

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال چهاردهم، شماره ۳۰، پاییز 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 به‌موجب 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 الکترونیک: 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 ۳۰، پاییز ۱۴۰۱

فهرست مطالب

- ۹-۴۳ تحلیل تطبیقی الگوی کنشگر در رسائل فارسی سهروردی از منظر گرماس
مجید هوشنگی، عارفه حجتی
- ۴۵-۶۹ تحلیل عناصر واژگانی ترجمان الاشواق ابن عربی
بر مبنای رویکرد زبان‌شناسی زیست‌محیطی
علی صفایی سنگری، الهام کارگر
- ۷۱-۱۰۲ تجلی مضمون عشق در شعر عرفانی معاصر افغانستان
با تکیه بر اشعار مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی
تاج‌الدین آروین‌پور، مهسا رون، سید اسماعیل قافله‌باشی
- ۱۰۳-۱۲۸ چهره‌زایی و چهره‌زدایی در روایت‌های صوفیانه
مریم رامین‌نیا
- ۱۲۹-۱۶۰ قبض و بسط گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در تصوف اسلامی (تا سده هشتم) ۱۲۹-۱۶۰
هاتف سیاه‌کوهیان
- ۱۶۱-۱۹۰ مکتوبی نویافته از قلندران و بحثی مختصر در لوتر قلندری
(و ویرایشی تازه از مکتوبات)
فرزام حقیقی



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۳-۹

تحلیل تطبیقی الگوی کنشگر در رسائل فارسی سهروردی

از منظر گرماس^۱

مجید هوشنگی^۲

عارفه حجتی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸

چکیده

از رویکردهای مهم در شناخت ساختار روایت، تحلیل آنها براساس نظام تقابل‌های دوگانه گرماس است. او با بخش‌بندی عناصر کنشگر به سه تقابل دوتایی و تقسیم سه‌گانه پیرفت‌ها می‌کوشید به الگویی فراگیر در تحلیل داستان دست یابد. این پژوهش بر آن است که ساختار روایت را در سه رساله فارسی سهروردی با کاربست بن‌مایه نظری گرماس به صورت تطبیقی تحلیل کند. نتایج پژوهش بر عدم شکل‌گیری روایت کامل، براساس عناصر کنشگر الگوی گرماس، اشاره دارد. دلیل این امر، استیلای وجه معرفت‌افزایی به‌عنوان هدف اولیه بر فرم روایت‌پردازی به‌عنوان هدف ثانوی سهروردی است. از پیامدهای این استیلا می‌توان به تسری پیرفت انفصالی بر رسائل اشاره داشت که این امر نیز برخاسته از استیلای وجه گفتمان بر ساخت است. از دیگر نتایج پژوهش، شکل‌گیری فرم روایت‌پردازی یکسان از جهت نظام کنشگرها و نوع

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41947.2406

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.30.5.4

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران (نویسنده

مسئول). m.houshangi@alzahra.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران،

ایران. arefe997@gmail.com

روایت‌پردازی لایه‌ای است. این سبک از پردازش داستان گویای نوع برداشت سهروردی از مفهوم افلاک نه گانه و ارتباط آن با نفس سلوک است. همسانی در کنشگر مفعول/هدف به‌عنوان امری مفهومی و همچنین ضعف در شاخصه‌های فرمی از یافته‌های دیگر این بررسی تطبیقی است.

واژه‌های کلیدی: نقد ساختارگرایانه، گرماس، سهروردی، «روزی با جماعت صوفیان»، «آواز پر جبرئیل»، «رسالة الطیر».

۱ - مقدمه

تا پیش از ظهور مکتب نقد نو و به دنبال آن روایت‌شناسی‌های برپایه عقاید فرمالیستی و ساختارگرایانه، گویی منتقد ادبی که تمام اهتمام خود را بر کشف هدف و نگرش صاحب اثر گذاشته بود، اصرار داشت آن را از جایی غیر از متن دریافت کند، اما با روش و الگوهای نوین در حوزه فهم فلسفی نو از جهان، مطالعات کلاسیک آثار ادبی با رویکردهای استعلایی و قواعد مؤلف‌محورانه جای خود را به پژوهش‌هایی با تمرکز بر استقلال متن و اثر داد و اصل در شناخت و لذت را با تمرکز بر سوژه تعریف کرد. به تعبیر دیگر، در دیدگاه ناقدان نو «اثر ادبی خودبسنده و مستقل است و خود متن مسائل خود را توضیح می‌دهد.» (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۵۶). اساساً این نهضت تأکید ویژه‌ای بر ساختارهای زبان‌شناختی در حوزه متون ادبی داشته است. به همین علت آنها به‌منظور جلوگیری از انحصار نقد در قلمرو مؤلف و معنا، که از سوی نقد نو نکوهیده است، مطالعات خود را صرفاً روی شکل و فرم آثار ادبی متمرکز کردند. نکته اینجاست که نوگرایان در هیچ شرایطی فرم را منشأ معنا نمی‌دانستند بلکه رابطه این دو را کاملاً عکس هم تصور می‌کردند (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۶). لذا ساختارگرایی به واسطه کاربست اندیشه و فلسفه در شناخت ویژه از ساختار اثر ادبی یکی از موفق‌ترین مکاتب در نقد نو شناخته می‌شود و پراپ از سال ۱۹۲۸ آغازگر مطالعات روایت‌پژوهی جدیدی در این حوزه شد. او در کتاب «ریخت‌شناسی قصه‌های پریان» به دنبال ناهماهنگی و برهم خوردن آرامش ابتدایی جریان‌اتی توسط شخصیت‌های هر داستان و نقش‌های هفت‌گانه آنان بود، اما مطالعات فلسفی‌تر در این حوزه مربوط به گرماس (۱۹۱۷-۱۹۹۲)^۱، زبان‌شناس و نشانه‌شناس فرانسوی صورت گرفت که سعی داشت با الهام از اصل تقابل در مقوله معرفت و دریافت، الگوی

کنشی را در تحلیل روایت بسط دهد. از منظر گرماس انسان‌ها که به دنبال فهم قوانین حاکم بر جهان هستند و مایل‌اند آن را نظام‌مند بشناسند، به‌ناچار با مفاهیمی از قبیل جفت‌های متضاد روبه‌رو می‌شوند و پس از فهم آنکه تنها راه درک پدیده‌ای همچون دوستی، فهم متضاد آن در ۱. دشمنی و ۲. عدم دوستی است، این موضع را در تمامی تجربه‌های خود از زندگی تسری می‌دهند و این‌چنین روایت‌ها که حاصل آمیختگی میان درک و تجربه و زبان آدمی است، از دل این جفت‌های متقابل بیرون می‌آیند. بنابراین، «تقابل‌ها ساختار بنیادین متن را تشکیل می‌دهند و به همین دلیل، برای درک ساختار متن ابتدا باید تقابل‌ها را درک کرد.» (تایسن، ۱۳۸۷: ۳۶۴). او با توسع امر شناخت سوژه به نظریه تقابل استراوس که تأکید داشت هر چیزی با در نظر گرفتن ضد آن قابل فهم است، مبنای فکری خود را آغاز کرد. از سوی دیگر، دیدگاه او متأثر از نظریه کارکردگفتمان است که گرماس با تأکید بر آن پیرنگ داستان را در سه پیرفت اجرایی، میثاقی و انفصالی خلاصه می‌کند. دیدگاه پراپ و تقسیم‌بندی خویشکاری‌ها توسط او، و نیز نظریه سوریا^۲ از دیگر منابع الهام وی است (Kwait, 2008: 43). از سویی دیگر، پژوهشگران ساختارگرا تلاش‌های گسترده‌ای برای تحلیل آثار نویسندگان و سرایندگان کلاسیک داشته‌اند که نتایج آن در برخی موارد از حیطة توصیف صرف فراروی داشته و به جایگاه و موقعیت معنا در ارتباط آن با عناصر فرمی رسیده است.

سهروردی، پیشوای فلسفه اشراق، در طرح مبانی فکری و نظام اندیشگانی خود دست به خلق روایاتی زده است که توجه و تمرکز بر ساختار این داستان‌ها و خرده‌روایت‌های آن نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم مخاطب از گفتمان و اندیشه او خواهد داشت. زیرا او با بهره‌گیری از زبان روایت و استفاده از ظرفیت‌های آن موفق شد بسیاری از ادراکات شهودی خود را که قابل گنجاندن در الفاظ عادی نبودند، به گوش همگان برساند. البته می‌توان رویکرد سهروردی در روایت‌پردازی را به شرایط سخت و خشک مذهبی حاکم بر محافل علمی روزگار او نیز منتسب دانست؛ زیرا او برای در امان ماندن از تهمت‌های علمای ظاهری و شریعت‌محور بسیاری از تجربیات و ادراک‌های عرفانی خود را در قالب روایت و شخصیت‌های ساختگی عنوان کرده است (سجادی، ۱۳۷۶: ۴۱). با توجه به رویکرد و انگیزه سهروردی در روایت‌پردازی، مسئله کلان این پژوهش آن است که با

توجه به خوانش تطبیقی روایات فارسی سهروردی با نگرش تقابلی گرماس، چه نسبت مشترک و روابط ساختاری میان آنان می‌توان یافت و این برهم‌چینش نظام ساختاری چه معانی جدیدی را در ژرف‌ساخت آثار بیان می‌دارد؟ لذا این پژوهش سه رساله‌منتخب از شیخ اشراق یعنی «رسالة الطیر»، «روزی با جماعت صوفیان» و «آواز پر جبریل» را با تکیه بر نظریه تقابل‌های دوگانه گرماس بررسی کرده است تا پس از تطبیق الگوهای هر سه روایت بتواند به شناختی نو در حوزه ارتباط صورت و معنا در نوشتار فارسی سهروردی دست یابد.

۲- پیشینه پژوهش

در مقوله روایت‌شناسی آثار سهروردی، پژوهش‌های نسبتاً گسترده‌ای انجام شده است که با رویکردهای متعددی به تحلیل نظام روایی رسائل فارسی پرداخته‌اند؛ این پژوهش‌ها بیشتر بر روش پراپ متمرکزند و در مواردی نظام تحلیلی تودوروف و گرماس را نیز در بر می‌گیرند. این پژوهش‌ها به استثنای مقالات ارائه‌شده در همایش‌ها و سمینارها با رویکرد غیر گرماسی به این قرارند: منصور سیف‌آباد (۱۳۸۸) در پایان‌نامه «ریخت‌شناسی داستان‌های فارسی شهاب‌الدین سهروردی»، رسائل فارسی شیخ اشراق را بر مبنای الگوی پراپ کاویده است. جعفری (۱۳۸۸) در پایان‌نامه «نقد روایی آثار داستانی شیخ اشراق»، با بهره‌گیری از شاخصه‌های ادبیات مدرن در نگارش روایت‌های عرفانی، رسائل فارسی سهروردی را با رویکرد تودوروف بررسی کرده است. همچنین این نویسنده مقاله‌ای مشترک با هوشنگی (۱۳۹۴) با عنوان «تحلیل و بررسی رساله عقل سرخ شیخ اشراق براساس نظریه روایت تودوروف» نگاشته که در آن به تحلیل بافت روایی «عقل سرخ» بر مبنای نظام دستوری تودوروف پرداخته‌اند. نویسندگان ضمن بیان نوآوری‌های سهروردی در حوزه روایت‌پردازی و ایده‌سازی در حوزه ساخت‌های جدید روایت به انسجام روایی «عقل سرخ» نیز اشاره و آن را بررسی کرده‌اند. در همین حوزه، جوادی (۱۳۸۹) پژوهشی را با رویکرد مشترک روایت‌شناسی پراپ و با تمرکز بر رسائل فارسی با عنوان «تحلیل ساختاری داستان‌های فارسی سهروردی بر مبنای شیوه پراپ» انجام داده است. آتش سودا و صادقی (۱۳۹۱) نیز مقاله‌ای را با همین منظر با عنوان «ساختار داستان‌های شیخ اشراق بر اساس الگوی ولادیمیر پراپ» به چاپ رسانیده‌اند که در آن، ضمن استخراج الگوی پراپ، کوشیده‌اند مفاهیم مشترک بین داستان‌های فارسی او را نیز مشخص کنند. صمدی (۱۳۹۰)

در پایان‌نامه «سیر تطور و تحول رساله‌الطیرها در ادب فارسی» با بهره‌گیری از الگوی پراپ تمامی رسائل‌الطیرها را بررسی کرده که رساله‌الطیر سهروردی هم در زمره آنهاست. مقاله‌ی مشترک شعیری و شفیع (۱۳۹۹) با عنوان «تحلیل و بررسی رابطه ساختار روایی و فرایند تولید ارزش در گفتمان (مطالعه موردی: رساله‌الطیرهای فارسی و عربی)» نیز در این حوزه نوشته شده است. نکته مهم در این دسته پژوهش‌ها غلبه رویکرد پراپی در تحلیل رسائل فارسی سهروردی بدون توجه به پیشینه تکراری و گاه نتایج یکسان و عینی آن بوده است.

درباره رسائل فارسی سهروردی براساس نظریه گرماس پژوهش‌هایی انجام و در همایش‌ها ارائه شده‌اند که از جمله آنها می‌توان به پژوهش تقی‌نژاد رودبند (۱۳۹۴) در مقاله «نقد ساختاری روایت در رساله لغت موران سهروردی» اشاره کرد. نویسنده با بررسی رساله «لغت موران» براساس الگوهای تودوروف و گرماس نشان می‌دهد که سهروردی چگونه در حکایات تمثیلی از ساختاری واحد به منظور بیان مفاهیم و افکار مد نظر خود استفاده کرده است. اثر دیگر در این خصوص، کار مشترک رضایی و قلخانباز (۱۳۹۹) با عنوان «بررسی ساختار روایت در رساله فی حقیقت‌العشق سهروردی» است که در آن دو کنشگر اصلی این حکایت، حُسن و عشق، که بیانگر نور و ظلمت هستند، در تقابل با یکدیگر توصیف شده‌اند. با توجه به پژوهش‌های یادشده، وجه نوآورانه این پژوهش را می‌توان بررسی تطبیقی رسائل سه‌گانه فارسی سهروردی دانست که به مقایسه عناصر فرمی و ارتباط آنها با معنا و طرحواره‌های کلان اندیشه سهروردی می‌پردازد.

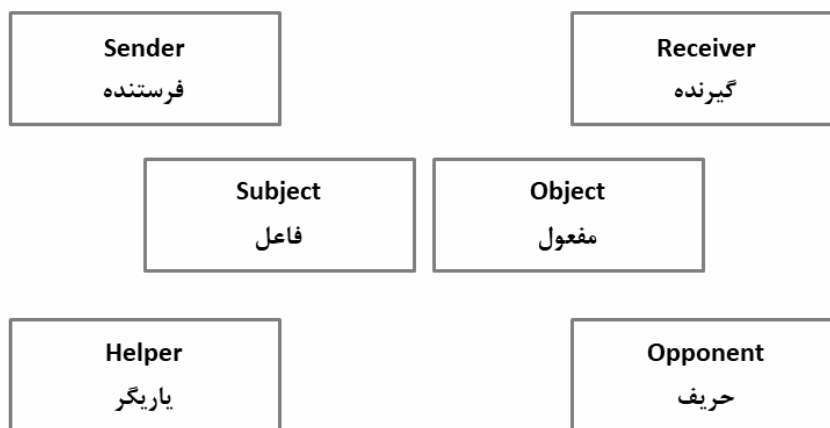
۳- مبانی نظری

به باور ساخت‌گرایان، درست مانند شباهت ساختاری میان کلمات یا جملات در حوزه زبان‌شناسی، همواره الگوهای کلی و مشترکی میان روایت‌ها وجود دارد و یکی از وظایف ناقد ادبی آن است که این الگوها را کشف و براساس آنها ساختار کلی حاکم بر یک روایت را مشخص کند. گرماس از جمله ساخت‌گرایانی است که برای روایت ساختاری شبیه قواعد زبان‌شناسی در نظر دارد و معتقد است تمامی حکایات با وجود تفاوت در شخصیت‌ها و کنش‌های آنها یا حتی با وجود تفاوت میان جریان حوادث پیش‌برنده، همگی از یک‌سری قوانین کلی تبعیت می‌کنند. او ضمن تحلیل روایت‌ها «با استفاده از مفاهیم زبان‌شناسی

ساختاری، دستور زبان پیرنگ را از متون روایی استخراج کرد» (مکاریک، ۱۳۹۰: ۳۳۱) و باور داشت همان‌طور که قواعد زبانی در زبان‌شناسی محدود هستند، در حوزه بررسی ساختاری روایت‌ها نیز می‌توان به قوانینی محدود دست یافت و این تلاش او در جهت یافتن آن قوانین درحقیقت کوشش اصلی همه ساختارگرایان پیش و پس اوست. با آنکه گرماس پیشه مطالعاتی اصلی خود را زبان‌شناسی می‌دانست، در تلاش بود این الگو را «در مواجهه نشانه‌شناسی بسنجد و تبیین کند» (علوی مقدم و پورشهرام، ۱۳۸۷: ۱۰۹). درنهایت، گرماس دیدگاه‌های خود را در کتابی با عنوان «معنی‌شناسی ساختارگرا»^۲ نوشت. او در این کتاب قوانین و الگویی را برای همه داستان‌ها وضع و بیان کرد که به معیاری برای نقد تمامی روایت‌ها تبدیل شد.

۳-۱ الگوی کنشگر

الگوی کنشگر گرماس متشکل از شش «عامل کنشگری»^۴ است؛ او نخستین کنشگر را «فاعل»^۵ یا همان «قهرمان»^۶ داستان قرار می‌دهد که به دنبال «مفعول»^۷ ارزشی می‌گردد. کنشگر «مفعول/هدف» آن چیزی است که قهرمان درنهایت موظف است به آن برسد. نکته مهم در این قسمت آن است که «مفعول، شخصیت‌های کلی و عمومی‌اند تا اشخاصی در معنای دقیق کلمه» (تولان، ۱۳۸۳: ۸۳). هویت کنشگر دیگر «فرستنده»^۸ است که فاعل داستان را مجاب می‌کند تا به دنبال کنشگر مفعول برود و در مقابل، کنشگر «گیرنده»^۹ که سودبرنده اصلی از تمام جریان روایت است. کنشگر دیگر «یارگر»^{۱۰} است که قهرمان حکایت را در جهت رسیدن به مفعول ارزشی کمک می‌کند و نهایتاً کنشگر «بازدارنده»^{۱۱} خواهد بود که مانعی است در مسیر رسیدن فاعل به سمت هدف. این کنشگر نیز مانند هدف که لزوماً انسان نیست، می‌تواند شامل هر چیزی شود که بر سر راه هدف مانع می‌آفریند (برتنس، ۱۳۸۴: ۸۵). روابط این شش کنشگر در نمودار ۱ آمده است.



نمودار ۱: روابط شش عامل کنشگری گرماس

به اعتقاد گرماس، پس از آنکه درون یک روایت حوادث به گونه‌ای ناخوشایند از مسیر درست خود منحرف می‌شوند، کنشگر فرستنده به دنبال قهرمان داستان می‌گردد و با بستن پیمانی او را مجاب می‌کند تا با یافتن هدف جریان روایت را به سمت و سوی درست خود هدایت کند و قهرمان نیز در این مسیر به فراخور آنکه به پیمان خود عمل کند یا خیر، مستحق دریافت پاداش یا تنبیه خواهد بود (پرینس، ۱۳۹۷: ۶). نکته بسیار مهم در این الگو آن است که «عوامل کنشی نقش‌هایی ساختاری هستند متمایز از شخصیت‌های روایت‌ها و هر شخصیت ممکن است نقش یک یا چند عامل کنشی را بر عهده داشته باشند» (برسلز، ۱۳۸۶: ۲۱۱)، و دیگر اینکه در نظام الگوی گرماس، تمرکز بر اصل تقاب‌های دوگانه در تبیین موقعیت کنشگرهاست. او بر خلاف پراپ، با قرار دادن هر کدام از این کنشگران رو در روی هم آنها را «در یک محور کنشی توضیحی شامل خواسته^۱، قدرت^۳ و ارسال^۴» (Hebert, 2005: 63) توصیف کرده است. الگوی توضیحی شش کنشگر و محورهای مربوط به آنها به صورت زیر است.

فاعل	خواسته
مفعول	
یاریرسان	قدرت
بازدارنده	
فرستنده	ارسال (مأموریت)
گیرنده	

در نظر گرماس شش کنشگر تعریف شده توسط الگوی او از بنیادی‌ترین ساختارهای همه داستان‌ها هستند و این نقش‌های کنشی او هستند که نقش تمام کنشگران داستان را معلوم می‌کنند، هرچند گاهی ممکن است همه آنها در یک داستان حضور نداشته باشند و تنها برخی از آنها جریان حکایت را پیش ببرند. یا حتی این امکان وجود دارد که چند نقش کنشی وظایف خود را از طریق فقط یکی از شخصیت‌های داستان به انجام برسانند. از منظر گرماس آنچه اهمیت دارد، «رابطه ساختاری بین آنها [کنش‌های شش‌گانه] است نه هر کدام به‌طور منفرد» (سجودی، ۱۳۸۸: ۸۵).

۳-۲ زنجیره‌های معنایی

یک زنجیره روایی از طریق دو کنشگر که ارتباط آنها کنش‌هایی اساسی را پدید می‌آورد، به تقابل‌های دوگانه اجازه حضور می‌دهد. (گرین، ۱۳۸۳: ۱۱۰) بنابراین گرماس به‌جای استفاده از نقش‌های مخصوص ترسیم‌شده توسط پراپ، پیرنگ حکایت‌ها را به‌وسیله الگوهای با نام زنجیره‌های روایی تقسیم‌بندی و تعریف کرد که شامل «زنجیره اجرایی»^{۱۵}، «زنجیره میثاقی»^{۱۶} و «زنجیره انفصالی»^{۱۷} (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۵۴) می‌شود.

پیرفت اجرایی. این پیرفت مربوط به حرکت در جریان روایت و در زمانی است که قهرمان حرکت خود را در جهت وظیفه محوله و به سمت هدف شروع کرده باشد. حال در این مسیر ممکن است آزموده و یا با کسانی درگیر شود.

پیرفت میثاقی. در این موضع پیمان و میثاقی با قهرمان داستان توسط فرستنده یا هر کنشگر دیگر بسته می‌شود که بر اساس آن قهرمان عهد می‌بندد وظیفه‌ای را به پایان برساند. اگر فاعل موفق به وفاداری و عمل به پیمان شد، پاداش می‌گیرد و در غیر این صورت مستحق مجازات است.

پیرفت انفصالی. این زنجیره بیانگر تغییر حالت در جریان روایت است. گاه این تغییر از جهتی مثبت به منفی است، مثلاً کنشگر اصلی جریانی را خلاف جهت رسیدن به هدف در پیش بگیرد و گاهی تغییر حالت فاعل از سمتی منفی به مثبت را شامل می‌شود. مثلاً مریدی که با هدف معرفت‌افزایی به خدمت مرشد در آمده است، با پرسیدن سؤالاتی از جریان منفی جهل به سمت جریان مثبت دانایی پیش خواهد رفت.

نکته‌ای که در تبیین پیرفت‌ها باید در نظر داشت، آن است که یک روایت می‌تواند مجموعه‌ای از چند پیرفت را در خود جای دهد، اما گرانیگاه و وجه غالب در گره‌افکنی و حل آن، نوع پیرفت کلان و اصلی را هویت خواهد بخشید. مضاف بر این، گرماس همچون دیگر ساختارگرایان برای یک روایت دو سطح رویی و زیرین قائل است. او ژرف‌ساخت را بخشی از یک داستان می‌داند که بدون روساخت عملاً حکایتی را نشان نمی‌دهد و نقش خواننده را نیز در تعیین نقش‌های کنشی انکارناپذیر عنوان می‌کند.

۴- تحلیل ساختاری رساله‌ها

۴-۱ رساله «آواز پر جبرئیل»

۴-۱-۱ طرح روایت

این روایت، داستانی چندلایه است. راوی داستان اصلی، روزی را شرح می‌دهد که فردی از روی تعصب به صوفیه و مشایخ آن، به‌ویژه خواجه فارمدی، توهین کرده است. راوی با نقل داستانی از دوره کودکی خود، درباره آنکه چطور از حجره زنان به سمت خانقاه پدر می‌رود و در آنجا با دو در روبه‌رو می‌شود، سخن می‌گوید. او ادامه می‌دهد که قبل از هر چیز در شهر را بسته و سپس در صحرا را باز می‌کند و همان‌جا در کمال حیرت با ده پیر خوب‌سیما آشنا می‌شود و با نزدیک‌ترین آنها که همان عقل فعال است، هم‌صحبتی اختیار می‌کند. شیخ ادامه می‌دهد که از ناکجاآباد آمده و شغل خیاطی پیشه او و دوستانش است و همچنین این نکته را به راوی گوشزد می‌کند که تو نمی‌توانی با باقی آنها سخن بگویی؛ زیرا استعداد هم‌صحبتی با آنان را هنوز نیافته‌ای. در همان حین، سالک کوزه‌ای یازده تو را می‌بیند و درباره آن از پیر می‌پرسد و در نهایت می‌فهمد که آنها همان نه فلک و عناصر چهارگانه هستند. پیر به سؤالات مرید پاسخ‌هایی در شاکله تمثیل می‌دهد که خرده‌روایت‌های دیگر اثر را تشکیل می‌دهد. در انتهای روایت، راوی اظهار ندامت و زاری می‌کند؛ زیرا به محض برآمدن روز و باز شدن در شهر، در صحرا بسته می‌شود و دیگر مرشد خویش را نمی‌یابد. این رساله همچون سایر رسائل شیخ اشراق، از دو طرح کلی و مجموعه خرده‌روایت‌ها تشکیل شده است.

۴-۱-۲ الگوی طرح اول (راوی و مدعی)

- فاعل: همان راوی است که به‌منظور اقناع فرد مدعی در تلاش است به او بفهماند که

کوتاه‌نظری موجب قضاوت اشتباه او شده است، پس داستان و طرح ثانویه را که روایت اصلی است، نقل می‌کند. «اینک من در شرح آواز پر جبرئیل به عزمی درست و رایی صائب شروع کردم، تو اگر مردی و هنر مردان داری، فهم کن» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۹).

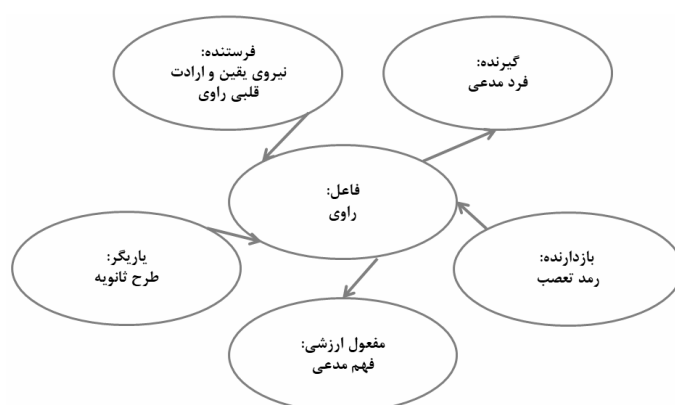
- **مفعول:** فهم مدعی است و در واقع راوی تلاش می‌کند تا مدعی را از جهل به دانایی سوق دهد و کلام خواجه فارمدی را برای او تفسیر کند؛ «اینک من در شرح آواز پر جبرئیل به عزمی درست و رایی صائب شروع کردم، تو اگر مردی و هنر مردان داری، فهم کن» (همان) و به همین علت از عنصر کمکی روایت استفاده کرده است.

- **فرستنده:** نیروی یقین و ارادت قلبی راوی را می‌توان فرستنده روایت دانست، «چون تجاسر او بدین جا رسید راستی را من نیز از سر حدت زجر او را متشمر گشتم و... گفتم...» (همان) راوی به علت ارادت قلبی به خواجه و مکتب او روایتی را در جهت تبیین ذهن مدعی نقل می‌کند.

- **گیرنده:** مدعی که سودبرنده در داستان است؛ زیرا از جهل به دانایی می‌رسد و فاعل به دنبال آن است که او را اقناع کند. «تو اگر مردی و هنر مردان داری فهم کن...» (همان).

- **یاربگر:** در اینجا روایات ثانویه (داستان آواز پر جبرئیل) را می‌توان به‌عنوان یاربگر قلمداد کرد که راوی به کمک آن قصد دارد فرد جاهل را متوجه خطایش کند.

- **بازدارنده:** رمد تعصب (همان: ۲۰۸) که باعث می‌شود فهمی از سخنان مشایخ صوفیه نداشته باشد.



نمودار ۲: طرح اول (روایت راوی و مدعی) در داستان «آواز پر جبرئیل».

۴-۱-۳ الگوی طرح دوم (داستان «آواز پر جبرئیل»)

- **فاعل:** آن‌طور که از روساخت روایت بر می‌آید، فاعل همان راوی است ولی در ژرف‌ساخت، فاعل من حقیقی است که می‌خواهد از عالم تعلقات جدا شود و سلوک را آغاز نماید. این همان «اصل عالی و روحانی و من حقیقی انسان است (که آن را) تعبیر به روح یا نفس ناطق می‌کنند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

- **مفعول:** تکامل و رسیدن به معرفت حقیقی است و راوی با پرسیدن سؤالاتی از شیخ یا همان دهمین پیر، قصد دارد به معرفت حقیقی دست یابد.

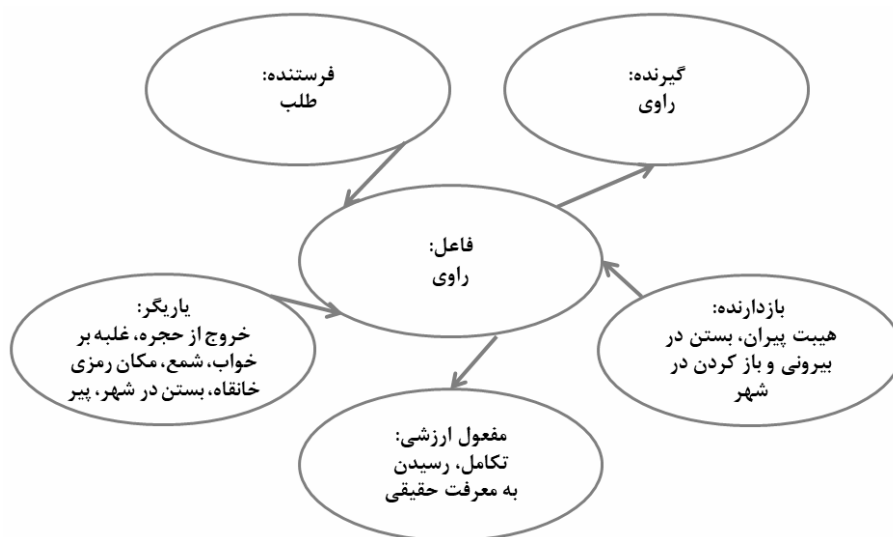
- **فرستنده:** مفهوم طلب است و میل راوی برای یافتن حقیقت و عبور از تاریکی شب غفلت و جهل دوران طفولیت. این فرستنده مفهومی باعث شد که او از حجره زنان خارج شود و پای در خانقاه پدر گذارد و در ژرف‌ساخت روایت به نوعی مسیر سلوک را آغاز کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۹).

- **گیرنده:** راوی است که همان من حقیقی و الهی انسان یا در واقع نفس ناطقه است و نمادی از سالک مسیر حق به حساب می‌آید. در اینجا خود راوی سودبرنده اصلی است و در نهایت او همان کسی است که به مفعول ارزشی یعنی تکامل و معرفت حقیقی خواهد رسید.

- **یارینگر اصلی:** پیر، عقل فعال یا همان جبرئیل یارینگر سالک در مسیر رسیدن به مفعول ارزشی است که مصداق‌های یاریگری شیخ و پاسخ‌ها و نصایح او به مرید پس از بیان بقیه یاریگران به تفصیل ذکر خواهد شد.

- **یارینگران فرعی:** در این روایت، تعدادی یاریگران جانبی و فرعی وجود دارد، شامل خروج از حجره زنان، غلبه بر خواب (همان)، شمع (همان: ۲۱۰)، مکان رمزی خانقاه پدر (همان)، بستن در شهر (همان)، ده پیر خوب سیما (همان)، رضایت و لطف پیر و افاضه فیض (همان: ۲۱۰-۲۱۱)، استعداد (همان)، تمثیل رکوه^{۱۸} (همان: ۲۱۲)، شرح بر مفهوم عقول، افلاک نه‌گانه، نور، تسیح عقول، شرح علوم و ذکر الهی (همان: ۲۱۲-۲۱۹).

- **بازدارنده:** نخستین بازدارنده‌ای که به صورت مقطعی در خرده‌روایت جای دارد، هیبت پیران است (همان: ۲۱۰) و بازدارنده اصلی بسته شدن در بیرونی و باز شدن در شهر خواهد بود «که این عمل تصویری از توجه به عالم معقول و قصد توجه به عالم محسوس است» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۲۲۳).



نمودار ۳: طرح دوم داستان «آواز پر جبرئیل».

۴-۱-۴ پیرفت‌های روایی

پیرفت‌ها که قسمتی فرعی درون پیرنگ داستان به حساب می‌آیند، در دو طرح مربوط به تحلیل پیش رو مشاهده می‌شوند. عمده پیرفتی که در طرح ثانویه روایت خودنمایی می‌کند، همان پیرفت انفصالی است، اگرچه پیرفت اجرایی در نبود پیرفت میثاقی همچنان در دل حکایت به خوبی جای آن را پر کرده است. در حقیقت آنچه در جریان تحلیل رسائل مختلف سهروردی شاهد آن هستیم، اصالت گفتگومندی در روایات عرفانی - فلسفی سهروردی است که غالباً بر محور گفتگوی میان شیخ و مرید و در جهت رسیدن به مفعول ارزشی استوار است؛ با این حال، در روند روایت یعنی آنجا که در طرح کلی راوی با هدف اقناع مدعی دست به نزاع به وسیله بیان خاطره‌ای تمثیلی از یک سفر معنوی می‌زند، بروز پیرفت اجرایی و حرکت فاعل به سمت مفعول ارزشی مشهود است، اما همچنان می‌توان مدعی بود که پیرفت انفصالی همچون اکثر رسائل با محوریت گفتگوی شیخ و مرید غلبه دارد.

پیرفت انفصالی	پیرفت اجرایی
گفتگوی میان مدعی منکر و راوی گفتگوی میان شیخ (عقل دهم) با سالک	تلاش راوی در جهت اقناع مدعی و بیان طرح ثانویه حرکت فاعل از حجره زنان و عالم محسوسات به سمت دیدار عقول ده گانه و یادگیری رموز از ایشان
نسبت پیکار باریگر و بازدارنده	نسبت ارتباط شخصیت‌ها فرستنده و گیرنده

نمودار ۴: پیرفت‌ها و نسبت‌های روایت در داستان «آواز پر جبرئیل».

۴-۲ «رسالة الطیر»

۴-۲-۱ طرح روایت

در طرح کلان روایت، راوی به دنبال افرادی همدل می‌گردد تا اندوه درونی خویش را برایشان شرح دهد و پس از یافتن برادران حقیقت، مثال‌ها و توصیه‌هایی در خصوص ویژگی یاران، مرگ اختیاری و تفاوت انسان و حیوان داشته، سپس داستانی را از زبان پرنده‌ای نقل می‌کند. او از جمعیت مرغانی حکایت می‌کند که روزی به دنبال مکانی برای چریدن می‌گشتند که در دام صیادان گرفتار می‌شوند. مدتی در آن وضعیت می‌مانند تا اینکه روزی یکی از این مرغان تعدادی پرنده آزاد را می‌بیند و از آنها درخواست کمک می‌کند. آن پرندگان آزاد در ابتدا از کمک امتناع می‌کنند، اما پس از مدتی مرغان گرفتار را رهایی می‌بخشند و سپس همگی تصمیم می‌گیرند که به سفری سخت و سهمگین بروند. بعد از عبور از هفت کوه، به منزلگاه هشتم می‌رسند. حاکم آن ولایت، پس از پذیرایی، به ایشان کوهی را نشان می‌دهد که بارگاه حضرت پادشاه در آنجا وجود دارد. مرغان در نهایت به درگاه حضرت ملک می‌رسند و از او

درخواست می‌کنند تا باقی بندها را از آنها جدا کند. او نیز رسولی با مرغان می‌فرستد تا آنان را به رهایی و آرامش برساند. بسیاری از دوستان هنگامی که این داستان را می‌شنوند، راوی را به دیوانگی متهم می‌کنند. سرانجام، راوی خداوند را یاور خود می‌داند و با ذکر آیه‌ای از آیات قرآن داستان خود را پایان می‌بخشد.

«رسالة الطیر» در دو طرح کلی می‌تواند بررسی شود؛ زیرا متضمن دو روایت متفاوت شامل راوی و همراهان و همچنین روایت مرغان است.

۴-۲-۲ طرح اول (روایت راوی و همراهان)

- **فاعل:** راوی است که به دنبال یاران همراه است.

- **مفعول/مفعول/هدف** در این روایت به دو بخش جزئی و کلان تقسیم می‌شود؛ اهداف جزئی شامل ۱. رسیدن به آرامش و فروکاستن اندوه قهرمان (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۹۸)، ۲. نجات یافتن برادران حقیقت که از ژرف‌ساخت آن برمی‌آید، ۳. خوش زیستن، زنده ماندن و ایمن بودن از دشمنان (همان: ۱۹۹) است. همه این نتایج به‌منظور نجات یافتن یاران همراه و سالک و قهرمانان داستان در راه رسیدن به مفعول حقیقی است.

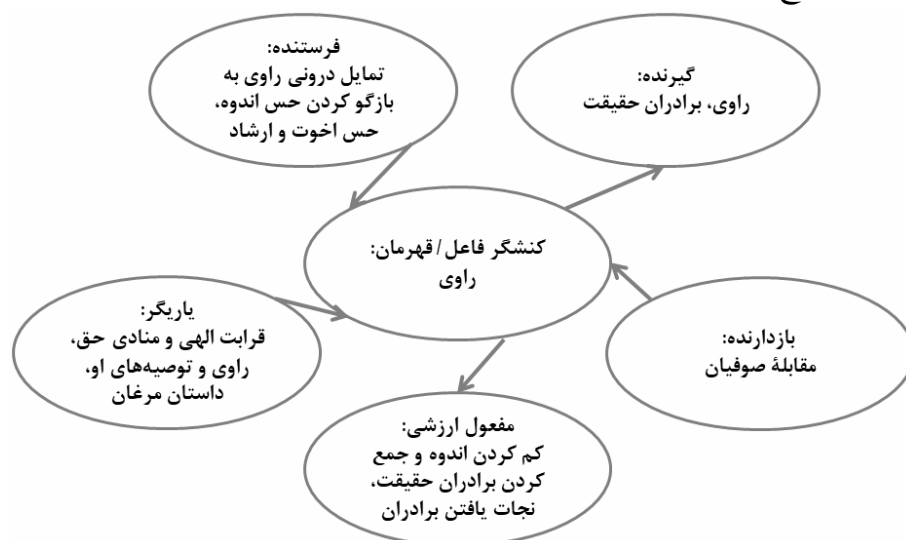
- **فرستنده:** تمایل راوی برای کم کردن اندوه درونی (آرامش) جمع‌شده در وجودش می‌تواند به نوعی فرستنده و محرک او برای درخواست دوستان صادق باشد. همچنین حس برادری و نیروی ارشاد راوی است که او را مجاب می‌کند تا توصیه‌هایی در جهت نجات یافتن برادران خودش انجام دهد.

- **گیرنده:** از آنجا که راوی به دنبال آرامش خویش است، گیرنده اصلی خواهد بود. همچنین برادران حقیقت را می‌توان در ادامه به عنوان گیرنده ثانوی در نظر گرفت.

- **یاری‌دهنده:** مدد الهی و همچنین خود یاران طریقت است (همان: ۱۹۸). از سوی دیگر خود راوی بزرگ‌ترین یاری‌گیرست که به دنبال نجات دادن برادران خود از منزل‌های هولناک و هلاکت در مسیر عرفان خواهد بود. و در نتیجه، توصیه‌هایی را به برادران حقیقت دارد که هر کدام در قالب مثالی بیان می‌شود. از جمله توصیه برای دوری از ریاکاری در مثال خارپشت (همان)، ریاضت نفس در مثال پوست اندازی مار (همان)، کتمان حال در مثال مورچه (همان: ۱۹۹)، مقهور داشتن قوای شهوانی و غضب، آمادگی همیشگی در مثال کژدم، اشتیاق مرگ،

حرکت و سیر در نفس و آفاق، سوختن و ساختن در مثال سمندر (همان)، دنیاگریزی در تمثیل شب‌پره (خفاش)، خدمت در درگاه حضرت ملک (همان: ۲۰۵) و در نهایت، داستان مرغان. این موضوعات خود یاریگر اصلی است و راوی پس از توصیه‌های خود به‌منظور سود بردن برادران حقیقت آن را نقل می‌کند.

– **بازدارنده:** مقابله صوفیان با راوی و عدم قبول داستان او و دیوانه خواندنش می‌تواند بازدارنده طرح اولیه داستان باشد (همان).



نمودار ۵: طرح اول (راوی و همراهان) «رسالة الطیر».

۴-۲-۳ طرح دوم (داستان مرغان)

– **فاعل:** مرغان^{۱۹} فاعل داستان «رسالة الطیر» هستند. نکته مهم اینجاست که جایی در ابتدای داستان، راوی خود را در میان مرغان که قهرمان داستان هستند، معرفی می‌کند و در تمام روایت همان‌ها به‌عنوان قهرمان حضور دارند. «و من در میان گله مرغان می‌آمدم» (همان: ۲۰۰). از این رو راوی به‌عنوان قهرمان داستان و عضوی از جماعت مرغان در تلاش برای بیرون آمدن از قفس است.

– **مفعول:** در ژرف ساخت روایت و طرح کلی داستان، مفعول/هدف رسیدن به آزادی حقیقی و رهایی و آزادگی است، اما در رو ساخت این مهم مصداق‌های متفاوتی را شامل می‌شود که

شامل رسیدن به مکانی نزه و خوش و سرزمین امن (همان)، منزلگاه کوه هشتم که همان «آخرین فلک آسمانی [و] مرز میان عالم غیب و شهادت است» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۴۰۹)، قصد چشیدن طعم آزادی و همچنین رسیدن به بارگاه ملکوتی حضرت ملک به جهت رهایی از درد و رنج (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۳) است که در اصل همان میل به رسیدن به آزادی حقیقی و همچنان مفعول ارزشی در ژرف ساخت روایت است.

- **فرستنده:** در ژرف ساخت داستان، میل و امید به رهایی حقیقی و تمایل مرغان برای رسیدن به مکانی امن بارها در مقام فرستنده ظاهر شده است. فرستنده دیگر روایت را می توان سرورش غیبی دانست که با توجه به سیالیت کنشگران می تواند در نقش فرستنده و هم یاریگر در میانه مسیر تفسیر شود. اما فرستنده های پررنگ این روایت والی ولایت هشتم و حضرت ملک است که پس از شنیدن رنج های مرغان، آنان را به سمت کسی که رهایی کامل آنها وابسته به کمک اوست، رهنمون می سازد (همان: ۲۰۴).

- **گیرنده:** در تمام داستان سودبرندگان اصلی همان مرغان هستند، چراکه به دنبال آزادی اند و آن را به دست می آورند.

- **یاری دهنده:** در ژرف ساخت داستان میل و امید به رهایی حقیقی بارها در مقام یاریگر ظاهر شده است، اما در روساخت داستان، مرغان آزاد در یادآوری عهد های پیشین (همان: ۲۰۱)، تبیین تجربه افتادن در بند، استراحت کردن (همان: ۲۰۲) و بدگمانی به هر توقفگاه، فاعل را در رسیدن به هدف یاری رساندند. از سوی دیگر یاری دهنده دیگر روایت، والی ولایت هشتم است که می تواند هم فرستنده و هم یاری دهنده قهرمان داستان باشد. در نهایت، حضرت ملک و الطاف او پس از بیهوشی مرغان و رسول (همان) را می توان یاریگر غایی روایت دوم دانست.

- **بازدارنده:** بازدارندگان در این روایت می تواند صیادان و دام هایشان (همان: ۲۰۰) و نیز منزلگاه نزه و خوش باشد که تجسم لذت های دنیوی است. حرکت دسته جمعی مرغان به منظور رهایی از دام، غفلت و فراموشی، گره های باقیمانده بر سر و پای آنها (همان: ۲۰۱)، منزل های خطرناک، سکون در یک مکان، و حجاب کوشک حضرت ملک و نور ایشان که در ابتدا به عنوان مانع و بازدارنده در طول مسیر در برابر مرغان قرار گرفته بود (همان: ۲۰۴)، از دیگر بازدارنده های فاعل است.



نمودار ۶: طرح دوم (داستان مرغان) «رسالة الطیر».

۴-۲-۴ پیرفت‌های روایی

در طرح اول روایت «رسالة الطیر»، بیش از هر چیز در روند روایت، با پیرفت انفصالی روبه‌رو هستیم؛ زیرا داستان با نصایح راوی به برادران حقیقت آغاز شده است و همین وصایا قرار است آنها را از مهلکه‌های مربوط به مسیر سلوک نجات دهد. پس وزنه پیرفت انفصالی در طرح اولیه بیشتر از سایر پیرفت‌هاست.

در رساله مرغان، داستان براساس پیرفت اجرایی و حرکت شکل گرفته است. آنجا که مرغان در مسیر رسیدن به کوه نهم هستند و از مسیرهای هولناک یعنی آزمون‌های راه عبور می‌کنند و حوادث منزلگاه‌های کوه هفتم و هشتم و حرکت به سمت کوشک و کاخ و بازگشت به منزل نخستین، همه می‌تواند پیرفت اجرایی داستان را تقویت کند. البته رگه‌هایی از پیرفت میثاقی نیز مشاهده می‌شود که همان بستن و شکستن پیمان‌هاست، اما جمع کنشگرها در این داستان باعث پویایی و حرکت قهرمان یا قهرمانان داستان شده است.

بیرفت انفصالی	بیرفت میثاقی	بیرفت اجرایی
نصایح راوی به برادران حقیقت نصایح سروش غیبی، کمک والی ولایت هشتم و نشان دادن مسیر کاخ حضرت ملک به آنها و در نهایت الطاف حضرت ملک و کمک او	پیمان مرغان برای عبور از هشت وادی و رهایی از بندهای باقی مانده	میل مرغان برای چریدن در مکانی نزه میل به آزادی از قفس و شوق و امیدی که مرغان آزاد در دل دیگر مرغان ایجاد کرده بودند. میل به رهایی و آزادی و از بین بردن تمام بندها و کمک والی ولایت هشتم به مرغان
نسبت پیکار بازیگر و بازدارنده	نسبت خواست و اشتیاق نسبت فاعل و مفعول	نسبت ارتباط شخصیت‌ها فرستنده و گیرنده

نمودار ۲. بیرفت‌ها و نسبت‌های روایت در «رسالة الطیر».

۳-۴ رساله «روزی با جماعت صوفیان»

۳-۴-۱ طرح روایت

روزی راوی با جماعتی از صوفیان در خانقاهی می‌نشیند که هر کسی به تعریف از شیخ خود بر می‌خیزد. راوی نیز حکایاتی از پندهای شیخ را بیان می‌کند. او در تبیین نظریات خود مثال گوی و داستان حکاک را بیان می‌کند، سپس اندکی از ستارگان می‌گوید و رموز آسمان را آشکار می‌کند و در نهایت، علت بسته بودن چشم باطن خود را جويا می‌شود. شیخ علت آن را شکم پر و درمانش را ساختن یک مسهل از تعلقات دنیا و بهره‌مندی از غذای حلال، قناعت و توکل می‌داند و سفارش می‌کند که اگر سالک از این مسهل‌ها پاسخی نگرفت، مجدداً آن را تکرار کند و هشدار می‌دهد کسی که پس از باز شدن دیده به مرحله قبل برگردد، دچار دردی بی‌درمان می‌شود. در ادامه، گفتگوهای سلوکی میان راوی و شیخ صورت می‌پذیرد. صوفیانی که داستان راوی را می‌شنوند، تأکید می‌کنند که شیخ تو بسیار داناست و اسرار زیادی را با تو در میان نهاده، اما راوی اصرار دارد که بسیاری از اسرار را نمی‌تواند بیان کند و ممکن است معاندان او را به قتل برسانند. این رساله نیز همچون «رسالة الطیر» از دو طرح اولیه و ثانویه تشکیل شده است؛ زیرا متضمن دو طرح کلی است که یکی از آنها دارای چهار محور است.

۴-۳-۲ طرح اول (راوی و همراهان)

- **فاعل:** راوی است که قصد دارد به منظور نمایاندن بزرگی شیخ خویش پاره‌روایت‌هایی را بیان کند.

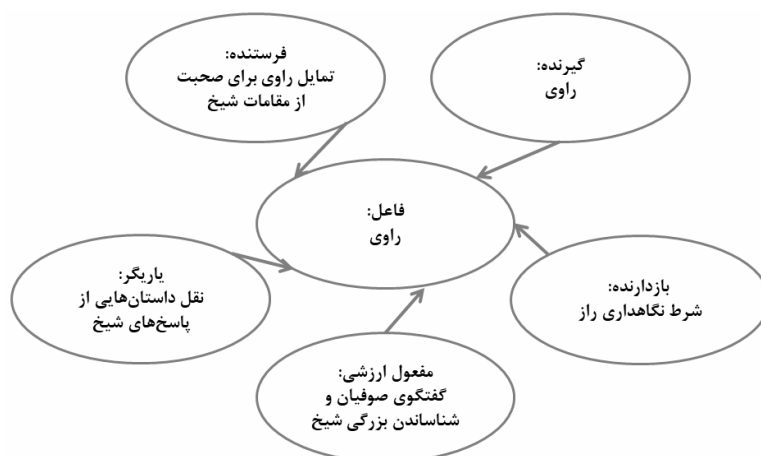
- **مفعول:** معرفت و شناساندن بزرگی شیخ بر شنوندگان.

- **فرستنده:** اراده راوی بر صحبت با گروه صوفیان و بیان و اثبات بزرگی شیخ.

- **گیرنده:** همراهان و صوفیان که خودشان سودبرندگان اصلی هستند.

- **یاریگر:** خرده‌روایات، نقل داستان‌هایی از شیخ، گفت‌و‌شنود، و پرسش و پاسخ بین شیخ و مرید است که در نهایت منجر می‌شود صوفیان به بزرگی شیخ پی ببرند. همه این نکات در قالب طرح دوم روایت به تفصیل بررسی شده‌اند.

- **بازدارنده:** کتمان سرّ، امری که مانع می‌شود مرید بتواند همه رازهایی را که شیخ به او گفته، به دیگران بگوید (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۵۰).



نمودار ۸: طرح اول (راوی و همراهان) در رساله «روزی با جماعت صوفیان».

۴-۳-۳ طرح دوم (گفتگوی شیخ و مرید)

- **فاعل:** راوی فاعلی است که در این طرح برای خواننده به‌عنوان پرسشگر نمایان می‌شود؛ زیرا او در ادامه داستان به دنبال یافتن پاسخ پرسش‌های خویش است.

- **مفعول:** در این روایت مفعول/هدف به مثابه خرده‌عناصر ضمنی طرح شده است که شامل تعالی و عبور از جهل و بازشدن دیده بصیرت در مواجهه با پرسش‌ها (همان: ۲۴۸)،

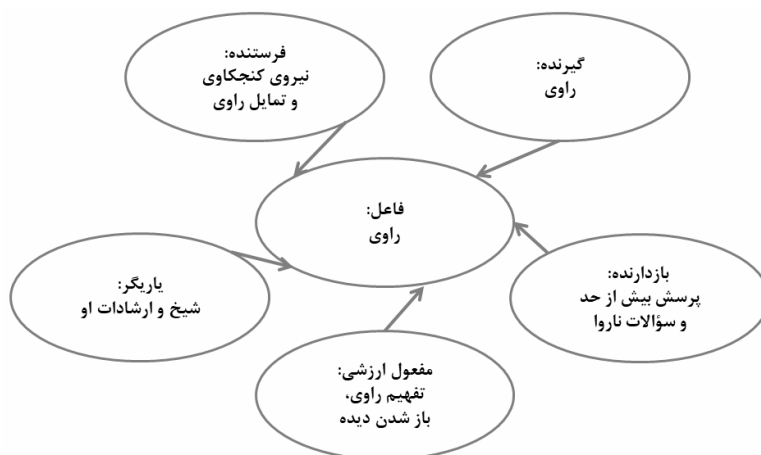
سیر در عوالم غیب و رؤیت حقیقت خود (همان: ۲۴۹)، و بهره‌مندی از لذات عالم غیب دانست (همان: ۲۵۰).

– **فرستنده:** کنجکاوی و تمایل راوی برای باز کردن دیده‌دل (همان: ۲۴۸).

– **گیرنده:** در این محور، گیرنده همان راوی داستان است؛ زیرا او در نهایت به هدف اصلی خود، که رسیدن به پاسخ و یافتن مسیر باز شدن دیده‌دل خود است، می‌رسد.

– **یارینگر:** یارینگر اصلی را می‌توان شیخ دانست که توصیه‌ها و ارشادات او راوی را در مسیر رسیدن هدف یاری می‌کند. مهم‌ترین ابزار شیخ در یاریگری خرده‌روایت‌هایی هستند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت. همچنین می‌توان توصیه‌هایی در خصوص خوردن مسهل؛ یعنی چیزی که یارینگر سالک در مسیر باز شدن دیده‌دل و رهایی از تعلقات دنیوی است (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۳۵۹)، چهل روز غذای حلال خوردن (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۴۸)، توکل، تقویت حواس باطن، تمثیل فاسق، ترک ماسوی الله و از بین بردن امتلا از تعلقات دنیوی، بازگشت به مسیر قبل از سلوک، دوری از حواس ظاهری و افشای راز و غفلت (همان: ۲۴۸-۲۵۰) را از مصادیق بواسطه این یاریگری‌ها برشمرد.

– **بازدارنده:** جهل و نادانی راوی و همچنین پرسیدن پرسش‌هایی که در نهایت شیخ آنها را ناوارد می‌داند، بازدارنده‌های محکمی در راه رسیدن به پاسخ پرسش‌های اوست. «چون این جنس سؤال و جواب در میان ما برفت، شیخ گفت این سؤال‌ها همه ناوارد بود.» (همان: ۲۴۷).



نمودار ۹: طرح دوم (گفتگوی شیخ و مرید) در رساله «روزی با جماعت صوفیان».

اما در طرح دوم، یعنی گفتگوی شیخ و مرید، چندین خرده‌روایت به چشم می‌خورد که هر کدام به تفصیل براساس نظریه گرماس بررسی شده‌اند:

۴-۳-۱ خرده‌روایت اول (حکاک و حرکت مهره)

- **طرح روایت:** روزی راوی از بازار می‌گذرد که به حکاکی برمی‌خورد که در حال ساختن گویی مدور است و پرسش‌هایی برای او پیش می‌آید. با خود می‌اندیشد که اگر گویی که حکاک آن را ساخته است، روی زمین گردان قرار بگیرد، همچنان می‌چرخد؟ شیخ می‌گوید: بلی برخلاف جهت چرخش زمین. راوی می‌پرسد: اگر مهره‌ها ده عدد بودند هم همچنان یکسان سیر می‌کردند؟ شیخ پاسخ می‌دهد مهره بزرگ‌تر و نزدیک‌تر به مرکز، در صورت مشخص بودن مسیر، زودتر به جایگاهش برمی‌گردد.

- **فاعل:** در روایت روایت، می‌توان حکاک را فاعل داستان دانست، اما در ژرف‌ساخت روایت، حکاک همان خداوند متعال است (سجادی، ۱۳۷۶: ۱۷۴).

- **مفعول:** با توجه به روایت، هدف ساختن مهره‌ای به شکل گوی از یک گوهر است که در ژرف‌ساخت روایت می‌تواند همان ساخت افلاک نه‌گانه باشد (همان). در واقع راوی چرخش افلاک را همچون چرخش گوی مدور بر روی چرخ تصور کرده است. از سویی، اهداف ضمنی دیگر چون نمایش صنعت و هنر (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۴۳)، زمین (همان: ۲۴۴) و تزئین افلاک در این روایت حضور دارد.

