

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال سیزدهم، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سرمدیر: مریم حسینی

ویراستار فارسی: اشرف سراج

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلهرود

اعضای هیئت تحریریه

حسین آقاحسینی، 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 الزهراء
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
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 الزهراء
سیده فلیحه زهرا کاظمی، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ال سی بانوان- لاهور
دلاور گورر، 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 الزهراء
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 الزهراء
عباسعلی وفاپی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

صفحه آرایی و اجرا: انتشارات مهرراوش

ترتیب انتشار: فصلنامه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهراء، 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 الزهراء (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 فصلنامه 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 ۲۶، پاییز ۱۴۰۰

فهرست مطالب

- ۹-۳۳ آرمان‌های سیاسی جامی و نجم‌الدین رازی در هفت اورنگ و مرصادالعباد
احسان سید محرمی، حمیدرضا سلیمانیان، عباس خیرآبادی، محمود فیروزی مقدم
- ۳۵-۵۳ باشندگی و مکان‌مندی: تحلیل روایت زندگی بشر حافی در تذکرةالاولیاء
نگین بی نظیر
- ۵۵-۸۳ تحلیل داستان‌های کودکان با درونمایه عرفانی: مطالعه موردی
فهیمه شانه، بهمن نزهت
- ۸۵-۱۲۰ تحلیل و بررسی میزان اثرپذیری جواهرالاسرار فی زواهر الانوار خوارزمی
از منابع اصیل عرفانی مثنوی
رضا شجری، الهام عربشاهی کاشی
- ۱۲۱-۱۴۷ دلالت‌های سیاسی اندیشه عین‌القضات همدانی
یداله هنری لطیف‌پور، حمید یحوی، آرش امجدیان
- ۱۴۹-۱۷۷ سنجش نظر ابوسعید ابوالخیر و کریشنا مورتی
درباره برون‌رفت از بحران معنا
مرتضی شکری، محمدرضا حسنی جلیلیان، علی نوری



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال سیزدهم، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۳-۹

آرمان‌های سیاسی جامی و نجم‌الدین رازی در هفت اورنگ و مرصادالعباد^۱

احسان سید محرمی^۲

حمیدرضا سلیمانیان^۳

عباس خیرآبادی^۴

محمود فیروزی مقدم^۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۳

چکیده

این نوشتار در پی آن است تا با بررسی حکایت‌های هفت اورنگ جامی (قرن ۹ هجری) و نیز مرصادالعباد نجم‌الدین رازی (قرن ۷ هجری)، به تبیین دیدگاه سیاسی این دو عارف شهیر بپردازد که عرفانی متفاوت با عرفان عارفان خانقاه‌نشین در پیش گرفته بودند. هرچند ورود به عرصه سیاست و پیوند با دربار از دیرباز محلی از اختلاف برای حکما و عرفا بوده است، عارفانی همچون عبدالرحمن جامی و نجم‌الدین رازی توصیه‌هایی را برای بهبود اوضاع اجتماع ارائه داده‌اند.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.36374.2209

۲. دانشجوی دکتری گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.
ehsan.s.moharrami@gmail.com

۳. استادیار گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران (نویسنده مسئول).
hrsoleimanian@yahoo.com

۴. استادیار گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.
samennet2020@yahoo.com

۵. استادیار گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.
m.firouzimoghaddam@yahoo.com

آرمان‌های سیاسی این دو عارف از چهار جهت قابل بررسی است: چگونگی برگزیدن پادشاه، دیانت و سیاست پادشاه، شیوه سامان‌بخشی به اوضاع مظلومان در جامعه، و انتقاد از راهکار حکومت برای کسب درآمد. این پژوهش که به روش توصیفی تدوین یافته، با ذکر نمونه‌هایی شاخص از حکایت‌های هفت اورنگ و با استناد به تعالیم نجم‌الدین رازی، در پی این است که آرمان‌های سیاسی این دو عارف را که به لحاظ شرایط اجتماعی در دو دوره متفاوت می‌زیسته‌اند، بررسی کند تا تفاوت نقش‌آفرینی آنها و دلیل ورودشان به عرصه فعالیت‌های سیاسی مشخص گردد. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که به علت شرایط اجتماعی متفاوت در این دو عصر، تفاوت‌های بنیادی در اندیشه سیاسی این دو عارف قرن‌های ۷ و ۹ هجری وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: سیاست، عرفان، جامی، نجم‌الدین رازی.

۱- مقدمه

نورالدین عبدالرحمان جامی در محیط حکمرانی تیموریان همچون گوهری ارزشمند است که عرصه زندگی‌اش صبغه‌ای کاملاً فرهنگی-اجتماعی دارد. جامی در مکتب عرفانی سلسله نقشبندیه در جایگاه یک عارف و شاعر قرن ۹ ق خدمات ارزنده‌ای به لحاظ سیاسی به جامعه عصر خویش ارائه داده است. البته آرامش و سکون نسبی که خراسان بزرگ پس از دوران سیاه سلطه مغول به عنوان مرکز حکومت تیموریان به خود دید، زمینه توسعه همه‌جانبه از جمله توسعه فرهنگی و هنری را در این منطقه فراهم ساخت. این موضوع را پژوهشگران حوزه تاریخ و فرهنگ نیز تایید می‌کنند. برخی تاریخ‌نگاران این عصر را به سبب وجود پادشاهان هنرمند و هنرپروری همچون شاهرخ، خلیل سلطان، الغ بیگ، بایسنقر، حسین بایقرا، و در نتیجه پیشرفت هنرهای گونه‌گون، عصر رنسانس تیموری و دوره احیای علم و دانش نام نهاده‌اند (گروسه، ۱۳۵۳: ۷۵۸). در دوره ۳۶ ساله فرمانروایی سلطان حسین، خراسان از حیث نهضت‌های هنری، صنعتی و فرهنگی با پیشرفته‌ترین پایتخت‌های اروپایی در قرون وسطی پهلو می‌زد. در عهد جامی، اگرچه حکومت، داعیه دین و دینداری داشت و سلطان حسین، دهه نخست حکومتش را با اخلاقی کاملاً متشرعانه سپری کرد و در ادامه هم به پسندهای صوفیانه وقع گذارد، اما اسباب عشرت و خوشگذرانی هم فراهم بود و

سلطان حسین و سپاهیان‌ش و تقریباً بیشتر مردم هرات دائم‌الخمر بوده‌اند (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۱۸-۲۰). جامی به واسطه پیوند و ارتباطش با دربار، بخشی از دیدگاه‌های سیاسی خود را خطاب به حاکمان عصر خویش در قالب سخنان هنری پیشکش کرده است.

در مقابل، نجم رازی که نویسنده صوفی مسلک اواخر قرن ۶ و اواسط قرن ۷ است، در یکی از پرآشوب‌ترین دوره‌های تاریخی ایران زیست می‌کرده است. زندگی وی با حکومت سلجوقیان، خوارزمشاهیان و حمله مغول مصادف بوده است. مطابق سخنان نجم رازی در *مرصادالعباد*، دوران زندگی وی را فساد و تباهی و انحطاط فرا گرفته بود و در اثر یورش کفار تاتار، همه جا غرق در آشوب بود و امنیت و آسایش مردم ایران بر هم ریخته بود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۹-۸). در چنین شرایط آشفته‌ای، وی حضور در میان مردم را بر خلوت‌گزینی ترجیح داد و نصایح دلسوزانه خود را در جهت نکوهش ظلم و دعوت به عدالت، به بهانه تفسیر برخی از آیات و احادیث و بعضاً در قالب حکایت پیشینیان، ارائه می‌کرد تا گامی در جهت ساماندهی زندگی اجتماعی و ستیز با بیدادگری برداشته باشد. آرامش حاکم بر عهد جامی و وحشت و ناامنی عصر نجم‌الدین رازی سبب شد تا این دو عارف در برخی دیدگاه‌ها و آرمان‌های سیاسی خود اختلاف‌های اساسی داشته باشند.

هدف پژوهش حاضر این است که ابتدا از رهگذر تأملات واژگانی «عرفان» و «سیاست»، و در ادامه با تکیه بر حکایات مندرج در منظومه *هفت‌اورنگ* و نیز دیدگاه‌های نجم رازی در *مرصادالعباد*، و ضمن بررسی شیوه ارائه تعالیم و خط مشی مکتب عرفانی آن‌ها، به عوامل شکل‌گیری اندیشه سیاسی و دیدگاه‌ها و آرمان‌های سیاسی این دو عارف پردازد. به باور نگارندگان این نوشتار، هرگاه یک اثر ادبی در کنار اثری دیگر ارزیابی و بررسی تطبیقی می‌شود، معنایی عمیق‌تر و دقیق‌تر را نشان می‌دهد. لذا با در نظر گرفتن برخی از مهم‌ترین حکایت‌های تعلیمی *هفت‌اورنگ* و نیز تعالیم و توصیه‌های نجم رازی در *مرصادالعباد*، به تبیین و تشریح ابعاد گوناگون دیدگاه‌های سیاسی این دو عارف پرداخته شده است.

این پژوهش از نوع کیفی است و هرگاه پژوهش کیفی از روش‌شناسی تفسیری پیروی کند، پژوهشی توصیفی محسوب می‌شود که در آن محقق به فرآیند معنی و درک حاصل از واژگان و تصاویر تمایل دارد (ازکیا و آستانه، ۱۳۸۲: ۲۹۵-۲۹۶) و «هدف در پژوهش

کیفی، رسیدن به قوانین ثابت نیست و پژوهشگر قصد ندارد با تعمیم یافته‌های خود به قانونی جهان‌شمول برسد، بلکه هدف او توصیف و فهم پدیده‌ها و در نهایت، رسیدن به الگوهاست» (رضی، ۱۳۸۶: ۱۲۹). همچنین بر اساس محیط گردآوری داده‌ها از نوع نظری و کتابخانه‌ای است.

جدایی دین و سیاست موضوعی است که همواره در سطوح مختلف درباره آن اختلاف نظرهایی وجود داشته است و از آنجا که چهره‌هایی همچون جامی و نجم رازی به عنوان یک عارف به مسئله سیاست ورود می‌کنند، لازم است با بررسی دیدگاه‌ها و نقش آفرینی این چهره‌ها، تأثیر مثبت عرفا بر دستگاه سیاسی به تصویر کشیده شود تا خط بطلانی بر نظریه جدایی دین از سیاست باشد. ارزیابی و تطبیق نظریات این دو عارف می‌تواند به روشن‌تر شدن باور سیاسی جامی و نجم رازی با توجه به مقتضیات اجتماع در عصر آن‌ها کمک کند.

۲- پیشینه پژوهش

مطالعات انجام‌شده درباره سیاست و دیدگاه‌های سیاسی عبدالرحمن جامی و نجم رازی بیشتر به صورت مستقل‌اند و هر چند اندک آثاری به صورت تطبیقی در این ارتباط انجام شده، اما کمتر به دلایل ورود این دو عارف به عرصه سیاست و نیز شیوه ارائه تعلیمات و تفاوت‌های بنیادین در دیدگاه‌های سیاسی آن‌ها پرداخته شده است.

در ارتباط با موضوع این مقاله، صفری و ظاهری عبده‌وند (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «پیوند سیاست با عرفان در مرصاد‌العباد نجم رازی»، ضمن اشاره به دیدگاه‌های سیاسی نجم رازی، سعی دارند نشان دهند بر خلاف باور بسیاری از عرفا، عرفان و سیاست منافاتی با یکدیگر ندارند. شیرخانی و ساسان (۱۳۹۵) در مقاله «واکاوی وجوه تعاملی عرفان و سیاست در اندیشه‌های نجم‌الدین رازی» به مسئله پیوند عرفان و سیاست پرداخته و مولفه‌های این پیوند را در نظریات نجم رازی جست‌وجو کرده‌اند. شاه‌ملکی (۱۳۹۷) در نوشتاری با عنوان «سرچشمه‌های تصوف، سیاست و عرفان در آثار نجم‌الدین رازی و واکاوی اندیشه ایرانشهری در آن، با تأکید بر مرصاد‌العباد و مرموزات اسدی» ضمن اشاره به اعتقاد نجم رازی درباره ارتباط متقابل عرفان و سیاست، اشاره می‌کند که وی با تلفیق

عشق و عبادت و عرفان و سیاست راه سومی را در میان دو گرایش عمده تاریخی به عرفان گشوده است. رحیمی، خواجه‌ایم و نگاریان (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی تطبیقی ادبیات سیاسی در گلستان سعدی، بهارستان جامی و پریشان قآنی» به موضوع اخلاق‌مداری در سیاست و آیین کشورداری و مسئولیت‌پذیری حاکم در برابر حکومت و مردم با نگاه به گلستان سعدی می‌پردازند و با دیدگاه جامی و قآنی که با بهره‌گیری از آموزه‌های گلستان در بهارستان و پریشان به مسئولیت‌های مهم حاکم در قبال مردم پرداخته‌اند، تطبیق می‌دهند.

موضوع سیاست از نگاه جامی کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته و اندیشه‌های عرفانی و اخلاقی وی در مقالاتی به صورت کلی بررسی شده است. صدقی (۱۳۸۰) در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه‌های جامی در مثنوی‌های هفت اورنگ»، ضمن ارائه تصویری از دیدگاه‌های جامی در باب مسائل عرفانی، دیدگاه‌های انتقادی وی را نسبت به طبقات مختلف جامعه ارزیابی کرده است. درگاهی (۱۳۸۵)، در مقاله «جامی و جامعه او»، ضمن نگاهی انتقادی به برخی موانع و معضلات زندگی اجتماعی، مشکلاتی چون ظاهرگرایی و سطحی‌نگری عوام، بیراه رفتن اهل تصوف و آوازه‌جویی و مریدپروری خواص را بررسی کرده است. محمدی و ولایتی (۱۳۹۰) در کتاب *نورالدین عبدالرحمن جامی*، کلیاتی درباره‌ی اوضاع اجتماعی و فرهنگی شاعر، زندگینامه وی و برخی اندیشه‌های او بیان داشته‌اند. شفق و آزادبخت (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی سلطانیات در مکتوبات مولوی و منشآت جامی» کوشیده‌اند تا با بررسی شکلی و محتوایی نامه‌های این دو چهره ادب و عرفان، شخصیت و مسائل اجتماعی حاکم بر زمانه آن‌ها را انعکاس دهند و چندان به دیدگاه‌های سیاسی جامی پرداخته نشده است. محمدی و حداد‌خانشان (۱۳۹۸)، در پژوهشی با عنوان «بررسی تعالیم اخلاقی و آموزه‌های تربیتی در مثنوی سلسله‌الذهب جامی»، ضمن برشمردن آموزه‌های تعلیمی شاعر در یک مثنوی از مثنوی‌های هفت‌گانه، به روش تعلیمی وی و مخاطبان تعلیماتش نیز اشاره کرده است و با وجود اینکه دفتر سوم *سلسله‌الذهب*، به گفته خود شاعر، معدلت‌نامه است به مباحث مربوط به دیدگاه‌های سیاسی شاعر، پرداخته نشده است. برخی از آثار نیز با بررسی مکاتبات جامی با دربار، سعی در نشان دادن فعالیت‌های جامی در ارتباط با دربار داشته‌اند. فتوحی تکانتپه (۱۳۹۸) در

نوشتاری با عنوان «مقایسه سبک‌شناختی نامه‌های جامی و غزالی در بافت سیاسی با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی» نشان داده که جامی از طریق همسویی با قدرت حاکم و غزالی با ایستادگی در برابر آن، دستگاه حکومت را کنترل و آنها را به اجرای عدالت و حمایت از مردم دعوت کرده‌اند. این پژوهش از نوع مقایسه است و در خلال مقایسه نامه‌ها، به بیان ایدئولوژی خانقاهی - سیاسی نقشبندیه مبنی بر تقرب به سلاطین و همسو نمودن آنان با نهاد تصوّف می‌پردازد.

این پژوهش‌ها با انگیزه نشان دادن اندیشه‌های جامی به صورت کلی و بیشتر براساس آموزه‌هایی که به صورت تعلیمات مستقیم و به زبان خبری بیان شده، به رشته تحریر درآمده‌اند. حال آنکه در پژوهش حاضر دیدگاه‌های سیاسی جامی در هفت اورنگ و نجم رازی در مرصاد‌العباد بررسی شده است که به لحاظ اجتماعی در دو دوره متفاوت می‌زیسته‌اند. همچنین به هفت اورنگ از منظری متفاوت و براساس تحلیل محتوایی روایات داستانی آن پرداخته شده است.

۳- مبانی نظری

۳-۱ سیاست

سیاست به لحاظ مفهومی از دو منظر قابل تعریف است؛ نخست، در مفهوم دینی که سوق دادن جامعه و افراد آن به سوی خیر و صلاح دنیا و آخرت است و مصداق قولی است از ربّ رحیم: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره: ۲۰۱). در کشف‌تهانوی تعریف سیاست منطبق با تعاریف دینی است: «سیاست، به صلاح بازآوردن مردم است به وسیله ارشاد ایشان به راه نجات در دنیا و آخرت و آن از سوی انبیاء برای خاصه و عامه در ظاهر و باطن است و از سوی سلاطین در ظاهرشان و از سوی علماء که وارثان انبیاء هستند در باطن ایشان» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۶۶۵/۱-۶۶۴). دیگر، تعریفی است که متأثر از تعالیم دینی نیست. در فرهنگ جاسمی به نقل از لیتره آمده است که «سیاست، علم حکومت بر کشور است» (جاسمی، ۱۳۵۸: ۲۵۴). فرهنگ علوم سیاسی، سیاست را چنین معنا می‌کند: «علم قدرت، که توسط دولت به شکلی به کار می‌رود که نظم اجتماعی را در جهت مصالح عمومی یا طبقه‌ای خاص تأمین کند... علمی که می‌آموزد

چه کسی می‌برد، چه چیزی را می‌برد، کجا می‌برد، چگونه می‌برد و چرا می‌برد؟» (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۳: ۵۲۸).

۳-۲ آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی

مقصود از آرمان‌گرایی، رویکرد به اهداف عالی بدون توجه به واقعیت موجود است و از این حیث با واقع‌گرایی که به معنای انطباق حرکت براساس واقعیت است، در تضاد می‌باشد. عارفان مسلمان گاه با آرمان‌گرایی چشم بر واقعیت‌ها می‌بستند و در جهت تحقق اهداف عالی خویش تلاش می‌کردند و گاه در برابر واقعیت موجود تسلیم می‌شدند و آرمان‌های خود را در حدود واقعیت‌های موجود ترسیم می‌کردند.

درباره آرمان‌گرایی تعریف‌های متعددی وجود دارد. در یک تعریف، آرمان‌گرایی یا ایده‌آلیسم به‌عنوان یکی از مفاهیم فلسفی به معنای باور به تقدم شعور بر ماده است. در تعریفی دیگر، آرمان‌گرایی به معنای انکار جهان خارج از ذهن است که این تعریف معنای اصلی و شایع واژه آرمان‌گرایی است و آرمان‌گرایی را مسلک کسانی می‌داند که تنها ایده و تصورات ذهنی را واقعی می‌دانند و به وجود جهانی مستقل از ادراک، قائل نیستند و وجود عالم خارج را صرفاً ساخته ذهن خود می‌دانند. از منظری دیگر، آرمان‌گرایی به معنای کمال مطلوب تعریف می‌شود و از این حیث به کسی آرمان‌گرا گفته می‌شود که در زندگی اهداف و معیارهای بسیار بالایی دارد، در حالی که ممکن است این اهداف و معیارها با توجه به شرایط، غیرواقعی یا دسترس‌ناپذیر باشند (روشن‌ضمیر و عربی‌آیسک، ۱۳۹۸: ۱۷۶-۱۷۸).

از آنجا که پژوهش حاضر آرمان‌گرایی سیاسی دو عارف مسلمان را بررسی و مقایسه می‌کند، دیدگاه قرآن در این خصوص حائز اهمیت است. آیات قرآنی گاه توجه انسان را به آرمان و هدف نهایی بدون توجه به واقعیت رخ داده موجود معطوف می‌سازد. برای مثال در آیه ۱۳ آل عمران، خداوند می‌فرماید که اگر ایمان داشته باشید، در هر شرایطی پیروزی از آن شماست که مفهوم آن نشان از آرمان‌گرایی دارد: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۹). در مقابل نیز برخی از آیات قرآن انسان را به توجه به واقعیت‌های بیرونی فرا می‌خوانند و غفلت از این واقعیت‌ها را سبب پشیمانی می‌دانند. برای

نمونه در قرآن به تفاوت‌های فردی مردم از لحاظ استعداد و توانایی جسمی و روحی و همچنین از لحاظ شرایط اقتصادی و اجتماعی پرداخته شده است و نه تنها این تفاوت‌ها را رد نکرده، بلکه آن را از جانب خدا می‌داند: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَجْزِيَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ (الزخرف: ۳۲)». چنین آیاتی در قرآن مبتنی بر واقع‌گرایی هستند که چنین واقعیت‌هایی را پذیرفته است تا هر فردی براساس توانایی و استعداد خویش مسیر زندگی خود را برگزیند. علت اینکه برخی آیات قرآنی انسان را به آرمان‌گرایی و برخی دیگر به واقع‌گرایی دعوت می‌کنند، این است که آرمان‌ها سبب غفلت از واقعیت نشود و در عین حال واقعیت، ما را از توجه به آرمان‌ها باز ندارد تا از غایت و هدف نهایی مسئولیت انسانی خویش غافل نشویم و در واقع توصیه قرآن حد وسط این دو مفهوم است تا با توجه به شرایط، به سوی آرمان‌گرایی یا واقع‌گرایی برویم. عارفان مطالعه‌شده در این پژوهش آرمان‌های سیاسی خود را گاه براساس واقعیت و گاه براساس آرمان‌های شخصی خود بنیان نهاده‌اند.

۴- بررسی و بحث

۴-۱ مکتب عرفانی جامی و نجم رازی

عبدالرحمن جامی علاوه بر زندگی خانقاهی و ارشاد مریدان نقشبندی در میان دولتمردان دربار تیموری نفوذ و سلطه داشت و معضلات و مشکلات عامه مردم را با ارائه توصیه‌هایی خطاب به درباریان حل و فصل می‌کرد. «سلطان او را به مجلس خویش می‌خواند و در بزرگداشت او سعی بسیار می‌ورزید» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۸۸) و لذا «در آثار معاصران نام او مثل نام یک پادشاه یاد می‌شد» (همان: ۲۹۰). جامی را می‌توان شاعری دانست که بعد از ابن عربی در تقریر و ترویج اندیشه‌های وی به‌ویژه وحدت وجود سعی بلیغ داشت، اما از دیگر سو، دغدغه و نگرانی جامی از معاش انسان‌ها و معضلات و موانع زندگی آنان با نوع تصوّف وی که برخاسته از مشی و مرام فرقه نقشبندیه است، در ارتباط مستقیم است.

مبنای طریقت نقشبندیه ارتباط با حیات اجتماعی جامعه و سازش با مردم بود. مشایخ طریقت نقشبندیه در حل مشکلات مردم عادی و مظلوم نزد پادشاهان ایفای نقش می‌کردند. بنابر تعلیمات احرار، سالک راستین کسی است که وجودش همواره سبب

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۱۷

راحتی و آسایش مردم شود و به واسطه مصاحبت و ارتباط او و سلاطین، حاکمان در صدد تأمین منافع مردم برآیند (احرار، ۱۳۸۰: ۱۷۰). جامی نیز با همه مرتبتی که در عرفان داشت از بساط ارشاد گریزان بود و اصلاح حال ارباب طریقت را در معاشرت و مجالست می‌جست (صفا، ۱۳۶۷: ۴/۳۵۳).

نجم رازی از عارفان بزرگ سلسله کبرویه است که یکی از سلسله‌های عرفانی تأثیرگذار در ایران و طریقه منتسب به شیخ نجم‌الدین کبری است. بر خلاف سلسله نقشبندیه، گرایش نجم‌الدین کبری و مریدانش به شیعه دوازده امامی بود و از این حیث باید گفت که کمتر سلسله‌ای در تصوف سراغ داریم که چنین از ولایت شیعی سخن گوید (نصیری و درودگر، ۱۳۹۳: ۱۱۹-۱۳۷). در این طریقت عرفانی، علاوه بر مسائل فردی سیر و سلوک به ارزش‌های اجتماعی نیز نظر می‌شود و مریدان این مکتب نسبت به مسائل اجتماعی بی‌تفاوت نیستند. مکتب عرفانی نقشبندیه از این حیث با مکتب کبرویه سازگاری دارد و در هر دو مکتب توجه به مسائل اجتماع بر خلوت‌گزینی برتری دارد. نجم رازی از جمله صوفیانی است که به ارتباط متقابل سیاست و عرفان باور دارد و پادشاه در نگاه وی خلیفه‌الله فی الارض است که با کوچک‌ترین ظلم این جانشینی از او ساقط می‌شود. نجم‌الدین رازی بخشی از *مرصادالعباد* را به سلوک پادشاهان اختصاص داده است (رک: *مرصادالعباد*، ۱۳۱۲، باب پنجم، فصل اول: ۲۳۲) و اهتمام وی در این فصل بر این بوده که نحوه سلوک اهل‌الی قدرت را بیان کند.

۴-۲ آرمان‌های سیاسی جامی و نجم‌الدین رازی

ویژگی‌های دوره حیات و نیز تعالیم مکتب عرفانی عبدالرحمن جامی و نجم‌الدین رازی سبب شد تا این دو عارف و شاعر مسلمان، بر خلاف چهره رایج عرفان، روی به سیاست آورند. با مطالعه *مرصادالعباد* و نیز حکایت‌های *هفت‌اورنگ*، مشخص شد که آرمان و چشم‌انداز سیاسی این دو عارف شهیر، در چهار بخش قابل بررسی است: چگونگی برگزیدن پادشاه، دیانت و سیاست پادشاه، شیوه سامان‌بخشی به اوضاع مظلومین در جامعه، و انتقاد از راهکار حکومت برای کسب درآمد.

۴-۲-۱ چگونگی برگزیدن پادشاه

در باب به قدرت رسیدن پادشاه و بر تخت سلطنت نشستن، اعتقاد معمول در عهد فتودالیزم این بود که پادشاه فره ایزدی دارد و از این روی وی را برگزیده خدا خطاب می‌کردند که نه در برابر خلق، بلکه فقط در برابر خدا مسئول است و این امر سبب می‌شد تا آراستگی به اخلاق الهی برای پادشاه از ضروریات به شمار آید و همانگونه که پیش از این اشاره شد، حتی خون‌خوارترین حکومت‌ها مانند مغول‌ها هم به نوعی خود را مقید به عقاید مسلمانان جلوه می‌دادند. فره ایزدی یک موهبت اهورایی است که صاحب این موهبت می‌تواند با همت آن را به کمال برساند و در صورت خطا و خروج از اخلاق ایزدی، این جایگاه و موهبت از وی سلب می‌گردد. چنین دیدگاهی را در عهد مولوی نیز مشاهده می‌کنیم و در ابیاتی از او شاهدیم که سلطنت را تنها در اختیار کسانی می‌داند که از فره ایزدی برخوردارند:

منم ز سایه او آفتاب عالم گیر که سلطنت رسد آن را که یافت ظلّ هما
(مولوی، ۱۳۹۳: ۹۰)

چنین تفکراتی که آمیخته با نوعی جبرگرایی بوده، در اندیشه نجم رازی نیز نقش بسته است و می‌بینیم که او تاخت و تاز بی‌رحمانه مغول را تنها نتیجه غضب الهی بر مردمی می‌داند که از دستورات حق روی گردان بودند و آن را دلیلی بر نزول قهر الهی در شکل حمله کفار تتر می‌داند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۸). نجم رازی حکومت را تنها به صورت سلطنت که حکمرانی بی حدّ و حصر یک نفر بر همگان است، تعریف می‌کند و این دیدگاه نشأت گرفته از عصر اوست که حکومت را به صورت موناشرسی یعنی حکومت شخصی واحد بر مردم پذیرفته‌اند (دورانت، ۱۳۷۰: ۳۴۷). وی در مرصاد‌العباد با اشاره به آیه ۲۶ سوره ص، سلطنت را خلافت و نیابت حق تعالی می‌داند: «يَا دَاوُدُ اَنَا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ» اشارت است بدانچه پادشاه باید که پادشاهی خود را عطاء حق شناسد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۲۳۴).

باور پذیرفته شده ایرانیان که نزد نجم رازی و هم‌عصرانش نیز نمود داشت، این بود که شاه دارای فره ایزدی است و از سایر افراد بشر برتر، و نایب و جانشین خدا در روی زمین

است و چون شاه دارنده فرّه ایزدی و برگزیده خداست، فقط در برابر خدا مسئول است، نه در برابر خلق؛ پس مشروعیت او فقط ناشی از این برگزیدگی است (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۱). در مقابل، جامی عقیده‌ای متفاوت با نجم رازی دارد که بر ضد تفکرات رایج تا آن زمان بود و به صورت یک ایده آرمانی در ذهن وی نقش بسته بود. این ایده جامی در *اسکندرنامه* از زبان پادشاه آرمانی وی، در داستان اسکندر که خود را بر خاک تواضع انداخت، اینگونه نقل شده است:

چنین گفت دانشور روم و روس	که چون رخت بست از جهان فیلقوس
سکندر برآمد به تخت بلند	صلایی به بالغ دلان درفکند
که ای واقفان از معاد و معاش	که هستیم با یکدگر خواجه تاش
سفر کرد ازین ملک شاه شما	به هر نیک و بد نیکخواه شما
نباشد شما را ز شاهی گزیر	که باشد به فرمان او دار و گیر
ندارم ز کس پایه برتری	که باشد مرا وایه سروری
ز خیل شما من یکی دیگرم	خیال سری نیست اندر سرم
بجویند از بهر خود مهتری	کرم پروری معدلت گستری

(جامی، ۱۳۸۵: ۹۳۷)

چنان که از این ابیات بر می آید، جامی به موضوع فرّه ایزدی و انتخابی بودن پادشاه از سوی خداوند معتقد نیست و از نظر او پادشاه برتری یا مزیت خاصی بر سایر افراد جامعه ندارد و باید بدون توجه به نسب و تنها براساس قابلیت و دانشی که دارد، انتخاب شود. این نکته در تفکرات جامی بسیار جالب و البته قابل تأمل است، زیرا او عقیده انتخابی شدن شاه را پیش می راند که تماماً با شرایط، واقعیت، مفکوره و اعتقاد معمول زمان فتودالیزم ضد بود و تنها خیال دورپرواز شاعر قادر بود که چنین اندیشه‌ای را در تفکر خود جا دهد (افصح زاد، ۱۳۷۸: ۲۷۰).

۴-۲-۲ دیانت و سیاست پادشاه

ارتباط میان دیانت و سیاست از دیرباز مورد بحث پژوهشگران این حوزه بوده است و در این خصوص اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد. برخی مطابق با نظریه تباین، هیچ

ارتباطی میان عرفان و سیاست قائل نیستند: «از تئوری ولایت عرفانی، رهبری باطنی در می‌آید نه رهبری سیاسی و در مقام حکومت و مدیریت، ناکارآمد و بلکه بسیار خطرناک است» (سروش، ۱۳۷۸: ۲۸۰). برخی دیگر بر اساس نظریه وحدت عرفان و سیاست، معتقد به ارتباط این دو مقوله هستند و اساساً توفیق در اخلاق و عبادت را منوط به شرکت در فعالیت‌های سیاسی می‌دانند و در واقع سیاست انسانی را در مدیریت جامعه به سوی عالی‌ترین اهداف مادی و معنوی تعریف می‌کنند (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۰۵).

عبدالرحمن جامی و نجم رازی هر دو به ارتباط میان عرفان و سیاست باور دارند و حضور ایشان در عرصه فعالیت‌های سیاسی نیز مؤید همین مطلب است. اما درباره دیانت و سیاست پادشاه، دیدگاهی متفاوت نسبت به یکدیگر دارند. نجم‌الدین رازی بر این باور است که دیانت برای پادشاه یک اصل بنیادین به حساب می‌آید و دیانت پادشاه تا جایی نزد وی حائز اهمیت است که حتی عدالتی را که بر پایه طبع و نه بر پایه شرع باشد، قابل اعتنا نمی‌داند: «چون حکومت به حق کند به فرمان حق کند نه برای هوای نفس و دنیا و خلق، اگرچه عدل کند به طبع نکند به شرع کند و برای حق کند نه برای خلق» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۲۳۵). به نظر، این دیدگاه به تعبیر و برداشت وی از مفاهیم «ظل‌الله» و «خلیفه فی الارض» مرتبط باشد. وی سلطنت و خلافت را نیابت حق تعالی در زمین می‌داند و معتقد است که حق تعالی در سایه همای، سری از اسرار لطف خویش ودیعت نهاد و هرگاه سایه مرغ همای بر سر شخصی افتد، آن شخص عزت سلطنت می‌یابد (همان: ۲۳۲-۲۳۳).

به نظر می‌رسد ظلم افزون شاهان در آن عهد سبب شده تا نجم رازی دیانت و تخلّق به اخلاق الهی را اصلی مهم برای شاهان برشمارد. او پادشاهی را وسیله‌ای برای تقرّب به حضرت عزت یاد می‌کند و می‌گوید که چون سلطان خلیفه‌الله است، پس در قیقت سایه خداوند بر روی زمین است و شرط این سایگی و خلافت را در بهره‌مندی از صفت مستخلف می‌داند تا با چنین خصیصه‌هایی بتواند پناهگاه مظلومان باشد. وی با لحنی تند عنوان می‌کند که وقتی پادشاهی که قرار است پناهگاه مظلومان باشد، خود عامل ظلم بر مردم شود، دیگر نمی‌توان وی را ظل‌الله یا خلیفه‌الله خواند:

دارو سبب درد شد اینجا چه امید است زایل شدن عارضه و صحت بیمار
(همان: ۲۴۴)

جامی در این زمینه نظری کاملاً متفاوت با نجم رازی دارد. او با توجه به رضایتی که از عملکرد سلطان در خصوص آرامش و رفاه نسبی جامعه داشته و با علم به غارت‌ها و خونریزی‌های مغولان به نام دین و دینداری، دیانت را چندان برای شاه مهم نمی‌داند و شرط اساسی پادشاهی را اجرای عدالت و حمایت از خلق در برابر ظالمان می‌داند. این در حالی است که تا پیش از عهد جامی، پادشاه سایه خدا در زمین بود و به همان اندازه که سلطان سردار حکومت بود، پیشوای دینی و مذهبی هم بود. در چنین شرایطی، پادشاه عادل بی دین را از پادشاه ظالم دیندار بالا گذاشتن، نیاز به یک جسارت فوق‌العاده مدنی دارد (افصح زاد، ۱۳۷۸: ۲۷۰). جامی در روضه سوم بهارستان، این عقیده خود را آشکارا بیان می‌کند: «حکمت در وجود سلاطین، ظهور نصف و عدالت است، نه ظهور به صفت عظمت و جلالت. نوشین روان با آنکه از دین بیگانه بود، در عدل و راستی یگانه بود... در تواریخ چنانست که پنج هزار سال سلطنت عالم تعلق به گبران و مغان داشت و این دولت در خاندان ایشان بود زیرا که با رعایا عدل می‌کردند و ظلم روا نمی‌داشتند:

عدل و انصاف دان نه کفر و نه دین آنچه در حفظ ملک در کارست
عدل بی دین نظام عالم را بهتر از ظلم شاه دیندارست
(جامی، ۱۳۷۱: ۴۵-۴۶)

جامی مراد از سلطنت را تأمین رفاه مردم می‌داند و این بدان خاطر است که در نگاه او سلطان ظل الله است که سایه فضل الهی به وسیله عدل وی به خلق می‌رسد (افصح زاد، ۱۳۷۸: ۲۶۵-۲۶۴).

۴-۲-۳ شیوه سامان بخشی به اوضاع مظلومان در جامعه

یکی از دغدغه‌هایی که برای یک عارف مسئولیت‌پذیر وجود دارد، اوضاع مظلومان در جامعه است. درباره اوضاع اسف‌بار اجتماع در عصر نجم رازی پیش از این توضیحاتی ارائه شد. پریشانی اوضاع اجتماعی عصر نجم رازی تا حدی بود که وی بهترین راه خروج از این اوضاع را در اصلاح قانون می‌داند. نجم رازی در *مرصادالعباد* به این موضوع مهم نیز پرداخته است و نظرات خود را برای رهایی مظلومان از ظلمی که در آن قرار داشتند، در چهار بخش عنوان کرده است. وی در گام نخست، شرط نیابت حق تعالی را در مقید بودن

به دستورات شرع می‌داند. در مرحله بعدی پادشاه را مسئول حفظ برابری میان رعایا معرفی می‌کند تا مبادا قوی بر ضعیف استیلا یابد. سومین پیشنهاد وی بازنگری و تصحیح قوانینی است که از شاهان گذشته به یادگار مانده و به واسطه آن قوانین رعیت در تنگنا قرار داده می‌شوند. در نهایت، او معتقد است که امور رعیت باید توسط شخص پادشاه و نه اصحاب دیوان و ارباب مناصب، رسیدگی و حل و فصل شود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۲۴۶-۲۴۹). اما در بستر آرامش حاکم بر عهد جامی، وی برای سامان‌بخشی به اوضاع جامعه، برقراری صلح اجتماعی میان ظالم و مظلوم را پیشنهاد می‌کند (افصح‌زاد، ۱۳۷۸: ۲۶۲). از این‌روست که وی به دولتمندان، سخاوت و بیچاره‌نوازی را توصیه می‌کند:

هر چه داری ببخش و نام بر آر	به نکویی و نام نیک گذار
زانکه زیر زمردین طارم	نام نیکو بود حیات دوم
هر چه دادی نصیبت آن باشد	وانچه نی حظ دیگران باشد

(جامی، ۱۳۸۵: ۲۸۵-۲۸۴)

جامی برای تشویق دولتمندان به سخاوت، در حکایت «معامله و مقاوله حکیم با زن» از دفتر سوم سلسله‌الذهب، حکیم خطاب به زنی که بیشتر پول خود را به نیازمندان بخشید و مابقی را صرف امور زندگی خویش نمود، چنین می‌گوید:

هر چه دادی همان ذخیره تست	روشنی‌بخش روز تیره تست
و آنچه از بهر خود نهادستی	جای در جیب و کیسه دادستی
ز آن شود کار وارثی به‌رواج	یا کند دست حادثی تاراج

(همان: ۲۸۵)

و سپس از مفلسان می‌خواهد که قناعت پیشه کنند و فقرا را به قناعت دعوت می‌کند. وی برای بیان منظور خویش در مثنوی *سلامان*، در «حکایت آن پاره دوز که هر ساله یک بار میوه تازه می‌خرد»، چنین می‌گوید:

در ری پینه‌دوزی می‌زیست که زیر مخارج زندگی کمرش خم شده بود. هر سال از میوه‌های نوبرانه به اندازه کافی می‌خرید و نزد فرزندانش می‌برد و خطاب به آنان می‌گفت که اگر صد بار هم از این میوه‌ها بخورید طعم و عطرش تغییری نخواهد

کرد. پس ترک آرزومندی کنید و به همین یک بار رضایت خاطر داشته باشید:
ترک آز و آرزومندی کنید طبع را مایل به خرسندی کنید
(همان: ۳۲۲)

جامی با دعوت توانمندان به جود و کرم و نیز درخواست از تنگدستان و فقرا برای قناعت‌پیشگی در پی آن است که میان ظالم و مظلوم صلح اجتماعی برقرار کند تا با برقراری رفاه عمومی، امنیت جامعه به خطر نیفتد. لذا در گام بعدی، ساخت مطلقیت پادشاهی را پیشنهاد می‌کند که براساس عدل و انصاف و دانش ساخته شده باشد (افصح زاد، ۱۳۷۸: ۲۶۲). در واقع، وی آسودگی خلق را وظیفه اصلی پادشاه می‌داند. چرا که او رعیت را رمه و پادشاه را چوپانی می‌داند که باید برای محافظت این رمه از گرگ که همان ظالم است بکوشد و عدالت را برای سلطنت به مثابه ستونی می‌داند که بدون آن سلطنت پایدار نخواهد ماند. و از این رو در دفتر اول *سلسله‌الذهب* خطاب به سلطان حسین بایقرا چنین می‌گوید:

ای به شاهی بلند آوازه	کردی آیین خسروی تازه
حق ز شاهان به غیر عدل نخواست	آسمان و زمین به عدل پیاست
سلطنت خیمه‌ایست بس موزون	کش بود راستی و عدل ستون
شاه باشد شبان و خلق همه	رمه و گرگ آن رمه ظلمه
چون شبان سازگار گرگ بود	رمه را آفتی بزرگ بود

(جامی، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۵)

از کلام جامی چنین بر می‌آید که فقط پادشاه می‌تواند از رعیت در برابر ظلمی که اتفاقاً به زعم جامی از جانب عمال حکومتی است، محافظت کند. در دفتر سوم *سلسله‌الذهب*، در «حکایت سلطان غازان که ظالمی را برای توبره کاه گشت»، این دیدگاه جامی مشهود است. در این حکایت، سلطان غازان، صاحب منصبی که توبره‌ای کاه را به زور از فقیری ستانده بود، در آتش سوزاند تا ظلم او به رعیت به سایر صاحب‌منصبان حکومتی سرایت نکند (همان: ۲۷۵-۲۷۴).

۴-۲-۴ انتقاد از راهکار حکومت برای کسب درآمد

در عهد نجم‌الدین رازی دربارهٔ اوقاف، آنچنان که حق وقف است، عمل نمی‌شد و مال وقفی برای مصارفی غیر از آنچه صاحب مال تعیین کرده بود، استفاده می‌شد. این را می‌توان از کلام وی در *مرصاد‌العباد* دریافت. در زمان وی، حکومت برای جبران برخی کاستی‌ها از اموال موقوفه برای مصارف غیر استفاده می‌کرد که این موضوع برای عارف متشرعی همچون نجم رازی پذیرفتنی نبود. براساس نظر وی اموال موقوفه باید مطابق نظر صاحب مال در جهت بهره‌مندی مظلومان و محرومان استفاده شود.

نجم‌الدین رازی یکی از سعادت‌های ملوکانه را احیای خیرات و اوقاف می‌داند. چرا که در غیر این صورت مستحقان مظلوم که از بهرهٔ آن خیرات محروم می‌شوند، نفرین خواهند کرد که این نفرین دامن‌گیر خواهد شد. در نگاه وی شرط عقل و دین نیست که مال وقفی بر قسم دیگر صرف شود که اگر چنین شود صاحبان وقف به درگاه حق، در برابر چنین ظلمی، تَطَلُّم خواهند نمود. از این روی بر پادشاه فرض می‌داند که مال وقف را بر مستحقان مقرر دارد و فردی امین و صاحب دیانت را بر امور اوقاف بگمارد. در اندیشهٔ نجم‌الدین رازی، پادشاه باید در کارها دو طرف افراط و تفریط را نگاه دارد تا نه از مبالغت وی در سیاست هراسان و نفور شوند و نه از زیادتِ حِلْمِ وی ظلمهٔ مستولی شوند و کار بر مصلحان و ضعفاء تنگ گردد. لذا، وجود شخص خردمند و هوشیار و صادق‌القولی که صاحب دین و دیانت باشد را برای پادشاه ضروری می‌داند تا همواره پادشاه را بر جملگی احوال ممالک باخبر سازد تا اگر بر رعیت ظلمی رود به پادشاه عرضه دارد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۲۵۹-۲۶۳).

اما مشکلی که در عهد جامی محسوس بود، مربوط به کارگزاران حکومتی می‌شد و این مسأله در موضوع مربوط به مالیات نمود بیشتری داشت. اصل «خلوت در انجمن» که شعار اصلی نقشبندیه بود، سبب می‌شد تا افرادی همچون خواجه احرار و جامی، نسبت به ظلم و بی‌عدالتی بی‌تفاوت نباشند و به چنین مواردی واکنش نشان دهند. چنانکه یکی از سنگین‌ترین مالیات‌های عصر جامی «تمغا» بود که «این نوع مالیات از نظر روحانیان، شرعی نبود» (میرجعفری، ۱۳۹۵: ۲۱۵). «تمغا» تا روزگار ابوسعید گورکان داشت و بر اثر اصرار خواجه احرار، سلطان مذکور آن را لغو کرد (مایل هروی، ۱۳۸۹: ۲۷). در

روضات الجنات نیز به این موضوع اشاره شده: «سلطان سعید به کرات و مراتب به زیارت خواجه تشریف فرمود و به هر چه رأی منیر (حضرت) ارشاد پناهی میل فرمود درجه قبول یافت. و تمغاء بخارا که مبلغ سنگین و گرانمند بود بخشش یافته، مطلقاً برافتاد و سلطان سعید متعهد گشت تمغاء تمام ممالک محروسه را با جمیع منکرات و مناهی براندازد» (اسفزاری، ۱۳۳۹: ج ۲، ۱۹۳). جامی در دفتر اول سلسله الذهب به شغل تمغاجی اشاره کرده است و از فشار مالیاتی بر مردم انتقاد می کند و نشان می دهد که چگونه تمغاجیان با گرفتن مالیات های سنگین از رعیت، مردم را تحت فشار قرار می دهند. به گفته جامی این فشار به حدی بود که اگر معامله ای بدون مهر تمغاجی صورت می پذیرفت، تمغاجیان آن معامله را به آشوب می کشاندند:

فی المثل گر یکی ز عام الناس بفروشد سه چار گز کرباس
خالی از داغ صاحب تمغا در همه شهر افکند غوغا

(جامی، ۱۳۸۵: ۱۰۳)

یکی دیگر از بخش های دربار عهد تیموریان که جامی در هفت/ورنگ به انتقاد از آن پرداخته، دیوان احتساب است که وظیفه آن رسیدگی به اوضاع بازار بود و «وظیفه رسیدگی به نرخ بازار و اوزان و مقادیر خرید و فروش و نظارت بر بدی یا مرغوبی اجناس روستاییان و پیشه‌وران را داشت» (راوندی، ۱۳۸۲: ۶۳۱). یکی از مأموران این دیوان، شحنه بود که جامی در حکایت هایی از هفت/ورنگ به انتقاد از شحنه پرداخته است. وی معتقد است که تمغاجیان با همدستی شحنه به بهانه های مختلف سعی در آزار و چپاول اموال مردم دارند و در دفتر اول سلسله الذهب به این موضوع اشاره می کند و شحنه را از شرع بی بهره می داند:

آن که شرع خدای ازوست تباه نیست گویا ز سر شرع آگاه
کرده در کوی و خانه و بازار شرع و دین را بهانه آزار
میر بازار و شحنه شهر است شرع از او ز شرع بی بهر است
فی المثل گر یکی ز عام الناس بفروشد سه چار گز کرباس
خالی از داغ صاحب تمغا در همه شهر افکند غوغا

سازد او را نکرده هیچ گناه پشت و پهلو به ضرب دره سیاه
(جامی، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۰۳)

سپس در سبحة‌الابرار، عیاران روزگار را به صبر در برابر ظلم شحنه فرا می‌خواند و معتقد است که صبر در برابر این همه ظلم در نهایت پیروزی به همراه خواهد داشت:

شحنه‌ای گفت که عیاری را مانده در حبس گرفتاری را
بند بر پای برون آوردند بر سر جمع سیاست کردند
شد ز بس چوب چو انگشت سیاه لیک بر نامد ازو شعله آه
صبر اگر چند که زهر آیین است عاقبت همچو شکر شیرین است
(همان: ۴۹۸-۴۹۹)

۵- نتیجه‌گیری

مطالعه و بررسی آرمان‌های سیاسی این دو عارف قرن‌های ۷ و ۹ هجری در دو اثر مرصادالعباد و هفت اورنگ نشان می‌دهد:

- ۱) ظلم و فسق فراوان در عهدی که نجم‌الدین رازی می‌زیست، سبب شد تا وی سلطنت را در حکمرانی مطلق یک نفر بر همگان تعریف کند (واقع‌گرایی). مطابق تعریف نجم‌الدین از فره ایزدی، که آن را برگزیده شدن از سوی خداوند می‌داند، شاه فقط در برابر خداوند مسئول است. اما در مقابل، جامی هیچ مزیت خاصی برای پادشاه نسبت به مردم قائل نیست و معتقد است که پادشاه باید توسط کارگروهی متخصص و براساس قابلیت و دانش انتخاب شود (آرمان‌گرایی).
- ۲) نجم‌الدین رازی دیانت را برای پادشاه بسیار ضروری می‌داند و این ضرورت آن قدر نزد وی دارای اهمیت است که حتی عدالتی را که بر پایه شرع نباشد، دارای ارزش نمی‌داند. هر چند شرایط زمانه نجم‌رازی حکایت از آن دارد که این دیدگاه او بیشتر آرمانی است و نمی‌توان آن را بر پایه واقعیت موجود عصر وی دانست. ولی جامی که در عصری آمیخته با رفاه و نیز برخوردار از اعتبار در دربار سلطان حسین می‌زیسته است، در این خصوص انعطاف بیشتری دارد و با توجه به میگزاری‌های سلطان حسین به عنوان یک حاکم طرفدار شرع، دیانت و

پابندی به شرع را برای پادشاه چندان ضروری نمی‌داند و در عوض شرط اساسی را برای پادشاه، اجرای عدالت و حمایت از مظلومان در برابر ظالمان عنوان می‌کند که این دیدگاه بر پایه واقعیت موجود در عصر جامی است.

۳) نجم‌الدین رازی با اشاره به قوانین نادرست پادشاهان گذشته، تنها راه برون‌رفت مظلومان از اوضاع نابسامان اجتماعی را در اصلاح قانون اعلام می‌کند و شرط تحقق این آرمان را در رهایی پادشاه از امارگی نفس برمی‌شمارد. در مقابل، جامی برقرای صلح اجتماعی میان ظالم و مظلوم را در جامعه خویش به عنوان یک راهکار مناسب برای آرامش بیشتر طبقه مظلوم جامعه معرفی می‌کند. در صلح اجتماعی مورد نظر جامی، توانگران با برخورداری از جود و سخاوت از مستمندان دستگیری می‌کنند و ضعیفان بر آنچه دارند، قناعت می‌ورزند تا هم تبعیض اجتماعی کمرنگ‌تر شود و هم مانع از بروز اعتراض مظلومان جامعه گردد که این هم یک دیدگاه واقع‌گرایانه است.

۴) نجم‌الدین رازی و عبدالرحمن جامی نسبت به نوعی از درآمد دولت و دولتمردان معترض بودند. این اعتراض در عصر نجم‌الدین رازی به موضوع اوقاف مربوط بود که در آن عصر اموال موقوفه را در راهی غیر از آنچه وقف شده، استفاده می‌کردند. این اعتراض در عهد جامی، بیشتر معطوف به موضوع مالیات بود و از آنجا که برخی از صاحب‌منصبان از قدرت خویش برای اخذ مالیات‌های زوری و اجباری سوء استفاده می‌کردند، جامی در هفت اورنگ به این موضوع واکنش نشان داده است. سوء استفاده از اموال وقفی توسط دولت در عهد نجم رازی و نیز اخذ مالیات‌های سنگین و بعضاً غیرقانونی در عصر جامی، حاکی از آن است که مردم و حکومت این دو عصر به لحاظ توان اقتصادی در شرایط متفاوتی بوده‌اند.

در مجموع، با توجه به مکتب عرفانی نجم رازی که بر خلاف مکتب فرقه نقشبندیه، شیعه دوازده امامی و معتقد به ولایت شیعی بود، درباره خصائل آرمانی پادشاه همواره دین و شریعت را مد نظر قرار دارد، حال آنکه جامی با توجه به سیاست فرقه نقشبندیه که نزدیکی به دربار را جست‌وجو می‌کردند، در این خصوص انعطاف بیشتری دارد تا جایی که عدل را برای پادشاه مهم‌تر از دیانت می‌داند اما نجم رازی عدالتی را که از شرع

برنخیزد، بر نمی‌تابد. و سخن پایانی اینکه دیدگاه‌های سیاسی جامی می‌توانست با توجه به واقعیت‌های عصر وی قابل تحقق باشد. هر چند خود او نیز می‌دانست آنچه وی از دستگاه حکومت انتظار دارد، به‌طور کامل شدنی نیست و از این رو پادشاه آرمانی خود را در اسکندری خیالی جست‌وجو می‌کند. اما نجم رازی به‌جز در نحوه به قدرت رسیدن پادشاه، در سایر موارد آنچه را می‌گوید صرفاً بر پایه آرمان‌های سیاسی وی است که به نظر در عهد او قابل تحقق نبوده است.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه الهی قمش‌های (۱۳۸۹). انتشارات گلی.
- احرار، خواجه عیبدالله (۱۳۸۰). *ملفوظات*. تحریر عبدالاول نیشابوری. در مجموعه احوال و سخنان خواجه عیبدالله احرار. تصحیح عارف نوشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ازکیا، مصطفی و علیرضا دربان آستانه (۱۳۸۲). *روش‌های کاربردی تحقیق*. ج ۱. تهران: کیهان.
- اسفزاری، معین‌الدین محمد (۱۳۳۹). *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*. با تصحیح و حواشی و تعلیقات محمد کاظم امام. ج ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- افصح زاد، اعلا خان (۱۳۷۸). *نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی*. با همکاری انستیتو شرق‌شناسی و میراث خطی. زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب. چاپ اول. تهران: مرکز مطالعات ایرانی.
- آقابخش، علی و مینو افشاری راد (۱۳۸۳). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: نشر چاپار.
- تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶). *کشاف اصطلاحات الفنون*. ترجمه جورج زیناتی و عبدالله خالدی. چاپ اول. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جاسمی، محمد و بهرام جاسمی (۱۳۵۸). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: انتشارات گوتنبرگ.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۱). *بهارستان*. به تصحیح دکتر اسماعیل حاکمی. چاپ دوم. تهران: انتشارات اطلاعات.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۵). *مثنوی هفت اورنگ*. تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. چاپ اول. تهران: انتشارات اهورا.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). *عرفان اسلامی*. تهران: دانشگاه شریف.
- درگاهی، محمود (۱۳۸۵). «جامی و جامعه او». *پژوهشنامه ادب غنایی*. سال چهارم. شماره ۷. صص ۵۲-۳۵.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۲۹

دورانت، ویل (۱۳۷۰). *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی. چاپ ششم. تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.

