

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سردبیر: مریم حسینی

ویراستار فارسی: اشرف سراج

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

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
نجدت طوسون، استاد گروه عرفان دانشکده الهیات دانشگاه مرمره استانبول
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
دلور 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

صفحه‌آرایی و اجرا: انتشارات مهرآوش

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>

<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>

دعاج

گوگل اسکالر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

پایگاه مجلات تخصصی نور

مرجع دانش (سیولیکا)

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

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 چهاردهم، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱

فهرست مطالب

- ۹-۳۷ بررسی تطبیقی هستی‌شناسی عرفانی ابوحامد غزالی و بهاء‌ولد
محمد رضا فرضی، عاتکه رسمی
- ۳۹-۶۵ تأثیر پذیری متون نقالی شاهنامه از عناصر صوفیانه
بهزاد اتونی
- ۶۷-۹۵ سه‌گانه اسلام، ایمان و احسان از نظر خواجه یوسف همدانی
(با تکیه بر دست‌نویس نویافته الکشف)
مدینه پور محمود، منصور معتمدی، زهرا اختیاری
- ۹۷-۱۳۰ مطالعه تطبیقی شیوه‌های ارائه جزئیات در بافت متنی تجارب عرفانی صوفیه
در متون مکتب کشف و شهود بر مبنای «فرانقش اندیشگانی»
فرشته میلادی، عباسعلی وفایی
- ۱۳۱-۱۵۲ مناجات - قصه‌های مثنوی
طاهر لاوژه
- ۱۵۳-۱۸۷ منشأ گفتمان تصوف سیاسی در ایران و تحلیل آن
بر اساس نظریه گفتمان لاکلائو و موفه
علیرضا حیدری، مجتبی منشی‌زاده، فاتره فرازنده‌پور



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۷-۹

بررسی تطبیقی هستی‌شناسی عرفانی ابو حامد غزالی و بهاء‌ولد^۱

محمد رضا فرضی^۲

عاتکه رسمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

چکیده

هستی‌شناسی یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان اسلامی است که کمابیش از ابتدای مکتوب شدن مطالب عرفانی مورد توجه عرفا و متصوفه بوده است. هر یک از عرفای بزرگ صاحب اثر، براساس مشاهده، مکاشفه و تجربه‌ای که خود داشته، به تبیین چنین نظام هستی و مطالب مربوط به هستی‌شناسی پرداخته است. از جمله این عرفا امام محمد غزالی و بهاء‌الدین ولد، از بزرگ‌ترین عرفای اسلامی در قرن پنجم و ششم، هستند. این پژوهش به روش تحلیلی - توصیفی و تطبیقی به بررسی مهم‌ترین عناوین هستی‌شناختی مطرح شده در آثار این دو عارف پرداخته است. خدا، جهان و انسان و مسائل مربوط به آنها سه محور عمده هستی‌شناسی هستند که در این پژوهش موضوعات مهم مرتبط با آنها از آثار دو عارف - احتمالاً برای نخستین بار به این شیوه در تحقیقات مرتبط با هستی‌شناسی - به صورت روشن استخراج و بررسی شده است. براساس نتایج، اصطلاحات هستی‌شناسی با وجود اشتراک لفظی با برخی علوم مانند کلام اختلاف معنایی دارد. دیدگاه توحیدی هر دو عارف به مفهوم وحدت وجود نزدیک است و در مراتب وجود در آثار هر دو

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.39525.2307

۲. دانشجوی دکترای ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. mrfarzi@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). rasmi1390@yahoo.com

عارف تفاوت‌هایی در چینش و تعداد وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی عرفانی، غزالی، بهاء‌ولد، مراتب هستی، خدا، جهان، انسان

۱- مقدمه

هستی و شناخت هست‌ها از نخستین موضوعاتی است که توجه بشر را به خود جلب کرده است و اندیشمندان در حیطه‌ها و رشته‌های مختلف به شناخت اجزائی از آن پرداخته‌اند اما موضوعاتی مثل ذات هستی، آغاز پیدایش هستی و چگونگی به‌جود آمدن آن، جایگاه انسان در این جهان، چگونگی مراتب هست‌ها، اصلی یا فرعی بودن هست‌ها و... را فلاسفه و متکلمان به شیوه‌های مخصوص خود بررسی و سعی کرده‌اند زوایای ناشناخته آن را با توان علمی و عقلی و استدلالی خویش دریابند و بشناسانند. عرفا نیز با توجه به اینکه در مکاشفات و شهودات خویش شناخت‌هایی از هست‌ها و مراتب آن به دست آورده‌اند، تلاش‌هایی برای شناساندن این دریافت‌ها و تجربیات هستی‌شناختی به دیگران داشته‌اند. در این میان، گاهی این شناخت‌ها با توجه به سوابق علمی و عرفانی عارف متأثر از دیگر شناخت‌های وی همانند فلسفه و کلام بوده است و گاهی نیز عارف فارغ از تأثیرات دیگر شناخت‌ها به بیان مستقیم شناخت عرفانی و تفسیر خود از هستی پرداخته است. هستی‌شناسی عرفانی سه محور عمده دارد که عبارت‌اند از خدا، جهان و انسان. موضوعات زیادی ذیل هر یک از این سه محور بحث شده‌اند که در مجموع در محدوده بحث کلی هستی‌شناسی بررسی می‌شوند. این پژوهش به تحلیل و بررسی تطبیقی موضوعات مهم و مشترکی می‌پردازد که در این حوزه، دو عارف بزرگ یعنی غزالی و بهاء‌ولد در آثار خود مطرح کرده‌اند.

هستی‌شناسی صوفیانه حاصل کشف و شهود عرفانی و شامل مباحثی از قبیل توحید و وحدت وجود، ذات، صفات و افعال خداوند، جسم و روح (نفس)، مراتب وجود است که هر یک از عرفا بنابر اقتضای آثارشان تمام یا بخشی از این مباحث را در آثار خود تبیین کرده‌اند. مبحث وحدت وجود قبل از ابن عربی عنوانی نداشت و عرفا در قالب توحید و البته توحید خاصه عارفانه، باور خود را به آن نشان داده و معترف بوده‌اند که تنها وجود حقیقی وجود باریتعالی است و سایر موجودات و کثرات تنها مظهری از وجود حقیقی هستند. بنابراین توحید که مقصد اصلی عرفان است، در نهایت به وحدت وجود منجر

می‌شود و ذات و صفات و افعال هم که به تأثر از فلسفه وارد مباحث عرفانی شده‌اند، رنگ و بوی عرفان گرفته‌اند.

در بحث چینش نظام هستی (مراتب وجود)، عرفای اسلامی به تقسیمات مختلفی قائل بوده‌اند که حاصل تجربه عرفانی و یا مکاشفه شخصی و به عبارت دیگر ترجمه شهوداتشان در قالب الفاظ عادی بشری بوده است. هرچند در بیشتر موارد، این چینش‌ها هم از نظر نامگذاری و هم از نظر ترتیب مراتب از فلسفه و کلام تأثیر پذیرفته‌اند، در ترتیب مراتب نیز تعداد آنها تفاوت‌هایی در آراء عرفای مختلف دیده می‌شود. در آن دوران، مراتب هستی در مباحث عرفانی نظام خاصی نداشت تا همه عرفا بتوانند پیرامون آن به طرح موضوع پردازند و فقط عرفایی که با فلسفه و کلام آشنایی داشتند، به تأسی از این دو علم به بیان موضع می‌پرداختند. بنابراین هر عارفی که مراتب هستی را بیان می‌کرد، لزوماً به قصد ارائه نظر خود برای تقریر نظام هستی به دیگران نبود، بلکه در بیشتر موارد به بیان شهود و تجربه عرفانی خود می‌پرداخت. با ظهور ابن عربی و پیروان او این دیدگاه نظام‌مند شد و تحت فرم و قالبی خاص در آمد. البته در این تقسیم‌بندی عوالم هم اختلافاتی در چینش دیده می‌شد.

در قرن پنجم و ششم که تصوف رواج یافته بود و صوفیان برجسته‌ای زندگی می‌کردند، پرداختن به مسائل هستی‌شناسی در کانون توجه بزرگان تصوف قرار داشت، بنابراین این دو قرن از لحاظ پی‌ریزی عرفان نظری اهمیت فراوانی دارد، زیرا غالب مسائل عرفان نظری بدون آنکه زیرمجموعه چنین عنوانی باشد، در لابلا آثار عرفای بزرگ از جمله ابوحامد غزالی و بهاء‌ولد وجود دارد.

ابوحامد محمد بن محمد بن محمد معروف به امام محمد غزالی و حجت‌الاسلام (۴۰۵-۵۰۵ق) از صوفیان مشهور نیمه دوم قرن پنجم و اوایل ششم است که با آثار و تالیفات مهمش تأثیر زیادی در ترویج افکار صوفیانه داشت. البته غزالی ابتدا فقیهی متکلم و استاد نظامیه بغداد بود که بعد از تحول روحی این کار را به دیگران واگذار کرد و به تصوف گرایید. تصوف وی بر پایه زهد و خوف استوار است و به عبارتی، تصوفی زاهدانه است نه عاشقانه.

محمد بن حسین خطیبی بکری معروف به بهاء‌ولد و ملقب به سلطان‌العلماء (۵۴۵-۶۲۸) در نیمه دوم قرن ششم هجری پا به عرصه هستی گذاشت. هرچند برخی وی را از

مصاحبان و خلفای نجم‌الدین کبری دانسته‌اند، اما با توجه به اینکه در تعلیمات و خطابه‌های او اثری از آموزه‌های کبرویه به چشم نمی‌خورد، احتمال درستی این گفته ضعیف است. با آنکه بهاء‌ولد رسماً جزو صوفیه نبوده، اما سخنانش مملو از معارف این طایفه است. برخی محققان همانند مایر^۱ (۱۳۸۲، ص ۹۹) به علت آن که بهاء‌ولد علاقه نداشت از صنف صوفیه به‌شمار آید، وی را صرفاً عارف و نه صوفی نامیده‌اند. در این تعبیر، عارف عام‌تر از صوفی است یعنی ممکن است کسی عارف بوده باشد ولی لزوماً صوفی نباشد و این برخلاف تصویری است که صوفی و عارف را مترادف هم و دو اسم برای یک حقیقت می‌دانند. تنها اثر مکتوب به‌جای مانده از بهاء‌ولد معارف است که در آن مجموعه‌ای از سخنان و خطابه‌های وی در مجالس درس و وعظ گرد آمده است. همچنین در آن به بیان حالات درونی حاصل از تجربه‌های شهودی و عرفانی خود پرداخته است. وی سخنان خود را به آیات قرآنی و تأویل آن و شعر آمیخته است تا بیانش تأثیرگذارتر باشد؛ روشی که در بین صوفیه سابقه داشته است. این کتاب بعد از بهاء‌ولد بسیار مورد توجه فرزندش جلال‌الدین قرار گرفته است، طوری که مولوی آن را پیوسته در نزد خود داشت و آن را مطالعه و احتمالاً از روی مطالب آن مجالس درس و وعظ خود را گرم می‌کرد. تأثیر معارف را در مثنوی آشکارا می‌توان دریافت.

اگرچه غزالی در دوره دوم حیات خود از فلسفه و کلام رویگردان شد و حتی به مخالف با فلسفه پرداخت و در پی آن کتاب *تهافت الفلاسفه* را نوشت، به‌نظر می‌رسد تفسیر وی از هستی و مباحث هستی‌شناسی فارغ از تأثیر فلسفه و کلام نباشد. غزالی و بهاء‌ولد در روزگاری نزدیک به هم زندگی می‌کرده‌اند، اما تصوف آنها تفاوت‌هایی با هم دارد؛ تصوف غزالی از نوع زاهدانه و متأثر از معلومات کلامی و حتی فلسفی اوست، اما بهاء‌ولد با آنکه با کلام آشنایی دارد، بیانات هستی‌شناسانه او در معارف و تفسیر وی از هستی کمتر از کلام متأثر است و در تنها اثر او، معارف، بیشتر تجربه‌های وی از مکاشفاتش دیده می‌شود. علاوه بر این، غزالی و بهاء‌ولد در گرایش‌های کلامی با هم اشتراک ولی از نظر مذهب فقهی اختلاف دارند. هر دو از نظر کلامی معتقد به اشاعره‌اند، ولی از نظر فقهی غزالی شافعی، و بهاء‌ولد حنفی مذهب است. البته هرچند هر دو اشعری‌اند، در برخی مسائل کلامی مانند جبر و اختیار، ذات و صفات و فعل خدا و... برداشت‌هایشان تفاوت‌هایی هم دارد. همچنین در دیدگاه‌های این دو عارف در مباحث مذکور، مشرب

عرفانی‌شان اثرگذار است و در واقع در اینگونه مسائل دیدگاه آنها عرفانی است و نه صرفاً نظر کلامی.

همان‌طور که اشاره شد، قرن پنجم و ششم دوره اوجگیری عرفان مخصوصاً در منطقه خراسان است و غزالی و بهاء‌ولد دو نماینده کامل آن هستند که بر دو قله عرفان اسلامی یعنی مولوی و ابن عربی تأثیر بسزایی داشته‌اند، طوری که می‌توان گفت قسمت اعظم عرفان ابن عربی و مولوی به کمک آرا و اندیشه‌های عرفانی این دو عارف به وجود آمده و متبلور شده است. بنابراین دو شعبه عرفان اسلامی (عرفان نظری و عرفان عملی) را می‌توان کمابیش تکامل یافته اندیشه این دو دانست. تا آنجا که فتوحات مکیه ابن عربی تحت تأثیر احیاءالعلوم نوشته شده و نشانه‌های بروز اندیشه نویسنده معارف در مثنوی بسی آشکار است. البته از تأثیر اندیشه عرفانی غزالی بر مولانا نیز نباید غفلت کرد. غزالی و بهاء‌ولد هر دو به مباحث هستی‌شناسی عرفانی توجه داشته‌اند و هر دو هم متکلم و هم عارف‌اند و از نظر زمانی هم به هم نزدیک‌اند، در نتیجه سرچشمه تفکراتشان از این لحاظ به هم شبیه است. شناخت اندیشه‌های این دو و بررسی تطبیقی افکار هستی‌شناسانه آنها باعث شناخت بهتر دو شاخه عرفان اسلامی خواهد بود و می‌تواند سبب فهم دقیق هستی‌شناسی عرفانی در متون ادبی عرفانی شود که.

روش پژوهش در نگارش این مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی و تطبیقی است. غزالی و بهاء‌ولد، به عنوان دو عارف بزرگ، در آثارشان دیدگاه‌های عرفانی خود را در مسائل مختلف عرفان بیان کرده‌اند که یکی از آنها رویکردهای هستی‌شناسانه است. در این پژوهش، مباحث عمده هستی‌شناختی از آثارشان استخراج، و دیدگاه‌های آنها در هر یک از مباحث توصیف و تحلیل و در نهایت با هم تطبیق داده شدند.

۲- پیشینه پژوهش

پیش از این پژوهش، تحقیقاتی درباره دیدگاه‌های هستی‌شناسی برخی عرفا به صورت بررسی یک دیدگاه یا مقایسه بین دیدگاه دو عارف نوشته شده است که از آن میان می‌توان به «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی» (رئسی و دیگران، ۱۳۹۲)؛ «مبانی عرفانی هستی‌شناسی عین‌القضات همدانی» (فدوی و دیگران، ۱۳۹۸)؛ «بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی» (خیاطیان و رشیدی نسب،

(۱۳۹۷)؛ «هستی‌شناسی از منظر ابن‌عربی و فخرالدین عراقی» (غریب حسینی و صرفی، ۱۳۹۰) اشاره کرد. در مورد اندیشه‌های غزالی و بهاء‌ولد کتاب *مطالعه تطبیقی مثنوی، احیاء علوم‌الدین غزالی، مقالات شمس و معارف بهاء‌ولد* (واعظ، ۱۳۹۵) به‌منظور ریشه‌یابی مضامین به‌کار رفته در مثنوی معنوی نوشته شده است و در ضمن مباحث کتاب، به برخی نکات هستی‌شناسی غزالی و بهاء‌ولد هم اشاراتی شده است. تحقیق دیگر «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی و دلالت‌های تربیتی آن از دیدگاه غزالی و آکویناس» (داورپناه، ۱۳۸۹) است که تأثیر دیدگاه هستی‌شناختی غزالی و توماس آکویناس را بر مسائل تربیتی به‌صورت تطبیقی بررسی کرده است. پایان‌نامه «مبانی معرفت‌شناسی از دیدگاه امام محمد غزالی» است (شمس‌الدینی، ۱۳۹۰) به بررسی دیدگاه‌ها و باورهای معرفت‌شناختی غزالی در خصوص معرفت و عناصر و مولفه‌های آن از قبیل ماهیت معرفت، منابع معرفت، حدود و ارزش شناخت آدمی پرداخته است. نویسنده مقاله «اندیشه‌های کلامی در باب توحید در آراء اعتقادی بهاء‌ولد» (اسفندیار، ۱۳۹۵) دیدگاه توحیدی بهاء‌ولد را از منظر علم کلام بررسی کرده است. با وجود این پژوهش‌ها، جای تحقیقی که دیدگاه‌های هستی‌شناسی غزالی و بهاء‌ولد را مطالعه کرده باشد یا به تطبیق دیدگاه‌های این دو پرداخته باشد، خالی است؛ از این رو این پژوهش به توصیف و تطبیق دیدگاه‌های هستی‌شناسی این دو عارف پرداخته است. از سوی دیگر، در پژوهش‌های مشابهی که در بالا ذکر شد، فقط به یک یا دو جنبه از مسائل هستی‌شناسی پرداخته شده است و غالباً مراتب هستی را بررسی و از جنبه‌های دیگر هستی‌شناسی غفلت کرده‌اند، اما این مقاله با تبیین سه محور اصلی مباحث هستی‌شناختی، ضمن بحث درباره‌ی شاکله مباحث هستی‌شناختی - که بحث تفصیلی آن در رساله مطرح می‌شود - راه تازه‌ای را برای پژوهشگران در مسیر هستی‌شناسی در متون ادب عرفانی می‌گشاید.

۳- مبانی نظری

۳-۱ هستی‌شناسی

«هستی‌شناسی یا علم‌الوجود به معنای شناخت وجود از آن نظر که هست، از مهم‌ترین علوم مطرح‌شده در حوزه اندیشه اسلامی است. این علم به اصل هستی، وجود و مسائلی می‌پردازد که به‌طور اختصاصی درباره‌ی هستی و موجودیت مطرح است و سه تبیین کلی از

آن وجود دارد؛ تبیین کلامی، فلسفی و عرفانی. تبیین کلامی مبتنی بر وحی و مفهوم خدا و خلقت؛ تبیین فلسفی مبتنی بر بحث اقسام وجود و عقل و مسئله علیت است و تبیین عرفانی با شهود و با موضوع وحدت و تجلی وجود مطرح می‌شود.» (امداد، ۱۳۸۹: ۱۷۶). مسائل هستی‌شناسی آن گونه که امروز مطرح است، چه در غرب و چه در میان مسلمانان رایج نبوده است. «هستی‌شناسی مفهومی است که اخیراً در فرهنگ غرب مطرح شده است. مسائل هستی‌شناسی در گذشته به صورت مستقل مطرح نبوده و در ضمن سایر مسائل فلسفی مطرح می‌شده است. در عصر حاضر برخی متفکران مسلمان مانند علامه طباطبایی در قلمرو معرفت‌شناسی، با مباحث و پرسش‌هایی جدید روبرو شدند و تلاش کردند به ترسیم دقیق‌تری از معرفت دست یابند و از این رهگذر به مباحث «هستی‌شناسی» روی آوردند.» (فدایی، ۱۳۹۵: ۴۳). هر چند هستی‌شناسی به صورت دانش مستقل به صورت امروزی آن مطرح نبوده، با وجود این، مباحث شناخت هستی همیشه در اندیشه عرفا بوده و در گفتار و نوشتارشان بدان پرداخته‌اند. اما اینکه «هستی‌شناسی صوفیانه پیش از ابن عربی تنها شامل مباحث حاصل از کشف و شهود عرفانی بود و با ابن عربی به شیوه بحث‌های نظری با فلسفه و استدلال همراه شد.» (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۴)، کاملاً درست به نظر نمی‌رسد. مثلاً غزالی که از صوفیان قبل از ابن عربی است، دیدگاهش در برخی مسائل هستی‌شناختی متأثر از کلام است که از علوم عقلی است.

۲-۳ مراتب هستی

بسیاری از عرفا و فلاسفه، هستی را به چند عالم مجزا تقسیم بندی می‌کنند و جهان را دارای مراتب می‌دانند و هر مرتبه را با نامی خاص نامگذاری می‌کنند. از تقسیمات مشهور در بین عرفا یکی تقسیم دوگانه است که در معروف‌ترین تعبیر با استفاده از الفاظ قرآنی آن را با نام عالم خلق و عالم امر می‌نامند، اما در تقسیم چندگانه مراتب، از معروف‌ترین نام‌هایی که براساس مراتب هر جهان به کار برده‌اند، می‌توان به عالم ملک یا جهان مادی و جسمانی، عالم ملکوت یا جهان برزخی، عالم جبروت یا عالم فرشتگان مقرب، عالم لاهوت یا عالم اسماء و صفات الهی و عالم هاهوت یا ذات که همان مرحله غیب الغیوب ذات باری تعالی است، اشاره کرد. البته عرفا و فلاسفه در تعداد مراتب و نام آنها یک نظر نیستند.

۳-۳ غزالی و بهاء‌ولد

ابو‌حامد غزالی ملقب به حجت‌الاسلام از بزرگ‌ترین اندیشمندان و متفکران جهان اسلام در قرن پنجم به‌شمار می‌رود. وی در بیشتر علوم متداول زمان استاد و صاحب نظر بوده و تألیفات بسیار تأثیرگذار از خود به جا گذاشته است. وی ابتدا استاد نظامیه بغداد بود، اما به دلیل تحول روحی از مدرسه رویگردان شد و به تصوف روی آورد. «آنکه تا دیروز سر حلقه عقلا و متکلمان بود، امروز در حلقه دیوانگان عشق خموش افتاد. شافعی مذهب متعصب دیروز، صوفی وارسته امروز گشت.» (همایی، ۱۳۴۲: ۹). و با تألیفاتی در زمینه تصوف موجب رونق عرفان تصوف گردید. «کتاب‌های او خاصه احیاء علوم‌الدین تأثیر [بسزایی] در نشر و ترویج طریقه صوفیه داشت.» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۰۳). غزالی در بیشتر موضوعات تصوف اظهار نظر کرده است، از جمله مباحث مرتبط با هستی‌شناسی در آثار مهم او مانند *احیاء‌العلوم*، *کیمیای سعادت* و *مشکات الانوار* مطرح شده است.

محمد بن حسین خطیبی بکری (۵۴۳-۶۲۸ق)، معروف به بهاء‌ولد، سلطان‌العلماء، عارف، واعظ و از بزرگان تصوف و پدر مولانا جلال‌الدین بلخی است. وی را تا مدت‌ها فقط به عنوان پدرمولوی می‌شناختند. بعدها فروزانفر (۱۳۷۶) در شرح انتقادی زندگی و آثار مولانا، سخنانی در مورد پدرش به قلم آورد و معارف وی را به‌طور اجمال معرفی کرد که موجب توجه به بهاء‌ولد و تحقیق درباره وی و اندیشه‌هایش شد. بهاء‌ولد که در بلخ زندگی می‌کرد، به دلیل اختلاف با سلطان محمد خوارزمشاه همراه با خانواده و شماری از یارانش در حوالی سال‌های ۶۰۹-۶۱۰ از آنجا خارج شد. او ابتدا به بغداد و سپس به مکه رفت و در نهایت به دعوت سلطان سلجوقی در قونیه ساکن شد. تا آنکه در سال ۶۲۸ یا ۶۳۱ درگذشت. کتاب معارف او را که «مولوی قبل از برخورد با شمس غالباً این کتاب را در آستین داشته و مکرر می‌خوانده است و عجب نیست که در مثنوی به‌طور بارزی آثار تأثر از آن را بتوان سراغ داد.» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۷۹)، «متنی ادبی و یگانه دانسته می‌شود. این کتاب مجموعه‌ای از یادداشت‌های بهاء‌ولد است که به شکلی بدیع و متفاوت از دیگر آثار عرفانی نگاشته شده است. معارف دربردارنده پراکنده‌گویی‌های او در موضوعات مختلف است.» (فرزانه‌فرد و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۸۸). از موضوعات مهم مطرح‌شده در معارف مسائل هستی‌شناسی است که حاصل تجربیات عرفانی و مکاشفه‌ای وی است که آن را با روش عرفای پیشین اما با بیانی منحصر به فرد ابراز می‌کند. «روش بهاء‌ولد در این خطابه‌ها

بر سنت عارفان پیشین است که در مجالس خود معمولاً آیه‌ای را ذکر و آن را تأویل می‌کردند و با اشعار عرفانی در می‌آمیختند.» (اسفندیار، ۱۳۹۵: ۱۳۸).

۳-۴ خدا، جهان و انسان

سه موضوع محوری هستی‌شناسی عرفان خدا، جهان و انسان است. «سنت عقلی اسلام به چهار موضوع بنیادی توجه کرده است: خدا، جهان، نفس انسانی و روابط بین افراد. سه تای نخست مقومات اصلی هستی‌اند آن چنان که ما آن را درک می‌کنیم و چهارمی بینشی را که ما از مطالعه سه تای نخست به دست می‌آوریم، به حوزه فعالیت‌های انسانی وارد می‌کند.» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۲۳) ذیل محور خدا مسائلی از قبیل توحید (وحدت وجود)، تشبیه و تنزیه، ذات، افعال و صفات خدا و... و ذیل محور انسان مباحثی همانند نفس، روح و عقل، جبر و اختیار، آفرینش انسان و انسان کامل مطرح است و در موضوع جهان آنچه بیشتر مورد توجه است، مراتب هستی است.

۳-۵ اصالت وجود، اصالت ماهیت

با توجه به اصطلاح هستی‌شناسی در مقاله، ممکن است دو اصطلاح فلسفی «اصالت وجود» و «ماهیت» نیز به ذهن متبادر گردد. بنابراین بحثی مختصر در این مورد ضروری به نظر می‌رسد. در فلسفه اسلامی، دو گرایش وجود دارد؛ یکی اصالت وجود و دیگری اصالت ماهیت. بعضی از فلاسفه شیء را ما به ازاء وجود، یعنی وجود را عینی و اصیل و ماهیت را اعتباری و غیر اصیل می‌دانند و به اصطلاح می‌گویند اصالت با وجود است. بعضی دیگر اصالت را به ماهیت می‌دهند و وجود را امری ذهنی و انتزاعی می‌دانند. بحث اصالت وجود و ماهیت نخستین بار در قرن یازدهم توسط میرداماد طرح شده است که خود طرفدار اصالت ماهیت بود، ولی شاگردش، ملاصدرا که این بحث را به صورت جدی پی گرفت، اصالت وجودی بود و اصالت وجود از آن زمان اینگونه مستدل ارائه شده است و گرنه در کتب قدما به اصالت وجود یا ماهیت اشاره نشده است. پژوهشگران با مطالعه آثار فلاسفه قدیم مشائیان را قائل به اصالت وجود و اشرقیان را معتقد به اصالت ماهیت می‌دانند. بنابراین با وجود اینکه این دو اصطلاح بعدها وارد مباحث فلسفی شده‌اند، اصل بحث در بین متفکران مطرح بوده است. درباره این که بهاء ولد قائل به کدام یک از این دو گرایش

بوده، سخنی مطرح نشده است ولی براساس مطالب معارف، درباره‌ی وی باید از «اصالت عدم» سخن بگوییم. چون او عدم را مقابل هستی قرار داده و برآن ترجیح داده است و معتقد است حقیقت عالم، عدم است که موجودات از دل آن بیرون می‌آیند - در متن مقاله در این باره بحث شده است. اما از آنجا که در نظر وی فقط یک وجود حقیقت دارد و همه کثرات ظهوری از یک وجود هستند، می‌توان وی را قائل به نوعی اصالت وجود دانست. «ولی غزالی در تهافت گویا بر خلاف اصالت وجود سخنانی دارد؛ سخنانی که مؤید اصالت ماهیت است.» (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۳).

۴- بحث و بررسی

۴-۱ هستی‌شناسی از دیدگاه غزالی و بهاء‌ولد

همان طور که اشاره شد، اساس مسائل هستی‌شناسانه در عرفان سه محور خدا، جهان و انسان است، اما موضوعات متعددی ذیل این سه محور اساسی مطرح می‌شود تا شناختی را که عرفا و متصوفه از هستی دارند، در قالب یکی از عمده‌ترین مباحث عرفان نظری ارائه شود. بهاء‌ولد و غزالی هم توصیفاتی از موضوعات مهم جهان‌بینی عرفانی در پیرامون این محورها دارند که در طی این تحقیق مهم‌ترین این موضوعات بررسی می‌شود تا تصویری جامع از هستی‌شناسی این دو عارف ارائه شود.

۴-۱-۱ توحید (وحدت وجود)

آنچه با عنوان وحدت وجود در اینجا مطرح می‌شود، وحدت وجود در عرفان اسلامی است و گرنه در طول تاریخ بشر به نوعی این مفهوم و «وحدت اجزای عالم و هستی به‌عنوان کل» مطرح بوده و حتی در عرفان‌های سایر ادیان مانند مسیحی، بودایی و تائوئیسم بحث‌هایی در این باره صورت گرفته است. در عرفان اسلامی وحدت همیشه و در نزد همه دقیقاً به یک مفهوم نبوده است و مباحث وحدت وجود مطرح شده در طول تاریخ عرفان، با وحدت وجود از نظر ابن عربی و پیروانش تفاوت‌هایی دارد. «به لحاظ تاریخی و به طور قطعی نمی‌توان فرد و شخص معینی را واضح و مؤسس نظریه وحدت وجود دانست، این نظریه به تدریج و در طی زمان شکل گرفته است. قدر مسلم این است که برخی از عرفای مسلمان پیش از ابن عربی متوجه آن بوده‌اند.» (بهارنژاد، ۱۳۸۹: ۶۰).

عرفان نظری و مسائل آن از جمله وحدت وجود در قرون اولیه شکل‌گیری عرفان از قرن دوم تا ششم به صورت نظام‌مند و سازمان‌یافته مطرح نبود ولی این موضوعات و مفاهیم نزدیک به آنها به صورت پراکنده در سخنان عرفای پیشین مطرح شده بود که بعدها زمینه‌ساز عرفان نظری و مکتب ابن عربی و پیروانش شد. این عرفا که به مرحله فنا و بقا رسیده بودند، دریافته بودند که در هستی جز خدا نیست (همدانی، ۱۳۹۳: ۲۵۶-۲۵۷). در واقع با این سخنان شالوده نظریه وحدت وجود معروف در نزد ابن عربی و پیروانش را بنا نهادند. بنابراین وقتی سخن از وحدت وجود در عرفان قبل از ابن عربی مطرح می‌شود، لزوماً بحث به تعریف ابن عربی و پیروانش از وحدت وجود بر نمی‌گردد، بلکه معلوم می‌شود که موضوع این نظریه از ابتدا در عرفان مطرح بوده است اما بعدها شیخ اکبر و شاگردانش این مفاهیم را به صورت سازمان‌یافته مورد بحث قرار دادند.

غایت عرفان و نیز هدف عارف رسیدن به توحید است اما «توحید یا وحدت (یکتایی) در عرفان با توحید در شریعت یکی نیست. توحید در دین یعنی باور به یگانگی خداوند و توحید در عرفان باور به یگانگی سراسر هستی است. (وحدت وجود)» (نجم‌آبادی، ۱۳۸۹: ۲۶۸).

غزالی برای توحید درجاتی قائل است که هر درجه ویژگی‌های خود را داراست. وی ضمن بیان این درجات، آخرین مرتبه توحید را آن می‌داند که موحد جز یکی را نبیند و هر چه را از او بداند. «و [مرتبه] چهارم [توحید] آن که در وجود جز یکی را نبیند (غزالی ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۲۲). «و کمال توحید درجه چهارم آن است که جز یکی را نبیند و همه را خود یکی بیند، و یکی شناسد، و تفرقه را بدین مشاهده هیچ راه نبود.» (غزالی ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۳۰). غزالی در *مشکات الانوار* می‌گوید: «در عالم وجود جز خدا چیزی نیست و هر چه جز ذات او عدم محض است... پس موجودی جز الله و وجه او نیست» (غزالی، ۱۳۶۴: ۵۷). بنابراین، غزالی تنها وجود را خدا و هر چیزی غیر وجود او را عدم محض می‌داند که این همان اعتقاد به وحدت وجود است. اما آنچه بهاء ولد در رابطه با خداشناسی و توحید ارائه می‌دهد، نتیجه واقعات عرفانی اوست که بعد از وقوع واقعه اطلاعاتی بر قلبش سرازیر می‌شود و به بیان آن می‌پردازد. وی مدعی است که خدا را می‌بیند و منکران این عقیده (معتزله) را به باد انتقاد می‌گیرد. اما این دیدار شبیه دیداری نیست که متکلمین اشاعره بدان معتقدند بلکه دیدار باطنی است که در مکاشفه و شهود روی می‌دهد (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج ۱:

(۱۱).

وی وحدت را با همه‌تویی الله بیان می‌کند که در مکاشفه آن را کشف کرده است. «الله می‌گفتم و برین اندیشه می‌گفتم که ای الله همه‌تویی من کجا روم و نظر به چه کنم» (همان: ۷). به نظر می‌رسد که در این مورد منظور بهاء‌ولد از تویی الله همان ذات خدا باشد. «همچنین از صفات الله هر چه یادم می‌آید، زود محو می‌کنم و به تویی الله باز می‌آیم.» (همان). پس بهاء‌ولد در مکاشفه خود ذات خدا را همه چیز و همه را در ذات محو می‌داند. وی راه رسیدن به وحدت را فانی ساختن «من» خود در «من» خدا می‌داند و البته من را با لفظ «انا» بیان می‌کند: «الم الف انا، گفتم الله می‌گوید انا، در اجزا و تن من دو انا چگونه تواند بودن در تنی اکنون انا من ضروری ممحوّ باشد اکنون انا الله گویی در اجزای من ایستاده استی و وی می‌گوید انا همه اجزا از شرم فرومی‌ریزدی، از شرم و خجلت آب می‌شود و می‌رود و چون سبحان می‌گویی صورت‌ها [ء] پاکیزه مرگب می‌شود به برکت این نام چون «انا» می‌شنود فرومی‌ریزد.» (همان، ج ۲: ۱۵۰).

به نظر می‌رسد بهاء‌ولد هم به نوعی از وحدت وجود معتقد است، اما نحوه بیان وی متفاوت و به گونه‌ای است که نمی‌خواهد مکاشفات خود را به زبان مرسوم دیگران بیان کند. حتی وقتی می‌خواهد بگوید همه موجودات فقط مظه‌ری از وجود واحد اصلی هستند، می‌گوید: «نظر می‌کنم مرا و اجزای مرا ازین تعظیم و خشیت از الله چه فایده خواهد بودن می‌بینم الحی القیوم همه اجزای من و اجزای عالم باید که بدانند که حقیقت زندگی صفت الله است که مشاهده می‌کنند بآثار و نظر می‌کنند باز نظر می‌کردم که با جمال‌های با شخص و با شهوت‌ها و عیش‌ها و درختان سبز بارور که ایشان همه جمال‌ها را و حیات‌ها را از مشاهده حیات الله حاصل کرده‌اند.» (همان، ج ۱: ۱۴۷).

غزالی برای توحید درجاتی قائل است که به مناسبت حال انسان‌ها درجات توحید متفاوت است. وی آخرین درجه توحید را آن می‌داند که شخص موحّد غیر از وجود واحد چیزی را نبیند و هر چیزی غیر وجود او را عدم محض می‌داند که این نظر همان است که بعدها با عنوان وحدت وجود نامیده شد. بهاء‌ولد توحید را با عبارت «همه توئی» بیان می‌کند و راه رسیدن به آن را فنا ساختن «من» یا «انا» می‌داند. بنابراین با وجود اختلاف در بیان عبارات، هر دو عارف وجود واقعی را فقط یکی می‌دانند. با این تعبیر، وحدت وجود در زمان این عارف هنوز متداول نشده بود اما تعبیر هر دو از توحید به مفهوم وحدت وجود

نزدیک است.

۴-۱-۲ ذات، صفات و افعال خدا

از نظر بیشتر اندیشمندان، از عرفا و فلاسفه، ذات خداوند وجود صیرف و بسیطی است که شناخت و معرفت بشر راهی بدان ندارد و حتی خیال آدمی هم آن را نمی‌تواند تصور کند، اما غزالی که در کلام پیرو اشاعره است، اعتقادش در مورد صرافت و بساطت متفاوت است. وی به بساطت ذات الهی اعتقاد ندارد و به وجود ماهیت در ذات حق تعالی معتقد است و بساطت را در تضاد با قاعده الواحد می‌داند و فلاسفه را به خاطر اعتقاد به آن مورد انتقاد قرار می‌دهد. چون با وجود بساطت ذات کثرات عالم قابل توجیه نیست. «پس این مرکبات چگونه حادث گشته‌اند؟ آیا فقط از یک علت تنها؟ در این صورت قول آنان باطل می‌شود که می‌گفتند «از واحد به جز واحد صادر نمی‌گردد» یا از علت مرکبی! و در این صورت نیز سوال به ترکیب علت متوجه می‌گردد تا اینکه بالضروره مرکب با بسیط التقا می‌یابد زیرا مبدأ بسیط است و در آخر مرکب می‌شود و این متصور نیست مگر از راه التقا و هر زمان التقا پیدا کند قول آنها که می‌گفتند از واحد به جز واحد صادر نمی‌شود، باطل می‌گردد.» (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۳۱).

از نظر غزالی خدا با صفاتش از مخلوقات جداست؛ یعنی هیچ مخلوقی نمی‌تواند در صفتی - چنان که شاید- با او مشارکت و مشابهت داشته باشد و در ذات او کسی راه ندارد و تغییر احوال و مکان در او راه ندارد و هیچ عارضه و تغییر حالی در وی پدید نمی‌آید و زوال در او راه نمی‌یابد و کمال او به حد نهایت است و نیازی به استکمال ندارد (غزالی ۱۳۹۲، ج ۴: ۲۰۶). غزالی همچنین اعتقاد دارد خدا را با حواس ظاهری در این دنیا نمی‌توان ادراک کرد. «هر که جز محسوس نداند، خدای را فراموش کرده باشد، چه ذات خدای در این عالم به پنج حس مدرک نیست.» (همان، ۴۷). با این حال معتقد است ذات خدا قابل دیدن است، اما نه در دنیا بلکه در بهشت. این دیدار نصیب بهشتیان خواهد شد و آنها با دیدن ذات خدا به کمال نعمت الهی می‌رسند. «وجود او عقل‌ها را شناختنی است و ذات او چشم‌ها را دیدنی، از روی لطفی و انعامی که در دارالقرار به ابرار خواهد رسانید، و نعیم مقیم را به دیدن وجه کریم کامل خواهد گردانید.» (همان، ج ۱: ص ۲۰۶).

بهاء ولد صفات خدا را عین ذات خدا بلکه ذات خدا را مجموعه صفات و صفات را سرچشمه افعال خدا می‌داند که از این نظر با اشاعره که معتقدند صفات خدا عارض و زائد

بر ذات اوست، متفاوت است: «الله شامل است مر همه صفات را و همه موجودات اثر این صفات است.» (بهاء‌ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۴۴). و می‌گوید در وجود (اجزای من) افعال (تصرفات) خدا جاری است و فعل خدا بدون صفت او ممکن نیست. «همه تصرفات الله است در همه اجزای من و فعل الله بی صفات الله نیست از رحمت و کرم و غیر ذلک و این اوصاف همه نور و مؤثر نور است.» (همان: ۱۳۴). وی در یک جای دیگر در مقام تشبیه، ذات را چون قبه‌ای می‌بیند که صفات همچون شهری اطراف آن را در بر گرفته‌اند: «هریکی ازینها همه صفت شهری را مانند گرد قبه الله در آمده.» (همان: ۱۳۸). و یا در جای دیگر: «هریک صفت، شهری را مانند گرد قبه الله در آمده.» (همان، ج ۲: ۲۹). او منظور خود از نظر به ذات الله را هم همین نظر به مجموع صفات و افعال بیان می‌کند. پس منظور وی از رؤیت الله نظر به مجرد ذات نیست، چون شکفتی ندارد که ذات خداوند مجموع این صفات لاینفک از یکدیگر است. البته این دیدار هم با چشم ظاهری نیست بلکه رؤیت باطنی و شهودی است که در مکاشفه برای وی رخ می‌دهد: «مقصود از نظر بذات الله آن باشد [که] تا صفات و افعال و فوائد و تصرفات وی را ببینم. پس چون تصرف و فعل و رحمت و عاطفت و کرم و لطف و قهر الله را می‌بینم به حقیقت الله را دیده باشم چو مقصود این آثارست که ببینم از ذات الله نه مجرد ذاتست پس چه عجب باشد اگر ذات الله مجموع این صفات بود که لاینفک است از یکدیگر.» (همان، ج ۱: ۱۸۰).

غزالی معتقد به وجود ماهیت در ذات حق تعالی است و به بساطت ذات اعتقاد ندارد و بر این باور است خداوند به صفات از خلق جداست یعنی هیچ مخلوقی نمی‌تواند صفتی از صفات خدا را داشته باشد و می‌گوید: هیچ خلقی راه به ذات الهی ندارد و رؤیت وجه (ذات) الهی در دنیا ممکن نیست اما در بهشت، بهشتیان به دیدار نائل می‌شوند. بهاء‌ولد شناخت خدا را منوط به تصویر و تشبیه خصوصیات و صفات وی می‌داند اما پیوسته مواظب است که منجر به تشبیه و تجسیم نشود. البته آنچه به تصور در می‌آید مظاهر تجلیات اوست نه ذات او؛ بنابراین اینکه مثلاً گفته شود پروردگار مانند قمر است، این تشبیه در دیدن و چشم بنده است، نه در دیده‌شده که ذات باری تعالی است. از طرف دیگر به نظر وی ذات خدا مجموعه صفات خدا و عین آنهاست که البته از این نظر با اشاعره متفاوت است. منظور از نظر به ذات، نظر به مجموع صفات و افعال است که با دید باطنی در حالت مکاشفه برای وی رخ می‌دهد.

جسم بزرگ‌تر از آدمی هستند، رام آدمی ناتوان باشد، شگفت نیست (بهاء‌ولد، ج ۱: ۱۹۳). بهاء‌ولد روح را از عالم عرش می‌داند که ارواح از عرش همچون درها به خاکیان نثار می‌شوند و صاحب عرش آن را از امرش بر هر یک از بندگان که بخواهد، القا می‌کند. «روح ترا اگر حمله باشد، مر عرش روح‌افزای را چه عجب؟ باش تا آگهی به جهان بی‌آگهی برسد از عالم عرش که همه روح است و ارواح از آنجا چون دُرَر نثار خاکیان است که ذو العرش یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده.» (همان: ۹۹). وی روح را جوهری لایتجزی که مبدا و مقصد آن خداوند است می‌داند و بر این باور است که روح کیفیتی نورانی دارد و موجب حیات جسم است و اصالت تن و جسم از قبل روح است. «می‌دیدم که همه روح‌ها همین جزء لایتجزی بیش نیستند و همه پیران شده‌اند و بر الله می‌نشینند و از الله می‌خیزند و از الله می‌پرند همچون ذرایر در ضوء الله بی‌قرار باشند و می‌دیدم که کالدها همچون بستانیست که الله آن را آب و هوا و رنگ و بوی می‌دهد و کالبد چون گدایان چشم باز نهاده باشند که تا الله آثار راحت‌ها از کجا بفرستد.» (همان: ۴).

غزالی نفس، روح و دل را یک واقعیت می‌داند و به دو بعد روحانی و جسمانی انسان اشاره می‌کند که جسم تابع روح و بلکه خدمتکار اوست و واقعیت روح را به تأسی از قرآن کریم از عالم امر می‌داند. وی روح را موجودی حادث و مخلوق و قسمت‌ناپذیر (لایتجزی) - که تعبیری از بسیط بودن است - معرفی می‌کند. از دیدگاه او، روح گوهری از نوع فرشتگان دارد و جسم و عرض هم نیست. غزالی به دو نوع روح معتقد است؛ روح حیوانی و روح انسانی. او روح قسمت‌پذیر را، که برخی به آن معتقدند، روح حیوانی می‌داند که روح ستوران است. بهاء‌ولد برای روح و دل واقعیتی جداگانه قائل است، ولی مانند غزالی روح را لایتجزی (قسمت‌ناپذیر) می‌داند که کیفیتی نورانی دارد که تعبیر کیفیت نورانی با تعبیر گوهر فرشتگانی غزالی قابل قیاس است. جسم پیرو دل، و دل پیرو روح است و اصالت جسم به واسطه روح است و واژه نفس^۴ را هم به آن معنی که در اخلاق استفاده می‌شود، به کار می‌برد که در مقابل عقل قرار دارد و به بدی‌ها امر می‌کند. روح به نظر وی از عالم عرش است؛ عرش در اینجا ظاهراً مترادف عالم امر به کار گرفته شده است.

۴-۱-۴ مراتب هستی (چینش نظام هستی)

مراتب وجود یا طبقات عالم هستی از مهم‌ترین مسائل هستی‌شناسی عرفانی است. از نظر عرفا هر کدام از حقایق هستی مرتبه‌ای دارند که ترتیب این مراتب نظام خاص خود را دارد. عرفا در ترتیب این مراتب و تعدادشان دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند.

غزالی مراتبی را برای هستی قائل است که ابتدای آن ملک و شهادت، دوم ملکوت، و سوم عالم جبروت است. در واقع ترتیب را از پایین به بالا در نظر گرفته است. «بدان که عالم‌ها در این راه تو سه است: اول آن عالم ملک و شهادت است. دوم عالم ملکوت است و آن ورای من است. سوم عالم جبروت است.» (غزالی ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۳۱). به عقیده غزالی عالم جبروت میان عالم ملک و ملکوت است، زیرا راه عالم ملک از جبروت آسان‌تر است ولی راه عالم ملکوت دشوارتر. وی با مثالی به تبیین این مطلب می‌پردازد و می‌گوید عالم جبروت در میان عالم ملک و ملکوت مانند کشتی‌ای است که بین زمین و آب قرار دارد، زیرا آن نه مانند آب در اضطراب و تحرک و سیلان است و نه مانند زمین ثابت دارد. اگر کسی روی زمین راه رود، همانند آن است که در عالم ملک و شهادت است و اگر توان نشستن در کشتی دارد، مانند کسی است که در عالم جبروت سیر می‌کند و اگر آن توان را دارد که بر روی آب بدون کشتی حرکت کند، مثل کسی است که بدون عجز و درماندگی در عالم ملکوت سیر می‌کند. «و آن میان عالم ملک و عالم ملکوت است و از آن سه منزل قطع کردی، چه در اوایل آن منزل «قدرت و ارادت و علم» است. و آن واسطه است میان عالم ملک و عالم ملکوت، چه راه عالم ملک آسان‌تر است از آن و راه عالم ملکوت دشوارتر از آن [=عالم جبروت]. و عالم جبروت میان عالم ملک و عالم ملکوت کشتی‌ای را ماند که میان زمین و آب است، چه نه در حد اضطراب آب است و نه در حد ثبات زمین. و هر که بر زمین رود، روش او در عالم ملک و شهادت باشد، و اگر قوت دارد که در کشتی نشیند، چون کسی باشد که در عالم جبروت رود، و اگر قوت او بدان حد انجامد که بر آب رود بی کشتی، چون کسی باشد که در عالم ملکوت رود، بی درماندگی.» (همان). نکته دیگر اینکه از نظر غزالی عالم ملک و شهادت همان عالم جسمانی دنیاست و کاغذ، جبر، قلم، و دست (یعنی لوازم مادی) از مظاهر عالم جسمانی یا عالم شهادت است و گذشتن از آن، یعنی مظاهر عالم ملک و شهادت آسان‌تر است (همان). و دیگر اینکه لازمه گذشتن از عالم ملکوت گذشتن از من (خودخواهی و انانیت)

است و راه صعب و دشواری دارد که گذشتن از آن آسان نیست (همان). در اندیشه بهاء‌ولد، «عدم» واژه‌ای است که برای درک هستی و وجود روی آن تأکید می‌شود؛ بنابراین برای فهم دقیق چینی‌نظام هستی از نظر بهاء‌ولد باید درک درستی از مفهوم عدم از نظر وی داشت. از دیدگاه بهاء‌ولد، حقیقت‌الله و صفاتش با آنکه موجود است، ولی یک موجود خاص و متعین با کیفیات مخصوصی نیست و با وجود شهود چنین حقیقتی ادراک و توصیف آن غیرممکن است، لذا وقتی از ادراک این مرتبه عاجز می‌شود، الله را به شکل سادگی و عدم و محو می‌بیند (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱ ص ۲۳). وی سرچشمه همه پدیده‌ها را عدم معرفی می‌کند، اما هرچند طبق مطلب پیش، عدم و محو را به علت عجز از درک الله برابر الله می‌یابد، در سخن زیر الله را ورای همه، حتی عدم، مشاهده می‌کند لیکن عدم را سرآغاز رویش و سرچشمه پدیده‌ها معرفی می‌کند (همان). باز گوید با خود فکر می‌کردم آن چیست که هستی و نیستی و خوشی و ناخوشی به‌طور قطع از او پدید می‌آید، وقتی بازنگریستم دیدم همان عدم است (همان: ۱۶۸).

پس از توضیحی که برای روشن شدن مفهوم عدم در نظر بهاء‌ولد ارائه شد، با بیان مکاشفه هستی‌شناسانه‌اش، مراتب هستی از نظر وی که نتیجه همین شهود و مکاشفه وی است، بررسی می‌شود. وقتی در مسجد با تکلف دلش را به خدا مشغول می‌کند و از غیر فارغ می‌شود، از طریق اجزا و رنگ سرخ دل به الله می‌رسد. متوجه می‌شود هر جزء رنگی و همه اجزاء دل پنج حس دارد که به خدا چنگ زده است و از او مدد می‌گیرد و همه اجزای عالم [ماده] از جمله اعراض و موکلان و خزینه‌داران خدا همه از عقول و حواس پاک مدد می‌گیرند و در این عالم تصویر، عقل را همانند هلالی روشن مشاهده می‌کند که با دست و پا موج می‌زند و از عالم روح مدد می‌گیرد. باز در هر خیال (تصویری) که نظر می‌کند، درهای دیگر گشوده می‌شود که پایانی ندارند (بهاء‌ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۲).

وی چینی‌نظام (مراتب) هستی را در این مشاهده از پایین به بالا توصیف می‌کند که به یکدیگر وابسته‌اند و پیوستگی خاصی دارند و هرچه به طرف حضرت الوهیت پیش می‌رود، عالم لطیف‌تر و به تعبیر خود بهاء‌ولد پاکیزه‌تر می‌گردد. بنابراین ابتدا عالم اجزا که همان عالم ماده است، قرار دارد و روی آن عالم عرض و روی عالم عرض عقول و حواس و بالای آن عالم ارواح و بر روی ارواح عالم صفات الهی و ورای عالم صفات صدها هزار روح قرار دارد که همچون دریایی موج می‌زند. هر عالمی وجود خود را

همچون سائلی از عالم بالاتر از خود دریافت می‌کند. «پس معلوم می‌شود که اگر در الله گشاده شود، چه عجایب‌ها که ببینیم. اکنون اول از عالم اجزا به عالم اعراض آمدیم و از عالم اعراض به عالم عقول و حواس آمدیم و باز این عالم از عالم ارواح مدد می‌گیرد و عالم ارواح از صفات الله مدد می‌گیرد و هر عالمی گدای عالم دیگرست. دست‌ها باز کرده، سائل‌وار تا از آن عالم دیگر به کف وی چیزی دهند تا هر چه به حضرت الله نزدیک‌تر می‌شود، آن عالم پاکیزه‌تر می‌شود تا عالم عقل شد و آنگاه عالم روح شد و آنگاه عالم صفات الله شد. باز از ورای صفات الله عالم صد هزار روح است موج می‌زند و خیرگی می‌دارد از خوشی و راحت که در ادراک نیاید.» (همان).

غزالی در *احیاء العلوم* سه مرتبه برای نظام هستی برشمرده است؛ این مراتب از پایین به بالا عبارت‌اند از عالم ملک یا شهادت، عالم ملکوت و عالم جبروت. به عقیده غزالی عالم جبروت میان عالم ملک و ملکوت است زیرا راه عالم ملک از جبروت آسان‌تر است ولی راه عالم ملکوت دشوارتر.

اصطلاح عدم در هستی‌شناسی بهاء‌ولد جایگاه خاصی دارد. هر چند درباره عدم از نظر او نمی‌توان با عبارات کتاب *معارف معنای واحدی برداشت کرد*، در کل از نظر بهاء‌ولد عدم سرمنشأ تمام وجود است. بنابراین از این نظر عدم در مقابل هستی و برابر نیستی قرار ندارد، بلکه عدم به نوعی سرچشمه هستی و وجود است. در چنین نظام هستی از نظر بهاء‌ولد، ابتدا عالم اجزا که همان عالم ماده است، قرار دارد و روی آن عالم عرض و روی عالم عرض عالم عقول و حواس و بالای آن عالم ارواح و بر روی ارواح عالم صفات الهی و ورای عالم صفات صدها هزار روح قرار دارد که همچون دریایی موج می‌زند. هر عالمی وجود خود را همچون سائلی از عالم بالاتر از خود دریافت می‌کند.

۴-۱-۵ مراتب دوگانه

اینکه گفته شود: «در عرفان کلاسیک - پیش از ابن عربی - معمولاً متصوفه قائل به تقسیمات دوگانه‌ای بودند؛ تقسیمات عالم به دنیا و عقبی، ماده و معنا، روح و جسم، ملک و ملکوت، خلق و امر و...، اما با ظهور ابن عربی و مکتب وی تقسیمات دیگری برای هستی ارائه شد.» (خیاطیان و رشیدی نسب، ۱۳۹۷: ۱۷۸)، بخش نخستش کاملاً پذیرفتنی نیست، اما به هر حال یکی از انواع تقسیمات مراتب هستی است که بیشتر صوفیه به آن قائل

بودند. در تقسیمات عوالم هستی «این جهان دارای سلسله‌مراتب در وهله اول به دو جهان تقسیم می‌شود؛ یکی غیب و دیگری شهود. عالم غیب حوزه روح، نور، عقل و آگاهی، و عالم شهود حوزه جسم، ظلمت، جهل و ناآگاهی است. عالم غیب به خداوند نزدیک‌تر و واقعی‌تر از عالم شهود است. حوزه شهود در میان گستره‌های واقعیت، نامتعیّن‌ترین، کم‌مایه‌ترین و دورترین حوزه از عقل است. حوزه فیزیکی با توجه به نیستی نسبی و موقعیت پایین‌ترش تسلطی بر حوزه روحانی ندارد، درست مانند آفریدگان که بر خدا چیرگی ندارند.» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۵۱).

براین اساس چیتیک ضمن اظهار به سلسله‌مراتب جهان هستی، جهان دوگانه را وهله اول تقسیم‌بندی عوالم چندگانه می‌داند. غزالی هم به این نوع تقسیم‌بندی جهان اشاره کرده و از اصطلاح «عالم خلق و امر» برای توصیف آن استفاده کرده است. عالم خلق و امر را حکما و عرفای اسلامی از اصطلاحات قرآنی برداشت کرده‌اند. «الآله الخلق و الأمر» و عالم خلق جداست و عالم امر جداست. هر چه مسافت و مقدار و کمیت را به وی راه بود، آن را عالم خلق گویند، که خلق در اصل لغت به معنی تقدیر بود. ... عالم امر عبارت از چیزهاست که مساحت و مقدار را به وی راه نبود» (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۷). بین عالم خلق و امر ترتیبی وجود دارد و عالم امر بالاتر از عالم خلق قرار دارد و بر آن اشراف و پادشاهی دارد؛ یعنی هر چه در عالم خلق اتفاق می‌افتد، در عالم امر تدبیر می‌شود. «میان عالم امر و عالم خلق ترتیبی است، و عالم امر پادشاه است بر عالم خلق» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۲). «خلق و امر همه خدای راست. و امر عالی‌تر از خلق است» (همان، ج ۱: ۱۳۰).

بهاء ولد به چینش دوگانه معتقد است و برای توصیف آن اصطلاح «عالم عین و غیب» را به کار می‌برد که تقریباً معادل عالم خلق و امر است. در تعبیر بهاء‌ولد «جهان چون درختیست دانه گوهر را چون بیضه در خید عدم بکاشتند درخت عالم برست بیخش آب و باد و تنش خاک و شاخس سما و اوراق ستاره این‌ها هیچ بدان دانه نماند همچنان که اجزای درخت به دانه نماند هر درختی را بیخ دو است یکی در «عالم عین» است و یکی در «عالم غیب» است. آن بیخ عینی را خلقان مشاهده می‌کنند و بیخ غیبی را مشاهده نمی‌کنند از آنک شیره و مزه میوه و غلظت تنه از بیخ و در آب و گل نیست. این‌ها از بیخ غیبی بیرون می‌آید اکنون چون درختی است که بیخ در عالم غیب دارد و شاخ سوی توست. درختی است دیگر بیخ وی در عالم عین و شاخ و میوه وی در عالم غیب و آن ایمان و طاعت

است» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۳-۱۴).

فروزانفر در توضیح این عوالم در تعلیقات کتاب معارف می‌نویسد: «عالم عین: مرتبه موجوداتی که قائم به ذاتست از جواهر و اجسام مقابل عالم عرض که مرتبه موجودات قائم بالغیر است و این تعبیر موافق اصطلاح متکلمین است و نیز «عالم عین» اطلاق می‌شود بر موجوداتی که به حس ادراک نمی‌شوند نظیر: عالم عینی و عالم شهادت و عالم خلق و ملک و مقابل آن را عالم غیب و عالم ملکوت و عالم امر می‌گویند که عبارت است از آنچه به حواس ادراک نتوان کرد و تعبیر دوم از مصطلحات صوفیانست» (همان، تعلیقات: ۲۲۵).

د. لوئیس^۶ (۱۳۹۷) می‌نویسد: «در جای دیگر، بهاء‌الدین ترکیب صور خاکی را به ترکیب کلمات و ساختارهای نحوی مانند می‌کند. عالم خلق، همه، از امر خداوند که گفت «کن» به وجود آمد، «پس همه عالم سخن باشد که به یک کن هست شده است.» چون سخن خداوند به این خوشی و دلربایی است، اندر صورت‌های نغزی که در این دنیا نمایان می‌سازد، بنگر «تا ذات او چگونه باشد» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۵). بنابراین از نظر بهاء‌ولد هستی کلمه خداوند است که با لفظ کن بیان می‌گردد و سپس هستی پدید می‌آید. تقسیم دو گانه‌ای که غزالی برای مراتب هستی بیان کرده، عبارت است از عالم خلق و امر؛ این اصطلاحات از عبارات قرآنی برداشت شده است. به نظر غزالی عالم امر بالاتر از عالم خلق قرار دارد و نسبت به عالم خلق حکم پادشاهی دارد. چون تدبیر امور خلق در امر انجام می‌گردد. عالم خلق عالم کمیت و مقدار و مسافت است اما اینگونه مسائل به عالم امر راه ندارد. بهاء‌ولد برای تقسیم دو گانه «عین و غیب» را به کار می‌برد که همان خلق و امر است با اصطلاح متفاوت. عالم عین همچون شاخ و برگ و دیگر ظواهر درخت است که مقابل چشم خلق قرار دارد. اما غیب چون ریشه است که درون خاک و بیرون از دید ظاهری خلق است. در جای دیگر اصطلاح خلق و امر را به کار می‌برد و همانند غزالی تحت فرمان و تدبیر عالم امر قلمداد می‌کند.