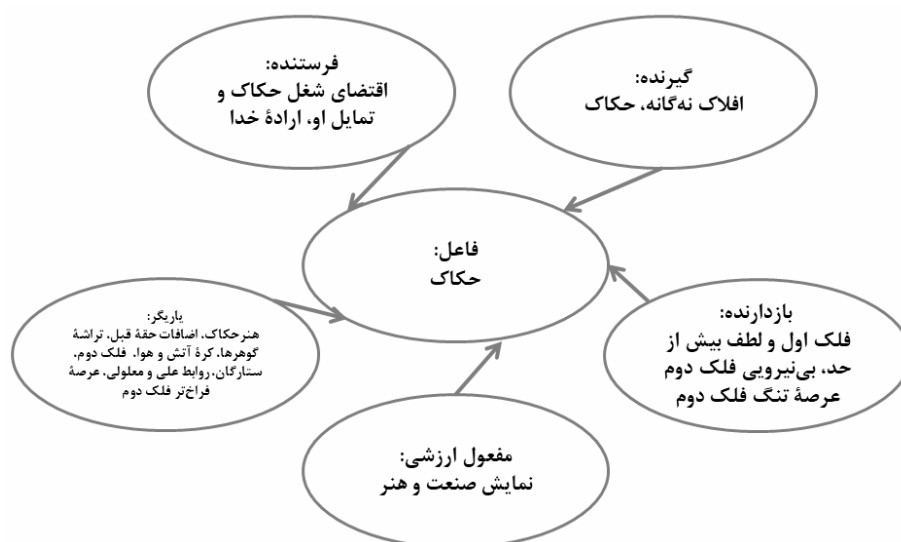
- **فرستنده:** اراده حکاک به آفرینش و ساخت گوی مدور و یا با نگاهی به ژرف‌ساخت روایت، اراده خداوند.

- **گیرنده:** گوی مدور یا همان افلاک نه‌گانه در سودمندی هست شدن.

- **یاریگر:** یاریگر می‌تواند اراده حکاک و فن ساخت مهره باشد، یا در نگاهی ژرف‌تر اراده و علم بی‌نهایت خداوند متعال یاریگر او در مسیر خلقت افلاک است. یاریگران ضمنی دیگری را که به کمک آن حقه دوم یا همان فلک دوم ساخته شده است، فضله یا اضافه حقه اول (همان: ۲۴۳)، تراشه گوهرها، کره آتش و هوا و فلک دوم (همان: ۲۴۴) و ستارگان (همان: ۲۴۵) می‌توان برشمرد.

- **بازدارنده:** در بخش نخست روایت به نظر می‌رسد که بازدارنده‌ای ذکر نشده است، اما

در بخش ساخت این جریان روایی، فلک اول نخستین بازدارنده داستان است؛ زیرا به سبب لطافت سرشار آن فاعل، نمی‌تواند آن را بپذیرد (همان: ۲۴۲). در کنار آن بازدارنده دیگر در مسیر رساندن نور ستارگان در فلک دوم به گفته‌ی راوی بی‌نیرو بودن فلک دوم است (همان: ۲۴۶). در نهایت، تنگ‌تر شدن عرصه‌ی فلک دوم را می‌توان به‌عنوان بازدارنده‌ی نهایی دانست.

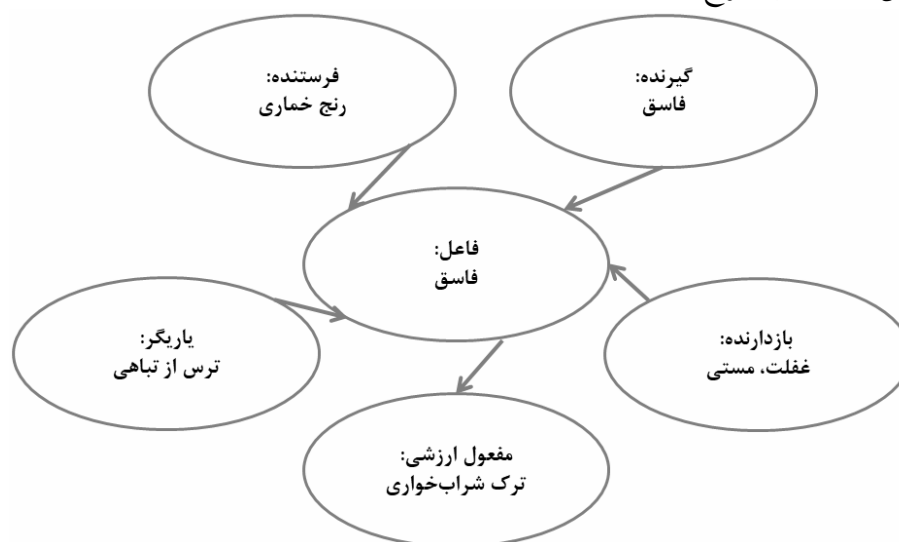


نمودار ۱۰: خرده‌روایت اول (داستان حکاک و ساخت حقه) در رساله «روزی با جماعت صوفیان».

۴-۳-۲-۳-۲ خرده‌روایت دوم (روایت فاسق شرابخوار)

- **طرح روایت:** فاسقی شرابخوار در مثال شیخ عنوان می‌شود که می‌خواهد به علت رنج خماری و تباه نشدن دنیا و آخرت خود قدم در مسیر ترک گناه بردارد. این تمثیلی از شیخ است برای بیان اهمیت و میزان بازدارندگی غفلت و فریبندگی دنیا در مسیر سالک.
- **فاعل:** در این روایت فاعل فاسقی است که رنج خماری او را ضعیف و بد حال کرده است؛ بنابراین تصمیم گرفته که به خدا بازگردد (همان: ۲۵۰).
- **مفعول:** بازگشت به خداوند و دریافت خیر دنیا و آخرت به‌واسطه‌ی آن.
- **فرستنده:** رنجی که فاسق از خماری و ضعیف شدن می‌کشد، فرستنده‌ی او به سمت مسیر خداوند است.

- **گیرنده:** سودبرنده از این ماجرا فاسق است؛ زیرا از ضعف و رنج خماری در مستی رهایی خواهد یافت.
- **یارینگر:** ترس از تباه شدن دنیا و آخرت به واسطه مستی.
- **بازدارنده:** غفلت، از دید شیخ، بازدارنده‌ای است که مانع فاسق برای رسیدن به حقیقت امر و هستی، همان خداوند متعال، می‌شود. از سوی دیگر، مستی بازدارنده دیگری است که پس از غفلت به سراغ فاسق آمده است (همان: ۲۵۰).



نمودار ۱۱: خرده‌روایت دوم (روایت فاسق شرابخوار) در رساله «روزی با جماعت صوفیان».

۴-۳-۴ پیرفت روایی

در روایت پیش‌رو که در دو طرح کلی تقسیم‌بندی شده است، عمده پیرفت‌هایی که بر طرح کلی حاکم است و وزن اصلی روایت را به دوش کشیده‌اند، در حوزه پیرفت انفصالی قرار می‌گیرند. در واقع پیرفت‌های انفصالی در روایت‌های سهروردی همچون گفتگوهای مرید و شیخ به منظور تفهیم او و حرکت مثبت ذهنی مرید از جهل به دانایی است که نقش تحریک‌کننده برای رسیدن به هدف را دارند و اساس آن، پاسخ‌های شیخ به پرسش‌های مرید است. در خرده‌روایت، شب‌هنگام فاسق شرابخوار از رنج خماری تلاش می‌کند تا اقداماتی برای ترک شراب داشته باشد، اما به علت ضعف جسمی و روحی موفق نمی‌شود به عهد و پیمان خود عمل کند و صبح دوباره به اصل خود بازمی‌گردد، و به‌نوعی روایت

به سمت پیرفت میثاقی جریان دارد. بنابراین با وجود مشهود بودن هر سه پیرفت، داستان «روزی با جماعت صوفیان» بیش از هر چیزی بر اساس پیرفت انفصالی استوار شده است.

پیرفت انفصالی	پیرفت میثاقی
گفتگوی شیخ و مرید در خصوص چگونگی آفرینش آسمان‌ها و رسیدن نور به ماه و خورشید و به طور کلی تمامی گفتگوهای میان شیخ و مرید بازگشت به شرابخواری توسط فاسق	پیمان فاسق شرابخوار در جهت ترک شراب و رسیدن به خیر دنیا و آخرت
نسبت پیکار یاربگر و بازدارنده	نسبت خواست و اشتیاق نسبت فاعل و مفعول

نمودار ۱۲: پیرفت‌ها و نسبت‌های روایت در رساله «روزی با جماعت صوفیان».

۵- نتایج تطبیقی

همان‌گونه‌که در روش پژوهش اشاره شد، نتایج این پژوهش حاصل تطبیق عنصر تقابل و رویارویی نموداری کنشگران در سه رساله مذکور است و عملاً فهم ساختار روایت سهروردی با گذر از قلمرو تک‌روایت‌ها ممکن می‌شود زیرا تحلیل‌های تطبیقی می‌توانند الگو را در خدمت پدیدار درآورند و به عرصه‌ی چرایی‌ها وارد شوند. نتایج این برهم‌چینش را می‌توان به‌صورت زیر تفسیر و تبیین کرد.

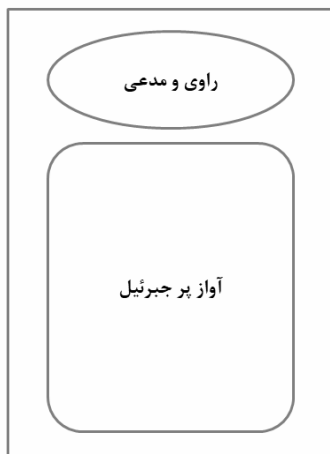
۱- پس از بررسی ساختاری همه‌ی این رسائل از منظر نقد نظام تقابلی‌های گرماسی، به‌نظر می‌رسد شکل روایت «رساله الطیر» بسیار کامل‌تر و جذاب‌تر از دو رساله‌ی دیگر است؛ زیرا به‌ویژه طرح دوم رساله‌ی مذکور، یعنی روایت مرغان، ضمن برخوردارگی از استانداردهای

مورد انتظار گرماس در ارتباط با ساختار یک روایت کامل، نمونه و سوژه کامل تری نسبت به دو متن دیگر بوده و توانسته است با کنشگران تعریف شده چهارچوبی ساختارمند را در برابر مخاطب به تصویر بکشد. اما باید در نظر داشت که «رسالة الطیر» خود بالاستقلال متن خلاقه سهروردی نیست و باید استیلای اندیشه والد متن را که همان بوعلی سیناست، بر نظام ساختاری آن در پس ذهن داشت. اما با توجه به اینکه این اثر سواى مترجم بودن آن، از زاویه نگرش شیخ اشراق به عنوان متنی مستقل ارائه شده است و مخاطب نمی تواند به تمامی ظرائف خلاقیت سهروردی در روایت پردازی آن دست یابد، باز هم زاویه دید اوست که این متن را قوامی نو بخشیده است.

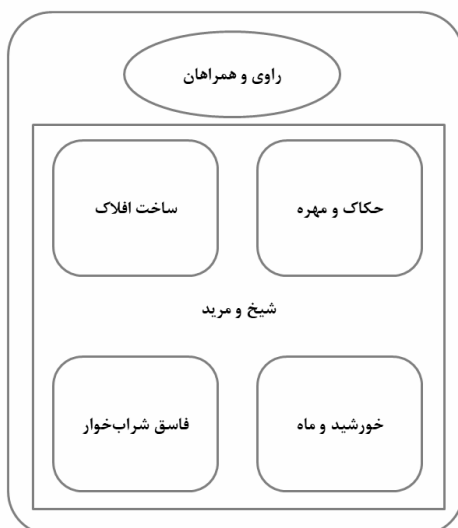
روایت راوی و همراهان



در گام بعدی، و در بازنگری تطبیقی، می توان «آواز پر جبرئیل» را به عنوان رساله ای چهارچوب مند از منظر نظام ساختاری گرماس معرفی کرد و بافت و لایه های روایی تودرتوی آن می تواند سهم مهمی در تبیین ذهن و خلاقیت سهروردی در روایت پردازی داشته باشد. در این رساله، غالب کنشگرها و شخصیت ها در جایگاه مربوط به خود قرار گرفته اند و تقابل های کنشگرانی همچون پیر، خواب، شمع، در شهر و صحرا و ناکجا آباد و خیاطت که به ترتیب در ژرف ساخت عبارت اند از عقول ده گانه، غفلت، عقل، عالم محسوسات، عالم مثال و رمز فیض رسانی بیانگر این ادعاست که سهروردی ضمن استفاده از طرح تقابلی در دو ساحت رو ساخت و ژرف ساخت، هم در تبیین اندیشه فلسفی خود بهتر عمل کرده و هم در ایجاد وجه جذابیت و مقبولیت برای مخاطب خود نسبتاً موفق بوده است.



رساله «روزی با جماعت صوفیان» که غالب آن پرسش و پاسخ‌هایی است که راوی آنها را از مرشد خود با هدف کسب معرفت می‌پرسد، به‌طور کلی روایت استاندارد و کاملی از منظر گرماس نیست. شاید بتوان یکی از دلایل عدم جذابیت آن را علاوه بر این موضوع، خیالی بودن داستان و همچنین عملکرد انفعالی فاعل و عدم جایگیری درست عناصر در نظام تقابلی دانست. این رساله همچون سایر رسائل سهروردی براساس دو بخش متشکل از ژرف‌ساخت و روساخت انسجام یافته است، اما درنهایت می‌توان رساله «روزی با جماعت صوفیان» را نمونه‌ای از روایت لایه‌ای توصیف کرد.



۲- براساس پژوهش حاضر، کنشگر مفعول/هدف این سه رساله یک مفعول ارزشی است که هدف نهایی آن معرفت‌افزایی است. بنابراین سهروردی درصدد نقل یک روایت، آن‌طور که باید و شاید، نبوده است؛ لذا مشاهده می‌شود که در اکثر روایت‌های شیخ اشراق، خود اصل روایت‌پردازی و پروراندن ساختاری جذاب برای مخاطب هدف ثانویه اوست. شایان توجه است که در روایت‌پردازی سهروردی، این هدف اولیه گاهی آنقدر مهم است که هدف دوم را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. عدم پابندی او به کاربرت نقش‌های کنشگران در ساخت روایی از منظر گرماس، بدان معناست که فرم کامل را فدای هدف اولیه خود یعنی معرفت‌افزایی می‌کند و از سنت روایت‌پردازی او چنین بر می‌آید که صرفاً ابزار روایت را بهانه‌ای برای تبیین آرای فلسفی خود می‌داند. بنابراین مشاهده می‌شود که در کاربرت پیرفت‌های سه گانه، از پیرفت انفصالی بیشتر بهره جسته است.

نتیجه دیگر در حوزه مفعول/هدف، یگانگی هدف غایی در تمامی این داستان‌پردازی‌هاست؛ یعنی می‌توان مفعول ارزشی «رسیدن به آرامش و رهایی» را به‌عنوان مفعول کلان همه روایت‌های سهروردی معرفی کرد. حتی در دیگر رسائل او چون «فی حالت الطفولیه» نیز شیخ اصرار دارد که تفهیم کند تمامی تلاش‌های مرید و مراد در نهایت به مفهوم «آسایش و رهایی» منتهی خواهد شد. تمام این مفاهیم در رسائل دیگر سهروردی نیز تکرار شده است، چه آنجایی که در «آواز پر جبرئیل» شیخ قصد دارد با توصیه‌ها و نصایح خود سالک را به مکانی امن در اقیانوس معرفت الهی برساند و چه آنجایی که در «رسالة الطیر» مرغان بر آنند که در نهایت به سرزمین رهایی و مامنی امن دست یابند. و سرانجام در رساله دیگر خود، یعنی «روزی با جماعت صوفیان» هدف از تکامل را بهره‌مندی از لذت وصال و فراغت حاصل از آن بر می‌شمارد. گویی سهروردی در نقطه غایی نظام تقابل‌ها در تلاش است که رسیدن به آرامش را به‌عنوان نقطه پایان حرکت قهرمان تثبیت کند.

۳- در هر سه روایت مورد نظر، نخست یک مواجهه و گفتگوی اولیه میان کنشگران صورت پذیرفته و سپس با چند خرده‌روایت مرتبط به روایت اصلی یا طرح ثانویه، داستان‌ها شکل کامل‌تری پیدا کرده‌اند. نکته مهم در اینجا است که ویژگی مشترک همه آن خرده‌روایت‌ها تشکیل یکپارچه کنشگر یاری‌دهنده به‌صورت یک الگوی فراگیر است و مشاهده می‌شود

که الگوی تکراری گفتگوی شیخ و مرید که مشترک در هر سه روایت است، در واقع حاوی خرده‌روایت‌هایی است که در لباس یاریگر برای رسیدن فاعل و قهرمان داستان به مفعول ارزشی ظاهر شده‌اند. از سوی دیگر، در بیان الگوی مشترک این رسائل پیداست که تمامی این روایت‌ها چندلایه و دارای ساختاری تودرتو هستند. در رساله «روزی با جماعت صوفیان» یک طرح اصلی که همان مواجهه صوفی با هم‌مسلمانان خود است، مشاهده می‌شود، اما در گام بعدی، الگوی تکرار شونده شیخ و مرید ظهور پیدا کرده است که طرح ثانویه روایت را تشکیل می‌دهد و هم‌راستا با هدفی که دنبال می‌کند، خرده‌روایت‌هایی در بطن داستان توسط راوی کل گنجانده شده است. همین الگو بنای داستان را در «رساله الطیر» و هم‌نشینی برادران حقیقت با شیخ تشکیل داده که طرح ثانویه آن نیز همان داستان مرغان است. در رساله «آواز پر جبرئیل» نیز همین رویکرد روایی در جریان یک نزاع فلسفی و عرفانی در شاکله روایتی دیگر به‌عنوان طرح ثانویه بیان شده است. شیوه روایت‌پردازی لایه‌ای که گویی سهروردی اساس کار خود را بر مبنای آن نهاده است، در حقیقت، هر کدام به‌طور مستقل نقش کنشگری دارند.

۴- از موارد مهمی که در تحلیل تطبیقی میان سه روایت مشاهده می‌شود، حضور و تأثیر افلاک نه‌گانه در روساخت و عقول ده‌گانه در ژرف‌ساخت روایت و تأثیر آن در شکل‌گیری فرم و ریخت روایی است. حضور و استیلای این مفهوم در ذهن و دیدگاه سهروردی، روش او را نسبت به عناصر داستان و ساختار روایت تشخص می‌دهد. تمرکز و کاریست افلاک نه‌گانه در نظام فلسفی او، به یک طرح مشابه از منظر گراماسی رسیده است که نقش الگوشدگی در ساختار رسائل سهروردی را دارد. در داستان «آواز پر جبرئیل» و با توجه به لایه‌ای بودن روایت، این مفهوم از زبان شیخ و در قالب تمثیل رکوه‌ای تو در تو و تشبیه عقول ده‌گانه به ده پیر مرشد ظهور یافته است و غرض سهروردی در بیان ساختار افلاک، شرح و تفسیر چونی و چگونگی مسیر سالک خواهد بود. اما نکته مهم و کلیدی اینجاست که این رویکرد ژرف‌ساختی به فرم روایی تسری یافته و مفهوم ساختاری قوی‌تری را تبیین می‌کند و نمود این نوع روایت‌پردازی در این رساله می‌تواند همان رمزی باشد که صاحب اثر توسط آن نیم‌نگاهی به یک سلسله‌مراتب میان عقول و افلاک و مراحل سلوک داشته است. در «رساله الطیر» مشاهده می‌شود که تمثیل کوه‌های

نه گانه به منظور بیان مسیر حرکت مرغان و تشبیه والی ولایت هشتم به حضرت ملک، و افلاک به کوه‌ها و تشبیه به عقول راهنمای انسان‌ها توسط راوی صورت می‌پذیرد. یا در روایت «روزی با جماعت صوفیان»، اشاراتی ویژه در ضمن پرسش‌های مرید نسبت به افلاک نه گانه و شیوه وجود آمدن آنان مشاهده می‌شود. می‌توان در بررسی تطبیقی با عطف نظر به وجه کنشگری این تصویر در الف (خلقت افلاک از باقیمانده فلک قبلی، ب) نظام لایه‌ای آن، ج) تسری آن به مسیر سلوک و تأکید بر چندمرتبه‌گی و مرحله‌مرحله بودن آن، تلاش سهروردی را در کاربست تمثیل افلاک و عقول در ژرف‌ساخت هر روایت، به تشکیل یک الگوی لایه‌ای در روساخت و فرم را به‌خوبی مشاهده کرد. همچنین او در فرم نیز تلاش دارد که در راستای رسیدن به هر طرح و حکایتی، از حکایت پیشین گذر کند و سلسله‌مراتب نه گانه افلاک و پیوستگی و لایه در لایه بودن آن را در شکل روایی رسائل خود تداعی و تجسم نماید.

۵- همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، سهروردی در بهره‌مندی از پیرفت‌ها هم الگوی مشابهی را دنبال کرده است و ضمن استفاده از سایر پیرفت‌های اجرایی و میثاقی می‌توان قدرت پیرفت انفصالی را در آثارش مشاهده کرد؛ البته در «آواز پر جبرئیل»، پیرفت اجرایی علی‌رغم عدم حضور پیرفت میثاقی رؤیت می‌شود. در «رسالة الطیر» و داستان مرغان و حرکت آنها به سمت کوه نهم و دیدار با حضرت ملک، تأکید روی پیرفت اجرایی است، اما باز هم سهروردی به‌واسطه استیلاهی هدف اولیه، از دو پیرفت میثاقی و انفصالی بهره جسته است و در طرح اولیه روایت که لایه بیرونی به حساب می‌آید، همان پیرفت انفصالی در بخش نصایح پیر به مرید به کار برده شده که در گفتگوها و ارشادات پیر و مریدان مصداق یافته است. از همه مهم‌تر در «رسالة الطیر»، می‌توان نفس روایت مرغان را نوعی ابزار در ایجاد پیرفت انفصالی روایت اولیه دانست که در قالب نظام گفتگویی و ارشادی طرح می‌شود؛ البته در این روایت، حضور پیرفت میثاقی نیز تا حدودی خودنمایی می‌کند، اما در نهایت، وزنه روایت روی پیرفت انفصالی است. در روایت «روزی با جماعت صوفیان» انتظار الگوی مألوف و مورد علاقه سهروردی که ناشی از اهمیت گفتگوی شیخ و مرید به‌منظور یافتن معرفت و دانایی است، محقق می‌شود، البته تا حدودی رگه‌هایی از پیرفت میثاقی نیز دیده خواهد شد. اما در نهایت و با بررسی تطبیقی، روایات سهروردی در

تحلیل کلان، بر مدار پیرفت انفصالی شکل خواهد گرفت.

۶- در جمع‌بندی نهایی از بررسی‌های صورت گرفته روی رسائل سه‌گانه شیخ اشراق می‌توان علت عدم گیرایی و جذابیت آنان را از نظر گاه گرماس، در عدم جایگیری و کاربست کنشگرهای تقابلی به صورت کامل دانست؛ زیرا با وجود آنکه روش گرماسی با انعطاف‌پذیری ویژه خود توانست به نظام الگویی کلانی در تحلیل ساختاری حکایات سهروردی دست یابد، اما در نهایت عدم حضور فعال کنشگران در شش جایگاه تقابلی مورد بحث به‌عینه مشاهده می‌شود. نکته قابل توجه، رویکرد سهروردی در بهره‌مندی از سیالیت کنشگرهاست، زیرا تکرار عناصر داستان به عنوان چند کنشگر در یک روایت می‌تواند به ضعف در پیکره روایت پردازی تعبیر شود. بنابراین، عدم توجه سهروردی به فرم به‌عنوان هدف اولیه، خلأ حضور کنشگران در جایگاه خود و بهره‌مندی از تکنیک سیالیت در نظام تقابل‌ها را می‌توان دلایل اصلی عدم جذابیت و گیرایی روایات او از زاویه دید گرماس دانست. البته باید همچنان توجه داشت که «رسالة الطیر» به‌ویژه در طرح دوم، یعنی روایت مرغان، توانسته است ساختاری نوین و چهارچوب‌مند براساس الگوی کنشی گرماس به خواننده نشان دهد، اما خلاقه نبودن آن تا حدودی این توانایی را به حاشیه کشانده است.

پی‌نوشت‌ها

1. algirdas julius greimas

۲. نظریه کنشی سوریا (Souriau) که برای تئاتر، شش کنشگر پیشنهاد کرده بود.

3. structural semantics

4. agent of activism

5. subject

6. hero

7. object

8. sender

9. receiver

10. helper

11. opponent

۱۲. محور خواسته در بین قهرمان و هدف او قرار گرفته است، قهرمان کنشگری است که علیت وجود او در داستان رسیدن به هدف عنوان شده و همواره در مسیر به دست آوردن آن در حرکت است.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۳۹

۱۳. محور قدرت در میان یاریگر و بازدارنده معنا می‌شود، به گونه‌ای که قهرمان داستان همان‌طور که در مسیر رسیدن به هدف گام برمی‌دارد، یاریگران به عنوان نیروهای کمک‌رسان ظاهر می‌شوند و قهرمان را به مفعول ارزشی نزدیک‌تر می‌کنند.

۱۴. گرماس محور ماموریت را جزئی جدانشدنی از رابطه میان فرستنده و گیرنده دانسته است. همان‌طور که می‌دانیم به باور او فرستنده کنشگری است که قهرمان را مجاب می‌کند تا در مسیر رسیدن به هدف گام بردارد.

15. executive chain

16. covenant chain

17. detachable chain

۱۸. مشکى که رمزى از افلاک نه گانه و «دو عنصر، یعنی خاک و آب» است (سجادی، ۱۳۷۶: ۱۵۳).

۱۹. مرغان را «رمز ارواح انسانی دانسته‌اند که از آسمان فرود می‌آیند و اسیر جسم می‌شوند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۴۰۴).

فهرست منابع

آتش سودا، محمد علی و سمیرا صادقی (۱۳۹۱). «ساختار داستان‌های شیخ اشراق بر اساس الگوی ولادیمیر پراپ»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، شماره ۲۷، صص ۱-۲۱.
اسکولز، رابرت (۱۳۸۳). *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*، فرزانه طاهری، تهران: آگه.
ایگلتون، تری (۱۳۸۰). *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
برتس، هانس (۱۳۸۴). *مبانی نظریه ادبی*، محمد ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
برسلز، چارلز (۱۳۸۶). *درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی*، مصطفی عابدینی‌فرد، تهران: نیلوفر.

پرینس، جerald (۱۳۹۷). *روایت‌شناسی، درآمدی به روایت‌شناسی*، هوشنگ رهنما، تهران: هرمس.
پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹). *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران: سخن.
تایسن، لیس (۱۳۸۷). *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*، ترجمه مازیار حسین زاده و فاطمه حسینی، ویراسته حسین پاینده، تهران: حکایت قلم نوین.

تقی نژاد رودبند، فاطمه (۱۳۹۴). «نقد ساختاری روایت در رساله لغت موران سهروردی»، *مجموعه مقاله‌های دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه محقق اردبیلی، صص ۷۹۴-۸۰۶.

تولان، مایکل جی (۱۳۸۳). *درآمدی نقادانه- زبان‌شناختی بر روایت*، ترجمه ابولفضل حرّی، تهران: انتشارات بنیاد سینمایی فارابی.

- جعفری، فاطمه (۱۳۸۸). نقد روایی آثار داستانی شیخ اشراق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- جوادی، مهدیه (۱۳۸۹). تحلیل ساختاری داستان‌های فارسی سهروردی بر مبنای شیوه پراپ، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه پیام نور.
- رضایی، لیلا و میثم قلخان‌باز (۱۳۹۹). «بررسی ساختار روایت در رساله فی حقیقت العشق سهروردی»، *ادبیات عرفانی*، شماره ۲۲، صص ۳۳-۵۸.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۶). شرح رسائل فارسی سهروردی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- سجودی، فرزانه (۱۳۸۸). *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل*، تهران: علمی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). *نقد ادبی*، تهران: فردوس.
- شفیعی، سمیرا و محمد رضا شعیری (۱۳۹۹). «تحلیل و بررسی رابطه ساختار روایی و فرایند تولید ارزش در گفتمان (مطالعه موردی: رساله الطیرهای فارسی و عربی)»، *نقد و نظریه ادبی*، سال ۵، شماره ۲، صص ۲۰۳-۲۳۰.
- صمدی، کلثوم (۱۳۹۰). *سیر تطور و تحول رساله‌الطیرها در ادب فارسی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- علوی مقدم، مهیار و پورشهرام، سوسن (۱۳۸۷). «کاربرد الگوی کنشگر گرماس در نقد و تحلیل شخصیت‌های داستانی نادر ابراهیمی». *نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*، شماره ۸، صص ۱۳۰-۱۰۷.
- گرین، کیت و لیبهان، جیل (۱۳۸۳). *درسنامه نظریه و نقد ادبی*، لیلا بهرامی محمدی و دیگران، تهران: روزنگار.
- مکاریک، ایرناریما (۱۳۹۰). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- منصور سیف‌آباد، بهناز (۱۳۸۸). *ریخت‌شناسی داستان‌های فارسی شهاب‌الدین سهروردی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه الزهرا.
- هوشنگی، مجید و فاطمه جعفری (۱۳۹۴). «تحلیل و بررسی رساله عقل سرخ شیخ اشراق، بر اساس نظریه روایت تودوروف»، *پژوهش‌های ادبی*، شماره ۴۷، صص ۱۴۹-۱۶۸.
- Kwait, J. (2008). *From Ariestotle to Gabriel: A summary of the narratology literature for story technologies*. UK: The Open University.
- Hebert, L. (2005). *Tools for Text and Image Analysis*. Julie tabler. Available at <http://www.signosemio.com>.

References

- Atash sowda, M. A. & S. Sadeqi (2012). The structure of Sheikh Eshraq's stories based on the model of Viladimir Propp. *Mitho-Mystic Literature*. Summer. No. 27. pp 1-21.
- Alavi Moghaddam, M & Poorsharam, S. (1399). "The application of Greimas's action pattern in criticism and analysis of anecdotal characters of Nader Ebrahimi". *Researches on mystical literature*. No. 8. pp 130-107.
- Bertens, H. (2005). *Literary Theory: The Basics*. Translated by M. Abolqasemi. Tehran: Maahi.
- Bressler, Ch. (2007). *Literary Criticism: an Introduction to Theory and Practice*. Translated by M. Abedini Fard. Tehran: niloofar.
- Eagleton, T. (2001). *Literary Theory: An Introduction*. Translated by A. Mokhber. Tehran: Markaz.
- Hebert, L. (2005). *Tools for Text and Image Analysis, Julie tabler*. available at <http://www.signosemio.com>
- Jafari, F. (2009). Narrative criticism of Sheikh Ashraq's fictional works. Master's thesis. Tehran: Tarbiat Modares University.
- Javadi, M. (2010). Structural analysis of Suhrawardi's Persian stories based on the Propp method. Master's thesis. Tehran: Payame Noor University.
- Kwait, J. (2008). *From Ariestotle to Gabriel: A summary of the narratology literature for story technologies*. UK: The Open University.
- Makaryk, I. R. (2011). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*. M. Mohajer & M. Nabavi. Tehran: Agah.
- Mansour Seifabad, B. (2008). Morphology of Shahabuddin Suhrawardi's Persian stories. Master's thesis: Tehran: Tarbiat Modares University.
- Pournamdariyan, T. (2010). *Aghle Sorkh: sharh va tavile dastanhaye ramzie sohrevardi*. Tehran: Sokhan.
- Prince, G. (2018). *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*. Translated by H. Rahnama. Tehran: Hermes.
- Rezaei, L. & M. Ghalkhanbaz (2020). "A Study on Narrative Structure of Fi Haqiqat al-'Ishq (On the Reality of Love) Treatise by Suhrawardi". *Mystical Literature*. Vol. 12. Issue 22. pp 33-58.
- Samadi, K. (2011). The course of development and evolution of Risalat al-Tayrah in Persian literature. Master's thesis: Tehran: Tarbiat Modares University.
- Scholes, R. (2004). *Structuralism in Literature*. Translated by F. Taheri. Tehran: Agah.
- Shamisa, S. (1999). *Literary Criticism*. Tehran: Ferdows.

- Shafiee, S. & H. Shairi (2021). "A Study of the Relationship between Narrative Structure and the Process of Value Production in Discourse Case Study: *Persian and Arabic Risalat al-Tayrs*". *Literary criticism and theory*. Vol. 5. Issue 2. Serial 10. pp 203-230.
- Sjjadi, J. (1977). *A Descriptive Writing on Sohrevardi's Rasael e Farsi*. Tehran: Islamic Sciences and Culture Academy.
- Sohrevardi, Sh. (2001). *Collection of works of Sheikh Ashraq*. H. Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Sojoodi, F. (2009). *Semiotics: Emiotics: Theory and Practice*. Tehran: Elmii Taqqinejad Roudboneh, F. (2015). "Structural criticism of narrative in Loqqate Moran of Suhrawardi". *Collection of articles of the 10th International Conference on the Promotion of Persian Language and Literature*. Mohaghegh Ardabili University. Pp. 794-806.
- Toolan, M. J. (2004). *Narrative a Critical Linguistic Introduction*. Translated by A. Horri. Tehran: Farabi Cinema Foundation.
- Tyson, T. (2008). *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. Translated by M. HosseinZadeh & F. Hoseini. Edited by H. Payandeh. Tehran: Ghalame Novin.
- Houshangi, M. & Fatemeh J. (2015). "Analysis of the treatise Aqle Sorkh" by Sheikh Eshraq, based on Todorov's narrative theory". *Literary Research*. Vol. 47. Pp. 149-168.



Comparative Analysis of Actantial Model in Suhrawardi's Persian Epistles from the Perspective of Greimas¹

Majid Houshang²
Arefeh Hojjati³

Received: 2022/10/07

Accepted: 2022/12/09

Abstract

One of the major approaches to understanding the structure of narrative is its analysis based on Greimas's system of binary oppositions. Greimas strived to achieve a comprehensive pattern in analysis of stories by dividing the actants into three binary oppositions and a tripartite division of events. This research aims to comparatively analyze the narrative structure in three Persian epistles of Suhrawardi by applying Greimas theoretical framework. The findings of the research point to the lack of formation of a complete narrative based on the actants in Greimas model. The reason is the dominance of knowledge-building, as the primary goal, over the narration form, as the secondary goal of Suhrawardi. As one of the consequences of this dominance, we can point to the spread of disjunctive progression across the epistles, which also arose from the dominance of discourse over structure. The research also reveals the formation of the same form of narration in terms of the system of actants and the type of layered narration. This style of processing the story indicates Suhrawardi's understands of the concept of the nine planets and their connection with the soul. The similarity in the object/aim actant as a conceptual matter and the weakness in form indicators are other findings of this comparative study.

Keywords: Structural criticism, Greimas, Suhrawardi, "Ruzi ba jama'at Sufiyyaan" (A day with the community of Sufis), "Awaz-i par-i Jebra'il" (The chant of Gabriel's wing), "Risalat al-tayr" (Epistle of the birds).

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41947.2406

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding author). m.houshang@alzahra.ac.ir

3. MA in Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. arefe997@gmail.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۹-۴۵

تحلیل عناصر واژگانی ترجمان الاشواق ابن عربی بر مبنای رویکرد زبان‌شناسی زیست‌محیطی^۱

علی صفایی سنگری^۲

الهام کارگر^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸

چکیده

زبان‌شناسی زیست‌محیطی از رویکردهای نوین در پژوهش‌های زبان‌شناختی است که از دریچه‌ای جدید به مطالعه درباره ارتباط بین زبان و محیط طبیعی-اجتماعی گویشوران آن می‌پردازد. به عقیده زبان‌شناسان زیست‌محیطی، محیط جغرافیایی و شرایط اقلیمی موجب تنوعات زبانی و به تبع آن، تفاوت‌های فکری و فرهنگی در یک محیط می‌شود. ترجمان‌الاشواق سروده محی‌الدین ابن عربی، از اندیشمندان و عارفان برجسته عرفان اسلامی، است که ترسیم‌کننده احساسات عاشقانه وی نسبت به نظام، دختر شیخ مکین‌الدین، در سال‌های اقامت شاعر در مکه است. ابن عربی در این اثر، برای بیان حالات خویش و وصف ویژگی‌های معشوقش، از زبانی بهره می‌گیرد که دارای یک‌سری همبسته‌های معنایی متناسب با محیط مکه و شرایط زیست‌کاربران آن محیط است. از منظر زبان‌شناختی، این اثر تصویرگر یک جامعه زبانی و شبکه واژگانی ویژه است که می‌تواند معرف گفتمان خاص

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.42035.2410

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.30.6.5

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران، (نویسنده مسئول).

Safayi.ali@guilan.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران.

kargar.elham1367@gmail.com

زیست‌بوم شاعر و معشوق او باشد. در پژوهش حاضر، با روشی توصیفی-تحلیلی و با رویکرد زبان‌شناسی زیست‌محیطی، این دایره‌واژگانی را براساس مؤلفه‌ها و شاخصه‌های جامعه‌زیستی، فکری و فرهنگی ابن عربی دسته‌بندی و تحلیل می‌کنیم. ازجمله نتایج این پژوهش، همبستگی محیط طبیعی با زبان و بالتبع فرهنگ و نحوه‌بیش و جهان‌بینی ابن عربی به‌عنوان یکی از کاربران آن محیط است.

واژه‌های کلیدی: زبان‌شناسی زیست‌محیطی، گفتمان، ابن عربی، ترجمان‌الاشواق.

۱- مقدمه

همواره بین زبان و محیط اقلیمی سخنوران رابطه‌ای تنگاتنگ و تعاملی دوسویه برقرار است. چنان که می‌توان گفت عامل جغرافیایی و شرایط اقلیمی از مهم‌ترین عوامل ایجاد تنوعات و تفاوت‌های زبانی در زیست‌بوم‌های مختلف است. «مکان از دیرباز در مقیاس‌های مختلف کشور، منطقه، ایالت، شهر، محله و یا یک مجموعه ساختمانی به‌عنوان عنصر اصلی وابسته به گونه‌ی زبانی مطرح شده و مقوله‌ی جغرافیا غالباً در توضیحات گونه‌ی زبانی تأثیر داشته است. از قرن نوزدهم گویش‌شناسان با ارائه‌ی تحقیقات خود به‌صورت مشروح و طبقه‌بندی‌شده و ترسیم نقشه‌ها نشان داده‌اند که چطور زبان از جایی به‌جای دیگر تغییر می‌کند» (مستری، ۱۳۹۸: ۲۶۸).

در نتیجه از آن‌جاییکه هر زبانی برای تعامل با محیط اطراف خود ابزار زبانی و گنجینه‌های واژگانی خاص خود را در اختیار دارد، با توجه به محیط طبیعی و شرایط فرهنگی-اجتماعی خاص هر منطقه، همواره شاهد یک نوع ساختار زبانی خاص برای آن محیط خواهیم بود. این موضوع یکی از موارد مهم و مورد بحث در نظریه‌ی زبان‌شناسی زیست‌محیطی است. «زبان‌شناسی زیست‌محیطی^۱ یکی از رویکردهای نوین در مطالعات زبان‌شناختی است که به بررسی تعامل میان یک زبان خاص، محیط جغرافیایی و نوع تفکر کاربران آن محیط در ارتباط باهم می‌پردازد. این دانش در دهه‌ی ۱۹۷۰ با مطالعات هاگن^۲، زبان‌شناس آمریکایی - نروژی، به عرصه‌ی پژوهش‌های زبانی وارد شد. هاگن با اشاره به رابطه‌ی میان زبان و محیط زیست، اصطلاح اکولوژی زبانی را «شناخت ارتباط میان یک زبان

و محیط می‌داند» (Haugen, 2001: 57).

به تدریج این تعامل و ارتباط دوسویه میان زبان و نوع زیست‌بوم، بسترهای فرهنگی و اجتماعی گویشوران را نیز دربرگرفت. به طوری که امروزه در زبان‌شناسی زیست‌محیطی - به عنوان یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی اجتماعی - شرایط خاص محیطی و اقلیمی و شیوه تفکر و نوع بینش کاربران یک محیط شاخصه‌های مهمی تلقی می‌گردند که می‌توانند یک جامعه زبانی مستقل و قلمرو واژگانی متفاوتی را در ساختار یک محیط ایجاد کنند.

محمی الدین ابن عربی ترجمان‌الاشواق را در سال‌های اقامت خویش در سرزمین مکه در دیدار با نظام، دختر شیخ مکین الدین، سروده و اثر او تصویرگر دلدادگی شاعر نسبت به نظام و توصیف زیبایی‌های ظاهری و باطنی وی است. ابن عربی در شرح حالات و احساسات خویش در این کتاب از یک سری مؤلفه‌ها و همبسته‌های معنایی بهره می‌گیرد که وابسته به سرزمین مکه و زیست‌بوم شاعر و معشوق وی است. به بیان دیگر، از منظر زبان‌شناسی زیست‌محیطی، تعامل محیط، زبان و تفکر در ترجمان‌الاشواق نوعی گفتمان و فرهنگی خاص را برای ابن عربی در خلق این اثر ایجاد کرده است که این امر در پژوهش حاضر با هدف کشف ارتباط دوسویه میان نظام زبانی و نظام زیستی ابن عربی در این اثر و با روشی توصیفی-تحلیلی تحلیل و ارزیابی می‌شود تا خواننده را با میزان تأثیرپذیری ناخودآگاه ابن عربی از زبان و محیط جامعه خویش در آفرینش اثرش آشنا سازیم.

۲- پیشینه پژوهش

در ایران زبان‌شناسی زیست‌محیطی و مسائل مربوط به آن هنوز چنان‌که باید شناخته شده نیست و تعداد پژوهش‌های تخصصی در این حوزه نیز بسیار اندک است.

دسته‌ای از پژوهش‌ها صرفاً به معرفی نظریه زبان‌شناسی زیست‌محیطی و شرح مبانی آن پرداخته‌اند، مانند مقاله احمدی پور (۱۳۹۰) و مقاله قطره و دیگران (۱۳۹۴). در زمینه کاربرد نظریه زبان‌شناسی زیست‌محیطی در گویش‌های محلی نیز دو مقاله به ثبت رسیده است که عبارت‌اند از پژوهش طالبی دستتایی و قطره (۱۳۹۷) و طالبی دستتایی و قطره (۱۳۹۸). از منظری دیگر، درباره تحلیل کتاب ترجمان‌الاشواق ابن عربی نیز تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته است که از جمله آن‌ها می‌توان به مقاله‌هایی از خزایی (۱۳۸۸)، عرف پور (۱۳۹۲)، مرتجی و نجفی افرا (۱۳۹۷)، و نظری و اقبالی (۱۳۹۸) اشاره

کرد که در همه این پژوهش‌ها به بررسی جنبه‌های زیبایی‌شناسی ترجمان‌الاشواق از منظر کاربرد استعاره و نمادپرداخته شده است و چنانچه نگارنده مشاهده کرده، تاکنون هیچ پژوهشی در زمینه تحلیل ترجمان‌الاشواق ابن عربی بر اساس نظریه زبان‌شناسی زیست‌محیطی صورت نگرفته است.

۳- مبانی نظری

زبان‌شناسی زیست‌محیطی یکی از رویکردهای نوین در مطالعات زبان‌شناختی است که به رابطه زبان با محیط طبیعی و اجتماعی کاربران آن می‌پردازد. در اوایل قرن بیستم، علاقه زبان‌شناسان به بررسی ارتباط میان زبان و محیط پیرامونش بیشتر شد. ساپیر^۳ (۱۸۸۴-۱۹۳۹) از نخستین کسانی است که با در نظر داشتن تعامل میان زبان و محیط، به تأثیرگذاری آن‌ها بر عوامل اجتماعی و تأثیرپذیری از این عوامل اشاره می‌کند. انسان خود درون این عوامل زندگی می‌کند و با آن‌ها تعامل دارد. از این رو به عقیده ساپیر «نظام زبان، انعکاس‌دهنده نوع شرایط زیستی و اجتماعی افراد یک جامعه است و محیط زیست که متشکل از «عوامل فیزیکی» (اقلیم، آب و هوا، محیط طبیعی) و «عوامل اجتماعی» (هنر، مذهب، باورهای قومی و حکومت) است، از سویی بر نحوه نگرش و تفکر افراد جامعه تأثیر گذاشته و از سوی دیگر هر دو دسته از این عوامل در ساختار زبان افراد نیز منعکس می‌گردد» (Sapir, 1912: 226-242)

ساپیر و ورف^۴ اولین زبان‌شناسانی هستند که از رابطه زبان، تفکر و محیط سخن به میان آورده بودند. «ورف (۱۹۵۶) می‌گوید که ما پدیده‌های طبیعی را آن‌طور تقطیع می‌کنیم که زبان ما اجازه می‌دهد. لذا اختلاف زبان‌ها نمایانگر افتراق در جهان‌بینی ماست» (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۱۹). پایه‌های زبان‌شناسی زیست‌محیطی بر مبنای دیدگاه‌های هاگن و هلیدی^۵ استوار شد و پس از آنان، زبان‌شناسان دیگر چون مولهاسلر، هره و بروکمیر به طرح آرای خود در این زمینه پرداختند. «این دیدگاه که جهان واقعی، تا اندازه زیاد، ناخودآگاه با عادات زبانی گویشوران ساخته می‌شود، بیشتر ادبیات موضوعات زبان‌شناسی زیست‌محیطی را به خود اختصاص داده است. زبان‌شناسان زیست‌محیطی چون مولهاسلر^۶ بر این باورند که زبان با جهان و محیط اطراف ارتباط تنگاتنگ دارد؛ بدین معنی که هم، زبان جهان را می‌سازد و هم، محیط زبان را می‌سازد و زبان تنها بیانگر اتفاقات دنیای بیرون

نیست. در واقع مولهاسلر (۲۰۰۳: ۲) معتقد است، زبان‌ها ترکیب پیچیده‌ای بین ساختن محیط زیست و ساخته شدن توسط محیط زیست هستند» (طالبی دستنایی و قطره، ۱۳۹۸: ۱۵۸-۱۵۹).

در هر زبانی نوع دسته‌بندی واژگان و اصطلاحات با توجه به آن محیط اکولوژی متفاوت است. هر عنصر واژگانی در یک جامعه زبانی بیانگر نوع جهان‌بینی و فرهنگ خاص آن جامعه است. به عبارتی دیگر، وجود ویژگی‌ها و شاخصه‌های زبانی در یک محیط اجتماعی و در بستر هر فرهنگی می‌تواند بیانگر شباهت‌ها و تفاوت‌های خاص آن اکولوژی و زیست‌بوم نسبت به محیط‌های دیگر باشد که در نوع نگرش و بینش گویشوران آن نیز تأثیر متقابل دارد. کشف ارتباط میان نظام دستوری یک زبان و نظام فرهنگی آن زیست‌محیط، از اهداف مهم زبان‌شناسی زیست‌محیطی است. زیرا می‌دانیم که «قواعد دستوری زبان اتفاقی خلق نمی‌شوند؛ به عبارت دیگر، برای بیشتر قواعد دستوری در یک زبان، یک پیش‌زمینه فرهنگی و تعاملی با محیط بومی زندگی افراد وجود دارد» (ویسی، ۱۳۸۶: ۷۲).

امروزه یکی از مباحث مهم در رویکرد زبان‌شناسی زیست‌محیطی «توجه به تأثیر محیط و ساختار اجتماع بر شکل‌گیری هویت، نوع ایدئولوژی، خودشناسی و جهان‌بینی مردم آن محیط و به عبارتی ادراک «نسبت هویت اکولوژیک انسان با رفتار وی با محیط زیست است» (نبی‌زاده مقدم و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۰). در زبان‌شناسی زیست‌محیطی، یکی از روش‌های مؤثر برای شناخت روحیات، چارچوب‌های فکری و الگوهای اندیشگانی مردم یک محیط و ساختار اجتماعی، تفکر در نوع بیان، گویش و زبانی است که به کار می‌برند. «از طریق زبان می‌توان به رفتار، فکر و جهان‌بینی افراد و بالتبع رفتار جمعی گروه‌های اجتماعی شکل خاصی داد و آن را به طریق دلخواه کنترل کرد. عوامل ایجاد سلطه و سرکوبگری و قشربندی‌های اجتماعی و بالتبع اختلافات طبقاتی نیز در نهاد زبان نهفته است. این دید یکی از ویژگی‌های مهم پسامدرنی است» (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

۴- ابن عربی و ترجمان الاشواق

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طائی، در سال ۵۶۰ ق در مورسیه از بلاد جنوب شرقی اندلس متولد شد. در هشت سالگی به اشبیلیه رفت که پایتخت اندلس

بود و مقدمات علم را در آنجا فرا گرفت. تا سال ۵۹۸ ق در آنجا ماندگار شد و تربیت کامل دینی و عربی یافت و ملقب به شیخ اکبر و مشهور به ابن عربی گشت. وی از نظر وسعت علم، قدرت استنباط و استشهاد، ابداع خیال و برخوردار از علوم مختلف یگانه بود. عرفان نظری مهم‌ترین دستاورد عرفان وی است.

ابن عربی در سال ۵۹۸ ق به مکه مسافرت کرد و در آنجا با گروهی از فضیلابی ادب دوست زمانه از جمله شیخ مکین‌الدین ابوشجاع زاهر بن رستم بن ابی‌الرجای اصفهانی ملاقات داشت. به دنبال این مصاحبت، ابن عربی با دختر خوش‌روی شیخ، نظام ملقب به «عین‌الشمس» و «البها»، دیدار کرد که این مصاحبت تأثیر فوق‌العاده‌ای بر وجود ابن عربی گذاشت و الهام‌بخش اشعار عاشقانه و تغزلات عارفانه و در نهایت موجب به وجود آمدن کتاب *ترجمان‌الاشواق* وی گردید. دیوان شعر او، *ترجمان‌الاشواق*، از نمونه‌های برجسته شعر عرفانی در زبان عربی است. «ابن عربی که دارای جایگاه والایی در عرفان اسلامی و نظری بود، به سبب سرودن این اشعار عاشقانه، مورد انتقاد شدید مخالفان قرار گرفت و ناگزیر شد برای مدتی مکه را ترک کند و برای خلاصی از هجوم خرده‌گیران، شرحی عرفانی بر اشعار کتاب *ترجمان‌الاشواق* خود بنویسد و ابیات آن را به معانی عمیق و دقیق عرفانی پیوند زند. اما با این حال بعید به نظر می‌رسد که مقصودش از سرودن این اشعار، معانی متعالی عرفانی باشد، بلکه منظور اصلی وی در این ابیات، ستایش زیبایی‌های معنوی و فیزیکی نظام بوده است که ابن عربی بعداً آن را به مفاهیم عرفانی تأویل نموده است» (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۶۳-۶۴).

۵- بحث و بررسی

از آنجایی که در زبان‌شناسی زیست‌محیطی از دیدگاه سایپر، عوامل محیطی مؤثر بر شکل‌گیری زبان، از دو منظر عوامل «فیزیکی» و «اجتماعی» بررسی می‌شود و همواره تمرکز این زبان‌شناسان بر تعامل سه شاخصه محیط، تفکر و زبان است، در پژوهش حاضر نیز، براساس همین رویکرد، مؤلفه‌های مربوط به زیست‌بوم شاعر (سرزمین مکه) را در ذیل دو دسته اصلی «عوامل فیزیکی (عناصر و پدیده‌های طبیعی)» و «عوامل اجتماعی و فرهنگی» جای می‌دهیم و از این دو منظر با رویکرد زبان‌شناسی آنها را تحلیل می‌کنیم.

۵-۱ عوامل فیزیکی (عناصر و پدیده‌های طبیعی)

۵-۱-۱ محیط طبیعی و شرایط اقلیمی

طبیعت و شرایط اقلیمی بر واژگان شکل گرفته در زبان شاعران و نویسندگان یک محیط تأثیر بسزایی دارد. چنانکه قومی که در هوای گرم و خشک، در صحرا و کویر و در میان بوته‌های خار و کوه‌هایی بدون پوشش گیاهی و... زیسته‌اند، نسبت به قومی که در یک منطقه معتدل و مرطوب، در سواحل دریا، میان طبیعتی سرسبز با درختانی انبوه رشد یافته‌اند، از واژگان، تعابیر، اصطلاحات و به‌طور کل دایره لغوی متفاوتی برخوردارند. «ارتباط تنگاتنگ همزیستی بین انسان و زمین که طی قرون متمادی شکل گرفته، یکی از عوامل ایجاد روش‌های تفکر و رفتار بومی است، یک بُعد مشهور و متمایز و یک شکل از بوم‌شناسی انسانی به‌ویژه در زمینه موقعیت مکانی» (زلینسکی، ۱۹۷۳؛ مستری، ۱۳۹۸: ۲۷۱).

ابن عربی ترجمان‌الاشواق را برای وصف معشوقه خود نظام در سرزمین مکه سروده است. بافت و زیرساخت اشعار این کتاب دربرگیرنده موتیف‌های مربوط به مکه و سرزمین عربستان است که شاعر از تک‌تک این همبسته‌ها برای خلق این اثر بهره جسته است و ناگزیر در شعر و تخیلش تأثیری عمیق دارد. از منظر زبان‌شناسی زیست‌محیطی «آب‌وهوا، شرایط اقلیمی و ویژگی‌های جوی از عناصر تأثیرگذار بر سبک زندگی مردم یک منطقه هستند. باورهای یک قوم و ویژگی‌های طبیعی زندگی آن‌ها را در نوع واژه‌ها و کاربرد آن‌ها به‌وضوح می‌توان درک کرد. به‌همین سبب باید به ارتباط میان اعضای یک جامعه یا یک گروه با عواملی مثل آب، آتش، زمین، هوا، باد، گیاهان و جانوران توجه داشت» (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۸۵). از این‌رو، عناصری چون کوه، صحرا، شنزار، صخره، دره، تپه‌های سنگی، خیمه، حیوانات گرمسیری و... از همبسته‌های مربوط به محیط طبیعی شاعر و مختص اقلیم گرم‌وخشک سرزمین عربستان هستند که در شعر او نمود پیدا کرده‌اند و در جدول ۱ جای داده شده‌اند.

تأثیرپذیری از محیط اقلیمی در ترجمان‌الاشواق چنان خصیصه و مؤلفه مهمی قلمداد می‌شود که می‌توان گفت شاعر حتی در بیان عشق خود نسبت به معشوقش و توصیف ویژگی‌های او از گزاره‌های وابسته به همین زیست‌بوم مدد می‌گیرد. برای مثال شاعر در بیتی زنان را از نظر مهارت در ربودن نجابت و هوش و درایت مردان به «راهن و قاتل

عقیقان و پاکان» تشبیه می‌کند. زیرا ابن عربی به تجربه‌ای آگاهانه از محیط و اجتماع خویش دست یافته و آن را لمس کرده و در آن زیسته است.

جدول ۱: همبسته‌های مربوط به محیط طبیعی

محیط طبیعی و شرایط اقلیمی	شواهد از ترجمان‌الاشواق
۱- صحرا	بیابان خشک و بی‌آب و علف/ بیابان بائر و خشک/ راهزن/ قاتل/
۲- کوه	کوه‌های رامه/ کوه‌های جمع/ کوه‌های سلع/ کوه اجیاد/ کوه لعلع
۳- دره	دره عقیق
۴- چشمه	چشمه یلملم/ چشمه عذیب/ آبهای اجرع/ چشمه زمزم
۵- تپه‌ها و صخره‌های سنگی	تپه سرخ/ تپه نجد/ تپه شنزار/ توده‌ها و کپه‌های سنگریزه/ تل سنگی/ توده‌های سنگ/ صخره

۵-۱-۲ سفر و همبسته‌های آن

از آنجایی که زیرساخت اغلب غزل‌های ابن عربی را در این اثر موضوع سفر معشوق و فراق او شکل می‌بخشد، خصیصه سفر با ابزارهای نقل و مکان و همبسته‌های آن که مخصوص همان زیست‌بوم شاعر است، یکی از مؤلفه‌های اصلی طبیعت‌زندگی شاعر است که در شکل‌گیری زبان خاص این شاعر تأثیر بسزایی داشته است. «به‌طور کلی گونه‌های مختلف گفتمان بسته به موضوع، هدف و عوامل دیگر با واژگان خاصی تجانس دارند. لذا بررسی نوع، رخداد، بسامد و هم‌آوایی واژگانی می‌تواند یکی از طرق توصیف گفتمان باشد» (یارمحمدی، ۱۳۹۱: ۵۹). که در جدول ۲ همبسته‌های مربوط به «سفر» را از بافت این اشعار استخراج نموده و جای داده‌ایم.

ابن عربی در سراسر اشعار این کتاب از اندوه هجران و سفر یار شکایت می‌کند و با چشمانی اشک‌بار بر خرابه‌ها و ویرانه‌های باقیمانده از کاروان معشوق می‌نگرد:

«أشکو إلیکَ مفاوِزاً قد جُبَّتْها / أرسَلتُ فیها أدمعی إرسالاً»^۷ (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۶۶).

