی حسی است که بر مفهومی عقلی و انتزاعی ارجاع می‌دهد. پس خورشید هم تصویر است و هم معنی، به بیان دیگر آنچه در این واکاوی به دست می‌آید، این است که خورشید یک ادراک مفهومی است که سازنده معنی است. به عبارت دیگر مفاهیم سازنده رموز نیستند، بلکه این رمزها هستند که اسباب پیدایش معانی را فراهم می‌کنند.

داستان‌های سهروردی به‌طور کلی بازگوکننده یک معنی واحد اما در هیئت‌های گوناگون است. تمامی تصاویر بررسی شده در آثار سهروردی از قالب تصویر صرف جدا شده، به حوزه محتوایی و معنایی وارد می‌شوند به همین خاطر است که پیوندی از اعماق بین آن‌ها برقرار است. به بیان دیگر، وحدتی که بین تصویر و معنی برقرار شده، علاوه بر اینکه سبب می‌شود تا ویژگی‌های هر یک در دیگری ذوب گردد، شرایطی را نیز فراهم می‌کند که معنی در قلمرو ایماژهای دیگری که در پیوند با تصویر مرکزی هستند، وارد شود. همین‌طور به تصویر نیز این اجازه را می‌دهد تا سایر معانی مرتبط با معنی مرکزی را در لایه‌های مکتوم خویش جای دهد. در داستان‌های رمزی سهروردی، «حق تعالی، عقل فعال، انسان کامل» در تصویر «سیمرغ» و ایماژهای «سیمرغ، خورشید، پیر» برای مفهوم عقل فعال به کار می‌رود؛ هنگامی که تصویر سیمرغ با معنی عقل فعال به وحدت رسید، مفهوم

یعنی عقل فعال با تصاویر دیگر «خورشید و پیر» نیز مرتبط می‌شود. چنان‌که وقتی «عقل فعال سیمرخ است»، به طور یقین، «خورشید و پیر نیز است». یا هنگامی که می‌گوییم «سیمرخ، انسان کامل است»، بالتبع حق تعالی و عقل فعال نیز در بطن تصویر وجود دارند. پس می‌توان گفت پیوندی پدیداری بین ایماژهای مرکزی در رساله‌های رمزی برقرار است؛ به این نحو که در ارتباط با یکدیگر به مرزهای چندپهلوی، سیال و معنی‌ساز تبدیل می‌شوند.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چاپ پنجم. تهران: حکمت.

ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۹۲). *فصوص الحکم*. ترجمه محمدعلی و صمد موحد. چاپ ششم. تهران: کارنامه.

امام، سید محمد کاظم (۱۳۵۳). *فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت‌الاشراق: افکار و آثار و تاریخچه زندگانی سهروردی*. تهران: بنیاد نیکو کاری نوریانی.

پورنامداریان، تقی (۱۳۶۹). «سیمرخ و جبرئیل». *جستارهای ادبی*. شماره نود و نود و یک. ص ۴۶۳-۴۷۳.

_____ (۱۳۸۶). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی*. چاپ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۹۴). *عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. چاپ چهارم. تهران: سخن.

خسروی، حسین (۱۳۸۸). «نگاهی به نماد خورشید در تمثیلات سهروردی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. شماره ۱۵. صص ۱۰۶-۸۳.

دومن، پل (۱۳۷۳). «تمثیل و نماد». ترجمه میترا رکنی. *ارغنون*. شماره ۲. صص ۱۰۰-۷۹.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۷). *حکمه‌الاشراق*. ترجمه و شرح سید جعفر سجادی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۰ و ۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و تحشیه سید حسین

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / ۱۵۷

نصر. جلد دو و سه. چاپ چهارم. تهران: پژوهشگاه.

ستاری، جلال (۱۳۸۶). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: مرکز.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه؛ درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*. تهران: سخن.

شوالیه، ژان و گبران، آلن (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها (اساطیر، رویاها، رسوم، ایما و اشاره، اشکال و قوالب، چهره‌ها، رنگها، اعداد)*. ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. جلد اول، دوم، سوم و چهارم. تهران: جیبجون.

شهرستانی، حسن و عباس محمدی (۱۳۹۲). «بررسی قابلیت‌های تصویری آثار رمزی شیخ اشراق سهروردی با رویکرد به داستان آواز پرجبرئیل». *زیبایی‌شناسی ادبی*. شماره ۱۸. صص ۱-۱۳. طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۶). *ترجمه تفسیر طبری*. جلد نهم. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: طوس.

عامری، زهرا و مهین پناهی (۱۳۹۷). «بهشت و ملکوت در رسالات فارسی سهروردی». *مطالعات ایرانی*. شماره ۳۴. صص ۱۸۳-۱۶۷.

کرتیس، وستا سرخوش (۱۳۷۶). *اسطوره‌های ایرانی*. ترجمه عباس مخبر. چاپ دوم. تهران: مرکز. مسکوب، شاهرخ (۱۳۹۴). *سوغک سیاوش*. چاپ هشتم. تهران: خوارزمی. معین، محمد (۱۳۷۸). «هورخش سهروردی؛ منتخبی از مقالات درباره شیخ اشراق سهروردی». به کوشش حسن سیدعرب. تهران: کتابخانه ملی ایران (پیام).

میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲). *کشف الاسرار و عتة الابرار*. به سعی علی اصغر حکمت. جلد پنجم و نهم. تهران: امیرکبیر.

نصر، حسین (۱۳۴۱). «هرمس و نوشته‌های هرمنوسی در جهان اسلام». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. شماره ۲. صص ۱۴۰-۱۷۳.

_____ (۱۳۸۶). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.

نوربخش، سیما (۱۳۸۳). *نور در حکمت سهروردی*. تهران: هرمس.

وارنر، رکس (۱۳۸۹). *دانشنامه اساطیر جهان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. چاپ چهارم. تهران: اسطوره.

Cirlot, J.E.(1971). *A Dictionary of Symbols*. Translated from the Spanish by Jack Sage. Forward by Herbert Read. second edition. Routledge: London.

References

Holy Quran

- Ameri, Z. & Panahi, M. (2018). Paradise and heavens in suhrawardi persian writings. *Motaleat Irani*. 33. 183-167.
- Curtis, V. S. (1997). *Persian Myths*. (A. Mokhber, Trans). (2th ed). Tehran: Markaz.
- Chevalier, J. & Gerberan, A. (2006). *Dictionnaire Des Symboles*. (Vol. 1,2,3,4). (S. Fazaeli, Trans). Jeihon.
- Duman, P. (1994). Allegory and symbol. (M. Rokni, Trans). *Arghanon*. 2. 100- 79.
- Ebrahimi, Gh. (2000). *Thought and Intuition in Suhrawardi Philosophy*. (5th ed). Tehran: Hekat.
- Ebne-Arabi, M. (2013). *Fosos_Al Hekam*. (M. & S. Movahed, Trans). (6th ed). Tehran: Karnameh.
- Emam, S. M. K. (1974). *Philosophie en Iran Ancient ET Principes de Hekatel Achragh*. Tehran: Bonyad nikokari Noriyaei.
- Khosravi, H. (2009). Take a look at the symbol of the sun in Suhrawardi's allegories. *Adabiyat Erfani v Ostoreshenasi*. 15. 106-83.
- Meibodi, A. (2003). *Kashf al Asrar v Odat al Abrar*. (A. Hekmat, Ed). Tehran: A.Amirkabir.
- Meskob, Sh. (2015). *Mourning Siavosh* (8th ed). Tehran: Kharazmi.
- Moein, M. (1999). *Hovarakh Sohrewardi*. (H. Arab, Ed). Tehran: Ketabkhane Melli Iran.
- Nasr, H. (1962). Hermes and Hermes writings in the Islamic world. *Daneshkade Adabiyat v Olom Ensani Daneshgah Tehran*. 2. 173-140.
- Nasr, H. (2007). *Three Muslim Wise*. (A. Aram, Trans). (6th ed). Tehran: Amirkabir.
- Noorbakhsh, S. (2004). *Light in Suhrawardi's wisdom*. Tehran: Hermes.
- Pournadarian, T. (1990). Simoorgh and Gabriel. *Jostarhaye Adabi*, 91.473-463.
- Pournadarian, T (2007). *Symbolism and Symbolic Stories* (6th ed). Tehran: Elmi v Farhangi
- Pournadarian, T (2015). *Aghle Sorkh* (4th ed). Tehran: Sokhan.
- Satari, J. (2007). *Introduction Au Symbolism Mystique*. Tehran: Markaz
- Sohrewardi, Sh. (1978). *Hekmat Eshragh*. (j. Sajadi, Trans). (2th ed). Tehran: Tehran University.
- Sohrewardi, Sh (2001& 2009). *Majmoeh Mosanefat Sheikhe Eshtagh*. Vol. 2&3. (4th ed). Tehran: Pajoheshgah.
- ShafieiKadkani, M. (2013). *The Language of Poetry in Sufi Prose*. Tehran: Sokhan.

- Shahrestani, H. & A. Mohammadi, A. (2013). Investigating the visual capabilities of the symbolic works of Sheikh Ishraq Suhrawardi with an approach to the story of the song of Gabriel. *Zibaeishenasi Adabi*. 18. 13-11.
- Tabari, M. (1977). *Translation of Tabari Interpretation*. Vol. 9. (H. Yaghmaei, Ed). Tehran: Tous
- Warner, R. (2010). *Encyclopedia of World Mythology*. (A. Esmailpour, Trans). (4th ed). Tehran: Ostoreh.

An Analysis of Image-Reading of Sun from Propositions of Active Intellect and Light of All Lights in Suhrawardi's Symbolic Treatises¹

Davoud Sparham²
AbbasAli Vafaei³
AhmadAli Heidari⁴
Maryam Haghshenas⁵

Received: 2021/03/10

Accepted: 2021/06/08

Abstract

Mega-metaphors or central images, as propositions, contain profound thoughts originated from the mystic's personal experiences. Hence, decoding and clarifying the secondary meanings of these mega-metaphors will help to have a closer look at the mystic's worldview. These epistemological images can be represented in both superficial and intuitive levels. The present study aims to explore the connection between sun and the philosophical and mythological concepts

1. DOI: 10.22051/JML.2021.35795.2196

2. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. sparham@atu.ac.ir

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. a_a_vafaie@yahoo.com

4. Associate Professor of Philosophy Department, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. aah1342@yahoo.com

5. Ph.D. in Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran (Corresponding author). maryam_haghshenas@atu.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

(Active Intellect and Light of the Lights), on the one hand, and some other images like Simurgh, tree, Keykhosro, and Pir (Wise Man), on the other hand, and to explicate the function of sun image as a symbol that has become unified with meaning. One of the findings of this descriptive-analytical research is that it is the intuitive representation of the sun phenomenon which makes Suhrawardi's symbolic stories distinct. This makes the sun transcend the language levels and turn into a conceptual perception. This study also sheds light on the interconnection between image and meaning in Suhrawardi's intellectual and linguistic doctrine and presents two key findings: first, the images create meanings and not the other way round; second, phenomenal images create a mutual identity between the mental perception and the outside object. Therefore, in addition to being elusive and convoluted, such images are unconditional and ever changing, and are deployed for diverse meanings.