۵- نتیجه‌گیری

عرفان نظری تا قرن ششم و قبل از ابن عربی به صورت سازمان یافته در بین اهل علم و محققان مطرح نبود و هستی‌شناسی و موضوعات مربوط به آن به عنوان یکی از مباحث

عمده و مهم عرفانی با آنکه مورد توجه بسیاری از نویسندگان متصوفه بود، تحت این عنوان بررسی نمی‌شد، ولی مبانی این مباحث قبل از ظهور ابن عربی نضج یافته بود و آنها مطالعات نظام‌مند خود را روی این مبانی استحکام بخشیدند. بی‌توجهی به این پیشینه و مبانی باعث می‌شود که اولاً مطالعه پیرامون این مسائل ناقص باشد، ثانیاً سیرتاریخی تدوین و تکمیل این مباحث مورد غفلت واقع شود. مطالعه مباحث هستی‌شناختی در آثار قبل از ابن عربی این نقایص را برطرف می‌کند.

غزالی و بهاء‌ولد دو تن از بزرگان متصوفه‌اند که بذره‌های عرفان نظری و هستی‌شناسی در کتب‌هایشان پراکنده است و آثارشان تأثیر بسزایی در شناخت و معرفی عرفان عصرشان دارد و در آثار عرفا و نویسندگان و شاعران بعد از خود به‌ویژه مولوی می‌توان تأثیرات آن را دید. این دو عارف بزرگ هر دو متکلم اشعری هستند و دیدگاه کلامی‌شان را در اظهار نظرات عرفانی‌شان به کار گرفته‌اند، اما با آنکه اصطلاحات کلامی در آثار هر دو عارف به‌صورت برجسته‌ای به چشم می‌خورد، بیان این اصطلاحات با آنچه که در مباحث متکلمین محض کاربرد دارد، متفاوت است. آنها در واقع نظرات عرفانی خود را با اصطلاحات کلامی بیان کرده‌اند. نزدیک کردن روش کلامی با روش عرفانی از ویژگی‌ها و مزایای مباحث این دو عارف است.

دیدگاه توحیدی غزالی و بهاء‌ولد هر دو نزدیک به نظریه‌ای است که بعدها به عنوان وحدت وجود معروف شده است. غزالی توحید موحدین را دارای درجاتی می‌داند که آخرین درجه آن جایی است که موحد غیر از حق چیزی نبیند و بهاء‌ولد اصطلاح «همه توئی» را که مفهوم وحدت وجود از آن دریافت می‌شود، به کار می‌برد. غزالی به وجود ماهیت در ذات حق معتقد است و بساطت ذات مورد قبول وی نیست، اما از فحوای کلام بهاء‌ولد، اعتقاد به بساطت ذات الهی دریافت می‌شود. غزالی خداوند را به صفات از خلق متمایز می‌داند و بهاء‌ولد ذات خدا را مجموعه صفات و در واقع ذات را عین صفات می‌داند. غزالی نفس، روح و دل را یک واقعیت می‌داند که جسم تابع و خدمتکار اوست، اما بهاء‌ولد برای روح و دل واقعیتی جداگانه قائل است و نفس را به معنای مرسوم در علم اخلاق به کار می‌برد. از نظر غزالی روح واقعیتی است از عالم امر که حادث اما بسیط است و گوهری از جنس فرشتگان دارد. بهاء‌ولد هم روح را قسمت‌ناپذیر (بسیط) می‌داند که واقعیت آن از عالم عرش (امر) است. در چینش مراتب هستی، هر دو عارف در مورد

تقسیم دو گانه که بین بیشتر عرفای قبل از ابن عربی مرسوم بود، اظهار نظر کرده‌اند؛ غزالی در این مورد اصطلاح «خلق و امر» را به کار می‌برد و بهاء‌ولد از اصطلاح «عین و غیب» استفاده می‌کند. همچنین هر دو به تقسیم سلسله مراتبی که بین فلاسفه و گاه متکلمین مرسوم بود پرداخته‌اند؛ غزالی به سه مرتبه عالم ملک یا شهادت، عالم ملکوت و عالم جبروت، به ترتیب از بالا به پایین معتقد است و بهاء‌ولد به عوالم اجزاء (ماده)، عالم عرض، عالم عقول، عالم ارواح، و عالم صفات به ترتیب از پایین به بالا باور دارد. اصطلاح عدم در هستی‌شناسی بهاء‌ولد جایگاه ویژه‌ای دارد، اما مورد توجه غزالی نبوده است. غزالی در کتاب *مشکات الانوار* به مراتب انوار الهی پرداخته است که همان سلسله مراتب هستی است که بعدها توسط شیخ اشراق تکمیل شده است. با توجه به نتایج پژوهش، وجوه اختلاف و اشتراک دیدگاه‌های دو عارف را به صورت زیر می‌توان خلاصه کرد.

هر چند هر دو اندیشمند هم متکلم و هم عارف‌اند، در ابراز دیدگاه‌های عرفانی، بهاء‌ولد - بر خلاف غزالی - خیلی کمتر از علم کلام متأثر است. در دیدگاه توحیدی، هر دو عارف نزدیک به هم هستند؛ یعنی هر دو قائل به دیدگاهی‌اند که نزدیک به نظریه وحدت وجود است. غزالی به بساطت ذات الهی اعتقاد ندارد و ذات الهی را دارای ماهیت می‌داند، ولی بهاء ذات الهی را بسیط می‌داند. غزالی نفس، روح و دل را یک واقعیت می‌داند ولی بهاء ولد برای روح و دل واقعیتی جداگانه قائل است. هر دو متفکر روح را بسیط و واقعیت آن را از عالم امر می‌دانند. در چینش مراتب هستی هر دو عارف علاوه بر چینش دو گانه معروف بین عرفا در عرفان قبل از ابن عربی، به مراتب چند گانه هم اشاره کرده‌اند. در چینش دو گانه با وجود اختلاف در کاربرد اصطلاح و لفظ، نظر هر دو اندیشمند نزدیک به هم است و هر دو به عالم غیب و شهادت اشاره کرده‌اند، اما در مراتب چند گانه هستی دیدگاهشان متفاوت است که در متن مقاله بیان شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. Fritz Meier

۲. William Chittick

۳. عین‌القضات همدانی به نقل از معرف کرخی (م ۲۰۰ ه.ق) می‌نویسد: «لیس فی الوجود الا الله» و به نقل از ابوالعباس قصاب (عارف سده چهارم) می‌گوید: «لَیْسَ فِی الدَّارِیْنِ اِلَّا رَبِّیْ وَ اِنَّ الْمَوْجُودَاتِ کُلَّهَا مَعْدُومَةٌ اِلَّا وَجُودُهُ» (تمهیدات، ۱۳۹۳: ۲۵۶-۲۵۷).

۴. «در دفع دشمن نفس روزه می‌دار و این سی روز روزه سی چوبیست که مردیو نفس را می‌زنی و چند روز در حبس و بی‌مرادیش می‌داری» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲ ج ۱: ۴۲).

«روی بنفس نهادم و گفتم تا ببینم که بیخ او کجاست تا آن بیخ را ببرم و هر مهممی که بیخ نفس بدان تعلق دارد آن مهمم را ویران کنم و از هر کجا که نفس سر برآوردی، پاره‌پاره‌اش می‌کردم همچون صورت سگ و دندان‌هاش را می‌شکستم باز ساعتی بر شکل خوکش می‌دیدم.» (همان: ۶۲).

«اکنون بدان که در آدم و آدمی هم ملکی مرگب شده است و آن عقلست و هم شیطانی مرگب شده است و آن نفس است و شیطان در نفس خویشتن متمرّدست مگر بر سیل ندرت منقاد شود که اسلم شیطانی مگر این عقل همان فرشته است و این نفس همان شیطانست که هر دو در کسوه بشر آمدند آن سجده کن و متواضع و این سرکش و متکبر و دوزخ سرای متکبرانست» (همان: ۸۱).

۵. (قرآن، ۷-۵۴)، آگاه باش که آفرینش و فرمان خدای راست.

Franklin D. Lewis .۶

فهرست منابع

قرآن کریم

اسفندیار، محمودرضا (۱۳۹۵). «اندیشه‌های کلامی در باب توحید در آراء اعتقادی بهاء‌ولد»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۴۰، صص ۱۵۳-۱۳۷.

امداد، توران (۱۳۸۹). «اصول هستی‌شناختی در عرفان ابن عربی»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۱۱(۳-۴)، صص ۱۹۴-۱۷۵.

بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۹۴). *مثنوی معنوی* (براساس نسخه قونیه)، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.

بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۹). *ابن عربی و نظریه وحدت وجود*، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۴). *علم جهان، علم جان (ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید)*، ترجمه سید امیرحسین اصغری، تهران: اطلاعات.

خطیبی، بلخی، محمدبن حسن (مشهور به بهاء‌ولد) (۱۳۸۲). *معارف (مجموعه مواعظ و سخنان)*، تهران: طهوری.

خیاطیان، قدرت‌الله و رشیدی‌نسب، طناز (۱۳۹۷)، «بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۷(۱۴)، صص ۱۹۴-۱۹۷.

داورپناه، ابوسعید (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی و دلالت‌های تربیتی آن از دیدگاه غزالی و آکویناس»، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.

دلوثیس، فرانکلین (۱۳۹۷). *مولانا؛ دیروز تا امروز؛ شرق تا غرب*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نامک.

رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت.

رئسی، احسان؛ میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ محمدی فشارکی، محسن؛ آقاحسینی، حسین (۱۳۹۲). «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، *ادبیات عرفانی*، ۵(۸)، صص ۹۳-۱۲۱.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *در جستجوی تصوف*، تهران: امیرکبیر.

شمس‌الدینی، مصطفی (۱۳۹۰). «مبانی معرفت‌شناسی از دیدگاه امام محمد غزالی»، تهران: دانشگاه پیام نور.

غریب حسینی، زهرا و صرفی، محمدرضا (۱۳۹۰). «هستی‌شناسی از منظر ابن عربی و فخرالدین عراقی»، *ادبیات تطبیقی*، ۲(۴)، صص ۱۴۹-۱۸۴.

غزالی، ابوحامد (۱۳۹۲). *احیاء علوم دین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: علمی فرهنگی.

_____ (۱۳۶۴). *مشکات الانوار*، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: جامی.

_____ (۱۳۸۴). *کیمیای سعادت*، تهران: علمی فرهنگی.

فدایی، غلامرضا (۱۳۹۵). *جستارهایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی*، تهران: امیرکبیر.

فدوی، صبا؛ حمزئیان، عظیم؛ خیاطیان، قدرت‌الله (۱۳۹۸). «مبانی هستی‌شناسی عین القضاة همدانی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، ۲(۴۱)، صص ۲۳-۴۲.

فرزانه فرد سعید؛ رضانی، علی؛ اصغری گوار، نرگس (۱۴۰۰). «بررسی رویکردهای تأویلی بهاء ولد از قرآن کریم»، *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، ۱۳(۴۸)، صص ۲۸۵-۳۰۶.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶). *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، تهران: زوار.

مایر، فریتس (۱۳۸۲). *بهاء‌ولد، زندگی و عرفان او*، ترجمه مریم مشرف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*، ج ۹ (شرح مبسوط منظومه ۱)، تهران: انتشارات صدرا.

نجم‌آبادی، کیوان (۱۳۸۹). *هستی و جلال‌الدین محمد*، تهران: نشر چشمه.

واعظ، بتول (۱۳۹۴). *مطالعه تطبیقی مثنوی، احیاء علوم‌الدین غزالی، مقالات شمس و معارف*

۳۴ / بررسی تطبیقی هستی‌شناسی عرفانی ابو‌حامد غزالی و بهاء‌ولد / فرضی و ...

بهاء‌ولد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲). *غزالی نامه*، تهران: کتابفروشی فروغی.

همدانی، عین‌القضات (۱۳۹۳). *تمهیدات*، تهران: اساطیر.

References

The Holy Quran

- Chitik, W. (2015). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern*, Translated by S. A. H. Asghari, Tehran: Ettelaat
- Khatibi Balkhi, M. H. (Baha'-iValad) (2003). *Maaref (Collection of Sermons and Speeches)*, Tehran: Tahoori.
- Najmabadi, K. (2010). *Hasti & Jalaleddin Mohammad*, Tehran: Cheshmeh.
- Baharnejad, Z. (2010). *Ibn Arabi and unity of being*, Tehran: Shahid Beheshti University Publishing.
- Balkhi, Maulana J. M. (2015). *Manavi*. Edited by Gh. Khorramshahi, Tehran: Dostan.
- Davrpanah, A. (2009). "Comparative study of ontology and its educational implications from the point of view of Ghazali and Aquinas", Kerman: Shahid Bahonar University.
- D. Lewis, F. (2017). *Rumi; Past and Present; East and West*, Translated by H. Lahouti, Tehran: Namak.
- Emdad, T. (2010). "The ontological axioms in Ibn Arabi's mysticism", *Philosophical Theological Research*, 11 (3-4), pp. 194-175.
- Esfandiari, M. (2016). "The concept of Towhid (monotheism) in Baha Valad's Thoughts", *Research in Persian Language and Literature*, (40), pp. 153-137.
- Fadaei, Gh. (2016). *Essays on Ontology and Epistemology*, Tehran: Amirkabir
- Fadavi, S., Hamzeian, A. and Khayatian, Gh. (1398). "The mystical ontology foundations of the Ayn ol-Quzat Hamadani", *Research on Mystical Literature (Gowhar -e Guya)*, 2 (41), 23-42.
- Farzaneh Fard, S., Ramazani, A. and Asghari Guwar, N. (1400). "Survey of BahaeValad's approach in interpretation of Quran," *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 13 (48), pp. 285-306.
- Forouzanfar, B. (1997). *Life of Mowlana Jalaleddin Mohammad*, Tehran: Zavvar.
- Gharib Hosseini, Z. and Sarfi, M. (2011). "Ontology in the view of Ibn-e-Arabi and Far ed-din Iraqi", *Comparative Literature*, 2 (4), pp. 149-184.
- Ghazali, M. (2013), *Revival of Religious Sciences*, Translated by M. M. Kharazmi, Tehran: Elmi Farhangi.
- _____ (2005). *Kimiyay e Saadat*, Tehran: Elmi Farhangi.
- _____ (1985). *Meshkat Al-Anwar*, Translated by S. Ayenehvand, Tehran: Amirkabir.
- _____ (2003). *Tahaft al-Falasefeh*, Translated by A. Halabi, Tehran: Jami.
- Hamadani, E. (2014). *Tamhidat*, Tehran: Asatir.

- Homayi, J. (1963). *Ghazali Nameh*, Tehran: Foroughi.
- Khayatian, Gh. and Rashidi Nasab, T. (2018). ‘Survey of mystical ontology in Najm ed-Din Razi and Aziz Nasafi’s point of view’, *Ontological Researches*, 7 (14), pp.194-197.
- Meyer, F. (2003). *Baha'- e Valad; His Life and Mysticism*, Translated by M. Musharraf, Tehran: Markaz e Nashr Daneshgah.
- Raeisi, E., Mirbagheri Fard, SA., Mohammadi Fesharaki, M. and Aghahseni, H. (2013). “Existence and its levels from Aziz Nasafi viewpoint”, *Mystical Literature*, 5 (8), pp. 121-93.
- Rahimian, S. (2009). *Basic Principles of Islamic Theoretical Mysticism*, Tehran: Samt
- Shams al-Dini, M. (2011). “Epistemology foundations from the Mohammad Ghazali’s point of view”, Tehran: Payam -e Noor University.
- Waez, Batul (2014). *A comparative study of Masnavi, Ehya Uloom al-Din Ghazali, Maqalat Shams and Maarif Bahawald*, Tehran: Elmi & Farhangi Publications.
- Zarrinkoob, A. (2000). *Search in Sufism*, Tehran: Amirkabir.



A Comparative Study of the Mystical Ontologies of Abu Hamid al-Ghazzali and Bahā'-i *Walad*¹

Mohammad Reza Farzi²
Atekeh Rasmi³

Received: 2022/02/15
Accepted: 2022/05/17

Abstract

Ontology is one of the most important topics in Islamic mysticism, which has been considered by mystics almost from the beginning of mystical writing. Each of the prominent mystic writers, based on his own observation, revelation, and experience, has explained the order of the system of existence and matters related to ontology. Among these mystics are Imam Muhammad al-Ghazzali and Bahā'-i *Walad* who were great Islamic mystics of the fifth and sixth centuries. This research has studied the most important ontological topics in the works of these two mystics through analytical-descriptive and comparative methods. God, the universe, and human beings and their related issues are the three main tenets of ontology; important ontological issues related to them in the works of these mystics have been clarified and discussed for the first time in this study. According to the results, although the ontological terminologies share the same lexis, they differ in meaning in some sciences, such as science of discourse. The monotheistic view of both mystics is close to the concept of the unity of existence, and there are differences in the order and number of levels of existence in the works of both mystics.

Keywords: Mystical ontology, al-Ghazali, Bahā'-i *Walad*, Levels of existence, God, Universe, Man.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.39525.2307

2. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. mrfarzi@gmail.com

3. Associate Professor in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author). rasmil390@yahoo.com

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

تأثیرپذیری متون نقالی شاهنامه از عناصر صوفیانه^۱

بهزاد اتونی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

چکیده

سنت نقالی به معنای خاص آن احتمالاً چند صد سال پیش از حکومت صفویه در ایران وجود داشته است، ولی دوره رواج واقعی نقالی به عهد صفوی بازمی‌گردد. نقالی به انواع گوناگونی چون پرده‌خوانی، حمزه‌خوانی، شمایل‌خوانی، صورت‌خوانی، قوالی و روضه‌خوانی تقسیم می‌شده است، اما مهم‌ترین و جذاب‌ترین نوع نقالی را شاید بتوان نقالی شاهنامه و داستان‌های حماسی دانست. اگرچه ریشه قصه‌های اینگونه نقالی (نقالی شاهنامه و قصه‌های پهلوانی) برآمده از سنت‌ها و روایت‌های پهلوانی کهن پارسی است، ویژگی اصلی و بارز آن‌ها تأثیرپذیری از باورها، اعتقادات و ارزش‌های نقالان و مخاطبان اینگونه از نقل‌هاست. از جمله این باورها و اعتقادات، آموزه‌های صوفیانه و درویشی است که به علت رواج صوفی‌گری در عصر صفوی و قاجار (دوره روایی نقالی)، و مهم‌تر از آن، نقل اینگونه داستان‌ها توسط دراویش فرقه عجم و خاکساریه در روایات/متون نقالی شاهنامه وارد شده‌اند. با بررسی روایات مکتوب نقالی می‌توان به روشنی اثرپذیری آن‌ها را از سنت‌ها و عناصر صوفیانه مشاهده کرد؛ سنت‌ها و عناصری مانند پوشیدن جامه درویشی، توبه، زهد، ریاضت و چله‌نشینی، مرگ اختیاری، و انواع کرامات توسط برخی پهلوانان و شاهان حماسی.

واژه‌های کلیدی: نقالی، ادبیات صوفیانه، دراویش عجم، خاکساریه.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40109.2335

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران.

behzad.atooni@abru.ac.ir

۱- مقدمه

نقّالی نوعی قصه‌گویی آمیخته با هنر روایتگری و نمایشی است که یک فرد آن را اجرا می‌کند. به عبارت دیگر، نقّالی «نقل یک واقعه یا قصه است به شعر یا به نثر، با حرکات و حالات و بیان مناسب در برابر جمع» (بیضایی، ۱۳۸۷: ۶۵). در مورد منشاء پیدایش روایتگری و قصه‌گویی، مانند بسیاری از پدیده‌های کهن، سندی در دست نیست، اما شاید بتوان پاپیروسی مصری موسوم به «پاپیروس وستکار» را که به صورتی مبهم به قصه‌گویی می‌ماند، یکی از قدیمی‌ترین اسناد در این زمینه به شمار آورد (عاشورپور، ۱۳۸۹: ۱۷). در ایران باستان احتمالاً پیشینه سنت نقل و قصه‌گویی به گوسان‌ها می‌رسد که دو خویشکاری نوازندگی و روایتگری را برعهده داشتند. هرچند بنا بر پژوهش مری بویس، سنت گوسانی در دوران اشکانی رواج داشته است، ولی به نظر او این احتمال را می‌توان داد که پیشینه آن به عصر هخامنشیان برسد (بویس، ۱۳۶۸: ۵۱-۵۰؛ همچنین درباره گوسان‌ها نک آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۳۳). پس از اشکانیان، در دوره ساسانیان نیز سنت گوسانی روایی زیادی داشته است به گونه‌ای که خنیاگرانی بنام چون باربد و نکیسا در دربار خسرو پرویز به ظهور رسیدند. علاوه بر خنیاگران و گوسان‌ها، ظاهراً در عصر ساسانی، عده‌ای نیز به‌طور خاص وظیفه قصه‌گویی را برعهده داشته‌اند، زیرا بنا به اشاره کتاب *مجمّل التواریخ و القصص*، سمرگوی دربار خسرو پرویز فردی به نام «بهرروز» بوده است (رک *مجمّل التواریخ و القصص*، ۱۳۸۹: ۹۶).

پس از اسلام نیز در ایران سنت نقل و قصه‌گویی - به‌خصوص قصه‌های حماسی و پهلوانی - رایج بوده است و یکی از قدیمی‌ترین اسنادی که به آن اشاره کرده، کتاب *التقصّ عبد الجلیل قزوینی رازی*، فقیه و دانشمند قرن ششم هجری است:

اما جواب آنکه مغازی‌ها خوانند که آن را اصلی نباشد، این هم به ظاهر، بغض علی مرتضی است و اولاد او، و چنانست که متعصبان بنی‌امیه و مروانین بعد از قتل حسین با فضیلت و منقبت علی طاقتم نمی‌داشتند، جماعتی خارجیان از بقیت سیف علی و گروهی بددینان را به هم جمع کردند تا مغازی‌های بدورغ و حکایات بی‌اصل وضع کردند در حق رستم و سرخاب و اسفندیار و کاوس و زال و غیر ایشان... (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۶۷).

هرچند سنت نقّالی در مفهوم اصطلاحی و خاص آن، احتمالاً چند صد سال قبل از

حکومت صفویه در ایران رواج داشته است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۳۸) به طور گسترده، از عهد صفویه به بعد، شاهد اسناد و اشارات مربوط به آن هستیم. در این عهد، نقالی به انواعی چون پرده خوانی، شمایل خوانی، صورت خوانی، حمله خوانی، قوالی، حمزه خوانی، روضه خوانی و سرداری تقسیم می شده است (درباره انواع نقالی رک رازی، ۱۳۹۵: ۴۰). یکی از انواع نقالی، نقالی حماسی - که نقالی شاهنامه جزء اصلی آن به شمار می آید - بوده است که موضوع آن وصف جنگها و دلاوریها بوده و نقال با مهارت هنری خویش غرور و شخصیت ملی حضار و شنوندگان را تقویت می کرده است (آزادفر، ۱۳۹۹: ۳۹-۳۸). در نقالی شاهنامه، نقالان با نقل روایات شاهنامه و دیگر متون پهلوانی چون گرشاسب نامه، بهمن نامه، سام نامه، برزنامه و بانوگشاسب نامه نسل به نسل و سینه به سینه از میراث ملی و قومی ایرانیان پاسداری می کردند و آنها را در میان مردم عامه رواج می دادند. هر چند نقل شاهنامه و قصه های حماسی برآمده از سنتها و روایات پهلوانی کهن است، ولی ویژگی اصلی آن تأثیرپذیری از باورها، عادات، اعتقادات، روابط اجتماعی و روانشناسی نقالان و البته مخاطبان اینگونه نقلهاست.

یکی از ویژگی های بارز روایات / متون نقالی شاهنامه، که آنها را از متون پهلوانی کهن متمایز می کند، تأثیرپذیری نسبتاً گسترده اینگونه روایات / متون، از عادات و عناصر صوفیانه و درویشی است. هر چند در اصل، روایات پهلوانی مرده ریگ ادبیات پیش از اسلام به شمار می آیند، در متون و روایات نقالی، برخی از پهلوانان از عادات و رفتار متصوفه پیروی می کنند و از اصل پهلوانی خود فاصله می گیرند. این امر به حدی است که گاهی خواننده اینگونه متون به یاد داستانها و آیین های عارفانه و صوفیانه می افتد.

۲- پیشینه پژوهش

درباره طومارها و روایات نقالی شاهنامه کتابها و مقالات زیادی چاپ شده است، ولی درباره پیوند و ارتباط ادبیات عرفانی و صوفیانه با متون نقالی شاهنامه تاکنون فقط دو پژوهش صورت گرفته است:

۱. مقاله «نقش صوفیه در گسترش آیین های نقالی و روضه خوانی» (۱۳۹۱) نوشته مشهدی نوش آبادی؛ که در بخشی از این مقاله به نقالی (به خصوص نقالی مذهبی و روضه خوانی) و دو صورت فرعی آن یعنی پرده خوانی و سخنوری، و نقش صوفیه در

گسترش آن‌ها پرداخته شده است.

۲. مقاله «پژوهشی پیرامون چهره اولیا الهی و عرفانی کاوه آهنگر در روایات عامیانه و نقالی شاهنامه» (۱۴۰۰) نوشته بهزاد اتونی و بهروز اتونی که در آن به اعمال و رفتار عرفانی کاوه آهنگر اشاره شده است.

۳- بحث و بررسی

۳-۱ چگونگی راهیابی ادبیات صوفیانه در روایت‌های نقالی شاهنامه

اگرچه اهمیت و رواج صوفی‌گری در عهد تیموری، صفوی و برهه‌ای از حکومت قاجاریه (در این باره رک. محقق، ۱۳۹۰: ۱۷۳-۱۵۹ و مطلبی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۰۸ و ۱۰۷) و نیز علاقه‌مندی عامه مردم به شنیدن قصه‌های عارفانه را می‌توان از عوامل راهیابی ادبیات صوفیانه به روایت‌های نقالی شاهنامه و داستان‌های پهلوانی به‌شمار آورد، به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل راهیابی و نفوذ عناصر صوفیانه و درویشی به داستان‌های نقالی را باید در کیستی نقالان آنها و جوهره فکریشان جستجو کرد.

از دیرباز، متصوفه برای تربیت و تهذیب نفس مردم از قصه و تذکر بهره می‌بردند (جعفریان، ۱۳۷۸: ۷۱) و آیین و آداب صوفیانه را در قالب قصه‌ها و افسانه‌های منتسب به مشایخ این قوم بازگو می‌کردند. هر چند صورت نوشتاری این قصه‌ها در بسیاری از کتب صوفیه امروزه در دست است، ولی به درستی نمی‌دانیم که سنت قصه‌خوانی و افسانه‌گویی شفاهی از چه زمانی در میان صوفیان رواج داشته است. «قراین نشان می‌دهد که قصه‌سرایی و قصه‌گویی، یکی از کارکردهای مهم اجتماعی گروه‌های صوفیه بوده است» (مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۸۷)، به همین دلیل برخی در اویش و متصوفه به قصه‌خوانی در جمع مردم می‌پرداختند. یکی از قدیمی‌ترین اشارات در خصوص شیوه قصه‌گویی و افسانه‌خوانی نزد فتیان و صوفیان (به معنای اخص آن)، قسمت سوم از باب ششم کتاب فتوت‌نامه سلطانی در عصر تیموری است که در آن به آداب این فن و نحوه میدان‌داری نقالان و قصه‌گویان می‌پردازد (رک واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۰۵-۳۰۲). مادام سیرنا، سیاح فرانسوی عهد ناصری در سفرنامه خود، درباره درویش تهران و نقالی آنان چنین می‌نویسد: آنها روزهای نزدیک به نوروز در خارج از یکی از دروازه‌های تهران به نام «دروازه نو» برای صرف غذایی [...] حضور پیدا می‌کنند [...] هر سال، در این زمان، همه نوچه

درویش‌ها که دوران کارآموزی آنان به پایان رسیده است، به مرحله درویشی نائل می‌شوند. بعد از گذراندن آزمایش‌های خاص، شایستگی آنان برای نقالی یا منجمی یا طبابت معین می‌گردد (سرنّا، ۱۳۶۲: ۱۴۸-۱۴۶).

برخی صوفیان قصه‌گو علاوه بر نقل داستان‌های عرفانی و دینی به نقل داستان‌های حماسی، پهلوانی و ملی نیز می‌پرداختند و روایات شاهنامه و دیگر متون حماسی را در جمع مردم بازگو می‌کردند. مرشد عباس زریری، یکی از نقالان بنام اصفهان، در آغاز طومار نقالی خود، در خصوص ارتباط درویش و متصوفه با نقل داستان‌های حماسی و پهلوانی چنین می‌نویسد:

درویشان که به نام صوفیه نامیده شده‌اند، چندین سلسله می‌باشند [...] یک طایفه، معصوم علیشاهی و دیگر غلام علیشاهی و دیگر، نورعلیشاهی است، که ایشان را خاکسار می‌نامیدند [...] سلسله دیگر را عجم می‌گفتند [...] باری، عجم را خدمتگزار و فراش سلسله خاکسار^۱ می‌گفتند و ایشان به انواع مختلف اخاذی نموده، جهت امرار معاش خود بعضی با نشان دادن مار و عقرب و موش خرمایی مردم را دور خود جمع نموده معرکه می‌گرفتند و برخی، شمشیر بران بر پوست شکم خود می‌زدند و گاهی داستان‌های متفرقه خنده‌آور را- که در کتاب موش و گریه شیخ بهایی یا کلیله و دمنه و غیره مذکور است- نقل نموده، در پایان، مرثیه خوانده، اخاذی می‌کردند [...].

و سلسله دیگر از ایشان توسط پرده‌هایی که جنس آن پارچه کتان مشمعی و نقش آن شبیه واقعه کربلا و بهشت و دوزخ بود، مردم را اجتماع می‌نمودند [...].

و گروهی از ایشان، یعنی همان سلسله عجم در قهوه‌خانه‌ها [...] داستان امیر ارسلان رومی و مختارنامه و رموز حمزه و داستان ابومسلم مروزی و اسکندرنامه نظامی و شاهنامه فردوسی نقل نموده و هر یک در خاتمه مرثیه خوانده، از این راه امرار معاش می‌نمودند (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۴۰-۳۷).

از میان سیاحان غربی در دوره قاجاریه، برخی نیز به ارتباط درویش با پیشه نقالی اشاراتی داشته‌اند؛ از جمله سیاح معروف، مادام دیالافوآ که در سفرنامه خود به نقل درویش در شهر تبریز و استقبال روستاییان از نقل قصه‌های رستم اشاره می‌کند (دیالافوآ، ۱۳۶۱: ۴۵؛ به نقل از مشهدی نوش آبادی، ۱۳۹۱: ۲۰۴) و یا یکی از مستشرقین فرانسوی که در آستانه انقلاب مشروطه به ایران سفری داشته است و در بخشی از سفرنامه خود درباره فرقه درویش عجم چنین می‌نویسد:

تعدادشان بسیار زیاد است [...] غالب افراد این فرقه نقال و شاعر دوره گردند. آنان به محض رسیدن به شهر و دیاری به مسجد می‌روند و با ایستادن در کنار منبر برای جمع مؤمنان از شهادت پیشوایان دینی مورد علاقه شیعیان سخن می‌گویند؛ اما در معرکه‌های خارج از مساجد، موضوع سخنشان بیان داستان‌هایی است که از شاهنامه اخذ و اقتباس می‌کنند (المانی، ۱۳۷۸: ۲۵۴-۲۵۱).

هر چند در اویش عجم و خاکسار اصلی‌ترین و شناخته‌شده‌ترین نقالان و قصه‌پردازان متصوفه به شمار می‌آیند، ولی گفتنی است این دو فرقه در سنت نقالی و قصه‌گویی متأثر از فتیان و قلندران بوده و وامدار آنها هستند. در حقیقت، گروهی از قلندران معرکه‌گیر در معرکه خود بعضی از داستان‌های حماسی و پهلوانی را نقل می‌کرده‌اند، (فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه، ۱۳۹۴: ۱۴۶) و قصه‌خوانان و افسانه‌گویان که امروز به آنها نقال می‌گوییم، از جمله گروه‌هایی بوده‌اند که بر اساس آموزه‌های فتوت تربیت شده و بعد از طی کردن مراحل معین، از جانب شیخ یا نقیب خود، مأمور سخن گفتن می‌شده‌اند» (مشهدی نوش آبادی، ۱۳۹۹: ۶۱). در یکی از فتوت‌نامه‌های عهد تیموری، اشاراتی نغز و دقیق به فلسفه قصه‌خوانی و افسانه‌گویی شده است و پنج فایده برای خواندن و شنیدن قصه مطرح گردیده است. در این فتوت‌نامه، حتی آداب میدان‌داری قصه‌گویان مورد بررسی قرار گرفته و هشت نکته ظریف و دقیق در خصوص این آداب بیان شده است (رک واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۰۵-۳۰۲). از مجموعه خطی شماره ۱۰۱۷ محفوظ در کتابخانه ملت افندی استانبول نیز فتوت‌نامه‌ای ناتمام در دست است که در قرن نهم کتابت شده و مطابق سیاق نثر آن احتمالاً در حدود قرن هفتم یا هشتم تألیف شده است. این فتوت‌نامه به شیوه داستان‌های عامیانه‌ای که نقالان و افسانه‌پردازان دوره گرد می‌ساخته‌اند آغاز می‌شود، که می‌توان گواه آن باشد که دست‌کم برخی از افسانه‌پردازان و نقالان پیروان آیین فتوت بوده‌اند (فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه، ۱۳۹۴: ۲۱۷).

هر چند «عمده قصه‌گویان و نقالان دوره صفوی، در اویش قلندری و اهل فتوت بوده‌اند» (مشهدی نوش آبادی، ۱۳۹۹: ۳۳۲)، متأسفانه در نوشته‌های دوره صفوی و سفرنامه‌های سیاحان غربی در آن عصر - که دوره رواج نقالی در ایران به شمار می‌آید - به ارتباط در اویش و اهل فتوت با نقل داستان‌های شاهنامه اشاره چندانی نشده است و هر کجا از نقالان درویش سخنی به میان آمده، غالباً درباره نقل داستان‌های مذهبی توسط آنان بوده

است؛ اگر هم جایی دربارهٔ نقالی غیرمذهبی توسط این فرقه اشاراتی شده است، نمی‌دانیم که آیا منظور، داستان‌های شاهنامه بوده است یا قصه‌های دیگری چون داستان حمزه، امیرارسلان و حسین کرد. یکی از معدود اشاراتی که البته سند قابل توجهی در این زمینه به حساب می‌آید، اشارهٔ تذکرهٔ نصرآبادی به شاعری به نام «حسینا» متخلص به «صبوحی» است که پیشهٔ شاهنامه‌خوانی داشته است. در این تذکره آمده است: «... در اوایل حال، در لباس درویشان، ترک بند بی‌برگی بسته، به سیاحت مشغول شده [...] در فن موسیقی کمال ربط داشت؛ در ساز چهارتار استاد بود؛ قصهٔ حمزه و شاهنامه را هم خوب می‌خواند» (نصرآبادی اصفهانی، ۱۳۱۷: ۳۵۷).

در عهد قاجار، از شاهنامه‌خوانی و نقل داستان‌های پهلوانی توسط دراویش اطلاع کامل‌تری در دست است، به گونه‌ای که برخی از سیاحان غربی در سفر خود به ایران به این موضوع اشاره نموده‌اند - و ما نیز دو نمونه از آنها را بیشتر ذکر کردیم - (برای نمونه‌های دیگر رک به مشهدی نوش آبادی، ۱۳۹۱: ۲۰۵-۲۰۳). یکی از سرشناس‌ترین و معروف‌ترین نقالان این عصر «حاج حسین بابا مشکین» است که ظاهراً از پیروان دراویش عجم و سخنوران بوده و بسیاری از نقالان چیره‌دست دوره‌های بعد از شاگردان او به حساب می‌آمدند (رک هفت لشکر، ۱۳۷۷: بیست و شش) و امروز طوماری از او در دست است.

با توجه به اسنادی پراکنده که دربارهٔ ارتباط متصوفه و دراویش - به خصوص، خاکساریه و عجم - با نقالی قصه‌های ملی و پهلوانی در دست است (و ما به ذکر برخی از آنها پرداختیم)، اکنون با خیال راحت‌تری می‌توانیم این فرضیه را مطرح کنیم که احتمالاً عامل اصلی نفوذ عناصر صوفیانه در روایت‌های نقالی شاهنامه^۱، همین دراویش قصه‌گو و نقال بوده‌اند؛ هرچند، این را نیز نباید از نظر دور داشت که در بستر سنت‌های اسلامی نیز برخی از این عناصر دیده می‌شوند، که همین امر باعث می‌گردد تحقیق ما در حدّ یک فرضیه و احتمال باقی بماند.

۲-۳ بازتاب عناصر و آیین‌های صوفیانه در متون نقالی

۱-۲-۳ جامعهٔ درویشی

خرقه و صوف یکی از جلوه‌های مهم تصوف به شمار می‌آید و صوفیان برای پیدایش و

پوشش آن فلسفه و آداب خاصی قائل‌اند. صوف را لباس پیامبران دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۷۴: ۷۸) به گونه‌ای که گفته‌اند همه جامه‌های موسی (ع) پشمین بود (کلینی، ۱۳۸۷: ۴۵۰/۲؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۵۵) و نبی - صلی الله علیه و آله و سلم - نیز «یلبس الصوف و یرکب الحمار». امامان شیعیان نیز روایات متعددی در محسنات پشمینه پوشی دارند که از مهم‌ترین آنها روایات امام صادق (ع) و امام رضا (ع) در این خصوص است (رک مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۲/۷۹).

خرقه که در کتب نخستین صوفیه به نام‌هایی چون مرقع، خشن، صوف، جبّه و فرجی خوانده می‌شد، پوشیدنش به معنای بیعت با شیخ و تسلیم شدن به حکم او بود، و رمزی برای ارتباط معنوی بین مراد و مرید به حساب می‌آمد (افراسیاب‌پور و همکاران، ۱۴۰۰: ۳۳). از آنجا که جامه درویشی در تصوف اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است و نشانی از معنویت و پاکی سالک به‌شمار می‌آید، سازندگان قصه‌های نقالی نیز گاهی برخی از شاهان و پهلوانان برتر و فرهمند را در هنگام تزکیه و توبه با لباس درویشی وصف کرده‌اند. در یکی از طومارهای نقالی، حال و روز جمشید پس از گریختن از ضحاک - و احتمالاً پشیمانی از کارهای گذشته - اینگونه توصیف شده است: «لباس درویشی در بر کرد؛ گریه کنان از شهر بیرون آمد، بیابان را پیش گرفت و از پی کار خود به در رفت» (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۸). از آنجا که «جنس خرقه اغلب از پشم، پنبه، پلاس و پوست بوده است» (افراسیاب‌پور و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۲)، در طومارهای نقالی گاهی به جای خرقه یا لباس درویشی از اصطلاح پلاس استفاده شده است. برای نمونه، رستم برای ریاضت‌کشی به دستور مسیحای عابد سلاح از تن بیرون می‌آورد و پلاس می‌پوشد (طومار کهن شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۵: ۴۳۴)؛ و سیاوش نیز آن‌زمانی که با لشکر ایران به جنگ بربرها می‌رود، لباسی از پلاس بر تن می‌کند و دور از اردو - بدون محافظ و نگهبان - چادر کرباس می‌زند و مشغول عبادت می‌شود (همان: ۴۹۰).

در یکی از روایت‌های نقالی، آنگاه که گل‌اندام، خواهر کی‌قباد، به دست افراسیاب گرفتار شده و به توران برده می‌شود، «گشواد» که همراه و محافظ اوست، برای یافتن و آوردنش، لباس قلندری بر تن می‌پوشد و در پی ملکه روان می‌شود. پس از هفته‌ای که به اردوی افراسیاب می‌رسد، چنان برهنه و گرسنه و ژنده‌پوش و حقیر می‌نماید که آشپز اردو به او رحم می‌کند و قابی طعام به او می‌دهد (همان: ۵۱). به عقیده نگارنده، رفتن گشواد به

اردوی دشمن با وضعی نامناسب و در کسوت قلندری ژنده‌پوش یادآور درویشان دوره‌گردی است که یکی از سیاحان غربی درباره آنها می‌نویسد: «در همه راه‌های ایران، به‌خصوص بین شهرهای بزرگ، با افرادی با سر و وضعی خشن و دیوانه‌وار مواجه می‌شویم [...] بیشتر این ولگردان بی‌نهایت کثیف هستند و موی سر و ریش خود را آنقدر بلند می‌کنند که با وزش باد به حرکت درمی‌آید» (المانی، ۱۳۷۸: ۲۴۲).

علاوه بر خرقه و پلاس‌پوشی شخصیت‌های داستان‌های نقلی، گاهی نیز با دیگر لوازم و جلوه‌های پوشش درویش روبرو می‌شویم. برای نمونه، در *طومار هفت لشکر*، وقتی که افراسیاب از برابر کیخسرو می‌گریزد و به غاری پناه می‌برد، از قضا، عابدی از نسل فریدون که در آن کوه منزل دارد، رشته درویشی از کمر باز می‌کند و بر گردن افراسیاب می‌افکند و او را به خم کمند می‌گیرد (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۴۶۶). در اصطلاح صوفیه، رشته، میان‌بندی است که درویش خاکسار از روی گفنی (پیراهن خاص درویش خاکسار) بر میان می‌بندند (رک همان: توضیحات مصحح در پی‌نویس، و انصاف‌پور، ۱۳۵۳: ۱۵۹). در طوماری دیگر، در همین داستان، به جای اصطلاح «رشته درویشی» از «دم درویشی» استفاده شده است که فاقد معنی است و به نظر می‌رسد تصحیفی از «دام درویشی» باشد که یکی از معانی «دام» عموماً به معنای سرانداز زنان است (رک دهخدا، ذیل واژه دام)؛ و احتمالاً مراد از «دام» و «سرانداز» درویشان، همان دستاری است که برخی درویشان بر سر می‌بسته‌اند.^۳

۳-۲-۲ توبه

به عقیده متصوفه «توبه، اول منزلی است از منزل‌های راه و اول مقامی است از مقام‌های جویندگان؛ و حقیقت توبه در لغت بازگشتن بود و توبه اندر شرع، بازگشتن بود از نکوهیده‌ها باز آنچه پسندیده است» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۳۷). هجویری سه مقام را برای توبه برمی‌شمارد: یکی توبه و دیگر انابت، و سه دیگر اوبت. توبه خوف عقاب را، انابت طلب ثواب را، اوبت رعایت فرمان را؛ پس توبه رجوع از کبار بود به طاعت، و انابت رجوع از صغایر به محبت، و اوبت رجوع از خود به خداوند (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۳۱-۴۳۰).

در کتاب *انوار المجالس*، از زبان حسن بصری، در شرح کرامت آهنگری بغدادی آمده است: آهنگری را دیدم که آهن تافته سرخ را به دست می‌نهاد و دستش نمی‌سوخت. پرسیدم از او که این، چه حال است؟ گفت: در قحط‌سالی، زنی زیبا به نزد من آمد و گفت:

مرا طعام ده که کودکان خردسال یتیم دارم. گفتم نمی‌دهم تا با من یار نشوی و کام مرا حاصل نکنی... روز سیم به نزد من آمد و گریست و گفت: تن در دادم به شرط آنکه کسی ما را نبیند. پس خانه خلوت کردم و او را به نزد خود بردم. او گفت چرا خانه را خلوت نکردی؟ گفتم: کسی نیست. گفت: به غیر از ما، پنج نفر حاضرند. یکی ذات پاک مقدس الهی که بر ما مناظره می‌نماید، و دو فرشته که موکل توآند و دو فرشته که موکل من‌اند. سخن زن در من اثر کرد و دست از او برداشتم و او را خواهر خود خواندم و طعام دادم. آن زن سر به سوی آسمان کرد و گفت: بار خدایا! همچنان که این مرد آتش شهوت خود را بر من سرد گردانید، تو آتش دنیا و آخرت را بر وی سرد گردان! حال، همچنان که می‌بینی، به برکت دعای آن زن، نیک آتش بر من سرد است (شهرابی اردستانی، بی‌تا: ۳۰۷).

از آنجا که گفته‌اند: «ارتکاب خطا زشت و مذموم است و رجوع از خطا به صواب، خوب و محمود و این، توبه عام است» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۳۴)، پس پشیمانی مرد آهنگر از نزدیکی جستن با زن و فرونشاندن شهوت خود، و جبران آن با طعام دادن به او، جلوه‌ای از توبه عام به حساب می‌آید.

در روایات/ طومارهای نقالی، همین داستان را برای کاوه آهنگر نیز ذکر کرده‌اند. مرشد عباس زریری این داستان را به نقل از داستان گویان و نقالان چنین می‌نویسد:

در زمان وی [کاوه] قحطی شد و او چون متمول بود، به فقرا همراهی می‌کرد تا روزی زن و جیهی نزد وی آمده، گفت: من چند طفل خردسال دارم و مأمورین ضحاک شوهرم را کشته‌اند. سال سخت است و شما با ما همراهی فرمایید. کاوه گفت اگر از در مضاجعت^۴ تسلیم من شوی، هر چه خواهی از تو مضایقه نکنم. زن ناچار پذیرفته، به منزل کاوه رفت، لکن هنگام مقارفت، کاوه مرتکب آن عمل شنیع نگشته و به او ارزاق داد و چون آتش شهوت را در خود فرونشاند، خداوند او را موفق به کسب مقام عالی فرمود (همان).

همین داستان کاوه، در روایتی مردمی از شاهنامه، نعل به نعل مانند روایت منقول از حس بصری در کتاب *انوارالمجالس* نقل شده است، به طوری که در آن، هنگامی که کاوه با زن در اتاقی خلوت برهنه می‌شود، زن با دست محکم بر سینه کاوه می‌زند و می‌گوید مگر قول نداده بودی که مرا به جایی بیاوری که غیر از من و تو کسی آنجا نباشد؟! کاوه که از حرف زن تعجب کرده است به او می‌گوید: مگر غیر از من و تو کسی اینجاست؟ زن

به بالا نگاه می‌کند و می‌گوید: تو نمی‌بینی ولی خدا بالای سر ما ایستاده است. کاوه با این حرف از کرده خود پشیمان می‌شود و از او درمی‌گذرد و او را به خواهری می‌گیرد و یاریش می‌دهد. زن نیز به او می‌گوید خداوند آتش هر دو دنیا را بر تو حرام کند؛ و همین دعا سبب می‌شود که آتش به دست کاوه آسیب نرساند و بتواند آهن گداخته را از کوره به درآورد (رک انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۱۹-۳۱۷).

در خصوص این تأثیرپذیری مستقیم و آشکار روایت/ متن نقالی از داستان منقول از حسن بصری درباره پشیمانی و توبه مرد آهنگر و سرد شدن آتش بر وی، می‌توان بر آن بود که «ظاهراً قصه پردازان و نقالان متأخر، با توجه به پیشه آهنگری کاوه، آن داستان را با زندگی کاوه در هم آمیخته‌اند» (اتونی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۰) و بدین طریق، چهره‌ای عارفانه از کاوه آهنگر به دست داده‌اند.

۳-۲-۳ ریاضت و چله‌نشینی

در نمادشناسی اعداد، عدد چهل بر انتظار، آمادگی، آزمایش و کمال دلالت می‌کند (رک شیمل، ۱۳۸۸: ۲۷۱ و شوالیه و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۷۶) و یکی از پرکاربردترین و در عین حال، نمادین‌ترین اعداد در ادیان و اساطیر به‌شمار می‌آید. در تصوف اسلامی نیز عدد چهل از جایگاهی ویژه برخوردار است به گونه‌ای که صوفیان خلوت، عبادت و مجاهدت چهل روزه را از مستحسبات برمی‌شمارند و یکی از مهم‌ترین رسوم آنان رسم چله‌نشینی است (فروزانفر، ۱۳۴۴: ۱۹۸). بنا بر قول عزالدین محمود کاشانی، سنت خلوت‌نشینی در روزگار رسول الله (ص) نبود و صوفیان بعدها آن را پذیرفتند (کاشانی، ۱۳۷۴: ۱۶۰).

در *اوراد الاحباب* آمده است: «هر کس که خواهد در مراتب صدیقان و درجات صوفیان متحقق شود، باید که عمل به اخلاص کند لله تعالی، و حسن نیت بجای آورد و چهل روز خلوت نشیند و بعضی دو ماه متصل نشینند و بعضی سه ماه و زیادت نیز نشینند، و بعضی در اثنای سال، سه بار یا چهار بار به اربعه نشینند» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۲/۲۹۹).

رسم چله‌نشینی از آداب خاص صوفیه است و در متون ادب پهلوانی اصیل (مانند *شاهنامه*، *گرشاسب‌نامه*، *بهمن‌نامه* و ...)، انجام چنین رسمی برای پهلوانان ملی سابقه ندارد ولی در نهایت شگفتی، بارها در متون نقالی شاهد چله‌نشستن پهلوانان و شاهان به هنگام ریاضت و تزکیه نفس هستیم. برای نمونه، در *طومار زریری* آمده است که جمشید به طلب

«جنگ اسطراب» و «جام جهان‌نما» به سرانندیب می‌رود. او در آنجا به توصیه حضرت طریس غسلی می‌کند و جامه کرباس سفید بر تن می‌پوشد و چهل روز در خط مندلی که به دورش کشیده شده، می‌نشیند و مشغول ذکر وردی می‌شود که حضرت به او یاد داده است. به گفته عباس زریری، «مرشد [حضرت طریس] وقتی بازمی‌گردد، مرید [جمشید] هنوز مشغول ذکر است؛ تا روز چهلم که جمشید بسیار ضعیف و ناتوان می‌شود (شاهنامه نقلان، ۱۳۹۶: ۱۰۳-۱۰۲).

در طوماری دیگر، رستم نیز یک بار رسم چله‌نشینی را به جا می‌آورد و آن، وقتی است که مسیحای عابد شرط دادن دخترش به رستم را ریاضت کشتی او و قناعتش به خوردن روزی یک بادام می‌گذارد. رستم که چاره‌ای ندارد، سلاح از تن بیرون می‌آورد و پلاس می‌پوشد و خود را طاهر می‌کند و پشت غار مسیحا، به مدت چهل روز ریاضت می‌کشد، به طوری که پوست و استخوانی از او باقی می‌ماند (طومار کهن شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۵: ۴۳۵-۴۳۴).

جهانگیر، فرزند رستم نیز که در روایات نقالی به پاکدامنی و عبادت شهره است، روزی ترک زن و فرزند و سلطنت می‌کند و به مدت چهل روز در غاری مشغول عبادت می‌شود. زال که در پی او به آن غار می‌رود، جهانگیر را می‌بیند که پلاس سیاه پوشیده و سر بر سجده نهاده و سیل آسا می‌گرید (همان: ۸۲۴-۸۲۳).

۳-۲-۴ زهد

در متون عرفانی، «مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از آن» (کاشانی، ۱۳۷۴: ۲۷۳). «گروهی گویند زهد اندر حرام بود زیرا که حلال مباحست، [...] و گروهی گفته‌اند که زهد اندر حرام واجب بود و اندر حلال فضیلت» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۷۵-۱۷۴).

در روایات و طومارهای نقالی، برخی پهلوانان و شاهان گرایشی مفرط به زهد و گوشه‌نشینی دارند و مانند یک عارف کامل از تنعمات دنیوی پرهیز می‌کنند. همانگونه که می‌دانیم، علاقه فراوان ایرانیان باستان به شراب و می‌گساری از دیرباز در میان سایر ملل زبانزد بوده است (برای نمونه، رک هردوت، ۱۳۸۲: ۷۷/۱) و نوشیدن انواع گوناگون شراب در مجالس درباری و آیین‌های شادی معمول (برای نمونه، رک بیرونی، ۱۳۵۱:

۲۵۷). این سنت شراب‌نوشی در ادبیات پهلوانی نیز رایج بوده است به گونه‌ای که در شاهنامه و دیگر متون پهلوانی، در بزمی نیست که شراب نوشیده نشود. با این توضیحات، اما در متون نقالی با پهلوانان و شاهانی روبرو می‌شویم که برخلاف دیگر ایرانیان هیچگاه لب به جام نمی‌زنند و زهد پیشه می‌کنند - که البته این موضوع در ادبیات پهلوانی کهن کم سابقه است. از جمله این افراد، سیاوش است که از کودکی از جام متنفر بود (طومار کهن شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۵: ۴۴۰) و پسرش کیخسرو نیز مانند پدر شراب نمی‌نوشید (همان: ۶۲۴).

جهانگیر، پسر رستم، نیز هیچگاه لب به شراب نزده بود (همان: ۶۲۴) و گاهی زهد پیشه می‌کرد (همان: ۸۲۷). زو طهماسب نیز که از شاهان زاهد پیشه طومارهای نقالی است، در بار خود شراب را قدغن کرده بود و دستور داده بود که درباریان در اوقات بیکاری، صحف آدم و ابراهیم و تورات موسی (ع) را بخوانند (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۱۵۲۲). این پادشاه زاهد، هنگام ورودش به پایتخت، به بهانه‌های واهی از سوار شدن بر اسب، فیل یا شتر (که مرکب‌هایی شاهانه و در خور بزرگان بود) سر باز زد و سوار بر دراز گوش وارد شهر شد (همان: ۱۵۲۱). او آنچنان پرهیزگار بود که دستور داد گیو را به علت کشتار تورانیان در جنگ حدّ بزنند و زندان کنند! (همان: ۱۵۲۴)

از نمونه‌های معروف پهلوانان زاهد پیشه در طومارهای نقالی، سیاوش پسر کاوس است که هیچگونه دل بستگی به مال دنیا نداشت و در ابتدای ورودش به توران زندگی زاهدانه‌ای را برگزید و همه اسباب و لوازم خود از زر و سیم گرفته تا اسلحه و اسبش را به مردم بخشید و سر به بیابان گذارد و در غاری معتکف شد. وقتی افراسیاب پیران را در پی او فرستاد، پیران سیاوش را با موی و ریش بلند در غاری بیهوش یافت (طومار کهن شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۵: ۱۵۱۶-۵۱۵).

در جایی دیگر از طومار نقالان، با عابدی از نسل جمشید روبرو می‌شویم که وقتی فهمید مال دنیا وفا ندارد و مرگ هر زنده‌ای را فرامی‌گیرد، چشم از مال دنیا پوشید و گوشه‌نشینی اختیار کرد (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۶۵۱-۶۵۰).

همه این موارد و مواردی دیگر از متون نقالی که بیم تطویل کلام، مانع از ذکر همه آنها می‌شود، نشان از نفوذ افکار زاهدانه صوفیانه در داستان‌های پهلوانی است؛ افکار زاهدانه‌ای که نمونه‌های بسیارش را در کتب متصوفه می‌توان دید.

۳-۲-۵-۵-عالم واقعه

یکی از اصطلاحات رایج در بین اهل تصوف «واقعه» است. در تعریف واقعه گفته‌اند: «اهل خلوت را گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود، چنانکه نایم را در حالت نوم [...]؛ و واقعه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسب است (کاشانی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). در یکی از طومارهای نقالی موسوم به شاهنامه هفت لشکر که در ابتدای قرن سیزدهم کتابت شده است، شاهد به کارگیری گسترده این اصطلاح هستیم؛ که این خود نشان از نفوذ تفکر و باورهای صوفیه در متون/روایت‌های نقالی دارد. در زیر به ذکر نمونه‌هایی از استعمال اصطلاح «واقعه» در این طومار می‌پردازیم:

- [سام] در عالم واقعه، در خواب دید که خادمان آمدند و گفتند: ای سام! مژده باد تو را که اینک پریدخت در رسید (شاهنامه هفت لشکر، ۱۴۰۰: ۱۵۳).

- دوش در عالم واقعه به من [سیمرخ حکیم] نمودند که به موعد شانزده سال، شاهزاده ایران [فریدون] را تربیت نما (همان: ۱۱۶).

- پس خواهران [دختران جمشید] گفتند: ای جان برادر! ما هر دو دیشب پدر خود [جمشید] را در عالم واقعه در خواب دیدیم (همان: ۱۲۳).

- پس در عالم واقعه، کاوه دید که جمشیدشاه بر بالین او آمد و سر او را از خاک مذلت برداشت (همان: ۱۱۹).

۳-۲-۶-کرامت

کرامت «که خرق عادت است که به دست ولی انجام می‌یابد» (غنی، ۱۳۸۶: ۲۲۳) یکی از مهم‌ترین مباحث عرفانی است که داستان‌های صوفیانه زیادی بر گرد محور آن شکل گرفته است. صوفیان قرن‌های اول، اهمیت بسیاری به معجزات و کرامات نمی‌دادند ولی بعدها که پرستش اولیا در بین اهل سلوک شایع شد، موضوع کرامات اهمیت یافت؛ به طوری که جماعت صوفی هر امر غریب و عجیبی را پذیرفته و با پشت پا زدن به هر منطقی و استدلالی آن را به اولیاء نسبت می‌دادند (همان: ۲۳۴). جامی بر این باور بود که «چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله خود گرداند، در هیولای عالم هر نوع تصرفی که خواهد، تواند کرد. بالحققت، آن تأثیر و تصرف حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر می‌شود و وی در میان نی (جامی، ۱۳۳۶: ۲۷). با چنین استدلالی، از

دیدگاه متصوفه، هیچ امر لامحالی نبود که برای ولی ممکن نگردد؛ بنابراین جماعت صوفیه از روی اعتقاد و ساده‌انگاری بسیاری از کرامات را به پیر و ولی خود نسبت می‌دادند. در متون حماسی و پهلوانی، هر چند امور خارق‌عادت جزء ذات آنها به شمار می‌آید و بارها در چنین متونی شاهد کردارهایی منطقی‌ستیز هستیم (در این باره رک صفا، ۱۳۳۳: ۲۴۰-۲۳۹)، ولی موضوع شایان ذکر درباره روایات نقالی این است که در این روایت‌ها گاهی با اعمالی خارق‌العاده روبرو می‌شویم که نه از پهلوان، بلکه از «ولی خدا» یا «عارفی روشن ضمیر» سر می‌زند؛ اعمالی که برگرفته از کرامات اولیاء الله در متون صوفیه است. در حقیقت، منطقی‌ستیزی و عقل‌گریزی برخی اعمال و رفتار اولیاء الله در متون نقالی را نمی‌توان همسو با ذات ادبیات حماسی - که سرشار از اعمال خارق‌العاده است - دانست؛ بلکه آنها را باید از فقرة نفوذ ادبیات صوفیه در ادبیات عامیانه نقالی به شمار آورد. در زیر به ذکر چند نمونه می‌پردازیم.