رازی، نجم‌الدین (۱۳۱۲). *مرصادالعباد*. به سعی و اهتمام حسین‌الحسینی‌التعمه‌اللّهی. مطبعه مجلس. راوندی، مرتضی (۱۳۸۲). *تاریخ اجتماعی ایران*. جلد چهارم. بخش اول و دوم. چاپ اول. تهران: انتشارات نگاه.

رحیمی، مهدی، احمد خواجه ایم و اعظم نگاریان (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی ادبیات سیاسی در *گلستان سعدی*، *بهارستان جامی* و *پریشان قآنی*». دومین کنفرانس بین‌المللی مطالعات زبان، ادبیات، فرهنگ و تاریخ.

رضی، احمد (۱۳۸۶). «روش در تحقیقات ادبی ایران». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. دوره ۱. شماره ۱. صص ۱۲۹-۱۴۱.

روشن‌ضمیر، محمدابراهیم و علی عربی آیسک (۱۳۹۸). «آرمان‌گرایی در عین واقع‌گرایی از منظر قرآن». *آموزه‌های قرآنی*. شماره ۲۹. صص ۱۷۵-۱۹۷.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *با کاروان حله*. چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات علمی. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*. تهران: نشر صراط.

شاه‌ملکی، رضا (۱۳۹۷). «سرچشمه‌های تصوف، سیاست و عرفان در آثار نجم‌الدین رازی و ااکاوی اندیشه ایران‌شهری در آن (با تأکید بر *مرصادالعباد* و *مرسوزات اسدی*)». *اولین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ایران*: تهران.

شفق، اسماعیل و فروزان آزادبخت (۱۳۹۲). «بررسی «سلطانیات» در مکتوبات مولوی و منشآت جامی. *زبان و ادب فارسی*. (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز). دوره ۶۶. شماره ۲۲۷. صص ۷۱-۹۴.

شیرخانی، علی و جعفر ساسان (۱۳۹۵). «واکاوی وجوه تعاملی عرفان و سیاست در اندیشه‌های نجم‌الدین رازی». *پژوهش‌های سیاست اسلامی*. دوره ۴. شماره ۱۰. صص ۸۵-۱۰۷.

صدقی، حسین (۱۳۸۰). «اندیشه‌های جامی در مثنوی‌های *هفت اورنگ*». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)*. دوره ۴۴. شماره ۱۷۹-۱۷۸. صص ۱۱۹-۱۵۴.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۷). *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۴. چاپ هشتم. تهران: انتشارات فردوس.

صفری، جهانگیر و ابراهیم ظاهری (۱۳۸۹). «پیوند سیاست با عرفان در *مرصادالعباد* نجم‌رازی». *مطالعات عرفانی*. شماره ۱۲. صص ۹۹-۱۲۰.

فتوحی تکانته، سوسن (۱۳۹۸). «مقایسه سبک شناختی نامه‌های جامی و غزالی در بافت سیاسی با

۳۰ / آرمان‌های سیاسی جامی و نجم‌الدین رازی در هفت اورنگ و مرصادالعباد / سید محرمی و ...

رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی». فصلنامه زبان و ادب فارسی. دوره ۱۱. شماره ۳۹. صص ۱۳۹-۱۶۴.

گروسه، رنه (۱۳۵۳). امیراطوری صحرا نوردان. ترجمه عبدالحسین میکده. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مایل هروی، نجیب (۱۳۸۹). شیخ عبدالرحمن جامی. چاپ دوم. تهران: انتشارات طرح نو. محمدی، برات و مریم حداد خانشان (۱۳۹۸). «تعالیم اخلاقی و آموزه‌های تربیتی در مثنوی سلسله‌الذهب جامی». فصلنامه نقد، تحلیل و زیبایی‌شناسی متون. دوره ۲. شماره ۱. صص ۱۳۴-۱۵۲.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۹۳). کلیات شمس تبریزی. براساس نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: انتشارات نیک فرجام.

میرجعفری، حسین (۱۳۹۵). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان. چاپ سیزدهم. دانشگاه اصفهان و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

نصیری، محمد و محمد رودگر (۱۳۹۳). «گرایش‌های شیعی کبرویه». پژوهشنامه تاریخ اسلام. دوره ۱. شماره ۱۳. صص ۱۱۳-۱۴۵.

همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۷). «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان». ماهنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی. دوره ۱۲. شماره ۱۳۰-۱۲۹. صص ۴-۱۹.

ولایتی، علی اکبر و سجاد محمدی (۱۳۹۰). نورالدین عبدالرحمن جامی. چاپ اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.

References

- Holy Quran*. Translated by Elahi Ghomshei (2010). Goli Publications.
- Afsah zaad, A. (1999). *Critique of Jami's works and biography*. Edited by the Institute of Oriental Studies and Manuscript Heritage, under the auspices of the Miras -e- Maktoub Publishing Office. 1th ed. Tehran: Center for Iranian Studies.
- Aghabakhshi, A. and Afshari Rad, M. (2004). *Culture of Political Science*. Tehran: Chapar Publishing.
- Ahrar, O. (2001). *Malfouzat*. Written by Abdul Awal Neyshabouri, in the collection of moods and speeches of Khajeh Obaidullah Ahrar. Edited by A. Noshahi. Tehran: University Publishing Center.
- Asfzari, M. (1960). *Rawzat al-Jannat in the descriptions of the city of Herat*. Edited by M.K Imam. vol 2. Tehran: University of Tehran Press.
- Dargahi, Mahmoud. (2006). "Jami and his community". *Journal of Lyrical Literature*. 4 (7). 35-52.
- Durant, W. (1991). *The Pleasures of Philosophy*. Translated by A. Zaryab Khoei. 6th ed. Tehran: Islamic Revolution Publishing Organization.
- Ezkiya, M. and Astaneh darbban, A. (2003). *Applied Research Methods*. Vol 1. Tehran: Kayhan.
- Fotouhi Tekantape, S. (2019). "Comparing the cognitive style of Jami and Ghazali's letters in the political context of critical discourse analysis". *Persian Language and Literature Quarterly*. 11(39). 139-164.
- Grosse, R. (1974). *The Empire of the Steppes*. Translated by A.H. Meykadeh. 1th ed. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Homayoun Katozian, M.A. (1998). "Divine God and the Divine Right of Kings". *Monthly political-economic information*. 12 (129-130). 4-19.
- Jafari, M.T. (1994). *Islamic mysticism*. Tehran: Sharif University.
- Jami, A.R. (1992). *Baharestan*. Edited by I. Hakemi. 2th ed. Tehran: Information Publications.
- Jami, A.R. (2006). *Masnavi Haft Aurang*. Edited by M. Modarres Gilani. 1th ed. Tehran: Ahura Publications.
- Jasemi, M. and Jasemi, B. (1979). *Culture of Political Science*. Tehran: Gutenberg Publications.
- Mayel Heravi, N. (2010). *Sheikh Abdul Rahman jami*. 2th ed. Tarh Now publications.
- Mirjafari, H. (2016). *History of Political, Social, Economic and Cultural Developments in Iran During the Timurid and Turkmen Periods*. 13th ed. Tehran and Isfahan: SAMT and Isfahan University.
- Mohammadi, B and Haddad Khanshan, M. (2019). "Ethical teachings and educational teachings in Masnavi of the Jami Dynasty". *Quarterly Journal of Critique, Analysis and Aesthetics of Texts*. 1(2). 152-134.
- Nasiri, M. and Roodgar, M. (2014). "Shiite Inclinations of Kubrawiyya". *Quarterly research journal of Islamic history*. 1 (13). 113-145.

- Raazi, N. (1933). *Mersad al-'Ebad*. Edited by H. al-Husseyini's blessing. Majlis Press
- Rahimi, M and Khajehim, A and Negarian, A. (2019). "A Comparative Study of Political Literature in Golestan Saadi, Baharestan Jami and Parishan Qaani". *The Second International Conference on the Study of Language, Literature, Culture and History*.
- Ravandi, M. (2003). *Social History of Iran*. Vol 4. Part 1 and 2. 1th ed. Tehran: Negah Publications.
- Razi, A. (2007). "Methodology in Literary Research in Iran". *Researches on mystical literature (Gowhar Guya)*. 1 (1). 129-141.
- Roushanzmir, M. and Arabi Ayask, A. (2019). "The Realistic Idealism from Quranic Point of View". *Quranic Doctrines*. (29). 175-197.
- Rumi, J. M. (2014). *Generalities of Shams Tabrizi, based on the corrected version of Badi'at al-Zaman Forouzanfar*. 1th ed. Tehran: Nik Farjam Publications.
- Safa, Z. (1988). *History of Literature in Iran*. Vol 4. 8th ed. Tehran: Ferdows Publications.
- Safari, J and Zāheri, E. (2010). "The Links between Politics and Mysticism in Najm Rāzi's Mersād al-Ebād". *s-erfani*. 1 (12). 99-120
- Sedghi, H. (2001). "Jami's thoughts in the masnavi of Haft Aurang". *Journal of faculty of letters and humanities (TABRIZ)*. 44 (178-179). 119-153.
- Shafagh, E and Azadbakht, F. (2013). "Consideration of Soltaniyyat in Mowlana's writings and Jaamis literary compositions". *Journal of Persian Language & Literature (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz)*. 66 (227). 71-94.
- Shah Maleki, R. (2019). "The sources of Sufism, politics and mysticism in the works of Najmuddin Razi and the analysis of Iranshahri thought in it (with Emphasis on Mersad Al-Ebad's Observations and Asadi's Mysteries)". The First National Conference on Sustainable Development in Humanities and Cultural Studies of Iran. Tehran.
- Shirkhani, A. and Sasan, J. (2017). "Analyzing the Interactive Dimensions of Mysticism and Politics in the Thoughts of Najm al-Din Razi". *Islamic Politics Research*. 4 (10). 85-107.
- Soroush, A.K. (1999). *Expansion of Prophetic Experience*. Tehran: Sarat Publishing.
- Tahanwi, M. A. (1996). *Kashaf Istilahat al-funun*. Translated by G. Zinati and A. Khaledi. 1th ed. Beirut: Lebanese School of Publishers.
- Velayati, A.A and Mohammadi, S. (2011). *Nour Al-Din jami*. 1th ed. Tehran: Amirkabir Publications.
- Zarrinkoob, A.H. (2000). *Ba Karvan-e-Holleh*. 12th ed. Tehran: Elmi Publications.



**Political Ideals of Jami and Najm al- Din Razi in *Haft Aurang* and
*Mersad al-Ebad*¹**

Ehsan Seyyed Moharrami²
Hamid Reza Soleimanian³
Abbas KheirAbadi⁴
Mahmoud Firouzi Moghaddam⁵

Received: 2021/07/02

Accepted: 2021/11/04

Abstract

This article seeks to explain the political views of two famous mystics holding different mystical views than those of Khanghah-Sufis, Jami (9th century AH) and Najm al- Din Razi (7th century AH), through the study of their anecdotes, *Haft Aurang* and *Mursad al-Ebad*. Although entering the realm of politics and affiliation with the court has long been a point of contention for intellectuals and mystics, mystics like Abd al-Rahman Jami and Najm al- Din Najmuddin Razi have provided advice for improving the state of the society. The political aspirations of these two mystics can be examined from four perspectives: how the king was elected, the religiosity and policies of the king, how the oppressed of the society were organized, and criticism levelled at the government's policy for earning money. This descriptive study, by citing representative examples from *Haft Aurang* stories and quoting the teachings of Najm al- Din Najmuddin Razi, seeks to examine the political ideals of these two mystics, who lived in two different social conditions, so that the differences between the roles played by them and the reasons for their involvement in the political activities could be determined. The results of this study show that due to different social conditions in these two eras, there are fundamental differences in the political thoughts of these two mystics of the 7th and 9th centuries AH.

Keywords: Politics, Mysticism, Jami, Najm al- Din Najmuddin Razi.

1. DOI: 10.22051/JML.2021.36374.2209

2. PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Torbat Heydariyeh, Iran. ehsan.s.moharrami@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Torbat Heydariyeh, Iran (Corresponding author). hsoleimanian@yahoo.com

4. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Torbat Heydariyeh, Iran. samennet2020@yahoo.com

5. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Torbat Heydariyeh, Iran. m.firouzimoghaddam@yahoo.com

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

باشندگی و مکان‌مندی تحلیل روایت زندگی بشر حافی در تذکرة الاولیاء^۱

نگین بی‌نظیر^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

چکیده

توجه به مکان به مثابه امری اصیل و مفهوم طبیعی در تفکر یونان باستان با تلقی از مکان به مثابه امری انتزاعی، ممتد، کمی و قابل اندازه‌گیری در اندیشه مدرن مفاهیم، نتایج و صورت‌بندی‌های متفاوتی را رقم زده است. با کمرنگ شدن گوهر مکان و حقیقت سکنی گزیدن در ساحت اندیشه مدرن، مارتین هیدگر با دیدنی کردن مکان و توجه به حقیقت مکان، به مفاهیم و اصطلاحات در-جهان-بودگی دازاین، باشندگی، سکنی‌گزینی و مکان‌مندی او پرداخته است. به تعبیر هیدگر ما «باشندگانیم»؛ دازاینی ماهیتاً مکان‌مند، در جهانی مکان‌مند. جستار حاضر با توجه به گوهر و حقیقت مکان در اندیشه هیدگر به تحلیل و بازخوانی روایت بشر حافی در تذکرة الاولیاء پرداخته است و با تأکید بر این مهم که هست‌مندی دازاین در گرو موقعیت‌مندی اوست، به تحلیل موقعیتی که در «یک روز»، «در راهی» برای بشر حافی اتفاق می‌افتد، می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه انتخاب و موضع‌گیری بشر حافی نسبت به یک اتفاق ساده و عادی، آن اتفاق را از آن بشر حافی می‌کند (رویداد از آن خودکننده) و امکان‌های پیش‌رویش را گسترش می‌دهد. در پس این رویداد، بشر حافی در یک پیام قدسی فراخوانده می‌شود و او

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2021.37547.2256

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران.

n_binazir@guilan.ac.ir

در «راه» که به‌ظاهر محل گذشتن و عبور کردن است، به امنیت و آسودگی می‌رسد. در آن می‌باشد و سکنی می‌گزیند و این‌باشیدن، زمینه‌ساز وحدت چهارگانه / حضرات اربعه آسمان، زمین، میرایان و ایزدان می‌شود. زیستن و هستن بشر حافی در راه، با شدن و صیوروت محقق می‌شود و او در راه به باشندگی و آرامش می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: مکان، باشندگی، هیدگر، بشر حافی، تذکرة الاولیاء.

۱- مقدمه

تلقی از مکان یکی از وجوه متمایز و معنادار اندیشه مدرن و تفکر یونان باستان است. ارسطو مکان را امری می‌داند غیر از اجسامی که آن را اشغال کرده‌اند، چون هر جسمی می‌تواند جای جسم دیگری را بگیرد. به عبارتی هر شیئی واجد مکان طبیعی خویش است. مکان دارای مراتب بالا و پایین و واجد وجودی نفس‌الامری است؛ مراتبی که در نسبت با ما تعیین نمی‌شود و کاملاً مستقل از ماست. به روایت ارسطو (۱۳۶۳: ۱۲۸-۱۳۳) مکان بر سایر چیزها تقدم دارد؛ این نگرش و توجه به مکان به‌مثابه مفهومی طبیعی و امری اصیل در زیست‌مدرن و فناوری ماشینی دگرگون شده است. در تفکر مدرن عمدتاً حقیقت مکان نادیده گرفته شده و کمتر به مکان و نسبت آن با هستی و وجود توجه شده است. در بنیان‌گذاری دکارت از انسان به‌مثابه شیء اندیشنده و جهان به‌مثابه شیء ممتد که به افتراق جهان و انسان منجر شده است، مکان به امری انتزاعی، ممتد، کمی و قابل اندازه‌گیری تقلیل یافت. در شناخت ریاضی‌وار دکارتی همه‌چیز به‌عنوان ماده تصرف آدمی در نظر گرفته می‌شود و سکونت انسان‌ها در جوار ساحت قدس ناممکن می‌گردد (دکارت، ۱۳۷۱: ۹۹). در ساحت مدرن و در تغییر شکل طبیعت به ماده صرف برای استفاده فاعل‌های انسانی، دریافت حقیقت مکان، ناممکن و مکان مقدس و غیر مقدس بی‌معنا شد. در کم‌رنگ شدن گوهر مکان و بی‌مکانی زیست‌مدرن، مارتین هیدگر در جست‌وجوی معنای زندگی - که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری اوست - در نقدی کوبنده به تجدد/نوبودگی، فناوری، آفات تجدد و فقدان امر متعالی (پی‌یین، ۱۳۸۲: ۱۲۰-۱۲۱ و سوفر، ۱۳۸۲: ۵۹) با آشکار کردن گوهر مکان و دیدنی کردن حقیقت سکنی‌گزیدن^۱ / باشیدن^۲، به نسبت دازاین^۳ با

مکان، در جهان بودگی^۴ دازاین و مکان‌مندی^۵ او می‌پردازد. هیدگر وجود آدمی را وجودی مکان‌مند می‌داند، در این رویکرد اگر مکان را از آدمی بگیریم، چنان است که وجودش را از او گرفته‌ایم. در تلقی کمی از مکان و به تعبیر هیدگر در بی‌مکانی خدایان یونانی، انسان‌ها نیز بی‌ریشه شده‌اند. اینجا بودن قداست مکان را آشکار می‌کند و مکان آن چیزی است که بشر را مجاز می‌دارد که انسان باشد (هیدگر، ۱۳۶۷: ۷۶). در نگرش هستی‌شناختی، دازاین و جهان/انسان و مکان دو موجود معجزا و در دوسوی منفک نیستند که مستقل از یکدیگر بتوانند دگرگون و متحول شوند. «در صورتی که جهان را بر اساس نوع نگاه دکارت به عنوان مجموعه‌ای از اشیاء ممتد ببینیم، طبیعی خواهد بود که ما خود را شیء متفکر بدانیم و به عکس اگر خود را به عنوان شیء متفکر ملاحظه کنیم، طبیعی خواهد بود که جهانی را که چنین شیء متفکری در آن زندگی می‌کند، جهانی بدانیم که از اشیاء ممتد فرادستی تشکیل شده است. در مقابل اگر جهان را شبکه‌ای از دلالت‌ها ببینیم باید دازاین را به گونه‌ای دیگر ملاحظه کنیم. دازاین با اشیائی که او را دربر گرفته، یک نسبت عملی^۶ دارد که برآمده از اهتمامی پیرامون نگرانه^۷ است (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۲۵).

در نسبت آدمی با وجود و در-جهان-بودگی دازاین، حقیقت مکان، سکنی‌گزیدن و باشیدن آشکار و حاضر می‌شود. مکان چیزی در مقابل انسان نیست، نه امری بیرونی است و نه تجربه یا مفهومی درونی. به تعبیر هیدگر وقتی واژه انسان را بیان می‌کنیم، به موجودی می‌اندیشیم که در یک حالت انسانی یعنی سکنی‌گزیدن قرار دارد (هیدگر، ۱۳۸۱: ۱۹). جهان دازاین مکانی است؛ به عبارتی «هیث مکانی، نحوه‌ای بنیادی از هستی ما در عالم است» (جانسون، ۱۳۹۷: ۴۹). دازاین در بودن؛ به سوی خود بودن، به سوی دیگران بودن، به سوی جهان بودن، همواره در موقعیتی از فهم عالم قرار می‌گیرد و در عمل فهمیدن، دازاین نحوه‌ی هستی خودش را طرح می‌افکند (همان: ۵۴). در جهان بودگی دازاین با موقعیت‌ها، انتخاب‌ها و موضع‌گیری‌هایش معنا می‌یابد. انتخاب‌هایی که امکان‌های پیشروی دازاین را می‌گستراند و یا محدود و حذف می‌کند. «دازاین همواره نسبت به مسائل زندگی‌اش موضع خاصی دارد و لذا همواره براین اساس به زندگی‌اش محتوا می‌دهد. از آنجا که ما همواره در کی از اشیاء پیرامون خودمان، با توجه به اهتمام‌های عملی‌مان داریم، این موضع گرفتن را می‌توانیم فرافکنی امکان‌های معنا دار برای اشیاء و برای

خودمان بگوییم» (حنایی کاشانی، ۱۳۹۰: ۱۹۵).

جستار حاضر با توجه به جهت‌گیری هیدرگر از مفاهیم باشیدن/سکنی‌گزیدن، مکان‌مندی‌دازاین و چگونگی این بودن/زیستن به تحلیل و واکاوی روایت زندگی بشر حافی در تذکرة‌الاولیاء عطار می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه بشر با یک انتخاب/موضع‌گیری، امکانی را برای خویش رقم می‌زند که در پس آن در گستره زمین به‌مثابه خانه، مأمن و قرارگاه سکنی می‌گزیند؛ این باشندگی - پس از رخداد/واقعه زندگی در پابرهنگی بشر حافی تأیید می‌شود. او بر خاک/زمین بدون پای‌پوش راه می‌رود، چنان‌که دیگران در خانه‌هایشان. آن امنیت، مؤانست و قراری که هیدرگر در باشیدن‌دازاین تبیین می‌کند، در روایت بشر حافی محقق می‌شود. فهم بشر، شیوه زیست او و گشودگی‌اش را به جهان تغییر می‌دهد. او به تعبیری فراخوانده می‌شود و با انتخابش در تلاقی/به‌هم‌پیوستگی چهارگانه زمین، آسمان، میرایان و خدایان قرار می‌گیرد. جستار حاضر برای تبیین مفهوم باشیدن و مکان‌مندی بشر حافی مستلزم آن است که ارتباط این مفهوم را با دازاین، نحوه مواجهه او، انتخاب‌هایش، رویداد از آن خود‌کننده، در جهان‌بودگی و... را تبیین نماید تا امکان تحلیل داستان بشر حافی در این ارتباط‌ها شفاف‌تر و محکم‌تر شود.

۲- پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش به دو نوع پژوهش می‌توان اشاره کرد؛ پژوهش‌هایی که به این مفهوم در اندیشه هیدرگر پرداخته‌اند: «بررسی شرایط امکان تحقق مکان و سکنی‌گزیدن» از صافیان و انصاری (۱۳۹۳)، «بررسی جایگاه مفهوم حضرات اربعه در فلسفه هیدرگر متأخر و نسبت آن با حقیقت چیز و سکنی‌گزیدن» از بیدهندی و دیگران (۱۳۹۹)، و «بررسی رابطه سکنی‌گزیدن و فراخواندن از نظر هیدرگر» از صافیان و مؤمنی (۱۳۸۹). در ارتباط با زندگی بشر حافی نیز می‌توان به مقاله «مشایخ تذکرة‌الاولیاء بشر حافی» از ماهیار (۱۳۷۲) اشاره کرد که به روایت زندگی بشر، ارتباط‌ها و مرادواتش می‌پردازد. نکته قابل توجه در پیشینه پژوهش این است که هیچ متن، روایت و داستانی در بدنه ادبیات از منظر جستار حاضر تحلیل و بازخوانی نشده است.

۳- مبانی نظری

در جهان‌بودگی دازاین (بودن-در-مکان، زمان، تاریخ و...) هم بر هستن دازاین تکیه می‌کند و هم بر دل‌مشغولی او با جهان پیرامون. وجه حضور/ هستن دازاین مانند بودن/ قرار گرفتن درجایی نیست بلکه بیانگر درهم‌تنیدگی و درگیری دازاین است با اشیاء پیرامونی و هستومندهای دیگر؛ جهان دازاین به‌مثابه شبکه‌ای از روابط درونی است (هیدگر، ۱۳۸۱: ۱۴۰-۱۴۳ و....). چگونگی بودن و شیوه زیست^۹ دازاین است که او را به دازاین اصیل و فرید تبدیل می‌کند و از جماعت داسمنی^{۱۰} و روزمرگی‌ها، روی‌دادگی‌ها و عادت‌وارگی‌ها جدا می‌سازد. در نگاه هیدگر «انسان قدرتی نامحدود برای تصمیم‌گیری دارد.... این دازاین بیشتر از آنکه در خصوص وجود و عدم تصمیم بگیرد، درباره چگونگی بودنش تصمیم می‌گیرد. او نحوه بودن خویش را می‌آفریند و قدرت انتخاب و اختیار برگزیدن انحای مختلف بودن را دارد (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۰۵). هیدگر در بیان نسبت مکان با حقیقت وجود بر «باشیدن» تکیه می‌کند، «به معنای نحوه بودن ما آدمیان روی زمین» (هیدگر، ۱۳۷۹: ۵۹). بنیادی‌ترین شیوه بودن و درک جهان و فهم هستومندهای دیگر، باشیدن و مکان‌مندی دازاین است، به عبارتی دازاین ماهیتاً مکان‌مند در جهان مکان‌مند. هیدگر نحوه و شیوه بودن ما آدمیان را روی زمین *bauen* یا باشیدن می‌داند، سکونت داشتن *wohnen* به معنای باشیدن در آرامش و راضی بودن و در امان ماندن و محفوظ بودن است. این واژه با کلماتی از قبیل خو گرفتن، احساس راحتی کردن، و در صلح و آزاد بودن ارتباط دارد (فارل کرل، ۱۳۷۹، ۶۴؛ هیدگر، ۱۳۷۹: ۶۶ و اینوود، ۱۳۹۵: ۱۲۸). این مفهوم با زندگی کردن و صرف زیستن در جهان عینی و مادی بسیار متفاوت است. در واقع از آن خود کردن مکان و قرار یافتن، امر باشندگی را محقق می‌کند در زمینی که ذاتاً قرارگاه و قراربخش هستی است، زمینی که به شیوه ریشه‌شناسی هیدگری «هم پنهان می‌کند، در امان می‌دارد، می‌رهاند و حفظ می‌کند... و هم برون‌شونده، صادرشونده، پیش‌آینده، جهنده و ناخویش‌تندار است» (جمادی، ۱۳۸۵: ۶۳۵).

هیدگر در مقاله «ساختن باشیدن اندیشیدن» با نقطه کانونی قرار دادن «باشیدن» و با تأکید بر اینکه ما «باشندگانیم» به تحلیل این مفهوم و جنس رابطه‌اش با دو واژه پیرامونش می‌پردازد. «هدف ساختن، باشیدن است. با وجود این، هر ساختنی در حکم گونه‌ای باش-

داشتن نیست» (هیدگر، ۱۳۷۹: ۶۱). هواپیماها، پل‌ها، ورزشگاه‌ها، پاساژها، ایستگاه‌های قطار، و بزرگراه‌ها ساخته شده‌اند اما باش‌گاه و قرارگاه نیستند و کسی در آن‌ها سکونت نمی‌کند. این بناها آدمی را در خود جای می‌دهند و آدمی در آن‌ها جای می‌گیرد، اما احساس امنیت و راحتی در خانه بودن را به دست نمی‌آورد؛ به تعبیر هیدگر در آن‌ها «نمی‌باشد» (شار، ۱۳۹۷: ۷۹ و هیدگر، ۱۳۷۹: ۶۲-۶۳). باشیدن مجال بروز وحدت ازلی چهارگانه/ اربعات هیدگر را ممکن می‌سازد؛ بر زمین بودن قطعاً «در زیر آسمان بودن» است و این هر دو به معنای «ماندن در پناه خدایان» و نیز دربردارنده‌گونه‌ای «تعلق هستی انسان به یکدیگر» است؛ وحدت فانیان، خدایان، زمین و آسمان (کالینز و سلینا، ۱۳۸۵: ۱۴۹؛ فارل کرل، ۱۳۷۹: ۶۰ و هیدگر، ۱۳۷۹: ۶۷). البته برای باشیدن میان آسمان و زمین «انسان باید دو عامل و نیز تعادل میان آن‌ها را بفهمد. لفظ فهمیدن در اینجا به معنای دانش علمی نیست بلکه مفهوم وجودی است که بر تجربه معناها اشاره دارد. زمانی که محیط معنادار است، انسان احساس در خانه بودن می‌کند» (شولتز، ۱۳۹۱: ۴۳).

دازاین در موقعیت‌های پیش‌رو و در فراخوانده شدن‌ها، با انتخاب‌ها و موضع‌گیری‌هایش، امکان‌هایش را می‌گستراند یا محدود می‌کند. او درون موقعیت هستی است و درگیر با آن. به عبارتی هست‌مندی^{۱۱} دازاین منوط به موقعیت‌مندی^{۱۲} اوست. دل‌مشغولی‌های دازاین با اشیاء و امور و درهم‌تنیدگی‌اش با جهان پیرامونی، مواجهه‌ها، انکشاف و گشودگی‌ها هستی او را شکل می‌دهد. از منظر هیدگر، یونانیان برای اشیاء اصطلاح بسیار دقیق پراگماتا را استفاده می‌کردند به معنای چیزی که انسان در سروکار داشتن دل‌مشغولانه با آن کار دارد (هیدگر، ۱۳۸۱: ۱۴۳). نسبت دازاین مکان‌مند با هستومنها و اشیاء و آگاهی‌اش به این نوع بودن همان گشودگی^{۱۳} دازاین است «ما صرفاً در آنجا قرار نداریم بلکه با تمامی پیوندهای کاری، علاقه، محبت و غیره با آن گره می‌خوریم» (مک کواری، ۱۳۹۳: ۴۰). این چنین زیستن/بودن/آگاهی هم مکان عمومی/عام را محلی و خصوصی می‌کند، هم وقایع را شخصی و از آن خود و هم سکنی‌گزیدن را محقق می‌سازد. «شاید بتوانیم genius loci را به چنگ آوریم، یعنی روح مکان را که پیشینیان هم چون برابرنهادی می‌دانستند که انسان می‌باید با آن هم‌نوا گردد تا قادر به باشیدن شود، مفهوم روح مکان به گوهر مکان اشاره دارد» (شولتز، ۱۳۹۱: ۲۳). امر مهم

دیگر در نسبت دزاین و جهان، مفهوم «رویداد از آن خود کننده»^{۱۴} است که رابطه جدیدی را با هستی طرح می‌افکند. با توجه به ادوار مختلف فکری هیدگر می‌توان سه رویکرد از این تعبیر ارائه نمود، در ابتدا هیدگر رخداد را به مثابه تجربه زیستی و آنچه به نحو انضمامی متعلق به من است، بازمی‌شناسد. سپس این رویکرد متوازن می‌شود و رخداد به عنوان نتیجه مبادله انسان و هستی قلمداد می‌گردد و در نهایت، رخداد به منزله عرصه حضور متعین زمان و هستی به رسمیت شناخته می‌شود (قسامی و اصغری، ۱۳۹۶: ۱-۲). البته این جهش فکری به معنای انفصال رویکردها و مفاهیم نیست بلکه خط سیر تکاملی اندیشه اوست. رویداد از آن خود کننده، صرفاً به معنای خرید کالایی که از آن ما می‌شود، نیست بلکه مواجهه و انکشافی است در بطن همه امور عام، در رویدادگی‌ها و روزمرگی‌ها. «رویدادی که هستن را همچون آشکارگی پیش می‌کشد. رویداد از آن خود کننده آن مکاشفه معنایی یا حقیقتی از هستی است که از رخدادی همگانی یا شخصی برای یک شخص پیش می‌آید. من می‌توانم از اتفاقی اجتماعی (که در آن با دیگرانی شریک هستم) یا از رخدادی یکسر شخصی و محرمانه که کسی با من در آن شریک نبوده است، به مکاشفه‌ای از معنایی یا حقیقتی از هستی برسیم. اگر چنین شود می‌توان گفت که این رویداد برای خود من یک رویداد از آن خود کننده است» (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۶۶-۱۶۷).

۴- بررسی و بحث

۴-۱ انتخاب بشر حافی و رویداد از آن خود کننده

وجود اصیل/دزاین انسان تنها و فریدی است که در موقعیت‌های زندگی، با انتخاب‌ها و تصمیم‌هایش، امکان زیست متفاوت را برای خویش رقم می‌زند. او با موضع‌گیری‌هایش از روی دادگی‌ها و میان‌مایگی‌های دنیای عوام کنده می‌شود و فاصله می‌گیرد. درنگ / تأمل بشر حافی در شلوغی و روزمرگی‌های کوچک و بازار، یک امر عام و عمومی را انفسی و شخصی می‌کند و او را در موقعیتی قرار می‌دهد که زیست/هستی و چگونگی بودنش را دگرگون می‌سازد. «ابتدای توبه او آن بود که یک روز مست می‌رفت، در راه کاغذی دید افتاده و بر آنجا بسم‌الله الرحمن الرحیم نوشته، در حال بوی خوش خرید و آن کاغذ را معطر گردانید و بوسید و بر دیده‌ها مالید و به تعظیم تمام جایی نهاد» (عطارد، ۱۳۶۵: ۱۲۸).

اتفاق نخستین در کوی و برزن رخ داده است، در «راه»؛ محل عمومی / گذر عام. راه و معبر به رفتن / رد شدن / گذشتن و عبور کردن دعوت می‌کنند اما بشر در این گذرگاه درنگ می‌کند و می‌ایستد. این توجه بشر حافی به یک کاغذ که قطعاً از دید دیگر رهگذران مغفول مانده، بیانگر موضع‌گیری و دل‌مشغولی اوست که زمینه تعامل او را با جهان پیرامون رقم می‌زند. «دازاین همواره نسبت به مسائل زندگی‌اش موضع خاصی دارد و لذا همواره براین اساس به زندگی‌اش محتوا می‌دهد و از آنجا که ما همواره درکی از اشیاء پیرامون خودمان با توجه به اهتمام‌های عملی‌مان داریم، این موضع گرفتن را می‌توانیم فرافکنی امکان‌های معنا دار برای اشیاء و برای خودمان بگوییم» (حنایی کاشانی، ۱۳۹۰: ۱۹۵).

زیست جهان روزانه ما از پدیدارهای عینی مثل مردم، درختان، سنگ، زمین، شهر، کوچه، پنجره، روز و... تشکیل یافته است. این پدیدارهای عینی در موقعیت‌هایی با انتخاب‌ها و جهت‌گیری‌ها فردی و انفسی می‌شوند (شولتز، ۱۳۹۱: ۱۷). «یک روز»، «یک راه» و «یک کاغذ» پدیدارهای بسیار ساده، روزمره و تکراری‌اند که در زندگی هر هستنده‌ای ممکن است بارها و بارها حضور داشته باشند. معنا و خروجی فصول، روزها، شب‌ها، مکان‌ها و... با توجه به درک، دریافت و مواجهه افراد متغیر و متفاوت می‌شود. هیدگر در تحلیل شعر «یک عصر زمستانی» می‌گوید «یک عصر زمستانی چونان حضوری عینی به تجربه درمی‌آید، یعنی همچون مجموعه‌ای از کیفیت‌های خاص، یا در کل همچون یک حال و هوا، جو یا خصلت که پس‌زمینه‌ای برای کنش‌ها و رخدادها شکل می‌دهند» (شولتز، ۱۳۹۱: ۱۹). کوچه، مکان عمومی و گذرگاه همگانی است. نوع مواجهه بشر حافی / دزاین و اهتمام او به اشیاء پیرامونش امر عمومی را انضمامی و فردی می‌کند. در رابطه درون خصوصی بشر حافی با یک کلیت عمومی (یک روز / راه / کاغذ)، آن کاغذ به مثابه امری حاضر بر بشر ظهور می‌یابد، به تعبیر هیدگر چنان «نواخت ناقوس عصر، [که] انسان‌ها را چونان میرایان به نزد خدا فرامی‌آورد» (همان). این رویداد در واقع نسبت بشر حافی با هستی است که به واسطه در-جهان-هستن‌اش محقق می‌شود. درنگ، انتخاب و حساسیت بشر حافی یک رویداد عام را از آن خود می‌کند. «منش مرکزی و اصلی تجربه زیسته ما رویداد از آن خودکننده است... این جهش آغازین یا رویداد از آن خودکننده هم به من مربوط می‌شود و هم به جهان. رویداد از آن خودکننده اتفاق افتادن من و جهان

است. اتفاقی که هم به لحظه مربوط می‌شود و هم به فراشد هستن و شدن» (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۶۸ و قسامی و اصغری، ۱۳۹۶: ۸-۱۰). بشر حافی در راه کاغذی را می‌بیند که روی آن نام پروردگار نوشته شده، این موقعیت با واکنش و رفتار بشر موجب و زمینه‌ساز موقعیتی اصیل می‌شود؛ موقعیتی که موجب بینش اصیل و بصیرت او شده و به مثابه گشاینده هستی به روی بشر است و او را در مسیری که باید قرار می‌دهد «این رویداد از آن خودکننده است که دازاین را می‌سازد و او را به سوی آنجا رهسپار می‌کند (همان: ۱۷۳).

نتیجه و خروجی «بوسیدن آن کاغذ، بردیده مالیدن، معطر گردانیدن و به تعظیم تمام بر جایی نهادن» در همان شب در قالب خوابی که بزرگی می‌بیند، حامل گشودگی در اکنون بشر حافی می‌شود «آن شب بزرگی به خواب دید که گفتند: برو و بشر را بگوی که: طیبیت اسمنا فطیناک، و بجلت اسمنا فبجلناک [و] طهّرت اسمنا فطهرناک. فبعزّتی لاطین اسمک فی الدنیا و الآخرة» آن بزرگ گفت او مردی فاسق است. من غلط می‌بینم! طهارت کرد و نماز گزارد و در خواب شد. همین خطاب شنید، تا بار سیوم با مداد برخواست. وی را طلب کرد. گفتند: به مجلس شراب است رفت بر در آن شرابخانه و او مست بود- گفت بشر را بگویند که به تو پیغامی دارم» (عطّار، ۱۳۶۵: ۱۲۹). ماحصل تأمل بر یک کاغذ - موقعیت عام و همگانی - که بیان‌گر دل‌مشغولی و توجه وجودی بشر حافی به اشیاء و جهان پیرامونی است، بستر ساز امکانی خاص، فراخوانده شدن و گشودگی در زیست روزمره و تکراری او می‌شود.

۴-۲ زمین و باشندگی بشر حافی

رویداد زندگی بشر حافی - مواجهه با کاغذی در راه - ارتباط معناداری دارد با یک مکان انسان - ساخت. بشر حافی در حالت مستی و هنگام برگشت از میخانه، آن کاغذ را می‌بیند و می‌یابد و همچنین هنگامی که آن بزرگ پیغام پروردگار را به بشر حافی می‌رساند و به او بشارت می‌دهد، باز بشر در میخانه است که او را به بیرون فرامی‌خوانند. رویداد اول که زمینه‌ساز بشارت/ رویداد دوم در زندگی بشر حافی می‌شود، به یک مکان خصوصی و ساخته بشری گره می‌خورد. نقطه کانونی این رویداد، دعوت بشر حافی است از یک مکان محصور، از میخانه؛ خانه و چارچوبی که به ظاهر مکان آرامش، رهایی و باشیدن بشر حافی

است به مکانی عمومی / کوی / معبر / گذرگاه و اینکه آن رویداد، مکان عمومی را به قرار-گاه و باش-گاه بشر تبدیل می‌کند. او در گستره زمین / در راه مأمّن و سکنی می‌گیرد؛ «گفت ای یاران ما را خواندند. رفتیم و شما را بدرود کردیم. و دیگر هرگز ما را در این کار نخواهید یافت. پس همچنان شوریده و سرو پابرنه بیرون آمد و توبه کرد» (عطار، ۱۳۶۵: ۱۲۹). این انکشاف و گشودگی به واسطه «کاغذی در راه» در جان و جهان بشر اتفاق افتاد «هر انکشافی برای اینکه به وقوع پیوندد، نیازمند نوعی مکان است. در هستی و زمان، این مکان، خود دازاین است. دازاین آن هستی یا وجودی است که خود را در برابر هست‌ها یا موجودات گشوده می‌دانست. دازاین خود نوعی گشودگی تلقی می‌شود یک جور فضای باز یا بیاض و عرصه گشوده که در آن هست‌ها می‌توانند منکشف گردند» (کالینز و سلینا، ۱۳۸۵: ۱۱۹). به واسطه این رویداد / واقعه، فهم بشر به خویشتن، جهان و اشیای پیرامونش دگرگون می‌شود، آگاهی در فهم بشر که در ساحت مستی رخ داده است، گشودگی برایش به ارمغان می‌آورد.

معبر / کوی، مکانی است که توسط کرانه‌ها محصور شده است. راه اتصال‌دهنده دوسویه یا چندسویه مکان‌ها و مسیرهاست؛ شرابخانه، بازار، خانه، مسجد، حمام و... اینکه خود راه به مکانی برای باشیدن و سکنی‌گزیدن بشر تبدیل می‌شود به دلیل تغییر ماهیتی است که مکان در انکشاف و گشودگی بشر پیدا می‌کند. به یقین راه‌ها نیز مکان‌هایی‌اند که به واسطه کرانه‌ها محصور و محدود می‌شوند تا معنای راه بودن محقق شود اما به تعبیر هیدگر «یک کرانه آن نیست که در آن چیزی می‌ایستد بلکه همان‌گونه که یونانیان دریافتند، کرانه آن است که از آن چیزی حضور یافتن خود را آغاز می‌کند» (شولتز، ۱۳۹۱: ۲۴). در زیست جدید بشر حافی راه به‌مثابه مکانی امن، جنسی از آزادی، رهایی و سکنی‌گزیدن را پیش می‌کشد که بشر چنان در آن قرار می‌گیرد و زیست می‌کند که دیگر مردم در خانه‌هایشان. در این باشیدن، بشر حافی همیشه در گستره زمین پابرنه راه می‌رود. «همچنان شوریده و سرو پابرنه بیرون آمد و توبه کرد... و دیگر هرگز کفش در پای **تکرد و از اینجای وی را حافی خواندندی**» (عطار، ۱۳۶۵: ۱۲۹). نحوه زیست و از آن خود کردن مکان است که امر باشندگی را محقق می‌کند و به‌مثابه تطبیق و آرامش‌بخش انسان با جهان است (شار، ۱۳۹۷: ۷۵). آن حس امنیت و رهایی در خانه بودن که با

پابرهنگی در چار دیواری خانه دیده می‌شود، در زیست بشر حافی در سکنی گزیدن در گستره زمین محقق می‌شود. «او را گفتند چرا کفش در پای نمی‌کنی. گفت آن روز که آشتی کردم پای برهنه بودم اکنون شرم دارم که کفش در پای کنم» (عطارد، ۱۳۶۵: ۱۲۹). آن گشودگی و فهم، بشر حافی را از واسطه‌ها عبور داد او در بازگشت به طبیعت بشری خویش بی‌واسطه بر زمین قرار گرفت و از آن به بعد هم بر همان منوال زیست و باور داشت که «حق تعالی می‌فرماید که زمین را بساط شما گردانیدم. بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن» (همان). این جنس دریافت و مواجهه با زمین، دقیقاً همان همبسته‌های معنایی هیدگر از سکنی گزیدن را تداعی می‌کند. عطارد در تأیید نگاه بشر حافی و حرمت نهادن او به زمین می‌گوید «جمعی از اصحاب خلوات چنان بودند که به کلوخ استنجا نکردند و آب دهن به زمین نینداختند» (همان). امر باشیدن و سکنی گزیدن دقیقاً در آزار نرساندن به زمین / طبیعت / هستی است، اینکه احساس امنیت در همه هستی جریان یابد؛ «آسیب نرساندن راستین امری است مثبت و زمانی روی می‌دهد که ما چیزی را از پیش به حال خود رها کنیم، زمانی که آن را به هستی گوهری اش بازمی‌گردانیم، زمانی که آن را در آرامش مطلق رها می‌کنیم. باشیدن یا در آرامش بودن به معنای آرامش داشتن در آزادی و مصونیت است. در فضای آزادی که هر چیز را در گوهرش حفظ می‌کند، ویژگی اصلی باشیدن همین آسیب نرساندن و حفاظت است» (هیدگر، ۱۳۷۹: ۶۶-۶۷)

۴-۲-۱ باشیدن در راه و شدن

درونی کردن جهان برای بشر حافی در پس باشیدن او محقق می‌شود، به عبارتی آنگاه که درون او با یک امر مقدس معنادار می‌شود، از تهی بودن دور می‌گردد. به تعبیر هیدگر جهان خانه‌ای است که در آن میرایان می‌باشند... وقتی انسان قادر به باشیدن است، جهان تبدیل به یک درون می‌شود» (شولتز، ۱۳۹۱: ۲۳). این درونی کردن و باشندگی در راه، در شدن / سیروورت / و رفتن صورت می‌گیرد. راه، محل آمد و شد عابران و اتصال‌دهنده بازار، مساجد، خانه‌ها، حمام، مکتب‌خانه، میکده و... است. در رویداد زندگی بشر حافی راهی که او را به شرابخانه می‌رساند، اینک او را از شرابخانه گرفته و به خود فرامی‌خواند و در خود جای می‌دهد. راه یک امکان است چونان «پل» در تحلیل هیدگر؛ مکانی که برابر

میرایان گشاده می‌شود تا بتوانند از این کناره به آن کرانه بروند و بیابند (شار، ۱۳۹۷: ۹۴-۹۵؛ هیدگر، ۱۳۷۹: ۷۴-۴۵ و شولتز ۱۳۹۱: ۳۰-۳۳). تجربه بی‌واسطه بشر حافی از راه و بودن و زیستن در آن، چگونگی بودنش را دگرگون می‌کند. با توجه به معنای واژه «حافی» که بر پا و امر رفتن دلالت می‌کند، صیوروت و شدنی را برجسته می‌نماید که هم در کلان‌روایت عرفان بر آن تأکید شده است و هم پیوند هستی‌شناختی دارد با دازاینی که در شدن محقق می‌شود. دازاین آنی نیست که اکنون است، آنی است که می‌شود (وارنووک، ۱۳۹۳: ۳۱). در بخشی از روایت تذکرة‌الاولیاء آمده است: «نقل است که بشر شبی به خانه می‌رفت. یک پای درون آستانه و یک پای بیرون، متحیر بماند تا بامداد» (عطار، ۱۳۶۵: ۱۳۰). این الگوی در آستانه زیستن همان دعوت و استمرار در راه بودن بشر حافی است، مواجهه با امکان‌ها، چالش‌ها، کشش‌ها و مخاطره‌ها. به تعبیر شمس تبریزی «کسی که در راه است، کسی است که لقمه از شاه می‌گیرد و کسی که در خانه می‌ماند مانند کسی است که نان‌ریزه و استخوان از زمین برمی‌چیند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۴/۱) و بشر حافی همواره در حرکت، میل به گشودگی و رهایی از حصار کران‌مندی، امور مقید و امر متناهی است و هستی او در همین رفتن‌ها و شدن‌ها شکل می‌گیرد. دازاین رو به آینده دارد، از امکانی به امکانی دیگر، از موقعیتی به موقعیتی دیگر، از کینونت به صیوروت، از الزام به امکان، از روی دادگی به تعالی، از عینیت‌گرایی به شناخت انفسی، به تعبیر کیرکگور هستی‌مندی انسان همان صیوروت‌مندی اوست (کیرکگور، ۱۳۸۵: ۳۳؛ فلین، ۱۳۹۵: ۱۲۵ و مارسل، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

۴-۲-۲ از آن‌هم‌بودگی چهارگانه‌ها

در وحدت و از آن‌هم‌بودگی^{۱۵} چهارگانه / حضرات اربعه هیدگر است که آن «چیز» اتفاق می‌افتد و محقق می‌شود. هیدگر «چیز را به‌عنوان به‌هم‌پیوستگی آنچه چهارگانگی زمین، آسمان، میرایان و خدایان می‌نامد، می‌بیند» (فارل کرل، ۱۳۷۹: ۵۹). در واقع «وقتی از زمین سخن می‌گوییم، پیشاپیش هر سه چیز دیگر را در ذهن داریم ولی به یگانگی ناب این چهار نمی‌اندیشیم» (هیدگر، ۱۳۸۱: ۸۱). رخداد زندگی بشر حافی با کاغذی بر روی زمین شروع می‌شود، گسترده‌ترین و طبیعی‌ترین مکان - زمین - در درنگ کردن و تأمل بشر

حافی به مکانی برای باشیدن تبدیل می‌شود؛ کاغذی که بشر حافی را که فانی است و میرا، به ساحت معنوی / پروردگار پیوند می‌زند. کاغذ متبرک که به نام پروردگار، دعوتی است از آسمان و بسترساز و نویددهنده پیامی مینوی است که آن پیام فردای روز واقعه، از زبان بزرگی به بشر حافی داده می‌شود. پیوند زمین و آسمان / بشر حافی و امر مقدس، در قرب حقیقی او در زمین و یافتن خویش در جوار چیزها اتفاق افتاده است؛ این از آن هم شدن چهارگانه‌ها بسترساز باشیدن بشرحافی در ساحت زمین می‌شود و این قرب زمین گشودگی و انکشاف او. به تعبیر هیدگر «انسان، قرب خویش را به حقیقت وجود از دست داده است و نتیجه‌اش بی‌نصیب ماندن از انکشاف و روشنایی است» (بیدهندی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۶) و یا درنگ و تأمل او بر زمین / راه، زمین تحقیق این وحدت را میسر ساخته است، به عبارتی باشیدن به معنای قرار، آرامش و امنیت یافتن بشر حافی از آن هم‌بودگی چهار مفهوم زمین، آسمان، میرایان و ایزدان است. «میرایان چون می‌باشند در چارگانه جای دارند اما ویژگی اصلی باشیدن؛ آسیب نرساندن و محافظت کردن است. میرایان به شیوه‌ای می‌باشند که این چارگانه را در گوهر ناآشکارش حفظ می‌کنند. بنابراین، این حفاظتی که می‌باشد، چارگانه است» (هیدگر، ۱۳۷۹: ۶۸).

۵- نتیجه‌گیری

بشر حافی در درنگ و تأمل بر یک امر ساده و عادی-یک کاغذ، در روزی و در راهی- پدیده‌ای که قطعاً دیگر رهگذران بی‌اعتنا از آن گذشتند، چگونگی بودن و هستن خویش را دیگرگونه رقم می‌زند. انتخاب و موضع‌گیری بشر حافی با معطر کردن و مقدس شمردن کاغذی که نام پروردگار بر آن نوشته شده بود، او را به آسمان / امر معنوی و مقدس پیوند می‌زند، این جهت‌گیری امکان ویژه‌ای را به رویش می‌گشاید و بسترساز وحدت چهارگانه فانیان، ایزدان، آسمان و زمین می‌شود. درواقع اهتمام بشر حافی به اشیای پیرامونش و دل‌مشغولی‌اش به هستومندهای دیگر، ورای روزمرگی‌ها و روی‌دادگی‌ها، رویدادی عام و همگانی را شخصی و انفسی می‌کند (از آن خود کردن رویداد). رویداد اول زیست بشر حافی و واقعه دوم - بشارت پروردگار به اینکه چون نام مرا متبرک کردی، نامت را متبرک می‌کنیم - هر دو پیوند معناداری با میخانه دارند. بشر حافی از شرابخانه که به‌ظاهر مکانی

است که در آنجا در مستی به دنبال قرار و آرامش می‌گشت، به زمین/ راه فراخوانده می‌شود. او بعد از این پیغام، در «راه» زیست می‌کند و در گسترده‌ترین و طبیعی‌ترین مکان یعنی زمین به قرار، امنیت و باشندگی می‌رسد؛ باشیدنی که در پابرهنگی بشر حافی معنا می‌یابد. او بعد از رویدادی که زیست او را دگرگون کرد، بدون پای‌پوش در زمین قدم می‌گذارد. و در گستره آن می‌باشد؛ زمینی که به باور بشر بساط پروردگار است. پس پوشیدن کفش در خانه و مأمن مقدس محلی از اعراب ندارد. این وجه هستن و بودن بشر حافی در رفتن، شدن و صیوروت استمرار می‌یابد. زیستن در موقعیت آستانه‌ای برای بشر حافی یعنی حرکت از کینونت به صیوروت، از الزام به امکان، از کران‌مندی به بی‌کرانگی است.

پی‌نوشت‌ها

- 1- to settle
- 2- dwelling
- 3- da-zain
- 4- in- world hood
- 5- spatiality
- 6- practical approach
- 7- circumspect concern
- 8- being-in
- 9- lifestyle
- 10- das-man
- 11- being
- 12- situation
- 13- patency
- 14- ownedness event
- 15- belongingness-to-each-other

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۱). *هیدگر و تاریخ هستی*. تهران: مرکز.
- ارسطو (۱۳۶۳). *طبیعیات*. ترجمه مهدی فرشادی. تهران: امیرکبیر.
- اینوود، مایکل (۱۳۹۵). *روزنه‌ای به اندیشه مارتین هیدگر*. ترجمه احمدعلی حیدری. تهران: علمی.
- بیدهندی، محمد، بیت‌الله ندرلو، و محمدجواد صافیان (۱۳۹۹). «بررسی جایگاه مفهوم حضرات اربعه در فلسفه هیدگر متأخر و نسبت آن با حقیقت چیز و سکنا کزیدن». *نشریه علمی*

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۴۹

متافیزیک. شماره ۲۹. صص ۱۵-۲۹.