Keywords: Suhrawardi, Sun, Image, Active Intellect, Simurgh.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / صفحات ۱۹۲-۱۶۳

واکاوی رویکرد روان‌شناختیِ تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان^۱

مقاله علمی - پژوهشی

امیر پوررستگار^۲

محمد یوسف نیری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۳

چکیده

تمرکز بر نفس و خودشناسی و نیز توجه به من‌قدسی، از جمله موضوعاتی است که عرفان و تصوف را با روان‌شناسی پیوند می‌دهد. تصوف پژوهان غربی در مواجهه با متون عرفانی، از مطالعات تطبیقی، رویکردها و روش‌های پژوهشی متنوعی بهره برده‌اند. یکی از دانش‌ها و ابزارهای که این پژوهشگران در بررسی و تحلیل‌های عرفانی خود استفاده کرده‌اند، روان‌شناسی است. شرق‌شناسان به کمک بن‌مایه‌های روان‌شناختی و روان‌کاوی موجود در متون صوفیانه، رهیافتی نوین در تصوف پژوهی ارائه کرده‌اند. مبنای پژوهش حاضر، واکاوی و نقد آثار ترجمه‌شده تصوف پژوهان غربی است که با رویکردی روان‌شناختی به عرفان و تصوف نگریسته‌اند. با غوررسی در پژوهش‌های آنان آشکار می‌شود که ضمیر ناخودآگاه، نماد و مسئله تأویل، به همراه زمینه «فردیت» در نظام روانی یونگ،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.36518.2214

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول). am.po90@yahoo.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. m.nayeri110@yahoo.com

توجه به «من شکوفا» در روان‌شناسی کمال و تکیه بر اصل تمرکز در نیایش عرفانی، از مهم‌ترین رویکردهای روان‌شناختیِ پژوهش‌های عرفانی شرق‌شناسان است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که تمرکز بر فرایند «ذکر» و «مراقبه» صوفیانه و تلاش عارف برای نیل به من ملکوتی، سهم قابل‌توجهی از پژوهش‌های شرق‌شناسان را به خود اختصاص داده است. فهم و غرض تصوف‌پژوهان از رویکرد روان‌شناسی و روان‌کاویِ عرفان، لزوماً و مطلقاً، روان‌شناسی نوین و مکاتب روان‌درمانگر سده‌های متأخر نیست، بلکه عمده کوشش آنان - به تبع تمرکز عرفای ایرانی بر نفس - بیشتر گرایشی «نفس‌پژوهانه» دارد. از سوی دیگر، آنان در بخش اندکی از پژوهش‌های خود به تطابق آموزه‌های عرفانی با مکاتب نوین علم روان‌شناسی باور دارند و از این رهگذر به تحلیل و نقد آن نیز برخاسته‌اند.

واژه‌های کلیدی: عرفان و تصوف، شرق‌شناسی، روان‌شناسی.

۱- مقدمه

بخش قابل‌توجهی از پژوهش‌های فرهنگی و تاریخی ایران، معطوف به جریان اثرگذار و پردامنه‌ی عرفان و تصوف بوده است، بنابراین ضروری است در بررسی و تحلیل‌تطور جهان‌بینی ایرانی، یکی از تأثیرگذارترین و پردامنه‌ترین مکاتب‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن را نیک بشناسیم و در پرتو آن، درک درست و جامعی نسبت به گذشته، حال و آینده‌ی ایران کسب کنیم. در کنار پژوهش‌های بومی حوزه‌ی تصوف، همواره ابعاد فلسفی، متافیزیکی و عرفانی ایران‌زمین در تبعات غربیان آشکار بوده است، به گونه‌ای که تصوف از مهم‌ترین موضوعات گفتمان شرق‌شناسان بوده است. اندیشمندان غربی به‌خوبی دریافته‌اند که بخش مهمی از ساحات اندیشگی انسان ایرانی از رهگذر شناخت تصوف محقق می‌شود.

در کنار تبیین و تحلیل آیین‌ها و مکاتب فکری ایرانیان، شرق‌شناسان شیوه‌های نوینی از روش‌های تطبیقی و اسلوب‌های دانشگاهیِ خلاق ارائه کرده‌اند. مطالعات روشمند و جزئی‌محور، رویکرد تحلیلی و نظام‌مند و گرایش به مطالعات میان‌رشته‌ای، از جمله مهم‌ترین اسلوب‌های پژوهشی است که شرق‌شناسان در مواجهه با متون صوفیانه از آن بهره

برده‌اند. آنچه‌آن که متخصصان حوزه تصوف اشاره کرده‌اند، به سبب شیوه‌های علمی و راه و رسم انتقادی غربیان در مطالعات میراث فرهنگی شرق، شایسته است که نوع تصور آنان و نیز اسلوب پژوهشی آنان را بیاموزیم (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۹).

از جمله مهم‌ترین سوبه‌های پژوهشی - تطبیقی شرق‌شناسان، واکاوی تصوف از منظر ابعاد روان‌شناختی آن است. آنان به نیکی دریافته‌اند که متون صوفیانه فارسی، مأخذی غنی برای پژوهش‌های روان‌کاوانه است. به زعم آنان، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و دیگر ساحات تصوف ایرانی - اسلامی در وادی اول، به «خودشناسی» راه دارد. از نگاه آنان عرفان در اساس، شناخت «منِ قدسی» عارف و گره‌خوردگی آن با «منِ والا» و فرامن است. از نظر تصوف‌پژوهان غربی، نفس‌شناسی صوفیانه و درک ابعاد و کارکردهای روانی آن در نظام روحانی عرفان، مهم‌ترین روش برای شناخت عرفان و تصوف است.

سلوک معنوی از تأمل بر نفس و روان آغاز می‌گردد و امر قدسی از تماس با درون آدمی حاصل می‌شود، لذا خویش‌شناسی، راهی برای خداشناسی تلقی می‌گردد. در نگاهی کلان، عرفان و تصوف، قلمرو واکاوی درون آدمی است و در این میان، به دنبال خودشناسی، خودشکوفایی و درک ساحات‌های وجودی انسان است، بنابراین تصوف آن‌گاه که از نفس و روان انسان سخن می‌گوید، با علم روان‌شناسی و روان‌کاوی پیوند می‌خورد. ویلیام جیمز (۱۳۸۹: ۱۴) معتقد است که احوال عرفانی صرفاً حالتی حسی نیستند، بلکه بصیرت‌منکشف از اشراق، سرشار از معنا و شناخت است و حس‌گریبی از «حجیت» را تا مدتی به دنبال دارد.

پیش از عصر روشنگری تناسب‌های بیشتری میان روان‌شناسی و عرفان وجود داشت، اما مکاتب متنوع و نوین روان‌شناسی، اعم از رفتارگرایی، روان‌کاوی فرویدی، شناخت‌گرایی و حتی روان‌شناسی انسان‌گرا و... غالباً در ساحتی مادی‌گرایانه و بر مبنای اصالت عقل فعالیت می‌کنند. در این بستر، شناخت انسان و هستی، خالی از زمینه‌های معنوی است و روان، مطلقاً به عوامل زیست‌شناختی یا عوامل اجتماعی فرو کاسته می‌شود. آبراهام مزلو در اواخر دهه ۶۰ میلادی از جریان دیگری در روان‌شناسی سخن گفت که محدودیت‌های چنین مکاتبی را نداشت. این مکتب که بعدها «روان‌شناسی فراشخصی» نام گرفت، ضمن پذیرش دستاوردهای علمی و پرهیز از علم‌گرایی مطلق، تجربه‌های معنوی و عرفانی را

به‌طور جدی در کانون مطالعات خود قرار داد. بر این اساس، فهم روان آدمی از چارچوب محدودیت‌های معمول فراتر رفت و جنبه‌های گسترده‌تری را در بر گرفت. با توجه به این دستاوردهای روان‌شناسی انسان‌گرا و نیز لزوم توجه به معنا و معنویت‌درمانی، شرق‌شناسان نیز در مواجهه با عرفان از مؤلفه‌های مشابه و مشترک آن با روان‌شناسی غفلت نکرده، تلاش کرده‌اند که در بخشی از پژوهش‌های خود تطابق بن‌مایه‌های عرفان و روان‌شناسی را تبیین کنند. به باور عرفان‌پژوهان غربی، متون عرفانی سرشار از مباحث روان‌شناختی و روان‌درمانی است. با وجود تمایزها و تفارقاتها، موضوعاتی چون تمرکز و مراقبه، تکامل منِ عارف، شناختِ زوایای درونی انسان و تلاش در جهت پویایی و خودشکوفایی، این دو حوزه را به هم نزدیک کرده است و چنین می‌نماید که روان‌شناسی و عرفان به شناخت و دریافت‌های مشترکی رسیده‌اند. روان‌شناسان با بهره‌گیری از تجربه‌های عرفانی توانسته‌اند گام‌های مؤثری در شناخت و درمان اختلالات روانی بردارند. این تشابه و تطابق در گفتار روان‌شناسان حوزه‌ معنویت و عرفان آشکار است.

۲- پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که با رویکردی تطبیقی، زمینه‌های روان‌شناختی عرفان و تصوف را واکاویده‌اند، بسیارند. پورنامداریان (۱۳۸۸) در فصل چهارم کتاب *در سایه آفتاب*، با عنوان «فرامن و ساخت‌شکنی متن» از این رویکرد بهره برده است. پورنامداریان (۱۳۸۲) در اثر دیگر خود، *دیدار با سیمرغ*، ساختار روانی رؤیاها و مکاشفات و لحظه‌های گسستن صوفیان مشرب اشراق را از منظر «من تجربی» آنان تحلیل کرده است. افراسیاب‌پور (۱۳۹۰) در کتابی با عنوان *روان‌شناسی و عرفان*، ایزدی (۱۳۹۴) در کتابی با عنوان *روان‌شناسی فلسفی و عرفانی*، رونقی و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «حدیقه‌الحدیقه از دیدگاه روان‌شناسی تحلیلی یونگ» و ربیع و دیگران (۱۳۹۸) در اثری با عنوان «بررسی مقام «صبر» در متون عرفانی ادب فارسی و راهکارهای عملی آن در روانشناسی مثبت‌گرا»، به تناسب و تلائم‌های روان‌شناسی و عرفان پرداخته‌اند. اما جستاری مستقل و تطبیقی که زمینه‌های روان‌شناختی و روان‌کاوی را در اهم پژوهش‌های شرق‌شناسان بررسی و تحلیل کرده باشد،

نگاشته نشده است.

۳- مبانی نظری

مهم‌ترین مکاتب روان‌شناسی که به گونه‌ای با زمینه‌های معنوی و عرفانی ساحت آدمی ارتباط دارند، عبارت‌اند از:

۱-۳ مکتب یونگ

کارل گوستاو یونگ از پیشگامان رویکرد روان‌تحلیل‌گری است که نظریه کهن‌الگوی او با ساحت روحانی وجود آدمی و عرفان پیوند خورده است. مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ با تأکید بر ساحت رمزآلود و نامکشوف روان آدمی، تحولی شگرف در مکاتب روان‌شناختی عصر روشنگری ایجاد کرد، چنان‌که اصول متکی بر عقلانیت محض را به فراروانشناسی و قلمرو شهود و مکاشفه هدایت کرد. از این‌جا بود که یونگ با طرح مؤلفه‌هایی چون «نماد» و «کهن‌الگو»، روان‌شناسی را به ساحت عرفان نزدیک کرد.

یونگ برای آموزه‌های دینی و معنوی، به سبب ارتباط نزدیک‌تر آنان با ضمیر ناخودآگاه، ارزش قائل است و برخلاف دیدگاه فروید، تجربه‌های عرفانی را به‌عنوان جنبه‌های بالقوه سالم و پویای هستی انسان در نظر می‌گیرد و آن را در جهت نیل به کمال شخصیت (فردیت یا تفرّد) مهم تلقی می‌کند. او اشاره می‌کند که «کنش تعالی» و «تفرّد» که مطلوب روان آدمی است، محتاج گشودن چشم شهودی است (اوداینیک، ۱۳۷۹: ۷۲). یونگ معتقد است انسان‌هایی که به بهانه دسترسی به خودآگاهی کامل، عناصر قدسی و معنوی را انکار می‌کنند، به سوی نوعی فجایع روانی پیش می‌روند و بر این امر تأکید می‌کند که روان‌پریشی‌های معاصر، برآیند این واپس‌زدگی اعتقادی است. او معتقد است که معنویت‌گرایی، فرایندی با بالاترین و قوی‌ترین ارزش‌هاست که می‌تواند ارادی و غیرارادی باشد و رابطه غیرارادی در روان آدمی، از واپس‌زدگی‌های آگاهانه آن بروز می‌کند (یونگ، ۱۳۷۰: ۱۱۶). یونگ تجربه امر معنوی و عرفانی را با تجربه زنده یک کهن‌الگو برابر می‌نهد و اشاره می‌کند که تجربه کهن‌الگو به‌مثابه رازی پنهان و تجربه‌ای باطنی است و نوعی مواجهه اصیل با فرامن است (یونگ، ۱۳۷۲: ۳۲-۳۹).