از این رو، موتیف «سفر» یکی از شاخصه‌های مهم زیست‌محیط شاعر است که ابن عربی با کمک همبسته‌های آن نظیر «کاروان»، «خیمه» و... به‌طور استعاری و پنهانی خواننده را با احساسات درونی و هیجانات عاطفی خویش آشنا می‌سازد.

کاروان: گاه شاعر برای بیان شدت اندوه و غم خویش از دوری کاروان معشوق، آتش

کاروان او را به آتش عشقی تشبیه می‌کند که در سینه خویش شعله‌ور است و با تداوم این دوری و مشاهده آتش کاروان، آتش غم در دل او نیز شعله‌ورتر می‌گردد:

«قَرَبْتُ مَنَازِلَهُمْ وَلَاخَتْ نَارُهُمْ / نَارًا قَدْ اشْعَلَتْ السَّهْوَى اشْعَالًا»^۸ (همان: ۶۱).

خیمه: از دیگر تصاویر مهم مربوط به «سفر»، تصویر «خیمه» است که نماد هجران معشوق و تداویگر اندوه شاعر است. این پدیده طبیعی گاه مستقیم در زبان ابن عربی راه می‌یابد و او از تعبیراتی همچون «غم و اندوه خیمه زد» بهره می‌جوید و گاه به‌طور غیرمستقیم منجر به خلق تصاویری قوی در شعر می‌شود. برای مثال در یکی از این صحنه‌ها شاعر از خیمه‌گاه معشوق به قتلگاه خویش تعبیر می‌کند:

«فَارْحَلَ الی وادی اللَّوَى / مَرَبَعَهُمْ وَمَصْرَعِي»^۹ (همان: ۶۶).

جدول ۲: همبسته‌های مربوط به سفر

ابزارهای سفر در ترجمان‌الاشواق
کاروان
شتران سرخ‌موی/ماده‌شتر/ شتران تندرو/ شتران سرخ و سفید/ شتر ماده کوهان‌دار/ شتر جمازه پیر
خیمه/ خیمه‌های قرمز
کجاوه
محمل
هودج
جانوران بارکش
ستوران
ساربان

۵-۱-۳ خانه کعبه و همبسته‌های آن

وجود خانه کعبه، در سرزمین معشوق ابن عربی، از دیگر اماکن و پدیده‌های طبیعی است که با همبسته‌های خود در زبان و گفتمان شاعر جلوه بسیاری یافته و موجب خلق تصاویر بدیع و مضامین بکری در ذهن و اندیشه ابن عربی شده است. برای مثال، ابن عربی در اغلب غزل‌های خود از عمل مقدس طواف کردن به دور خانه کعبه الهام گرفته و دل خود را همچون خانه کعبه دانسته که معشوق در گرد آن در حال چرخیدن است:

«تَطُوفُ بِقَلْبِي سَاعَةً بَعْدَ سَاعَةٍ / لَوْجِدُ وَ تَبْرِيحٍ وَ تَلَيْمُ أَرْكَانِي»^{۱۰} (همان: ۵۷).
یا گاهی، تصویری تلفیقی از طواف معشوق به دور خانه کعبه و طواف خود به دور معشوقش خلق می‌کند:

«قَمَرٌ تَعَرَّضَ فِي الطَّوَافِ فَلَمْ أَكُنْ / بِسِوَاهُ عِنْدَ طَوَافِهِ بِي طَائِفَا»^{۱۱} (همان: ۶۸).
در واقع، اندیشه قداست «خانه کعبه» به‌طور ناخودآگاه برای شاعر تداعی گر جایگاه مقدس دیگری همچون «قلب» است. یا تصویر گردی صورت معشوق به‌طور ناخودآگاه تصویر گردیدن دایره‌وار دور خانه کعبه را در ذهن و اندیشه شاعر ایجاد می‌کند و ساختار زبانی خاصی را (با استفاده از واژه‌هایی نظیر گردیدن، گردی و ...) در کلام وی ایجاد می‌کند. از دیدگاه زبان‌شناسی زیست‌محیطی «اعضای گروه‌های مختلف از اقتصاددان‌ها گرفته تا خبرنگاران مجلات، کشاورزان، و نویسندگان محیط زیست یا طبیعت سبک خاصی برای صحبت کردن، نوشتن یا طراحی مواد دیداری دارند که بین اعضای آن گروه متداول است، که در واقع معرف آن گروه است. این روش خاص شامل انتخاب واژه‌ها، نوع دستور، الگوهای پیش‌فرض و دیگر مشخصه‌های زبانی می‌شود که گرد هم می‌آیند تا داستان خاصی درباره جهان را روایت کنند» (استیبی، ۱۳۹۵: ۸۶-۸۷). در جدول ۳ همبسته‌های مربوط به خانه کعبه، در دو دسته «اماکن» و «اعمال و مناسک» گنجانده شده‌اند.

جدول ۳: همبسته‌های مربوط به خانه کعبه

اماکن	اعمال و مناسک
حجرالاسود	زیارت
کعبه	حج
عرفات	عمره
اماکن متبرکه	مناسک
منی	طواف
قربانگاه	لیبک گویان

۵-۱-۴ اسامی خاص شهرها و اماکن

ابن عربی در ترجمان‌الاشواق از اسامی شهرها و اماکن خاص مربوط به مکه و سرزمین عربستان بسیار بهره گرفته است (جدول ۴). «کاپلند (۲۰۰۱)، جانستون (۱۹۹۹) و دیگران دریافته‌اند که چگونه هویت مکان می‌تواند به روش‌های راهبردی و از طریق استفاده از ویژگی‌های گویش منطقه‌ای در خودآگاهی بیشتر مؤثر باشد» (مستری، ۱۳۹۸: ۲۷۹). گویی کاربرد بالای این اسامی محیط زیست شاعر، ناخودآگاه از دریچه ذهن او و مرور خاطرات اقامتش در این سرزمین نشأت گرفته و این تأثیرپذیری وی از پدیده‌ها، اماکن و شهرهای محیط اطرافش به ساختار شعر او تازگی خاصی بخشیده است:

«يُذَكِّرُنِي حَالَ الشَّيْبَةِ وَالشَّرْحِ / حَدِيثُ لَنَا بَيْنَ الْحَدِيثِ وَالكَرْحِ...
يُذَكِّرُنِي أَكْنَافَ سَلْعٍ وَحَاجِرٍ / وَيَذَكِّرُنِي حَالَ الشَّيْبَةِ وَالشَّرْحِ.
وَسَوْقِي الْمَطَايَا مُنْجِدًا ثُمَّ مُنْهَمَا / وَقَدْحِي لَهَا نَارَ الْعَفَارِ مَعَ الْمَرْخِ»^{۱۲} (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۷۰).

جدول ۴: همبسته‌های مربوط به شهرها و اماکن

اسامی خاص شهرها و اماکن از ترجمان‌الاشواق	
قطا	نجد
بیابانهای اضم	تهامه
ذات‌الاضاء	حاجر
سلع	عالج
کثیب	محصب
بیشه غضی	منحر اعلی
وانه	سرحه الوادی
وادی قنات	ذات‌الانثل
مسلسل	نعمان
ابرقین	أئیل
برک‌الغمداد	وادی عقیق
برک‌الغمیم	زرود
مازمین	نقا
بارق	لعلع
جرعا	ذات‌الارجع

۵-۱-۵ زمان و اوقات شبانه‌روز

از آنجایی که شب‌های بیابان و آسمان تاریک و پنهان آن همیشه همچون صفحه گسترده‌ای پیش‌روی شاعر است، ابن عربی در این منظومه خود از واژه‌هایی نظیر ماه، مهتاب و... برای توصیف زیبایی‌های معشوق خود و از ترکیب‌هایی نظیر *تُرْقِلُ فِي السُّرَى*^{۱۳}، *ظَلَامَ أَلْدُّجَى*^{۱۴} و... برای تصویرسازی زمان هجران معشوقش بهره می‌گیرد. به عبارت دیگر، شاعر در ترجمان‌الاشواق حالات درونی همچون شوق و وجد خویش را با همبسته‌های شب همچون ماه و مهتاب و... و عواطفی همچون غم و اندوه را اغلب با ترکیباتی مثل تاریکی، سیاهی، شب و... پیوند می‌زند. مطابق زبان‌شناسی زیست‌محیطی، نوع اقلیم است که موجب شکل‌گیری نوعی گفتمان و دنیای اندیشگانی خاص برای افراد یک جامعه می‌گردد. چنانکه تصویر ذهنی آسمان بیابان و اجزای آن در شب، به‌عنوان بخشی از تجربه زیستی و عادات ذهنی شاعر، چنان با زندگی و اندیشه او گره خورده که موجب شده است وی اساسی‌ترین وجه توصیف از زمان را به شب اختصاص دهد و حتی به گفتگوی درونی با این وابسته‌ها پردازد:

«تُجَاغِي الشَّمْسُ تَنَاغِي البُدُورُ»^{۱۵} (همان: ۶۰).

در نتیجه درمی‌یابیم که زمان «شب» در شعر ابن عربی جلوه خاصی نسبت به موقعیت زمانی «روز» دارد، تا جایی که شاید بتوان ابن عربی را در این اثر «شاعر شب» نامید:

«أَسَابِقُهُمْ فِي ظَلَامِ أَلْدُّجَى / أُنَادِي بِهِمْ ثُمَّ أَقْفُوا لَانِر...
رَفَعْنَ السُّجَافَ أَضَاءَ أَلْدُّجَى / فَسَارَ الرُّكَّابُ لِضَوْءِ الْقَمَرِ»^{۱۶} (همان: ۷۲).

یا در جایی دیگر:

«بِذَاتِ الْأَضَا وَالْمَأْزَمِينَ وَبَارِقِ / وَذِي سَلَمِ وَالْأَبْرَقِينَ لِطَارِقِ»^{۱۷} (همان: ۷۷).

۵-۱-۶ حیوانات و پرندگان

ابن عربی در زیرساخت اثر خود گاه از اسامی حیوانات و پرندگانی نام می‌برد که مختص همان زیست‌بوم هستند و انعکاسی از شیوه زیست عرب بادیه‌نشین در صحراها و بیابان‌های گرم و خشک عربستان است (جدول ۵). برای مثال، در ساختار ترجمان‌الاشواق، گاه با کنایات و تشبیهاتی روبه‌رو می‌شویم که برگرفته از واژه «شتر» به‌عنوان یکی از عناصر زندگی عرب بادیه‌نشین است که ابن عربی با تمرکز بر نام این حیوان از برخی از خصیصه‌ها

و ویژگی‌های ذاتی آن در راستای مقصود و اغراض خویش بهره می‌برد، زیرا فرهنگ و اجتماع واحد زیادی می‌تواند زبان یک قشر را تبدیل به یک زبان استعاری سازد. تاجایی که تمامی اغراض، افکار، دیدگاه و جهان‌بینی یک گویشور می‌تواند در بیانی استعاری جای گیرد: «گفتمان به مفهوم یک متن مورد استفاده اشاره دارد و یادآور این حقیقت است که هر رویکردی که تلاش کند زبان را خارج از بافت و بدون اعتنا به آن بررسی کند، محکوم به شکست است. چراکه، اگر خیلی صریح بخواهیم بگوییم، زبانی که از بافت خارج باشد دیگر اصلاً زبان نیست» (استاک‌ول، ۱۳۹۳: ۲۸۲). برای مثال در ذیل به برخی از این کنایات دربرگیرنده واژه «شتر» اشاره می‌شود که در اغلب آن‌ها ابن‌عربی از عواطف و هیجانات درونی خویش نسبت به حرکت و دوری معشوق سخن می‌گوید که این عمل با شتر امکان می‌یابد. به عبارت دیگر، ابن‌عربی در این کنایات از سیر و تندروی شتراندوهگین و از ساکن شدن و عدم حرکت آن شادمان می‌گردد:

- حلقه‌های بینی شتران را بریدن، کنایه از با سرعت زیاد مسافتی را طی نمودن:
«وَصَلُّوا السُّرَى قَطَعُوا الْبُرَى فَلَعِيهِمْ / تَحْتَ الْمَحَامِلِ رِنَّةٌ وَأَيْنِ»^{۱۸} (ابن‌عربی، ۱۳۷۸: ۵۸).

- لگام‌ها (زام‌ها)ی شتران را بستن، کنایه از حرکت نکردن:
«قِفْ بِالْمَطَىِّ وَ شَمَّرْ مِنْ أَرْمَتَيْهَا / بِاللَّهِ بِالْوَجْدِ بِالتَّبْرِيحِ يَا حَادِي»^{۱۹} (همان: ۶۰).

- لگام‌های شتران را شل کردن و تنگ زین بستن، کنایه از شروع به حرکت نمودن:
«عَايَنْتُ أَسْبَابَ الْمَنِيِّ عِنْدَ مَا / أَرَخُوا أَرْمَتَيْهَا وَ شُدَّ وَضِيْنٌ»^{۲۰} (همان: ۵۸)
- شتران تندرو با سم‌های مجروح، نشانه دوری سریع معشوق از ابن‌عربی:

«وَمَعَالِمًا وَمَجَاهِلًا بِشِمْلِهِ / تَشْكُو الْوَجَى وَ سَبَاسِيًا وَ تَنَافِيًا
مَطْوِيَّةِ الْأَقْرَابِ أَذْهَبَ سَيْرُهَا / بِحَشِيْشِهِ مِنْهَا قُوَى وَ سَدَائِفًا»^{۲۱} (همان: ۶۸).

همچنین گاه ابن‌عربی ارتباطی زیبا و تشابهی شاعرانه بین محیط و مفاهیم ذهنی خود ایجاد می‌کند و با تلفیقی که بین عناصر آفاقی و انفسی به وجود می‌آورد، مفهوم ذهنی برگرفته از خیال خویش را به زبانی هرچه تمام‌تر بیان می‌کند. برای مثال، گاه شاعر به خلق تصاویری می‌پردازد که در آن‌ها احساسات و عواطف انسانی خود را به «شتر» و وابسته‌های آن تشبیه می‌سازد:

«فَشَوْقِي رِكَابِي وَخُرْنِي لِبَاسِي / وَوَجْدِي صَبَّوحِي وَدَمْعِي غَشْبُوقِي»^{۲۲} (همان: ۶۴).
یا در بیتی دیگر:

«بِرْدِفٍ مَهُولٍ كَدَعَصِ النَّقَا / تَرَجْرَجُ مِثْلَ سَنَامِ الْفَنَيْتِقِ»^{۲۳} (همان: ۶۴).
گاه شکل ظاهری پوشش و حرکات زنان را در هنگام طواف به «پرنندگان» قطا تشبیه می‌کند:

«حَسْرَنَ عَنِ الْأَمْثَالِ الشُّمُوسِ إِضَاءَةً / وَكَيِّنَ بِالْأَهْلَالِ مُعْتَمِرَاتٍ.
وَأَقْبَلْنَ يَمِشِينَ الرَّوَيْدَا كَمِثْلِ مَا / تُمَشِّي الْفَطَافِي أَلْحَفِ الْحَبْرَاتِ»^{۲۴} (همان: ۷۱).

جدول ۵: همبسته‌های مربوط به حیوانات و پرنندگان

اسامی خاص حیوانات و پرنندگان
شتر
ابرق
عقرب
پرنندگان قطا

۵-۱-۷ درختان و گیاهان

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، طبیعت جان‌مایه و اساس اشعار ابن‌عربی در ترجمان‌الاشواق است که ابن‌عربی آن را با ذات اشعار خویش یگانه کرده است. اکثر مفاهیم و موضوعات شعری او با طبیعت و مظاهر آن پیوندی تنگاتنگ دارد. ابن‌عربی در ترجمان‌الاشواق از اسامی درختان و گیاهانی نام می‌برد که مختص همان اقلیم گرمسیری ساختار اثر او هستند و حاصل محسوسات و ادراکات زیستی خود شاعرند (جدول ۶).

جدول ۶: همبسته‌های مربوط به درختان و گیاهان

اسامی خاص درختان و گیاهان	
درختان بان	گیاهان عرار
درختان اراکه	گیاهان کتم
درخت عود	بیشه غضی
درخت ضال	بیشه سرجه‌الوادی
درخت سلم	بیشه نقاء

۵-۲ عوامل اجتماعی و فرهنگی

۵-۲-۱ همبسته‌های مربوط به زنان

در یک گفتمان و ساختار حاکم، عوامل و شاخصه‌های اجتماعی همچون نوع پوشش و آرایش ظاهری کاربران آن محیط بیشترین جوانب زیست مشترک آنان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و یک هویت جمعی و سبک زیستی مشخصی برای هر یک از افراد گروه ایجاد می‌کند. هویت اکولوژیک در زبان‌شناسی زیست‌محیطی به تعامل و تأثیرات متقابل محیط و فرهنگ اشاره دارد. «نقد زیست‌محیطی حوزه مطالعه خود را ارتباط متقابل میان طبیعت و فرهنگ قرار می‌دهد و به‌ویژه مصنوعات فرهنگی زبان و ادبیات» (استیبی، ۱۳۹۵: ۲۹). انتخاب نوع پوشش خاص در یک منطقه به‌عنوان بخشی تفکیک‌ناپذیر از آداب و رسوم و فرهنگ آن نظام و گروه اجتماعی و گفتمان حاکم بر آن قلمداد می‌شود که با توجه به تعامل دوسویه میان عوامل اجتماعی و فرهنگی با زبان کاربران یک محیط، در قالب زبان به‌خوبی جلوه‌گر است. «پیوند میان محیط زیست و زبان بر این اساس است که چگونگی رفتار انسان‌ها با یکدیگر و با جهان طبیعت تحت تأثیر افکار، مفاهیم، ایده‌ها، ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌ها می‌باشد و این‌ها همه به‌وسیله زبان شکل می‌گیرند» (همان: ۸-۹). ابن عربی نیز برای توصیف زیبایی‌هایی‌های معشوق خود از زبانی بهره می‌گیرد که آمیخته با فرهنگ و آداب مربوط به زنان آن سرزمین است (جدول ۷).

جدول ۷: همبسته‌های مربوط به زنان

انواع پوشش و توصیفات مربوط به زنان
نقاب
روپوش‌های سیاه
روپوش
جامه‌های راه‌راه
دامن‌دراز
چهره‌های پوشیده
کنیزک پرده‌نشین، ماه‌نقاب‌دار
گیسوان همچون روپوش‌های دراز

با اندکی تعمق در تعبیر «غدایرها فی الخف الظلمات»^{۲۵} درمی‌یابیم که رنگ لباس و پوشش زنان نخستین چیزی است که در وصف سیاهی گیسوان زنان از ذهن ابن عربی بر زبان او جاری می‌گردد. در یک نگاه عمیق، در جای جای ابیات این اثر ترکیباتی اینگونه مشاهده می‌کنیم که در آن‌ها اولین شاخصه‌ای که در وصف زیبایی زنان به ذهن و اندیشه ابن عربی خطور می‌کند، نوع پوشش آنان است. مثال دیگر ترکیب استعاری «ماه نقاب‌دار» است که یک تصویر تلفیقی است از چهره زیبای معشوق همچون ماه که نقابی نیز بر صورت دارد که این تعبیر را با بیان‌های مختلفی می‌توان در کلام شاعر مشاهده کرد:

وَمِنْ أَعْجَبِ الْأَشْيَاءِ ظَبْيٌ مُبْرَقِعٌ / يَشِيرُ بَعْنَابٍ وَيُومِي بِأَجْفَانٍ (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۷).

يَا قَمْرًا فِي شَفَقٍ مِنْ خَفَرٍ / فِي خَدِّهِ لَاحٍ لَنَا مُتَتَقِبًا (همان: ۶۵).

این تعابیر نیز همسو با توصیفات دیگری از قبیل «جاریه مقصوره»^{۲۶}، «معتجرات»^{۲۷} و... است که در ساختار زبانی شاعر وجود دارد و شاید بتوان آن را نشانگر نوع فرهنگ و بینش و تفکری دانست که در جامعه شاعر نسبت به حضور آشکار زنان و نقش آنان در جامعه وجود داشته است، به گونه‌ای که گفتمان حاکم بیشتر از مستتر بودن و کمرنگ بودن حضور آنان استقبال می‌کند که این امر برای شاعر به الگویی ذهنی بدل می‌شود که در زبان او نمود می‌یابد، زیرا از منظر زبان‌شناسی زیست‌محیطی «مشرَب زبان آئینه فرهنگ است. بازتاب فرایندها و رفتار جمعی را نیز می‌توان در زبان مشاهده کرد. انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف ناآگاهانه گرایش به تأکید و اکنش به محرک‌هایی دارند که آن‌ها را برای خود مهم می‌انگارند و در نتیجه محرک‌های دیگر را نادیده می‌گیرند. پدیده‌هایی که برای اهل زبان اهمیت تطبیقی و خاصی نداشته باشند یا در زبان آن جامعه نام خاصی ندارند و یا اینکه تحت پوشش نام عامی قرار می‌گیرند» (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۱۷-۱۱۸).

۲-۲-۵ جنگ و عشق

موتیف «جنگ» یکی از همبسته‌های مهم جامعه اثر ابن عربی است که به‌عنوان یک پدیده اجتماعی، توانسته است تا حد زیادی ذهن و زبان شاعر را تحت تأثیر خود قرار دهد. ابن عربی ناخودآگاه با دنیای خشونت‌بار جنگ و خونریزی و روحیه جنگ‌آوری اعراب آشنایی داشته و این موضوع در نظام واژگانی اثر او به‌خوبی بازتاب یافته است. «هر زبان و

گویی آینه تمام‌نمای جهان‌بینی و فرهنگی بسیار پیچیده است و نشان می‌دهد که اقوام چگونه به جهان نگرسته‌اند و می‌نگرند، نظام فکری و فلسفه زندگی آنها چگونه شکل گرفته است و به چه طریق به حل مشکلات خود پرداخته‌اند» (یارمحمدی، ۱۳۸۹: ۱۳۸).

اما ابن عربی با ذوق شاعری و روحیه لطیف خود توانسته است میان دنیای خشن و تاریک جنگ با جهان رمانتیک عشق پلی بسازد و به کمک همبسته‌های معنایی عشق از رعب و هراس معنای جنگ در اشعار خود بکاهد و این دو جهان متضاد را با هم همسو سازد. ابن عربی این کار را به کمک ترکیباتی به کار می‌گیرد که تلفیقی از گزاره‌های جنگ و عشق را در خود دارند و از این تعابیر برای وصف زیبایی‌های ظاهری و باطنی معشوق خویش بهره می‌گیرد. برای مثال ترکیب «حرب الهوی» در معنای (جنگ عشق) در بیت:

«بَيْنَ الْحَشَا وَالْعُيُونِ النَّجَلِ حَرْبٌ هَوَىٰ / وَالْقَلْبُ مِنْ أَجْلِ ذَاكَ الْحَرْبِ فَرَّ حَرْبٌ»^{۲۸} (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۷۵).

یا تعبیر «گروه سواران عشق» از نمودهای بارز این آمیختگی اضداد در ذهن و زبان ابن عربی است.

ابن عربی گاه «عشق» یا «نگاه معشوق» را به «تیر»ی تشبیه می‌کند که او را هدف اصابت قرار داده است و قابلیت کشتن او را دارد:

«الْهَوَىٰ رَاشِقِي بَغِيرِ سِهَامٍ / الْهَوَىٰ قَاتِلِي بَغِيرِ سِنَانٍ»^{۲۹} (همان: ۶۲)
«رَمَتْ بِسِهَامِ اللَّحْظِ عَنْ قَوْسِ حَاجِبٍ / فَمِنْ أَيِّ شِقِّ جِئْتَ كُنْتَ قَتِيلًا»^{۳۰} (همان: ۷۷).
و در جایی دیگر، «نگاه معشوق» را به «پیکان» یا «شمشیر هندی» همانند می‌سازد که قدرت نابودی عاشق را دارد:

«تَهْوَى فَتَقْصِدُ كُلَّ قَلْبٍ هَائِمٍ / يَهْوَى الْجِسَانَ بِرَاشِقٍ وَمُهَنْدٍ»^{۳۱} (همان: ۶۳).
در جدول ۸ شواهد دیگری از این همسوسازی میان دو موتیف متضاد «جنگ» و «عشق» در ساختار زبان ابن عربی نشان داده شده است.

جدول ۸: همبسته‌های مربوط به جنگ و عشق

واژگان مربوط به جنگ (ابزارآلات جنگ)	واژگان مربوط به عشق	تلفیق جنگ و عشق:
تیر	عشق	تیرهای عشق، تیرنگاه‌ها، نگاههای کشنده
پیکان	نگاه / چشم	نگاه‌هایی چون پیکانها
غلاف‌های شمشیرها	قلب / دل	غلاف‌های نگاهها
شمشیرهای هندی	دندان	دندان براق چون شمشیر، شمشیر نگاه، نگاه چون تیغ تیز
کمان	ابرو	کمان ابرو
سنان		سنان عشق

۵-۲-۳ قصه‌ها و افسانه‌ها

قسمی دیگر از عناصر اجتماعی انعکاس یافته در زبان و بیان ابن عربی، قصه‌ها و افسانه‌های کهنی است که وی درباره عاشقان پرآوازه سرزمین خود و حکایت عشق اسطوره‌ای آنان نسبت به معشوقانشان شنیده است: «فاولر معتقد است که شخص جهان را تجربه می‌کند، البته نه به خاطر داشتن پیش‌زبانی واقعی بلکه برای نقش فعال زبان در در فراهم ساختن امر طبقه‌بندی پدیده‌ها و تجربه‌ها. بنابراین واقعیت‌ها از طریق گفتمانی شکل می‌گیرد. شکل‌گیری واقعیت‌ها به نوبه خود تابع محدودیت و جبر گفتمانی است» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

«وَنَادِ بِدَعْدِ الرَّيَّابِ وَ زَيْنَبِ / وَ هِنْدِ وَ سُلَيْمَى ثُمَّ لَبِنَى وَ زَمَزَمَ»^{۳۲} (همان: ۵۵).

گویی یادآوری شرح عاشقی این عاشقان و معشوقان برای شاعر به مثابه تسکینی برای

درد عشق او و تحمل جور و بی‌وفایی معشوقش است:

«عَرَفَانِي إِذَا بَكَيْتُ لَدَيْهَا / تُسْعِدَانِي عَلَى الْبُكَاءِ تُسْعِدَانِي

وَ ذَكَرَالِي حَدِيثَ هِنْدٍ وَ لَبِنَى / وَ سُلَيْمَى وَ زَيْنَبِ وَ عِنَانَ»^{۳۳} (همان: ۶۲).

۶- نتیجه‌گیری

ترجمان‌الاشواق، اثر ابن عربی، بازتاب‌دهنده عناصر طبیعی و اجتماعی مربوط به زیست‌بوم شاعر و موتیف‌های مربوط به مکه و سرزمین عربستان است که در جامعه زبانی اثر ابن

عربی به خوبی نمود یافته است. عناصری چون کوه، صحرا، حیوانات گرمسیری (شتر)، بیابان‌های خشک و عریان، شب‌های بیابان، خانه کعبه، زنان، جنگ و عشق، باورهای قدیمی و قصه‌های تاریخی و... که از شاخصه‌های مربوط به «عوامل فیزیکی» و «اجتماعی- فرهنگی» محیط شاعر محسوب می‌شود و مطابق با نظریه زبان‌شناسی زیست‌محیطی نشانگر تأثیر متقابل محیط و تفکر بر ذهن و زبان شاعر هستند.

ابن عربی به‌عنوان یکی از کاربران محیط خشک و خشن و عریان عربستان، در ترجمان‌الاشواق دنیایی را به تصویر می‌کشد که نمایانگر نحوه بینش، جهان‌بینی و تجربه‌های زیستی شاعر در همین محیط است، زیرا محیط جغرافیایی موجب تفاوت در فرهنگ و آداب و رسوم و درک تجربیات و محسوساتی متفاوت از دیگر محیط‌ها می‌گردد. محیطی که در آن عناصری همچون شتر، کاروان و... مدلول‌هایی برای سیر و حرکت معشوقان و استعاره‌هایی پنهان از هجران و فراق آنان هستند. جامعه‌ای که در آن زنان چهره‌های خویش را در پشت نقاب‌ها و روبنده‌های خود پنهان می‌سازند و از حضور آشکار در جامعه می‌هراسند. دنیایی که شاعر سعی دارد در آن با گرمای عشق از خشونت و سرمای جنگ و پیکار بکاهد...

پی‌نوشت‌ها

1. ecolinguistics
2. E. Haugen
3. E. Sapir
4. Whorf
5. Halliday
6. P. Muhlhausler

۷. «از بیابان‌هایی در نزد تو شکایت می‌کنم که از آنها گذشتم جایی که اشک‌های چشمان من در آنجا پای پی ریخته می‌شد» (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۶۲).

۸. «منزلشان نزدیک است و آتششان نمایان، آتشی که شعله‌های عشق را برافروخته است» (همان: ۱۳۴).

۹. «پس به وادی تپه شزار که خیمه‌گاه آنان و قتلگاه من است کوچ کن» (همان: ۱۶۴).

۱۰. «آنان لحظه به لحظه با عشق و اضطراب در اطراف دلم طواف می‌کنند» (همان: ۱۱۳).

۱۱. «ماهی در طواف ظاهر گشت درحالی که در طواف گرد او جز من طواف کننده‌ای نبود» (همان: ۱۶۸).

۱۲. «گفتگوی ما در میان حدیبه و کرخ مرا به یاد جوانی و شور آن انداخت / ... مرا به یاد اطراف سلع و حاجر می‌اندازد و دوره جوانی و و شور آن‌را در خاطر می‌آورد / شتربانی من در بالای تپه و پایین دره کوچک و آتش افروختنم از بهم ساییدن عفار و مرح برای اوست» (همان: ۱۸۲).

۱۳. سفر شبانه

۱۴. تاریکی شب

۱۵. «با مهرها مناجات کن و با مهتاب‌ها گفتگو نما» (همان: ۱۲۹).

۱۶. «می‌کوشیدم که در تاریکی شب بر آنان پیشی بگیرم آنان را بخوانم و و ردپایشان را دنبال کنم... زنان پرده‌ها را کنار زدند و تاریکی به روشنایی تبدیل گشت و شتران با روشنایی ماه به راهشان ادامه دادند» (همان: ۱۹۲).

۱۷. «کسی که در ذات‌الاضاء و مازمین، بارق، ذی‌سلم و ابرقین در شب سفر می‌کند» (همان: ۲۰۹).

۱۸. «آنها در تمام طول شب راه سپردند و حلقه‌های بینی شترانشان را بریدند. به گونه‌ای که شتران در زیر کجاوه و محمل‌ها ناله و فریاد سر دادند» (همان: ۱۲۱).

۱۹. «شتران را متوقف کن و لگام‌هایشان را ببند، تو را بخدا سوگند که با وجد و شور و عشق زمام شتران را ببند» (همان: ۱۳۳).

۲۰. «هنگامی که آنها لگام‌های شتران را شل کردند و تنگ زین بستند من علائم مرگ را به عیان دیدم» (همان: ۱۲۱).

۲۱. «مناظری که برایم شناخته و ناشناخته است با شتران تندرو که از سم‌های مجروح و بیابان‌های پهناور آن شکایت می‌کنند / شتری که پهلوهایش لاغر و ضعیف و سرعت حرکتش موجب گشت که نیرو و فربهی خود را از دست بدهد» (همان: ۱۶).

۲۲. «شوقم خیل شتران، اندوهم پوشاک، عشقم شراب صبح و اشک‌هایم شراب شبانگاه است» (همان: ۱۵۰).

۲۳. «نشیمگاه بزرگ و مخوف تپه‌های شن که مانند کوهان شتر می‌لرزد» (همان: ۱۵۰)

۲۴. ترجمه: «آنان چهره‌های خود را چون خورشید آشکار ساختند لیبک گویان اماکن متبرکه را زیارت می‌نمودند / آنان نزدیک شدند و چون پرندگان قطا در جامه‌های راه‌راه آهسته گام برمی‌داشتند» (همان: ۱۸۴).

۲۵. گیسوان همچون روپوش‌های سیاه

۲۶. کنیزک پرده‌نشین

۲۷. چهره‌های پوشیده

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۶۵

۲۸. «جنگ عشق در میان امعاء و چشم فراخ است از این رو قلب برای خاطر آن نبرد در ستیز است» (همان: ۲۰۰).

۲۹. تیرهای عشق، بدون کمان به سوی من پرتاب می شود و عشق، بدون سنان مرا می کشد» (همان: ۱۴۰).

۳۰. «و تیرهای نگاهش را از کمان ابرویش می اندازد از هر جانبی که بیایی کشته می شوی» (همان: ۲۰۹).

۳۱. «در میان آنان تنها اوست که عاشق است و با نگاه‌هایی چون پیکان‌ها و شمشیرهای هندی بر هر قلب شوریده و دیوانه‌ای که عاشق زیبایی است، حمله می کند و هجوم می آورد» (همان: ۱۴۷).

۳۲. «به دعد و رباب و زینب، هند، سلیمی، لبنی و زمزم ندا در ده» (همان: ۹۷).

۳۳. «به من بگویند آیا با من می گرید در هنگامی که در کنار اویم، به من یاری دهید در گریستن یاری دهید. و داستان هند و لبنی و سلیمی، زینب و عنان را برای من شرح دهید» (همان: ۱۴۰).

فهرست منابع

آقاگل زاده، فردوس (۱۳۹۰). *تحلیل گفتمان انتقادی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

احمدی پور، طاهره (۱۳۹۰). «درآمدی بر زبان‌شناسی زیست‌محیطی»، *نشریه انسان و محیط زیست*، شماره ۳۲، صص ۱۱-۱۷.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۸). *ترجمان‌الاشواق*، ترجمه و مقدمه گل‌بابا سعیدی، چاپ دوم، تهران: روزنه.

استاک‌ول، پتر (۱۳۹۳). *بوطیقای شناختی*، ترجمه محمدرضا گلشنی، تهران: نشر علمی.

استیبی، آرن (۱۳۹۵). *زبان‌شناسی زیست‌محیطی؛ زبان، محیط زیست و داستان‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*، ترجمه گروه مترجمان زیر نظر فردوس آقاگل زاده، تهران: نشر نویسه پارسی. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲). *فرهنگ‌شناسی*، تهران: نشر قطره.

جهانگیری، محسن (۱۳۶۷). *محی‌الدین ابن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

خزایی، محمد. (۱۳۸۸) «ترجمان‌الاشواق: نمادپردازی انسان کامل ابن عربی»، *مجله کتاب ماه*، شماره ۲۷، صص ۲۱-۲۵.

طالبی دستنایی، مهناز و فریبا قطره (۱۳۹۷). «بررسی ساختاری و معنایی صفت‌های برگرفته از نام جانوران در گویش لری بختیاری: تحلیل در زبان‌شناسی زیست‌محیطی»، *نشریه زبان و*

- زبان‌شناسی، شماره ۲۸، صص ۲۷-۵۱.
- _____ (۱۳۹۸). «کاربرد نام جانوران در صورت‌های خطاب در گویش بوشهری و شهرکردی: تحلیل در زبان‌شناسی زیست‌محیطی»، *نشریه فرهنگ و ادبیات عامه*، شماره ۲۹، صص ۱۵۷-۱۸۴.
- عرفت‌پور، زینة (۱۳۹۲). «رموزالاشراق فی ترجمان‌الاشواق»، *مجله آفاق الحضارة الاسلامیه*، شماره ۲، صص ۱۴۵-۱۶۳.
- قطره، فریا و دیگران (۱۳۹۴). «رویکرد زیست‌محیطی در پژوهش‌های زبان»، *نشریه زبان‌شناخت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، شماره ۱، صص ۲۳۱-۲۴۳.
- مرتجی، فاطمه و مهدی نجفی افرا (۱۳۹۷). «مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی»، *فصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، شماره ۱۶، صص ۷-۳۰.
- مستری، راجند (۱۳۹۸). *زبان‌شناسی اجتماعی (راهنمای کمبریج)*، ترجمه علی کریمی فیروزجایی و پروانه طاهری‌نیا، تهران: روش‌شناسان.
- نبی‌زاده مقدم، جواد و دیگران (۱۳۹۹). «بررسی و تحلیل هویت‌های زیست‌محیطی در جامعه ایرانی از دیدگاه تحلیل گفتمان انتقادی: یک مطالعه داده‌بنیاد سازه‌گر». *فصلنامه زبان‌شناسی اجتماعی*، شماره ۴، دوره سوم، صص ۷۹-۹۲.
- نظری، راضیه و عباس اقبالی (۱۳۹۸). «بررسی پربسامدترین استعاره‌های احوال‌عارفانه در دیوان ترجمان‌الاشواق ابن عربی: رویکردی شناختی»، *مجله مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه کاشان*، شماره ۲۹، صص ۲۸۱-۳۰۴.
- ویسی، الخاص (۱۳۸۶). «ریشه‌شناسی واژه‌های آب و آتش و باد در فرهنگ و ادبیات ایرانیان؛ دیدگاه زبان‌شناسی زیست‌محیطی»، *نشریه پیک نور*، شماره ۱۹، صص ۷۰-۸۰.
- یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۸۹). *ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی*، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۹۱). *درآمدی به گفتمان‌شناسی*، تهران: هرمس.
- Haugen, E. (2001). *The Ecolinguistic reader: Language, ecology and environment*, Stanford University Pres: Stanford.
- Sapir, E. (1912). "Language and environment", *American Anthropologist*, NO. 14,2, Pp. 226- 242.

References

- Aghagolzade, F. (2011). *Critical discourse analysis*. Tehran: Scientific and cultural press.
- Ahmadipoor, T. (2011). "Introduction to environmental linguistics". *Human And ecology Journal*. No. 32. Pp. 11-17.
- Ararafat poor, Z. (2013). "Symbol's of Illumination at Tarjomanol Ashvagh". *Afaghol hezaratol eslamiye jornal*. No. 2. Pp. 145- 163.
- Ebn Arabi, M. (1998). *Tarjamanol Ashvagh*. Introduction and translation by G. B. Saeedi. Tehran: rozane.
- Estakvel, P. (2002). *Cognitive Poetics: An Introduction*. translation by M. R. Golshani. Tehran: Elmi.
- Estibi, A. (2016). *Ecolinguistic; language, ecology and the stories we live by*. translation by group of translator's under F. Aghagolzade . Tehran: neviseye parsi.
- Ghatre, F. and others. (2015). "Environmental approach in language research". *Linguistic jornal. Liberal artr and Cultural industries institute*. No. 1. Pp. 231- 243.
- Haugen, E. (2001). *The Ecolinguistic reader: Language, ecology and environment*. Stanford University Pres: Stanford.
- Jahangiri, M. (1988). *Mohyi. Al- Din- Ibnarabi*. Tehran: press university of Tehran.
- Khazayi, M. (2009). "Targomanol Ashvagh: Symbolization of Ibnarabi's complete human. *Month's book Jornal*. No. 27. Pp. 21-25.
- Martaji, F. and M. Najafi Afra. (2018). "Catechismof fancy epistemology in ebnarabi mysticism". *Epistemology researchs jornal*. No. 16. Pp. 7-30.
- Mestri, R. (2019). *The Cambridge Handbook of Sociolinguistics*. Translation by A. Karimi and P. Taheriniya. Tehran: Raveshshenasan.
- Nabizade moghaddam, J and others. (2020). "A Critical Discourse Analysis of Ecological Identities in the Iranian Society: A Constructivist Grounded Study". *Sociolinguistics jornal*. No. 4. Series 3. Pp. 79-42.
- Nazari, R. and A. Eghbali. (2019). "Investigation of the most frequent metaphor's of mystic condition's in Ebnaraby's poetical works Tarjomanol Ashvagh: cognitive approach". *Mystical Studies jornal literature and foreigner languages academy of kashan university*. No. 29. Pp. 281- 304.
- Pahlavan, Ch. (2003). *Ethnography*. Tehran: ghatre.
- Sapir, E. (1912). "Language and environment ". *American Anthropologist*. NO 14,2, P226- 242.

- Talebi Dastenayi, M. and F. Ghatre (2018). "Structural and Semantic Investigation of adjective's divided from animals name in Larry bakhtiari dialect: analysis at environmental linguistics". *language and linguistic*. No. 28. Pp. 27- 51.
- _____. (2019). "Animal Name's as Froms of Addressing Metaphors in Bushehri and shahrekordi Dialects within an Ecolinguistic Approach". *Culture and Folk Literature jornal*. No. 29. Pp. 157- 184.
- Visi, A. (2007). "Etymologe of words water and fire and wind in Iraniyan's cultivation and literature; Viewpoint of environmental linguistics". *Peykenoor jornal*. No. 19. Pp.70-80.
- Yarmahammadi, L. (2004). *Mainstream and critical discours*. Tehran: Hermes.
- _____. (2010). *Communication Within Critical Discourse Perspectives*. Tehran: Hermes.
- _____. (2012). *Introduction to Discourse*. Tehran: Hermes.



Analyzing the Lexical Elements of Ibn Arabi's *Tarjumān al-Ashwāq* Based on the Environmental Linguistics Approach¹

Ali Safai Sangri²
Elham Kargar³

Received: 2022/10/02

Accepted: 2022/12/09

Abstract

Environmental linguistics is one of the new approaches in linguistic research and a branch of social linguistics that studies the relationship between language and the natural-social environment of its speakers from a new perspective. According to environmental linguists, geographical environment and climatic conditions cause linguistic variations; as a result of which intellectual and cultural differences in an environment emerge. *Tarjumān al-Ashwāq* (The Interpreter of Longings) is a poem by Mohi al-Din Ibn Arabi, one of the prominent thinkers and mystics of Islamic mysticism who depicts Ibn Arabi's romantic feelings towards Nazam, the daughter of Sheikh Makin al-Din, during the poet's years of residence in Mecca. In this work, Ibn Arabi employs a language that has semantic correlates appropriate to the geographical environment of Mecca and the socio-cultural conditions of the residents of that environment to express his moods and describe the characteristics of his beloved. From the linguistic viewpoint, this work depicts a linguistic community representing the particular discourse of the geographical environment the lover and the beloved were residing in. In the present study, with the aim of evaluating and recognizing the specific discourse of the poet's biosphere, the linguistic community and the lexical network of *Tarjumān al-Ashwāq* were categorized based on the biological, intellectual, and cultural components and indicators of Ibn Arabi's life environment; using a descriptive-analytical method and from the perspective of environmental linguistics. The findings of the study reveal the correlation between the natural environment and language, which has in turn affected the culture, vision, and worldview of Ibn Arabi as one of the users of that environment

Keywords: Environmental linguistics, Discourse, Ibn Arabi, *Tarjumān al-Ashwāq*.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.42035.2410

2. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Humanities, Guilan University, Guilan, Iran (Corresponding author). Safayi.ali@guilan.ac.ir

3. Ph.D. Student, Department of Mystical Literature, Faculty of Humanities, Guilan University, Guilan, Iran. kargar.elham1367@gmail.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۰۲-۷۱

تجلی مضمون عشق در شعر عرفانی معاصر افغانستان با تکیه بر اشعار مجنون شاه کابلی، مستان شاه کابلی و حیدری وجودی^۱

ناج الدین آروین پور^۲

مهسا رون^۳

سید اسماعیل قافله باشی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۵

چکیده

پژوهش در ادبیات عرفانی معاصر افغانستان از حوزه‌های مغفول است، در حالی که در دوره معاصر، با وجود مسائل و مشکلات این کشور، ادبیات کم‌وبیش فعال بوده است. در پژوهش حاضر، سه شاعر عارف - مستان شاه، مجنون شاه و حیدری وجودی - که در فاصله زمانی صدو اند سال اخیر می‌زیسته‌اند، اجمالاً معرفی و موضوع آشنا و دیرپای ادب عرفانی یعنی عشق در اشعار آنها واکاوی شده است. این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال پاسخ این پرسش‌هاست که اشتراک‌ها و تفاوت‌های اشعار مجنون شاه و مستان شاه کابلی که پیرو طریقت چشتیه‌اند با حیدری وجودی که پیرو طریقت نقشبندیه است، در این

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41571.2396

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.30.1.0

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی - ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول) tajuddinarpoor@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. rone@hum.ikiu.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. mghafelebashi@yahoo.com

حوزه مفهومی چیست؟ عشق، به مثابه شرط وصول به کمال و معرفت الله، در نظام هستی‌شناسانه طریقت چشتیه و نقشبندیه چه جایگاهی دارد؟ و مباحث مهمی همچون تقابل عشق و عقل و نسبت عشق مجازی با حقیقی در اشعار سه شاعر نامبرده چگونه بازتاب یافته است؟ نتایج نشان می‌دهد هر سه شاعر، به گونه‌ای متأثر از وحدت وجود و وحدت شهود، عشق را منشأ جهان هستی و تعریف ناپذیر دانسته و آن را عالم وحدت و مقصود غایی سالک معرفی کرده‌اند که او را از نام‌وننگ فارغ می‌سازد. در اشعار مجنون‌شاه و مستان‌شاه کابلی که شور و حال عرفانی‌شان تاحدی یادآور حال و هوای غزل‌های مولانا جلال‌الدین است و همچنین در اشعار حیدری وجودی که متأثر از دمسازی طولانی وی با مثنوی مولاناست، عشق حقیقی صورت تکامل یافته عشق مجازی دانسته شده و در خصوص تقابل عشق و عقل نیز هر سه شاعر عشق را بر عقل برتری داده‌اند.

واژه‌های کلیدی: شعر عرفانی، افغانستان، عشق، مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی.

۱- مقدمه

عرفان و تصوف از آغاز پیدایش خود در خراسان بزرگ تا کنون گروندگان بسیاری داشته و سلسله شعر و ادب عرفانی و صوفیانه و بسیاری از فرق صوفیه همچنان در افغانستان ادامه دارند. در میان صوفیان افغانستان گرایش‌هایی گوناگون وجود دارد اما به گفته اولیور روا دو نوع رویکرد تصوف سنت‌گرا و مارابوتیسم در بین صوفیان و مردم افغانستان برجسته و مشخص است (روا، ۱۳۶۹: ۶۸)؛ تصوف سنت‌گرا بیشتر در میان پیروان فرقه نقشبندیه و تصوف مارابوتیسم بیشتر بین پیروان فرقه قادریه رواج دارد (عصمت‌اللهی، ۱۳۷۸: ۴۷). هر چند تصوف در افغانستان معاصر بیشتر در قالب طریقت‌های نقشبندیه، قادریه، چشتیه و سهروردیه متجلی شده (فرمیگن، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۹)، اما طریقت‌های دیگری مانند خلوتیه، شاذلیه و نوربخشیه نیز در بعضی مناطق کشور پیروان اندکی یافته‌اند (محمدی، ۱۳۹۴: ۴۲). صوفیان معاصر افغانستان افزون بر امور سیاسی، اجتماعی و خانقاهی به کارهای فرهنگی و ادبی نیز توجه دارند. آنان همواره کوشیده‌اند تجربه دوستی و عشق به خدا را با زبان روان شاعرانه بیان کنند تا علاقه‌مندان بیشتری با آن ارتباط برقرار کنند. شاید به همین

سبب اشعار آنان در قالب آواز و موسیقی در بین عوام و بی‌سوادان نیز رواج یافته است (فرمیگن، ۱۳۸۴: ۱۷).

دیوان شاعران معاصر فارسی افغانستان همچون مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی، خلیفه محمد محمای غزنوی محمدانور بسمل، شایق جمال، حیدری و جودی و... به تقلید و استقبال از ادبیات صوفیانه پیشین، مملو از مضامین عرفانی و صوفیانه است. البته به نظر می‌رسد متأثر از طریقت‌های عرفانی‌ای که هریک از این شعرا طرفدار آن هستند، اشتراکات و تفاوت‌هایی در دیدگاه عرفانی این شاعران انعکاس یافته باشد. تمرکز این پژوهش بر آن است تا از میان مضامین و مفاهیم مختلف عرفانی، اشتراکات در موضوع عشق، در شعر معاصر افغانستان با تکیه بر جامعه آماری بررسی شده - ۸۷۰ غزل حیدری و جودی، ۶۳۵ غزل مستان‌شاه کابلی و ۲۴۵ غزل مجنون‌شاه کابلی - تحلیل شود؛ موضوعی که تاکنون پژوهشی پیرامون آن صورت نگرفته است.

۲- پیشینه پژوهش

با وجود تلاش برخی از محققان، تاکنون کیفیت بازتاب عشق در اشعار مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی و حیدری و جودی واکاوی نشده و در کتاب‌های پژوهشگران غالباً به معرفی آثار و زندگی‌نامه این شاعران بسنده شده است. چنانکه خسته در *یادی از رفتگان* (۱۳۴۴) و *معاصرین سخنور* (۱۳۸۶)، حنیف بلخی در *پر طاووس یا شعر فارسی در آریانا* (۱۳۹۷)، آریانفر در *شخصیت‌های کلان افغانستان* (۱۳۹۱)، موسوی در *تصوف در افغانستان معاصر* (۱۳۹۹) و برخی نویسندگان دیگر صرفاً به معرفی آثار و زندگی‌نامه این شاعران پرداخته‌اند. در برخی آثار همچون *مروری بر ادبیات معاصر دری* (۱۳۸۷) و *مجموعه مقاله‌ها در زمینه نظریه ادبی و نقد ادبی* (۱۳۹۰) به قلم قویم، ضمن معرفی آثار و زندگی‌نامه حیدری و جودی، به برخی ویژگی‌های بلاغی و زبانی شعر وی نیز اشاره شده است. مونس نیز در *تصوف و عرفان در سروده‌های عرفای معاصر* (۱۳۹۰) ضمن معرفی آثار و زندگی‌نامه حیدری و جودی، به برخی ویژگی‌های محتوایی و شکلی شعر وی پرداخته است. همچنین مولایی در کتاب *آفتابی در میان سایه‌ای* (۱۴۰۰) زندگی، آثار، افکار و اندیشه حیدری و جودی را واکاوی کرده است. البته پژوهشگران پیش از این در مقالات مختلف به بررسی مضمون عشق در اشعار شاعرانی همچون مولانا، سعدی، حزین

لاهیجی، حسین منزوی و... پرداخته‌اند، اما بررسی پیشینه نشان می‌دهد تاکنون مقاله‌ای در تحلیل کیفیت بازتاب عشق در دیوان مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی نگاشته نشده‌است؛ بنابراین پژوهش حاضر نخستین گام در بررسی و تحلیل مضمونی مهم در شعر معاصر افغانستان خواهد بود.

۳- نگاهی به احوال و آثار مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی

سیدفخرالدین، متخلص به مجنون و معروف به مجنون‌شاه کابلی، در ۱۲۴۲ ه.ق در ده افغانان کابل متولد شد (حنیف بلخی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۷۲۸). پدر وی، سیدهاشم شاه، پیرو طریقت‌های چشتیه و قادریه و خلیفه سیدنیاز احمد بریلوی مشهور به شاه نیاز (متوفی ۱۲۵۰ ه.ق) بود و در ده افغانان کابل به ارشاد مردم می‌پرداخت (خسته، ۱۳۴۴: ۱۱۸).

مجنون‌شاه در کنار تحصیل علوم ظاهری و باطنی در کودکی و نوجوانی علم قال را نزد علمای عصر و علم حال را پیش پدرش فراگرفت (راد، ۱۳۹۰: ۳۲۶). او پس از مرگ پدر جانشین او شد و مدت ۴۳ سال به ارشاد مریدان پرداخت (خلیل، ۱۳۳۹: ۱۷۰). مجنون‌شاه نیز که همچون پدرش پیرو طریقت چشتیه و قادریه بود (حنیف بلخی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۷۲۹)، افزون بر سیروسلوک و ارشاد مریدان، شعر نیز می‌سرود و مضامین عرفانی و صوفیانه درونمایه عمده اشعار او را تشکیل می‌داد. در سرودن شعر از شاعران مطرح سبک عراقی همچون سنایی، عطار، مولانا، سعدی، حافظ و ابن‌یمین پیروی می‌کرد (مجنون‌شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۲۷). اشعارش در قالب غزل، مثنوی، مستزاد، قطعه، ترجیع‌بند و مخمس سروده شده است. بوستان خیال، عین‌العشق، ظهورالوحدت و فقرنامه معروف‌ترین آثار وی هستند (خسته، ۱۳۸۶: ۱۱۸) که متأسفانه به جز بوستان خیال آثار دیگرش تاکنون چاپ نشده‌اند. مجنون‌شاه کابلی در هشتم ربیع‌الاول ۱۳۰۵ ه.ق وفات یافت و در صحن مسجد و خانقاهش در ده افغانان کابل به خاک سپرده شد (مجنون‌شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۳۷).

خواجه مستان‌علی‌شاه کابلی چشتی، معروف به پیر دستگیر، فرزند عبدالغفور کابلی، عارف و شاعر معاصر افغانستان در کابل به دنیا آمد. نسبش به میرسیدعلی همدانی، عارف معروف قرن هشتم هجری، می‌رسد. تاریخ دقیق تولد و وفات مستان‌شاه معلوم نیست و از چگونگی زندگی او نیز آگاهی چندانی در دست نیست (گروه نویسندگان، ۱۳۸۶: ۵۷۰).

مستان‌شاه مقدمات علوم دینی را نزد علمای زادگاهش در کابل فراگرفت و به پیروی از پدر و خاندانش که از مشایخ چشتیه بودند، به این طریقت روی آورد و به تدریج مشهور شد و در زمره بزرگان طریقت چشتیه قرار گرفت (موسوی، ۱۳۹۹: ۱۶۸). خواجه مستان‌شاه در کودکی از حضور حضرت بابا صاحب طاس کلاه قادری فیض حاصل کرد و سپس به شرف بیعت میرعبدالسمیع رسید و از آن حضرت تعلیم و تلقین و خرقة دریافت کرد و پس از آن نسبت خاندان چشت یعنی امانت فقر و حرز یمانی و دیگر عطیات را از سیدالعاشقین مولانا فخرالدین دریافت کرد. مستان‌شاه همچنین فیض دیدار مولانا محمدعثمان پادخوابی، شاه‌نیا احمد بریلوی و سایر مشایخ خراسان را دریافت و از آنها بهره گرفت (کابلی، ۱۳۸۷: ۳۵). او که در شاعری پیرو سبک عراقی و شاعران بنام سده‌های ششم تا هشتم هجری بود (حصاریان، ۱۴۰۰: ۱۷۲)، بیشتر در قالب غزل با موضوع عرفانی و صوفیانه شعر می‌سرود. از مستان‌شاه آثاری همچون *آتشکده وحدت*، *دیوان ثانی*، *مثنوی یوسف و زلیخا*، *مثنوی بحرالاسرار*، *سراج‌الصالحین*، *آتشکده اسرار* (مخمس چهل اسرار) و چند رساله دیگر در موضوع تصوف به‌جا مانده است (حصاریان، ۱۴۰۰: ۱۷۲). وی، به‌سبب نفوذ و شهرت فراوانش در عصر امیرحبیب‌الله‌خان و احتمالاً ترس امیر از این نفوذ، از افغانستان تبعید شد و مدتی با مریدان و دوستان‌انش در پیشاور و برخی شهرهای دیگر پاکستان به‌سر برد تا آنکه در ۱۲۸۴ ه.ق به کشمیر رفت و پس از مدتی اقامت در آنجا، عزم دهلی کرد و تا پایان عمر در آنجا به‌سر برد و سرانجام در ۱۲۹۳ ه.ق در دهلی درگذشت (موسوی، ۱۳۹۹: ۱۶۹).

غلام‌حیدر، متخلص به حیدری و جودی، فرزند ملاشفیع‌الله پنجشیری، در ۱۳۱۸ ه.ش در دهکده کوت بازارک پنجشیر به دنیا آمد (آریانفر، ۱۳۹۱: ۱۵۰). در کودکی، پس از گذراندن دروس مکتب، در همانجا قرآن و کتب فقهی را فراگرفت. در کنار آن، اشعار شاعران بزرگ زبان فارسی را نیز مطالعه می‌کرد (مونس، ۱۳۹۰: ۲۸۲). وی، در صنف پنجم مکتب، با الهام گرفتن مصراعی در عالم رؤیا، سرایش شعر را آغاز کرد (آریانفر، ۱۳۹۱: ۱۵۰). غلام‌حیدر در سال ۱۳۴۳ ه.ش به کابل رفت و به‌عنوان محرر انجمن شعرای وزارت معارف مشغول به کار شد (مونس، ۱۳۹۰: ۱۵۳) و همزمان با آن، از محضر سخنورانی مانند صوفی غلام‌نبی عشق‌ری، غلام‌حضرت شایق جمال، عبدالحمید اسیر، خال محمد خسته، ملک‌الشعراء عبدالحق بیتاب و... بهره‌ها برد (مولایی، ۱۴۰۰: ۱۶).