۳-۲-۶-۱ پدید آوردن اشیاء از غیب

از جمله اصطلاحات ادبیات صوفیه که در متون و روایات نقالی وارد شده است، اصطلاحاتی چون «مستجاب الدعوه» و «کرامت» است. پیر یا ولی، به واسطه ارتباطش با عالم غیب، و با نیروی کرامت می‌تواند اشیائی را از غیب پدید آورد. در متون عرفانی بارها با داستان‌هایی روبرو می‌شویم که پیر و ولی از عالم غیب آب، غذا، طلا و ... ظاهر می‌سازد. برای نمونه، یکی از عرفا، ظرفی دارد که هرگاه قصد وضو می‌کند، آب از آن بیرون می‌آید و هرگاه قصد طعام می‌کند، شیر از آن به درمی‌آید (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۷۱)، یا مثلاً در تذکره الاولیاء به پیری برمی‌خوریم که وقتی کسی دست در جیب خود بُرد تا چیزی به او بدهد، آن پیر دست به هوا کرد و مشتی زر بگرفت و گفت: تو از جیب می‌گیری و من از غیب (عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۲۶۹).

در متون نقالی نیز با یکی از اولیاء الله به نام «سیمرخ حکیم» - که در یکی از طومارها، نام او «هوم عابد» است - روبرو می‌شویم که بنا بر طومار هفت لشکر و طومار نقالی شاهنامه، مستجاب الدعوه است و از اهل کرامت (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۲ و طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۱۹۹). او نیز مانند دیگر اولیاء الله قدرت پدید آوردن اشیاء از غیب را دارد؛ به گونه‌ای که وقتی «مرداد» - سردار ضحاک - به طلب فریدون، به در عبادتگاه او می‌آید،

به برکت اسم اعظمی که می خوانند، دو بیر را بر در عبادتگاه پدید می آورد و موجب ترس و هراس سردار ضحاک می شود (شاهنامه نقلان، ۱۳۹۶: ۱۸۲).

در داستانی دیگر، آصف برخیا، که از اولیاء الله است، در مقابل دیدگان کیخسرو و درباریان ایران، از غیب سفره‌ای از طعام می گسترد که هر کدام در طعم و لذت گویی در دنیا بی سابقه بود (همان: ۳۲۴۰).

۳-۲-۶-۲ دانستن زبان حیوانات

یکی از کرامات مهم اولیاء الله که بازتابی گسترده در کتب صوفیه داشته است، سخن گفتن حیوانات با آنان است. از جمله این حکایات می توان به سخن گفتن عتبه غلام با کبوتر، سخن گفتن شیر با ابراهیم ادهم (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۶۸)، سخن گفتن خرابوسلیمان خواص با او (جامی، ۱۳۳۶: ۲۳۰-۲۲۹ و انصاری، ۱۳۶۲: ۵۲۱)، فهم سخن پرنده‌ای سفید توسط یکی از اولیاء الله (کلابادی، ۱۹۶۹ م: ۱۸۹)، و بالعکس، فهم درس مولانا توسط سگان بازاری (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۶۰) اشاره کرد. این بن مایه عرفانی، در یکی از طومارهای نقالی - در داستان سخن گفتن پرنده با کاوه آهنگر - بازتاب داشته است. در این طومار، کاوه که از اولیاء الله است (شاهنامه نقلان، ۱۳۹۶: ۱۸۶) مورد خطاب مرغی که بر لب دیوار نشسته قرار می گیرد و از او خواسته می شود که به دیدار حضرت یوشع برود:

... ناگاه صدایی شنید که یکی می گوید: «امیر کاوه!». کاوه هر چه نظر کرد، کسی را ندید و تا سه مرتب این آواز را شنید و بالاخره متحیر گشته که این صدا از کجاست [...] چون نیک نظر کرد مرغی را بر لب دیوار دید که به او اشاره می کند. کاوه پس از توجه کامل به او گفت: تو مرا صدا می زنی؟ جواب داد بلی. کاوه از عبرت بر جای خود خشکید. پرسید چه می گویی؟ گفت حضرت یوشع الآن تو را می خواند (همان: ۱۸۸).

۳-۲-۶-۳ تصرف در نفوس

از آنجا که اساس طریقت تصوف بر ولایت است و خدای را دوستانی است که آنها را به ولایت خود مخصوص گردانید و والیان مُلک وی اند (هجویری، ۱۴۰۴ هـ.ق: ۲۶۸، به نقل از سجادی، ۱۳۸۳: ۷۹۱)، از این روی، این دوستان که همان اولیاء الله هستند، به عنوان والیان مُلک حق، قادر به تصرف در نفوس مردم اند. این تصرف، گاهی در قالب شفا دادن

بیماری هاست؛ همان گونه که مولانا جلال‌الدین، فخرالدین سیواسی را که به حمی محرقه مبتلا بود و اطبا از معالجه وی عاجز بودند، شفا داد (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۰۲-۱۰۱) و شیخ احمد جام، با خواندن دعایی، دست راستِ مردی را که فلج شده بود، درمان کرد (غزنوی، ۱۳۸۸: ۱۸۸؛ برای انواع شیوه‌های کرامت شفابخشی رک حقی، ۱۳۹۷: ۱۴۸-۱۲۹). در داستانی از طومارهای نقالی، یکی از کراماتِ آصف برخیا که از اولیاء الله است و از جانب سلیمان نبی (ع) به دربار کیخسرو آمده تا ایرانیان را به دین سلیمان دعوت کند، بینا نمودن چشم «قارنِ رزم‌زن» است که بر اثر کهولت سن نابینا شده است (شاهنامهٔ تقالان، ۱۳۹۶: ۳۲۳۹).

یکی دیگر از مصادیق تصرف ولی خدا در نفوس مجازات دشمنان و منکران است، به گونه‌ای که مثلاً در حکایتی از کشف الاسرار آمده است:

بی ادبی بیامد و جامهٔ شیخ ببرد. شیخ در میان آب گفت: بار خدایا! اگر دانی که این غسل بر متابعت رسول می‌کنم، دست از او بستان تا جامهٔ من باز آرد. هم در ساعت، آن مرد می‌آمد و جامهٔ شیخ می‌آورد و دست او خشک گشته، جامه بر کنار مردابه نهاد. شیخ گفت: بار خدایا! اکنون که جامه باز رسانیده، دست او باز رسان. دست او نیکو شد (میبدی، ۱۳۸۲: ۲۳۴/۷-۲۳۳).

شبهه به همین کرامت، در یکی از طومارهای نقالی، در باب پیری عابد نیز آمده است. در این طومار می‌خوانیم: برزو در طلسم موصل، بر بالای کوهی، به پیری عابد که در حال عبادت بود، برخورد کرد. برزو که تصور نمود او نگهبان طلسم است، شمشیر کشید و بر بالین پیر رفت و دستش را عَلم کرد تا او را بزند، ولی دستش به زیر نیامد و به همان حالت ماند. پیر به او گفت: شمشیرت را غلاف کن. برزو پاسخ داد: دستم به فرمانم نیست. پیر فرمود: بسم الله بگو! وقتی برزو بسم الله گفت، دستش به زیر آمد و تیغ را غلاف کرد (شاهنامهٔ تقالان، ۱۳۹۶: ۱۳۰۲-۱۳۰۱).

۳-۲-۶-۴ برکت بخشی به طعام

از جمله کراماتِ دیگر اولیاء الله، تصرف در اشیاء و برکت بخشی به مال یا طعام است. در احوال شیخ جام آورده‌اند:

روزی شیخ الاسلام به خانهٔ علی درزی بود. من آنجا رفتم با قوم از یاران، پس علی درزی گفت: یا شیخ الاسلام، چیزی اندک دارم و میهمان بسیار. گفت چند باشد؟

بیش از منی پنج نان نبود و کاسه‌ای دو سه خوردنی. شیخ الاسلام چیزی بر آن خواند و باد بر وی افکند. تا جمله بیست تن بودیم، همه سیر بخوردیم و هنوز باقی چیزی بماند که از آن، چند روز بخوردند (غزنوی، ۱۳۸۸: ۱۵۰).

همین برکت بخشی به طعام را، در طومار زریری، و در همان داستان پیر عابدی که برزو در طلسم موصل به دیدار او رفت شاهد هستیم. پیر گرده‌ای نان از دیگی سنگی به برزو می‌دهد. برزو که پهلوانی تنومند است به پیر می‌گوید: من از این نان و بلکه ده برابر این سیر نمی‌شوم. پیر به او می‌گوید: بسم الله بگو! وقتی برزو بسم الله می‌گوید، با همان یک گرده نان سیر می‌شود (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۳۱۰۲-۳۱۰۱).

۳-۲-۷ مرگ

به عقیده صوفیه، مرگ یکی از بهترین نعمت‌هایی است که خداوند به بندگان خاص خود عطا می‌کند. عرفا بنا بر حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» بر این باورند که جویندگان حق باید پیش از مرگ ظاهری مرگ خود را اختیار کنند تا به وصال دوست برسند. اینگونه مرگ که در اصطلاحات صوفیه از آن به عنوان مرگ اختیاری یاد می‌شود، در حقیقت، «قمع هوای نفس و اعراض از لذات است که سبب معرفت می‌شود و مخصوص نشأت انسانی است» (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۴۴). عطار در خصوص مرگ اختیاری می‌گوید:

چنان شو تو که گر آید عجل پیش تنت مانده بود، جان رفته بی خویش
اگر پیش از اجل مرگیت باشد ز مرگ جاودان برگیت باشد
(عطار، ۱۳۳۹: ۱۶۷)

در یکی از طومارهای نقالی، با داستانی روبرو می‌شویم که در آن افراسیاب، به تقلید از اولیاء صوفیه، مرگ اختیاری برمی‌گزیند و ترک تعلقات دنیوی می‌کند و خویش را قبل از مرگ جسمانی آماده مردن می‌نماید:

القصة، افراسیاب سخت اندوهگین شد و از شدت فکر و خیال، خواب به چشمش نیامد. برخاست و پیاده از کاخ بیرون رفت و همه جا سیرکنان می‌گشت تا به گورستان رسید [...] ناگهان افراسیاب، حیرت‌زده، مرده‌ای را دید که متصل از یکی از قبرها بیرون می‌آمد و مجدداً به گور می‌رفت [...] شاه پیش رفت و گفت: کیستی؟! مرده‌ای یا زنده؟ و این چه کاری است که می‌کنی؟!

پیر مرد، متوجه افراسیاب شد و او را شناخت و [...] عرض کرد: پسر پشنگ! من از

سرداران تور بودم. چون ایرج [را] قتل عام کرد و من از دنیا خسته شدم، کاخ و باغ و ثروت را رها کردم و در این گورستان معتکف شدم و مشقِ مردن می‌کنم [...] جهان ناپایدار است.

افراسیاب گفت: پدر! من هم می‌توانم مشقِ مردن کنم؟

پیرمرد خندید و عرض کرد: شما سلطان دو هزار و یک شهر هستی و حبّ ریاست داری...

افراسیاب، لباس سلطنت از تن به درآورد و با نیزه و شمشیر قبری برای خود مهیا نمود و مثل همان پیرمرد شروع نمود به مشقِ مردن کردن! (طومار کهن شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۵: ۵۱۱).

در ادامه داستان، افراسیاب تاج و کمر و خزانه شاهی را به لَهْک داد تا بجای او شاهی دیگر برگزینند (همان: ۵۱۳-۵۱۲). یکی دیگر از بن‌مایه‌های داستانی کتب صوفیه به اختیارِ خود مردن اولیاءالله است. همچنانکه معروف‌ترین نمونه آن به اختیارِ مردنِ درویشِ پاک‌باخته در برابر دیدگان عطار نیشابوری است؛ آن زمانی که به نزد عطار که در حال معامله بود آمد و چند بار «شیء الله» گفت و عطار به او نپرداخت. پس درویش به او گفت: چگونه خواهی مرد، و عطار پاسخ داد همچنانکه تو خواهی مرد. درویش نیز گفت: تو چون من می‌توانی بمیری؟ پس کاسه چوبیش را زیر سر نهاد و «الله» را بر زبان آورد و جان به جان آفرین تسلیم نمود (جامی، بی‌تا، ۵۹۹؛ همچنین برای نمونه‌هایی دیگر رک قشیری، ۱۳۶۱: ۵۴۴ و بیرونی، ۱۳۶۲: ۶۰/۱).

در طومار مرشد عباس زریری نیز مرگِ کاوه آهنگر - که از اولیاءالله به شمار می‌آید - به تقلید از برخی مشایخ صوفیه، به اختیار خودش است. در این طومار آمده است: کاوه، پس از بی‌مهری‌های نوذر، در مجاور دخمه فریدون معتکف نشست. نوذر، پس از یورش افراسیاب به سرزمین ایران، از بی‌اعتنایی‌ها و بی‌مهری‌های خود به کاوه پشیمان شد و برای دلجویی کاوه به دخمه فریدون رفت. کاوه که مایل به دیدار نوذر نبود، از حضرت یزدان طلب آموزش نمود و خاتمت حیاتِ خویش را مسألت کرد. سپس کلمه لا اله الا الله، آدم صفی الله، نوح نجی الله، ابراهیم خلیل الله را بر زبان جاری ساخت و بخفت و جان به جان آفرین داد. (شاهنامه تقالان، ۱۳۹۶: ۱۴۵۸-۱۴۵۷).

۴- نتیجه گیری

با بررسی دقیق تاریخ نقالی در ایران و پژوهش در طومارهای نقالی شاهنامه، می توان به این نتیجه رسید که برخی درویش عجم و خاکسار که در کسوت نقالان اینگونه داستانها ظاهر می شدند، نقش بسزایی در نفوذ و گسترش ادبیات صوفیانه در روایت های نقالی شاهنامه داشته اند. از جمله مهم ترین تأثیر گذاری های ادبیات صوفیانه بر ادبیات نقالی را می توان به قرار زیر دانست:

۱. شباهت جامه پوشی برخی پهلوانان و شاهان حماسی با درویش و متصوفه.
۲. نسبت دادن داستان توبه یکی از صاحبان کرامت به کاوه آهنگر.
۳. زهد و گوشه نشینی برخی پهلوانان و شاهان حماسی چون سیاوش، کیخسرو و نوذر.
۴. تقلید و وامگیری چله نشینی ها و ریاضت های جمشید، رستم و جهانگیر از ادبیات صوفیه.
۵. سرزدن و پدیدار شدن انواع کراماتی چون پدید آوردن اشیاء از غیب، دانستن زبان حیوانات، تصرف در نفوس، و برکت بخشی به طعام، از برخی عابدان و اولیاء الله در طومارهای نقالی.
۶. مرگ اختیاری افراسیاب و کاوه آهنگر، به تقلید از داستان های صوفیانه.

پی نوشت ها

۱. خاکسار به فرقه ای هستند از فقرا که منسوب اند به درویشی موسوم به سید جلال الدین حیدر و از این رو، جلالی هم خوانده می شوند. فقرای این طایفه به مناقب خوانی روزگار به سر می بردند. مراسم سخنوری و سردمداری هم غالباً کار آنهاست (زرین کوب، ۱۳۴۴: ۲۳۱).
۲. در طومارهای نقالی، داستان پهلوانانی چون گرشاسب، سام، برزو، فرامرز، آذربرین، و دیگر فرزندان و فرزندزادگان رستم، همگی در ذیل عنوان شاهنامه آورده می شوند.
۳. از راهنمایی دوست فرزانه ام، دکتر میثم احمدی در این خصوص کمال سپاسگزاری را دارم.
۴. همبستری، با هم یک جا خفتن.

فهرست منابع

- آزادفر، محمدرضا (۱۳۹۹). *شگردنامه نقالی*، تهران، نشر غنچه.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). *زبان، فرهنگ و اسطوره*، تهران: معین.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸). «مقدمه‌ای بر نقالی در ایران»، *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی* (گوهر گویا)، سال ۳، شماره ۴، پیاپی ۱۲، صص ۶۴-۳۵.
- اتونی، بهزاد؛ اتونی، بهروز (۱۴۰۰). «پژوهشی پیرامون چهره اولیاء الهی و عرفانی کاوه آهنگر در روایات عامیانه و نقالی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۷، شماره ۶۵، صص ۳۸-۱۳.
- افراسیاب‌پور، علی اکبر؛ بهمنی مطلق، یدالله (۱۴۰۰). «پوشش و لباس و نمادهای آن در ادبیات عرفانی»، *فصلنامه عرفان اسلامی*، سال ۱۷، شماره ۶۷: صص ۴۴-۲۷.
- افلاکی، شمس‌الدین (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- المانی، هانری رنه (۱۳۷۸). *از خراسان تا بختیاری*، ترجمه غلامرضا سمیعی، جلد اول، تهران: نشر طاوس.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۶۹). *فردوسی‌نامه*، ج ۳، تهران: علمی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، تصحیح سرور مولائی، تهران: توس.
- انصاف‌پور، غلامرضا (۱۳۵۳). *تاریخ و فرهنگ زورخانه*، تهران: انتشارات فرهنگ و هنر مرکز مردم‌شناسی ایران.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۴۵). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بویس، مری (۱۳۶۸). *گوسان پارتی و سنت نوازندگی در ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: توس.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۱). *التفهیم لاوائل الصنایع التنجیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی ایران.
- _____ (۱۳۶۲). تحقیق ماللهند، ترجمه منوچهر صدوقی سها، ج ۱، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بیضایی، بهرام (۱۳۸۷). *نمایش در ایران*، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۳۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران: کتابفروشی محمودی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۸). *قصه خوانان در تاریخ اسلام و ایران*، تهران: انتشارات دلیل.
- حقی، مریم (۱۳۹۷). «شیوه‌های کرامت شفابخشی در متون نشر عرفانی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۴، شماره ۵۲، صص ۱۵۴-۱۲۱.

- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه، ۱۶ جلد، تخران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دیالافوآ (۱۳۶۱). سفرنامه دیالافوآ، ترجمه فره‌وشی، تهران: خیام.
- رازی، فریده (۱۳۹۵). نقالی و روح‌وحسی، تهران: مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴). ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات آریا.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۷۸). زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- سرنا، کارلا (۱۳۶۲). آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: کتابفروشی زوار.
- شاهنامه نقلان (۱۳۹۶). نوشته عباس زریری اصفهانی، به کوشش جلیل دوستخواه، تهران: ققنوس.
- شاهنامه هفت لشکر (۱۴۰۰). تصحیح محمد جعفری قنواتی و زهرا محمدحسینی صغیری، تهران: خاموش.
- شهرابی اردستانی، محمدحسین (بی تا). انوارالمجالس، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- شوالیه، ژان؛ گریبان، آلن (۱۳۸۸). فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق سودابه فضائلی، ج ۲، تهران: جیحون.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۸). رازاعداد، ترجمه فاطمه توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳). حماسه سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر.
- طومار شاهنامه فردوسی. (۱۳۹۹). به کوشش سیدمصطفی سعیدی. تهران: خوش‌نگار، چاپ سوم.
- طومار کهن شاهنامه فردوسی. (۱۳۹۵). به کوشش جمشید صداقت‌نژاد. تهران: دنیای کتاب.
- طومار نقالی شاهنامه (۱۳۹۱). مقدمه و ویرایش سجاد آیدنلو، تهران: به‌نگار.
- عاشورپور، صادق (۱۳۸۹). نمایش‌های ایرانی، جلد ۴، تهران: انتشارات مصور.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۹). الهی‌نامه، تصحیح فواد روحانی، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۸۴). تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۸). مقامات ژنده پیل (احمد جام)، به اهتمام حشمت‌الله مؤید، تهران: علمی و فرهنگی.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶). تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوار.
- فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (۱۳۹۴). تصحیح مهران افشاری، تهران: نشر چشمه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۴). احادیث مثنوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). نقض، تصحیح میرجلال‌الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). ترجمه رساله قشیریه، ترجمه حسین بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱ / ۶۱

کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۷۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: سخن.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۳). *شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح علی شیروانی، تهران: الزهرا.

کلابادی، ابوبکر محمد (۱۹۶۹ م). *التعرف لمذهب اهل التصوف*، تصحیح محمدامین النواوی، مکتبه الکلیات الازهریه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷). *اصول کافی*، تحقیق مهدی آیت الهی، تهران: جهان آرا. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

مجمّل التواریخ و القصص (۱۳۸۹). *تصحیح ملک الشعرا بهار*، تهران: انتشارات اساطیر. محقق، مهدی؛ لاریجانی، آرزو (۱۳۹۰). «بررسی تأثیر حکومت های مغول و تیموری بر گسترده شدن اندیشه های عرفانی»، *فصلنامه تحقیقات زبان و ادب فارسی*، دوره جدید، شماره ۴، پیاپی ۷: صص ۱۷۶-۱۵۹.

مشهدی نوش آبادی، محمد (۱۳۹۱). «نقش صوفیه در گسترش آیین های نقالی و روضه خوانی»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۵، صص: ۲۱۴-۱۸۵.

_____ (۱۳۹۹). *تصوف ایرانی و عزاداری عاشورا*، چاپ سوم، اصفهان: نشر آرما.

مطلبی، مسعود؛ ایزدی اودلو، عظیم (۱۳۹۷). «بررسی مناسبات صوفیان با نهاد سلطنت در دوره های صفویه و قاجاریه»، *سپهر سیاست*، سال ۵، شماره ۱۸: صص ۱۲۴-۱۰۵.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲). *کشف الاسرار و عده الابرار*، ج ۷، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.

نصرآبادی اصفهانی، میرزا محمدطاهر (۱۳۱۷). *تذکره نصرآبادی*، تهران: چاپخانه ارمغان. واعظ کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۵۰). *فتوت نامه سلطانی*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

هردوت (۱۳۸۲). *تاریخ*، جلد ۶، ترجمه هادی هدایتی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران. هفت لشکر (۱۳۷۷). *تصحیح مهران افشاری و مهدی مدائنی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

- Aflaki, Sh. (1983). *Manaqeb al-Arefin*, Edited by T. Yaziji, Tehran: World of Books.
- Afrasiabpour, A; Bahmani Motlaq, Y (2021). "Clothing and its symbols in mystical literature", *Islamic mysticism*, 7 (67), 27-44.
- Almani, H. R. (1999). *From Khorasan to Bakhtiari*, Translated by Gh. Samii, Tehran: Tous.
- Amouzgar, J. (2007). *Language, Culture and Mythology*, Tehran: Moin.
- Ansari, Kh. (1983). *Tabaqat al-Sufiyyah*, Edited by S. Moulai, Tehran: Tous.
- Ashurpour, S (2010). *Iranian Dramas*, vol. 4, Tehran: Mosawwar.
- Atooni, B ; Atooni, B. (2021). "A research on the divine and mystical face of Kaveh Ahangar in the folklore and narration of Shahnameh", *Mytho-Mystic literature*, 17 (65),13-38.
- Attar Neyshabouri, F. (1384). *Tazkarat al-Awlia*, Edited by M. Estelami, Tehran: Zavvar.
- Attar Neyshaburi, F. (1960). *Elahi Nameh*, Edited by F. Rouhani, Tehran: Zavar.
- Aydenlou, S. (2009). "Introduction to naqqali in iran", *Research on persian language and literature (Gowhar-i-Guya)*, 3,4 (12), 35-64.
- Azadfar, M. (2019). *Naqqali Guide*, Tehran, Ghonche.
- Bakhrezi, A. (1966). *Aurad al-Ahbab and Fosus al-Adab*, Edited by I, Afshar, Tehran: University of Tehran Press.
- Beyzaei, B. (2007). *Dram in Iran*, Tehran: Roshangaran.
- Biruni, A. (1972). *Al-Tafhim Le avail Al-Sanaah al-Tanjim*, Edited by J. Homaei, Tehran: Association of National works of Iran.
- _____ (1987) Malolhend research, translated by: M. Sadoughi Saha, Vol. 1, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Boyce, M. (1989). *Partian Gusan and Music Tradition in Iran*, translated by M. Rajabnia, Tehran, Tous.
- Dehkhoda, A. (1998). *Dictionary*, 16 vol., Tehran: Tehran University Press.
- Dialafoa, M. (1982). *Dialafoa's travel book*, Translated by Farahvashi, Tehran: Khayyam.
- Enjayi Shirazi, A. (1990). *Ferdowsi-nameh*, Vol. 3, Tehran: Elmi.
- Ensafpour, Gh. (1974). *History and Culture of Zourkhane*, Tehran: Culture and Art, Iran Anthropology Center.
- Forouzanfar, B. (1965). *Masnavi Ahadith*, Tehran: Tehran University Press.
- Fotovvat-Nameh and Rasael Khaksari* (2015). Edited by M. Afshari, Tehran: Cheshmeh
- Ghani, Q. (2007). *History of Sufism in Islam*, Tehran: Zavvar.
- Ghaznavi, S. M. (2009). *Maghamat-e Zhende Pil (Ahmed Jam)*, Edited by H. Moayyed, Tehran: Scientific and Cultural.
- Haghi, M. (2018). "The Methods of Healing (As A Karā Mat) In The Mystical Prose Texts", *Mytho- Mystic literature*, 14 (52), 121-154.
- Jafarian, R. (1999). *Storytellers in the history of Islam and Iran*, Tehran: Dalil.

- Jami, A. (1957). *Nafahat Al-Olans Men Hazrat al-Qods*, Edited by M. Tohidipour, Tehran: Mahmoudi Bookstore.
- Haft lashkar* (1998). Edited by M. Afshari and M. Madaeni, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Heredot (2003). *History*, 6 vol., Translated by H. Hedayati, Tehran: Tehran University Press.
- Hojwiri, A. (2005). *Kashf al-Mahjub*, Edited by M. Abedi, Tehran: Soroush.
- Kalabadi, A. M. (1969). *Al-Taarof le Mazhab Tasavof*, Edited by: M.A. al-Nawawi, Maktabat al- Koliat al- Azhariyah.
- Kashani, A. (1994). *Description of the Manazel Al-Saerin*, Edited by A. Shirvani, Tehran: Al-Zahra
- Kashani, E. M. (1995). *Mesbah al-Hedayah and Meftah al-Kefayah*, Edited by J. Homayi, Tehran: Sokhan
- Koleyani, M. (2008). *Osoul- e- Kafī*, Edited by M. Ayatolahi, Tehran: Jahanara.
- Majlesi, M. (1982). *Behar al-Anwar*, Beirut: Dar al-Ahiya al-Torath al-Arabi.
- Mashhadi Nooshabadi, M. (2020). *Iranian sufism and ashura mourning*, Isfahan: Arma.
- _____ (2012). "The role of sufis in spread of naqqali and rawzahkhani", *Mysticism Studies*, 15, 185-214.
- Meybodi, A. (2012). *Kashf al-Asrar and Oddat al-Abrar*, vol. 7, Edited by A. A. Hekmat, Tehran: Amir Kabir.
- Mohaghegh, M. and Larijani, A. (2011). "A study of mongol and teymour governments' effects on development of mystical thoughts", *Journal of Research in Persian Language and Literature*, 4 (7), 159-176.
- Mojmal Al-Tawarikh Al-Qesas* (2010). Edited by M. Bahar, Tehran: Asatir.
- Motallebi, M; Izadi Oudlo, A. (2018). "The study of sufism with dynasty in safavid and qajar period", *Sepehr e Siasat*, 5 (18), 105-124.
- Nasrabadi Esfahani, M. M. T. (1938). *Nasrabadi Tazkara*, Tehran: Armaghan Printing House.
- Old Shāh-Nāmeḥ Scroll* (2016). Edited by J. Sedaqat Nezhād. Tehran: Book World.
- Razi, F. (2016), *Naqali and Rohuzi*, Tehran: Center.
- Qazvini Razi, A. (1979). *Naghz*, Edited by M. J. Mohaddes, Tehran: National works association.
- Qosheiri, A. (1982). *Translation of Resaleh Qosheiriyeh*, Translated by H. Osmani, Edited by B. Forouzanfar, Tehran: Scientific and Cultural.
- Safa, Z. (1954). *Epic in Iran*, Tehran: Amirkabir.
- Sajjadi, J. (2004). *A Dictionary of Mystical Terms*, Tehran: Tahoori.
- Schimel, A. M. (2009). *The secret of numbers*, Translated by F. Tawfighi, Qom: University of Religions Publications.

Sepahsalar, F. (1999). *The Biography of Maulana Jalal-u-ddin Molavi*, Edited by S. Nafisi, Tehran: Eqbal.

Serena, C. (1983). *People and Rituals in Iran*, Translated by A. A. Saidi, Tehran: Zavvar.

Shahnameh Haft Lashkar (2021). Edited by M. J. Qanawati and Z. Mohammad Hosni Saghiri, Tehran: Khamoosh.

Shahnameh Storytelling Scroll (2012). Edited by S. Aydenloo, Tehran: Behangar.

Shahname Scroll (2006). Edited by M. Saidi. Tehran: Xosh Negar.

Shahnāme Naqalan (2017). A. Zariri Isfahani, Edited by J. Dustkhah. (Vol. 5). Tehran: qoqnous.

Shahrabi Ardestani, M. H. (No date). *Anwar al-Majales*, Tehran: Islamic bookstore.

Showaliye, J; Gerbran, A. (2009). *Dictionary of symbols*, Translated and researched by S. Fazaeli, vol. 2, Tehran: Jeyhoon.

Vaez Kashefi Sabzevari, H. (1971). *Fotovvat-nama Soltani*, Edited by M.J.Mahjoub, Tehran: Farhang Iran Foundation.

Zariinkoub, A. (1965). *The value of Sofia's heritage*, Tehran: Aria Publications.



The Influence of Sufi Elements on Shahnameh Narrative (Naghali) Texts¹

Behzad Atooni²

Received: 2022/03/06

Accepted: 2022/05/17

Abstract

The storytelling tradition (Naghali) in its specific sense had probably existed in Iran several hundred years before the Safavid rule, but the period of real popularity of Naghali dates back to the Safavid era. Naghali was divided into different types of reading off the screen or curtain such as: Parde-khani, Hamzeh-khani, Shamayel-khani, Sourat-khani, Ghavvali and Rozeh-khani; however, the most important and attractive type of Naghali could be the narration of Shahnameh and epic stories. Although the roots of such Naghali stories (narration of Shahnameh and heroic stories) come from the traditions and narrations of ancient Persian heroism, their main and obvious characteristic is being influenced by the beliefs, convictions, and values of the storytellers and the audience of such narrations. Among these beliefs and values are the teachings of Sufism, which due to the prevalence of Sufism in the Safavid and Qajar eras (Naghali narration period), and more importantly, the narration of such stories by dervishes of Ajam and Khaksariyeh sects, they have entered the narrative/Naghali texts of Shahnameh. By examining the written narrations, one can clearly see the influence of the traditions and elements of Sufi literature on them; Traditions and elements such as wearing a dervish clothing, repentance, asceticism, austerity, voluntary death, and various miracles by some epic heroes and kings.

Keywords: Narration (Naghali), Sufi literature, Ajam dervishes, Khaksariyeh.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40109.2335

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Ayatollah Boroujerdi, Boroujerd, Iran. behzad.atooni@abru.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۷-۹۵

سه گانه اسلام، ایمان و احسان از نظر خواجه یوسف همدانی (با تکیه بر دست‌نویس نویافته/الکشف)^۱

مدینه پور محمود^۲

منصور معتمدی^۳

زهرا اختیاری^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

چکیده

اسلام، ایمان و احسان، سه گانه اصلی ابعاد زندگی دنیوی و اخروی است. مستند این سه گانه حدیثی است معروف به حدیث جبرئیل که نشان می‌دهد اسلام بر اعمال ظاهری، ایمان بر اعمال باطنی و احسان بر مشاهده و رؤیت دلالت دارد. بنابراین مؤمنان مسلمان‌اند، و اهل احسان مسلمان و مؤمن‌اند. اگرچه برخی از صوفیه اسلام و ایمان و گاه احسان را تفسیر و تأویل کرده‌اند، خواجه یوسف همدانی (۴۴۰-۵۳۵ ق) نگاه ویژه‌ای به این مقولات دارد و نخستین کسی است که به‌طور گسترده این سه گانه را در دو اثر خود آورده است؛ نخست در کتاب *رتبه‌الحویات و سپس در کتاب الکشف عن منازل السائرين الى الله. الکشف* (به شماره ۴۳۸، کتابخانه نافذپاشا) مفصل‌ترین اثر خواجه یوسف است که تاکنون منتشر نشده است. براساس دست‌نویسی نویافته از این اثر کوشیده شد تا

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.39828.2323

۲. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
madipurmahmud@gmail.com

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، (نویسنده مسئول).
motamedi.@um.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
ekhtiari@um.ac.ir

دیدگاه‌های وی استخراج و بررسی گردد. در این جستار نشان داده می‌شود که خواجه یوسف به این سه گانه چه نگاه ویژه‌ای داشته و مراتب سیر صعودی انسان را در این مراحل به گونه‌ای تبیین کرده که پیش از وی مطرح نبوده است. از این منظر انسان از مرتبه اسلام به ایمان و سپس به احسان سیر می‌کند و در نهایت، به رؤیت می‌رسد که خواجه آن را حریت و آزادی می‌خواند.

واژه‌های کلیدی: خواجه یوسف همدانی، الکشف عن منازل السائرین، رتبه الحیات، حدیث جبرئیل، سه گانه اسلام، ایمان و احسان.

۱- مقدمه

در قرآن کریم و روایات اسلامی سه مفهوم «اسلام»، «ایمان» و «احسان» در بافت‌های گوناگون آمده است. این مفاهیم از سده‌های نخست هجری جزء پرکاربردترین گزاره‌های فرهنگ اسلامی بوده و به تدریج وارد گفتمان عارفان و صوفیان شده است. یکی از مهم‌ترین نمودهای مفهوم سه گانه اسلام، ایمان و احسان، حدیثی است که در متون اسلامی به حدیث جبرئیل زبان زد شده است. حدیث جبرئیل بیان می‌کند که اسلام به اعمال ظاهری مربوط می‌شود و نسبت به ایمان و احسان عام‌تر است. هم‌چنین ایمان به اعتقادات قلبی، و احسان به مشاهده و رؤیت دلالت می‌کند: هر اسلامی ایمان نیست در حالی که هر ایمانی اسلام است. این سه گانه تا جایی که جستجو شده، تنها در حدیث جبرئیل در کنار هم آمده است.

این حدیث را عمر بن الخطاب، ابوهریره و ابوذر روایت کرده‌اند:

«بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدٌ بَيَاضَ الثِّيَابِ شَدِيدٌ سَوَادِ الشَّعْرِ لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ وَقَالَ يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ صَدَقْتَ قَالَ فَعَجَبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ قَالَ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ قَالَ صَدَقْتَ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ قَالَ مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ أَمَارَتِهَا قَالَ أَنْ تَلِدَ الْأُمُّ رَبَّتَهَا وَأَنْ تَرَى الْخُفَاءَ الْعُرَاءَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّيْءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ قَالَ ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنْ السَّائِلُ

قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ^۱ (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۱: ۴۳۵-۴۳۶؛ مسلم، ج ۱: ۳۶؛ نسائی، ۱۴۰۶، ج ۸: ۲۲۷).^۲

در این پژوهش، فصل دوازدهم *الكشف ورتبه الحیات* ضمن مقایسه، بررسی و تحلیل می‌شود تا از طریق آن به مسئله‌های مطرح شده پاسخ داده شود: این که معنا و مفهوم این سه گانه در آرای خواجه یوسف چه بوده و چه رابطه‌ای با هم دارند و چگونه می‌توان به حریت که حد نهایت احسان است، رسید؟ با یافتن پاسخ این پرسش‌ها، درمی‌یابیم که خواجه یوسف چگونه و با چه ویژگی‌هایی این سه گانه را برای مخاطب معرفی کرده است. هم‌چنین بررسی و شناخت اندیشه خواجه یوسف موجب شناخت بیشتر این سه گانه می‌گردد و با تبیین آن می‌توان سلوک طریقت را برای سالک راه ملموس‌تر کرد. پیش از واکاوی آرای خواجه یوسف، نخست به بررسی مختصر پیش‌بینیه مفاهیم اسلام، ایمان و احسان در قرآن و سخنان صوفیان پرداخته می‌شود تا از این رهگذر میزان تأثیرپذیری و نوآوری خواجه یوسف در این حوزه قابل تحلیل باشد.

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون کتاب یا پژوهش مستقلی در زمینه موضوع این مقاله یافت نشد و نیز درباره تفسیر حدیث جبرئیل تحقیق مستقلی انجام نشده است ولی می‌توان پیشینه پژوهش را این گونه بیان کرد:

محمد السعدی فرهود (صفر ۱۴۱۸ ق) در مقاله «حدیث الإسلام والإیمان والاحسان» حدوداً در چهار صفحه بخش «ایمان» و «احسان» را از حدیث جبرئیل با استناد به آیات قرآنی بدون رویکرد عرفانی، به زبان ساده‌تر معنی و به‌طورمختصر تفسیر کرده است. این نویسنده (صفر ۱۴۱۹ ق)، بخش «اسلام» و «ایمان» را در مقاله‌ای دیگر با همین نام (حدیث الإسلام والإیمان والاحسان) ادامه داده است.

احمد عابدی (۱۳۸۲) در بخشی از مقاله «درجه احسان یا مقام شهود رب» به مفهوم احسان پرداخته و نشان داده است که نام «حسن» مربوط به ملکوت عالم است نه عالم ناسوت و در ادامه، تفسیر احسان از حدیث مربوطه را از زبان خواجه عبدالله انصاری آورده است: اهل احسان در دریای توحید غرق‌اند و عرفان و تصوف در احسان خلاصه می‌گردد، زیرا همه تلاش عرفان چه در باب عبادات و چه در باب معاملات آن است که بنده به مقام

مشاهده یعنی احسان برسد. هرگاه بنده‌ای خداوند را آن گونه که سزاوار اوست، عبادت کند، خداوند نیز پاداش او را به نظر وجه الله می‌دهد. احسان یعنی مقام شهود یعنی روشن شدن حقایق آن گونه که هستند و صاحب مقام احسان پدیده‌ها را آن گونه می‌شناسد که هست.

عبدالحفیظ فرغلی القرنی (۱۳۸۹ق) در مقاله «التصوّف و مقام الإحسان» با استناد به حدیث جبرئیل، مراتب دین حنیف اسلام را در سه مرتبه اسلام (مرتبه نخست)، ایمان (مرتبه متوسط) و احسان (درجه اعلا) که با تقوی همراه است، نشان می‌دهد. همان طور که اسلام بر استسلام الله دلالت می‌کند، حُسن هم علاقه انسان با برادرش را نشان می‌دهد. نویسنده هم چنین به مبحث ایمان و احسان پرداخته و احسان را برابر با اخلاص می‌داند که مرید در نتیجه اخلاص، مراقبت نفس می‌کند.

۳- بحث و بررسی

۳-۱ سه گانه اسلام، ایمان و احسان در قرآن کریم

چنان که علمای لغت گفته‌اند واژه اسلام به معنای انقیاد و گردن نهادن به حکم است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۶: ۳۴۵). اسلام را در اصطلاح، گفتن شهادتین با زبان دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶: ۱۸۲-۱۸۴). در قرآن کریم، این اصطلاح در معانی مختلف و در بافت‌های متفاوت آمده است. تسلیم در برابر فرمان و حکم الهی و داخل شدن در دین اسلام یا تحت فرمان خدا در آمدن و اطاعت از امر او مهم‌ترین معانی اسلام در قرآن کریم است (برای نمونه رک: بقره: ۱۱۲ و ۱۲۸؛ بقره: ۲۰۸؛ زخرف: ۶۹). ایمان را به معنای آرامش، اطمینان قلب و نبود ترس دانسته‌اند و گفته‌اند که وقتی با «لام و با» متعدی شود به معنای تصدیق کردن است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۲۱). در قرآن کریم، ایمان به معنای داشتن باور قلبی است و مؤمن به کسی اطلاق می‌شود که ایمان دارد و در عقیده‌اش راسخ است (برای نمونه رک: یوسف: ۱۷؛ رعد: ۲۸؛ مجادله: ۲۲؛ نحل: ۲۷۹؛ بقره: ۳؛ حجرات: ۱۵ و ۱۷؛ غافر: ۲۸؛ تحریم: ۱۱). هنگامی که اعراب گفتند ایمان آورده‌ایم، خداوند فرمود که بگو هنوز ایمان نیاورده‌اند، بگوئید اسلام آورده‌ایم؛ چراکه هنوز ایمان به دل‌هایتان راه نیافته است.^۳ واژه احسان نیز به معنای زیبایی و خوبی، شایستگی، نعمت بخشیدن و کار نیک انجام دادن است (ابن منظور، ج ۱۳: ۱۷). احسان در اصطلاح به معنای رساندن نفع

نیکو به دیگری است؛ هم‌چنین انجام کاری به شکل نیکو و رساندن خیر یا سود به دیگری بدون چشم‌داشت را گویند (طوسی، ج ۲: ۱۵۳؛ ج ۴: ۴۲۶؛ ج ۶: ۱۸۹). احسان در قرآن به معنای انجام دادن کار نیک و اعمال و رفتار صالح، نیکی کردن به دیگران، انجام دادن کاری شایسته در شکل کامل آن به کار رفته است (برای نمونه رک: بقره: ۳۸؛ نساء: ۳۶؛ قصص: ۷۷؛ رحمن: ۶۰؛ یوسف: ۲۳؛ سجده: ۷؛ انعام: ۱۵۱؛ یوسف: ۲۳؛ تغابن: ۳). احسان در معنا و مفهومی که در قرآن آمده با آنچه در حدیث جبرئیل مطرح شده، متفاوت است.

۳-۲ سه گانهٔ اسلام، ایمان و احسان در نظر عارفان

از مهم‌ترین صوفیان سده‌های چهارم و پنجم، ابوبکر کلابادی (م ۳۸۰ ق)، مستملی بخاری (م ۴۳۴ ق)، قشیری (۳۷۶-۴۶۷ ق) و هجویری (م بین ۴۸۱-۵۰۰ ق) اندکی به بحث سه گانهٔ اسلام، ایمان و احسان پرداخته‌اند. آن‌ها هرچند به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) تمسک جسته‌اند، بیشتر کوشیده‌اند تا این سه گانه را تأویل کنند.

کلابادی می‌گوید: «ایمان در ظاهر و باطن است و باطن یک چیز است و آن قلب است و ظاهر اشیا مختلف است» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۵۶). وی معتقد است که اسلام و ایمان به نزد کسی که عمل را از ایمان نمی‌داند، یکی است (همان: ۳۵۹).

مستملی بخاری ایمان را دو گونه می‌داند: شرعی و حقیقی؛ اعمال دینی جزء ایمان نیست و کفر ضد ایمان است و اگر طاعت ایمان باشد، گناه کفر محسوب می‌شود (مستملی، ۱۳۹۰: ۱۰۲۹). وی از یک سو ایمان را سرسپردگی معنی کرده که لازمهٔ آن تصدیق قلبی است (همان: ۱۰۳۰-۱۰۳۱) و از سوی دیگر ایمان را به مشاهده تأویل کرده است (همان: ۱۰۵۸) یعنی دیدن خدایی او یا دیدن باطن به گونه‌ای که آدمی را سوی خدا گرداند و به خدا گرایاند (همان: ۱۰۶۳-۱۰۶۴). وی با استناد به قرآن، ایمان و اسلام را هم از نظر لغوی و هم از نظر شریعت متفاوت از هم می‌بیند: اشتقاق ایمان یا از امن است یا از تصدیق؛ ولی اسلام خضوع است و انقیاد (همان: ۱۰۷۷). به نظر او اسلام ظاهر دین و امری عمومی ولی ایمان باطن دین است (همان: ۱۰۷۸). یعنی اسلام، تحقیق ایمان و ایمان، تصدیق اسلام است (همان: ۱۰۸۰).

از نظر قشیری اسلام «سر همهٔ عبادت‌ها» و مخالفت با نفس است (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲۵). همو در تعریف ایمان می‌گوید: «ایمان، باور داشتن است به دل بدانچه حقّ او را

بیاگاهاند از غیب‌ها» (همان: ۱۶) یا «ایمان صبر و خوش خلقی است» (همان: ۲۸۵). برای قرب بنده، درجاتی است که قرب اوّل با ایمان و باور داشتن به خدای است. پس از آن، قرب بنده با احسان (همان: ۱۲۵). قشیری در تعریف احسان، ترجمهٔ حدیث جبرئیل را آورده است: «تو او را نبینی دانی که او ترا می‌بیند» و تفسیر می‌کند که دیدن خداوند به مراقبه اشاره دارد؛ چون مراقبت، دانش بنده است که برای رسیدن به این درجه، باید از محاسبهٔ نفس خود فارغ شد و البته هر کس میان خویش و میان خداوند تقوا را حاکم نکند، به کشف مشاهده نخواهد رسید (همان: ۲۸۸-۲۸۹).

هجویری در شرح ایمان به نظر اهل سنت، جماعت و اهل تحقیق و معرفت استناد می‌کند و برای ایمان اصلی و فرعی قائل است: ایمان اصلی یعنی تصدیق به دل و ایمان فرعی یعنی مراعات امر، به عبارتی ایمان طاعت است؛ چون تصدیق در امن مندرج است و بنده به واسطهٔ ایمان با طاعت از عقوبت ایمن می‌گردد (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۱۹-۴۲۰). همو دربارهٔ ایمان می‌گوید که ایمان از جانب حق است ولی گروهی دیگر می‌گویند از جانب بنده است؛ اگر از جانب حق باشد، جبر محض است و اگر از جانب بنده باشد، قدر محض است؛ درحالی که طریق توحید از جبر و قدر به دور است. ایمان، فعل بنده است که به هدایت حق مقرون است. در نتیجه گرویدن، فعل بنده است و گروش، هدایت حق و علامت گرویدن بر دل اعتقاد توحید است. وی بدون اشاره به حدیث جبرئیل از احسان به مشاهده یاد می‌کند یعنی دیدار دل که در آن مرید حق را در خلأ و ملأ با دل می‌بیند (همان: ۴۲۲ و ۴۲۷).

به نظر می‌رسد در میان صوفیان روش ابومنصور اصفهانی (م ۴۱۸ ق) با هم مسلکانش متفاوت است؛ وی در آثار خود، از جمله *آداب المتصوّفه* نظامی سه مرتبه‌ای به کار برده که از حیث معرفت به سه مرتبهٔ کلی علوم شرعی، احوال قلبی (یافت)، توحید و معرفت (لبّ دین) تطبیق می‌کند. وی این مراتب سه‌گانه را به ترتیب اسلام، ایمان و احسان می‌نامد (پورجوادی، ۱۳۷۱: ۱۸). پس از تمهید این مقدمات و بیان پیشینهٔ بحث، اکنون می‌توان به بررسی دیدگاه‌های خواجه یوسف همدانی پرداخت. اما پیش از آن شایسته است به اختصار احوال و آثارش را معرفی کنیم.

۳-۳ معرفی خواجه یوسف همدانی

امام ابویعقوب یوسف بن ایوب بن یوسف بن حسین بن وهرة بوزنجرودی همدانی در سال

۴۴۰ یا ۴۴۱ ق در بوزنجردهمدان به دنیا آمد و در همانجا از استادانی چون ابوالقاسم یوسف بن محمد مهربانی دانش آموخت. وی در جوانی، پس از سال ۴۶۰ ق. راهی نظامیه بغداد شد و به حلقه درس شیخ ابواسحاق شیرازی (م ۴۷۶ ق) فقیه شافعی مذهب و رئیس نظامیه بغداد پیوست و از وی فقه، اصول و کلام آموخت و از شاگردان سرآمد او شد. او هم‌چنین در بغداد از محضر محدثان و فقیهانی هم‌چون ابوالحسین مهتدی بالله، ابوالغنائم هاشمی، ابوبکر خطیب و دیگران سماع حدیث کرد و سپس برای ادامه فراگیری حدیث و فقه و اصول به خراسان، سمرقند، بخارا و اصفهان سفر کرد (یاقوت حموی، ۱۳۹۷ ق، ج ۵: ۲۳۳؛ سمعانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱: ۴۱۲؛ همان، ۱۳۸۲ ق، ج ۲: ۳۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۷۴؛ همان، ۱۴۱۲، ج ۱۷: ۱۲۸؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۷۸؛ ابن فضل الله، ۱۴۲۴: ج ۸: ۱۷۸؛ ذهبی، ۱۴۰۹، ۳۶: ۳۹۷؛ صفی، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۴؛ جامی، ۱۳۷۵: ۳۸۰).^۴

مدتی نگذشت که او از علوم ظاهری دوری گزید (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۹۵؛ رازی، بی تا، ج ۲: ۵۳۲). چون «دلش دردمند شد» و به علمای زمانه بسیار تاخت. در سرتاسر الکشف و جوه انتقادی خواجه به علما بسیار شدید است و به نظر او آنها مشتکی شهوت‌پرستند تا خادم خلق. به نظر او، تزویر و تلبیس در عالم بودن تنیده است (الکشف، ۶۵۷ ق: ۲۹ پ، ۱۸۸ پ، ۱۹۲، ۱۹۲ رو، پ و...).

وی سپس به مرو سفر کرد، در آنجا خلوت‌نشین شد و به ریاضت و مجاهدت روی آورد و به ارشاد مردمان پرداخت و در آنجا خانقاهی بنا کرد که بسیاری از اولیا در محضرش بهره‌ها می‌بردند (ابن جوزی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۷۴) و خانقاهش به «کعبه خراسان» نام‌بردار شد (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۹۵؛ رازی، بی تا، ج ۲: ۵۳۲).

خواجه یوسف سرانجام در سال ۵۰۶ ق. دوباره به نظامیه بغداد بازگشت و به مجلس وعظ و تذکیر پرداخت. وی در همین مجالس بود که یکی از منتقدانش را نفرین کرد و پیش‌بینی کرد که وی در حال کفر از دنیا خواهد رفت و به حقیقت پیوستن پیش‌بینی وی، سبب شد به‌عنوان پیری صاحب کرامت شهرت یابد. وی پس از مدتی دوباره به مرو بازگشت و سپس به هرات سفر کرد و تا پایان عمر در همانجا اقامت گزید. سرانجام در ربیع‌الاول سال ۵۳۵ ق در میانه راه در بامین (در میان مرو و هرات) درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد. پس از مدتی یکی از مریدان او پیکرش را به مرو منتقل کرد و به خاک سپرد (ابن خلکان، همان: ۷۹-۸۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۴۹۲؛ اسنوی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲:

۳۰۰؛ شعرانی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱: ۱۳۶؛ نیهانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲: ۵۲۸).

۳-۳-۱ آثار خواجه یوسف همدانی

از خواجه یوسف همدانی آثاری به فارسی و عربی به جا مانده است که هر کدام جایگاه ویژه‌ای دارند:

۱. **رساله در بیان توحید**: رساله‌ای به فارسی در بیان مراتب توحید که به احتمال بخشی از مجالس خواجه یوسف بوده است و دست‌نویسی از آن در مجموعه شماره ۲۱۱۱۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مسگر نژاد، ۱۳۸۰).

۲. **مجالس عربی**: رساله‌ای است تعلیمی در چهار برگ که به زبان عربی که به احتمال ترجمه بخشی از مجالس خواجه یوسف است. دست‌نویس این رساله در مجموعه ۱۷۹۷ نسخه‌های خطی کتابخانه سپهسالار قرار دارد و ظاهراً در سال ۶۷۰ تحریر شده است (علیایی مقدم، ۱۳۸۵).

۳. **رباعیات منسوب به خواجه یوسف**: استاد امین ریاحی در مقدمه *رتبه الحیات سه رباعی با استناد به کعبه عرفان* آورده است (همدانی، مقدمه ریاحی، ۱۳۶۲: ۱۷-۱۸). در *عرفات العاشقین* اوحدی ده رباعی آورده شده است که از این تعداد، نه رباعی متعلق به سنایی (م ۵۴۵ ق) و یک رباعی متعلق به شمس‌الدین کیشی (م ۶۹۵ ق) است (اوحدی، ج ۷: ۴۷۲۸-۴۷۳۰؛ سنایی، ۱۳۸۵: ۱۱۱۷، ۱۱۳۹، ۱۱۴۵، ۱۱۴۹، ۱۱۵۹، ۱۱۶۴، ۱۱۶۷، ۱۱۷۴؛ میرافضلی، ۱۳۹۴: ۳۵؛ گلستانه، ۱۳۹۱: ۲۳).^۵

۴. **مجالس**: مجالسی نویافته از خواجه یوسف که در کتاب *مجالس عارفان* منتشر شده است. این کتاب دارای ۲۲ مجلس از مجالس عارفانه ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰ ق)، خواجه یوسف و عارفی ناشناخته است. این کتاب را آقای راشدی‌نیا در سال ۱۳۹۴ تصحیح و چاپ کرده است.

۵. **رتبه الحیات**: رساله کوتاه تعلیمی-عرفانی به شکل پرسش و پاسخ است. این کتاب به کوشش استاد محمد امین ریاحی در سال ۱۳۶۲ به چاپ رسیده است (همدانی، مقدمه ریاحی: ۲۱-۲۲).

۶. **الکشف عن منازل السائرین إلى الله**: در بیان منازل حقائق و بیان اسرار مغایب که تاکنون تصحیح و چاپ نشده است. این اثر تا سده هشتم از کتاب‌های معروف صوفیان

بوده و در بسیاری از آثار نام آن را در کنار *فصوص الحکم* ابن عربی به عنوان اثری ارزشمند معرفی کرده‌اند (سمنانی، ۱۳۸۳: ۳۴۰).

خواجه یوسف *الکشف* را به احتمال بسیار حدوداً پس از ۵۰۰ هجری نگاشته‌است. برای تأیید این ادعا می‌توان به سخن خواجه یوسف اشاره کرد که در کتاب مذکور گفته‌است: «پانصد سال است تا قول صدیق اکبر، خلیفه رسول (ص) در میان امت در خواطر و عقول می‌گردد (*الکشف*: ۴۷ رو)».

این کتاب شرح و گزارش *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری نیست و هیچ ارتباطی با آن ندارد. رجبی فر در مقاله خود این دو کتاب را در مقام مقایسه قرار داده و نشان داده است که این دو کتاب هیچ ارتباطی با هم ندارند (رجبی فر: ۱۳۹۸).

دست‌نویس منحصربه‌فرد این کتاب به شماره ۴۳۸ در مجموعه نافذپاشا در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می‌شود. جلد اول آن گویا مفقود است و جلد دوم در ۲۵۶ برگ ۱۵ سطری و با خط نسخ نسبتاً خوش کتابت شده است. محمد بن اسماعیل شریف حسنی کجاتی، در روز شنبه ۷ جمادی‌الاول سال ۶۵۷ ق از کتابت این دست‌نویس فارغ شده است. در پایان نسخه گفته شده که امیر سیف‌الدوله محمد بن قاضی حق همین نسخه را در نیمه محرم سال ۶۶۸ ق نزد همین نویسنده فرستاده است (بخظه) و نظام‌الدین محمد بن شیخ کامل‌الدین نسخه را به گواهی ابراهیم بن اسماعیل بکری شیرازی زنجانی مقابله و تصحیح کرده است. میکروفیلم این نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۵۹۱-ف موجود است.

در *الکشف*، خواجه یوسف مفاهیم حیات روحانی را مطرح کرده و چون مریدان و مخالفانش پرسش‌هایی درباره آن مفاهیم داشته‌اند، آن پرسش‌ها را نیز پاسخ داده است. اصل کتاب دارای سیزده اصل بوده و مجلد دوم که در دسترس ماست، شامل اصل دهم تا سیزدهم، در شرح چهار اصل «جمع و فرق»، «فصل و وصل»، «بالغ و طفل» و «حریت» فراهم شده است. نویسنده، مقدمه را با حمد و ستایش خداوند آغاز می‌کند و میان خداوند و انسان نود و نه عالم تجلی برمی‌شمارد. این عوالم را نه با فهم، عقل و زیرکی بلکه با دل، سر و جان می‌توان گذراند. همچنین میان آدمی تا خداوند نود و نه عالم کیش وجود دارد که بر پایه تلطف و مجاذبت است و مرید در طریقت باید از چهارده منزل گذر کند (*الکشف*، ۶۵۷ ق: ۲ پ). وی برای روشنگری و صحه گذاشتن بر عقاید خود گاهی نظرات

مباحیان، فلاسفه، طباعیان، مزدکیان و... را نقد و رد کرده است. این کتاب دارای تعبیرات تازه و شعرگونه و با بیان اغلب استدلالی، بسیار ساده و روان است و در جای جای آن آرایه‌های لفظی، معنوی، اطناب، ترکیب‌های اضافی، تتابع اضافات، عناصر جفتی و گاهی سه‌تایی هم در واژگان و هم در جمله‌ها بسیار پرتکرار است.^۷

۳-۴ سه گانه ظاهر، باطن و حقیقت

خواجه یوسف بر پایه حدیث جبرئیل زندگی دینی را مختلف‌الدرجه می‌داند که شامل اسلام، ایمان و احسان است. وی در اصل دوازدهم نسخه‌الکشف با استناد به حدیث مذکور، تفسیر می‌کند که انسان در مراتب دینی خود چگونه باید سیر کند تا به کمال احسان یعنی مرتبه «معاینه و مشاهدت و رؤیت» برسد؛ بنابراین دین اسلام راستین سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت را دربردارد که طریقت عرفانی را نشان می‌دهد. اسلام، ایمان و احسان از مفاهیم مهمی است که خواجه کوشیده آن را با استناد به حدیث جبرئیل در دو کتاب *رتبه‌الحیات و الکشف عن منازل السائرین* شرح و تفسیر کند. نظام اندیشگانی خواجه یوسف در اصل دوازدهم *الکشف* - اصل در بیان بالغ و طفل در طریق الله - که همراه با آیات، احادیث، مثال و تمثیل بسط داده شده، همان است که در *کلّ رتبه‌الحیات* به‌طور مختصر آورده شده است.

خواجه یوسف در *رتبه‌الحیات* با پرسش «زنده کیست و زندگانی چیست؟» آغاز می‌کند و پاسخ می‌دهد: «زنده به نزد اهل بصایر و یقین آسوده است و زندگانی آسودن» (*رتبه‌الحیات*: ۱۳۶۲: ۲۷). «تا مرد از آسایش حظوظ دنیا متبری نگشت، اقامت وظایف دین او را به تحقیق میسر نگشت»؛ زیرا با یک دل دو چیز متضاد را نمی‌توان دوست داشت و کسی که اسیر حظوظ دنیا است از سنا و عز اسلام بی‌بهره می‌ماند (همان: ۳۲).

خواجه در *الکشف* از «رسیدگی و بلوغ» طریقت سخن می‌گوید: بلوغ در طریقت در حد تکلیف باید باشد. رسیدگی و بلوغ به ترتیب عالم عین و غیب و غیب غیب را دربرمی‌گیرد. بلوغ نهایت کمال است و نهایت کمال هر منزلی، بدایت منزل بالاتر از آن است. مراحل بلوغ عبارت‌اند از: «بلوغ اسلام»، «بلوغ ایمان» و «بلوغ احسان». و رای آن «بلوغ یقان»، «بلوغ عیان»، «بلوغ بیان عیان»، «بلوغ برهان بیان عیان» و «بلوغ نیستی» است؛ «بلوغ نیستی» نهایت کمال نسبت به همه منازل گذشته است و مرید تا از همه منازل، از منزل

اسلام تا منزل «برهان بیان عیان» گذاره نکنند، به «بلوغ نیستی» یعنی اشرف منازل نخواهد رسید (۱۴۰-پ-۱۴۱، رو، پ). خواجه در جای دیگر در بررسی بلوغ احسان، مراتب دیگری پس از بلوغ احسان برمی شمارد که شامل «بلوغ ایقان»، «بلوغ عیان»، «بلوغ برهان»، «بلوغ ولایت» و «بلوغ نبوت» است که از شرح آن نمی توان برآمد (الکشف: ۱۷۵-پ). در عالم طریقت همه به «بلوغ نیستی» نمی رسند؛ ممکن است از راه بمانند و دچار فترت گردند؛ چه بسا ممکن است بتوانند سیر و سلوک را دوباره از سر بگیرند که آن هم به اذن الهی است (همان: ۱۴۳-رو).