در مکتب یونگ، شکوفایی و رشد انسان، «فردیت یا تفرّد» نامیده می‌شود و این من

تفرّد یافته، یا من برتر (فرامن)، قدرت تشخیص ادراکات و نیز درک معانی پدیده‌های ذهنی و عینی را در خود پدید می‌آورد. در واقع، فرایند فطری تفرّد یونگ، آگاهی از باطن و معرفت‌الذات است. در تصوف اسلامی نیز من ملکوتی و من قدسی انسان که وجه شکوفاشده من فرودین آدمی است، با تفرّد یونگ قابل تطبیق است. من عارف آن‌گاه که در سلوک به وادی فنا رهنمون شود، با من قدسی خود به اتحاد می‌رسد. یونگ تأکید داشت که خداوند همیشه به‌سان یک راز باقی می‌ماند. «او معتقد بود اگر بدانیم که خدا چه کسی است و چه چیزی، به خدا مبدل می‌شویم. این عقیده، شباهت جالبی با تجربه‌های عرفانی دارد» (فونتانو، ۱۳۸۵: ۱۷۱). آنچه زمینه‌ساز نزدیکی زمینه‌های روان‌شناختی عرفان و مکتب یونگ می‌شود، توجه صوفیه به ضمیرناخود آگاه و رازوارگی نمادین و کشف و شهود صوفیانه است. در کنار این، باید به تناسب و تلائم کهن‌الگوهای یونگی چون پیرخردمند، تولد دوباره و هجرت و سفر با مبانی عرفان اشاره کرد. یونگ خود گفته است «کاملاً متقاعد شده‌ام که اعتقادات و مناسک دینی، لاقلاً از لحاظ روش بهداشت روانی اهمیت خارق‌العاده‌ای دارند» (یونگ، ۱۳۵۲: ۳۸۵).

۲-۳ مکتب روان‌درمانی

مکتب روان‌درمانی نیز مشابهت‌هایی با عرفان دارد. از زیرمجموعه‌های این مکتب شیوه روان‌ترکیبی روبرت آساجیولی^۱ است که در آن بر «نفس برتر» یا «نفس متعالی» تأکید شده است. مشخصه عمومی افراد برخوردار از این نوع نفس، فراتاریخی و فرامکانی بودن است. این مکتب، شبیه‌ترین تشابه را به روان‌شناسی عرفانی و به تبع آن، به پژوهش‌های عرفان‌پژوهان غربی در باب روان‌شناسی تصوف دارد. در این نظریه، به محض وقوع هویت‌زدایی، و با رهایی از نفس آشفته و متغیّر شخصی، «نفس برتر» به‌عنوان مرکز آگاهی ناب به‌صورت بسیط، پایدار و آگاه از خود تحقق می‌یابد. شباهت‌هایی میان این تجربه با تجربه عارفان وجود دارد (فونتانو، ۱۳۸۵: ۲۷۸-۲۸۰).

۳-۳ روان‌شناسی انسان‌گرایانه^۲

رویکرد انسان‌گرایی در روان‌شناسی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی شکوفا شد. در این

دوره از تاریخ روان‌شناسی، بازگشت به معنا و معنویت و لزوم توجه به نیازها و ارزش‌های عرفانی مورد توجه قرار گرفت. نظریه‌های انسان‌گرایانه بر این اصل استوارند که در انسان مکانیسمی فطری وجود دارد که در صورت مساعد بودن محیط، ظرفیت‌های کمال انسان را محقق می‌کند؛ لذا روان‌شناسان این مکتب بر استعداد‌های ذاتی و توانمندی‌های باطنی - شهودی انسان تمرکز کرده‌اند. سنت روان‌شناسی انسان‌گرا رویکرد و رهیافتی متفاوت نسبت به مکتب رفتارگرایی و روان‌کاوی دارد. آنان معتقدند در روان‌شناسی انسان‌گرا برخلاف رویکرد رفتارگرایی که آدمی را چون ماشین می‌بیند و نیز برخلاف اسلوب روان‌کاوی که تنها بر جنبه‌های روان‌پریش و درمانده‌آدمی تأکید دارد، بر استعداد‌های بالقوه برای نیل به کمال و به‌زیستی استوار است (شولتس، ۱۳۶۹: ۷). توجه روان‌شناسان انسان‌گرا، زمینه‌ساز ظهور روان‌شناسی فراشخصی شد که بر حالات وجودی و ارزش‌های معنوی تأکیدی تمام داشت. پژوهش‌های آبراهام مزلو^۳ پایه‌ریز مبانی نظری مکتب انسان‌گرایانه شد. خودشکوفایی در نظریه مزلو، بیانگر رشد استعداد‌های بالقوه است و اینکه انسان‌های محدودی به شناخت هویت خویش دست می‌یابند. او برای انسان سرشتی متعالی قائل است که ذاتاً گرایش به صلح، آرامش و حقیقت دارد. برای کشف توانایی‌های بشر باید افراد سالم و برتر یا خودشکوفای را که قدرت ادراک بالاتری دارند، برگزید. مثلاً اگر بخواهیم اطلاعاتی درباره امکانات رشد معنوی، ارزشی یا اخلاقی در انسان‌ها به دست آوریم، باید اخلاقی‌ترین و پارساترین افراد نوع بشر را مطرح نظر قرار دهیم (مزلو، ۱۳۷۴: ۵-۲۳). این نوع نگاه مزلو، به نظریه انسان کامل در عرفان شباهت دارد. شکوفایی توانایی‌های بالقوه، وجه مشترک عرفان اسلامی و اندیشه‌های مزلو است. «فروید یک نیمه بیمار روانی روان‌شناسی را در اختیار ما گذاشت و ما اکنون باید آن را با نیمه دیگر، یعنی نیمه سالم، تکمیل کنیم. شاید این روان‌شناسی سلامت به ما امکان بیشتری برای کنترل و بهبود بخشیدن به زندگی مان بدهد و از ما انسان‌های بهتری بسازد» (مزلو، ۱۳۷۱: ۲۳). مزلو معتقد بود تجربه‌های عرفانی زمینه‌های روان‌شناختی بارزی دارند، چراکه احساس خشیت، حرمت، ابتهاج، وجد و جذبه عمیق را ایجاد می‌کنند.

۴-۳ روان‌شناسی فراشخصی^۴

روان‌شناسی فراشخصی از شاخه‌های جدید روان‌شناسی است که ریشه در روان‌شناسی انسان‌گرا دارد. روان‌شناسی فراشخصی نخستین بار به‌طور عمومی در سخنرانی آبراهام مزلو در نخستین کلیسای موحد سان‌فرانسیسکو در سال ۱۹۶۷ مطرح شد. او در آنجا، روان‌شناسی را نیازمند رویکردی دانست که تجارب معنوی را واکاوی کند. او اشاره کرد که روان‌شناسی انسان‌گرایانه، علمی موقتی است که مقدمه‌ روش فراشخصی و والانتر روان‌شناسی است (وولف، ۱۳۸۶: ۸۲۴). روان‌شناسی فراشخصی - که می‌توان آن را فصل مشترک روان‌شناسی و تجارب عرفانی نامید - به معنای هر آن امری است که فراسوی محدودیت‌های زمانی و مکانی، به ظرفیت‌های غایی انسان می‌پردازد. روان‌شناسی فراشخصی، فرآیندی در جهت خودشکوفایی و خودشناسی است که به درک کنه ماهیت وجودی راه دارد. اساساً متدولوژی این مکتب، ترکیبی از سنت‌های معنوی و اصول بنیادی روان‌شناسی معاصر است. به همین سبب، در روان‌شناسی فراشخصی، تمامی جنبه‌های وجودی انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. مهم‌ترین زمینه‌های عرفانی که در روان‌شناسی فراشخصی بر آنان تأکید می‌شود، عبارت‌اند از: حالات رمزآلود آگاهی، تمرکز و مراقبه، حالات شمنی، مناسک، تجارب عاشقانه، همدلی، الهام، هنر فرافردی، مرگ و هستی، خود-برتر، تجارب کهن‌الگویی، رشد معنوی و مطالعات میان‌فرهنگی (چنگیز، ۱۳۸۶: ۹-۳۵).

۴-۳ مکتب پراگماتیسیم

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م)، روان‌شناس مکتب پراگماتیسیم، تجارب عرفانی و رازوارانه را به شرط ثمربخشی و نتایج عملی محسوس، ارزشمند تلقی می‌کرد. او با نگاهی پدیدارشناسانه، بر این امر تأکید می‌کرد که نباید در جست‌وجوی خاستگاه‌ها و ادله دین بود، بلکه باید به کارایی و مفید بودن یا نبودن آن نگاه کرد و بر همین قیاس، او حالات روانی - وجودی شخص باورمند را تحلیل می‌کرد. او معتقد بود در دستگاه فکری و روانی ما یک حس حقیقت‌یاب وجود دارد که حقایق و واقعیت‌ها را درک می‌کند و کار آن از حواس معمولی دیگر، عمیق‌تر و دامنه‌دارتر است (Gemes, 2002:52). او در جای دیگری اشاره می‌کند که احوال عرفانی، از تفوق امر معنوی، عظمت، اتحاد، اطمینان و

آرامش سخن می‌گوید؛ ملکوت‌باوری و خوش‌بینی‌ای که احوال عرفانی، ما را بدان‌ها متقاعد می‌کند، شاید درست‌ترین بصیرت به معنای زندگی باشد (جیمز، ۱۳۸۹: ۲۹).

با توجه به تناسبات و پیوندهای عرفان و روان‌شناسی، این جستار بر آن است که همه آثار ترجمه‌شده شرق‌شناسانی که عرفان و تصوف را با رویکرد روان‌شناختی و روان‌کاوی و اکاویده‌اند، بررسی و تحلیل کند. بدین جهت، با کندی و کاو آثار عرفان‌پژوهان غربی، نخست، رد پای رویکرد روان‌شناختی را در مطالعات آنان جست‌ایم و در گام بعدی، چیستی و چگونگی این نگاه تطبیقی را تحلیل و نقد کرده‌ایم. در چشم‌انداز عرفانی اغلب این شرق‌شناسان، روان‌شناسی تصوف از مقوله روح‌شناسی کمال و «نفس‌پژوهی» است و با اغلب مکاتب روان‌شناسی نوین که عموماً «رفتار» را در کانون توجه خود می‌دهند، چندان تلائم و تناسب ندارد. به همین سبب، پژوهش شرق‌شناسان بر خودشناسی عارفانه، تکامل شهودی من صوفی و به قول هانری کربن، بر پایه «برانگیختن روان با دگرخود آسمانی‌اش» استوار است (شایگان، ۱۳۷۳: ۵۱). در این پژوهش‌ها، گاه، روان‌شناسی به معنای عام آن مد نظر است؛ یعنی هر آن چیزی که به درون و نفس سالک مرتبط باشد، روان‌شناسی عرفانی قلمداد شده است. در بخش دیگری از پژوهش‌ها، روان‌شناسی، صرفاً از منظر دینی و قرآنی و اکاوی شده است. در این نگاه، تأکید بر نفس امّاره و تربیت آن و تلاش عارف برای ترقی خود نازل او است و سرانجام در پاره‌ای از این پژوهش‌ها، تطابق آموزه‌های عرفانی، همچون ابعاد ناخودآگاه عارف، اعیان ثابت، تمثیل و رمزهای عرفانی با مکاتب نوین علم روان‌شناسی، از منظر روان‌شناسی یونگ و متأخران او تحلیل و نقد شده است.