تعطیلی انجمن، وی مسئول بخش جراید و مجلات کتابخانه عامه کمال شد و نهایتاً در ۱۳۷۵ ه.ش به سبب اوضاع ناگوار حاکم بر کشور از کابل به شهر پشاور پاکستان مهاجرت کرد و در غربت حلقه درس مثنوی را تشکیل داد.

حیدری وجودی در ۱۳۸۱ ه.ش از پشاور به کابل برگشت و بار دیگر در کتابخانه عامه مشغول شد و در آنجا به تحلیل و شرح مثنوی معنوی مولانا و غزلیات بیدل و دیگر بزرگان عرفان و تصوف همت گماشت (قویم، ۱۳۸۷: ۱۰۶). او در ۱۳۸۳ ه.ش به سبب خدمات فرهنگی و ادبی اش از سوی فرهنگیان مهاجر در کشورهای غربی به لقب «نجم العرفا» مفتخر گردید (مونس، ۱۳۹۰: ۲۸۶).

حیدری در سیر و سلوک صوفیانه پیرو طریقت نقشبندیه بود و از ضیاء المشایخ محمدابراهیم مجدّدی تلقین گرفته بود (مونس، ۱۳۹۰: ۲۸۴)، اما به گفته خود به همه طریقت‌ها و پیشوایان شان عشق و ارادت داشت (آریانفر، ۱۳۹۱: ۱۴۹-۱۵۰). او در سرودن شعر پیرو سبک عراقی و هندی به ویژه مولوی و بیدل بود و در قالب‌های غزل، مثنوی، رباعی، دویتی، ترکیب‌بند، ترجیع‌بند، مستزاد، قطعه، مسمط و مخمس شعر سروده است. حیدری در اشعارش زبانی ساده و بی‌پیرایه و به دور از تعقیدات لفظی و معنوی دارد.

سروده‌های حیدری وجودی از ۱۳۳۸ ه.ش ابتدا در نشریات و چند دفتر شعری و سپس در ۱۳۹۴ ه.ش به صورت دیوان کامل در کابل به چاپ رسید. از دیگر آثار او می‌توان به ترکیب‌های شعری در اشعار نظامی گنجه‌ای، گزیده غزل‌های شایق جمال، دل نالان، گزیده اشعار صوفی عشق‌ری، از خاک تا افلاک عشق، دیوان صوفی عشق‌ری، گزیده غزل‌ها از واصل کابلی تا واصل باختری، شرح اسرار خودی و رموز بی‌خودی و تصحیح و مقدمه آثار صادقی اشاره کرد (آریانفر، ۱۳۹۱: ۱۴۹-۱۵۰). حیدری وجودی سرانجام در ۲۱ خرداد ۱۳۹۹ ه.ش، در ۸۱ سالگی، در اثر ابتلا به بیماری کرونا در کابل درگذشت.

۴- مضمون عشق و مقایسه عشق مجازی و عرفانی

عشق که از مهم‌ترین مباحث عرفانی است، در لغت به معنی شوق مفرط و میل شدید به چیزی است (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۷۰). «اشتقاق عشق از عشقه است و آن گیاهی است که بر درختی پیچد و درخت را بی‌بر و خشک و زرد گرداند. همچنین عشق، درخت وجود عاشق را در تجلی جمال معشوق محو گرداند، تا چون ذلت عاشقی برخیزد، همه معشوق

ماند، و عاشق مسکین را از آستانه نیاز در مسند ناز نشانند، و این نهایت مراتب محبت است.» (همدانی، ۱۳۹۵: ۴۶) و نسبت محبت و عشق، عام و خاص است؛ یعنی هر عشقی از محبت است، ولی هر محبتی را عشق نگویند، پس ریشه عشق از محبت است و سیر آن از محبت تا عشق که غایت محبت را «حرک حبّی» گویند (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۰: ۵۴) و در اصطلاح متصوفه «عشق جمیع کمالات را گویند که رد یک ذات باشد و این جز حق را نبود» (گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۱۸). اما عشق در «نزد اهل سلوک بذل همه چیز و تحمل همه چیز است و گفته‌اند عشق آخر مرتبه محبت است و محبت اول درجه عشق است و گفته‌اند عشق عبارت است از افراط در محبت و شدت آن و گفته‌اند آتشی است که در دل افروخته شود تا هر چه جز محبوب است بسوزاند و گفته‌اند دریای بلاست (همان: ۱۱۹).

اما ابن عربی درباره عشق، که آن را دین و ایمان خود می‌داند، می‌گوید: «هرکس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته، و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته، و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم، آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند» (ابن عربی: بی تا: ۱۱۱)؛ یعنی تا تجربه شخصی در کار نباشد، با حد و رسم منطقی قابل شناسایی نیست، و در تجربه شخصی هم به یکبار قابل نیل نیست و راهی است بی پایان (یثربی، ۱۳۹۴: ۵۶). «عشق مهم‌ترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است، درک می‌کند. عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست می‌دهد که از خود بیگانه و ناآگاه می‌شود و از زمان و مکان فارغ و از فراق محبوب می‌سوزد و می‌سازد» (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۸۱).

وقتی سخن از عشق به میان می‌آید در ذهن انسان عشق جسمانی و وابستگی قلبی بین دو انسان تداعی می‌شود. چون این نوع محبت برای انسان ملموس و مرسوم است، اما برای عشق می‌توان به عبارات گوناگون قائل به اقسام شد. گاه در تقسیم‌بندی عشق به تنوع عاشق نظر می‌شود و گاه به تنوع معشوق. گاه به گستره مورد نفوذ عشق توجه می‌شود و گاه به منشأ و خاستگاه ایجاد عشق و گاه به ویژگی‌های حاکم بر آن؛ مثلاً با توجه به تنوع عاشق و معشوق، عشق را به انسانی، الهی و روحانی تقسیم کرده‌اند. عشق روحانی عشقی است که در آن عاشق یا معشوق و یا هر دو از سنخ موجودات ذی‌شعور غیرانسانی چون ملائکه‌اند. یا در آنجا که گستره عشق معیار بوده، عناوینی چون عشق آسمانی، عشق زمینی و یا عشق کیهانی مطرح شده‌است. یا در جایی که خصایص ویژه‌ای بر عشق و طرفین آن

حاکم است از سه نوع عشق ارو تیک، فیلیایی و آگاهانه سخن رفته است (رحیمیان، ۱۳۹۷: ۱۴۶). اما در تقسیم‌بندی کلی، عشق را به دو نوع مجازی و حقیقی تقسیم کرده‌اند (میری رستمی، ۱۳۹۹: ۸۴).

عشق مجازی عشق و وابستگی روحی و تعلق خاطر میان دو فرد یا یک فرد به دیگری است (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۲۴). عشق مجازی منحصرأ عشق انسان به انسان نیست بلکه عشق ورزیدن به هر معشوقی غیر از ذات احدیت مجاز نام دارد. در واقع عشق مجازی از انواع عشق انسانی است (میری رستمی، ۱۳۹۹: ۸۰) که آن را عشق جسمانی نیز گفته‌اند (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۲۴) و عشق حقیقی الفت رحمانی و الهام شوقی است، و ذات حق که واجد تمام کمالات است و عاقل و معقول بالذات است، عاشق و معشوق است، بالجمله عشق حقیقی، عشق به لقاء محبوب حقیقی است که ذات احدیت باشد، و مابقی عشق‌ها مجازی است (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۸۲-۵۸۳).

عشق مجازی از حسن صورت و کمال سیرت پدید می‌آید و در واقع همان عشق غریزی و انسانی است که به‌زعم عرفا «گذراست و با وصال پایان می‌گیرد»، اما عشق حقیقی و الهی جذبۀ حق است و چون آذرخشی هستی فانی و مجازی عاشق را به آتش غیرت می‌سوزاند. آنگاه عاشق در خود می‌میرد و به حق زنده می‌شود که به قول روزبهان، «هر که به عشق حق زنده باشد، موت بر وی روا نباشد و راه نیابد» (ستاری، ۱۳۹۵: ۱۳۸).

عارفان در میان عشق مجازی که مبتنی بر صورت است و عشق حقیقی که مبتنی بر معناست، اصالت را به معنا می‌دانند و صورت را تابع، حافظ و گاه مقدمۀ آن می‌دانستند. به‌باور ایشان «صورت» در عشق یا رهن است یا راهنما، که در هر دو صورت باید از آن عبور کرد. اگر راهنما است پس باید از آن به سمت معنا گریخت و اگر راهنماست، باید پیکان و جهت آن را دنبال کرد و به معنا منتقل شد؛ زیرا در صورت ماندن شرط عاشقی نیست (رحیمیان، ۱۳۹۷: ۱۵۰). بنابراین عشق مجازی که به سوی حق راهگشاست و زمینه طلوع عشق حقیقی را در وجود انسان فراهم می‌کند، نه تنها مذموم نیست، یاریگر وصول به مقصد نیز هست.

آن دسته بزرگان و اکابر صوفیه که عشق مجازی را پلی برای عبور به عالم ماورای مجاز یافته‌اند، نه تنها عشق و سرسپردگی به انسان کامل را وسیلۀ تقرّب به حق و فنای فی‌الله می‌پنداشته‌اند، بلکه آن دسته که عشق را ستوده‌اند، دل‌باختگی به زیبایی مجازی صورت را

راه وصول به جمال معنوی یعنی جمال مطلق می‌شمرده‌اند، چون در صورت خوبرویان چیزی جز جلوه معنی نمی‌دیده‌اند؛ در واقع حقیقت عشق نیز همان محبت الهی است و بدین جهت از حسن و زیبایی سخت تمجید کرده‌اند و بنابراین منطقی‌اً قائل به تحول و استکمال عشق از مرتبه انسانی به پایگاه الهی بوده‌اند و عشق حقیقی (جمال مطلق) را همان تکامل عشق مجازی (جمال مقید در مظاهر حسّی) می‌دانسته‌اند (ستاری، ۱۳۹۵: ۱۷۵). فراموش نباید کرد که صوفیه جمالی، به زن و آمیزش جنس و نظر امرد جنبه‌ای قداست آمیز بخشیدند و کوشیدند تا به یارمندی عشق انسانی و زن و شاهد ساده، آینه‌دار طلعت غیب و مظهر جمال و مصدر جلال، به خدا تقرب جویند، چون خدادوستی و خداپرستی و فناء فی الله را تنها بدینوسیله ممکن می‌دانستند (همان: ۲۰۰).

۵- بازتاب مضمون عشق در اشعار مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی

بازتاب مضمون عشق، به عنوان یکی از مهم‌ترین مضامین عرفانی و صوفیانه، در دیوان‌های اشعار مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی یکسان و یک‌دست نیست. این مضمون در دیوان حیدری وجودی نسبت به دیوان‌های دیگر از کیفیت و جامعیت برتری برخوردار است. این درونمایه در اشعار مستان‌شاه کابلی نیز بازتاب کیفی خوبی داشته است اما گستردگی آن به اندازه دیوان حیدری وجودی نیست. مضمون عشق در دیوان مجنون‌شاه کابلی نسبت به دو دیوان دیگر، از لحاظ کیفیت و جامعیت، در سطح پایین‌تری قرار دارد. بررسی این درونمایه در دیوان‌های سه شاعر مذکور رویکردهای مشابه و متفاوت آنان نسبت به عشق را نیز روشن می‌سازد.

۵-۱ بیان‌ناپذیری عشق

حیدری وجودی، از پیروان طریقت نقشبندیه، معتقد است که عشق با حد و رسم عقلانی و منطقی قابل تعریف و بیان نیست؛ زیرا به باور او عشق در قالب کلام نمی‌گنجد و زبان از شرح آن عاجز و ناتوان است. احمد غزالی در *سوانح‌العشاق* در این باره گفته است: «حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد؛ زیرا که آن معانی ابکار است که دست حروف به دامن خدر آن ابکار نرسد» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱). حیدری خود را زبان و معنای عشق

می خواند و ادعا می کند هر چه می گوید سخن عشق است و از خود وی نیست. به باور او عشق در جهان معرفت جان سخن است:

من چه گویم از جهان عشق کاندرا شرح او نیست معنی درسخن، چون در سخن معنی گم است (حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۹۵)

من زبان توستم، ای عشق، ای دریای نور! گرمی و تابندگی بخشا زبان خویش را (همان: ۳۸)

گرمی حال من از موج نگاهی دریاب معنی عشقم و حرف و سخنی نیست مرا (همان: ۴۱)

در جهان معرفت جان سخن عشق است و بس شعر را عشق توانا در بدن جان بوده است (همان: ۱۰۹)

به گفته مجنون شاه کابلی نیز که پیرو طریقت چشتیه است، اسرار عشق یزدان و رموز آن در بیان و عبارت نمی گنجد و بایست صرفاً به زبان اشارت از آن گفت. عقل نیز از بیان سر عشق عاجز است و رموز و اسرار عشق را به جز عاشقان درک نمی کنند. به تعبیر او، کسانی که اسرار عشق را در نمی یابند، درحقیقت کور و کوری بیش نیستند. او عالمان علوم رسمی همچون اصول، نصاب، نحو، حساب و غیره را در پیش عالم عشق ناتوان و پای در گل توصیف کرده است:

در ازل تیر نهانی خورده بودم در جگر زخم ناسورم در این عالم هویدا کرد عشق کی شود این سر بیان از عقل جزوی ای پسر نطق مجنون از لسان الغیب گویا کرد عشق (مجنون شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۱۰۵)

بس نشان و نام خود در عشق او برهم زدم کی بگنجد در بیان اسرار عشق ای رهروان علم معنی را اگر از سالکان آموختم من بیان سر عشق از لایبان آموختم (همان: ۱۳۶)

رمز سر عشق یزدان بیش ازین مجنون مگو کاین اشاره درنگنجد در بیان و در روات (همان: ۳۹)

معلمان اصول نصاب نحو حساب به پیش عالم عشق رفته پای در طین است (همان: ۲۵)

مجنون تو بشو خاموش از عشق دیگر مخروش با مردم کور و کرا این شرح و بیان تا کی (همان: ۲۰۸)

از لابلای اشعار مستان شاه کابلی که او نیز از پیروان طریقت چشتیه است، دانسته می‌شود که وی نیز همچون شاعران دیگر رموز و اسرار عشق را بیان ناپذیر می‌داند. به گفته او، با وجود کثرت حجت و برهان، باز هم وصف عشق ممکن نیست. او عشق را جزو احوال و ناگفتنی می‌داند که گاه گاهی در اقوال او بروز و نمود می‌یابد، اما مستان شاه در باب عشق سکوت را بر بیان ترجیح می‌دهد؛ زیرا به تعبیر او زبان در هنگام بیان قصه عشق لال و گنگ می‌شود. او معتقد است عشق دریافتنی است نه گفتنی؛ بنابراین نمی‌توان آن را در قلم و کاغذ دریافت.

باش ساکت یک زمان ای هوشیار	تا بگویم وصف بی‌پایان عشق
کی توانم وصف او را من بیان	گر بُود هر مو مرا برهان عشق
	(کابلی، ۱۳۸۷: ۳۲۹)
حال است همه نکات عشقم	ظاهر شده گر به قیل و قالیم
	(همان: ۳۳۵)
دم مزن زین قصه مستان شه کنون	لال می‌گردد زبان در شأن عشق
	(همان: ۳۳۰)
بشکنم خامه و دفتر بر درم	عشق اندر کاغذ و اقلام نیست
	(همان: ۲۰۹)

۲-۵ گذر از هستی و نام‌وننگ در راه عشق

حیدری وجودی نیز برای عشق ارزش و جایگاه ویژه‌ای قائل است. در نگاه او عشق از اوصاف ذات سرمدی است و رسیدن به قرب ذات سرمدی بدون استمداد عشق و ترک تعلقات اعتباری ممکن نیست. از این رو، او به امور اعتباری چندان ارج نمی‌نهد و تنها برای عشق و ملحقات آن ارزش قائل است؛ بدین جهت وی در دیوان خود عشق را دین، مذهب، مشرب، آیین، حال، تلوین و مسند تمکین خویش دانسته و از آن به‌عنوان استاد، پیر، صاحب ارشاد، راهگشا، دستگیر، میر، سردار و سلطان خود یاد کرده است:

مذهب ما، دین ما، عشق است، عشق	مشرب و آیین ما عشق است، عشق
حال ما، تلوین ما عشق است، عشق	مسند تمکین ما عشق است، عشق
پیر ما، استاد ما جز عشق نیست	صاحب ارشاد ما جز عشق نیست
درد ما، فریاد ما، عشق است، عشق	داغ ما، اسناد ما، عشق است، عشق
	(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۶۱۰، ۶۱۱)

به گفتهٔ حیدری، عشق شاه و فقیر نمی‌شناسد چون نفس عشق نزد شاه و فقیر یکسان است. عشق به سود و زیان نیز توجه ندارد؛ زیرا به چشم عشق سود و زیان نیز یکی است. به باور او، در عالم عشق ننگ و نام نیز وجود ندارد. بنابر گفتهٔ وی، کسی که اثری از ننگ و نام در وجودش هست، حق اظهار نظر دربارهٔ عشق ندارد:

زیان و سود به چشم خراب عشق یکی است خیال بیش و کم از زاهد دوبین خیزد
(همان: ۴۴۸)

عشق یکسان است بر شاه و فقیر می‌کند یکرنگ درویش و امیر
آن که بر فتح جهان می‌کرد ناز شد اسیر حلقهٔ موی ایاز
(همان: ۶۰۴)

تو را می‌برد عشق منزل به منزل به راهی که هر گام تاراج دام است
ز عشق گرانمایه هر گز مزن دم اگر بر سرت نقشی از ننگ و نام است
(همان: ۹۴)

به باور مجنون شاه کابلی، عشق شیشهٔ نام و ننگ و ناموس عاشقان را می‌شکند و آنها را با آل و عیال خودش بیگانه می‌کند. عشق عاشقان را حتی از قید و بند آیین و مذهب رهایی می‌بخشد؛ زیرا به قول او عاشقان هنگامی که به عشق حضرت حق گرفتار می‌شوند و از شراب عشق او مست می‌گردند، دیگر پروای نام و ننگ و ناموس و بیم رسوایی ندارند. به گفتهٔ او هر که وارد ساحت عشق می‌شود و از قید مذهب رسمی می‌رهد واقعا آزاده و بی‌خیال می‌شود. در حقیقت آیین عشق از خود گذشتن و ترک انانیت و خویش‌بینی است و هر که از دایرهٔ انانیت و خویش‌بینی بیرون نشود، جاهلی بیش نیست:

از شراب عشق حق مستیم ما شیشهٔ ناموس بشکستیم ما
(مجنون شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۶)

مجنون به عشق یار رهید از همه کنون از ننگ و نام و خواهر و زوج و ذقانیه
(همان: ۱۹۲)

تا عشق تو گشت همنشینم فارغ ز خیال کفر و دینم
(همان: ۱۱۷)

از قید و بند مذهب رسمی خلاص یافت آزاده شد هر که بشد در نظام عشق
(همان: ۱۰۶)

ملت و آیین عشق آن است کز خود بگسلی گر ز خود بیرون نگر دیدی یقین کن جاهلی
(همان: ۲۰۷)

مستان‌شاه کابلی نخستین گام در راه عشق را ترک سر می‌داند و می‌گوید عاشق حتی از دریدن پرده هستی خود نباید بهراسد. البته هرگاه کار عاشقی ظاهراً به بدنامی و رسوایی هم می‌کشد، درواقع رسوایی نیست و نزد عشق‌بازان عین نیک‌نامی است. از منظر مستان‌شاه هر که پرده هستی خود را ندرد، نزد پختگان عشق خام است:

مقام عشق اول ترک سهراست مخوان ای سرور از چندین مقامات
وضو اول به خون خویش باید پس آنگه سجده بر خاک خرابات
(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۰۷)

هر آن عاشق که شد بدنام عشقش به‌نزد عشق‌بازان نیک‌نام است
وضو از خون خود فرض است اینجا به عاشق ترک سر اول مقام است
هر آن کو ظرف هستی را نه بگداخت به‌نزد پختگان عشق، خام است
(همان: ۲۱۵)

عشق‌بازی ترک سر اول بود راه عشق است این ره هر خام نیست
بشکستم خامه و دفتر بر درم عشق اندر کاغذ و اقلام نیست
پرده هستی بدر ای جان من عاشقان در بند و ننگ و نام نیست
(همان: ۲۰۹)

۳-۵ عشق، محور وحدت و یگانگی

حیدری وجودی عشق را مختار و آزاد از قید و بند دیر و کنشت می‌داند. به باور او، اختیار، عشق و آزادی اصل زندگی است. میان عاشق و معشوق حجاب و حائلی وجود ندارد و عاشق و معشوق درواقع دو نام است که بر شخص واحد اطلاق شده است و هیچ‌گونه دویی و افتراقی میان آنها نیست. حیدری وجودی برای عشق جلوه‌ها و نمودهای گوناگون قائل است که در هر جایی قابل رؤیت است:

عشق مختار است آزادی سرشت عشق آزاد است از دیر و کنشت
عاشق و معشوق، نامی بیش نیست عشق را این دو نیامی بیش نیست
عشق را آینه‌های بی‌حد است عشق از اوصاف ذات سرمد است
مذهب ما، دین ما عشق است و بس ماه مهر آیین ما عشق است و بس
(همان: ۵۹۹)

مستان شاه کابلی، با اعتقاد به وحدت و یگانگی عاشق و معشوق و عشق، این هر سه را واحد و یگانه می‌داند و معتقد است عاشق معشوق است و معشوق نیز عاشق است؛ بنابراین اگر عاشقی «قُم باذنی» می‌گوید یا «قُم باذنش» در واقع دو چیز نگفته‌است؛ بلکه قول واحدی را از لپی واحد بیان کرده است. او برای بیان این موضوع از تمثیل «الف» و «مد» و «شد» استفاده کرده است:

دو عالم دانه از خروار عشق است به لوح کن فکان آثار عشق است
فلاطون با همه حکمت که بودش چو چشم دلبران بیمار عشق است
ز «قُم باذنی» بگو تا قُم باذنش ز یک لب هر دو یک تکرار عشق است
(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۰۶)

معشوق و عشق و عاشق، چون هر سه است اینجا الف مجرد، نی مد هست و نی شد
واحد (همان: ۴۴۱)

به‌باور مجنون شاه کابلی، عشق دویی و دوگانگی را بر نمی‌تابد و تمامی نسبت‌ها و اضافات را می‌زداید؛ زیرا بنای عشق بر وحدت و یگانگی و به‌دور از نسبت‌ها و اضافات است. عاشقی که در عشق حضرت حق محو شده، در واقع متصف به صفات حضرت حق می‌شود. به گفته او عشق، خیال، وهم، پندار، دویی و دوگانگی را می‌زداید و عاشق را به وحدت و یگانگی با معشوق می‌رساند. حجاب را از روی حقیقت بر می‌دارد و چشم عاشق را برای دیدن حقیقت روشن می‌کند:

می‌شناسم هر که چشمش گشته با حق آشنا دیده من چونکه از ما زاغ بینا کرد عشق
از خیال و وهم و پندار و نمودار دویی از همه نسبت مرا بریده یکتا کرد عشق
در ازل تیر نهانی خورده بودم در جگر زخم ناسورم در این عالم هویدا کرد عشق
(مجنون شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۱۰۵)

بنده بر عشق خدا گردد اگر مجنون صفت با صفات الله متصف از صفت بیزار شد^۱
(همان: ۵۴)

۵-۴ عشق، ازلی و ابدی و منشاء هستی

به‌باور مستان شاه کابلی، عشق دارای منشاء ازلی و ابدی است و آن را هیچ انجامی نیست؛

۱. برخی ابیات در شعر مجنون شاه کابلی مشکل وزنی دارند.

زیرا آنچه را که آغازی نباشد، بالطبع انجامی نیز ندارد، اما او حُسن را مقدم بر عشق و سبب ظهور عشق در عالم دانسته و معتقد است در مقام عشق، دویی و دوگانگی وجود ندارد و حضرت حق عاشق و معشوق خود بود و عاشق و معشوق دیگری در کار نبود؛ بنابراین حضرت حق برای ظهور حُسن خود عشق را آفرید. او برای اینکه حُسن خود را از عالم باطن به عالم ظاهر آشکار کند، از مقام احدیت به مقام واحدیت تنزل کرد و هردو عالم را خلق کرد و سپس دگان عشق باز نمود و مشتریان بی شماری یافت و افراد خاص و عام و حتی انبیا و اولیا و اصفیا گرد خوان عشق او جمع شدند و هریک طبق ظرفیت شان جرعه‌ای از دریای عشق او نوشیدند:

عشق‌بازی ترک سر اول بود	راه عشق است این ره هر خام نیست
از ازل بوده است، باشد همچنان	آن که آغازش بُد، انجام نیست
	(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۰۹)
بود ساده از گمان و از خیال	حُسن بی‌همتای بی‌پایان عشق
خودبه‌خود می‌داد جلوه در قدم	از سمنند ناز در میدان عشق
عاشقِ خود، خود بُد و معشوق خود	بهر حُسن خود بکرد اعیان عشق...
هر دو عالم را به «کن» موجود کرد	بعد از آن او باز کرد دگان عشق
زد صلا با جمله خاصان و عام	الصلا احباب، ای مردان عشق...
انبیا و اولیا و اصفیا	جمع گشته جمله اندر خوان عشق
	(همان: ۳۲۹)

مجنون شاه کابلی نیز تجلی و عشق را ازلی و منشأ و مبدأ جهان آفرینش می‌داند. به گفته او جهان آفرینش و تمامی اشیا با نور تجلی و شوق عشق آفریده شده‌اند. او می‌گوید در شبستان عدم با دل جمع خواب بوده که جلوه عشق بیدارش کرده است:

ظهور عالم از نور تجلاست	وجودش منبع طور تجلاست
ز شوق عشق اشیا گشت موجود	همه پیدا ز یک نور تجلاست
	(مجنون شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۴۰)
در شبستان عدم خفته بدم با دل جمع	جلوه عشق به چشم آمد و بیدار شدم
	(همان: ۱۴۲)
این جذب تو مجنون نبود بی اثر عشق	داده به تو از روز ازل پیر مغانه
	(همان: ۱۹۸)

از نظر حیدری وجودی نیز عشق منشأ هستی و دلیل وجود این جهان است و او تمامی آفاق و انفس را محصول تجلی عشق می‌داند؛ بنابراین از دید او راز آفرینش و راز بقای همه چیز عشق است:

دل و دیده‌ام می‌زند این منادی	که آفاق و انفس تجلای عشق است
	(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۹۲)
در انفس و آفاق که دیدیم، به جز عشق	روح دگری نیست، روان دگری نیست
	(همان: ۱۳۷)
در عشق گرانمایه بقای همه چیز است	زین آب و هوا نشوونمای همه چیز است
بر مور و ملخ راحت عام تو رسیده	رنگ کرمّت برگ و نوای همه چیز است
	(همان: ۹۰)

۵-۵ عشق، مطلوب و مقصود غایی

عشق محرک و جاذبه‌ای است که روح آدمی و تمامی کائنات را در سیر الی‌الله به سوی کمال می‌برد و بی‌عشق نمی‌توان به قرب حق، غایت وجود انسان، رسید. «اگر نزد مولانا جمیع عالم مسخر عشق و تمام هستی متوقف بر عشق و حتی وجود افلاک و همه کائنات هم به یک معنی فرع و تابع وجود عشق تلقی شود نیز این اقوال، قول فارغ یا دعوی بی‌حجت نیست، و اینکه دور گردون‌ها را مولانا از عشق می‌داند و عالم را بدون عشق از هر گونه حرارت و حرکت خالی نشان می‌دهد پیداست که نظریه غایت عشق و نقش انسان کامل در تحقق غایت عالم دارد، و شک نیست که بدون این معنی تصور هر کمال و هر پویه‌ای در اجزای کائنات عالم بی‌معنی می‌نماید» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۲۱). ملاصدرا نیز، با اذعان بر فطری بودن عشق، معتقد است عارف خردمند می‌داند که غایت همه قوای عالی و سافل فاعل نخست و مبدأ متعال است و همه موجودات متوجه موجودی عالی یعنی مبدأ متعال اند که برتر از همه موجودات و غایت همه اشیاست. از این رو گفته شده است «اگر عشق عالی نمی‌بود، سافل خاموش و خمود می‌گشت» (میری رستمی، ۱۳۹۹: ۲۲۶؛ به نقل از ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۷۳-۲۷۸).

ملاصدرا ذات حق تعالی را عین عشق می‌داند: «والعشق عین ذاته...» (همان: ۲۳۲ به نقل از ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷: ۱۵۰) به باور صدرا صفت کمالی نظیر عشق، عین ذات

واجب‌الوجود است. زیرا صفت یا حقیقی است یا اعتباری، و اگر حقیقی باشد چون غیر وجود، یا عدم و یا نظیر مفهوم و ماهیت، اعتباری و عدمی است. پس اولاً، وصف حقیقی به وجود برمی‌گردد و ثانیاً وجود بسیط بوده و هر چه که عین وجود است مساوق با آن است. بنابراین، عشق مساوق و ملازم و بلکه متحد وجود است. از دیگر سو، خداوند عین وجود و محض هستی است و لذا ذات حق عین عشق است و عشق عین ذات اوست (همان: ۲۳۲).
مجنون‌شاه کابلی می‌گوید مطلوب و مقصود غایی ما عشق حضرت حق است و به‌جز عشق او هیچ مراد و مقصدی ندارم. او می‌گوید به برکت پیر به عشق حضرت حق رسیدم و با رموز و اسرار آن نیز آشنا شدم:

مرا مطلب همین عشق خدا بود	بحمدالله که حل شد مشکل ما
نشست اندر وجودم حق مطلق	ز یمن پیر شد این حاصل ما
نهاد اندر وجودم رمز اسرار	چو قابل دید ما را کامل ما
(مجنون‌شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۳)	
مطلب دیگر ندارم غیر عشق	از برای من همین باشد مراد
(همان: ۵۹)	

مستان‌شاه کابلی نیز می‌گوید خاک کالبد مرا با نور عشق حضرت حق سرشته‌اند و جان مرا نیز با حُسن او مرتب کرده‌اند؛ بنابراین در هر دو عالم جز حُسن و عشق حضرت حق ما را دیگر مقصود و مطلوبی نیست:

خاکم سرشتند با نور عشقت	کردند ز حُسن جانم مرتب
جز حُسن و عشقت، در هر دو گیتی	ما را نباشد مقصود و مطلب
(کابلی، ۱۳۸۷: ۱۸۶)	

مطلوب و مقصود نهایی حیدری وجودی نیز عشق است و او مراد غایی خود را نه وصول به حور و قصور که عشق نکویان و لقای حضرت حق معرفی کرده است:

فردا فریب حور و قصورش نمی‌خورم	دیدار پاک حضرت جانانم آرزوست
دانسته‌ایم راحت و آرام خویش را	درد و بلای عشق نکویانم آرزوست
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۱۱۴)	

۵-۶ تقسیم عشق به حقیقی و مجازی

عرفا غالباً به تقسیم‌بندی کلی عشق به دو نوع مجازی و حقیقی قائل‌اند. عشق مجازی به معنای وابستگی روحی و تعلق خاطر میان دو فرد یا یکی به دیگری (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۲۴) منحصر به عشق انسان به انسان نیست بلکه عشق ورزیدن به هر معشوقی غیر از ذات احدیت «مجاز» نام دارد. درواقع عشق مجازی از انواع عشق انسانی است (میری رستمی، ۱۳۹۹، ج ۲: ۸۰) که آن را عشق جسمانی نیز گفته‌اند (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۲۴) و عشق حقیقی الفت رحمانی و الهام شوقی است، و ذات حق که واجد تمام کمالات است و عاقل و معقول بالذات است، عاشق و معشوق است، بالجمله عشق حقیقی عشق به لقاء محبوب حقیقی است که ذات احدیت باشد و مابقی عشق‌ها مجازی است (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۸۲-۵۸۳).

عارفان در میان عشق مجازی که مبتنی بر صورت است و عشق حقیقی که مبتنی بر معناست، اصالت را به معنا می‌دانند و صورت را تابع، حافظ و گاه مقدمه آن می‌دانستند. به‌باور ایشان «صورت» در عشق یا رهن است یا راهنما، که در هر دو صورت باید از آن عبور کرد. اگر راهنم است، پس باید از آن به سمت معنا گریخت و اگر راهنماست، باید پیکان و جهت آن را دنبال کرد و به معنا منتقل شد؛ زیرا در صورت ماندن شرط عاشقی نیست (رحیمیان و کمپانی زارع، ۱۳۹۷: ۱۵۰).

بزرگان صوفیه که عشق مجازی را پلی برای عبور به عالم ماورای مجاز یافته‌اند، نه تنها عشق و سرسپردگی به انسان کامل را وسیله تقرّب به حق و فنا فی الله می‌پنداشته‌اند، بلکه آن دسته که عشق را ستوده‌اند، دل‌باختگی به زیبایی مجازی صورت را راه وصول به جمال معنوی یعنی جمال مطلق می‌شمرده‌اند، چون در صورت خوب‌رویانی چیزی جز جلوه معنی نمی‌دیده‌اند؛ درواقع حقیقت عشق نیز همان محبت الهی است و بدین جهت از حسن و زیبایی سخت تمجید کرده‌اند و بنابراین منطقی‌اً قائل به تحول و استکمال عشق از مرتبه انسانی به پایگاه الهی بوده‌اند و عشق حقیقی (جمال مطلق) را همان تکامل عشق مجازی (جمال مقید در مظاهر حسّی) می‌دانسته‌اند (ستاری، ۱۳۹۵: ۱۷۵). به گفته عین‌القضات همدانی «دریغ، عشق فرض راه است، همه کس را، دریغ، اگر عشق خالق نداری، باری عشق مخلوق مهیا کن!» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۶۹). درحقیقت، عشق صورتی وقتی آبتن عشق حقیقی الهی است که «حالت مرآتیت و به قول علما جنبه «ما به نظر» داشته

باشد نه جنبه «ما فیہ بنظر» و شاید آنچه به شیخ اوحدالدین ابوحامد احمد کرمانی (متوفی ۱۳۵ق) و اصحاب و پیروان او نسبت می‌دهند که خداپرستی و کمال انسانی را در جمال پرستی و شاهدبازی و عشق‌ورزی با خوب‌رویان می‌دانستند، محمول بر همین نظر «ما به بنظر» باشد که بدان اشاره کردیم، یعنی جمال جمیل حق را در آئینه حسن صنع می‌دیدند» (همایی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۲۵).

حیدری وجودی، با اشاره به رابطه عشق مجازی و حقیقی و مسیر تکامل عشق مجازی به سوی عشق حقیقی، دل‌باختگی به زیبایی مجازی را راه و وصول به جمال معنوی یا جمال مطلق دانسته است و در دیوانش از عاشق صورت و زیبایی مجازی با تعبیراتی چون «جمال پرست»، «زیباپرست»، «یوسف پرست» و «نظر باز» یاد کرده است. حیدری وجودی در بیان عشق مجازی و عشق حقیقی از تمثیل قطره و دریا استفاده کرده و معتقد است که با چشم حقیقت‌بین و معنی آشنا می‌توان وجود دریا را در قطره دید:

در تجلی گاه معنی گر بود جان دیدنی هست در آئینه روی نکویان دیدنی
گر نباشد جوهر حُسن تو منظور نظر نیست جانا عارض گل در گلستان دیدنی
گر بود چشم حقیقت‌بین و معنی آشنا هست در یک قطره دریای خروشان دیدنی
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۱۳۳)

زاهد تو مشو مانع ما را ز نظر بازی روشنگر ایمان است حُسنی که حیا دارد
(همان: ۱۵۵)

به چشم شاعر شوریده جمال پرست تویی نشیده زیبای دلبرانه‌ترین
(همان: ۳۶۲)

در دیوان حیدری وجودی با توجه به تنوع عاشق و معشوق، عشق به سه نوع عشق انسانی (ناسوتی)، روحانی و ربّانی تقسیم شده و از عشق حقیقی و مجازی با تعابیر مختلف یاد شده است. او از عشق مجازی با تعبیر عشق انسانی و عشق ناسوتی و از عشق حقیقی با تعبیر عشق ربّانی، کبریایی، الهی، عشق پاک و عشق کامل یاد کرده است:

حضور عشق ناسوتی و روحانی و ربّانی تویی ای گوهر تابنده دریای نورانی
(همان: ۴۲۴)

کیمیای عشق انسانی کفایت می‌کند کی کشد هر گز دل ما منت اکسیر را؟
(همان: ۳۸)

مجنون شاه کابلی در اشعارش افزون بر عشق حقیقی به عشق مجازی نیز پرداخته است اما به گستردگی عشق حقیقی نیست. او عشق مجازی را مقدمه عشق حقیقی و رسیدن به عشق حقیقی و وصال حضرت حق را بدون گذر از مسیر عشق مجازی ناممکن دانسته است. او ضمن بیان اهمیت عشق مجازی نقش پیر و مرشد در مراحل سیروسلوک را نیز یادآور شده و معتقد است بی راهنمایی پیر گام گذاشتن به وادی عشق و سیروسلوک ورود به بیابان پُر خار بیراهه است که سالک را به ورطه گمراهی می کشاند. او البته آن عشق مجازی را که به عشق حقیقی نمی انجامد بی ارزش دانسته، همان گونه که برای فرهاد جز کندن سنگ سودی نداشته است:

اگر خواهی خدا، شو عاشق ای جان به سوی حق ره از عشق و مجاز است
(مجنون شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۲۷)

حسن محبوب حقیقی به دلم جلوه نمود هوس عشق مجازی ز سر من بر بود
(همان: ۴۸)

هر که بی رهبر قدم بگذاشت در وادی عشق خار گمراهی به پایش خورد و پایش لنگ شد
(همان: ۶۲)

بهره ای از عشق مجازی نیست ای دل هوشدار عمر فرهاد عاقبت زین عشق صرف سنگ شد
(همان: ۶۴)

مستان شاه کابلی که او نیز پیرو طریقت چشتیه است، مشرب خود را عشق بازی معرفی و ادعا کرده این مطلب را مرشدش به وی تلقین کرده است. در شعر وی نمودهایی از عشق حقیقی و عشق مجازی بازتاب است با این تفاوت که از عشق حقیقی صریح یاد کرده اما از عشق مجازی صریحاً نام نبرده است. به تعبیر وی، جز عشق هر چیز دیگری که در جهان هست، هیچ و بوج است و عشق ورزی نیز کار هر بوالهوسی نیست. به گفته او سری که عشق در آن نباشد باید برید و دور افکند:

نباشد مشربم جز عشق بازی همین تلقین بداده مرشد ما
(کابلی، ۱۳۸۷: ۱۶۷)

ما پهلووانان کشور عشق حقیقی ایم بشکسته بازوی دو جهان را کمان ما
(همان: ۱۷۰)

سری که عشق ندارد ورا بریده فگن بزن به آتش هجران تو قلب بی غم را
(همان: ۱۷۲)

نیست ممکن لاف عشقت گر زند هر بوالهوس زیر تیغ ناز تو جولان نمودن مشکل است
(همان: ۱۹۳)

جز عشق هر چه هست به جز هیچ و پوچ نیست این نکته‌ام به یاد ز پیران کامل است
(همان: ۱۹۶)

۵-۷ تقابل و تعارض عقل و عشق

صوفیان، در موضوع تقابل عقل و عشق، همگی معتقدند که عقل تاب و توان مقابله با عشق را ندارد. عقل در نزد عارفان چیزی است که به وسیله آن خدا عبادت می‌شود. در کلمات بابا طاهر عریان است که: «العقلُ سراجُ العبودیه» و حق از باطل و طاعت از معصیت و علم از جهل بدان امتیاز نهاده شود. عقل دو گونه است: عقل معاش که محل آن سراسر است و عقل معاد که محل آن دل است (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۸۵).

عزیزالدین نسفی درباره عقل می‌گوید: «اول هر چیزی که خدای تعالی بیافرید جوهری بود «أول ما خلق الله الجوهر» و از این جهت آن جوهر را جوهر اول می‌گویند (نسفی، ۱۳۹۷: ۳۷۹) و نام آن جوهر اول عقل است «أول ما خلق الله العقل» و هم از این جهت آن عقل را عقل اول می‌خوانند». (همان: ۳۸۰)

کاشانی نیز در مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه نوشته است: «اگر کسی گوید میان این حدیث که «أول ما خلق الله تعالى العقل» و این حدیث که «أول ما خلق الله تعالى نوری» و این حدیث که «أول ما خلق الله تعالى القلم» توفیق و تطبیق بر چه وجه صورت بندد، گوئیم این هر سه چیز عبارت از یک معنی بیش نیست، چه وجود سید کاینات علیه الصلوٰة والسلام در عالم شهادت مظهر صورت روح اضافی بود در عالم غیب، و عقل اول نوری است فایض از روح اضافی و قلم هم عبارت از عقل اول است که واسطه اظهار صور کلمات الهی است» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۰۳).

بعضی عرفا به این باورند که میان عقل و عشق، خصومت و منازعت و مخالفت است و عقل و عشق چون آب و آتش، ضدان لایجتمعانند و این تضاد و جدالی است برنخاستنی؛ زیرا عشق در مرتبه ماوراء عقل است (ستاری، ۱۳۹۵: ۶۳) و عقل جدای از عشق عقلی بیش نیست، اما انسان با وجود عقل کامل، عاشق شود به مقام انبیا می‌رسد که «بعد از نبوت هیچ درجه‌ای و رای آن نباشد که با عقل تمام مرد عاشق شود» (نامقی، ۱۳۶۸: ۲۱۲).

عرفا، ضمن ارج نهادن به مقام عقل، جایگاه عشق و عاشق را بسی برتر از جایگاه عقل و عاقل می‌دانند و معتقدند که گره‌های ناگشوده عقل را عشق می‌گشاید. «ای درویش! عشق بُراق سالکان و مرکب روندگان است. هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک آن جمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند. سالک به صد چله آن مقدار سیر نتوان کرد که عاشق در یک طرفه‌العین کند» (نسفی، ۱۳۹۷: ۱۶۱).

حیدری وجودی عقل را به دو نوع «جزوی» یا «تحصیلی» و «کسبی» که گرفتار وهم و ظن است و دیگر عقل «کلی» یا «موهبتی» و «نورانی» که آن را «عقلِ عقل» نیز تعبیر می‌کند و موهبت الهی است، تقسیم کرده و تعبیرات دیگری مانند «عقل ایمانی»، «عقل دورانیش»، «عقل ناقص»، «عقل خام»، «عقل ناتمام» و «عقل تُنک حوصله» را آورده است. او در بحث تقابل و تعارض عشق و عقل جانب عشق را گرفته، اما عقل کلی و عقل ایمانی مورد تأیید اوست و آن را ره‌شناس می‌داند:

عقل کل می‌جوشد از موج نگاه روشنت هر که شد دیوانه چشم تو، عاقل می‌شود

(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۲۱۶)

عقل ایمانی که باشد ره‌شناس سرّ حق بیند فراسوی قیاس

(همان: ۶۳۲)

به‌باور او، عقل جزئی در شناخت حقیقت دچار توهم می‌شود و در راه سیر و سلوک راه گم می‌کند. به تعبیر او، عقل ناقص در پی تفرقه و ما و من سازی است و عشق کامل به دنبال حقیقت ناب و رسیدن به مقام وحدت و عقل ناقص در پی بردن آبروی عشق کامل است. به‌باور حیدری وجودی عقل خام از عشق آگاهی ندارد و بدین جهت پرده‌های تمامی عقل‌ها را می‌درد. او معتقد است که از عقل دورانیش کاری ساخته نیست و صرفاً به عشق می‌توان امید بست:

رمز و راز حق نداند هر کسی جز ولی کامل معنی رسی

عقل جزوی بس توهم می‌کند اندر این ره خویش را گم می‌کند

(همان: ۶۳۲)

عقل ناقص، آبروی عشق کامل می‌برد می‌ستایم شیوه رند جنون‌پرورد را

(همان: ۳۵)

عقل ناقص می‌نوازد کَرَنای «ما و من» عشق کامل را نوای دلربای وحدت است

(همان: ۸۳)

عقل خام از عشق کی دارد خبر؟ عقل‌ها را عشق باشد پرده‌در

(همان: ۶۱۱)

عقل دوراندیش را این همت عالی کجاست؟ هرچه سازد، عشق آن جانانه می‌سازد مرا

(همان: ۴۲)

شرح و بیان ذات عشق با ابزار و دستگاه عقل برای کسانی که با معقولات و محسوسات در ارتباط‌اند، ممکن نیست. به باور حیدری نیز میدان عقل قابل جولان عشق نیست از این جهت باید دانش و خرد و هوش را کنار گذاشت:

عشق را ترسیم کردن در نگارستان عقل کار صورت آشنای خامه بهزاد نیست

(همان: ۱۲۹)

میدان عقل، قابل جولان عشق نیست من ترک دانش و خرد و هوش می‌کنم

(همان: ۳۱۵)

از منظر حیدری، عشق آدم را به سوی مقام وحدت و حقیقت ناب که در آن اثری از رنگ تعلق نیست می‌برد، اما عقل انسان را به مرتبه کثرت و تعین که در آن سخن از ما و من است، فرومی‌کشاند. به همین سبب عشق در تصویرسازی‌های او «سیمین کوکب جاویدتاب» و «آفتاب» و عقل «شمع نیم‌رنگی بر مزار مردگان» و «ماه ناتمام» است:

در جهان بی‌رنگی، عشق می‌برد ما را رنگ‌رنگ می‌سازد عقل ما و من سازی

(همان: ۴۱۳)

عشق، سیمین کوکب جاویدتابی بود و هست در سپهر آفرینش آفتابی بود و هست

عقل، شمع نیم‌رنگی بر مزار مردگان یا چو ماه ناتمام اندر سحابی بود و هست

(همان: ۱۱۵)

حیدری وجودی طی منازل سیروسلوک و رسیدن به حقیقت را با پای سست و چوبین عقل ناممکن دانسته و معتقد است این راه را صرفاً به راهبری عشق می‌توان طی کرد:

خطر نمی‌کند این عقل و دانشی که مراست که راه پرخطر و این دو پای چوبین است

به پای شوق توان طی نمود این منزل که عشق دورنما ره‌گشا و ره‌بین است

(همان: ۱۰۲)

عقل در این بادیه، شیشه‌دل و سست‌پاست عشق در این معرکه، راه‌بر و ره‌گشاست

(همان: ۱۱۱)

مستان شاه کابلی در بحث معرفت‌شناسی حضرت حق از دو نوع عقل - «عقل کُل» و «عقل دوراندیش» - یاد کرده و عقل کُل را در شناخت کنه ذات حضرت حق و حتی اسما و صفات آن حضرت عاجز و قاصر دانسته و به صراحت اذعان کرده که با عقل کُل نمی‌توان کنه ذات و صفات حق را شناخت. او عقل دوراندیش را عقل فعال و جست‌وجوگری می‌داند که مدام در پی اندیشه و تفکر است اما این اندیشه ملال‌آور و بی‌ثمر است:

عقل کل عاجز بمانده در صفات کنه ذاتت را کجا دانیم ما

(کابلی، ۱۳۸۷: ۱۵۱)

این سخن از علم غیب و عقل کل نی که از غلیان سودا می‌زنم

(همان: ۳۴۳)

کرده عقل دوراندیش، غرق فکر بسیارم ساقیا ز جام می، گر مرا تو برهانی

(همان: ۴۱۷)

مستان شاه کابلی، نه تنها عقل کُل را در معرفت ذات و صفات حضرت حق عاجز و قاصر بلکه در مجموع عقل را در شناخت حضرتش بیچاره و ناتوان می‌خواند؛ زیرا ذات حق با عقل و وهم ما قابل درک و شناخت نیست و این معرفت از حیطة فهم و درک و عقل خام ما خارج است:

ای ذات پاک تو بیری است از فهم ما در کنه ذات تو نرسد عقل خام ما

آن دم که بود موج صفات تو عین ذات آنجا نشان ما به کجا بود و نام ما؟

(همان: ۱۳۸)

در ذات بحث تو نرسد عقل و وهم ما نارس به اوج وحدت تو این تخیلات

(همان: ۲۰۸)

او در تقابل عقل و عشق جانب عشق را می‌گیرد و عقل را در راه وصول به حضرت حق حجاب و حائلی بیش نمی‌داند. او عشق را پیری می‌خواند که عقل در برابر آن طفلی بیش نیست؛ بنابراین تأکید می‌کند که باید از قید عقل رها شد و به رسن عشق چسبید تا به سرمنزل مقصود رسید:

بگذر از عقل و جنون خویشتن تا به کی در بند عقلی از حجاب؟

(همان: ۱۴۸)

عاقلان که پیر می‌جویند پیر عشقم، نیم چو پیر شباب...
ای که در بند عقل و تن بندی مستی و بی‌خودی بین در خواب
(همان: ۱۸۲)

به‌نزد پیر عشقت طفل عقدم سراسر جمله تدبیرش جنون است
(همان: ۲۲۸)

در دیوان مجنون‌شاه نیز تقابل و تعارض عقل و عشق نمود یافته و در اشعارش از عقل جزء و کل یاد شده است، هرچند او عقل کل را بر عقل جزء ترجیح داده و عقل جزء را نماد غفلت و عقل کل را نماد هوشیاری دانسته است. او توصیه به دوری از عقل جزء و بهره گرفتن از عقل کل کرده، و البته عشق را بر عقل ترجیح داده است؛ چراکه با عقل و خرد نمی‌توان مراحل سیروسلوک را طی کرد و به‌وصال حضرت حق رسید. به‌باور او عاقلان با عشق بیگانه هستند و شور عشق در آنها دیده نمی‌شود و آدمی زمانی می‌تواند به حضرت حق پی ببرد که از قید عقل آزاد شود و به عشق حضرتش بگراید؛ بنابراین مجنون‌شاه نیز شیوه عاشقی و راه قلندری پیش گرفته و با راه عقل و خرد هزاران بار الوداع گفته است:

ز عقل جزء از غفلت جدا شو بشو از عقل کل یک لحظه هوشیار
(مجنون‌شاه کابلی، ۱۳۷۷: ۸۱)

از عقل و خرد کی شود این طی مراحل تا جز به شوقش نکشی از دل پرتاب
(همان: ۱۸)

شیوه عاشقی و راه قلندر دارم آزاد عشق شو که بدانی نظام او
(همان: ۱۸۸)

در مقام عشق دارم هر دمی جوش و خروش از ره عقل و خرد دارم هزاران الوداع
(همان: ۹۸)

از عقل و هم عقیده پیر بند‌اشترت آزاد عشق شو که بدانی نظام او
(همان: ۱۸۸)

مجنون‌شاه کابلی مقام عشق را مقام بی‌خودی خوانده است که عقل در آن راهی ندارد. او معتقد است که عشق مجنونش ساخته و از ساحت عقل و فهم بیرونش کرده است. به گفته او جمع عقل و عشق در یک دل محال و ناممکن است. او می‌گوید از مجنون‌شاه راه جنون و دیوانگی را بپرسید نه عقل و خرد را؛ زیرا او را با عقل و خرد میانه‌ای نیست:

در مقام عشق دارم هر دمی جوش و خروش بیخودی است دگر عقل و نه فام است مرا
(همان: ۱۲)

سودای عشق و عقل و خرد این محال دان یکدل دو دست کی شود ای یار بی وفا
(همان: ۸)

ره تکلیف عقلی را پرسید از من حیران برون از خیر و شر باشد جنون اهل سودا را
(همان: ۵)

پرسید ز مجنون یکی راه خرد گفت در دفتر عشق حرف جواب است ببیند
(همان: ۶۶)

در برخی از غزلیات مجنون شاه کابلی، عقل و عشق و عاقل و عاشق با هم به گفت و گو نشسته‌اند و در خلال این گفت و گوها عقل و عشق از مقام و جایگاه خود سخن رانده‌اند و به بیان بعضی مسائل معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پرداخته‌اند.

۶- نتیجه‌گیری

همان‌طور که اشاره شد، مضامین عرفانی از درونمایه‌های مهم در شعر معاصر افغانستان است. درونمایه اصلی شعر سه تن از شاعران عارف و صوفی مشرب معروف معاصر افغانستان - مجنون شاه کابلی، مستان شاه کابلی و غلام حیدر حیدری وجودی - نیز مضامین عارفانه و عاشقانه است. این شاعران به مضمون عشق، انواع، مراتب و ویژگی‌های آن پرداخته و تعبیرهای مشترک و متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند.

از نظر مجنون شاه کابلی، از پیروان طریقت چشتیه، عشق منشاء و مبدأ جهان آفرینش است و تمامی مخلوقات با نور تجلی و شوق عشق آفریده شده‌اند. به قول او در مقام عشق دویی و دوگانگی را راهی نیست و عشق مطلوب غایی عاشقان است که آنها را از قید و بند آیین و مذهب رسمی می‌رهاند. به گفته مجنون شاه، اسرار عشق در بیان و عبارت نمی‌گنجد و این اسرار را جز عاشقان کسی درک نمی‌کند؛ زیرا عالمان علوم رسمی پیش عالمان عشق ناتوان و بیچاره‌اند و عقل از بیان اسرار عشق عاجز است. در شعر مجنون شاه کابلی، افزون بر عشق حقیقی به عشق مجازی نیز پرداخته شده است اما بازتاب آن به گستردگی عشق حقیقی نیست. او عشق مجازی را مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق حقیقی دانسته و ضمن بیان اهمیت عشق مجازی به نقش پیر و مرشد در سیر و سلوک نیز اشاره کرده است. از منظر مجنون شاه، مقام عشق مقام بی‌خودی و اجماع عقل و عشق محال و ناممکن است.

به باور مستان شاه کابلی، که او نیز از پیروان چشتیه است، عشق دارای منشأ ازلی و ابدی است و آن را هیچ انجامی نیست. نخستین گام در راه عشق دریدن پرده هستی و ترک سر است و غیر این راهی برای رسیدن به آن مطلوب غایی وجود ندارد. او در مثلث عشق، عشق و عاشق و معشوق را یکی و یگانه و عاشق و معشوق را خود حضرت حق می‌داند و در توصیف عشق و احوالات عاشق، سکوت را بر بیان ترجیح می‌دهد و معتقد است عشق را نمی‌توان در قلم و کاغذ دریافت. در شعر مستان شاه، جلوه‌ها و نمودهای عشق حقیقی و مجازی بازتاب یافته، اما از عشق مجازی صریحاً نام برده نشده است. مستان شاه در معرفت حق نیز از دو نوع عقل نام برده که عبارت از «عقل کُل» و «عقل دوراندیش» است. او عقل کُل را در شناخت ذات حضرت حق و حسی اسما و صفات او عاجز دانسته، اما عقل دوراندیش را عقل فعال و جست‌وجوگری می‌داند که مدام در پی تفکر است. مستان شاه در بحث تقابل عقل و عشق نیز از عشق جانبداری می‌کند و عقل را در مسیر وصال حضرت حق حجاب می‌داند.

از منظر حیدری وجودی، از پیروان طریقت نقشبندی، نیز عشق منشأ هستی و جوهر ارکان وجود و غیرقابل تعریف است. در نگاه او عشق از اوصاف ذات سرمدی است و تقرب به حق، بی‌مدد عشق و ترک تعلقات اعتباری، ممکن نیست. او عشق را آزاد از قید و بند دیر و کنشت می‌داند. به گفته او، میان عاشق و معشوق حجاب و پرده‌ای نیست و این دو حقیقتی یگانه‌اند. او عشق را دین و آیین و پیر و سلطان خود معرفی کرده و خود را فرمانبردار آن دانسته است. در دیوان وی، عشق به حقیقی و مجازی تقسیم و عشق حقیقی صورت متکامل عشق مجازی معرفی شده است. او از عشق حقیقی با تعبیری همچون عشق ربانی، کبریایی، الهی، پاک و کامل سخن گفته و از عشق مجازی با تعبیرهایی چون عشق انسانی و ناسوتی یاد کرده است. در دیوان حیدری وجودی مسئله تقابل و تعارض عشق و عقل نیز مطرح شده است و عقل به عقل جزئی یا تحصیلی و کسبی و عقل کلی یا موهبتی و نورانی تقسیم شده است. حیدری وجودی به خصوصیات و ویژگی‌های عشق و عقل نیز اشاره کرده و معتقد است عشق آدمی را به مقام وحدت می‌رساند که در آن اثری از رنگ و تعلق نیست، اما عقل انسان را به مرتبه کثرت و تعیین که در آن سخن از ما و من است، فرومی‌کاهد؛ بنابراین در سیر و سلوک و طی کردن منازل وصول به حقیقت پای عقل سست و چوبین است و آدمی را به مقصود نهایی نمی‌رساند.