۳-۵-۵ اسلام، ایمان، احسان

سیر سه گانه اسلام، ایمان و احسان صعودی است و ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. به نظر خواجه یوسف کمال مطلوب اسلام آن نیست که بنده به شهادتین و اعمال دینی اکتفا کند بلکه باید از تعبّد ظاهری فراتر برود تا به کمال اسلام یعنی ایمان برسد و هم چنان مرزهای ایمان را درنوردد تا به کمال ایمان یعنی احسان برسد. به بیان دیگر از «عین الیقین» به «علم الیقین» و از «علم الیقین» به «حق الیقین» سیر صعودی کند. هرچند اسلام حصنی برای بنده است، ولی بنده در این مرتبه مستغرق حفظ قالب خود است؛ دل نیز وطن گاه ایمان است و نظاره گر عالم غیب. وطن گاه احسان «سر» است و بر عالم غیب غیب ناظر (همان: ۱۴۶-رو)؛ در نتیجه، اسلام در ایمان و ایمان در احسان مندرج است. غایت اسلام بدایت ایمان است و غایت ایمان بدایت احسان. «حریت»، غایت احسان است که هدف غایی دین محسوب می شود. اهل اسلام علم الیقین دارند و در بی قراری و درد به سر می برند. اهل ایمان در عین الیقین اند و خداوند عالم را تعظیم می کنند و از کارهای خود شرمگین اند تا به مرتبه احسان یعنی حق الیقین می رسند. در این مرتبه، محو عالم حق الیقین می شوند و با تجلی فردانیت از خود فانی می شوند تا جز «رب العالمین وأرحم الراحمین» باقی نماند (همان: ۱۴۸-رو).

۳-۵-۱ بلوغ اسلام

خواجه یوسف با استناد به حدیث جبرئیل توجه ویژه‌ای به بُعد معرفتی اسلام دارد و تعریف ویژه‌ای از آن به دست می دهد. نظر او درباره حقیقت اسلام غیر از اسلامی است که یک

مسلمان مادرزاد دارد. هنگامی که مسلمان به اسلامش آگاهی می یابد، می خواهد حقیقت اسلام را دریابد و آگاهانه به آن عمل کند. در این صورت، دین بر او کامل می شود «الإسلام أن تشهد لا اله الا الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتحج البيت وتصوم رمضان، فإذا فعلت ذلك فأنت مسلم» (رتبه الحیات، ۱۳۶۲: ۳۳؛ الکشف، ۶۵۷: ۱۴۴ پ).

خواجه ادامه می دهد: اسلام نخستین مرتبه بلوغ و مجموعه ای از اعمال و شرایع دینی است که به قالب مربوط می شود (رتبه الحیات، ۱۳۶۲: ۳۸). هر چند انجام فرایض دینی در این مرحله مایه آسودگی است، ولی مرتبه ای نازل و عام نسبت به ایمان و احسان است (همان: ۳۴). ناگفته نماند که بدون اعمال اسلام نمی توان در مدارج بالاتر گام برداشت (الکشف، ۶۵۷: ۱۴۴ پ). مثال این دیدگاه، نطفه ای است که مراحل رشد علقه، مضغه، عظام، لحم و عصب را می گذراند تا به درجه حیات برسد. جنین در مرحله نطفه، علقه و مضغه مرده است و در حالت عظم و لحم حیاتی ندارد تا این که نفخ در او دمیده و حیاتش آغاز می گردد. در عالم طریقت هم همین گونه است؛ نطفه همانند علم معاملات است؛ هنگامی که در گشت می آید، معامله «تکلفی و مجاهدتی» است. سپس «تکلف و مجاهدت» در گشت می آید و به «معامله عادت» بدل می گردد، آنگاه «معامله عادت» به «معامله حلاوتی و لذتی» تغییر پیدا می کند، سپس، «معامله حلاوتی» هم در گشت می آید تا «طبعی و خلقتی» او می شود تا این که نفخ یعنی حیات دین در دل مرید دمیده می شود که به آن اسلام می گویند. اسلام به خاطر منازل علم و عمل تکلفی، عادت، حلاوتی و طبیعتی کمال محسوب می شود ولی در برابر منازل پیش رو ناقص است. همان طور که جنین از دنیای تاریک آزاد می گردد، دل نیز از عالم دین وارد عالم گشایش و بسیط می گردد که به او رضیع می گویند. می دانیم که ولادت طفل همراه با رنج و خطر جان مادر و طفل است، رهرو هم در عالم طریقت با دشواری روبه رو است. همین که طاعت رهرو طبیعتش شود، به پایان بلوغ اسلام می رسد و در بدایت مرتبه ایمان قرار می گیرد (همان: ۱۴۱ پ - ۱۴۳ پ).

هدف غایی خواجه یوسف در آموزه هایش رسیدن به «حریت» است. در نتیجه، برای رسیدن به حقیقت اسلام باید تسلیم محض بود که در این صورت به ثمره آن یعنی حریت می توان رسید. بنده باید بداند که وی مملوک خداوند است و هر گونه تصرف خداوند در او جایز است (همان: ۱۴۸ پ - ۱۴۹ رو، ۱۵۱ رو). جایگاه انقیاد متفاوت است که خواجه در الکشف به آن پرداخته است:

۱. **تسلیم در عالم قضا و قدر:** در این عالم امر و نهی وجود ندارد. تسلیم در آن واجب است، زیرا خداوند «مُنشیء و مُبدع و مُظهِر» آن است بی واسطه. بیماری و از دست دادن مال و فرزند و... نمونه‌های عالم قضا و قدر است (همان: ۱۵۱پ).

۲. **تسلیم در عالم امر:** تسلیم در عالم امر دو گونه است: الف) انقیاد قضا و قدر که در آن، قضا جاری می‌شود و کاری که می‌خواهد به انجام برسد، به فرمان خداوند «مُحَلّی و مزین» می‌گردد. ب) انقیاد امر که در آن، فرد برحسب توان خود تسلیم می‌شود؛ اگر از آن روی بگرداند، کافر است و اگر قبول کند ولی با تسلیم پیش نرود، فاسق است (همانجا).

۳. **تسلیم در عالم نهی:** عالم نهی هم همانند عالم امر دو گونه است: الف) انقیاد قضا و قدر که در آن بنده از کاری نهی می‌گردد و اگر آن را انجام ندهد، جایگاهی ویژه نزد خداوند می‌یابد. ب) تسلیم در برابر آنچه که نهی شده و باید از آن کناره بگیرد. مرید اگر در برابر منهی تسلیم نشود، بیگانه است و اگر تسلیم شود و به زبان و دل منقاد گردد ولی با کردارش تسلیم نشود، فاسق است و دیگر مسلم و منقاد کامل نیست. خلاصه سخن این که هرچه در زندگی بنده پیش بیاید، در این سه عالم جای می‌گیرد (همان: ۱۵۲رو، پ). بر اساس این سه اصل، تسلیم و انقیاد به‌طور کامل واجب است.

محبت و رضای خداوند هنگامی شامل حال بنده می‌گردد که بنده به امر خداوند «ممتثل» باشد و از نهی او «منزجر». کسی که خواهان مقام «نیستی» است، باید «متسلم» او باشد. خواجه یوسف تأکید می‌کند که خداوند «دوستان» خود را از طریق طاعت - که همان راه افراد محبوب و مختار انبیا و اولیا است - برمی‌گزیند. مریدی که ممتثل و مقهور نور تجلی خداوند باشد، هر اندیشه‌ای که در ذهنش خطور کند، به واسطه آن نور تجلی است (همان: ۱۵۳پ).

۳-۵-۲ بلوغ ایمان

مرید در سیر طریقت پس از گذار از آسایشگاه اسلام به آسایشگاه ایمان - که با فکر سروکار دارد - می‌رسد (رتبه/الحیات: ۱۳۶۲: ۳۸). در این مرتبه به «بلوغ غیب» می‌رسد و «تلیس ابلیس» و «دستان نفس» در برابر او تضعیف می‌گردد و «در باغ غیب بگشایند تا از اغیار آزاد شود، آفتاب شهودش بتابد تا از چراغ مستغنی شود... آن توّمن بالله و ملائکته وَ کُتبه وَ رُسُله...» (همان: ۴۲؛ الکشف، ۶۵۷ق: ۱۴۶رو). به نظر خواجه ایمان همانند نطفه‌ای

است که در وجود صدیقان و صادقان دگرگون می‌گردد؛ گاهی به رجا، گاهی به خوف، گاهی به محبت و در نهایت به کشف یعنی وطن‌گاه احسان می‌رسد. به بیان دیگر کشف، نهایت بلوغ ایمان و بدایت عالم احسان است (همان: ۱۴۴) و در این مرحله به «امن مطلق» نائل می‌شود. دنیا با تمام خلل خود به دنبال او دوان ولی او از دنیا حرّ است (همان: ۱۵۸). (رو.)

۳-۵-۳ اسلام و ایمان

خواجه یوسف برای تفسیر بلوغ اسلام و ایمان، نخست اسلام و ایمان را تعریف می‌کند: اسلام از تسلیم برمی‌آید و ایمان از امن ریشه گرفته (همان: ۱۵۷) و معنی آن تصدیق است؛ چنان که در این آیه بدان اشارت رفته «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا»^۱. بلوغ تصدیق آن است که مرید با دل و هفت اندام تصدیق کند و از دنیا نفور باشد. تصدیق، نخست به زبان است و در آخر حالت تن و حلاوت دل و جان است. تصدیق اگر زبانی باشد، ایمان اطفال است. تصدیق دل هنگامی رخ می‌دهد که جزو سرشت دل شود نه این که تکلفی باشد (همان: ۱۶۶) (پ). هر چه درباره حقیقت «امن» یعنی حقیقت ایمان گفته‌شد، درباره حقیقت تصدیق هم صدق می‌کند (همان: ۱۶۹) (رو.).

خواجه یوسف در عین این که میان اسلام و ایمان ارتباط تنگاتنگی برقرار می‌کند، آن‌ها را متفاوت از هم می‌داند. از طرفی می‌گوید که اسلام و ایمان از هم جدا نیستند؛ آن‌ها در هم‌اند و با هم‌اند (رتبه الحیات: ۱۳۶۲: ۴۱)، از طرف دیگر، اسلام متعلق به جهان خلق (جهان صنّک و ضیق) است ولی ایمان به عالم غیب. برای فهم بهتر ارتباط آن دو، همان مثال جنین را می‌آورد. اختلاف و اتفاق اسلام و ایمان همانند نطفه‌ای است که به مرحله جنین می‌رسد سپس به دنیا می‌آید و آنگاه به مرحله رضیعی می‌رسد؛ جنین و رضیع اگرچه یکی‌اند ولی با هم متفاوت‌اند. همه منازل اسلام، منزل به منزل پوشش و بستگی است ولی منازل ایمان همه گشایش است تا به نهایت برسد. نخستین گشایش همانند حرکت جنین در رحم است و آخرین گشایش همانند تولد اوست (الکشف، ۶۵۷: ق: ۱۴۵) (رو.).

اسلام از سویی مقدمه ایمان و از سوی دیگر نتیجه ایمان است؛ از آنجا که اسلام منسوب به عالم عین است، در نخستین مرتبه قرار می‌گیرد و ایمان که مربوط به عالم غیب است در مرتبه دوم (رتبه الحیات: ۱۳۶۲: ۳۹). این دو از نظر واژگانی متفاوت‌اند ولی یک

مفهوم را می‌رسانند. اعمال و اذکار تن ظاهری است ولی افکار، باطنی است. هنگامی افکار و دیدار دل برای مرید راه را آشکار کند، اعمال ایمانی بر او ظاهر می‌گردد و اذکار پنهان می‌شود (همان: ۴۱-۴۲).

بلوغ اسلام هنگامی رخ می‌دهد که رهرو همهٔ منازل جسمانی را از سر گذرانده باشد و در نتیجهٔ آن، ایمان هم چون آفتاب بر صحرای دل رهرو می‌تابد؛ اینجاست که اسلام در ایمان غرق می‌شود و دویی اسلام و ایمان از میان برمی‌خیزد (الکشف، ۶۵۷ ق: ۱۴۴ پ). سیر مرید از عالم اسلام به عالم ایمان به این صورت است که ذکر به فکر، کردار به دیدار، عین به غیب، نفس به دل، جهر به سر و ظاهر به باطن بدل می‌گردد (رتبه‌الحیات: ۱۳۶۲: ۳۹).

هنگامی که بنده خود را در ظاهر و باطن تسلیم امر و نهی حق می‌کند، مؤمن است. ایمان از امن مشتق شده؛ بنابراین مسلم، ایمن هم هست. اگر ایمان را در معنای تصدیق هم به کار ببریم، درست است؛ چون کسی که جسم، زبان و دلش را به امر و نهی خداوند بسپارد، با جسم، زبان و دلش مصدق است؛ روندهٔ باایمان فراتر از خلق و «خودی خود» است و سرسپردهٔ امر و نهی حق، با این رویکرد، تسلیم بر او درست می‌آید و از این نظر که در ظاهر و باطن خود را به قضای الهی تسلیم کرده، مؤمن است (همان: ۳۶-۳۷).

خواجه اسلام را به قالب (عالم عین) مربوط می‌داند و ایمان را به قلب (عالم غیب)، که این دو رابطهٔ متقابل با هم دارند؛ زیرا از یک سو قلب اگر یاری نکند، از قالب کاری برنمی‌آید و از سوی دیگر قلب بدون یاری قالب نمی‌تواند ببیند. هر آنچه به غیب مربوط باشد، قلب اصل است و قالب تابع آن؛ و برعکس هر آنچه مربوط به عین باشد، قالب اصل است و دل تابع آن (همان: ۳۸). ایمان هرچند غیبی است و در عالم غیب خانه دارد، ولی با عالم عین اتصال دارد. از طرف دیگر اسلام، عینی است و به عالم غیب اتصال دارد. ایمان همانند رئیسی است که خانه در شهر دارد و اسلام همانند دهقانی است که در روستا به سر می‌برد. رئیس، از دهقان و کشاورزی اسلام چاره‌ای ندارد و همین‌طور دهقان از خانهٔ رئیس (الکشف، ۶۵۷ ق: ۱۶۰ رو).

به بیان دیگر، جسم روی به سوی خلق دارد ولی دل روی به سوی حق. اسلام بر عالم جسم امیر است تا رهرو در پردهٔ سلامت بماند، از آفات دو جهانی نگاه داشته‌شود، با خوف و رجا به خدمت حق پردازد و پای‌بند امر و نهی گردد. اسلام هرچند منسوب به حضرت

حقّ است و بازگشتش به سوی حقّ، ولی مستغرق حفظ قالب است. دل -وطن گاه ایمان- بر خلاف جسم، مستغرق نظاره عالم غیب است. ایمان، امیر دل است که گاهی توجّهش به سوی خداوند، گاهی به سوی نبوت، گاهی به سوی تقدیس و تنزیه ملائکه، گاهی به سوی عدل دوزخ و فضل بهشت و گاهی به سوی خیر و شرّ است. اسلام در اغلب احوال، خلقی است تا حقّی ولی ایمان در بیشتر احوال حقّی است و به ندرت خلقی (همان: ۱۴۵ پ-۱۴۶ رو).

در بلوغ غیب (ایمان)، تمامی حواسّ در حجب اند؛ دل به عنوان حقیقت و مغز مغز حواسّ در یابنده غیب است؛ البته از چگونگی، چونی، چرایی و چندی آن نمی توان آگاهی یافت. درک حقیقت دشوار است، درک غیب دشوارتر؛ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۹ (همان: ۱۵۵ پ-۱۵۶ رو).

۳-۵-۴ نشانه های اهل ایمان

خواجه برای بالغان ایمان که مقیمان عالم غیب اند، سیزده ویژگی برمی شمارد: یکم، فکر غیب های غیب بر آنها چیره می گردد و در عالم هستی در بی خبری اند؛ دوّم، مستغرق افکار غیبی اند؛ سوّم، غرق در طاعت اند؛ چهارم، بسیار کم خواب اند؛ پنجم، کم خوراک اند؛ ششم، مراعات و تفقّد شهوت راندن با عیال و کنیزک می کنند چون آنها را از غیب دور می دارد؛ هفتم، نواخت فرزندان و خانواده و... بر آنها دشوار است؛ هشتم، سخن این جهانی همانند زهر بر آنها ناگوار است؛ نهم، به هر چه بنگرند، در آن نمونه آن جهانی می بینند؛ دهم، هر بلا یا نعمت این جهانی را بلا و نعمت آن جهانی می پندارند؛ یازدهم، اغلب، احوال آن جهانی را در رویا می بینند؛ دوازدهم، مردم به واسطه اهل ایمان فرد مفسد یا مصلح را از هم بازمی شناسند؛ سیزدهم، هر کسی که با صدق و اخلاص به آنها بنگرد، آنها را به دوستی می گیرد (همان: ۱۶۲ پ-۱۶۵ رو).

۳-۵-۵ بلوغ احسان

وجه سوّم آسودگی احسان است «الإحسانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَاعْلَمْ أَنَّهُ يَرَاكَ» (رتبه الحیات، ۱۳۶۲: ۵۳؛ الكشف، ۶۵۷ ق: ۱۴۶ پ). این مقام خوف و خشیت الهی را به همراه دارد (رتبه الحیات، ۱۳۶۲: ۵۵) که پیامبر اسلام از آن به رؤیت

تفسیر کرده است (الکشف، ۶۵۷ ق: ۱۷۵ رو) جایگاه ایمان - با همه شرفی که دارد - همانند زمین است در مقابل آسمان احسان (رتبه الحیات، ۱۳۶۲: ۵۳). این مرتبه ویژه انبیا و صدیقان است که در آن «فنا در فنا» است: خداوند در حق بنده گانی که تسلیم‌اند می‌فرماید: «فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَفُؤَادًا بِي يَسْمَعُ وَبِي يَبْصُرُ وَبِي يَعْقِلُ»^{۱۰} (همان: ۴۳-۴۴). آنها «در طاعت مستعمل طاعت آیند و در معصیت از معصیت منزّه آیند» (الکشف، ۶۵۷ ق: ۱۵۵ پ).

مرید در این مرتبه از خلق و همه شهوات آزاد است که این آزادی ممکن است «ملکی» یا «ملکی» یا کتابی یا رسولی یا حشری یا قضا و قدری باشد. اگر ملکی باشد، از اغیار ایمن و صفتش علا است، اگر ملکی باشد، از خلق و دنیای غدار ایمن و صفتش صفا است، اگر کتابی باشد، ایمن از هواجس و وساوس نهاد و صفتش زکاست، اگر رسولی باشد، از شرک گفتار و کردار و افکار ایمن و صفتش بقاست و چون بعثی باشد، از خدیعت و دستان و زهرات دنیا ایمن و صفتش حیاست و اگر قضا و قدری باشد، از جمله کائنات ایمن و صفتش وفا است (رتبه الحیات، ۱۳۶۲: ۵۳-۵۴).

خواجه یوسف می‌گوید که ایمان در نهایت کمال به کشف می‌رسد و این کشف آغاز مرتبه احسان است. رونده در مرتبه کشف همانند مولود یک‌ساعته از ظلمت به نور می‌رسد که در مرتبه احسان و در نهایت کمال آن به رؤیت می‌رسد (الکشف، ۶۵۷ ق: ۱۴۶ پ- ۱۴۷ رو).

۳-۵-۶ مراتب احسان

خواجه یوسف زندگی در مرتبه آسودگی احسان را در دو مرتبه تعریف می‌کند. نخست، مرتبه «تَعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ» است که درجه عالی احسان است و دیگری، مرتبه «فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَاعْلَمْ أَنَّهُ يَرَاكَ» است. این مرتبه، فروتر از مرتبه نخست ولی بلندمرتبه‌تر از مرتبه ایمان است که این مرتبه، به زبان اهل طریقت «مقام مراقبت» نام دارد. همان‌طور که خانه اسلام، تن و خانه ایمان، دل است، خانه پرورش احسان، سر و جان است. جان خانه «كَأَنَّكَ تَرَاهُ» و سر خانه «فَاعْلَمْ أَنَّهُ يَرَاكَ» است (رتبه الحیات، ۱۳۶۲: ۵۵-۵۶).

باری، رونده در آسایشگاه «كَأَنَّكَ تَرَاهُ» زنده به جان و در آسایشگاه «فَاعْلَمْ أَنَّهُ يَرَاكَ» زنده به سر است. آسوده در عالم دیدار حق، زنده به سر و آسوده به

دیدار حق زنده به جان است (همان: ۶۲). «كَأَنَّكَ تَرَاهُ» در وجود رونده تجلی می کند و عدم ظاهر و باطنش را فرا می گیرد و «عالمی نو از غیب با غیب در غیب» نهاده می شود (الکشف، ۶۵۷ ق: ۱۷۵ پ)؛ چرا که بلوغ احسان بلوغ غیب غیب است که رهرو در آن غیب را از غیب باز می شناسد و خودی خودیش از میان می رود، با دل تفکر می کند و واردات غیبی بر دل او می نشیند؛ بنا بر این نگرش، تفکر، آگاهی، بصیرت، فهم و احساس او همه غیبی می گردد و «گیرنده غیب، گرفته غیب، بیننده غیب و دیده غیب، دریابنده غیب، دریافته غیب» است (همان: ۱۶۹ پ). هر سخنی بگوید، «از غیب با غیب در غیب» است یعنی با تجلی خداوند از وجود خود و هستی نیست می گردد؛ البته این نیست شدن آشکارا نیست که بتوان بیان کرد؛ بلکه در دل و صفات دل پوشیده می ماند، زیرا تجلی علم قدیم فقط در دل می تابد و اعضای دیگر به حکم تبعیت از دل نیست می گردند (همان: ۱۷۵ رو).

۳-۵-۷ علم لدنی و احسان

خواجه یوسف تعریفی از علم لدنی ارائه می دهد و میان این علم و احسان ارتباط برقرار می کند. وی می گوید علم لدنی سرّ و مغز همه علوم و جان همه معرفت هاست، ولی علوم اکتسابی همانند پوست آن است (همان: ۱۷۲ رو).

هر مرتبه ای از این سه گانه دارای درجاتی است که درجه اعلاهی احسان علم لدنی است که باطل کننده خودی است. با این که اهل احسان همه اوقاتشان، صفاتشان، سفر و حضرشان، پوشش و طعامشان، سخنان و اشاراتشان، علم و معرفتشان، عقل و فکرشان و حسن و درکشان همه غیبی است ولی صاحب علم لدنی ورای این نشانه هاست. سخن صاحب علم لدنی از سوی خداوند است که بدون اندیشه آشکارا می گردد و آنچه می ماند حقایق و معانی و اسرار است؛ «وَأَتَيْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»^{۱۱} علم لدنی این گونه نیست که گاهی باشد و گاهی نباشد، بلکه یک مقام است.

خواجه یوسف حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را شاهی برای مدعای خود آورده و می گوید شناخت تمام خود با جهل به عدم خود سامان می پذیرد. اگر معرفت «خودی خود» یعنی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» صورت بگیرد، معرفت حق یعنی «فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بر او آشکارا می گردد (همان: ۱۷۱ رو- ۱۷۲ پ).

۳-۵-۸ ایمان و احسان

خواجه یوسف همانند اسلام و ایمان، ایمان و احسان را جدا از هم نمی‌بیند بلکه ایمان را در احسان مندرج می‌داند. غایت ایمان به احسان ختم می‌شود که بدایت احسان است و حریت غایت احسان است که خواجه هدف غایی طریقت مرید را نشان داده است. ایمان، ولایت ایمن یافتن در حرم پادشاست؛ ولی احسان، ولایت ایمن یافتن در حرم خاصگان مشاهده پادشاست. زنده به ایمان «خانه در ولایت تعظیم حق دارد تا ایمن بود از خلق، و خلق از وی ایمن بود. یا خانه در جوار ملائکه دارد تا از آدمی، پری و شیاطین ایمن بود و ایشان از وی ایمن بوند. یا در بساتین و ریاض امر و نهی و وعد و وعید کتاب مسکن دارد تا از دوست و دشمن ایمن بود و دوست و دشمن از وی ایمن بوند. یا بر پی اقدام انبیا و رسل روان بود تا از غول انسی و جنی ایمن بود. یا حجره در فزع قیامت دارد چنانکه پروای خود و خلقتش نبود تا عالمیان از وی ایمن بوند، و او از همه ایمن بود. یا در گردابه قضا و قدر در سیاحت بود تا کتاب و سنت و راه و طریقت و پیشه‌ها و حرفت و علوم و معرفت از وی ایمن بود، و وی ازین چیزها ایمن بود». ایمانی که خواجه از آن سخن می‌گوید نسبت به اسلام کامل‌تر است ولی نسبت به جهان احسان، جهان تفرقه، پراکندگی، محجوبی و دوری، شرک خفی و غیبت است. احسان یعنی «أَنْ تَعْبَدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ»، استغراق در وحدانیت، استهلاک در فردانیت، احتراق در الهیت را به‌همراه دارد (رتبه/الحیات، ۱۳۶۲: ۵۳-۵۴).

گفتیم که خواجه یوسف با استناد به حدیث جبرئیل ایمان را مربوط به عالم غیب می‌داند ولی تأکید می‌کند که اهل ایمان تا ظاهر غیب می‌تواند پیش برود. در این مرحله، اسرار به‌طور کامل آشکار نیست، بلکه در عالم احسان آشکار می‌گردد. ایمان از دل برمی‌خیزد تا صفات را تغییر دهد ولی احسان از سرّ و جان برمی‌خیزد و بر دل و تن افراد تأثیر می‌گذارد تا ذات آدمی از احسان بصیرت بیابد. اهل ایمان همانند جنین است که از حجب مواتی رها شده، ولی از حجب حیاتی هنوز آزاد نشده است (الکشف، ۶۵۷ ق: ۱۴۷ پ)؛ بنابراین مقام رهرو احسان از مقام رهرو ایمان والاتر است. با این‌که رونده راه ایمان متوطن عالم غیب است و صفاتش یعنی «دید و یافت و گرفت و داد و سِتدش» همه غیبی است ولی در عالم عین حضور دارد درحالی‌که رونده راه احسان هم خودش و هم صفاتش همه غیبی است. بهره رونده راه احسان از «بِی سَمْعٍ وَبِی بَصَرٍ وَبِی نِطْقٍ» و «وَمَا عَرَفَ اللَّهُ غَيْرُ اللَّهِ وَمَا قَالَ اللَّهُ غَيْرَ اللَّهِ»^{۱۲} است؛ ولی بهره اهل ایمان و احسان «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا

فَأَنْ وَبِقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ^{۱۳} است که در حالات و صفاتشان تأثیر دارد؛ «دل و دیده غیب غیب ز غیب غیب در غیب غیب، خانه ساخته برای غیب؛ گرفته غیب و گیرنده غیب؛ گرفت و گرفتن هر دو ز غیب غیب» (همان: ۱۶۹، پ، ۱۷۰، رو). خواجه یوسف هنگامی که سخنانی از «غیب غیب غیب» یعنی احسان می گوید، گویا خود نیز پله های اسلام و ایمان را یکی یکی پشت سر گذاشته و به احسان رسیده است.

۴- نتیجه گیری

سیر سه گانه اسلام، ایمان و احسان سیر صعودی است و ارتباط تنگاتنگی با هم دارند و به ترتیب، مراحل رشد دینی هر مسلمان است. به نظر خواجه یوسف، اسلام هر چند به معنای تسلیم و انقیاد است ولی کمال در اسلام صرف نیست؛ کمال مطلوب اسلام این نیست که بنده به شهادتین و اعمال دینی اکتفا کند. اسلام مرحله آغازین دین است. مرید باید از تعبّد ظاهری فراتر رود تا به کمال ایمان برسد و مرزهای ایمان را هم درنوردد تا به کمال ایمان یعنی احسان برسد یعنی از عین الیقین به علم الیقین و از علم الیقین به حق الیقین سیر کند. از آنجایی که ایمان یک امر درونی است، انگیزه معنوی را می طلبد. اگر فردی ایمان قلبی نداشته باشد و طبق باور و عقیده قلبی خود عمل نکند، او مسلمان کامل نیست. اسلام و ایمان باید در کنار هم باشند تا دین فردی کامل شود. احسان خالص ترین وجه دین است که وجه جامع همه ابعاد دین را نشان می دهد. از آنجا که مرید باید از مرتبه اسلام و ایمان بگذرد تا به کمال مسلمانی یعنی احسان برسد، در این صورت دین به شریعت - اسلام - ختم نمی شود باید به احسان که غایت دین است، دست یافت. احسان در حوزه ارتباط انسان با خداوند می گنجد که به نیستی و رؤیت خداوند می انجامد؛ این مقام، مقام عرفانی است که مرید در آن قدم در حریت و آزادی می نهد. در این مرحله هر چیزی آن چنان که هست، خود را بر مرید می نمایاند. نمی توان بدون گذار از مرتبه اسلام و ایمان به کمال مسلمانی که همان احسان است، رسید. نه اسلام مطلق است و نه ایمان؛ بلکه باید برای رسیدن به کمال از دوی گذر کرد و در هر مرتبه باید به کمال رسید و حق آن را به طور کامل ادا کرد. احسان رسیدن به مقام معاینات است که پیش شرط آن سیر در مرتبه اسلام و ایمان است. در نتیجه، غایت اسلام بدایت ایمان است و غایت ایمان بدایت احسان. آزادی و حریت غایت احسان است که خواجه یوسف هدف غایی دین را نشان می دهد. رسیدن از

اسلام به احسان یعنی گذار از عین‌الیقن و علم‌الیقین به حق‌الیقین است و آن هنگامی است که تجلی رخ دهد که در این صورت همه وجود و هستی مرید را پست‌ونیست می‌گرداند. در این مرتبه مرید فاقد صفات و حتی ذات است یعنی به فنا رسیده‌است.

پی‌نوشت‌ها

۱. خلاصه ترجمه این حدیث از این قرار است: پیامبر (ص) در پاسخ به پرسش جبرئیل (ع) درباره اسلام، ایمان و احسان فرمود: «اسلام عبارت است از این‌که گواهی دهی و یقین داشته باشی معبودی به جز خدای یکتا نیست، این‌که محمد فرستاده خداست، نماز برپا داری، زکات بدهی، روزه رمضان را بگیری و اگر توانایی انجام حج را داری، آن را به جای آوری. ایمان عبارت است از این‌که ایمان بیاوری به یگانگی خدا، ملائکه، کتاب‌های آسمانی، پیامبران، روز قیامت و قضا و قدر و به خیر و شر آن. احسان عبارت است از این‌که خدا را چنان بندگی کنی که گویی او را می‌بینی و اگر تو او را نمی‌بینی، یقین بدار که او تو را می‌بیند.»

۲. این روایت در کتب روایی اهل سنت نقل شده و در مجامع روایی شیعه نیامده است. از نظر اسناد هم روایتی صحیح است (المسند، ۱۴۲۱: ۴۲۴).

۳. «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (قرآن، حجرات: ۱۴).

۴. نیز رک: پاکتچی، ۱۳۹۲: ۴۰۱-۴۰۳.

۵. رساله صفاوة التوحید لتصفیة المرید، رساله‌ای در شرح عبارت «الصوفی غیرمخلوق» خواجه عبدالله انصاری است که به خواجه یوسف همدانی منسوب است و عبدالجلیل مسگرنژاد در مجله معارف آن را چاپ کرده است. ادبیات رساله که بیانگر ادبیات سده دهم به بعد است و قرائن حتمی در نسخه نشان می‌دهد که این رساله از آن خواجه یوسف نیست (علیائی مقدم، ۱۳۸۵: ۶۶-۸۳).

۶. از استاد محترم، جناب آقای سیدعلی میرافضلی که اینجانب را برای یافتن این منابع راهنمایی فرمودند، سپاسگزارم.

۷. از آنجا که در پژوهش حاضر دو کتاب از یک مؤلف نقد و بررسی می‌شود، برای ارجاع از نام اثر استفاده می‌شود: برای *الکشف* از شماره برگ دست‌نویس و تاریخ کتابت و برای *رتبه‌الحیات*، سال چاپ و شماره صفحه استفاده شده است.

۸. قرآن، یوسف: ۱۷.

۹. این روایت را هم حدیث نبوی دانسته‌اند و هم به امام علی (ع) نسبت داده‌اند. رک: عبادی، ۱۳۶۸: ۲۳۹ و ۳۶۹؛ فروزانفر: ۴۷۱.

۱۰. حدیث قدسی معروف به «قرب نوافل» است که در الکشف به صورت‌های مختلف آمده است: «كُنْتُ سَمِعَهُ وَبَصْرَهُ وَيَدَهُ وَفُؤَادَهُ وَبِي يَسْمَعُ وَبِي يَبْصُرُ وَبِي يَأْخُذُ وَبِي يَفْهَمُ» (۱۵۵پ)، «بِي يَسْمَعُ وَبِي يُبْصِرُ وَبِي يَنْطِقُ» (۲پ، ۱۷۰رو، ۲۰۲رو)، «كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصْرًا وَفُؤَادًا وَيَدًا بِي يَسْمَعُ وَبِي يُبْصِرُ وَبِي يَعْلَمُ وَبِي يَبْطِشُ» (۲۳۱پ). این خبر در میان صوفیان معروف است که مستملی بخاری آن را چنین آورده است: «فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ لَهُ لِسَانًا وَسَمْعًا وَبَصْرًا وَرَجُلًا وَقَلْبًا فَبِي يَنْطِقُ وَبِي يَسْمَعُ وَبِي يَمْسُحُ وَبِي يَعْلَمُ» (مستملی بخاری، ۱۳۹۰: ۱۵۱، ۲۳۰) و نیز رک: خفیف شیرازی، ۱۴۰۰: ۳۰۳؛ جامع الصغیر، ج ۱: ۲۶۸؛ شرح تعرف: ۱۵۱، ۲۳۰ و ۹۸۷؛ قشیریه: ۱۵۱.
۱۱. اشاره دارد به آیه «آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (قرآن، کهف: ۶۵).
۱۲. این روایت به صورت «ما عرف الله أَلَا اللهُ وَلَا قَالَ اللهُ غَيْرَ اللهُ» هم آمده است: صدرالدین قونوی، ج ۱: ۴۰.
۱۳. قرآن، الرحمن: ۲۶.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- آتش، احمد (۱۳۳۵). «نشریات ترکیه: چند کتاب خطی مهم فارسی و عربی در کتابخانه عمومی قسطنطنیه»، ترجمه عبدالرسول خیام پور: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، دوره ۳، شماره ۳۸. صص ۱۹۸-۱۹۱.
- ابن اثیر، عزالدین علی محمد. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارالصادر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۴۲۳ق). صفة الصفوة. تحقیق ابراهیم محمد رمضان و سعید محمد لحام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا و محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۳۶۴). وفيات الأعیان وأنباء أبناء الزمان. تحقیق احسان عباس، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ابن فضل الله عمری، شهاب‌الدین احمد (۱۴۲۴ق). مسالك الأبصار فی ممالک الأمصار، تحقیق ابراهیم صالح و آخرون. ابوظبی: المجمع الثقافی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب، قم: ادب الحوزه.
- ابی‌الخیر، ابوسعید. خواجه یوسف همدانی و عارفی ناشناخته (۱۳۹۴). مجالس عارفان (بیست و دو مجلس نویافته از ابوسعید ابی‌الخیر، ابوسعید و خواجه یوسف همدانی و عارفی ناشناخته)، به

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱ / ۸۹

تصحیح اکبر راشدی‌نیا، تهران: فرهنگ معاصر.

احمد بن حنبل (۱۴۲۱ ق). *المسند أحمد*. تحقیق شعيب الأرنؤوط وآخرون. قاهره: مؤسسة الرسالة.
اسنوی، عبدالرحیم (۱۴۲۲ ق). *طبقات الشافعية*. تحقیق کمال یوسف الحوت. بیروت: دارالکتب
العلمية.

اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمد (۱۳۸۹). *عرفات العاشقین وعرصات العارفين*، به اهتمام ذبیح‌الله
صاحبکاری و آمنه فخر احمد، تهران: میراث مکتوب، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس
شورای اسلامی.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). *جریان‌های تصوّف در آسیای میانه*، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری و
انتشارات بین‌المللی الهدی.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۱). «آداب المتصوّف و حقائقها و اشاراتها»، تشریح معارف، دوره ۹، شماره
۲۷، صص ۱۵-۳۴.

جامی، ملا عبدالرحمن (۱۳۷۵). *نفحات الأنس من حضرات القدس*، به تصحیح محمود عابدی،
تهران: اطلاعات.

خفیف شیرازی، ابوالحسن علی (۱۴۰۰). *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی*،
ترجمه تاج‌الدین کربالی، به تصحیح مجتبی مجرد، تهران: مجموعه انتشارات دکتر محمود
افشار با همکاری سخن.

ذهبی، شمس‌الدین محمد (۱۴۰۹ ق). *تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام*. چاپ دوم، بیروت:
دارالکتب العربی.

راشدی‌نیا. اکبر (۱۳۹۷). «سلسله طریقتی خواجه یوسف همدانی و طریق نقشبندیه»، *پژوهش‌های
ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال ۱۲، شماره ۱، پیاپی ۳۶، صص ۷۳-۸۸.
رجبی فر، الهه (۱۳۹۸). «دو خواجه و منازل السائرین»، *نقد کتاب ادبیات و هنر*، سال ۲، شماره ۶،
صص ۵۰-۳۱.

رازی، امین احمد (بی‌تا). *هفت اقلیم*، تصحیح جواد فاضل، تهران: کتابفروشی علی‌اکبر علمی.

سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲). *تذکره الشعرا*، تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.

سمعانی، عبدالکریم (۱۳۸۲ ق). *الأنساب*، تحقیق عبدالرحمن معلمی، حیدرآباد: دایره‌المعارف
العثمانية.

سمنانی، علاء‌الدوله (۱۳۸۳). *مصنّفات فارسی سمنانی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و
فرهنگی.

سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۸۵). *دیوان سنایی*، تصحیح مدرس رضوی، چاپ ششم. تهران:

سنایی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر (بی تا). جامع الصغیر، بیروت: دارالفکر.
شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۲۶ ق.). الطبقات الکبری، تحقیق احمد عبدالرحیم السایح، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.

قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). آفاق معرفت، تصحیح نجفقلی حبیبی، قم: بخشایش.
صفی، فخرالدین (۱۳۹۳). لطائف الطوائف، ترجمه حسن نصیری جامی، تهران: مولی.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ ق.). جامع البیان عن تأویل القرآن، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت: دارالفکر.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، احمد حبیب قصر العاملی، بیروت: احیاء التراث العربی.

عابدی، احمد (۱۳۸۲). «درجه احسان یا مقام شهود رب»، فرهنگ کوشر، شماره ۵۵، صص ۱۷-۱۴.

عبادی، قطب الدین (۱۳۶۸). اتصیفة فی احوال المتصوفة (صوفی نامه)، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران: نشر علمی.

علیایی مقدم، مهدی (۱۳۸۵). «بخشی از مجالس عربی خواجه یوسف همدانی»، مجله معارف، دوره ۲۲، شماره ۶۶، صص ۸۳-۶۶.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۹۰). /حادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم حسین داوودی، تهران: امیرکبیر.

فروود، محمد السعدی (۱۴۱۹ق.). «حدیث الإسلام والإیمان والإحسان»، منبر الإسلام، السنة ۵۵، عدد ۲، صص ۳۶-۳۴.

_____ (۱۴۱۸ق.). «حدیث الإسلام والإیمان والإحسان»، منبر الإسلام، السنة ۵۷، عدد ۲، صص ۴۴-۴۱.

القرنی، عبدالحفیظ فرغلی (۱۳۹۹ق.). «التصوف و مقام الإحسان»، الأزهر، السنة الحادیة والخمسون، الجزء ۱۰، صص ۲۴۲۶-۲۴۱۹.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). رساله قشریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

کلابادی. ابوبکر محمد (۱۳۷۱). تعرف. متن، ترجمه و تصحیح محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
گلستانه، محمود بن محمود (۱۳۹۱). انیس الوحده و جلیس الخلوة، تصحیح مجتبی مطهری (الهامی)، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱ / ۹۱

مسگر نژاد، عبدالجلیل (۱۳۸۰). «صفاوة التوحید لتصفیة المرید در بیان الصوفی غیر مخلوق»، مجله معارف، شماره ۵۳، صص ۱۶۸-۱۵۳.

_____ (۱۳۷۹). «خواجه ابویعقوب همدانی و رساله در بیان توحید»، مجله معارف، شماره ۵۰، صص ۹۶-۹۰.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل (۱۳۹۰). شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

مسلم بن الحجاج (بی تا). صحیح مسلم، محقق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

میرافضلی، سیدعلی (۱۳۹۴). جُنُک رباعی، تهران: سخن.

نبهانی، یوسف بن اسماعیل (۱۴۱۱ ق.). جامع الکرامات الاولیا، تحقیق ابراهیم عطوه عوض، بیروت: المكتبة الثقافية

النسائی، الحافظ أبی عبدالرحمن (۱۴۰۶ ق.). سنن نسائی، تحقیق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). کشف المحجوب، به تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

همدانی، خواجه یوسف (۱۳۶۲). رتبة الحیات، به تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: توس.

_____ (کتابت: ۶۵۷ ق.). الكشف عن منازل السائرين، کتابخانه نافذپاشای ترکیه،

مولوی خانه باب جدید، کتابت محمد بن اسماعیل شریف حسنی کجاتی.

یاقوت حموی، شهاب الدین (۱۳۹۷ ق.). معجم البلدان، بیروت: دارالصادر.

References

- The Holy Quran.
- Abedi A. (2003). "The Degree of Ihsan or the Status of God's perceiveness", *Farhang Kausar*, No 55, 14-17
- Abi al-Khair, A. Khwaja Yusuf Hamdani & an unknown mystic. (2015). *Majlis-e Arifan*, Edited by A. Rashidi nia, Tehran: Farhang-e Moaser.
- Al-Sam'ani, A. (1962). *Al-Ansab*, Edited by A. Moalemi, Hyderabad: Ottomani Encyclopedia.
- Al-Nesa'i, A. (1986). *Sonan-e Nasa'I*, Edited by A. F. Abughda's, Aleppo: Maktab al-Maktab al-Eslami.
- Al-Qarani, A. H. (1979). "Sufism and position of Ihsan", *Al-Azhar*, Year 51. part 10, 2419 - 2426.
- Al-Suyuti, A. B. (n.d.). *Al-Jami al-Saghir*, Beirut: Dar al-Fekr.
- Atash, A. (1946). "Turkish publications: Some Important Persian & Arabic Manuscripts in Qastomuni Public Library", Translated by A. Khayampour, *Journal of Tabriz School of Literature & Human Sciences*, No 38.
- Farhoud. M. A. (1997). "Hadith of Islam, Iman & Ihsan", *Manbar al-Islam*, 55, No. 2, 41-44.
- _____ (1998). "Hadith of Islam, Iman & Ihsan", *Manbar al-Islam*, 55. No. 2, 34-36.
- Foruzanfar, B. (2011). *Ahadith Masnavi & stories*, Translated & arranged by H. Davoudi, Tehran: Amir Kabir.
- Golestane, M. (2011). *Anis Al-Wahda & Jalis Al-Khalwa*, Edited by M. Motahari (Ilhami), Tehran: Central Library & Museum & Documentation of the Islamic Council.
- Hujwiyri, A. (2004). *Kashf al-Mahjub*, Edited by M. Abedi. Tehran: Soroush.
- Ibn Athir, I. (1966). *Al-Kamil fi al-Tarikh*, Beirut: Dar al-Sadr.
- Ibadi, Q. (1989). *Al-Tasfiyah Fi Ahwal Al-Mutasavafa (Sufi name)*. With the efforts of Gh. Yousefi, 2th edition, Tehran: Scientific Publication.
- Ibn Hanbal, A. (2001). *Al-Musnad Ahmad*, Edited by Sh. Arnaut & A. Morshed & others, Cairo: Moasesa Risala
- Ibn Fazlullah Omari, Sh. (2003). *Masalek al-Absar fi mamalik al-Amsar*, E. Saleh & ... al.'s research, Abu Dhabi: Al-Majma al-Thaqafi.
- Ibn Juzi, A. (2002). *Sifat al-safwa*, Edited by E. M. Ramazan & S. M. Laham, Beirut: Dar al-Kitab al-Elmiya.
- _____ (1992). *Al-Montazam Fi Tarikh Al-Omam va Al-Moluk*, Edited by A. Ata & M. Ata, Beirut: Dar al-Kitab al-Elmiya.
- Ibn Khallikan, A. (1985). *-wafayat-al-ayan-wa-anba-abna-al-zaman*, edited by A. Abbas, Qom: Manshorat-e Al-Sharif al-Razi.
- Ibn Manzur, Muhammad Ibn Makram. (1985). *Lisan al-Arab*, Qom: Adab al-Hawza.

- Mir Afazli, S. A. (2015). *Jong-e Rubai*, Tehran: Sokhan.
- Isnawi, A. (2002). *Tabaqat al-Shafi'iyah*, Edited by K.Y. Al-Hout, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Jami, A. (1996). *Nafahat al-Uns*, Edited by M. Abedi, Tehran: Itetela'at.
- Kalabadi. A. (1992). *Al-Ta'arrof*, Text & translation by M. J. Shariat, Tehran: Asatir.
- Khafif Shirazi, A. (2021). *Zendeginame-ye Sheikh-e Kabir Abu Abd al-lah Muhammad Ibn Khafif Shirazi (Biography of Sheikh Kabir Abudullah Muhammad Ibn Khafif Shirazi)*, Translated by T. Karbali, Edited by M. Mojarrad, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publications Collection in collaboration with Sokhan.
- Hamdani, K. Y. (written:1259). *Al-kashf an Manazil Al-Saerin*, Nafez Pasha Library, Turkey, Maulvikhaneh of the new chapter, the book of M. Hasani Kojati.
- _____. (1983). *Rotbat al-Hayat*, Edited by M. Amin Riahi, Tehran: Tos.
- Mesgranejad, A. (2001). "Safawat al-Tawhid le-Tasfiyat al-Morid dar bayn-e al-Sufi ghayr-e Makhloogh", *Ma'arif*, No. 53, 153-168.
- _____. (2000). "Khwaja Abu Yaqub Hamdani & Risale dar Bayan-e towhid". *Ma'arif*, No. 50, 90-96.
- Mostamli Bokhari, A. (2011). *Sharh-e Taarrof*, Edited by M. Roshan, Tehran: Asatir.
- Muslim I. (n.d.). *Sahih-e Muslim*, Edited M. F. Abdulbaghi, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Nabhani, Y. (1981). *Jami al-Karamat al-Awliya*, Edited by I. A. Awaz, Beirut.
- Ohadi Belyani, T. M. (2010). *Arafat al-Ashqin and Arsat al-Arifin*. Edited by Z. Sahibkari & A. Fakhr Ahmad, Tehran: Miras-e Maktoob, Muze & kitabkhane Markaz Asnad.
- Uliai Moghadam, M. (1385). "A part of the Arabic Majalis of Khwaja Yusuf Hamdani", *Ma'arif*, Vol. 22, No. 66, 66-83.
- Pakatchi, Ahmad. (2013). *Currents of Sufism in Central Asia*, Tehran: Alhoda International Cultural Artistic & Publishing Institutin.
- Pourjavady, Nasrollah. (1992). "Adaab al-Motasavafa & Haqaeqoha & Isharateha", *Ma'arif*, N. 27, 15-34.
- Qunavi S. (2002). *Afaq-e Marifat*, Edited by N. Habibi, Qom: Bakhshayesh.
- Qushayri, A. (1995). *Al- Risala al-Qushayriyya*, Edited B. Foruzanfar., Tehran: Elmi & Farhangi.
- Rajabi Far, Elahe. (2019). "two Khwaja & Manazil Al-Saerin", *Criticism of the book of literature and art*, Second year, No. 6, 31-50.
- Rashedi Nia. A. (2018). "Selsele-ye Tariqati Khwaja Yusuf Hamdani's & Tariq-e Naqshbandi", *Mystical literature researches (Gohar-E Goya)*, Year 12, No. 1, series 36, 73-88.

- Razi, A. ((n.d.). *Haft Iqlim*, Edited by J. Fazel, Tehran: Ali Akbar Elmi bookstore.
- Safi, F. (2014). *Lataif al-Tawaif*, Translated by H. Nasiri Jami, Tehran: Mowla.
- Samarqandi, D. (2002). *Tathkirat al-shu'ara*, Edited by E. Brown, Tehran: Asatir.
- Sanai Ghaznavi, M. (2006). *Diwan-e Sanai*, Edited by M. Razavi, 6th edition, Tehran: Sanai.
- Simnani A. (2004). *Mosanefat-e farsi Simnani*, Edited by N. M. Hiravi, Tehran: Elmi & Farhangi.
- Sharani, A. (2005). *Tabaqat al-Kubra*, Edited by A. A .Al-Sayeh, Cairo: Makataba al-seghafa al-diniya.
- Tabari, M. (1995). *Al-Jami al-Bayan fi tafsir al-Qur'an*, Edited by S. J. Al-Attar, Beirut: Dar al-Fekr.
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, Edited by A. H. Q. al-Amili, Beirut: Ihya al-torath al-arabi.
- Yaqut Hamawi, Sh. (1977). *Al-Buldan*, Beirut: Dar al-Sader.



**Trilogy of “Islam”, “Faith”, and “Ihsan” from the Viewpoint of
Khwaja Yusuf Hamadani: Based on his Newly-found manuscript,
(*Alkashf*)¹**

Madina Poormahmood²
Mansour Motamedi³
Zahra Ekhtiari⁴

Received: 2022/3/6

Accepted: 2022/6/12

Abstract

“Islam” (Submission to be a Muslim), “Faith”, and “Ihsan” (goodness) are the three main dimensions of worldly and other-worldly life. The evidence for this trinity is a hadith known as the hadith of Gabriel, which indicates that Islam implies outward deeds; faith denotes inward deeds, and Ihsan means observation. Accordingly, the faithful are Muslims and the people of Ihsan are Muslims and faithful. Although some Sufis have interpreted Islam and faith and sometimes Ihsan, Khwaja Yusuf Hamadani (1048-1140 AD) has a special view on these categories and is the first person who extensively included this trilogy in his two works; First, in *Rotbat al-Hayat* and then, in *Al-kashf an Manazil al-Saerin elallah. Al-kashf* (No. 438 Nafiz Pasha lib.) is the most detailed work of Khwaja Yusuf that has not been published yet. We tried to extract and examine his views based on a newly-found manuscript of this book. In this article, we have shown what a special view Khwaja Yusuf had on this trinity, and how he unprecedentedly explicated the trend of spiritual transcendence by man in these stages. From this perspective, man moves from the level of Islam to faith and then to Ihsan, and eventually, he reaches the stage of observation which Khwaja calls spiritual freedom and liberty.

Keywords: Khwaja Yusuf Hamadani, *Alkashf an Manazil al-Saerin*, *Rotbat al-Hayat*, Hadith of Gabriel, Trilogy of “Islam”, “Faith”, and “Ihsan”.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.39828.2323

2. PhD Candidate of Mystic Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. madipurmahmud@gmail.com

3. Associate Professor of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author). motamedi.@um.ac.ir

4. Associate Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. ekhtiari@um.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۹۷-۱۳۰

مطالعه تطبیقی شیوه‌های ارائه جزئیات در بافت متنی تجارب عرفانی صوفیه در متون مکتب کشف و شهود بر مبنای «فرانقش اندیشگانی»^۱

فرشته میلادی^۲

عباسعلی وفایی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۷

چکیده

تجارب عرفانی که از آن‌ها با عنوان «تجارب دینی» نیز یاد می‌شود، به صورت معرفتی غیر حصولی و بی‌واسطه و از راه تهذیب نفس، مراقبه و نفی خواطر در چهارچوب احکام و معارف دینی حاصل می‌شوند. عامل اصلی در وقوع این تجارب رفع حجاب‌های جسمانی از مقابل دید عارف است. از «توصیف‌ناپذیری»، «حالت انفعالی»، «کیفیت معرفتی» و «زودگذری» به عنوان ویژگی مشترک اغلب این تجارب نام برده شده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر فرانقش اندیشگانی در رویکرد نقشگرایی هیلیدی به مطالعه تطبیقی شیوه‌های ارائه جزئیات در بافت متنی تجارب عرفانی صوفیه در متون منتخب مکتب کشف و شهود پرداخته است. هر یک از صوفیه در جایگاه «تجربه‌گر» تحت تأثیر غلبه یکی از نقش‌های زبان به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به بازنمایی تجارب عرفانی خود در حالات مختلفی اعم از بیداری، خواب و حالتی بین خواب و بیداری پرداخته‌اند. «جزئیات یا عناصر پیرامونی» به عنوان یکی از ارکان فرعی جمله، نقش بارزی در زمینه انتقال اندیشه نویسنده به مخاطب، ترسیم فضای تجارب و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40309.2340

۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

miladifereshteh@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. a_a_vafaei@yahoo.com

همراه ساختن مخاطب با جریان روایت برعهده دارند. اغلب این تجارب بر مبنای درخواست گروهی از مریدان از بزرگان تصوف به نگارش درآمده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد در فرآیند نگارش این تجارب آنچه در مرتبه نخست اهمیت دارد، «دیدگاه مخاطب نسبت به متن» است؛ در مراتب بعد نیز عواملی مانند «محتوا و مراحل تجارب» و «زاویه دید روایت» در شیوه کاربرد این عناصر به‌طور کامل تأثیرگذارند. روش نویسندگان در شیوه ارائه جزئیات بر چگونگی کاربرد فرآیندهای زبانی در جریان روایت تجارب عرفانی تأثیری مستقیم دارد؛ به این معنا که برخی از فرآیندها ظرفیت بیشتری برای بیان جزئیات دارند. فرآیندهای مادی و ذهنی در مقایسه با فرآیندهای رابطه‌ای امکان بیشتری را برای مطرح کردن جزئیات رویدادها در اختیار نویسنده قرار می‌دهند. در بافت متنی متون عرفانی مکتب کشف و شهود، در میان نقش‌های زبان، «نقش ترغیبی» و «نقش ارجاعی» مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده در شیوه بازنمایی تجارب عرفانی و ارائه جزئیات آن‌ها به‌شمار می‌روند.

واژه‌های کلیدی: متون مکتب کشف و شهود، تجارب عرفانی صوفیه، فرائض اندیشگانی، شیوه‌های ارائه جزئیات.

۱- مقدمه

عارف در جریان سیر و سلوک و دستیابی به کشف و شهود میان خود، طبیعت و خدا، روابط و پیوندهایی برقرار می‌کند و به افق‌هایی ورای افق‌های این جهانی دست می‌یابد و امری ماورای استدلال و عقل برای او منکشف می‌شود. حصول چنین امری یعنی گشوده شدن دریچه‌های عالم معنی بر دل صوفی و واقع شدن حالات مختلف و دستیابی به حقیقت را «تجربه عرفانی» می‌نامند. «تجربه» در اینجا به معنی لغوی آن یعنی آزمودن نیست، بلکه به معنی احساس، شهود و ادراکی خاص یا رخدادی در درون به کار می‌رود. تجارب عرفانی زمانی که در قالب زبان معمول درمی‌آیند، پوششی از ابهام به خود می‌گیرند و برای مخاطب، شفاف بودن خود را از دست می‌دهند؛ اما برای شخص عارف، همچنان عینیت و روشنی ناب تجربه عرفانی را به همراه دارند. بنابراین زبان توصیف این تجارب به سطحی از رمزوارگی می‌رسد که در ورای آن انبوهی از معانی وجود دارد. این تجارب در نوشتار هر یک از صوفیه تحت تأثیر عوامل مختلف به شیوه متفاوتی بازنمایی شده‌اند. در مرحله گزینش آثار مورد تحلیل در این پژوهش، معیار اصلی، تفاوت در بافت موقعیتی این متون

یعنی عناصری مانند «زمان، شرایط اجتماعی و مذهبی، جایگاه مؤلف در عرفان و تصوف و غیره» و بافت متنی «بیان مستقیم، بیان شاعرانه، بیان رمزی و غیره» است.

نقش‌های زبان و جهت‌گیری‌های آن‌ها در هر نوع ارتباط کلامی عاملی تعیین‌کننده در شیوه بیان نویسنده و نوع بازنمایی نگاه وی به دنیای اطرافش به‌شمار می‌روند. هر کدام از این نقش‌ها با جهت‌گیری‌هایی که به سوی مخاطب، گوینده، موضوع پیام و امثال این موارد دارند باعث بازنمایی‌های متمایز از یک موضوع یکسان در نوشتارهای مختلف می‌شوند. این نقش‌های زبانی در متون عرفانی صوفیه از یک سو تحت تأثیر دگرذیسی‌های زبان صوفیه از زبان متمکن به سوی زبان مغلوب و از سوی دیگر به اقتضای جایگاه نویسنده در مراتب عرفان و تصوف، در قالب نقش‌های ترغیبی، ارجاعی و عاطفی جلوه‌گر شده‌اند. کاربرد جزئیات این متون در جهت ملموس ساختن فضای تجارب و همراه ساختن مخاطب با تجربه‌گر به کار رفته‌اند. شیوه‌های ارائه این جزئیات با تغییر نقش‌های زبان نمودهای متفاوتی پیدا کرده است. ذهن مخاطب در هنگام خواندن این روایات از مکان و زمان طبیعی خود جدا می‌شود و با راوی در فضای وقوع تجربه همراه می‌شود. «مطالعه تطبیقی شیوه‌های ارائه جزئیات در جریان روایت تجارب عرفانی صوفیه» به عنوان هدف اصلی این پژوهش، در صدد پاسخگویی به این پرسش‌ها است:

- شیوه‌های ارائه جزئیات در بافت متنی تجارب عرفانی صوفیه تحت تأثیر چه عواملی قرار دارند؟

- چه ارتباطی میان غلبه نقش‌های «ترغیبی» و «ارجاعی» زبان و شیوه ارائه جزئیات در بافت متنی تجارب عرفانی صوفیه وجود دارد؟

۲- پیشینه پژوهش

رضویان و عزیزی (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «نگاهی نو به ارائه جزئیات در قرآن کریم بر اساس زبان‌شناسی نقش‌گرا»، به بررسی عناصر پیرامونی سوره‌های مبارکه «مائده» و «یوسف» پرداخته‌اند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که بسامد بالای عناصر موقعیت، حاکی از توجه ویژه خداوند به مخاطب کتاب و محدودیت‌های نوع بشر و قابل فهم ساختن متن قرآن کریم برای مخاطب (انسان) است. رضویان و احمدی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «نگاهی به نقش جنسیت نویسنده در ارائه جزئیات داستان بر اساس دستور

نقش‌گر»، دو داستان «تیلۀ شکسته» اثر سیمین دانشور و «همانطور که بود» اثر جعفر مدرس صادقی را تحلیل کرده و نشان داده‌اند که دانشور نسبت به مدرس صادقی از جزئیات کمتری استفاده کرده، اما تنوع عناصر به کار رفته در آثار او بیشتر است. در هر دو داستان تعداد عناصر مربوط به «مکان» بیشترین میزان را دارد. میلادی و وفایی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «بررسی نقش‌گرایانه تجربه‌های عرفانی در رؤیانوشته‌های شهودی کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار، زندگی‌نامه خودنوشت شهودی روزبهان بقلی» نشان داده‌اند که روزبهان بقلی در جایگاه تجربه‌گر، با ترجیح مشاهده بر سایر مراتب کشف، سعی در بازگویی تجربیات خود دارد که اغلب آن‌ها براساس «تجلی ذات و صفات خداوند» از طریق «التباس» مطرح شده‌اند. سیر مشخص فرایندهای زبانی در مراحل مختلف مکاشفه در بافت متنی این اثر از «مادی» به «ذهنی» در جهت تبیین سیر صعودی سالک از مقام «طلب» به مقام «فنا» به کار رفته است.