پی پین، رابرت. ب. (۱۳۸۲). «هیدگر و مفهوم مدرنیسم: عصر بی معنایی تمام. مجله ارغوان. مسائل مدرنیسم و پست مدرنیسم. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. شماره ۱۱ و ۱۲. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

جانسون، پ. آ. (۱۳۹۷). هیدگر. ترجمه بیژن عبدالکریمی. تهران: نقد فرهنگ. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه های هوسرل و هیدگر. تهران: قفقوس.

حنایی کاشانی، محمدسعید (۱۳۹۰). «هیدگر، انسان، هستی». مجله ارغوان. مسائل مدرنیسم و پست مدرنیسم. شماره ۱۱ و ۱۲. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

دکارت، رنه (۱۳۷۱). اصول فلسفه. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: الهدی سوفر، گایل (۱۳۸۲). «هیدگر، انسان گرایی و تفکیک / تخریب تاریخ. مجله ارغنون. مسائل مدرنیسم و پست مدرنیسم. ترجمه سعید حنایی کاشانی. شماره ۱۱ و ۱۲. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

شار، آدام (۱۳۹۷). هیدگر برای معماران. ترجمه مرتضی نیک فطرت. تهران: کتاب فکرنو. شولتز، کریستین نوربرگ (۱۳۹۱). روح مکان: به سوی پدیدارشناسی معماری. ترجمه محمدرضا شیرازی. تهران: رخ داد نو.

شمس تبریزی (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.

صافیان، محمدجواد و ناصر مؤمنی (۱۳۸۹). «بررسی رابطه میان سکنی گزیدن و فراخواندن از نظر هیدگر». حکمت و فلسفه. شماره ۲. صص ۵۵-۶۸.

_____ و مائده انصاری (۱۳۹۳). «بررسی شرایط امکان تحقق حقیقت مکان و سکنی گزیدن». پژوهش های هستی شناختی. شماره ۶. صص ۵۷-۷۶.

عطار نیشابوری (۱۳۶۵). تذکرة الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوآر. فارل کرل، دیوید (۱۳۷۷). «یادداشتی کوتاه بر ساختن باشیدن اندیشیدن». هرمنوتیک مدرن. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: مرکز.

فلین، توماس (۱۳۹۵). درآمدی بر اگزیستانسیالیسم. ترجمه علیرضا فرجی. ایلام: ریسمان. قسامی، حسین و محمد اصغری (۱۳۹۶). «باز تفسیر مفهوم رخداد از آن خود کننده نزد هیدگر با تکیه بر مفهوم تفکر». تأملات فلسفی. شماره ۱۹. صص ۱۱-۳۵.

۵۰ / باشندگی و مکان‌مندی؛ تحلیل روایت زندگی بشر حافی در تذکرة‌الاولیاء / بی‌نظیر

- کالینز، جف و سلینا، هاوارد (۱۳۸۵). هیدگر (قدم اول). ترجمه صالح نجفی. تهران: شیرازه.
- کیر کگور، سورن (۱۳۸۵). ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- مارسل، گابریل (۱۳۸۸). انسان مسئله‌گون. ترجمه بیتا شمسینی. تهران: ققنوس.
- ماهیار، عباس (۱۳۷۲). «مشایخ تذکرة‌الاولیاء بشر حافی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. شماره ۱۴۸ و ۱۴۹. صص ۱۴۹-۱۶۹.
- مک کواری، جان (۱۳۹۳). مارتین هیدگر. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- وارنوک، مری (۱۳۹۳). آگزیستانسیالیسم و اخلاق. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- هیدگر، مارتین. (۱۳۶۷). فلسفه چیست؟. ترجمه مجید سرمدی. تهران: تندر.
- _____ (۱۳۷۹). «ساختن باشیدن اندیشیدن». هرمنوتیک مدرن. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۸۱). شعر، زبان و اندیشه رهایی. ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۶). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

References

- Ahmadi, B. (2002). *Heidegger and History of Existence*. Tehran: Markaz.
- Aristotle (1984). *Nature*. Translated by M. Farshadi. Tehran: Amirkabir.
- Attar Neyshabouri (1986). *Tazkerat al-Awliya*. Edited by M. Estelami. Tehran: Zavvar.
- Bidhendi, M., Naderlou, B., and Safian M.J. (2020). "Examining the position of the concept of Hazaraat-e Arbaaa in Heidegger's late philosophy and its relation to the truth of things and settling". *Metaphysics*. (29). 15-29.
- Collins, J. and Howard, S. (2006). *Heidegger (first step)*. Translated by S. Najafi. Tehran: Shirazeh.
- Descartes, R. (1992). *Principles of Philosophy*. Translated by M. Sanei Darreh Bidi. Tehran: Al-Huda.
- Farrell Curl, D. (1998). *A Short Note on Making, Being, Thinking. Modern hermeneutics*. Translated by B. Ahmadi et al. Tehran: Markaz.
- Flynn, T. (2016). *An Introduction to Existentialism*. Translated by A. Faraji. Ilam: Rismaan.
- Hanaei Kashani, M. S. (2011). "Heidegger, Man, Existence." *Arqavan*. Issues of Modernism and Postmodernism. (11, 12). Tehran: Printing and Publishing Organization.
- Heidegger, M. (1987). *What Is Philosophy?* Translated by M. Sarmadi. Tehran: Tondar.
- _____ (2000). *Making, Being, Thinking. Modern hermeneutics*. Translated by B. Ahmadi et al. Thran: Markaz.
- _____ (2001). *Poetry, Language and the Idea of Liberation*. Translated by A. Manouchehri. Tehran: Molla.
- _____ (2007). *Existence and Time*. Translated by S. Jamadi. Tehran: Qoqnoos.
- Inwood, M. (2016). *Aperture to Thought of Martin Hidegger*. Translated by A. Heydari. Tehran: Elmi.
- Jamadi, S. (2006). *Background and Time of Phenomenology: An Inquiry into the Life and Thoughts of Husserl and Heidegger*. Tehran: Qoqnoos.
- Johnson, P.A. (2018). *Heidegger*. Translated by B. Abdul Karimi. Tehran: Critique of Culture.
- Khatami, M. (2016). *The world in Heidegger's thought*. Tehran: The Research Center for Islamic Culture and Thought.
- Kierkegaard, S. (2006). *Fear and Trembling*. Translated by A. K. Rashidian. Tehran: Ney.

- Mahyar, Abbas. (1993). "Elders of Tazkerat al-Awliya: Beshre Hafy". *Journal Faculty of Literature and Humanities of Tabriz*. (148, 149). 149-169.
- Marcel, G. (2009). *Problematic Man*. Translated by B. Shamsini. Tehran: Qoqnoos.
- McCawary, J. (2014). *Martin Heidegger*. Translated by M. S. Hanaei Kashani. Tehran: Hermes.
- Pay Pin, R. B. (2003). "Heidegger and the Concept of Modernism: The Age of whole Nonsense". *Arqavan*. Issues of Modernism and Postmodernism. Translated by M.S. Hanaei Kashani. (11, 12). Tehran: Printing and Publishing Organization.
- Qasami, H. and Asghari, M. (2017). "Reinterpreting the concept of the self-absorbed event in Heidegger, relying on the concept of thinking". *Philosophical Reflections*. (19). 11-35.
- Safian, M. J. and Momeni, N. (2010). "Investigating the relationship between settling and calling from Heidegger's point of view". *Wisdom and philosophy*. (2). 55-68.
- _____ and Ansari, M. (2014). "Investigating the conditions for the possibility of realizing the truth of place and settling". *Ontological research*. (6). 57-76.
- Schultz, Ch. N. (2012). *Spirit of Place: Towards the Phenomenology of Architecture*. Translated by M. R. Shirazi. Tehran: Rokhdad-e no
- Shar, A. (2018). *Heidegger for Architects*. Translated by M. Nik Fetrat. Tehran: Fekr-e no Book.
- Soffer, G. (2003). "Heidegger, Humanism and the Separation / Destruction of History". *Arqanoun Magazine*. Issues of Modernism and Postmodernism. Translated by S. Hanaei Kashani. (11, 12). Tehran: Printing and Publishing Organization.
- Tabrizi, Sh. (1391). *Maghalat Shams Tabrizi*. Edited by M. A. Movahed. Tehran: Kharazmi.
- Warnock, M. (2014). *Existentialism and Ethics*. Translated by M. Olia. Tehran: Qoqnoos.



**Residence and Spatiality:
The Analysis of Beshr-e Hafi's Life in *Tazkirat al-Awliya*¹**

Negin Binazir²

Received: 2021/09/01

Accepted: 2021/11/03

Abstract

Considering space as an original matter and natural concept in ancient Greece thought in contrast to assuming it as something abstract, continued, quantitative, and measurable in modern thought has resulted in different concepts, conclusions, and formalizations. With the essence of space and the truth of residing diminishing in the sphere of modern thought, Martin Heidegger strived to focus on the concepts of being-in-the-world of Dasein, residence, inhabitation, and spatiality through visualizing space and considering space's truth. In Heidegger's words, we are 'residents'; essentially-spatial Dasein, in a spatial world. The present study was an attempt to analyze and re-read Beshr-e Hafi's narration in *Tazkirat al-Awliya* considering the essence and truth of space in Heidegger's thought. Emphasizing on this important issue that Dasein's existence is engaged in his conditionality, the present article deals with situational analysis of what happens in 'one day', 'on the way' for Beshr-e Hafi. It shows how Beshr-e Hafi's decision and stance concerning a simple, ordinary incident makes that incident his own (owning event) and expands the options before him. After this event, Beshr-e Hafi is recalled by a divine message and he achieves safety and relief on the 'path' that is apparently a place for passing and moving on. He is there, inhabits there, and this residence paves the way for the quadripartite unity of the Geviert; the Fourfold of the heavens, world, mortals, and gods. Living and being of Beshr-e Hafi is realized on the way with becoming and transforming and he achieves serenity on the way to residence.

Keywords: Space, Residence, Heidegger, Beshr-e Hafi, *Tazkirat al-Awliya*.

1. DOI: 10.22051/jml.2021.37547.2256

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Guilan University, Guilan, Iran. n_binazir@guilan.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال سیزدهم، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۸۳-۵۵

تحلیل داستان‌های کودکان با درونمایه عرفانی: مطالعه موردی^۱

فهیمة شانه^۲

بهمن نزهت^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۳

چکیده

در میان آثار ادبی کودکان، گاه اندیشه‌های عرفانی چنان فشرده و زیبا در قالب داستان به مخاطب ارائه می‌شوند که نه تنها لذت خواندن اثر را فزونی می‌بخشند، بلکه سبب جاودانگی اثر ادبی می‌شوند. در این داستان‌ها، مفاهیم شهودی با بیانی ساده برای کودکان نوشته می‌شوند. اگر بخواهیم برای مخاطب کودک، از میان داستان‌های کودکان، داستان‌های عرفانی را انتخاب کنیم یا اگر بخواهیم از دیدگاه یک پژوهشگر چنین داستان‌هایی را برگزینیم، چه ویژگی‌هایی برای داستان عرفانی کودکان می‌توان در نظر گرفت؟ آیا می‌توان تعریفی کلی از ادبیات عرفانی ویژه کودکان ارائه کرد که داستان عرفانی ذیل آن بگنجد؟ مبنای نظری این پژوهش در بررسی داستان‌های عرفانی کودکان، طبقه‌بندی هاشمی‌نژاد از داستان‌های عرفانی بزرگسالان (تنها پژوهش موجود در این زمینه) است. افزون بر آن، در تحلیل سه اثر داستانی، از اهمیت تخیل فلسفی در داستان‌های کودکان یاد شده است تا بتوان از این راه به تخیل عرفانی کودکان و پرورش آن نقبی زد. در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2021.36689.2220

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی با گرایش ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول) fahimeh.shaneh@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. b.nozhat@urmia.ac.ir

این بررسی، که به روش توصیفی - تحلیلی و با شیوه قیاسی انجام شده است، ابتدا درباره چستی و چگونگی عرفان کودکان به اختصار بحث شده، در پی آن تعریفی با پنج مؤلفه برای ادبیات عرفانی کودک ارائه شده و سرانجام، در تطبیق با ویژگی‌های قصه‌های عرفانی بزرگسالان، ویژگی‌هایی برای داستان عرفانی کودک تعیین شده است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات کودک، کودک، درک شهودی، تحلیل فلسفی، داستان عرفانی کودک.

۱- مقدمه

برای تعریف عرفان و حالات عرفانی توضیحات مختلفی از طریقه‌های بدوی و شیوه‌های تفکر و حالات مشایخ گرفته تا ارتباط آن با گرایش‌های دینی ارائه داده‌اند. حال آنکه گرایش‌های فطری معنوی و عرفانی در اذهان مردم سراسر جهان از هر قوم و نژادی مشترک است و به تبع آن مفاهیم عرفانی در ادبیات کودکان به‌ویژه ادبیات داستانی در همه‌جای دنیا وجود دارد.

عرفان حوزه‌ای نزدیک به فلسفه دارد و از همین رو گاهی این دو با یکدیگر بررسی می‌شوند. در بررسی عرفان، به دو جنبه نظری و عملی آن پرداخته می‌شود. عرفانی که در اینجا از آن بحث می‌شود زیرمجموعه عرفان نظری است که نمی‌توان ذات آن را از فلسفه جدا کرد، چراکه هر دو در حوزه اندیشه روی می‌دهند. با این تفاوت که در فلسفه نظری تمام آنچه جاری است براساس اندیشه و اندیشیدن پیش می‌رود، اما در عرفان نظری دریافت و وجدان هم به یاری تفکر و اندیشه می‌آید. عرفان نظری در واقع خود نوعی فلسفه نظری است که از راه کشف و شهود و اشراق به تفسیر هستی و آنچه در آن است می‌پردازد. بنابراین، برای سخن گفتن از عرفان کودکان لازم است ابتدا فلسفه کودکان بررسی شود. از وقتی لیمن^۱ اشاره کرد که کودکان می‌توانند ضمن آموختن از بزرگسالان مستقل فکر کنند (لیمن، ۱۳۸۳ به نقل از مکتبی‌فرد، ۱۳۹۴)، به فلسفه‌ورزی با کودکان توجه جدی شد و فلسفیدن با کودک به ادبیات کودکان هم راه یافت و بیشتر به آن پرداخته شد، اما حتی از عمر پرداختن به فلسفه برای کودکان و مباحث فلسفی در ادبیات

کودک بیش از چند سال نمی‌گذرد و بر همین اساس به پژوهش‌های نظری در زمینه ادبیات عرفانی در آثار کودکان به‌طور مستقل در دنیا چندان سخن به میان نیامده است. برخی از نظریه‌پردازان کودکی عرفان در کودکان را معادل معنویت دانسته‌اند (کریمی، ۱۳۷۶) و برخی دیگر لزوماً در ادبیات دینی کودکان به جست‌وجوی آن پرداخته‌اند و چنین اندیشه‌ای را تحت تعریف ادبیات دینی دانسته‌اند (حجوانی، ۱۳۷۶؛ آقایی، ۱۳۸۹). اما ظاهراً تعریف اصل عرفان در کودکان با پیچیدگی‌های خاص خود روبه‌رو بوده است، چنانکه در تعریف عرفان بزرگسالان وجود دارد. دهریزی معتقد است برای کودکان نمی‌توان یا کمتر می‌توان به موضوعات عرفانی پرداخت، چون درک این موضوعات ظرفیت و بلوغ خاص خود را می‌طلبد (دهریزی، ۱۳۹۹: ۱۵۱). غافل از اینکه در میان کتاب‌های کودکان مفاهیمی از این دست به‌روشنی دیده می‌شوند. فرض بر این است که عرفان (نه عرفان سلوکی و آنچه در ادبیات ایران همراه دائمی آیین و جریان تصوف بوده است) ویژگی‌هایی دارد که می‌شود آن‌ها را در ادبیات کودکان دید، اما به‌طور خاص چه تعریفی برای ادبیات عرفانی کودک وجود دارد و کدام داستان‌های کودکان را می‌توان عرفانی دانست و آیا ویژگی‌های خاصی را می‌شود در آن جست‌وجو کرد؟ برای در نظر گرفتن ویژگی‌هایی برای داستان عرفانی کودکان لازم است ابتدا وجود دیدگاه‌های مشابه درباره داستان‌ها و حکایات عرفانی به‌طور کلی بررسی شود. در این زمینه، صرفاً پژوهش هاشمی‌نژاد در دسترس است و به همین دلیل در بخشی از بررسی حاضر به این پژوهش توجه شده است.

به نظر می‌رسد ادبیات عرفانی، به‌ویژه پدید آوردن آثار ادبی عرفانی برای کودکان، قابلیت عظیمی در پرورش و غنی‌سازی گرایش‌های فطری کودکان دارد و ضروری است از این طریق به پرورش تفکر عرفانی آن‌ها دامن زده شود. گرت متیوز^۳ روشی را پیش روی نویسندگان ادبیات کودک می‌نهد به نام تخیل فلسفی: «از طریق ایجاد سؤالات چالش‌انگیزی که محرک بصیرت باشند.» (ژوبرت، ۱۳۸۹، به نقل از متیوز، ۲۰۰۱). با در نظر گرفتن نزدیکی حوزه‌های عرفان و فلسفه، می‌توان روشی را که متیوز پیشنهاد می‌کند به تخیل عرفانی نیز تعمیم و گسترش داد.

در پرداختن به آثار ادبی عرفانی برای کودکان و نوجوانان، معمولاً به بازنویسی‌های

متون عرفانی بزرگسالان توجه شده و پژوهش درباره آثار خلاقه عموماً مغفول مانده است. در بررسی حاضر، بخش کوچکی از این آثار خلاقه در حوزه داستان برگزیده شده‌اند؛ در جست‌وجوی *خدا* (ژوبرت، ۱۳۸۹)، *حقیقت و مرد دانا* (بیضایی، ۱۳۹۶)، *دعاهای زمینی پدربزرگ* (وود، ۱۳۹۳). در این داستان‌ها، که به تشخیص نگارندگان و به صورت هدفمند انتخاب شده‌اند، نه تنها نگاه عارفانه ناب درخور فهم کودکان وجود دارد، بلکه هریک از این داستان‌ها تلخیص و فشرده‌ای از بلندترین اندیشه‌های عرفانی است که بزرگسالان را نیز با تلنگر مواجه خواهد ساخت. پرداختن به ویژگی‌های داستان عرفانی کودکان و تحلیل هریک از آن‌ها با شواهدی از متن داستان‌ها با روش توصیفی-تحلیلی و به شیوه قیاسی بوده و براساس یافته‌های هاشمی‌نژاد انجام شده است. تعیین مؤلفه‌هایی برای ادبیات عرفانی کودک به قلم مختار بخشی از مبانی نظری است و همچنین ویژگی‌هایی برای داستان عرفانی کودکان از یافته‌های این پژوهش است.

۲- پیشینه پژوهش

از عمر پرداختن به حوزه‌های اندیشه در کودکان در سراسر دنیا بیش از دو دهه نمی‌گذرد. در ایران، پرداختن به فلسفه برای کودکان از میان آثار ادبی به‌طور جدی از میانه دهه ۱۳۸۰ آغاز شده است. اما بحث درباره عرفان اندکی پیش از آن و بیشتر از این دست بوده که عرفان برای کودکان زیرمجموعه کدام‌یک از مباحث ادبیات بررسی می‌شود، تا آنجا که حجوانی (۱۳۷۶) و آقایی (۱۳۸۹) ذیل ادبیات دینی کودکان در جست‌وجوی آن بوده‌اند. همچنین با نگاهی کلی به مقالات و جستارهای پیشین، بررسی‌های جزئی‌تر در زمینه پرداختن به عرفان در ادبیات کودک بیشتر معطوف به بازنویسی‌هایی از آثار ادبی عرفانی و کهن بزرگسالان برای کودک و نوجوان بوده است.

از نظر حجوانی (۱۳۷۶) در بین انواع تعامل با کودکان مانند تعامل ذهنی، تعامل آموزشی، تعامل مادی و...، «تعامل معنوی» اصلی‌ترین و حیاتی‌ترین آن‌هاست. به عقیده او چنین تعاملی همان شناخت عرفانی و برابر با تجربه دینی است و بدین ترتیب موضوعات عرفانی در ادبیات کودکان بخشی از ادبیات دینی کودکان است. احمدی (۱۳۸۲) به شیوه‌ای شهودی به تفسیر داستان هانسل و گرتل از برادران گریم پرداخته و شخصیت‌ها و

روایت داستانی را با آموزه‌های قرآن کریم و مثنوی جلال‌الدین مولوی تحلیل کرده است. آقایی (۱۳۸۹) در جست‌وجوی قوانین و قواعدی برای ادبیات دینی کودک، دین را ذیل عرفان تعریف می‌کند و برای ساختارهای ادبی دینی و نظریه ادبیات دینی طراحی‌هایی پیشنهاد می‌کند که می‌تواند بر ساختار و نظریه ادبیات عرفانی بسیار منطبق و با آن همسو باشد. عارفی و شعبان‌زاده (۱۳۹۳) با بررسی قصه‌های عرفانی مولانا و عطار، بازآفریده آذربیدی، نشان داده‌اند که در بیشتر این موارد درونمایه‌های عرفانی به کناری نهاده شده و تنها درونمایه‌های اخلاقی باقی مانده‌اند. قایینی و محمدی (۱۳۹۵) برای مطالعات عرفانی کودکان، به همان داستان‌های عرفانی بزرگسالان همچون *رساله الطیر*، *دژ هوش‌ریا* و *منطق الطیر* اشاره می‌کنند. این دو پژوهشگر تخیل زیبا و ساختار روایی این داستان‌ها را برانگیزاننده کودکان و نوجوانان می‌دانند و به استقبالشان از این داستان‌ها در طول تاریخ اشاره می‌کنند. نوحی (۱۳۹۵) در پژوهش خود درباره هوش معنوی و لذات فلسفه برای کودک به داستان‌های عرفانی مثنوی معنوی و ظرفیت کاربرد آن‌ها در برنامه‌های فبک و آموزش‌های فلسفی و عرفانی به کودکان اشاره کرده است. مهدوی (۱۳۹۶) با طرح داستان عرفانی موسی و شبان از دفتر دوم مثنوی ظرفیت استفاده از داستان‌های موجود در ادبیات عرفانی فارسی برای آموزش مفاهیمی دشوار چون چیستی خدا به کودکان را بررسی کرده است. جلایی‌فر و قیومی (۱۳۹۶) نیز با تکیه بر نظریه آگاهی ارتباطی ربکا نای^۴، ظرفیت‌های بازنویسی متون عرفانی را به‌منظور رشد معنوی کودکان بررسی کرده‌اند. با وجود تمام این بررسی‌ها، تاکنون در زمینه آثار خلاقه ادبیکودکانه پژوهش‌های عرفانی صورت نگرفته است؛ اینکه دقیقاً چه نوع آثاری را می‌توان عرفانی دانست و چه ویژگی‌هایی را می‌توان برای آن‌ها برشمرد. در این پژوهش به بخشی از این موضوع در حیطه ادبیات داستانی پرداخته شده است.

۳- مبانی نظری

۳-۱ عرفان چیست؟

در شرح عرفان و مشخص کردن حدود مرزهای آن تعاریف مختلفی وجود دارد که برخی از آن‌ها با نگاهی دین‌مدار همراه‌اند و پاره‌ای دیگر نگاهی فارغ از تمایلات دینی به آن دارند.

شاید معروف‌ترین تعریف از عرفان همان باشد که در ذیل مذهب و در نگاه آمیخته به دینداری شفیعی کدکنی آمده است: «عرفان چیزی نیست مگر نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴). این تعریف البته مخالفانی هم دارد، مثلاً یثربی ضمن برشمردن اختلافات عارفان و عالمان دین و بررسی رفتارها و اندیشه‌های فرقه‌های عرفانی خالی از دین و رفتارهای دینی بی‌ربط به عرفان، این دو را دو شاخه جدا از هم می‌داند و هرچند عرفان را مزاحم دینداری نمی‌بیند، آن را مکتبی مستقل می‌داند: «دینی شدن عرفان و محدود شدن آن در قالب و چارچوب تعبیرات دینی، غالباً اهداف و برنامه‌های آن را کنار نهاده، تعالیمش را هم به دست فراموشی می‌سپرد» (یثربی، ۱۳۸۹: ۳۰۲).

برخی دیگر از تعاریف هم به روش ادراک ذهن در رویارویی با جهان هستی نظر داشته‌اند. در این تعاریف، بدون اشاره به دین و مذهب، شیوه درک در عرفان درخور اهمیت شمرده شده است: «عرفان مکتبی است فکری و نظری که به شیوه کشف و شهود و اشراق به بررسی شناخت حق و حقایق امور و اسرار آفرینش می‌پردازد» (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۹۹: ۱۳). در مباحثی از این دست، معمولاً حدومرز مشخصی برای عرفان در نظر گرفته نشده است، زیرا آن را شناخت و موهبتی رازآمیز و تعریف‌نشده‌اند: «درواقع عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است.» (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۸). به عقیده استیس، «احساس عینیت یا واقعیت، تیمن و صلح و صفا، احساس امری قدسی و حرمت‌دار و الوهی، متناقض‌نمایی و بیان‌ناپذیری» از ویژگی‌های شاخص عرفان است (استیس، ۱۳۸۴: ۱۳۴).

اما در همه این تعاریف، مبحثی انکارناپذیر وجود دارد؛ اینکه این نوع معرفت فقط منحصر به قوم یا آیینی خاص نیست، بلکه از آن نوع بشر در هر جای جهان است. «در همه جهان گرایش به عرفان خاصیت برخی طبایع و نفوس بوده است و تقریباً هیچ قوم در جهان نیست که نوعی عرفان در نزد آن‌ها نتوان یافت» (هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۲۰). کودکان نیز بخشی از جهان هستی و جامعه بشری‌اند و شایسته است موارد و موضوعات مطالعاتی مخصوص آن‌ها با توجه به نوع درک و معرفت‌شناسی آن‌ها انجام شود. عرفان با هر

تعریفی که در نظر گرفته شود در زمره مباحث ملموس، حسی و معمول کودکان نیست، لذا لازم است جایگاه مباحثی چنین انتزاعی را در ذات و اندیشه کودکان مورد مذاقه قرار داد.

۲-۳ وجود عرفان در ذات کودکان

با وجود انتزاعی بودن عرفان و مفاهیم آن و تقابل آن با درک به ظاهر حسی و ملموس کودکان، ویژگی های عرفانی در ذات کودکان آشکارا دیده می شود و می توان به راحتی از دیدگاه عارفانه به نظاره کنش های کودکان نشست یا دریافت هایی را که با وجد و ذوق نصیب ذهن و ضمیر عارفان می شود، از منظر چشم کودکان بررسی کرد. شاید مولانا از نخستین کسانی باشد که در فیه مافیه نوعی کودکی در بینش عارفان می یابد. او «راز نوآوری های مدام خود را در همین کودکانگی می داند و مانند عین القضاة و سهروردی و ملاصدرا و... در هر آنی، جانی تازه و جهانی تازه می یابد: "حق تعالی صبوتی بخشد پیران را از فضل خویش که صبیان از آن خبر ندارند. زیرا صبوت بدان سبب تازگی می آرد و برمی جهانند و می خنداند و آرزوی بازی می دهد که جهان را نو می بیند و ملول نشده است از جهان، چون این پیر جهان را هم نو ببیند، همچنان بازی اش آرزو کند..» (امین پور، ۱۳۸۵: ۸۸).

برخی معاصران نیز، در بررسی های مختلف، کودکان و عارفان را همپای یکدیگر دانسته اند. سرامی با برشمردن ویژگی های عارفان و تطبیق و تقابل آن با ویژگی های کودکان، کودکان را عارفان راستین قلمداد کرده و معصومیت آنان را از جنس معصومیت اولیای الهی و درک شهودی در آنان را به نوعی با دریافت های عارفانه همانند دانسته است (سرامی، ۱۳۸۵: ۱۸۷-۱۹۴). همچنین حالات و رفتارهای گوناگون کودکان معادل معنویت و همچون اساس عرفان در نظر گرفته می شود تا آنجا که کودک را دارای تفکر شهودی، وحدت احساسات و نوعی توحید نظیر آنچه نزد عارفان است (کریمی، ۱۳۷۶: ۲۵)، می داند و حتی بزرگسالان را برای کشف و لذت بی نهایت به بازگشت به دنیای کودکی ترغیب می کنند. در آنجا که عرفان زیرمجموعه ای از دین بررسی می شود، حس دینی برابر با معصومیت، شادمانی، پاکی و معنویت در زیباترین و رساترین شکل آن نزد کودکان یافت می شود و جوشش فطری کودکان از نوع شهود باطنی و زیستنی عارفانه ارزیابی

می‌شود (کریمی، ۱۳۸۹). افزون‌براین، زیستن کودکان در لحظه اصالت و همسویی با طبیعت و فطرت و در نتیجه نوعی خودشکوفایی روحانی است، همانند آنچه رویه عارفان است (کریمی، ۱۳۹۲: ۵). «بازی و فراغت کودکان به منزله عبادت» (کریمی، ۱۳۹۵) و شکوفایی کل هستی کودک و در نتیجه زمینه دست یافتن او به حقیقت و واسطه برقرار ماندن ارتباط آدمی با امور طبیعی و فطری اوست؛ چیزی با رنگ و بوی الهی و عرفانی. همچنین کودک فرایندمدار محض و اهل کشف و شهود است و وجد و ذوق کودکان همچون وجد و ذوق عارفان است که ناخودآگاه مدام در پی دانستن و کشف هستند (کریمی، ۱۳۹۷). به این ترتیب، عرفان و معنویت در سراسر زندگی کودک جاری است و درک و رفتار مبتنی بر معصومیت او را می‌توان بر باورهای عرفانی بزرگسالان منطبق کرد.

۳-۳ تفکر و شهود در کودکان

توجه به نوع تفکر در سنین کودکی مهم‌ترین ویژگی کمک‌کننده به درک عرفانی کودکان است. کودکان در سنین پایین‌تر، به سبب دارا بودن تفکر انتزاعی، اندیشمندانی خلاق و بانشاط هستند در حالی که هرچه به سمت بزرگ شدن پیش می‌روند، خلاقیت در تفکر آن‌ها رنگ می‌بازد و نوعی تکرار و کهنگی در تفکر آن‌ها پدید می‌آید. به عقیده متیوز، «کودکان با صداقت بی‌پیرایه خود اغلب ما بزرگسالان را به مسئله‌های بنیادین برمی‌گردانند.» (متیوز، ۱۳۹۷: ۷۳). بخش بزرگی از تفکر و درک کودکان براساس نیروی شهود در آن‌هاست. «براساس نظر رفتارگرایان، تفکر از آن جهت که از اصول مرتبط، شهودی و تفسیری تبعیت می‌کند، رفتاری پرمغز است و به همین دلیل تبیین رفتار هوشمندانه میسر می‌شود.» (مکتبی‌فرد، ۱۳۹۴: ۱). مسئله‌های بنیادین، چنانکه متیوز به آن‌ها می‌پردازد، ذیل پژوهش‌های فلسفه با/برای کودکان مطرح می‌شود. به همین ترتیب، می‌توان بررسی این مسئله‌های بنیادین را با شیوه کشف و شهود فطری و در زمینه عرفانی برای کودکان «گرایش‌های بنیادین/فطری» نام نهاد؛ چیزی که باور و سرچشمه همه تفکرات عرفانی و متافیزیکی خواهد بود.

براساس پژوهش‌های هاینز ورنر، «کودکان جهان را به روش فیزیونومی درک می‌کنند و تفاوتی بین جاندار و بیجان نمی‌گذارند. ادراک فیزیونومی در مقایسه با ادراک فنی-

هندسی قرار می‌گیرد که ادراکی واقع‌بینانه‌تر و خشک و بی‌روح بوده و بیشتر خاص دانشمندان و متخصصان است» (کریمی، ۱۳۷۶: ۱۶). این نوع درک فقط به کودکان اختصاص ندارد، بلکه اقوام بدوی، هنرمندان و شاعران هم نگرشی چنین به دنیا دارند. در میان افکار و نقش‌آفرینی‌های اقوام بدوی، نقاشی‌های خلاق و جسورانه کودکان و کلام شورانگیز شاعران این درک ناب شهودی و شباهت‌های آن به خوبی مشهود است.

اما با وجود تمام شباهت‌های موجود میان کودکان، اقوام بدوی، هنرمندان و عارفان چندان درست به نظر نمی‌رسد که کشف و شهود کودکان برابر با دریافت‌های قلبی عرفا، که اهل تزکیه نفس و مراحل سلوک و مراقبه هستند، در نظر گرفته شود یا شبیه جذبۀ شهودی شاعران و ذوق انسان‌های ابتدایی پنداشته شود، چون به هر حال شاعر یا عارف بزرگسالی است که با گذشتن از مسیر تجربه به تصفیۀ درون پرداخته و کشف و شهود را به نوعی به خدمت گرفته است. او می‌تواند با تفسیر و تحلیل معرفت‌شناسانه مواجهید خود آن‌ها را درخور درک بزرگسالان ارائه کند؛ چنانکه در میان اهل سلوک سخن از مراتب سیروسلوک و عرفان درسی و بحثی به میان می‌آید و این شکوفایی و باروری تفکر عرفانی بزرگسالانه است.

مازلو بین کودکی و بزرگسالی مرزی قائل می‌شود و در نقد یکی دانستن معصومیت کودکان و معصومیت بزرگسالان تفاوتی کیفی در نظر می‌گیرد: «میان معصومیت کودکان و معصومیت بارور یا خودشکوفای تفاوتی کیفی در کار است. کودک صرفاً عینی است اما عینیت بزرگسال از انتزاع عبور کرده - از آگاهی عبور کرده - و ماهیتاً با عینیت کودکی متفاوت است» (خسرونژاد، ۱۳۸۵: ۱۱۱، به نقل از مازلو، ۱۳۷۴). با این حال آنچه از این نوع درک دریافته می‌شود و اقتضات آن را نمی‌توان نادیده گرفت، چراکه اندیشه‌های عرفانی در آثار ادبی کودکان از آبراهۀ ذهن پدیدآورنده راه خود را باز می‌کنند و به درون داستان‌ها و شعرهای کودکان سرازیر می‌شوند، هرچند انتقال ظرایف آن‌ها و در نتیجه تحلیل و تفسیرشان به دلیل عدم تکامل رشد ذهنی کودک ناممکن جلوه کند یا شیوۀ بیان ساده‌تری را طلب کنند به طوری که در دایرۀ واژگانی کودک بگنجند.

۳-۴ ویژگی‌های داستان‌های عرفانی

در میان آثار تحلیلی در زمینه داستان‌های کهن عرفانی از دیدگاه ویژگی و طبقه‌بندی، تنها قاسم هاشمی‌نژاد در رساله‌ای مفصل ویژگی‌هایی را برای داستان‌های عرفانی بیان کرده است. او قصه‌های عرفانی را از دو جنبه ساختار و درونمایه، توحیدی می‌داند: «قصه عرفانی... عملاً در ساختار خود و در هستی بی‌بدیل خود نیز بازنمای توحید است.» (هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۵: ۷۰). وسیله راه بردن به این قصه‌ها معرفت یا شناخت شهودی و اشرافی است و قصه‌ها برای مخاطبان خود فراخوانی از معرفت و راهنمایی به سوی آن هستند. «معرفت زمینه‌ساز و وسیله شناخت قصه یا اصلاً خود آن (قصه) است و... قصه‌ها دعوت‌کننده به صداقت و پاکیزه‌بینی و پذیرندگی اند.» (همان: ۷۱ و ۱۰۴). قصه‌های عرفانی حقیقت را مستقیم و آشکار بیان می‌کنند و اگر شناخت و دریافت از خداوند به بزرگی ناخودآگاه نوع انسان در نظر گرفته شود، بی‌شک داستان‌های عرفانی بازتاب‌ها و گزینه‌هایی از این اصل هستند. «در متون عرفانی، بخصوص در آثار مقاماتی، به حکایت‌هایی برمی‌خوریم که گردانه‌هایی^۲ از «قصه‌های مادر» هستند.» (همان: ۱۴۰).

بدهت، سادگی، همسویی با طبیعت و زود نشستن بر ذهن و جان مخاطب از ویژگی‌های قصه‌های عرفانی اند: «ظاهر ساده و زودپذیر و انتظام عناصر در آن‌ها یک سازوکار آلی می‌آفریند که با پدیده‌های طبیعت قابل قیاس است. بدهت وجود پروانه، گل شقایق، درخت شفتالو، و زاغچه بی‌پرسشی پذیرفته می‌شود.» (همان: ۱۴۴) و هرطور باشند، تفسیرهایی از روابط پروردگار و آفریده هستند و «تفسیر تازه‌ای از آزادی انسان و از مناسبات او با خلق و با خالق طرح می‌کنند... تا آنجا که اساساً حرکت هستی را رو به معرفت می‌بیند.» (همان: ۱۶۸).

در عرفان مشاهده و برهان علمی جایگاهی ندارد، چرا که دریافت‌ها در پرتو علم الهی و در جهت یافتن نسبت‌های تازه با وجود به انسان می‌رسند و قصه‌های عرفانی نیز، بدون جست‌وجوهای علمی و برهانی، در پی تفسیر و تعبیر نشانه‌های الهی اند: «اهل معرفت در جست‌وجوی برهان منطقی نیست، یا به طریقی سعی دارد «علم» را دور بزند. حال آنکه به زعم او هدفش اعلام نسبتی تازه با وجود است... و نیز منوط است به شوق و کنجکاوی ما در تعبیر و تفسیر «نشانه‌ها.» (همان: ۱۷۰).

۳-۵ ادبیات عرفانی کودک

عرفان در ادبیات بزرگسالان بخش عظیمی از آثار نظم و نثر شامل حکمت و فلسفه، تفسیر آیات و روایات و نظریات و داستان‌های مشایخ و عرفا از گذشته‌های دور تا امروز را در برمی‌گیرد. اما از ادبیات کودک چنین گستردگی و شمولی انتظار نمی‌رود، چون اولاً ادبیات کودک تاریخچه‌ای به این بلندی ندارد و ثانیاً آثاری چون تفاسیر و داستان‌های مشایخ و عرفا در زمره ادبیات کودک نمی‌گنجد. در این پژوهش، نظر مختار بر این است که در آثار کودک و نوجوان رگه‌هایی از اندیشه‌های عرفانی وجود دارد. اما برای این عرفان، مثل آنچه در میان آثار بزرگسالان است و قرن‌هاست به آن پرداخته می‌شود، می‌توان تعریف و محدوده مشخصی در نظر گرفت. با پی بردن به تفاوت‌های جهان کودکی با جهان بزرگسالی، به‌ویژه در مباحث روان‌شناسی رشد و در پی آن پدید آمدن ادبیات خودآگاه کودک و رشد آن، پای پدیدآوردگان موضوعات معنوی نیز به ادبیات کودک باز شده است. «منظور از ادبیات خودآگاه کودک ادبیاتی است که نسبت به موضوع خود یعنی عالم کودکی شناخت به دست آورده است.» (پولادی، ۱۳۸۷: ۲۸).

بنابر آنچه گذشت، می‌توان ادبیات عرفانی کودک را مشتمل بر بخشی از ادبیات کودک در نظر گرفت که در قالب‌های گوناگون خلاقه از قبیل داستان یا شعر سرشار از درونمایه‌های معنوی، پاسخ به سؤالات فطری و گرایش‌های اولیه بشر در تعامل با منشأ آفرینش یا طبیعت با به کار گرفتن تفکر فیزیونومی است؛ چیزی شبیه آنچه در مراحل عالی عرفان بزرگسالانه از آن به «ادراک شهودی» تعبیر می‌شود. منتها این درونمایه‌ها متناسب با رشد ذهنی و دایره‌واژگان کودک و با ساده‌ترین و کلی‌ترین بیان است. در ادبیات عرفانی کودک سیر و سلوک و درسی شدن معنایی ندارد، گویی آنچه بر اندیشه جستجوگر و خلاق (قلب) انسان پاک (سالک) الهام می‌شود (واردات)، بی‌هیچ واسطه‌ای جای خود را در قالب ادبی باز می‌کند. اگرچه این نوع از ادبیات دایره ذهنی و زبانی محدود دارد، مخاطب آن تنها کودکان نیستند و هر ذهن و ضمیری در هر فرهنگ و جغرافیایی آن را درک می‌کند و می‌پذیرد. داستان‌ها و شعرهایی با این مضامین تنها مایه التذاذ مخاطبان کودک نیستند بلکه، به سبب اختصار و سادگی در بیان، بزرگسالان را نیز به خود جلب می‌کنند. این آثار از طریق ترجمه در سراسر جهان منتشر می‌شوند و افراد را از هر نوع رنگ

و نژاد تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ مثل آثار داگلاس وود یا کلر ژوبرت. در این تعریف چنانکه گذشت، چند ویژگی کلی مستتر است که می‌توان از آن‌ها با عنوان «مؤلفه‌های عام اثر کودکان عرفانی» یاد کرد:

۱. درونمایه‌ای با پاسخ به پرسش‌های بنیادین و توجه به منشأ آفرینش و طبیعت،
۲. بر مبنای درک شهودی و نشئت گرفته از واردات قلبی،
۳. بیانی ساده و کلی،
۴. واژگانی متناسب با درک کودک،
۵. مخاطب گسترده و جهان‌شمول.

بنابراین، هر اثر کودکان که این مؤلفه‌ها را بتوان در آن نشان داد، بی‌شک اثری عرفانی در حیطه سن و درک کودکان محسوب می‌شود.

۴- بررسی و بحث

۴-۱ ویژگی‌های داستان عرفانی کودک

پیش‌تر ویژگی‌های داستان عرفانی از دیدگاه هاشمی نژاد به تفصیل بیان شد. بیشتر عواملی را که او برمی‌شمرد می‌توان بر داستان‌های کودکان با درونمایه‌های عرفانی نیز منطبق و براساس آن‌ها این داستان‌ها را بررسی و تحلیل کرد. این ویژگی‌ها به‌طور کلی عبارت‌اند از: توحیدی بودن، آمیختگی با معرفت، بیان بی‌واسطه حقیقت، گزینه‌هایی منشعب از اصل واحد، داشتن ظاهری همسو با طبیعت، تفسیری از مناسبات خالق و مخلوق، و تجلی حق بدون جست‌وجوی برهان منطقی.

۴-۲ ویژگی‌های کلی و مقایسه و تحلیل ویژگی‌های داستانی

در این بخش ابتدا خلاصه‌ای از سه داستان کودکان آمده است. سپس در هر داستان مؤلفه‌های ادبیات عرفانی کودک با شواهدی از متن بررسی و با ویژگی‌هایی قصه‌های عرفانی که پیش از این گذشت، تطبیق و تحلیل می‌شود. نمونه اول داستانی از نویسنده‌ای دوملیتی، نمونه دوم داستانی تألیفی و نمونه سوم اثری وارداتی و ترجمه‌شده است و وجود تعریف مشخص و ویژگی‌های داستانی در هر کدام تأکیدی است بر ردپای عرفان در نزد همه ملل.

۴-۲-۱ در جست‌وجوی خدا^۵

موشکا سنجاب کوچکی است که کنار درخت خانه بی‌بی زندگی می‌کند و شاهد گفت‌وگوی بی‌بی با خدای ندیده و نشناخته است. او تصمیم می‌گیرد خدا را پیدا کند و او را به خانه بی‌بی بیاورد. در این جست‌وجو متوجه می‌شود خدا بزرگ‌ترین، مهربان‌ترین و قوی‌ترین موجود عالم است، همه‌جا هست و صدای همه‌چیز را می‌شنود اما با چشم دیده نمی‌شود. او به خانه برمی‌گردد و بی‌بی برایش می‌گوید که بعضی چیزها را نمی‌شود دید مثل عشق و محبت. جهان پر از نشانه‌های خداست و اگر خدا را دوست داشته باشی، حتماً می‌توانی او را در نشانه‌هایش ببینی.

بررسی مؤلفه‌های ادبیات عرفانی کودک

- درونمایه شامل پرسش‌های مهم و فطری بشریت است: خدا کیست و کجاست؟
- زبان و بیان داستان ساده است. «طفلکی بی‌بی! لابد به خاطر پیری است که به دنبال خدا نمی‌رود و فقط صدایش می‌زند.» «بیچاره بی‌بی! حتماً کسی به مهمی خدا فرصت ندارد به پیرزنی مثل او توجه کند!» (ژویرت، ۱۳۸۶).
- تمام واژگان و بافت متن با سطح درک مخاطب همخوانی دارد: «آهای کوه بزرگ! دنبال خدا می‌گردم! او را می‌شناسی؟» (همان).
- پیام اصلی داستان وجود و حضور خداوند در تمام پهنه گیتی و یافتن او از روی نشانه‌هاست و سرانجام به سؤال موشکا پاسخی شهودی داده می‌شود: «لازم نیست این قدر دنبالش بگردی. هر جا بروی، او را پیدا می‌کنی.» (همان).
- این کتاب با شمارگان ۱۵۰۰۰ نسخه در هر چاپ، به چاپ چهارم رسیده و به زبان‌های عربی، اسپانیایی و ترکی ترجمه شده است.

مقایسه و تحلیل

این داستان توحیدی است و نوید یکپارچگی می‌دهد و تمام عناصر داستانی (موضوع، درونمایه، طرح، شخصیت، گفت‌وگو، لحن، فضا، و زاویه دید) بخشی از ذات مفهومی داستان را بیان می‌کنند و به عبارتی کل داستان در ساختار خود بازنمای توحید است.

زمینه‌ساز این داستان معرفت است؛ در همه جست‌وجوهای سنجاب کوچک و یافتن و شناخت خداوند از طریق نشانه‌های او، معرفت زمینه اصلی است، تا آنجا که در این داستان توحید و معرفت می‌توانند جایگزین یکدیگر شوند. «پس حتماً تو خدایی! تو بزرگ و زیبایی، مهربان و قوی هستی، و با نور درخشان همه جا را روشن می‌کنی!» «خدا دیدنی نیست؛ اما او ما را می‌بیند. وقتی هم صدایش می‌زنیم، صدای ما را می‌شنود» (همان). حقیقت در این داستان به سادگی و بی‌هیچ واسطه بیان شده است: «جهان پر از نشانه‌های خداست و اگر خدا را دوست داشته باشی، حتماً می‌توانی او را در نشانه‌هایش ببینی.» (همان). این داستان گزینه‌ای از اصل «توحید» است؛ اصلی به بزرگی ناخودآگاه نوع انسان. روایت در ظاهر ساده خود با تمام عناصر طبیعت همسو است و بدیهیات طبیعت در آن بی‌هیچ چون و چرا پذیرفته می‌شوند (گفتگو با کوه، پروانه، خرس قهوه‌ای، خورشید). به این ترتیب، داستان به خوبی تفسیری است از مناسبات میان خالق و مخلوق و همه چیز در آن در تلاش برای شناخت خداوند از جانب شخصیت اصلی یعنی موشکاست. برای یافتن خداوند در این داستان جست‌وجوی علمی یا منطقی در کار نیست، بلکه موشکا در پی بصیرتی برای یافتن خداوند از روی نشانه‌های اوست و همه چیز تجلی حضور خداست. «لازم نیست این قدر دنبالش بگردی. هر جا بروی، او را پیدا می‌کنی.» (همان).

۴-۲-۲ حقیقت و مرد دانا

پسرک حین بازی‌های هرروزه واژه «حقیقت» را می‌شنود و به جست‌وجوی آن می‌پردازد. به او نشان مردی دانا بر بالای تپه دوردست را می‌دهند. مرد دانا پاسخ روشنی برای پرسش پسر ندارد و او را به دنبال دانای دیگری می‌فرستد که مدام در راه است و اگرچه با پسر فاصله زیادی ندارد، اگر پسر تعلل کند، هر لحظه از او دورتر می‌شود. پسرک سفری دورتر و درازتر آغاز می‌کند، چنان که از شهر و دیار و خانواده خود به دور می‌افتد. در این سفر او به جوانی و سپس میان‌سالی می‌رسد و در این سیر ماجراهایی از سر می‌گذراند که در هر کدام از آن‌ها خود بخشی از حقیقت می‌شود. او هر بار که حس می‌کند به مرد دانا نزدیک‌تر شده، خود را فرسنگ‌ها از او دور می‌بیند. سرانجام روزی چشمش به سایه خودش می‌افتد که خمیده است و چوبدستی در دست دارد. او همان جا کلبه‌ای می‌سازد و

ساکن می‌شود و تصمیم می‌گیرد تمام دیده‌هایش را بنویسد. روزی پسرکی وارد می‌شود و از او درباره حقیقت می‌پرسد. مرد پاسخ‌هایی می‌دهد که زمانی در کودکی از پیرمرد بالای تپه شنیده بود و پسرک را به دنبال دانایی می‌فرستد که مدام در راه است و اگرچه پیرمرد راه را تمام کرده، او در آغاز راه است.

بررسی مؤلفه‌های ادبیات عرفانی کودک

- درونمایه اصلی داستان جست‌وجوی حقیقت و از مهم‌ترین پرسش‌های بنیادی نوع انسان است: حقیقت چیست و نزد چه کسی است؟
- مخاطب با پیچیدگی‌های زبانی مواجه نمی‌شود. «نزدیک سحر، خروس مثل همیشه می‌خواند. بام‌ها مثل هر روز نور می‌گرفت. کوره‌راهی که از آبادی به سوی تپه می‌رفت، ساکت بود. صدای اذان بلند شد و در همین موقع پسرک از کمرکش تپه برگشت و به آبادی نگاه کرد.» (بیضایی، ۱۳۹۶: ۱۲). «این چه اخلاقی است که اگر به آن عمل کنم قدم آخرم خواهد بود؟ ضعف نزدیک است کار من را بسازد. خون زیادی از پایم رفته؛ اگر چیزی نخورم همین جا می‌میرم.» (همان: ۲۵).
- تمام واژگان و بافت متن با درک مخاطب همخوانی دارد: «آیا شما مرد دانا را ندیده‌اید؟ او باید از این طرف گذشته باشد.» (همان: ۱۷) «شاید مرد دانا اصلاً پیر نیست و شاید جای عصا کفش چوبین دارد.» (همان: ۴۰) «ای پیر، ای پدر، آیا تو داناترینی؟» (همان: ۵۲).
- پیام اصلی داستان یافتن حقیقت در سراسر جهان است و به سؤال پسرک پاسخی شهودی داده می‌شود: «حقیقت همه‌جاست، بین همه کس... نه فقط در یک کلمه. حقیقت بزرگ‌تر از کلمات است.» (همان: ۵۱).
- این کتاب اولین بار در سال من ۱۳۵۱ منتشر و در سال ۱۳۹۶ بازنشر شده است و هر بار با شمارگان ۵۰۰۰ نسخه. همچنین در فهرست کتاب‌های کلاغ سفید کتابخانه بین‌المللی مونیخ ۲۰۱۷ قرار دارد.

مقایسه و تحلیل

این داستان توحیدی است و نوید یکپارچگی می‌دهد. در جای‌جای داستان چه آنجا که

آمده: «... حقیقت اینجا و آنجا نیست، به زمان و مکان بسته نیست، حقیقت بر فراز همه اینهاست... جزئی از حقیقت در همه چیز هست. پس با هر چه روبه‌رو شوی، می‌توانی از آن حقیقتی دریابی» (همان: ۱۳) و چه آنجا که آمده: «حقیقت همه‌جاست، بین همه کس... حقیقت بزرگ‌تر از کلمات است» (همان).

در این داستان، آنچه مهم و زمینه‌ساز است معرفت و شناخت است؛ چه شناختی که حاصل ذهن والدین و معلم کودک و گفت‌وگوهای آنها در داستان است، چه شناختی که در ذهن و گفتار مرد دانای نخست نهاده شده، چه شناخت و معرفتی که پسرک در مسیر سفر و تکامل خود به آن دست می‌یابد:

او دیگر پسرک نبود، جوانی بود با بنه‌ای قوی که از همه چیز اندکی می‌دانست. او با دست‌هایش کار می‌کرد و گرچه در ساختن زیاد ماهر نبود، ولی گلیم خود را از آب می‌کشید. هنگام سردی و برف، جایی ماندگار می‌شد و با آب شدن یخ‌ها به راه می‌افتاد. هنگام ماندن بازمی‌ماند. از هر که اندکی دانایی داشت چیزی می‌پرسید و در پاسخ گرفتن هرگز قانع نبود. او آموخت که چگونه سقفی بر چهار دیوار بسازد سپس توانست بافتن گلیم را فراگیرد. او اینک کارهای چوبی را نیک می‌دانست و در بافتن حصیر و رشتن نخ چیره‌دست بود. او به دیگران کمک می‌کرد و در عوض خوراک و جای خواب می‌گرفت (همان: ۲۶).