فهرست منابع

- آریانفر، شمس الحق (۱۳۹۱). *شخصیت‌های کلان افغانستان*، چاپ ۲، کابل: میوند.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *فتوحات مکیه*، جلد ۲، بیروت: دار صادر.
- حصاریان، سیداکرام‌الدین (۱۴۰۰). *دیباچه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف اسلامی*، به کوشش عطاءالحق رستم‌زاده، کابل: امیری.
- حنیف بلخی، محمد حنیف (۱۳۹۷). *پر طاووس یا شعر فارسی در آریانا*، ج ۲، به کوشش اسدالله حنیف بلخی، چاپ ۳، کابل: بنیاد فرهنگی - اجتماعی حنیف بلخی.
- حیدری وجودی، غلام حیدر (۱۳۹۴). *دیوان حیدری وجودی*، کابل: انجمن دوستداران بیدل.
- خسته، خال محمد (۱۳۸۶). *معاصرین سخنور*، چاپ ۲، پیشاور: انجمن نشراتی دانش.
- _____ (۱۳۴۴). *یادی از رفتگان (مشمتمل بر بیوگرافی عده‌ای از شعرای کشور)*، چاپ ۱، کابل: مطبعة دولتی.
- خلیل، محمدابراهیم (۱۳۳۹). *مزارات شهر کابل*، کابل: انجمن تاریخ افغانستان.
- راد، سید محمود (۱۳۹۰). *شعرای دری پرداز کابل*، کابل: سعید.
- رحیمیان، سعید و کمپانی زارع، مهدی (۱۳۹۷). *مبانی عرفان عملی*، تهران: سمت و دانشگاه شیراز.
- روا، الیور (۱۳۶۹). *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمه ابوالحسن سرومقدم، مشهد: آستان قدس رضوی.
- زرین کوب، عبدالحسن (۱۳۷۴). *بحر در کوزه*، تهران: مرکز ستاری، جلال (۱۳۹۵). *عشق صوفیانه*، چاپ ۸، تهران: مرکز.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۹). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ ۹، تهران: طهوری.
- عصمت‌اللهی، محمدهاشم و دیگران (۱۳۷۸). *جریان پرشتاب طالبان*، چاپ ۱، تهران: الهدی.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی (۱۳۴۱). *تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران*، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، احمد (۱۳۵۹). *سوانح*، با تصحیح هلموت ریتر و مقدمه و توضیح نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فرمیگن، یورگین‌وازم (۱۳۸۴). «سنت صوفی‌گیری در افغانستان»، *خط سوم*، شماره ۷، صص ۱۶-۱۹.
- قویم، عبدالقیوم (۱۳۸۷). *مروری بر ادبیات معاصر دری از ۱۲۵۹ تا ۱۳۸۰*، چاپ ۲، کابل: سعید.
- _____ (۱۳۹۰). *مجموعه مقاله‌ها در زمینه نظریه ادبی و نقد ادبی*، چاپ ۱، کابل: سعید کابلی، خواجه مستان‌شاه (۱۳۸۷). *آتشکده وحدت - دیوان خواجه مستان‌شاه کابلی*، با تصحیح و مقدمه محمدسرور مولایی، تهران: عرفان.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۹۹

- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، با مقدمه، تصحیح و توضیح جلال الدین همایی، چاپ ۱۲، تهران: سخن و نشر هما.
- گروه نویسندگان (۱۳۸۶). *دایرةالمعارف آریانا*، جلد ۶، کابل: آکادمی علوم افغانستان.
- گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۸). *شرح اصطلاحات تصوف*، جلد ۷، تهران: زوآر.
- مجنون شاه کابلی، سیدفخرالدین (۱۳۷۷). *دیوان مجنون شاه کابلی معروف به بوستان خیال*، با مقدمه، تصحیح و اهتمام نثار احمد نوری، پیشاور: تاج محل کمپنی.
- محمدی، گل نساء (۱۳۹۴). *تلقی از عرفان در شعر معاصر افغانستان*، چاپ ۲، کابل: لاجورد.
- محمودی، خیرالله (۱۳۹۲). *آشنایی با مبانی عرفان و تصوف (مکتب‌ها، سلسله‌ها و بزرگان عرفان اسلامی)*، تهران: آیتز.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۰). *پیدایش عشق (شرح کتاب مونس العشاق شیخ اشراق)*، تهران: آیه.
- موسوی، سیدجمال‌الدین (۱۳۹۹). *تصوف در افغانستان معاصر*، با مقدمه سیدحسن اخلاق، تهران: طه.
- مولایی، محمدسرور (۱۴۰۰). *آفتابی در میان سایه‌ای (جستارهایی در شعر و اندیشه نجم‌العرفا حیدری وجودی)*، تهران: بی‌نا.
- مونس، محمدمتین (۱۳۹۰). *تصوف و عرفان در سروده‌های عرفای معاصر*، کابل: آکادمی علوم افغانستان.
- میری رستمی، سیدهاشم (۱۳۹۹). *عقل و عشق در عرفان و فلسفه (از منظر ابن عربی، میرحیدر آملی و ملاصدرا)*، جلد ۲، چاپ ۲، تهران: گیوا.
- نامقی، احمدجام (زنده‌پیل) (۱۳۶۸). *انیس التائبین و صراط‌الله‌المبین*، مقابله و تصحیح علی فاضل، تهران: طهوری.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۷). *کتاب الانسان الکامل*، با پیشگفتار هانری کرین، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، با ترجمه مقدمه ضیاء‌الدین دهشیری، چاپ ۴، تهران: طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۶). *مولوی‌نامه*، جلد ۲، چاپ ۶، تهران: فکر روز.
- همدانی، میر سیدعلی (۱۳۹۵). *مشارب‌الاذواق*، مقدمه و تصحیح محمدخواجهی، چاپ ۶، تهران: مولی.
- یشربی، سیدیحیی (۱۳۹۴). *فلسفه عرفان (تحلیلی از اصول، مبانی و مسائل عرفان)*، چاپ ۷، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

References

- Ain al-Qozat Hamadani, A. (1962). *Tamhidat*. Edited by Afif Asiran. Tehran: University of Tehran.
- Arianfar, SH. (2011). *Afghanistan Great Characters*. 2th ed. Kabul: Maiwand.
- Esmatullahi, M. and Others (1999). *The Taliban severe movment*. Vol. 1. Tehran: Al-Huda.
- Fermigan, J. W. (2005). "The sufi tradition in Afghanistan" *Third Line Quarterly*. Vol. 7. pp. 16-19.
- Goharin, S. (2009). *Explanation of the Terms of the Sufism*. Vol. 7. Tehran: Zovar.
- Ghazali, A. (1980). *Savaneh*. Edited by H. Helmut and introduction and explanation by N. Pourjavadi. Tehran: Iran Culture Foundation.
- Hamadani, M. (2015). *Mashareb-ul-Azvaq*. Edited by M. Khajavi. 6th ed. Tehran: Molla.
- Hanif Balkhi, M. (2018). *Par Tavus or Persian poetry in Ariana*. Vol. 2. 3th ed. Edited by A. Hanif Balkhi. Kabul: Hanif Balkhi Caltral and Social Foundation.
- Hesarian, S. (2021). *Introduction to Principles of Islamic Mysticism and Sufism*. Edited by A. Rostamzadeh. Kabul: Amiri.
- Heydari Wojodi, Gh. (2014). *Heydari Wojodi's Divan*. Kabul: Dostdaran Bidel Association.
- Homaie, J. (1987). *Maulvinameh*. Vol.2, 6th ed. Tehran: Fekr-E- Rooz.
- Ibn Arabi, M. (n.d). *Fatuhah Makiyah*. Vol. 2. Beirut: Dar Sader.
- Kabuli, K. (2008). *Atash Kadeh Vahdat, Khwajeh Mastan shah Kabuli's Divan*. Edited by M. Mawlaie. Tehran: Erfan.
- Kashani, A. (2014). *Mesbah-ul- Hedayeh and Meftah-ul-Kefayeh*. Edited by J. Homaie. 12th ed. Tehran: Sukhan and Homa publication.
- Khasteh, K. (2007). *The Contemporarians of the oratory*. 2nd ed. Pishawar: Danesh Publition Association.
- Khasteh, K. (1965). *A memory of the departed (including biographies of some of the countey's poets)*. 1th ed. Kabul: State Press.
- Khalil, M. (1960). *Tombs of Kabul City*. Kabul: History Society of Afganistan.
- Majnon shah Kabuli. S. (1998). *Majnon shah Kabuli's Divan Known as Bostan Kheyal*. Edited by. N. Noori. Pishawar: Taj Mahal Compani.
- Mahmoudi, K. (2013). *An Introduction to Fundamentals of Mysticism and Sufism*. Tehran: Aizh.

- Mansouri Larijani, I. (2001). *Occurrence of Love (explanation of the Book Munes-ul- oshaq by Sheikh Ishraq)*. Tehran: Aye Publition
- Mawlaie, M. (n.d). *Aftabi Dar Mian Sayehei (Essays on the poetry and thought of Naj-ul- Orafa Heydari Wojodi)*. Tehran: n.p.
- Miri Rostami, S. (2019). *Reason and Love in Mysticism and Philosophy (from the point of view of Ibn Arabi, Mir Heydar and Mulla Sadra)*. 2th ed. Tehran: Giva.
- Mohammadi, G. (2015). *A Consideration on Mysticism in Contemporary Afghanistan Poetry*. 2th ed. Kabul: Lajevard.
- Mones, M. (2011). *Sufism and Mysticism in Contemporary Mystics's Poems*. Kabul: Afghanistan Academy of Science.
- Mousavi, S. (2019). *Sufism in Contemporary Afghanistan*. Edited by S. akhlaq. Tehran: Taha.
- Nameqi, A. (Zhenda Pil). (1989). *Anis-ul-Taybin and Serat-Allah-ul-Mobin*. Edited by A. Fazeli. Tehran: Tahori.
- Nasafi, A. (2017). *Kitab Al-Insan-ul-Kamel*. Edited by H. Carbone and M. Moleh. Transelate of Introduction by Z. Dehshiri. 4th ed. Tehran: Tahori and the French Iranian Studies Association in Tehran.
- Qavim, A. (2008). *A Review of contemporary Dari Literature from 1880 to 2001*. 2thed. Kabul: Saeed.
- Qavim, A. (2011). *The Collection of essays on literary theory and literary criticism*. 1th ed. Kabul: Saeed.
- Rad, S. (2010). *Dari Approach Poets of Kabul*. Kabul: Saeed.
- Rahimian, S. and Kampani Zare, M. (2017). *The Principles of Practical Mysticim*. With the Collaboration of Mohammadi. V. Tehran: Samt and Shiraz University.
- Roy, O. (1990). *Afghanistan, Islam and Political Modernity*. Translated by A. Sarvoghaddam. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Sajjadi, S. (2010). *A Dictionary of Mystical Terms and interpretations*. 9th ed. Tehran: Tahori.
- Sattari, J. (2015). *Mystical Love*. 8th ed. Tehran: Markaz.
- Writers group. (2006). *Ariana Encyclopedia*. Vol. 6. Kabul: Academy of Science of Afghanistan.
- Yathrebi, S. (2014). *Philosophy of mysticism (an analysis of the principles, foundation and Problems of Mysticism)*. 7th ed. Qom: Bostan Kitab Institute.
- Zarinkob, A. (1995). *Bahr Dar Kozeh*. 6th ed. Tehran: Markaz.



Manifestation of Love Theme in the Contemporary Mystical Poetry of Afghanistan Based on the Poetry of Majnon Shah Kabuli, Mastan Shah Kabuli and Heydari Wojodi¹

Tajuddin Arwinpoor²

Mahsa Rone³

Seyed Esmail Ghafelebashi⁴

Received: 2022/08/11

Accepted: 2022/10/27

Abstract

Research on the contemporary mystical literature of Afghanistan is a neglected field. Despite the current sufferings inflicting the country, the literature has more or less remained an active area. In this research, three mystical poets, Mastan Shah, Majnon Shah and Heydari Wojodi, who lived in the last one hundred years, have been briefly introduced and the concept of love, as the underlying theme of mystical literature, has been examined in their poetry. This study, adopting a descriptive-analytical method, sought to explore the following questions: What are the commonalities and possible differences between the poems of Majnon Shah and Mastan Shah, who followed Chishtivah order, and those of Heydari Wojodi, who followed the Naqshbandivah order? What is the place of love, as a condition for attaining perfection and knowing God, in the ontological orientation of Chishtivah and Naqshbandivah orders? How have important issues like the contrast between love and reason and the relationship between material and real love reflected in the poems of these three poets? The results show that the poets, influenced by the unity of existence and the unity of intuition, considered love the origin of the universe and indefinable, and introduced it as the world of unity and the ultimate goal of the seeker, which frees him from reputation and shame. In the poems of Majnon Shah and Mastan Shah, whose mystical state is somewhat reminiscent of the state of Maulana's sonnets, also in the poems of Heydari Wojodi, which are influenced by his long engagement with Maulana's Masnavi, true love is considered as evolved form of material love and regarding the contrast between love and reason, all three poets have given priority to love over reason.

Keywords: Mystical poetry, Afghanistan, Love, Majnon Shah Kabuli, Mastan Shah Kabuli, and Heydari Wojodi.

1. DOI: <https://doi.org/10.22051/jml.2022.41571.2396>

2. Ph.D. Student of Persian Language and Literature-Mystical Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding author). tajuddinarwinpoor@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. rone@hum.ikiu.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. mghafelebashi@yahoo.com

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

چهره‌زایی و چهره‌زدایی در روایت‌های صوفیانه^۱

مریم رامین‌نیا^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۵

چکیده

روایت‌های صوفیانه به مثابه زندگی‌نامه دگرنوشت به دلیل متغیرهایی چون نوع رابطه روایت‌پرداز با سوژه ارجاعی، خوانش و مقاصد روایت‌پرداز و میزان تأییدپذیری داده‌های روایت، چهره متنی‌ای برای فرد تولید می‌کند که به تمامی نمی‌تواند منطبق با شخصیت واقعی (سوژه ارجاعی) صوفیان باشد. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر نظریات پل دومان در مقاله «خودزندگی‌نامه به مثابه چهره‌زدایی»، گونه‌های چهره‌سازی در روایت‌های صوفیانه را بررسی می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا همه شیوه‌های چهره‌سازی در خوانش مخاطب به چهره‌زایی منجر شده است؟ بررسی روایت‌های صوفیانه نشان می‌دهد، چهره صوفیان به شیوه کرامت‌سازی، الگوبرداری از چهره‌های دینی و اسطوره‌ای، ترسیم ابژکتیو و وجودشناسانه «من بی‌قدر شده» بر مبنای اصل فنا، سخن گفتن پرسوپوپایی در گور و نوشته‌های سنگ قبر پردازش می‌شده است. شیوه پرسوپوپایی، ساحتی فراواقعی و متعالی به چهره روبه‌زوال صوفی مُرده می‌داده و چهره‌زاینده بوده است. در ترسیم من ابژکتیو صوفی که براساس آن، خوارداشتن (چهره)، عاملانه و آگاهانه صورت می‌گرفت، از شکست چهره، چهره‌ای تازه برای صوفی پدیدار شده است. با وجود این، اغراق در توصیف برخی ویژگی‌های

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41979.2407

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.30.2.1

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گنبد کاووس، گلستان، ایران.

raminnia@gonbad.ac.ir

صوفیانه چون بی‌اعتنایی به ظاهر، خلوص و یگانگی در عشق به معبود و عدم اشتغال به غیر که مصادیق آن در خرقه شپش آلود، دعای منتهی به مرگ فرزند و راندن مریدان و هواداران نمودار می‌شد، نتیجه عکس داشته و چهره‌زایی را به چهره‌زدایی بدل کرده است.

واژه‌های کلیدی: صوفیان، روایت‌های زندگی‌نامه‌ای، چهره‌زایی، چهره‌زدایی.

۱- مقدمه

زندگی صوفیان توسط مریدان و هواخواهان‌شان و در طی تاریخ با آمیزه‌ای از واقعیت و افسانه پردازش شده و اسلوب روایت به خود گرفته است. در این روایت‌ها، آنچه از حالات و گفتار و زندگی صوفیان به مخاطب نمایانده می‌شود، چهره‌ای است که پردازشگران روایت‌های زندگی‌نامه‌ای بدان‌ها داده‌اند که با خود واقعی آنها تفاوت‌هایی داشته است. اصولاً هرگونه تصویرسازی روایی به دلیل زاویه نگرش روایت‌پرداز و ماهیت خوانش‌پذیر روایت، درجاتی از تفاوت از مبدأ و سوژه ارجاعی را در پی خواهد داشت. افزون بر آن، خاص بودگی شیوه سلوک و محبوبیت صوفیان در میان مردم عامه و گرایش مریدان به قدیس‌سازی سبب شده است که احتمالاً در همان دوران نیز تشخیص چهره واقعی و چهره‌روایی صوفیان که همچون دو روی سکه نمودار شخصیتی آنها بوده، کاری بس دشوار بنماید. زندگی نامتعارف صوفیان و اصرار مریدان سرسپرده و مردمان عوامی که مراد خود را جلوه‌گاه آرمان‌های الهی خویش می‌دیدند، به ارائه چهره‌ای قدیس‌وار از آنها، به روایت‌هایی منجر شده که چهره‌متنی صوفیان را در دوسویه چهره‌زایی و چهره‌زدایی قرار داده است. در این نوشتار، منظور از «سوژه ارجاعی»^۱، خود واقعی و شخصیت تاریخ‌مند در جهان بیرون از روایت زندگی‌نامه‌ای است. منظور از «چهره» برآیند تصویری است که متون عرفانی و صوفیانه از صوفیان به شیوه‌های گوناگون به مخاطب می‌نمایانند. چهره، پدیداری است که سوژه ارجاعی را در متن روایت باز می‌نمایاند. بنا به خصلت بازنمایی و ماهیت روایت‌های صوفیانه، چهره پدیدار شده در روایت کاملاً منطبق با سوژه ارجاعی نیست. «چهره متنی»، چهره پدیدار شده از صوفیان در متن روایت است که مخاطب در خوانش این

1. referential subject
2. textual face

روایت‌ها با آن سر و کار دارد. در این پژوهش، کارکرد پدیدارشناسانه چهره مهم‌ترین هدف بوده است، هرچند در موارد اندکی، کارکرد واقع‌نمایانه چهره در مفهوم صورت/روی نمایانده شده است. بر این اساس، مسأله اصلی نوشتار پیش‌رو آن است که روایت‌های صوفیانه چگونه و با چه شیوه‌هایی به چهره‌سازی صوفیان می‌پردازند و آیا تمامی چهره‌سازی‌ها به چهره‌زایی منجر شده است؟ این جستار بی‌آنکه به نظریه و روش محدودکننده‌ای تکیه کند، خوانشی توصیفی-تحلیلی از شیوه‌های چهره‌دهی به صوفیان و نمود متنی آنهاست. با وجود این، در تبیین چهره سوژکتیو/ابژکتیو از نظرات فلسفی امانوئل لویناس و در مبحث چهره زندگی‌نامه‌ای و پرسوپویا از نظرات پل دومان در مقاله‌های «خودزندگی‌نامه به مثابه چهره‌زدایی» (۱۹۷۹) و وردزورث در «جستاری در باب سنگ قبر» (۱۹۷۴) بهره گرفته است.

۲- پیشینه پژوهش

استعلامی در کتاب حدیث کرامت (۱۳۸۸) و ذکاوتی قراگزلودر کتاب بازشناسی و نقد تصوف (۱۳۹۰) و نیز رودگر در مقاله «واقع‌نمایی حکایات کرامات: تعلیل کرامات و ادله واقع‌نمایی» (۱۳۹۹) زوایایی از کرامات، حالات و گفتار نموده‌شده صوفیان را نشان داده‌اند. همچنین بی‌نظیر در مقاله «باشندگی و مکان‌مندی تحلیل روایت زندگی بشر حافی» (۱۴۰۰) و هاشمی و قوام در مقاله «بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بایزید بسطامی بر اساس روش استعاره‌شناختی» (۱۳۹۲) بخش‌هایی از شخصیت و اندیشه‌های صوفیان را به صورت موردی یا کلی بررسی کرده‌اند. این پژوهش درصدد بررسی ابعاد شخصیتی و سلوک صوفیان نبوده و صرفاً به گونه‌های چهره‌دهی و بازتاب توأمان چهره‌زایی و چهره‌زدایی آنها در روایت‌های صوفیانه پرداخته است.

۳- روایت‌های زندگی‌نامه‌ای: از سوژه ارجاعی تا چهره متنی

هرگونه روایت زندگی‌نامه‌ای، خود نوشت یا دگرنوشت، حتی از نوع کاملاً مستند و وقایع‌نگارانه‌اش، وقتی روایت می‌شود چهره‌ای متنی‌ای تولید می‌کند که به تمامی منطبق با سوژه ارجاعی نیست. حال اگر سوژه روایت‌شده خود در میان نباشد و چهره‌اش از پس قرن‌های غبارگرفته بعد از مرگش محو شده باشد، چهره متنی‌اش بی‌واسطه همتای

تاریخی‌اش برای مخاطب پدیدار خواهد شد که البته این خود نیز مسأله‌آمیز است. از لحظه آغاز روایت، چهره به تدریج شکل می‌گیرد و با آنچه به دلیل فقدان و غیاب و مرگ، رنگ فراموشی و بی‌چهره‌گی گرفته است، کشمکش می‌کند. از آن سو، سوژه ارجاعی با پشتوانه شواهد عینی به راحتی جواز استیلا به چهره بروز یافته در متن نمی‌دهد و هر لحظه موقعیتش را اعلام می‌کند. خودنوشت‌ها «نوعی چهره متنی برای فرد ایجاد می‌کند تا بتواند از زندگی‌اش سخن بگوید. درحالی‌که آن چهره، از زندگی بروز یافته در متن چهره‌زدایی می‌کند» (Tambling, 2010: 155). پل دومان در مقاله «Autobiography as Defacement» بر آن است که خودزندگی‌نگاری هرگز نمی‌تواند کامل باشد؛ زیرا در حین ارائه اطلاعات، آن را از شما می‌گیرد (DeMan, 1979: 919-920). به میزان اعتبار و آشکارگی داده‌های زندگی‌نامه‌ای و باورپذیری‌اش در خوانش مخاطب و نیز قدرت سوژه‌سازی و تصویرسازی روایت پرداز، نسبت چهره با سوژه ارجاعی متغیر خواهد بود. با این همه، بدل شدن به چهره سوژکتیو بدون مناقشه و فاتق آمدن بر حفره‌ها و خطوط گنگ و تاریکی که خصلت چهره متنی است، نخواهد بود. «سوژه شدن هرگز بدون سیاه‌چاله یا حفره‌ای که در آن وجود داشته باشد، نخواهد بود. چیزی که آگاهی، اشتیاق و افزون‌خواهی‌هایش را تسکین دهد. چهره، حفره‌ای حفر می‌کند که سوژه‌سازی برای شکستش نیازمند آن است» (Deleuze, 1987: 167, 168). از منظر ارتباط چهره با دیگری خودش و با دیگری مخاطب، کار چهره‌سازی فرایندی دوسویه است. اِبژکتیو است؛ چون متنی و برساخته روایت و روایت پرداز است. سوژکتیو است؛ چون جان‌نشین خود محو شده‌ای است که اکنون در متن زندگی می‌کند و خود را در ذهنیت مخاطب شکل می‌دهد. به سخن دیگر، چهره در فرایند روایت مدام شکل می‌گیرد و شکل می‌دهد. در برداشت نخستین از زندگی‌نامه‌های خودنوشت به نظر می‌رسد که «بالقوه و بالفعل، مبتنی بر داده‌ها و رویدادهای تأییدپذیر باشند و نسبت به داستان کمتر به شیوه دلخواهی روایت شده باشند؛ چراکه زندگی‌نامه‌نگاری شیوه‌ای از ارجاع و بازنمود است و اگر میزانی از تخیل و رویاپردازی در آن باشد، باز هم ریشه در سوژه/فاعل منحصر به فردی دارد که هویتش با خوانش‌پذیری نام خاص او تبیین شده است» (DeMan, 1979: 920). اینکه زندگی‌نامه خودنوشت تا چه اندازه بر سوژه بیرونی‌اش بنا شده تا تخیل و داستان‌پردازی، مبنای پرسشی می‌شود که دومان پیش می‌کشد: آیا زندگی‌نامه خودنوشت مانند عکاسی

کاملاً متکی بر ارجاع به موضوع/ سوژه‌اش است؟ دومان خود پاسخ می‌دهد: چنین فرض می‌کنیم که زندگی، خودنوشت‌ها را به مثابه کنشی با پیامدها و توالی‌هایش تولید می‌کند، آیا نمی‌توان گفت که پروژه زندگی نامه‌ای خود ممکن است زندگی را تولید و تعیین کند و هر کاری که نویسنده انجام می‌دهد، در واقع براساس الزامات فنی خود-پرتراهی است و بنابراین در تمام جنبه‌های آن توسط منابع رسانه‌اش تعیین می‌شود؟ (همان). نوشتار زندگی نامه‌ای گونه‌ای خوانش و دریافت است که تا اندازه‌ای در همه متن‌ها رخ می‌دهد. به یک معنا، در زندگی نامه خودنوشت، با وجود خودمرکزی و خودارجاعی سوژه نگارش که باید متکی و منطبق با چهره اصلی باشد، درک و دریافت فرد از خود، نوعی خوانش از خویشتن خواهد بود و هر خوانشی ناگزیر دگرگونی و انحرافات از نقطه مبدأ خواهد داشت. امانوئل لویناس، در بحث از سوژه و چهره و ارتباط آن با دیگری، بر عدم استقلال سوژه تأکید می‌کند: «مواجهه با دیگری از طریق چهره انجام می‌گیرد. چهره، سوژه را به سوی خود می‌کشد و همچون معمایی حل‌ناشدنی او را درگیر می‌کند. چهره بر نیروها و قدرت «من» پامی فشارد. چهره در تجلی خود، در ظهور، در برابر به چنگ آمدن مقاومت می‌کند» (Levinas, 2007: 66,197). زندگی نامه‌نگاری از مباحث نظریه فلسفی لویناس نیست اما در بحث تبیین هستی‌شناسانه ارتباط چهره متنی با سوژه ارجاعی و دیگری خودش بسیار کارآمد است. شاید چهره متنی در لحظه تکوین تابعی از سوژه ارجاعی باشد، اما پس از زیستن در روایت و به خوانش درآمدن، با اصرار مداوم بر خودآشکاری، هستی مستقل سوژه را به خطر می‌اندازد و همان‌گونه که لویناس می‌گوید، سوژه را به سوی خود می‌کشد.

در زندگی نامه‌های دگرنوشت، که چهره متنی به میانجی دیگری (روایت‌پردازان) به سوژه ارجاعی پیوند می‌خورد، فرایند تصویرسازی به سود چهره متنی و با زاویه و انحراف بیشتری از سوژه ارجاعی رقم خواهد خورد. افزون بر عواملی که از استقلال سوژه ارجاعی در خودنوشت‌ها می‌کاهد، در زندگی نامه‌های دگرنوشت، درک متفاوت دیگری/زندگی نامه‌نگار از سوژه ارجاعی در کنار چهره‌پردازی‌های آگاهانه یا ناآگاهانه‌اش، چهره متنی را سوژگی‌تیر از گونه پیشین ارائه می‌دهد. بی‌گمان، متغیرهایی چون فاصله زمانی، نوع رابطه روایت‌پرداز با سوژه ارجاعی، مقاصد روایت‌پرداز و میزان تأییدپذیری داده‌های روایت در ترسیم این چهره متنی نقش به‌سزایی خواهد داشت.

۴- روایت‌های صوفیانه: از چهره‌زایی تا چهره‌زدایی

زندگی عارفان و صوفیان همواره مورد توجه مریدان و هواخواهان آنها بوده و از این رو، حالات و گفتارشان دهان‌به‌دهان و سینه‌به‌سینه بازگو می‌شده است. از آنجا که این صوفیان گرایشی به ثبت گفتار و باورهایشان نداشتند، آنچه به جای مانده، روایت‌هایی است از سوی دیگرانی که طیف گسترده‌ای از هم‌سلکان، مریدان و پیروان هم‌عصر یا با واسطه را در برمی‌گرفته است. این روایت‌ها مانند بیشتر روایت‌های زندگی‌نامه‌ای دوران گذشته، معیاری برای شناخت شیوه‌زیست و ابعاد شخصیتی آنها بوده است. آنچه در این روایت‌ها از بزرگان صوفیه نموده می‌شود، آمیزه‌ای از شخصیت واقعی، و تصویری از چهره مطلوب و ایده‌آل ذهنیت روایت‌پرداز است که با خواست مبتنی بر الگوسازی و قدیس‌پروری صورت می‌گرفته است؛ بنابراین به درستی نمی‌توان چهره متنی این صوفیان را کاملاً مبتنی بر شواهد تاریخی دانست زیرا زندگی‌نامه‌نویسان «همچنان که می‌نویسند با تکانه‌های فراروی از شناخت به سوی حل مسأله مدام در چالش هستند و از این رو، در روایت‌های زندگی‌نامه‌ای، لحظه تماشایی اساساً موقعیت یا رویدادی نیست که بتوان در یک تاریخ قرار داد، بلکه تجلی ساختار زبانی در سطح مرجع است» (DeMan, 1979: 922). به سخن دومان، لحظه روایت همچون یک هم‌ترازی میان دو سوژه درگیر در فرایندهای خوانش رخ می‌دهد. فرایندهایی که آن دو، یکدیگر را با جایگزینی بازتابنده متقابل تعیین و تبیین می‌کنند. بنابراین ساختار هم بر تفاوت و هم بر تشابه دلالت می‌کند (همان، ۹۲۱). منظور دومان از دو سوژه درگیر، سوژه ارجاعی و سوژه خوانش شده است که در متن و در فرایندهای جایگزین‌پذیر به شکل چهره متنی نمونه می‌شود و این چهره متنی در رابطه با سوژه ارجاعی مبتنی بر تشابه و در رابطه با سوژه خوانش شده، متفاوت خواهد بود.

در ارتباط با روایت‌های صوفیانه به مثابه زندگی‌نامه دگرنوشت، نه تنها میزان انطباق چهره متنی با سوژه ارجاعی، که تناظر یک‌به‌یک چهره متنی با سوژه ارجاعی نیز محل بحث است. زیرا در برخی موارد، چهره متنی آمیزه‌ای از چند سوژه ارجاعی است. برای نمونه، پیرنگ روایت‌های ابراهیم ادهم با بودا و کیخسرو همانندی‌هایی دارد. ترک جاه و مقام، گوشه‌گزینی و رسیدن به مقام معنوی بن‌مایه و الگوی تکرارشونده این چهره‌پرداز هاست و «عجیب نیست که بعضی حکایات و کرامات منسوب به او [ابراهیم ادهم] در واقع مربوط به دیگران باشد یا خود فقط مخلوق تخیل ستایشگران او» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۵).

روایت بر دار کشیدن حلاج که یادآور مصلوب کردن حضرت عیسی است، نمونه دیگری از درآمیختن سوژه‌های ارجاعی صوفیانه و دینی است. «داستان کرامات حلاج و ماجرای فرجام کار او در ادب صوفیه با مبالغه‌ای یادآور سرگذشت عیسی است» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۶۴).

اگرچه این روایت پردازی‌ها در ارتباط با سوژه مرجع با هدف چهره‌دهی بوده است، این طور نیست که چهره متنی تولید شده همواره خوانش مثبت و به یک معنا چهره‌زاینده داشته باشد. بازتاب دوگانه چهره این صوفیان را می‌توان در شیوه زیست و حالات و سخنان غریب و متمایز آنها سراغ گرفت. «صوفیه و مشایخ آنها در بین امواج رد و قبول عامه گاه به اوج قدسیت می‌رسیده‌اند و گاه به ورطه کفر و ارتداد و سالوس و ریا می‌افتاده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۵۳). گویا طرز دوگانه و متناقض برخی از صوفیان منشأ خوانش‌ها و برداشت‌های متناقض شده است. چنان‌که درباره ابوسعید آمده: «گاه پشمینه درمی‌پوشد و زمانی لباس حریر که بر مردان حرام است گاه در روز هزار رکعت نماز می‌گزارد و زمانی نه نماز واجب می‌گزارد و نه نماز مستحبی و این کفر محض است (شفیعی کدکنی، مقدمه/سرارالتوحید، ج ۱، ۱۳۸۹: بیست و چهار). در رساله قشیریه، ابوسعید بی‌چهره است. «قشیری نه در ذکر پیران معاصر خود و نه در ضمن ابواب دیگر کتاب که اقوال پیران پیشین و هم‌روزگار خویش را نقل می‌کند، یک نوبت هم نام ابوسعید را نیاورده و این دلیل آن است که بدو اعتقادی نداشته و در بسیاری از سخنان ابوسعید به انکار می‌نگریست» (دامادی، ۱۳۷۴: ۳۶، ۲۷). گویی صوفیه خود نیز به نمودار متناقض چهره‌شان آگاه بوده‌اند. نگرانی جنید از استنباط بوعمرو از حالات رؤیم گواه این ادعا است:

چون بوعمرو با جنید آمد، کسی وی را آگاه کرده بود که وی به نزدیک رویم رفت. چون جنید وی را دید، گفت: بگو چون دیدی وی را؟ گفت: سخت بزرگوار و محتشم. گفت: الحمدلله! از بیم تو را می‌گفتم که بر وی مرو. نباید که در آن سیرت و تلبیس وی را بینی. فرا چشم تو نیاید، مایه خود به باد دهی. الحمدلله که نیکو دیده‌ای (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۲۱۸).

گاه نیز گرافه‌گویی روایت پردازان در برجسته کردن وجهی از شخصیت صوفیان تأثیر عکس می‌گذاشته و انتقاداتی برانگیخته است. برای نمونه، روایت روزه‌داری‌های طولانی

و پرهیز صوفیان از نوشیدن آب گوارا در برخی موارد مبالغه‌آمیز است: شنیدم که ابن سالم از قول پدرش می‌گفت: بر سهل بن عبدالله، وجد چنان قوت می‌یافت که بیست و پنج یا بیست و چهار روز غذا نمی‌خورد (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۳۱۱).

ابن جوزی یکی از همین منتقدانی است که این ویژگی از صوفیه را از منظر ارتباط با سوژه ارجاعی درک کرده و به همین مناسبت آن را تلبیس ابلیس می‌داند: ابلیس صوفیان قدیم را با تقید به کم خوردن و غذای ناباب خوردن و آب سرد نوشیدن فریفته بود (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۲۷).

این‌گونه چهره‌سازی‌ها به لحاظ اعتبار و پذیرش ویژگی به وصف درآمده و مطابقت آن با عرف و شرع می‌توانسته نموداری از چهره‌زایی و چهره‌زدایی را در خوانش مخاطب ایجاد کند.

۵- گونه‌های چهره‌زایی و چهره‌زدایی در روایت‌های صوفیانه

برساخت چهره صوفیان در روایت‌های عارفانه و صوفیانه با وصف‌های اغراق‌آمیز و کرامات انجام می‌شده است. هرچند دلالت اصلی در این روش، پدیداری چهره برای مخاطب بوده است، اما گاه دیده می‌شود که چهره در همان دلالت لفظی نیز ابزار کرامات‌گویی شده است. روش دیگر، نفی من‌بودگی و سوژکتیویته در صوفیان است که مبنای وجودشناسانه دارد. در این روش نیز برهم‌کنش دلالت‌های وصفی و فلسفی گزاره‌های روایت‌ها چهره صوفیان را برمی‌سازد. برساخت بلاغی چهره بر مبنای پروسوپوپیا (شخص‌نمود)، صدا دار کردن جسم مُرده و سنگ قبر روش دیگر چهره‌دهی به صوفیان بوده است.

۵-۱ چهره‌زایی از طریق کرامات

در این شیوه، بیش از آنکه جنبه‌های آموزشی صفتی از شیخ و مراد در نظر باشد، قدیس‌سازی در کانون روایت قرار می‌گیرد و چهره متنی صوفی برجسته می‌شود. این روایت‌های «برساخته از واقعیت و خیال، چنان بر دل‌های صوفیان می‌نشسته که خود پیر هم انکار وجوه کاذب آن را ناممکن می‌یافته است» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۹۸). قدیس‌سازی از

طریق توصیف حالات و کردار خارق‌العاده، خواب دیدن پیامبر و حتی خداوند، تلفیق چهره‌های اسطوره‌ای و دینی و نظیره‌سازی کردارهای آنان انجام می‌گرفته است. در حکایت زیر، توصیف اغراق‌آمیز چهره سری سقطی در تأکید بر کرامت اولیا صورت گرفته است. تأکید متن بر دلالت لفظی «صورت» و «چهره»، فراخواندن مخاطب به پذیرش خاص بودگی صوفی مورد نظر است.

از جنید حکایت شده که می‌گفت: در حضور سری سقطی از محبت سخن گفتم. دستش را بر پوست ساعد دستش زد و آن را کشید و گفت: اگر بگویم که این دست از محبت بدین وضع چروکیده درآمده است، هر آینه درست گفته‌ام. آن‌گاه غش کرد و بیهوش شد. سپس صورتش سرخ شد و مثل هاله ماه گردید؛ تا حدی که از فرط زیبایی چهره‌اش نمی‌توانستیم به آن بنگریم، تا آنکه چهره‌اش را از ما پوشاند (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۳۱۱).

دگرگونی‌های روحی برای صوفیان، مؤمنان و حتی مردمان عادی امری نامعمول نیست. حتی سرخ شدن چهره، رنگ پریدگی و تغییراتی مانند آن نیز جای بحث ندارد، اما دگرگونی‌های چهره از حالتی تکیده به زیبایی زایدالوصف در شرایط عادی پذیرفتنی نیست مگر به واسطه کرامات و معجزه. حکایت، از پوست چروکیده دست به چهره ماه‌وش می‌رسد. این وصف پارادوکسیکال (اندامی چروکیده/چهره زیبا) امکان چهره‌زایی فزاینده را برای صوفی‌ای فراهم می‌کند که چهره فیزیکی‌اش به واسطه فراق، روزه‌داری‌های مداوم و شب زنده‌داری دستخوش تغییر شده است. راه رفتن در میانه زمین و آسمان و روی آب، گونه‌مبالغه‌آمیزتری از نسبت دادن کار شگفت به صوفیان بوده است.

بیشتر اوقات شیخ‌ما، درین حالت، به سرخس می‌شدی در هوا معلق می‌رفتی، در میان آسمان و زمین (محمدبن منور، ۱۳۸۹: ۳۲).

گونه دیگر کرامات، قرار دادن صوفی در جایگاه میانجی میان مردم و خداوند در برآورده کردن نیازها و تأثیرگذار بر کائنات بوده است. چنان‌که درباره فرغانی گفته‌اند: یکی درآمد و گفت: ای باب! دعایی بکن تا باران آید. دعا کرد و باران روان شد. دیگر هفته همان مرد آمد و گفت: دعا کن که باز ایستد که خان و مان‌مان فرود آمد. دعا کرد و باران باز ایستاد (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۵۰۳).

به خواب دیدن پیامبر و خداوند گونه‌ی دیگر کرامات صوفیان بوده که وجه روحانی حیرت‌انگیزی به آنها می‌داده است. «بیشتر مشایخ صوفی رؤیا را راه معمول در جهت معجزه صوفیانه [کرامت] یا نوعی الهام که مخصوصاً برای صوفیان به دست می‌دهد، به شمار می‌آوردند» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۸۸). ماجرای خواب دیدن مبتنی بر الهام و گفت‌وگو با شخص به خواب آمده که به فراخور موضوع روایت گاه ساحت قدسی دارد، بن‌مایه تکرار شونده‌ای در روایت‌های اسطوره‌ای، حماسی و دینی بوده که روایت‌های صوفیانه نیز از آن الگو گرفته است.

یحیی بن معاذ رازی گوید: پیغمبر را به خواب دیدم. گفتم این اطلبک؟ گفت مرا به نزد علم ابن حنیفه جوی (هجوری، ۱۳۷۶: ۱۱۶).

خواب دیدن پیامبرامری است در ساحت رابطه ایمانی و شخصی که نمی‌توان چون و چرا در آن آورد. از آنجا که این بن‌مایه در میان روایت‌های صوفیان بسیار پرتکرار است، به نظر می‌رسد بیشتر ابزاری برای ارشاد مریدان و گواهی برای اثبات حجیت و خاص بودگی مراد و رویدادی در چهره متنی بوده باشد؛ هر چند رخ دادن آن برای سوژه ارجاعی دور از ذهن نیست، اما به خواب دیدن خداوند و گفت‌وگو با وی امری شگفت و فراعادت است و از سنخ شطحیات.

از ابویزید حکایت کنند گفت حق را به خواب دیدم گفتم ترا چگونه یابم؟ گفت: خود را بگذار و بیا (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

و نمونه دیگر:

درباره ذوالنون آمده که روزی یاران، او را گریان یافتند. گفتند: موجب گریه چیست؟ گفت: خدای را به خواب دیدم. گفت یا اباالفیض! خلق را بیافریدم، برده جزو شدند... (عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

فرایند چهره‌زایی از طریق کرامات تا بدانجا پیش می‌رفته که به یکی از چهره‌های برجسته دینی مانند می‌شده‌اند و کردارهایی از سنخ معجزات به آنها نسبت می‌دادند. تصوف ایرانی به دلیل تأثیرپذیری از آیین‌های ایران باستان، مسیحیت و اسلام در پردازش چهره‌های صوفیان از بزرگان دینی هر کدام از این آیین‌ها و دین‌ها بهره گرفته است. در حکایتی از طبقات الصوفیه از حلاج چنین آمده است:

وقتی طوطکی بمرده بود، حلاج فرا یکی گفت: خواهی که وی را زنده کنم؟ اشارت

کرد به انگشت، وی برخاست زنده (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۳۲۲).

زنده کردن طوطی مُرده با تفاوت‌هایی در پیرنگ، یادآور زنده کردن پرنده گلین توسط حضرت عیسی است. در حکایت دیگری از مردی بصری که منکر حلاج بود، آمده که به ناگزیر برای درمان برادر بیمارش به نزد حلاج می‌رود:

«...حلاج پاره‌ای آب در قدح ریخت و اندکی از آب دهان خود در آن افکند و گفت: برو و این آب در دهان برادرت ریز. من رفتم و آنچه حلاج گفته بود، کردم. در حال برادرم از بستر بیماری برخاست» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۴: ۵۰).

در این حکایت که سوژه ارجاعی ترکیبی از حلاج و حضرت عیسی است، چهره متنی فزاینده و پیامبرگونه‌ای در حد اعجاز برای او ایجاد می‌کند. ماجرای معراج بایزید هم از این گونه است. در روایت معراج بایزید، چهره متنی بایزید می‌تواند آمیزه‌ای از روایت معراج پیامبر و معراج زرتشت و دیگر معراج‌نامه‌ها باشد. برای نمونه، هم‌پرسگی زرتشت با خداوند در گاهان اوستا، می‌تواند منشأ روایت‌پردازی برای معراج زرتشت در زراتشت‌نامه باشد:

به زرتشت گفت آنگهی دادگر بر آن کوه آتش که کردی گذر
شکم را که دیدی دریده چنان برون کرده زافراز خون روان
به مردم ببایدت گفتن همه که تو چون شبانی و ایشان رمه

(بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ۳۸).

دیدن دوزخ و بهشت، کهن‌الگوی تکرارشونده بیشتر معراج‌نامه‌هایی است که در باب بزرگان دینی آورده شده است. این بن‌مایه در معراج بایزید نیز آمده:

پس روح من بر همه ملکوت بگذشت و بهشت و دوزخ بدو نمودند. به هیچ التفات نمود و هرچه در پیش او آمد، طاقت آن نداشت و به جان هیچ پیغمبر نرسید (عطار، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

این چهره‌سازی‌های ناباورانه که در ذات قدیس‌سازی نهفته است، در خوانش مخاطبان، بیشتر به وجه ایجابی‌اش تلقی می‌شده است. با وجود این، برخی افراد این کرامات را سالوس و مکر شیطان می‌دیده‌اند، چنان‌که از ابن تیمیه آمده است: «این الهامات و کرامات پنداری وساوس و مکر شیطانی است» (به نقل از ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۹۰: ۴۲۸). صرف نظر از امکان وقوع این کرامت‌ها و درستی انتساب آن به سوژه ارجاعی، این کرامات در کار ایجاد چهره متنی قدسی از صوفیان برای عوام بسیار کارآمد بوده است.

۵-۲ چهره متناقض نما: ذم شبیه به مدح

اصرار ستایشگران و روایت پردازان صوفیه در آفرینش چهره متنی نیرومند و تأثیرگذار گاه راه به عکس برده و به قدری در برجسته کردن صفتی افراط می‌شده که آن را به ضد خود بدل می‌کرده است. پیامد این سنخ چهره‌سازی، کم‌رنگ شدن و حتی از دست رفتن تأثیر مطلوب آن به واسطه مغایرت با آموزه‌های شرع و برخی هنجارهای اجتماعی بود. بی‌اعتنایی به ظاهر یکی از آموزه‌های بنیادین عرفان و تصوف در جهت تزکیه درون بوده است و خرقه‌پوشی، رسمی در جهت تبیین این شیوه سلوک. افراط در برجسته کردن این آموزه روایت‌هایی از این دست پدید آورده:

در حکایت حسین منصور چنین آورده‌اند که در آن وقت که در حال ارادت بود، خویشتن را چنان ریاضت می‌کرد که خستبانه‌ای پوشیده داشت و بیست سال بیرون نکرده بود. روزی به ستم از او بیرون کردند. شیش یافتند به نیم دانگ سنگ... اینان نفس را چنین قهر کرده‌اند تا او را زیر مراد حق توانستند آوردن. از بهر آنکه خدای پرست بودند نه نفس پرست (مستملی بخاری، ج ۱، ۱۳۶۳: ۱۲۶).

این روایت‌ها برای آن دسته از مریدان و مردمان عوامی که پیر و مراد خویش را بی‌چون و چرا و در مقام قدیس می‌ستوده‌اند، می‌توانسته در ترک بهداشت فردی بسیار زیان‌بار باشد. تجرید در معنای بریدن معنوی از غیر و محبت ناب به معبود شرط اصلی طریقت صوفیه بوده است اما بدفهمی ماهیت تجرید و محبت و افراط در بزرگ‌نمایی این صفت منجر به پردازش روایت‌هایی شده که روی گرداندن از خانواده و فرزند و حتی آرزوی مرگانها را نشان خلوص صوفی دانسته است:

آنگاه که ابراهیم ادهم از خلق اعراض کرد، پسرکی شیرخوار داشت. چون پسرک بزرگ شد، در جستجوی پدر برآمد و او را در بطحای مکه یافت. «پسر فراز آمد و سلام گفت. ابراهیم او را بشناخت و در کنار گرفت و روی به آسمان کرد و گفت: الهی اغثنی. پسر در کنار پدر جان بداد. یاران گفتند: ای ابراهیم چه افتاد؟ گفت: این پسر من است. چون او را در کنار گرفتم مهر او در دلم بجنید. ندا آمد که یابن ادهم تدعی محبتنا و تحب معنا غیرنا. دعا کردم که یارب فریادم رس. اگر محبت او مرا از محبت تو مشغول خواهد کرد یا جان او بردار یا جان من. دعا در حق او مستجاب گشت» (مستملی بخاری، ج ۱، ۱۳۶۳: ۱۸۸).

حکایت شبلی و فرستادن مردم به حج به راه بادیه بی‌زاد و توشه و هلاک شدن خلقی بسیار، نمونه دیگری از رفتار نابهنجاری است که به بهانه بازماندن از حق صورت می‌گرفته است:

از شبلی رحمه الله علیه حکایت آورده‌اند که هر کس که نو به ارادت او درآمدی و بر دست او توبه کردی، او را فرمودی که پیاده به حج باید رفتن بی‌زاد و راحله، و او را تشییع کردی و یک منزل پیاده با او برفتی و بازگشتی. خلقی بسیار هلاک شدند. او را گفتند: یا شیخ! خلق را هلاک می‌کنی؟ گفت... کژ رسته‌اند و راست کردن ایشان دشوار است، اگر من به راست کردن ایشان مشغول گردم، از حق بازمانم (مستملی بخاری، ج ۳، ۱۳۶۳: ۱۰۹۱).

درست است که طریقت همه صوفیان برجسته اینچنین نبوده و به سخن بهالدین نقشبند که می‌گفت: «طریقه ما صحبت است، خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت» (به نقل از ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۹۰: ۳۸۳) و بسیاری از آنها در کوی و برزن و خانقاه و مسجد به راهنمایی مردم و مریدان می‌پرداخته‌اند، اما چنین روایت‌هایی زیبایی‌شناسی طریقت صوفیان را به ضد آن بدل کرده و چهره متنی متناقض و مخدوشی از صوفیان ترسیم کرده است. ماجرا این است که نبود نگرش انتقادی به واسطه سرسپردگی محض به شیخ و مراد، باور به نبود هرگونه اشتباه در رفتار و گفتار آنها و البته ناآگاهی از بازتاب و تأثیر منفی گفته‌ها و کردارهای اینچنین به بازگویی یا توصیف مبالغه‌آمیز آنها انجامیده که شاید در آن زمانه برای برخی عوام تحسین‌آمیز بوده اما انتقادهایی را نیز برانگیخته است. «آن زمان که ارنست رنان راجع به نقد و نبود شیوه انتقادی در پرداختن به سنت‌های دینی در مشرق زمین چیزی نوشت، صوفیان نمونه‌اعلای مؤمنانی بودند که دیدی انتقادی نداشتند» (سریه، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

۳-۵ چهره ابژکتیو: نفی «من» به مثابه سوژه

عالی‌ترین هدف عرفان و تصوف، وصال با معبود ازلی است که با گذر از «من» به «او» امکان‌پذیر است. این گذار در عالی‌ترین سطح باید به نفی سوژگی «من» که خصلتی وجودشناسانه دارد، بینجامد. سفر از خود به خدا با آزمون‌ها و تزکیه نفس پی گرفته می‌شد. گویا نخستین گام از سطح لفظ آغاز می‌شده است. به این معنا که برخی صوفیه حتی از

خطاب به خویش با لفظ «من» دوری می‌جستند. «بوسعید در زندگی خویش این نظریه را تا سر حد کمال عملی کرده و در سراسر عمر خویش حتی یکبار کلمه «من» را به کار نبرده است و در مکالمات روزمره از خود به «ایشان» تعبیر می‌کرده است و این «ایشان» او از غیبت «من» و دوری از عوارض نفس خبر می‌دهد» (شفیعی کدکنی، مقدمه اسرارالتوحید، ج ۱، ۱۳۸۹: هشتاد و هفت). این طرز سلوک بوسعید، سخن گفتن از «خود» به «ایشان»، بیرون آمدن از خود و دیدن «من» در غیر یا دیگری، بر ساخت چهره دوگانه‌ای از خود است که در دیگری امتداد می‌یابد. دیدن و به بیان آوردن «خود» در نوعی از غیریت در مفهوم چیزی بیرون از سوژه که سرانجام نیز به «خود» راه می‌یابد، در چشم‌انداز هستی‌شناسانه از ماهیت دوگانه‌ای سرچشمه گرفته است. «وجود داشتن دوگانگی است. وجود داشتن ذاتاً فاقد بساطت است. من خودی دارد که نه فقط در آن انعکاس پیدا می‌کند، بلکه با آن همچون همنشین یا شریکی سر و کار دارد» (لویناس، ۱۳۹۳: ۴۲). گرچه بعید می‌نماید که بوسعید در «ایشان» خواندن خود، به این وجه هستی‌شناسانه از «من» دست یافته باشد، اما دور شدن از خود و دیگری خواندن «من» حتی با هدف تمرین ترک انانیت به قصد انگاشت «من» در مقام چیزی غیر از خود انجام می‌شده است. ترک «من» اما از مسیر و آزمون‌های به مراتب دشوارتری گذر می‌کرد. عارفان و صوفیان راستین از هر چه به «من» در وجه خودپرستی پر و بال می‌داد، پرهیز می‌کردند و برعکس، خوارداشت خویش در دید مردم را همچون آزمونی در ترک انانیت خوش داشتند. جالب آنکه این طرز سلوک نیز بر شهرتشان می‌افزود و تعظیم خلق را در پی داشت. از همین جاست که گاه برای گریز از قبول خلق و ترک شهرت به ناگزیر و مصلحت به کفر یا ترک طاعت حق وانمود می‌کردند.

روزی بایزید به شهر اندر آمد خلق و را قبول کردند. به مقدار قرب خلق از حق بعد دید. طاقت نماندش. از شهر بیرون آمد و خلق با وی بیرون آمدند... دو رکعت نماز کرد و بر پای خاست و روی سوی خلق کرد و پنداشتند همی دعا خواهد کردن. گفت: انی انا ربکم فاعبدونی. همه گفتند بویزید کافر گشت و دعوی خدایی کرد. برگشتند و را به جای ماندند (مستملی بخاری، ج ۲، ۱۳۶۳: ۸۳۰).

در این روایت ابتدا با آوردن آیه «انی انا ربکم»، «من» بایزید در مقام سوژه ارجاعی به قصد این همانی با پروردگار ساخته و نموده می‌شود؛ این وجه از چهرگی بایزید بی‌درنگ

با کافر خواندن بایزید و روی گرداندن مردم از او و اسازی شده که به تخریب چهره او می‌انجامد. برآیند روایت، نمود چهره متنی بایزید در مقام کسی است که آگاهانه و عامدانه چهره خود را با وانمود کفر بی‌چهره می‌کند. روایت‌های بسیاری از صوفیان مشهور به بازنمایی این وجه از چهره آنان پرداخته است که به شیوه تخریب چهره در معنای کوچک شمردن و خوارداشت «من» انجام شده است.

ابراهیم ادهم گوید: اندر مسلمانی شاد نشدم هرگز، مگر سه بار. یکبار اندر کشتی، مردی مسخره می‌گفت به ترکستان گبران را چنین گرفتمی و موی سرم بگیرت و بجنباند. من شاد شدم. از آن که هیچ کس نبود به چشم او حقیرتر از من. و دیگر، بیمار بودم در مسجدی. مؤذنی در آمد و گفت: بیرون شو. من طاقت نداشتم. پای من بگیرت و بیرون کشید. سه دیگر، پوستینی داشتم، اندرو نگریستم، موی از جنبنده بازندانستم از بس که بودند، بدان نیز شاد شدم (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۲).

در روایت بالا، هم‌زمان که ابراهیم ادهم موقعیت‌های سه‌گانه خوارداشت خویش را بازمی‌نمایاند، چهره متنی او از شکست‌های چهره بازنمایی شده از سوژه ارجاعی شکل می‌گیرد و همچون سرنمونی از نفی انانیت پدیدار می‌شود. روساخت روایت چهره‌ای از ابراهیم ادهم را به تصویر می‌کشد که مدام در کار تخریب «من» است و ژرف‌ساخت پدیداری از «من متعالی» ابراهیم ادهم. اگر ابراهیم ادهم (سوژه ارجاعی) را «تز» و چهره تخریب شده‌ او را «آنتی تز» بشماریم، سنتز این تصویرها چهره متنی او خواهد بود.

در برخی از این سنخ روایت‌ها، «چهره» همچون چیزی که از سوژگی نمایندگی می‌کند، آشکارا به دید نمی‌آید. به یاد نیاوردن، ندیدن و نشناختن چهره در کار تبیین «بی‌چهرگی» به مثابه مرام‌نامه صوفیه در گذار «من» به «حق» و برساخت ابژه‌گی است. در دستگاه فلسفی امانوئل لویناس، چهره ماهیت اشتراک‌ناپذیری دارد که از فردیت و سوژگی پشتیبانی می‌کند. «چهره نه دیده‌شدنی نه لمس‌پذیر است، با وجود آن بر ماهیت اشتراک‌ناپذیر و متفاوتی دلالت می‌کند که «من» را دربر گرفته است» (لویناس، ۲۰۰۷: ۱۹۵). «چهره نشان فردیت و خاص‌بودگی، یکتایی و جانشین‌پذیری دیگری و معنای خاص اوست. چهره از جانب خودش معنا دارد و دلالت می‌کند و دلالت چهره بر خویش است (لویناس به نقل از علیا، ۱۳۹۵: ۱۲۲، ۱۲۵). حال آنکه در دستگاه عرفانی صوفیه، دلالت سوژگی چهره به مثابه نیروی بازدارنده از حق کارکردش را از دست می‌دهد.