۳- روش و جامعه آماری پژوهش

در مرحله گزینش آثار صوفیه و تعیین داده‌های پژوهش، معیار اصلی، تفاوت در بافت موقعیتی این متون یعنی عناصری مانند «زمان، شرایط اجتماعی و مذهبی، جایگاه مؤلف در عرفان و تصوف و غیره» و بافت متنی شامل «بیان مستقیم، بیان شاعرانه، بیان رمزی و غیره» است. در نهایت آثار نویسندگانی مورد تحلیل قرار گرفته که بنابر نگرش پژوهش، ویژگی‌های خاصی داشته باشند، از جمله اینکه:

- صوفی باشند و دارای مسند ارشاد،
- آثار متعدد و شناخته‌شده‌ای داشته باشند،
- دارای سبک شخصی و متفاوت باشند،
- نوشتار آن‌ها حاصل بی‌خویش‌نویسی و نگارش خودکار باشد،
- نوشتار آن‌ها تابع دریافت‌ها و تجربه‌های شخصی باشد.

جدول ۱. متون منشور برگزیده براساس ترتیب توالی زمانی

ردیف	مؤلف	عنوان اثر	محتوا	نوع گفتمان
۱	ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵ ه.ق)	نورالعلوم	اقوال ابوالحسن خرقانی	تعلیمی - ترغیبی
۲	احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ ه.ق)	بحرالحقیقه	بیان تجارب عرفانی	تعلیمی - ترغیبی
۳	عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ه.ق)	لوايح	عشق شهودی	تعلیمی - ترغیبی
۴	روزبهان بقلی (۵۲۲-۶۰۶ ه.ق)	کشف الاسرار و مکاشفات الانوار	رؤیانوشت شهودی	بازگویی
۵	شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق)	لغت موران و صفیر سیمرخ	تبیین مراتب سیر و سلوک	تعلیمی - ترغیبی

۴- مبانی نظری

۴-۱ مکتب «کشف و شهود»، مؤلفه‌ها و مراتب آن

یکی از مباحث مهم صوفیه که از قرن سوم آغاز شد، سخن از معرفت و مراتب آن است. معرفتی که از تعقل و تفکر حاصل نمی‌شود بلکه صفای باطنی و دل موجب رسیدن به آن معرفت است و حاصل معرفت، یقین است و عارف با چشم دل و یقین خداوند را در قلب خود تجربه می‌کند. این تجربه یقینی و کشف خداوند متعال در قلب، غیر از اقرار زبانی و استدلال عقلی است. از همین تجربه‌ها بحث «کشف، مکاشفه و شهود» به تصوف راه یافت. کشف به معنای رفع حجاب است و آن رفع حجاب از روح برای درک چیزی است که با حواس ظاهری نمی‌توان آن را درک کرد. مکاشفه بر مشاهده نیز اطلاق می‌شود. گفته‌اند سالک بعد از ریاضت و رسیدن به صفای باطن به قدر صفای باطن چشمش (چشم دلش) گشوده می‌شود و حجاب از آن مرتفع می‌گردد (التهانوی، ۱۹۹۶: ذیل الکشف). شهود در اصطلاح تصوف و عرفان «مشاهده دیدار حق است به چشم دل و قلب، پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال» (همان). از مجموع این تعاریف می‌توان مکاشفه را رویارویی انسان با خداوند متعال و با عالم ملکوت دانست و عارفان به تناسب فنای افعالی،

صفات و ذاتی، برای آن مراتب قائل شده‌اند. کشف، سفر از خویش تا ملاقات خداست و سیر در ملکوت است. سفری باطنی و تحولی نورانی و رهایی از خویش (نک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۶: ۳۱۱-۳۱۵).

در آثار صوفیه، از مراتب کشف با عناوین «محاضره، محادثه، مشاهده یا مکاشفه و معاینه» یاد شده و در برتری هر یک بر دیگری استدلال‌هایی مطرح شده است. (نک: سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۷۶؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۱۱۷-۱۱۹؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۴۸۶).

۴-۲ عناصر پیرامونی در رویکرد نقشگرایی هلیدی و متیسن

بررسی ادبیات در پرتو نظریه‌های زبان‌شناسی، شیوه‌ای را در برخورد با متون پدید می‌آورد که از سطح معنای ظاهری فراتر رفته و به معنای ضمنی آن نیز می‌پردازد. مقصود از رویکرد زبان‌شناسانه به متن، تقلیل زبان و مباحث زبانی به صرف و نحو و پاره‌ای مقوله‌های دستور زبانی نیست، بلکه جنبه تحلیلی و کاربردی زبان است که در تفسیر متن و توصیف ارتباط میان «زبان و تفکر»، «زبان و سبک» و «زبان و ذهن» نقش مؤثری دارد. بخش وسیعی از جنبه تحلیلی و کاربردی زبان و نقش تفسیری آن در نظریه‌های زبان‌شناسی تحقق یافته است. نظریه زبان‌شناسی نقشگرایی هلیدی نیز زبان و ساختار آن را در راستای معنای متن می‌کاود و می‌کوشد نشان دهد که چگونه بافت و معنا زبان خاص یک متن را سامان می‌دهند. این نظریه رابطه میان زبان، معنا، اجتماع و فرهنگ را در سه ساحت فرانقش اندیشگانی، فرانقش بینافردی و فرانقش متنی آشکار می‌سازد. بررسی و تحلیل متن ادبی از منظر هر یک از ساحت‌های این نظریه نقشگرا به تفسیری عینی و علمی از متن می‌انجامد. این نظریه به دلیل توجه به وجوه واژ-دستوری، ساختار زبان، معنا و بافت متن، رابطه متقابل زبان و اجتماع و پیوستگی زبان و معنا به یکدیگر در تحلیل متون ادبی کارآمد است.

هر فردی برای بیان تجربیات خود از واژگان، عبارات و اصطلاحات منحصر به فرد استفاده می‌کند. انتخاب این واحدهای زبانی بسته به موقعیت اجتماعی و فرهنگی فرد، متفاوت است و این تفاوت در زبان نمودار می‌شود. هر تجربه‌ای قابلیت معنامند شدن از طریق زبان را داراست؛ در واقع زبان بستری است برای نظریه‌پردازی درباره تجربیات انسان و هم‌چنین منبعی است از واژگان - دستور برای ایفای این نقش. این فرانقش را فرانقش اندیشگانی می‌نامیم و آن را به دو گروه تجربی و منطقی تقسیم می‌کنیم. سازه تجربی

محتوای کلام را به واسطه نظام تعدی و سازه منطقی هنگام بیان معنای پیچیده تر در بندهای مرکب، رابطه میان دو بند مجاور را بیان می کند؛ در نتیجه این دو سازه مکمل یکدیگرند (مهاجر و نبوی؛ ۱۳۹۳: ۴۱-۴۲). سه پیوستار در فرانشی اندیشگانی مورد بررسی قرار می گیرند: فرآیند، مشارکان فرایند و عناصر حاشیه ای فرآیند.

عناصر حاشیه ای یا عناصر پیرامونی مضمون تجربی متن را بالا می برند، زیرا باعث محدود و «خاص کردن» اطلاعات داده شده می شوند. این عناصر نشان دهنده «زمان»، «مکان»، «دلیل» و «شیوه» وقوع فرآیند هستند و به طور مستقیم در فرآیند درگیر نیستند، بلکه در مورد آن به ما اطلاعاتی می دهند. طبق الگوی هلیدی و متیسن، در بندهایی که بازنمای تجربیات هستند، فرآیندها عناصر مرکزی اند؛ یعنی نزدیک به مرکز و به طور مستقیم درگیر فرآیند هستند. در مقابل، عناصر پیرامونی به طور مستقیم در فرآیند حضور ندارند و جنبه حاشیه ای دارند و جزئیات بیشتری درباره رخداد به ما می دهند. این عناصر اغلب در تمام انواع فرآیندها به کار می روند. البته باید گفت برخی از آنها با انواع خاصی از فرآیندها بیشتر ذکر می شوند. برای مثال عناصر مربوط به موضوع اغلب با بندهای ذهنی و کلامی همراه هستند. هلیدی و متیسن (۲۰۰۴) عناصر پیرامونی را از ۳ منظر توصیف می کنند:

- به عنوان عناصری که همراه با فرایند می آیند و زمان، مکان و شیوه رخداد را نشان می دهند،
- به عنوان افزوده عمل می کنند؛ به این معنا که آنها نمی توانند به عنوان فاعل بند باشند،
- به صورت گروه های قیدی یا حرف اضافه ای می آیند.

۴-۳ فرانشی اندیشگانی و جزئیات فرایندها

شیوه های ارائه جزئیات فرایندها در قالب فرانشی اندیشگانی مطرح می شود. این عناصر قسمتی از سیستم گذرایی را تشکیل می دهند و پیوند نزدیکی با فرایندها دارند. به کارگیری عناصر پیرامونی و توضیح زمان، مکان، چگونگی و غیره در مورد وقوع فرآیندها می تواند بازنمایی کننده نگاه نویسنده به دنیای اطرافش، به رویدادها و تفکر وی نسبت به دنیای بیرون باشد. میزان ریزینی و توجه نویسنده به جزئیات می تواند به سبکی شخصی یا گروهی تبدیل شود. این عناصر در انتقال مفهوم، معنا و قصد نویسندگان نقش به سزایی دارند. یکی

از کارکردهای عناصر پیرامونی آن است که با دادن اطلاعات بیشتر در مورد وقوع یک فرآیند، به گونه‌ای، ابهام را از بین می‌برند و به‌طور دقیق چگونگی انجام فرایند را توصیف می‌کنند.

۴-۴ انواع عناصر پیرامونی

این عناصر از دیدگاه هیلیدی و متیسن به‌طور کلی در ۴ نوع تقسیم شده‌اند: «تفصیلی»، «گسترشی»، «تشریحی» و «برجسته‌سازی».

الف-۱) تفصیلی

- گستره: فاصله زمانی و مکانی رخداد فرایند را بازنمایی می‌کنند و به سؤالات «چه مدت» و «چه مسافتی» پاسخ می‌دهند.
- مسافت: مسافتی را که فرایند در آن رخ داده است.
- دیرش: این نوع افزوده‌ها مدت زمان انجام فرآیند را نشان می‌دهند.
- بسامد: میزان تکرار انجام یک فرآیند را نشان داده و به سؤال «هر چند وقت؟» پاسخ می‌دهد.

الف-۲) موقعیت: زمان و مکان انجام فرایند را بازنمایی می‌کنند.

الف-۳) شیوه: این افزوده‌ها چگونگی انجام فرآیند را نشان می‌دهند و ۴ زیرمجموعه دارند:

- وسیله: ابزاری که فرآیند با آن انجام می‌شود. این افزوده به نقش فاعلی مشارکان نزدیک است و معمولاً با حروف اضافه‌ای مانند «به وسیله» و یا «از طریق» هستند.
- کیفیت: این افزوده در پاسخ به «چگونگی» مطرح می‌شود.
- مقایسه: این افزوده‌ها از طریق یک گروه حرف اضافه‌ای که کلمات «مانند» و «برخلاف» هستند بازنمایی می‌شوند. این حروف اضافه، بیانگر شباهت یا تفاوت هستند.

- درجه: این افزوده‌ها با عباراتی همراه هستند که میزان را نشان می‌دهند؛ «زیاد»، «کاملاً»، «کمی» و «عمیقاً» از این دسته هستند.

- انگیزه: این افزوده‌ها دلیل انجام فرایند را نشان می‌دهند و به سه نوع «علت»، «قصد» و «ذی‌نفع» تقسیم می‌شوند و «به خاطر کسی»، «به نفع کسی» و «از طرف کسی» را شامل می‌شوند.

الف-۴) احتمال: افزوده‌هایی که احتمال وقوع فرایند به آن‌ها بستگی دارد. در این افزوده ۳ زیرمجموعه وجود دارد.

- شرایط: نشان می‌دهد که چه شرایطی باید برای انجام فرایند فراهم شود و همراه با گروه‌های حرف اضافه‌ای مانند «در صورت» و «در شرایط» همراه هستند.
- پذیرش: به نوعی نشان‌دهنده تقابل هستند و از طریق «صرف نظر از» و «علی‌رغم» مطرح می‌شوند.
- پیش فرض: به معنای «شرایط منفی» و با عباراتی مانند «در نبود» و «در غیاب» بازنمایی می‌شوند.

ب) گسترشی

ب-۱) همراهی: این نوع افزوده‌ها بازنمایی‌کننده تشریک یا عدم تشریک مساعی در انجام فرایند هستند و دو زیرمجموعه دارند:

- هم‌کنشی: فرایندی را بازنمایی می‌کند که در آن دو شرکت‌کننده درگیر هستند.
- افزایشی: هر دو شرکت‌کننده «کارکرد مشارکتی» یکسانی دارند با این تفاوت که یکی از آن‌ها باهدف ایجاد یک «تضاد» ظاهر می‌شود.

ج) تشریحی

ج-۱) نقش: این نوع افزوده‌ها معانی «بودن» و «شدن» را بازنمایی می‌کنند و دو زیرمجموعه دارد:

- ظاهر: به سؤال «به‌عنوان چه؟» پاسخ می‌دهد و معنای «بودن» را بازنمایی می‌کند.
- ماحصل (نتیجه): به سؤال «به چه چیز؟» بامعنای «شدن» پاسخ می‌دهند.

د) برجسته‌سازی

د-۱) موضوع: این افزوده به سؤال «در مورد چه چیزی؟» پاسخ می‌دهد.

د-۲) زاویه دید: این افزوده‌ها دو زیرمجموعه دارند:

- منبع: به گوینده در بند کلامی مرتبط است (با مفهوم همان‌طور که فلانی گفت).
- نقطه نظر: به «حسگر» در بند ذهنی (با مفهوم همان‌طور که فلانی فکر می‌کند) ارتباط دارد.

۴-۵ انواع نقش‌های زبان و جهت‌گیری‌های آن‌ها

رومن یاکوبسن (۱۹۸۲-۱۸۹۶م) زبان‌شناس روس در مقاله‌ای با نام «زبان‌شناسی و شعرشناسی»، به بررسی ویژگی‌ها و اجزای ارتباط کلامی می‌پردازد. او ارتباط کلامی را شامل شش جزء گوینده (فرستنده)، مخاطب (گیرنده)، زمینه، پیام، تماس و رمزگان می‌داند و معتقد است در این فرایند ارتباط کلامی، زبان دارای شش نقش است: نقش ارجاعی، شعری، عاطفی، ترغیبی، همدلی و فرازبانی. در نقش عاطفی، جهت‌گیری پیام به سوی گوینده است. این نقش زبان تأثیری از احساس گوینده را به وجود می‌آورد، خواه گوینده در حقیقت آن احساس را داشته باشد و خواه به داشتن آن تظاهر کند. در نقش ترغیبی، جهت‌گیری پیام به سوی مخاطب است. ساخت‌های ندایی و امری (شامل امر منفی و یا نهی) را می‌توان بارزترین نمونه‌های این نقش شمرد. صدق و کذب چنین ساخت‌هایی قابل‌سنجش نیست. این ساخت‌ها یادآور انشاء در علم معانی هستند. در نقش ارجاعی، جهت‌گیری پیام به سوی موضوع پیام است. جمله‌های اخباری بسیاری از مواقع نقش ارجاعی دارند و صدق و کذبشان قابل‌سنجش است. از دیدگاه یاکوبسن، تمایز میان نقش ارجاعی و ترغیبی از طریق امکان تشخیص صدق یا کذب معلوم می‌شود. در نقش فرازبانی، هرگاه گوینده یا مخاطب یا هر دو احساس کنند لازم است از مشترک بودن رمزی که استفاده می‌کنند، اطمینان یابند، جهت‌گیری پیام به سوی رمز خواهد بود. در چنین شرایطی، زبان برای صحبت درباره خود زبان به کار می‌رود و واژگان مورد استفاده شرح داده می‌شود. در نقش همدلی جهت‌گیری پیام به سوی مجرای ارتباطی است. هدف برخی از این پیام‌ها این است که ارتباط برقرار کنند، موجب ایجاد ارتباط شوند یا ارتباط را قطع کنند. غرض برخی دیگر، حصول اطمینان از عمل کردن مجرای ارتباطی است و در نقش ادبی و شعری جهت‌گیری پیام به سوی خود پیام است. در این شرایط، پیام به خودی خود کانون توجه قرار می‌گیرد (نک: سارلی، ۱۳۹۰: ۱۵۳).

۴-۶ نقش ترغیبی یا انگیزشی زبان در متون تعلیمی عرفانی

در نقش ترغیبی زبان جهت‌گیری پیام به سمت مخاطب است و بارزترین تجلی آن در جملات ندایی و وجه امری است که «به لحاظ نحوی، سازه‌ای و غالباً حتی به لحاظ واجی از هنجارهای سایر مقولات اسمی و فعلی دور می‌شوند.» (یاکوبسن و دیگران، ۱۳۸۱:

۷۴) ساخت‌های ندایی یا امری صدق و کذبشان قابل بررسی نیست. گوینده پیامی را به شنونده منتقل می‌کند که به کنش از سوی شنونده منجر می‌شود. در کنار جملات ندایی و امری، جملات دعایی و نیز جملات خبری که به هدف ترغیب بیان شوند، نقش ترغیبی دارند. نقش ترغیبی زمانی نمود می‌یابد که هدف گوینده برانگیختن احساسات مخاطب باشد و از این رو این نقش در تبلیغات کارکرد مهمی می‌یابد؛ «جایی که در آن محتوای ارجاعی پیام در برابر علائمی که مقصود از آن‌ها برانگیختن احساسات مخاطب است - و این کار را یا از طریق شرطی کردن آن‌ها به وسیله تکرار انجام می‌دهد یا از طریق ایجاد واکنش‌های احساسی ناخودآگاه در مخاطبان - رنگ می‌بازد.» (گیرو، ۱۳۸۰: ۲۱ و ۲۲).

زبان متون تعلیمی عرفانی از ویژگی ترغیبی بالایی برخوردار است. زیرا در گزاره‌های عرفانی «اثبات و نفی منطقی هرگز وجود ندارد، فقط و فقط «اقناع» و «عدم اقناع» است که می‌توان بدان رسید.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۱۴) بنابراین، اینجاست که بلاغت و علم معانی ابزار اصلی تحلیل متن می‌شود؛ چرا که «راه یافتن به جهان عارف جز از تحلیل ساختارهای زبان او و ژرفکاوی در زوایای «معانی اولی» و «معانی ثانوی» موجود در ذهن او امکان‌پذیر نیست.» (همان: ۵۵۳)

۴-۷ «تجربه عرفانی» و بازنمایی‌های متفاوت از «تجربه‌ای واحد» در روایات صوفیه

عارف در جریان سیر و سلوک و دستیابی به کشف و شهود میان خود، طبیعت و خدا روابط و پیوندهایی برقرار می‌کند و به افق‌هایی ورای افق‌های این جهانی دست می‌یابد و امری ماورای استدلال و عقل برای او منکشف می‌شود. حصول چنین امری یعنی گشوده شدن دریچه‌های عالم معنی بر دل صوفی و واقع شدن حالات مختلف و دستیابی به حقیقت را «تجربه عرفانی» می‌نامند. «تجربه» در اینجا به معنی لغوی آن یعنی آزمودن نیست، بلکه به معنی احساس، شهود و ادراکی خاص یا رخدادی در درون به کار می‌رود. تجارب عرفانی به صورت معرفتی غیر حصولی و بی‌واسطه و از راه تهذیب نفس، مراقبه و نفی خواطر در چهارچوب احکام و معارف دینی حاصل می‌شوند. عامل اصلی در وقوع این تجارب رفع حجاب‌های جسمانی از مقابل دید عارف است. از «توصیف‌ناپذیری»، «حالت انفعالی»، «کیفیت معرفتی» و «زودگذری» به‌عنوان ویژگی مشترک اغلب این تجارب نام برده شده

است (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۰-۴۲۳). تجارب عرفانی زمانی که در قالب زبان معمول درمی آیند، پوششی از ابهام به خود می‌گیرند و برای مخاطب شفاف بودن خود را از دست می‌دهند، اما برای شخص عارف همچنان عینیت و روشنی ناب تجربه عرفانی را به همراه دارند؛ بنابراین زبان توصیف این تجارب به سطحی از رمزوارگی می‌رسد که در ورای آن انبوهی از معانی وجود دارد. یکی از نکات قابل تأمل، شیوه‌های متفاوت روایت‌روایان از «تجربه‌ای واحد» است. به عبارت دیگر، هر یک از عرفا در شیوه روایت خود «گزینش» می‌کند و یک شیوه چینش وقایع را بر شیوه‌ای دیگر رجحان می‌دهد. علل اختلاف روایت‌های مختلف از یک مکاشفه یا واقعه عرفانی نیز تفاوت در همین «شیوه گزینش‌ها» است. این تجارب در نوشتار هر یک از صوفیه تحت تأثیر عوامل مختلف به شیوه متفاوتی بازنمایی و بازگو شده‌اند.

۴-۸ انگیزه‌های بازنمایی تجارب عرفانی در نوشتارهای صوفیه

انگیزه‌های بازنمایی این تجارب در نوشتار صوفیه متفاوت است و تحت تأثیر عوامل مختلفی قرار دارد؛ گروهی از صوفیه به «درخواست مریدان»، گروهی دیگر به اقتضای «وظیفه صوفیانه خود»، گروهی دیگر از «جایگاه مسند ارشاد» و در نهایت گروهی دیگر «تحت تأثیر حالات انفعالی» به بیان «بیاہوی درونی خویش» پرداخته‌اند. این انگیزه‌های متفاوت منجر به بازنمایی‌های متفاوتی از این تجارب شده‌اند و نمودهای متفاوتی از نقش‌های زبان را در نوشتار صوفیه ایجاد کرده‌اند. مبنای تحلیل این پژوهش شیوه‌های مشارکت «تجربه‌گر» در بندهای ایدئولوژیک متون برگزیده است تا از این طریق مشخص شود که در نوشتار هر یک از صوفیه تحت تأثیر عواملی مانند «انگیزه بازنمایی» و «ویژگی تجربه عرفانی»، کدام یک از نقش‌های زبان نمود یافته‌اند و مهم‌ترین ابزارهای زبانی نویسنده در جهت بازنمایی این تجارب چیست؟

۵- تحلیل داده‌های پژوهش

۵-۱ کشف الاسرار و مکاشفات الانوار؛ رؤیانوشته‌های شهودی روزبہان بقلی

کشف الاسرار و مکاشفات الانوار گزارش‌هایی وجدآمیز و شاعرانه از واقعه‌ها و رؤیت‌هایی است که روزبہان در مدت چهل سال آنها را تجربه کرده است. این مجموعه پراکنده از مشاهدات خط سیر روشن و مشخصی ندارد، اما هر یک از بخش‌های آن به‌طور مستقل

بیانگر رؤیاهای شبانه و حوادث شگفتی است که روزبهان از سر گذرانده است. روزبهان این اثر را در ۵۰ سالگی در پاسخ به سائلی از محبین و صادقین طریق الهی نوشته است.^۱ شرح حال شهودی روزبهان نمونه‌ای از متونی است که درباره خود و غیب نگارش یافته‌اند. کشف الاسرار توضیحی بر چگونگی رابطه روزبهان با عالم غیب و شرکت او در اسرار آن است و با تمرکز بر داستان زندگی روزبهان از سرگذشت‌نامه فراتر می‌رود. در گفتمان مکاشفه این اثر، زاویه دید اول شخص / تجربه‌گر است که به‌طور مستقیم در جریان تجارب عرفانی حضور دارد. روزبهان برای توضیح دقیق‌تر تجربیات و ایجاد ذهنیت در خواننده، در مسیر روایت هر یک از تجربیات بنابر ویژگی‌های غالب بر تجربه، از انواع عناصر پیرامونی بهره گرفته است. شیوه به‌کارگیری این عناصر در هر یک از تجارب نشان می‌دهد که تجربه‌گر ابتدا سعی در «فضاسازی» و «آشنا کردن ذهن مخاطب با موقعیت و زمان وقوع تجربه» دارد. روزبهان در تمام تجربیات بیش از هر چیز به بیان «زمان و مکان» و «حالت خود» در حین وقوع تجربیات توجه داشته است. در پی تغییر تجارب، زمان‌ها، مکان‌ها، موقعیت‌ها و حالات تجربه‌گر نیز تغییر پیدا می‌کند.

نکته قابل تأمل اینکه روزبهان در بیان تجارب توجه خاصی به بیان جزئیات داشته است، اما به‌طور مکرر اذعان می‌کند که نمی‌تواند حالت عارض شده بر خود را توصیف کند. به‌نظر می‌رسد توجه ویژه او به بیان جزئیات ناشی از توصیف‌ناپذیری تجربه و غلبه حالت انفعالی بر تجربه‌گر باشد. وی به خوبی آگاه است که توان بیان تجربیات و حالات خود را ندارد؛ از این رو با تأکید بر جزئیات تجربه، سعی در جبران این ناتوانی دارد. روزبهان با بیان دقیق جزئیات ابتدا سعی می‌کند ابهام و تردید را نسبت به وقوع تجربه از ذهن مخاطب دور کند و همچنین از این طریق، اطلاعات خود را خاص و محدود می‌کند. وی تلاش می‌کند مخاطب را به‌طور دقیق در جریان جزئیات قرار دهد و فضای حاکم بر آن‌ها را به‌طور واضح توضیح دهد. شیوه به‌کارگیری این عناصر به گونه‌ای است که تجربه‌گر/راوی هر چه در جریان تجربیات خود جلوتر می‌رود و حالات مختلف عرفانی بر او غلبه پیدا می‌کند، از میزان عناصر پیرامونی «موقعیتی» کاسته می‌شود و عناصر «کیفیتی» غلبه پیدا می‌کنند.

نویسنده با توجه به هدف خود که بازگویی تجربیات عرفانی بدون دغدغه انتقال ذهنیت به مخاطب است، از عناصر پیرامونی مختلفی بهره گرفته که بیشترین بسامد آن‌ها مربوط به

عناصر تفصیلی موقعیت «زمان و مکان» و گستره «دیرش» و شیوه «کیفیت» است. در هر تجربه با توجه به موضوع، مشارکین و محورهای تجربه، نوع و میزان تنوع عناصر متفاوت است. در تمام تجربیات، عنصر «مکان» بیشترین بسامد را دارد و در هر تجربه، مخاطب با فضای متفاوتی روبه‌رو می‌شود. هنگامی که هر یک از مکان‌ها تغییر می‌کند، شرایط و ویژگی‌های حاکم بر تجربه نیز متفاوت می‌شود. «تجربه‌گر» که در مراحل ابتدایی مکاشفه در «دکان، صحرا، اتاق، بیابان و بام و سکوی خانه» مقیم است، در مراحل پایانی مکاشفه ساکن «عرش»، «آسمان»، «حضور حق تعالی» و «بالای هر بالا» می‌شود. به تناسب تغییر مکان‌ها، سایر عناصر تجربه هم تغییر می‌کنند. نویسنده در توصیف مکان‌هایی که مربوط به حالات ابتدایی مکاشفه‌اند، دقت بیشتری دارد، اما مکان‌های وقوع مراحل پایانی مکاشفه را تحت غلبه حالات عرفانی نمی‌تواند با دقت چندانی توصیف کند. روزبهان از طریق کاربرد پیاپی عناصر پیرامونی، ابهام را در کلام خود از بین می‌برد و باعث خاص کردن و محدود کردن اطلاعات مورد نظر خود می‌شود و از این طریق فضای حاکم بر تجربیات خود را به وضوح برای مخاطب ترسیم می‌کند. وی چنانکه در مقدمه اثر خود بیان کرده، همواره می‌ترسد که مخاطب نسبت به کلام وی حالت انکار و تردید داشته باشد؛ از این رو سعی می‌کند که فرآیندهای رخ داده را با بیشترین میزان از جزئیات بازگو کند تا کلامش دقت بیشتری پیدا کند و مخاطب را با خود به عنوان «تجربه‌گر» همراه سازد. با توجه به ترتیب بسامدی عناصر پیرامونی، آنچه از نظر روزبهان در این زمینه اهمیت دارد عبارت است از:

- ارائه تصویری ملموس و واقعی در زمان بازگویی تجربیات با هدف از بین بردن حالت انکار و تردید مخاطب نسبت به وقوع تجربه. با توجه به این هدف او در توصیف مکان، زمان، مدت، بسامد و شیوه رخداد تجربه تمام جزئیات را بدون کم و کاست بیان می‌کند. این امر ناشی از «مرحله‌ای بودن» و «متفاوت بودن» تجربیات است که هر کدام در مکان و زمان خاص و با حالاتی متفاوت رخ داده‌اند.
- تلاش برای ارائه تصویری ملموس از تجلیات خداوند از طریق التباس. در تمام تجربیات، مشارک اصلی خداوند است که روزبهان را تحت تأثیر خواست و کنش‌های خود قرار داده است. صفات جمال و جلال خداوند به مثابه ابزاری تلقی شده‌اند که روزبهان تحت غلبه آنها قرار دارد. نویسنده در سراسر متن بر ناتوانی

خود در توصیف تجربیات، حالات عرفانی خود و تجلیات خداوند اذعان کرده، اما همواره تلاش می‌کند تا تصویری ملموس از این تجربیات خود ارائه دهد. غلبه عناصر شیوه «وسیله» و «کیفیت» ناشی از این تلاش است.

در تجربیات عرفانی روزبهان «مسافت» معنایی متفاوت دارد و با توجه به حالت انفعالی نویسنده و زودگذری تجربیات نمودهای متفاوتی پیدا کرده است. به عبارتی می‌توان گفت «مسافت» در این تجربیات غیرواقعی و خاص زمان وقوع تجربه است. مسافت‌هایی از قبیل «عرش تا زمین»، «شرق تا غرب»، «بلندای عرش تا ژرفای زمین» که در حین وقوع تجربه تحت تسلط تجربه گر هستند:

- از دگانم بیرون آمده و در صحرا به جست‌وجوی آب برای وضو بودم. برفراز تپه‌ای در آن نزدیکی، شخص خوش‌سیمایی را در زیر مشایخ دیدم (بقلی، ۱۳۹۳: ۱۰۵).
- و من چنان بودم که گویی ساعت‌ها و روزها آنجا بوده‌ام. ساعتی دیگر آنجا ماندم. جامه‌هایم را دریدم و سر به صحرا نهادم. یک سال و نیم در آن وضع، واله، حیران، گریان و به حال وجد باقی ماندم (همان: ۱۰۵)
- خدای را با عزت و جلال قدم بر بام خانه‌ام دیدم. گویی تمامی جهان را چون نوری باشکوه و خیره‌کننده، تو در تو و عظیم مشاهده می‌کردم. او مرا از میان نور به زبان فارسی هفتاد بار آواز داد (همان: ۱۰۷)
- از عرش تا زمین را چونان دریایی دیدم و چیزی جز آن به چشم من نمی‌آمد. دریا همچون نور و شعاع درخشان بود. دهان من بی‌اختیار من بازمانده بود و تمامی آن دریا به داخل آن سرازیر گردید. قطره‌ای از آن باقی نماند که ننوشیده باشم (همان: ۱۰۸).
- دیدم که گویی بر کوهی در شرق قرار دارم. گروهی از فرشتگان را در آنجا دیدم. از شرق تا غرب دریا بود. چون به هنگام عصر به مقام خورشید رسیدم، کوه‌های شرق و غرب را کوه‌هایی خرد و کوچک یافتم. بر کوه‌های مغرب گروه فرشتگان را دیدم که به نور خورشید می‌درخشیدند (همان).
- مدتی بر من چنین گذشت و هر شب ستارگان را از روی محبت به او و شوق به او می‌نگریستم. شبی ناگاه دیدم که روزها گشوده شد و خدای را دیدم که از میان

آن ظاهر گشت (همان: ۱۰۹).

- و من در عالم سرّ از اقطار جهان هستی عبور کردم و روحم به آسمان‌ها صعود کرد. در هر آسمانی فرشتگان خدای متعال را دیدم، اما از آن‌ها در گذشتم تا به حضور حق راه یافتم (همان: ۱۱۰).
- خود را در زیر خاک در فضایی از نور دیدم و خداوند آنجا بر من ظاهر شد. به او گفتم: خدایا! تو را بر بالای هر بالایی طلب کردم و آنگاه در اینجا در زیر زمین یافتم پس کاری کرد که من آن را در نیافتم. بلندای عرش تا ژرفای زمین را در مقابلش چونان دانه خردلی در میان دشتی وسیع یافتم. (همان: ۱۱۲).

جدول ۲. انواع عناصر پیرامونی در بافت متنی تجارب عرفانی روزبهان بقلی

نوع	زیربخش‌ها	مثال
موقعیت	مکان	در حوالی آسمان‌های در مقام قرب
	زمان	شب، نیمه‌های شب، نزدیک نماز شب
شیوه	کیفیت	واله و حیران و گریان
	وسیله	با صفات جمال و جلالش با چشمانی هوشیار
تفصیلی	درجه	تمامی، قطره‌ای
	گستره	مدتی، هر شب، یک سال و نیم
	مسافت	بلندای عرش تا ژرفای زمین
	بسامد	نُه بار، بارها
انگیزه	علت	از فرط آن شوق
	ذینفع	بخاطر تو
	قصد	برای حفظ تو

۲-۵ رساله لوائح عین القضاة همدانی؛ بازنمایی شاعرانه حالت عشق شهودی

رساله لوائح یکی از آثار برگزیده در بستر مکتب عرفانی «کشف و شهود» است که در تبیین «مراتب مکاشفه» نگاشته شده است. در غلبه نظام گفتمانی مسلط بر اثر یعنی «گفتمان عشق شهودی و مکاشفه عیانی»، یکی از رویکردهای گفتمانی متمایز آن را باید در شیوه

حضور مشارکین محوری گفتمان در قالب اضلاع سه گانه مثلث عشق جستجو کرد. عین القضاة همدانی با ارائه گفتمانی چندبعدی با محوریت «عاشق»، ارتباط متقابل وی با «معشوق» و واسطه گری «عشق»، سعی در بیان «عشق شهودی» با دیدگاه منحصر به فرد و شاعرانه خود دارد. در ساخت کلام آهنگین عین القضاة، هدف القا و ارجاع اندیشه مورد نظر به مخاطب عام است که در مراحل نخستین سیر و سلوک قرار دارد. با توجه به هدف غایی مؤلف از عشق شهودی، یعنی «مکاشفه عیانی»، «یکی شدن با معشوق» و در نهایت «فناى افعالی و صفاتی»، آنچه که در مورد عاشق اهمیت دارد، «محو، فنا و اتحاد» است.

دلایل تنوع عناصر پیرامونی در ساختار فرایندهای متنی رساله «لوايح» را باید در «تنوع مشارکین»، «تنوع تجارب و احوال عرفانی»، «غلبه نقش ترغیبی زبان و جهت گیری متن به سوی مخاطب»، «ساختار خطابی و امری کلام»، «هدف تعلیمی مؤلف» و در نهایت «تنوع گستره های معنایی سخن» جستجو کرد. عین القضاة همدانی در کلام خطابی خود که آن را محدود به مخاطب خاص نکرده است و خطابی کلی و عام دارد، ساختار کلام و گستره های معنایی مورد نظر خود را در فصول مختلف در جهت هدف تعلیمی خود تنظیم کرده است؛ به این معنا که در فصول آغازین به «توصیف عشق و ملزومات آن»، در فصول میانی به «توصیف رابطه دو سویه عاشق و معشوق» و در فصول پایانی به توصیف «ملزومات مکاشفه عیانی» و در نهایت «اتحاد و فناى عاشق در ذات معشوق» پرداخته است. با توجه به اینکه هدف اصلی وی «از بین بردن تصورات نادرست مخاطب و در نهایت ابلاغ اندیشه مورد نظر خود» است، کلام توصیفی و ابلاغی خود را از طریق «فرآیندهای رابطه ای» ارائه می دهد و نیازی به توسل به فرآیندهای مادی و برشمردن کنش ها و اهداف مخاطب نمی بیند. به موازات این رویکرد، عناصر پیرامونی نیز در جهت «توصیف» قرار گرفته اند و بیشتر در قالب افزوده های شیوه «کیفیت» مطرح شده اند. «توجه به ارائه جزئیات فرآیندها» و «تنوع آن ها» یکی از نتایج رویکرد شاعرانه مؤلف به رابطه میان اضلاع سه گانه عشق «عاشق، معشوق و عشق» است. وی از این طریق بار عاطفی کلام خود را بیشتر می کند و بر میزان تأثیر گذاری آن بر مخاطب می افزاید. جزئیات متنوع و شیوه های متفاوت بیان آن ها باعث همراهی مخاطب با کلام و در نهایت پذیرش اندیشه مورد نظر مؤلف می شود:

- آن را که نظر به احوال او از عالم عزت بود از درد هستی خود همیشه در گداز بود و آن را که از قوت ما قوت یافتی و به ارادت ما محبت یافتی و به تعریف ما

معرفت یافتی و از کشش ما حضرت ما یافتی شرم نداری که از ما یک لحظه بازمانی. عزت تو از ماست که برکشنده تو ماییم. نظر بدو از عالم نحن اقرب الیه من حبل الوریث بود هم از حجت خود در گداز بود تا آنگاه سامعه او را که خورشید جمال از افق جلال طالع شود قوت باصره او را به خود مضی کند و قوت به خود قوی کند. بی‌بسمع و بی‌بصر، بی‌اویی او به عالم محبوب ناظر شود و بی‌خودی خود بر در سراق عز او حاضر شود (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۱۴۹).

- معشوق عاشق را برای تجربه بر محک فرمان زند و پرده از پیش ارادت بردارد تا او به ما اراد به مکاشف شود. هر آینه ترک فرمان بگوید و این بی‌فرمانی از کمال بود نه از نقصان. چنانکه اگر پدر پسر را گوید مرا زیادت ثنا مگوی که حیا بر من غالب می‌شود و پسر از راه تعظیم در ثنا مبالغت کند و بر آن مثاب بود نه معاقب، زیرا که اگرچه مخالف است از وجهی، اما موافق است از روی ادب (همان: ۱۵۱).
- هر چیز که هست او را قبله‌ایست و روی او یا از راه صورت یا از راه معنی بدان قبله است مگر عشق بی‌روی که او ماحی قلب‌هاست گاه‌گاه عشق را در بوتۀ ابتلا به کلی بگذارد و از وجود او پردازد و روی به عالم بی‌جهت محبوب آرد (همان).
- عشق چون از عاشق هر چیز که جز معشوق بود محو کرد، او را فرمود که اکنون روی به دل بی‌جهت خود آر و مرا هزار قبله پندار، زیرا که چون فراش لا، ساحت دل از غبار اغیار پاک کند، سلطان آلا در وی بی‌کیفیتی نزول کند (همان: ۱۵۳)

جدول ۳. انواع عناصر پیرامونی در رساله «لوايح»

نوع	زیربخش	مثال
موقعیت	مکان	لوح دل، عالم وحدت، بحر غیب، خانه انتظار، بوتۀ ابتلا
	زمان	اکنون، درین وقت
شیوه	کیفیت	بیخود، بی‌بصر، بی‌بصیر، بی‌کیفیت
	وسیله	پرتو انوار معشوق، تأییدات قدسی
گستره	درجه	همه
	دیرش	همیشه
	بسامد	هزار هزار
انگیزه	علت	از روی ادب
	هدف	تعظیم
	قصد	برای تجربه
احتمال	شرایط	مساعادت سعادت، نمایش اوصاف جمال
	افزایشی	روح و عشق، عاشق و معشوق
گسترشی	هم‌کنشی	عاشق و معشوق

۳-۵ نورالعلوم ابوالحسن خرقانی؛ اقوال ابوالحسن خرقانی در جمع مریدان

کتاب نورالعلوم حاوی اقوال ابوالحسن خرقانی است که براساس الفاظ و عبارات وی در جمع مریدان و صوفیه در قرن چهارم و پنجم هجری تدوین شده است. این اثر که در مرحله گذار از مکتب زهد به مکتب کشف و شهود شکل گرفته، با تأکید بر ارتباط صوفیه و خداوند «در بستر مقام رجا» تدوین شده است. خرقانی به مثابه سایر پیشوایان صوفیه با هدف تربیت غیرمستقیم مرید از سازوکارهای مختلفی بهره گرفته است که سازوکارهای زبانی از مهم‌ترین ابزار انتقال اندیشه وی به مخاطب خاص و مبتدی هستند. فرآیندهای زبانی، ساختار نحوی جملات خبری و امری و روش‌های مختلف تأکید نقش قابل توجهی در توصیف و بازنمایی تجربه‌های عرفانی و حالات عاطفی صوفیه دارند. هر یک از صوفیه به اقتضای استعداد روحی خود تجربیات مختلفی از قبیل محادثه، محاضره و مکاشفه را سپری می‌کنند و به اقتضای هر یک از این تجربیات نیز حالات روحی و عاطفی خاصی را تجربه می‌کنند.

در گفتمان تعلیمی - ترغیبی نورالعلوم، ابوالحسن خرقانی با توجه به «هدف تعلیمی»

خود، «اقتضای حال مخاطب» و «گستره‌های معنایی مورد تأکید»، از افزوده‌های تفصیلی «موقعیت، شیوه و گستره» بیش از سایر افزوده‌های حاشیه‌ای بهره گرفته است. در این میان، افزوده‌های موقعیتی «مکان» و افزوده‌های شیوه «کیفیت و وسیله» کاربرد و بسامد بیشتری دارند. در میان افزوده‌های گستره نیز افزوده «بسامد» در موارد بسیاری مطرح شده است. با توجه به اینکه مهم‌ترین گستره معنایی مورد تأکید در سخن خرقانی «تقوای اعضا و جوارح بدن» است، عناصر موقعیتی «مکان»، مواردی از قبیل «تن، دل، زبان، جان، جهان، بیابان، آشیانه، صحرا و آسمان» هستند. نکته قابل تأمل در زمینه کاربرد افزوده‌های موقعیتی در کلام ابوالحسن خرقانی، بسامد اندک عنصر «زمان» است. خرقانی هیچکدام از فرآیندها را محدود به زمان خاصی نکرده و از این طریق مخاطب را به تقوای همیشگی و تداوم ذکر خداوند در تمام لحظات ترغیب کرده است. عناصر «وسیله» اغلب اعضای بدن سالک مانند «چشم و گوش» هستند، زیرا عملکرد این اعضا در نظر خرقانی نقش برجسته‌ای در رسیدن سالک به هدف مورد بحث دارد. در حیطه عناصر «کیفیت» نیز قیود مختلفی مانند «زود، به‌سزا و امثال این موارد» بسامد بیشتری دارند. توجه بیش از اندازه خرقانی به تعلیم مخاطب گفتمان و آشنایی وی با جزئیات برخی از فرآیندها باعث کاربرد قابل توجه عناصر «بسامد» نیز شده است. عناصری در قالب اعداد مختلف مانند «دو، سه، یکبار و هفتاد هزار بار». دو رکعت نماز خواندن، یکبار نام دوست بر زبان راندن، برخواستن مشغولی دل از سه چیز، دو جهان و در میان دو لب نمونه‌هایی از این عناصر هستند:

- دل به آخر کار به جایی برسد که آواز دل خود به گوش سر خود بشنود، چون آواز منقطع گردد نور دل خویش به چشم سر خویش بیند (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۱۷).
- شیخ گفت: در خبرست که خداوند، جلّ جلاله، حکمت را بفرستد و هفتاد هزار فرشته با وی بالین به بالین برمی‌گردد، می‌خواهد که دوستی دنیا در آن دل نبود تا در شود و جایگاه گیرد... شیخ گفت: دست در عمل زن تا اخلاص ظاهر شود، دست در اخلاص زن تا نور ظاهر شود. چون نور ظاهر شود طاعت کنی (همان: ۳۴۸).
- ورد جوانمردان اندوهیست که به هیچ وجه در دو جهان ننگجد و آن اندوه آنست که خواهند وی را سزای وی یاد کنند نتوانند (همان: ۱۱۷).
- شیخ گفت: «چنان نیست، بل که درویش آن بود که در دلش اندیشه نبود؛ و

می گوید و گفتارش نبود؛ و می بیند و دیدارش نبود؛ و می شنود و شنوایش نبود؛ و می خورد و مزه طعامش نبود؛ و حرکت و سکونش نبود؛ و اندوه و شادایش نبود؛ درویش این بود (همان: ۱۱۰).

- شیخ گفت: «اگر آتشی از تنور تو در جامه تو افتد تو زود کوشی تا بگشی. روا داری که آتش کبر و حسد و ریادر دل تو قرار گیرد که این آتشی است که دین ترا بسوزد!» (همان: ۳۴۴).

جدول ۴. انواع عناصر پیرامونی در باب‌های دهگانه نورالعلوم

نوع افزوده	زیربخش‌های افزوده	مثال
موقعیت	مکان	تن، دل، گوش، چشم «اعضای بدن» در صحبت پیر، صف نعال «آداب تصوف» بیابان، صحرا «اماکن حقیقی»
شيوه	وسيله	پاکی، یگانگی، علم «در ارتباط با خداوند» گوش، چشم، دل «در ارتباط با عارف»
	کیفیت	زود، به سزا
گستره	بسامد	سه، دو، هفتاد

کاربرد انواع محدود عناصر پیرامونی در بافت متنی نورالعلوم نشان از عدم توجه نویسنده به جزئیات و یا عدم توانایی او در ارائه جزئیات فرآیندهاست. بسامد قابل توجه افزوده‌های «وسيله» در ارتباط با خداوند، تأکیدی بر «خواست و کشش» الهی در مسیر سیر و سلوک و غلبه اراده خداوند بر اراده عارف است.

۵-۴ بحر الحقیقه احمد غزالی؛ توصیف هفت بحر در مسیر وصول به مرتبه کمال

احمد غزالی که در علوم ظاهری و کمالات باطنی و سلاست بیان در عصر خود منفرد بود، در ابتدای جوانی به نیابت از برادرش ابی‌حامد در مدرسه نظامیه بغداد درس می‌گفت. واقعه بزرگ زندگی وی دیدار با شیخ ابوبکر نساج بود. وی دل‌سپرده شیخ شد و بر دست او توبه و تلقین یافت. وی پس از شیخ، مراد خود، به مدت ۳۰ سال جایگاه ارشاد داشت و

بزرگانی چون عین‌القضات همدانی، شهاب‌الدین سهروردی و شیخ احمد بلخی را تربیت کرد.^۲ نویسنده در این اثر، وصول به مرتبه کمال را منوط به گذشتن از «هفت بحر» یعنی «هفت مرحله» می‌داند. به نظر می‌رسد این رساله یکی از مآخذ و منابع افرادی باشد که بعد از غزالی به نوشتن رسائل «هفت وادی» اقدام کرده‌اند؛ از جمله عطار نیشابوری در *منطق‌الطیر*. براساس بررسی عناصر پیرامونی در هر یک از بحور، مشخص شد که عناصر «تفصیلی» در تمام بحرهای غالب هستند و عناصر «گسترشی» جز در موارد محدود کاربردی نداشته‌اند. از میان عناصر «تفصیلی» به ترتیب عناصر «موقعیت»، «گستره» و «شیوه» در قالب زیربخش‌های «مکان» و «زمان»، «دیرش» و «بسامد» و «وسيله»، «کیفیت» و «درجه» بسامد بیشتری دارند. شیوه کاربرد این عناصر را در موارد زیر می‌توان بررسی کرد:

- جهت‌گیری گفتمان به سمت مخاطب خاص (عدم اشاره به جزئیات و بیان تشبیهی) با توجه به اینکه مخاطب گفتمان، «خاص خاص» است، غزالی با هدف ملموس کردن مفاهیم مورد نظر خود از جمله «یقین، معرفت، ربوبیت، الوهیت، جلال و مشاهده»، هر یک از این بحرهای را به صورت تشبیهی بازنمایی کرده است. از این رو اماکنی مانند «صحرا، بیابان، سفینه، بحر، دریا و غیره» در تمام بحرهای به کار رفته‌اند. این اماکن در تمام موارد به صورت کلی به کار رفته‌اند و اشاره‌ای به جزئیات آنها نشده است.

- تغییر احوال عرفانی سالک در هر یک از مراتب مکاشفه (غلبه حالاتی از قبیل سکر، فنا و وجد و دگرگونی آنها در هر یک از بحور). سالک تحت تأثیر هر یک از مراتب مکاشفه و تجارب عرفانی مختلف، در هر یک از بحور حالات عرفانی خاصی را تجربه می‌کند. این احوال زودگذر هستند و از بحری به بحر دیگر تفاوت دارند. بنابراین عناصر «دیرش» و «کیفیت» بسامد قابل توجهی پیدا کرده‌اند. کاربرد متعدد واژگانی از قبیل «لحظه» در موارد بسیار دلالت بر «زودگذر بودن» این احوال دارند.

- بسامد بالای فرایندهای مادی و رابطه‌ای (ترغیب مخاطب به کنش‌های مختلف و هجرت از مکانی به مکان دیگر و لزوم تغییر احوال وی). تکرار مصادری از قبیل «رفتن»، «رسیدن»، «گشتن» و «شدن» لزوم غلبه کاربرد افزوده‌های «موقعیت» و «شیوه» را ایجاب می‌کند.

- ساختار تأکیدی گفتمان (میزان قطعیت بالای کلام). با توجه به اینکه گوینده

گفتمان مسند ارشاد دارد و از جایگاه برتری و قدرت سخن می‌گوید، کلام وی در تمام موارد قطعیت بسیار بالایی دارد. یکی از نشانه‌های این قطعیت کاربرد پربسامد واژگانی از قبیل «هیچ»، «هرگز»، «همیشه» و امثال آن‌ها در جایگاه افزوده‌های حاشیه‌ای است.

- تأکید بر «خواست و کشش» خداوند (به‌عنوان یکی از مشارکین اصلی گفتمان در تمام مراتب مکاشفه). یکی از دلایل کاربرد قابل توجه، افزوده‌های شیوه «وسيله»، تأکید بر «خواست و اراده» الهی در مسیر مکاشفه است. خداوند در موارد بسیاری خطاب به «خاص خاص» از «عنایت، محبت و خواست خود» در مسیر مکاشفه سخن گفته است؛ امری که مکاشفه را به‌عنوان «فرآیندی دوسویه» در نظر می‌گیرد.

- نداشتن حالت تردید و انکار مخاطب نسبت به گفتمان (عدم توجه به ارائه جزئیات). یکی از دلایل توجه به جزئیات را باید در رویکرد مخاطب به گفتمان جستجو کرد. اگر مخاطب نسبت به گفتمان حالت «انکار» و «تردید» نداشته باشد، نویسنده نیازی نمی‌بیند که بیش از اندازه به بیان «موقعیت‌ها، شیوه‌ها و انگیزه‌ها» پردازد:

- و راه تا قدمگاه از حدود دل بیرون شود تا در صحرای معرفت از سالکان مقدم گردد. پس از منزل روحانیت بیرون شود که بی‌مقامیش مقام گردد... پس هر که را در باقیمت باید، از مکان هجرت باید کرد تا به بحر رسد که در مکان بحر یابی... پس در راه دل ترا طلب درست باید کرد. از دل و کلی مقامات بیرون باید شد تا بدان بحر مستغرق گرفتار همّت خود گردی. پس سر دوستی را از راه لطف در حضور سرّ وی به حکم مشاهده بدان دیده امانت داد. سرّ عارف را به کشف مشاهده بصیرت داد، معدن دلش را به نورهای معرفت ضیاء ولایت داد. پس آن معانی را از راه مشاهده روح مرکب کرد تا آن حضرت وی را هجرت افتاد... (غزالی، ۱۳۷۰: ۲۹۵).

- امروز آن مجردی را طلب کند تا دل را از توقف مکونات هجرت فرماید و در پایگاه انفراد استقامت فرماید تا بجز دوست هیچ چیز دل‌بند وی نگردد. محب سرگردان و غریب ازین روی است که دلش را بر هیچ آفریده آشنایی نیست و در هیچ مقامش نزول و توقف نیست. اما در این بحر غواصی باید کرد، اما در سفینه

عنايتش می‌باید نشست و دیده در بادبان لطافت می‌باید داشت و ... خزانه آن در آن معانی است که در مرد مضمراست (همان).

- در وقت نزع آن‌ها که زنده به حق‌اند، آن معانی با ربّ خویش انس و الفت داشته است. اگرچه در دنیا بوده است و دوست خود را شناخته است و در هر لحظه بدو بازگشته است. پس تا بارها راهی نرفته باشد این اشارت را واقف نگردد. در وقت برداشتن نیز واسطه نباشد، از آن حضرت بدین منزل آمدن به امر واسطه نبود (همان): (۲۹۱).

جدول ۵. انواع عناصر پیرامونی در بحور هفتگانه بحرالحقیقه

نوع	زیربخش‌ها	مثال
موقعیت	مکان	صحرای معرفت
گستره	زمان	در وقت برداشتن
	بسامد	چند هزار بار
تفصیلی	دیرش	لحظه‌ای
	وسیله	به کشف مشاهده
شیوه	کیفیت	بی‌بصر
انگیزه	درجه	هیچ
	علت	بی‌بصیرتی

۵-۵ رساله نعت موران شیخ اشراق؛ شرح بازگشت به سوی اصل

شیخ اشراق با الهام از مبانی فلسفی خویش درباره عوالم مثل و خیال، به نگارش داستان‌هایی اقدام کرده تا دیدگاه‌های حکمی خویش را در قالب آن‌ها به مخاطبان انتقال دهد. «اشخاص»، «مکان‌ها» و جهت‌های جغرافیایی در این قصه‌ها، در عالم مادی ظاهری، وجود خارجی ندارند، بلکه در فضا و جهانی خاص قرار دارند که همان عالم اشباح مجرد یا عالم مثال منفصل است. در بافت متنی رساله نعت موران، عناصر موقعیت «مکان» و «زمان» به موازات یکدیگر بیشترین بسامد را دارند. شیوه به کارگیری عنصر «مکان» در کلام سهروردی به دو گونه است:

- اماکن واقعی و ملموس: آشیان، ساحل، صحرا.

- اماکن انتزاعی: در حیز مشاهده، در محل شهود

گستره مورد تأکید در بافت متنی رساله لغت موران، «بازگشت به سوی اصل» است؛ فرایندی که تلاش سالک را برای رهایی از مکان‌های حسیض به سمت نور و اماکن اعلی می‌طلبد. سهروردی با نکوهش این پرسش از سوی پرندگان که «گوهری که در مکان باشد، چون از مکان بیرون شود»، به‌طور مکرر بر لزوم عروج، هجرت سالک از مکان و جستجوی روشنایی تأکید کرده است. از این رو اماکنی که بسامد بیشتری دارند، خارج از محدوده جغرافیایی هستند و اغلب به نور و روشنایی منتهی می‌شوند. در مقابل، اماکن ملموس اماکنی ظلمانی هستند که تا عارف از آن‌ها رها نشود، نمی‌تواند به نورالانور برسد. عناصر «زمان» در مرتبه بعد بیشترین بسامد را دارند. این افزوده‌ها نیز در جهت «رسیدن به نورالانور» مطرح شده‌اند؛ به این معنا که زمان اغلب فرآیندها در «روز»، «بامداد»، «به وقت صبح» و به‌طور کلی «هنگام روشنایی» است. در زمینه عناصر پیرامونی زمان، تقابل شب و روز، تقابل میان روشنایی / نور و تاریکی / ظلمت است. «بوم / بومان» به عنوان نماد انسان‌های پایمند و گرفتار موانع سلوک، طالب شب هستند و سایر پرندگان متمایل به روز و روشنایی. جزئیات زمان‌ها در نزد سهروردی اهمیتی ندارد و همواره به‌صورت نکره «روزی، روزگاری، شبی و غیره» مطرح شده‌اند. محدودنشدن این نوع از عناصر تأکیدی بر لزوم «حرکت مداوم» سالک به سمت نور و «تلاش مستمر» در جهت برداشتن موانع و حجاب‌های سلوک است. با توجه با اینکه مبنای اندیشه سهروردی بر «عروج» و «سیر عارف به سوی نورالانوار» بنا نهاده شده، اغلب عناصر در جهت تکمیل فرآیندهای مادی و کنش‌های مختلف عارف مطرح شده‌اند. بنابر این نگرش، عناصر شیوه «کیفیت» و «وسیله» بسامد محدودی دارند. به عبارت دیگر، آنچه در اندیشه سهروردی اهمیت دارد، «کنش‌های مشارکین» است نه ویژگی‌های آن‌ها. یکی دیگر از نتایج حاصل از جهان‌بینی اشراقی سهروردی، عدم کاربرد عناصر شیوه «وسیله» در ارتباط با خداوند است. سهروردی برخلاف برخی از عرفا که در فرایند سلوک، نقش اصلی را به «اراده» و «کشش» خداوند نسبت می‌دهند، «کوشش» و «اراده» عارف را به‌عنوان عامل اصلی در مراحل سلوک در نظر می‌گیرد:

- هدهد به غایت حدت بصر مشهور است، وقتی در میان بومان افتاد بر سبیل رهگذر
به نشیمن ایشان به نزدیک اهل عرب مشهور است. آن شب هدهد در آشیان با

ایشان بساخت و ایشان هرگونه احوال از وی استخبار می کردند. بامداد هدهد رخت بر بست و عزم رحیل کرد. بومان گفتند: ای مسکین! این چه بدعت است که تو آورده‌ای، به روز کسی حرکت کند؟ هدهد گفت این عجب قصه‌ایست، همه حرکات در روز واقع شود. گفتند مگر دیوانه‌ای، در روز ظلمانی که آفتاب مظلّم بر آید کسی چون بیند؟ (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۹)

- ابلهی چراغی در پیش آفتاب داشت، گفت ای مادر! آفتاب چراغ ما را ناپدید می کند. گفت چو از خانه به در نهی خاصه به نزد آفتاب هیچ نماند، نه آنکه ضوء چراغ معدوم گردد، ولیکن چشم چون چیزی عظیم را بیند، کودک حقیر را در مقابله آن نبیند، کسی که از آفتاب در خانه رود اگر چه روشن باشد هیچ نتوان دیدن (همان: ۱۱۴).