در تمام راه صدای رود جاری بود و تمام روز از صدای چلچله‌ها پر می‌شد. کسی به خانه برمی‌گشت اما جاده‌ها برایش آشنا نبود. او اینک خاصیت گیاهان جنگلی را می‌دانست و آنها را آسان می‌شناخت. او می‌توانست از روی ستارگ راهش را پیدا کند، نی‌ای داشت و می‌توانست آن را بنوازد. گلیمی بافته بود که اینک برای اهل خانه سوغات می‌برد (همان: ۳۵).

شخصیت اصلی از آغاز تا انجام داستان در پی حقیقت است، حال آنکه از همان ابتدا چستی حقیقت در اجزای مختلف داستان (چه گفت‌وگوها، چه صحنه‌پردازی‌ها - مثلاً صحنه دعوا یا دادخواهی - و چه فضا و روایت) وجود دارد و در هر لحظه بی‌واسطه بیان می‌شود. داستان گزینه‌ای از اصل «وجود حقیقت در همه جا و در میان تمام انسان‌ها و تمام عناصر طبیعت» است و به بزرگی ناخودآگاه نوع بشر. «پیرگفت: «حقیقت! این کلمه چه دور است. اگر انسان نبود، این پرسش هم نبود. پرسش و پاسخ هر دو در انسان است.

پرسش و پاسخ هر دو شاید در دست‌های زندگی است (همان: ۵۱).

این داستان با طبیعت و بدیهیات آن ظاهری همسو دارد. در این داستان، موضوع اصلی عناصر طبیعت نیست، هر چند این عناصر به یاری جهان ذهن می‌آیند. جهان ذهن بخشی از جهان طبیعت است و بی‌شک در تمام جملات و صفحات کتاب این همسویی با طبیعت و پذیرش بی‌چون‌وچرای بدیهیات ذهنی به‌خوبی لمس می‌شود:

پیر گفت: «به نمایش بزرگ جهان نگاه کن. یا دست کم به بازی نور در ساقه‌های نی. در آن‌ها چه می‌بینی؟ هر لحظه سایهٔ یکی بر دیگری می‌لغزد. این حرکت باد است، آن تغییر نور. هرگز دو لحظه یکسان نیست؛ حتی نگاه خود تو هم بر آن فرق می‌کند. تا کجا ایستاده باشی. سیر باشی یا گرسنه. خسته باشی یا سرشار. در زنجیر باشی یا آزاد. حقیقت این است» (همان).

به این ترتیب، داستان تفسیری از مناسبات میان خالق و مخلوق است، هر چند به وضوح به خالق هستی اشاره نشده است در تمام جاهایی که برداشتی از حقیقت بیان می‌شود، می‌توان آن را جزئی از وجود خالق تفسیر کرد و هر جا که حقیقت را مصادف با همه‌چیز می‌بیند، به شیوهٔ عرفان فلسفی می‌توان تجلی خالق را از آن برداشت و تأویل کرد. «حقیقت بزرگ‌تر از کلمات است. من چه کلمه‌ای بگویم که تمام حقیقت باشد؟» (همان).

در سرتاسر داستان کنجکاوی و شوقی برای یافتن حقیقت وجود دارد و بصیرتی که می‌تواند آن را درک کند. با این حال اصول علمی در آن بررسی نمی‌شوند، بلکه زندگی ناب به جلوه‌گری برای مخاطب می‌پردازد؛ یافتن حقیقت برای اعلام نسبت تازه‌ای با وجود. در جایی از داستان، جوان به روستایی می‌رسد و گذارش به خانه‌های مختلف می‌افتد: عروسی در خانه‌ای، کودکی خفته در گهواره که با دست مادر تکان می‌خورد. در خانه‌ای دیگر، زنی که به کودکان درس قرائت می‌دهد. در خانه‌ای دیگر، زنی که به نماز و ایستاده و کودکش دور او به بازی مشغول. در خانه‌ای دیگر، مرگ. در خانه‌ای دیگر، بازی دختر بچه‌ای تنها در حیاط. در خانه‌ای دیگر... (همان: ۲۷).

۴-۲-۳ دعاهای زمینی پدر بزرگ

پسرک از خاطرات پدر بزرگش می‌گوید و از اینکه هر چیزی را از او می‌پرسیده. یک روز

از او درباره دعا می پرسد. پدر بزرگ او را متوجه عناصر طبیعت همچون درختان، سنگ‌ها، آب‌ها و سرانجام تمام موجودات زنده می کند که خود را فدای زیبایی زندگی می کنند. پسرک از دعای انسان‌ها می پرسد و پدر بزرگ خم شدن برای بوییدن گل‌ها، تماشای خورشید در سکوت غروب و حس کردن روزی تازه، ساختن موسیقی، کشیدن تصویر و بودن در کنار خانواده را دعای انسان‌ها می داند. او می گوید انسان‌ها برای دعا کردن باید واژه‌هایی را بیابند که از آن خودشان است، چون اگر واژه‌ها درست و حقیقی باشند و از صمیم قلب گفته شوند همیشه کارسازند. او بیان می کند که دعاها در واقع برای خواستن چیزی نیستند، چون ما نمی خواهیم دنیا را تغییر بدهیم، بلکه می خواهیم با تغییر خودمان در دنیا اثری بگذاریم. چندی بعد پدر بزرگ می میرد و دنیای پسرک تیره و تاریک می شود، تا آنکه روزی پسر خود را در طبیعت می یابد و صدای زمین و دنیا را درست همان‌طور که پدر بزرگ گفته بود، می شنود.

بررسی مؤلفه‌های ادبیات عرفانی کودک

- درونمایه از بنیادین‌ترین پرسش‌های بشریت است: چگونه باید با خدا ارتباط برقرار کرد؟
- روایت این داستان ساده و زبان و بیان آن دلنشین و فهمیدنی است: «من و پدر بزرگ دوست داشتیم توی جنگل قدم بزنیم. ما خیلی دور یا خیلی تند نمی رفتیم و مسیری هم که انتخاب می کردیم خیلی مستقیم نبود» (وود، ۱۳۹۳).
- تمام واژگان و بافت متن با سطح درک مخاطب همخوانی دارد: «وقتی با هم قدم می زدیم، درباره هر چیزی که تردید داشتم از او می پرسیدم... یک روز از او درباره دعا پرسیدم» (همان).
- پیام اصلی داستان ارتباط تمام موجودات با خداوند است که باید به شیوه‌ای شهودی درک شود: «تمام موجودات همان‌طور که به درون جنگل می خزند، توی آب برق می زنند، از کوهپایه بالا می روند، زمین را می کنند و یا با بال‌های از هم گشوده در دل ابرها فرو می روند دعا می کنند» (همان).
- این کتاب از زبان انگلیسی به زبان فارسی ترجمه شده و در انتشارات کانون پرورش

فکری با چهار چاپ و شمارگان ۲۰۰۰۰ نسخه و در نشر نردبان با سه چاپ و شمارگان ۶۰۰۰ نسخه منتشر شده است.

مقایسه و تحلیل

توحید و یگانگی در این داستان از مضامین اصلی است؛ همه عناصر داستان و عناصر طبیعت در خدمت توحیدند و کل داستان در ساختار خود توحید را بازتاب می‌دهد. «پسرم، می‌دانی که درخت‌ها هم دعا می‌کنند؟» «تخته‌سنگ‌ها، قلوه‌سنگ‌ها، سنگ‌ریزه‌ها و تپه‌های سالخورده هم دعا می‌کنند.» «دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و همه آب‌های دیگر هم دعا می‌کنند.» «باد با زوزه و زمزمه خود دعا می‌کند و همراه نیایش خود سرود هم می‌خواند» (همان). گویی این داستان تماماً نمایانگر این کلام الهی است: «إِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (قرآن، اسراء: ۴۴).

زمینه‌ساز اصلی معرفت پدربزرگ و شناختی است که از طریق او در داستان تزییق می‌شود؛ معرفتی توحیدی که در تمام اجزای جهان تسری می‌یابد. «پدربزرگ گفت: تمام موجودات همان‌طور که به درون جنگل می‌خزند، توی آب برق می‌زنند، از کوهپایه‌ها بالا می‌روند، زمین را می‌کنند و یا با بال‌های از هم گشوده در دل ابرها فرو می‌روند، دعا می‌کنند» (وود، ۱۳۹۳). در این داستان حقیقت موجود به سادگی و بی‌واسطه و بدون بیان رمز و معما و استعاره بیان شده است: «دعاها اغلب خودشان پاسخ خودشان هستند و در واقع برای خواستن چیزی نیستند، ما دعا نمی‌کنیم که دنیا را تغییر بدهیم، دعا می‌کنیم که خودمان را تغییر بدهیم» (همان). داستان گزینه‌ای از اصلی توحیدی است که به بزرگی ناخودآگاه تمام انسان‌هاست: همه چیز در حال ستایش خداوند است. «هر موجود زنده‌ای زندگی خود را فدای زیبایی زندگی می‌کند و این هدیه دعای اوست» (همان). داستان با بیانی ساده سراسر همسویی با طبیعت و پذیرش بی‌واسطه بدیهیات و عناصر طبیعی است و آشکارا به بیان مناسبات میان خالق و مخلوق اشاره می‌کند. تا آنجا که پدربزرگ تمام این‌ها را ارتباط میان خلق و خالق می‌داند: «روی گلی خم شدن و آن را بو کردن... در سکوت غروب خورشید را تماشا کردن، چرخش آهسته زمین را حس کردن و به روزی نو سلام کردن... در زمستان و در جنگلی برفی به تماشای نفس خود ایستادن و بخشی از

نفس جهان شدن... ساختن موسیقی یا کشیدن تصویر... با خانواده و دوستان کنار میز نشستن و دست‌های یکدیگر را گرفتن...» (همان). علت و معلول‌های منطقی و عقلانی در داستان جایی ندارند؛ پدر بزرگ نشانه‌هایی را تعبیر و تفسیر می‌کند که از دیدگاه علم مردود است و فقط با درک هوشیارانه و از روی بصیرت می‌توان به آنها دست یافت. «پس از آن روز، من و پدر بزرگ بارها با هم قدم زدیم و پیاده‌روی کردیم. من اغلب برای شنیدن دعا‌های زمین گوش‌هایم را تیز می‌کردم؛ اما هرگز مطمئن نبودم که آن‌ها را شنیده‌ام» (همان).

۵- نتیجه‌گیری

امروزه هیچ موضوعی نیست که در ادبیات بزرگسالان راه یافته باشد و در ادبیات کودکان نتوان از آن سخنی به میان آورد. منتها خلق آثار ادبی با موضوعات مختلف و گاه حساسیت‌برانگیز مستلزم گنجاندن آنها در چارچوب‌های خاص کودکان است. عرفان و موضوعات عرفانی یکی از این موضوعات مهمی است که پدیدآورندگان مختلف در آثار مربوط به کودکان آگاهانه یا ناخودآگاه به آن پرداخته‌اند، تا آنجا که آثار موفق این حوزه گستره مخاطبان را درنور دیده و حتی با اقبال خوانندگان بزرگسال از هر قوم و زبان و مذهبی مواجه شده است. با این حال تاریخچه ادبیات کودک در تمام دنیا به بیش از دو بیست سال نمی‌رسد و به دلیل همین عمر اندک، در مقایسه با ادبیات بزرگسالان، جای خالی پژوهش‌های نظری در زمینه‌های مختلف آن وجود دارد. طی دو دهه اخیر، به تفکر فلسفی در کودکان و پرورش آن از روش‌های مختلف به خصوص ادبیات توجهی ویژه شده است. از آنجا که عرفان و فلسفه حوزه‌های نزدیک به هم در حیطه اندیشه‌اند، ضرورت بررسی و تحقیق در زمینه معنویت و گرایش‌های عرفانی و پرورش آن نیز در کودکان بسیار درخور تأمل می‌نماید. بهتر است حاصل چنین پژوهش‌هایی در اختیار پدیدآورندگان ادبیات کودک قرار گیرد تا با خلق آثار عارفانه ادبی کودکان به پروردن این حس و همسو شدن با آن ترغیب شوند. در این پژوهش، با نیم‌نگاهی به عرفان و اشاره به ادراک عرفانی در کودکان و یافتن نمود آن در ادبیات کودک، ادبیات عرفانی کودک مطابق جدول ۱ با پنج مؤلفه تعریف شد.

جدول ۱. مؤلفه‌های ادبیات عرفانی کودک

مؤلفه‌های ادبیات عرفانی کودک	
ردیف	عنوان
۱	درونمایه‌ای با پاسخ به پرسش‌های بنیادین و توجه به منشأ آفرینش و طبیعت
۲	بر مبنای درک شهودی و نشئت گرفته از واردات قلبی
۳	بیانی ساده و کلی
۴	واژگان متناسب با درک کودک
۵	مخاطب گسترده و جهان‌شمول

همچنین با توجه به ساختار و ویژگی قصه‌های عرفانی در طبقه‌بندی هاشمی‌نژاد و نیز تخیل فلسفی کودکان در نگاه متیوز و تعمیم آن به حوزه عرفان و تخیل عرفانی، ویژگی‌هایی برای داستان عرفانی کودک بیان شد که در سه نمونه داستانی خلاقه از سراسر دنیا با درونمایه عرفانی تطبیق و بررسی و با شواهدی از متن داستان‌ها طبق جدول ۲ نشان داده شد.

جدول ۲. بررسی ویژگی‌های داستانی در سه داستان

ردیف	ویژگی‌های عرفانی	در جست‌وجوی خدا	حقیقت و مرد دانا	دعاهای زمینی پدر بزرگ
۱	توحیدی بودن	تمام عناصر داستانی و به عبارتی کل داستان در ساختار خود بازنمای توحید است.	در جای جای داستان جزئی از حقیقت در همه چیز هست (اینجا حقیقت معادل خداوند در نظر گرفته شده است).	کل داستان در ساختار خود توحید را بازتاب می‌دهد: دعای درختان، سنگ‌ها، رودها و تمام عناصر طبیعت.

بررسی ویژگی‌های داستان عرفانی در سه داستان				
ردیف	ویژگی‌های عرفانی	در جست‌وجوی خدا	حقیقت و مردانا	دعاهای زمینی پدر بزرگ
۲	آمیختگی با معرفت	در تمام جست‌وجوی سنجاب کوچک و یافتن و شناخت خداوند از طریق نشانه‌های او، معرفت زمینی اصلی است.	شناخت از زبان هریک از تیپ‌های داستانی (والدین، معلم، کودکان، رهگذران) زمینه‌ساز شناخت شخصیت اصلی است.	زمینه‌ساز اصلی معرفت پدر بزرگ و شناختی است که از طریق او در داستان تزریق می‌شود؛ معرفتی توحیدی که در تمام اجزای جهان تسری می‌یابد.
۳	بیان بی‌واسطه حقیقت	حقیقت به سادگی و بی‌هیچ واسطه بیان شده است: «جهان پر از نشانه‌های خداست.»	حقیقت در اجزای مختلف داستان (چه گفت‌وگوها، چه صحنه‌پردازی‌ها، چه فضا و روایت) وجود دارد و در هر لحظه بی‌واسطه بیان می‌شود.	حقیقت موجود به سادگی و بی‌واسطه و بدون بیان رمز و معما و استعاره بیان شده است: دعاها اغلب پاسخ خودشان هستند.
۴	گزینه‌هایی منشعب از اصل واحد (قصه مادر)	داستان گزینه‌ای از اصل «توحید» است.	داستان گزینه‌ای از اصل «وجود حقیقت در همه‌جا و در میان تمام انسان‌ها و تمام عناصر طبیعت» است.	داستان گزینه‌ای از اصلی توحیدی است، به بزرگی ناخودآگاه تمام انسان‌ها: همه چیز در حال ستایش خداوند است.

بررسی ویژگی‌های داستان عرفانی در سه داستان				
ردیف	ویژگی‌های عرفانی	در جست‌وجوی خدا	حقیقت و مرد دانا	دعاهای زمینی پدر بزرگ
۵	داشتن ظاهری همسو با طبیعت	بدیهیات طبیعت در داستان بی هیچ چون و چرا پذیرفته می‌شوند (گفتگو با کوه، پروانه، خرس قهوه‌ای، خورشید).	جهان ذهن بخشی از جهان طبیعت است و در تمام داستان این همسویی با طبیعت و پذیرش بی‌واسطه بدیهیات و عناصر طبیعی است.	بیان ساده داستان سراسر همسویی با طبیعت و پذیرش بی‌واسطه بدیهیات و عناصر طبیعی است.
۶	تفسیری از مناسبات خالق و مخلوق	همه چیز در داستان در تلاش برای شناخت خداوند از جانب شخصیت اصلی است.	در تمام برداشت‌های بیان شده از حقیقت، می‌شود آن را جزئی از وجود خالق تفسیر کرد و هر جا که حقیقت را مصادف با همه چیز می‌بیند، به شیوه عرفان فلسفی می‌توان تجلی خالق را از آن برداشت و تأویل کرد.	پدر بزرگ تمام نشانه‌ها را ارتباط میان خلق و خالق می‌داند.

بررسی ویژگی‌های داستان عرفانی در سه داستان				
ردیف	ویژگی‌های عرفانی	در جست‌وجوی خدا	حقیقت و مرد دانا	دعاهای زمینی پدر بزرگ
۷	تجلی حق بدون جست‌وجوی برهان علمی	شخصیت اصل در پی بصیرتی برای یافتن خداوند از روی نشانه‌های اوست و همه چیز تجلی حضور خداست.	اصول علمی بررسی نمی‌شوند، بلکه زندگی ناب به جلوه‌گری برای مخاطب می‌پردازد؛ یافتن حقیقت برای اعلام نسبت تازه‌ای با وجود.	پدر بزرگ نشانه‌هایی را تعبیر و تفسیر می‌کند که از دیدگاه علم مردود است و فقط با درک هوشیارانه از روی بصیرت می‌توان به آنها دست یافت.

با توجه به ظرفیت‌های ذاتی کودکان، مواجهه آنها با داستان‌هایی با موضوع و درونمایه عرفانی موجب پرورش هوش معنوی و تفکر عرفانی در آنها می‌شود. بنابراین لازم است به عرفان کودکان و درک معصومانه و بی‌شائبه کودکان از خدا و طبیعت احترام بگذاریم و برای پدیدآوردن آثار مختلف ادبی عرفانی برای این مخاطبان به پرسش‌های فطری‌شان ابتدا تلنگر و سپس دامن بزنیم. در اینجا، با در نظر گرفتن مجال اندک این بررسی، ویژگی‌هایی گفته شده است که ممکن است با پژوهش‌هایی گسترده‌تر و توجه به خصوصیات از این دست، مثلاً در شعرهای کودکان، بتوان درباره مهم‌ترین ویژگی‌های شعر عرفانی کودکان نیز بحث و بررسی کرد و بدین ترتیب راهی هموارتر به سوی تخصصی کردن ادبیات عرفانی کودکان و مطالعه و تحقیق در آن گشود.

پی‌نوشت‌ها

1. Lipman
2. variation
3. Gareth Matthews
4. Rebeca Nye
5. کتاب‌های در جست‌وجوی خدا و دعاهای زمینی پدر بزرگ از جمله کتاب‌های کودک بدون شماره صفحه‌اند و به همین دلیل در ارجاع‌دهی فقط به نام نویسنده و سال انتشار اشاره شده است.

منابع

قرآن کریم

- آقایی، خسرو (۱۳۸۹). «دین و دنیای مدرن». *روشنان: نشریه تخصصی ادبیات کودک و نوجوان*. دفتر دهم. صص ۴۵-۵۶.
- احمدی، ویدا (۱۳۸۲). «تحلیل عرفانی داستان هانسل و گرتل براساس آموزه‌های قرآن کریم و مثنوی جلال‌الدین مولوی». *پژوهش‌های ادبی*. دوره اول. شماره یکم. صص ۱۱-۲۴.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۴). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- امین‌پور، قیصر (۱۳۸۵). *شعر و کودکی*. چاپ اول. تهران: مروارید.
- بیضایی، بهرام (۱۳۹۶). *حقیقت و مرد دانا*. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- پولادی، کمال (۱۳۸۷). *بنیادهای ادبیات کودک*. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- جلایی‌فر، زهرا و سمیرا قیومی (۱۳۹۶). «ظرفیت بازنویسی متون عرفانی به منظور رشد معنوی کودکان با توجه به نظریه آگاهی ارتباطی». *زلزال معنویت: مجموعه مقالات ششمین همایش ملی ادبیات کودک و نوجوان و معنویت*. دانشگاه بیرجند.
- حجوانی، مهدی (۱۳۷۶). «سرانجام بچه‌ها خدا را برمی‌گردانند». *پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان*. دوره ۵. شماره ۱۸. صص ۱۸-۲۸.
- خسرونژاد، مرتضی (۱۳۸۴). *معصومیت و تجربه: درآمدی بر فلسفه ادبیات کودک*. تهران: مرکز. دهباشی، مهدی و سیدعلی اصغر میرباقری فرد (۱۳۹۹). *تاریخ تصوف: سیر تطور عرفان اسلامی از آغاز تا قرن ششم*. چاپ ۱۰. تهران: سمت.
- دهریزی، محمد (۱۳۹۹). *ادبیات کودک در ایران (درسنامه دانشگاهی)*. چاپ سوم. تهران: قو.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- ژوبرت، کلر (۱۳۸۶). *در جست‌وجوی خدا*. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- ژوبرت، کلر (۱۳۸۹). «ادبیات تخیلی کودکان و قابلیت تبیین مفهوم خدا». *روشنان: نشریه تخصصی ادبیات کودک و نوجوان*. دفتر دهم. صص ۲۷-۳۶.
- سرامی، قدمعلی (۱۳۸۵). «کودکان: عارفان راستین». *ادیان و عرفان*. سال سوم. شماره ۱۰. صص ۱۸۷-۲۱۶.
- شعبان‌زاده، مریم و اکرم عارفی (۱۳۹۳). «دگرگونی درونمایه قصه‌های عرفانی در بازنویسی‌های آذرین‌دی». *کاوش‌نامه*. سال پانزدهم. شماره ۲۸. صص ۹-۴۱.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). «عرفان، نگاه هنری به ال‌هیات». بخارا. شماره ۴۳. صص ۱۶-۳۴.

قایی، زهره و محمدهادی محمدی (۱۳۹۵). *تاریخ ادبیات کودکان ایران*. جلد دوم. چاپ پنجم. تهران: چیستا.

کریمی، عبدالعظیم (۱۳۷۶). «تفکر شهودی در کودکان و ضرورت بازگشت به زندگی». *پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان*. شماره ۱۰. صص ۷-۲۶.

_____ (۱۳۸۹). «حس دینی به سبک کودکی». *روشنان: نشریه تخصصی ادبیات کودک و نوجوان*. دفتر دهم. صص ۳-۱۰.

_____ (۱۳۹۲). «بودن» به سبک «کودکی» (شاعرانگی در زیستن کودکان). *روشنان: نشریه تخصصی ادبیات کودک و نوجوان*. دفتر هفدهم. صص ۲۵-۴۱.

_____ (۱۳۹۵). «بازی و فراغت به مثابه عبادت». *نارنج: نشریه تخصصی ادبیات کودک و نوجوان*. سال اول. دفتر نخست. صص ۹-۲۹.

_____ (۱۳۹۷). «کودک بدون مرز به دنیا می‌آید». *سالنامه رشد*. شماره ۱۲. صص ۱۰۴-۱۳۱.

متیوز، گرت بی. (۱۳۹۷). *فلسفه کودکی (نظریه ادبیات کودک و مفهوم کودکی)*. ترجمه سعید حسام‌پور و مریم حسام‌پور. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

مکتبی فرد، لیلا (۱۳۹۴). *کودک، داستان و تفکر انتقادی*. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

مهدوی، محمدجواد. (۱۳۹۶). «آموزش مفهوم خدا به کودکان در برنامه فیک با استفاده از داستان موسی و شبان و براساس الگوی وارتنبرگ». *زلزال معنویت: مجموعه مقالات ششمین همایش ملی ادبیات کودک و نوجوان و معنویت*. دانشگاه بیرجند.

هاشمی‌نژاد، قاسم (۱۳۹۴). *رساله در تعریف، تبیین و طبقه‌بندی قصه‌های عرفانی*. تهران: هرمس.

نوحی، نزهت (۱۳۹۵). «مثنوی مولوی، هوش معنوی و لذات فلسفه برای کودک». *فصلنامه عرفان اسلامی*. سال پانزدهم، شماره ۵۹. صص ۲۷۹-۳۰۱.

وود، داگلاس (۱۳۹۳). *دعاهای زمینی پدر بزرگ*. ترجمه حسین ابراهیمی (الوند). چاپ سوم. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

یشری، سید یحیی (۱۳۸۹). *پژوهشی در نسبت دین و عرفان*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

References

The Holy Quran

- Ahmadi, V. (2003). "Mystical analysis of the story of Hansel and Gretel according to Teachings of Quran and Masnavi". *Literary Researches*. 1(1). 11-24.
- Aminpour, Q. (2006). *Poetry & Childhood*. Tehran: Morvarid.
- Aqayari, kh. (2010). "Religion & Modern World". *Rowshanan: Specialized Journal of Children and Adolescent Literature*. (10). 45-56.
- Beyzaee, B. (2017). *Haghighat va Mard Dana (Truth and Wise Man)*. Tehran: Kanoon Parvaresh Fekri.
- Dehbashi, M. & Mirbagherifard, S.A.A. (2020). *The History of Mysticism (1): The Evolutionary Course Islamic Mysticism from First to 6th century*. Tehran: Samt.
- Dehrizi, M. (2020). *Children's literature in Iran*. Tehran: Ghoo.
- Hasheminejad, Q. (2016). *Treatise on the definition, explanation and classification of mystical stories*. Tehran: Hermes.
- Hejvani, M. (2000). "Eventually Children Return God". *Journal of Children and Adolescent Literature*. 5 (18). 18-28.
- Jalaeefar, Z. & Qayyoomi, S. (2017). "The capacity to rewrite mystical texts for the spiritual development of children according to Communication Awareness Theory". *Zolaale Ma'naviat: Proceedings of the Sixth National Conference on Children and Adolescent Literature and Spirituality*. Birjand Univresity.
- Jobrt, C. (2007). *In Search of God*. Tehran: Kanoon Parvaresh Fekri.
- _____ (2010). "Children's Fiction and the Ability to Explain the Concept of God". *Rowshanan: Specialized Journal of Children and Adolescent Literature*. (10). 27-36.
- Karimi, A. (1997). "Intuitive Thinking in Children & the Necessity of Return to Life". *Journal of Children and Adolescent Literature*. (10). 7-26.
- _____ (2010). "Religious Sense in a Childish Way". *Rowshanan: Specialized Journal of Children and Adolescent Literature*. (10). 3-10.
- _____ (2013). "Existence in a Childish Way". *Rowshanan: Specialized Journal of Children and Adolescent Literature*. (17). 25-41.
- _____ (2016). "Playing and Leisure as Worship". *Naarenj: Specialized Journal of Children and Adolescent Literature*. First year. (1). 9-29.

- _____ (2018). "A child is born without borders". *Roshd yearbook*. (12). 104-131.
- Khosrownejad, M. (2005). *Innocence and experience: An Introduction to the Philosophy of Children's Literature*. Tehran: Markaz.
- Mahdavi, M. (2016). "Teaching the Concept of God to children in P4C through Moosa & Shaban story According to Vartenberg Model". *Zolaale Ma'naviat: Proceedings of the Sixth National Conference on Children and Adolescent Literature and Spirituality*. Birjand University.
- Maktabifard, L. (2016). *Child, Story & Critical thinking*. Tehran: Kanoon Parvaresh Fekri.
- Matthews, Gareth B (2019). *The Philosophy of Childhood*. Tehran: Kanoon Parvaresh Fekri.
- Noohi, N. (2019). "Mowlavi's Masnavi, Spiritual Intelligence, and Philosophical Joys for Kids". *Religion & Mysticism Quarterly*. 15 (52). 279-301.
- Pooladi, K. (2008). *Foundations of Children's Literature*. Tehran: Kanoon Parvaresh Fekri.
- Qaeni, Z. & Mohammadi, M. (2016). *History of Iranian children's literature*. V. 2. Tehran: Chista.
- Sarrami, Q. (2007). "Children: True mystics". *Religions and mysticism*. (10). 187-216.
- Shafiei Kadkani, M. (2005). "Mysticism: Artistic View to Theology". *Bukhara*. (43). 16-34.
- sha'banzadeh, M. & Arefi, A. (2014). "Changing the Mystical Themes of Azar Yazdi's Stories". *Kavoshnameh*. 15 (28). 9-41.
- Stace, W. T. (2005). *Mysticism and Philosophy* (B Khorramshahi). Tehran: Soroush.
- Wood, D. (2016). *Grandad's Prayers of the Earth*. Translated by H. Ebrahimi. Tehran: Kanoon Parvaresh Fekri.
- Yasrebi, S. (2010). *A study on the Rrelationship between Religion & Mysticism*. Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought.
- Zarrinkoob, A. (2014). *The Value of Sufism Heritage*. Tehran: Amir Kabir.



Analysis of Children's Stories Containing Theosophical Themes: A Case Study¹

Fahimeh Shaneh²
Bahman Nozhat³

Received: 2021/06/27

Accepted: 2021/09/25

Abstract

In children's literary works, mystical thoughts are at times presented to the audience in such a compact and attractive manner in the form of a story, which not only increase the pleasure of reading the work, but also immortalize the literary work. In these stories, intuitive concepts are written in simple language for children. If we want to choose mystical stories for children, from among children stories, or if we want to choose such stories from the perspective of a researcher, what features can be considered for children mystical stories? Is it possible to provide a general definition of mystical literature specific for children including mystical stories? The theoretical framework of this research for studying children's mystical stories is Hasheminejad's classification of adult mystical stories (the only research available in this field). In addition, in the analysis of the three fictional works, the theory provided by Matthews in Philosophy for Children program, which highlights the importance of children's stories in philosophical imagination, is also partially included. This may aid to find a way to the mystical imagination of children and its cultivation. In the present study, conducted through a descriptive-analytical approach and deductive method, first, the what and how of childlike mysticism is briefly discussed; then, a five-component definition of children's mystical literature is provided; and last, in accordance with the features of adult mystical stories, features set for children mystical stories are presented.

Keywords: Children's literature, Child, Intuitive perception, Philosophical imagination, Children mystical story.

1. DOI: 10.22051/jml.2021.36689.2220

2. PhD Candidate of Persian Language and Literature, minoring in Mystical Literature, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran (Corresponding author). fahimeh.shaneh@gmail.com

3. Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran. b.nozhat@urmia.ac.ir
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال سیزدهم، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۸۵-۱۲۰

تحلیل و بررسی میزان اثرپذیری جواهرالاسرار فی زواهرالانوار خوارزمی از منابع اصیل عرفانی منشور^۱

رضا شجری^۲

الهام عربشاهی کاشی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸

چکیده

یکی از موضوع‌های مهم در حوزه مولوی‌پژوهی، نقد و تحلیل شروع مثنوی است. شرح جواهرالاسرار خوارزمی بعد از شرح احمد رومی (۷۲۰) کهن‌ترین شرح نگاشته شده بر مثنوی به زبان فارسی در ایران است که شارحان بسیاری در دوره‌های بعد از آن تأثیر پذیرفته‌اند. هرچند شارح نتوانسته از شروع دیگر استفاده کند و به احتمال زیاد شرح رومی را نیز در دست نداشته است، اما تأثیر اندیشه‌های عارفان و شاعران بزرگ فارسی و عربی را می‌توان در آن یافت. از این رو نگارندگان کوشیده‌اند با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و نیز اسناد کتابخانه‌ای مشخص کنند که کدام یک از آثار اصیل منشور عرفانی در تکوین ساختار و محتوای شرح جواهرالاسرار تأثیر بیشتری داشته و میزان وامداری این شرح نسبت به آن‌ها چقدر است. نتایج این پژوهش نه تنها به شارحان و مثنوی‌پژوهان در درک

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.38104.2276

۲. دانشیار و عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه

کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول). shajary@kashanu.ac.ir

۳. دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان،

کاشان، ایران. e.arabshahi@yahoo.com

بهتر معانی و مفاهیم موجود در این شرح کمک می‌کند، بلکه سبب می‌شود با بررسی میزان تأثیرپذیری این شرح از دیگر متون عرفانی منشور مانند *مرصادالعباد*، *تذکره‌الاولیا*، *مشکات الانوار*، *فصوص الحکم* و... از ابتکارات و تازه‌گویی‌ها یا تقلیدهای این شرح نیز بیشتر آگاه شوند. شایان ذکر است با وجود اهمیت فراوان این شرح و ذکر برخی نکته‌های تازه، نمی‌توان عنوان تصنیف یا تألیف را برای آن به کار برد؛ زیرا این شرح گزارش، تحریر یا گردآوری هنرمندانه از سایر میراث کهن و اصیل منشور عرفانی پیش از خود است که شارح اغلب بدون ذکر سند و گاهی هم با ذکر سند از آنها بهره برده و در تفسیر خود گنجانده است.

واژه‌های کلیدی: خوارزمی، جواهرالاسرار، متون عرفانی منشور، مثنوی مولوی.

۱- مقدمه

کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی (م ۸۴۰ ه.ق) مرید خواجه ابوالوفای خوارزمی از صوفیان مشهور سلسله کبرویه (م ۸۳۵ ه.ق) شاعر، موسیقی‌دان و از علاقه‌مندان سرسخت مولوی بوده است که عشق سوزان استادش به مولوی او را به شرح مثنوی ترغیب کرده است. از زندگی شخصی او اطلاعات چندانی موجود نیست، اما براساس کتاب‌هایی مانند *مجالس المومنین*، *مجالس النفایس* و *کشف‌الظنون* می‌توان تا حدودی اطلاعاتی به دست آورد. چنانکه نقل شده است پدر او شهاب‌الدین حسین از اولاد شیخ بزرگوار برهان‌الدین قلیچ بوده و در جوانی از «اندجان» به خوارزم رفته است و بعد از ازدواج در آنجا، کمال‌الدین به دنیا آمده است. در شرح احوال وی ذکر شده که حنفیان هرات به دلیل سرودن یک بیت شعر او را تکفیر کرد و توسط شاهرخ میرزا در هرات محاکمه مذهبی و سپس تبرئه شد، اما در نهایت از بک‌ها او را به شهادت رساندند. او این شرح را به خواهش مریدان و به نام ناصرالدین شاهزاده ابراهیم سلطان فرزند غیاث‌الدین شاه‌ملک حاکم خوارزم نگاشت^۱. صاحب *مجالس المومنین* وی را از متأخران سلسله علیّه همدانیه به رهبری میرسیدعلی همدانی از مشایخ بزرگ سلسله کبرویه دانسته که این فرقه در قرن هشتم و نهم به‌ویژه در زمان شاهرخ به بیان فضایل و مناقب اهل بیت علیهم السلام پرداخته است، از این رو بسیار مورد مذمت و آزار سنیان متعصب قرار گرفته تا جایی که شهادت خوارزمی و

ابواسحاق ختلائی از دیگر پیروان این فرقه و ایزدای سیدمحمد نوربخش (پیشوای فرقه نوربخشیه) ریشه در همین امر دارد. البته با اندکی تأمل در این شرح می‌توان به تمایلات شدید شیعی او پی‌برد اما زرین کوب این ادعا را رد کرده است.^۲ شریعت در مقدمه جلد اول *جواهرالاسرار* به هفت اثر و در مقدمه جلد دوم به ده اثر مسلم شارح از جمله *جواهرالاسرار* و *زواهرالانوار*، *کنوزالحقایق فی رموزالدقایق*^۳، *ینبوع الاسرار فی نصایح الابرار* و غیره اشاره کرده است.

شرح *جواهرالاسرار* خوارزمی از قدیمی‌ترین شروح منشور و منظم فارسی بر دفتر اول تا سوم مثنوی^۴ است که متأسفانه نتوانسته آن را تمام کند. وی به شرح تمام ابیات نپرداخته و در برخی موارد به توضیحات کلی بسنده کرده است. خوارزمی این شرح را بعد از نگارش شرحی منظوم با نام *کنوزالحقایق فی رموزالدقایق* نگاشته است و در آن از تلمیحات و اشارات قرآنی و حدیثی بسیاری بهره برده است. او در شمار یکی از بزرگان علاقه‌مند به مولوی در قرن ۹ ق است (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۷۶۷). ساختار جلد آغازین شرح خوارزمی متشکل از یک مقدمه و ده مقاله است که بعد از حمد و مناجات الهی، به شرح مقالات پرداخته است. وی در مقاله اول ضمن ذکر مناقب حضرت علی (ع) و ابنا رسول خدا (ص)، شرح حال شماری از مشایخ صوفیه را آورده است و در سایر مقالات نیز به اصطلاحات رایج در متصوفه و برخی مضامین مهم ایشان مانند حضرات ذاتیه و مراتب کلیه، اسما و صفات الهی، عوالم و حضرات، روح اعظم و اصول الوصول اشاره کرده است. او به ویژه در جلد نخست، از افکار نجم رازی در *مرصادالعباد*، در معرفی مشایخ از *تذکره الاولیای عطار*، در بیان اندیشه‌های ناب عرفانی تا حد زیادی از ابن عربی در *فصوص و فتوحات*، ابوحامد غزالی در *مشکوة الانوار* و احمد غزالی در *سوانح* بهره برده است، زیرا وی فهم آرای ابن عربی را لازمه شرح مثنوی دانسته و از سویی با توجه به اینکه مولوی پیرو مشایخ خراسان بوده، برای کشف آبشخورهای عرفانی شعر او شارح به سراغ منابع اصیل عرفانی بزرگانی مانند غزالی، سنایی، عطار و غیره رفته است. در واقع وی ناگزیر بوده برای معرفی مشایخ پیش از خود و شرح برخی از اصطلاحات عرفانی و کلمات کلیدی ابیات مثنوی به سراغ منابع مذکور عرفانی برود. همچنین تأثیر اشعار شاعران بزرگی مانند خاقانی،

مولوی، سعدی و حافظ بر شرح وی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت.^۵ وی در جلد‌های بعدی به ویژه جلد دوم و سوم شرحش با مهارت بیشتری به شرح ابیات مثنوی پرداخته و به منابع فراوانی مراجعه کرده و گاه با ذکر سند و اغلب بدون ذکر سند، آنها را در شرح خویش گنجانده است. به عبارت دیگر او نیز همانند دیگر هم‌عصر خویش یعنی شیخ جام - به گواهی آثار و تشابهات فراوان تفسیری، تأویلی و عرفانی او با نوشته‌های مشایخ متقدم - به طور کامل با میراث کهن عرفانی پیش از خود آشنا بوده و به فراخور مضمون شرح خود از آن‌ها بهره برده است (برای توضیح بیشتر ر.ک: مدنی، ۱۳۹۳: ۱۳۹).

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های فراوانی درباره معرفی، نقد و تحلیل و نیز روش‌شناسی یک شرح یا مجموعه‌ای از شروح مثنوی انجام شده است، چنانکه شجری (۱۳۸۶) در کتاب معرفی و نقد و تحلیل شروح مثنوی: شروح فارسی و موجود در ایران، ضمن معرفی اجمالی شروح مثنوی به بررسی و تحلیل چهار شرح ممتاز مثنوی یعنی شرح خوارزمی، آنقروی، فروزانفر و نیکلسون پرداخته است. رئیسی (۱۳۹۶) هم در مقاله «آسیب‌شناسی شروح مثنوی از حیث بی‌توجهی به سنت عرفانی مولانا» کوشیده است ضمن اشاره به فواید ادبی و عرفانی شروح مثنوی به کاستی‌های چشمگیر آنها از جمله بی‌توجهی اغلب شارحان به مشرب عرفانی مولوی اشاره کند. سلماسی‌زاده (۱۳۵۵) در مقاله «مشکل‌های شارحان مثنوی معنوی»، آقاحسینی و ذاکری کیش (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی و نقد شروح مثنوی با تکیه بر توجه آنها به روایت، پیوستگی ابیات و متن مثنوی»، همچنین دشتی (۱۳۹۱) در «تحلیل شرح مثنوی میر نورالله احراری و مقایسه آن با شروح دیگر» به تحلیل، بررسی و نقد یک شرح یا مجموعه‌ای از شروح براساس موضوعی خاص پرداخته‌اند. درباره شرح خوارزمی، پورجوادی (۱۳۶۲) در مقاله ۴ الی ۵ صفحه‌ای خود با عنوان «مقدمه کمال‌الدین خوارزمی بر مثنوی» بعد از معرفی آثار دسته اول و دوم عرفانی ضمن مقدمه‌ای کوتاه و مجمل، شرح خوارزمی را با وجود تمام زیبایی‌های هنری آن، متنی غث و ثمین دانسته که بیشتر به دنبال اقتباس از مشایخ عرفانی پیش از خود بوده است. توحیدیان و خدیور (۱۳۸۹) در مقاله «تأثیرپذیری کمال‌الدین حسین خوارزمی از پیشینیان عرفانی» تنها به میزان تأثیرپذیری

خوارزمی از اندیشه‌ها و دریافت‌های درونی شعرای قرون ۶ و ۷ و ۸ هجری یعنی سنایی، مولوی، عراقی، سعدی و حافظ اشاره کرده و به این موضوع پرداخته‌اند که وی در محتوا، وزن، قافیه، ردیف، ترکیبات و تعابیر از ایشان تقلید کرده است. برخلاف عنوان مقاله، نگارندگان به ردپای متون منشور عرفانی در شرح *جواهرالاسرار* نپرداخته‌اند. همچنین توحیدیان (۱۳۸۹) در مقاله «تأثیرپذیری کمال‌الدین حسین خوارزمی از حافظ» به ردپای حافظ در شرح خوارزمی و در مقاله «تأثیرپذیری کمال‌الدین حسین خوارزمی از خاقانی و خصایص سبکی وی» (۱۳۸۸) به تأثیرپذیری فراوان خوارزمی از خاقانی اشاره کرده است. با وجود این پژوهش‌ها تاکنون درباره میزان اثرپذیری این شرح از متون مهم منشور عرفانی کار شایان ذکری انجام نشده است.

۳- مبانی نظری

با اندکی تأمل در آثار مشهور عرفانی، آثاری مانند *کشف المحجوب*، *سوانح*، *اسرارالتوحید*، *قوت القلوب*، *اللمع و التعرف* را می‌توان آثار دسته اول و کلاسیک ادب عرفانی به‌شمار آورد که اغلب پیش از قرن هشتم نگاشته شده‌اند؛ اما دسته دوم این آثار از لحاظ تاریخی اصالت دسته اول را نداشته و اغلب بعد از قرن هفتم نگاشته شده‌اند. شرح خوارزمی در شمار آثار عرفانی دسته دوم قرار دارد که با وجود تمام تلاش‌های شارح برای بیان اصول عرفان اسلامی می‌توان ادعا کرد که اخذ و اقتباس‌های وی از آثار مشایخ گذشته بسیار بوده و بیشتر رنگ و بوی تقلید، تکرار و التقاط به خود گرفته و کمتر نوآوری داشته است. الگوی او در ذکر مشایخ بنا بر تصریح خودش در مقاله اول *جواهرالاسرار*، ابوالقاسم قشیری بوده و در ذکر بسیاری از بزرگان دین، عرفان و تصوف به ویژه امام صادق (ع) مطالبش را بیشتر از *تذکره‌الاولیای عطار* اقتباس کرده است (پورجوادی، ۱۳۶۲: ۴۹-۵۰). شارح بیشتر به شرح احوال مشایخی پرداخته که خود را از نظر فقری به ایشان مرتبط می‌دانسته است؛ از سویی این شارح و شاعر قرن ۹ ق به دلیل آشنایی کامل با میراث کهن ادب عرفانی پیش از خود کوشیده تا بسیاری از اندیشه‌ها و مباحث ایشان را در آثار خویش به صورت اقتباس، تقلید و التقاط همراه با اندکی دخل و تصرف و تغییر از حیث ساختار لفظی و معنایی بیان کند. وی با وجود تمام تلاش‌هایی که

برای زیباسازی متن داشته، نتوانسته است یک نثر واحد و منسجم ارائه دهد. تشتت و پراکندگی، تکرار و تقلید و دخل و تصرف در متن پیشینیان از مهم‌ترین مشخصات این شرح است که البته باتوجه به قدمت و مرجعیت آن برای سایر شارحان مثنوی نمی‌توان اهمیت آن را نادیده گرفت. هرچند اخذ و اقتباس از آثار دیگران و آوردن کل متن یک‌جا و بدون ذکر منبع در میان پیشینیان امری رایج بوده، اما او برخلاف شیوه معمول علمای عصر خود، اغلب به تحریف، دستکاری و دخل و تصرف در متن اصلی و تغییر آن مطابق ذائقه خود پرداخته است. از این‌رو، نگارندگان ضمن بررسی این شرح و معرفی آبخورهای عرفانی منشور آن، کوشیده‌اند تا بیان کنند کدام یک از آثار منشور عرفانی در تکوین ساختار و محتوای شرح جواهرالاسرار تأثیر بیشتری داشته و میزان وامداری این شرح نسبت به آن‌ها تعیین شود.

۴- بررسی و بحث

۴-۱ منابع منشور عرفانی مؤثر در شکل‌گیری شرح خوارزمی

در اینجا ردپای مهم‌ترین آثار عرفانی مؤثر در تألیف این شرح بررسی شده، سپس با ذکر نمونه‌هایی از متن مبدأ و نیز شرح خوارزمی، میزان این اثرگذاری برای مخاطبان مشخص شده است. در واقع، تحلیل و بررسی *تذکره‌الاولیا* و نمونه‌های آن ادعای ما را در این زمینه اثبات می‌کند.

۴-۱-۱ تأثیرپذیری جواهرالاسرار از *تذکره‌الاولیای عطار*

خوارزمی در مقاله اول، در شرح احوالات مشایخ صوفیه بسیار تحت تأثیر *تذکره‌الاولیا* بوده و حتی از روش عطار برای شرح احوالات بهره برده است. برای مثال شرح احوالات امام صادق (ع) نمونه بسیار روشنی است که نشان می‌دهد کاملاً از متن *تذکره‌الاولیا* اقتباس شده است، به گونه‌ای که خوارزمی به انتخاب خود از میان شرح احوال امام صادق (ع) در *تذکره‌الاولیا*، حکایت مردی را برگزیده که از امام، دیدن خداوند متعال را طلب کرد، درحالی که می‌توانست از روایات متنوع دیگر در این زمینه استفاده کند (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۸ و نیز ر.ک: عطار، بی تا: ۸-۹).

۴-۱-۱-۱ به کار بردن حکایات و روایات داستانی مشابه

خوارزمی در *جواهر الاسرار* کوشیده است تا به بیان خلاصه‌ای از داستان‌ها و حکایات مثنوی از روی منابع و مأخذ و تفاسیر دیگر پردازد و از این حیث توانسته راهنمای خوبی برای فهم بیشتر خوانندگان و هدایت شارحان و ناقدان به اصل منابع و حکایات باشد. هر چند این تلاش درباره تمام داستان‌ها یا حکایات انجام نشده، ولی همین اندازه هم موجب سودمندی شرح شده است. شرح درباره داستان «لیلہ التعریس» از زبان مفسران، داستان حضرت صالح با ذکر جزئیات تازه، داستان اصحاب اخدود و... در همین شمار است. البته وی جز درباره داستان‌های دینی و قرآنی و نیز ذکر خلاصه آنها از پاره‌ای تفاسیر معتبر یا کتب حدیثی - روایی تحقیق خاصی انجام نداده است. گفتنی است خوارزمی در بیان این داستان‌ها و حکایات بسیار تحت تأثیر *تذکره الاولیای* عطار بوده است؛ چنانکه ذیل شرح حال حسن بصری به دو داستان اشاره کرده که با شباهتی بیش از ۹۹ درصد در *تذکره الاولیای* نیز ذکر شده است و فقط در برخی کلمات تفاوتی اندک وجود دارد.

نمونه‌ای از حکایت *تذکره الاولیای*

... و مادر او از موالی ام سلمه بود؛ چون مادرش به کاری مشغول شدی، حسن در گریه آمدی. ام سلمه رضی الله عنها پستان در دهانش نهادی تا او بمکیدی. قطره‌ای چند شیر پدید آمدی. چندان هزار برکات که حق از او پدید آورد همه از اثر شیر ام سلمه بود. نقل است که حسن طفل بود یک روز از کوزه پیغامبر علیه السلام آب خورد در خانه ام سلمه. پیغامبر گفت این آب که خوردی؟ گفتند: حسن. گفت: چندان که از این آب خورد علم من به او سرایت کند (عطار، بی تا: ۱۸-۱۹).

نمونه‌ای از حکایت *جواهر الاسرار*

... و مادر او از موالی ام سلمه بود رضی الله عنها. چون مادرش به کاری اشتغال نمودی، حسن شیرخواره بود، بگریستی. ام سلمه پستان در دهان او نهادی تا بمکیدی و از محبتی که ام سلمه را با او بود چند قطره شیر پدید آمدی. چندین هزار برکات که در وی پدید آمد همه از اثر شیر ام سلمه بود که از ازواج مصطفی صلی الله علیه و سلم و رضی الله عنها... نقل است که شیخ حسن در وقت طفلی از کوزه خاصه رسول علیه

السلام آب خورد؛ رسول علیه السلام فرمود: به هر قطره آبی که حسن از این کوزه نوش کرد علمی از علوم و سری از اسرار من، خداوند تعالی، نصیبه او گرداند (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۴۲/۱).

جدول ۱- مقایسه نمونه نثر عطار و خوارزمی از نظر شباهت در حکایات و روایات داستانی

نثر عطار در تذکرة الاولیا	نثر خوارزمی در جواهرالاسرار
و مادر او از موالی ام سلمه بود؛	و مادر او از موالی ام سلمه بود رضی الله عنها
چون مادرش به کاری مشغول شدی، حسن در گریه آمدی	چون مادرش به کاری اشتغال نمودی، حسن شیرخواره بود، بگریستی
ام سلمه رضی الله عنها پستان در دهانش نهادی تا او بمکید	ام سلمه پستان در دهان او نهادی تا بمکید
قطره‌ای چند شیر پدید آمدی. چندان هزار برکات که حق از او پدید آورد همه از اثر شیر ام سلمه بود	چند قطره شیر پدید آمدی. چندین هزار برکات که در وی پدید آمد همه از اثر شیر ام سلمه بود
نقل است که حسن طفل بود یک روز از کوزه پیغامبر علیه السلام آب خورد در خانه ام سلمه	نقل است که شیخ حسن در وقت طفلی از کوزه خاصه رسول علیه السلام آب خورد
پیغامبر گفت این آب که خوردی؟ گفتند: حسن. گفت: چندان که از این آب خورد علم من به او سرایت کند	رسول علیه السلام فرمود: به هر قطره آبی که حسن از این کوزه نوش کرد علمی از علوم و سری از اسرار من، خداوند تعالی، نصیبه او گرداند

با مقایسه متن دو داستان می‌توان فهمید که خوارزمی تا چه اندازه از تذکرة الاولیا اثر پذیرفته است.

۴-۱-۱-۲ به کار بردن روش یکسان در تنظیم و تبویب و چینش مطالب

خوارزمی حتی در چینش، تنظیم و تبویب برخی از مباحث شرحش تحت تأثیر رساله قشیری^۶ و بیشتر تذکرة الاولیای عطار بوده است. برای مثال، وی در کتابش به شرح احوال ۳۰ تن از صوفی‌مسلمانان پرداخته که وقتی با فهرست شرح احوال ۹۷ تن از عارفان در

تذکره‌الاولیا و ۸۳ تن از مشایخ صوفیه در رساله قشیریه مقایسه می‌شود، می‌توان دریافت که خوارزمی حتی در انتخاب شرح احوال مشایخ صوفیه نیز به همان ترتیب عطار در تذکره‌الاولیا عمل کرده است. طوری که حدود هفتاد درصد (۲۱ مورد) از این شرح احوالات دقیقاً مشابه تذکره‌الاولیا است. خوارزمی شرح حال افرادی مانند اوئیس قرنی، حسن بصری، مالک دینار، محمد واسع، حبیب اعجمی، ابراهیم ادهم، رابعه عدویه، فضیل عیاض، بشر حافی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، عبدالله بن مبارک، سفیان ثوری، شقیق بلخی، داود طایی، معروف کرخی، سری سقطی، جنید بغدادی، شیخ ابوعثمان مغربی، ابوبکر نساج را به طوردقیق مطابق فهرست تذکره‌الاولیا آورده است. همچنین چیش مطالب از حیث شرح حال شیخ، ذکر یک یا چند روایت و حکایت داستانی درباره آن شیخ و آوردن نمونه شعر شبیه روشی است که عطار در تذکره‌الاولیا به کار برده است. البته خوارزمی به شرح محمدرودباری، ابوعلی بن کاتب، ابوالقاسم کرکانی، امام احمد غزالی و عمار یاسر و عمر خیوقی نیز اشاره کرده که در کتاب تذکره‌الاولیا نیست.