حکایت زیر در نفی این وجه از سوژگی صوفیه، چهره را به مثابه کارگزار سوژه بی‌چهره می‌کند:

از ابونصر مؤذن شنیدم که گفت: من وی [ابوعلی دقاق] را اندر آن وقت که به نشابور بود، خدمت بسیار کرده بودم و اندر مجلس‌های وی قرآن خوانده بودم. روزی او را دیدم که اندر بادیه همی آمد و خواست وضو کند... آفتابه نزدیک او بنهادم، گفت: خداوند پاداش خیرت بدهد و دیری در من نگریست چنانکه گفتمی مرا هرگز ندیده است و گفت: تو را یک بار دیده‌ام. تو که‌ای؟ گفتم: فریاد از تو! چندین وقت با تو صحبت کردم و از مسکن خویش بیامدم و زن و فرزند فرو گذاشتم به سبب تو. اکنون می‌گویی که تو را یک بار دیده‌ام؟ (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۱).

در حکایت زیر، ابراهیم ادهم از سویی دیده و شناخته شدن را به بهای مشغول شدن به خلق و دوری از حق خوش نمی‌دارد و از سوی دیگر، «به وقت ناشناختن، ذل کشیدن» را همچون آزمونی دشوار در سرکوب خوارخوار نفس در گرامی‌داشت «من» می‌بیند:

ابراهیم ادهم رحمه الله علیه گوید که سخت‌ترین حالی که مرا پیش آمد آن بود که به هر جای که در آمدی تا خلق مرا نشناختندی به هر تهمت‌ی که بودی مرا گرفتندی و چون بشناختندی مرا مشغول کردندی از وقت خویش. ندانم کدام صعب‌تر بودی به وقت ناشناختن ذل کشیدن یا به وقت شناختن از عز گریختن؟ (مستملی بخاری، ج ۱، ۱۳۶۳: ۸۶-۸۷).

پرسشی که ابراهیم ادهم پیش کشیده، پرسش از دشواری انتخاب نیست. او نمی‌پرسد که باید در سوژگی که به زعم او عزت‌بخش است، ماند یا از آن گریخت. او انتخاب کرده و در میانهٔ آزمون گذر از سوژگی به ابژگی از دشواری، از ذلت و خواری بی‌چهره شدن سخن می‌گوید. اما خواست بی‌چهره‌گی و زدودن نشان فردیت در این روایت‌ها کارکردی دوسویه دارد. هم‌زمان که سوژهٔ ارجاعی در کار چهره‌زدایی است، چهرهٔ متنی او در خلال خطوط محو شده به اعتبار نیروی برساننده روایت پدیدار می‌شود و بدین سان عامل چهره‌زدا چهره‌ده می‌گردد.

۵-۴ چهره‌دهی به روش پروسوپوپیا

پروسوپوپیا، Prosopopoeia، واژه‌ای یونانی و برگرفته از prosopon در معنای چهره است. پروسوپوپیا اصطلاحی است که در بلاغت یونانی به معنای ایفای نقش و بازنمودی از

سخنان و اعمال خود، اشخاص دیگر و حتی اشیا، مردگان و چیزهای غایب است و به نوعی به سخن آوردن یا صدا بخشیدن به هر چیزی است که قدرت تکلم ندارد. همان‌گونه که persona در لاتین به معنی صورتک، ماسک و نقابی است که چهره را پنهان می‌کند و در صحنه نمایش در کار ایفای نقش و تقلید از شخص دیگر است. «پروسوپوپیا، وجهی از خطاب به یک وجود غایب، مُرده، گنگ و بی‌صدا است که امکان پاسخ را برای این وجود گنگ در نظر می‌گیرد و به او قدرت سخن گفتن می‌بخشد. این صدا وجود دهان و چشم و صورت را مفروض می‌گیرد. زنجیره‌ای از دلالت‌ها که در واژه prosopopoeia بازنموده شده است تا مفهوم ماسک یا صورت (prosopon) را ارائه دهد» (DeMan, 1984: 76). پروسوپوپیا مانند مجاز مسلط در زبان چیزی را ایجاد می‌کند که به‌وضوح فقط یک ماسک است؛ حالتی از فقدان، حالتی از سوگ که از طریق قدرت تمثیل، توهمی از فردی را خلق می‌کند که گویی واقعی و مستقل است (Tambling, 2010: 158). یکی از کارکردهای پروسوپوپیا صدا بخشیدن و چهره‌دهی به مُردگان است. جهان مُردگان جهان خاموشی است. جهانی بی‌صدا که از لحظه ورود به آن چهره، محو و بی‌رنگ می‌شود. با پروسوپوپیا چهره بی‌چهره‌شده به واسطه مرگ و غیاب، رنگ و صدا می‌گیرد و با مخاطب خویش سخن می‌گوید.

در روایت‌های صوفیانه، صوفیان نه تنها در زمان زندگی با کرامات و طرز گفتار و رفتارهای فراعادت برجسته می‌شوند که با تداوم چهره‌دهی به واسطه توصیف امر شگفت در لحظه مرگ و حتی پس از مرگ نیز عجیب می‌نمایند. این سوژه‌های ارجاعی مُرده در گور، در طرز و حالات گوناگونی و برای لحظه‌هایی چند همچون زندگان رفتار می‌کنند و چهره می‌یابند. در حکایت زیر، حالت جوان مرقع‌پوش در گور به شیوه پروسوپوپایی توصیف شده است.

ابوالحسن نوری گوید: روزی با یاران خویش به صحرا بیرون رفتم. از دور جوانی پدید آمد، سر و پای برهنه با مرقعی، بر ما سلام کرد و گفت: مرا آبی پاک می‌باید و جایکی پاک.

گفتم: تا چه کنی؟

گفت: تا خود را بشویم و نماز کنم و بمیرم.

گفتم: تو چه دانی که بخواهی مُردن؟

گفت: از بهر آنکه مرا آرزوی دوست برخاسته است... زمانی توقف کردیم و برفتم. او را یافتیم غسل آورده و نماز گزارده و سر بر سجده نهاده و جان بداده... در گورش بنهادیم و رویک او را بگشادیم و رخ او بر خاک نهادیم... در روی من خندید و گفت: مرا ذلیل می‌گردانی پیش کسی که مرا عزیز می‌گرداند؟ (مستملی بخاری، ج ۱، ۱۳۶۳: ۱۴۶).

حکایت از لحظه در گور گذاشتن جوان به سمت پروسوپویا می‌رود. جوان مرقع‌پوش به واسطه مرگ بی‌چهره شده است. در گور، روی او گشاده می‌شود و چون چهره زندگی بخشی برای او نمانده و چهره‌اش به واسطه مرگ بی‌اعتبار شده، رخ او بر خاک نهاده می‌شود. حکایت با گزاره‌های پروسوپویایی «در روی من خندید» و «گفت»، به جوان مرده چهره می‌بخشد. عبارت «در روی من خندید»، صرفاً با کنش «خندیدن» نیست که سوژه بی‌چهره را چهره‌دار می‌کند؛ در این عبارت، کلمه «روی» و در واقع دلالت لفظی چهره از پروسوپویای جوان مرده نیز پشتیبانی می‌کند. جوان در روی گوینده کلام / ابوالحسن نوری می‌خندد. در اینجا مواجهه دو چهره / روی مطرح است. چهره ابوالحسن نوری به مثابه سوژه زنده و چهره بی‌چهره جوان مرده که اکنون با خندیدن و سخن گفتن و روی در روی شدن با مخاطب درون‌متنی، چهره‌ای به خود گرفته است. در حکایت دیگری، مرده‌ای از جایگاه خاموشان به آواز در می‌آید و با عیسی گفت‌وگو می‌کند:

عیسی علیه السلام به گورستانی گذشت؛ مردی از آن گورستانیان آواز داد، خدای وی را زنده کرد، گفت: تو که ای؟ گفت: حمالی بودم بارهای مردمان بر گفتمی. روزی پشته هیزم از آن کسی برگرفتم. خللی از آن باز کردم. تا بمردم مرا بدان مطالبت همی کنند (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

گورستان و گورستانیان به تمامی بر فقدان و سوگ دلالت می‌کنند. به صدا در آمدن یکی از مردگان گونه‌ای از پروسوپویا است «که از طریق آن، مردگان دارای صدا و چهره می‌شوند و تمثیل مرگشان را برای ما بازگو می‌کنند و به ما اجازه می‌دهند که به نوبه خود آنها را مخاطب قرار دهیم» (DeMan, 1984: 122). در حکایت بالا، مردی که عیسی را آواز می‌دهد و با او گفت‌وگو می‌کند، شخصیتی نیست که روایت پرداز قصد داشته باشد از آن چهره متنی بسازد، اما روایت در جهت تبیین لزوم مراعات حق مردم، هر چند به اندازه یک خلال، مرده‌ای را به صدا درمی‌آورد تا به زبان حال خویش پند دهد. سخن

پروسوپوپایی «مُرده‌ای از آن گورستانیان» همچون گویای خاموشی است که به رغم زنده شدن و سخن گفتن، منادی مرگ خویش نیز هست. عبارت «خدای وی را زنده کرد»، با بی‌چهره‌گی پدیدار شده از دلالت‌های معنایی گورستان، مدام بر سویه مرگ پامی فشارد و باور به تداوم زندگی در مُرده را بس بی‌اعتبار می‌کند. زنده شدن و چهره یافتن برای مُردگان گورستان، همچون لمحهای زودگذر و تابعی از پیام است نه فرستنده پیام. سویه زندگی بخش در پروسوپوپیا مانند پرسونیفیکیشن و آپوستروف^۱ (خطاب کردن) پرتوان نیست، چرا که پروسوپوپیا با وجود چهره‌دهی، همواره با فقدان و سوگ و مرگ سر و کار دارد.

حکایت مرگ ذوالنون مصری یکی از شاخص‌ترین حکایت‌های پروسوپوپایی صوفیانه است که به ذوالنون مُرده حرکت، صدا و چهره می‌دهد:

آورده‌اند که مردمان مصر ذوالنون را مهجور گردانیده بودند که زندیق است و با او صحبت نداشتندی. چون بُمرد منادی شنیدند که ذوالنون از دنیا رفت. چون جنازه می‌بردند مؤذنی بانگ نماز می‌گفت و به شهادتین رسیده بود. چون مؤذن گفت اشهد ان لا اله الا الله، ذوالنون انگشت برداشت و گفت: اشهد ان لا اله الا الله. پنداشتند که زنده است. جنازه بنهادند و نگاه کردند، مُرده بود و انگشت او همچنان برداشته بماند تا او را در گور نهادند (مستملی بخاری، ج ۴، ۱۳۶۳: ۱۷۹۶).

حرکت انگشت ذوالنون و سخن گفتن وی لحظه کوتاه پروسوپوپایی است که در جهت اثبات حقانیت ذوالنون که در زمان حیاتش «کس جمال/چهره وی را نشناخته بود»، به جسم مُرده و بی‌چهره شده‌اش، چهره‌ای موجه می‌بخشد. در کشف‌المحجوب درباره ذوالنون آمده است:

تا وقت مرگ از اهل مصر کس جمال حال وی را نشناخت و آن شب که از دنیا بیرون شد، هفتاد کس پیغمبر را به خواب دیدند که دوست خدای، ذوالنون بخواست آمد، من به استقبال وی آمدم و چون وفات کرد بر پیشانی وی نبشته پدید آمد هذا حبیب الله مات فی حب الله قتیل الله (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۲۵).

پدیدار شدن نوشته بر پیشانی ذوالنون که سخن گفتن خاموش وی با مخاطب را بازمی‌نمایاند، در حکایت دیگری به سنگ قبر وی تعمیم می‌یابد:

۱. آپوستروف، در بلاغت یونانی، خطاب کردن و منادا قرار دادن غیر انسان است.

فردای به خاک سپردن ذوالنون بر گوری نبشته یافتند چنانکه به خط آدمیان نمانست که: ذوالنون حبيب الله من الشوق قتيل الله. هر که آن نبشته تراشیدندی باز آن را همچنان نوشته یافتندی (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۱۵).

در اینجا پروسوپویای سنگ قبر به نمایندگی از ذوالنون سخن می‌گوید. ویلیام وردزورث، شاعر رمانتیک انگلیسی، در «جستارهایی درباره سنگ قبرها»، وفات‌نامه‌ها و کتیبه‌ها را ابزاری برای چهره‌دهی به شخص متوفی می‌داند. «سنگ قبرها اغلب به فرد متوفی نوعی شخصیت می‌بخشند و او را در حال سخن گفتن از خویشتن و به مانند موجودی برتر و صاحب منصب، مانند یک قاضی که حکم می‌دهد، به مخاطب بازمی‌نمایاند» (Wordsworth, 1974: 9). به باور وردزورث، رهگذر و شخصی که نوشته‌های سنگ قبر را می‌بیند و می‌خواند «با چهره‌ای مواجه می‌شود که هم‌زمان که با او سخن می‌گوید، چهره‌اش به دلیل گذر زمان زیر [آن سنگ] نابود و محو می‌شود» (همان، ۵۴). کتیبه‌های قبر و هر آنچه نشانی از زندگی‌نامه دارد، عامل دوگانه‌ای از خود-آشکاری و خود-محایی هستند. گونه‌ای از پیکربندی مجدد «خود» شاعرانه که در گفتار خودتجسمی تناسخ یافته است (W. Hall, 2011: 657). از دیدگاه وی، هال، در خوانش پدیدارشناسانه از سنگ قبر و مُرده به‌صدا درآمده در زیر سنگ قبر، حس جدیدی با آگاهی بیشتری از مرگ تکامل می‌یابد که خود را در سنگ قبر حک می‌کند و شکاف ماورای زندگی را در آستانه مرگ پُر می‌کند» (همان). بر خلاف وردزورث و وی، هال که کتیبه‌ها را در خوانشی رمانتیک، احیاکننده مُردگان می‌بیند، دومان نوشته روی سنگ قبر را تمثیلی دوسویه و چون سخن مجازی می‌بیند که هم چهره‌دهنده است و هم زداینده آن، و در عین حال از آنچه توصیف کرده، مجاززدایی می‌کند. در نظر دومان سنگ قبر به واسطه سخن پروسوپویایی با مرگ نشان‌دار شده است.

در حکایت ذوالنون، تصویر نوشته‌های روی سنگ قبر، که به رغم تراشیدن‌های چندباره، محو‌ناشدنی است با تصویر محو تدریجی خطوط چهره ذوالنون زیر سنگ قبر به تصویر دیگری از چهره متنی ذوالنون منجر می‌شود که با احیای مداوم نوشته‌های کتیبه قبرش به مثابه زندگی‌نامه خودنوشت جان تازه‌ای می‌گیرد. از آنجا که کتیبه در کنشی از

پروسوپوپیا سخن می گوید، می توان گفت هم زمان که جسم ذوالنون زیر سنگ قبر محو و بی چهره می شود، پدیدار گشتن نوشته های سنگ قبر به ذوالنونی که در زمان حیاتش مهجور گشته و به گونه ای بی چهره شده بود، چهره می دهد.

۶- نتیجه گیری

آنچه از صوفیان در روایت های صوفیانه بازنمایانده می شود، آمیزه ای از شخصیت واقعی صوفیان (= سوژه ارجاعی)، خوانش روایت پردازان از طرز رفتار و گفتار آنها و خواست مبتنی بر الگوسازی و قدیس پروری بوده است. از این رو چهره نموده شده در روایات ها (= چهره متنی) همواره و کاملاً همتای چهره واقعی صوفیان نبوده است. روایت پردازان با توصیف های گوناگونی از طرز و حالات صوفیان چهره مطلوبشان را برمی ساخته اند که روی هم رفته به سه گونه بوده است:

۱- مبالغه در وصف، کرامات، آمیختن چهره های دینی و اسطوره ای

۲- چهره ابژکتیو (من نفی شده)

۳- چهره سازی به روش پروسوپوپیا

در چهره سازی به روش کرامات سازی، از طریق توصیف حالات و کردار خارق العاده، خواب دیدن پیامبر و حتی خداوند، تلفیق چهره های اسطوره ای و دینی و نظیره سازی کردارهای آنان چهره ای قدیس وار به صوفیان داده می شده است. مبنای چهره سازی ابژکتیو و ارائه تصویری از من بی قدر شده، وجودشناسانه است که ریشه در نگرش صوفی به «من» به عنوان عنصر بازدارنده در رسیدن به مرتبه فنا بوده است که به خوارداشت «خود» و نفی «من» می انجامیده است. این طرز و نمود آن در روایت همواره چهره زاینده بوده است. چهره سازی به روش پروسوپوپیا که روشی بلاغی بوده و در آن صوفی در گور و مدفن به سخن در می آمده یا نوشته های سنگ قبرش به نمایندگی از او سخن می گفته، ساحتی فراواقعی و متعالی به سوژه روایت پردازان می داده است. گرچه همه این چهره پردازی ها با هدف ارائه تصویری مطلوب و ایده آل و نوعی قدیس سازی از صوفیان بوده، در برخی موارد به دلیل گزافه گویی و خروج از هنجار، ستودگی و ویژگی به وصف در آمده در خوانش مخاطب به ضد آن بدل می شود و کارکرد زیبایی شناسانه اش به تمامی از دست رفته یا کم رنگ می گردد. این گونه توصیفات که با هدف ترسیم میزان بی اعتنایی صوفیه به ظاهر،

محبت خالص به خدا و عدم اشتغال به غیر و مواردی از این دست بوده، به دلیل یکی انگاشتن ماهیت تجرید و عشق به معبود با دیگران و اغراق در توصیف مبالغه‌آمیز این صفات به حکایت‌هایی از سنخ «مدح شبیه به ذم» منجر شده که مصداق‌های آن در خرقه شپش آگین، در خواست منتهی به مرگ فرزند، و در راندن و پراکندن هواخواهان نمودار می‌شود. در این گونه، چهره‌زایی به چهره‌زدایی بدل شده است.

فهرست منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸). *تلیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استعلامی، محمد (۱۳۸۸). *حدیث کرامت*، تهران: سخن.
- انصاری هروی، عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، مقدمه و تصحیح حسین آهی، تهران: انتشارات فروغی.
- بهرام پژدو، زرتشت (۱۳۳۸). *زرتشت نامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: طهوری.
- بی‌نظیر، نگین (۱۴۰۰). «باشندگی و مکان‌مندی تحلیل روایت زندگی بشر حافی»، *ادبیات عرفانی*، شماره ۲۶، صص ۳۵-۵۳.
- دامادی، سیدمحمد (۱۳۷۴). *ابوسعیدنامه*، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۹۰). *بازشناسی و نقد تصوف*، تهران: سخن.
- رودگر، محمد (۱۳۹۹). «واقع‌نمایی حکایات کرامات: تعلیل کرامات و ادله واقع‌نمایی»، *کهن‌نامه ادب پارسی*، شماره ۱۱، صص ۷۹-۱۰۳.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۰). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۰ ب). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۹۴). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه قدرت‌ا... خیاطیان و محمود خورسندی، سمنان: دانشگاه سمنان.
- سریه، الیزابت (۱۳۸۱). *صوفیان و ضد صوفیان*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- عطاری، فریدالدین (۱۳۸۷). *تذکره الاولیا*، تصحیح و توضیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- علیا، مسعود (۱۳۹۵). *کشف دیگری همراه با لونیاس*، تهران: نشر نی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱). *رساله قشیری*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۲۵

فرهنگی.

لویناس، امانوئل (۱۳۹۳). *از وجود به موجود*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

ماسینیون، ل؛ کراوس، پ (۱۳۹۴). *اخبار حلاج*، ترجمه و تعلیق از سیدحمید طیبیان، تهران: اطلاعات.

محمدبن منور (۱۳۸۹). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.

هاشمی، زهره و ابوالقاسم قوام (۱۳۹۲). «بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بایزید بسطامی بر اساس روش استعاره‌شناختی»، *جستارهای ادبی*، شماره ۳، ۷۵-۱۰۴.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۶). *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی و مقدمه انصاری، تهران: طهوری.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). *شرح تعرف*، مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

Deleuze, G & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Translated by Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.

De Man, P. (1979). 'Autobiography as Defacement', *Comparative Literature (MLN)*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 94, No. 5, pp. 919-930.

_____ (1984). *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.

Levinas, E. (2007). *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis, Duquesne Tambling, J. (2010). *Allegory*. New York: Routledge. University Press, Pennsylvania.

W. Hall, D. (2001). *Epitaphs, Inscriptions, and the Discourse of the Self*, ELH, Johns Hopkins University Press, Vol. 68, No. 3, pp. 655-677.

Wordsworth, W. (1974). *Essays Upon Epitaphs*, Edited by W.J.B. Owen and J. Worthington Smyser, Oxford: Clarendon, Vol. 2, pp. 1-11.

References

- Ansari Harawi, Kh. A. (1983). *Tabagat al-Sofiyeh*. Edited by H. Ahi. Tehran: Frooghi.
- Attar, F. (2008). *Tazkirat al- Awliya*. Edited by M. Istilami. Tehran: Zavvar.
- Bahram Pazhdo, Z. (1959). *Zaratusht-nama*. Edited by M. Dabir siaghi. Tehran: Tahoori.
- Binazir, N. (2021). "Residence and Spatiality: The Analysis of Beshr-e Hafi's Life in Tazkirat al-Awliya". *Mistical Litereture*. Vol. 13. Issue 26. PP.35-53.
- Damadi, S.M. (1995). *Abu Sa'id-nama*. Tehran: Tehran University Publications.
- De Man, Paul. (1979). 'Autobiography as Defacement'. *Comparative Literature (MLN)*. The Johns Hopkins University Press. Vol. 94. No. 5. pp. 919-930.
- . (1984). *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hashemi, Z. Ghavam, A. (2013). "Study of Personality and Mystical Ideas of Bāyazid Bastāmi Based on Cognitive Metaphor Approach". *Literary Studies*. No. 3. PP.75-104.
- Hujwiri, A. (1997). *Kashf Al Mahjub*. Edited by V. Zhukovsky and Gh. Ansari. Tehran: Tahoori.
- Ibn al-Jawzi, Abu l-F. (1989). *TalbIs Iblis*. Tehran:University Publication Center.
- Istilami, M. (2009). *Hadis Keramat*. Tehran: Sokhan.
- Levinas, E. (2014). *Existence and Existents*. Translated by M. Oliya. Tehran: Ghoghnoos.
- Levinas, Emmanuel. (2007). *Totality and Infinity*. Translated by Alphonso Lingis. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Massignon, L and Kraus, P. (2015). *AkhbarAl Hallaj*. Translated by H. Tabibian. Tehran: Ettelaat.
- Mohammad Ibn Monavar. (2010). *Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abu sa'id*. Edited by shafiei Kadkani. M.R. Tehran: Agah.
- Mostamali Bukhari, E. (1984). *Sharh Al Ta'rrof*. Edited by M. Roshan. Tehran: Asatir.
- Oliya, M. (2016). *Discovering the "Other" with Levinas*. Tehran: Ney.

- Qushayri, A. (2002). *Risala al-Qushayriyya*. Edited by B. Forouzanfar. Tehran: Elmi and Farhangi.
- Roodgar, M. (2020). "Realization of the anecdotes of graces (Kirāmāt); The Causation of the Kirāmāt and the reasons for the realization". *Kohan-name-ye-Adab-e-Parsi*. Vol. 11. PP. 79-103.
- Saraj, Abu N. (2015). *Al-luma' fi'l-taṣawwuf*. Edited by R. Nicholson. Translated by Gh. Kayyatan and M. Khorsandi. Semnan: Semnan University.
- Sirriyeh, E. (2002). *Sufis and Anti-Sufis*. Translated by M. Keivani, Tehran: Markaz.
- Tambling, Jeremy. (2010). *Allegory*. New York: Routledge.
- W.Hall, Dewey. (2001). *Epitaphs, Inscriptions, and the Discourse of the Self*. ELH. Johns Hopkins University Press. Vol. 68. No. 3. pp. 655-677.
- Wordsworth, William. (1974). *Essays Upon Epitaphs*. ed. W.J.B. Owen and Jane Worthington Smyser, Oxford: Clarendon. Vol. 2. pp. 1-11
- Zakavati Karagozlou, A. (2011). *Recognition and Criticism of Sufism*. Tehran: Sokhan.
- Zarrinkoub, A. (2010). *Arzesh-e Miras-e Sufiye*. Tehran: Amir Kabir.
- (2011). *Persian Sufism in its historical background*. Tehran: Sokhan.
- (2011.B). *Research in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir.



Facement and Defacement in Sufi Narratives¹

Maryam RaminNia²

Received: 2022/10/07

Accepted: 2022/11/26

Abstract

Sufi narratives as hetero-biographies produce a textual face for the subject due to variables such as the time interval and the type of relationship between the narrator and the referent subject; the reading and intentions of the narrator; and the verifiability of the narrative data. Accordingly, this textual face cannot completely coincide with the true personality of the Sufi referential subject. This research, using a descriptive-analytical method and relying on the ideas of Paul de Man in "Autobiography as De-facement" article, examines the types of face-making in Sufi narratives and answers the question whether all methods of face-making lead to facement in the audience reading. The study of Sufi narratives shows that the face of Sufis has been processed with the aim of sanctification by dignifying and modeling religious and mythological figures, depicting an objective and ontological "devalued self" based on the principle of annihilation (Fana), prosopopeia speaking in the grave, and the epitaphs. Prosopopeia gives a surreal and sublime dimension to the declining face of the dead Sufi, hence generates a new face. In depicting the objective "I" of Sufi, based on which self-devaluation of "I" (face) has deliberately and consciously taken place, a new face has emerged for the Sufi. Nevertheless, exaggeration in the description of some Sufi characteristics such as carelessness with appearance, purity and unity in Love for God and disengagement with others; examples of which could be reflected in the lice-infested robe, the prayer causing the death of the child, and the driving away of the disciples, has had the opposite result, and has turned face-making into defacement.

Keywords: Sufi narratives, Hetero-biography, Facement, Defacement.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41979.2407

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Humanities, Gonbad Kavus University, Gুলستان, Iran. raminnia@gonbad.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۶۰-۱۲۹

قبض و بسط گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در تصوف اسلامی (تا سده هشتم)^۱

هاتف سیاه کوهیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

چکیده

نوسانات گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در دوره‌های مختلف تصوف تأثیر مستقیم و غیرمستقیم شرایط اجتماعی و سیاسی این دوره‌ها را بر قبض و بسط این رویکرد در آثار صوفیه نشان می‌دهد. این مقاله در چهارچوب نظریه فوکو و با لحاظ ارتباط دوسویه میان استراتژی‌های قدرت و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه، اندیشه رواداری دینی را نزد صوفیان مسلمان دارای سرشتی گفتمانی و مرتبط با اراده سیاسی حاکمان فرض کرده و آن را در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی دوره‌های تاریخی بررسی کرده است. مطالعات نشان می‌دهد که گفتمان رواداری دینی در آثار صوفیه تا پایان قرن ششم علی‌رغم گسترشی که در عصر آل بویه و سلجوقی داشته، همواره به دلیل ماهیت دینی حکومت‌ها (کنترل نهاد سیاست توسط نهاد دین) و هژمونی پایدار گفتمان فقه، کمابیش با چالش‌های عقیدتی روبه‌رو بوده است. اما در قرن هفتم روی کار آمدن حاکمان سکولار مغول و سیاست تساهل دینی آنها از یک سو، و حذف متشرعه از عرصه قدرت سیاسی از سوی دیگر، زمینه گسترش گفتمان رواداری دینی را به نحو مطلوبی برای صوفیه فراهم ساخته است. هدف این مقاله بررسی گفتمان «رواداری دینی» در تصوف

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41359.2386

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.30.4.3

۲. گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران. siyahkoohtian@tiau.ac.ir

اسلامی با توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی دوره‌های تاریخی تا سده هشتم است که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است.

واژه‌های کلیدی: رواداری دینی، گفتمان تصوف، گفتمان فقه، میشل فوکو.

۱- مقدمه

از منظر پدیدارشناختی، تاریخ ادیان بیانگر این واقعیت است که دگرپذیری و دگرستیزی دینی به مثابه دو رویکرد متقابل در رفتار اجتماعی دینداران، سرشتی گفتمانی داشته و قوام و گسترش آن دو در شکل یک هنجار فرهنگی و حقوقی در سطوح مختلف جامعه تابع مشی سیاسی حاکمان و نوع راهبردهای آنها بوده است. از همین رو، در این مقاله رواداری دینی در اندیشه و رفتار صوفیان مسلمان به مثابه یک واقعیت عینی متأثر از متغیرهای اجتماعی و سیاسی، و با لحاظ خصیصه برون‌بودگی یک گفتمان و تعین‌های خارجی آن (ضیمران، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۱) بررسی شده و شدت و ضعف آن در اندیشه صوفیان، مرتبط با اراده نهادهای قدرت مورد توجه قرار گرفته است.

سیر تاریخی تصوف نشان می‌دهد که شرایط اجتماعی و سیاسی حاکم بر عصر عارفان مسلمان در شکل‌گیری ناخودآگاه اندیشه صوفیه در هم‌گرایی یا واگرایی با گفتمان رواداری دینی تأثیر مستقیم و غیرمستقیم داشته است. در چهار سده نخست اسلامی اقتدار امپراتوری اسلام و گسترش فزاینده خلافت اسلامی استقرار یک نهاد حقوقی را با رویکرد «امر و نهی فقهی» در دستگاه حاکمیت برای سامان‌دهی مناسبات عملی جامعه مسلمانان ضروری ساخته بود. این وضعیت منجر به درهم‌تنیدگی قدرت و شریعت، و فربه‌شدن گفتمان فراگیر فقه در جامعه اسلامی شده بود. در این دوره بافتار یکدست جامعه اسلامی اجازه نمی‌داد درونمایه گفتمان تصوف چیزی غیر از زهد متشرعانه باشد و مسلماً رواداری دینی برای صوفی مسلمان در چنین شرایطی نمی‌توانست چیزی فراتر از ارزش‌های برآمده از فقه‌الاخلاق باشد؛ ارزش‌هایی چون خوش‌خلقی و رأفت و حلم در برابر پیروان ادیان که بیش از آنکه مصداق رواداری دینی محسوب شود، به ساحت «اخلاق دینی» مربوط می‌شد. در سده‌های پنجم و ششم، افول اقتدار خلافت عباسی به واسطه سلطه سلسله‌های غیرعربی (آلبویه، غزنویان و سلجوقیان) بر دارالخلافه بغداد از یک سو، و حمایت استراتژیک آنها از صوفیه از سوی دیگر، تا حدی گفتمان فقه را تضعیف کرد، اما آن را از

وضعیت هژمون خارج نساخت. این وضعیت موجب ظهور واکنش‌های ضد هژمونیک از سوی صوفیه شد. چنانکه ابوسعید ابوالخیر و خرقانی به شکل معتدلانه، و عین‌القضاة به شکل افراطی با بسط اندیشه رواداری دینی در آثار خود در برابر هژمونی گفتمان فقه مقاومت می‌کردند.

در سده هفتم حمله مغول و سقوط خلافت مرکزی بغداد و برچیده شدن حکومت اسلامی به مدت نیم قرن موجب افول گفتمان فقه، و رشد گفتمان رقیب (تصوف) در ایران و آسیای صغیر شد. در این دوره عملکرد سکولاریستی حاکمان مغول در یکسان‌نگاری ادیان و سیاست تسامح دینی آنها فضای مناسبی را در بسط گفتمان رواداری دینی در متون صوفیه فراهم ساخت؛ طوری که صوفیانی چون مولانا، نسفی و شبستری، تقریباً بدون احساس خطر از سوی متشرعه، صراحتاً از حقانیت تمامی ادیان سخن گفتند و مسلمانان را به مدارا با پیروان ادیان دیگر دعوت کردند. پس از حدود نیم قرن، گرایش حاکمان مغول به اسلام و نفوذ مجدد متشرعه در بدنه حاکمیت گفتمان فقه را در وضعیت هژمون قرار داد و بدین ترتیب گفتمان‌های تساهل‌گرا مانند رواداری دینی که در نیم قرن اخیر در متون صوفیه بسط یافته بود، دست کم تا مدتی به حاشیه رانده شدند.

این فراز و نشیب‌های تاریخی نشان می‌دهد که قبض و بسط گفتمان‌های تساهل‌مدار مانند صلح کل و رواداری دینی در اندیشه صوفیان مسلمان بیش از آنکه برخاسته از کنش مستقل آنها باشد، از راهبردهای سیاسی نهادهای قدرت نشأت گرفته است. به هر حال همان‌گونه که میشل فوکو قائل به ارتباطی دوسویه میان راهبردهای قدرت و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه در چهارچوب گفتمان‌هاست (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۰۱)، اتساع یا انقباض اندیشه رواداری دینی در تصوف نیز مستثنی از این قاعده نیست و نمی‌توان ظهور و افول چنین نگرشی را در مقطعی از تاریخ تصوف مستقل از اراده قدرت سیاسی در نظر گرفت. این مقاله براساس نظریه گفتمان فوکو که قدرت را شبکه‌ای پویا از منازعات گفتمانی و دارای ماهیت چرخشی می‌داند، قبض و بسط اندیشه رواداری دینی در تصوف ایرانی را از منظر تاریخی و در ارتباط با متغیرهای اجتماعی و سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲- پیشینه پژوهش

در حیطه پژوهش‌های عرفان اسلامی در خصوص قبض و بسط گفتمانی اندیشه رواداری دینی در تصوف اسلامی پژوهش‌چندانی انجام نشده است. تنها پژوهش مرتبط با این موضوع مقاله «بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان» از احمدوند (۱۳۹۹) است که نویسنده در آن موضوع تساهل صوفیه را در عصر ایلخانان با رویکرد گفتمانی بررسی کرده است. درباره رواداری در کنش و اندیشه عارفان مسلمان مقالات زیادی نوشته شده است؛ از آن جمله نیکویخت (۱۳۸۳) در مقاله «عرفان اسلامی مکتب تسامح و تساهل» کارکرد پاره‌ای از اصول و مفاهیم تعالیم عرفان اسلامی را در ایجاد اتحاد میان مسالک و طریقت‌های مختلف، و رفع اختلافات فرقه‌ای بررسی کرده است. حیدری (۱۳۹۲) در مقاله «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی» با تمایز گذاشتن میان پلورالیزم غربی و تساهل اسلامی، ضمن بررسی انگیزه‌ها و علت‌های مختلف رواداری نزد صوفیه، نمونه‌هایی تاریخی از مدارای منفی و مثبت عارفان مسلمان را بیان کرده است. فلاح (۱۳۸۷) در مقاله «رواداری، گذشت و بردباری در مثنوی معنوی» با اشاره به نقش برجسته مولانا در ترویج فرهنگ مدارا و گذشت، نمونه‌هایی از باور مولانا را در باب تساهل و تسامح با تأکید بر مثنوی آورده است. نیکدار اصل (۱۳۸۸) در مقاله «تساهل و تسامح در دیوان حافظ» تساهل را در اندیشه حافظ در سه محور گناه، روح تساهل و زندگی فردی و اجتماعی حافظ بررسی کرده است. برخی از مقالات نیز به طور مقایسه‌ای موضوع تساهل را در دو سنت اسلامی و مسیحی کاویده‌اند؛ از آن جمله روحانی و دیگران (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی» ضمن پرداختن به تفاوت‌های تساهل اسلامی با تولرانس مسیحی، تساهل را خصیصه ذاتی اسلام، و ویژگی عرضی مسیحیت دانسته‌اند. وجه تمایز مقاله حاضر با مقالات مذکور و پژوهش‌های دیگر از این دست در آن است که اولاً این پژوهش‌ها بر موضوع «رواداری اخلاقی و اجتماعی» عارفان مسلمان متمرکز شده‌اند، در حالی که محور اصلی این مقاله «رواداری دینی» است. دوم اینکه این نوع مقالات رواداری را نزد عارفان مسلمان صرفاً به مثابه یک رویکرد نظری و بدون توجه به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی آن بررسی کرده‌اند، در حالی که مقاله حاضر رواداری دینی را به مثابه یک امر گفتمانی، و مرتبط با شرایط سیاسی و اجتماعی دوره‌های مختلف حیات صوفیان در نظر گرفته و قبض و بسط آن را در متون صوفیه در ارتباط با

عوامل برون‌متنی، ناظر به راهبردهای سیاسی حاکمان عصر و با توجه به وضعیت هژمونیک گفتمان‌های رقیب کاویده است.

۳- رواداری دینی به مثابه گفتمان

رواداری یا تساهل معادل واژه Tolerance و Toleration در معنای اجازه دادن و تحمل کردن (Oxford, 1998: 1258) و نیز تاب‌آوری در برابر درد و رنج (ژاندرن، ۱۳۷۸: ۱۷) است. در کاربرد اصطلاحی، به معنای جایز شمردن باورها و رفتارهایی است که شخص آنها را نمی‌پسندد و در اصطلاح سیاسی، برخورد صبورانه در برابر مخالفان سیاسی و فکری و التزام به آزادی بیان در فضای سیاسی جامعه است (فتحعلی، ۱۳۷۸: ۱۳). در عمل رواداری، شخص با رخصت دادن آگاهانه به بروز باورهای ناپذیرفتنی، با وجود توانایی‌اش برای جلوگیری از آنها، به دلیل احترام به افکار و عقاید دیگران در برابر آنها ایستادگی نمی‌کند (فولادوند، ۱۳۷۶: ۶۳). یکی از مهم‌ترین وجوه رواداری، رواداری دینی است که در آن مدارا و پرهیز از ستیز با پیروان ادیان موجد روحیه هم‌زیستی میان پیروان ادیان در جوامع چنددینی می‌شود.

«رواداری دینی» فراتر از یک نظریهٔ تئولوژیک، به مثابه گفتمانی متأثر از نهادهای قدرت، همواره پیامدهای خاص خود را در حیات فرهنگی جوامع داشته است. براین اساس، هر زمان که حاکمان جامعه بنابر دلایل عقیدتی یا سیاست‌های استراتژیک خود، کثرت و گوناگونی فرهنگ‌ها، ادیان و مذاهب، و شیوه‌های متنوع زیستن را پذیرفته‌اند، علاوه بر اینکه همزیستی مسالمت‌آمیز دینی در سطح عمومی جامعه به یک هنجار اجتماعی تبدیل شده، برای نخبگان نیز مجالی در بسط اندیشه‌های جهان‌شهری مانند صلح کل و وحدت ادیان فراهم آمده است؛ اما جایی که حکومت‌ها تنوع عقاید و باورها را به رسمیت نشناخته‌اند، سیطرهٔ گفتمان تکفیر با فراهم ساختن زمینهٔ تعصب و خشونت، تحقیر و تبعیض را جای تعامل و همزیستی نشانده و زمینهٔ طرح اندیشه‌های صلح‌گرا و مداراجویانه را از بین برده است.

در تاریخ ایران، یکی از عوامل مهم بسط اندیشهٔ رواداری دینی در تصوف اسلامی سیاست تساهل و تسامح فرمانروایان مغول با پیروان ادیان و مذاهب مختلف در سدهٔ هفتم و هشتم بوده است. تساهل دینی مغولان - برخلاف قانون یاسای چنگیز - گرچه کاملاً

بی‌طرفانه و عاری از سوگیری‌های مغرضانه و گاه اسلام‌ستیزانه آنها نبوده (عبادی، ۱۳۸۷: ۷۰-۶۶)، به هر روی به رسمیت شناخته شدن ادیانی غیر از اسلام (به‌ویژه مسیحیت و بودایی) در این دوره، فضای اجتماعی مناسبی را در راستای بسط گفتمان رواداری دینی در جوامع اسلامی فراهم ساخته بود. پیش از عصر مغول، نفوذ عقیدتی دارالخلافة بغداد در سرزمین‌های شرق اسلامی موجب شده بود تا مذهب «تسنن»، به‌عنوان تنها مذهب بلامنازع در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی مسلمانان، ادیان و مذاهب دیگر را به حاشیه براند و پیروان اقلیت‌های دینی و مذهبی اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان مورد بی‌مهری و خشونت خلفای اسلامی یا دست‌نشانندگان آنها قرار گیرند. در چنین فضایی وجود رابطه گسست‌ناپذیر میان حاکمیت و متشرعه موجب هژمونی پایدار گفتمان فقه، و به حاشیه رفتن دیگر گفتمان‌های موازی و متقابل با آن می‌شد.

حمله مغول و سقوط دارالخلافة بغداد به دست هلاکو در نیمه دوم قرن هفتم موجب پدید آمدن نوعی تحول سیاسی و دینی در جوامع مشرق اسلامی شد که پیوند دیرینه میان قدرت سیاسی و متشرعه را از هم گسست. این رخداد سیاسی مهم موجب حذف متشرعه از صحنه قدرت و به حاشیه رفتن گفتمان فقه دست کم حدود نیم قرن (دوره نامسلمانی مغولان) از عرصه اجتماعی شد. چنین وضعیتی فربه شدن گفتمان تصوف را در عرصه اجتماعی در پی داشت و بدین ترتیب صوفیان، که همواره به دلیل مباحثی چون «وحدت وجود» از سوی متشرعان جزم‌اندیشی چون ابن جوزی و ابن تیمیه مورد انتقاد و تکفیر قرار می‌گرفتند (غنی، ۱۳۷۵، ص ۵۷)، مجالی برای طرح مباحث چالش‌برانگیز خود یافتند. در این میان عملکرد سکولاریستی فرمانروایان مغول در یکسان‌انگاری ادیان و مذاهب و تساهل با پیروان آنها (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۴-۲۰۳؛ جوینی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۲۹-۱۲۸) سبب شد که صوفیان به پشتوانه سیاست حاکمان جدید بتوانند در آثار و آراء خود رویکرد نوینی را با محوریت «رواداری دینی» و احترام به هویت و عقاید پیروان ادیان دیگر مطرح کنند.

۴- رواداری دینی در چهار سده نخست تصوف اسلامی

تا قرن سوم، درونمایه و دال مرکزی گفتمان تصوف چیزی غیر از زهد نبود و همان‌طور که غنی در بررسی‌های تاریخی خود نشان داده، تصوف در این دوره مبتنی بر زهد متشرعانه (غنی، ۱۳۷۵: ۱۹-۱۷) و منطبق با تعالیم قرآن و حدیث، و ملهم از سیره پیامبر و صحابه

بوده است (همان: ۲۳ و ۴۷). در این سه قرن، رواداری دینی در تصوف مبنایی اخلاقی داشت و در چهارچوب ارزش‌های برآمده از فقه‌الاخلاق - همانند رأفت و حلم - محدود به رفتارهای اخلاقی و خیرخواهانه صوفیان در برابر پیروان ادیان بود؛ رفتارهایی مانند چراغ بردن شبانه بایزید بسطامی به خانه یک گبر (عطار، ۱۹۰۵: ۱/ ۱۴۹)، نان دادن داود طایی به یک ترسا (همان: ۱/ ۲۲۳)، دل‌جویی و دستگیری احمد حرب از همسایه مال‌باخته گبر خود (همان: ۱/ ۲۴۲) و عیادت حسن بصری از همسایه مجوس خود (همان: ۱/ ۳۳). این‌گونه رفتارها بیش از آنکه مصداق رواداری دینی باشند، تبلور اخلاق صوفیانه در چهارچوب شریعت اسلامی بودند.

این طرز تلقی از رواداری دینی بی‌ارتباط با اراده و مشی سیاسی نهادهای قدرت در حمایت از گفتمان‌های شریعت‌مدار در این دوره نبوده است. در این سه سده، اقتدار و گسترش امپراتوری اسلام و ضرورت استقرار یک نهاد حقوقی در متن حاکمیت برای سامان‌دهی به مناسبات عملی جامعه مسلمانان موجب سلطه و فربهی گفتمان فقه در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی شده بود (احمدوند، ۱۳۹۹: ۲۰۷). این شرایط هژمونیک مرزهای تصوف را در چهارچوب شریعت متوقف ساخته و تصوف را به مثابه «زهد متشرعانه» به ریاضت و عزلت‌نشینی فرو کاسته بود. طبیعتاً ظرفیت و توانمایی این نوع تصوف زهدمحور در ارائه نشانه‌های گفتمان رواداری دینی نمی‌توانست چیزی فراتر از امر و نهی‌های شرعی و ارزش‌های اخلاقی برآمده از گفتمان فقه باشد.

در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، آشفتگی حاصل از ضعف و بی‌کفایتی مقتدر عباسی در بدنه خلافت اسلامی هژمونی گفتمان فقه را - هرچند اندک - با چالش روبه‌رو ساخت. در این دوره، خلافت المقتدر از یک سو با کشمکش‌ها و کودتاهای سیاسی داخلی (احمدوند و امیری، ۱۳۹۰: ۱۳۵-۱۴۰) و از سوی دیگر با پویش‌های ضد سنی حمدانیان در شمال عراق و شام، قرامطه در جنوب عراق، و فاطمیان در مصر و آفریقای شمالی مواجه بود (مصاحب، ۱۳۸۱: ۲۸۲۳). در چنین شرایطی اگرچه سلطه بلامنازع گفتمان فقه بر جامعه اسلامی کماکان اندیشه «تکفیر» و دگرستیزی را نسبت به غیرمسلمانان رواج می‌داد، اما تزلزل سیاسی نهاد خلافت تا حدی زمینه را برای طرح اندیشه «رواداری دینی» توسط صوفی متهوری مانند حلاج فراهم ساخته بود.

حلاج در این دوره، فراتر از تنگ‌نظری‌های متشرعۀ عصر خود، قائل به شکل موسّعی از تساهل دینی بود که در آن همهٔ ادیان القاب و اسامی گوناگون یک حقیقت و شاخه‌های مختلف یک ریشهٔ واحد تلقی می‌شد (حلاج، ۲۰۰۲: ۵۵). وی تکفیر و تحقیر پیروان ادیان یا مباح شمرده شدن خون آنها را به هیچ روی روا نمی‌دانست و از برخورد تبعیض‌آمیز مسلمانان با پیروان ادیان به شدت بر می‌آشفت؛ چنانکه وقتی عبدالله بن طاهر ازدی، یکی از شاگردان وی، در بغداد در دعوا با یک یهودی او را «سگ» خواند، حلاج بر او خشم گرفت و گفت: تو خود سگ درون خویش را از پارس کردن باز دار. سپس به او یادآور شد: «دین‌ها همه از جانب خدا و از آن اوست؛ هر طایفه‌ای به دینی مشغول شدند و اختیار با آنها نبود؛ بلکه بر ایشان اختیار شد؛ هر که دیگری را به بطلان دینی که دارد ملامت کند، او را در انتخاب دینش مختار شمرده است [در حالی که چنین نیست]... بدان که یهودیت و مسیحیت و اسلام و دیگر ادیان همگی القاب مختلف و اسامی متفاوت است برای مقصودی که اختلاف و تغییر نمی‌پذیرد» (همان: ۵۵؛ نصر اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

مسلماً این تساهل بین‌الادیانی با جمود فکری و قشری‌گری عصر حلاج که در آن دستگاه خلافت رسماً به نهادی برای کنترل و تفتیش عقاید تبدیل شده بود (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۲۰۱)، تناسبی ندارد. بی‌گمان این اندیشه‌های نو و نامتعارف رهاورد مسافرت‌های پیوستهٔ حلاج به سرزمین‌های خراسان و ماوراءالنهر و چین و هند (طبری، ۱۳۷۵: ۱۶/۶۸۸۶؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/۳۲۹؛ ابوالمعالی، ۱۳۷۶: ۱۲۶؛ عطّار، ۱۹۰۵م: ۱۳۷)، و نتیجهٔ گفتگوی وی با حکیمان و عارفان آن سرزمین‌ها (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۳۷؛ پویا، ۱۳۹۴: ۱۳۵) و مطالعهٔ عمیق وی در ادیان شرقی (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۱۹۳) بود. شناخت عمیق حلاج از عقاید و ادیان دیگر موجب شده بود اندیشهٔ پویای او فراتر از پارادایم‌های ذهن یک صوفی متشرع، انگاره‌های نوینی چون وحدت ادیان و صلح کل را در تصوف اسلامی مطرح کند.

خلافت متزلزل‌المقتدر که از آغاز با پویش‌های ضد سنی شیعیان و قرامطیان و فاطمیان تهدید می‌شد، در مقابله با عناصر معارض از ابزار عقیدتی «تکفیر» بهره می‌جست و به اباحهٔ خون آنها حکم می‌کرد. چنین حاکمیتی هم به دلایل عقیدتی و هم به جهات استراتژیک نمی‌توانست اندیشه‌های تساهل‌آمیز و صلح‌گرای حلاج را درک و تحمل کند. حلاج با طرح نظریهٔ وحدت وجود و وحدت ادیان که برآیند عینی آن رواداری دینی بود، مبانی

ایدئولوژیک حاکمیت را در سرکوب و تکفیر مخالفانش به چالش می کشید و عاقبت خود نیز قربانی چنین تکفیری شد. تراژدی قتل حلاج نشان می دهد که در دوره هایی که نهادهای قدرت بر مرزهای تخصم عقیدتی تأکید می کنند و تمایز مسلمانان و غیرمسلمانان را با خط تکفیر نشان می دهند، اندیشه های تساهل گرایی، که مرزهای تخصم عقیدتی را نادیده می گیرند، به شدت سرکوب و حذف می شوند.

۵- شرایط اجتماعی و سیاسی سده، پنجم و ششم

در سده پنجم و ششم، بی ثباتی و تزلزل درونی خلافت عباسیان در اثر تسلط سلسله های غیرعربی آل بویه، غزنوی و سلجوقی بر دارالخلافه بغداد شرایط جدیدی را پدید آورد؛ در این دوره خلافت مرکزی بغداد اقتدار پیشین خود را از دست داد و خلفای عباسی به طور تشریفاتی دستگاه خلافت را در دست داشتند و سلاطین آل بویه و غزنوی و سلجوقی خلفای اسلامی را عملاً خود عزل و نصب می کردند و فقط در ظاهر نمایندگان خلافت اسلامی محسوب می شدند. ضعف سیاسی- مذهبی خلافت عباسی در کنار حمایت های استراتژیک حاکمان جدید از صوفیه تا حدی موجب تضعیف گفتمان فقه در این دوره شد؛ هرچند آن را از وضعیت هژمون خارج نساخت. این وضعیت جدید موجب ظهور واکنش های ضد هژمونیک در قلمرو سلسله های جدید شد؛ اخوان الصفا در قلمرو آل بویه و برخی از صوفیان مانند ابوسعید ابوالخیر و خرقانی در قلمرو غزنویان، و عین القضاة در قلمرو سلجوقیان با بسط اندیشه رواداری دینی در برابر تکفیر و تعصب برآمده از گفتمان مسلط فقه مقاومت می کردند.

در دوره و قلمرو آل بویه، که سخت طرفدار تساهل و تسامح دینی و شهره به خوش رفتاری با اقلیت های دینی بودند (مفتخری و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۶ و ۹۴-۹۷)، رواداری دینی علاوه بر یک هنجار اخلاقی، به عنوان یک مشی سیاسی عقلانی نیز دنبال می شد. در این دوره جمعیت مخفی اخوان الصفا در صدد پی ریزی شیوه جدیدی از زندگی مسالمت آمیز عاری از تعصبات مرسوم بودند که هدف نهایی آن تحقق نوعی پلورالیزم فرهنگی بود (محمدی و خزائیلی، ۱۳۹۸: ۱۲۶؛ شریف، ۱۳۶۲: ۱۳۶/۲). تلاش های مداراجویانه اخوان الصفا و سیاست تسامح دینی آل بویه، اگرچه به دلیل سلطه سنگین گفتمان تکفیر و اوج گیری مجادلات فرقه ای همانند کوشش اسلاف معتزلی شان با شکست

روبه‌رو شد، اما نگرش آنها بعدها تأثیر فراوانی در اشاعه اندیشه تسامح دینی در آثار صوفیان گذاشت (کرین، ۱۳۷۵: ۱۹۳) و هدفی را که اخوان‌الصفا در رسیدن به آن ناکام مانده بودند، صوفیان تحقق بخشیدند.

در دوره و قلمرو غزنوی و سلجوقی، تعصبات و کشمکش‌های مذهبی و فرقه‌ای به اوج خود رسیده بود و میان شافعیان، حنفیان، اشاعره، صوفیه و کرامیه رقابت‌های تنش‌آلود وجود داشت (خوشحال و نظریانی، ۱۳۸۶: ۴۷ و ۴۹)؛ تغییر جهت‌گیری حاکمان - به‌ویژه سلطان محمود - در حمایت از این گروه‌ها که بنا بر مصالح سیاسی در برهه‌های مختلف به سوی یکی از آنها متمایل می‌شدند (ابراهیم، ۱۹۶۴: ۳/۳۰۷؛ شیرانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۹۷ و ۳۰۲)، منجر به تشدید فضای رقابتی تکفیر‌گرایانه در میان این گروه‌ها می‌شد. در این منازعات گفتمانی حمایت‌های مادی و معنوی سلاطین غزنوی و سلجوقی از صوفیه^۱، به‌ویژه از صوفیان وسیع‌المشرب مانند خرقانی و ابوسعید ابوالخیر، که کنش متساهلانه و احترام به هویت و عقاید دیگران از خصیصه‌های شخصیتی آنها بود، کمابیش منجر به فربه شدن گفتمان رواداری دینی در تصوف این عصر می‌شد. این حمایت‌های استراتژیک^۲ که اقتدار اجتماعی مشایخ صوفیه را در برابر فقها بالا می‌برد، منجر به توازن قوا میان گفتمان تصوف و گفتمان فقه در این دوره شد.

۶- رواداری دینی در اندیشه صوفیان سده پنجم و ششم

هم‌گرایی حاکمان غزنوی و سلجوقی با صوفیه اگرچه در راستای کسب مشروعیت و تحکیم پایه‌های قدرت آنها بود، اما همین حرکت هدفمند سیاسی منجر به تقویت گفتمان تصوف و باز شدن فضا برای طرح جدی اندیشه رواداری دینی از سوی صوفیه شد. در این دوره، ابوسعید ابوالخیر به شهادت/سررالتوحید با زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان خراسان ارتباطی همدلانه داشت (محمد بن منور، ۱۳۶۶، صص ۹۴-۹۳ و ۱۱۳-۱۱۴) و همه راه‌ها و مسلک‌ها را ناظر به هدفی واحد و سازگار با یکدیگر می‌دانست: «همه پیران و صوفیان حقیقی یکی‌اند که به هیچ صفتی ایشان را دوی نیست. بدان که اتفاق همه ادیان و مذاهب است... که معبود و مقصود جلّ جلاله یکی است... و اگر در رونده یا راه اختلافی هست، چون به مقصد رسند اختلاف برخاست و همه به وحدت بدل شد» (همان: ۴۸). وی با آنکه شافعی بود و به این مذهب دلبستگی تمام داشت (همان: ۲۱۶)، اما اثری از تعصب مذهبی

در رفتارش مشهود نبود، طوری که یکی از پیران وی در طریقت (ابوالفضل قصاب) حنفی مذهب بود (مایر، ۱۳۷۸: ۸۱) و حنفی بودن وی چیزی از ارادت ابوسعید نسبت به وی نمی کاست.

ابوسعید در رفتار اجتماعی اش هویت، عقاید و رفتار دیگران را به رسمیت می شناخت و تنوع دینی افراد را خصیصه طبیعی جامعه انسانی می شمرد؛ چنان که وقتی به کلیسایی وارد شد و گروهی از مسیحیان شدیداً تحت تاثیر جذبه روحانی او قرار گرفتند، به مریدی که از شیخ می خواست تا به اشارتی زنار از آن ترسایان بگشاید، گفت ما زنار بر آنها نبسته ایم که ما بگشاییم (همان: ۲۱۰). او با سخنان ساده و عمیق خود نشان می داد که نبود درک عمیق از مذاهب موجب می شود پیرو هر مذهبی دیگر مذاهب را بر خطا بیانگارد؛ چنان که در برابر شخص رافضی که بر او لعنت می فرستاد، گفت: «معاذالله. او لعنت بر ما نمی کند، چنان می داند که ما بر باطلیم و او بر حق؛ او لعنت بر آن باطل می کند برای خدای را» (محمدبن منور، ۱۳۸۶: ۹۳).

نمونه دیگر اندیشه رواداری دینی در این دوره در اقوال و احوال خرقانی دیده می شود که بر سر در خانقاهش نوشته بود: «هر که در این سرا در آید نانش دهید و از ایمانش پرسید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۸). او براساس همین نگرش پیروان سایر ادیان را در خانقاهش می پذیرفت و با آنها در نهایت گشاده رویی و محبت رفتار می کرد: «وقتی جمعی از صوفیان قصد زیارت کردند. ترسائی شبیه صوفیان به ایشان مرافقت کرد و حال خود پوشیده می داشت. ... چون به خرقان رسیدند، شیخ برخاست و ایشان را به دست خویش خدمت کرد و در حق آن ترسا زیادت لطف کرد. روزی گفت شما را به حمام باید شد. مسافران شاد شدند، ترسا دل تنگ شد، با خود اندیشه کرد که این زنار کجا نهم؟ در این اندیشه بود. شیخ [که از مافی الضمیر وی آگاه بود] آهسته در گوش ترسا گفت که به من ده، که خادمان امین باشند. چون از حمام باز آمدند، شیخ زنار به وی داد نهفته» (مینوی، ۱۳۶۳: ۱۳۶).