- و همه متفق اند تا حجاب برنخیزد شهود حاصل نشود و این گوهر که در محل شهود می آید مخلوق و حادث است. همه سنگ پششان بانگ بر آوردند که گوهری که در مکان باشد چون از مکان بیرون رود؟ از جهت چون منقطع گردد؟ حاکم گفت من نه از بهر این گفتم این قصه بدین درازی. سنگ پششان گفتند «عز لناک»، ای حاکم! تو معزولی، و خاک برو پاشیدند و در نشیمن رفتند (همان: ۱۱۵)

جدول ۶. ترتیب بسامدی عناصر پیرامونی در فصول لغت موران

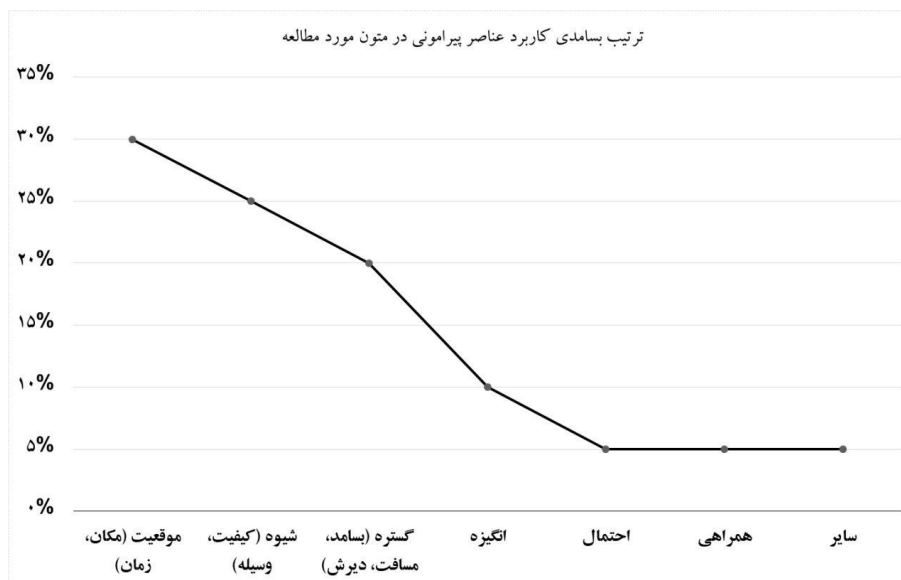
نوع	زیربخش‌ها	مثال
موقعیت	مکان	کارگاه خراط، در میان حجب، در محل شهود، در طرف نور الهیت، در حیّز مشاهده، در ساحل، در میان باغ
تفصیلی	زمان	روزگاری، روزی، روز، بامداد، شب، وقتی
	شیوه	میان بسته، منقش، به رسم طیور، عایناً
	درجه	همه، موری چند، سلحقاتی چند
	مقایسه	بر شکل مخروط
گستره	دیرش	لحظه‌ای، روزگاری
انگیزه	قصد	بر سبیل تفریح، از بهر قوت
احتمال	شرایط	برخاستن حجاب
گسترشی	همراهی	شما و ما
	هم کنشی	

۶- نتیجه گیری

مهم‌ترین عامل در شیوه بازنمایی تجارب عرفانی در نزد نویسندگان صوفی «مخاطب» و «دیدگاه و جهت‌گیری وی» نسبت به این وقایع است؛ حتی زمانی که نویسنده ادعایی جز بازگویی ندارد، «ترس از انکار و تردید مخاطب» بر شیوه بیان وی تأثیری مستقیم دارد. در متنی که نویسنده جایگاه ارشاد داشته باشد و خطاب به گروه خاصی از عرفا سخن بگوید، بدون نگرانی از شک و تردید مخاطبان و کتمان و انکار آنها به ارائه اندیشه مورد نظر خود می‌پردازد. عناصر پیرامونی در این حالت، به‌عنوان ابزاری در جهت تکمیل فرایندها به کار می‌روند. در این شرایط تمام عناصر به‌صورت کلی مورد بازنمایی قرار گرفته و اغلب اماکن، زمان‌ها و حالات به‌صورت انتزاعی مطرح می‌شوند و با توجه به سطح آگاهی مخاطب خاص، نیازی به توضیح جزئیات آنها نیست. عناصر پیرامونی در این نوع متون، تنوع و بسامد محدودی دارند. در نظر نویسنده این آثار آنچه اهمیت دارد کنش‌ها، افکار و ویژگی‌های عارف در مسیر سیر و سلوک است. عارف در این مسیر به مکان، زمان و حالت خاصی محدود نمی‌شود؛ این مشارک با توجه به تغییر مکرر هر یک از مراتب مکاشفه، به‌طور مرتب در حال گردیدن از حالتی به حالت دیگر است. این شیوه بیان در متونی که خطاب به «طبقه خاص» نباشد و مخاطب نسبت به آن حالت «تردید و انکار» داشته باشد و نویسنده از کتمان و مؤاخذه بترسد، به‌طور کامل متفاوت است. نخستین نمود تجلی این حالت در متن «تلاش نویسنده در جهت ایجاد فضایی ملموس و واقعی» است تا از این طریق بتواند مخاطب را با خود همراه سازد و تردید وی را از بین ببرد. هرگاه نویسنده چنین رویکردی به متن داشته باشد، نوع و بسامد فرایندها و عناصر پیرامونی به شیوه‌ای متفاوت بیان می‌شوند. نویسنده در این متون در جهت همراه ساختن مخاطب با خود، ناگزیر از کاربرد «وجه اخباری» در سراسر متن است. «وجه امری و التزامی» از میزان قطعیت کلام وی می‌کاهند و شیوه‌های مختلف تأکید و تکرار نیز بر میزان تأثیرگذاری و قطعیت کلام او می‌افزایند. وی به‌عنوان «تجربه‌گر» باید فرایندهایی را به کار برد که امکان همراهی مخاطب را با وی فراهم کند. «فرایندهای مادی» چنین ظرفیتی را در کلام وی ایجاد می‌کنند؛ ظرفیت این فرایندها به گونه‌ای است که مخاطب با «تجربه‌گر» همراه می‌شود و خود را در آستانه تجربه می‌بیند. تلاش نویسنده در این متون باید در جهت ملموس ساختن مفاهیم و فضاها باشد تا بتواند ادعای عرفانی خود را آنگونه که باید، منتقل

کند. «کاربرد فرآیندهای ذهنی» این امکان را از وی سلب می‌کنند و باعث فاصله گرفتن و دور شدن مخاطب از فضای حاکم بر متن و عدم باورپذیری وی می‌شوند. عناصر پیرامونی نیز به مثابه فرآیندها باید در جهت همراه ساختن مخاطب و تقویت باورپذیری وی به کار بروند. ذکر پرسامد عناصر پیرامونی و بیان جزئیات آن‌ها می‌تواند در این زمینه عامل مؤثری باشد. هر چه بر دامنه جزئیات یک عنصر اضافه شود، میزان باورپذیری مخاطب و همراهی وی با «تجربه‌گر» بیشتر می‌شود. «تجربه‌گر» به عنوان نویسنده این متون در زمینه بیان عناصر پیرامونی از سیر تحول خاصی پیروی می‌کند؛ به این معنا که ابتدا از عناصر پیرامونی ملموس و مادی «مکان‌ها، زمان‌ها و اشخاص واقعی» بهره می‌گیرد تا از این طریق ذهن مخاطب را برای پذیرش مفاهیم انتزاعی آماده کند. شیوه بیان عناصر انتزاعی در اینگونه متون از طریق تشبیه است. هر یک از عناصر پیرامونی تحت تأثیر مراتب مکاشفه کاربردهای متفاوتی پیدا می‌کنند. این عناصر در مرحله نخست، اغلب از نوع عناصر موقعیتی «مکان و زمان» هستند، اما در مرحله دوم بیشترین بسامد مربوط به عناصر شیوه کیفیت و وسیله» و در مرحله پایانی نیز عناصر شیوه «کیفیت» غلبه می‌یابند. سیر تحول عناصر پیرامونی از «ملموس» به «انتزاعی» در جهت تکمیل سیر تحول فرآیندها از «مادی» به «ذهنی» قرار دارد. ویژگی‌های تجربه عرفانی از قبیل «توصیف‌ناپذیری»، «زودگذری» و «حالت انفعالی» نیز تأثیری انکارناشدنی بر نوع و بسامد فرآیندهای زبانی و عناصر پیرامونی دارند. «زودگذر» بودن این تجارب باعث می‌شود تا «تجربه‌گر» نتواند توصیف دقیقی از زمان، مکان و مدت فرآیند تجربه داشته باشد. غلبه «حالت انفعالی» نیز غیرواقعی شدن عناصر پیرامونی را در پی دارد. «تجربه‌گر» تحت تأثیر این حالت گاهی از یک لحظه و گاهی از هزار سال سخن می‌گوید، به همین ترتیب مکان‌ها نیز معنای متفاوتی پیدا می‌کنند. در نتیجه این امر گاهی فاصله میان کوه‌های شرق و غرب و ژرفای زمین تا عرش برین به عنوان مکان وقوع تجارب عرفانی مطرح می‌شوند.

جدول ۷. ترتیب بسامدی کاربرد عناصر پیرامونی در متون مورد مطالعه



پی‌نوشت‌ها

۱. «عاشقی از طایفه صدیقان، با مهر تمام از من خواست تا برای او از مکاشفات و اسرار مشاهداتی که بر من واقع شده از خصایص تجلی و نزول در مقام التباس، از ظهور کامل کیفیات والای ذات حق، وجد و نشوه و... باز گویم، درخواست او را شنیدم و پاسخش را اینگونه برآوردم و گفتم: برای من سخت دشوار است که این مقامات را آشکار کنم، چرا که اهل ظاهر آن را در نمی‌یابند و مرا بخاطر این سخنان طعنه می‌زنند و عتاب می‌کنند و در بحر بلا می‌افکنند (روزبهان بقلی، ۱۳۹۳: ۱۰۲).

۲. غزالی در بیان وجه تسمیه و محتوای این رساله می‌گوید: «این کتاب را «بحر الحقیقه» نام کردیم که حقیقت سرّها معنی دیدن باشد، و اینجا سخن خاصّ خاصّ خواهد رفت که حق با ایشان چه کرد، و هر که از آن گوهرها گوهری بیابد، صفت وی چه گردد. پس بر سرّ بارخدای جز خواصّ او وقف نگردد. پس معنی هر صدفی در اشارت باز نماییم بدانچه حق - عزّ اسمه - ما را بنماید، که بی‌از او ما این حدیث را بیان نتوانیم کرد و نیز تا مرد در خود طلب کند که این راه ضمیرست و سرایر سرّ و حضور حضرت خطرت و ناظر سرایر خویش گردد. تا آنگاه که ازین بیرون آید و به بحر مستغرق گردد، تا معانی را شاهد گردد» (احمد غزالی، ۱۳۷۰: ۱۲).

فهرست منابع

- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۹۳). *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، ترجمه مریم حسینی، تهران: سخن.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسن کیانی، تهران: حکمت.
- خرقانی، ابوالحسن (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا (از میراث ابوالحسن خرقانی)*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- خرقانی، ابوالحسن (۱۳۶۳). *نورالعلوم؛ کتابی یکتا از عارفی بی‌همتا*، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران: بهجت.
- رضویان، حسین و احمدی، شیوا (۱۳۹۵). «نگاهی به نقش جنسیت نویسنده در ارائه جزئیات داستان بر اساس دستور نقش‌گرا»، *دوماهنامه جستارهای زبانی*، دوره ۷، شماره ۶ (پیاپی ۳۴)، صص ۳۴۳-۳۷۰.
- رضویان، حسین و عزیزی، معصومه (۱۳۹۳). «نگاهی نو به ارائه جزئیات در قرآن کریم بر اساس زبان‌شناسی نقش‌گرا»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، دوره ۲، شماره ۳، صص ۵۳-۷۳.
- سارلی، ناصرقلی (۱۳۹۰). «راهبردهای عرضه اطلاع نو در آگهی‌های رادیویی»، *فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی*، سال هجدهم، شماره ۳ (پیاپی ۶۷)، صص ۱۶۹-۱۴۷.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، چاپ یازدهم، تهران: اساطیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسن نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی بر سبک‌شناسی نگاه عرفانی)*، تهران: سخن.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷). *لوايح*، به تصحیح رحیم فرمنش، تهران: منوچهری.
- غزالی، احمد (۱۳۷۰). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، احمد (۱۳۵۶). *بحرالحقیقه*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انجمن شاهنشاهی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی.
- مهاجر، مهران و نبوی، محمد (۱۳۹۳). *به سوی زبان‌شناسی نقش‌گرا*، تهران: آگاه.
- میلادی، فرشته و عباسعلی، وفایی (۱۳۹۷). *بررسی نقش‌گرایانه تجربه‌های عرفانی در رویانوشته‌های*

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱ / ۱۲۷

شهودی کشف الاسرار و مکاشفات الانوار «زندگی نامه خودنوشت شهودی روزبهان بقلی»،
دوره ۱۲، ش ۲، پیاپی ۳۷: صص ۸۷-۱۱۶.

نجم‌الدین رازی (۱۳۶۶). مرصاد‌العباد، تصحیح محمدامین ریاحی، چ سوم، تهران: انتشارات علمی
فرهنگی.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چ ۳، تهران: سروش.

References

- Baghli Shirazi, R. (2013). *Kashf Al-Asrar va Makashefat Al-Anwar*, Translated by M. Hosseini, Tehran: Sokhan.
- Ein Al-Qozat Hamedani, A. (1998). *Lavayeh*. Edited by R. Farmanesh. Tehran: Manochehri.
- Ghazali, A. (1977). *Bahr Al-Haqiqat*, Edited by N. Pourjavadi, Tehran: Anjuman Shahanshahi.
- _____ (1991). *Collection of Persian Works of Ahmad Ghazali*, Edited by A. Mujahed, Tehran: University of Tehran.
- Hujwiri, A. (2005). *Kashf-ul-Mahjoob*, Edited by M. Abedi, 3th ed, Tehran: Soroush.
- James, W. (2011). *Variety of Religious Experiences*, Translated by H. Kiani, Tehran: Hekmat
- Halliday. M.A.K and C.M.I.M. Matthiessen (2004). An introduction to Functional Grammar: 3th edition. London: Arnold Publication.
- Kharaqani, A. (1984). *Nur Al-Ulum*, Edited by A. Haqiqat, Tehran: Behjat.
- _____ (2004). *Neveshteh Bar Darya*, Edited by M. R. Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.
- Miladi. F. Vafaei. A (2018). "Investingating thr Functional Grammar of Mystical Experiences in Intuitive Dreams of Kashf al asrar Wa Mukashefat Al – Anwar in Ruzbahan Baqki Intuitive Autobiography". *Researches on Mystical Literature* (Gohar – I Goya). Vol. 12, 87 – 116.
- Mohajer. M and Nabavi. M. (2014). *A Role – Orinted Approach to Poetry Linguistics*. Tehran: Agah.
- Najm Al-Din Razi (1987). *Mersad Al-ebad*, Edited by M. A. Riahi, 3th ed, Tehran: Elmi va farhangi.
- Qashiri, A. (1982). *Translation of Qushayri's Epistle*, Edited by B. Forozan Far, Tehran: Elmi va farhangi.
- Razavian, H., Ahmadi, Sh. (2015). "Looking at the role of the author's gender in presenting the details of the story based on functional grammar", *Linguistic Essays*, D. 7. Vol. 6, 343-370.
- Razavian, H., Azizi, M. (2013). "A new look at the presentation of details in Holy Quran based on functional grammar", *Literary-Qur'anic Research Quarterly*, D. 2, Vol. 2, 53-73.
- Sarli, N. Q. (2019). "Strategies of providing new information in radio advertisements", *Communication Research Quarterly*, 18th edition, Vol. 3 (67), 147-169.
- Sarraj Al-Tusi, A. (2017). *Al-Luma Fi l-Tasawwuf*, Translated by M. Mohebbati, 11th edition, Tehran: Asatir.
- Shafiei Kadkani, M. R. (2012). *Zaban Sh'er dar Nasr Sufiye'; An introduction to the stylistics of the mystical view*, Tehran: Sokhan.
- Suhrawardī, Sh. (1993). *Majmo'e Mosnafat Farsi'e Sheikh Ishraq*, Edited by S. H. Nasr, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.



A Comparative Study of Methods of Presenting Details in the Context of Sufi Mystical Experiences in the Texts of Revelation and Intuition School, Based on “Ideational Metafunction”¹

Fereshteh Miladi²
Abbasali Vafaei³

Received: 2022/05/09

Accepted: 2022/08/29

Abstract

Mystical experiences, which are also referred to as “religious experiences”, are obtained in the form of non-acquired and direct knowledge through self-cultivation, meditation, and negation of thoughts within the framework of religious rules and teachings. The main factor in the occurrence of these experiences is the removal of physical veils from the eyes of the mystic. “Indescribability”, “passive state”, “epistemological quality”, and “transience” have been mentioned as common features of most of these experiences. This research, by adopting a descriptive-analytical method and relying on ideational metafunction in Halliday’s functional approach, has comparatively examined the ways of presenting details in the textual context of Sufi mystical experiences in the selected texts of revelation and intuition school. Each of Sufis, in the position of “experiencer”, under the domination of one of language functions, has directly or indirectly represented their mystical experiences in different states, including waking, sleeping, and a state between sleep and waking. “Details or contextual elements” as one of the sub-elements of the sentence, play a prominent role in transferring the author’s thought to the audience, depicting the context of experiences, and involving the audience in the flow of the narrative. Most of these experiences were written based on the request of a group of disciples from Sufi elders. Hence, it seems that in the process of writing these experiences, what is important in the first place is “the audience’s viewpoint on the text”; in the next stages, factors such as “content and stages of experiences” and “narrative point of view” have great effect on how these elements are used. The authors’ method of presenting details directly affects how language processes are utilized in the narration of mystical experiences; in the sense

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40309.2340

2. PhD in Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author). miladifereshteh@gmail.com

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. a_a_vafaei@yahoo.com

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

that some processes have more potential to express details. Compared to relational processes, material and mental processes provide the author with more opportunities to present the details of events. In the textual context of mystical texts of the revelation and intuition school, among the functions of language, the "persuasive role" and "referential role" are the most determining factors in the way of representing mystical experiences and presenting their details.

Keywords: The texts of Revelation and Intuition school, Sufi mystical experiences, Ideational metafunction, Methods of presenting details.

مناجات - قصه‌های مثنوی^۱

طاهر لاوژه^۲

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

چکیده

«مناجات» در مثنوی از یک طرف مفهومی مکاشفه‌ای دارد و از سوی دیگر نقش هنری آن اغلب، توضیح مضامین و تبیین مفاهیم قصه‌های آن است. مولانا به منظور بیان نکات عرفانی و در جهت تکمیل دقایق باطنی خویش کاربرد مناجات را شیوه‌ای مؤثر برای توضیح موضوعات عرفانی داستان می‌داند. باید دانست که مولانا در مناجات‌های خویش در راستای نیل به کدام مقاصد سخن عرفانی است؟ بررسی نقش مناجات و کارکرد آن برای درک بهتر مبانی جمال‌شناسی مثنوی، تبیین دقیق‌تر نگرش‌های عرفانی مولانا با استفاده از رویکرد تفسیری معانی رمزی قصه و چگونگی بسط مفاهیم آن از قیل قابلیت‌های بلاغی این نوع ادبی، هدف اصلی پژوهش حاضر است. این مقاله به روش توصیفی و به شیوه تحلیل محتوا و نقد اجزای تحقیق، مناجات‌های مثنوی را در ارتباط با درون‌مایه قصه‌های آن ارزیابی می‌کند. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که مناجات ساحت جمال‌شناسی مثنوی را تا حد بسیار هنری متحول می‌کند و استفاده از آن، نه تنها یافته‌های ذهنی مولانا را در معانی و صورت‌های بدیعی گسترش می‌دهد، بلکه مفاهیم رمزی و مبهم قصه را بر مبنای آن به روشنی تفسیر و تأویل می‌کند.

واژه‌های کلیدی: کلام عاطفی مولانا، مناجات‌های مثنوی، مفاهیم رمزی، تفسیر و تأویل.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.39919.2326

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. T.lavzheh@pnu.ac.ir

۱- مقدمه

در متون ادب فارسی نوعی گفتگو و نجوای دل با بن‌مایه‌های ادبی، دینی و عرفانی از مصادیق سخن گفتن با خداوند به منظور تقرب به او تعبیر می‌شود که از آن با نام «مناجات» یاد می‌کنند که تقدیس ذات الهی و اظهار عجز در برابر اوست و با دعا در معنای خواستن و برآورده کردن نیازهای بنده از سوی خداوند تفاوت دارد. مناجات گونه‌ای از انواع ادبی است و در آثار عرفانی بهترین نمونه‌های آن را می‌توان دید که به معانی متعددی دلالت می‌کند و کارکرد انواع آن صرفاً در «کاربردهای انتقال عواطف» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۲۵) نیست بلکه معنای منظورشناختی و وجه جمال‌شناسانه آن‌ها بسی فراتر از حتی آن نوع تبیین‌هایی است که عموماً در آثار محققان بدان اشاراتی رفته است. هرچه به سده هفتم هجری نزدیک‌تر می‌شویم، مناجات رواجی افزون‌تر می‌یابد و در مثنوی مولانا زیباترین اقسام آن را باز می‌یابیم.

مولانا در استعمال مناجات در مثنوی روش یگانه‌ای دارد. با نگاهی به شیوه او می‌توان دریافت که ترتیب قرار گرفتن آن به صورتی است که هر جا کلام به طور طبیعی اقتضا نماید، می‌توان آن را در طی سخن درج کرد و از آنجا که مثنوی ترکیبی متأثر «از کنشگری و خلاقیت ذهن و زبان صوفیانه در خوانش قرآن» (اکبری و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۱۸) است، توجه به مفاهیم و مضامین برخاسته از آن برای درک بهتر معنای عرفانی در بافت کلام ضرورت می‌یابد و چون کاربرد مناجات در مثنوی خلاقانه است و علاوه بر زیبایی فرم و تقویت جنبه‌های ترغیبی زبان برای اقناع مخاطب، مقاصد گوناگونی از آن متصور است و نقش آفرینی آن در روند اصلی قصه‌ها برجستگی می‌یابد، آشنایی با کیفیت و نحوه کاربرد آن به نتایج درخشانی می‌انجامد. در این پژوهش نمونه‌هایی از مناجات‌های مثنوی برای بررسی انتخاب شده که از نظر فرم و محتوا در زمینه داستانی که در ضمن آن آمده است و نیز از نظر تبیین اغراض و اهداف سخن، تحلیل می‌شود.

مولانا بهترین ابزار بیان معانی بلند و مفاهیم عالی عرفانی در مثنوی را قصه می‌داند. در این میان نقش و کارکرد مناجات به دلیل خصوصیات بارز آن‌ها در ارزیابی قصه‌ها اهمیت می‌یابد. تعداد مناجات‌های مرتبط با مضامین قصه‌های مثنوی و مورد بررسی در این مقاله بیست‌وشش نمونه است که نمونه‌های آن‌ها در هر دفتر و نیز ابیات هر کدام به‌طور جداگانه در جدول و نمودار ثبت می‌شود تا تحلیل برخی داده‌ها بر پایه آن صورت پذیرد. ضمناً،

تعداد ابیات مناجات‌های مورد بررسی از ۲ تا ۱۴ بیت متغیر است و این کیفیت نیز برای حصول نتیجه مفید خواهد بود.

مناجات و یا نیایش نوعی راز و نیاز گفتن بنده به درگاه خداوند است که در متون ادبی، دینی و عرفانی مصادیق متعددی دارد و با رقت احساس همراه و غالباً پرسوز و شورآفرین است و در متون عرفانی وجه هنری آن جلب توجه می‌کند. مناجات را موهبتی می‌دانند که هدف از آن تقدیس همیشگی ذات الهی و اظهار عجز و تواضع در برابر اوست (میبدی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۸۲). نوع ادبی مناجات در خلال برخی قصه‌های مثنوی سخن را می‌آراید و بیانی عاطفی و طرب‌انگیز به آن می‌بخشد و سبب غنای مفاهیم آن می‌شود. اطلاع وافر مولانا از «کمال بلاغت قرآن مجید» (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۴: ۵۷) مناجات را در جای خود می‌نشانند و در طرح مضامین اندیشگی و بیان افکار خویش از آن بهره‌ها می‌برد و در این میان تفصیل مضامین و بسط نکته‌های عرفانی مثنوی در خلال تمثیل‌ها، استعاره‌ها و سمبل‌ها اهمیت می‌یابد.

در بررسی نقش مناجات در بیان اندیشه‌های مولانا در ضمن قصه‌های مثنوی و توجه به مضامین عمیق‌تر و به‌منظور بررسی برخی از آن‌ها، نقش مناجات را در بیان مفاهیم صوفیانه مولانا در گستره تفسیر و تأویل مضامین آن می‌کاویم تا نشان دهیم که مولانا چگونه معانی ناتمام قصه‌های خود را به محتوای مناجات‌های مثنوی پیوند می‌زند؟ و به چه طریق معانی ناشی از تداعی‌های ذهنی، وی را به سمت و سوی مناجات می‌کشد تا در تکمیل مضامین قصه‌های مثنوی توفیق یابد. پاسخ به این سؤالات ضرورت پژوهش حاضر را تبیین می‌کند. مولانا در ضمن ورود به عرصه دریافت‌های باطنی عرفانی در فضای قصه، عاطفی‌ترین صداها را به پژواک در می‌آورد تا در هر لحظه تجربه‌ای نو از همراهی حقیقت و تخیل در پرتو اندیشه و هنر بیافریند. اندیشه‌های ذهنی و معرفتی انسان بدون عنایت الهی راهی به عرصه امکان نمی‌یابد و براساس مبانی نظریه ولایت مولوی می‌توان گفت که «انسان کامل در تأیید و عنایت الهی نقش می‌یابد» (کاظمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۵-۱۶) و با درک این مهم، مناجات آغاز می‌شود:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج	بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ
بی‌عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت‌روا	با تو یاد هیچ کس نبود روا...

(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۰)

مولانا از طریق مناجات فصلی از اندیشه‌های خویش را در حوزه امکانات وسیع تأویل‌های عارفانه در مضامین داستان غنا می‌بخشد. وی برای اثبات تحیر دینی و سرگشتگی معرفتی خویش، مفاهیم نیایش با معبود را در قلمرو هرمنوتیک صوفیانه - که از اصلی‌ترین فرآیندهای تفکر تأویلی عارف تلقی می‌شود (ر.ک بیدهندی، ۱۳۸۳: ۵۳) - تبیین می‌کند و آن را بر مبنای قاعده تداعی معانی در زمینه عرفانی و بستری مضمون‌آفرینی‌های بدیع قصه می‌نهد تا به واسطه «سخنان دقیق» دسترسی به تجربه عرفانی را فراهم کند. از آنجا که شناخت مناجات مستلزم دقت در فرم آن نیز هست، لذا دامنه بررسی آن گسترش می‌یابد که در این مقاله به حوزه مفهومی آن در ارتباط با تفسیر معانی متعدد و متنوع قصه‌های مثنوی اشاره می‌کنیم. سهم مناجات در مثنوی اندک است، ولی همین مقدار دقت نظر و وسعت مشرب و جهان روحی و اسلوب بیان هنری مولانا را با تمام ظرایف آن نشان می‌دهد.

۲- پیشینه پژوهش

محققان مناجات را با رویکردهای نظری تحلیل کرده‌اند. علاوه بر کتاب‌هایی همانند «مناجات در ادب فارسی» (یاسی‌پور، ۱۳۸۲) و «مناجات و زمزمه‌های عاشقانه» (صادقی اردستانی، ۱۳۸۳) که به صورت کلی در این باره نگارش یافته‌اند، در تبیین مناجات‌های عارفان، غالباً در مطاوی آثاری که به توضیح و شرح این نوع متون اختصاص دارد، اشاراتی رفته است (برای نمونه ر.ک شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۴: ۲۰ - ۲۶) اما در پژوهش‌های مستقل درباره این موضوع، اغلب، بررسی انواع مناجات‌ها همراه با دعا موضوعیت دارد و به‌ویژه بیشتر به دعا پرداخته می‌شود، آثاری همچون: «دعا در مثنوی» (خدایار، ۱۳۸۷) در شکل کتاب و یا «بررسی مبانی دعا از منظر مولوی با تأکید بر مثنوی» (قنبری و مکی‌آبادی، ۱۳۹۲) و «دعا از دیدگاه ابن عربی و مولانا» (محمودی و ولی محمدآبادی، ۱۳۹۵) که به صورت مقاله تدوین شده‌اند.

در ارتباط با کلیت موضوع این تحقیق، مقاله «نیایش در اندیشه مولوی» (علمی، ۱۳۸۸) قابل ذکر است که بر آن اساس عمیق‌ترین اسرار دعا و نیایش آشکار و مفهوم نیایش، دعای واقعی، انگیزه و انواع آداب استجاب دعا در آن بررسی می‌شود.

نویسنده مقاله «مناجات مولوی در مثنوی» (نژادسلیم، ۱۳۶۸) اعتقاد دارد که مولانا از

عمق ضمیر به مناجات می‌پردازد و تعلقات و مشتبهات نفس آدمی و قوای محرکه درون و برون را بیان می‌دارد و عجز انسان را در آن ورطه‌ها متذکر می‌شود. در مقاله «جایگاه روایت‌شناختی و بلاغی نیایش در مثنوی» (توکلی، ۱۳۹۸)، نیایش‌های مثنوی از منظر روایت‌شناسی، داستان‌پردازی، بلاغت، زبان دین و تحلیل رابطه انسان و خدا بررسی می‌شود.

بر مبنای جستجوهای نگارنده، درباره کارکرد و نقش صریح مناجات در تفسیر و تأویل قصه‌های مثنوی پژوهش تحلیلی خاصی انجام نگرفته است و تفاوت کار نگارنده با پیشینه تحقیق در این نکته است. در این مقاله مبتنی بر شیوه توصیف و تحلیل محتوا و نقد اجزای پژوهش، به شگردهای مولانا در زمینه بسط مفاهیم و کشف معانی قصه صرفاً از طریق مناجات اطلاع حاصل می‌کنیم و علاوه بر پاسخ پرسش‌های پژوهش در می‌یابیم که او چگونه مفاهیم داستان را در محدوده مناجات در جهت کمال معنا هدایت می‌کند و به چه شیوه‌ای آن را در خدمت نظام تعلیمی مورد نظر به کار می‌گیرد تا جایی که این موضوع از طریق قصه مورد اشاره، به تبیین مبسوط‌تر مفاهیم عرفانی از سوی مولانا و درک مؤثرتر آن از قبل مخاطب می‌انجامد.

۳- مناجات‌های مثنوی

خطاب‌های مؤثر مولانا با خداوند به منظور توضیح مضامین قصه‌های مثنوی از ویژگی‌های بنیادین این کتاب عرفانی است. مولانا «به قاعده داستان‌پردازی خود، در پی قالبی برای شرح مسائل دینی، اجتماعی، فلسفی و توصیف عوالم عاشقانه است» (محجوب، ۱۳۹۹: ۱۰۱) و در مناجات‌های خود به این موضوعات نظر دارد. این مقاله به آن دسته از مناجات‌هایی ارجاع می‌دهد که عملاً در تفسیر و تشریح مضامین داستان نقش دارد و مهارت مولانا آن‌ها را به گونه‌ای در لابلای داستان‌ها می‌گنجاند که زمینه محتوایی و فرمی آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در همین رابطه، استنتاج از مقاصد سخنان عمیق صوفیانه در قالب تمثیل‌ها، رمزها و نمادها (ر.ک لاوژه، ۱۴۰۰: ۲۲۴-۲۳۱) ضروری می‌نماید.

نظم و تناسبی که مولانا در مثنوی به ابیات متضمن نیایش با خداوند می‌دهد، بی‌بدیل است. بیان هر نوع معنی حاصل از تأمل در اندیشه‌های عرفانی و ارزش‌های معنوی و الهی، مقتضی توصیف آن قال و حال در آن موقعیت کلامی است که در اثر هجوم بی‌اندازه هیجانات عاطفی شدید و یا به تعبیری «وحی دل» بر باطن مولانا عارض و بر زبان وی

جاری می‌شود و در آغاز، میانه و یا پایان برخی قصه‌های مثنوی و در قالب مناجات به نمایش در می‌آید و چنین کیفیتی غلبه حق و تجلی الهی را بر تمام اجزای وجودی وی نشان می‌دهد؛ چنانکه در میانه «حکایت رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر...» و در اشاره به «صفت توحید» در اندرون، داستان را قطع و به نحو سخت مؤثری ندا می‌کند:

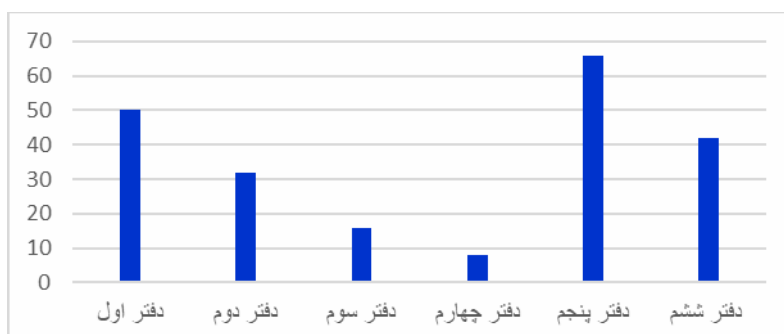
ای خدا جان را تو بنما آن مقام که درو بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه دورپهنای عدم.
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۴۰)

مناجات گفتن در چنین حالت‌هایی که افاده معنوی مورد انتظار مخاطب است، نتیجه مستقیم غلبه احوال درونی و مایه‌های عاطفی عارف بر سخنان خویش است و نشان می‌دهد که مولانا در چنین مواردی مناجات با معبود را نیاز فکری و عاطفی خود برای برداشت‌های معنوی در زمینه داستان می‌داند که برای ایجاد رغبت در خواننده و نیز تلطیف سخن و حفظ جنبه هنری صورت کلمات بر زبان می‌آورد. در مکتب مولانا، زبان و حقیقت پیوندی دیرینه دارند و در میانه بیان معنا، نیایش با پروردگار تنها طریق ممکن در قوت اندیشه و تنها عامل یگانه در تعمیق مضمون سخنان عارفانه اوست؛ زیرا «آدمیان در اندرون دل، از روی باطن، محب حقد و طالب اویند و نیاز بدو دارند و چشمداشت هر چیزی ازو دارند و جز وی را بر خود قادر و متصرف نمی‌دانند» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۶). بیان این گونه معارف و در چنین موقعیتی از کلام ما را به این نتیجه می‌رساند. در ادامه، مناجات‌های مد نظر خود را در جدول و نمودار زیر نمایش می‌دهیم تا موضوعات مطرح شده را با تفصیل بیشتری در جزئیات آن تبیین کنیم:

جدول ۱. مناجات‌های مثنوی

شماره بیت	مصرع اول بیت مناجات	شماره ابیات	شماره بیت	عنوان
۱	صد هزاران دام و دانه است ای خدا	۳۷۴ - ۳۷۶	۳	میانه
۲	ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	۵۹۸ - ۶۱۰	۱۳	میانه
۳	تو بزنی یا ربنا آب طهور	۱۳۳۴ - ۱۳۳۸	۵	پایان
۴	این همه گفتیم لیک اندر بسیج	۱۸۷۸ - ۱۸۹۰	۱۳	پایان
۵	ای خدا جان را تو بنما آن مقام	۳۰۹۲ - ۳۰۹۳	۲	میانه
۶	يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ اِهْدِنَا	۳۸۹۹ - ۳۹۱۲	۱۴	پایان

ردیف	عنوان	شماره دفتر	شماره ابیات	شماره دفتر	مصرع اول بیت مناجات	ردیف	
۷	پایان	۳۲	۶۹۹-۶۹۱	۲	یاد ده ما را سخن های دقیق	۷	
۸	آغاز مناجات		۱۷۲۴-۱۷۲۰		۵	دید موسی یک شبانی را به راه	۸
۹	پایان		۲۴۴۹-۲۴۴۳		۷	یا رب این بخشش نه حد کار ماست	۹
۱۰	میان		۲۴۹۷-۲۵۰۷		۱۱	حق آن قوت که بر تلوین ما	۱۰
۱۱	میان	۱۶	۴۰۷-۴۰۹	۳	ای سعادت بخش جان انبیا	۱۱	
۱۲	میان		۲۲۱۱-۲۲۱۶		۶	ای کریم و ای رحیم سرحدی	۱۲
۱۳	میان		۳۳۸۳-۳۳۸۹		۷	موسی آمد در مناجات آن سحر	۱۳
۱۴	میان	۸	۳۱۵۷-۳۱۵۸	۴	سجده می کرد او که فرمانت رواست	۱۴	
۱۵	میان		۳۴۹۸-۳۵۰۳		۶	سبطلی آن دم در سجود افتاد و گفت	۱۵
۱۶	میان	۶۶	۳۰۵-۳۱۲	۵	ای خدای بی نظیر ایثار کن	۱۶	
۱۷	پایان		۷۸۰-۷۸۵		۶	ای مبدل کرده خاکی را به زر	۱۷
۱۸	میان		۱۱۹۷-۱۲۰۰		۴	ای دهنده قوت و تمکین و ثبات	۱۸
۱۹	پایان		۳۳۰۷-۳۳۱۹		۱۳	يَا اِلٰهِي سَكَّرْتَ اَبْصَارَنَا	۱۹
۲۰	میان		۴۰۹۰-۴۰۹۵		۶	ای همایی که همایان فرخی	۲۰
۲۱	میان		۴۱۱۰-۴۱۱۷		۸	عفوهای جمله عالم ذره ای	۲۱
۲۲	میان		۴۱۵۰-۴۱۶۳		۱۴	عفو کن ای عفو در صندوق تو	۲۲
۲۳	میان		۴۱۷۵-۴۱۸۱		۷	عفو کن زین بندگان تن پرست	۲۳
۲۴	پایان	۴۲	۲۱۰-۲۳۳	۶	اولم این جزر و مد از تو رسید	۲۴	
۲۵	پایان		۱۴۳۸-۱۴۴۱		۴	ای دهنده عقل ها فریاد رس	۲۵
۲۶	پایان		۲۳۰۷-۲۳۰۸		۲	کای کریمی که در آن لیل وحش	۲۶
۲۷	پایان		۲۳۱۷-۲۳۲۰		۴	ای بکرده یار هر اغیار را	۲۷
۲۸	میان		۲۸۸۷-۲۸۹۸		۱۱	عارف از معروف بس درخواست کرد	۲۸
۲۹	میان		۳۳۸۵-۳۳۸۷		۳	ایستاده راز سلطان می شنید	۲۹
۳۰	میان		۳۵۶۸-۳۵۶۹		۲	خواب در بنهادی بیداری	۳۰
۳۱	میان		۴۵۰۳-۴۵۰۴		۲	ای خدا بگمار قومی روحمند	۳۱
			۲۱۴		جمع ابیات		



نمودار ۱. تعداد ابیات مناجات‌های مثنوی به تفکیک هر دفتر

۴- تحلیل و بررسی

بیشترین مناجات‌های مثنوی در دفتر ششم (۸ عنوان) و بیشترین تعداد ابیات آن در دفتر پنجم است. در دفتر پنجم سه مورد و در دفاتر دوم و ششم هر کدام یک مورد با عنوان «مناجات» ذکر شده است و بقیه مناجات‌ها در خلال عناوین و تیتراهای مربوط به داستانی آمده است که هدف مولانا تبیین مضامین قصه با استفاده از محتوای مناجات است. از تعداد ۳۱ مناجات بررسی شده، ۱ نمونه آن در «آغاز داستان»، ۱۹ نمونه آن در «میان داستان» و ۱۱ نمونه دیگر در «پایان داستان» قرار دارد. تمامی مناجات‌هایی که در میان و پایان داستان آمده‌اند به تقویت بنیان فکری و اندیشگی مولانا کمک می‌کنند و سخن را در زمینه تفسیری و تأویلی مولانا به فرجام روشنی می‌رسانند و ابهام را از ساحت متن زایل می‌کنند و هیجان عاطفی عمیقی به تصویرهای روشن حاصل از مکاشفه و مشاهده مفاهیم والا می‌بخشند. مولانا به هنگام انتقال اندیشه به مخاطب، مضامین داستان را به روشنی بیان می‌کند و آنگاه که از راه تمثیل‌ها و نمادها به بیان حکمت‌ها و مواعظ تأکید می‌ورزد، در هنگام آفرینش مضامین شهودی و باطنی به دامن مناجات می‌آویزد و در این هنگام تأویل نمادها و رمزها برای درک معنی ضرورت می‌یابد؛ زیرا «بیان به صورت استعاره‌های بدون قرینه و رمز در می‌آید و عناصر داستان حکم رمزهایی را پیدا می‌کنند که گشودن آن‌ها مخاطب را به دقت و تأمل بر متن و فعالیت ذهنی فرا می‌خوانند» (پورنامداریان، ج ۱، ۱۳۸۵: ۶۰). در تلاقی تصریح‌ها و استعاره‌ها و قبل از «پیشانی اندیشه» خلق مناجات برای تشریح نمادها شکل می‌گیرد و به جهت تکمیل معانی و مفاهیم در خدمت بیان افکار عرفانی درمی‌آید که در ادامه با دقت بر جزئیات، این موضوع را به طور روشن‌تری تبیین می‌کنیم.

۵- یافته‌ها

حرکت و پویایی در مجموعه مضامین و معانی مثنوی قابل تأمل است و می‌توان آن را حاصل انسجامی دقیق در شاکله وجودی آن دانست و به گونه‌ای است که خواننده در هر لحظه شگردی نو در تفسیر موضوع و تأویل مفهوم می‌یابد. پیوند عمیق عاطفه و معنا و نظمی که مولانا به ساختار مثنوی می‌دهد، در مناجات‌های وی مصداق بارزی می‌یابد. قصه‌های متعددی را می‌توان یافت که از طریق مضامین مناجات تکمیل شده‌اند، طوری که اگر آن مناجات - غالباً - در میانه و یا انتهای قصه نیاید، انتقال معنا نقص می‌یابد و یا دست کم راز و رمز مکتوم در نکته‌های باریک آن ناگفته می‌ماند. قصه همراه با مناجات، شگرد و تلاش توأمان مولانا برای آفرینش، فخامت و تکامل محتوای و از آنجا که مثنوی «ماهیت جوششی - الهامی - ارتجالی» (بخشی، ۱۴۰۰: ۳۳) دارد، می‌توان مناجات را از عناصر بنیادین آفرینش مفاهیم شهودی به‌شمار آورد که بخشی از جمال صورت و کمال معنی در آن نمود می‌یابد و البته توصیف‌های مولانا از مثنوی با الفاظی چون نور، هادی، دکان فقر و وحدت، کتابی معنوی، کلام حکمت، سرّ نهن، الهام ربانی، صیقل ارواح و... این ادعا را تأیید می‌کند:

مثنوی که صیقل ارواح بود بازگشتش روز اسـتفتاح بود.

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۸۲)

به استناد این واژه‌ها و عبارات‌ها می‌توان گفت در نگاه مولانا هر نوع فرم و محتوایی در نوع مناجات به قصد «معنی دانی»، «معنی بینی» و «معنی کشی» است و برای اظهار مفاهیم حکمت و حقایق در کلام عرفانی، در حالت مناجات می‌توان از کشف رموز عمیق و اشارات دقیق سخن به میان آورد. مولانا برای بیان مقاصد و اغراض تعلیمی در مکتب فکری و مسلک عرفانی و برای کشف مشکلات و رموز علوم و آشکار ساختن بواطن آن از راه تعلیم، تزکیه و تصفیة باطنی را شرط اساسی در این موضوع می‌داند. وی در تبیین موضوع «طعن زدن بر تباهاکاران»، به داستان «تعجب کردن آدم از ضلالت ابلیس...» اشاره می‌کند و وقتی غیرت حق بر آدم صافی بانگ می‌زند و وی را بر اسرار نهانی واقف می‌سازد، بنا به «بافت حاکم بر سخن گویی» زمینه کلام را به سوی مناجات می‌برد و ترکیبی استوار در زبان و بلاغت و در بیان عواطف وجدانی و احوال روحی می‌آفریند:

يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ اهْدِنَا لَكَ افْتِحَارَ بِالْعُلُومِ وَالْغِنَى

لَا تُنْزِغْ قَلْبًا هَدَيْتَ بِالْكَرَمِ وَأَصْرِفِ السُّوءَ الَّذِي خَطَأَ الْقَلَمَ
 بگذران از جان ما سوء القضا و امبر ما را ز اخوان رضا
 تلخ‌تر از فرقت تو هیچ نیست بی‌پناهت غیر پیچاپیچ نیست...
 (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۷۳)

مولانا در مناجات، مراتب صفات را از بیرون به درون و از درجه دانی به مرتبه عالی می‌برد؛ چنانکه اعراب در هنگام مدح، صفات را از مرتبه فروتر به درجه برتر می‌برند (صافی، ج ۱، ۱۳۸۳: ۲۲) و ترتیب بیان صفات سیر صعودی دارد (ر.ک ردیف ۱۹ جدول). وی تحت تأثیر غلبه زبان و بیان قرآن بر ذهن خویش، بیان تعالیم مثنوی را به زبان تازی خوش‌تر از زبان فارسی (ر.ک مولوی، ۱۳۷۴: ۴۹۵) می‌داند و طبق شواهدی از مناجات‌های مثنوی (مثلاً ر.ک ردیف ۱۵ جدول) می‌توان گفت که معانی عرفانی ژرف‌تری به عربی می‌آفریند و هرگاه بخواهد به مفهوم دقیق‌تر و عمیق‌تری تأکید کند، غالباً از جملات، ترکیبات، اصطلاحات و عبارات عربی بهره می‌برد و حتی برای این منظور، تمام و یا بخش‌هایی از آیات قرآن کریم و احادیث نبوی را در زبان اصلی آن جلوه می‌دهد و یا در شکل تأویل در مفاهیم قرآن و اندیشه‌های متأثر از تأمل در آن سخن می‌گوید و در مناجات‌ها این کیفیات مشهود است. در بیت اول مناجات مذکور، تفاخر به دانش‌های قلیل بشری را می‌نکوهد؛ زیرا به کبر می‌انجامد که در اندیشه مولانا نشانه ناپختگی فرد است و کسی از این ابتلا نمی‌رهد مگر آنکه خداوند او را از این آفت حفظ کند و دانش او را به بینش مبدل سازد. در بیت دوم با اشاره به آیه ۸ سوره آل عمران، هدایت دل‌ها را از سوی خداوند می‌داند و معنای دیگر را در گرو تحقق این شرط می‌شناسد و تمامی این مفاهیم، حکایت کوتاه شش‌بیتی مثنوی را در انتها به قصه‌ای عرفانی تبدیل می‌کند.

مولانا در داستان «شیر و نخچیران» که سخن از پیچیده‌ترین و دشوارترین مباحث عرفانی، فلسفی و کلامی نظیر معرفت، جهد و توکل و یا جبر و اختیار (سلمانی و پورنامداریان، ۱۴۰۰: ۸۱) است، محدوده کلام را به ساحت مناجات می‌کشد. بعد از موفقیت خرگوش در هلاک شیر، منطق طبیعی روایت داستان را دگرگون می‌کند و شیوه بیانی دیگری را در پیش می‌گیرد و خطاب‌ها را متوجه خداوند می‌سازد و در کسوت نیایش سخن را ادامه می‌دهد:

تو بزن یا ربنا آب طهور تا شود این نار عالم جمله نور
آب دریا جمله در فرمان توس آب و آتش ای خداوند، آن توس
گر تو خواهی آتش آب خوش شود ور نخواهی آب هم آتش شود
این طلب در ما هم از ایجاد توس رستن از بیداد یا رب داد توس
بی طلب تو این طلب مان داده ای بی شمار و حد عطاها داده ای.

(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۸)

و با توجه به استنتاج خویش از مسائل پیچیده عرفانی - کلامی نشان می‌دهد که تنها مؤثر حقیقی بر پدیده‌ها و امور حادث در نظام هستی، خداوند است و بی‌خواست او هیچ امری تحقق نمی‌یابد و مبنای انجام امور توسط انسان‌ها بر مدار «کسب فعل» است و فراتر از آن حقیقت ندارد (حاتمی، ۱۳۹۹: ۶-۷). تقابل شیر و خرگوش (دو مظهر توانایی و ناتوانی) و غلبه ضعیف بر نیرومند بر خلاف انتظار مخاطب، جز این نیست که مولانا با استفاده از غایت معنوی قصه نشان دهد که برای اثبات حوادث عالم نباید منشأ و یا علتی جز اراده و فعل خداوند جستجو کرد. استفاده از واژه قرآنی «ربنا» که - در حدود جستجوهای نگارنده - ۶۹ بار در این کتاب آسمانی به گونه نیایش به کار رفته است، برجسته می‌نماید. از سوی دیگر هر دو وجه کارایی زبان و اندیشه و عامل نیرومندی و تقویت جنبه‌های آن دو (فیضی، ۱۳۸۸: ۵۹۱) از طریق تقابل دو سویه اضداد معنا می‌یابد و برای ادامه روند تبیین نکات مطرح در قصه و تفهیم مخاطب، بهترین امکان سخن آفرینی و تکمله معنایی آن در مثنوی از طریق مناجات فراهم می‌آید تا وجه توجیه‌ناپذیر نتیجه پایانی داستان در دیدگاه مخاطب مقبول به نظر آید.

بخش مهمی از موضوعات عرفانی مورد نظر مولانا در مثنوی و به ویژه در ارتباط با تأمل و تأویل جهان درونی آدمیان نیز از طریق مناجات حاصل می‌شود. این معنی را در داستان «تعریف کردن منادیان قاضی مفلسی را گرد شهر» می‌یابیم. مولانا داستان را با اشاره به واقعیات زندگی آغاز می‌کند و به مرور افادات عرفانی خود را متناسب با ساختار خاص ذهنیت خویش از ظاهر به باطن توجه می‌دهد و معانی را با تمام گستردگی‌اش به سمت استعاره و نماد می‌برد و این حرکت مستمر او بر گردش مفاهیم و در قالب حکایات و تمثیلات و سمبل‌ها در تمامی فضای مثنوی مشاهده می‌شود. در پایان قصه به کنه واقعیات اسرارآمیز درونی اشاره می‌کند و از اصطلاحاتی نظیر «لامکان»، «نیستی» و «صنع حق» سخن به میان می‌آورد و جهان‌بینی خود را به قلمرو وسیع تری می‌برد. «محو و نیستی»

چکیده سخنان مولانا و در طی مناجات‌های اوست تا جایی که آن را «معراج فلک» (ر.ک مولوی، ۱۳۷۴: ۹۰۳) می‌خواند و برای تبیین و توضیح آن تضرع به درگاه الهی، زبان را به گفتاری شطح‌گونه جرأت می‌دهد:

یاد ده ما را سخن‌های دقیق که تو را رحم آورد آن ای رفیق
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو، ای تو سلطان سخن...
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۰۸-۲۰۹)

مولانا بر پایه ارتباط مبتنی بر مکاشفه باطنی خود با مخاطبان دو نوع مضمون می‌آفریند: از یک طرف وجود موهوم و ظاهری افراد را در قالب داستان روایت می‌کند و از سوی دیگر هدف غایی خلقت انسان را در پدیده‌ای بی‌نظیر به نام محو و نیستی می‌یابد و عالم توصیف‌شده وی در این داستان، «برزخ میان محسوس و معقول» (کربن، ۱۳۹۲: ۶۴) را ترسیم می‌کند. زبان در اندیشه مولانا پویاست و تقویت آن به مثابه دست یافتن به مغز حقیقت دانسته می‌شود. تأکید بر همسانی و اختلاف دیدگاه‌های افراد در پیرامون جهان مادی و معنوی آنان از یک طرف و ترغیب آنان به گرایش به سوی عالم معنا و حرکت در مسیر روشن آن از سوی دیگر، بر مضامین مناجات استوار می‌شود و معتقدیم که این کیفیت با استفاده از کارکرد مفهومی این نوع ادبی معنا می‌یابد.

همین مضمون در مناجات مربوط به حکایت «به حیلت در سخن آوردن سائل، آن بزرگ...» مبین آن است که هیجان شدید مولانا از بیان این معنی، دل و گِل را در برابر هم می‌نشانند و علم تحقیقی و علم تقلیدی را در مقابل هم قرار می‌دهد و با استشهد به آیه ۱۱۱ سوره توبه و با توجه به سیاق کلام و قرائن می‌توان دریافت که خداوند مشتری علم تحقیقی است و مولانا در مناجات خویش این عطای عظیم الهی را بسی فراتر از استعداد و شایستگی آدمیان می‌بیند:

یا رب این بخشش نه حد کار ماست لطف تو لطف خفی را خود سزاست
دست گیر از دست ما، ما را بخر پرده را بردار و پرده ما مدر...
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

باز در «ادامه حکایت رفتن مصطفی (ص) به عیادت...» و در میانه آن داستان که سخن از قوی‌ترین گزاره‌های اخلاقی آدمی نظیر حلم و خشم است، دست به مناجات بر می‌آورد تا خداوند به اقتضای لطف خود، توفیق تلوین صفات ناپسند آدمی را که اسباب کثری و ضلالت‌اند، به تکمیل هدایت کشد (ر.ک مولوی، ۱۳۷۴: ۲۷۹). اشاره مولانا به خشم

پروردگار در مناجات فوق، به قصد تعلیم خواننده است تا وی خشم خود را مدیریت کند (امیدعلی، ۱۴۰۰: ۶۴). در مناجات‌های مولانا تأثیرپذیری او از قصه‌های قرآنی کاملاً مشهود است و برای مثال می‌توان به مناجات حضرت ابراهیم^(ع) و فرزندش در بنای کعبه اشاره کرد: «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ...» (بقره: ۱۲۷-۱۲۹). مفاهیمی همچون هدایت، پذیرش توبه، تعلیم، حکمت و تزکیه از عمیق‌ترین و کاربردی‌ترین مفاهیم عرفانی در مناجات‌های مثنوی‌اند و مولانا از مجموعه آن‌ها براساس دیدگاه الگومدار خود از قصه‌های قرآن به صورت سرمشق‌های عالی بهره می‌برد.

مولانا در قصه بلند و رمزی «دقوقی و کراماتش» در کشاکش بی‌قراری‌های ناشی از غلبه معنا و تسلط عشق بر روح و ضمیر، در بیان مطالب حکمی شتاب می‌ورزد و خود به این مسئله واقف است (ر.ک مولوی، ۱۳۷۴: ۴۲۳) اما باز در همان لحظاتی که دقوقی در واقعه خود سرگرم امامت نماز رازآلود در ساحل «به عنوان استعاره هستی و وجود» (تشکری و سهرابی، ۱۴۰۰: ۹۵) است، مولانا اندیشه و ضمیر وی را در مکاشفه عرفانی به سوی مناجات می‌کشد تا گروه کشتی‌سواران به همت انفاس وی نجات یابند:

ای کریم و ای رحیم سمرمدی در گذار از بدسگالان این بدی
ای بداده رایگان صد چشم و گوش بی ز رشوت بخش کردی عقل و هوش
(مولوی، ۱۳۷۴: ۴۲۷-۴۲۸)

و در این حالت سخت‌ترین و دشوارترین موقعیت‌های زندگی اشخاص با مناجات‌های مولانا به آرامش می‌پیوندد (ر.ک مولوی، ۱۳۷۴: ۶۷۰) و خواننده بعد از مرور اندیشه‌های بلند مثنوی در قالب تمثیل‌های فراوان، داستان‌ها و قصه‌ها آرام می‌یابد.

در «قصه آن حکیم که دید طاوسی را...» که صحبت از تبدیل اعیان و صفات مذمومه مهلکه است، آنچه مفهوم داستان را در شش بیت و در ساخت و بافتی خاص غنا می‌بخشد، از طریق مناجات پایانی به دست می‌آید؛ به ویژه آنجا که یکی از موارد بدفهمی از مناجات مطرح می‌شود و مولانا هشدار می‌دهد کسانی هستند که به جهان فانی، ظواهر مادی و لذت‌های آنی آن دل بسته‌اند. اینان هر که باشند، مصداق اصلی عام و عامه در مثنوی‌اند (ذاکری کیش، ۱۴۰۰: ۳۳۳):

ای مبدل کرده خاکی را به زر خاک دیگر را بکرده بوالبشر

کار تو تبدیل اعیان و عطا کار من سهوست و نسیان و خطا
 سهو و نسیان را مبدل کن به علم من همه خلمم، مرا کن صبر و حلم...
 (مولوی، ۱۳۷۴: ۷۳۷)

در این نمونه عالی، کیفیت شگرفی را درباره مفاهیم و تعبیر رمزهای سخنان مولانا می‌یابیم. بسیاری از حکمت‌های مثنوی در زی عبارت نمی‌گنجد و در این موارد آنچه بیان می‌شود نه تنها مفهوم را روشن نمی‌کند، بلکه بر ابهام متن و معناگرایی آن می‌افزاید و در این موقعیت برای تبیین لطایف کشفی و توضیح پیام‌های شهودی، به مناجات روی می‌آورد. این نوع مناجات گفتن ذوق درک زیبایی و میل به شناخت جان را در نهاد آدمی متمکن می‌سازد تا آدمی احوال درونی و اسرار باطنی را از گذر تداعی‌های مبتنی بر تجربه‌های عرفانی و یافته‌های ذهنی خویش دریابد و از عهده تفسیر آن‌ها برآید (سروش، ۱۳۸۸: ۱۸۵). تمثیل‌هایی که مولانا پیش از این و در توضیح فنای عارفانه می‌آورد و مفاهیم آن‌ها را تا حد ادراک خواننده تنزل می‌دهد، وافی به مقصود نیست و مناجات روی می‌نماید:

ای کریمی که کرم‌های جهان محو گردد پیش ایشارت نهان
 از غفوری تو غفران چشم‌سیر روبهان بر شیراز عفو تو چیر...
 (مولوی، ۱۳۷۴: ۸۸۳)

می‌دانیم که «یکی از عملکردهای بنیادین ذهن آدمی خلق تقابل‌هاست» (برتنس، ۱۳۸۷: ۷۷) و تقابل نفس و عقل و توضیح آن در شکل تمثیل و یا داستان، کلیدی‌ترین موضوع تعلیمی مولانا در مثنوی است و از دید محققان، عالی‌ترین نمونه وصل اتحاد نفس جزئی با عقل و جان جهان است که از آن به اتحاد عاشق و معشوق یاد می‌کنند (نیکلسون، ج ۱، ۱۳۷۴: ۲۶۷). هرگاه زبان مولانا در بیان تعالیم صوفیانه دچار خدشه می‌شود و رکن معناآفرینی خود را از دست می‌دهد، مناجات آغاز می‌شود تا علاوه بر طرح و تفسیر و کشف معانی فراوان رمزی و تمثیلی در قالب تجربیات عرفانی، بر کشش و جذابیت داستان نیز بیفزاید. مولانا «گردن مثنوی» را بسته همت چلبی حسام‌الدین می‌خواند و به تعبیر برخی، در این میان واسطه میان فرستنده پیام و مخاطب آن می‌شود که از آن به قرار گرفتن در شرایط وحی تعبیر می‌کنند (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۰۵). باز در انتهای «قصه فقیر روزی طلب» اندیشه‌های معرفتی مولانا که حاصل تجربه باطنی و دریافت شخصی اوست در پس یکدیگر می‌آیند و پس از بیان نکته‌هایی در قالب دو داستان و یک حکمت و پیش از

خاتمه ماجراهای داستان حاضر، به شرح قصه «قبه و گنج» بر می‌گردد و دو بار پیش از پایان حوادث داستان، در مقام نیایش می‌گوید:

کای کریمی که در آن لیل وحش گنج رحمت بنهی و چندین چشش
چشم تیز و گوش تازه، تن سبک از شب همچون نهنگ ذوالجُبک
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۸۸)

مولانا در ضمن مناجات اول به گنج‌های رحمت الهی در اوقات شب اشاره می‌کند و در مناجات دوم (ر.ک مولوی، ۱۳۷۴: ۹۸۸) توضیح می‌دهد که رحمت پروردگار منوط به قابلیت و استحقاق آدمیان نیست. هر دو مضمون نیایش، افکار و اندیشه‌های متعدد قصص را به هم می‌آمیزند و از تفرق معانی و مفاهیم باز می‌دارند و زنجیروار عامل استواری و فخامت کلام اویند. نکته قابل توجه درباره تمامی مناجات‌های مثنوی آن است که این مجموعه، اندیشه‌ها و معانی تازه‌ای را القاء می‌کند و به منظور ایجاد فضای مکاشفه‌ای برای بیان مقاصد مورد نظر مولانا که در عین حال به تکمیل مضامین و متمیم مفاهیم آن قصه‌ها و تعمیم آن‌ها به بی‌کرانگی نیز بینجامد و زمینه‌های معنایی آن‌ها را برای درک خواننده بگستراند، به کار می‌رود.