۴-۱-۱-۳ به کار بردن لفظ و ساختار یکسان کلمات

خوارزمی در نظم و نثر مقلدی زبردست بوده است تا جایی که حتی مصالح کلامش را از دیگران وام گرفته است. برای مثال، در ذکر احوال مشایخ با اندکی تفاوت آنچه را که در تذکره‌الاولیا آمده، بدون رعایت امانت یا هرگونه نوآوری در شرح خود درج کرده است:

نمونه‌ای از نثر تذکره‌الاولیا درباره بایزید بسطامی

آن سلطان العارفين، آن برهان المحققين، آن خليفه الهی، آن دعامة نامتناهی، آن پخته جهان ناکامی، شیخ وقت ابویزید بسطامی - رحمه الله علیه - اکبر مشایخ بود و اعظم اولیا.... دائم در مقام قرب و هیبت بود و غرقه آتش محبت، پیوسته تن را در مجاهده و دل را در مشاهده می‌داشت و روایات او در احادیث عالی بود؛ پیش از او کسی را در معانی طریقت چندان استنباط نبود که او را؛ توان گفت که در این شیوه، همه او بود که علم به صحرا زده بود و کمال او پوشیده نیست تا حدی که جنید - رحمه الله علیه - گفت «بایزید در میان ما چون جبرئیل است در میان ملائکه... (عطار، بی تا: ۱۱۵).

نمونه‌ای از نثر جواهرالاسرار درباره بایزید بسطامی

آن سلطان اصحاب طریقت و آن برهان ارباب حقیقت، آن مظهر انوار الهی و آن مظهر اسرار نامتناهی، آن شحنة جهان ناکامی، ابویزید بسطامی از کبایر مشایخ بود و از عظام اولیا و دائم در مقام خوف و هیبت بود و پیوسته غرقه آتش محبت. همیشه تن را در مجاهده و دل را در مشاهده می‌داشت و همت بر نفسی اغیار از خلوتخانه یار می‌گماشت و پیش از او کسی را در معانی طریقت چندان استنباط نبود که او را تا به حدی که سیدالطایفه جنید بغدادی قدس سره گفت که: بایزید در میان ما چون جبرئیل است در میان ملائکه... (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۶۲/۱).

در جدول ۲ این دو متن مقایسه می‌شود.

جدول ۲- مقایسه نمونه نثر عطار و خوارزمی از نظر لفظ و ساختار یکسان کلمات

نثر عطار در تذکرة الاولیا	نثر خوارزمی در جواهرالاسرار
سلطان العارفين	سلطان اصحاب طریقت
برهان المحققين	برهان ارباب حقیقت
خليفة الهی	مظهر انوار الهی
دعامة نامتناهی	مظهر اسرار نامتناهی
پخته جهان ناکامی	شحنة جهان ناکامی
دائم در مقام قرب و هیبت	دائم در مقام خوف و هیبت
پیوسته غرقه انس محبت. پیوسته تن را در مجاهده و دل را در مشاهده می‌داشت	پیوسته غرقه انس محبت. همیشه تن را در مجاهده و دل را در مشاهده می‌داشت

در ادامه هم حکایاتی درباره بایزید نقل کرده که تقریباً بیش از نود درصد آنها با آنچه که در تذکرة الاولیا آمده، مشابهت و همخوانی دارد. این شباهت‌ها در ذکر احوالات برخی از مشایخ صوفیه بسیار بیشتر شده تا جایی که در عبارات زیر، عین متن تذکرة الاولیا در جواهرالاسرار تکرار می‌شود:

نمونه‌ای دیگر از نثر تذکرة الاولیا

ذکر حسن بصری، آن پرورده نبوت، آن خوکرده فتوت، آن کعبه علم و عمل، آن

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۹۵

خلاصهٔ ورع و حلم، آن سبق برده به صاحب صدری، صدر سنت، حسن بصری رضی الله عنه مناقب او بسیار است و محامد او بی شمار است صاحب علم و معامله بود و دائم در خوف و حزن حق او را فرا گرفته بود... (عطار، بی تا: ۱۸-۱۹).

نمونه‌ای دیگر از نثر جواهرالاسرار

مناقب و فضایل و محامد و شمایل آن پرورش دیده از خاندان نبوت و باریافته در دودمان فتوت، آن کعبهٔ عمل و علم و آن قبلهٔ ورع و حلم، شیخ المشایخ؛ شیخ حسن البصری رضی الله عنه بغایت بسیار است و مقتدای ارباب علم و عمل و پیشوای اصحاب دین و دول اوست همیشه خوف و حزن حق بر احوال او غالب بودی... (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۴۲/۱).

در جدول ۳ این دو نمونه نثر با هم مقایسه شده است.

جدول ۳- مقایسهٔ نمونه‌ای دیگر از نثر عطار و خوارزمی از نظر لفظ و ساختار یکسان کلمات

نثر عطار در تذکرةالاولیا	نثر خوارزمی در جواهرالاسرار
مناقب او بسیار است و محامد او بی شمار است	مناقب و فضایل و محامد... بغایت بسیار است
پروردهٔ نبوت	پرورش دیده از خاندان نبوت
آن خوکردهٔ فتوت	باریافته در دودمان فتوت
آن کعبهٔ علم و عمل	آن کعبهٔ عمل و علم
خلاصهٔ ورع و حلم	آن قبلهٔ ورع و حلم
دائم در خوف و حزن حق او را فرا گرفته بود	همیشهٔ خوف و حزن حق بر احوال او غالب بودی

۴-۱-۲ تأثیر پذیری جواهرالاسرار از مرصادالعباد نجم رازی

۴-۱-۲-۱ به کار بردن لفظ و ساختار یکسان

نمونه‌ای از نثر مرصادالعباد

نجم رازی در آغاز فصل ششم از باب سوم مرصادالعباد آورده است:

بدانک نفس دشمنی است دوست روی، و حیل و مکر او را نهایت نیست و دفع شر او

کردن و او را مقهور گردانیدن مهم‌ترین کارهاست زیرا که او دشمن‌ترین دشمنان است از شیاطین و دنیا و کفار که «ما من مومن الا و له اربعة اعداء» از این چهار دشمن نفس را دشمنی از همه زیادت است... پس تربیت نفس کردن و او را به صلاح باز آوردن و از صفت امارگی او را به مرتبه مطمئنگی رسانیدن، کاری معظم است و کمال و سعادت آدمی در تزکیت نفس است و کمال شقاوت او در فرو گذاشت نفس است بر مقتضای طبع چنانکه فرمود بعد از زیاده سوگند «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها...» از بهر آنکه از تربیت نفس شناخت نفس حاصل شود و از شناخت نفس شناخت حق لازم می‌آید که «من عرف نفسه فقد عرف ربه...» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۱۷۳).

نمونه‌ای از نثر جواهرالاسرار

بدانک نفس دشمنی، دوست‌رواست و حیلت و مکرری که در جبلت اوست نهایت ندارد و دفع شر او کردن، و او را مقهور گردانیدن، مهم‌ترین کارهاست؛ زیرا که او دشمن‌ترین دشمنان است از شیاطین و کفار و دنیا. چنانکه خواجه علیه السلام می‌فرماید: «اعدی عدوک نفسک الی بین جنیک» پس تربیت نفس کردن و او را به صلاح آوردن و از صفت امارگی به مطمئنگی رسانیدن از معظمت امور است و سرمایه اقبال و سعادت آدمی است از بهر آنکه از تربیت نفس شناخت او حاصل شود و از شناخت نفس، شناخت حق لازم آید که من عرف نفسه فقد عرف ربه... (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۲/۵۰۷-۵۰۸).

از مقایسه دو متن برمی‌آید که خوارزمی نیز درباره دشمنی نفس و اهمیت مقهور کردن آن در عبارات آغازین کلامش با اندکی دخل و تصرف به همان عبارات نجم رازی اشاره کرده و در ادامه نیز می‌توان به مشابهت معنایی این دو متن پی برد.

جدول ۴- مقایسه نمونه نثر نجم رازی و خوارزمی از نظر لفظ و ساختار یکسان

نثر خوارزمی در <i>جوهر الاسرار</i>	نثر نجم رازی در <i>مرصاد العباد</i>
بدانک نفس دشمنی، دوست‌رواست و مگری که در جیلت اوست نهایت ندارد	بدانک نفس دشمنی است دوست‌روی، و حیل و مکر او را نهایت نیست
و دفع شر او کردن، و او را مقهور گردانیدن، مهم‌ترین کارهاست؛ زیرا که او دشمن‌ترین دشمنان است از شیاطین و کفار و دنیا	و دفع شر او کردن و او را مقهور گردانیدن مهم‌ترین کارهاست زیرا که او دشمن‌ترین دشمنان است از شیاطین و دنیا و کفار
... پس تربیت نفس کردن و او را به صلاح آوردن و از صفت امارگی به مطمئنگی رسانیدن از معظمت امور است	... پس تربیت نفس کردن و او را به صلاح باز آوردن و از صفت امارگی او را به مرتبه مطمئنگی رسانیدن، کاری معظم است
و سرمایه اقبال و سعادت آدمی است از بهر آنک از تربیت نفس شناخت او حاصل شود و از شناخت نفس، شناخت حق لازم آید که من عرف نفسه فقد عرف ربه.	و کمال و سعادت آدمی در تزکیت نفس است و کمال شقاوت او در فرو گذاشت نفس است بر مقتضای طبع... از بهر آنک از تربیت نفس شناخت نفس حاصل شود و از شناخت نفس شناخت حق لازم می‌آید که «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

۴-۱-۲-۲ به کار بردن معنا و محتوای مشابه

نمونه‌ای دیگر از نثر *مرصاد العباد* درباره ذکر

رازی، ذیل مبحث ذکر، «لااله الا الله» را نخستین و اساسی‌ترین ذکر دانسته و در فصل دوازدهم کتاب خود آورده است:

.. وقال النبي صلعم؛ **افضل الذکر لاله انا الله** و افضل الدعاء الحمد لله... در معنی لاله هر خاطر که در دل می‌آید، نفی می‌کند؛ بدان معنی که هیچ چیز نمی‌خواهم و هیچ مقصود و محبوب ندارم الا الله جز خدای، جملگی خواطر به لاله نفی کند و حضرت عزت را به مقصودی و مطلوبی اثبات می‌کند به الا الله و در ادامه می‌گوید: «و معلوم شود که بنای مسلمانی چرا بر کلمات دیگر نیست الا بر کلمه لاله الا الله از بهر آنکه خلاص از شرک معنوی جز به تصرف معنی این کلمه حاصل نمی‌آید؛ پس شرک

صوری هم جز به صورت این کلمه منتفی نگردد، چنانکه می‌فرماید:
آفرینش را همه پی کن به تیغ لاله تا جهان صافی شود سلطان اللّٰه را

(نجم رازی، ۱۳۷۱: ۲۶۹-۲۷۰)

نمونه‌ای دیگر از نثر جواهرالاسرار درباره ذکر

خوارزمی هم تحت تأثیر مرصادالعباد، عین مطلب را با اندکی دخل و تصرف و به شکلی هنرمندانه در قالب تمثیل آورده است:

...تا ذکر به شرکت نبود و دل از شرک جلی و خفی خلاص یابد و چون پیش اطبا
معالجه به اضداد است و مرض انسان مرکب از نسیان خالق و اشتغال به خلاق. پس
معجون معنوی لاله اللّٰه که مرکب است از نفی و اثبات و از جهت نفی ضداشتغال
به خلاق و از روی اثبات ضدنسیان خالق، مفیدترین معجون است در علاج این مرض
و لایق‌ترین دارویی است در ازاله این غرض. و لهذا قال النبی علیه السلام افضل
الذکر لاله اللّٰه؛ پس ذاکر مادام که هجده هزار عالم را به لاله نفی نکند به درستی و
یگانگی اثبات اللّٰه نتواند کرد. لافضل الدین خاقانی:

ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا	لا در چهار بالش وحدت کشد ترا
جولانگه تو زان سوی آست گر کنی	هجده هزار عالم از این سوی لا رها
از عشق ساز بدرقه پس هم به نور عشق	از تیغه لا به منزل الا الله اندرا

(خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱۷۹/۱)

اگر بحث ذکر در جواهرالاسرار با همین بحث در شرح التعرف و المرصادالعباد
مقایسه شود، نشان می‌دهد که خوارزمی بیش از همه به مرصادالعباد توجه داشته تا جایی
که بیت پایانی رازی را به شکل نثر در ادامه سخنان خود آورده است و کمتر از سایر متون
بهره برده است، هرچند این آثار بر ذهن و زبان او بی‌تأثیر نبوده‌اند (برای توضیح بیشتر
ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۳۴۲/۳-۱۳۴۷؛ سراج طوسی، بی‌تا: ۱۱۸؛ و نجم رازی،
۱۳۷۱: ۲۷۰).

۴-۱-۲-۳ تقلید در دیباچه کتاب (بخش تحمیدیه)

نمونه‌ای از نثر مرصادالعباد

... که مقصود و خلاصه از جملگی آفرینش وجود انسان بود و هر چیزی را که وجودی هست از دو عالم به تبعیت وجود انسان است و اگر نظر تمام افتد بازیند که خود همه وجود انسان است.

جهان را بلندی و پستی توی ندانم کیی هر چه هستی توی
و مقصود از وجود انسان معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است چنانکه داود
علیه السلام پرسید: «یا رب لماذا خلقت الخلق؟ قال: «كنت كنزا مخفيا فاحببت أن
اعرف فخلقت الخلق لاعرف (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۲)

نمونه‌ای از نثر جواهرالاسرار

... که مقصود کلی از آفرینش عالم و مقصد اصلی از خلقت بنی آدم معرفت ذات و صفات حضرت بی چونست... کما قال: و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون و کما ورد فی الاحادیث القدسیه: کنت کنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لاعرف و تحببت اليهم بالنعمة فعرفوني. و هر آینه بر ضمائر خداوند بصائر و اصحاب سرائر منقش و مصور و ثابت و مقرر است که کمال معرفت الهی که مقصود حضرت پادشاهی است از ایجاد جمیع موجودات جهان جز از ایشان درست نیاید (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۸/۱).

مقایسه این دو نمونه نثر نشان می‌دهد که انسان اشرف مخلوقات است و معرفت حقیقی خالق جز از انسان بر نیاید، اما خوارزمی در ادامه با لفاظی و اطاله کلام سعی کرده تا ظاهر عبارات را متفاوت نشان دهد.

۴-۱-۲-۴ تحریف لفظی و معنایی در کلام

نمونه‌ای از نثر مرصادالعباد

و خلاصه نفس انسان دل است و دل آینه است و هر دو جهان غلاف آن آینه و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت بواسطه این آینه... چون نفس انسان که مستعد آینگی است تربیت یابد و بکمال خود رسد ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند. نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده‌اند آنکه حقیقت «من

عرف نفسه فقد عرف ربه» محقق او گردد. باز داند که او کیست و از برای کدام سرّ کرامت و فضیلت یافته است. این ضعیف گوید:

ای نسخه‌نامه‌ الهی که تویی وی آینه‌ جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳)

نمونه‌ای از نثر جواهرالاسرار

آینه‌ جمال‌نمای حق و محرم خلوت‌سرای غیب مطلق و سرمایه‌ کارخانه‌ آفرینش و پیرایه‌ عروس بینش و حاصل یگانه‌ دو حرف ابداع و عنوان نامه‌ شش روز اختراع و عالی درجه‌ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم و خوشه‌چین خرمن آنک لعلی خلق عظیم اوست. شعر:

تاج کرمنا بر فرق سرش طوق اعطیناک آویز برش
بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده
جوهرست انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او غرض

(خوارزمی، ۱۳۸۴: ۸/۱)

برای مثال، مصرع «تاج کرمنا بر فرق سرش» در متن جواهرالاسرار در حقیقت مترادف عبارت «و از برای کدام سرّ، کرامت و فضیلت یافته است» در مرصادالعباد است که خوارزمی این مصرع شعری را به نثر در متن خود درج کرده است. یا بیت «بحر علمی در نمی پنهان شده/ در سه گز تن عالمی پنهان شده» در جواهرالاسرار خوارزمی، در حقیقت مترادفی زیبا برای بیت «بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست/ در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی» در مرصادالعباد نجم رازی است (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳). خوارزمی گاهی با تحریف لفظی یا معنوی و نیز دست‌کاری در بیت سعی کرده تا کلام را کاملاً تحت تصرف خود درآورد بدون اینکه به اصل بیت در زبان مبدأ توجه داشته باشد. برای مثال، سه بیت بالا که خوارزمی در شرح خویش آورده، برگرفته از مثنوی است که بدون در نظر گرفتن تقدیم و تأخیر ابیات - البته اگر به خاطر تفاوت نسخه نباشد - در آن‌ها دست‌کاری کرده و شناسه‌ دوم شخص مفرد را به سوم شخص مفرد بدل کرده است. در حالی که مولوی در دفتر پنجم مثنوی آورده است:

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۱۰۱

تاج کرمناست بر فرق سرت طوق اعطیناک آویز برت
جوهرست انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او غرض
... بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده

(مولوی، ۱۳۷۴: ۸۹۲).

پس هر دو نمونه نثر انسان را آینه تمام‌نمای جمال و جلال الهی دانسته و فقط خوارزمی با اندکی تحریف لفظی و معنایی و نیز استخدام الفاظ و آرایه‌های ادبی همان مضمون را تکرار کرده است.

۴-۱-۲-۵ تقلید در موضوع با اندکی تقدیم و تأخیر در ذکر مطلب

گاهی خوارزمی برخی از مباحث را به تقلید از *مرصادالعباد* با اندکی تقدیم یا تأخیر می‌آورد؛ برای مثال، مبحث «در بیان فطرت ارواح و مراتب معرفت آن» که نجم رازی در فصل اول *مرصادالعباد* آورده، خوارزمی به بخشی از این مباحث مانند خلقت نوری آغازین ارواح و انواع آن در مقدمه جلد اول اشاره کرده است (ر.ک: نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۷-۳۸ و نیز ر.ک: خوارزمی، ۱۳۸۴: ۹/۱-۱۰). در اینجا به هر دو نمونه اشاره می‌شود:

نمونه‌ای از نثر *مرصادالعباد*

پس حق تعالی چون موجودات خواست آفرید اول نور محمدی را از پرتو نور احدیت پدید آورد، چنانکه خواجه علیه الصلوه و السلام خیر می‌دهد «انا من الله و المومنون منی» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۷-۳۸).

نمونه‌ای از نثر *جواهرالاسرار*

... که از حضرت خواجه علیه السلام سوال کردم که اول آفریده خدای چیست؟ گفت نور پیغمبر تو یا جابر. حضرت پروردگار مجید اول نور مرا آفرید و جمیع آفرینش را از آن نور پدید آورد... (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۹/۱).

۴-۱-۳ تأثیر پذیری *جواهرالاسرار* از *مشکوٰۃ الانوار* ابو حامد غزالی

با اندکی تأمل در شرح خوارزمی به ویژه جلد اول *جواهرالاسرار* به راحتی می‌توان ردپای

کلام امام محمد غزالی را پیدا کرد. به عبارت دیگر، برخی مباحث خوارزمی برگرفته از مضامین و مفاهیمی است که امام محمد غزالی در مشکوة الانوار به آن‌ها اشاره کرده است. به نمونه زیر توجه شود.

۴-۱-۳-۱ به کاربردن موضوع و مفاهیم مشترک نمونه‌ای از نثر مشکوة الانوار

آنچه نام غیر خدا بر آن نهند (ماسوی الله) در ذات خود عدم محض است. وجود حقیقی همان خدای تعالی است که نور حقیقی است... این امر دستاورد نظریه وضعی عقل نیست؛ بلکه حقیقتی است که عارفان هنگام معراج روحی از «حسیض مجاز به اوج حقیقت» آن را به چشم عیان مشاهده می‌کنند و از طریق ذوق معنی گفته الهی «کل شی هالک الا وجهه» را نه به این معنی که هر چه جز در مسیر شدن به سوی خداست در زمانی از زمان‌ها نابود خواهد شد؛ بلکه به این معنی که هر چه جز خدا برای همیشه ازلا و ابدا نابود است (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۴-۱۵).

نمونه‌ای از نثر جواهرالاسرار

.. حقیقت ظهور نوریست ذاتی و احدی که عبارتست از نور وجه باقی که اشراق پذیرفته باشد از ازل و آزال و لایح شده بر مظاهر و صفات الهی و مجالی ذات پادشاهی که عبارتست از اعیان موجودات و این مظاهر را هیاکل توحید خوانند تا اشارت باشد بدانند مظاهر از روی ملاحظه وجه باقی که او راست غیرظاهر نیست و لهذا بعضی عارفان گفته‌اند که در آیت کل شی هالک الا وجهه می‌شاید که های وجهه راجع به شی باشد که یعنی هر چیزی از روی صورت فانی است و از روی معنی باقی... (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/۳۳).

در حقیقت، هر دو عبارت در جواهرالاسرار و مشکوة الانوار دارای یک مفهوم واحدند. به عبارت دیگر، بیانگر مفهوم نیستی ازلی-ابدی برای تمام هست‌نماهای ظاهری است و اینکه مفهوم هستی حقیقی تنها سزاوار خداست.

۴-۱-۴ تأثیرپذیری جواهرالاسرار از سوانح احمد غزالی

در پاره‌ای از مباحث مانند وصف عشق و شرح حال عاشقان حقیقی نیز می‌توان ردپای

اندیشه‌های احمد غزالی در سوانح را مشاهده کرد. به نمونه زیر دقت شود.

۴-۱-۱-۱ به کار بردن موضوع و مفاهیم مشترک

نمونه‌ای از نثر سوانح

عشق نوعی از سکر است که کمال او عاشق را از دیدن و ادراک کمال معشوق مانع است؛ زیرا که عشق سکر است در آلت ادراک و مانع است از کمال ادراک؛ اگر چه سرّی لطیف است و رای این و آن. آن است که چون حقیقت ذات عاشق به ادراک حقیقت ذات معشوق مشغول است پروای اثبات صفات بود از روی تمییز؟ و اگر ادراک بود پروای ادراک، ادراک نبود. «العجز عن درک الادراک ادراک» این بود و این از عجایب اسرار است و اندرین معنی گفته‌هاست آنکه گفت:

عمری است که با منی نگارا وقت غم و وقت شادمانی
والله که هنوز عاجزم من کز خوبی تو دهم نشانی

(غزالی، بی تا: ۲۴)

نمونه‌ای از نثر جواهرالاسرار

عاشقان سوخته و صادقان غم اندوخته، نه طاقت مشاهده جمال داشتندی و نه تاب صبوری و نه مجال ادراک وصال یافتندی و نه احتمال دوری. مثنوی:

نه کسی را صبر بودی زو دمی نی کسی را تاب او بودی همی
خلق می مردند دائم زین طلب صبر نی با او نه بی او ای عجب

(خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/۱۸۰)

نمونه‌ای دیگر از سوانح

لاجرم چون چنین باشد عاشق و معشوق ضدین باشند نزد هم نیابند آلا به شرط فدا و فنا (غزالی، بی تا: ۲۲).

نمونه‌ای دیگر از جواهرالاسرار

پس چنانکه تصور عشق دیگر است و عاشق شدن دیگر، همچنین عاشق بودن دیگر است و به نفی قید وجود و رفع تعین شهود، محو عشق گشتن و عین عشق شدن دیگر. شعر:

تا تو شیرین از شکر باشی بود کان شکر روزی ز تو غایب شود
چون شکر گردی ز تأثیر وفا پس شکر کی از شکر باشد جدا

(خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۷۱-۱۷۲)

خوارزمی دقیقاً همانند غزالی شرط عشق راستین را فنای عاشق در راه معشوق معرفی کرده و مفاهیم و مضامین مدنظر غزالی را به زبان خود عیناً ترجمه و شرح کرده است.

۴-۱-۵ تأثیر پذیری جواهرالاسرار از رساله قشیریه

در مقدمه جلد نخست جواهرالاسرار به وضوح می توان به نقش مهم صاحب رساله قشیریه و التعرف پی برد. البته این اثرپذیری از رساله قشیریه در دوره های بعد هم مرسوم بوده است، به گونه ای که سیدمحمدابوبکر سیدهدایت حسینی گورانی کردی شاهوی مشهور به مصنف از علمای بزرگ کرد در سده دهم کتاب سراج الطریق خود را از روی رساله قشیریه تحریر کرده، اما در هیچ جایی از کتاب، صرف نظر از چند مورد از قشیری یاد نکرده است (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۲). خوارزمی هم بسیار تحت تأثیر قشیری و عطار بوده و با دیده احترام به آنها نگرسته است، طوری که در مقدمه شرحش آورده:

ارباب کمال و اصحاب جلال چون صاحب تعرف و استاد ابوالقاسم قشیری قدس الله روحهما فوانح رسایل خود را به فوایح ذکر فضایل و شرح شمایل و نقل بعضی کلمات رجال صوفیه معطر ساخته اند و به ایراد نبذی از حالات و مقامات ایشان پرداخته که اگر درین ایام که بسی مدعیان بی معنی و عالمان جاهل دل و صوفی صورتان بی صفاسیرت پیدا شده اند کسی را صحبت اهل دل کمتر دست دهد (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۶).

شرح احوال صوفیه در مقاله نخست خوارزمی، تقریباً نیمی از کتاب را در بر داشته و بیشتر تحت تأثیر عطار و قشیری بوده است. هرچند مطالب مشترک او با این دو اثر، ارزش تاریخی و عرفانی چندانی ندارد، زیرا منابع اصیل تری پیش از او به ذکر این احوالات پرداخته اند. اما اهمیت این شرح در ذکر احوال مشایخی مانند نجم الدین کبری و احمد غزالی و مولوی و... است که به زمان حیات مؤلف نزدیک بوده و شرح وی می تواند منبع معتبری برای پژوهش های بعدی باشد.

۴-۱-۵-۱ تشابه در نامگذاری فصول کتاب و نیز محتوای مشابه

خوارزمی در جلد آغازین *جواهرالاسرار* در مقاله دوم خود با عنوان «فی تفسیر الفاظ تدور بین هذه الطائفة...» به شرح اصطلاحات و الفاظ رایج در بین مشایخ و اهل تصوف پرداخته و الفاظ و اصطلاحاتی مثل صحو و سکر، جمع و تفرقه، غیبت و حضور، فنا و بقا، هیبت و انس و... را شرح داده، قشیری هم باب سوم کتابش را به همین موضوع اختصاص داده است (برای توضیح بیشتر ر.ک: خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/۱۰۷ و نیز عطار، بی تا: ۱۳۱) شرح خوارزمی هیچ ابتکاری در این زمینه نداشته و مطالبش فصل مشترک اغلب کتب عرفانی است.

۴-۱-۶ تأثیرپذیری *جواهرالاسرار* از آثار ابن عربی به ویژه *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه*

خوارزمی گاهی در شناسایی سرچشمه‌های افکار مولوی، تأثیر غزالی و ابن عربی را بر مولوی مسلم دانسته و از آثار آنها در شرح پاره‌ای از آیاتش استمداد جسته است، چنانکه در مقاله چهارم «فی حضرات الذاتیه و بعض المراتب الکلیه» و نیز در مقاله پنجم «فی الاسماء و الصفات و فی مابینهما من تفاوت الدرجات» به تبع مکتب ابن عربی و با استفاده از آرای وی و شارحانی چون صدرالدین قونوی و داود قیصری وارد مباحث اصیل عرفانی مانند حضرات ذاتیه، حضرات غیب الغیب، حضرت احدیت و واحدیت، انسان کامل، اسما و صفات الهی، عوالم و حضرات خمسۀ الهیه و مباحثی پیرامون مبدأ و معاد شده است. البته این شرح به هیچ وجه قابل قیاس با آثار سایر پیروان ابن عربی مانند قونوی و قیصری نیست.^۷ در حقیقت شارح در برخی از بخش‌های *جواهرالاسرار* در قالب مترجمی امانت‌مدار از اندیشه‌های مشایخ بزرگ عرفانی پیش از خود آگاه شده و آن اندیشه را با ساختارهای زیبا و نو در زبان مقصد بیان کرده است. گاهی هم به شیوه ترجمه آزاد، این آرا و اندیشه‌های عرفانی را ستوده و با توجه به قابلیت‌های زبان مقصد، در صورت صلاح دید از متن زبان مبدأ کاسته یا بدان افزوده و در قالب جدیدی به مخاطب عرضه کرده است. با توجه به اینکه در ترجمه آثار کهن دو شیوه «یوحنا بن بطریق و ابن ناعمه حمصی» و «حنین بن اسحاق و جوهری و دیگران» متداول بوده است، خوارزمی بیشتر با استفاده از

روش دوم معانی جملات زبان مبدأ را در ذهن آورده و آن معنا را طی جمله‌ای به زبان دیگر تعبیر کرده است که این روش از روش نخست درست‌تر است چون در روش اول با توجه به اینکه خواص ترکیب و روابط اسنادی یک زبان و نیز کاربرد مجازهای موجود در آن زبان همیشه در انتقال به زبان دیگر متفاوت است، می‌تواند خلل آفرین باشد (برای توضیح بیشتر درباره ترجمه امانت‌مدار و آزاد ر.ک: عباسی، ۱۳۹۷: ۱۰۳). شرح خوارزمی با وجود این همه آرایه لفظی و بیانی، متأسفانه هیچ خلاقیت هنری ندارد و مطالب به صورت مجمل و سربسته و گاه کاملاً تکراری و بدون در نظر گرفتن نظم و ارتباط منطقی به صورت گسسته و پریشان ذکر شده است. در اینجا به نمونه‌هایی در این زمینه اشاره می‌شود.

نمونه‌ای از نثر فصوص الحکم

چون مرد حق را در زن مشاهده کرد شهودش در منفعل می‌باشد و چون او را در نفس خودش از حیث ظهور زن از او مشاهده کرد او را در فاعل مشاهده کرده است و چون او را از در خودش، بدون استحضار صورت آنکه از او تکوین یافته است مشاهده کند شهودش در منفعل از حق بدون واسطه می‌باشد بنابراین شهودش مر حق را در زن تمامتر و کاملتر است... پس از این جهت که حضرت رسول (ص) زنان را به سبب کمال شهود حق در آنان دوست می‌داشت؛ زیرا حق تعالی هیچ گاه مجرد از مواد مشاهده نمی‌کرد چون خداوند ذاتاً بی نیاز از عالمیان است بنابراین چون امر از این وجه غیر ممکن است شهود جز در ماده نمی‌باشد پس شهود حق در زنان بزرگترین شهود و کاملترینش است. بزرگترین وصلت نکاح جماع است که همانند توجه الهی است بر کسی او را بر صورت خودش آفریده تا وی را خلیفه گرداند در او صورت خود و بلکه نفسش را مشاهده نماید بنابراین او را تسویه و تعدیل کرد و در وی از روحش که نفس خویش است دمید؛ پس ظاهر او خلق است و باطنش حق (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۴۱۸-۴۱۹).^۸

نمونه‌ای از نثر جواهرالاسرار

...لهذا خواجه علیه الصلوه و السلام که اکمل بنی آدم و اشرف اشراف عالم است گفت: جَبَّ الیّ من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و قره عینی فی الصلوه... و از آن

اخبار کرد که و نفخت فیه من روحی و از رویت این کمال محبت و اتصال ملائکه مقربین در سجده او شتافتند که فقعو له ساجدین و از نفس آدم زوج او را بیافرید که و خلق منها زوجها. پس آدم نیز با زوج خود که صورت اوست طلب وصلت نکاح کرد که اعظم وصلت نشأت عنصریه است؛ پس در اینجا حق است و رجل و مرأه و محبت رجل مرأه را نتیجه محبت حق است رجل را از روی شدت مناسبت؛ چنانکه دانستی و خواجه علیه السلام فعل مجهول آورده است که حَبَب یعنی دوست گردانیده شد و نگفت احببت یعنی دوست داشتم از آنکه محبت او صورت خود را که مرآت است از محبت رب است مرئی را که صورت رب است؛ پس چون محبت رجل مرأه را از روی تخلق به اخلاق باری است فاعل محبت علی الحقیقه رب باشد، نه رجل و شیخ می فرماید که شهود رجل حق را در مرأه شهود اوست در منفعل و شهود او حق را در نفس خود از این روی که مرأه از او ظاهر شده است و شهود در نفس خود بی ملاحظه ظهور مرأه شهود منفعل بودن است و بس (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۰۵-۲۰۶).

ابن عربی در این مبحث، اهمیت تأیث را از راه‌های مختلف لفظی و غیر لفظی به اثبات رسانده و دفاعی که او از تأیث می کند در حقیقت دفاع از روایت زن دوستی پیامبر (ص) یا توجیه تعبیر ایشان نیست، بلکه دفاعی از اندیشه‌های خودش است؛ یعنی اینکه زن از حیث زن بودن کامل‌ترین مظهر حق است. مطابق رای ابن عربی، پیامبر (ص) با این کار به اهمیت تأیث و اینکه آن اصل و علت هستی هر چیز است، اشارت می کند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۹۵-۳۹۶)

مقایسه دو متن نشان می دهد که خوارزمی از اندیشه‌های ابن عربی در فصوص تأثیرپذیرفته و درحقیقت به نوعی نثر خوارزمی ترجمه و برداشت شخصی از فصوص است که البته تا اندازه‌ای به متن فصوص هم وفادار مانده، چنانکه در یک قسمت از متن به نام شیخ اشاره کرده است.

فلسفه پیدایش جهان هستی از دیگر موضوعاتی است که خوارزمی سعی کرده با توجه به حدیث قدسی «كنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» آرا و اندیشه‌های مولوی را در این خصوص براساس اندیشه‌های ابن عربی تحلیل و تفسیر کند. اشتباهی که خوارزمی و برخی دیگر از شارحان مرتکب شده اند، این است که می پندارند مولوی چون از معاصران صدرالدین قونوی، بزرگ‌ترین شاگرد ابن عربی بوده، حتماً پیرو

مکتب ابن عربی نیز بوده است، در حالی که مولوی پیرو مشایخ اهل خراسان بوده و مکتبش غیر از مکتب ابن عربی است. در حقیقت مشرب عرفانی مولانا همان مشرب مشایخ سنت اول عرفانی است و دیدگاه‌های او با ابن عربی که از عرفای سنت دوم است، کاملاً تفاوت دارد (برای توضیح بیشتر ر.ک: رئیسی، ۱۳۹۶: ۹۳). برای مثال، خوارزمی در این خصوص آورده است:

بدانک حق سبحانه و تعالی اثبات محبت کرد بر نفس خود؛ چنانک گفت: «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف و تحببت الیهم بالنعم فعرفونی» یعنی گنجی بودم پنهان دوست داشتم آشکار شوم پس از برای اظهار قدرت عالم آفریدم و از برای ظهور خود آدم آفریدم و انسان را به احسان پروردم تا مرا دوست داشت و به سبب دوستی، علم عرفان من برافراشت... کمالات خود را محبتی است ذاتی که اصل محبت صفاتی است و سبب ظهور جمله موجودات و رابطه انواع تألیفات روحانی و جسمانی است (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/۱۹۷).

و در مقدمه جواهرالاسرار آورده است: «که مقصود کلی عالم و مقصد اصلی از خلقت بنیت بنی آدم معرفت ذات و صفات حضرت بیچونست کما قال الله تعالی: و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون...» (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/۸). در شرح این حدیث قدسی به آرای ابن عربی پیرامون اسمای الهی و نیز انسان به عنوان مظهر ذات یا جامع الاسما اشاره کرده است که به طریق اولی به وحدت وجود و موجود و تجلی حق، لف و نشر عالم و کثرت در وحدت و وحدت در کثرت و اتحاد واحد مطلق با موجودات متکثر و... نیز پیوند خورده است.

همچنین خوارزمی در جواهرالاسرار در تعریف انسان کامل آورده است:

مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهیه و گویند از نفوس و عقول کلیه و جزئیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود و این را مرتبه عمائیه نیز گویند از برای مشابهت این مرتبه به مرتبه الهیه و فرق در میان این دو مرتبه به ربوبیت است و ربوبیت. ولهذا سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر اسما و صفات جناب مطلق اوست.

بیت:

تو به قیمت ورای دو جهانی چه کنم قدر خود نمی دانی

(خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/۱۳۴)

با توجه به تعریف ابن عربی از انسان کامل می‌توان به وامداری خوارزمی در این زمینه پی برد. چنانکه ابن عربی هم آدم را والاترین مرتبه تجلی الوهیت و مترادف کلمه «الهی» یا «انسان کامل» دانسته (ابن عربی، ۱۹۴۹: ۴۸-۸۰) که به صورت حق آفریده شده است و در زمین، نقش خلیفه‌اللهی دارد و تمحض در عبودیت حق و اوج ربوبیت بر ماسوی الله در او محقق شده و تنها رقیقه متمایزکننده او از انسان غیر کامل همان عدم مشیوبیت عبودیت وی به ربوبیت است (ابن عربی، ۱۴۲۰: ۳۴۸/۴). البته ردپای این اندیشه در *مرصادالعباد* رازی نیز وجود دارد؛ وی هم انسان را مجموعه‌ای از عوالم ملک و ملکوت دانسته که به ید قدرت الهی آفریده شده و آینه دل در او تعبیه شده تا تمام زیبایی‌ها و اسما و صفات الهی را به نمایش بگذارد (اسماعیل پور، ۱۳۹۶: ۱۶ و مدنی، ۱۳۹۶: ۱۲۹).

۴-۱-۷ تأثیر پذیری خوارزمی از لمعات عراقی

در مقاله سوم، خوارزمی درباره «تباین مشارب ارباب الحال و تباعد مراتب اصحاب الکمال» به بحث‌های نظری پرداخته و از لمعات عراقی مطالبی را عیناً و یا با دخل و تصرف در عبارت، بدون آوردن نام مأخذ آن، ذکر کرده است. گاهی هم با ذکر منبع به نقل مطلب پرداخته است:

و از اول لمعات تا آخر کلمات گاهی به کنایت و گاهی به تصریح و گاهی به توضیح تأکید این معانی و تمهید این مبانی است و مبنای همه آن چند کلمه است که در مقدمه آورده است که: بدانکه در اثنای هر لمعه‌ای از این لمعات ایمانی کرده می‌آید به حقیقتی منزّه از تعین خواه حبش نام نه و خواه عشق؛ اذا لا مشاخه فی الالفاظ و اشارتی نموده می‌شود به کیفیت سیر او در اطوار و ادوار و سفر او در مراتب و باز انطوای عاشق در معشوق عینا و انزوای معشوق در عاشق حکما و اندراج هر دو در سطوات وحدت او جمعا... (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/۱۲۶).

چنانکه عبارت بالا دقیقاً در *لمعات* عراقی آمده است (عراقی، ۱۳۶۳: ۴۷). اما جالب آن است که مقدمه مقاله سوم خوارزمی کاملاً همان مطالب لمعه اول عراقی است که با اندکی دخل و تصرف و استفاده از آرایه‌های ادبی، بدون ذکر آدرس، از زبان خوارزمی نقل شده است.

نمونه‌ای از نثر لمعات

ذات عشق از روی معشوق آینه عاشق آمد تا در وی مطالعه جمال خود کند و از روی عاشق آینه معشوق آمدی تا در او اسما و صفات خود بیند. هر چند در دیده شهود یک مشهود بیش نیاید، اما چون یک روی بدو آینه نمایند هر آینه در هر آینه روی دیگر پیدا آید.

و مالوجه الا واحد غیر انه اذا انت اعددت المرایا تعددا
غیری چگونه روی نماید؟ چو هر چه هست عین دگر یکیست پدیدار آمده
(عراقی، ۱۳۶۳: ۵۰-۵۱)

نمونه‌ای از نثر جواهرالاسرار

... بدانکه طوایف ارباب قلوب و مستفتحان ابواب غیب الغیوب و سرگشتگان بادیه شوق و لب تشنگان شراب ذوق و متوجهان حضرت کبریا و جلال و متعطشان زلال وصال که طالبان مشاهده جمال حق و راغبان ادراک حقیقت جناب مطلقند. چون جست و جوی نموده‌اند و آینه دل از زنگار ماسوی زدوده به حکم آنک چون یک روی در دو آینه نماید، هر آینه در هر آینه روی دیگر پیدا آید. بیت:

در هر آینه روی دیگر گون می نماید جمال او هر دم
(خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۲۱)

چنانکه مشاهده شد، عین عبارت لمعه بدون ذکر مأخذ در شرح خوارزمی آمده است. البته در شرح مقدمه قیصری هم آمده است که جمیع موجودات در حکم آینه‌های متعددند و آنچه که بر آنها از کمالات و فیوضات وجودی تابش کرده، صور تعینات وجود حق و اسما و صفات الهی اوست (آشتیانی، ۱۳۸۵ق: ۲۳۲؛ نیز ر.ک: عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۲۷). از سویی آوردن ترکیباتی مانند طوایف ارباب قلوب، مستفتحان ابواب غیب الغیوب و سرگشتگان بادیه شوق در کنار جمال حق و جناب مطلق در متن خوارزمی در حقیقت، مترادفات دیگری برای عاشق و معشوق در متن عراقی است والا معنا یکسان است. در جایی دیگر خوارزمی به بیتی از عطار اشاره کرده که عیناً در لمعات عراقی (ص ۵۰) آمده است:

یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
(خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۲۲)

و این مطلب مؤید آن است که شارح نه تنها به *لمعات* بلکه به عطار هم توجه داشته و معلوم نیست این بیت را از کدام یک اخذ کرده است. اما با توجه به اینکه کل مقاله سوم به گونه‌ای برگردان *لمعات* عراقی است، احتمال قوی آن است که این بیت به تبع متن عراقی آمده باشد.

۸-۱-۴ تأثیرپذیری خوارزمی از شرح *التعرف* لمذهب *التصوف*

از دیگر منابعی که خوارزمی در شرح خود از آن استفاده کرده، شرح *التعرف* است. به ویژه در مباحثی که شارح در مقدمه کتاب و مقاله هشتم پیرامون روح اعظم و مراتب آن در عوالم انسانی به آن پرداخته است. به نمونه‌های زیر در این خصوص دقت شود.

نمونه‌ای از نثر شرح *التعرف*

مقدم‌ترین ارواح روح محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم بود. باز ارواح اولوالعزم بود باز ارواح رسل بود باز ارواح انبیا بود علیهماالسلام. باز ارواح صدیقان بود باز ارواح شهدا بود باز ارواح رسل بود باز ارواح اولیا بود باز ارواح عامه مومنان بود هر گروه صفی داشتند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۸۴۲/۲).

نمونه‌ای از نثر *جواهرالاسرار*

... اول آفریده خدای چیست؟ گفت نور پیغمبر تو یا جابر. حضرت پروردگار مجید اول نور مرا آفرید و جمیع آفرینش را از آن نور پدید آورد... بعد از آن حضرت الهی در آن نور نظر انداخت تا عرق از آن نور ترشح کرد و صدو بیست و چهار هزار قطره از رشحات عرق آن نور متقاطر شد. پس حضرت الهی روح پیامبر یا رسولی بیافرید بعد از آن ارواح انبیا و رسل نفس زدند. از انفاس ارواح ایشان نور اولیا و سعدا و شهدا و صلحا و اهل ایمان و ارباب طاعت را تا ساعت قیام و قیام ساعت بیافرید (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۹/۱-۱۰).

یا در نمونه‌ای دیگر، مستملی بخاری روح را جوهری قائم بالذات دانسته که در قیام و بقای خود نیازمند جسم نیست بلکه جسم با اتصاف به آن حیات می‌یابد که خوارزمی هم دقیقاً در مقاله هشتم خود به آن اشاره کرده است.

نمونه‌ای دیگر از شرح التعرف

اما آنکه گفت روح جسمی است درست نیست از بهر آنکه نزدیک اهل اصول خود روح عرض است و عرض جسم نباشد و نزدیک فقها و ائمه دین جز هستی گفتن روی نیست و جسم و جوهر و عرض گفتن محال است... روح صفتی است که کالبد به وی زنده شود و جسم صفت نباشد جسم موصوف باشد که صفت به وی قائم گردد... تا روح اندر جسد قائم نگشت، هیچ کار را نشایست. چون روح اندر آوردند هزار هزار معنی لطیف و نیز بیشتر اندر آن جسد پدیدار آمد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۸۳۸/۲-۸۴۷).

نمونه‌ای دیگر از جواهرالاسرار

بدانک روح از حیث جوهری و تجرد خود و از آن روی که از عالم ارواح مجرده است، مغایر بدن است و متعلق بدو به تعلق تدبیر و تصرف و قائم است به ذات خود و محتاج نیست در قیام و بقا بدو... (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱/۱۶۴).

درواقع، شرح خوارزمی بیشتر میراث خور متون کهن و منثور عرفانی پیش از خود است که با وجود تمام زبردستی‌های شارح، نمی‌توان رنگ تکرار و تقلید و التقاط را از آن زدود.

۵- نتیجه‌گیری

شرح خوارزمی از کهن‌ترین شروح منثور فارسی است و با توجه به اینکه شرح رومی به شیوه مرسوم در تفاسیر نگاشته نشده، همواره این شرح مرجع شارحان مثنوی در دوره‌های بعدی بوده و هست. هرچند این شرح در شمار آثار دست دوم عرفانی است، اما نقد و تحلیل آن نشان داد که خوارزمی با میراث منثور و کهن عرفانی علمای پیش از خود کاملاً آشنا بوده و در گردآوری شرح خود از آن‌ها بهره برده است. خوارزمی گاه با ذکر منبع و گاه بدون توجه به این مسئله از مضامین و مفاهیم این آثار استفاده کرده یا با اندکی دخل و تصرف به نام خود ثبت کرده است. وی در معرفی مشایخ صوفیه در مقاله نخست خود از تذکره‌الاولیا و رساله قشیریه بهره برده و در مقاله دومش نیز بیشتر به شرح اصطلاحات متداول عرفانی پرداخته که در باب سوم رساله قشیریه ذکر شده است. در مقاله سوم،

چهارم، پنجم، ششم، هفتم و دهم بیشتر مباحث نظری و اصول عرفانی را تحت تأثیر لمعات عراقی و اندیشه‌های ابن عربی بیان کرده است. در مقاله هشتم پاره‌ای از مباحث عرفانی را متأثر از شرح/التعرف نگاشته است و در مقاله نهم نیز اصول الوصول یا ده اصل عرفانی را به تبعیت از آثار مشایخ عرفانی پیش از خود به‌ویژه نجم رازی و قشیری و... ذکر کرده است. همچنین تأثیر اشعار شاعران بزرگ فارسی و عربی بر این شرح را نمی‌توان نادیده گرفت. در این پژوهش تلاش شد تا زمینه شناخت بیشتر شارحان و مثنوی‌پژوهان با این شرح و میزان تقلیدها، اقتباس‌ها، ابتکارات و تازه‌گویی‌های آن فراهم شود. نتایج نشان می‌دهد که این شرح را نمی‌توان تصنیف یا تألیف خوارزمی دانست، بلکه نوعی گردآوری یا تحریری دیگرگونه از میراث کهن عرفانی منثور پیش از اوست که با چیره دستی و حذاقت شارح به رشته تحریر درآمده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ظاهراً مرحوم فروزانفر این «ابراهیم سلطان» را با «ظهیرالدین ابراهیم سلطان» فرزند شاهرخ و نوه تیمور اشتباه گرفته است (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۱/۱).
۲. برای توضیح بیشتر ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۷: ۱۸۳.
۳. این اثر در دسترس نیست. برای توضیح بیشتر ر.ک: گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۸۴.
۴. برای توضیح بیشتر درباره شروح مفید مثنوی در ایران ر.ک: سلیمان منصوری و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴.
۵. خوارزمی در شرحش به سعدی، حافظ، سنایی، خاقانی و... بسیار توجه داشته و می‌توان ردپای هریک از این شاعران را در شرح او مشاهده کرد؛ برای مثال خوارزمی (۱۳۸۴) در ۱۷۲۰/۴ مضمون بی‌توجهی به دنیا را دقیقاً از سنایی اقتباس کرده است (ر.ک: سنایی، ۱۳۸۱: ۳۳۷)؛ یا در ۱۱۵/۱ شرح خود در خصوص برداشتن حجاب انانیت به حافظ توجه داشته است (ر.ک: حافظ شیرازی، بی تا: ۱۸۱) و در ۱۸۵/۱ شرحش درباره صابران دردمند و خستگان مستمند و فرودآمدن تیغ صبر بر جگر آنان به بوستان سعدی نظر داشته است (ر.ک: سعدی، ۱۳۷۵: ۴۵۷) و نیز در ۲/۵۱۲ شرحش، مضمون «لا در چهار بالش وحدت کشد تو را» را عیناً از خاقانی اقتباس کرده است (ر.ک: خاقانی، ۱۳۶۸: ۵۹).
۶. پورجوادی در مقاله خود با عنوان «مقدمه‌ای بر شرح کمال‌الدین حسین خوارزمی» (۱۳۶۲)

۱۱۴ / تحلیل و بررسی میزان اثرپذیری جواهرالاسرار فی زواهر الانوار خوارزمی ... / شجری و ...

معتقد است که در شرح بزرگان متصوفه، وی بیشتر تحت تأثیر رساله قشیریه بوده است، در حالی که خوارزمی نه تنها در ذکر اسامی مشایخ بلکه در ترتیب چینش آنها نیز بیشتر تحت تأثیر تذکرة الاولیا بوده است هر چند که نقش رساله قشیریه را نیز نمی توان نادیده گرفت (پورجوادی، ۱۳۶۲: ۵۰).

۷. ر.ک: پورجوادی، ۱۳۶۲: ۵۰.

۸. در شرح مثنوی اکبرآبادی اسمای الهی در اعیان ممکنات همانند مرد در زن فاعل و موثر دانسته شده است (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۳۰۴/۱).

منابع

آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۵ق). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. مشهد: کتابفروشی باستان.

ابن عربی، محمدبن علی (۱۹۴۹). فصوص الحکم. چاپ و شرح ابوالعلا عقیفی. قاهره: دارالکتب العربیه.

_____ (۱۴۲۰). الفتوحات المکیه. به تحقیق احمد شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۳۸۷). فصوص الحکم. ترجمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.

احمدی، جمال (۱۳۹۱). «رساله قشیریه و تأثیر آن بر یکی از متون صوفیانه قرن دهم هجری». ادبیات عرفانی. سال چهارم. شماره ۷. صص ۷-۲۱.

اسماعیل پور، محمدمهدی (۱۳۹۶). «زیبایی عرفانی در مرصاد العباد». پژوهش نامه عرفان. دوره نهم. شماره ۱۷. صص ۱-۱۷.

اکبرآبادی، ولی محمد (۱۳۸۳). شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار. تهران: قطره.

القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۱). ترجمه رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. مقدمه و تصحیح و تعلیقات مهدی محبتی. تهران: هرمس.

آقاحسینی، حسین و امید ذاکری کیش (۱۳۹۲). «بررسی و نقد شروع مثنوی با تکیه بر توجه آنها به روایت، پیوستگی ابیات و متن مثنوی». نشر پژوهی ادب فارسی. دوره ۱۶. شماره ۳۴. صص ۱-۳۱.

۳۱

پورجوادی، نصراله (۱۳۶۲). «مقدمه کمال الدین خوارزمی بر شرح مثنوی». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. نقد و نظر. صص ۴۸-۵۲.

توحیدیان، رجب و هادی خدیور (۱۳۸۹). «تأثیرپذیری کمال الدین حسین خوارزمی از پیشینیان

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۱۱۵

- عرفانی، «زبان و ادب فارسی (گرایش عرفان)». *ادبستان*. سال اول. شماره ۲. صص ۷۵-۱۰۲.
- توحیدیان، رجب (۱۳۸۹). «تأثیرپذیری کمال‌الدین حسین خوارزمی از حافظ». *ماهنامه حافظ*. نشریه داخلی. شماره ۶۸. صص ۵۶-۶۱.
- توحیدیان، رجب و بهمن هوشیاری (۱۳۸۸). «تأثیرپذیری کمال‌الدین حسین خوارزمی از خاقانی و خصایص سبکی وی». *بهار ادب*. سال دوم. شماره ۴. پیاپی ۶. صص ۵۷-۷۵.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (بی تا). *دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: کتابخانه زوار.
- خاقانی، افضل‌الدین (۱۳۶۸). *دیوان خاقانی*. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. چاپ سوم. تهران: زوار.
- خوارزمی، کمال‌الدین حسین (۱۳۸۴). *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*. تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
- دشتی، حسن (۱۳۹۱). «تحلیل شرح مثنوی میرنورالله احراری و مقایسه آن با شروح دیگر: تحلیل شرح المثنوی لنورالله احراری و مقاربتی مع شروح اخری». *آیینۀ میراث*. شماره ۱. پیاپی ۵۰. صص ۷۹-۱۰۵.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۱). *مرصادالعباد*. تصحیح محمدامین ریاحی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- رئسی، احسان (۱۳۹۶). «آسیب شناسی شروح مثنوی از حیث بی توجهی به سنت عرفانی مولانا». *شعرپژوهی (بوستان ادب)*. دانشگاه شیراز. سال نهم. شماره ۳. پیاپی ۳۳. صص ۹۳-۱۱۶.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). *جست و جو در تصوف ایران*. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۵). *سرنی. نقد و تحلیل و تطبیق مثنوی*. تهران: علمی.
- سراج طوسی، ابونصر (بی تا). *اللمع فی التصوف*. ترجمه حسین رابطی. تهران: اساطیر.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۷۵). *غزلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی. چاپ ۱۱. تهران: ققنوس.
- سلماسی زاده، جواد (۱۳۵۵). «مشکل‌های شارحان مثنوی معنوی مولوی». *وحید*. شماره ۱۹۷. صص ۴۷۳-۴۷۷.
- سلیمان منصوری، هستی، علی محمد موذنی و امیر شریفی (۱۳۹۴). «مقایسه اختلافات شرح مثنوی نیکلسون در دفتر اول با شرح مثنوی استادان فروزانفر، کریم زمانی و استعلامی». *تحلیل و نقد متون زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۲۱. صص ۲۵-۵۳.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۱). *دیوان حکیم سنایی*. به اهتمام پرویز بابایی. تهران:

آزاد مهر.