خرقانی براساس تجربه «دیگربودگی» با تمام انسانها، فارغ از دین و مذهبشان، شفقت می ورزید: «اگر از ترکستان تا به در شام کسی را خاری در انگشت شود، آن از آن من است و همچنین از ترک تا شام کسی را قدم در سنگ آید زیان آن مراست، و اگر اندوهی در دلی است، آن دل از آن من است» (عطار، ۱۹۰۵: ۲۱۵). وی آرزو می کرد تمامی

رنج‌های جهان به او برسد تا همه خلق جهان راحتی و آسایش یابند: «کاشکی بدّل همه خلق من بمردمی تا خلق را مرگ نبایستی دید، کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید. کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نبایستی دید» (همان: ۲۱۷). خرقانی مخاطب خود را به آن نوع اخلاق فرادینی تساهل‌محور فرا می‌خواند که فراتر از دوگانه «کفر و ایمان»، مرز «دوزخ و بهشت» را از هم می‌گسلد و همه ابناء بشر را مستحق رحمت الهی می‌سازد: «هر که در دار دنیا دست به نیکمردی به در کند، باید تا از خدا آن یافته بود که بر کنار دوزخ بایستد به قیامت، و هر که را خدای به دوزخ می‌فرستد او دست او می‌گیرد و به بهشت می‌برد» (همان: ۲۳۰).

شکل افراطی رواداری دینی را در این دوره می‌توان در دیدگاه‌های عین‌القضاء همدانی دید که با صراحت، پایه و اساس همه مذاهب عالم حتی بت‌پرستی و آتش‌پرستی را درست می‌خواند (عین‌القضاء همدانی، ۱۳۷۷: ۳۰۸/۲) و شرط رسیدن به حقیقت را در یکسان‌نگاری تمام مذاهب می‌دانست (همو، ۱۳۷۳: ۲۱). از نظر وی تخصم میان پیروان ادیان ناشی از توقف در نام‌ها و ظواهر ادیان است: «دریغا هفتاد و دو مذهب که... با یکدیگر خصومت می‌کنند... اگر همه جمع آمدندی، و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند... اسم‌ها بسیار است، اما عین و مسمی یکی باشد» (همان: ۳۳۹). وی همدلی و داشتن تجربه «دیگربودگی» را لازمه مفاهمه با پیروان سایر ادیان می‌داند: «ای دوست اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو نیز بینی، ترسا شوی؛ و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند تو نیز بینی، جهود شوی؛ بلکه آنچه بت‌پرستان دیدند در بت‌پرستی، تو نیز بینی، بت‌پرست شوی؛ و هفتاد و دو مذهب جمله منازل راه خدا آمد» (همان: ۲۲۵). این اظهارات افراطی، در کنار دشمنی عین‌القضاء با حکومت سلجوقی (عین‌القضاء، ۱۳۷۷: ج ۲: ۱۶۶ و ۴۲۷ و ۴۳۰ و ۳۳۹) حساسیت حاکمان وقت را برانگیخت و منجر به تکفیر و اعدام وی شد. این رخداد نشانگر آن است که سلاطین سلجوقی با آنکه از صوفیان وسیع‌المشرب مانند ابوسعید - که با حاکمان عصر تعامل داشته - حمایت می‌کردند، اما در مواجهه با همین سنخ صوفیان که موجودیت سیاسی آنها را به چالش می‌کشیدند، مماشاتی از خود نشان نمی‌دادند و با ابزار «تکفیر» اقدام به سرکوب و حذف آنها می‌کردند.

۷- شرایط اجتماعی و سیاسی سده‌های هفتم و هشتم

در قرن هفتم، با حمله مغول به ایران و سرزمین‌های مجاور آن، حاکمیت و اقتدار سیاسی اسلام در مشرق اسلامی پس از هفت قرن سلطه پایان یافت و ساکنان این سرزمین‌ها با وضعیت دینی جدیدی روبرو شدند؛ تسخیر سرزمین‌های اسلامی به دست مهاجمان غیرمسلمان که برخی از آنها شمنیست، برخی بودایی و برخی دیگر مسیحی بودند (اشپولر، ۱۳۵۱: ص ۱۸۵)، موجب نوعی آشفتگی مذهبی همراه با آزادی و پویایی دین‌های مختلف در این جوامع شده بود (Roax, 1986: 132). مغولان بر اساس قانون *یاسا* ملزم بودند تا با پیروان همه ادیان و مذاهب به طور یکسان و بدون تبعیض برخوردی احترام‌آمیز داشته باشند (رشیدوو، ۱۳۶۸: ۲۰۵؛ اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۴) و چنگیز فرمان به آزادی مذهبی در تمامی متصرفات مغول داده و به سپاهیان خود توصیه کرده بود که هیچ دینی را بر دینی دیگر برتری نهند (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۳؛ ساندرز، ۱۳۶۳: ۷۱؛ جوینی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۲۸). اگرچه جانشینان چنگیز برخلاف توصیه وی برخورد یکسانی با پیروان ادیان مختلف نداشتند^۳ و بسته به علایق مذهبی خود یا مقتضیات سیاسی و نظامی دوره‌های حکمرانی‌شان، از دینی (مانند مسیحیت) جانبداری، و با دینی دیگر (مانند اسلام) ستیزندگی می‌کردند، با این حال ماهیت غیردینی حکومت مغولان و رسمیت نداشتن یک دین خاص در این دوره، ناخواسته موجب گسترش فرهنگ رواداری دینی در جامعه آن عصر می‌شد.

با وجود تخطی فرمانروایان مغول از قانون یکسان‌نگاری ادیان در *یاسای* چنگیز، برخی از آنها سعی داشتند با پیروان تمامی ادیان به‌طور همسان رابطه‌ای مسالمت‌آمیز داشته باشند؛ مثلاً در دربار قویلای و منگو روحانیان مسلمان، مسیحی، یهودی، بودایی و تائویی همه از احترام یکسانی برخوردار بودند و در حضور خان مغول و بدون دخالت وی با یکدیگر گفتگو و مناظره می‌کردند (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۶؛ گروسه، ۱۳۵۳: ۴۹۷). منگو برای نشان دادن بی‌طرفی خود، در پایان این گفتگوها تمثیلی با این مضمون بیان می‌کرد: همان‌طور که هر کدام از انگشتان دست برای آدمی کارکرد و ارزش ویژه‌ای دارد، ادیان مختلف نیز راه‌های متنوعی است که خدا برای رسیدن به رستگاری در اختیار انسان‌ها گذاشته است (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۶). قویلای خان در راستای نشان دادن احترام خود به کتب مقدس ادیان، دستور داده بود تا قرآن، انجیل، تورات و کتاب شکمونی را به مغولی برگردانند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/ ۶۶). این دو خان مغول ضمن اعطای صله و انعام به روحانیان و اکابر

ادیان، آنها را از پرداخت مالیات معاف کرده بودند (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۶؛ گروسه، ۱۳۵۳: ۲۰۴؛ رشیدالدین: ۱۳۷۳: ۱ / ۵۹۱).

اگرچه برخی پژوهشگران معتقدند که احترام مغولان به بزرگان و روحانیان ادیان ناشی از باورهای شمنیستی آنها بوده و براساس آیین کهن خود، بزرگان دینی در تمامی ادیان را همانند «شمن»‌های خود دارای قدرت نافذ روحانی و رابط میان انسان و جهان ارواح می‌دانستند (بیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۶)، با این حال به نظر می‌رسد این گونه احترام و تساهل از سوی مغولان بیش از آنکه ناشی از باورهای دینی آنها باشد، یک استراتژی کارآمد در راستای تثبیت پایه‌های حاکمیت نوپا و فراگیر در متصرفات جدید آنها بود. گسترش روز افزون متصرفات مغولی از آسیای میانه تا اروپای شرقی و تصرف بخش‌های وسیعی از سیبری، جنوب شرقی آسیا، خاورمیانه، هند و چین (ساندرز، ۱۳۶۳: ۷۷) حکومت مغول را در سده هفتم و هشتم تبدیل به بزرگ‌ترین امپراتوری جهان ساخته بود. مغولان تقریباً بیش از نیمی از سرزمین‌های متمدن جهان را تصرف کرده بودند و طبیعتاً رویارویی با تنوع قومیتی، مذهبی و فرهنگی در این قلمرو بسیار وسیع آنها را وادار می‌ساخت تا مطابق با الگوی جهان‌شهری و به‌کارگیری سیاست تساهل دینی بر این جوامع حکمرانی کنند.

به هر روی در شرایط اجتماعی جدیدی که پس از سلطه مغول در ناحیه شرق اسلامی پدید آمده بود، اقلیت‌های دینی به‌طور بی‌سابقه‌ای آزادی و قدرت یافته بودند؛ در این میان مسلمانان نه تنها سلطه و قدرت پیشین خود را از دست داده بودند، بلکه در برخی موارد از سوی حاکمان مغول دچار تحقیر و آزار نیز می‌شدند. افول اقتدار اجتماعی و سیاسی اسلام در کنار اوضاع آشفته اجتماعی و غارتگری‌ها و قتل عام‌های وحشت‌انگیز مغول، مسلمانان را وادار می‌داشت تا برای حفظ موجودیت خود از تعصبات دینی خود فرو بکاهند و از در صلح و مسالمت با غیر مسلمانان در آیند. در چنین شرایطی مسلمانان احساس می‌کردند نیازمند نگرش و راهکار واقع‌گرایانه‌ای هستند که بتواند با فرمانروایان مغول و اتباع مسیحی، یهودی، بودایی و... آنها تعاملی سازنده برقرار کنند. در برابر گفتمان ستهنده فقه در این عصر که از ارائه چنین راهکاری ناتوان بود، گفتمان مدارامحور تصوف ظرفیت‌های مناسبی در رفع این چالش داشت. بنابراین گفتمان فقه به دلیل ناکارآمدی خود در حل این مشکل توسط گفتمان تصوف به حاشیه رانده شد و اعتبار و مرجعیت خود را از دست داد. حاصل این نزاع گفتمانی استقرار دین اسلام بر پایه تصوف در این عصر بود که به دلیل

داشتن آموزه‌هایی مانند وحدت وجود و وحدت ادیان، مستعد ارائه شیوه‌هایی متنوع از هم‌زیستی پیروان ادیان بر اساس «رواداری دینی» بود.

۸- رواداری دینی در اندیشه صوفیان سده هفتم و هشتم

در عصر مغول، اندیشه صوفیه از یک سو متأثر از شرایط اجتماعی جدید در سرزمین ایران و همسایگان آن (بین‌النهرین، آسیای صغیر و قفقاز)، و از سوی دیگر تابع راهبردهای سیاسی مغولان در دو دوره متفاوت حکمرانی (پیش و پس از مسلمان شدن) آنها بود. در این عصر صوفیانی چون مولانا جلال‌الدین بلخی، عزیزالدین نسفی و شیخ محمود شبستری براساس انگاره وحدت وجود معنای موسعی از رواداری دینی در ذهن داشتند که تمامی ادیان و مذاهب را نوعاً واجد حقانیت و رستگاری می‌دانستند. گسترش مکتب ابن‌عربی را در میان صوفیان این عصر می‌توان تابعی از شرایط اجتماعی و سیاسی ناشی از سقوط خلافت مرکزی بغداد به دست مغولان، و خلع ید متشرعه از قدرت دانست که موجب خنثی شدن حربه تکفیر علیه عارفان وحدت وجودی شده بود. این صوفیان در تقریر نظریه وحدت ادیان و وحدت وجود تابع ابن‌عربی بودند؛ عارفی که رواداری دینی در کنش و اندیشه وی چنان اوج داشت که دین خود را «دین محبت»، و قلب خود را دیر راهبان، معبد بت پرستان، کعبه طائفین و الواح تورات و قرآن می‌دانست (ابن‌عربی، ۱۳۷۸: ۱۹ و ۵۷).

۸-۱ رواداری دینی در اندیشه مولانا

مولانا، چهره مهم تصوف این عصر، در بسط اندیشه رواداری دینی متأثر از اوضاع اجتماعی جدیدی بود که در قونیه پدید آمده بود؛ شهری که گروه‌های مسلمان، یهودی و مسیحی با ترکیب قومیتی ترک و تازی و پارس و یونانی هم از شرق (بخاطر حمله مغول) و هم از غرب (به خاطر جنگ‌های صلیبی) به آن مهاجرت، و آن را به مأمنی مناسب برای همزیستی و گفتگوی پیروان ادیان مختلف تبدیل کرده بودند (احمدوند، ۱۳۹۹: ۲۱۵). این تنوع دینی و قومیتی موجب پدید آمدن جامعه‌ای متکثر و چندهویتی شده بود و مولانا براساس ساختار چنین جامعه‌ای، که بی‌شبهت به «جهان‌شهر آرمانی صوفیان» نبود، مخاطبان خود را به مدارا و هم‌زیستی دینی دعوت می‌کرد. شاید بهره‌گیری مولانا از شخصیت‌های «ترک»، «فارس»، «عرب» و «رومی» در تمثیل «نزاع چهار کس در خریدن

انگور» (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۶۸۱-۳۷۱۲) که مولانا در آن نزاع پیروان ادیان را در تعبیر از حقیقت، ناشی از محدودیت‌های ذهن و زبان ویژه آنها دانسته و در صدد رفع این خطاست، متأثر از همین ترکیب قومیتی جامعه چنددینی عصر وی باشد. مولانا مطابق با ساختار چنین جامعه متکثری کل عالم را یک خانقاه بزرگ تصور می‌کرد که مردمان از همه جا به آن در می‌آیند و او در مقام خادم این خانقاه از همگان می‌خواست از هر جا که می‌رسند و به هر قوم و ملتی که متعلق‌اند، به حرمت شیخ خانقاه یکدیگر را برادر و برابر بدانند و تفاوت در رنگ و زبان و مذهب را دستاویز تفرقه و نزاع قرار ندهند (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۹۰-۲۸۹).

مولانا اختلاف پیروان ادیان را همانند اختلاف راه‌های منتهی به مقصدی واحد می‌داند: «اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینت بی‌حدست، اما چون به مقصود نظر کنی، همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است... آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت که «تو باطلی و کافری»... چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۵). وی در جای دیگر (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۵۹-۱۲۶۷) با تمثیل «پیل اندر خانه تاریک» اختلاف پیروان ادیان را ناشی از اختلاف فهم یا «نظرگاه» خاص هر فرقه و مذهب می‌داند: «از نظرگاه است ای مغز وجود / اختلاف مؤمن و گبر و یهود» (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۶۷). این دیدگاه به لحاظ معرفت‌شناختی رواداشت فهم‌ها و تفسیرهای مختلف از حقیقت را ناشی از ناپیدایی حقیقت می‌داند. به گفته زرین کوب اختلاف پیروان ادیان از نظر مولانا از نوع اختلاف حق و باطل نیست، بلکه هر کسی از زاویه دید خود به تفسیر حقیقت می‌پردازد (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۹۰-۲۸۹)؛ از همین روست که مولانا می‌گوید من با هفتاد و دو ملت یکی‌ام و زمانی که به خاطر چنین سخنی به او دشنام می‌دهند، می‌گویم با آنچه شما می‌گویید نیز یکی‌ام (همان: ۳۱۰).

مولانا در پاسخ به جنگ‌های صلیبی و منازعات فرقه‌ای عصر خود همه پیامبران را رسولان صلح و دوستی و وحدت برای بشریت، و اختلافات دینی را ناشی از اجتماع بشری و سنن و تلقینات مردمان می‌داند (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۳/ ۹۳۱). وی معتقد است تازمانی که آدمی حقیقت را به رنگ کثرات در می‌یابد، گرفتار تعصب و خشونت می‌شود، اما وقتی از عالم کثرت بیرون می‌آید و به «بی‌رنگی» می‌رسد، در آن مرتبه تخاصم از میان بر می‌خیزد

و موسی و فرعون (ایمان و کفر) باهم آشتی دارند:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۴۶۷-۲۴۶۸)

این صلح‌گرایی و وسعت مشرب را نمی‌توان بدون ارتباط با شرایط سیاسی عصر مولانا و مختصات اجتماعی شهر قونیه در نظر گرفت؛ شهری که در مجاورت جنگ‌های صلیبی پناهگاه مهاجرانی خسته و گریخته از جنگ‌های مذهبی، و مستعد شکل‌گیری گفتمانی صلح‌محور در برابر گفتمان‌های تکفیر مدار آن عصر بود. عامل دیگری که به بسط گفتمان رواداری دینی در آثار مولانا دامن می‌زد، دوستی و پیوند نزدیک مولانا با بیشتر حاکمان قونیه به‌ویژه معین‌الدین پروانه بود (فتوحی، ۱۳۹۲: ۵۸-۵۲) که نمایندگان حکومت مغول در آناتولی بودند و در پذیرش آزادی و تنوع فرهنگ‌ها و دین‌های مختلف تا حد زیادی سیاست مغولان (تساهل دینی) را دنبال می‌کردند. بنابراین مولانا به پشتوانه حمایت سیاسی این حاکمان، بدون ترس از انتقادات و فشارهای متشرعه که یکی از نهادهای مهم قدرت در عصر وی شمرده می‌شدند (فتوحی، ۱۳۹۲: ۵۱)، بر شیوه رواداری دینی، به مثابه یک راهکار مؤثر در تنظیم عقلانیت عملی جامعه عصر خود، تأکید می‌کرد.

۲-۸ رواداری دینی در اندیشه عزیزالدین نسفی

یکی از عارفانی که در این دوره اندیشه رواداری دینی را در آثارش مطرح می‌کرد، عزیزالدین نسفی بود. به گفته مایر، در عصر نسفی مذهب حنفی در اوج قدرت و رونق بوده و احتمالاً او نیز حنفی بوده است (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳). مسلماً محیط اجتماعی نسفی تحت تأثیر جمود متشرعان حنفی مذهب عصر نمی‌توانسته زمینه وسعت مشرب و کنش تساهل‌آمیز وی باشد؛ بنابراین رواداری دینی وی را می‌بایست ناشی از شرایطی دانست که پس از استیلای مغول بر ماوراءالنهر پدید آمده بود؛ شرایطی که به واسطه غیبت اجباری متشرعان از صحنه قدرت سیاسی از یک سو، و تکریم فوق‌العاده مغولان از صوفیان به دلیل باورهای شمنیستی (بیانی، ۱۳۸۶: ۲۵۶) از سوی دیگر، ناخواسته زمینه آزادی بیان صوفیه را در طرح مدعیات چالش برانگیز عرفانی - بدون آنکه از زبان رمز و کنایه بهره برند- فراهم ساخته بود. نسفی خود در کشف‌الحقایق در این باره می‌گوید: «هر دانایی که دُر معانی را

بی‌صدف‌های صورت ظاهر گردانید، زحمات بسیار به وی رسید، اما این بیچاره در کتاب کشف‌الحقایق دُر معانی را بی‌صدف صورت خواهد آورد و سخن مرموز و در لباس نخواهد گفتن» (نسفی، ۱۳۸۶: ۹). اینکه نسفی شرایط زمانه را طوری می‌بیند که بی‌احتیاط «دُر معانی را بی‌صدف صورت» عیان می‌کند، ناشی از شرایط گفتمانی مذکور است. این شرایط به‌طور چشم‌گیری موجب شیوع مکتب وحدت وجود در ماوراءالنهر شده بود. لندلت یادآور می‌شود که حضور عارفان وحدت وجودی در ماوراءالنهر تقریباً یک قرن پس از وفات ابن عربی - یعنی مقارن با عصر مغول - موجب گسترش این مکتب در خراسان و محیط اطراف آن گشته بود (نسفی، ۱۳۷۹: ۸). نسفی تحت‌تأثیر این جریان فرهنگی جذب مکتب ابن عربی شده و در بستر نظریه وحدت وجود به بسط اندیشه رواداری دینی پرداخته است.

از نظر نسفی پیروان تمامی ادیان و آیین‌ها همگی حق را پرستش می‌کنند: «هر کسی روی به هر چیز که آورده است، روی به وی آورده است، اگرچه آن کس نمی‌داند و هر که هر چیز را که می‌پرستد، وی را می‌پرستد، اگرچه آن کس خبر ندارد» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۹۴). حاصل چنین نگرشی صلح و تساهل با پیروان تمامی ادیان است: «ای درویش! هر که به این دریای نور رسیده باشد... با خلق عالم به یک‌بار به صلح باشد و به نظر شفقت و مرحمت در همه نگاه کند، و مدد و معاونت از هیچ کس دریغ ندارد و هیچ کس را به گمراهی و بیراهی نسبت نکند، و همه را در راه خدای داند، و همه را روی در خدای بیند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

از نظر نسفی مشرک در تخصم با مردم است، اما موحد در صلح با جهان است: «ای درویش! هر که به وجه خدای رسید، و وجه خدای را دید، خدا می‌پرستد اما مشرک است... و همه روز با مردم به جنگ است، و در اعتراض و انکار است، و هر که از وجه خدای بگذشت و به ذات خدای رسید، و ذات خدای را دید، هم خدای می‌پرستد، اما موحد است، و از اعتراض و انکار آزاد است، و با خلق عالم به صلح است» (همان: ۲۹۳). وی مانند مولانا موسی و فرعون را در مرتبه وحدت یکی می‌بیند: «ای درویش! هر که توحید را به نهایت رساند، علامت آن باشد که اگرچه نمرود را با ابراهیم به جنگ بیند، و فرعون را با موسی دشمن بیند، یکی داند و یکی بیند» (همان: ۲۱۴).

نسفی اختلاف ادیان را ناشی از توجه به لفظ و غفلت از معنا می‌داند: «ای درویش! این همه ظلل‌ها و اختلاف که پیدا آمد، از نادان پیدا آمد که مبتدیان ندانستند که مقصود جمله یکی است. لاجرم مذاهب پیدا آمد و خلق سرگردان شدند. و از آن جهت ندانستند که مبتدیان از لفظ به معنی می‌روند، لاجرم الفاظ مختلفه حجاب ایشان می‌شود. و منتهیان از معنی به لفظ می‌آیند، لاجرم الفاظ مختلفه حجاب ایشان نمی‌شوند» (همان: ۳۴۴). از نظر نسفی مبتدیان و مقلدان با دیگران نزاع می‌کنند، حال آنکه منتهیان با همه جهان در صلح‌اند «از هر یکی ازین منازل راه به خدا هست... و ازین منازل هیچ‌یک بر یکدیگر مقدم، و هیچ‌یک مؤخر نیستند. از هر کدام که سلوک آغاز کند، روا باشد، از جهت آنکه جمله مقلدند؛ آنچه شنیده‌اند، اعتقاد کرده‌اند. و همه روز با یکدیگر به جنگ‌اند، و هر یک می‌گویند که آنچه حق است با ماست، و دیگران بر باطل‌اند. و آنکه سلوک را تمام کرد، و معرفت خدا حاصل کرد، نه درین منازل است، وی در مقصد است، و با همه کس به صلح است» (همان: ۴۱۷).

۸-۳ رواداری دینی در اندیشه شیخ محمود شبستری

شیخ محمود شبستری یکی دیگر از عارفان صاحب نام این عصر است که در باب رواداری دینی با توجه به دو نظام سیاسی متفاوت در عصر خود، دو موضع متفاوت دارد. حیات وی با دو دوره متفاوت از حکمرانی مغول مصادف است؛ دوره اول که در آن حاکمان غیر مسلمان مغول شیوه تسامح و تساهل دینی را به کار می‌بستند و دوره دوم که با مسلمان شدن مغولان، جامعه ایرانی از شیوه‌های تساهل‌آمیز دوره مغول به سنت‌های تعصب‌آمیز پیش از مغول بازگشته بود. این دو نوع مشی سیاسی متفاوت بر ذهن و زبان شبستری و رشحات فکری وی بی‌تأثیر نبوده است. وی در گلشن راز که در دوره اول سروده شده، دارای وسعت مشرب یک صوفی است، اما در سعادت‌نامه که در دوره دوم سروده شده، متکلم جزم‌اندیشی است که به تکفیر پیروان سایر ادیان و مذاهب حکم می‌کند.

شبستری در گلشن راز با معنای موسعی که از رواداری دینی در ذهن دارد، حقانیت تمامی ادیان را می‌پذیرد و تمامی پیامبران را تشعشعات متنوع یک نور واحد می‌داند؛ بنابر این دیدگاه تمامی پیروان ادیان بر سبیل حق‌اند و نور هدایت الهی حقیقت واحدی است که «گه از موسی و گه از آدم» پدیدار می‌شود (شبستری، ۱۳۸۲: ۴۴). این اندیشه در گلشن

راز چنان اوج می‌گیرد که مرز میان مشرک و موحد، و کافر و مؤمن از بین می‌رود:

«چو کفر و دین بود قایم به هستی	شود توحید عین بت پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر	از آن جمله یکی بت باشد آخر
...مسلمان گر بدانستی که بت چیست	بدانستی که دین در بت پرستیست
و گر مشرک ز بت آگاه گشتی	کجا در دین خود گمراه گشتی
...درون هر بتی جان نیست پنهان	به زیر کفر ایمانیست پنهان
...بدان خوبی رخ بت را که آراست؟	که گشتی بت پرست ار حق نمی‌خواست؟
هم او کرد و هم او گفت و هم او بود	نکو کرد و نکو گفت و نکو بود»

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۸)

شبستری به رغم این وسعت مشرب، در سعادت‌نامه با تمایز گذاری بین اسلام و سایر ادیان و ایجاد فاصله با کسانی که هم کیش وی نیستند، به شکل متعصبانه‌ای تنها مذهب اشعری را مذهب مشروع و درست، و سایر نظام‌های اعتقادی را غلط و منحرف می‌خواند. این اثر در دوره مسلمانان مغولان و حذف سیاست تساهل دینی از سوی آنها نگارش یافته است. در این دوره مغولان نومسلمان زیر نفوذ متشرعه و در راستای اهداف سیاسی خود (اقدامات نمایشی برای رقابت با دولت مملوکان مصر در نفوذ بر شهرهای مقدس اسلامی) سخت‌گیری‌های مذهبی را دنبال می‌کردند که از آن جمله تخریب عشرتکده‌ها و کلیساها و ساختن مساجد به جای آنها در شهرهای مهم بود (ملویل، ۱۳۹۴: ۲۸۳). شبستری که در گلشن راز بت پرستی را عین حق پرستی خوانده بود، اکنون تحت تأثیر این شرایط تنها راه رستگاری را دین اسلام، و ادیان دیگر را - با به کارگیری عباراتی موهن - مایه ضلالت می‌خواند:

صابئی مشرک ستاره پرست	کو ز انعام بل اضل بتر است
...باز نصرانی پلید خبیث	فائل آمد به شرک و تثلیث
..اندر ایام دولت مأمون	بود نسطور نام یک ملعون
...منکر وحدت‌اند جمله مجوس	تا چه گفته‌ست گبرگ منحوس

(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۷۲-۱۷۱)

اختلاف محتوایی فاحش میان این دو اثر به خوبی نشانگر وقوع نوعی چرخش گفتمانی (از رواداری به تکفیر) در اراده حاکمان عصر شبستری است (احمدوند، ۱۳۹۹: ۲۲۰). به

گفته‌ی لویزن تساهل و مدارای دینی شبستری در گلشن‌راز بازتاب تسامح صوفیانه رشیدالدین و غازان‌خان، و تعصب دینی وی در سعادت‌نامه نتیجه‌ی جزم‌اندیشی‌ها و سرسختی‌های امیرچوپان و سلطان ابوسعید است (لویزن، ۱۳۷۹: ۴۸). تغییر نگرش شبستری در عصر سلطان ابوسعید (۷۱۷-۷۳۶ ه. ق) یعنی عصر احیای سلطه‌ی گفتمان فقه و نفوذ مجدد متشرعه در بدنه‌ی قدرت رخ داده است. در این دوره با شکل‌گیری گفتمان‌های شریعت‌مدار در برابر گفتمان‌های صوفیانه، صحت آراء صوفیان و تطابق آنها با سنت و شریعت از سوی فقها به چالش کشیده شده بود و مناقشات شدیدی میان متشرعان و طرفداران تصوف در ایران و آسیای صغیر پدید آمده بود (لویزن، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۷). در این میان فرمانروایان مغول که این بار در کسوت حکومت اسلامی در پی تسلط بر سرزمین‌های اسلامی بودند، برای نشان دادن التزام خود به اسلام، با طرفداری از متشرعان در برابر صوفیان به سخت‌گیری‌های مذهبی پرداختند و در این راستا صوفیانی را که طبق رأی فقها از چهارچوب شریعت بیرون آمده بودند، تکفیر کردند و کتاب‌هایی مانند فتوحات و فصوص ابن عربی را آتش زدند (همان: ۴۰-۴۷). توجه به این نوسانات عقیدتی در بدنه‌ی حاکمیت سیاسی در عصر شبستری همراه با مقایسه‌ی دو اثر گلشن‌راز و سعادت‌نامه نشان می‌دهد که تحولات سیاسی و اجتماعی تا چه اندازه بر قبض و بسط اندیشه‌ی رواداری دینی در آثار وی تأثیرگذار بوده است.

۹- نتیجه‌گیری

با آنکه آموزه‌های تصوف اسلامی به‌طور بالقوه واجد جوهره‌ی تساهل، و کنش اجتماعی عارفان مسلمان همواره نشانگر مدارای دینی آنها با پیروان ادیان بوده است، با این حال شرایط اجتماعی و سیاسی دوره‌های مختلف تاریخی در شکل‌گیری ناخودآگاه ذهن صوفیه نسبت به هم‌گرایی یا واگرایی با گفتمان رواداری دینی، و قبض و بسط آن در متون صوفیه بی‌تأثیر نبوده است. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که رواداری دینی نزد متصوفه، فراتر از یک کنش اخلاقی یا رویکردی صرفاً تئولوژیک، سرشتی گفتمانی دارد؛ زمانی که حاکمان جامعه از اقتدار معنوی صوفیانی که تساهل دینی را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده‌اند، حمایت می‌کنند و یا خود مستقیماً و رسماً کثرت و گوناگونی فرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب مختلف را به‌صورت یک هنجار حقوقی و اجتماعی به رسمیت می‌شناسند،

در این صورت هژمونی گفتمان تکفیر در هم می‌شکند و اندیشه‌های جهان‌شهری مانند صلح کل و وحدت ادیان در سطوح فرهنگی جامعه شکوفا می‌شود و در همین راستا ظرفیت و توانمندی متون صوفیانه نیز در ارائه نشانه‌های زبانی و اندیشگانی گفتمان رواداری دینی افزایش می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله رخدادهای نشانگر توجه حاکمان غزنوی به صوفیه علاوه بر ازدیاد مجالس و عظ و شعر و سماع و توسعه خانقاه‌ها، می‌توان به زیارت سلطان محمود از قبر بایزید (مایر، ۱۳۷۸: ۳۷۳) و دیدار او با ابوالحسن خرقانی (نک. عطار، ۱۹۰۵: ۲/۲۰۸) اشاره کرد. همچنین در دوره سلجوقی می‌توان به گسترش خانقاه‌ها و رباط‌ها (نک. راوندی، ۱۳۸۶: ۲۹)، حمایت‌های مالی نظام‌الملک از صوفیان (پرگاری و حسینی، ۱۳۸۹: ۳۴؛ بویل، ۱۳۷۹: ۳۵۵) و رخدادهایی مانند دیدار طغرل از بابا طاهر و دیگر مشایخ همدان (رواندی، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹)، احترام عمیق وی و دیگر امرای سلجوقی به ابوسعید ابوالخیر (نک. محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۱۵۶ و ۳۳۸ و ۲۳۳) و احترام فوق‌العاده نظام‌الملک به صوفیانی چون قشیری، ابوعلی فارمدی (پرگاری و حسینی، ۱۳۸۹: ۳۴) و ابوسعید ابوالخیر (محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۹۰ و ۳۶۵) اشاره کرد.

۲. برخی از مستشرقان معتقدند سلاطین غزنوی و سلجوقی نگاهی ابزاری به تصوف داشتند و با توجه به پیروان زیاد صوفیه در جامعه، خود را حامی صوفیه نشان می‌دادند تا توده مردم را با خود همراه کنند (لمبتن، ۱۳۸۲: ۳۴۶). حاکمان برای صوفیان دو کارکرد سیاسی در نظر می‌گرفتند؛ نخست آن که صوفیه مردم را در مقابل هجوم‌های خارجی و درگیری‌های داخلی متحد می‌ساختند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۱۰) و دوم آن که آنها در برابر جریان‌های عقیدتی معارض مانند معتزله، شیعه، اسماعیلیه و فاطمیان، مانند یک رقیب قدرتمند عمل می‌کردند. (پرگاری و حسینی، ۱۳۸۹: ۳۲).

۳. فرمانروایان مغول با تمامی اقلیت‌های دینی تساهل یکسانی نداشتند و برخی اقلیت‌ها نزد آنها محبوب و برخی دیگر مغضوب بودند. علاوه بر این نوع برخورد آنها با پیروان یک دین خاص، بسته به علائق باطنی یا ضرورت‌های سیاسی، از حاکمی به حاکمی دیگر فرق می‌کرد؛ چنانکه در دوره هلاکو (نک. رشیدالدین، ۲/۶۷۸؛ اشپولر، ۲۱۵)، آباقا (نک. اشپولر ۲۴۲؛ مرتضوی، ۱۷۵)، ارغون (نک. بیانی، ۱۳۶۷: ۲/۴۲۶؛ ساندرز، ۱۳۱؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶: ۴۸) و بایدو (نک. رشیدو، ۱۸۹؛ گروسه، ۲۱۶-۱۱۷؛ آقسرای، ۱۸۵-۱۸۶) از مسیحیان حمایت می‌شد و مسلمانان مورد

تحقیر و آزار قرار می‌گرفتند؛ اما بر عکس در دوره احمد تکودار مسلمانان مورد حمایت قرار گرفته و مسیحیان تحت فشار بودند (نک. آقسرائی، ۱۹۴۱: ۶۰۶؛ وصاف‌الحضره ۱/ ۱۱۰؛ گروسه، ۱۳۵۳: ۶۰۶ و ۶۰۷). این برخوردهای متفاوت غالباً از سیاست خارجی مغولان ناشی می‌شد؛ چنانکه حمایت هولاکو از مسیحیان ایرانی به دلیل کمک‌های نظامی آنها در تسخیر بغداد و سقوط دارالخلافه عباسی بود (گروسه: ۵۸۲-۵۸۱). همچنین دشمنی ارغون با مسلمانان و حمایت شدید وی از مسیحیان در راستای اتحاد با دول اروپایی مسیحی برای لشکرکشی علیه دولت اسلامی ممالیک مصر بود (اقبال، ۱۳۸۰: ۲۰۲؛ بیانی، ۱۳۶۷: ۴۲۶/۲). حتی به نظر می‌رسد گسترش تشیع در عصر مغول و تسامح مغولان با اقلیت شیعیان در دوره فرمانروایانی چون هلاکو که خواجه نصیرالدین طوسی شیعی مذهب را به عنوان مشاور و وزیر خود انتخاب کرده بود (نک. جوینی، ۱۳۹۱: ۶۷۸)، ناشی از اسلام‌ستیزی مغول و برآیند سیاستی بود که در صدد مهار و تضعیف نیروی اکثریت سنی از طریق تقویت جریان رقیب آن (شیعه اثنی‌عشری) بود.

منابع

- ابراهیم، حسن (۱۹۶۴م). *تاریخ‌الاسلام‌السیاسی*، قاهره: مکتبه النهضة المصریه.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۸). *ترجمان‌الاشواق*. به تصحیح رینولد آلین نیکلسون، تهران: روزنه.
- ابوالمعالی، محمد بن نعمت بن عبیدالله (۱۳۷۶). *بیان‌الادیان*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: ادبی و تاریخی.
- احمدوند، عباس و زهرا امیری (۱۳۹۰) «حیات سیاسی و اجتماعی ام‌المقتدر». *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، شماره ۵، صص ۱۳۱-۱۵۰.
- احمدوند، ولی محمد (۱۳۹۹). «بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان». *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، شماره چهارم، صص ۲۰۱-۲۲۶.
- اشپولر، برتولد (۱۳۵۱). *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بویل، جی (۱۳۷۹). *تاریخ ایران، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان*، ترجمه حسن انوشه، چاپ ۳، تهران: امیر کبیر.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۶). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: سمت.
- پرگاری، صالح و سید مرتضی حسینی (۱۳۸۹). «تصوف و پیامدهای اجتماعی آن در دوره سلجوقیان»، *تاریخ در آئینه پژوهش*، شماره ۳، صص ۴۸-۲۹.

۱۵۲ / قبض و بسط گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در تصوف اسلامی (تا سده هشتم) / سیاه‌کوهیان

پویا، مریم (۱۳۹۴). *تاریخ اسلام در حوزه اقیانوس هند و جنوب شرقی آسیا*، تهران: جهاد دانشگاهی.

جوینی، علاء‌الدین عظاملک (۱۳۹۱). *تاریخ جهانگشا*، به تصحیح محمد قزوینی، تهران: آگاه.
حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲م). *دیوان الحلاج*، به تصحیح محمدباصل عیون‌السود، چاپ ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.

حیدری، مهدی (۱۳۹۲). «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی»، *ادیان و عرفان*، شماره دوم، صص ۱۵۶-۱۹۱.

خواندمیر، غیث‌الدین (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب‌السیر*، به اهتمام محمود دبیرسیاقتی، جلد ۳، چاپ ۴، تهران: خیام.

خوشحال، طاهره و عبدالناصر نظریانی (۱۳۸۶). «اثرگذاری تحول اجتماعی و سیاسی قرن پنجم بر رفتار و گفتار ابوسعید ابوالخیر»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۱۸، صص ۴۵-۶۷.

دریفوس، هیوبرت و پل راینو (۱۳۷۹). *میشل فوکو*، مترجم حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
راوندی، محمدبن علی (۱۳۸۶). *راحة الصدور و آیه السرور*، به تصحیح محمد اقبال، چاپ ۱، تهران: اساطیر.

رشیدالدین، فضل‌الله (۱۳۷۳). *جامع التواریخ*، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز.

رشیدوو، پی، نن (۱۳۶۸). *سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.

روحانی، کمال و دیگران (۱۳۹۶). «بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی»، *معرفت ادیان*، شماره ۴، صص ۶۷-۸۷.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). *پله پله تا ملاقات خدا*، چاپ ۵، تهران: انتشارات علمی.

_____ (۱۳۷۹). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیر کبیر.

_____ (۱۳۸۳). «تصوف و عرفان در اسلام»، مجموعه مقالات *اسلام؛ پژوهشی*

تاریخی و فرهنگی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ژاندرون، ژولی سادا (۱۳۷۸). *تساهل در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.

ساندرز، ج. ج. (۱۳۶۳). *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمه ابوالقاسم حالت، چاپ ۲، تهران: امیر کبیر.

شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). *گلشن راز*، به تصحیح محمد حماسیان، کرمان: خدمات فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۵۳

----- (۱۳۷۱). مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، تهران:

طهوری.

شریف، میان محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، جلد ۲، تهران:

نشر دانشگاهی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸). نوشته بر دریا: از میراث ابوسعید ابوالخیر، چاپ ۳، تهران:

سخن.

شیرانی، محمد و ناصر جدیدی و فیض الله بوشاسب گوشه (۱۳۹۶). «بررسی تاریخی نقش

اجتماعی سیاسی ابوسعید ابوالخیر در خراسان عصر غزنوی و سلجوقی»، تاریخ اسلام،

شماره ۷۲، صص ۳۱۸-۲۹۱.

ضیمران، محمد (۱۳۸۱). میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: هرمس.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

عبادی، مهدی (۱۳۸۷). «تأملی در تسامح مذهبی مغولان در ایران»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره

۸، صص ۶۵-۸۰.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵م). تذکره اولیاء، به تصحیح نیکلسون، جلد ۱ و ۲، لیدن: مطبعه

لیدن.

عین القضاة همدانی (۱۳۷۷). نامه ها، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، جلد ۱ و ۲، تهران:

اساطیر.

_____ (۱۳۷۳). تمهیدات. به تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، چاپ ۴، تهران:

منوچهری.

غنی، قاسم (۱۳۷۵). تاریخ تصوف در اسلام، جلد ۲، چاپ ۲، تهران: زوار.

فتحعلی، محمود (۱۳۷۸). تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی. قم: طه.

فتوحی، محمود (۱۳۹۲). «تعامل مولانا جلال الدین بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه»،

زبان و ادبیات فارسی، شماره ۷۴، صص ۵۱-۶۸.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف، جلد ۳، چاپ ۱، تهران: زوار.

فلاح، مرتضی (۱۳۸۷). «رواداری، گذشت و بردباری در مثنوی مولوی»، مجله دانشکده علوم

انسانی دانشگاه سمنان، شماره ۲۵، صص ۹۱-۱۱۲.

فولادوند، عزت الله (۱۳۷۶). خرد در سیاست، تهران: طرح نو.

کربن، هانری (۱۳۷۵). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه ع. روح بخشان، تهران:

اساطیر.

۱۵۴ / قبض و بسط گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در تصوف اسلامی (تا سده هشتم) / سیاه‌کوهیان

گروسه، رنه (۱۳۵۳). *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: ترجمه و نشر کتاب.

لمبتن، آن کاترین سوینفورد (۱۳۸۲). *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ ۲، تهران: نشر نی.

لویزن، لئونارد (۱۳۷۹). *شیخ محمود شبستری فراسوی ایمان و کفر*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.

مایر، فریتس (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر از حقیقت تا افسانه*، ترجمه مهرآفاق بایوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ماسینیون، لویی (۱۳۸۳). *مصائب حلاج*، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: جامی.

محمد بن منور (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید*، با مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ۱، تهران: آگاه.

محمدی، رمضان و محمدباقر خزائلی (۱۳۹۸). «جمعیت اخوان‌الرضا و اندیشه رواداری اسلامی»،

پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، شماره ۲۵، صص ۱۲۵-۱۳۷.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱). *دائرةالمعارف فارسی*، تهران: امیرکبیر.

ملویل، چارلز (۱۳۹۴). «سال فیل؛ رقابت مملوکان و مغولان در حجاز، در زمان حکومت

ابوسعید»، ترجمه کورش صالحی و لیلا عزیزیان، *خردنامه*، شماره ۱۴، صص ۱۲۹-۱۴۸.

مفتخری، حسین و محمدرضا بارانی و ناصر انطیقه‌چی (۱۳۹۱). «مدارای دینی و مذهبی در عصر

آل بویه»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، شماره ۶، صص ۷۹-۱۰۰.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران:

آگاه.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، به تصحیح نیکلسون، تهران: ناهید.

_____ (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.

مینیوی، مجتبی (۱۳۶۳). *احوال و اقوال خرقانی*، چاپ ۳، تهران: طهوری.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹). *بیان التنزیل*، به تصحیح سید علی اصغر میر باقری‌فرد، تهران: آثار و

مفاخر فرهنگی.

_____ (۱۳۸۶). *الإنسان الكامل*، به تصحیح ماریژان موله و مقدمه دهشیری، تهران:

طهوری.

_____ (۱۳۸۶). *کشف‌الحقایق*، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران: علمی و

فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۵۵

نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۸۳). «وحدت ادیان و کثرت گرایی از نظر حافظ و ابن فارض»، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان*، شماره ۴۵، صص ۱۰۹-۱۴۴.

نیکدار اصل، محمدحسین (۱۳۸۸). «تساهل و تسامح در دیوان حافظ»، *بوستان ادب*، شماره ۲، صص ۲۰۶-۱۷۹.

نیکویخت، ناصر (۱۳۸۳). «عرفان اسلامی، مکتب تسامح و تساهل»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (باهر کرمان)*، شماره ۱۶، صص ۲۳۹-۲۱۷.

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English (1998). Oxford University Press.

Roux, Jean-Paul (1986). "La tolérance religieuse dans les Empires turco-mongols", *Revue de l'histoire des religions*, pp. 131-168.

References

- Abul Ma'ali, M. (1997). *Bayan ul-Adyan*. Edited by M. Daneshpazhooh. Tehran: Adabi wa Tarikhi.
- Ahmadvand, A. and Z. Amiri (2011) "Political and social life of Umm al-Maqtadar". *History of Islamic Culture and Civilization*. No. 5. pp. 131-150.
- Ahmadvand, W-M. (1399). "Investigation of the relationship between tolerance and political power in the thought of the Sufis of the Ilkhanate era". *Political and International Approaches*, No. 4, pp. 226-201.
- Ain al-Qudzah Hamdani (1998). *Letters*. Edited by A. Manzavi and A. Asiran. C1 and 2. Tehran: Asatir.
- _____ (1973). *Tamhidat*. Edited by A. Osayran. Ch4. Tehran: Manochehri.
- Attar Nishaburi, F. (1905). *Tazkira-al-awlia*. Nicholson's correction. C. 1 and 2. Leiden: Leiden Press.
- Bayani, Sh. (2007). *Mongols and patriarchal rule in Iran*. Tehran: Side.
- Boyle, J. (2000). *The history of Iran, from the arrival of the Seljuks to the collapse of the Ilkhanate*. Translated by H. Anoushe. Tehran: Amir Kabir.
- Carbin, H. (2000). *The relationship between the wisdom of illumination and the philosophy of ancient Iran*. Translated by A. Roohbakhshan. Tehran: Asatir.
- Dreyfus, H. and P. Rabino (2000). *Michel Foucault*. Translated by H. Bashiriyeh. Tehran: Ney Publishing.
- Ebadi, M. (1982). "Reflection on religious tolerance of Mongols in Iran". *Islamic history and civilization*. No 8. pp. 65-80.
- Ebrahim, H. (1964). *Political history of Islam*. Cairo: Maktaba al-Nahdha al-Misriyyah.
- Fallah, M. (2007). "Tolerance, Forgiveness and Tolerance in Maulavi's Masnavi". *Semnan University Faculty of Humanities Journal*. No. 25. pp. 91-112
- Fathali, M. (1978). *Moral, religious, political tolerance*. Qom: Taha.
- Fooladvand, E. (2001). *Wisdom in politics*. Tehran: New design.
- Forozanfar, B. (1988) *Commentary on Masnavi Sharif*. Vol. 3. Tehran: Zovar.
- Fotuhi, M. (2013). "The interaction of Maulana Jalaluddin Balkhi with the political institutions of power in Konya". *Persian language and literature*. No 74. pp. 51-68.
- Ghani, Q. (1975). *History of Sufism in Islam*. Tehran: Zovar.

- Grosse, R. (1978). *The Empire of Sahara Nomads*. Translated by A. H. Mikdeh. Tehran: translation and publication of the book.
- Hallaj, H. (2002). *Hallaj Diwan*. Edited by M. Bassel Ayoun Al-Soud. Ch2. Beirut: Dar al-Kutub Al-Alamiya.
- Heydari, M. (2012). "Tolerance and Tolerance in Islamic Sufism". *Religions and Mysticism*. No. 2. pp. 156-191.
- Ibn-Arabi, M. (1999). *Tarjuman al-Ashwaq*. Edited by R. Alain Nicholson. Tehran: Rozaneh.
- Jandron, J. (1999). *Tolerance in the history of Western thought*. Translated by A. Bagheri. Tehran: Ney Publishing.
- Jowayni, A. A. (2007). *History of Jahanghosh To the correction of Mohammad Qazvini*. Tehran: Aghaz.
- Khandmir, Gh. (2001). *History of Habib Al-Sir. To the attention of Mahmoud Debirsiaghi*. Tehran: Khayyam.
- Khoshhal, T. and A. Nazariani (2007). "The influence of the social and political transformation of the fifth century on the behavior and speech of Abu Saeed Abul Khair". *Persian language and literature research*. No. 18. pp. 45-67.
- Lambton, A-S. (2003). *Continuity and evolution in the middle history of Iran*. Translated by Y. Azhend. Tehran: No publication.
- Levisen, L. (2000). *Sheikh Mahmoud Shabastrri beyond faith and disbelief*. Translated by M. Kivani. Central Tehran.
- Maghads, M. (1995). *Creation and history*. Translated by M. R. Shafiei Kodkani. Tehran: Aghaz.
- Massinon, L. (2004). *The sufferings of Hallaj*. Translated by S. Z. Deshri. Tehran: Jami.
- Mayer, F. (2004). *Abu Saeed Abul Khair from truth to legend*. Translated by M. A. Baybordi. Tehran: Academic Publishing Center.
- Melville, Ch. (2014). "The Year of the Elephant; The rivalry between the Mamluks and the Mongols in Hejaz. during the rule of Abu Said. Translated by K. Salehi and L. Azizian. *Kherad-nameh*. No. 14. pp. 129-148.
- Minowi, M. (1984). *Kharqani's condition and words*. Vol. 3. Tehran: Tahuri.
- Mohammadi, R. and M- B. Khazaili (2018). "Akhwan al-Safa community and the idea of Islamic tolerance". *Historical studies of Iran and Islam*. No 25. pp. 125-137.
- Molavi Balkhi, J- M. (1996). *Masnavi*. Nicholson's correction. Tehran: Nahid.

- _____ (2007). *Fie Ma Fie*. Corrected by B. Forozanfar. Tehran: Negah.
- Muftakhari, H. M-R. Barani, and N. Antiqeh-chi (2011). "Religious and religious tolerance in Al-Buye era". *The history of Islamic culture and civilization*. No. 6. pp. 79-100.
- Muhammad bin Muawwar (1987). *Asrar al-Tawheed*. Edited by M. R. Shafiei Kodkani. Tehran: Aghaz.
- Musaheb, Gh. (2002). *Persian encyclopedia*. Tehran: Amir Kabir.
- Nasfi, A. (2000). *Bayan al-Tanzil*. Edited by S. A. A. Mir Bagheri Fard. Tehran: Cultural Works and Mahakher.
- _____ (2007). *Al-insan- al-Kamil*. Edited by Marijan Moule and introduction by Deshiri. Tehran: Tahuri.
- _____ (2007). *Kashf al-Haqaiqa*. by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran: Scientific and Cultural.
- Nasr Esfahani, M. (2004). "Religious unity and pluralism according to Hafez and Ibn Faraz". *Isfahan University Faculty of Literature magazine*. No. 45. pp. 109-144.
- Nikdar-e- asl, M-H. (2009). "Tolerance and Tolerance in Hafez's Court". *Boostan Adab*. No. 2. pp. 179-206.
- Nikoobakht, N. (2004). "Islamic mysticism, the school of tolerance and tolerance". *Journal of Faculty of Literature and Human Sciences (Bahonar Kerman)*. No 16. pp. 217-239.
- Pargari, S. and S- M. Hosseini (2010). "Sufism and its social consequences in the Seljuk period". *History in the mirror of research*. No 3. pp. 29-48.
- Pooya, M. (2015). *History of Islam in the Indian Ocean and Southeast Asia*. Tehran: Academic Jihad.
- Rashidov, P. (1989). *The fall of Baghdad and the rule of the Mongols in Iraq*. Translated by A. Azad. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Rashiduddin, F. (1996). *Jame al-Tawarikh*. Edited by M. Roshan and M. Mousavi. Tehran: Alborz.
- Ravandi, M. (2007). *Rahat al-Sudor and Ayat al-Suror*. Edited by M. Iqbal. Tehran: Asatir.
- Rouhani, K. and others (2016). "Examination and comparison of Islamic tolerance and tolerance with Christian tolerance". *Marafet Adyan*. No. 4. pp. 67-87.
- Saunders, J. J (1984). *History of Mongol conquests*. Translated by A. Hadat. Ch2. Tehran: Amir Kabir.
- Shabestri, M. (2003). *Gulshan Raz*. Corrected by M. Hamasian. Kerman: Cultural services.

- _____ (1992). *The collection of Sheikh Mahmoud Shabastri's works*. Due to the efforts of Samad Mowahed. Tehran: Tahoori.
- Shafii-Kadkani, M. (2009). *Written on the sea: from the legacy of Abu Saeed Abul Khair*. Tehran: Sokhan.
- Sharif, M- M. (1983). *History of philosophy in Islam*. Translated by N. Pour-Javadi. Tehran: University Press.
- Shirani, M. and N. Jadidi and F. Bushasb Gosheh (2016). "Historical study of the social and political role of Abu Saeed Abul Khair in Ghaznavid and Seljuk era Khorasan". *History of Islam*. No. 72. pp. 318-291.
- Spuler, B. (1972). *Mongol history in Iran*. Translated by M. Mir Aftab. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Tabari, M. (1997). *Tabari*. Translated by A. Payandeh. Tehran: Asatir.
- Torabi Faresani, S. and A. Bahadori (2010). "Religious policy of Mongols and Ilkhans in Iran". *Moscow*. No. 18. pp. 105-125.
- Zarin Koob, A. (1993). *Step by step until meeting God*. Tehran: Scientific Publications.
- _____ (1986). *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir.
- _____ (2004). "Sufism and mysticism in Islam". Collection of articles on Islam; Historical and cultural research. Under the supervision of Kazem Mousavi Bojnardi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Zeimaran, M. (2002). *Michel Foucault: Knowledge and Power*. Tehran: Hermes.



Contraction and Expansion of “Religious Tolerance” Discourse in Islamic Sufism (up to the Eighth Century)¹

Hatef Siahkoohian²

Received: 2022/08/19

Accepted: 2022/11/02

Abstract

The discursive fluctuations of the idea of “religious tolerance” in different periods of Sufism show the direct and indirect influence of the social and political conditions of these periods on the contraction and expansion of this approach in Sufi works. This article, via deploying the framework of Foucault's theory and considering the mutual relationship between power strategies and ideologies governing the society, assumes the idea of religious tolerance among Muslim Sufis as having a discursive nature related to the political will of the rulers, and studies that in the context of socio-political transformations of the historical eras. The studies show that the religious tolerance discourse in the Sufi works, until the end of the sixth century, has faced ideological challenges despite its expansion in the Buyid and Seljuk eras, due to the religious nature of the governments (the control of the political institution by the religious institution) and the stable hegemony of the jurisprudence discourse. However, in the seventh century, the rise of secular Mongol rulers and their policy of religious tolerance, on the one hand, and the removal of the religious-law enforcement from the arena of political power, on the other hand, set the ground for the expansion of the discourse of religious tolerance in a favorable way for Sufism. The purpose of this article is to examine the discourse of “religious tolerance” in Islamic Sufism with regard to the political and social developments of the historical periods up to the eighth century. The study has been conducted using a descriptive-analytical method.

Keywords: Religious tolerance, Discourse of Sufism, Discourse of jurisprudence, Michel Foucault.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41359.2386

2. Department of Religions and Mysticism, Takestan Branch, Islamic Azad University, Takestan, Iran, siyahkoohian@iau.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۹۰-۱۶۱

مکتوبی نویافته از قلندران و بحثی مختصر در لوتر قلندری (و ویرایشی تازه از مکتوبات)^۱

فرزام حقیقی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

چکیده

در ایران بسیاری از گروه‌ها، فرقه‌ها و حتی برخی از صاحبان اصناف و حرف به‌مرور زمان زبانی خاص را ابداع می‌کردند که شناختن جزئیات و حتی درک کلی آن برای دیگران سخت و گاه غیرممکن می‌نمود. قلندران یکی از مهم‌ترین طبقات اجتماعی در ایران بودند که اندیشه و به تبع آن زبانی خاص خود داشتند و هنوز نشانه‌هایی روشن از آنها در فرهنگ ایران دیده می‌شود. به‌رغم همه کوشش‌های ارزشمندی که در شناخت قلندران انجام شده است، هنوز بسیاری از نکات پیرامون ایشان نادیده یا ناشناخته باقی مانده است. زبان ساختگی یا لوتر قلندری یکی از موضوعات شایسته تأمل است. از میان آثار به‌جای‌مانده از قلندران، نامه‌های آنها به یکدیگر مشحون از واژگان و اصطلاحات خاص این طبقه و نمایانگر شیوه سلوک و اندیشیدن آنهاست. مشهورترین این نامه‌ها در کلیات عیب‌زاکانی آمده است. برخی از پژوهشگران در انتساب این آثار به عیب‌تردید کرده‌اند. در کلیات عیب‌زاکانی، نسخه کتابخانه‌راغب‌پاشا، که پیش‌تر مورد توجه مصححان آثار عیب‌نوده است، این دو نامه همراه با نامه‌سومی دیده شده که بسیار به دو نامه پیشین شباهت دارد. در نوشته حاضر پس از ذکر پیشینه، متن

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41734.2400

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.30.3.2

۲. استادیار گروه ادبیات و زبان‌ها، پژوهشکده علوم انسانی، تهران، ایران. F.haghighi@rch.ac.ir

هر سه نامه را با توجه به دستنویس‌ها، چاپ‌ها، ویژگی‌های سبکی و برخی منابع هم‌ارز بررسی می‌کنیم و می‌کوشیم در ضمن ارائه نامه نویافته، ویرایشی دقیق‌تر از دو نامه نخست به دست دهیم. در نهایت با درنگ بر بعضی از اصطلاحات و واژه‌ها، صورت صحیح و برخی از وجوه معنایی آن‌ها و خوانش خود را از پاره‌ای عبارات توضیح می‌دهیم.