کژسیری آدمیان در نتیجه نسیان و فراموشی و احساس گمراهی روی می‌نماید و در تمام بخش‌های مثنوی عمده مضامین مناجات مولوی طلب هدایت از پروردگار و استدعای ارشاد خداوندی (ر.ک مولوی، ۱۳۷۴: ۱۰۳۱) است تا انسان در مواجهه با عناصر عظیم و بی‌کران هستی، قرب حق را فرایاد آورد و از غفلت تباه‌کننده در این مسیر روی گرداند. در گرماگرم روایت داستان در اثر معرفت شهودی و مکاشفه باطنی و با رهیافتی عاشقانه، کلام را بر سبیل مناجات می‌برد:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از مانی، تو زاری می‌کنی
... ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان تا که ما باشیم با تو در میان؟
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۷-۳۸)

شیوه بیان مناجات هنری و دارای ظرافت‌هاست و زبان کنشگر مولانا ریزه‌کاری‌های حیرت‌زایی در خلق مضامین و مفاهیم مثنوی به هنگام کاربرد مناجات با استفاده از قابلیت‌های بلاغی متأثر از وجه ادبی و بلاغی قرآن مجید دارد؛ زیرا «ادبی بودن قرآن را بهترین راه حل فهم راستین آن می‌دانست» (اکبری و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۲۰). از جمله آن‌ها التفات بدیعی متأثر از ساختار کلی مثنوی و تحت تأثیر اسلوب قرآنی در این زمینه است؛

زیرا چنین حالتی ذکر را به مناجات می‌برد و مناجات را به ذکر پیوند می‌زند (زرین کوب، ج ۱، ۱۳۷۲: ۱۵۱) و از این منظر مستلزم دقت و ملاحظه است. همچنین مولانا تأکید می‌کند که رویارویی با رنج‌ها و تضادها در زندگی اجتناب‌ناپذیر است و چون کسی را «درد و رنج و اندوهان» نباشد، ثمره آن غفلت از یاد خداوند است (ر.ک مولوی، ۱۳۷۴: ۳۴۵).

در آخرین مناجات دفتر ششم، مولانا به مفهوم برجسته و والایی توجه می‌دهد:

ای خدا بگمار قومی روحمند تا ز صندوق بدنمان واخرند
خلق را از بند صندوق فسون کی خرد جز انییا و مرسلون؟
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۰۷۷)

و بدین ترتیب لزوم متابعت از پیر را در مکتب عرفانی خویش تعلیم می‌دهد تا سالکان به مدد انفاس ایشان و قدرت‌های معنوی خویش از بند جسم رهایی یابند و به قلمرو تجربه‌های عرفانی - که در آن جمع اضداد و اجتماع نقیضین محال نیست (شفیعی کدکنی در مقدمه بر عطار، ۱۳۹۳: ۱۸) - در آیند. گفتگوی زنده مولانا با خداوند تصویری نمایشی به مضمون داستان‌های مثنوی می‌بخشد و حقیقت‌پنداری و واقع‌نمایی آن را به‌طور فزاینده‌ای بالا می‌برد. در این گفتگوی صمیمانه با پروردگار، معانی و اندیشه‌های والا به خداوند نسبت داده می‌شود که در مقام الهام و وحی و به سبب اتصال به حق به باطن روشن مولانا راه می‌یابد و او روایت‌کننده معارف کشفی و شهودی خویش با استفاده از قابلیت‌های گسترده زبان عرفان در بطن مناجات است.

۶- نتیجه‌گیری

مطالعه دقیق مناجات‌های مثنوی در محدوده قصه‌های آن نشان می‌دهد که مولانا در اشاره به مضمون‌های عارفانه مناجات‌های خویش و از طریق خلق معانی نو در این نوع ادبی و در ارتباط با مفاهیم قصه‌های مثنوی، مخاطب را به فهم بواطن مضامین متعدد و متکثر قصه‌های خود راه می‌برد که در روایت عادی این امکان وجود ندارد و سپس از طریق خلاقیت ذهن و مهارت زبان صوفیانه خود در پویایی فرم اثر و تقویت ویژگی ترغیبی زبان، معانی ناتمام قصه را به محتوای مناجات پیوند می‌زند و در آن بافتار عاطفی نیرومند، صحنه‌ای تجسمی از ارتباط عمیق و دائمی انسان و خداوند ترسیم می‌کند.

نکته‌ای که در بررسی مناجات‌های مثنوی استنباط می‌شود این است که کثرت معانی و مفاهیم ناشی از تداعی‌های باریک و دقیق ذهنی مولانا او را از ادامه قصه‌گویی و یا

تمثیل پردازی و حتی توصیف شخصیت‌های داستانی باز می‌دارد و به مسیر مناجات می‌برد؛ اما در هیچ کدام از آن‌ها به درستی نمی‌توان تشخیص داد که سخن شخصیت‌های داستانی در قالب مناجات ادامه می‌یابد و یا اینکه مولانا رشته کلام را به دست می‌گیرد و یا از زبان انسان کامل نیایش می‌کند و این کیفیت، مناجات‌های مثنوی را به ویژه در دفاتر اول، پنجم و ششم برجسته و نمادین جلوه می‌دهد.

مناجات‌های مثنوی بخش قابل توجهی از پیکره قصه را شکل می‌بخشد و برای بسط موضوعات ماورایی که در قصه مطرح شده‌اند، به کار می‌روند و حاصل تدبر در ساختار قرآنی و تعالیم اخلاقی و مبانی عرفانی مولانا محسوب می‌شوند. استعمال بعضی مناجات‌ها از زبان مولانا در جهت توضیح و تفسیر مضامین قصه بوده‌اند و برخی دیگر، بیشتر احوال روانی و درونی شخصیت‌های داستان را توصیف می‌کنند و پاره‌ای از آن‌ها جنبه‌های تمثیلی مضامین قصه را می‌پرورند و بدین صورت در تتمیم و تکمیل معانی قصه‌های مثنوی تأثیر می‌گذارند. مناجات‌های مثنوی را می‌توان محصول الهام، عشق، مکاشفه و مشاهده باطنی در اثر تبلور معارف عرفانی مولانا دانست. مولانا در نتیجه شهود عارفانه، تجربه روحانی خود را به زبان مناجات در زمینه‌ای کاملاً عرفانی می‌رساند. تأثیر مناجات حجاب‌ها و موانعی متعددی را که در زمینه بیان عقاید عرفانی وجود دارد، زایل و به افق ماورای عالم حس رهنمون می‌کند و مصادیق روشنی به عبارات و سخنان عاشقانه مولانا می‌بخشد. مولانا در مشاهده عرفانی در طی مناجات، مدام در بودن‌های نو را نمایش می‌دهد و قصه عرفانی خود را در این بافتار به سمت تعالی می‌برد و با استفاده از امکانات زبان عرفان و در نتیجه تجلی شهودی در بستر مناجات، دریافت‌های معنوی را در دایره ارتباط خالق و مخلوق در قصه‌ای نو می‌گسترده.

فهرست منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند (۱۳۸۲). دارالقرآن الکریم.
اکبری، سعید و همکاران (۱۳۹۹). «بازشناسی تحلیلی تأویل آیه‌الست در زبان صوفیانه و معنای آن در گستره تفسیر»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)، ۱۴، ۲، پیاپی ۴۵، صص ۱۱۷-۱۳۴.
امیدعلی، حجت‌اله (۱۴۰۰). «تحلیل خشم در مثنوی مولوی با تکیه بر نظریه استعاره مفهومی لیکاف»، فصلنامه متن‌پژوهی ادبی، ۲۵ (۸۸)، صص ۶۰-۸۵.
بخشی، اختیار (۱۴۰۰). «نقش فراست و شهود صوفیانه مولوی در تکوین اشعار مثنوی و دیوان

- شمس»، مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، سال ۱، شماره ۳۳، صص ۲۹-۷۲.
- برتنس، هانس (۱۳۸۷). مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی، چاپ دوم، تهران: ماهی.
- بید هندی، محمد (۱۳۸۳). «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۲۰-۲۱، صص ۵۱-۷۰.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۵). داستان پیامبران در کلیات شمس (شرح و تفسیر عرفانی داستانها در غزلهای مولوی)، چ ۳، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۴). در سایه آفتاب، چ ۲، تهران: سخن.
- تشکری، منوچهر و نسرین سهرابی (۱۴۰۰). «تحلیل نشانه‌معناشناختی «مکان نمادین» در داستان دقوقی از مثنوی»، مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، سال ۱، شماره ۳۳، صص ۹۵-۱۲۴.
- تو کلی، حمیدرضا (۱۳۹۸). «جایگاه روایت‌شناختی و بلاغی نیایش در مثنوی»، مجله علمی مطالعات زبانی و بلاغی، سال ۱۰، شماره ۱۹، ۱۲۷-۱۶۰.
- حاتمی، سعید (۱۳۹۹). «از نظریه خلق و کسب ابوالحسن اشعری تا طرد و قبول ابلیس از دیدگاه سنایی»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، ۱۴، ۲، پیاپی ۴۵، صص ۱-۱۸.
- خدایار، ابراهیم (۱۳۸۷). دعا در مثنوی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس و نشر علم.
- ذاکری کیش، امید (۱۴۰۰). «عام و عامه در مثنوی مولانا»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، ۹ (۴۰)، صص ۳۲۵-۳۵۳.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). سرنی، چاپ چهارم، ج ۱، تهران: علمی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). قمار عاشقانه، چاپ چهاردهم، تهران: صراط.
- سلمانی، علی و تقی پورنامداریان (۱۴۰۰). «جبر و اختیار از منظر عرفان و کلام»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، ۱۵، ۱، پیاپی ۴۶، صص ۸۱-۹۸.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۹۴). در هرگز و همیشه انسان (از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری)، چ ۱، تهران: سخن.
- صادقی اردستانی، احمد (۱۳۸۳). مناجات و زمزمه‌های عاشقانه، قم: نقش.
- صافی، محمود (۱۳۸۳). الجدول فی اعراب القرآن، تهران: احسان.
- عطاری، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۳). منطق الطیر، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ چهاردهم، تهران: سخن.
- علمی، قربان (۱۳۸۸). «نیایش در اندیشه مولوی»، پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی تخصصی عرفان، ۱، ۱، صص ۳۷-۵۹.
- فیضی، کریم (۱۳۸۸). صدها سال تنهایی، تهران: اطلاعات.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱ / ۱۴۹

قنبری، بخشعلی و طیبه مکی آبادی (۱۳۹۲). «بررسی مبانی دعا از منظر مولوی با تأکید بر مثنوی»،
مطالعات نقد ادبی، ۸، ۳۲، صص ۳۸-۶۱.

کاظمی، مرضیه و همکاران (۱۴۰۰). «بررسی و تحلیل سیر مراتب انسان‌های کمال‌یافته در آثار
مولانا». فصلنامه متن‌پژوهی ادبی، ۲۵ (۹۰)، صص ۸-۳۰.

کربن، هانری (۱۳۹۲). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
لاوژه، طاهر (۱۴۰۰). «کارکرد نماد در حکایت‌های حدیقه، داستان‌های مثنوی و قصه‌های پریان».
فصلنامه متن‌پژوهی ادبی، ۲۵ (۸۹)، صص ۲۱۷-۲۴۱.

محبوب، فرشته (۱۳۹۹). «نشانه‌شناسی تمثیل «طوطی و بازرگان» مثنوی بر پایه نظریه مایکل
ریفاتر». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)، ۱۴، ۲، پیاپی ۴۵، صص ۹۹-۱۱۶.

محمودی، مریم و مهدیه ولی محمدآبادی (۱۳۹۵). «دعا از دیدگاه ابن عربی و مولانا». فصلنامه
عرفان اسلامی، ۱۳، ۵۰، صص ۱۴۸-۱۶۳.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۴). مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسن، چ ۷، تهران:
انتشارات علمی و نشر علم.

_____ (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۲، تهران:
مؤسسه انتشارات نگاه.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲). *کشف الاسرار و عدّه‌الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت،
جلد ۱، چ ۷، تهران: امیرکبیر.

نژادسلیم، رحیم (۱۳۶۸). «مناجات مولوی در مثنوی»، *کیهان اندیشه*، شماره ۲۶، صص ۱۵۴-۱۵۶.
نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴). شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، دفتر
اول، تهران: علمی و فرهنگی.

وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۸۴). «آیا پاسخ حضرت موسی کلام بلاغی است؟»، *نامه فرهنگستان*،
۲۶، صص ۴۵-۵۸.

یاسی پور، غلامرضا (۱۳۸۲). *مناجات در ادب فارسی*، تهران: حسینیه ارشاد.

References

- Holy Quran*, Translated by M. M. Fooladvand (2005). Dar Al- Quran al- Karim Publications.
- Akbari, S. (2020). “Analytical recognition of the ‘alast’ verse in the sufism language and its meaning in the interpretation domain”, *Researches on Mystical Literature (gowhar-i-guya)*, 14, 2 (45), 117 - 134.
- Attar, M. (2017). *Manteq al-Tayr*, Edited by M. R. Shafiee Kadkani, 14th edition, Tehran: Sokhan.
- Bakhshi, B. (2021). “The role of Rumi's Frost and Sufi intuition in the development of Masnavi and Divan Shams poems”, *Mysticism Studies*, 1 (33), 29- 72.
- Bid Hendi, M. (2006). “A study and analysis of the semantics of interpretation and its epistemological validity in Mulla Sadra's thought”, *Journal of Research*, No. 20 – 21, 51 - 70
- Elmi, Q. (2009). “Prayer in Rumi's thought”, *Erfan Research Journal*, Two specialized scientific journals of Erfan, 1 (1). 37- 59.
- Fayzi, K. (2009). *Hundreds of years alone*, Tehran: Etteleaat.
- Hans, B. (2008). *Fundamentals of literary theory*, Translated by M. R. Abolghasem, 2th edition, Tehran: Mahi.
- Hatami, S. (2020). “From the theory of creation and acquisition by Abolhasan Ash'ary to rejection and acceptance of satan in Sanai's view”, *Researches on Mystical Literature (gowhar-i-guya)*, 14, 2 (45), 1 - 18.
- Kazemi, M. & Mirbagheri Fard, S. A. (2022). “An investigation and analysis of the course of human beings' perfection in mowlavi's works”, *Literary Text Research*, 25 (90), 7 - 30.
- Khoda Yar, E. (2010). *Prayer in Masnavi*, Tehran: University of Tarbitat Modarres & Elm.
- Korban, H. (2013). *Iranian philosophy and comparative philosophy*, Translated by Javad Tabatabaai, Tehran: Minooy e- Kherad.
- Lavzheh, T. (2022). “The function of the symbol in Hadiqah's Tales, Masnavi's stories and Fairy Tales”, *Literary Text Research*, 25 (89), 217 - 241.
- Mahjoub, F. (2021). “Allegorical semiotics of ‘the Parrot and the Merchant’ of Masnavi Based on the theory of Michael Rifater”, *Researches on Mystical Literature (gowhar-i-guya)*, 14, 2 (45), 99 - 116.
- Mahmoodi, M. & Vali Mohammad Abadi, M. (2016). “Prayer from the perspective of Ibn Arabi and Rumi”, *Islamic Sufism Quarterly*, 13 (50), 148 – 163.
- Maybudi, A. (2003). *Kashf al- asrar wa uddat al – abrar (Unveiling of Mysteries and Provision of the Righteous)*, Edited by A. A. Hekmat, Vol. 5, 7th edition, Tehran: Amir Kabir.
- Mevlevî, J. (1995). *Masnavi Manavi*, 7th edition, Tehran: Elmi & Nashr-e Elm.

- _____ (2007). *Fih e- Ma Fih*, Edited by B. Forouzanfar, 2th Edition, Tehran: Negah.
- Nezhad Salim, R. (1988). "Hymn of Movlavi in Masnavi", *Keyhan –e Andishe*, No 26, 154–156.
- Nicholson, R. (1995). *Explanation of Rumi's spiritual Masnavi*, Translated and suspended by H. Lahouti. Vol. 1. Tehran: Elmi wa Farhanghi.
- Omid Ali. H. (2022). "Analysis of anger in Rumi's Masnavi relying on Lakoff's Conceptual Metaphor Theory", *Literary Text Research*, 25 (88), 60 - 85.
- Poornamdarian, T. (2005). *In the shade of the sun*, 2th edition, Tehran: Sokhan.
- _____ (2006). *The story of the prophets in Diwan-i Shams-i Tabriz, (Mystical description and interpretation of stories in Rumi's sonnets)*, 3th edition, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Qanbari, B. & Makki Abadi, T. (2013). "Examining the basics of prayer from the perspective of Rumi with emphasis on Masnavi", *Literary Criticism Studies*, 8 (32), 38- 61.
- Sadeqi Ardastani, A. (2006). *Hymn in Lovely*, Qom: Naqsh.
- Salmani, A. & poornamdarian, T. (2022). "Determinism and free will from the point of view of theology and mysticism", *Researches on Mystical Literature (gowhar-i-guya)*, 15, 1 (46), 81 - 98.
- Shafiei Kadkani, M. (2015). *Never and always human; from the mystical heritage of Khajeh Abdullah Ansari*, 1th edition, Tehran: Sokhan.
- Soroosh, A. (2009). *Romantic Gambling*, 14th edition, Tehran: Serat.
- Tashakkori, M. & Sohrabi, N. (2021). "Analysis of the semantic sign of "symbolic place" in the story of Daqooqi from Masnavi", *Mysticism Studies*, 1 (33), 95- 124.
- Tavakkoli, H. (2019). "Supplications in Masnavi: a narratological and rhetorical interpretation", *Journal of Linguistic and Rhetorical Studies*, 10(19), 127 – 160.
- Vahidiyan Kamyar, T. (2005). "Is the answer of Prophet Moses a rhetorical word?" *Nama-i farhangistan*, 26, 45 – 58.
- Yasipur, Gh. (2005). *Hymn in Persian Literature*, Tehran: Hosayniyeh Ershad.
- Zakeri Kish, O. (2021). "Folk and folklore in Rumi's Masnavi", *Culture and Folk Literature*, 9 (40), 321 – 354.
- Zarrin Koob, A. H. (1993). *Ser e- Nay*, 4th edition, Vol. 1, Tehran: Elmi.



Hymn – Stories in *Masnavi*¹ Taher Lavzheh²

Received: 2022/03/16

Accepted: 2022/06/12

Abstract

"Hymn" in *Masnavi* has an esoteric meaning on the one hand, and an artistic role, on the other hand, which chiefly explains the themes and concepts of the stories. Rumi, in order to express mystical points and to complete his inner thoughts, considers the use of hymn as an effective way to explain the mystical themes of the stories. It should be known which purposes of mystical speech Rumi intends to achieve by using hymns. Accordingly, investigating the role of hymn and its function for a better understanding of the foundations of *Masnavi* aesthetics, explicating Rumi's mystical views using the interpretative approach of story's symbolic meanings, and explaining the way of expansion of its concepts according to the rhetorical potential of this literary genre, are the main objectives of the present research. This article, through applying a descriptive method and using content analysis and criticism of research components, evaluates *Masnavi* hymns in relation to the content of its stories. The results of the research show that prayers change the field of *Masnavi* aesthetics to a great extent and its use not only expands Rumi's mental findings in new meanings and forms, but also clearly interprets the symbolic and ambiguous concepts of the story based on it.

Keywords: Emotional language of Rumi, *Masnavi's* hymn, Symbolic concepts, Interpretation.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.39919.2326

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran. T.lavzheh@pnu.ac.ir
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۸۷-۱۵۳

منشأ گفتمان تصوّف سیاسی در ایران و تحلیل آن بر اساس نظریه گفتمان لاکلائو و موفه^۱

علیرضا حیدری^۲

مجتبی منشی زاده^۳

فائزه فرازنده پور^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

چکیده

مانویان و مزدکیان بر اندیشه‌های پس از خود تأثیر گذاشتند. یکی از ویژگی‌های برخی نحله‌های عارفانه و صوفیانه، اعتراض به ستم حکام جبار و وضعیت ناعادلانه در جامعه بوده است. در این پژوهش، با مطالعه ادبیات زرتشتی و مانوی و متون عصر اسلامی، منشأ ظلم‌ستیزی برخی گفتمان‌های عارفانه و صوفیانه مشخص شده و از منظر انتقادی مورد تحلیل قرار گرفته است. مبنای این تحلیل نظریه گفتمان لاکلائو و موفه (۱۹۸۵) است. تصور غالب در دوره اسلامی (مخصوصاً در عصر عباسی) این بود که عقاید مانویان و مزدکیان منشأ فکری جریان‌های مخالف دستگاه خلافت بغداد است. این نهاد قدرت، در فرایند طرد و به‌حاشیه‌رانی مخالفانش به اتهام «زندقه»، آنان را به دو نحله یا طریقت مغضوب در نزد زرتشتیان (مانویان و مزدکیان) منسوب می‌کرد. به نظر می‌رسد که احتمالاً در منابع مکتوب،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.39651.2321

۲. دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

ایران. alirezaheidari.dr@gmail.com

۳. استاد گروه زبان‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

monshizadeh30@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان‌شناسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

farazandehpour@srbiau.ac.ir

شیوه برخورد با عرفا و صوفیان مخالف قدرت حاکم و مجازات آنان به صورت عامدانه بسیار به شیوه کشتار مانویان و مزدکیان در عصر ساسانی نقل و تصویرگری می‌شد. در این پژوهش روشن می‌شود که دالّ مرکزی جریان‌های مخالف حکومت‌های ساسانی و عباسی، در روایت‌های حکومتی، «فساد اخلاقی» و «اباحی‌گری» است، در حالی که این گفتمان‌های مخالف حکومت ظاهراً «عدالت» را به عنوان «دالّ تھی» در جامعه برجسته کرده بودند.

واژه‌های کلیدی: تصوّف سیاسی، نظریه گفتمان، مانی، مزدک، عرفان اسلامی

۱- مقدمه

در سال ۲۷۷ میلادی، مانی در جندی شاپور در گذشت یا به سخت‌ترین شکل به قتل رسید (زوندرمان^۱، ۲۰۰۹). بنابر روایت کتیبه کرتیر در کعبه زرتشت (اکبرزاده، ۱۳۸۵: ۶۳ و ۹۴ و ۷۲ و ۱۰۵)، در جریانی شبیه به تفتیش عقاید سخت و حمام خونی که وی به راه انداخت، یهود و شمن و برهمن و نصارا و مسیحی و مغتسله و زندیقان (=مانویان) سرکوب شدند (آموزگار، ۱۳۹۶: ۸۷) و زرتشتیانی تنبیه و به راه آورده شدند، که همراه و موافق با اندیشه مدّ نظر حکومت ساسانی و کرتیر نبودند (تفضلی، ۱۳۸۴: ۴۱). از این زمان، «زندیق» اصطلاحی شد برای طرد مخالفان عقیدتی (منتظری و زاهدی، ۱۳۸۹: ۱۶۹) و در عصر اسلامی تا جایی به کار برده شد که صفت منفی برخی از عرفا و متصوّفه گردید (تابان، ۱۳۶۶: ۴۵۵).

پس از تلاش مزدک و حمایت قباد از وی برای برقراری نسبی عدالت در جامعه (شکی، ۱۳۸۴: ۱۸۳)، کسری (انوشیروان) و موبدان زرتشتی، مزدک و پیروانش را به شدیدترین شکل ممکن کشتند (زرین کوب و زرین کوب، ۱۳۸۷: ۶۵). در عصر اسلامی، برخی از فرقه‌های مخالف خلیفه به آیین مانی و مزدک منسوب شدند (تابان، ۱۳۶۶: ۴۵۶). در منابع دوره اسلامی، به درستی معلوم نیست که پیروان آیین مزدک چه کسانی هستند. اما اجزایی از تعلیم مزدک در اندیشه افرادی وجود داشته است که در دوره اسلامی مزدکی نامیده شده‌اند و آنان را به پیروی از آن عقیده متهم می‌کردند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۶-۵۵). ظاهراً، علت اصلی جنبش‌های دینی و اجتماعی که از آغاز تاریخ، پی‌درپی در ایران روی داده است، ناشی از خشم ایرانیان در قرن‌های متوالی نسبت به امتیازات طبقاتی و

نژادی بوده و یکی از آن جنبش‌ها صوفیه است (نفیسی، ۱۳۷۷: ۸۱). این نیز پیداست که جریان مسلط در تصوف اسلامی، ایرانی بوده است و تمامی دوازده گروه متصوفه، بنابر تقسیم‌بندی هُجویری، مشایخی ایرانی داشتند. در بخشی از رساله قشریه، در معرفی بزرگان تصوف از آغاز تا عصر مؤلف (میانه قرن ۴ تا میانه قرن ۵ هجری قمری)، می‌بینیم که سهم ایرانیان در شکل‌گیری عرفان اسلامی تا چه اندازه بوده است که به شمارش شفيعی کدکنی (۱۳۸۶: ۶۹-۷۳) از جمع ۹۳ تن، ۷۷ تن برخاسته از جغرافیای ایران‌اند.

در این پژوهش، گفتمان عرفان و تصوف سیاسی در عصر اسلامی ریشه‌یابی می‌شود و ویژگی‌های آن در چارچوب نظریه گفتمان ارنستو لاکلائو و شانتال موغه^۱ (۱۹۸۵) توصیف می‌گردد. پس از بررسی، مشخص می‌گردد که این گفتمان تا چه اندازه تحت تأثیر آیین مانوی و مکتب مزدکی بوده است و در جریان برجسته‌سازی^۲ و طرد^۳ از سوی طرفداران و مخالفان عرفان و تصوف سیاسی، ابعاد معنایی و غیر معنایی این گفتمان در منابع مکتوب ترسیم می‌شود. این طرد غالباً با خشونت شدید همراه است. اصولاً، جریان‌های مخالفی که رنگ‌وبوی عقیدتی و معنوی و عرفانی داشتند، با خشونت سخت سرکوب می‌شدند. سابقه چنین خشونت در ایران دست‌کم به عصر هخامنشی می‌رسد، اما چون مطالعه حاضر، به بررسی سرکوب مخالفان عقیدتی با اتهامات فساد اخلاق و اخلال در دین با رنگ‌وبوی احتمالی تصوف و عرفان، متمرکز شده، از تحلیل ماجرای کسانی صرف‌نظر می‌کنیم که داریوش و خشیارشاه و اردشیر و دیگر شاهان هخامنشی، آنان را سرکوب کردند و در کتیبه‌های خودشان و در منابع یونانی به آن سرکوب‌ها اشاره شده است. شاید گزیده‌ترین و تازه‌ترین پژوهش در این زمینه کتاب بروس لینکلن^۴ (۱۳۹۶ [۲۰۰۷]) است. اما از مطالعه منابع عصر هخامنشی متوجه می‌شویم که شیوه مجازات و شکنجه و قتل، شبیه همان شیوه‌ای است که بعداً، در هنگام ساسانی و عصر عباسی می‌بینیم. بدین ترتیب، حدود و ثغور زمانی تحقیق حاضر از اعدام مانی و کشتار مانویان (۲۷۴ میلادی) تا قتل سهروردی (۵۸۷ هجری قمری = ۱۱۹۱ میلادی) است.

ویژگی مشترک تمامی این جریان‌های سرکوب‌شده، حمایت از «گفتمان» پیشینی است

1. Lacklao & Moofe, 1985
2. foregrounding
3. exclusion
4. Lincoln

که جریان مسلط آن‌ها را سرکوب کرده است. چنان که می‌بینیم، در کتیبه بیستون کسانی قیام کرده‌اند که خواهان حکومت بردیا (به روایت داریوش گئومات) بودند یا دست کم می‌خواستند نظامی، چون نظام پیشین، حاکم باشد؛ در کوشش‌های اقوام ایرانی علیه ساسانیان، بازگشت به شیوه شاهنشاهی پیشین (حکومت ملوک الطوائفی = فدرال اشکانی یا کدخدایی همراه با سهل‌گیری در امر دین و اعتقادات) آرمان و هدف اصلی است که اندیشه مانی از خاندان اشکانی نیز احتمالاً با آن سازگار بوده و در نتیجه، پس از سرکوب مخالفان، که بازتابش در *کارنامه اردشیر بابکان* و *نامه تنسر* دیده می‌شود، از سرکوب مانویان در کتیبه کرتیر سخن آمده است. مزدک نیز با توجه به گفتارهایش، منقول در *شاهنامه* و دیگر منابع فارسی و عربی، اصلاحاتی را در نظر داشت که لزوماً تازه نبوده و برآمده از تعالیم *گاهان* و زرتشتی کهن است و در نتیجه، موبدان و شاهان ساسانی آنان را به سختی سرکوب و طرد و تکفیر کردند.

در دوران خلفای عباسی، خرم‌دینان و اندیشمندانی چون ابن‌المقفع و فلاسفه و عرفا و صوفیانی چون *حلاج* و *سهروردی* و *عین‌القضات همدانی*، یا خود به اراده خویشتن منشأ برخی افکار و اقوال و اعمالشان را به اندیشه‌های ایران باستان پیوند دادند، یا دشمنانشان برای یافتن مجوز تکفیر و سرکوبشان به چنین عملی دست یازیدند. به هر روی، این بازگشت به گذشته آرمانی در اعتراض به وضع فعلی، ظاهراً در نهاد اغلب جنبش‌های ایرانی بوده است، چنانکه شفیع کدکنی (۱۳۸۶: ۵۲) می‌گوید: «یک واقعیت اجتماعی و تاریخی را همیشه باید در نظر داشت و آن این است که در شرق اسلامی و شاید مشرق‌زمین به طور عام، همیشه مردمان از عصر خود ناامید بوده و زیبایی و صفا و نیکی‌ها را در گذشته‌ها می‌جستند» و تکرار همین کار، منشأ یک ستیزه نوین با دستگاه حاکم می‌شده است که به افسانه‌سازی‌های و قصه‌تراشی‌های شگفتی نیز می‌انجامیده است:

«... در تاریخ ما، برای ستیزه با ناروایی‌ها، ذهن جامعه پیوسته در حال اسطوره‌سازی بوده است از ساده‌ترین قصه‌های تخیلی عوام درباره قهرمانان ویژه خودشان تا متبلور کردن کلماتی از نوع «رند» و «قلندر» و صبغه ملکوتی دادن به آنها در طامات و ادبیات مغانه و صوفیانه ایرانی» (همان: ۵۳).

۲- پیشینه پژوهش

رودگر (۱۳۸۷) با توجه به مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده عرفان و سیاست و چگونگی

ارتباط «ولایت باطنی و ظاهری» و طیّ مقامات معنوی و منازل سلوکی با نظام‌بخشی اجتماعی و سیاست ورزیدن، این پرسش را مطرح و بررسی می‌کند که «اساساً چه رابطه‌ای بین معنویت‌گرایی عرفانی با سیاست‌ورزی اجتماعی وجود دارد؟» (همان: ۳۵).

شفیعی کدکنی (۱۳۸۶) ضمن بیان خاستگاه جنبش قلندریه، به بررسی معنای واژه قلندر، قلندریه و تجاوز به تابوها، عناصر ایرانی در آیین قلندر، قلندریه و حکومت‌ها، قلندریه و جستجوی قدرت سیاسی، قلندر در نظر سهروردی و جامی، قلندریه در هند، پیران قلندری، امثال قلندری، چهره قلندری در آثار سنایی، عراقی و راه قلندر، مکتوبات قلندران و مواردی دیگر پرداخته است. در بخش‌هایی «از مزدک‌گرایی تا تشیع صفوی» (همان: ۶۱-۵۵)، «ایرانی و سُرّی بودن آیین قلندری» (۶۲-۶۴)، «عناصر ایرانی در آیین قلندر» (۶۷-۶۵) و ایرانی بودن مشایخ تصوف (۷۳-۶۸) و «قلندریه و جستجوی قدرت سیاسی» (۹۶-۹۳) به مباحثی اشاره شده که به این تحقیق ارتباط دارد. در پیوست این اثر بخشی با نام «و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردند» (همان: ۵۲۶-۵۱۷) برگرفته از *فسطاط العداله*، مباحثی از صاحب این اثر نقل شده است که نشانگر تأثیر گروهی از فرق از مزدکیان بوده است و از نظر نویسنده همگی قرمطی و باطنی و زندیق بودند.

ژینیو (۱۳۷۵ [۱۹۸۹]: ۳۱۹) یکی از دو پرسش تحقیقش چنین است: «آیا می‌توان در گنوس اسماعیلیه مفاهیمی یافت که به ترکیب انسانی مانوی نزدیک و نیز گواه تداوم و پیوستگی باشد؟».

جهانی ساریان (۱۳۷۳) در پایان‌نامه‌اش به بررسی «تصوف سیاسی در ایران» پرداخته است؛ فصول پژوهشش بدین شرح است: «اجمالی در پیدایش تصوف در دوره اسلامی»، «فرق و گروه‌های اجتماعی دخیل در جنبش‌های صوفیه»، «سیری در زمینه‌ها و علل تاریخی و جنبه‌های فکری جنبش‌های صوفیه در ایران» و «جنبش‌های سیاسی مبتنی بر تصوف سیاسی در ایران». او در تحقیقش تنها به بررسی جنبش‌های مسلحانه مبتنی بر تصوف اکتفا نکرده، بلکه هر آنچه به نظر نویسنده به نحوی از لحاظ زیربنایی و عقیدتی در شکل‌گیری و هدایت این جنبش‌ها مؤثر بوده، تبیین و تحلیل شده است (همان، مقدمه: ب).

نفیسی (۱۳۷۷ [۱۳۴۳]) در پژوهش ارزشمندش به این مطالب پرداخته است: تعلیمات بودایی، سرچشمه تصوف عراق و جزیره، نفوذ افکار مانویان در تصوف، انتشار دین مانوی در اروپا، تبلیغات یهود و نصاری و یونانیان در تصوف ایران، جنبه‌های خاص تصوف

ایران، طریقت و شریعت، سماع در تصوف ایران، جوانمردی و فتوت، ملامتیان، اتصال به مبدأ، طریقه اویسی، سلسه نسب فرق تصوف در ایران، فهرست مشایخ قرن چهارم تا نهم و تصوف مغرب. در تحقیق نفیسی مایه‌های سیاسی تصوف دیده می‌شود که وابسته به فرهنگ ایران باستان و جنبش‌های مانوی است.

درباره مایه‌های ایرانی (مزدیسنايي) تصوف ایرانی-اسلامی، معین در رساله دکتری اش (۱۳۸۸ [۱۳۲۱]) اشاراتی را آورده است که در نوشته‌اش نه توجهی به جنبه مبارزات سیاسی و اجتماعی طریقت‌ها در عصر ساسانی دارد و نه از پیروان مانویان و مزدکیان در عصر اسلامی یاد می‌کند و تنها در فصلی با نام «تصوف و مزدیسنا» نمونه اندیشه‌های عرفانی در مزدیسنا را در آثار چندی از نویسندگان و متصوفه و عرفا از جمله برهانی و سنایی و عین‌القضات و شمس و مولوی و ... می‌آورد و تعبیر عرفانی از برخی اصطلاحات مزدیسنا را شرحی مختصر می‌دهد (معین، ۱۳۸۸: ج ۲، ۳۰۶-۲۴۵).

در این موضوع می‌توان به برخی تحقیقات (کتاب‌ها، مقاله‌ها، رساله‌ها و پایان‌نامه‌های دانشگاهی) دیگر نیز اشاره کرد که یا در دل گفتارهای مذکور مستتر است یا اهمیت چندانی برای اشاره در این مقاله نداشته است. وجه تمایز پژوهش حاضر نسبت به دیگر تحقیقات این است که تاکنون به صورت مستقل، با ترتیب تاریخی معین شده (از سال قتل مانی در ۲۷۵ میلادی تا قتل سهروردی در سال ۱۱۹۱ میلادی / ۵۸۷ هجری قمری) چنین مطالعه‌ای انجام نشده و سرکوب عرفا، متصوفه و جریان‌های مخالف حکومت در عصر عباسی و منشأ ایرانی (مانوی و مزدکی) آنها یا بررسی نشده یا همچون این تحقیق با توجه به نظریه گفتمان لاکلائو و موفه نبوده است.

۳- مبانی نظری پژوهش

نظریه لاکلائو و موفه مبتنی بر نظریه میشل فوکو است.^۱ در واقع فوکو می‌گوید که هر «گفتمان» متشکل از یک «صورت‌بندی گفتمانی» است. لاکلائو و موفه همین نظریه فوکو

۱. مطالب این بخش در توضیح نظریه گفتمان، برگرفته از رساله دکتری علیرضا حیدری با نام *ایدئولوژی و هژمونی در متون ساسانی بر اساس تحلیل گفتمان انتقادی* است و در این تحقیق مطالب مربوط به نظریه گفتمان بیشتر متکی بر پژوهش‌های لاکلائو و موفه (۱۳۹۳: ۲۳۱-۱۵۳)، یورگنسن و فیلیپس (۱۳۹۴: ۱۰۷-۵۳) و سلطانی (۱۳۹۲: ۱۰۱-۷۰) است.

را با نظریه‌های دیگر متفکران اروپایی ترکیب کرده‌اند. این نظریه، بسیار جالب و کاربردی است و به خوبی برای تبیین بسیاری از اتفاقات سیاسی و اجتماعی به کار می‌آید (سلطانی، ۱۳۹۲: ۲۶). آنان در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* (۱۹۸۵) نظریه خود را بیان کرده‌اند. البته این دو پژوهشگر نه به دنبال ارائه «نظریه گفتمان»، بلکه در پی تبیین توزیع وضعیت روشنفکران سیاسی چپ در اروپا بودند و برای پرداختن به آن، نظریه‌ای را در کنار کار خود معرفی کردند (لاکلائو و موفه، ۱۳۹۳: ۲۷-۲۱) و در آینده، با تلاش دیگران و نوشته‌های بعدی لاکلائو و موفه، آن نظریه از آن کتاب بیرون کشیده شد و به عنوان نظریه‌ای تحلیلی-انتقادی در «گفتمان» به کار برده شد (یورگنسن، فیلیپس، ۱۳۹۴: ۲۶-۲۵ و ۵۳-۵۵).

این نظریه از دو سنت فکری تشکیل شده: ۱. زبان‌شناسی سوسوری (بعد معنایی نگرش لاکلائو و موفه) ۲. مارکسیستی (بعد سیاسی نگرش لاکلائو و موفه)، یعنی نظریه معنایی سوسور و نظریه سیاسی مارکس در هم ادغام شده‌اند. آنان التفاتی به نگرش‌های دریدا^۱ نیز داشتند، که در منابع خود بدان اشاره کرده‌اند. از نظر لاکلائو و موفه هر عمل و پدیده‌ای برای معنا دار شدن و قابل فهم شدن باید «گفتمانی» باشد. به عبارت دیگر، فعالیت‌ها و پدیده‌ها وقتی قابل فهم می‌شوند که در کنار مجموعه‌ای از عوامل دیگر در قالب «گفتمانی» خاص قرار گیرند. هیچ چیزی به خودی خود دارای هویت نیست، بلکه هویتش را از «گفتمانی» که در آن قرار گرفته، کسب می‌کند.

در نگاه این دو پژوهشگر، «گفتمان‌ها»ی مختلفی در جامعه وجود دارد و حداقل دو «گفتمان متخاصم» در جامعه هستند و غیر از این حالت ممکن نیست. زیرا هر «گفتمانی» برای این که تعریفی از خود داشته باشد، نیاز به یک «دیگری» دارد. این رابطه خصمانه است. هم باید «دیگری» باشد، تا ما وجود داشته باشیم و هم ما با آن می‌جنگیم. ساختار یک «گفتمان» طبق تعریف لاکلائو و موفه، همان چیزهایی است که فوکو به شکل «حکم» و «گزاره» مطرح کرده بود که به شکل یک «دال تک کلمه‌ای» در می‌آید. تبدیل شدن «گزاره» به یک «دال تک کلمه‌ای»، نوسان و تحول معنایی را بیشتر نشان می‌دهد. «تخاصم»^۲ رابطه‌ای است که بین «گفتمان‌ها» وجود دارد و باعث شکل گرفتن «هویت

1. Derrida, J

2. antagonism

گفتمانی» می‌شود.

در این نگرش با دو بعد مواجهیم: «بعد معنایی» و «بعد غیرمعنایی». در بعد معنایی با چند اصطلاح مهم آشنا می‌شویم:

گفتمان^۱ صورتبندی مجموعه‌ای از کدها، اشیاء، افراد و ... است که پیرامون یک «دال مرکزی» جایابی شده و هویت خویش را در برابر مجموعه‌ای از «غیریت‌ها» به‌دست می‌آورد.

مفصل‌بندی^۲ عبارت است از قرار دادن پدیده‌هایی در کنار یکدیگر که به‌طور طبیعی در کنار هم قرار ندارند. به عبارت دیگر، «مفصل‌بندی» یعنی هر عملی که میان «عناصر» پراکنده ارتباط برقرار کند، به نحوی که هویت و معنای این «عناصر» در نتیجه این عمل اصلاح و تعدیل شود. تمامی «نشانه‌های» یک «گفتمان» را «وقته»^۳ می‌نامند. در «مفصل‌بندی»، «وقته‌ها» و «عناصر» نقش مهمی بازی می‌کنند.

دال مرکزی^۴ همان «نشانه‌ای» است که سایر «نشانه‌ها» در اطراف آن نظم می‌گیرند و معنای خود را از رابطه‌شان با «گره‌گاه» اخذ می‌کنند. هسته مرکزی منظومه «گفتمانی» را «دال مرکزی» تشکیل می‌دهد و جاذبه این هسته، سایر «نشانه‌ها» را جذب می‌کند. همه «نشانه‌های مفصل‌بندی شده» در یک «گفتمان» از ارزش برابر برخوردار نیستند و به انواع گوناگونی تقسیم می‌شوند. مهم‌ترین این «نشانه‌ها»، «دال مرکزی» است. «دال مرکزی»، «نشانه» ممتازی است که «نشانه‌ها»ی دیگر حول آن انسجام می‌یابد. این «دال»، «دال‌های» دیگر را حمایت می‌کند و آنها را در قلمرو جاذبه معنایی خود نگه می‌دارد. مثلاً آزادی در لیبرالیسم یک «دال مرکزی» محسوب می‌شود و مفاهیمی چون «دولت»، «فرد» و «برابری» در سایه این «دال مرکزی» و با توجه به آن معنا پیدا می‌کند.

عناصر^۵ یا دال‌های شناور «نشانه‌هایی» هستند که معنای آنها هنوز تثبیت نشده و «گفتمان‌ها»ی مختلف در تلاش برای معنادهی به آنها هستند و در حوزه «گفتمان‌گونگی» قرار دارند و دارای «چندگانگی معنایی» هستند. «گفتمان‌ها»ی مختلف هر کدام در تلاش‌اند تا این «عناصر» را در درون «نظام معنایی» خود تبدیل به «وقته» نمایند. در این حالت نوعی

1. discourse
2. articulation
3. moment
4. nodal point
5. element

«انسداد» در معنای «نشانه» حاصل می‌شود و مانع از نوسانات معنایی آن می‌شود. به دیگر بیان، «گفتمان‌ها» تلاش می‌کنند تا از طریق تبدیل «عناصر» به «وقته‌ها» و «تقلیل معنایی متعدد» در یک «نشانه» به یک «معنا» و ایجاد نوعی «انسداد» یا «توقف»^۱ در معنای «نشانه»، «ابهام معنایی» را برطرف سازند. «بست»، به معنی توقف موقت، در نوسان معنای «نشانه» است. اما این «انسداد» و انجماد به هیچ وجه دائمی نبوده و انتقال از حالت «عنصر» به «وقته» هیچ‌گاه کاملاً صورت نمی‌پذیرد و بدین ترتیب «گفتمان‌ها» هیچ‌گاه صددرصد تثبیت نمی‌شوند؛ به گونه‌ای که امکان هرگونه تغییر و دگرگونی معنایی، تحت‌تاثیر «چندگانگی معنایی» در «حوزه گفتمان‌گونگی» از آنها سلب شود. این ویژگی «نشانه‌ها» موجب می‌شود که به آنها «دال شناور» گفته شود. به دیگر سخن، «گفتمان‌ها» تلاش می‌کنند تا از طریق تبدیل «عناصر» به «وقته‌ها» و «تقلیل معنایی» متعدد یک «نشانه» به یک «معنا» و ایجاد نوعی «انسداد» در «معنای نشانه»، «ابهام معنایی» را برطرف سازند. «دال شناور» یا «دال سیال»^۲، «دالی» است که گروه‌های مختلف سیاسی برای انتساب «مدلول» به آن، با هم رقابت می‌کنند و به نوعی همان «عنصرها» هستند.

همه «وقته‌ها» به شکل بالقوه، به صورت چندمعنا باقی می‌مانند و همیشه این احتمال وجود دارد که هر کدام از معنای دیگر وارد «نظم گفتمانی» شود. در واقع «انسداد» و بستگی در معنای یک «نشانه» عملی موقتی است و زمینه برای «برجسته‌سازی معنای دیگر» یک «نشانه» به وسیله «گفتمان‌ها»ی دیگر همواره مهیا است. «گفتمان‌ها» همواره در حال رقابت برای تثبیت معنا هستند؛ «گفتمان‌ها» همواره در تقابل با حوزه خارج از خود قرار دارند؛ همواره این احتمال وجود دارد که «شیوه تثبیت معنای نشانه‌ها» در یک «گفتمان» به وسیله شیوه‌های دیگر «تثبیت معنا»، در «گفتمان‌ها»ی دیگر به چالش کشیده شود. در این جا باید به «دال تهی»^۳ نیز اشاره کرد. «دال تهی» بیانگر یک فضای خالی است و به عبارتی نشان از امری غایب دارد. «دال تهی» بیان‌گر یک خلأ در فضای اجتماعی است. وظیفه «دال‌های تهی» بازنمایی وضع مطلوب و آرمانی است. از آنجاکه این «دال‌ها» همواره نواقص را گوشزد می‌کنند، تولید آنها سبب پویایی جامعه و سیاست خواهد شد.

1. closure
2. floating signifiers
3. empty signifier

حوزه گفتمان گونگی^۱ محفظه‌ای است از معانی اضافه و بالقوه در بیرون منظومه یک «گفتمان» خاص، که توسط آن طرد شده و مواد خامی برای «مفصل‌بندی‌ها»ی جدید است. هر «دال» معانی متعددی می‌تواند داشته باشد و هر «گفتمان» با تثبیت یک «معنا»، معناهای بالقوه زیادی را «طرد» می‌کند. این معانی همچنان موجودند و امکان ظهور در «گفتمانی» دیگر و شرایطی دیگر را دارند. به سخن دیگر، «حوزه گفتمان گونگی» عبارت از معناهایی است که از حوزه یک «گفتمان» سرریز و خارج می‌شود؛ یعنی معنایی که یک «نشانه» در «گفتمان» دیگری دارد یا داشته است، ولی از «گفتمان» مورد نظر و غالب، حذف می‌شود تا یکدستی معنایی در آن گفتمان حاصل شود. بنابراین هر چیزی که از یک «گفتمان» حذف می‌شود و یا خارج از آن است، در «حوزه گفتمان گونگی» قرار می‌گیرد. «میدان گفتمان» یا «حوزه گفتمان گونگی»، در رابطه ذکرشده از طریق دو عمل شکل می‌گیرد: (۱) مفصل‌بندی و (۲) طرد^۲ سایر معانی‌ای که نشانه (وقته) می‌تواند داشته باشد.

هژمونی^۳ به معنای سلطه و اقتدار است و یک «گفتمان» زمانی «هژمونیک» می‌شود که توانسته باشد تمام «دال‌های شناور» را در اطراف «دال مرکزی»، هماهنگ و منسجم نماید؛ نیز «نظام معنایی» خود را در اذهان «سوژه‌ها» (یا همان انسان‌ها) هر چند به صورت موقت تثبیت کرده باشد. «هژمونی» یک «گفتمان» مبتنی بر «انسجام معنایی دال‌ها»ی دیگر حول «دال مرکزی» است. اگر یک «گفتمان» موفق شود با اتکا بر «دال مرکزی» خود، «مدلول‌ها»ی مد نظرش را به «دال‌ها»ی «گفتمان»‌اش نزدیک کند، یا به عبارت دیگر، «نظام معنایی» مطلوب خویش را در ذهنیت جمعی اجتماع، هر چند به طور موقت، تثبیت نماید و رضایت عمومی را جلب کند، آن «گفتمان»، مسلط یا «هژمونیک» می‌شود. اما در صورتی که «گفتمان رقیب» بتواند به کمک سازوکارهای مختلف این «نظام معنایی» را «شالوده‌شکنی» کند و ساختارهای معنایی شکل گرفته در ذهنیت جمعی مردم را درهم بریزد، این «گفتمان» در این زمان «هژمونی»‌اش را از دست می‌دهد. بنابراین، موفقیت گروه‌های سیاسی به توانایی‌شان برای تولید «معنا» بستگی دارد.

سوژه یا فردیت و عاملیت از مفاهیم کلیدی نظریه «گفتمان» است. «سوژه» همواره در میان «گفتمان‌ها»ی مختلف در پی یافتن خویش است. «سوژه» خود را به واسطه یک امر

1. field of discousivity

2. exclusion

3. Hegemony

(چیز^۱) خارجی می‌شناسد و این امر در نظریه «گفتمان»، همان «موقعیت‌های سوژه» است، که «گفتمان‌ها» آن را فراهم می‌کنند. دغدغه اصلی «نظریه گفتمان» آن است که چگونه مردم در جوامع، خود را می‌فهمند و عمل می‌کنند. به نظر آلتوسر^۲، این امر توسط رفتارهای «ایدئولوژیک» ساخته می‌شود. اما «نظریه گفتمان» بر آن است که «سوژه‌ها» در شرایطی خاص می‌توانند از طریق «مفصل‌بندی» و تعیین هویت با «گفتمان‌ها»ی فرعی، هویت‌ها و معانی اجتماعی خود را بازسازی نمایند.

گفتمان عینیت یافته یا گفتمان رسوب کرده^۳ به «گفتمانی» گفته می‌شود که با «برجسته‌سازی» خود و «طرد غیر»، موقعیت خود را در اذهان «سوژه‌ها» تا آنجا تثبیت کرده که صورت طبیعی به خود گرفته و هرگونه انتقاد از آن یا تلاش برای براندازی‌اش غیرممکن تلقی می‌شود. «گفتمان» غالب هرچه در سرکوب و «طرد رقیب» بیشتر موفق باشد، بیشتر به صورت طبیعی جلوه می‌کند. زیرا ریشه‌های شکل‌گیری «گفتمان»، به فراموشی سپرده می‌شود و وضع موجود به یک وضع کاملاً طبیعی نمایانده می‌شود. لاکلائو و موفه در «بعد غیر معنایی» این نظریه نیز انسان را دارای قدرت تصمیم‌گیری نمی‌دانند و قدرت و «تعین‌بخشی» را به حکومت یا «گفتمان» می‌دهند. از مارکس به گرامشی^۴ و از گرامشی به فوکو و از فوکو به لاکلائو و موفه، این قدرت از انسان به سمت «گفتمان» حرکت می‌کند و همین‌طور اراده انسان محدود می‌شود. اعمال قدرت از طریق معنا در «هژمونی» گرامشی مطرح می‌گردد و بدین ترتیب، نادیده‌انگاری اراده انسان دیده می‌شود.

۴- بحث و بررسی

۴-۱ مانی و مانویان

اعلام دین جدید از سوی مانی، تنها ۱۶ سال بعد از روی کار آمدن ساسانیان، چاره‌اندیشی ایرانیان علیه تعصب دینی و امتیازات طبقاتی‌ای بود که با این شاهنشاهی تازه رواج پیدا کرد (نفیسی (۱۳۷۷: ۸۱). اساس تعالیم مانوی برانداختن امتیازات طبقاتی و نژادی است و به همین جهت، برتری در ترقی فکری و ارتقاء معنوی قرار داده می‌شود. این همان کاری

1. thing

2. Louis Pierre Althusser

3. objective discourse

4. Antonio Gramsci

است که پس از آن صوفیّه ایران کرده‌اند. بدین معنی که همه افراد با هم برابرند مگر آنکه از راه عبادت درجه بالاتر به دست آورند. بدین گونه هر کس را شایسته فیض می‌دانسته‌اند و راه درک فیض، تربیت بوده است. به همین جهت در دین مانی احکام برای همه افراد یکسان بوده و راه پیشرفت تنها ریاضت و مراقبه و سیر از درجه پایین به درجه بالاتر بوده است. می‌دانیم که موبدان سخت با مانی مخالفت کردند و پس از گرفتن مانی و رأی دادن به کفرش وی را زنده‌زنده پوست کنند و سرش را بریدند و پوست وی را از کاه انباشتند و در دو محل از شهر گندیشاپور آویختند و این واقعه در سال ۲۷۵ میلادی روی داد. همچنان که دین مانی در ایران پناه‌گاه کسانی بوده است که از اختلاف طبقاتی و امتیازات نژادی نگران بودند، در اروپای شرقی نیز آیین مانوی در میان بوگومیلها وسیله‌ای برای مردم رنج‌دیده و ناکام و محروم و برای دلداری در برابر بیدادگری‌ها و ناگواری‌های جهان مادی و تسلیت خاطر جاودانی بوده است. به همین جهت بیشتر مردم ستم‌کشیده و زبردستان به آن می‌گرویده‌اند (همان: ۸۶-۸۵، ۱۰۰-۹۸). بنابر منابع، می‌دانیم شروع طرد مانویان و سرکوب رسمی آنان از زمان قدرت یافتن کرتیر بوده است.

در آن زمان سرکوب مانویان یا دست‌کم سرکوب مخالفان جریان حکومت به اتهام مانویت در آغاز راه خود بود. ما می‌بینیم که متکلمان عصر آغازین پس از اسلام در جامعه اسلامی به کوشش‌هایی بسیار در ردّ عقاید مانویت دست یازیدند. در این دوره، نه تنها مسلمانان که مسیحیان و زرتشتیان ردّیه‌هایی بر مانویت نوشتند. البته احتمالاً، در سنت زرتشتی موبدان، با یادگارهایی که در دینکرد سوم (تدوین شده در دوره اسلامی) و دیگر بخش‌های آن موجود است، از عصر ساسانی ردّیه‌نویسی بر مانویت آغاز شده بود. کتاب دیگر زرتشتیان گزارش گمان‌شکن نیز در یکی از فصولش دارای مطالبی علیه دیانت مانوی است. جز ردّیه‌نویسی، مسلمانان از طریق مباحثه با مانویان در جدال بودند. در این میان می‌توان به متکلمانی مانند واصل بن عطا و قاسم بن سیار اشاره کرد. از کتاب‌هایی که در این باب در الفهرست ابن ندیم نامی از آنها برده شده است، می‌توان به *الرد علی الزنادقه* از هشام بن الحکم و الاصم و محمد بن لیث و ضرار بن عمر و الروانندی اشاره کرد که هر یک مستقلاً کتابی با این نام نوشته‌اند. روشن است که در جامعه اسلامی، چون عصر ساسانی، «زندیق» عنوانی برای طرد مخالفان (به ویژه مانویان و مزدکیان) بوده است. نام کتب ردّیه بسیاری موجود است که می‌توان در میان منابع تاریخی و دینی به آن‌ها رسید و

بخشی از محتوای آن را هم نیز مشاهده و مطالعه کرد (طاهری عراقی، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۹۹).
به گمان بهار (بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴: ۲۰۶):

«بیشتر عارفان عصر اسلامی راه سوری-مصری آیین گنوسی را در پیش گرفته‌اند نه راه مانی را، زیر راه سوری-مصری گنوسی با روح یکتاپرستی اسلامی نزدیک‌تر بود تا ثنویت مانوی که به دور از وحدت جهان است. نیز در این باره باید گفت که مانویت کیشی مستقل بود که تا حدود تازش مغول دوام آورد، اما اندیشه‌های گنوسی سوری-مصری شکل دین عام به خود نگرفت و تنها از آن برگزیدگان و خواص بود و این امری است که در عرفان اسلامی نیز می‌بینیم. به همین دلیل است که عارفان عصر اسلامی نیز مانند پیشگامان قبل از اسلام خویش در غرب آسیا به دین‌های زمانه و سرزمین خویش می‌پیوستند و هرگز ادعای استقلال نمی‌کردند. ولی این به آن معنا نیست که اندیشه‌های مانوی در ایران اثری نگذاشته است. این اثر را شاید بتوان از طریق کیش مزدکی و فرقه‌های بسیاری که در زیر تأثیر آن در قرون اسلامی پدید آمدند جست‌وجو کرد.»

بنابر نگرش مانی، دنیا عرصه تاریکی و شر است که در آن نمی‌توان به سعادت رسید. برای این مقصود باید در انتظار جهان دیگر بود تا نور و روح و معنویت بر تاریکی و جسم و ماده غلبه کنند. مانویان بر اساس اسطوره آفرینش و پایان جهان در آیین خود، به دنیا و امور دنیوی بدبینانه می‌نگریستند. در دوره ساسانی، مقابله با قدرت سیاسی و ساختار آن احتمالاً تحت تأثیر این نگاه بدبینانه مانویان به امور مادی است. آنان با وجود پرهیز از سیاست، به دلیل ترک دنیا، با ساختار شکنی در آموزه‌های زرتشتی، مهم‌ترین بنیان مشروعیت بخش شاهنشاهی ساسانی، یعنی دین رسمی را به چالش کشیدند (سلگی، احمدوند، ۱۳۹۷: ۲۰). آشکار است که چنین روحیه و نگرشی خشم موبدان و دستگاه دینی زرتشتی-ساسانی را برمی‌انگیخت تا به شدیدترین شکل مانویان را سرکوب کنند.