- شجری، رضا (۱۳۸۶). معرفی و نقد و تحلیل شروع مثنوی. تهران: امیر کبیر.
- عباسی، حبیب الله (۱۳۹۷). «از ترجمه تا تألیف: مقایسه ساختاری محتوایی در ترجمه کتاب عوارف المعارف». تاریخ ادبیات. شماره ۸۱/۳. صص ۹۹-۱۱۲.
- عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳-۱۴۰۴ق). لمعات. تصحیح محمدخواجوی. تهران: مولی.
- عطار، فریدالدین (بی تا). تذکرة الاولیا. تهیه و تنظیم سایت فرهنگی - اجتماعی و خبری تربت جام.
- عفیفی، ابوالعلا (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم: شرح و نقد اندیشه ابن عربی. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- غزالی طوسی، شیخ احمد (بی تا). سوانح: جامع العلوم و المعارف و مجمع الکرامات و المکاشف العالم العالی شیخ احمد غزالی طوسی. بی جا: تاریخ ما.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۶۴). مشکاة الانوار. ترجمه صادق آینه وند. تهران: امیر کبیر.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف. سه جلد در یک مجلد. چاپ چهارم. تهران: زوار.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۶). مولویه پس از مولانا. تهران: کیهان.
- مدنی، امیرحسین (۱۳۹۳). «شبهات‌های عرفانی آثار احمد جام با شش اثر عرفانی پیش از خود و رد نظریه امی بودن وی». کهن نامه ادب پارسی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال پنجم. شماره چهارم. صص ۱۲۳-۱۴۱.
- _____ (۱۳۹۶). «بازتاب میراث عرفانی کهن به ویژه مولانا در اندیشه‌های امیر حسینی هروی». ادب عرفانی (گوهر گویا). سال یازدهم. شماره اول. پیاپی ۳۲. صص ۱۱۷-۱۴۲.
- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۴). مثنوی معنوی. تصحیح نیکلسون. چاپ دوم. تهران: پژوهش.

References

- Abbasi, H. (2018). "From Translation to Compilation: A Content Structural Comparison in the Translation of the Book of Encyclopaedias". *Journal of Literary History*. 3(81). 99-112.
- Ahmadi, J. (2012). "Al-Risala al-Qushayriyya and its influence on one of the tenth century (A.H.) Sufistic texts". *Mystical Literature*. 4 (7). 7-21.
- Akbarabadi, V. M. (2004). *Description of Rumi's Masnavi called Makhzan al-Asrar*. Tehran: Qatreh.
- Aqahossaini, H., Zakeri Kish, O. (2013). "A Study and Criticism of Mathnavi's Commentaries with Emphasis on Their Attention to Narrative, Coherence of Verses and Text of Mathnavi". *Prose of Persian Literature*. 16 (34).
- Ashtiani, J. (2006). *Explanation of Qaisari's introduction to the Fusus al-Hakam*. Mashhad: Ketab Forushi Bastan.
- Attar, F. (Bita). *Tazkereh Al-Awliya*. preparation and setting up of Torbat-e Jam socio-cultural and news site.
- Dashti, H. (2012). "An Analysis of the Mathnavi Commentary by Mir Noor Allah Ahrari and Its Comparison with The Other Ones". *Mirror of Heritage*. 1 (50). 79-105.
- Froozanfar, B. (1988). *Description on Masnavi Sharif*. three vols in one vol. 4th ed. Tehran: Zavar.
- Ghazali Tusi, A. (Bita). *Savaneh: Jame 'al-Ulum wa al-Ma'arif, Majma' al-Karamat wa al-Makashif al-'Alam al-Aali Sheikh Ahmad al-Ghazali al-Tusi*. Bi Ja: Tarixh MA.
- Ghazali, A. H. (1985). *Meshkah Al-Anwar*. Translated by S. Ayenehvand. Tehran: Amirkabir.
- Golpinarli, A. (1987). *Movlaviieh after movlavi(Rumi)*. Tehran: Kayhan.
- Hafez, Sh. M. (Bita). *Divan Khajeh Shamsuddin Mohammad Hafez Shirazi*. Edited by M. Qazvini and Q. Ghani. Tehran: Zavar Library.
- Ibn Arabi, M. (1949). *Fusus al-Hakam*. Edited by A. Afifi. Cairo: Dar al-Kitab al-Arabiya.
- _____ (1999). *Fatuhah al-Makkiya*. (9 vols). Edited by A. Shams al-Din. Beirut: Dar al-Kitab al-Almiyeh.
- _____ (2008). *Fusus al-Hakam*. Translated by M. Khajavi. Tehran: Movla.
- Iraqi, F. (1984-1404 AH). *Lamat*. Edited by M. Khajavi. Tehran: Movla.
- Ismailpour, M. M. (2017). "Mystical beauty in Mersad al-Ebad". *bi-monthly*. 9 (17). 1-17.
- Khaghani, A. (1989). *Khaghani Divan*, Edited by Z. Sajjadi. 3th ed. Tehran: Zavar.

- Kharazmi, K. H. (2005). *Jawahar al-Asrar and Zawahar al-Anwar*. Edited by M. J. Shariat. Tehran: Asatir.
- Madani, A. H. (2014). "A Comparative Study of Ahmad-e Jams Mystical Views And Six Former Mystic Books". *Archeology of Persian Literature*. Institute of Humanities and Cultural Studies. Fifth Year. (4). 123-141.
- _____ (2017). "The Reflection of Ecient Mystical Heritage Especial Movlana in Amirhosseini Heravi Thoughts". *Journal of Mystical Literature (Gohar Goya)*. Eleventh Year. 1(32). 117-142.
- Mustamali Bukhari, A. I. (1984). *Sharh Al-Ta'rif Lamdhhab Al-Tasawwuf (Explanation of the knowledge of the religion of Sufism)*. Edited by M. Roshan. Tehran: Asatir.
- Pourjavadi, N. (1983). "Introduction of Kamaluddin Kharazmi on the description of Masnavi". Institute of Humanities and Cultural Studies. *Critique and Opinion*. 48-52.
- Qashayri, A. A. (2012). *Translation of the Treatise of Al-Risala al-Qushayriyya*. Translated by A. A.H. Osmani. Edited by M. Mohabbaty. Tehran: Hermes.
- Razi, N. (1992). *Mersad al-Ebad*. Edited by M. A. Riahi. 4th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Reisi, E. (2017). "A Review of Masnavi commentaries in terms of Rumi's mystical tradition "(Pathology of Masnavi explanations in terms of disregard for the mystical tradition of Rumi). *Journal of Poetry Research (Bustan Adab)*. Shiraz University. 3 (33). 93-116.
- Rumi, J. M. (1995). *Masnavi Manavi*. Edited by Nicholson. 2th ed. Tehran: Pajohesh.
- Saadi Shirazi, M. (1996). *Ghazaliat*. Edited by M. A. Foroughi, 11th ed. Tehran: ghoghnus.
- Salmasizadeh, J. (1976). "Problems of the commentators of Rumi's Masnavi Manavi". *Vahid*. (197). 473-477.
- Sanaei Ghaznavi, A. M. (2002). *Divan Hakim Sanaei*. Edited by P. Babaei, Tehran: Azadmehr.
- Saraj Tusi, A. N. (Bita), *Al-Lama Fi Al-Tasawwuf*, Translated by H. Rabati. Tehran: Asatir.
- Shajari, R. (2007). *Introduction and Critique and Analysis of Masnavi Explanations*. Tehran: Amirkabir.
- Suleiman Mansouri, H. Moazani, A. M, Sharifi, A. (2015). "theComparisonof the differences of the Masnavi's first book description of nikelson with other descriptions of honorable professors Frozanfar, Karimzamani, Estelami". *Quarterly Journal of Analysis and Critique of Persian Language and Literature*. (21). 25 - 53.

- Tawhidian, R. (2010). "Kamal al-Din Hossein Kharazmi's Imoressionability from Khajeh Hafez". *Hafez Monthly*, domestic publication. (68). 56-61.
- _____, Khadivar, H. (2010). "The Impact of Old Mystics on Kamal-al-din Hossein-e Kharazmi". *General Scientific Quarterly of Persian Language and Literature (Mysticism). Literature*. 1 (2). 75-102.
- Tawhidian, R., Hoshyari, B. (2009). "Influence of Kamaluddin Hossein Kharazmi of Xhaghani and his stylistic characteristics". *Bahar Adab*. second year. 4 (6). 75-57.
- Zarrinkoob, A. (1988). *Search in Iranian Sufism*. 3th ed. Tehran: Amirkabir.
- _____. (2006). *Sere-ney. Critique, Analysis and Application of Masnavi*. Tehran: Elmi.



**Analysis and Evaluation of the Influence of Primary Prose
Mystical Sources on Khwarazmi's *Jawahir al-Asrar fi Zawahir
al-Anwar*¹**

**Reza Shajari²
Elham Arabshahi Kashi³**

Received: 2021/09/12
Accepted: 2021/11/29

Abstract

One of the important topics in the field of Rumi-related research is the critique and analysis of Masnavi commentaries. Khwarazmi's commentary, *Jawahir al-Asrar*, after Ahmad Rumi's commentary (720), is the oldest commentary written on Masnavi in Persian language in Iran, which has influenced many commentators in the later periods. Although the commentator could not have used other commentaries and most likely, he did not have access to Rumi commentary, the influence of the ideas of great Persian and Arab mystics and poets on him can be seen. Therefore, the researchers, through using descriptive-analytical research method as well as library resources, have tried to determine which of the primary sources of mystical prose has had greater impact on the structure and content of *Jawahir al-Asrar* and the extent to which it owes them. The results of this research help commentators and Masnavi researchers to better understand the meanings and concepts of this commentary. Furthermore, the findings will make them aware of the initiatives, innovations, or imitations in this commentary by examining the extent to which this commentary was influenced by other mystical prose texts such as *Mersad al-Ebad*, *Tazkerat al-Awliya*, *Mishkat al-Anwar*, *Fusus al-Hakam*, to mention some. It is worth mentioning that despite the great significance of this commentary and the new insights offered by it, it could not be called a compilation or composition since it is a report, writing out, or artistic collection of other ancient and primary prose mystical sources preceding it; which the commentator has often used with or without citing the sources and has included them in his commentary.

Keywords: Khwarazmi, *Jawahir al-Asrar*, Prose mystical texts, Rumi's Masnavi.

1. DOI: 10.22051/JML.2021.38104.2276

2. Associate Professor and Academic Staff Member of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran (Corresponding author). rshajary@kashanu.ac.ir

3. PhD in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran. e.arabshahi@yahoo.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال سیزدهم، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۴۷-۱۲۱

دلالت‌های سیاسی اندیشه عین‌القضات همدانی^۱

یداله هنری لطیف پور^۲

حمید یحیوی^۳

آرش امجدیان^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹

چکیده

بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده درباره عین‌القضات، عارف نامور و متفکر بزرگ در سنت عرفانی ایران و اسلام، درباره مسائل تاریخی مربوط به زندگی وی و یا برخی آراء عرفانی و کلامی او بوده است. این در حالی است که اندیشه عین‌القضات در بردارنده ظرفیت‌های سیاسی مهمی است که تاکنون مغفول مانده است. این جستار بر آن است که در چارچوب رهیافت دلالتی - پارادایمی، نحوه مواجهه وی با بحران‌های زمانه‌اش و درک و تحلیل وی از آنها را بررسی کند. پرسش محوری پژوهش این است که شیوه مواجهه عین‌القضات با وضعیت سیاسی و فکری زمانه‌اش حاوی چه دلالت‌های سیاسی است و مهم‌ترین این دلالت‌ها و ظرفیت‌های فکری و سیاسی کدام‌اند؟ این مطالعه نشان می‌دهد که عین‌القضات

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2021.35116.2236

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.
(نویسنده مسئول). honari@basu.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.
yahyavi@basu.ac.ir

۴. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.
arash4amjadian@gmail.com

همدانی متفکری است که در عین سیراب شدن از آبشخور اندیشه عرفانی، تحلیل و تبیین دقیق و هشیارانه‌ای از وضعیت و بحران‌های سیاسی زمانه خود داشته و نقدهای جدی و بنیادینی نسبت به این وضعیت عرضه کرده است. مدعای مقاله حاضر این است که مواجهه انتقادی عین‌القضات با بحران‌ها و چالش‌های فکری و سیاسی زمانه‌اش، متضمن دلالت‌های سیاسی آشکاری در اندیشه وی است. از این رو عین‌القضات نه تنها یک عارف عالی‌مقام در میراث عرفانی است بلکه متفکری روشن‌بین و صاحب دغدغه و حساس نسبت به عرصه عمومی و حیات سیاسی است.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، سلجوقیان، عین‌القضات، فلسفه مذاهب، خدمت و دو قطب آن.

۱- مقدمه

با آنکه متون عرفانی بخش مهمی از میراث فکری تمدن ما را به خود اختصاص می‌دهند و در روایت‌هایی از صور اندیشه سیاسی در ایران در دوره میانه، از آن به‌عنوان گونه‌ای از اندیشیدن درباره سیاست یاد شده (منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۸)، عمده پژوهش‌های صورت گرفته درباره این متون در قالب تذکره و شرح حال‌نویسی به بررسی جنبه‌های ادبی و تعلیمات اخلاقی این متون محدود بوده و کمتر به مضامین فکری پرداخته و عمدتاً به جنبه‌ها و دلالت‌های سیاسی این متن‌ها التفاتی نداشته‌اند. این در حالی است که خوانش انتقادی و فهم دقیق این میراث و استخراج امکان‌ها و ظرفیت‌های سیاسی آن می‌تواند در شناخت تفکر ایرانی-اسلامی به منظور یافتن پاسخی درخور برای پرسش‌ها و معضلات امروز جامعه ایران مؤثر و راهگشا باشد.

یکی از شخصیت‌های استثنایی در میراث و تاریخ تفکر ایرانی-اسلامی در این دوره، ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی ملقب به عین‌القضات است. او - بنابر روایت مشهور - در سال ۴۹۲ ق در همدان به دنیا آمد و در سی‌وسه سالگی (۵۲۵ ق) به اتهام الحاد کشته شد (اذکایی، ۱۳۸۱). درباره زمینه‌ها و جزئیات قتل عین‌القضات تحلیل‌های مختلفی وجود دارد که از جمله این روایت‌ها می‌توان به حسادت و بداندیشی فقیهان مرتجع و قشری وابسته به نظام سلجوقی، منازعات پیچیده رجال سیاسی

هم عصر وی بر سر قدرت و مطامع مادی، آزاداندیشی قاضی و نقد صریح و بی محابای وی بر رجال متنفذ سیاسی و نیز علمای وابسته، اشاره کرد. وی اگرچه مرگ زودرسی داشت اما از مشایخ صوفیه زمان خود به شمار می آمد و شاگردان بسیاری داشت که برخی از آنان صاحب نفوذ و منصب در دستگاه سیاسی سلجوقیان بوده اند. هانری کربن از وی به عنوان فقیه، عارف، فیلسوف و ریاضیدان یاد کرده است (کربن، ۱۳۷۳: ۲۸۵). با این حال در تاریخ تفکر اسلامی - ایرانی بیشتر به عنوان عارف شهرت یافته است. از این رو برخی از پژوهشگران او را پیشرو سنت دیرپای حکمت ایرانی دانسته اند (اذکایی، ۱۳۸۱: ۸۶).

در پژوهش های موجود درباره عین القضاة آنچه وضوح بیشتری دارد، این است که وی هیچ گاه به عنوان یک اندیشمند سیاسی به معنای مصطلح و یا نویسنده ای با آثاری که مستقیماً به سیاست پرداخته باشد، شناخته نشده و تاکنون از این منظر به آثار وی نگریسته نشده است. از این رو هدف جستار حاضر تحلیل نگرش و تبیین عین القضاة از شرایط سیاسی و وضعیت تاریخی زمانه اش، در چارچوب رهیافت دلالتی - پارادایمی است. در واقع برخلاف آنچه که عموماً در خصوص عرفان و تصوف بیان می گردد، که «عرفان هیچ گاه در پی افزودن، شناختن، بازآرایی یا بهبود چیزی در جهان خاکی نیست» (صفی، ۱۳۸۹: ۲۹۵)، عین القضاة در مقام یک عارف، با نگاهی مسئولانه به نقد اوضاع سیاسی - اجتماعی عصر سلجوقیان پرداخته است. در حقیقت می توان ادعا کرد که اگر اندیشه عین القضاة را فارغ از شرایط و بستر سیاسی - تاریخی ایران در عصر سلجوقیان مطالعه کنیم، تنها موفق به شناخت بخشی از آراء و اندیشه های او خواهیم شد. بنابراین، بر مبنای این پیش فرض که عین القضاة نسبت به وضعیت و نظام سیاسی زمانه خود بی اعتنا نبوده، تلاش می شود نقد و تحلیل قاضی نسبت به وضعیت تاریخی اش بررسی شود تا از این رهگذر دلالت ها و تضمینات سیاسی اندیشه وی آشکار گردند.

۲- پیشینه پژوهش

درباره مضامین و دلالت های سیاسی - وضعیتی اندیشه عین القضاة تاکنون پژوهشی انجام نشده و پژوهش های ارائه شده اغلب به زندگی و سرنوشت عین القضاة و همچنین حوادث تاریخی زمانه او توجه داشته اند. با این حال، چند پژوهش موجود است که ابعاد اجتماعی -

سیاسی آراء و اندیشه عین‌القضات را بررسی کرده‌اند.

پورجوادی (۱۳۸۴) در کتاب *عین‌القضات و استادان او*، جریان محکومیت و شهادت عین‌القضات و اتهامات واردشده بر وی را با توجه به اوضاع اجتماعی - سیاسی آن زمان بررسی کرده است. وی به فلسفه مذاهب از دیدگاه عین‌القضات پرداخته و افزون بر بررسی دیدگاه قاضی نسبت به آرای امام محمد غزالی، به آراء و نظرات معشوق طوسی و برکة همدانی با تکیه بر نوشته‌ها و گفته‌های عین‌القضات نیز اشاراتی داشته است. وجه تمایز این پژوهش با اثر پورجوادی این است که در کتاب *عین‌القضات و استادان او* بیشتر سعی بر شناخت علما و عقلایی است که عین‌القضات در علم کلام و تصوف از آنان تأثیر پذیرفته و به آنان در آثار خود ارادت ورزیده است، ولی ما با تمرکز بر نکات انتقادی اندیشه عین‌القضات، در پی استخراج تضمینات و دلالت‌های سیاسی اندیشه او هستیم.

اذکایی (۱۳۸۱) در بخش‌هایی از کتاب *ماتیکان عین‌القضات همدانی* نیز بر نکات انتقادی اندیشه قاضی اشاراتی شده است. این کتاب حاوی داده‌ها و شواهد سیاسی - اجتماعی قابل‌اعتنایی درباره اندیشه عین‌القضات است که با یاری آن می‌توان بسترهای شکل‌گیری اندیشه سیاسی عین‌القضات را تحلیل و ارزیابی کرد. با وجود این، کتاب مذکور بیشتر بر وجه عرفانی اندیشه عین‌القضات و نه ابعاد سیاسی اندیشه او، متمرکز شده است.

صفی (۱۳۸۹) در مقدمه کتاب *سیاست/دانش در جهان اسلام: همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی*، هدف از پژوهش خود را تنویر جنبه‌هایی از ایدئولوژی سلجوقی بیان داشته است. او در فصل آخر کتاب، عین‌القضات را یک مخالف تک‌رو با گفتمانی چندبینایی معرفی کرده است که برخلاف عارفان و صوفیان دیگر، هیچ‌گاه حاضر به پذیرش ایدئولوژی سلجوقیان نشد و در جهت مشروعیت‌بخشی به آن اقدام نکرد (همان: ۳۶۸). وی در این کتاب عین‌القضات را بیشتر به‌عنوان یک صوفی منتقد با گفتمانی چندوجهی در برابر نظام ایدئولوژیکی سلجوقیان مورد شناخت قرار داده است. اما در این جستار تلاش می‌شود با نگاهی جامع به نظام اندیشه‌ای عین‌القضات، وجوه انتقادی آثار و اندیشه‌های این متفکر با هدف استخراج دلالت‌های تبیینی اندیشه سیاسی او بررسی شود. در مجموع، آثار مذکور بیشتر به زوایای انتقادی اندیشه قاضی بدون توجه کافی به

سیاسی بودن اندیشه وی پرداخته‌اند، درحالی که جستار حاضر با بازآفرینی محیط سیاسی-اجتماعی و زمینه فکری و زبانی زمانه قاضی می‌کوشد امکان‌های سیاسی اندیشه عین‌القضات همدانی را استنباط و استخراج کند.

۳- مبانی نظری

چارچوب نظری پژوهش حاضر «رهیافت دلالتی - پارادایمی» است که به‌نوعی بازسازی رهیافت توماس اسپریگنز^۱ در مطالعه اندیشه سیاسی است (منوچهری، ۱۳۹۵). بر اساس این رهیافت، اندیشه سیاسی یک منظومه گفتاری - عملی است که دربردارنده طرحی نظری برای ایجاد جامعه خوب یا «سامان نیک اجتماعی» است. (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۲۹) به‌عنوان منظومه‌ای گفتاری^۲ هر اندیشه سیاسی شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که در نهایت وضع ممکن و یا مطلوبی را به جای وضع موجود ترسیم و راه‌های دستیابی به آن را تعیین می‌کنند. این گزاره‌ها را می‌توان دلالت نامید، چون به‌صورت گفتاری «بحران» موجود را تبیین، «خیر و مصلحت فردی و جمعی» را تعیین، «مناسبات مطلوب انسانی» (هنجار) را ترسیم، و «الگوی اقتدار مناسب» را تمهید می‌کنند. بر این اساس هر اندیشه سیاسی منظومه‌ای است مشتمل بر دلالت‌هایی که هر یک به وجهی از امر سیاسی می‌پردازند و درنهایت به‌صورت یک چارچوب مفهومی - نظری یک مکتب سیاسی را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش می‌کند (همان: ۴۴). یکی از این وجوه اندیشه، دلالت تبیینی یا وضعیتی است که درواقع ناظر به تبیین وضع موجود و تحلیل شرایطی است که در آن اندیشه‌ورزی صورت می‌گیرد. در این جا فرض بر این است که هر اندیشه سیاسی در پاسخ به ضرورت‌ها و بحران‌ها و مسائل موجود اندیشیده شده است. این ضرورت‌ها به شکل‌های گوناگون در اندیشه متفکر تحلیل و تبیین شده‌اند و به‌طور کلی می‌توان آن را دلالت تبیینی (تاریخی - وضعیتی) نام نهاد. درواقع اندیشه‌ورزی سیاسی ابتدا با مواجهه متفکر با معضلات و بحران‌های موجود در زمانه آغاز می‌شود و متفکر معضل عمده جامعه را به‌صورت اجتماعی تاریخی تبیین می‌کند؛ بدین معنا که به چرایی و چگونگی ایجادشدن وضع موجود پاسخ می‌دهد. دلالت‌های تاریخی در دوره‌های مختلف دال بر بحران‌هایی همچون بحران اقتصادی، بحران اخلاقی و بحران

مشروعیت بوده‌اند (همان: ۴۵).

ناگفته پیداست که عین‌القضات اندیشمندی بی‌پروا بود که دست کم یکی از علل مهم مرگ وی، جسارت او در بیان اندیشه‌های ساختارشکنانه‌اش بود، با این حال همچنان فهم برخی از لایه‌های پنهان اندیشه این متفکر نیازمند دقت و تأمل از طریق به‌کارگیری ابزارهای روش‌شناختی مناسب است. به نظر می‌رسد بیان زیر از قاضی گواهی است بر نگرانی وی از محدودیت‌های اجتماعی و نیز سوء فهم مخاطبان:

و بعضی چیزها نوشته می‌شود که مرا از آن اندیشه بود که نباید مرا زیان دارد ... و از جمله آن دیروز در دانستن تفضیل انبیاء نکته‌ای چند نوشته‌ام. و امروز عزم می‌بود که آن نبشته باطل کنم و نفرستم و برادر مرا اعزه الله ممکن نیست که فهمش آن‌جا رسد (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲/۴۵۴).

بنابراین در کوشش برای فهم دلالت‌های تبیینی اندیشه عین‌القضات باید آن بخش از آثار وی بررسی شوند که نامشروع بودن رژیم سلجوقی و وضع نامساعد اخلاقی و اقتصادی آن دوران را در پوشش و بیانی عارفانه مورد تذکر قرار داده است. در این راستا توجه به مقوله «خدمت و دو قطب آن» در تصوف عملی عین‌القضات می‌تواند حاوی نکات انتقادی و تبیینی قابل توجهی باشد و همچنین مبحث «راستین بودن اصل مذاهب» نیز از آن‌جا که به نکوهش مذهب مختار سلجوقی و آراء علمای اهل سنت نزدیک به دربار پرداخته است، می‌تواند تبیین و تحلیل عین‌القضات از اوضاع سیاسی ایران در عصر سلجوقیان را تا حد زیادی مشخص نماید.

دیگر نکته انتقادی یادداشت‌های قاضی که احتمالاً تحلیل وی از اوضاع اجتماعی - اقتصادی زمانه‌اش را روشن می‌سازد، نقد سیستم اقتصادی سلجوقیان و نظام اقطاع است. شعار «ملک و رعیت همه سلطان راست» بیانگر این امر بود که مالکیت نهایی زمین‌های اقطاعی با سلطان است و بنابر نظر سلطان، مقطعان ابقا یا محروم می‌گشتند. اقطاع به نظر عین‌القضات سیستم فاسدی بود که سهم درویشان را به تاراج می‌برد. او درویشان را مالکان اصلی زمین می‌دانست و سلجوقیان را به تصرف نظامی اموال درویشان محکوم می‌کرد. در نتیجه می‌توان پنداشت که قاضی در تقابل با وضعیت نابسامان اجتماعی - سیاسی ایران در عهد سلجوقی، به تعبیر صفی (۱۳۸۹: ۳۶۸) با گفتمانی چندمنظوره و در پوشش متنوع

زبانی، مباحث ارزشمندی در خصوص مذاهب و طبقات زمانه خود، مطرح کرده است.

۴- بررسی و بحث

۴-۱ نگاه عین القضاة همدانی به ساختار سیاسی - دینی سلجوقیان

گفته شد که دلالت‌های وضعیتی هر اندیشه سیاسی می‌تواند حاوی نکاتی باشد که در مواجهه با بحران‌هایی همچون بحران مشروعیت و بحران اخلاقی زمانه شکل گرفته باشند. بنابراین مناسب است گفته شود سلجوقیان پس از کسب قدرت، در گام نخست برای آرام نمودن اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران، به تعریف مؤلفه‌های جدید ایدئولوژیکی مبادرت ورزیدند و عرفان ایرانی را با حذف شعار «عشق به آل محمد» پذیرفتند (اذکایی، ۱۳۸۱: ۱۵). بنابراین عرفا در آن دوره نه تنها رویکردی دنیاگريزانه نداشتند بلکه پاره‌ای اوقات بیان عرفانی و دعای خیر خود را در تنش‌های سیاسی مورد معامله قرار می‌دادند. سلاطین سلجوقی نیز با یاری جستن از آنان به دنبال کسب مشروعیت از طریق مجرای «ولایت عرفانی» بودند (صفی، ۱۳۸۹: ۳۴۷). در این بین عین القضاة آگاه بود که عرفای دارای رابطه دوستانه با درگاه سلجوقی، مقام «اولیاءالله» خود را در دادوستدهای سیاسی به خدمت سلجوقیان در آورده بودند و شرط صوفیان - مبنی بر این که حاکمان را در صورتی از دعای خیر خود بهره مند می‌سازند که با مردم به عدل و انصاف رفتار کنند - دیگر شرطی ظاهری و فاقد نمود اجتماعی-اقتصادی شده بود. عین القضاة در خطاب به این صوفیان خدمت گزار به دستگاه قدرت می‌گوید: «تو می‌گویی که من جز یک خدای نمی‌دانم و نمی‌بینم و نمی‌پرستم. آنگه به دست سلطان و وزیر نفع و ضرر دانی و عطا و منع شناسی. این دروغ بود. تا تو خود را پرستی «لا اله الا الله» نیست» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱/۲۳۵).

۴-۱-۱ مقوله خدمت و دو قطب آن در هندسه فکری عین القضاة همدانی

در مقوله «خدمت و دو قطب آن» که بر عدم خدمت به سلطان و تأکید بر خدمت به کفش (پیر) اشاره دارد؛ به نظر می‌رسد عین القضاة کوشیده است سلسله سلجوقیان را سلسله‌ای فاقد مشروعیت معرفی کند. وی بارها هر خادم به دولت سلجوقی را همچون سلطان سلجوقی فاسق خوانده است: «به خدمت مدبری، فاسقی، شیطانی از شیاطین انس، دشمنی از

دشمنان خدا و رسول مفتخر بودن، چه هنر است؟ خاک بر سر خادم و مخدوم باد» (همان: ۳۵۷/۲). و همچنین در نامهٔ دیگری آورده: «در روزگار گذشته خلفای اسلام علمای دین را طلب کردند و ایشان می‌گریختند. اکنون از بهر صد دینار ادرار و پنجاه دینار حرام، شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند ... پس اگر تمکین یابند که بوسه بر دست فاسقی دهند آن را به تبجح باز گویند» (همان: ۲۴۴/۱).

به باور عین‌القضات، دولت سلجوقی در ازای حمایت معنوی علماء و عرفا از ساختار سیاسی - دینی‌اش و تامین مشروعیت، اسباب رفاه و برتری آنان را فراهم می‌آورد. در بین عرفا و علمایی که در حل بحران مشروعیت سلجوقیان نقش بسزایی را ایفاء کردند «ابوحامد محمد غزالی» دارای اهمیت خاصی است. غزالی با اتکاء به مفاهیم سیاسی - دینی ایران باستان همچون مفهوم «فر» و تفسیر آیهٔ «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» به این نتیجه می‌رسد که «چون خدای تعالی کسی را مرتبتی دهد و محلی بدین بزرگی که طاعت خویش و طاعت رسول را با طاعت وی پیوسته کند، واجب بُود او را مطیع بودن ...» (غزالی، ۱۳۶۱: ۹۴) در نقطهٔ مقابل این فکر سیاسی که اطاعت‌پذیری و خدمت‌گزاری به سلطان را امری پسندیده و دینی جلوه می‌داد، مقولهٔ «خدمت و دو قطب آن» در اندیشهٔ عین‌القضات را می‌توان مقوله‌ای انتقادی دانست. عین‌القضات در مخالفت با نگرش تقدس‌بخش غزالی، سلاطین سلجوقی را «شیاطین انس» نامیده است. او سلطان سلجوقی را در برابر «سلطان ازل» یعنی خداوند، قرار داده و به جای آن که سلجوقیان را «سایهٔ خدا» لقب دهد، آنان را موجب دوری مردم از خداوند دانسته (صفی، ۱۳۸۹: ۳۸۴) و علمای در استخدام قدرت سلجوقی را نیز «رهروان دین شیطان» خوانده است: «اکنون دینی دیگر است در روزگار ما. فاسقان کمال‌الدین، عمادالدین، تاج‌الدین، ظهیرالدین و جمال‌الدین باشند. پس دین شیاطین است و چون دین، دین شیاطین بود، علما قومی باشند که راه شیاطین دارند، و راه خدای تعالی زنند» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۴۴/۱).

۴-۱-۲ تنوع فکری - دینی در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی

این که عین‌القضات به‌طور قطع پیرو چه مذهبی بوده است، هنوز برای ما مشخص نیست. بنا به نوشتهٔ «سُبُکی» در *طبقات شافعیه* عین‌القضات از مذهب شافعی پیروی می‌کرد (عین

القضات، ۱۳۶۰: ۳). از سوی دیگر، یکی از اتهامات وارده به قاضی، توسط رژیم سلجوقی، اتهام شیعیگری یا پیروی از عقاید تعلیمیان (اسماعیلیان) بود (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۲۲)؛ اگر چه او در کتاب *شکوی الغریب* این اتهام را مردود دانسته و پیش از دوران حبس خود نیز در رد نظریه «امام معصوم» اسماعیلیان چنین نگاشته است: «و این پیر شرط نیست که معصوم باشد از گناه، چون مصطفی (صلعم) که سرور پیران و سر پیغامبران است از گناه معصوم نیست... بلی شرط این پیر آن بود که راه خدا رفته باشد و شفقتی دارد که مرید را راه نماید تا به کمال برساند» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۱۸/۲).

بنابراین برای آگاهی از تحلیل عین‌القضات از وضعیت سیاسی - دینی زمانه‌اش و همچنین موضع وی در خصوص مذاهب رایج و مذهب غالب در عصر سلجوقی، به تعبیر کوئیتین اسکینر باید مشکلاتی را از لابه‌لای غبار زمان، باز و آشکار کرد (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۷). در این راستا شایان ذکر است، در نظر سلاطین سلجوقی و وزرای آنان، احیای قدرت معنوی خلیفه با کمک اهل تسنن و شدت عمل در مورد مخالفان و علی‌الخصوص شیعیان اسماعیلی ممکن می‌شد. سلجوقیان با پذیرش «اعتقادنامه قادری» که توسط خلیفه، قادر بالله عباسی، در سال ۴۰۸ ق صادر شد، سیاست‌های مذهبی خود را پیش بردند (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۳/۵۵-۸۸) و از بین مکاتب چهارگانه اهل سنت، مذهب حنفی را بدین سبب که در نماز و عبادات، کاربرد زبان مادری را مجاز می‌شمرد، به‌عنوان مذهب رسمی حکومت خود تعیین نمودند و متعصبانه در اشاعه آن کوشیدند به‌گونه‌ای که عمیدالملک کُندُری، وزیر طغرل از فرصت به‌دست آمده در بعد وسیعی بر ضد مخالفان سود جست (ترکمنی آذر، ۱۳۸۵: ۵۶). تا این که خواجه نظام‌الملک با غلبه سیاسی بر کندی و به دست آوردن مقام وزارت، به مذهب شافعی قدرت سیاسی بخشید و در جهت نیل به اهداف سیاسی خود که همانا آمیزش اندیشه سیاسی ایرانیان باستان با باورهای دولت اسلامی بود، در اختلافات و مبارزات سیاسی - مذهبی، به حمایت توأمان از مذهب شافعی و حنفی برخاست (قادری، ۱۳۸۲: ۱۲۴) و بر به‌کارگیری پیروان هر دو مذهب حنفی و شافعی در پست‌های مهم تأکید کرد (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۰۰). شایان ذکر است پس از مرگ نظام‌الملک نیز تعصبات مذهبی با تأکید بر صحت و پاکی مذهب حنفی نسبت به دیگر مذاهب ادامه یافت. سلطان محمد ابن ملکشاه بسیاری از شافعیان را به قتل رساند و به حنفی‌ها دستور داد

تا امامت جماعت را برعهده بگیرند و شافعیان را تحت فشار بگذارند (صفی، ۱۳۸۹: ۲۳۴).
قاضی در تبیین این وضع چنین بیان داشته:

این تفصیل که جهودان می‌کنند مر موسی را و ترسایان مر عیسی را و مسلمانان مر محمد را - صلعم - از کجا آمد؟ اگر شنودن از مادر و پدر و قومی مخصوص که فلائی بهتر است که دیگران، دلیل درست بود، پس هر سه فرقت شنیده‌اند و اگر دلالت نمی‌کند، این فرق را اصراری بدین عظیمی بر تعصب مذهبی دون مذهبی چیست؟
(عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۳۹۲/۲)

می‌توان چنین برداشت کرد که قاضی با مقدمه‌هایی از این دست، سعی داشته مهم‌ترین مقوله تبیینی خود یعنی «فلسفه مذاهب» را شرح دهد. او با اتکاء به فلسفه مذاهب هرگونه پذیرش تفسیر دینی مطلوب حاکمیت را عادت پرستی، تقلید و خدمت‌گزاری به سلطان سلجوقی می‌نامد:

هیئات! مصطفی - صلعم - مذهب عیسی را چون وادهد؟ راه عادت پرستان بی‌معنی واداده بود؟ ما را همان مذهب است که همه انبیاء را بوده... وصیت صد و بیست و چهار هزار پیغمبر همه یکی بود... پنداری تو را مسلمان توان خواند؟ یا تو دانی که قرآن چیست! تو از عادت پرستانی... چندین هزار فرسنگ رفته‌ی در خدمت سلطان. آنگه گویی به قول محمد- صلعم - ایمان دارم که اطلبو العلم ولو بالصین (همان: ۱۵۶/۱ و ۱۵۷).

وی در ادامه آورده: «جوانمردا! مرا یقین شده‌است در سلوک که اصول همه مذاهب راست بوده است و در روزگار دراز روات آن مذهب را تحریف کرده‌اند و ما آفه الاخبار إلا رواتها» (همان: ۱۵۸/۱). قاضی در این فراز از سخنان خود، در واقع مذهب مختار زمانه‌اش را با اشاره به درست بودن اصل و منشاء مذاهب، مورد نقد قرار داده و علت بطلان مذاهب را غرض‌ورزی و تحریف ناقلان در طول تاریخ دانسته‌است: «بطلان مذاهب از تحریف ناقلان بد افتاد» (همان: نامه ۹۵: ۳۱۱).

عین‌القضات برای شرح کامل «فلسفه مذاهب»، سوفسطائیان را به‌عنوان مثال برمی‌گزیند و سعی دارد با توضیح سیر تحریف در مذهب سوفسطائیان، علل بسیاری از اختلافات مذهبی زمانه خود را بیان دارد:

می‌شنویم که در اعصار سالف قومی بوده‌اند که این مذهب داشته‌اند که گفتندی هیچ

چیز موجود نیست، تا بدان رسید که گفتندی: تو نیستی و من نیستم و آسمان و زمین نیست. و ما به حقیقت دانیم که اکنون در این عالم ما هیچ آدمی نیست که امکان این در خاطرش بگذرد... و انگار کسی این دعوی بکرد... لابد اهل عالم بدین قایل خندند (همان: ۲۹۸/۲).

قاضی در دفاع از آرای سופسطائیان معتقد است که با گذر زمان، تفاسیری که از این مذهب ارائه گردیده، در واقع بخشی از حقیقت آرای سופسطائیان را دربر گرفته است: «چون قومی را آن حقیقت به تمامی فهم نیفتاد تکذیب کردند و پس تحریف کردند به روزگار دراز» (همان). در ادامه عین القضاة، برای رسیدن به مقصود نهایی خود که همانا نقد رویکرد غالب دینی در عصر سلجوقی است، به این امر اشاره می کند که در خصوص مذاهب دیگری همچون بت پرستی و آتش پرستی نیز این قاعده به کار رفته است:

و علی التحقیق زنارداری و بت پرستی و آتش پرستی و دیگر مذاهب شیع همه را اصلی لابد باید که بود، یا نه اگر کسی به روزگار ما گوید: ژنارداری و آتش پرستی و بت پرستی حق است کسی باور نکند و ما دانیم که در آن روزگار که این پیدا شد اگر همین بوده است و بس، هیچ کس این مذهب را اتباع نکردی، چون اتباع کردند... دانیم که اصل این، کاری دیگر بوده است که به ما نرسیده است (همان: ۳۰۱/۲).

سلجوقیان در پی دستیابی به اهداف سیاسی خود، با توسل به مدارس نظامیه به تفسیر مذاهب و دشمنان عقیدتی خود پرداختند. مشهورترین مدرسه عصر سلجوقی، مدرسه نظامیه بغداد بود که به دستور نظام الملک ساخته شد و نامی ترین چهره مدرسی آن دوره یعنی «ابوحامد محمد غزالی» در آن به خدمت گرفته شد. بنابر مستندات موجود وی مسئولیت داشت تا به مسائل مربوط به گروه های فکری رقیب - صوفیان، فقیهان، متکلمان جدلی، فیلسوفان و اسماعیلیان - رسیدگی نماید (صفی، ۱۳۸۹: ۲۵۶). امام محمد غزالی از نوعی نگرش جبرگرایانه حمایت می کرد که تمام امور دنیوی را نیز در بر می گرفت بدین معنا که هر آنچه در دنیا رخ می دهد به خواست و اراده خداوند تعالی است و چیزی خارج از اراده الهی رخ نخواهد داد: «هر چه در عالم است همه بخواست و ارادت وی (خداوند) است، و هیچ چیز از اندک و بسیار و خرد و بزرگ و خیر و شر و... نبود بی تقدیر وی...» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۹۷).

درواقع نگرش غزالی ضد نگرش «قدریه» بود. پیروان قدریه جنبش مقاومت در برابر

ستم خلفا و حکام جائز اموی را شکل داده بودند. آنان به قدرت و استطاعت مؤثر انسان در پاره‌ای از اعمال و افعال ارادی عقیده داشتند و در برابر قائلان به جبر، قائل به نوعی اختیار بودند و در نتیجه انسان را مسئول اعمال خود می‌شناختند (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۸). اینان مورد تقبیح حکومت‌های جبرگرا بودند و شاید به همین دلیل قاضی در تبیین وضع موجود زمانه‌اش به حمایت از آنان پرداخته است:

و این سخن را که بر خدای تعالی گفتند دو معنی بود، یکی راست و یکی دروغ. راست آن که خداوند همه خیر آفریند و هیچ شر نیافریند، و شر در وجود خود محال بود که بود، یا تواند بود. و این مذهب راست است، ... و معنی دیگر که دروغ بود آنست که خدای تعالی جز خیر نیافریند، یعنی شر هست در وجود و لیکن نه او آفریند و این مذهب قدر است و از آنجا که منم، این مذهب را اصل جز چنان نبوده است، اما به روزگار چنین شده است (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲/۲۷۰).

قاضی همچنین در نقد ردیات غزالی بر قدریه و دیگر مکاتب فکری عنوان داشته است: مردی نه آنست که سخن راست سالکان بر وجهی رکیک حمل بکنند، آنگه در ابطال آن خوض کنند. مردی آن بود که همه مذاهب را وجه راست باز دست آورند، و وجه تحریف هر یکی پیدا واکند، چنان که هر کسی فهم کند (همان: ۲/۳۳۰).

در مسئله پیوند «اسم» با «مسمی» نیز قاضی به رد نظر غزالی و دفاع از معتزله پرداخته است. معتزلیان، سنیان سلفی را متهم می‌کردند که قائل به تعدد قدما هستند و صفات خداوند (عالم، قادر...) را جدا از ذات او موجودی قدیم می‌شمردند (منزوی، عسیران، ۱۳۷۷: ۴۰). قاضی با اشاره به درست بودن اصل مکتب معتزله روش غزالی در ابطال مذاهب را چنین نقد می‌کند: «خواجه امام غزالی نه ابطال مذهب این قوم کرد، بل ابطال چیزی دیگر کرد که اگر این صاحب مذهب زنده بودی، خود گفتی که این باطل است... لابد این مذهب را اصلی باید که گفته‌اند: الاسم هو المسمی» (همان: ۲/۳۱۶).

در واقع قاضی داوری عقیدتی علمای سلجوقی و غزالی را امری مغرضانه و متناسب با اهداف سیاسی رژیم دیده است. اما نظر نهایی او در تقابل با فضای دینی - مذهبی عصر سلجوقی که فضایی بحرانی و متکی بر اختلاف و عدم مصالحه و برتری جویی یک عقیده بر دیگر عقاید بود، به این قرار است: «و هر که طالب علم یقین بود، اول شرط در راه او آن بود که کل مذاهب عالم در دیده او برابر نمایند...» (همان: ۲/۲۵۱) و در فقره‌ای دیگر

آورده:

هرگز فهم ثالث نتواند بود قبل فهم مقام ثانی... ای عزیز! تشبیه در راه است و از راه است و جمله مذاهب خلق منازل راه خدا دان. اما در منزل مقام کردن غلط بود... و اگر کسی از منزل مقام سازد راه بر وی زده آید (همان: ۲۶۲/۲).

با توجه به آنچه در بالا گفته شد، می توان چنین پنداشت که برخلاف نگرش دینی غالب در عهد سلجوقی که اسلام مسلط را اسلام پاکیزه و متناسب با عصر نبوی می دانست، عین القضاة حاکمیت را به کینه جویی و بی انصافی در معرفی مکاتب مختلف محکوم می کرد و تفاسیر مذهبی غالب را تلاشی در جهت استیلای عقیدتی سلجوقیان و بهره برداری علما و رجال سیاسی عالی رتبه از وضعیت موجود می دید. او با توجه به «فلسفه مذاهب» بر آن بود که وضعیت دینی زمانه اش را مورد نقد قرار دهد و با تأکید بر بازنگری مذاهب و مکاتب مختلف از شدت فضای متعصب عهد سلجوقی بکاهد.

۴-۲ نقد قاضی به پیامدهای منفی عملکرد اقتصادی - نظامی سلجوقیان

نظام اقطاع شاید بیش از دیگر نهادهای سلجوقیان مورد بدفهمی قرار گرفته است. دلایل بسیاری برای این بدفهمی وجود دارد؛ مهم ترین دلیل این است که نظام اقطاع را مترادف با «نظام تیول داری در اروپا»^۳ می دانند و به این ترتیب نظام اقطاع را به نوعی با نظام فئودالی پیوند می دهند (صفی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)؛ حال آنکه اقطاع برخلاف فئودالیسم اروپایی مبتنی بر توارث نبود و ساختار اقتصادی ایران در عهد سلجوقی به واسطه تغییراتی که نظام الملک در اقطاع ایجاد نمود، تا حدی با شیوه های اقتصادی قبل از خود تفاوت داشت. به نظر می آید نوآوری های نظام الملک شامل ادغام اشکال مختلف و از پیش موجود اقطاع در یکدیگر بود. برای نمونه اقطاع دیوانی که در رابطه با انجام خدمات اداری - مالی واگذار می شد، با گذر زمان تابع دستگاه نظامی شد و تعهد مالی جای خود را به تعهد نظامی داد (یوسفی، ۱۳۸۷: ۱۳۶). چنان که لمبتون نیز اشاره کرده است، نتیجه تصمیمات خواجه و سلجوقیان چیزی جز نظامی کردن دولت نبود. بنابراین می توان مدعی بود که نظام الملک اقطاع را به عنوان شکلی از پرداخت مواجب سپاهیان در نظر گرفته بود (صفی، ۱۳۸۹: ۲۲). خواجه درباره پرداخت سپاهیان نوشته است:

لشکر را مال روشن باید کرد و آن‌چه اهل اقطاع باشند در دست ایشان مطلق و مقرر باید داشت و آن‌چه غلامانند که اقطاع ندارند مال ایشان پدید باید آورد و چون اندازه آن پدید آید که چه لشکر است وجه آن مال بیاید ساخت و به وقت خویش بدیشان باید رساند (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۳).

این رویکرد غالب اقتصادی، سیاست پولی مهمی را برای سلجوقیان رقم زد. رژیم سلجوقی همانند بیشتر دولت‌های اسلامی پیشامدرن گاهی با کمبود پول نقد مواجه می‌شد. نظام اقطاع نظام‌الملک را قادر می‌ساخت تا مواجب سپاهیان و علما را بدون نیاز به پول نقد بپردازد (صفی، ۱۳۸۹: ۲۲۴). این شیوه که لازمهٔ تداوم حیات سیاسی رژیم سلجوقی بود، در عمل جز افزایش حجم بهره‌کشی و ستم به رعایا و برزگران پیامد دیگری نداشت، چرا که مقطعان بزرگ دارای تشکیلات لشکری مجزا و مجهزی بودند و هرگونه رفتار تنبیهی حکومت مرکزی با آنان ممکن بود جنگ‌های داخلی شدیدی را با خود در پی داشته باشد. به دنبال این وضع، اقطاع‌داران در اقطاعات خود از اختیارات گسترده‌ای برخوردار شدند و رعایا را به بیگاری بیشتری وادار کردند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که وضع نابسامان طبقاتی ایران در عهد سلجوقی نتیجهٔ سلطهٔ اقتصادی لشکریان، دیوانیان و مأموران مذهبی (مقطعان اقطاعات شخصی) بوده است و در شرایطی این چنین، عین‌القضات مشاهدهٔ اوضاع بحرانی را تاب نیاورده و به نقد مهم‌ترین مؤلفهٔ نظام اقتصادی سلجوقیان یعنی اقطاع پرداخته است. وی معتقد بود که مقطعان با به‌کارگیری زور، اموال درویشان را تصاحب می‌کردند و به همین دلیل ثروت‌اندوزی آنان را حاصل روندی نامشروع می‌دانست. وی در نامه‌ای خطاب به مستوفی دیوان سلجوقی، عزیزالدین، می‌نویسد:

هر چه در خزانهٔ تو بود الا ماشاءالله یا مُختَرک بُود از مال سلطان و این سرقت بود یا کسی به تو داده باشد به رشوت و این به منزلت مغضوب بود. تو را پدید بود که مال از کجا بود. و آنکه به مرسوم خاص بستانی، گیرم که تو مستحق آن همه باشی، و هیئات! چندان خول و خدم باشند تو را که به اضعاف آن بریشان خرج شود. تو مال از کجا آوردی اولاً تا حدیث زکات و صدقه گویند با تو؟ (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۶۱/۲ و ۱۶۲).

متن بالا حاوی چند نکته انتقادی نسبت به اوضاع نامساعد اقتصادی در عصر سلجوقی است. انتقاد به هزینه‌های سنگین نظامی یکی از برجسته‌ترین انتقادات قاضی به عملکرد اقتصادی - نظامی سلجوقیان بود. او بخشی از ثروت مقطعان (در اینجا مقطع دیوانی) را حاصل برداشت‌های ممنوعی از خزانه سلطان (خزانه رعیت) می‌داند. محتمل است که آنان با انجام سرقت‌های فردی و گروهی، موجبات کم شدن درآمد دولت سلجوقی را فراهم آورده بودند و از سوی دیگر نظام اقطاع اگرچه هزینه‌های مربوط به حقوق نظامیان و کارمندان را کاسته بود اما باز هزینه‌های دربار و ارتش و دیگر دستگاه‌های دولتی، رقم درشتی را تشکیل می‌داد. ملکشاه سالانه ششصد هزار دینار از خزانه صرف ارتش می‌کرد (ولادیمیرونا، ۱۳۷۱: ۱۲). این هزینه‌های هنگفت دولتی به همراه هزینه‌های مربوط به ارتش‌های خصوصی مقطعان، ستم مضاعفی را به رعایا و کشاورزان تحمیل کرده بود. عین‌القضات پیامدهای منفی عملکرد اقتصادی - نظامی سلجوقیان را به خوبی درمی‌یابد و اشاره می‌کند که رعایت برخی از اصول اسلامی از سوی مقطعان همچون پرداخت صدقه صرفاً در جهت پوشش غارتگری‌های حاصل از اقطاع‌داری در عهد سلجوقی بوده است. به همین خاطر در متن بالا، پرسش «تو مال از کجا آوردی؟» اساس نقد وی به فساد مالی گسترده کارگزاران رژیم سلجوقی را تشکیل می‌دهد. او در ادامه، بار دیگر اموال اختصاص یافته به مقطعان را متعلق به درویشان می‌داند:

گر مال دیگران که در دست تو باشد به جای خود باز ندهی، اولی‌تر آن بود که هم به درویشان دهی، و در ملبوس و مرکوب حرام خرج نکنی... تا اگر لقمه‌ای به دهن درویشی رسد و به جای خود افتد، همه گناهان تو عفو کنند (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۶۲/۲).

ابوالمعالی عبدالله پس از تقبیح ثروت شخصی درباریان، اراضی بلاصاحب را که براساس الگوی اقتصادی سلجوقی، اراضی سلطان محسوب می‌گردیدند را نیز سهم قطعی درویشان دانسته و در این باره نوشته است:

این همه جهان که تو به اقطاع بدهی، اگر مالکی بود معین آنرا نه عین غصب بود. و آنرا که مالکی معین نیست، مصرف آن همه درویشانند، هم از درویشان غصب کرده باشی. تو که مقدم صیرفی مثلاً دخل من بر دارد و تو را معلوم گردد که آن ملک

من است و مرا هیچ یاری ندهی و اکنون دعوی گونه می‌کنی - اگر چه دروغ است - که تو را با من جانی هست، درویشی که در دین و دنیا، تو خود او را به هیچ گونه نشناسی، پدید بود که او را چه یاری دهی! (همان).