۴- بررسی و بحث

۱- ۴ نفس (خود، من)

نفس از مهم‌ترین موضوعات روان‌شناختی تصوف است، طوری که گاه تمام سلوک را شناخت نفس دانسته‌اند. نفس را گاه، جان و روح، و گاه، دل خوانده‌اند و عارفان از دو منظر به آن پرداخته‌اند: ۱. نفس، حقیقت ذات انسان و جوهری است که محل عالم امر است. ۲. قوه‌ای است حیوانی که جامع صفات ناستوده است. در نگاه غالب دوم، نفس در

برابر روح که لطیفه‌ای روحانی است، قرار می‌گیرد. «بدان که نفس، دشمنی است دوست‌روی و حیل و مکر او را نهایت نیست و دفع شر او کردن و او را مقهور گردانیدن، مهم‌ترین کارهاست. پس تربیت نفس کردن و او را به صلاح باز آوردن و از صفت امارگی، او را به مرتبه مطمئنگی رسانیدن، کاری مُعظم است» (نجم رازی، ۱۳۷۴: ۱۷۳).

ایزوتسو، عرفان‌پژوه ژاپنی، جنبه روان‌شناختیِ «خودآگاهی» را در آثار نجم کبری بررسی کرده است. از نظر ایزوتسو آنچه نجم کبری و مکتب او را متمایز می‌کند، توجه دقیق او به فرایند روان‌شناختی‌ای است که سالک در آن از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر می‌رود تا به کمال معنوی که با عنوان اتحاد یا وصال شناخته می‌شود، برسد. او تأکید می‌کند که روان‌شناسی صوفی درحقیقت، روان‌شناسی «نفس» است و تمامی الگوهای مثالی، اعم از دیداری و شنوایی که صوفی در طی ریاضت روحانی‌اش درک یا مشاهده می‌کند، به نفس مرتبط است. نفس تصاویر خیالی خود را که در اثر دگرگونی‌های روحانی‌اش ایجاد می‌شود، تجربه می‌کند. «صوفی به‌طور ارادی، به اعماق نفس خویش در جستجوی مناطق تاریک‌تر آن نفوذ می‌کند و ساختار ذاتی لایه‌های عمیق نفس را در شکل تصاویری که به تبع تطهیر حاصل از ریاضت منظم روحانی، خود به خود، از این مناطق درونی بیرون می‌آید، تصور و تجسم می‌کند» (ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۶۲).

ایزوتسو به‌خوبی دریافته است که «من» نازل صوفی به‌تدریج و در اثر ریاضت و کشف لایه‌های معیوب نفس، به «فرامن» گرایش پیدا می‌کند. تأکید بر تکامل‌پذیری نفس که ایزوتسو مطرح می‌کند، بیش از هر چیز یادآور حرکت جوهری نفس در نظریات ملاصدرا است. در این تعبیر، نفسی که بالذات متعلق به جسم است، می‌تواند تا مرحله عقل تکامل یابد. ایزوتسو در این رابطه، کارکردهای فلسفی نفس را از نظر ابن‌سینا برمی‌شمرد و آن را پدیده‌ای می‌داند که انسان را به‌مثابه یک شیء وجودی اثبات می‌کند. در این تعبیر، او نفس را محل خودآگاهی و کارکرد اولیه آن را ویژگی‌ای می‌داند که به انسان اجازه می‌دهد به‌طور بی‌واسطه و شهودی، از «من هستم» خود آگاه شود. همین نفس به عنوان کانون تمام کارکردهای هیجانی، حیاتی، احساسی و شناختی شناخته می‌شود (همان: ۶۳).

آنچه ایزوتسو به آن اشاره می‌کند، دیدگاه خاص ابن‌سینا درباره علم‌النفس است که بر تأمل درونی و معرفت غیرحسی استوار است. ابن‌سینا از نفس به‌صورت رمزی در

داستان‌های تمثیلی خود، به ویژه در «حی بن یقضان» سخن گفته و هانری کربن آن را «درونی سازی عوالم» و «یکپارچگی شخصیت» نامیده است (کربن، ۱۳۸۷: ۱۰۸). کربن تمثیل‌های فوق ادراکِ حسیِ سینایی را صورت‌هایی مثالی می‌بیند که به‌نحو پیشاتجربی، بیانگر ژرف‌ترین وجود شخص است و آن را پدیده‌ای می‌داند که در روان‌شناسی اعماق به «ایماگو» تعبیر می‌شود (همان: ۹۷). بعضی از پژوهشگران معتقدند نوع نگرش ابن سینا به نفس، مبنایی برای «روان‌شناسی درون‌نگری» واقع شده است که ویلهلم وونت آلمانی و تیچنر آمریکایی در مکتب خود بر آن تأکید کرده‌اند (دیباچی، ۱۳۸۵: ۶۶).

ایزوتسو به‌خوبی به نفس‌شناسی سینایی که اهم آن، مجرد بودن و استکمال نفس است، پی برده است. ابن سینا نفس را «کمال اول» معرفی کرده است. از دیدگاه او نفس انسانی به‌سبب فعلیت‌بخشی، مقوم، مدبر و ترکیب‌کننده عناصر وجود آدمی است و دارای کارکردهای ناخودآگاهانه است. بر این مبنا، ایزوتسو در پژوهش خود در پی درک مدارج نفس در سلوک عارفانه برآمده است. به نظر ایزوتسو در روان‌شناسی صوفی، از بین همه کارکردهای ذهنی نفس، «ادراک»، اصلی‌ترین وظیفه را دارد. «ادراک»، تصویر و تجسمی از حالت روحانی و به‌صورت نمادین است.

ایزوتسو مراتب نفس را در عرفان اسلامی با توجه به سه لایه نفس توضیح می‌دهد: «بر طبق دیدگاه صوفیه، خودآگاهی انسان عادی از خود به‌عنوان «من» احساس‌برانگیز و جسمانی در نفس (آماره) شکل می‌گیرد. لایه سوم، قلب نامیده می‌شود که در درون خود، دو لایه عمیق‌تر به نام «روح» و «سِر» دارد. سِر، درونی‌ترین لایه نفس و عمیق‌ترین لایه آگاهی است. سِر، هسته قدسی نفس است که در آن، خدا و انسان با هم متحد و یکی می‌شوند. در این بُعد که عالی‌ترین شکل خودآگاهی است، آگاهی عارف از خودش به‌عنوان من انسانی‌اش نیست، بلکه آگاهی از «من الهی» است (ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۶۴).

این نوع خودشناسی که ایزوتسو بر آن تأکید می‌کند، همان فراروان‌شناسی است که بیشتر در نوشته‌های هانری کربن مشهود است. این خودشناسی به منزله خداشناسی است و من عارف، به گسترده‌ترین اطوار وجودی خود می‌رسد. در اینجا بخش نازل نفس، تطهیر می‌شود و «نفس مطمئه» که راه به من قدسی عارف دارد، فربه‌تر می‌شود. با تحقق نفس مطمئه، نفس تجربی که همانا تصویر واقعی خود حقیقی عارف است، در دایره‌ای نورانی

فانی می‌شود. این دو خود، کاملاً در یکی متحد می‌شوند و به وحدت اصلی و ازلی‌اش بر می‌گردد. بدین صورت، یک انسان نورانی که من راستین اوست، بر او ظاهر می‌شود. تجربه اساطیری که از طرف صوفی برای همسان‌سازی این دو خود فراهم آورده می‌شود، نشان‌دهنده «تولد خود متجلی» است. دو «خود»، یعنی «خود متجلی» و «خود الهی» که نجم کبری بر آن تأکید دارد، توجه ایزوتسو را به خود جلب کرده است. «اولی، اساساً خود کاذبی است که باید از آن گذر کرد و در نهایت، باید ناپدید گردد. این «خود الهی» است که نقش «خود متجلی» را به خود می‌گیرد. «خود الهی» در چنین حالتی، با ضمیر اول شخص از زبان صوفی سخن می‌گوید، پس این همان چیزی است که برای گوش‌های ناوارد و ناآزموده به منزله کفر و زندقه محض جلوه می‌کند. اول شخص در این اظهارات، «من» صوفی نیست، حتی خود متجلی او نیز نیست؛ سخنگو «خود الهی» است» (همان: ۶۸). آنه‌ماری شیمل، تصوف پژوه آلمانی نیز هر آنچه که به نفس و روان آدمی مربوط می‌شود، به قلمرو روان‌شناسی صوفیانه مرتبط می‌داند. اساساً شیمل روان‌شناسی تصوف را بر مفاهیم قرآنی استوار می‌داند. برخلاف دیدگاه ایزوتسو، در نگاه شیمل، نفس، آن خود مبنای وجود آدمی نیست، بلکه پست‌ترین لایه وجودی انسان است. این نگاه او در واقع به بعد عملی عرفان بر می‌گردد که هدف آن تربیت و تزکیه نفس است. شیمل معتقد است تعالیم صوفیانه از جمله آموزه‌های بایزید بسطامی، حکیم ترمذی و ابوسعید خراسانی از این تقسیم‌بندی سه‌گانه تبعیت کرده‌اند. این تقسیم‌بندی، «قلب» را در مرتبه بالاتری از نفس و «روح» را در مقامی برتر از قلب توصیف می‌کند. سخن شیمل یادآور نظام وجودی انسان در نظریات امین‌الشرع خوبی است که قلب را فرزندی می‌داند که از پدر روح و مادر نفس متولد شده و میان نور و ظلمت است (نیری، ۱۳۹۲: ۸۴).

اشاره به نفس امّاره به عنوان بخشی از روان آدمی، در نوشته‌های بسیاری از شرق‌شناسان مشهود است. ویلیام چیتیک، تصوف پژوه آمریکایی نیز از نفس به عنوان پایین‌ترین بعد باطنی انسان و جنبه ذات حیوانی و شهوانی آن یاد می‌کند. او اشاره می‌کند که تنها خدا و روح قادرند روح را که ماهیت عالی‌تر یا ملکی انسان است، بشناسند. نفس تمامی واقعیت اثباتی خود را از روح که بالاتر و ورای اوست، کسب می‌کند و تنها اولیا هستند که آگاهی‌شان از واقعیت در روح آنها یا در خدا متمرکز است. سخن چیتیک

نظریه‌ای عام در عرفان است و از این نظر، نفس جلوه‌گاه صفات روح است. نفس از آنجایی که تعلق به جسم دارد، صفات روح مجرد را نمایش می‌دهد. در روان‌شناسی صوفیانه، مقامات، عبارت از کمالات اخلاقی، معنوی یا «فضائلی» هستند که سالک در راه طریقت، به آن‌ها دست می‌یابد (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۳).

در بحث نفس‌شناختی صوفیانه، تعبیر «مرگ ارادی» نظر شیمل را به خود جلب کرده است. او اشاره می‌کند که انسان برای اینکه واجد «وجد» عرفانی شود، باید خود را «بشکند». او در این باب، سخن ماسینیون را به یاد می‌آورد که گفته بود: «تأیید و تصدیق خداوند، بیشتر از طریق خراب کردن و نابودی خود است تا از طریق ساختن» (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۲۲). در این رابطه، شیمل به نگاه عطار نیشابوری اشاره می‌کند که غالباً این عارف از «شکستن» به عنوان وسیله‌ای برای کسب آرامش و وحدت عرفانی سخن می‌گوید. در این اتصال معنوی، اراده عارف و ضمیر خودآگاه او کم‌رنگ می‌شود و شهود ربانی جای آن را می‌گیرد «می‌توان پی برد که شعر عرفانی تا چه حد از ضمیر ناخودآگاه شاعر برمی‌خیزد و نیز شاعر تا چه اندازه این مسئله را احساس می‌کند که واسطه الهامی بیش نیست. او خود را به طور مطلق به دست الهامی سپرده که هیچ جای اختیار برای وی نگذاشته است و تاب مقاومت در برابر آن را ندارد» (شیمل، ۱۳۷۶: ۷۱).