مطابق با آنچه بیان شد، معارف مانوی احتمالاً برای ضربه زدن به اعمال ساسانیان در آغاز حکومتشان آشکار شد و این معارف، اصول و مبانی آیین مقدس موبدان و دربار ساسانی را تهدید می‌کرد. این آیین جدید بسیار مطابق با آیین مندایی بود که اردوان اشکانی در تشکیل آن نقش داشت و معارض با معارف زرتشتی بود که اردشیر بابکان و شاهان نخستین عصر ساسانی برای ترویج حکومت خود به آن پناه برده بودند (ویدن گرن، ۱۳۹۵: ۳۹-۳۱). توافق منابع تاریخی در این است که شاهان و شاهزادگان ساسانی در آغاز

التفاتی به مانی و دین او داشتند و توانست به سرعت پیروانی در سرتاسر ایران آن روزگار کسب کند، ولی وقتی دستگاه موبدان ساسانی از قدرت گیری مانی و خطر مبانی فکری آیینش علیه آیین حکومتی خود آگاه شدند، دیگر جای تسامح و تساهل نبود.

در ادبیات فارسی میانه زرتشتی، به خوبی می توان به دلایل مخالفت موبدان با این دین پی برد، اگرچه در پاره‌ای موارد این مخالفتها توأم با کینه‌ورزی و بدخواهی است. گاه استدلالی که در رد یک یا چند آموزه مانوی به کار رفته، هیچ پایه‌ای در آموزه‌های مانوی ندارد و می تواند نتیجه بدفهمی یا کینه توزی و دشمنی با آن باشد (بختیاری، ۱۳۸۹: ۳۱).

پیش تر بیان شد که جز کتیبه کرتیر که در هنگام سرکوب و کشتار مانویان تألیف و تدوین شد، در دوره‌های پسین شواهد بسیاری از تحقیر و به‌حاشیه‌رانی و تکفیر آنان دیده می شود. چند نمونه از آن تحقیرها چنین است:

در دینکرد سوم کرده چهار کیشداران، آموزه پدر - مادر - پسر که ریشه در مسیحیت دارد، در دین مانی مورد نقد قرار گرفته است (همان: ۳۲). در فصل ۱۵۰ دینکرد سوم عقاید مختلفی از جمله این عقیده مانویان مورد نقد قرار گرفته که جهان باید دو بن داشته باشد، نه جدا از هم، و باید در هم تنیده باشند و در کالبد آسمانی، بن تاریکی درون بن روشنایی جای دارد (فضیلت، ۱۳۸۴: ۱۳۷ و بختیاری، ۱۳۸۹: ۳۳). در دینکرد نهم در فصل شانزدهم *وَرشتمانسَرَسک* که شبیه به بخش مذکور از دینکرد سوم است، درباره مانی چنین آمده که مانی *لنگک* - این صفت طبق سنت نشانه معلولیت مانی است - و بدکار (در متن دروز: دروغ)، قاتل ضعیفانی است که شنوندگان (در متن نیوشاگان) گفتارهای وی بودند، تا این که خداوند سروش پارسا (در متن سروش اهلا) سرسید و با تنی آکنده از نفرت به مقابله با او (یعنی مانی) برآمد؛ آن خداوند با زندگی خوب و نه با زندگی بد، همواره از مردم در برابر آن بدکاران پرنفرت (مانویان) حمایت می کند (جکسن، ۱۳۸۴: ۷۴-۷۳، تفضلی، ۱۳۹۷: ۲۳۵). جکسن (همان: ۷۴) معتقد است با توجه به این بند، سروش اهلو (تجسم طبقه روحانی) به موقع به ستیز با ارتداد می آید! و هر چند که از مرگ مانی به صراحت سخن نرفته، اما او تلویحاً قاتل پیروانش دانسته شده است و احتمالاً می توان نتیجه گرفت که واژه «خدا» در این قطعه اشاره‌ای است به بهرام اول و «کشتن» ضعیفانی که به موعظه مانی گوش کرده‌اند.

۴-۲ مزدک و مزدکیان

آیین مزدک یک جنبش مذهبی-عرفانی با وجوه تند اجتماعی بود که در عهد قباد ساسانی (۵۳۱-۴۸۸ میلادی) بالیدن گرفت و در ایران انگیزه دگرگونی انقلابی با ماهیت سوسیالیستی شد، ولی در پایان شاهنشاهی قباد بیشتر به کوشش و زمینه‌چینی خسرو اول معروف به انوشیروان پسر و جانشین قباد بی‌رحمانه سرکوب گشت (یارشاطر، ۱۳۸۴: ۲۹۳). نقطه اشتراک منابع زرتشتی، اسلامی و رومی ابداعات مزدک و انحرافات است که او تحت قوانین مسلکش تبلیغ کرد و پیروانش آن را شایع نمودند. در مجموع، منابع گوناگون چهره‌ای منفی از مزدک در اختیار ما قرار داده‌اند.

مزدکیان نسبت به مانویان چون با صراحت بیشتری علیه نظام حاکم موبد-شاه (آتشکده-دربار) برخاسته بودند، زودتر و قوی‌تر و سخت‌تر مجازات شدند. آنان نیز چون مانویان به «زندقه» متهم شدند که این واژه خود از سرکوب مانویان تا دوران اسلامی منشأ و بهانه‌ای شد برای سرکوب دگراندیشان (حیدری و همکاران، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۵). آنان بنا بر شواهد تاریخی به دنبال برقراری عدالت بودند و از آراء آنان برمی‌آید - گرچه اغلب این آرا از نوشته‌هایی نقل می‌شود که نظر خوبی به مزدکیان ندارند - که دال مرکزی این جریان «عدالت» و «مساوات» است که همان دال «تهی» گفتمان ساسانیان است. ساسانیان با فاصله طبقاتی و ارزش‌گذاری بر مفاهیمی چون تبار شاهی (اصالت نژاد) و دین رسمی (اصالت عقیده)، کسانی را به سختی سرکوب می‌کردند که در برابر این دو پایه استوار می‌ایستادند. اگر مانویان، تنها به سبب اصالت اشکانی پیامبرشان، و محور قراردادن «پلیدی عالم» و «ماده» به عنوان دال مرکزی و تلاش برای خروج از آن و رسیدن به نور و معنویت و گرفتن تأیید تعدادی از بزرگان و شاهزادگان و شاپور ساسانی، مایه رنجش علمای دینی زرتشتی شده بودند، اما چنان که پیداست، نتوانسته بودند چون مزدک در برابر نظم حاکم زرتشتی - ساسانی بایستند. بازتاب این رویدادها که می‌رفت به اصلاحاتی درازمدت بینجامد در متون مختلف پهلوی و فارسی و عربی دیده می‌شود.

در منابع فارسی پس از اسلام، مثل شاهنامه (۱۳۸۹: جلد ۷، ۸۰-۶۹) و سیرالملوک (طوسی، ۱۳۳۴: ۲۲۹-۲۱۲)، مزدک با توجه به منابع زرتشتی معرفی می‌شود و سرنوشتش مطابق با همان گفتارهاست. البته تصویری که فردوسی از مزدک معرفی می‌کند، بر خلاف کلیه منابع تاریخی، تصویری مثبت و خیراندیش اجتماعی است (طاهری، مومنی

ثانی، ۱۳۸۹: ۶۵). آموزه شگفت آور «اشتراک زن» که در همه منابع تاریخی از جمله اصول تعلیم مزدک شمرده شده، همه اصول بشردوستانه مزدک را تحت الشعاع خود قرار داده و بهترین حربه برای سرکوبی اقدامات اصلاحی مزدکیان بوده است. در شاهنامه تأکید خاصی بر این امر نیست (همان: ۶۶).

گویا کهن ترین نوشته پهلوی درباره اندیشه و کنش مزدکیان (درست دینان) در بخشی از کتاب سوم دینکرد آمده و روش آنان در پاکی جان و بنیاد اجتماعی شان و انتسابش به زردشت فسایی در آنجا ذکر شده است. این عقیده در متن مذکور از سوی نویسنده به صورت مستقیم معرفی نشده و به نام مزدک و کیش مزدکی اشاره نشده است و تنها با نام کهنش درست دینی شناخته می شود (شکی، ۱۳۸۴: ۱۶۳).

در این متن که به صورت پرسش و پاسخ است، اشموغ درست دین از موبد بهدین می پرسد: «در این چه می گوید که چون سرکشی دیوان و سوسه انگیز آز و نیاز و رشک و کین و شهوت به جهت زن و خواسته است، برای چیره شدن بر آنان بنا بر آموزش زرتشت (فسایی) باید زن و خواسته را همگانی (مشترک) ساخت؟ و موبد بهدین در جواب خرده گیرانه خود بسیاری از نتایج نکوهیده این آموزش را برمی شمرد و ناخواسته سیمای جامعه درست دینی را ترسیم می نماید (همان).

این گفتار آشکارا بازگوکننده سخنانی است که در شاهنامه نیز درباره پنج دیو (آز و نیاز و رشک و کین و خشم) در داستان مزدک آمده و به صراحت از سوی نویسنده ای زرتشتی و ضد مزدکی بیان می شود. تردیدی نیست که این روایت از منظر ساخت و محتوا و منبع با گفتار شاهنامه و اکثر منابع پس از اسلامی هماهنگی دارد. پرسنده مزدکی (اشموغ) آشکارا می گوید برای غلبه بر دیوان مذکور باید زن و خواسته همگانی باشد. پاسخ موبد زرتشتی (بهدین) بیانگر مشترک بودن زنان در نزد مزدکیان است و این اعتقاد به شدت نکوهش می شود (فضیلت، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۵؛ شکی، ۱۳۸۴: ۱۶۳).

اما از انبوه منابع موجود، روایت تاریخ قم نشان می دهد که گفتمان مسلط زرتشتی-ساسانی با کشتار شدید مزدکیان قصد داشته از اقتدار در معرض خطر دستگاه خود محافظت کند که طبق روایت این منبع اسلامی، قلب دستگاه نشانه گرفته شده بود:

... متوکلی چنین گوید که یکی از مجوس که آتش آذرچشمنب دیده بود مرا حدیث کرد و گفت که چون مزدک بر قباد غلبه کرد، قباد را گفت وظیفه تو چنان است که تو این آتش ها را باطل گردانی الا سه آتش را آذر گشسب، آذر فرنبغ، و آذر برزین

مهر]... چون مزدک را بکشتند دیگر باره مردم آتش‌ها به جای خود نقل کردند (قمی، ۱۳۶۱: ۸۹).

چنین حرکتی قطعاً با قلع و قمع در دوران ساسانی باید سرکوب می‌شد تا دستگاه موبد-شاه بتواند در جهت اهداف خود بر مردم و افکارشان مسلط باشد. به عبارت دیگر، با طرد و حذف، کار مزدکیان چون مانویان به پایان نمی‌رسید و الصاق اتهامات غیراخلاقی و تابوهای رفتاری به آنان در مسیر به‌حاشیه‌رانی‌شان چنان شدت یافت که حتی در دورهٔ پسین نیز مسلمانان برای طرد دیگر مسلمانانی که از نظر آنان از دین برگشته‌اند، به مزدکی بودن/شدن یا مانوی بودن/شدن مخالفان خود اشاره می‌کردند.

شکی (۱۳۸۴: ۱۵۹-۱۵۶) در پژوهشش در باب مزدکیان، به «زندیقان» و «اشموغان» می‌رسد و دربارهٔ دستهٔ دوم می‌گوید اشموغان به نظر متون زرتشتی چون یسنا با نوآوری‌های خود موجب تضعیف دین می‌شدند و متهم به این بودند که کلام دین را در یاد دارند ولی به آن عمل نمی‌کنند. فریب‌کارترین این افراد گروهی بودند که به قول کتاب پهلوی دینکرد، شریعت اولیه مزدیسنان را آموخته‌اند، ولی با تأویل آن را دگرگونه می‌سازند و این تباه‌کارترین اشموغان در لفافه آیین اهریمنی را رواج می‌دهند. دینکرد فتوا می‌دهد که ستیزه با این بدعت‌گذاران از فرایض است و آنان را باید چون گرگان کشت تا آموزششان مملکت را به تباهی و مردم را به بردگی نکشاند و در اندرز خسرو قبادان آمده که آموزش و سنت اشموغان را باید از بیخ و بن برانداخت. بنابراین یکی از مهم‌ترین وظایفی که فرمانروایان دولت و پیشوایان دین در پیش داشتند، حفظ مرکزیت دولت و پاک‌ی دین سنتی و پیوند این دو بوده است. پادشاهان ساسانی که خود را وارث و مروّج دین بهی می‌دانستند از روزی که به قدرت رسیدند در رسیدن به این آمال کوشش نمودند. با توجه به شواهدی از متون پهلوی زرتشتی از جمله دینکرد سوم روشن می‌شود که با تمام کوششی که دولتمردان و موبدان ساسانی در برانداختن دگراندیشی نمودند، جداراهان در نهان و آشکارا با گذشت زمان هر چه بیشتر نیرو گرفتند، تا آنجا که به رهبری مزدک بامدادان در خیزشی همه‌گیر، پیشوایی دیانت را به دست گرفتند و به نوآوری‌های خود مشروعیت بخشیدند. آنان در انگارهٔ نوآورانهٔ خود از دین احتمالاً معتقد بودند که جز گاهان بخش‌های دیگر اوستا از آن زرتشت نیست و سراسر ساخته و پرداختهٔ موبدان دوران پس از زرتشت است. این عمل لطمهٔ سنگینی بر دستگاه روحانیت زرتشتی وارد می‌ساخت.

زیرا به اعتقاد اشموغان سخنان جز گاهان ناهمگون و بیهوده است. بهدینان برآنند که اوستای موجود که توسط آذرباد مهراسپند ویراسته گردیده (قرن چهارم میلادی)، بر مبنای آموزش زرتشت پیامبر است.

۴-۳ نگرش‌های پس از اسلام

سرکوب مانویان و مزدکیان پس از اسلام نیز ادامه یافت یا دست کم افرادی با این اتهام مجازات شدند. در سده دوم و اوایل سده سوم هجری قمری از مزدکیان به نام‌های گوناگون یاد می‌شود که از همه رایج‌تر نام‌های مزدکیه، خرمیه، خرمدینیه، محمره (سرخ‌جامگان) و مبیضه یا اسپیدجامگان بوده است و برخی نام‌های دیگر مانند جاویدانیه در جبال و آذربایجان، بابکیه در حوالی همان نواحی، مازیاریه در گرگان و طبرستان، سنبادیه در خراسان، ابومسلمیه عمدتاً در خراسان و مقنعه در ماوراء النهر. بارها پیش آمده که نام‌های قرمطی، زندیق و باطنی نیز به جای مزدکی به کار رفته است (یارشاطر، ۱۳۸۰: ۴۶۱). ضمناً گاه افرادی از صاحبان طریقت و متصوفه و اندیشمندان در عصر اسلامی، برای طرد و توجیه سرکوبشان به مانویت و مزدکی‌گری یعنی همان زندقه متهم می‌شوند. مثلاً طرفداران بابک خرمدین را به پیروی از آیین مزدک متهم می‌کردند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۶). گرچه این افراد همگی زیر یک مجموعه از منظر شیوه اخلاق و نگرششان قرار نمی‌گیرند، اما جنس اتهام اصلی‌ای که بر آنان وارد می‌شود، به هم نزدیک است.

همان‌طور که گفته شد، این اعتقادات عدالت‌خواهانه و نگرش انتقادی به متن مقدس، با کشتار مزدکیان از میان نرفت. در منابع اسلامی، این خبر تقریباً متواتر است که برخی مرام‌ها و جنبش‌ها چون رافضی و باطنی و خرمی‌گری بازمانده تفکر مزدکیان است، که پس از سرکوب کسری اول، به صورت پنهانی به حیات خود ادامه دادند و با مسلمان جلوه دادن خود با دستگاه خلافت عربی مبارزه کردند. همچنین، تعدادی از عرفا و متصوفه و... از سوی مخالفان خود به «زندقه» و «مزدکی‌گری» متهم و مشهور گشتند. به روایت شهرستانی (خالقداد، ۱۳۵۸: ۴۲۸) در *ملک و نحل*، مزدکیان در دوره اسلامی چهار فرقه بودند: «کودیه، ابومسلمیه، ماهانیه و اسپید جامکیه». ابن ندیم (۱۳۴۶: ۴۱۱-۴۱۰) در *الفهرست* خرمدینان را وابسته به مزدک و راه و اندیشه وی می‌داند.

در *زبده التواریخ* که در عصر ایلخانان نوشته شده، در تصویری که نویسنده آن،

ابوالقاسم کاشانی، دربارهٔ مزدکیان ارائه می‌دهد، چنین می‌خوانیم:

و آن دین پوشیده شد تا زمانی که مسلمانی ظاهر شد. مزدکیان ظهور خود به مسلمانی و شیعتی کردند و هم بر سر مذهب و آیین خویش بودند، تا چون مولانا علی علیه السلام از دار فنا به دار بقا انتقال کرد و کار حسن و حسین بر آن جمله بود که مشهور و معروف است و محمد حنفیه باقی بود، گفتند که «او امام است» تا هنگام ظهور عباسیان سیاه‌علم، اقبال به عباسیان کردند و گفتند: «ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس - که صاحب دعوت بود - امام است و بعد از او ابومسلم. و گفتند که او دخترزاده‌ای گُهر نام بود و از پس او امام به روم شد و باز خواهد آمد ... (شفیعی، کد کنی ۱۳۸۶، ۵۹).

شفیعی کد کنی معتقد است که به عنوان یک اصل در مطالعات تاریخی، آنجا که شورش‌ها به زبان مذهب سخن گفته‌اند، همواره باید در جستجوی روابط کلماتی از نوع قلندر، خرم‌دین و مزدکی بود و بی‌گمان آن بخش از آیین مزدک که ستون فقرات تمامی این عناوین بوده و همیشه مکتوم می‌مانده مسئله نگاه به مشروعیت مالکیت‌های کلان بوده است؛ برای نمونه سهروردی ضمن تمایل به قلندریه معتقد بود که ثروت مایهٔ فتنه و تباهی است (همان: ۶۱). مؤلف *فسطاط العداله* یکی از نخستین ناقدان آیین قلندری، آشکارا از ارتباط ایشان با آیین خرم‌دینان خبر می‌دهد (همان: ۶۵). در گفتار ابن تیمیه دربارهٔ قلندریه که مکتبی است با اصل و ماهیتی ایرانی، چنین سخنی را آورده: «أنهم كانوا قوماً من نساكِ الفرس» (همان: ۶۷).

به نظر می‌رسد افرادی چون قلندران بیرون از چهار طبقه سنتی و اساطیری هندی و ایرانی یا آریایی (شوان، ۱۳۸۸: ۴۳-۱) هستند که در دورهٔ ساسانی برقرار بود و کتابی چون *نامهٔ تنسر* (رهبر، زارع، سلگی، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۷) بر آن گواهی می‌دهد. ظاهراً این برخورد با قلندران و طرد آنان، برجای مانده از برخورد با زندیقان (مانویان و به ویژه مزدکیان) در عصر ساسانی است. شفیعی کد کنی (۱۳۸۶: ۹۱-۸۹) با اشاره‌ای به گفتار ثعالبی از *التمثيل و المحاضرة* همین نظر را دارد و حکایتی را از *الحوادث* نوشتهٔ ابن فوطی نقل می‌کند که وقتی هلاکوخان در مسیر حران بود، جمعی از درویشان قلندری مقابلش ایستادند و هلاکو از نصیرالدین طوسی پرسید: اینان که هستند؟ و وی در جواب گفت:

«فضله‌ها (زیادی‌های) بی در جهان». و هلاکو فرمان به قتلشان داد. سپس حکمت گفتار خواجه طوسی را پرسید و وی گفت: «مردم چهار گروه‌اند: یا امیران‌اند و یا بازرگانان و

یا پیشه‌وران و یا کشاورزان، هر که از این چهار گروه نباشد، سربار ایشان است». میرفندرسکی هم نظیر این گفتار را در *رساله صناعیه* آورده است که «انسان اگر کار نکند به منزله عضو فاسد است، مثال اول ملحدان و مثال چهارم قلندران و علام‌گردان و تن‌آسایان که هیچ کار نکنند و به منزله موی بعل و زهار باشند ... که در بعضی شرایع و ادیان قتل و قطع ایشان واجب بوده است».

اگر بپذیریم که در بنیاد اندیشه قلندریان عهد نخستین، هسته‌هایی از مطالبات سیاسی و اجتماعی وجود داشته است و این را تمام اسناد تأیید می‌کند، به ناچار باید قبول کنیم که آنچه مورخان رسمی نوشته‌اند، مثل تمام موارد مشابه آن در تاریخ یا دروغ محض است یا آمیخته به دروغ، مانند آنچه در باب مزدک نوشته‌اند و آنچه در باب خرم‌دینان (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۹۲).

ابن مقفع

عبدالله بن مقفع یا روزبه پارسی دیگر ایرانی‌ای است که در دوره خلفا (در سال ۱۴۲ تا ۱۴۵ هجری قمری / ۷۵۹ تا ۷۶۳ میلادی) به شیوه‌ای شبیه نیاکانش (مانی و مزدک) و بابک و حلاج کشته شد. کشته شدن وی را به رویدادی نسبت داده‌اند که سخت کودکانه می‌نماید و ظاهراً او نیز قربانی عقایدش و گرایش‌های احتمالاً مانوی‌اش شد. وی را در روبروی تنور قرار دادند و اندامش را یکان‌یکان قطع می‌کردند و در پیش چشمش به آتش می‌افکندند. آنچه درباره قتل وی، قاتلش سفیان بن معاویه بن یزید بن المهلب بن ابی صفره به وی گفت، خود گویای همه چیز از قتل فجیع اوست. سفیان «آنگاه در تنور را بست و گفت کسی برای بریدن اندام‌های تو مرا در جایگاه پرسش قرار نخواهد داد زیرا تو زندیق بودی و دین بر مردمان تباه می‌کردی» (همان: ۴۹). شیوه‌های دیگری درباره قتل ابن‌المقفع ذکر شده است که همگی سرشار از خشونت بسیار است. شفیعی کدکنی (۱۳۸۶: ۱۵) معتقد است آنچه در *الحاد امثال ابن مقفع انگیزه الحاد بوده*، بی‌گمان پافشاری ایشان بر حفظ ارزش‌های قومی و ملی خود است با گرایش‌هایی که به اندیشه‌ها و سنت‌های مانوی و مزدایی داشته‌اند.

بابک خرم‌دین

خواجه نظام‌الملک، وزیر سلاجقه، بنا بر شیوه طبقاتی الگو گرفته شده از امر مسلط دوره ساسانی و پابندی به دین که آن نیز از خصوصیات عصر ساسانی بود و بر عهد پس از خود اثر گذاشت، از فردی چون بابک خرم‌دین بیزار و متنفر بوده و به او نسبت‌های ناپسندی می‌دهد که مهم‌ترینش همان اباحه زنان است. او این اتهام را علیه مزدکیان نیز گفته بود که دیگران نیز پیش و پس از خواجه آن را گفته بودند. مورخان اسلامی کوشیده‌اند سیمای بابک را تیره و تار نشان دهند، زیرا دهقانان و بزرگان نیز از بابک که در پی برقراری آیین مزدک بود، دل‌خوشی نداشتند (غفاری فرد، ۱۳۹۲: ۴۳). گزارش کشته شدن بابک (در سال ۲۲۳ هجری قمری / ۸۳۷ میلادی) در منابع مختلف از جمله نوشته مسعودی به نقل از کتاب *خبا‌ر بغداد* آمده است که اندام او را بریدند و جسدش را بر دار بیاویختند (همان: ۴۵).

حلاج

فرد دیگری که باید از او نام برد حلاج است. حسین بن منصور حلاج ظاهراً پیش از کشته شدن (در سال ۳۰۹ هجری قمری / ۹۹۲ میلادی) محکوم به تحمل هزار ضربه شلاق شد. ظاهراً، باید زیر همین ضربات شلاق مرده باشد، اما احتمالاً برای نشان دادن عاقبتی دردناک و سخت و سیاه‌بختی در دم مرگ، مجازاتی بیشتر را درباره وی در تواریخ نگاشتند. این چنین روایت‌هایی ممکن است از سوی موافقان یا مخالفان حلاج جعل شده باشد. به هر روی، آنچه درباره کشته شدن وی برجای مانده، شبیه شیوه قتل و اعدام مانی و مزدک و بابک در روایت‌هاست، یعنی سخت‌کشی. پس از تحمل یک‌هزار ضربه شلاق، یک دست و یک پای او را بریدند و باز دست و پای دیگرش را جدا کردند و او را کشتند و به آتش افکندند تا سوخت و خاکسترش را به دجله ریختند و پس از آن سرش را به خراسان فرستادند زیرا در خراسان پیروانی داشت (همان: ۴۷).

یکی از کلیدواژه‌های مهم برای سرکوب مانی و مزدک و پیروانش در عصر ساسانی، و امثال بابک و حلاج و ابن المقفع «زندیق» بودنشان است (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۴۵۹-۴۶۰، مشایخ فریدنی، ۱۳۶۸، ۴۷۷ در یادداشت‌هایش بر ترجمه جلد اول *اللاغانی* از ابوالفرج اصفهانی و شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۱۷).

عین القضاة

عین القضاة همدانی در سال ۵۲۵ هجری قمری (۱۱۳۱ میلادی) به قتل رسید. او را بر در مدرسه‌ای که روزگاری در آن به تدریس می‌پرداخت، به دار آویختند و پس از آن، پیکرش را در بوریای نفت‌آلود پیچیدند و آن را سوزاندند (ذکاوتهی قراگوزلو، ۱۳۹۹، منزوی، ۱۳۷۶: ۶۲۶-۶۲۴). وی در نامه‌های خود با لحن تندى خطاب به کارگزاران بلندپایه دولت سلجوقی سخن می‌گوید و آنان را از روا داشتن ستم بر مردم برحذر می‌دارد. در همان نامه‌ها آنان را از آن روی به سختی سرزنش می‌کند که خود را به هیچ فروخته‌اند و در همه گناهان سلطان شریک‌اند (همدانی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۱۶۶، ۳۳۹، ۳۷۵، ۴۳۰).

سهروردی

سهروردی در سال ۵۸۷ هجری قمری (۱۱۹۱ میلادی) به فتوای فقهای حلب به قتل محکوم شد. گفته شده او از الظاهر ملک حلب و سوریه خواست او را در اتاقی حبس کنند و از آب و غذا محروم‌ش کنند تا بمیرد و به روایتی دیگر گفته شده که وی را در زندان به فرمان ملک الظاهر خفه کردند (پرنیانی، نجف‌زاده، ۱۳۹۴: ۹۰). اتهاماتی که با آن سهروردی را به قتل محکوم کردند عبارت است از: کفر، ضدیت با شریعت، منسوخ دانستن شرع، فاسد کردن عقاید ملک الظاهر، آگاهی بر علوم، انکار خاتم انبیا، ستیز با حامیان خلافت بغداد، گرایش به اسماعیلیه (اعتقاد به امامت بر طبق سنت اسماعیلیان و قرار گرفتن در متن جریان‌های گنوسی)، ترجیح فیلسوف بر پیامبر، شعوبی‌گری، دعوی نبوت، درگیری در ماجراهای سیاسی و مقامی که در حلب به دست آورده بود (ضیائی، ۱۳۷۰).

۴-۴ تحلیل کلی جریان‌های عصر ساسانی و عباسی

با اتهاماتی که برای سهروردی فهرست شد، روشن می‌شود که از آغاز سرکوب مانی و مانویان در دوره ساسانی تا قتل سهروردی (۹۱۴ سال / حدود ۱۰۰۰ سال)، اتهاماتی شبیه یا نزدیک به هم سبب طرد، تکفیر، قتل و حذف فیزیکی مخالفان می‌شده است. در ساختار و محتوای اتهامات وارد شده و مجازات‌های اعمال شده، همسانی بسیاری در رفتار ساسانیان و عباسیان و حکومت‌های تابع آنان علیه مخالفان دیده می‌شود. مردان مورد مطالعه (مانی، مزدک، ابن مقفع، بابک، حلاج، عین القضاة و سهروردی) همگی نسبت به آنچه در

زمانشان حاکم بود، شوریدند. یکی مانند مانی به زبان آیین و اسطوره و دین و با پرهیز از شهوت و خونریزی و توجه به ریاضت و رهبانیت به مبارزه با جریان حاکم می‌رفت و یکی چون بابک مبارزه مسلحانه را علیه دستگاه ظالم انتخاب می‌کرد. حلاج به عرفان روی می‌آورد و سهروردی و عین القضات به زبان صوفیانه و نمادهای باستانی و ابن مقفع به ترجمه آثار ایرانی و گنجاندن آن در معارف و نثر عربی و مزدک به اصلاحات سیاسی و مذهبی از درون حکومت. اما همگی، از سوی راویان اخبار و ناقلان گفتار که عموماً سرسپرده دستگاه حاکم بودند، به بی‌دینی و فسق و ارتداد محکوم شدند. مهم‌ترین اتهام، «بدعت» و «ارتداد» است که با عناوین مختلف درباره همه آنان در متون رسمی و حکومتی آورده شده است.

بدعت‌ها و شقاق‌های متعدد دوره ساسانی و موضع مستقلی که موبدان مختلف اتخاذ کرده بودند، القاگر این نکته است که اندرزهای داده‌شده به فرمانروایان برای نظارت داشتن بر دین امری لازم شده بود، اما آنان در تحقیق این اندرزها کامیابی چندانی نداشته‌اند (شاکد، ۱۳۹۳: ۲۱۰). این عدم کامیابی لزوماً در دوره ساسانی نماند و شدت تشنت آرای اعتقادی در عصر عباسی بیشتر شد. چنان که صاحب هر اعتقادی با طرد اندیشه دیگری سعی در بر حق نشان دادن خود داشت. حال باید تصور کرد که صاحبان حکومت، ضمن داشتن دستگاه تبلیغاتی و رسانه‌ای، با قدرت سخت نظامی برای سرکوب مخالفان خود از متصوفه و عرفا و اندیشمندان چگونه رفتار می‌کردند؟

با این توضیحات و آنچه درباره ابن مقفع و بابک خرم‌دین و منصور حلاج و عین القضات همدانی و سهروردی گفته شد، جای تردیدی نمی‌ماند که در این مسیر حدوداً ۱۰۰۰ ساله، کسانی که با مشی مذهبی، اخلاقی، دینی، آیینی، فلسفی، صوفیانه و عارفانه به انتقاد از شرایط زمان خود و حاکمان می‌پرداختند، چنان از سوی دستگاه حاکم تکفیر و تفسیق و تحقیر و مجازات می‌شدند که گویی با اعدام یا قتل آنان جامعه از فساد و تباهی عظیمی نجات یافته و در این میان ساسانیان و عباسیان و حکومت‌های تابع آنان به یک میزان قساوت و خونریزی می‌کردند و جالب‌تر اینکه با الصاق اتهاماتی چون «مانوی»، «زندیق»، «مزدکی»، «گبر» و... تمامی مبارزان سیاسی، نظامی، فکری و فلسفی و عرفانی مذکور در این مقاله را به حاشیه راندند و سپس حذف کردند. مثلاً ابوعبدالرحمن بن سلمی در تاریخ الصوفیه، به نقل از ابوسعید نقاش درباره حلاج چنین آورده که برخی او را اهل

«زندقه» و برخی دیگر اهل «سحر» خوانده‌اند (مهاجری‌زاده، ۱۳۸۸: ۷۶). همچنین در منبعی دیگر چنین آمده که «گفته‌اند حلاج به اصفهان آمد و علی بن سهل که نزد مردم محترم بود در مجلسش در باب معرفت می‌گفت. حلاج در مجلس بود. گفت: ای بازاری تو در باب معرفت سخن می‌گویی در حالی که من هنوز زنده‌ام؟ علی بن سهل گفت: این مرد «زندیق» است. پس مردم جمع شدند و او را از شهر بیرون کردند» (پورجوادی، ۱۳۸۲: ۱۰). این اتصال به مفاهیم و اتهامات موجود در دوره ساسانی علیه ابن مقفع و بابک و سهروردی و عین القضات بسیار بیشتر است و اشاره به همه آنها در این مقاله ممکن نیست. این موضوع در منابع کهن تا اندازه‌ای روشن است. در مکتوبات برجای مانده، اصولاً این افراد به ارادت یا وابستگی به مفاهیم ایرانی دوره ساسانی شهره بودند و از اتهاماتشان همین بود. بدین ترتیب دستگاه حاکم چنان در سرکوب آنان شدید و سخت‌گیر بود که در روایات، نه تنها اتهامات به هم شبیه‌اند، برای یکسان نشان دادن عمل زشت همه این افراد، شیوه قتل سختشان نیز نزدیک به هم نقل و تصویرسازی شد که برای نمونه، سه نگاره از صحنه مجازات سه تن از این افراد (مانی، مزدک و منصور حلاج) از نسخه‌های خطی در پایان مقاله آورده می‌شود.

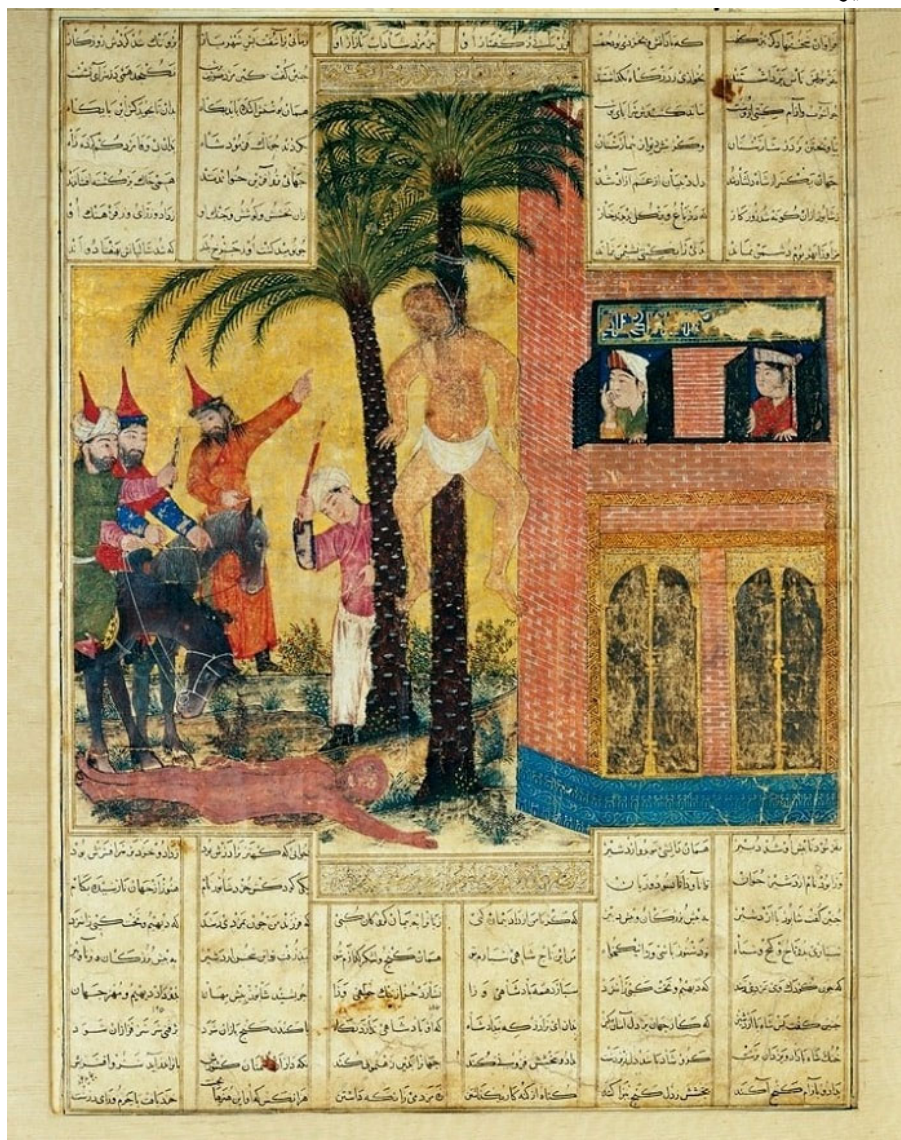
۵- نتیجه‌گیری

۱. «دال مرکزی» گفتمان‌های «مانوی» و «مزدکی» و «بابکی» و «ابن مقفع» و «بابک» و «حلاج» و «سهروردی» و «عین القضات» همگی همان «دال تهی» جریانات حاکم بود که «خوارداشتن زندگی دنیوی و مبارزه با ماده»، «عدالت و تساوی»، «رجوع به باطن و پیشوای غیر حکومتی برای رسیدن به کمال» و «حکمت نورانی ایرانیان باستان»، همگی نوعی حرکت اجتماعی-سیاسی یا دست کم اعتراض محسوب می‌شد.
۲. این «دال مرکزی» گفتمان‌های مذکور، در روایت‌های رسمی-حکومتی، بدعت و خروج از دین و کفر تعبیر می‌شود و با استفاده از واژه‌هایی مثل «زندیق» اتهاماتی مانند ارتداد به آنان زده می‌شود که به راحتی بتوان آنان را طرد کرد و به حاشیه راند و سپس با گرفتن اجازه از علمای دین به حذف فیزیکی (قتل و اعدامشان) پرداخت.
۳. مقتولان عصر اسلامی بدون استثناء با اتهاماتی که ساسانیان به مانویان و مزدکیان زده بودند، مواجه شدند و علاوه بر اتهاماتی که با زبان و بیان ادبیات اسلامی بدانان اطلاق شد،

گویا با نوعی بینامتنیت دستگاہ عباسی و حکام تابعش از ادبیات ارتداد دستگاہ حاکم ساسانی بهره بردند، که در پژوهش‌های پسین می‌توان این پرسش را مطرح کرد که این عمل آگاهانه و با مطالعه ادبیات زرتشتی صورت گرفته، یا به سبب شدت کشتار مانویان و مزدکیان در عصر ساسانی این نوع از اندیشه و ادبیات ایرانی در طرد مخالفان عقیدتی به صورت خودکار اعمال می‌شده است؟ نکته دیگر در این بخش آن است که جریان مسلط در عصر اسلامی ظاهراً برای یکسان‌سازی پایان خفت بار و دردناک ابن مقفع و بابک و سهروردی و عین القضات از همان روش‌هایی بهره بردند. ظاهراً بینامتنیت بیشتر از اینکه به در سرکوب مزدک و مانی و پیروانش بهره برده بودند. ظاهراً بینامتنیت بیشتر از اینکه به کار محققان امروزی در بررسی این موضوع بیاید، به کار خلفا و فقها و نیروهای سرکوب‌گر عصر عباسی آمده است که کاملاً از روایت‌های گردآمده درباره کر تیر (سرکوب‌گر مانویان) و کسری و موبدان همراهش (سرکوب‌گران مزدک و مزدکیان) یاری بگیرند. این همانندسازی در روایت و ثبت آن به صورت تصویری و نگاره در میان نسخ ارزش‌اقناعی بیشتری داشت تا این روایات چون حقیقت‌هایی تخلف‌ناپذیر بر درون مردمان آن زمان فروخورانده شود.

۴. انگیزه اصلی مخالفت و سرکوب این افراد و جریاناتی که تحت اندیشه خود به راه انداختند، بیشتر به دلیل به خطر افتادن هژمونی حاکمان بوده است. ظاهراً مانی تا زمانی که هژمونی ساسانیان و موبدان را به خطر نینداخته بود، در دربار از سوی شاپور ساسانی و دیگر شاهزادگان حمایت می‌شده است. مزدک تا زمانی که ولیعهد (کسری انوشیروان) و موبدان ساسانی متوجه انگیزه‌های وی نشده بودند، برقرار بود و آنان قدرت یا قصد ایستایی مقابل وی را نداشتند. ابن مقفع تا پیش از بی‌پروایی در ابراز عقایدش مقرب در گاه امرا بوده است و سهروردی و عین‌القضات هم تا پیش از ارائه اندیشه‌های جسورانه و انتقادهای خود تا حدی همین وضعیت را داشتند. ظاهراً در این میان تنها بابک بوده است که از آغاز با کارهایش هژمونی دستگاہ زمان خود را به خطر انداخته بود. پس علت شدت و ضعف در تحقیر و توهین و تکفیر و تنبیه و حذف و به‌حاشیه‌رانی و اعدام مخالفان وابسته به میزان خطری بوده که هژمونی (گفتمان مسلط) حکام را تهدید می‌کرده است.

تصاویر:



تصویر اول: بر دار کشیدن مانی در یکی از نسخه‌های خطی شاهنامه



تصویر دوم: اعدام مزدک بر چوبه دار، در یکی از نسخ خطی شاهنامه



تصویر سوم: مینیاتور هندی بر دار کشیدن منصور حلاج

فهرست منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۹۶). «گزارشی ساده از سنگ‌نوشته‌های کردیر» از گذشته‌های دور ایران، تهران، معین، صص ۸۰-۹۶.
- ابن ندیم، محمد بن اسحق (۱۳۴۶). *الفهرست*، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران: بانک بازرگانی ایران.
- اکبرزاده، داریوش (۱۳۸۵). *سنگ‌نوشته‌های کرتیر موبدان موبد*، تهران، پازینه.
- بختیاری، رحمان (۱۳۸۹). «متن‌های ضد مانوی (فارسی میانه زردشتی)»، *جستارهای نوین ادبی*، دوره ۴۳، شماره ۴، پیاپی ۱۷۱، صص ۲۷-۴۲.
- بهار، مهرداد؛ اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۴). *ادبیات مانوی*، تهران: کارنامه.
- پرنیانی، میلاد؛ نجف زاده، بتول (۱۳۹۴). «بررسی قتل شهاب‌الدین یحیی سهروردی از زاویه جامعه‌شناسی نخبه‌کشی»، *تاریخ نو*، شماره ۱۲، صص ۸۶-۱۰۷.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۲). «فارسی گویی عارفان نخستین، فصلی از تاریخ زبان فارسی»، *نشر دانش*، سال ۲۰، شماره ۱، صص ۸-۱۶.
- تابان، تورج (۱۳۶۶). «زنادقه در سده‌های نخست اسلامی»، *ایران‌نامه*، دوره ۵، شماره ۳، صص ۴۵۵-۴۷۸.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۴). *کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی، بدعت‌گرایی و زنداقه در ایران عهد ساسانی*، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، اختران، صص ۳۱-۴۶.
- _____ (۱۳۹۷). *تصحیح و ترجمه سوتکرنسک و ورشت مانسرنسک از دینکرد ۹*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جکسن، آبراهام ویلیامز (۱۳۸۴). «پیرامون اشاره تلویحی به مانی در دینکرد ۹ بند ۳۹، سطرهای ۱۶-۱۳». *ترجمه ملیحه کرباسیان، کشاکش‌های مانوی و مزدکی در ایران عهد ساسانی*. به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: اختران، صص ۷۴-۷۱.
- جهانی ساربان، مجتبی (۱۳۷۳). «تصوف سیاسی در ایران»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه شهید چمران اهواز.
- حیدری، علیرضا؛ منشی‌زاده، مجتبی؛ فرازنده‌پور، فائزه (۱۳۹۹). «کارکرد گفتمانی واژه زندیق: ادبیات پهلوی و نوشته‌های عربی و فارسی»، *زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۵۶، صص ۴۵-۷۷.
- خالقداد هاشمی، مصطفی (۱۳۵۸). *توضیح الملل (ترجمه ملل و نحل شهرستانی)*، مقدمه و حواشی محمد رضا جلالی نائینی، تهران: شرکت اُفت.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۹۹). «عین القضاة همدانی». *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، نسخه

- چاپ نشده و موجود در تارنمای مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
<https://www.cgie.org.ir/fa/article/26318> (۳۰ دی ۱۳۹۹).
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۷). «عرفان و سیاست». فصلنامه تخصصی عرفان، سال چهارم، شماره ۱۵، صص ۳۵-۵۶.
- رهبر عباسعلی، زارع؛ احمد، سلگی محسن (۱۳۹۱). «تحلیل گفتمانی نامه تنسر: درآمدی بر اندیشه سیاسی عصر ساسانی»، دانش سیاسی، سال ۸، شماره ۲، صص ۴۳-۶۲.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ زرین کوب، روزبه (۱۳۸۷). تاریخ ایران باستان (۴) تاریخ سیاسی ساسانیان، تهران: سمت.
- ژینیو، فیلیپ، ترجمه شهناز شاهنده (۱۳۷۵). «پیوند جان و تن از مانویت تا اسماعیلیه»، فصلنامه فرهنگ، شماره ۱۷، صص ۳۳۴-۳۳۷.
- سلطانی، سیدعلی اصغر (۱۳۹۲). قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نی.
- سلگی، محسن؛ احمدوند، شجاع (۱۳۹۷). «نسبت آرمان و واقعیت در اندیشه سیاسی زرتشت، مانی و مزدک در دوره ساسانی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۱۳، شماره ۲، صص ۲۳-۷.
- شاکد، شائول (۱۳۹۳). از ایران زردشتی تا اسلام مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان‌فرهنگی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). قلندریه در تاریخ دگردیسیهای یک ایدئولوژی، تهران: سخن.
- شکی، منصور (۱۳۸۴). «درست‌دینان». کشاکش‌های مانوی-مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، اختران، صص ۱۸۵-۱۵۳.
- شوان، فردریک (۱۳۸۸). کاست‌ها و نژادها، ترجمه بابک عالیخانی و کامران ساسانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ضیائی، حسین (۱۳۷۰). «سهروردی و سیاست (بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق)»، ایران‌نامه، سال ۹، شماره ۳، صص ۴۱۰-۳۹۶.
- طاهری عراقی، احمد (۱۳۸۴). ردیه‌نویسی بر مانویت در عصر اسلامی، کشاکش‌های مانوی-مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد زنجانی اصل، تهران: اختران، صص ۹۹-۱۱۳.
- طاهری، محمد، مومنی ثانی، محمد (۱۳۸۹). «بررسی تفاوت ساختاری داستان مزدک در شاهنامه فردوسی با دیگر منابع تاریخی»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهرگویا)، دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۱۴، صص ۷۶-۵۹.
- غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۹۲). تاریخ سخت‌کشی. تهران: نگاه.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱ / ۱۸۳

فردوسی (۱۳۸۹). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق در ۸ دفتر، دفتر ۶ به کوشش محمود امیدسالار و دفتر ۷ به کوشش ابوالفضل خطیبی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

فضیلت، فریدون (۱۳۸۱). کتاب سوم دینکرد، دفتر نخست، تهران: دهخدا.

_____ (۱۳۸۴). کتاب سوم دینکرد، دفتر دوم، تهران: مهر آیین.

قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱). تاریخ قم. ترجمه تاج الدین حسن خطیب، ابن بهاء الدین قمی، تصحیح جلال الدین طهرانی، تهران: توس.

لاکلانو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۳). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، ترجمه محمد رضایی، تهران: ثالث.

لینکلن، بروس (۱۳۹۶). مذهب امپراتوری و شکنجه (نیمه تاریک بهشت)، ترجمه آروین مقصدولو، تهران: حکمت کلمه.

مشایخ فریدنی، محمد حسین (۱۳۶۸). ترجمه الأغانی نوشته ابوالفرج اصفهانی، جلد اول، تهران: علمی و فرهنگی.

معین، محمد (۱۳۸۸). مزدیسنا و ادب پارسی، جلد دوم، تهران: دانشگاه تهران.

منتظری، سید سعیدرضا؛ زاهدی، فرح (۱۳۸۹). «وجه اشتقاق و کاربرد معنای واژه زندیق در متون گوناگون»، فصلنامه تاریخ ایران و اسلام، سال ۲۰، شماره ۸، پیاپی ۸۹، صص ۱۹۴-۱۷۰.

منزوی، علی نقی (۱۳۷۶). «زمانه و احوال عین القضاة همدانی (نگاهی به کتاب خاصیت آینگی)»، چیستا، شماره ۱۳۹-۱۳۸، صص ۶۳۰-۶۱۴.

مهاجرى زاده، غزال (۱۳۸۸) «تاریخ الصوفیه، از ابو عبدالرحمن سلمی»، معارف، شماره ۶۸، صص ۸۶-۶۹.

نقیسی، سعید (۱۳۷۷). سرچشمه تصوف در ایران، تهران: فروغی.

ویدن گرن، گنو (۱۳۹۵). مانی و تعلیمات او، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.

همدانی، عین القضاة (۱۳۶۲). نامه‌ها، جلد دوم، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: منوچهری و زوار.

یارشاطر، احسان (۱۳۸۰). تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد سوم - قسمت دوم، گردآورنده: احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیس (۱۳۹۴). نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

Laclau, E & Mouffe, C (1985) *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.

Sundermann, Werner (2009). MANI, *Encyclopædia Iranica*.

References

- Akbarzadeh, D. (2007). *The Inscriptions of Kartir the Priest of Priests*, Tehran: Pazineh.
- Amouzgar, Zh. (2016). "A simple report of Kartir inscriptions", *From Distant Past of Iran*, Tehran: Moin.
- Bahar, M. Esmailpoor, A. (2015). *Manichean literature*, Tehran: Karnameh
- Bakhtiary, R. (2010). "Anti-Manichean texts (Zoroastrian middle Persian)", *Journal of Literary Studies*, 43 (4), 27-42.
- Fazilat. F. (2005). *Dēnkard 3*, Vol. 1, Tehran: Dekhoda.
- _____ (2005). *Dēnkard 3*. Vol. 2, Tehran: Mehrayin.
- Ferdowsi. A. Q. (2010). *The Shahnameh*, Edited by DJ. Khaleghi Motlagh. & M. Omidsalar, Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopedia.
- Gignoux, P (1996). "The unity of the spirit and body from the Manichean to Ismailia", *Farhang*, 17, 334-337.
- Hamedani. Ein-al-Qadat (1982). *Nameha*, Vol 2, Edited by Monzavi. A & Asiran. A., Tehran: Manouchehri & Zavvar.
- Heidari, A., Monshizadeh, M. and Farazandehpour, F. (2020) "Discursive function of "Zandiq": Pahlavi literature and Arabic and Persian texts", *Research in Persian Language & Literature*, 58, 45-77.
- Ibn al-Nadim, M. I. (1968) *Al-Fihrist*, Translated by M. Tajaddod, Tehran: Bank e Bazargani ye Iran.
- Jackson, A.V.w (2005). "On an allusion to Mānī in *Dēnkard* 9. 9.39. 13-16", Translated by M. Karbassian. *The Manichaean and Mazdakism Conflicts in Iran in Sassanid Period*. Edited by M. Karbassian. & M. Karimi Zanjani Asl, Tehran: Akhtaran: 71-74.
- Jahani Sareban, M. (1994). "Political sufism in Iran", The Thesis for the MA in Persian language and literature. Chamran martyr of Ahwaz University.
- Jorgensen, M & Philips, L (2015). *Discourse analysis as theory and method*, Translated by H. Jalili, Tehran: Ney.
- Khaleghdad Hashemi, M. (1358). *Tawzih al- Milal (The translate of Kitāb al-Milal wa al-Nihal of Shahrastani)*, Edited by M. R. Jalali naini. Tehran: offset.
- Laclau. E & Mouffe. C (2014). *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Translated by Rezayi. M. Tehran: sales.
- Lincoln, B (2007). *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with an appendix on Abu Ghraib*, Translated by A. Maghsoudlou, Tehran: Hekmat E kalameh.
- Mashayekh Farideni, M. H (1989). *Translated Al-Aghani of Ab-al-Faraj Esfahani*, Vol 1, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Mohajeri Zadwh, Q. (2009). "Tarikh Al-ssufia of Abu Abd Al-Rrahman Solami" *Maaref*, 68, 69-86.
- Moin. M (2009). *Mazdayasna & Persian literature*, Vol 2, Tehran: University of Tehran.

- Montazeri. S.S.r & Zahedi. F (2010). "The etymology and function of Zandigh in the various texts", *The History of Iran and Islam (Tarikh E Iran Va Islam)*, 20 (8), 170-194.
- Monzavi. A (1997). "The period and condition of Ein-al-Qadat Hamedani (a study of the book Khassiat E Ayenegi)", *chista*, 139-138, 614-630.
- Nafisi. S (1998). *The Origin of Sufism in Iran*, Tehran: Forouqi.
- Parniyani, M. Najafzadeh, B. (2015). "The investigation of killing Shihab Al-Din Yahya Suhrawardi (Shaykh Al-Ishraq) from the angle of sociology kill-elite theory", *New History*, 5 (12), 86-107.
- Pourjavady, N. (2003). "Persian Speak of primitive mystic, a section of Persian language history", *Nashr e Danesh*, 20 (1), 8-16.
- Qaffari Fard, A. (2013). *The Hardly Killing history*, Tehran: Negah.
- Qomi, H. (1982). *History of Qom*, Translated by Taj al-Din, H. KH, Edited by J. Tehrani. Tehran: Tous.
- Rahbar, A. Zareea, A. Solgi, M. (2012). "Discourse analysis of Tensar's letter", *Political knowledge*, 8 (2), 43-62.
- Roudgar, M.J (2008). "Mysticism & politics", *Islamic mysticism*, 4 (15), 35-56.
- Schuon, F (2009). *Castes and Races*, Translated bay B. Alikhani. & K. Sasani, Tehran: Iranian Institute of philosophy.
- Shafiei Kadkani, Mohammadreza (2007). *Qalandariyya in History, The change of an Ideology*, Tehran: Sokhan.
- Shaked, Shaul (2014). *From Zoroastrian Iran to Islam: studies in religious history and intercultural contacts*, Translated by M. Saghebfar, Tehran: Qoqnoos.
- Shakki. M. (2005). "Dorost dinan", *The Manichaeism and Mazdakism Conflicts in Iran in Sassanid Period*, Edited by M. Karbassian. & M. Karimi Zanjani Asl, Tehran: Akhtaran: 153-185.
- Solgi, M. and Ahmadvand, Sh (2018). "The correlation between utopia and reality in Zoroastrianism, Manichaeism and Mazdakism at the Sassanian age", *Political Science*, 13 (2), 7-23.
- Soltani, S. A. (2013). *The Power, Discourse and Language*, Tehran: Ney.
- Taban, T. (1987). "The Zindiq heresy in early Islam" *Iran Nameh*. 5 (3), 455-478.
- Tafazzoli, A (2018). *Translation of Sūtkar-nask and Varštrmānsar-nask from Dēnkard 9*. Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopedia.
- Tafazzoli, A. (2005). *kartir and the union policy of the religion and government, The Heresy and Zandaqeh in Iran in Sassanid Period*, Edited by M. Karbassian. and M. Karimi Zanjani Asl, Tehran: Akhtaran, 31-46.
- Taheri Eraghi, A. (2005). *Denial write against to Manichean in Islamic age, The Manichaeism and Mazdakism Conflicts in Iran in Sassanid Period*, Edited by M. Karbassian. and M. Karimi Zanjani Asl. Tehran: Akhtaran: 99-113.

- Taheri, M. Momeni Sani, M (2010). "Comparative study of Mazdak story in Shahnameh and other historical sources", *The bulletin of Persian Language and Literature (Gowhar E Gouya)*, 4 (2), 59-76.
- Toosi. Khaje Nizam al-Mulk (1955). *Siyar al-Muluk*, Edited by M. Ghazvini.
- Widengren. G. (2016). *Mani and Manichaeism*, Translated by N. Safa Esfahani. N. Tehran: Markaz.
- Yarshater, E. (2001). *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Vol 3, Part 2. Translated by H. Anoushe, Tehran: Amirkabir.
- Zarrinkoob, A. (1984). *The History of Iran after Islam*, Tehran: Amirkabir.
- Zarrinkoob, A. Zarrinkoob, R. (2008). *The History of Iran (4) Sassanid Political History*, Tehran: Samt.
- Zekavati Gharagozlou. A. (2020) "Ayn al-Quzat Hamadani", *the Great Islamic Encyclopedia*, Unpublished and online version in the website of the centre for the great Islamic encyclopedia, In this linke: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/263182> (2021 19 January).
- Ziai, H. (1991). "On the political doctrine of the illuminationist philosophy", *Iran Nameh*, 9 (3), 396-410.



The Origin of Political Sufi Discourse in Iran and its Analysis based on Laclau and Mouffe's Discourse Theory¹

Ali Reza Heidari²

Mojtaba Monshizadeh³

Faezeh Farazandehpour⁴

Received: 2022/03/06

Accepted: 2022/05/17

Abstract

The Manichaean and Mazdakites influenced the ideas succeeding them. Expressing objection to the cruel kings' oppression and injustice in society was one of the prominent features of some Mystic and Sufi sects. In this research, by studying the Zoroastrian and Manichaean literature and Islamic era texts, the origin of oppression-resistance of some Sufi discourses was detected and analyzed critically. This study is based on Laclau and Mouffe's (1985) discourse theory. The common supposition in Islamic era (especially in Abbasid Caliphate) was that the movements against Baghdad Caliphate had roots in the ideologies of the Manichaean and Mazdakites. This institution of power, in its process of suppressing opponents and accusing them of "heresy", often ascribed them to two sects loathed by the Zoroastrians (i.e., the Manichaean and Mazdakites). It seems that in the written documents, the depiction and narration of the methods of suppressing and punishing mystic rioters bore a striking resemblance to those deployed for murdering the followers of Mazdak and Mani in the Sassanid era. It is clarified in this research that the nodal point of the movements against Sassanid Empire and Abbasid Caliphate was "moral corruption" and "non-adherence" to religious beliefs; however, these anti-government discourses apparently highlighted "justice" as the "empty signifier" in the society.

Keywords: Political Sufism, Discourse theory, Mani, Mazdak, Islamic mysticism.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.39651.2321

2. PhD Candidate in Ancient Culture and Languages, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. alirezaheidari.dr@gmail.com

3. Professor of Linguistics Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author). monshizadeh30@yahoo.com

4. Assistant Professor of Linguistics Department, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. farazandehpour@srbiau.ac.ir

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

Contents

A Comparative Study of the Mystical Ontologies of Abu Hamid al-Ghazzali and Bahā'-i Walad <i>Mohammad Reza Farzi, Atekeh Rasmi</i>	9-37
The Influence of Sufi Elements on Shahnameh Narrative (Naghali) Texts <i>Behzad Atooni</i>	39-65
Trilogy of “Islam”, “Faith”, and “Ihsan” from the Viewpoint of Khwaja Yusuf Hamadani: Based on his Newly-found manuscript, (Alkashf) <i>Madina Poormahmood, Mansour Motamedi, Zahra Ekhtiari</i>	67-95
A Comparative Study of Methods of Presenting Details in the Context of Sufi Mystical Experiences in the Texts of Revelation and Intuition School, Based on “Ideational Metafunction” <i>Fereshteh Miladi, Abbasali Vafaei</i>	97-130
Hymn – Stories in <i>Masnavi</i> <i>Taher Lavzkeh</i>	131-152
The Origin of Political Sufi Discourse in Iran and its Analysis based on Laclau and Mouffe's Discourse Theory <i>Ali Reza Heidari, Mojtaba Monshizadeh, Faezeh Farazandehpour</i>	153-187

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 14, No. 28, 2022

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
N.Tosun, Ph.D Professor dr. Necdet Tosun. Marmara University, Faculty of Theology, Departement of Sufism
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