قاضی در این فراز از سخنان خود، افزون بر این که تصرف املاک بلاصاحب را توسط دولت مردود دانسته است، نقد دیگری را هم به سیستم قضایی سلجوقیان وارد می‌کند. ظاهراً سلجوقیان علاوه بر بهره‌گیری از اقطاع در پرداخت حقوق لشکریان خود، آن شیوه را برای حل بحران‌های ساختاری دیگری نیز به کار می‌گرفتند. مرسوم بوده که سلاطین سلجوقی برای آن که ظلم‌ستیزی و دادخواهی علما و فقها را بدل به دعای خیر به حال سلطان کنند، به آنان اقطاعی را که مایملک کسی محسوب نمی‌شد به جای دستمزدشان اعطا می‌کردند و همچنین حقوق عمال قضایی خود را نیز به همین روش پرداخت می‌کردند و برای هماهنگی بیشتر سیستم قضایی با سیاست‌های اقتصادی - اجتماعی، گاهی اقطاع شخصی قضات را از پرداخت مالیات معاف می‌کردند. مثلاً املاک ضیاء‌الدین، که سنجر او را قاضی استرآباد کرده بود، از پرداخت خراج معاف شده بود (لمبتون، ۱۳۶۳: ۱۴۱). بدین رو، عین‌القضات در نوشتهٔ بالا، حمایت قضایی سلجوقیان از درویشان در برابر مقطعان را از آن‌جا که قضات، خود غاصبان سهم درویشانند، دروغ و فریب خوانده است. در یادداشتی دیگر عین‌القضات با ذکر نام چند تن از مقامات سلجوقی یعنی امیر قزل و دو مرید درباری خود «عزیزالدین و کامل‌الدوله»، کوبنده‌ترین انتقادش را به عملکرد اقتصادی - نظامی سلجوقیان وارد ساخته است:

هر کاری را شروط بسیار است، و نه به گزاف بود، چنان که در مملکت سلطان، امیر قزل مثلاً، چندین هزار دینار اقطاع دارد بی‌هیچ استحقاقی. چون بساطِ عدل بگسترند و هر کسی با حد خود نشانند، بدانی که قزل کیست و کامل کی و عزیز کی؟... ای عزیز! کار قهر دیگر است و غضب، و کار عدل و استحقاق دیگر. و آن که جماعتی قُطاع‌الطریق کاروان ببرند و چندین هزار دینار آن کاروان بگیرند، این کار دیگر بود. و آن که هر کسی تایی نان جز به استحقاق و ملکیت بر ندارد دیگر (عین‌القضات، ۱۳۷۷، نامهٔ ۱۱۰: ۴۲۷).

عین‌القضات در نکتهٔ پایانی بند بالا، با تشبیه سلاطین و عمال رژیم سلجوقی به قُطاع‌الطریق، حاکمیت آنان بر ایران را حاکمیت جماعتی راهزن اعلام داشته و نظام اقطاع

سلجوقیان را از پایه و اساس ناعادلانه توصیف کرده است.

۳-۴ جریان فکری - سیاسی غالب در عهد سلجوقی و موضع عین القضاة همدانی نسبت به آن

تعیین مقام فکری مشخص برای ابوالمعالی عبدالله کاری بس دشوار است. صوفی، فیلسوف، فقیه و متکلم خواندن وی خود نشانی از این سردرگمی است. باین حال وی در نوشته‌های خود نه تنها هیچ‌گاه نسبت به مرجع قدرت و جریان فکری - سیاسی حامی آن بی‌توجه نبوده، بلکه بخش قابل ملاحظه‌ای از آثار خود را به نقد و بررسی جریان فکری غالب زمانه‌اش اختصاص داده است. برای بررسی موضع قاضی در قبال جریان فکری غالب، باید به تلاش‌ها و برنامه‌های حاکمیت برای ایجاد و گسترش تشکل‌های فرهنگی و اجتماعی وابسته به ایدئولوژی سلجوقی توجه کرد. سلجوقیان همان‌گونه که در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی دارای ساختاری مرکزیت‌یافته بودند، در حوزه علمی - عقیدتی نیز به شدت میل به انحصار داشتند. این انحصار در راستای توجیه اقدامات سیاسی - مذهبی و نیز تخطئه گروه‌های فرقه‌ای - مذهبی مخالف کاربرد داشت. در این بین فقه، فلسفه، کلام و عرفان شاید از آن‌جا که در ارتباط با جامعه بودند، مورد توجه حاکمیت قرار داشتند. مدارس نظامیه سیستم آموزش سلجوقی را تشکیل می‌دادند و در آن مدارس، موضوعات و رشته‌های تحصیلی متنوعی تدریس می‌شد که به مرکزیت سنت تفکر اسلامی قدرت نهادی و علمی زیادی می‌بخشیدند (دباشی، ۱۳۸۵: ۱۸).

در این دوره اسماعیلیه به‌عنوان یکی از منسجم‌ترین احزاب سیاسی - اجتماعی از مبانی فلسفی برای تصاحب قدرت و انتقال آن به خاندان علی (ع) سود می‌برد (فرجی، ۱۳۹۴: ۸۷) و از آن‌جا که نگاه آن مذهب به اوضاع، نگاهی انتقادی بود و باورهای جنگجویانه علیه سلجوقیان را مورد تأیید قرار می‌داد، همواره پیروانش از سوی رژیم مورد تهاجم و مجازات قرار می‌گرفتند. سلاطین و اندیشمندان سلجوقی برای مهار تهدیدات فکری - سیاسی مخالف خود به ارائه برداشت‌ها و تفاسیری روی آوردند که به‌نوعی بقاء سیاسی آنان را تضمین می‌کردند.

در تقابل با حاکمیت مضطرب سلجوقی، عین القضاة با تأویلات خود انحصارگرایی

شرعی زمانه‌اش را تقیح کرد و پیوسته با دستاوردهای عقلانی یا دانش قضایی صرفی که ریشه در قدرت‌طلبی داشت به ستیز برخاست (دباشی، ۱۳۸۵: ۲۵). وی در یکی از نامه‌های خود به مقایسه عارف، فیلسوف و متکلم پرداخته و علم کلام و فلسفه تولیدی قدرت را «علم هذیان» خوانده و هر دو دانش را جهل متکی به زور حکام دانسته است:

ای دوست! قومی از فلاسفه و متکلمان خود را عارف خوانند «ذلک مبلغهم من العلم» پندارند که از راه هذیان کسی به معرفت رسد، هواپرستان را کجا رسد که حدیث مردان راه خدای کنند! آن کس که هنوز از خلق خدای ترسد و از خدای ترسد، آن کس به نزدیک اهل طریقت کافر است (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۱۳/۱).

علاوه بر مدارس نظامیه، خانقاه نیز یکی از نهادهای مهم برای دولت سلجوقی بود، چراکه به واسطه آن به حمایت از صوفیانی می‌پرداخت که در برابر توجه مالی حاکمیت حاضر به مشروعیت‌بخشی به رژیم سلجوقی بودند (صفی، ۱۳۸۹: ۲۳۷). در این دوره، برخی از چهره‌های متعلق به جریان تصوف که هم شافعی و هم صوفی شناخته می‌شدند، مثل ابوسعید استرآبادی، مدارس را بنا نهادند (همان: ۲۳۹ و ۲۴۱). از ابوسعید ابوالخیر نیز به‌عنوان صوفی‌ای یاد شده که با نظام‌الملک، طغرل و چغری بیگ، دو سرکرده اول سلجوقیان در تعامل بوده و در مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان نقش داشته است (همان: ۴۷). شاید به این دلیل است که برعکس دیدگاه دیگر صوفیان عهد سلجوقی که مدعی بودند «ابن سینا را در حق ابوالخیر ارادتی پدید آمد»؛ عین‌القضات در تمهیدات ابن سینا را برتر از ابوالسعید می‌داند و در فقره ذیل چنین می‌نماید که او به وابستگی ابوسعید ابوالخیر و بیگانه‌ستیزی ابن سینا اشاره داشته است:

شیخ ابوسعید در «مصاییح» می‌آرد که «أَوْصَلْتَنِي هَذِهِ الْكَلِمَاتُ إِلَى مَا أَوْصَلْتَنِي إِلَيْهِ عَمْرٍ مَائَةَ الْفِ سَنَةٍ مِنَ الْعِبَادَةِ». اما من (عین‌القضات) می‌گویم: شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود. اگر چشیده بودی همچنان که بوعلی و دیگران مَطْعُونِ بیگانگان آمدند او نیز مَطْعُونِ و سنگسار بودی در میان خلق. اما صد هزار جان این مدعی فدای آن شخص باد که چه پرده‌داری کرده است و چه نشان داده است راه بی‌راهی را! (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳۵۰).

البته درباره ماجرای بالا، گفتنی است چون کسی کتابی به نام «مصاییح» به ابوسعید ابوالخیر میهنی نسبت نداده است و در رساله «أَضْحَى» ابن سینا نیز با چنین مطلبی برخورد

نمی‌کنیم (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۷۰)، احتمال دارد منقولات عین‌القضات از بوعلی و ابوسعید، منطبق با واقع تاریخی نباشد. با این همه اگر شبهه پیش آمده نیز پذیرفته شود، می‌توان چنین استنباط کرد که یکی از دلایل ارادت ابوالمعالی عبدالله نسبت به ابن‌سینا این است که بوعلی صاحب مذهب یا خط فکری مخالف حاکمیت بیگانگان بر ایران بود (فرجی، ۱۳۹۴: ۸۳) و شاید قاضی در متن حمایتی‌اش از ابن‌سینا عمدی به کار برده تا بدین‌رو تبیینی از وضع سیاسی موجود زمانه‌اش مبنی بر «نبود استقلال فکری و نبود آزادی در ارائه تفاسیر عقیدتی غیروابسته» به ما ارائه دهد.

درباره موضع عین‌القضات نسبت به ابوحامد غزالی به‌عنوان بزرگ‌ترین چهره جریان فکری - فقهی متمایل به حاکمیت نیز باید اذعان داشت که قاضی موضع گاه انتقادی و گاه تمجیدی را اتخاذ کرده بود؛ یعنی آن وجه از اندیشه غزالی که در دفاع از تفکر سلجوقی بیان گردیده، پیوسته مورد نکوهش قاضی قرار گرفته شده، ولی آن بُعد از اندیشه ابوحامد که دارای ظرفیت لازم برای رد آراء علمای وابسته بود را قاضی همواره مورد تأیید و تمجید قرار داده است. برای نمونه در مجادله‌ای که او با علما درباره نور و اطلاق آن بر خدا داشته است، از نظر غزالی که به «دو‌گرایی» مزدایی - مانوی نزدیک است بهره می‌گیرد و دیگر بار علما و متکلمین زمانه خود را که از برداشت دولتی در این باره حمایت می‌کردند، جاهل می‌نامد:

متکلمان و علمای جهل گویند که خدا را نور نشاید خوانند. چرا؟ زیرا که "النور عبارة عما لا بقاء له زمانین" و محدث باشد. این سخن راست باشد اما آن کس گوید که نور او این نور باشد و این صفت غلط باشد. از نام‌های او یکی نور است. و این نور منور جمله نورهاست. دریغا! نورها بر اقسام است: نور آفتاب است، نور آتش است و... آن کس که جز نور آفتاب ندیده باشد، چون پیش او نام و شرح نورهای دیگر گویند قبول نکند و منکر باشند. دریغا، حجه‌الاسلام ابوحامد محمد الغزالی رضی‌الله عنه چه بیان خوب می‌کند، و شمه‌ای از این نور بیان کرد و گفت: "النور عبارة عما تظهر به الاشیا" یعنی نور آن باشد که چیزها به جز از نور نتوان دید و ظلمت به نور ظاهر شود اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۲۵۵ و ۲۵۶).

در ادامه مناسب است به نقد ظاهرگرایی سلجوقی توسط قاضی اشاره شود. رژیم سلجوقی در اشاعهٔ جهان‌بینی ظاهرگرای خود از اهل حدیث در جدال با جریان‌های فکری - باطنی مخالف (اسماعیلیه و تصوف انتقادی) بهره می‌برد. طبیعت محدثین متوجه به وقوف در برابر نصوص و احترام آن‌ها و محدود کردن دایرهٔ عقل و احترام روایت به حد اعلی و منحصر ساختن بحث‌ها در حدود الفاظ بود (جعفری، ۱۳۹۳: ۱۲). این جریان فکری با تصاحب ابزارهای علمی و تصرف محیط آموزشی به جامعه متحمل شد، در نتیجه عالمی که از نصوص دینی و لغوی مطالب بسیاری ازبر کرده بود، بر عالمی که قلیل‌الحفظ و کثیرالتفکر بود رجحان یافت (همان). قاضی در مواجهه با وضع فکری - عقیدتی نص‌گرا، به مقایسهٔ زمانهٔ خود با صدر اسلام پرداخته و علمای معاصر خود را نادان‌تر از ابوجهل خوانده است:

محدثان و مفسران و حافظان و ناقلان دیگرند و عالمان دیگر. بوبکر صدیق و عمر خطاب و علی بو طالب حافظ قرآن نبودند. و پنج یا چهار کس در همه صحابه حافظ قرآن بودند. چه گویی اهل القرآن بوبکر و عمر و علی بودند یا آن چهار پنج کس؟ ... تفسیر ظاهر قرآن هم من به دانم از مفسران، چه اقل شرایط آن عربیت دانستن است، و ایشان تازی به تقلید دانند نه به ذوق. پس کمتر از ابوجهل اند که او فصاحت عربیت قرآن تازی دانستی (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۵۰/۲).

عین‌القضات آن‌دسته از تفاسیر قرآنی را صحیح دانسته که حاوی برداشت‌هایی باطنی از قرآن باشند. او در مطلب زیر برای بیان مقصود خود به تمجید از شیخ برکهٔ همدانی، استاد اُمّی‌اش پرداخته است:

ای دوست! برکت مثلاً جز «الحمد لله» أعنی فاتحه الكتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد... و قال يقول نداند که چه بود. و اگر راست پرسى حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کردن و لیکن من دانم که قرآن او داند درست، و من نمی‌دانم الا بعضی از آن. و آن بعض هم نه از راه تفسیر و غیر آن بدانسته‌ام، از راه خدمت او دانسته‌ام (همان: ۵۱/۲).

عین‌القضات در برابر تشبیه علمای ظاهرپرست به افرادی همچون ابوجهل و ابولهب، استاد خود «برکهٔ همدانی» را به بلال حبشه تشبیه کرده است. او با بازسازی جامعهٔ اسلامی در سال‌های نخست حیات اجتماعی - سیاسی‌اش و تشبیه آن به زمانهٔ خود، در جست‌جوی

ریشه اصلی مشکلات جامعه سلجوقی بوده است:

بلال حبشه می گفت: اشهد ان لا اله الا الله به سین می گفت، به شین معجم نمی توانست گفت. پس سید (ص) گفت: سین بلال عندالله شین. اما بوجهل و بولهب اشهد راست بتوانستندی گفت. چه گویی «اهل قرآن اهل الله و خاصه» بوجهل بود یا بلال؟ (همان: ۴۹/۲)

قاضی در برابر علوم فقهی متمایل به خوانش حکومتی (علم زبان)، سخن از علم الهی (علم قلب) می گوید و بر این اعتقاد بوده که اگر امامان دو مذهب غالب سلجوقی معاصر وی بودند نیز به علم الهی روز (باطن گرایی مد نظر عین القضاة) می پیوستند:

اما چه گویم؟ در این معنی علمای جاهل تر از جاهلان شمرند که «العلمُ علمان علمٌ بالقلب و علمٌ باللسان» به علم زبان قناعت کرده اند، و علم قلب را فراموش کرده... ای عزیز اگر شافعی و ابوحنیفه که مقتدای اُمّه بودند در این روزگار بودند، بحمدالله بسی فواید علوم ربانی و آثار کلمات روحانی بیافتندی؛ و همگی که روی بدین کلمات آوردندی، و جز بدین علوم الهی مشغول نبودندی و جز این نگفتندی (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۱۹۸ و ۱۹۹).

ابوالمعالی عبدالله کلام محدثان و مدرسان نهادهای عقیدتی و آموزشی سلجوقیان را بدین سبب که تفسیری بر پایه لغت و تشبیه است، فاقد ارزش علمی و معنوی می داند. او در فقره ذیل ضمن ارائه این سخن که هرگونه توضیح و تولید فکری در چارچوب علم زبان چیزی جز افسانه پردازی نیست، جریان فکری مخالف برداشت «حدیث محور» دولتی، یعنی باطن گرایان را ستوده و شایسته لفظ علمای دین دانسته است:

انبیا راه خدای رفتند. پس به راه خدای بینا بودند. هر که راه خدای رود از علما دین بود، یا نه حافظی بود که... سخن دیگران نادانسته حکایت می کند. مردان این را قصص خوانند و این عالم را محدثی نهند؛ چنانکه کسی افسانه می گوید دیدن و دانستن و باز گفتن دیگر است، شنیدن و یاد گرفتن و باز گفتن دیگر (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۴۲۲/۱ و ۴۲۳)

با تأمل در یادداشت های قاضی و تلاش های فکری حاکمیت زمانه اش می توان چنین برداشت کرد که یکی از عمده ترین دلایل تأکید بر علوم دینی نص گرا از سوی سلجوقیان، هراس از آشنایی مردم با خوانش باطنی قرآن بود که می توانست پایه های حکومت فاسق و

ستم‌ورز سلجوقی را متزلزل کند. عین‌القضات با درک شرایط فکری - سیاسی موجود در عهد سلجوقی به ارائهٔ انتقاداتی پرداخت که به تعبیر صفی اگر به حوزهٔ آگاهی عمومی راه می‌یافت، می‌توانست رژیم سلجوقی را با مشکلات بسیار بزرگی روبه‌رو سازد (صفی، ۱۳۸۹: ۳۸۵). در نتیجه برخلاف گفتهٔ عین‌القضات در «شکوی الغریب»، شاید آنچه سبب اعدام وی شد - نه حسادت علما به خاطر ناتوانی در فهم آثار قاضی - (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۷۴ و ۷۵) بلکه نگرش انتقادی وی در قبال حاکمیت زمانه‌اش بوده است.

۵- نتیجه‌گیری

در این جستار با عرضهٔ روایتی پارادایمی - دلالتی از یادداشت‌های عین‌القضات همدانی، کوشیده شد دلالت‌های سیاسی (وضعیتی) اندیشهٔ وی استنباط و استخراج شوند. در راستای نیل به هدف پژوهش، مقوله‌هایی همچون «خدمت و دو قطب آن»، «فلسفهٔ مذاهب» و «نظام اقطاع» در آثار قاضی با در نظر گرفتن نحوهٔ مواجههٔ وی با قدرت سیاسی زمانه‌اش بررسی شدند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که طرح مقولهٔ «خدمت و دو قطب آن» و دفاع از خدمت به کفش در مقابل خدمت به سلطان، متضمن رویکردی انتقادی در قبال ساختار سیاسی سلجوقیان بوده است. بدین معنا که عین‌القضات علل اوضاع نابسامان اجتماعی - سیاسی ایران در عهد سلجوقی را پذیرش بی چون چرای سلطنت فاسق سلجوقیان توسط عالمان آن دوران می‌دانست. به بیان دیگر وی ریشهٔ وضع نابسامان زمانهٔ خود را در دل‌سپردگی به مال و سرسپردگی به قدرت دانسته است. علاوه‌بر این در مقولهٔ «فلسفهٔ مذاهب» نیز ابوالمعالی عبدالله در نقد رویکرد مسلط مذهبی زمانه‌اش به بازخوانی مذاهب و تحقیق گسترده دربارهٔ اصل هر مذهب اصرار داشته و بر این باور بوده است که مکاتب فکری گوناگون به مرور زمان توسط ناقلان بد دستخوش تغییر و تحول شده‌اند. اما مطرح کردن مبحث سهم درویشان از اراضی بلاصاحب و توجه همیشگی به آنان، شاکله اصلی نقد قاضی از وضعیت نامطلوب اقتصادی در عصر سلجوقیان است. او به ساختار فاسد اقتصادی و ستم مقطعان به کشاورزان در اقطاعات مختلف انتقادات صریح و روشنی وارد کرده است. شواهد یادشده می‌تواند نشان از این باشد که اندیشهٔ عین‌القضات با آن که کم و بیش ریشه در معرفت عرفانی دارد، مشتمل بر مؤلفه‌هایی است که آشکارا حکایت از

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۱۴۳

دغدغه‌های جدی وی نسبت به حوزه عمومی و امر سیاسی دارد و واجد این ظرفیت و قابلیت است که با تحلیلی نظام‌مند ظرفیت‌های سیاسی آن مورد ارزیابی و سنجش دقیق قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

1. Thomas A. Spragens
2. discursive
3. European Fiefdom

منابع

- اذکابی، پرویز (۱۳۸۱). *ماتیکان عین‌القضات همدانی*. همدان: مادستان.
- _____ (۱۳۹۷). *ماتیکان فلسفی*. بیست‌گفتار درباره حکمت و عرفان. تهران: سخن.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۹). *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰). *ماکیاولی*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴). *عین‌القضات و استادان او*. تهران: اساطیر.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۵). «سلجوقیان: اختلافات مذهبی و پیامدهای آن». *پژوهشنامه علوم انسانی*. شماره ۵۱. صص ۵۳ - ۷۴.
- جعفری، جواد (۱۳۹۳). «نقش رویکرد مذهبی سلجوقیان در انحطاط تمدن اسلامی». *نیستان ادیان و مذاهب*. شماره ۴. صص ۴ - ۳۰.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۷). «قدریان نخستین». *مجله معارف*. دوره ۵. شماره ۱. صص ۳ - ۲۶.
- دباشی، حامد (۱۳۸۵). *عین‌القضات همدانی و حال و هوای عقلانی زمان او*. ترجمه حسین مریدی. کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
- صفی، امید (۱۳۸۹). *سیاست‌دانش در جهان اسلام*. ترجمه مجتبی فاضلی. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طوسی، خواجه نظام‌الملک (۱۳۷۵). *سیاست‌نامه (سیرالملوک)*. تهران: اساطیر.
- عین‌القضات (۱۳۶۰). *دفاعیات عین‌القضات همدانی*. ترجمه قاسم انصاری. تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۷۷). *نامه‌ها*. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. سه جلد. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۹۳). *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: اساطیر.
- غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد (۱۳۶۱). *نصیحه‌الملوک*. با تصحیح مجدد در حواشی و تعلیقات و مقدمه تازه به خامه استاد جلال‌الدین همائی. تهران: بابک.

۱۴۴ / دلالت‌های سیاسی اندیشهٔ عین‌القضات همدانی / هنری لطیف‌پور و ...

فرجی، کریم، میلاد پرنیانی، مهراب حاتمی (۱۳۹۴). «ماهیت فلسفه در دوره سلجوقی: وجوه فلسفه محوری و فلسفه ستیزی». *دوفصلنامهٔ خردنامه*. شماره ۱۴. صص ۷۹ - ۹۹.

قادری، حاتم (۱۳۸۲). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: سمت.

کرین، هانری (۱۳۷۷). *فلسفه تاریخ اسلامی*. ترجمهٔ سید جواد طباطبایی. تهران: نشر کویر.

لمبتون، آن کاترین سواين فورد (۱۳۶۳). *مالک و زارع در ایران*. ترجمهٔ منوچهر امیری. تهران: علمی و فرهنگی.

منوچهری، عباس (۱۳۸۸). «نظریه سیاسی پارادایمی». *پژوهش سیاست نظری*. شماره ۶. صص ۷۷-۹۳.

_____ (۱۳۹۵). *فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی پارادایمی از تفکر سیاسی*. تهران: پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام.

ولادیمیرونا، استروویا لودمیلا (۱۳۷۱). *تاریخ اسماعیلیان در ایران*. ترجمهٔ پروین منزوی. تهران: اشاره.

یوسفی، جمیله (۱۳۸۷). *تأثیر اقطاع‌داری در فروپاشی سلجوقیان*. تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.

References

- Ayn Al-Qozat (1981). *Defaiyat Ayn Al-Qozat Hamedani*. Translated by Gh. Ansari. Tehran: Manouchehri.
- _____ (1998). *Letters*. Edited by A. Manzavi and A. Asiran. 3 vol. Tehran: Asatir.
- _____ (2014). *Tamhidat*. Edited by A. Asiran. Tehran: Asatir.
- Azkaei, P. (2018). *Philosophical Matics*. Twenty Discourses on Wisdom and Mysticism. Tehran: Sokhan.
- _____ and et al (2002). *Matikan of Ayn-al-Quzat Hamedan*. Hamedan: Madestan.
- Corbin, H. (1998). *History of Islamic Philosophy*. Translated by S. J. Tabatabai. Tehran: Kavir.
- Dabashi, H. (2006). *Ayn al-Qozat Hamedani and the Rational Atmosphere of His Time*. Translated by H. Moridi. Kermanshah: Razi University Press
- Faraji, K., Parniani, M., Hatami, M. (2015). "The Nature of Philosophy During the Seljuks Period: Philosophy as Axial and Apposition Against the Philosophy". *Bi-Quarterly of Kheradnameh*. (14). 79-99.
- Ghaderi, H. (2003). *Political Thoughts in Islam and Iran*. Tehran: Samt.
- Ghazali Tusi, A. H. M. (1361). *Nasiha al-Muluk*. Edited by J. Homayi. Tehran: Babak.
- Jafari, J. (2014). "The Role of the Seljuk Religious Approach in the Decline of Islamic Civilization". *Nayestan of Religions and Beliefs*. 3(4). 4-30.
- Jahangiri, M. (1988). "first Qadrian". *Journal of Education*. 5 (1). 3-26.
- Lambton, A. (1984). *Owner and Farmer in Iran*. Translated by M. Amiri. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Manouchehri, A. (2016). *Beyond Suffering and Dreams: A Paradigmatic Narrative of Political Thought*. Tehran: Research Institute of Islamic History.
- _____ (2009). "Paradigm political theory". *theoretical policy research*. 1 (6). 77-93.
- Pourjavadi, N. (2005). *Ayn al-Qozat and his professors*. Tehran: Asatir.
- Safi, O. (2010). *Politics / Knowledge in the Islamic World*. Translated by M. Fazeli. Tehran: Cultural and Social Studies Research Institute Publications.
- Skinner, T. (2016). *Visions of politics*. Translated by F. Majidi. Tehran: Farhang Javid.
- _____ (2008). *Machiavelli*. Translated by E. Fooladvand. Tehran: Tarh No.

- Spragens, T. (2010). *Understanding Political Theory*. Translated by Farhang Rajaei. Tehran: Agah.
- Strauss, L. (2002). *What is Political Philosophy*. Translated by Farhang Rajaei. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Torkamani, A. P. (2006). "Saljuqs: Religious Dissensions and The Results". *Journal of Human Sciences*. (51). 53-74.
- Tusi, kh. N. M. (1996). *Siasatnameh (Sir al-Muluk)*. Tehran: Asatir.
- Vladimirona, E. L. (1992). *History of the Ismailis in Iran*. Translated by P. Monzavi. Tehran: Eshare.
- Yousefi, J. (2008). *The Effect of Iqta in The Decline of Seljuqs*. Tehran: Al-Zahra University Press.



Political Implications in Ayn-al-Qudat Hamadani's Thought¹

Yadollah Honari Latif Pour²

Hamid Yahyavi Hamedani³

Arash Amjadian⁴

Received: 2021/06/27

Accepted: 2021/09/20

Abstract

Ayn al-Qudat Hamadani, despite his short life, is one of the prominent thinkers of the mystic tradition of Iran and Islam. Most of the research about this famous mystic has been around historical issues related to his lifetime or his mystic and theological views. This is while Ayn al-Qudat Hamadani's thoughts contain significant political dimensions that have been neglected so far. This study, adopting the framework of paradigmatic-implicative approach, intends to examine the way he dealt with the crises of his time and his interpretations of them. Accordingly, the study aims to investigate the most important political implications and intellectual potentials residing in Ayn al-Qudat Hamadani's method of confronting the political and intellectual crises of his time. The results of this study show that Ayn al-Qudat Hamadani is a thinker who, while being immersed in mystic thought, has a precise and conscious analysis and explanation of political crises and circumstances of his time and has offered serious and vehement criticisms of them. The present article argues that Ayn al-Qudat Hamadani's critical confrontation with the intellectual and political crises and challenges of his time entails obvious political implications in his thoughts. Accordingly, Ayn al-Qudat can be considered not only a prominent figure in the realm of mysticism but also a sagacious intellectual who is deeply concerned about issues in public and political spheres.

Keywords: Political thought, Seljuk dynasty, Ayn al-Qudat Hamadani, Philosophy of religions, Service and two poles of it.

1. DOI: 10.22051/jml.2021.35116.2236

2. Assistant Professor of Political Sciences, Department of Political Sciences, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran (Corresponding author). honari@basu.ac.ir

3. Assistant Professor of Political Sciences, Department of Political Sciences, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran. yahyavi@basu.ac.ir

4. MA in Islamic Political Thought, Bu Ali Sina University, Hamadan, Iran. arash4amjadian@gmail.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال سیزدهم، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۷۷-۱۴۹

سنجش نظر ابوسعید ابوالخیر و کریشنا مورتی درباره برون رفت از بحران معنا^۱

مرتضی شکری^۲

محمد رضا حسنی جلیلیان^۳

علی نوری^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۰

چکیده

انسان در دوران معاصر، پس از تجربه تکانه‌های عظیم تاریخی - رنسانس، نهضت اصلاح دینی، انقلاب علمی، عصر روشنگری و جنگ‌های جهانی اول و دوم - با بحران‌های ژرف وجودی مواجه شده است. بحران اصلی تهی بودن زندگی از معنایی است که به زندگی آدمی هدف و ارزش ببخشد. در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق) و کریشنا مورتی (۱۸۹۵-۱۹۸۶ م) برای یافتن راهکارهایی جهت برون رفت از بحران بی معنایی بررسی شده است. مسئله کانونی این پژوهش یافتن معنایی برای زیستن با تأکید بر آموزه‌های ابوسعید و کریشنا و تحلیل تفاوت‌ها و تشابهات اندیشه‌های آنان در این

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.37515.2257

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. mimshokri70@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران (نویسنده مسئول). jalilian.m@lu.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. noori.a@lu.ac.ir

زمینه است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد ابوسعید ابوالخیر خودخواهی، غیاب عشق و نداشتن زندگی اصیل را در زندگی انسان دلیل اصلی بروز بحران‌های وجودی، به‌ویژه بحران بی‌معنایی، می‌داند. راهکارهای او برای برون‌رفت از این بحران، پرهیز از خودشیفتگی، داشتن اخلاص و عشق‌ورزی است. از نظر کریشنا مورتی، ذهن شرطی شده و گرانبار از دانش، نبود عشق در زندگی و کشف نکردن حقیقت فردی دلایل بروز بحران معنا در زندگی انسان‌اند. کریشنا برای حل این بحران، رهایی از دانش و دانستگی، ایجاد عشق در زندگی و یافتن حقیقت شخصی را راهگشا می‌داند. «خودپرستی» و «نداشتن زندگی اصیل» از نظر ابوسعید با «غیاب عشق» و «عدم کشف حقیقت فردی» از نظر کریشنا، در واقع تعابیر متفاوت از واقعیتی واحدند. حضور خدا در متن آموزه‌های ابوسعید و غیاب خدا در اندیشهٔ کریشنا، بارزترین تفاوت در نگرش این دو عارف است.

واژه‌های کلیدی: بحران بی‌معنایی، ابوسعید ابوالخیر، کریشنا مورتی.

۱- مقدمه

در عصر مدرنیسم به دلیل غیاب «خدایی که زمانی تسلی‌بخش زندگی کوتاه و پناهمان در درد و رنج بود» (دورانت، ۱۳۹۹: ۱۲) و سیطرهٔ نیست‌انگاری که «همه چیز را بی‌معنا، بی‌مرکز، بی‌مأخذ و بی‌هدف» (جهانبگلو، ۱۳۸۱: ۶۷) کرده است، اندیشیدن دربارهٔ معنای زندگی به دغدغهٔ بسیاری از متفکران و فیلسوفان تبدیل شده است. تاکنون نظریه‌های بسیاری دربارهٔ چیستی معنای زندگی و چگونگی کشف یا جعل آن ارائه شده است. «نظریه‌های گوناگون دربارهٔ معنای زندگی، بر اساس سه تفسیر متفاوت از آن ارائه شده است: ۱. هدف و غایت زندگی، ۲. ارزش و اهمیت زندگی، ۳. فایده و کارکرد زندگی» (کسایی زاده، ۱۳۹۲: ۱۵۶). عموم اندیشمندان از میان سه تفسیر ذکرشده، بر غایت‌مندی و هدف‌داری زندگی برای داشتن زیستنی بامعنا تأکید کرده‌اند. «کسانی که زندگی خود را بی‌معنا می‌دانند، بیشتر منظورشان فاقد هدف است و فقدان هدف به معنای فقدان مقصد، جوهر و جهت در زندگی است» (ایگلتون، ۱۳۹۸: ۵۳). زمانی که غایت زندگی مورد پرسش قرار بگیرد و پس از جست‌وجوهای بسیار هدفی واقعی و قانع‌کننده برای زیستن

یافت نشود، بحران بی‌معنایی زندگی فرد را سرد و راکد می‌کند. رکن اصلی معناداری زندگی غایت‌مندی آن است.

تفکیک راهگشای دیگر درباره‌ی معنای زندگی از این قرار است که «در معنای زندگی باید به این مطلب توجه داشت که آیا منظور از معنای زندگی انسان، معنای زندگی نوع انسان مطرح است یا زندگی یک انسان خاص یا زندگی خودم» (ملکیان، ۱۳۸۲: ۲۳). بحث اصلی در این مقاله، مربوط به زندگی نوع انسان است؛ بدین معنا که بر اساس آموزه‌های ابوسعید و کریشنا، انسان چگونه می‌تواند یک زندگی بامعنا داشته باشد. برای ایضاح بیشتر ترکیب «معنای زندگی» بایسته است مؤلفه‌های زندگی بامعنا را به طور خلاصه تحلیل کنیم. اکثر فیلسوفان و روان‌شناسانی که درباره‌ی معنای زندگی اندیشیده‌اند، بر این باورند که «آرامش، شادی و امید از مؤلفه‌های زندگی بامعنا هستند» (ملکیان، ۱۳۸۶: ۹۲). هر انسانی که زیستنی با معنا را تجربه می‌کند، در درون خویش واجد آرامش، شادی و امید نیز هست. همان‌گونه که آلن دوباتن می‌گوید: «زندگی معنادار به زندگی شاد نزدیک است» (دوباتن، ۱۳۹۸: ۹). علیزمانی (۱۳۹۴: ۱۰۱) نیز بر این باور است که «آرامش قطعاً یکی از مؤلفه‌های معنا است». نقیض آرامش اضطراب، و نقیض شادی افسردگی و نقیض امید یأس است. معنایی که ژرف باشد و از درون فرد بجوشد، اضطراب و افسردگی و یأس را از میان می‌برد و به‌جای آن‌ها آرامش و شادی و امید را به ارمغان می‌آورد. روان‌شناسانی که از زاویه دید خود به بحث معنای زندگی وارد شده‌اند، ابراز می‌دارند: «زندگی‌های معنادارتر زندگی‌های شاد نیز هستند. می‌توان این‌گونه برداشت کرد که معنا و شادی همراه هم هستند» (خوانساری، ۱۳۸۴: ۸۵). گفتنی است که مفهوم شادی در بیان اندیشمندانی که گذشت، شادی بیرونی و ظاهری نیست بلکه احساسی عمیق و درونی است که حاصل نگاهی ویژه به هستی و انسان است. برای پیشبرد بحث، به‌طور مختصر چگونگی شکل‌گیری بحران معنا در دوران معاصر را شرح می‌دهیم.

معنای زندگی انسان در جهان پیشامدرن امری بدیهی و در دسترس بود. کلان‌روایت‌هایی چون اسطوره، دین و اخلاق چرایی و چگونگی زیستن آدمی از تولد تا مرگ را می‌آموختند. با گام نهادن انسان در جهان مدرن و به وقوع پیوستن رویدادهای عظیم تاریخی - رنسانس، نهضت اصلاح دین، انقلاب علمی و عصر روشنگری - دوران

جدیدی از تاریخ شکل گرفت؛ دورانی که عقل خودبنیاد نقاد بر صدر نشست. جنبش روشنگری در قرن هجدهم انسان را موجودی معرفی می‌کرد که با به‌کار انداختن عقل در شناختن خود و طبیعت، راه خوشبختی را یافته است. از این دیدگاه، علت تیره‌بختی آدمیان در گذشته عقاید خرافی دربارهٔ انسان و جامعه و سرنوشت و بیگانگی با علم و طبیعت و کار بوده است و با برطرف شدن این دو مشکل، مسیر حرکت انسان به سوی تعالی و ترقی، آگاهی و برخورداری باز خواهد شد (مردیها، ۱۳۸۸: ۹۳). امواج مدرنیته هر لحظه قدرتمندتر شد و خوشبینی نسبت به آیندهٔ بشر در میان متفکران رواج یافت. «اجماع گسترده‌ای وجود داشت که عقلانیت علمی جوامع انسانی را قادر خواهد ساخت که پیشرفت کنند و ثروتمندتر، آزادتر، آموخته‌تر و سالم‌تر شوند» (گمبل، ۱۳۸۱: ۸۸). از این‌رو دوران مدرن، دوران مرکزیت یافتن عقل و علم و به حاشیه رفتن امر متعالی بود. دانشمندان و فیلسوفان از زمان نخستین نشانه‌های مدرنیته در قرن پانزدهم، طی قرن‌های متوالی، با سلاح عقل به مصاف اسطوره و دین رفتند و مشروعیت و مقبولیت را از دین و اسطوره ستاندند. آنان بر این باور بودند که عقل و علم تمامی مشکلات بشر را از میان خواهد برد، اما در قرن بیستم و با شروع جنگ‌های جهانی اول و دوم و کشته شدن میلیون‌ها انسان، خوشبینی نسبت به عقل و علم نیز از میان رفت. تکیه‌گاه‌های معنوی و معرفتی بشر سست شد و سرپناه‌های وجودی انسان از جمله اسطوره، دین، اخلاق، عقل و علم همگی فرو ریختند. در این عصر «جهان مدرن با عدم تعین و عدم قطعیت مواجه بوده است. این خلأ معرفتی که حاصلی جز خلأ معنایی در دوران معاصر نداشته، از اصلی‌ترین پیامدهای مدرنیته است» (جهانبگلو، ۱۳۸۱: ۲۵). بومر معتقد است که «در این دوران اضطراب خلأ و اضطراب بی‌معنایی مسلط بود» (بومر، ۱۳۸۵: ۸۱۵). پس می‌توان گفت که مسئلهٔ کانونی جهان مدرن بحران معناست؛ امری که جریان تاریخی مدرنیته عامل آن بوده و در نتیجهٔ آن تمامی وجوه زندگی انسانی را با بحران روبه‌رو کرده است.

اروین یالوم بحران معنا را این‌گونه توصیف کرده است: «ناکامی در یافتن معنای زندگی، این احساس که فرد چیزی ندارد که به خاطرش زندگی کند یا بجنگد، چیزی ندارد که امیدی به آن داشته باشد. ناتوانی در یافتن هدف یا جهتی در زندگی، این احساس که گرچه افراد در کارشان عرق می‌ریزند، چیزی ندارند که از ته دل بخواهندش» (یالوم،

۱۳۸۵: ۵۸۴). نیچه نخستین پیام آور بحران بی‌معنایی در روزگار مدرن است. او در کتاب چنین گفت زردشت از مرگ خدا سخن گفت. تامسون، فیلسوف معاصر، می‌گوید: «وقتی نیچه شعار معروفش، خدا مرده است را می‌نوشت، تا حدی منظورش این بود که بدون خدا زندگی بی‌معنا و فاقد مقصود نهایی و ارزش آفاقی است» (تامسون، ۱۳۹۴: ۲۸). زمانی که نقطه کانونی زندگی که همان فضای قدسی و امر متعالی است، فرو می‌ریزد به همراه خود تمامی ارزش‌ها و باورها را نیز دفن می‌کند. به همین دلیل زندگی را سرد و تیره و بی‌معنا می‌سازد. «مرگ خدا، مرگ امر متعالی است. تمامی خدایان، بت‌ها، آرمان‌ها و هنجارهای اسطوره‌ای، آیینی و اخلاقی که برای هستندگان، هدف و معنا می‌ساختند، مرده‌اند» (احمدی، ۱۳۹۰: ۳۲۵).

بحران بی‌معنایی برخاسته از مدرنیته موجب گرایش یا بازگشت به معنویت شده است. دغدغه اصلی معنویت‌گرایان در روزگار معاصر معنابخشی به زندگی است. کریشنامورتی یکی از رهبران جریان معنویت‌گرایی مدرن است. او در سال ۱۸۹۵ میلادی در هندوستان به دنیا آمد. در چهارده سالگی به عضویت حلقه عرفانی تئوسوفی درآمد. در بیست و هفت سالگی تجربه وجودی ژرفی را از سر گذراند، چنان‌که مدعی است: «تحول روحی عمیقی را درک کردم. به حالت عرفانی یگانگی با تمام هستی رسیدم» (جایاکار، ۱۳۷۷: ۳۲). پس از آن، کریشنا در سال ۱۹۲۷ حلقه استار (Star) را بنیان نهاد و خود به عنوان معلم جهانی برگزیده شد، اما در نهایت، در حضور سه هزار عضو این حلقه، آن را در سال ۱۹۲۹ منحل کرد و یک سال بعد نیز از حلقه تئوسوفی کناره گرفت. پس از آن، کریشنا عضو هیچ حلقه و حزب و جریانی نشد. او هدف خود را بیدار کردن انسان‌ها و کمک به رهایی آنان می‌دانست. کریشنا کتاب‌های بسیاری نوشت و در بسیاری از کشورهای جهان سخنرانی‌های مؤثری برای بیداری آدمیان ایراد کرد. او در سن نود و یک سالگی به عنوان برگزیده جایزه صلح نوبل نیز انتخاب شد، اما آن را نپذیرفت. کریشنا سرانجام در سال ۱۹۸۶ در آمریکا درگذشت.

طبیعی است که عارفان مسلمان برای معنابخشی به زندگی دیدگاه و راهکار خاص داشته‌اند. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان درمانی برای درد بی‌معنایی انسان روزگار معاصر در اندیشه‌های عرفانی ایرانی - اسلامی یافت؟ اگر آری، تشابهات و

تفاوت‌های آموزه‌های عرفان ایرانی - اسلامی با آموزه‌های معنویت‌گرایان مدرن چگونه است؟ بدین منظور این مضمون در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق) و کریشنا مورتی (۱۸۹۵-۱۹۸۶ م) بررسی و مقایسه شده است.

۲- پیشینه پژوهش

دربارهٔ مفهوم «معنای زندگی» کتاب‌ها و مقالات بسیاری در زبان فارسی - به صورت ترجمه و تألیف - وجود دارد. ملکیان (۱۳۸۲) تحلیلی فلسفی - کلامی از این مفهوم را ارائه کرده است. وی معنای زندگی و معنویت را در رابطه‌ای تنگاتنگ با هم می‌داند. آزاده (۱۳۹۰) معنای زندگی را از منظر فیلسوفان و متفکران تبیین و تحلیل کرده است. او نظریه‌های فلسفه کلاسیک، فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی را طبقه‌بندی کرده است. کسایی‌زاده (۱۳۹۲) در مقالهٔ خود، معنای زندگی از نظر ابن عربی را بررسی کرده است. بر مبنای تحلیل وی، ابن عربی دارای بینشی خدامحور بوده و بر همین اساس، معنای زندگی در ارتباط انسان با خدا کشف خواهد شد. یعقوبیان (۱۳۹۳) تحلیلی فلسفی از ماهیت شادی ارائه داده و ارتباط آن را با معناداری زندگی بررسی کرده است. وی به این نتیجه رسیده که شادی از مؤلفه‌های اصلی معناداری زندگی است. علیزمانی (۱۳۹۴) رابطهٔ شادی و معنای زندگی را تحلیل کرده و شادی درونی را معلول معناداری زندگی دانسته است. دوباتن (۱۳۹۸) عوامل معنابخشی چون عشق، خانواده، کار و ... را بررسی کرده است. ایگلتون (۱۳۹۸) مسئلهٔ معنا و کسوف معنا در روزگار مدرن را تحلیل کرده و به این نتیجه رسیده که معنا در روزگار معاصر اصلی‌ترین دغدغهٔ انسان‌هاست.

دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ ابوسعید ابوالخیر و کریشنا مورتی پژوهش‌های بسیاری انجام گرفته است. یوسفی (۱۳۶۳) به نحوی واقع‌بینانه کتاب *اسرار التوحید* را بررسی کرده است. از نظر او مدارا و محبت نسبت به همهٔ انسان‌ها اصلی‌ترین آموزهٔ ابوسعید است. دباغ (۱۳۹۱) بر این باور است که بیشترین توجهٔ بوسعید بر نفی خودخواهی انسان متمرکز شده است. محمدیان (۱۳۹۵) به این امر پرداخته که ابوسعید تمام انسان‌ها را بدون توجه به رنگ، نژاد، جنس و دین دوست داشته است. محمدزاده (۱۳۹۷) شخصیت انسان را از منظر ابوسعید بررسی کرده است. از نظر وی، ابوسعید انسان را موجودی در حال شدن و جریان

داشتن می‌داند؛ حرکتی که عین ذات بشر است. صابری (۱۳۹۹) به این امر اشاره کرده که از نظر بوسعید رنج با خودخواهی و ناآگاهی و خواستن آدمی پیوند دارد و معرفت و اخلاق راه رهایی انسان از زندان رنج را هموار می‌کنند.

مصفا (۱۳۸۱) به بررسی مهم‌ترین اندیشه‌های کریشنا پرداخته است. از نظر او، ذهن شرطی شده، حقیقت، عشق، زمان و اندیشه واژگان کلیدی جهان فکری کریشنا هستند. این نویسنده واژگان ذکر شده را اسم‌هایی گوناگون برای درک واقعیتی یگانه دانسته که در صورت درک آن و عمل بر اساس اندیشه کریشنا، انسان به آرامش دست می‌یابد. مشیدی و حجازی فرد (۱۳۹۰) به بررسی مفاهیم زندگی، مرگ، عشق و تناسخ در نظام اندیشگی مولوی و کریشنا پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که عارفان اصیل همواره هدفی یگانه در نظر داشته و آن هدف رسیدن به رهایی و فراتر رفتن از سطح امور مادی و دنیوی بوده است. قهرمان (۱۳۹۵) عشق مورد نظر مولوی را خدامحور دانسته، درحالی که در تعریف مفهوم عشق از نظر کریشنا، خدا کمترین نقش را دارد. کیانی (۱۳۹۶) بر این باور است که از نظر کریشنا، حقیقت معنوی پلورالیستی است و بر دو پیش‌فرض اساسی استوار است: اول آنکه حقیقت امری فردی است و هیچ حقیقت همگانی وجود ندارد و دوم آنکه برای دست‌یابی به حقیقت فردی باید تمامی پیش‌دانسته‌های انباشته در ذهن را کنار گذاشت و با ذهنی سبکبار به دنبال حقیقت رفت.

۳- بررسی و بحث

۳-۱ مهم‌ترین راهکارهای ابوسعید ابوالخیر برای برون‌رفت از بحران

بی‌معنایی

ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق) عارف بزرگ ایرانی را می‌توان از جهاتی عصاره جریان عرفانی پیش از خود او دانست. چنان که شفیعی کدکنی معتقد است: «آنچه در طول چهار قرن نخستین تصوف و عرفان ایرانی - که دوران زرین این پدیده روحانی و فرهنگی است، یعنی دوران زهد و عشق و ملامت - وجود داشته در گفتار و رفتار ابوسعید خلاصه و گلچین شده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۳). ابوسعید سال‌ها ریاضت کشید و به دنبال علم و معرفت محضر عالمان بسیاری را درک کرد. او سرانجام به روشنایی و آرامش رسید

و راه رسیدن به آرامش وجودی و شادی درونی را به مریدان و یاران خود آموخت. اصلی‌ترین منبع برای آشنایی با زندگی و اندیشهٔ او کتاب *اسرار التوحید* است. برخی راهکارهای پیشنهادی ابوسعید برای معنا بخشی به زندگی از این قرار است:

۳-۱-۱ نفی خودی

عارفان متقدم و از جمله ابوسعید، آرامش و شادی واقعی را نه در ظاهر که در باطن جستجو می‌کردند. از نظر این عارفان یکی از راه‌های رسیدن به شادی واقعی و آرامش حقیقی مبارزه با نفس و نفی خودخواهی است. نفس به دنبال شادی و آرامش بی‌بنیاد و زودگذر ظاهری است، همین امر موجب از دست رفتن شادی و آرامش حقیقی است؛ چرا که به اعتقاد ابوسعید، مرکزیت یافتن نفس و تمایلات نفسانی به خودشیفتگی می‌انجامد، و همین خودشیفتگی دلیل اصلی بروز بحران‌های وجودی و روانی در زندگی آدمی است. ابوالخیر، رنج آدمی را حاصل بیش خواهی دنیایی می‌داند:

رنج مردم ز بیشی و پیشی ست راحت و ایمنی ز درویشی ست
برگزین از جهان کمی و پسی گرت با دانش و خرد خویشی ست
(محمد بن منور، ۱۳۸۵: ۳۳۴)

نفس همواره به دنبال شادی و آرامش بیرونی است؛ شادی و آرامشی که کاذب و فریبنده است. شادی ظاهری حاصل رسیدن به لذتی دنیوی و گذراست. نفس برای رسیدن به شادی بیشتر به دنبال لذات بیشتر می‌دود؛ لذاتی که پایانی برای آن‌ها قابل تصور نیست و جز ملال و اضطراب حاصلی ندارند. فردی که گرفتار نفس است، نگاهش صرفاً معطوف به امور مادی و دنیوی بوده و همواره در اسارت حرص و آز باقی می‌ماند؛ چنین انسانی همیشه در تکاپوی خواسته‌های بی‌حد و مرز نفس است. ابوسعید به صراحت گفته است: «آنجا که تویی تو با تُست، آنجا دوزخ است و آنجا که تو نیستی، بهشت است» (همان: ۱۹۷). خودخواهی درون انسان را به دوزخ تبدیل می‌کند. درون دوزخی انسان‌های خودخواه شادی و آرامش درونی را از آنها سلب می‌کند؛ درحالی که «مؤلفهٔ اصلی زندگی با معنا داشتن درونی شاد و آرام است» (یعقوبیان، ۱۳۹۳: ۹۷). خودشیفتگی دوزخی درونی است که شادی و آرامش واقعی را به آتش می‌کشد و به تبع، سبب پوچی زندگی می‌شود.

خودخواهی و نفس پرستی باعث می‌شوند دنیا و لذت‌های ناپایدار دنیوی و مادی در زندگی انسان، مرکزیت یابند و انسان را از پرداختن به امور روحانی و معنوی باز دارند. «ابوسعید در همه حال می‌کوشید دنیا پرستی و طمع به نعمت و مال را در پیروان سرد گرداند، زیرا چنین می‌اندیشید که فرو رفتن در چارچوب دنیای مادی سبب غفلت از تربیت درون و ارزش‌های معنوی می‌شود» (یوسفی، ۱۳۶۳: ۱۹۲). از نظر ابوسعید هر رنجی که انسان گرفتار آن است، هر اضطراب و دلهره و تشویشی ناشی از خودخواهی است. «این تغیر و تلون و سوزش و اضطراب همه از نفس است. آنجا که اثری از انوار حقیقت کشف گردد، آنجا نه ولوله بود نه دمدمه و نه تغیر و نه تلون» (محمد بن منور، ۱۳۸۵: ۲۱۷). خودشیفتگی و رنج هم‌عنان هستند: «در نگاه شیخ میهنه، همه رنج‌ها و مصایبی که انسان متحمل می‌شود، نتیجه خودخواهی انسان است» (صابری، ۱۳۹۹: ۸۹). پس در نتیجه درمان بحران بی‌معنایی و تیرگی و تلخی زندگی بشر از نظر ابوسعید و با توجه به زندگی عملی او، نفی خودخواهی و شکستن حصارهای نفسانی است. به باور محققانی که درباره اندیشه و زندگی ابوسعید پژوهش کرده‌اند، «شادی عنصر اصلی زندگی اوست» (مایر، ۱۳۷۸: ۱۵۸) و نیز: «در بین احوال و سخنان وی، آنچه بیشتر جلب توجه می‌کند شادخواری و سبک‌رویی است» (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۶۱). شادی و آرامش حقیقی زندگی ابوسعید حاصل مبارزه با نفس و ترک خودشیفتگی بود و همین امر سبب زندگانی سرشار از معنای او شد. «پادزهر بی‌معنایی زندگی - بحرانی که گریبانگیر بشر امروزی است - امید و شادی است. امید و شادی آرامش و خوشبختی را به ارمغان می‌آورند. زندگی بی‌معنا زندگی خالی از امید و تهی از شادی است» (وکیلی، ۱۳۹۴: ۷۸).