دیدگاه شیمل در باب انسان کامل، بیشتر منطبق با «روان‌شناسی کمال» یا «روان‌شناسی فراشخصی» است. انسان در روان‌شناسی فراشخصی با آنچه که در روان‌شناسی سنتی، یعنی رفتارگرایی و روان‌تحلیلی ترسیم می‌شود، متفاوت است. در این مکتب، انسان موجودی ناتوان و بیمار نیست، بلکه بیدار، آگاه و کمال‌یافته است. در این نوع روان‌شناسی، تحقق یافتن استعدادهای بالقوه انسان اهمیت دارد. در این مکتب، انسان از سرشتی امیدبخش و خوش‌بینانه برخوردار است. آبراهام مزلو از معروف‌ترین روان‌شناسان این مکتب است. او با تمرکز بر تجربه‌های عرفانی که او آن را «تجربه‌های اعلا» می‌نامد، معتقد است: «امکانات شگفت‌انگیز و ژرفاهای مبهمی وجود دارد که گواه عظمت گونه انسان‌اند» (وولف، ۱۳۸۶: ۸۱).

ویلیام چیتیک نیز درباره روان‌شناسی تصوف سخنانی در خور تأمل دارد. او معتقد است روان‌شناسی عرفان، نه بر رفتار تجربی که موضوع روان‌شناسی مدرن است؛ که بر

روح تأکید دارد. او معتقد است اگر واژه «روان» را به وسیع‌ترین معنای ممکن آن و معادل «روح» در فرهنگ واژگان صوفیان در نظر بگیریم، این بعد تعلیمات‌آنان را می‌توان «روان‌شناسی صوفیانه» نامید. در این صورت، روان‌شناسی صوفیانه علم دگرگونی‌های روح در طول سفر به حق است (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۱). از نظر او، روان‌شناسی در اینجا روح‌شناسی است. روح عارف در وادی‌های معرفت و سلوک، سلسله‌مراتبی را - ناهشیوار و ناخودآگاهانه - طی می‌کند. در این تعبیر، شناخت احوال عارفان همان روان‌شناسی تصوف نام دارد. چیتیک اشاره می‌کند، این علم با آنچه در غرب به نام روان‌شناسی معروف است، کمترین شباهتی ندارد و حتی در فرهنگ واژگان مولانا، روان‌شناسی کاملاً بر «علم‌النفس» مبتنی است. چیتیک اشاره می‌کند که در آثار مولانا مانند دیگر آثار عرفانی، از جمله *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری، صراحتاً از حالات و مقامات سخن به میان نیامده است؛ ولی در مورد تجربیات سالک و نیز حالات روانی و روحانی که انسان باید در کسب آن‌ها کوشش کند، مفصلاً بحث شده است. بسیاری از اشعار دیوان شمس را می‌توان بیان شعری بعضی تجربیات و حالات روحانی خود مولانا دانست (همانجا). چیتیک بحثی با عناوین «نفی خود» و «خودی و بی‌خودی» در آثار مولانا مطرح می‌کند و به بررسی این مقوله روانی می‌پردازد. این بحث، رویکرد روان‌شناسانه آنه‌ماری شیمل درباره مرگ ارادی را تداعی می‌کند. چیتیک در این باره می‌گوید انسان در خودی «خود» ش نمی‌تواند چیزها را چنان که هستند، ببیند. مرگ «خود» که در ظاهر، رنج و شکنجه به نظر می‌آید، در واقع منبع لذت است و در مقابل، لذاتی که ما معمولاً تجربه می‌کنیم، رنج و شکنجه‌اند، زیرا ما را از خدا دور نگه می‌دارند (همان، ۲۵۷). تمرکز بر خود از نظر مولانا یکی از ابعاد سلوک است که در این جا فکر، پیش از «ذکر»، یا همراه با آن صورت می‌گیرد. چیتیک از منظر «مدیتیشن» بر بعد روان‌شناسانه ذکر تأکید دارد. او اشاره می‌کند که بعضی از متون، واژه دیگری از قبیل محاسبه یا مراقبه^۵ را به کار می‌برند. مولانا تنها تحت واژه کلی‌تر فکر و در رابطه با عمل ملازم با آن، یعنی ذکر، به طور گذرا به مدیتیشن به عنوان یک انضباط معنوی اشاره می‌کند که این امر بیشتر به قلمرو «روان‌شناسی معنوی» تعلق دارد (همان: ۱۷۳). تفکر در این قلمرو با تفکر فلسفی متفاوت است و منظور از آن، کشف و شهود و دریافت درونی است. فکر در این نگاه، در ترادف با مراقبه و

دارای ابعاد روانی است. این درک صوفیانه، در مرتبه‌ای فراحسی و فراتجربی پدیدار می‌شود و به قلمرو ناخودآگاهی وصل می‌شود. تفکر در این معنی، من صوفی را با همه قوای روحی او متحد و روان او را فربه می‌کند. البته در نظر مولانا، ذکر، بسیار مترقی‌تر از فکر است و فکر همیشه به ذکر پناه می‌برد. آنچه چیتیک در باب ذکر می‌گوید از آنجا نشأت می‌گیرد که در ذکر، یکی شدن من عارف با من برتر و روحانی او پدید می‌آید و این سبب فنای نفس عارف می‌شود.

گرهارد باورینگ^۲ به روان‌شناسی نفس در اندیشه سهل تستری پرداخته است. از نظر باورینگ، روان‌شناسی روحانی مؤمن که در آن مرزبندی مشخصی بین نفس اماره و نفس مطمئنه وجود دارد، یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین عقاید عرفانی تستری و مبین تعمق و تفکر تستری در روان‌شناسی نفس آدمی است. باورینگ در این باره به بخش‌بندی دوگانه تستری از نفس، یعنی «نفس الروح» و «نفس الطبع» اشاره می‌کند. به نظر وی نفس الروح دارای لطیفه‌ای نورانی و نفس الطبع دارای لطیفه‌ای غیرنورانی است. هنگام مرگ، خداوند لطیفه نفس الروح را از لطیفه نفس الطبع جدا می‌کند و باز می‌ستاند و هنگام خواب، لطیفه نفس الطبع را از لطیفه نفس الروح جدا می‌کند و باز به آن بر می‌گرداند. لطیفه نفس الطبع به خوردن، آشامیدن و لذت بردن و لطیفه نفس الروح به ذکر وابسته است (باورینگ، ۱۳۹۳: ۴۴۴-۴۴۵). آنچه در کلام تستری مشهود است و باورینگ بر آن تأکید دارد، این است که دو جنبه نفس آدمی می‌توانند به اتحاد برسند و فرد را به کمال برسانند. در نوسان بودن آدمی از حیوانیت تا فرشتگی و نیز تلون نفس و از اماره به لواحه و مطمئنه متغیر بودن در نظریات تستری مشهود است.

۲-۴ نیایش عارفانه و بعد روان‌شناختی آن

حالات روانی عارف هنگام نیایش از قبیل توجه و تمرکز باطنی، آرامش، شوق، تسلی خاطر و اطمینان، نیایش را به روان‌شناسی مرتبط می‌کند. مهم‌ترین کارکرد نیایش در عرفان، وحدت مجذوبانه است که از طریق ذکر قلبی اتفاق می‌افتد. در این جا، نیایش هدف نیست، بلکه ابزاری برای اتحاد است. در این نوع نیایش، هیچ‌گونه خودآگاهی نسبت به تفاوت میان «من» و «تو» که ذاتی نیایش عارفانه است، وجود ندارد. نیایش‌های عرفانی بر اصل

مراقبه و تمرکز بر نفس استوار است.

فردریش هایلر^۷ پدیدارشناس نامدار دین، بر نیایش و تمرکز وجودی حاصل از آن پژوهش کرده است. این دین‌پژوه آلمانی، نیایش عرفانی را از منظر روان‌شناختی آن تحلیل کرده است. او معتقد است تمرکز عرفانی بر خیر برین می‌تواند آگاهانه باشد یا به‌طور ناخودآگاه، غیرارادی و آمیخته با جذبۀ رخ دهد. «این خودسازی و ژرف‌اندیشی در نیایش، صلح، آرامش و شور و شعفی را به وجود می‌آورد که عارف در پی آن بوده است. عارف به یاری توصیف و تحلیل حالات دعا، در پی آن است که به فهم روشن‌تری از تجربه خود برسد» (هایلر، ۱۳۹۱: ۳۲۳). هایلر در این رابطه به «حجاب‌های دعا» در نظریات غزالی اشاره می‌کند. در این تعبیر، نیایش نیز چون دیگر وسائط و لوازم تصوف، درونی کردن و پرورش باطنی حالات برای تشرّف به اتحاد است. «پیشرفت و تعالی در نیایش نه از پایین به بالا، بلکه از بیرون به درون به تصور در می‌آید» (همانجا). هایلر مهم‌ترین حالات و ویژگی‌های روانی نیایش را «یادآوری، مراقبه، ژرف‌اندیشی، سکون، اتحاد و جذبۀ» می‌داند. عارف به یاری توصیف و تحلیل حالات دعا در پی آن است که به فهم روشن‌تری از تجربه خود برسد. «حالت ژرف‌اندیشی به صورت خودجوش، عمدتاً طی اوقات تأمل و تعمقِ اختیاری پدید می‌آید. تمرکز، عملی است که موجب وحدت یافتن تمام زندگی درونی می‌شود (همان: ۳۲۲).

او از «نردبان نیایش» عرفانی سخن می‌گوید که مبنایی روان‌شناسانه دارد. نیایش در مرحله آغازین، با تمرکز آگاهانه بر خدا رخ می‌دهد. در اینجا انسان، خود فعال است و توجهش را از جهان بیرون و کثرت پراکنده درون‌مایه‌های نفس بر می‌گرداند تا فکر به جمعیت برسد و احساس آزادی درونی کند. فکر از این رهگذر، به سرور و شعف^۸ می‌رسد. در مرحله دوم که هایلر آن را «نیایش آرام» می‌خواند، با تمرکز و مراقبه پیشین، آرامش و سکونی بر روح عارف حاکم می‌شود. جان سرشارشده از محبت حق، آرام می‌گیرد. در مرحله سوم، وجد روانی، شدید می‌شود. روان از آن خود نیست و در قبضه خداست. مرحله چهارم، فنا برای اتحاد است. اراده، همه انعطاف‌پذیری‌اش را از دست می‌دهد و روان با غیاب خود وارد وضعیت مرگ عرفانی می‌شود (همان: ۳۲۴-۳۲۷).

از دیگر شرق‌شناسانی که بر ابعاد نیایش عارفانه تأکید کرده، کوچیرو ناکاموراست. او

دعا و کارکردهای روان‌شناختی آن را در آثار غزالی بررسی کرده است. ناکامورا اشاره می‌کند که غزالی اغلب دو اصطلاح «ذکر» و «فکر» را با هم به کار می‌برد و اگر این دو ریاضت ذهنی - روانی با هم جمع شوند، فرد نه تنها قادر به افزایش معرفت خود به خدا خواهد بود، بلکه می‌تواند این معرفت را در قلب خود استواری بخشد. او مفهوم «فنا»ی صوفیانه را از نگاه غزالی این گونه توضیح می‌دهد: «در آن حالت، متعلق یا هدف شهود، یعنی «مشهود» چنان کامل در ذهن فرد شهودکننده، سریان دارد و آن را به خود جذب می‌کند که فرد نسبت به خود هوشیاری ندارد. او نسبت به شهود خودش از متعلق یا هدف شهود هم هوشیاری ندارد؛ فقط مشهود در ذهن او باقی می‌ماند. در این حالت ذهن، هیچ تفکیک و تفاوتی میان شاهد و مشهود و عمل شهود نیست» (ناکامورا، ۱۳۹۶: ۵۱).

ناکامورا در جایی دیگر درباره ارزش روانی «ذکر» در اندیشه غزالی سخن می‌گوید. ناکامورا ثابت نگه داشتن قلب و حفظ توجه ذهن سرگشته را یکی از توجهات عرفانی غزالی می‌داند. او توضیح می‌دهد که غزالی اساساً به دو قسم پریشانی ذهنی، بیرونی و درونی معتقد است. غزالی پریشانی‌ای را که منشأ بیرونی داشته باشد به راحتی درمان‌پذیر و اگر منشأ درونی داشته باشد، علاج آن را دشوار می‌بیند (همان: ۸۴). غزالی ذکر خدا را عاملی برای رهایی از پریشانی می‌داند و اگر ذکر هم سبب بهبود نشد، «علت باید در عمق نهاد خود فرد نهفته باشد و مجموعه تلاش‌های ذهنی روانی، سبب اصلاح و تغییر خلق و خو حاصل شود» (همانجا). ناکامورا با آگاهی از مؤلفه «خوف» در مکتب عرفان غزالی، به بخشی از دیدگاه این عارف خائف، درباره ذکر اشاره می‌کند: «یک نوع ممارست روانی وجود دارد که به مبتدیان کمک می‌کند با شور و اشتیاق بیشتری به یاد خدا باشند و آن، این است که پیوسته به مرگ خودشان و جایگاه پر مخاطره‌شان در برابر خدا فکر کنند» (همان: ۸۵).

۳-۴ تمثیل‌های عرفانی و ابعاد روانی آن

درباره تمثیل‌های عرفانی و ارتباط آن با ضمیر ناخودآگاه شاید بیش از دیگر شرق‌شناسان عرفان‌پژوه، هانری کربن صاحب نظر باشد. کربن هم به سبب هم‌نشینی و دوستی با یونگ و هم به سبب بهره‌مندی از ذهن فلسفی به روان‌شناسی عرفانی عمیق‌تر نگریسته است.

شایگان معتقد است آنچه در روان‌شناسی یونگ، کربن را شیفته خود می‌کرد این بود که او با جرأت تمام، واژه «روان» را به کار می‌برد و آدمی را و می‌داشت که به کشف روان خویش بپردازد (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۹). روان‌شناسی یونگ به یاری دیدگاه متافیزیکی کربن آمد و برای او مجالی برای تبیین عرفانی روح، ارتباط آن با عالم مثال و هجرت نفس از عالم نموده‌ها فراهم آورد. نمادهای یونگی و توجه به عالم سمبل‌ها و رمزگشایی ضمیر ناخودآگاه انسان، پدیدارشناسی و تأویل‌گرایی او را پربرتر کرد. «به عقیده کربن، سخن بر سر مبارزه‌ای است برای نجات روح جهان و در این بعد از مسئله، روان‌شناسی یونگ به‌خوبی می‌تواند زمینه را برای این نبرد آماده کند، اما سرانجام پیروزمندانه نبرد، تنها به روان‌شناسی وابسته نیست و سلاح‌های دیگری هم نیاز دارد» (همان: ۵۳). روح‌شناسی که در روان‌شناسی مدرن، چندان جایگاهی ندارد از نظر هانری کربن، آن ابزار لازمی است که جهان مادی امروز به آن محتاج است. کربن جهانی را که نفس در آن زندگی می‌کند، مملو از روان‌پریشی، و نفس را تسلیم عالم اشیا می‌داند. به نظر او مغرب‌زمین از طریق رویکردهای پدیدارشناسی و روان‌شناسی اعماق، در پی فتح دوباره نفس است؛ نفسی که اسیر دترمینیسم^۹ (جبر‌گرایی) و پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) شده است (کربن، ۱۳۸۷: ۱۰۹). اهمیت یونگ برای کربن در این است که یونگ زبان رمزی ماقبل تاریخ را کشف کرد و آن را از استعاره، مجزا دانست و نماد را به ساحت روان پیوند داد. نماد می‌تواند میانجی بین خودآگاهی و ناخودآگاهی و عالم غیب و جهان ظاهر باشد. نماد ابزار پیوند عالم بیرون به عالم درون و گذر از واقعیت به حقیقت است. نماد هم در روان‌شناسی و هم در عرفان، راهی به تأویل می‌گشاید و شناخت و آگاهی از این جنبه تأویل‌پذیر، ذهن را به فراسوی وجود آدمی و هستی رهنمون می‌کند. از نگاه کربن اگر آرکی‌تایپ‌ها را از محتوای روان‌شناختی شان خالی کنیم، به همان صور الهی و اعیان ثابت در عرفان اسلامی، خلاصه به همه صور نوعی‌ای می‌رسیم که از مظاهر تجلی روح‌اند (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۹).

کربن در بحث روان‌شناسیِ تصوف، بیش از همه، بر بُعد سمبلیک آن تأکید می‌کند. کربن سه رساله ابن سینا (سلامان و ابدال، حی‌بن‌یقضان، رساله‌الطیر) را تمثیل‌هایی می‌داند که «این جهان را به صورت گنجینه آن صورت مثالی تصویر می‌کنند که ابن سینا در درون خویش دارد، کما اینکه هر یک از ما انسان‌ها نیز صورت مثالی خاص خویش را داریم. این

صورت مثالی صورتی است که فوق هر ادراک حسی است. صورتی است که به نحو پیشاتجربی بیانگر ژرف‌ترین وجود شخص است و چیزی است که روان‌شناسی اعماق^{۱۱} از آن به ایماگو^{۱۲} تعبیر می‌کند. آدمی از نوعی آگاهی برخوردار می‌شود که به کمک آن، نفس، پیروزمندانه از حد و حریم حلقه‌هایی که زندانی‌اش کرده‌اند، فراتر می‌رود و این همه ماجرابی است که در تمثیل *حی بن یقضان* و در تمثیل *رسالة الطیر* حکایت شده است» (کرین، ۱۳۸۷: ۹۷).

رمزگرایی کرین، عبور از زبان و وقوف به ذات‌های ماورایی است. تفاوت کرین و یونگ از آنجایی آشکار می‌شود که کرین، رمزپردازی و رمزشناسی را با هر نوع روان‌شناسی که امور را تحصیل‌گرا و صرفاً زیستی و مادی تحلیل کند، مخالفت می‌کند. «تفسیرهای دهری و نیز تفسیرهای الهام‌گرفته از روان‌کاوی فرویدی مایل‌اند اسطوره‌ها و رمزها را به روش فروکاستن آن‌ها به والایش محتویات زیستی تبیین و توجیه کنند. ولی برخلاف این تفسیرها، شکوفایی خودجوش رمزها را باید متناظر با یک ساختار روانی بنیادین دانست و به حکم همین واقعیت، این رمزها نه حاکی از صورت‌های «مین‌عندی» و موهوم، بلکه حاکی از مضامین مبنادار و ثابت، متناظر با این ساختار ثابت است» (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۴۰).

اشاره به بعد روانی تمثیل در پژوهش‌های کرین، تنها محدود به این سینا نمی‌شود. او قوه خیال و کارکرد تمثیلی آن را از نظر ابن عربی نیز بررسی کرده است. کرین معتقد است عارف با تمرکز قوه خیال و همراهی با همت، قادر به خلق اشیا و ایجاد تغییراتی در عالم خارج است. به عبارت دیگر، قلب عارف به واسطه قوه خیال، آنچه را که در آن منعکس شده است، فرافکنی می‌کند و «موضوعی که عارف تدبر خیالی خویش را بر آن متمرکز می‌سازد، مبدل به تمثیل یک واقعیت خارجی فراروانی می‌شود. این دقیقاً همان چیزی است که ابن عربی از آن با عنوان خیال منفک^{۱۳} منفصل از فاعل خیال تعبیر می‌کند» (کرین، ۱۳۹۰: ۳۳۱).

۴-۴ «فردیت» در نگاه یونگ و «دیدار با فرشته» در نگاه هانری گربن

گربن بیش از همه، بر موضوع «فردیت» در روان‌شناسی یونگ تأکید دارد. فرایند فردیت یا

«تفرد» را از دیدگاه یونگ می‌توان به «خودشناسی» و «به خود آمدن» تعبیر کرد (یونگ، ۱۳۷۰: ۴۰۹). انسان در راه رسیدن به فردیت باید «من» خود آگاه خویش را از توجه صرف به جهان پیرامونی، متوجه عناصر ناخودآگاه از قبیل «سایه»، «آنیما»، «آنیموس» و از همه مهم‌تر «خود» و ندای درونی و رمزی آن کند تا بتواند به «تفرد» واقعی و شکوفایی روانی نائل شود. فرایند فردیت در واقع از طریق ادغام خودآگاهی و ناخودآگاهی شخصیت صورت می‌پذیرد که از آن به‌عنوان «تولد دوباره» نیز نام برده‌اند. «در فرایند فردیت، انسان از «من» می‌میرد و به «خود» یا همان، خویشتن اصلی‌اش می‌رسد (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۴۵). کربن معتقد است از بین همه جنبه‌های کار یونگ، متأسفانه تنها به جنبه ناخودآگاه جمعی‌اش توجه شده است و مقام فردیت که مایه اصلی تمامی کار یونگ را تشکیل می‌داد، چندان مورد توجه نبوده است. همین جنبه از کار یونگ بیانگر وجود «دنیای اجسام لطیفه» بود که کربن بر پایه وجودشناختی آن‌ها در اندیشه ایرانی - اسلامی پی برده بود؛ یعنی عالم‌المثال یا ملکوت روان (شایگان، ۱۳۷۳: ۵۱-۵۲).

کربن در تئوری «دیدار با فرشته» خود، به کهن‌الگوی «پیر خردمند» در روان‌شناسی یونگ نزدیک می‌شود. کهن‌الگوی «پیر خردمند» که یونگ از آن به «روح» نیز تعبیر می‌کند، برخاسته از ضمیر ناخودآگاه است. به اعتقاد یونگ، «پیر خردمند» در روان و رؤیا، به شکل طیب، روحانی، معلّم و هر مرشد دیگری ظاهر می‌شود. به سبب گرفتاری انسان در مخمصه‌ها، این «صورت مثالی» با بصیرت خود جلوه می‌کند و یاری می‌هد (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۳-۱۱۴). تعبیر جوزف کمپبل از این کهن‌الگو به دیدگاه فرشته‌شناسی کربن نزدیک است: «او مدد رسان غیبی و ماورایی است که قهرمان در طول سفر دور و دراز خود ناچار به یاری جستن از آن است» (کمپبل، ۱۳۸۹: ۸۱). تجربه عارفانه، خواه از آن پیامبر باشد، یا از آن فیلسوف و عارف، بدون حضور اثرگذار فرشته، به‌مثابه راهبر درونی، ممکن نیست. فرشته به هر صورتی که بخواهد ظاهر شود، نقش پرورشی‌اش فرق نمی‌کند: بیدار کردن روانی که در این جهان در حکم غریبه است و برانگیختن اتصال دویکتایی روان، با دگرخود آسمانی‌اش. مقام فردانیت در همین جنبه دوگانه اتصال است و بعد قطبی وجود که در پرتو آن، نقطه مقابل یا همزاد آسمانی روان، چهره خویش را در حالت انفراد به عارف نشان می‌دهد، در پرتو همین دوگانگی موجود در بطن اتصال است که شکوفا

می شود (شایگان، ۱۳۷۳: ۵۱).