پیشنهاد ابوسعید برای معنابخشی به انسان‌ها جستجوی شادی و آرامش حقیقی است که در پرهیز از لذات گذرا و بی‌بنیاد دنیوی نهفته است و پرهیز از لذات دنیوی منوط به مبارزه با نفس و ترک خودخواهی است. سعادت و آرامش جاودانه از نظر عارفان نتیجه مبارزه با نفس است: «سعادت بر زبر سر تُست، نفس زیر قدم نه تا دست بر سعادت رسد» (محمد بن منور، ۱۳۸۵: ۱۹۸). برای رسیدن به بهشت درونی که همان مقام امن الهی است، تنها یک گام لازم است و آن گام نهادن بر روی نفس است، و پس از آن، شادی درونی و آرامش حقیقی درون آدمی را سرشار می‌کنند. این آرامش در تمام عرفان اسلامی چیزی جز

اتصال به وجود اصلی یعنی حق نیست. رسیدن به خدا و چشیدن شادی و یافتن آرامش، از نظر ابوسعید، صرفاً از طریق پرهیز از خودپرستی امکان‌پذیر است. «پنداشت و منی تو حجاب است، از میان برگیر، به خدا رسیدی» (همان، ۲۲۱) و در جای دیگری: «شیخ ما گفت إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ، گرامی‌ترین شما پرهیزگارترین شماست، و پرهیز کردن از خودی خود است و ازین معنی بود که چون تو از نفس خود پرهیز کردی، به وی رسیدی» (همان، ۲۸۶). خودخواهی و خداخواهی دو قطب متضاد مسیر زندگی هستند. عارف اصیل پس از مبارزه با نفس و ترک خودخواهی و عبور از حجاب منیت به خدا می‌رسد و وجودش سرشار از طمأنینه و شادی و آرامش می‌شود. شادی پایدار و ژرف نتیجه حضور خدا در وجود آدمی است؛ حضوری که وجود انسان را به آرامشی جاودانه وصل می‌کند. از نظر ابوسعید، شادی حقیقی حاصل رسیدن به مقام امن الهی است. پس از نفی نفس، خدا و خنده با هم در وجود آدمی پدیدار می‌شوند. او در رباعی زیر به این امر اشاره داشته است:

ای آیت بدیع ندانم چه آیتی کز وهم تیز مردم دانا نهانیا
اثبات شادکامی و نفی غمانیا جز راستی و نیک‌خویی را ممانیا
(همان، ۲۱۲)

ابوالخیر در رباعی فوق خداوند را چون معشوقی دوست‌داشتنی مورد خطاب قرار می‌دهد، خدایی که از فهم و وهم بشری بالاتر است و حضور او زایل‌کننده همهٔ غم‌ها و ایجادکننده شادکامی در وجود آدمی است. در رباعی دیگری می‌گوید:

جایی که تو باشی اثر غم نبود آنجا که نباشی دل خرم نبود
آن را که ز فرقت تو یکدم نبود شادیش زمین و آسمان کم نبود
(همان، ۳۳۳)

جایی که خدا هست، غم نیست. حضور خدا شادی بیکران و ژرفی برای زندگی انسان به ارمغان می‌آورد؛ شادی‌ای که در پناه آن، زیستن سرشار و گرم می‌شود و بی‌معنایی و ملال را از بین می‌برد. بوسیع در بیت دیگری خداوند را معدن شادی می‌داند:

معدن شادی‌ست این و معدن جود و کرم قبلهٔ ما روی دوست، قبلهٔ هر کس حرم
(همان، ۵۳)

او در بیت زیر نیز خنده را حاصل حضور خدا می‌داند:

جایی که حدیث تو کنند خندانم خندان خندان به لب برآید جانم
(همان، ۲۴۳)

به طور خلاصه می‌توان نوشت که دو نوع شادی و آرامش داریم: شادی و آرامش بیرونی و کاذب و شادی و آرامش درونی و حقیقی. نفس ما را به دنبال لذات بیرونی و کاذب که حاصلی جز اضطراب و ملال ندارند، می‌کشاند. مبارزه با نفس و ترک خودخواهی شادی حقیقی را به ارمغان می‌آورد. عبور از حجاب مئیت و خودی سبب رسیدن به حق و حضور خدا در وجود آدمی می‌شود. خدا و خنده درونی با هم زندگی انسان را سرشار از معنا و آرامش بیکران می‌کنند.

۳-۱-۲ عشق

از نظر ابوسعید ابوالخیر رسیدن به مقام امن الهی همه اضطراب‌های وجودی انسان، از جمله اضطراب پوچی و بی‌معنایی را از بین می‌برد و به جای آنها شادی و آرامش حقیقی می‌نشانند. گام نهادن در حریم امن الهی به دو روش میسر است: «کششی و کوششی یا مجذوبان سالک و سالکان مجذوب. کششی یعنی خدا ابتدا در وجود انسان اشتیاق و عشقی برانگیزد و پس از آن سالکان طی طریق کنند. کوششی یعنی سالک ابتدا خود مبارزه با نفس را شروع کند و به راه افتد تا بتواند به خدا برسد» (دباغ، ۱۳۹۱: ۸۷). مبارزه با نفس و نفی خودخواهی مبتنی بر کوشش است که شرحش گذشت؛ اکنون به مفهوم عشق می‌پردازیم که برآمده از کششی از جانب حق است. انتهای هر دو مسیر سرشاری وجود انسان از حضور خداست. عشق از مفاهیم اصلی آموزه‌های ابوسعید است. او عاشقی بود که تمامی وجودش را خدایی معشوق و کریم در بر گرفته بود. شیخ در پاسخ به درویشی که از او درباره اصل ارادت پرسیده بود، پاسخ می‌دهد: «آنک خواستش خاست گردد و فرق است میان خواست و خاست. در خواست تردّد در آید، خواهد کند خواهد نه. و در خاست موی را راه نبود. خواست، جز وی بود و خاست، کلی. **جذبتی در آید، برقی بجهد، کششی پدید آید، پس کوشش پدید آید، پس نیستی پدید آید، آنگاه حرّ مملکت گردد یک نظر و یک همت گردد»** (محمدبن منور، ۱۳۸۵: ۳۱۴). ابوسعید در اینجا از

عشقی سخن می‌گوید که در لحظه‌ای قدسی وجود آدمی را زیر و زبر می‌کند. عشقی که سبب می‌شود انسان در پی کوشش بر آید تا به مقام فنا برسد. چنین عشقی زایل‌کنندهٔ تمامی دلهره‌ها و اضطراب‌هاست. کسی که عاشق حق است، تنها به سوی او نظر دارد: هر کسی محراب کردست آفتاب و سنگ و چوب من کنون محراب کردم آن نگارین روی را (همان، ۳۳۲)

و اشتیاقی وصف‌ناپذیر به محبوب ازلی که فراق را ناممکن می‌کند: طاقت پنجاه روزم نیست تا بینم تو را دلبرا شاها ازین پنجاه بفرکن آه را پنج و پنجاهم نباید هم کنون خواهم تو را اعجمی‌ام می‌ندانم من بن و بنگاه را (همان، ۳۳۴)

عشق مورد نظر بوسعید، نحوه‌ای از بودن است که جان عاشق را از نفس و خودخواهی تهی و سرشار از حضور خدا می‌کند: آزادی و عشق چون بهم نامد راست بنده شدم و نهادم از یکسو خواست (همان، ۳۱۴)

عاشق در سیر وجودی خویش به نهایت مسیر عشق یعنی رسیدن به اتحاد و یگانگی با خدا می‌رسد. در این یگانگی، تمامی حجاب‌ها کنار رفته و هستی عاشق، نیست می‌شود و خداست که همهٔ هستی را پر می‌کند: جسمم هم اشک گشت و چشمم بگریست در عشق تو بی‌جسم همی باید زیست ز من اثری نماند این عشق ز چیست؟ چون من همه معشوقه شدم، عاشق کیست؟ (همان، ۹۲)

عشق بوسعید معطوف به خدایی کریم است، اما در نهایت عاشق به تمام هستی عشق می‌ورزد، زیرا به یگانگی با هستی می‌رسد و تمام هستی را لبریز از خدا می‌داند. «اجزای وجودم همگی دوست گرفت» بیان چنین حالی است. روشن است که هر که با اصل در پیوندد فرع برای او ناچیز خواهد بود. حضور خدا که همه چیز عاشق است، تمامی غم‌ها را از بین می‌برد: چنان که گفت: «جایی که تو باشی اثر غم نبود» (همان، ۳۳۳). در این صورت جان آدمی خندان می‌شود. هر جا سخن از دوست به میان آید شادی و خنده و

معنا پدیدار می‌شود: «جایی که حدیث تو کنند خندانم» (همان، ۲۴۳) و کدام سخن است که از معشوق نباشد، وقتی همه چیز معشوق است. این نوع نگاه شادی و خنده وجودی، زندگی را سرشار از شور و اشتیاق می‌کنند و به بودن آدمی معنا می‌بخشند.

۳-۱-۳ زندگی اصیل

اخلاص ورزیدن راهکار دیگر ابوسعید برای حل بحران‌های وجودی انسان است. چنان که گفت: «هر که را اخلاص نیست، وی را به هیچ روی خلاص نیست» (همان: ۲۹۲). اما باید دانست اخلاص در دیدگاه ابوسعید گاه معنای عمیق می‌یابد. خلاصی و رهایی انسان از زندان‌های وجودی و ذهنی و تغییر نگاه آدمی به زندگی زمانی میسر خواهد شد که اخلاص و اصالت داشته باشد. اخلاص داشتن یعنی تحقق فردیت اصیل خویش و دوری از دو رویی و ریاکاری و اجتناب از زندگی نمایشی. «اخلاص و اصالت در زندگی هم‌معنی‌اند. در مکتوبات گذشته اخلاص می‌گفتند و اکنون همان را زندگی اصیل می‌نامند. دو اسم برای یک واقعیت درونی. زندگی اصیل زندگی مخلصانه است. یگانگی شخصیتی و دوری از سرگشتگی حاصل اخلاص است» (ملکیان، ۱۳۸۲: ۶۴). از نظر فیلسوفان و روانشناسان، زندگی اصیل به معنای تطابق داشتن افکار و گفتار و کردار است. در صورت بروز تناقض در این سه ساحت، اصالت و یگانگی شخصیتی از دست می‌رود و ریاکاری و زندگی نمایشی و عاریتی آغاز می‌شود. زمانی که انسان رویکرد خاصی نسبت به هستی، جامعه، روابط، انسان و ... دارد، اما وقتی سخن گفتن را آغاز می‌کند، خلاف آنچه در ذهن دارد بر زبان می‌آورد و عمل می‌کند، یعنی برای حفظ موقعیت و خوشایند ارباب قدرت و ثروت، اصالت خود را فدا می‌کند. «زندگی‌ای که در آن انسان طبق نظر و اندیشه خود عمل نمی‌کند، از درون تهی است. برای جلب رضایت دیگران، فردیت اصیل خویش را قربانی می‌کند. همین زندگی عاریتی و نمایشی باعث بوجود آمدن بحران‌های وجودی انسان می‌شود» (دباغ، ۱۳۸۹: ۱۶۱-۱۷۳).

ابوسعید ابوالخیر تصوف واقعی را در دو امر خلاصه کرده است: «تصوف دو چیز است، یکسو نگرستن و یکسان زیستن» (محمد بن منور، ۱۳۸۵: ۲۰۵). یکسو نگرستن و یکسان زیستن به معنای زندگی مبتنی بر اخلاص و اصالت است. اصالتی که باعث می‌شود انسان از

زندگی نمایشی اجتناب بورزد و به اخلاص برسد. یکسو نگرستن یعنی تنها به سوی خدا چشم بدوزیم و خدا کانون نگاه ما در زندگی باشد. یکسان زیستن نیز به معنای دوری از ریا و نفاق است. زیستنی مبتنی بر یگانگی و یکرنگی در شخصیت که زندگی اصیل نام دارد. عمدهٔ بحران‌های انسان معاصر برآمده از زیستن عاریتی و نمایشی و غیر اصیل است. در دنیای مدرن، با تشویق انسان‌ها به مصرف بیشتر و سرعت بالاتر و لذت‌های متنوع‌تر، فرصت اندیشیدن را از آدمیان سلب کرده‌اند. از نظر ابوسعید، زندگی اصیل تنها زمانی حاصل می‌شود که انسان از بردگی و بندگی هر چیز و هر کس غیر از الله آزاد شود. «خدایت آزاد آفرید، آزاد باش» (همان، ۳۱۴). این آزادی همان آزادی درونی است و به معنای رهایی از هر زنجیری است که توانایی پرواز را از روح آدمی سلب می‌کند. در پناه این آزادی که رهایی وجودی را برای انسان به ارمغان می‌آورد، می‌توان از اسارت بت‌های درونی و بیرونی آزاد شد؛ بت‌هایی که ملال و اضطراب را به وجود می‌آورند و زندگی را به تلاشی بیهوده تبدیل می‌کنند. ابوسعید بر شکستن زندان درونی و رهایی از قفس زندگی نمایشی اصرار می‌ورزد.

چه در زمان ابوسعید و چه در روزگار معاصر، زندگی اصیل در تضاد با نقاب‌هایی است که آدمیان در شرایط مختلف بر چهره می‌زنند؛ صورتک‌هایی که ریاکاری و زندگی نمایشی را به انسان تحمیل می‌کنند. بحران بی‌معنایی در روزگار مدرن نیز «حاصل ارزشمند ندانستن زندگی و زیستن عاریتی است. زیستن عاریتی یعنی آدم گرفتار نظر و نگاه دیگران باشد و برای خوشایند و بدآیند دیگران و جلب نظر آنان از فردیت اصیل تهی شود. تهی شدن از فردیت اصیل همانا و بروز بحران‌های وجودی و روانشناختی همانا» (دباغ، ۱۳۹۱: ۱۸۱). ابوسعید نیز دقیقاً بر همین نکتهٔ اصلی تأکید ورزیده است. او برای رهایی مریدان از زندان قضاوت و نگاه دیگران، علاوه بر حکمت‌های نظری ژرف، آموزش‌های عملی هم داشته است. در کتاب *اسرارالتوحید* حکایت عمیقی دربارهٔ زندگی نمایشی و عاریتی و چگونگی رهایی از زنجیر استبداد نگاه دیگران آمده است. این حکایت همچنین در باب نفی خودشیفتگی نکات ظریفی دارد. نفی نفس و رسیدن به اخلاص که داروهای ابوسعید برای درمان بی‌معنایی زندگی هستند، هر دو در این حکایت مورد توجه قرار گرفته‌اند. حکایت در مورد یکی از مریدان شیخ به نام خواجه حسن مؤدب است. حسن مؤدب

گرفتار زندگی نمایشی و در اسارت نفس خود است، به همین دلیل بوسعید او را به انجام کارهایی برای رسیدن به رهایی وا می‌دارد:

هنوز از خواجگی در باطن خواجه حسن چیزی باقی بود. یک روز شیخ آواز داد و گفت: یا حسن! کواره بر باید گرفت و به سر چهار سوی کرمانیان باید شد و هر شکنبه و جگر بند که یابی بخرید و به خانقاه آورد. حسن ... رفت و آن حرکت بر وی سخت عظیم آمد... او هر نفسی می‌مرد از تشویر و خجالت مردمان که او را در آن مدتی نزدیک با چنان جامه‌های فاخر و غلامان و تجمل دیده بودند... او را از سر خواجگی برخاستن بغایت سخت بود... و خود مقصود شیخ ازین فرمان آن بود تا آن بقیت خواجگی دنیا و حب جاه که در اندرون حسن مانده بود از وی فرو ریزد... آن وقت را که با خانقاه آمد از آن خواجگی و جاه با وی هیچ چیز نمانده بود. آزاد و خوشدل در آمد... شیخ گفت: ای حسن! آن تویی که خود را می‌بینی و الا هیچ کس را پروای دیدن تو نیست. آن نفس تُست که ترا در چشم تو می‌آراید، او را قهر می‌باید کرد و بمالید، مالیدنی که تا بنشکنی دست از وی بنداری (محمد بن منور، ۱۳۸۵: ۱۹۵-۱۹۷).

این حکایت به ما می‌آموزد تا زمانی که ما در اسارت قضاوت و نگاه دیگران درباره خود هستیم و نفس تمایلات دنیوی چون جاه و مقام را در چشم ما می‌آراید، به رهایی نخواهیم رسید. رهایی و زندگی اصیل با در هم شکستن خودخواهی و دوری از زندگی نمایشی و ریاکارانه پدیدار می‌شوند.

۲-۳ راهکارهای کریشنا مورتی برای برون‌رفت از بحران بی‌معنایی

کریشنا مورتی (۱۸۹۵-۱۹۸۶ م) از رهبران جریان‌های معنویت‌گرا در روزگار معاصر است. معنویت‌گرایی جدید در جستجوی یافتن راه حلی برای درمان اضطراب، دلهره، پوچی و بی‌معنایی انسان مدرن است. در معنویت‌گرایی جدید، توجه اصلی به استعدادهای درونی خود شخص است. «ترجیحی که بیش از همه از معنای جدید معنویت وجود دارد، تکیه آشکار بر گرایش به درون است. زندگی آدمی در معنویت جدید نه در ارتباط با امر قدسی، بلکه با ارجاع به امکانات روح و روان آدمی تنظیم می‌شود. معنویت مدرن من

وجودی انسان‌ها را بروز می‌دهد و شناخت عمیقی از خود انسان بر سالک روشن می‌کند» (کیانی، ۱۳۹۶: ۶۰). کریشنا مورتی در آثار خود به جنبه‌های گوناگون روان انسان و دغدغه‌های وجودی او توجه کرده است. از نظر کریشنا، بی‌معنایی زندگی در روزگار معاصر علت‌های مختلفی دارد، از جمله: ذهن شرطی شده که گرانبار از دانش و دانستگی و باورهای پیشین است و همواره در حال قضاوت خود با دیگران است؛ غیاب عشق در زندگی انسان‌های مدرن؛ اسیرِ زمان و گذشته بودن و راه نبردن به حقیقت فردی و... «وقتی می‌پرسیم معنای زندگی چیست، با این حقیقت رو به رو می‌شویم که مغز ما در لجه‌ای گرفتار شده است؛ در عادت، سنتی و در شرطی شدن تعلیم و تربیت به دام افتاده است» (مورتی، ۱۳۹۳: ۲۴۱). از نظر کریشنا مورتی تنها راه‌هایی در مراجعه به درون است؛ «چرا زندگی این قدر خالی است؟ چرا ما این قدر احساس تنهایی و ناکامی می‌کنیم؟ زیرا هرگز ما به درون خود نظر نکرده و به خویشتن اشراف نداشته‌ایم» (مورتی، ۱۳۹۱: ۳۵۰). در ادامه به راهکارهای کریشنا مورتی برای برون رفت از بحران بی‌معنایی می‌پردازیم.

۳-۲-۱ رهایی از دانستگی و ذهن شرطی شده

کریشنا مورتی بر این باور است که دانش توانایی رفع مشکلات وجودی و روانی انسان را ندارد. «این دانش کسب‌شده انسان که باز هم می‌توان بیشتر و بیشترش را گرد آورد، پرسش بنیادی انسان را که عبارت است از: عمق و معنای این زندگی چیست؟ پاسخ نمی‌گوید» (مورتی، ۱۳۹۳: ۲۴۰). ذهن انسان که جایگاه دانش و اطلاعات کسب شده است، از نظر کریشنا اسیر اندیشه و گذشته و زمان است. ذهن به شدت شرطی شده فقط در چارچوب الگوهای قراردادی می‌اندیشد و به همین دلیل خلاقیت را از دست داده است. «اذهان ما به انحراف کشیده شده، فرهنگ‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، باورها، ساختارهای اقتصادی، غذاهایی که می‌خوریم و این قبیل امور، ذهن‌های ما را قالبی کرده‌اند. ذهن ما مشکل مشخصی پیدا کرده، شرطی شده و این شرطی شدن یعنی تحریف» (همان: ۷۶). برای رهایی از زندان ذهن شرطی شده، باید از چارچوب الگوهای تکراری و قراردادی که انسان‌ها را گرفتار کرده‌اند، رهایی یافت. باید بدون پیش‌فرض‌ها و قالب‌های

تکراری به واقعیت نگریست. رهایی از ذهن شرطی شده در گرو رهایی از دانستگی و دانش است، و رهایی از دانستگی، امکان رهایی از زنجیرِ زمان، اندیشه و گذشته را فراهم می‌آورد. برای آزادی از این زندان به هیچ تلاشی نیاز نیست. تنها باید دقیق به واقعیتِ زندگی نگاه کرد. «پرسش از هدف و معنای زندگی به خاطر آن است که ما از درون ذهن محدود و سطحی و تیره خود در باب زندگی و معنای آن به جستجو می‌پردازیم، در حالی که اگر ذهن ما روشن شود، یعنی از بند اندیشه و زمان آزاد گردد، به معنای زندگی، که همان زندگی ساده و لبریز از عشق است، پی خواهد برد» (مورتی، ۱۳۹۹: ۲۳-۲۷). کریشنا مورتی در یکی از مصاحبه‌های خود درباره راهکار آزاد شدن از زندان ذهن و دانستگی این چنین می‌گوید:

میراث میلیون‌ها سال، هزارها هزار تجربه، برداشت، شرطی شدن و دانش در کار است. همه اینها زمینه فکری ماست و بدین ترتیب من به زندگی در قفس ادامه می‌دهم... شما و من نتیجه میلیون‌ها سال شرطی شدیم... ما در تله دو میلیون سال گرفتار آمده‌ایم. اگر در مورد این دام هیچ کاری نکنید از آن رها می‌شوید. همین جنب و جوش وقفه‌ناپذیر برای انجام کاری درباره دام است که انسان را در دام نگه می‌دارد (مورتی، ۱۳۹۳: ۸۵-۸۶).

زمانی که با ذهن شرطی شده - که همواره از پشت حجاب پیش‌فرض‌ها و قالب‌های تکراری به هستی می‌نگرد - به دنبال یافتن نظریه‌ای برای آزاد شدن از دست آن باشیم، تنها گرهی بر گره‌های قبلی افزوده‌ایم و همچنان گرفتار تله مانده‌ایم. فقط باید با دقت به هستی و زندگی نگریست. نگریستی که حجاب‌ها را کنار بزند و نگاهی تر و تازه بر ایمان به ارمغان بیاورد. در اینجا لازم است دو مفهوم که در اندیشه کریشنا نیز بسیار پر بسامند از هم تفکیک شود: دیدن و نگاه کردن. دیدن زمانی اتفاق می‌افتد که ذهن آرام باشد، زمانی که عینک تکرار را از چشم‌ها برداریم و بدون پیش‌فرض به طبیعت و هستی بنگریم. نگاه کردن صرفاً باز کردن چشم‌هاست. در نگاه کردن، هر چیزی تکراری است و همین امر سبب ملال خاطر می‌شود. کریشنا برای عمل دیدن ارزش بسیاری قائل و بر این باور است که تنها از طریق دیدن درست می‌توان از بند دانش و ذهن شرطی شده رهایی یافت. می‌توان دیدن مورد نظر کریشنا را همان شهود مورد نظر عارفان دانست. وجه ملکوتی هستی زمانی

بر ما آشکار خواهد شد که غبار عادت را کنار بزنیم و با نگاهی تازه به طبیعت بنگریم. «دیدن عملی ساده و در عین حال سخت است. ساده به این دلیل که به هیچ تلاشی نیاز ندارد و سخت است چون ذهن بر اساس عادت‌های خود آن را پس می‌زند. برای آزادی از چنگال ذهن و رهایی از الگوهای تکراری هیچ کاری نیاز نیست جز دیدن. دیدن درست. دیدن بدون پیش فرض» (مورتی، ۱۳۹۱: ۱۸۵).

کریشنا برای رهایی از دانستگی و آزادی از ذهن شرطی شده نظریهٔ جدیدی ابداع نمی‌کند یا ریاضت خاصی را پیشنهاد نمی‌دهد، او فقط بر دیدن درست و بی‌عملی تأکید می‌کند. برای تقریب سخن کریشنا به ذهن می‌توان از مثال کسی استفاده کرد که شنا نمی‌داند و در آب گرفتار شده است. این شخص هر چه بیشتر تقلا کند و دست و پا بزند، به غرق شدن نزدیک‌تر می‌شود. تنها راه نجات او در بی‌عملی و بی‌حرکتی محض است. باید از تلاش و تقلا بی‌فایده دست بردارد تا زنده بماند. آن آب، مجموعهٔ اندیشه‌ها و باورها و دانش‌هایی است که ذهن ما را شرطی کرده و در الگوهای تکراری و مبتنی بر عادت، زنجیری بر خلاقیت ما بسته است. آن انسان گرفتار در آب هم بشر مدرن است که تنها راه رهایی او در آرامش و سکون و آزاد شدن از سنگینی دانش و دانستگی است. نتیجهٔ حاصل از این موارد رها شدن از ذهن شرطی شده است.

۳-۲-۲ عشق

کریشنا مورتی راهکار دیگر برای حل بحران بی‌معنایی را عشق می‌داند. «بدون عشق، آشفته‌گی، تنهایی دردآور و نومیدی شما هرگز از میان نخواهد رفت» (مورتی، ۱۳۹۹: ۱۷۸). برای درک مفهوم عشق از نظر کریشنا در ابتدا می‌توان پنج گونه عاشقی را از هم تفکیک کرد: نوع اول عشقِ رمانتیک که متضمن رابطه بین دو انسان است و توأم با روابط جسمانی است؛ نوع دوم عشقِ افلاطونی که ناظر به کشش عمیق بین دو روح است، فرا جنسیتی است و در قید زمان و مکان نیست. نوع دیگر عشقِ آسمانی است. در این تلقی، معشوق تشخص ندارد، بلکه بی‌رنگ و بی‌صورت و بی‌تعین است. این نحوه از عاشقی در ادبیات صوفیانه به وفور یافت می‌شود. نوع چهارم عشقِ نوع‌دوستانه است. این مفهوم ناظر به محبت و ورزیدن بدون چشمداشت در حق انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار

انضمامی است. در این نوع عاشقی، عاشق همه آدمیان را و بلکه همه موجودات را مشمول عشق خود می‌داند و از درد و رنج آنها به قدر وسع می‌کاهد. این گونه از عشق، فرا جنسیتی، فراملّیتی و فرامذهبی است. پنجمین نوع عاشقی که آن را عشقِ اگریستانسپیل می‌نامند؛ ناظر به سرشت سوگناک هستی است و از دغدغه‌ها و تلاطم‌های وجودی ژرف عاشق پرده بر می‌گیرد. تنهایی معنوی و آرامش سرد از مؤلفه‌های این نوع عاشقی است (دباغ، ۱۳۹۱: ۴-۱۰). عشقِ مورد نظر کریشنا، عشقِ نوع‌دوستانه است. عشقی که وجودِ آدمی را بسط می‌دهد و درون او را دریا صفت می‌کند. کریشنا عشق را حالتی از بودن می‌داند؛ حالتی که در آن فرد تمامی اضطراب‌ها، ترس‌ها، دلهره‌ها و حسادت‌ها را از وجود خود بیرون کرده و اکنون نسبت به همه موجودات محبت می‌ورزد. همین محبتِ درون او را از تشویش‌های وجودی و روانی می‌زداید. کریشنا این نوع عشق را کلید حل مشکلات انسان می‌داند و می‌گوید: «عشق راه حل نهایی برای مشکلات و رنج‌های ما است» (مورتی، ۱۳۹۸: ۱۲۸). برای رسیدن به حالت عاشقی، باید ابتدا از زندان ذهن شرطی شده آزاد شد. «تنها هنگامی که ذهن واقعاً و کاملاً آرام است، هنگامی که دیگر در اندیشه حصول چیزی نیست، در طلب چیزی نیست، تقاضایی ندارد، چیزی را جستجو نمی‌کند، احساس تملک و تعلق ندارد، رشک نمی‌ورزد، در ترس و اضطراب نیست و خلاصه هنگامی که کاملاً ساکت است، امکان تجلی عشق وجود دارد» (مورتی، ۱۳۹۸: ۵۸-۵۹). از نظر کریشنا، عشق را نمی‌توان در کلمات محصور کرد، بلکه باید آن را تجربه کرد و در نتیجه این تجربه که به تغییر نگاه و تبدل احوال در انسان می‌انجامد، به درک یگانگی با هستی رسید و نسبت به تمامی موجودات محبت ورزید. به باور کریشنا، عشق سطحی از بودن و سبکی از زندگی است که برای رسیدن به آن باید موانع معرفتی و روانشناختی را کنار زد. زمانی می‌توان به تجربه عشق نزدیک شد که ذهن از پیش‌فرض‌ها و قالب‌های پذیرفته‌شده و تکراری خالی شود؛ ذهنی که به رهایی از دانش و دانستگی برسد و بتواند با نگاهی تازه به هستی بنگرد. کریشنا درک مقام عشق و تجلی آن در وجود انسان را دوایی برای درمان تمامی رنج‌های وجودی می‌داند. «عشق درمان همه دردهاست. تمام حسرت‌ها، اضطراب‌ها، تاریکی‌های روح و بی‌معنایی‌ها با آمدن عشق در وجود انسان تمام می‌شوند» (مورتی، ۱۳۹۹: ۱۵۶).

۳-۲-۳ یافتن حقیقت فردی

معنویت گرایان روزگار معاصر حقیقت را امری شخصی می‌دانند. به باور آنان هر فرد باید راه یگانه خود به سوی حقیقت فردی وجود خویش را طی کند. کریشنا مورتی نیز دربارهٔ حقیقت و راه رسیدن به آن همین نظر را دارد. در نگاه کریشنا مورتی بین انسان و حقیقت رابطه‌ای خاص برقرار است که این رابطه دو مؤلفهٔ اساسی دارد: نخست آنکه معنویت به مثابهٔ امری فردی است؛ چرا که حقیقت را بی‌حد و مرز می‌داند و هیچ مسیر از پیش تعیین شده‌ای را موجب وصول به آن نمی‌داند. دوم آنکه برای رسیدن به حقیقت شخصی باید باورهای پیشین را تعلیق کرد، چرا که لازمهٔ تحقق حقیقت شخصی انکار تمام باورها و حقیقت‌نماهای غیر شخصی است (کیانی، ۱۳۹۶: ۶۷). حقیقت برای هر انسانی تجلی منحصر به فردی دارد که ویژهٔ خود اوست. باید دنباله‌روی از ایدئولوژی‌ها و باورهای مبتنی بر عادت‌ها را که برای ما به ارث رسیده‌اند، به کناری نهاد و با ذهنی باز و آزاد به واکاوی درون خود پرداخت تا پس از فرو افتادن حجاب‌ها، حقیقت برای انسان مکشوف شود. حقیقت تکراری نیست. «حقیقت باید نو به نو و لحظه به لحظه کشف بشود. حقیقت تجربه‌ای نیست که بتوان تکرارش کرد، در آن استمرار وجود ندارد، یک کیفیت و حالت بی‌زمان است» (جایاکار، ۱۳۷۷: ۱۵۲). کریشنا بر این باور است که «هر فرد باید راه مخصوص به خود، مسیر یگانه، بی‌نظیر و بی‌بدیل خود را به سوی حقیقت بیابد» (مورتی، ۱۳۹۳: ۵۸). حقیقت سرزمینی بیکران و بدون مرز است که نمی‌توان از هیچ مسیر از پیش تعیین شده‌ای به آن رسید. «این یک واقعیت است که حقیقت یک سرزمین ناشناخته و بدون معبر است» (مورتی، ۱۳۹۹: ۵۷). هر شخص باید مسیر خود را بیابد. برای یافتن حقیقت تکیهٔ اصلی کریشنا بر درون خود فرد است. راه حل رهایی از رنج و اندوه و پوچی و تهی بودن زندگی توجه به درون و کشف حقیقت شخصی است. او در مصاحبه‌ای به صراحت در باب این موضوع سخن گفته است: «مورتی: هر فرد باید راه مخصوص به خود را بیابد، ایجاد کند. شما نمی‌توانید راه شخص دیگری را بروید. تا به حقیقت دست پیدا نکنیم، همچنان در اندوه و بی‌معنایی می‌مانیم» (همان، ۱۲۷) و در جای دیگری در باب حقیقت می‌گوید: «وقتی به حقیقت رسیدید دیگر اسیر دام وابستگی نیستید، آزمند نیستید، حرص مال اندوزی ندارید، زندگی تان تهی و بی‌معنا نیست» (پوپول، ۱۳۷۷: ۲۵۹). حقیقت شخصی

زمانی قابل دست‌یابی است که تعصب و پیش‌داوری را درباره‌ی الگوهای تکراری و قالبی کنار بگذاریم و بر اساس آگاهی به دنبال آن روانه شویم. دست‌یابی به حقیقت شخصی یکی دیگر از راهکارهای کریشنا مورتی برای رفع و حل بحران بی‌معنایی است.

۴- نتیجه‌گیری

مسئله کانونی جهان مدرن بحران معناست. فوری‌ترین نیاز انسان معاصر، بعد از نیازهای فیزیولوژیکی، نیاز به یافتن معنایی برای زیستن است تا بتواند در پناه آن به زندگی خویش ارزش، هدف و جهت بدهد. دغدغه اصلی ابوسعید ابوالخیر و کریشنا مورتی انسان و دردهای وجودی اوست. این دو عارف ژرف‌نگر با نگرستن به وجود انسان از منظرهای مختلف، در باب مشکلات آدمیان و رفع آنها به نتایجی اصیل دست یافته بودند.

ابوسعید برای حل بحران بی‌معنایی بر مبارزه با نفس، عشق به خدا و زندگی مخلصانه و اصیل تأکید کرده است. نفس آدمی را به دنبال لذات بیرونی و ظاهری می‌کشاند، لذاتی که پایانی برای آنها نمی‌توان تصور کرد و همین امر موجب اضطراب در زندگی می‌شود. پرهیز از نفس‌پرستی و نفی خودخواهی آرامش وجودی و شادی پایدار درونی را به ارمغان می‌آورد. اخلاص مورد نظر ابوسعید معادل یکرنگی و یگانگی شخصیتی است. اخلاص داشتن به زندگی اصیل می‌انجامد؛ زندگی‌ای که در آن، افکار و گفتار و رفتار انسان بر هم منطبق‌اند. زندگی اصیل پادزهر زندگی نمایشی است. ابوالخیر اضطراب‌ها و تشویش‌ها و دلهره‌های انسان را نتیجه نداشتن اصالت در زندگی می‌داند. عشق نیز از مفاهیم اصلی اندیشه ابوسعید است؛ عشقی که ابتدا با جذب‌های از جانب حق آغاز می‌شود و سپس به اتحاد عاشق و معشوق می‌انجامد. وجود معشوق تمام هستی را فرا گرفته است، به همین دلیل عاشق نیز به همه هستی عشق می‌ورزد. این عشق خنده درونی را به وجود می‌آورد و ملال و اضطراب و پوچی را در زندگی انسان از بین می‌برد.

از نظر کریشنا، سه دلیل اصلی برای بروز بحران بی‌معنایی در زندگی انسان مدرن وجود دارد: اول، ذهن شرطی شده که در اسارت پیش‌دانسته‌ها و باورهای تکراری است؛ دوم، غیاب عشق در زندگی انسان‌ها و سوم، کشف نکردن حقیقت فردی که برآمده از فردیت انحصاری شخص باشد. به باور کریشنا، ذهن شرطی شده ذهنی است که گرفتار اندیشه،

گذشته و زمان است. اندیشه‌هایی که در قالب باورهای تکراری و متأثر از گذشته ذهن را در زندان زمان به زنجیر کشیده‌اند. این اندیشه‌ها بر آمده از دانش و دانستگی هستند. برای رهایی از زنجیر ذهن شرطی شده باید تمامی پیش فرض‌ها و پیش زمینه‌های معرفتی گذشته را کنار زد و با نگاهی تر و تازه به زندگی نگریست. رهایی از دانش و دانستگی یکی از راهکارهای حل بحران‌های وجودی است. راهکار دیگر ایجاد عشق در زندگی است. عشق مورد نظر کریشنا از گونهٔ عشق نوع‌دوستانه است که همهٔ موجودات را در بر می‌گیرد و وجودی دریا صفت به آدمی می‌بخشد. این عشق زایل‌کنندهٔ همهٔ دلهره‌ها و اضطراب‌ها، به‌ویژه اضطراب بی‌معنایی در زندگی است. راهکار سوم دست‌یابی به حقیقت فردی است. او حقیقت را سرزمینی بیکران و بدون مرز می‌داند که هر شخصی بر اساس استعداد وجودی خویش باید راه مخصوص خود را برای یافتن حقیقت ویژهٔ خویش طی کند. نمی‌توان بر اساس باورهای قبلی و منجمد به حقیقت رسید. ذهن باید سبکبار از دانستگی باشد و وجود آدمی را عشقی فراگیر در بر گرفته باشد تا بتواند به حقیقت فردی دست یابد. ایدهٔ «زندگی مخلصانه و اصیل» از نظر ابوسعید و «کشف حقیقت شخصی» از نگاه کریشنا بسیار به هم نزدیک‌اند. زندگی اصیل مستلزم اصالت یافتن خود و دوری از دو رویی در مقام نظر و عمل است. زندگی اصیل به معنای کشف استعداد و حقیقت منحصر به فرد شخصی و زندگی بر اساس آن است. زمانی که شخص با خود کاوی به خودشناسی می‌رسد و حقیقت اصیل وجود خود را کشف می‌کند و بر مبنای انتخاب و اختیار خویش و به دور از خوش‌آمد یا بدآمد دیگران زندگی می‌کند، در واقع به اصالت در زندگی و زندگی اصیل رسیده است. این زندگی اصیل از نظر ابوسعید، همان «کشف حقیقت وجودی» از منظر مورتی است. این دو عارف به شدت مخالف زندگی نمایشی و عاریتی هستند و آن را یکی از علت‌های اصلی بروز بحران بی‌معنایی می‌دانند که با اخلاص ورزیدن و کشف حقیقت وجودی رفع خواهد شد.

اختلاف اصلی اندیشه‌های ابوسعید و کریشنا در این است که در مرکز اندیشه‌های ابوسعید خدا قرار دارد. خدایی که محبوب آدمیان است و اصلی‌ترین صفت او کرم و رحمت است. تقرب به درگاه خداوند فقط در صورت شکستن بت نفس ممکن است. حضور در جوار الهی رسیدن به مقام امن و زندگی سعادت‌مندانه است، اما در دیدگاه

کریشنا، همین انسان پیرامونی که درد می کشد و رنج می برد، موضوعیت دارد. در واقع در مرکز اندیشه های کریشنا، انسان حضور دارد. البته او منکر وجود خداوند نیست، اما اساساً دردهای انسان در این دنیا برای او کمال اهمیّت را دارند و به همین دلیل او چندان دل مشغول وجود یا عدم وجود خداوند نیست. گفتنی است این اختلافات در ابتدای مسیر وجود دارند، با قدم گذاشتن در راه و پیمودن مسیر سخت رسیدن به آرامش وجودی و شادی درونی و با گام گذاشتن بر قله کوه که همانا رسیدن به صلح و صفای ابدی است، اختلافات ظاهری ابتدای مسیر کمرنگ خواهند شد. «همه عارفان راستین در هر زمانی و در هر مکانی ممکن است از آغازهای متفاوت شروع به پیمودن مسیر کرده باشند، اما همه آنها در انتها به نتایج واحدی رسیده اند. برای همه عارفان رهایی انسان و رسیدن او به مقام امن و امان هدف نهایی بوده است» (دبّاغ، ۱۳۹۱: ۱۸۱). بنابراین می توان تشابه و تفاوت راهکارهای ابوسعید ابوالخیر و کریشنامورتی برای برون رفت از بحران بی معنایی را به صورت خلاصه این گونه بیان کرد:

ابوسعید ابوالخیر	کریشنا مورتی
۱. نفی خودی و پرهیز از خودخواهی	۱. رهایی از دانش و ذهن شرطی شده
۲. عشق (عشق انسان به خدا)	۲. عشق (عشق انسان به همه موجودات)
۳. زندگی اصیل / اخلاص داشتن (با آموزه کریشنا درباره یافتن حقیقت فردی نزدیکی بسیار دارد).	۳. یافتن حقیقت فردی (با آموزه زندگی مخلصانه از نظر ابوسعید شبیه است).

منابع

- آزاده، محمد (۱۳۹۰). *فلسفه و معنای زندگی*. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر.
- احمدی، بابک (۱۳۹۰). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.
- ایگلتون، تری (۱۳۹۸). *معنای زندگی*. ترجمهٔ عباس مخبر. چاپ پنجم. تهران: نشر بان.
- بومر، لوفان (۱۳۸۵). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشهٔ غربی*. ترجمهٔ حسین بشیریه. چاپ دوم. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- تامسون، گرت (۱۳۹۴). *معنای زندگی*. ترجمهٔ غزاله علیزاده و امیر حسین حجتی. چاپ سوم. تهران: نگاه معاصر.
- جایاکار، پوپول (۱۳۷۷). *زندگی کریشنا مورتی*. ترجمهٔ ساسان حقیقی. چاپ اول. تهران: نشر محسن.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱). *موج چهارم*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۴). «روانشناسی ابوسعید ابوالخیر». *ادب پارسی*. دورهٔ اول. صص ۸۱-۹۸.
- دباغ، سروش (۱۳۹۱). *پیام عارفان برای زمانه ما*. چاپ اول. تهران: نیلوفر.
- دباغ، حسین (۱۳۸۹). *هایدگر و اصالت*. چاپ دوم. تهران: نیماژ.
- دوباتن، آلن (۱۳۹۸). *معنای زندگی*. ترجمهٔ هما قناد. چاپ پنجم. تهران: نشر میلکان.
- دورانت، ویل (۱۳۹۹). *دربارهٔ معنی زندگی*. ترجمهٔ ماندانا قدیانی. چاپ سوم. تهران: نشر عطر کاج.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶). *جستجو در تصوف ایران*. جلد اول. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱). *چشیدن طعم وقت*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن.
- صابری، حسین (۱۳۹۹). «منشأ رنج و راه‌هایی از دیدگاه بودا و ابوسعید ابوالخیر». *ادیان و عرفان*. شمارهٔ ۱ (دورهٔ جدید). صص ۷۹-۹۹.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۹۴). «تأثیر معناداری زندگی بر شادی درونی». *نشریه پژوهشنامه ادیان*. شمارهٔ ۱۸. صص ۷۳-۱۰۵.
- قهرمان، مهدی (۱۳۹۵). «سنخ‌شناسی عشق مولوی و عشق کریشنایی». *نشریه مطالعات معنوی*. شمارهٔ ۱۹ و ۲۰. صص ۷۷-۹۵.
- کسای زاده، مهدیه (۱۳۹۲). «معنای زندگی از دیدگاه ابن عربی». *ادیات عرفانی*. شمارهٔ ۸. صص ۱۵۲-۱۶۹.
- کیانی، محمد حسین (۱۳۹۰). «ادیان و مذاهب در تعالیم کریشنا مورتی». *مطالعات معنوی*. شمارهٔ

- _____ (۱۳۹۶). «تأملی معناشناسانه بر پلورالیسم معنوی با نظر به آرای کریشنا مورتی». *متافیزیک*. شماره ۲۴. صص ۵۷-۶۸.
- گمبل، اندرو (۱۳۸۱). *سیاست و سرنوشت*. ترجمه خشایار دیهیمی. چاپ اول. تهران: انتشارات طرح نو.
- مایر، فریتز (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*. ترجمه مهر آفاق بایوردی. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدیان، عباس و محمد مهجوری (۱۳۹۵). «واکاوی عناصر انسان دوستی در اندیشه ابوسعید ابوالخیر». *ادب و زبان*. شماره ۳۹. صص ۲۵۴-۲۷۱.
- محمودزاده، آرزو (۱۳۹۷). «ساختار شخصیت و جنبه‌های پویایی انسان در آموزه‌های شیخ ابوسعید ابوالخیر». *انسان پژوهی دینی*. شماره ۳۹. صص ۴۹-۶۴.
- مشیدی، جلیل و محمد حجازی فرد (۱۳۹۰). «زبان محرمی، بررسی تطبیقی برخی آرای هستی‌شناختی مولوی و کریشنا مورتی». *مولوی پژوهی*. شماره ۱۲. صص ۱۷۹-۲۱۰.
- مصفا، محمد جعفر (۱۳۸۱). *تعالیم کریشنا مورتی*. چاپ دوم. تهران: نشر قطره.
- ملکیان، محمد باقر (۱۳۸۶). «معنویت گرایی در جهان امروز». *معارف عقلی*. شماره ۸. صص ۵-۱۰.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۲). *جزوه درس گفتار معنای زندگی*. ایرادشده در دانشگاه تربیت مدرس.
- مردیها، مرتضی (۱۳۸۸). *سیطره جنس*. چاپ سوم. تهران: نشر نی.
- منور، محمد (۱۳۸۵). *اسرار التوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: انتشارات آگه.
- مورتی، کریشنا (۱۳۹۱). *اولین و آخرین راهی*. ترجمه قاسم کبیری. چاپ هشتم. تهران: انتشارات مجید.
- _____ (۱۳۹۳). *دیدار با زندگی*. ترجمه قاسم کبیری. چاپ سوم. تهران: انتشارات مجید.
- _____ (۱۳۹۸). *پرواز عقاب*. ترجمه قاسم کبیری. چاپ سوم. تهران: انتشارات مجید.
- _____ (۱۳۹۸). *عشق و تنهایی*. ترجمه محمدجعفر مصفا. چاپ سیزدهم. تهران: نشر قطره.
- _____ (۱۳۹۹). *سکون و حرکت*. ترجمه محمدجعفر مصفا. چاپ دهم. تهران: نشر قطره.
- وکیلی، هادی (۱۳۹۴). «انسان از منظر کریشنا مورتی». *مطالعات معنوی*. پیش شماره دوم. صص ۵-۳۱.

۱۷۴ / سنجش نظر ابوسعید ابوالخیر و کرشنا مورتی دربارهٔ ... / شگری و ...

یالوم، اروین (۱۳۸۵). *روان درمانی انگزستانسلیل*. ترجمهٔ سپیده حبیب. چاپ هفتم. تهران: نشر نی.
یعقوبیان، محمدحسن (۱۳۹۳). «بررسی تحلیلی چگونگی ارتباط شادی و معناداری زندگی از دیدگاه اسلام». *نشریه آیین حکمت*. شمارهٔ ۳۰. صص ۸۷-۱۱۲.
یوسفی، غلامحسین (۱۳۶۳). *دیداری با اهل قلم*. جلد اول. تهران: انتشارات علمی.

References

- Ahmadi, B. (2011). *Modernity and Critical Thought*. Tehran: Nashr Markaz.
- Alizamani, A. A. (2015). "The Significant Impact of Life on Inner Happiness." *Journal of Religions*. (18). 73-105.
- Buomer, L. (2006). *Great trends in the history of Western thought*. Translated by H. Bashirieh's. Tehran: Islamic and Iranian Recognition Center.
- Dabbagh, H. (2010). *Heidegger and Originality*. Tehran: Nimage.
- Dabbagh, S. (2012). *Mystics' message for our time*. Tehran: Niloofar.
- Ghahraman, Mehdi (2016). "Typology of Rumi's love and Krishna love". *Journal of Spiritual Studies*. (19, 20). 77-95.
- Gamble, A. (2001). *Politics and destiny*. Translated by Kh. Dehimi. 1th ed. Tehran: Tarh now Publications.
- Jahanbegloo, R. (2002). *Fourth Wave*. Tehran: Tarh now.
- Jayakar, P. (1998). *The Life of Krishna*. M. New York: Harper and Row Publications.
- Khansari, M. (2005). "The Psychology of Abu Sa'id Abu al-Khair". *Persian Literature*. 3(1). 81-98.
- Kiani, M. (2011). "Religions and Religions in the Teachings of Krishna Moretti". *Spiritual Studies*. (17 and 18). 63-88.
- _____ .(2013). "A semantic reflection on spiritual pluralism with a view to the views of Krishna Murti". *Metaphysics*. 12 (24). 57-68.
- Mahmoudzadeh, A. (2018). "Personality Structure and Aspects of Human Dynamics in The Teachings of Sheikh Abu Sa'id Abu al-Khair". 7 (39). 49-64.
- Malekian, M. (2007). "Spiritualism in today's world". *Intellectual Education*. (8). 5-10.
- Mardiha, M. (2009). *Jens-e Doovom (Dominance of sex)*. Tehran: Ney Publications.
- Meyer, F. (1999). *Abu Sa'id Abu al-Khair: Truth and Myth*. New York: University pres.
- Mohammad ja'far, M. (2018). *Teachings of Krishna Murti*. New York: Harper and Row Publications.
- Mohammadian, A. and Mohammad, M. (2016). "Analysis of elements of philanthropy in the thought of Abu Sa'id Abu al-Khair". *Literature and Language*. 10 (39). 254-271.
- Moshidi, J and Mohammad, H. (2011). "Confidential language, comparative study of some ontological votes of Rumi and Krishna Murti". *Molavi Pajouhi*. (12). 179-210.
- Munawar, M. (2006). *Asrar al-Tawhid*. Edited by M.R. Shafiei Kadkani. Tehran: Agah.

- Murti, K. (2017). *Tradition and Revolution*. Harper and Raw Publications.
- _____ (2018). *On Love and Loneliness*. University press.
- _____ (2012). *The First and Last freedom*. Harper and Raw Publications.
- _____ (2014). *Meeting life*. Harper and Raw Publications.
- _____ (2019). *The Flight of the Eagle*. Harper and Raw Publications.
- Saberi Varzaneh, H. (2020). "The origin of suffering and the way out from the perspective of Buddha and Abu Sa'id Abu al-Khair". *Religions and Mysticism*. 53 (1). 79-99.
- Shafiei Kadkani, M. (2015). *Cheshidan tam-e vaght (Taste the taste of time)*. Tehran: Sokhan.
- Thomson, G. (2015). *Meaning of Life*. New York: Routledge Publications.
- Vakili, H. (2015). "Man from the Perspective of Krishna Moretti". *Spiritual Studies*. 9 (2). 5-31.
- Yalum, I. (2006). *Existential psychotherapy*. Routledge Publications.
- Yaqubian, M. H. (2014). "Analytical study of how happiness and meaning of life are related from the perspective of Islam". *Journal of the Rite of Wisdom*. (30).87-112.
- Yousefi, Gh. (2011). *A Meeting with Ahl-e Qalam*. Tehran:Nashr-e Elmi.
- ZarrinKoob, A. (1997). *Search in Sufism Iran*. Tehran: Amir Kabir Publications.



Assessing the Views of Abu Saeed Abu al-Khair and Krishna Murti on Resolving Meaning Crisis¹

Morteza Shokri²
MohamadReza Hasani Jalilian³
Ali Noori⁴

Received: 2021/09/01
Accepted: 2021/11/11

Abstract

In contemporary times, man has faced deep existential crises after experiencing great historical shocks—the Renaissance, the religious reform movement, the scientific revolution, the Enlightenment, and the First and Second World Wars. The main crisis is the crisis of life being empty of meaning that gives purpose and value to human life. In this research, the ideas of Abu Saeed Abu al-Khair (357-440 AH) and Krishna Murti (1895-1986 AD) have been studied descriptively-analytically to find solutions for getting out of the crisis of meaninglessness. The focal issue of this research is to find the meaning to live, with a focus on the teachings of Abu Saeed and Krishna and analyzing the differences and similarities of their views in this regard. The results show that Abu Saeed Abu al-Khair considers selfishness, absence of love, and lack of a genuine life as the main causes of existential crises in human life, especially the crisis of meaninglessness. His strategies for overcoming this crisis are avoiding narcissism and showing sincerity and genuine love. According to Krishna Murti, a conditioned mind loaded with knowledge, absence of love in life, and not discovering the individual truth are the causes of the crisis of meaninglessness in human life. Krishna saw freedom from knowledge and the known, creation of love in life, and discovery of personal truth as the solutions to this crisis. According to Abu Saeed, "selfishness" and "not having a genuine life" and according to Krishna, "absence of love" and "failure to discover individual truth" are, in fact, different interpretations of the same reality. The presence of God in Abu Saeed Abu al-Khair's teachings and His absence in Krishna's thoughts is the main difference in the views of these two mystics.

Keywords: Crisis of meaninglessness, Abu Saeed Abu al-Khair, Krishna Murti.

1. DOI: 10.22051/JML.2021.37515.2257

2. PhD Candidate of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran. mimshokri70@gmail.com

3. Associate Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran (Corresponding author). jalilian.m@lu.ac.ir

4. Associate Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran. noori.a@lu.ac.ir

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

Contents

Political Ideals of Jami and Najm al- Din Razi in <i>Haft Aurang</i> and <i>Mersad al-Ebad</i>	9-33
<i>Ehsan Seyyed Moharrami, Hamid Reza Soleimanian, Abbas KheirAbadi, Mahmoud Firouzi Moghaddam</i>	
Residence and Spatiality:	35-53
The Analysis of Beshr-e Hafi's Life in <i>Tazkirat al-Awliya</i>	
<i>Negin Binazir</i>	
Analysis of Children's Stories Containing Theosophical Themes: A Case Study	55-83
<i>Fahimeh Shaneh, Bahman Nozhat</i>	
Analysis and Evaluation of the Influence of Primary Prose Mystical Sources on Khwarazmi's <i>Jawahir al-Asrar fi Zawahir al-Anwar</i>	85-120
<i>Reza Shajari, Elham Arabshahi Kashi</i>	
Political Implications in Ayn-al-Qudat Hamadani's Thought	121-147
<i>Yadollah Honari Latif Pour, Hamid Yahyavi Hamedani, Arash Amjadian</i>	
Assessing the Views of Abu Saeed Abu al-Khair and Krishna Murti on Resolving Meaning Crisis	149-177
<i>Morteza Shokri, MohamadReza Hasani Jalilian, Ali Noori</i>	

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 13, No. 26, 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, Ph.D. 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, Ph.D. Professor of Persian Language and Literature, LC Women University, Lahore
D.Gurer, Ph.D. 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: adabiaterfani@alzahra.ac.ir
Website: <http://journals.alzahra.ac.ir/jml>

This seasonal will be indexed in:

<http://doaj.com>
<https://scholar.google.com>
<https://ecc.isc.gov.ir>
<https://www.noormags.ir>
<https://www.civilica.com>
<https://iranjournals.nlai.ir>
<https://www.sid.ir>
<https://www.magiran.com>

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



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