۵-۴ «ذوق» صوفیانه و ابعاد روان‌شناختی آن

ذوق در قلمرو عرفانی آن نوعی شناخت است و یکی از مهم‌ترین مجاری ادارکات عارفانه به‌شمار می‌آید. ذوق، چشیدن انس است و با شهود در قلب سالک حادث می‌شود. ذوق نظریه‌ای برای معرفت‌شناختی عرفانی و بر خلاف آگاهی‌های حسی، دریافتی درونی است که در آن ادراک حضوری و بی‌واسطه تجلیات حق رخ می‌دهد. احوال عارفان به درجات ذوق بستگی دارد، چنانکه صوفیان در بحث از احوال، از «علم‌الاذواق» سخن گفته‌اند. غالب عارفان، ادراک لذت مختصر و کسب الهامات خفی را ذوق و تداوم ذوق را «شرب» نامیده‌اند. ذوق به طور کلی، به معنای خوشی معنوی و روحانی است (جامی ۱۳۸۶: ۴۶۲). لئونارد لوین^{۱۲}، محقق آمریکایی، در پژوهش‌های خود، بیش از همه، «ذوق» صوفیانه و ابعاد روان‌شناختی آن را در آثار شیخ محمود شبستری بررسی کرده است. او این حالت عرفانی را در زیبایی‌شناسی کلام شاعران عارف و روان‌شناسی تصوف، اساسی می‌داند. او اشاره می‌کند که در اصطلاح ذوق، نظریه‌ای از علم زیبایی‌شناسی وجود دارد که در آن، مفهوم ذوق و درک هنری با فکر مستی و نماد شراب به‌وجهی جدایی‌ناپذیر پیوند می‌خورد. بنابراین ذوق را می‌توان نوعی شعور یا فهم در مزاجی که مست روحانی است، تعریف کرد^{۱۳}؛ مفهومی که از منظر روان‌شناختی، پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر از شَم خلاق یا ذوق هنری صرف است. بدین ترتیب، نظریه‌ای که شبستری در بیت: «هر آن معنی که شد از ذوق پیدا / کجا تعبیر لفظی یابد او را» بیان کرده، در سراسر اشعار صوفیانه منعکس شده است (لوین، ۱۳۸۸: ۲۴۴).

ذوق صوفیانه که لوین از آن به الهام روحانی و یا مست معنوی تعبیر می‌کند، به‌سبب جذبه‌های شهودی آن، زیرساختی روان‌شناختی دارد. عنصری است لطیف که عارف را به لایزال متصل می‌کند و ناخودآگاه او را به فرامکان و فرازمان می‌سپارد. ذوق، مسبب احوال است و از حُب دل به وجود می‌آید. در این نگاه، تمامی لذت‌های نهادی و فرانهادی عارف به کششی و انسی برای وحدت بدل می‌شود. از این منظر، ذوق صوفیانه گستره روان‌شناختی ملموس‌تری نسبت به ذوق هنری صرف دارد.

از نظر لویزن این نوع تمثیل و نمادپردازی، خاص صوفیان است. «شکل استعاره مبتنی بر تأویل عرفانی که شبستری یا مغربی در اشعار فوق به کار برده‌اند، با نمادسرای خودمحرورانه مبهم شعرای نماد‌گرای فرانسوی، از قبیل بودلر و ملارمه کاملاً تفاوت دارد. نمادگرایی شعر صوفیانه از سلوک سرچشمه می‌گیرد. چنین چیزی، برخاسته از احساسات یا انفعالات صرفاً شخصی نیست، بلکه مستند است بر نظریه‌های شناخته‌شده روان‌شناسی رشد که طریقت صوفیانه مبتنی بر آن‌هاست» (همان: ۲۴۷).

در کنار ذوق، باید به «دل» نیز اشاره کرد. دل در عرفان، اساس قوای روحانی و جسمانی است و بیراهه نیست اگر روان‌شناسی عرفان را «روان‌شناسی دل» بنامیم. تلوین‌های سالک و به تعبیر دیگر، «خود لاهوتی» یا «خود ناسوتی» عارف به قلب او وابسته است. از سوی دیگر، زبان عارف نیز ارتباط مستقیمی با تجربیات شهودی او دارد. زرین کوب نیز اشاره کرده است که تمام روان‌شناسی صوفیه مبتنی بر دل است و منظور از دل تقریباً کل حیات درونی انسان، از جمله علم و عمل است. دانش‌های دیگر فقط از حواس جسمانی سرچشمه می‌گیرند، در حالی که دانش دل مستقیماً از طریق عالم یقین الهی می‌آید و به دور از هر شکی است (زرین کوب: ۱۳۸۳: ۸۶-۸۷).

لویزن مطلبی از جیمز هیلمان در رابطه با روان‌شناسی دل و ارتباط آن با زیبایی‌شناسی مطرح می‌کند که عبارت است از: «در علم‌النفس ارسطویی، عضو ادراک زیبایی، دل است و از هر اندام حسی، معبری به سوی آن کشیده شده است؛ آنجا روح به آتش کشیده می‌شود. این پیوند میان دل و اندام‌های حسی، نه یک رابطه حسی مکانیکی ساده، که رابطه‌ای زیباشناختی است. این واکنش زیباشناختی اصیل در حقیقت، نوعی «به قلب رساندن» و باطنی کردن است، به نحوی که موجب فعال شدن قوه خیال آدمی گردیده، قلب و روح آن را نمایان می‌سازد» (لویزن، ۱۳۸۸: ۲۴۵).

لویزن نظر شبستری در باب معانی مثالی را با نظریه الگوهای آرمانی [یا مثل] یونگ مشابه می‌داند. او اشاره می‌کند که سخنان ذهن هوشیار ممکن است فریب و توهم باشند، اما چنین چیزی مطمئناً درباره سخنان روح، صادق نیست، چراکه آن‌ها به حقایق اشاره دارند که از حوزه شعور و آگاهی فراتر می‌روند. این وجودهای مقدس، الگوهای مثالی جمعی‌اند که شبکه‌های پیچیده‌ای از صورت‌های ذهنی در قالب بن‌مایه‌های اسطوره‌ای -

دینی به وجود می‌آورند (همان: ۲۴۹).

۵- نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین سویه‌های تصوف پژوهی شرق‌شناسان، تحلیل و تبیین متون عرفانی با رویکرد روان‌شناختی است. رویکرد روان‌شناختی در مطالعات عرفانی ابعاد مختلفی از «علم‌النفس» در معنای عام آن تا مکاتب نوین روان‌شناسی را در بر می‌گیرد. اغلب عرفان‌پژوهان غربی، قوه «نفس»، کارکرد آن و تقسیم‌بندی عرفا از این پدیده روانی را واکاوی کرده‌اند. بررسی و تحلیل پژوهش‌های آنان نشان داد که از تناسب و تلائم‌های گوناگون میان روان‌شناسی و عرفان، آنان بر بُعد «نفس پژوهی» تصوف تأکید بیشتری کرده‌اند. آنچه در پژوهش‌های پژوهشگران غربی آشکار شد این بود که رفتارشناسی روان‌شناسی نوین، جای خود را به روح‌شناسی و تربیت‌نفس اماره برای اتحاد «من» با «فرمان» صوفی داده است. با واکاوی پژوهش‌های ایزوتسو مشخص شد که از نظر او شناخت «من» صوفی، از رهگذر انواع نفس میسر می‌شود. تحلیل دیدگاه هایلر نشان داد که او اغلب بر تمرکز و مراقبه عارفانه از طریق نیایش تأکید می‌کند. ناکامورا درمان‌پریشانی‌های ذهنی را از طریق «ذکر» در اندیشه غزالی مهم می‌داند. کربن با تأثیر از یونگ، ضمیر ناخودآگاه را با نماد پیوند می‌دهد و از آن در تمثیل و تأویل عرفانی بهره می‌گیرد. کهن‌الگوی «پیر خردمند» با فرشته‌شناسی کربن و مسئله «فردیت» یونگ، به گونه‌ای با دنیای اجسام لطیف عرفانی مطابق می‌شود. شیمل از دیدگاه «روان‌شناسی کمال» به انسان کامل در عرفان پرداخته است. واکاوی آثار او حکایت از این امر داشت که شیمل به روان‌شناسی مرگ ارادی و انواع نفس عرفانی متمایل است. چیتیک بر بعد روانی ذکر و فکر و کارکرد هر یک در آثار مولانا مذاقه کرده است و سرانجام، لویزن نیز در تصوف پژوهی خود معتقد است که نظریه «ذوق» و الهام شاعرانه برخاسته از آن، بیش از همه، در زیبایی‌شناسی عرفانی اثرگذار بوده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Robert Assagioli
2. humanistic psychology
3. Abraham Maslow
4. transpersonal psychology
۵. با وجود همانندی‌های مدیتیشن و مراقبه، مراقبه عرفانی، امری است معنوی و مبنایی متافیزیکی دارد، درحالی‌که مدیتیشن لزوماً این فضا را ایجاد نمی‌کند.
6. Gerhard Bowering
7. Friedrich Heiler
۸. ناکامورا غزالی‌پژوه ژاپنی (Kojiro Nakamura)، بر اساس *احیاءالعلوم غزالی*، این حالت سرور و والایی را - که به معنی گسترش بیکران فرد است - در اثر کشف و به تبع آن، ذوق می‌داند. (ناکامورا، ۱۳۹۶: ۵۱) او در جایی دیگر، آن را به سبب «در هم شکستن محدودیتی که بر انسان به عنوان موجودی منفرد اعمال شده است»، قلمداد می‌کند (همان: ۵۳).
9. determinism
10. depth psychology
11. Imago
12. Leonard Lewisohn
۱۳. درباب پیوند ذوق و شرب در تصوف زیاد گفته‌اند؛ چنان‌که هجویری ذوق را چون شرب می‌داند، با این تفاوت که شرب فقط در لذات است، اما ذوق، هم در لذات است و هم در رنج‌ها (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۶۸-۵۶۹).

منابع

- افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۹۰). *روان‌شناسی و عرفان*. تهران: انتشارات خرمشهر.
- اوداینیک، ولودیمیر والتر (۱۳۷۹). *یونگ و سیاست، اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی کارل گوستاو یونگ*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر نی
- ایزدی، محسن (۱۳۹۴). *روان‌شناسی فلسفی و عرفانی*. تهران: معارف.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۷). «خود تجلی‌گر در تصوف (تحلیلی از روان‌شناسی صوفیانه نجم‌الدین کبری)». ترجمه روح‌الله علیزاده. *ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*. ۳ (۲). صص ۶۱-۶۸.
- باورینگ، گرهارد (۱۳۹۳). *نگاه عرفانی به وجود*. ترجمه سعید کریمی. تهران: نشر علم.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸). *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*. تهران: سخن.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / ۱۸۷

_____ (۱۳۸۲). دیدار با سیمرخ (شعر و عرفان و اندیشه عطّار). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

جیمز، ویلیام و دیگران (۱۳۸۹). *درباره تجربه دینی*. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
چنگیز، محمدرضا (۱۳۸۶). *روان‌شناسی فرافردی (نیروی چهارم روان‌شناسی)*: کاربرد روان‌شناسی در مسایل معنوی. تهران: فانوس خیال.

چیتیک، ویلیام سی (۱۳۸۳). *طریق صوفیانه عشق*. ترجمه مهدی سررشته‌داری. تهران: انتشارات مهراندیش.

دیباچی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۵). «نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس». *فصلنامه پژوهشی دانشگاه قم*. ۸ (۱). صص ۵۳-۸۹.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*. ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: سخن.

ربیع، وحیبه و دیگران (۱۳۹۸). «بررسی مقام «صبر» در متون عرفانی ادب فارسی و راهکارهای عملی آن در روانشناسی مثبت‌گرا»، *جستارهای نوین ادبی*. سال ۵۲. شماره ۲. پیاپی ۲۰۵. صص ۷۹-۱۰۳.

رونقی، افسانه و دیگران (۱۳۹۷). «حدیقه‌الحدیقه از دیدگاه روان‌شناسی تحلیلی یونگ»، *مطالعات عرفانی*، پاییز و زمستان، شماره ۲۸، صص ۳۷-۸۰.

شایگان، داریوش (۱۳۷۳). *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: فرزانه روز.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸). *مقدمه تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. تهران: سخن.
شولتس، دوآن (۱۳۶۹). *روان‌شناسی کمال، الگوی شخصیت سالم*. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: نشر نو.

شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

_____ (۱۳۷۶). *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فونتانو، دیوید (۱۳۸۵). *روانشناسی، دین و معنویت*. ترجمه الف. ساوار. قم: نشر ادیان.

کربن، هانری (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: نشر جامی.

۱۸۸ / واکاوی رویکرد روان‌شناختی تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان / پوررستگار و

- _____ (۱۳۹۰). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: نشر جامی.
- کمپبل، جوزف (۱۳۸۹). *قهرمان هزار چهره*. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: نشر گل آفتاب.
- لوین، لئونارد (۱۳۸۸). *شیخ محمود شبستری، فراسوی ایمان و کفر*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- مزلو، آبراهام (۱۳۷۴). *افق‌های والاتر فطرت انسان*. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: آستان قدس.
- _____ (۱۳۷۱). *به سوی روان‌شناسی بودن*. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ناکامورا، کوجیرو (۱۳۹۶). *غزالی و دعا (نیایش از نگاه غزالی و آیین ذن)*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۴). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تیری، محمدیوسف (۱۳۹۲). *نرگس عاشقان (تحلیل ساده و بنیادی مبانی محوری عرفان اسلامی)*. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- وولف، دیوید ام (۱۳۸۶). *روان‌شناسی دین*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: انتشارات رشد.
- هایلر، فردریش (۱۳۹۱). *نیایش*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: نشر نی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۷). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: نشر جامی.
- _____ (۱۳۷۲). *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه*. ترجمه محمدعلی امیری. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۰). *روانشناسی و دین*. ترجمه دکتر محمدحسین سروری. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۵۲). *روان‌شناسی و دین*. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.

Games, W. (2002). *The varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: The Gilford Press.

References

- Afrasiabpour, A. (2011). *Psychology and Mysticism*, Tehran: Entesharate Khorramshahr.
- Böwering, G. (2014). *Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. (S. Karimi, Trans). Tehran: Nashre Elm.
- Campbell, J. (2010). *The Hero with a Thousand Faces*. (S. Khosrow Panah, Trans). Mashhad: Nashre Gole Aftab.
- Carbon, H. (2008). *Ibn Sina and the mystical allegory* (I. Rahmati, Trans). Tehran: Nashre Jami.
- Carbon, H. (2011). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi Mysticism*. (I. Rahmati, Trans). Tehran: Nashre Jami.
- Changiz, M. (2007). *Transcendental Psychology (Fourth Force of Psychology): Application of Psychology in Spiritual Issues*. Tehran: Fanoos e Kheyal.
- Chitick, W. (2004). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Sury Series in Islamic Spirituality)*. (M. Sarreshtehdari, Trans). Tehran: Mehr Andish.
- Dibaji, S. (2006). Ibn Sina's Innovations in Psychology. *Research Quarterly of Qom University*. 8 (1).
- Fontana, D. (2006). *Psychology, Religion and Spirituality*. (A. Savar, Trans). Qom: Nashre Adyan.
- Friedrich H. (2012). *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion (Mystical Classics of the World)*. (S. Abbasi, Trans). Tehran: Nashre Ney.
- Hujwīrī, A. (2004). *Kashf al-mahjūb*. (M. Abedi, Ed). Tehran: Soroush.
- Izadi, M. (2015). *Philosophical and mystical psychology*. Tehran: Maaref.
- Izutsu, T. (2008). Self-Manifestation in Sufism (An Analysis of Najmuddin Kobra's Sufi Psychology. (R. Alizadeh, trans). *Research Monthly of Wisdom and Knowledge Information*, 3 (2), 61-68.
- James, W. & others (2010). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. (M. Hosseini, Trans). Tehran: Hermes.
- Jami, N. (2007). *Nafhat al-Uns men Hazarat Al-Quds*. (M. Abedi, Ed) Tehran: Ettelaat.
- Jung, C. (2008). *Man and His Symbols*. (M. Soltanieh, Trans). Tehran: Nashre Jami.
- Jung, C. (1973). *Psychology and Religion*. (F. Rouhani, Trans). Tehran: Pocket Books Company.
- Jung, C. (1989). *Four examples*. (P. Faramarzi, Trans). Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Jung, C. (1991). *Psychology and Religion*. (M. H. Sarvari, Trans). Tehran: Sokhan.

- Jung, C. (1993). *Psychology of the unconscious*. (M. A. Amiri, Trans). Tehran: Islamic Revolution Publications and Education.
- Lewis, L. (2009). *Beyond Faith and Infidelity*. (M. Kiwani, Trans). Tehran: Nashre Markaz.
- Maslow, A. (1995). *The Farther Reaches of human nature*. (A. Rezvani, Trans). Mashhad: Nashre Astane Quds.
- Maslow, A. (1992). *Towards a Psychology of Being*. (A. Rezvani, Trans). Mashhad: Nashre Astane Quds Razavi.
- Najm Razi, A. (1995). *Mursad Al-Ebad*. (M. A. Riahi, Ed). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Nakamura, K. (2017). *Al-Ghazali and Prayer (Prayer from Al-Ghazali and Zen)*. (S. Abbasi, Trans). Tehran: Parseh Book Translation and Publishing Company.
- Nayyeri, M. (2013). *Narges Asheghan (simple and fundamental analysis of the central principles of Islamic mysticism)*. Shiraz: Shiraz University Press.
- Pournamdarian, T. (2009). *In the Shadow of the Sun: Persian Poetry and Deconstruction in Rumi's Poetry*. Tehran: Sokhan.
- Pournamdarian, T. (2003). *Meeting with Simorgh (Attar Poetry, Mysticism and Thought)*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Rabi, W. & others (2019). Study of the status of "patience" in mystical texts of Persian literature and its practical solutions in positivist psychology, *New Literary Researches*. 52 (2), 205. 79-103.
- Ronqi, A. & others (2018). Hadiqah al-Hadiqah from the perspective of Jung's analytical psychology. *Mystical Studies*. Autumn and Winter. No. 28. 37-80.
- Schultz, D. (1990). *Growth Psychology: Models of the Healthy Personality*. (G. Khoshdel, Trans). Tehran: Nashr-e No.
- Shafi'i Kadkani, M. (2009). *The Idea of Personality in Sufism*. Tehran: Sokhan.
- Shayegan, D. (1994). *Horizons of Spiritual Thinking in the Islamic Iran*. (B. Parham, Trans). Tehran: Farzan Rooz.
- Shimmel, A. (1995). *Mystical Dimensions of Islam*. (A. Govahi, Trans). Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Shimmel, A. (1997). *The Triumphal Sun (Persian Studies Series): A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. (H. Lahouti, Trans). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Volodymyr, O. (2003). *Jung and Politics: Political and Social of C.G Jung*. (A. Tayyib, Trans). Tehran: Nashre Ney.
- Wolf, D. (2007). *Psychology of Religion*. (M. Dehghani, Trans). Tehran: Nashre Roshd.

Analysis of Psychological Approach of Sufism in Orientalists' Studies¹

Amir Pourrastegar²
Mohammadyousof Nayyeri³

Received: 2021/05/22

Accepted: 2021/08/04

Abstract

Focusing on the self and self-recognition, as well as paying attention to the sacred self, are among the topics that link mysticism and Sufism with psychology. Western researchers of Sufism have used comparative studies and diverse research approaches and methodologies in the study of mystical texts. Psychology is one of the sciences and tools that these researchers have used in their mystical analyses. Orientalists have proposed a new approach to Sufi studies resting on psychological and psychoanalytical principles found in Sufi texts. The present study aims at analyzing and critiquing the translated works of Western researchers who have studied mysticism and Sufism adopting a psychological approach. A careful examination of their studies reveals that the subconscious mind; symbol and the issue of interpretation (ta'vil) along with the concept of "individuation" in Jungian psychology; attention to the "flourishing self" in the psychology of transcendence; plus focus on the principle of concentration during mystical worship are among the most important psychological approaches of Orientalists' mystical studies. The

1. DOI: 10.22051/JML.2021.36518.2214

2. PhD in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding author). am.po90@yahoo.com

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran. m.nayyeri110@yahoo.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

findings of the study show that a large number of Orientalist studies have focused on the process of Sufi “remembrance” and “meditation” and the mystic's attempt in reaching the heavenly-self. Sufi researchers’ purposes and understanding of the mystics’ psychological and psychoanalytical approaches are not necessarily and exclusively limited to modern psychology and psychotherapeutic schools of later centuries, and their main effort—due to the focus of Iranian mystics on the soul—are more inclined to “soul-searching”. On the other hand, in a small proportion of their studies, they believe in the compatibility of mystical teachings with modern schools of psychology, and have analyzed and critiqued the works accordingly.

Keywords: Mysticism and Sufism, Orientalism, Psychology.

Contents

Representation and Analysis of Populist Structures in the Practical and Intellectual Life of Abu Sa'id Abu al-Kheir: Adopting Abraham Maslow's Theory of Self-actualization	9-39
<i>Sayyed Mohammad Saedi, Masoud KheradmandPour, Amirmohammad Ardeshirzadeh, Abdollah MaghamianZade</i>	
Investigating the Functions of Counter - discourse in the Story of Sheikh Sanan	41-69
<i>Ebrahim Kanani, Fatemeh Razmi Hasan Abad</i>	
Semantic-Structural Unraveling of a Complex Sonnet of Hafez	71-99
<i>Ghodrat Allah Taheri</i>	
Relation between Spiritual Journey and Intuition in Rumi's Mysticism	101-129
<i>Amir Yousefi, Mahmoud Sheikh</i>	
An Analysis of Image-Reading of Sun from Propositions of Active Intellect and Light of All Lights in Suhrawardi's Symbolic Treatises	131-161
<i>Davoud Sparham, AbbasAli Vafaei, AhmadAli Heidari, Maryam Haghshenas</i>	
Analysis of Psychological Approach of Sufism in Orientalists' Studies	163-192
<i>Amir Pourrastegar, Mohammadyousof Nayyeri</i>	

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 13, No. 24, 2021

Publisher: Alzahra University
Chief Executive: M. Mobasheri
Chief Editor: M. Hosseini
Persian Editor: A. Seraj
English Editor: F. Parsaeian
Executive Manager: R. Mashmouli Pilehroud

Editorial Board

H. Aghahossaini, Ph.D Professor University of Isfahan
D. Sparham, Ph.D Professor Allameh Tabatabai University
M. Panahi, Ph.D. Professor, Alzahra University
M. Hosseini, Ph.D. Professor, Alzahra University
C.Saccone, Associate Professor Department of Modern Languages, Literatures, and Cultures, University of Bologna, Italy
A. Farzad, Ph.D. Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies
H. Faghihi, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University
S.F.Z.Kazmi, Professor of Persian Language and Literature, LC Women University, Lahore
D.Gurer, Professor, Department of Mysticism, Faculty of Theology, Konya University, Turkey
M. Mobasheri, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University
R. Moshtagh Mehr, Ph. D. Professor, Azarbaijan Tarbiyat Moallem University
A. Mozaffari, Ph.D Professor Urmia University
A. Nikouei, Ph.D. Associate Professor, Guilan University
M. Nikmanesh, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University
A. Vafaei, Ph.D. Professor, Allameh Tabatabaei University

Printing & Binding: Mehrravash Publication

Email: adabiatanfani@alzahra.ac.ir
Website: <http://journals.alzahra.ac.ir/jml>

This periodical will be indexed in:
www.Isc.gov.ir
www.SID.ir
www.magiran.com

Alzahra University Publications
Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran
Postal Code: 1993891176

Print ISSN: 2008-9384
Online ISSN: 2538-1997