واژه‌های کلیدی: قلندران، مکتوبات، لوثر، عید زاکانی، تصحیح متن.

۱- مقدمه

در همه چاپ‌های کلیات عید دو نامه از قلندران دیده می‌شوند. در چاپ فرته^۱ و ویرایش نخست اتابکی این نامه‌ها بدون عنوان هستند (عید زاکانی، ۱۳۰۳ق: ۱۲۲-۱۲۳؛ همو، ۱۳۳۶: ۳۵۶-۳۵۷). این نامه‌ها در ویرایش دوم اتابکی با عنوان «رساله مکتوبات» (همو، ۱۳۴۳: ۳۱۰-۳۱۱)، در ویرایش سوم او با عنوان «نامه‌های قلندران» (همو، ۱۳۸۴: ۳۵۷-۳۵۸)، در چاپ افشار با عنوان «نامه قلندران» (همو، ۱۳۵۱: ۵۵-۵۶) و در چاپ دادعلیشایف و محجوب با عنوان «مکتوب قلندران» (همو، ۱۹۹۱: ۲۰۱-۲۰۲؛ همو، ۱۹۹۹: ۲۹۷-۲۹۸) منتشر شده‌اند^۲، اما در این میان نکته‌ای قابل توجه دیده می‌شود؛ نامه‌ها در سه چاپ افشار، دادعلیشایف و محجوب، درست در میان «رساله دلگشا» آمده‌اند.

فرته دستنویس‌های اساس چاپ خود را معرفی نکرده و بدون هیچ توضیحی نامه‌ها را در پایان «رساله دلگشا» و پیش از «رساله تعریفات» آورده است. اتابکی نیز به تبع او، در چاپ اول و دوم خود، همین کار را کرده است^۳. او در چاپ سوم نیز، که کوشیده تا آن را براساس چند دستنویس سامان بدهد، بدون هیچ توضیحی نامه‌ها را پس از «ریش نامه» و

۱. پیرزاده (۱۳۴۳، ج ۲: ۹۷) در سفرنامه‌اش «کتاب عید زاکانی» را از آثار میرزا حبیب اصفهانی دانسته است.

۲. اقبال بخش منثور کلیات عید را کار نکرده است و آنچه بعدتر به نام او منتشر شده است، برگرفته از چاپ فرته است. علی اصغر حلبی این نامه‌ها را در ویرایش خود از «رساله دلگشا» (عید زاکانی، ۱۳۸۳) نیاورده است.

۳. چاپ اول و دوم اتابکی عموماً تلفیقی از چاپ اشعار عید، بنا بر چاپ اقبال، و رساله‌های عید، بنا بر چاپ فرته، است.

پیش از «موش و گربه» آورده است، اما جز ایشان دیگر مصححان در ذکر نامه‌ها از دستنویس‌هایی که در اختیار داشته‌اند، تبعیت کرده‌اند. مصححان از پنج دستنویس در تصحیح این نامه‌ها بهره برده‌اند و از قضا این نامه‌ها در هر پنج دستنویس در میان «رساله دلگشا» آمده‌اند: دستنویس تاجیکستان ۸۰۷ ق (همو، ۱۹۹۱، مقدمه مصحح: چهار؛ همو، ۱۹۹۹، مقدمه مصحح: *Jxxxix*)، در «منتخباتی از آثار عبید زاکانی» ۸۶۸ ق^۱ (همو، ۸۶۸ ق: برگ ۳۱-۳۲؛ همو، ۱۳۵۱: ۵۵-۵۶)، دستنویس ۸۹۸ ق کتابخانه حمیدیه استانبول (همو، ۸۹۸ ق: گ ۱۱۶۷ الف-گ ۱۶۸ ب)، دستنویس موزه بریتانیا کتابت ۱۲۵۳ ق (همو، ۱۹۹۹، مقدمه مصحح: *Jxxxiii*) و دستنویس موزه بریتانیا، کتابت حدود هزار هجری. (همان: *Jxxxiv*)^۲

دستنویس نخست دستنویس اساس چاپ‌های دادعلیشایف و محجوب بوده است. دستنویس دوم را شادروان افشار حروفچینی و منتشر کرده است که محجوب از چاپ ایشان در تصحیح خود استفاده کرده است. محجوب از دستنویس کتابخانه حمیدیه به عنوان دستنویس ششم تصحیح خود و شفیع کدکنی از آن به عنوان اساس کار خود در ویرایش این دو نامه در *قلندریه در تاریخ* استفاده کرده‌اند و دو دستنویس آخر را تنها محجوب در چاپ خود دیده و از آن‌ها به عنوان دستنویس‌های هشتم و نهم در تصحیح خود بهره برده است. افزون بر این دستنویس‌ها، در دستنویس کتابخانه راغب پاشا، که مورد توجه مصححان نبوده است، نیز این دو نامه درست در میانه «رساله دلگشا» آمده‌اند (همو، واسط سده نهم: گ ۱۱۷۹ الف-۱۱۸۰ الف). این نامه‌ها با همه خردی و کم‌سطر بودنشان، به دلیل بهره قلندران از لوتر خاصشان، از مبهم‌ترین نثرهای تاریخ زبان فارسی هستند.

۱. در فهرست کتابخانه مجلس نیز تاریخ کتابت را همین سال نوشته‌اند (دانش پژوه و علمی انواری، ۱۳۵۵، ج ۱: ۳۵۴-۳۵۵)، اما در سایت کتابخانه این دستنویس را از سده یازدهم دانسته‌اند.

۲. در همه دستنویس‌ها و چاپ‌ها، نخست نامه «شیخ شهاب‌الدین قلندر» و پس از آن «نامه جلال‌الدین بن حسام هروی» آمده است. جای نامه‌ها در متن «رساله دلگشا» نیز متغیر است برای نمونه نامه‌ها در دستنویس امیرخیزی و چاپ آن از ایرج افشار پس از حکایت «بامدادی بریانی گرم بر صوفی گرسنه بگذرانیدند...» و پیش از حکایت «طلحک درازگوشی چند داشت...»، در چاپ دادعلیشایف، پس از حکایت «دزدی در خانه ابوبکر ربانی رفت...» و پیش از حکایت «مولانا جلال‌الدین [ورامینی] در فصل خزان...» و در چاپ محجوب پس از حکایت «قزوینی‌ای نان می‌خورد...» و پیش از حکایت «شخص در شیراز...» آمده‌اند.

۱-۱ بیان مسئله

فرته در هنگام کار بر رساله‌های عید، که آن را با عنوان *منتخب لطایف مولانا نظام‌الدین عید زاکانی* منتشر کرد (استانبول: ۱۳۰۳ق)، متوجه ابهام در این نامه‌ها شده بود. در نتیجه در انتهای این بخش نوشت: «محتاج تصحیح است.» (عید زاکانی، ۱۳۰۳ق: ۱۲۳).

با گذشت حدود یک سده و نیم هنوز این گزاره مصداق دارد. دلیل این را باید در ماهیت خود این نامه‌ها جست. قلندران این نامه‌ها را با زبان خاص خود و بالطبع در زمینه فرهنگی ای خاص و با بهره از اصطلاحات و تعبیرات خاصشان نوشته‌اند. این نامه‌ها آن قدر از زبان معیار فاصله داشتند که براون آن‌ها را نمونه‌ای از «منشآت عامیانه و غیر قابل فهم و پر از اغلاط صرفی و نحوی» و هدف عید را تمسخر آن دو قلندر نام برده در نامه دانسته است (براون، ۱۳۳۹، ج ۲: ۳۳۹). فریتس مایر نیز به تبع وی این نامه‌ها را «مکتبۀ ابداعی» عید دانسته که با آن «سبک نامه‌نگاری قلندران» را به سخره گرفته است (مایر، ۱۳۷۸: ۵۸۴). برخی نیز در رد انتساب این نامه‌ها به عید زاکانی کوشیده‌اند (حقیقی، ۱۴۰۰: ۴۹-۵۰). این نگاه دو گانه را در کتابی واحد نیز می‌بینیم. شفیع کدکنی در جایی از *قلندریه* در تاریخ این نامه‌ها را «میدانی [...] برای اظهار قریحه اصحاب طنز» دانسته و این دو نامه را بر ساخته عید دانسته است (شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۷۳) و در جایی دیگر از همین کتاب در انتساب این نامه‌ها به عید زاکانی تردید کرده (همان: ۲۵۳-۲۵۴) و به درستی زبان ایشان را «زبانی ویژه با واژگانی گاه بسیار خصوصی و غیر قابل فهم» توصیف کرده است (همان: ۴۹۰). این همان ویژگی‌های لو ترهای زبان فارسی است.

در زبان فارسی از گذشته به زبان‌های ساختگی «لتره»، «لوتره»، «لوترا» و ... گفته شده است. در *حدود العالم* (تألیف ۳۷۲ق) و *دیوان کمال اسماعیل* (متوفی ۶۳۵ق) «لوترا» و در *دیوان سوزنی سمرقندی* (متوفی ۵۶۹ق)، «لوتره» آمده است. انجو شیرازی در *فرهنگ جهانگیری* (تألیف ۱۰۱۷ق) و *خلف تبریزی در برهان قاطع* (تألیف ۱۰۶۲ق) آن را به «زبان قرارداده‌ای میان دو کس» تعریف کرده‌اند «که چون تکلم کنند، دیگران نفهمند» (Yarshater, 1977: 1-3).^۱ لو تر کولی، لو تر درویشی، لو تر یهودی، لو تر مطربی، لو تر

۱. به آنچه از مقاله برجسته استاد یارشاطر در بالا نقل شد، بیفزاییم که در فرهنگ‌های عربی به فارسی سده‌های پنجم و ششم ذیل «التراطن» (زوزنی، ۱۳۴۵، ج ۲: ۶۰۶؛ بیهقی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۸۵۸) یا «الرتانه»

آسیابانی و لوتر زرگری از معروف‌ترین لوترهای فارسی هستند (بلوکباشی، ۱۳۷۹: ۱۲۰-۱۲۴).^۱ این لوترها از «نظر ساختمان دستوری عمدتاً تابع ساختمان و قواعد نحوی زبان‌ها و گویش‌های معمول در جامعه‌هایی هستند که در آن‌ها به کار می‌روند، لیکن از نظر ساختمان واژگان و یا قواعد آوایی با زبان و گویش رایج در میان مردم جامعه فرق دارند» (همان: ۱۱۴). در لوتر قلندران نیز برخی از واژه‌ها «با مفاهیم قراردادی نامعمول» به کار رفته‌اند، و برای برخی نیز نمی‌توان «تحلیل ریشه‌شناختی ارائه داد» (همان: ۱۱۸)، اما در لوتر قلندران برخلاف لوتر کولی‌ها از پسوند یا پیشوند، و برخلاف لوتر درویشان از افزودن هجا یا کلمه‌ای بی‌معنا در میان واژه و... (همان: ۱۱۷-۱۲۴) کمتر نشانی دیده می‌شود.^۲

معدود آثار به‌جای‌مانده از قلندران نیز از نظر سبکی متفاوت‌اند. پرواضح است که ایشان در درازای سده‌ها و در جغرافیایی پهناور پیکره‌ای واحد با زبان و تفکری یکدست نبوده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۰۷، ۱۹۰-۱۹۵)، پس یکی دیگر از پیچیدگی‌های پژوهش در باب آثار قلندران تفاوت سبکی این آثار است. مبهم‌ترین آثار ایشان را بایستی در نامه‌های آمده در کلیات عبید و سه نامه آمده در جنگ لالا اسماعیل، که از نظر سبکی قابل طبقه‌بندی با نامه‌های مذکورند، سراغ گرفت. به دلیل تفاوت‌های سبکی در تصحیح و تحلیل نامه‌ها کمتر می‌توان از دیگر آثار قلندران استفاده کرد. در مجموع این نامه‌ها از چند صفحه فراتر نمی‌روند و بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات در آن‌ها تحریف شده‌اند، و به همین دلیل به سختی می‌توان در تصحیح بخشی از نامه‌ها از بخش دیگر آن‌ها بهره برد. حال در دستنویسی از کلیات عبید که در کتابخانه‌ی راغب پاشا نگهداری می‌شود، این دو نامه

(بادی، ۱۳۹۸: ۱۰۸) آمده است: «به هم لوتر را گفتن نه به لغت عرب». (ن.ک: کیا، ۱۳۴۰: حاشیه ص چهارده).

۱. برای بحثی موجز در این باره و دیدن مهم‌ترین منابع (ن.ک: بلوکباشی، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۱۲۲۷).
۲. ایوانف (Ivanow) در مقاله «لوتر کهن درویشی-کولی» متنی کهن با نام «ساسیان» را بنا بر دستنویسی که آن را از سده دهم دانسته، معرفی کرده است. (Ivanow، ۱۹۲۲: ۳۷۶-۳۸۳) واژه‌ای مشترک بین آنچه در مقاله ایوانف آمده (همان: ۳۷۹-۳۸۳؛ بلوکباشی، ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۹-۱۲۰) و مکتوبات قلندران دیده نمی‌شود، اما این رساله مملو از واژه‌های نادر و حتی ناشناخته است. بدون تردید با انتشار این رساله و نظایرش بسیاری از ابهامات نامه‌های قلندران و مشابهانش حل خواهد شد. توجه ما به مقاله ایوانف حاصل مقاله استاد بلوکباشی است.

همراه با نامهٔ سومی یافت شده است.^۱ اکنون با دستیاب شدن این دستنویس و نامهٔ دیده‌نشده در آن به این پرسش‌ها باز می‌گردیم: آیا این نامه‌ها «غیرقابل فهم» هستند؟ آیا نمی‌توان با بهره‌ازین نامهٔ تازه و منابع دیگر برخی از ابهامات این نامه‌ها را رفع کرد؟

۲-۱ ضرورت و اهمیت تحقیق

قلندران از مهم‌ترین طبقات اجتماعی در ایران بوده‌اند و هنوز نشانه‌هایی روشن از ایشان در فرهنگ ایران دیده می‌شود. شناخت دقیق‌تر زبان قلندران، به درک و ویرایش بهتر متون به‌جای مانده از ایشان و آثاری که تحت تأثیر آنها خلق شده است، کمک می‌کند. رسیدن به درکی دقیق‌تر از زبان قلندران بالطبع ما را گامی به شناخت اندیشه و حیات یکی از تأثیرگذارترین و دیرپای‌ترین طبقات اجتماعی ایران نزدیک می‌کند.

تقریباً کهن‌ترین و مهم‌ترین آثاری که از قلندران تا امروز شناسایی شده است، در بخش بعدی معرفی می‌شوند. در هیچ‌یک از این آثار نامهٔ «شیخ جلالی قلندر» دیده نمی‌شود.^۲ این نامه، همان‌طور که گذشت، از نظر سبکی به مبهم‌ترین و کم‌برگ‌وبارترین دسته از آثار قلندران اختصاص دارد و به همین دلیل پژوهش‌درباب ایشان اهمیتی دوچندان دارد. درک درست این نامه‌ها جز با دقت در واژه‌ها و اصطلاحات قلندران میسر نمی‌شود. محققان پیشین در تصحیح این نامه‌ها رنج بسیار برده‌اند، با این حال چون هیچ کدام بر این نامه‌ها درنگی درخور نکرده‌اند، در تنقیح این نامه‌ها چندان کامیاب نشده‌اند. به طریق اولی در هیچ مقاله‌ای نیز کوشش نشده تا کاستی‌ها و ابهام‌های این نامه‌ها برطرف شود.

۱. هرچند این نامه هم در کلیات عبید آمده است، و در وهلهٔ نخست باید تأییدی باشد در انتساب آن دو نامه به عبید و این نامهٔ سوم به او، اما به گمان ما به دلیل شباهت سبکی این سه نامه با سه نامهٔ آمده در جنگ لالا اسماعیل می‌بایست در این داوری تردید کرد: آیا باید همهٔ این نامه‌ها را و حتی نامه‌های احتمالی مشابه را که بعدتر به دست خواهند آمد، از عبید بدانیم، یا به دلایل سبکی همهٔ آن‌ها را از قلندران بدانیم. به گمان ما با توجه به هویت تاریخی شهاب‌الدین قلندر و سبک شناخته و خاص نامه‌های قلندری باید دو نامهٔ پیش‌تر شناخته و نامهٔ جلالی قلندر را از آثار عبید زاکانی بیرون گذاشت (ن.ک: حقیقی، ۱۴۰۰: ۱۵۹-۱۶۰).

۲. متأسفانه شخصیت تاریخی جلالی قلندر برای ما روشن نشد. دربارهٔ شیخ شهاب‌الدین قلندر و حسام هروی، نویسندگان دو نامهٔ دیگر (ن.ک: شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۵۳-۲۵۴؛ حقیقی، ۱۴۰۰: ۱۵۸-۱۵۹).

۲- پیشینه پژوهش

شفیعی کدکنی (۱۳۸۶: ۳۶۹-۴۸۹) در *قلندریه در تاریخ مجموع مکتوبات و رسائل قلندران* را شناسانده و منتشر کرده است، که در کنار کوشش‌های مرتضی صراف، مهران افشاری و... یکی از بهترین و منسجم‌ترین منابع برای شناخت این آثار است. از این میان ده اثر عنوان «مکتوبات قلندران»، «نامه قلندری» و... دارند (همان: ۳۸۵-۳۶۹). وی سه نامه (همان: ۳۶۹-۳۷۲) را از جنگ شماره ۴۷۸ کتابخانه لالا اسماعیل (۷۴۱-۷۴۲ق)، دو نامه را از کلیات عبید کتابخانه حمیدیه ۸۹۸ ق (همان: ۳۷۳-۳۷۵)، یک نامه را از مجموعه شماره ۵۵۲ *Université* (همان: ۳۷۶-۳۷۷)، سه سرمشق نوشتن نامه به قلندران را از *دستورالکاتب فی تعیین المراتب* (تألیف حدود ۷۶۸ ق) محمدبن هندوشاه نخجوانی (همان: ۳۷۹-۳۷۸) و یک نامه را از *کلیات عصمت بخاری* (متوفی ۸۲۹ یا ۸۴۰ ق) (همان: ۳۸۰-۳۸۵) آورده است.

شفیعی کدکنی افزون بر این، چهار رساله را نیز با این عنوان‌ها تصحیح و منتشر کرده است: «الکواکب الدریه فی مناقب الحیدریه» از برهان‌الدین ابواسحق کرمانی (همان: ۳۸۶-۳۹۴)، «الرساله القلندریه» از خواجه بهاء‌الدین احمد سمنانی (همان: ۳۹۵-۴۰۱)، «قلندریه آذری طوسی» (همان: ۴۱۳-۴۰۲) و «تراش‌نامه قلندری» (همان: ۴۱۴-۴۲۰). دو رساله نخست از سده هشتم، رساله آذری نیمه نخست سده نهم و آخرین رساله از آثار به نسبت متأخر قلندران است.

۳- بحث و بررسی

۳-۱ ویرایش نامه‌ها با بهره از دستنویس راغب‌پاشا، دستنویس‌ها، چاپ‌ها و

منابع دیگر

همان‌طور که گذشت، مصححان پیش‌تر از دستنویس راغب‌پاشا در تصحیح کلیات عبید بهره نبرده‌اند. در این دستنویس نیز این دو نامه درست در میانه «رساله دلگشا» و همانند برخی دستنویس‌ها و چاپ‌محجوب، پس از حکایت ۱۳۹ و پیش از حکایت ۱۴۰ (عبید زاکانی، اواسط سده نهم: گک ۱۱۷۹ الف - ۱۱۸۰ الف) و نامه «شیخ جلالی قلندر» (همان: گک ۱۸۳ ب - ۱۱۸۴ الف) نیز پس از حکایت ۱۷۰ و پیش از حکایت ۱۷۱ آمده‌اند. در ادامه، هر سه نامه را با توجه به دستنویس‌ها، چاپ‌ها، ویژگی‌های سبکی و برخی منابع هم‌ارز بررسی

می‌کنیم و می‌کشیم در عین ارائه نامه نویافته، ویرایشی دقیق‌تر از دو نامه نخست به دست دهیم.

دستنویس‌ها^۱ و چاپ‌های استفاده‌شده و نشانی آن‌ها در ذکر نسخه‌بدل‌ها بدین شرح هستند:

تاجیکستان ۸۰۷ ق ← ت^۲

راغب پاشا اواسط سده نهم ← غ^۳

امیر خیزی ۸۶۸ ق ← خ

چاپ حرفی آن از ایرج افشار (فرهنگ ایران زمین: ۱۳۵۱) ← ا

حمیدیه ۸۹۸ ق ← ح

چاپ حرفی آن از محمدرضا شفیعی کدکنی (قلندریه در تاریخ: ۱۳۸۶) ← ش

چاپ فرته (۱۳۰۳ ق) ← ف

ویرایش اول و دوم اتابکی (۱۳۳۶ و ۱۳۴۳) ← ات

چاپ دادعلیشایف (۱۹۹۱) ← د

چاپ محجوب (۱۹۹۹) ← م^۴

ویرایش سوم اتابکی (۱۳۸۲) ← اب^۵

۱. دو دستنویس مهم را نیز به دست نیاوردیم: دستنویس ۸۱۷ ق بریتانیا و دستنویس پاریس ۸۳۴ ق. در چاپ دادعلیشایف و محجوب دستنویس ۸۱۷ ق دستنویس دوم اساس هر دو چاپ است و در چاپ محجوب دستنویس پاریس ۸۳۴ ق نیز دستنویس سوم اساس آن چاپ است. با این حال هیچ نشانی از نسخه‌بدل‌های مربوط به این نامه‌ها در این دو چاپ نیست. افزون بر این با وصفی که محجوب از این دو دستنویس به دست داده است، می‌توان گفت این نامه‌ها در این دو دستنویس نیامده‌اند. (عبید زاکانی، ۱۹۹۹، مقدمه مصحح: Ixxiii-Ixiv)

۲. این دستنویس اساس چاپ‌های دادعلیشایف و محجوب نیز بوده است. درباره این دستنویس (ن. ک: حافظ، ۱۳۸۷، مقدمه مصححان: ۱۴-۲۴). ما تفاوت‌ها بین دستنویس تاجیکستان و چاپ دادعلیشایف و بین دستنویس امیرخیزی و چاپ افشار را در پانوشت ذکر کرده‌ایم.

۳. دستنویس کلیات عبید کتابخانه راغب پاشا تاریخ ندارد، اما برای سلطان محمد فاتح (حک: ۸۴۸-۸۵۰ ق؛ ۸۵۵-۸۸۶ ق) کتابت شده است (حسینی، ۱۳۹۲: ۷۹-۸۲) و ناگزیر از سده نهم فراتر نمی‌رود.

۴. در چاپ محجوب عباراتی در این دو نامه دیده می‌شوند که در دستنویس‌ها و نسخه‌های در دسترس ما نیامده‌اند. از آنجاکه منبع ایشان را در نقل این عبارات در نیافتیم، آن‌ها را به پانوشت بردیم.

۵. ویراست نخست اتابکی از کلیات عبید (۱۳۴۳) بازنشر دو چاپ فرته و اقبال در نشر و نظم عبید زاکانی است. ایشان در ویراست ۱۳۸۴ همین کتاب برای نخستین بار با تکیه بر دستنویس‌ها کوشید تا تصحیح

ما چهار دستنویس تاجیکستان، راغب پاشا، امیرخیزی و حمیدیه را همزمان در نظر گرفتیم، ازین میان دستنویس تاجیکستان و خاصه راغب پاشا برای ما اهمیت بیشتری داشتند. با این همه، در برخی موارد صورت صحیح واژه‌ای، حداقل به زعم ما، در این دستنویس‌ها نبود، پس به ناچار آن را از دو دستنویس دیگر به متن آوردیم و کوشیدیم اختلاف‌ها را با دقت در پانویس قید کنیم. بالطبع در ویرایش چنین متونی نباید به دستنویس‌های متأخر و چاپ‌ها اعتماد و استناد کرد، با وجود این برای مقایسه کامل تر چاپ این نامه‌ها را در نظر گرفتیم و در پانویس شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را با متن خود ذکر کردیم. در بحثی که پس ازین خواهد آمد، با درنگ بر برخی اصطلاحات و واژه‌ها صورت صحیح و برخی از وجوه معنایی آن‌ها و خوانش خود از برخی عبارات را توضیح می‌دهیم.

۳-۲ متن مکتوبات

نامه‌ای^۱ از^۲ انشاء^۳ شیخ شهاب‌الدین قلندر علیه‌الرحمه^۴

سلطان وقت، نر^۵ عالم، بیسراک وجود، نخب^۶ روی بساط^۷، کوز^۸ خراسان^۹، بابو حسن قلندر، دام تجریده^{۱۰}، از راه کرم مردان، سلام و صفای بی حد از^{۱۱} عشاق

تازه‌ای از کلیات عبید ارائه کند. با این حال به نظر می‌رسد، حداقل در بخش مورد بحث، تفاوت‌های این دو ویراست بیشتر نتیجه غلط مطبعی باشد تا حاصل تفاوت دستنویس‌ها. ما تنها برای مقایسه و تأثیری که بر یکی از چاپ‌ها گذاشته، برخی از تفاوت‌ها را در پانویس ذکر کردیم.

۱. ت، د در عنوان تنها «مکتوب قلندران» را دارند؛ خ، ا در عنوان تنها «نامه قلندران» را دارند؛ م: «نامه».

۲. ح: «آن»؛ ات، اب، ش: «نامه‌ای از» را ندارند.

۳. ح: «مرحوم» را افزون دارد.

۴. ف، ات، اب، م، ش «علیه‌الرحمه» را ندارند.

۵. ا: «نیر»؛ ف، ات، اب: «تیز». م: پس ازین «علم» را افزون دارد.

۶. ت، خ، د: «بخته»؛ ح: «تحفه»؛ ا: «پخته»؛ ف، ات، اب، ش: «بخیه»؛ م: «تخته». متن مطابق غ.

۷. ح: «زمین»؛ خ، ا «بخته/پخته روی بساط» را بعد از «کوز خراسان» آورده‌اند.

۸. خ: «لوز»؛ ا: «سوز»؛ د، م: «گوز». متن مطابق ت، غ، ح، ش، ف.

۹. د: «خراسانی».

۱۰. خ: «تفریده». ا مطابق متن.

۱۱. غ: «و صفا پیش پر از خ، ا: «و صفا از پیش برآر»؛ ح: «و صفا پیش و پر از»؛ ف، ش: «و صفا پیش از».

متن مطابق ت، د، م.

۱ و مفرد^۲ خود عبدل یزدی^۳ قبول کند^۴. نظرها نگران اوست که^۵ هر صباح، مزید جمعیت او را در پای علم سلطان خراسان تکبیر می‌رود. فقیره را سلام بگوید، بیچارگی^۶ عرضه دارد. اخی درویشان دیوانه رومی^۷ به درویزه^۸ خاطرها^۹ و زیارت مردان مسافر آن سرزمین شد. مراد دیوانگان آن است که تبرکی از^{۱۰} اسرار خاص آن لنگر^{۱۱} بخشش^{۱۲} چرزدان^{۱۳} روانه گردانند^{۱۴}.

دیگر دوش^{۱۵} دو^{۱۶} قلندر از لنگر غایب گشتند. امروز چون^{۱۷} قلندران به اُسُتره کاری و صفای^{۱۸} صورت^{۱۹} مشغول شدند، معلوم شد که مهر^{۲۰} زخم هر دو شکسته

۱. غ، خ، ا، ح، ش، ف «و» را ندارند. متن مطابق ت، د، م.

۲. خ، ا: «مفرد» را ندارند.

۳. د: «عبد ایردی»؛ ات: «عبدل یردی»؛ اب: «عبدل بروی».

۴. ت، م: «فرماید»؛ د: «فرمایید».

۵. غ، خ، ا، ح، ش، ف، ات، اب، م «که» را ندارند.

۶. غ، خ، ح: «بیچاره گی».

۷. خ، ا: «دیوانه رومی» را ندارند.

۸. م: «درویزه»؛ متن مطابق ت، د، غ، خ، ا، ح، ش، ف.

۹. ح: «طرها».

۱۰. م: «جرعه‌دان بابا کچی از» را افزون دارد.

۱۱. د: «از بهر آن».

۱۲. خ، ا: «بخش».

۱۳. ت، د: «مردان»؛ غ، خ، ح، ش: «جزردان»؛ ف: «جزردان»؛ ات، اب: «جز روان». پس ازین ت، د: «او را»؛ ح،

م: «او» را افزون دارند. متن مطابق غ، خ، ا، ف.

۱۴. خ، ا، ح: «گرداند».

۱۵. م: «یک لنگه شاه سر او کند انداخت» را افزون دارد. ت، د این جمله و جمله بعدی را با حذف چند واژه

چنین ضبط کرده‌اند: «دیگر دوش دو قلندر صورت مشغول شدند».

۱۶. م: «وجود» را افزون دارد.

۱۷. ح: «چوز».

۱۸. د «از لنگر غایب گشتند. امروز چون قلندران به اُسُتره کاری و صفای» را ندارد.

۱۹. م: «چار ضربی ریش و ابرو پاک تراش» را افزون دارد.

۲۰. ت: «بهر»؛ د مطابق متن.

بود.^۱ در حال چون^۲ قلندران آن^۳ حال مشاهده کردند به سنت قلندری انگشت کاری^۴ قلندرانه رفت و سینه به طاق فرمودند^۵ و به پای ماچان^۶ فرستاده شد و^۸ بعد از تجرید^۹ از لنگر سفر خواهند کرد. باقی سکه^{۱۰} آن سر حلقه بر مزید^{۱۱} از وقت بایزید، شیئی^{۱۲} الله مردان، صباح الخیر^{۱۳} مساک المبارک و السلام^{۱۴}.

جواب^{۱۴} از انشاء مولانا جلال الدین بن الحسام^{۱۵} الهروی طاب مثنواه^{۱۶}

تحفه و تبرکی که شوریده وقت، عشاق مردان، مفرد جهان^{۱۷}، نر و نخبه^{۱۸}

۱. خ، ا: «است».

۲. در ح «چون» پس از «قلندران» آمده است.

۳. ت، د، م «آن» را ندارند. متن مطابق غ، خ، ا، ف، ش.

۴. اب، ات، ش: «کار». م: پس ازین «و دیگر شب تیرتاب» را افزون دارد.

۵. خ: «فرمودید». ا مطابق متن.

۶. خ، ا «به» را ندارند؛ م: «با». متن مطابق ت، د، ح، ش.

۷. خ، ا: «پای ماچانی».

۸. خ، ا «و» را ندارند.

۹. م: «شاه مورد قبول ساخت» را افزون دارد.

۱۰. غ، ف: «شکسته»؛ خ، ا: «مکه». م: پس ازین «ابدالی که کجگل و کوتک بود» را افزون دارد. و شاید همین اصح باشد. متن مطابق ت، د، ح، ش، م.

۱۱. خ، ا: «آن سر حلقه ورمزید»؛ ف، ش: «آن حلقه بر مزید»؛ م: «آن سر حلقه را بر مزید».

۱۲. خ، ا به «صبح الخیر» پایان می یابند.

۱۳. غ، ف، ش: «صبح الخیر و السلام»؛ ح: «صبح الخیر و السلام»؛ م: «صبح الخیر مساک المبارک و السلام گفت مسافر شد». متن مطابق ت، د.

۱۴. ت، د از کل عنوان فقط «جواب» را دارند؛ م: پس ازین «نامه» را افزون دارد؛ خ، ا در عنوان تنها «جواب نامه قلندران» را دارند. ت: ذیل جواب «قصه گوید» را افزون دارد.

۱۵. ف، م، ش: «حسام».

۱۶. ح: «جواب آن انشا مرحوم جمال الدین بن حسام رحمه الله»؛ ف، م، ش: «طاب مثنواه» را ندارند.

۱۷. خ، ا: «مفرد جهان» را ندارند.

۱۸. ت: «نر و سخته»؛ د: «نر و بخته»؛ خ: «نرو بخته»؛ ا: «نو و پخته»؛ ف، ات، اب، ش: «نر بخیه»؛ م: «نرد تخته». متن مطابق غ، ح.

روزگار^۱ اخی داود ترمذی^۲، دام تفریده^۳، با خاک نشینان آن پای علم در قلم آورده بود از دست ابدال^۴ رومی رسید^۵، خیر مقدم گفته آمد^۶. ای والله مسافران این^۷ سرزمین خواندند^۸ و بر یاد آن نامراد^۹ آپ اوپ ایپ^{۱۰} زدند. تبرکی^{۱۱} که^{۱۲} از اسرار خاص این مزار^{۱۳} در یوزه رفته قلیل و کثیر حصه^{۱۴} کجکول^{۱۵} او بر دست ابدال^{۱۶} رومی روانه شد، شیئی^{۱۷} الله^{۱۸} مردان. فقیره سلامت است، دیگک پالان می کند، لنگر آب می زند، سفره وقف روندگان^{۱۹} کرده است. جهت^{۲۰} آن مفرد^{۲۱} یک^{۲۲} عرق چین و سینه پوش روانه شد، باقی طریل^{۲۳} منهل^{۲۴}

-
۱. خ، ا: «جهان».
 ۲. غ: «داود ترمذی». خ، ا: «داود ترمذی».
 ۳. ت، د: «دام توفیقه»؛ خ: «داد تجریده»؛ ا: «دام تجریده»؛ ات، اب: «تفرید».
 ۴. ت، د، ح، م: «قلندر».
 ۵. خ، ا: «برسید».
 ۶. خ، ا: «آمد» را ندارند.
 ۷. ف، ش: «آن».
 ۸. خ: «خواندید»؛ ا مطابق متن.
 ۹. ح: «نامردان».
 ۱۰. د: «آب، ایپ»؛ خ، ا: «هاپ، هوپ، هیپ»؛ ح، م: «آب، ایب، اوب»؛ ف، ش: «اوپ، اوپ، ایپ».
 ۱۱. ت، د «که» را ندارند.
 ۱۲. خ، ا: «لنگر».
 ۱۳. ح، د، ا: «کجکول».
 ۱۴. خ، ا: «دیوانه».
 ۱۵. ت، د: «از کرم» را افزون دارند.
 ۱۶. ش: «روندان».
 ۱۷. خ، ا پیش از جهت «دیگر» را اضافه دارند.
 ۱۸. ف: «صفر»؛ ش: «سفره».
 ۱۹. ت، د «یک» را ندارند؛ ف، ش: «دیگک».
 ۲۰. خ در اصل «طریل»، کاتب بعدتر «ر» را به «و» بدل کرده است. ا، م: «طویل»؛ ات، اب، ش: «طریق». متن مطابق ت، د، غ، ح، ف.
 ۲۱. ت، د، غ، ح، ش، ف، م، ات، اب: «متأهل»؛ متن مطابق خ، ا. ا در برابر آن علامت پرسش گذاشته است.

بر^۱ زله بند^۲. شرف^۳ شیرازی بر خادم بابو دست رانده، بی گفت این سر حلقه از این آستانه
سجود پس^۵ دیواری کرده، صحبت اختیار کرده^۶ شنیدم که با عشاق حاجی صالح ورداشت
کرده^۷ از انبانچه های تکیه نشینان سلاح پاره ها^۸ برده^۹ به آن^۱ سرزمین آمد. اگر در آن
کوشانه^{۱۱} سر در کند ماجرا کرده^{۱۲} سنگ ملامت در گردنش نهند^{۱۳} و زنگ^{۱۴} و طوق قطب
عالم بابا حیدر زاوه ای^{۱۵} از وی^{۱۶} باز گیرند. صفای مردان، دیگ پالان^{۱۷}، سفره گردان^{۱۸}،
جمعیت بر^{۱۹} مزید به حق^{۲۰} بایزید^{۲۱}. والسلام^{۲۲}.

۱. غ: «بز».
۲. ت «بند» را ندارد. د مطابق متن.
۳. خ، ا: «حسن».
۴. د: «رانده بی بی گفت»؛ خ، ا: «رانده بی گفت».
۵. ا: «سپس». خ متن مطابق.
۶. ت، د: «کرد».
۷. غ، خ، ا، ح، ش، ف، ات، اب: «صحبت اختیار کرده شنیدم که با عشاق حاجی صالح ورداشت کرده» را ندارند. متن مطابق ت، د، م.
۸. ح: «ها» را ندارد.
۹. ا: «بوده».
۱۰. ح: «با آن»؛ ش: «بدان».
۱۱. خ، ا: «کاشانه».
۱۲. ت، د «سلاح پاره ها برده به آن سرزمین آمد. اگر در آن کوشانه سر در کند ماجرا کرده» را ندارند.
۱۳. ت، د «نهند» را ندارند.
۱۴. اب «زنگ» را ندارد.
۱۵. د، ف، ا: «حیدرزاده». ت مطابق متن.
۱۶. ح، م: «او».
۱۷. ت، د: پس ازین «و» را افزون دارند.
۱۸. ف: «کردن»؛ ا: «سفره کرد آن»؛ ات، اب: «سفر کردن».
۱۹. خ، ا: «ور».
۲۰. ت، د، م: «حرمت»؛ خ، ا: «از وقت».
۲۱. م: پس ازین «هر ابدالی که دم از بدلا می زند این گروه ابدالان را نظر پاک نکنند واپس ایشان و راه رویش آن ها یوفی بزیم» را افزون دارد.
۲۲. ت، د: «والسلام» را ندارند.

نامه از انشاء شیخ جلالی قلندر سلمه الله تعالی

سلامی چون صباح قلندران اوباش با برگ و نوا و پیامی چون شام حیدریان قلاش با قلیه و حلوا، و دعایی چون دیگ پالان مجردان، چرب و شیرین و ثنایی چون آپ اوپ پاک بازان چین در چین و خدمتی چون طوق و نمد حیدری خوشبوی و با صفا، و مدحتی چون سر دستی و سر دوستی لقمان با هوا، به خدمت آن نر طریقت و بیسراک حقیقت، زنده دل جمع سحری، محمد حیدری. تبلیغ می افتد و نموده می شود که تا از آن کوز مفرد جدا شده ام، دست حیرت چون پرچم بر سر مانده و دل چون فراشه گشته و سرپایی صبر دریده و گلیم طاقت چاک شده، تا زمانه طریل و روزگار زغل بر غم ما گلبانگ پس دیواری می زند و سیوی هجران بر ملامت دوزی آن دوست در پای ماچان فراق بر خاطر ما می بندد. ملتمس آنک آن کوتک دار روشن ضمیر که سر شمع آفتاب تحیر آستان است از دمدمه طبل سحری به دست عشاقان صبا که سبزی جرعه ایشان شکننده ناموس کلبه عطارست چیزی فرستد تا در شکرانه آن قلقل قلیه و جکجک سر شیخی کجلولهای مسافران صباحی زده بر کرده آید و بر سبلی مدعی گلبانگ خلیلی کوفته شود. والسلام.

۳-۳ سبک مکتوبات و بحثی در لوتر قلندری

این آثار هر یک سبکی متفاوت دارند. با وجود این، واژگان و تعبیر مشترک میان آن دو نامه ای که به عید خوانده اند و برخی نامه های دیگر بسیار روشن است. حتی شفیهی کدکنی (۱۳۸۶: ۳۷۳)، که در جایی از قلندریه در تاریخ نامه های آمده در کلیات عیید زاکانی را بر ساخته او دانسته است، خواننده را در باز نشر این دو نامه چند باری به «فرهنگ پایان کتاب» ارجاع داده است (همان: حاشیه ۳۷۴). این خود نشانه ای از این می تواند بود که این نامه ها حداقل در لفظ و مفاهیم یکسان اند و تفاوت ماهوی ندارند.

در نگاهی دقیق تر می توان گفت سه نامه آمده در جنگ کتابخانه لالا اسماعیل^۱ و دو نامه آمده در کلیات عیید سبکی بسیار مشابه دارند و نامه «شیخ جلالی قلندر» بسیار به دو نامه دیگر آمده در کلیات عیید شباهت دارد. این نامه ها مفاهیم و به تبع آن واژه هایی

۱. در قلندریه در تاریخ دو نامه را ذیل شماره ۵۴ و یک نامه را ذیل شماره ۵۵ منتشر کرده اند (شفیهی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۶۹-۳۷۲).

محدود و البته پرتکرار دارند. با دقت در همین شباهت‌ها می‌توان دربارهٔ ضبط برخی از واژه‌ها داوری کرد. برای نمونه بر مردی و مردانگی - خاصه در آغاز هر نامه - تأکید بسیار شده است. در آغاز این سه نامه و در آغاز نامه‌های جنگ لالا اسماعیل بدون استثنا بر «نر» بودن مخاطب نامه تأکید شده است، و ازین رهگذر واژه‌هایی مرتبط همچون «مردانگی»، «مردی»، «گرد»، «بیسراک [=شتر نر]» و ... در این نامه‌ها با بسامد بالا آمده است. با دقت در همین نکته ساده روشن می‌شود که «نیر» آمده در چاپ افشار و «تیز» آمده در چاپ فرته از نامه شهاب‌الدین قلندر هر دو گشته «نر» هستند.

از نظر زبانی نیز باید به زوج‌های آوایی و موازنه در این نامه‌ها توجه داشت. ابتدای نامه شهاب‌الدین قلندر در چاپ محبوب نسبت به دستنویس‌های دیگر «علم» را افزون دارد: «نر علم عالم». هم‌آوایی و جناس «علم» و «عالم» در گام نخست این وسوسه را ایجاد می‌کند که باید «علم» را در متن نگه داشت، اما باید توجه داشت که در این نامه‌ها برخلاف سجع و موازنه به جناس کمتر توجه داشته‌اند، در دیگر دستنویس‌ها نیز «علم» نیامده است^۱، پس در مجموع می‌توان حکم به الحاقی بودن «علم» در این نامه داد.

نمونهٔ دیگر را می‌توان در انتهای نامهٔ شیخ شهاب‌الدین قلندر در چاپ محبوب نشان داد: «باقی سکهٔ ابدالی که کجگل و کوتک بود آن سر حلقه را بر مزید از وقت بایزید» بحث بر سر نیمهٔ دوم عبارت است. در دستنویس تاجیکستان، راغب پاشا و حمیدیه این بخش چنین ضبط شده است: «آن سر حلقه بر مزید»، در دستنویس امیرخیزی چنین: «آن سر حلقه ورمزید» و در چاپ فرته و شفیع کدکنی چنین است: «آن حلقه بر مزید». با توجه به ساخت آوایی این عبارت، و مقایسهٔ آن با موارد دیگر (همان: ۴۰۰)، باید گفت بدون تردید «را» زائد است. پس صورت صحیح این لخت یکی ازین دو صورت است: «آن سر حلقه بر مزید»/یا «آن حلقه بر مزید». باید گفت از نظر آوایی ضبط دوم مرجح است، اما با توجه به این که در نامهٔ دوم «سر حلقه» آمده است و این ترکیب در دستنویس‌های کهن

۱. در این نامه‌ها معمولاً هر لخت که در ابتدای نامه در وصف مخاطب نامه آمده، بیش از دو واژه ندارد، لخت‌هایی که دارای سه واژه هستند اندک هستند. البته این قاعده‌ای عام نیست و در همین نامه‌ها نمونه‌هایی نقض همچون «نخبهٔ روی بساط» و «نر و نخبهٔ روزگار» نیز دیده می‌شوند. اما در کل می‌توان با احتیاط بسیار این نکته را نیز در تصحیح این نامه‌ها در نظر داشت.

هم آمده است، آن را حفظ کردیم.

ما کوشیدیم تا بحث دربارهٔ مکتوب قلندران را گامی به پیش ببریم، پس دو دسته از واژگان را از دایرهٔ پژوهش خود بیرون گذاشتیم: لغات و اصطلاحاتی همانند پای‌ماچان، زله‌بند^۱، سینه‌پوش و... که در متون و حتی برخی از فرهنگ‌ها به تکرار آمده‌اند و دستهٔ دیگر نظیر ترتاب^۲، زغل^۳ و... که دربارهٔ آن‌ها به هیچ نکتهٔ روشنی نرسیدیم.

۳-۳-۱ انگشت کاری

شفیعی کدکنی (۱۳۸۶: ۴۹۳) «انگشت‌کار[ی] قلندران» را «تفحص کردن» و «انگشت کاری کردن» را «تفحص و جستجو و تحقیق» معنی کرده‌اند. این معنی البته با عبارت آمده در یکی از نامه‌های لالا اسماعیل تطابق دارد: «همه عرب و عجم را انگشت کاری کردم ازو زغل و دغل تر نیافتم.» (همان: ۳۷۲). چند شاهد دیگر نیز دیده‌ایم که وجوه دیگری از این اصطلاح را روشن می‌کنند. در دیوان بدر شیروانی (متوفی ۸۵۴ ق) آمده:

نی چو این بشنید رو در چنگ کرد از روی جنگ ز دز غیرت دست در گیسویش که ای بی‌ننگ و عار
یک زمان گر می‌نشانندت به پیش خود ولی صد رهت انگشت کاری می‌کنند ای شرمسار

(بدر شیروانی، ۱۹۸۵: ۳۴)

در کلیات نظام قاری (زنده در حدود ۸۶۶ ق) در تعریف دستار آمده: «اجناس آن چون عقود آن بی‌شمار [...]، خواجهٔ خودنما آن را هفتاد نوبت ببندد و باز گشاید و از سر گیرد و

۱. هرچند در این نامه‌ها «زله‌بند» در معنایی منفی به کار نرفته، اما دست کم از سدهٔ هشتم شواهدی بر جای مانده که نشان از معنای منفی این واژه در آن روزگار دارد. در «صد پند» آمده: «مردم بسیار گوی و سخن چین و سفله و مطربان ناخوش‌آواز و زله‌بند که ترانه‌های مکرر گویند در مجلس نگذارید.» (عبید زاکانی، ۱۹۹۹: ۳۲۲؛ ن.ک: ابن‌یمین، ۱۳۴۴: ۴۳۸؛ سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۷۰؛ ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۳: ۸۵۷)

۲. هرچند ترتاب در پانوشته آمده است. آیا این واژه ارتباطی با «ارتاب» عربی به معنای «شک و تردید» پیدا کردن که در قرآن هم آمده است (بقره: ۲۸۲) دارد؟

۳. زغل را «از دشنام‌های قلندریه» دانسته‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۰۲). آیا ممکن است این با کارکرد آن در عربی به معنای «نپهره» (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، بخش ۱: ۳۰۱) و ناسره و مغشوش مرتبط باشد؟

باری که پسندش افتد به زانو در آید و بر سر پا نهد و عقود آن را کلیک انگشت کاری کند و بر سر نهد. (نظام قاری، ۱۳۹۱: ۳۸۷). و همو در «کتاب مخیل نامه در جنگ صوف و کمخا» از قول «پهلوان پنبه» گفته است:

مرا چون در آجیده میلک نهند به بخت من انگشت کاری کنند (همان: ۲۱۷)
میر تقی الدین کاشانی (زنده تا ۱۰۱۶ق) نیز این بیت را از مولانا فهمی در خلاصه/الشعار آورده است:

روز گارش همچو نی انگشت کاری می کند او ز خجلت دست بر سر مانده مانند ذباب
(تقی الدین کاشی، ۱۳۸۴: ۳۰۱)

از مجموع شواهد می توان گفت که اساس این اصطلاح از انگشت بسودن بر دستار، نی و... حاصل شده است و چون این با دقت همراه بوده است، آن را به معنای به دقت در چیزی/کاری نگریستن و... به کار برده اند، اما این به دقت بسودن گویا رفته رفته نوعی گوش مالی دادن را نیز متبادر می کرده است. ازین رو شاید بتوان انگشت کاری در بیت بدر شیروانی و همه شاهد های بعدی را، حتی آن چه در مکتوب شهاب الدین قلندر آمده، معادل گوش مالی دادن و تأدیب کردن دانست.

۳-۳-۲ طریل

شفیعی کدکنی هر چند در متن نامه حسام هروی «طریق» را آورده است، اما در «واژه نامه زبان قلندری» بدون هیچ توضیحی «تریل» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۹۷) و «طویل» (همان: ۵۰۶) را مدخل کرده است. به گمان ما «طریق»، «طویل» و... همه صورت های تغییر یافته «طریل» هستند.^۱ چرا که این واژه جز دستنویس های مورد استفاده ما، مکرر با همین ضبط در مقالات شمس آمده است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۱۵، ۲۱۶، ۳۰۵؛ همان: ج ۲: ۲۳۱). موحد، مصحح مقالات شمس، آن را «دون و فرومایه» معنی کرده است و از «حاشیه منقول از خط مولانا» در تعریف آن آورده که «الذی تکره مجالسته و تأنف منه بحقارته فی

۱. «طویل» آمده در «واژه نامه زبان قلندری» برگرفته ازین عبارت «قلندریه آذری طوسی» است: «و ازین جمله شرایط و ارکان این طریق [قلندری] که پیش مردمان نهاده اند، اگر بی خبر باشد و ملازمت ننماید طویل باشد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۰۹). پرواضح است که با «طویل» این جمله معنایی ندارد و «طریل» درست است. در چاپ ایشان از نامه های جنگ لالا اسماعیل «تریل» در متن آمده است. (همان: ۳۷۱)

اعین الناس» (همان: ۴۱۲) و همین صحیح است.^۱

۳-۳-۳ دیگ پالان

این اصطلاح جز در نامه‌های مورد بحث ما در نامه‌های جنگ لالا اسماعیل (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲)، «الرساله القلندریه» احمد سمنانی (همان: ۳۹۹)، «قلندریه آذری طوسی» (همان: ۴۰۹) و دیوان/سراری (همان: ۴۶۴) آمده است: رقیبان را به گاه سبزه بر سفره صلابی زن خران را بی‌علف مگذار و فکر دیگ^۲ پالان کن شفیی کدکنی (همان: ۵۰۱) «دیگ پالان» را «دعایی در حق لنگر» و «دیگ پالان کردن» را «کنایه از طعام خوردن و احتمالاً غذای سیری خوردن» معنی کرده است. در دیوان شمس در وصف «آفرینش عالم» آمده: به برج آتش فرمود، دیگ پالان کن برای پختن خامی چو دیگدان داری (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۸۶)

با توجه به مجموع شواهد می‌توان گفت دیگ پالان کردن، آماده کردن دیگ برای پخت غذا بوده است.^۳

۳-۳-۴ سجود پس دیواری/گلبانگ پس دیواری

جز نامه‌هایی که در بالا آمدند، در دو نامه جنگ لالا اسماعیل اصطلاح «سجود پس دیواری» آمده است:

۱. با وجود این از یک جمله مقالات شمس برمی‌آید که گویی این واژه نیز همچون رند و برخی دیگر از مشابهنش در مواردی بار معنایی مثبت هم داشته است. آن جمله این است: «صد طریل را خدمت باید کردن تا به آن یک طریل برسی.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۱۶).

۲. البته در این جا و در چند مورد دیگر در این کتاب «دیگ» آمده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۶۹، ۳۷۰، ۴۰۹).

۳. بیٹی در دیوان امیرشاهی سیزواری (متوفی ۸۵۷ ق) آمده است که ازین منظر قابل توجه است:

چو عیسی به قرصی بساز از فلک که خر باشی ار دیگ پالان خوری

(امیرشاهی سیزواری، ۱۳۴۸: ۹۹)

شاعر در این جا پالان را به معنای «جل» در نظر گرفته، اما ظاهراً به «دیگ پالان» نیز توجه داشته است.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۷۹

«یوسف عراقی [...] ناموس سکه و صورت این طایفه را به باد داده، چه علامات سجود پس دیواری از وی مشاهده رفته بود.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۷۰)

«شمس مکرانی [...] از سنگ احداث ترسید. سجود پس دیواری کرد.» (همان: ۳۷۲)

در دیوان سلمان ساوجی نیز سه بیت آمده است که می‌تواند دستگیر ما در این بحث باشد:

از شرم رای روشن او هر شب آفتاب چون سایه سجده‌ای پس دیوار می‌کند
(سلمان ساوجی، ۱۳۸۹: ۸۳)

در جمال و رخ او ای مه و مهرار نگرید هر دو چون سایه سجودی پس دیوار کنید
(همان: ۳۴۷)

سلمان چو آفتاب به کویش برآ چرا چون سایه سجده پس دیوار می‌کنی
(همان: ۴۱۶)

در نامه جلالی قلندر آمده: «روزگار زغل بر غم ما گلبانگک پس دیواری می‌زند.» گلبانگک قلندران که معنایی روشن دارد. ایشان «چون به وجد می‌آمدند و نیز در حین معرکه گیری نعره‌ای می‌کشیدند و همراه آن پاره‌ای عبارت‌ها و یا کلمه‌هایی را بر زبان می‌آوردند که مفهوم و معنایی روشن برای دیگران نداشت مانند آپ و اوپ و ایپ [...] و این کار را گلبانگک می‌نامیدند.» (باباحاجی عبدالرحیم، ۱۳۹۵، مقدمه مصحح: ۸۷ و نیز شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۰۹).

اما «پس دیواری» در این جا و در «سجود پس دیواری» به چه معناست؟ شفیعی کدکنی «سجود پس دیواری» را با قید «ظ: ظن» «پنهان شدن یا کاری پنهانی کردن» معنی کرده است. (همان: ۵۰۳)

به نظر می‌رسد از مجموع شاهدها بتوان پس دیواری را در این اصطلاح به تظاهر و ریا کاری کردن معنی کرد و «سجود پس دیواری» را به مکر تسلیم شدن و کرنش کردن از روی ریا دانست. این اصطلاح در شاهدهای آمده از سلمان ساوجی قدری تفاوت معنایی دارد. ظاهراً در آن جا باید «سجود پس دیواری» را تسلیم شدن و کرنش کردن همراه با خجالت تعبیر کرد. «گلبانگک پس دیواری» در این عبارت را نیز شاید بتوان همراهی به سخره و از روی ریا دانست.

۳-۳-۵ سفره گردان

«سفره گردان» در نامه‌ای از جنگ لالاسماعیل (همان: ۳۷۰) و نامه حسام هروی همراه «دیگ پالان» آمده است. و در این صورت دعایی بوده نزدیک به «سفره تون پربرکت» که امروز به کار می‌رود. این واژه در دیوان ابن‌یمین (متوفی ۷۴۶ق) نیز آمده:
سفره گردان کن اگر نام نکو می‌طلبی
که به این نام ز اعیان جهان درگذری
(ابن یمین، ۱۳۴۴: ۵۳۶)

«سفره گردان» در این بیت نیز معنای نزدیک به «سفره انداختن» داشته است که با همین اصطلاح لااقل از سده هفتم - بنا بر «فتوت‌نامه نجم‌الدین زرکوب» (رسائل جوانمردان، ۱۳۵۲: ۲۰۷) - در نظام خانقاهی رواج داشته است.

۳-۳-۶ فقیره

شفیعی کدکنی در تعلیقات *اسرارالتوحید* نوشته که فقیره «خطابی بوده که به زنان صوفی یا همسران صوفیان می‌کرده‌اند و در مکاتبات قلندران رواج بسیار دارد.» (محمدبن منور، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۴۳). در تأیید نوشته ایشان می‌توان از «فتوت‌نامه» منسوب به شهاب‌الدین سهروردی یاد کرد. در این رساله حکایت پیری با همسرش رفته است و در آن بارها زن «فقیره» خوانده شده (رسائل جوانمردان، ۱۳۵۲: ۱۳۵-۱۴۰؛ ن.ک: محمدبن منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۳۷).

از تأمل در نامه‌های مورد بحث ما و نامه‌های جنگ لالاسماعیل نکته‌ای به چشم می‌آید؛ در این نامه‌های اخیر آمده: «ازین جانب، فقیره، صغری، به سلامت است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۶۹)، یا «فقیره صغری سجود آورده سلام می‌رساند» (همان: ۳۷۲). ذکر سلام رساندن «فقیره» و خاصه «صغری» در این نامه‌ها نشان می‌دهد که مخاطب نامه به‌خوبی اهل منزل را می‌شناخته. در همان حکایت سهروردی نیز مریدی همسر مرشد و پیرش را در خانه وی می‌بیند و به وی دل می‌بازد. آیا می‌توان نتیجه گرفت که قلندران در اندرونی یکدیگر رفت و آمد و با اهل منزل گفتگو داشته‌اند؟^۱ حال آن‌که برخی از طبقات در

۱. احتمالاً عید (۱۹۹۹: ۳۳۰) با توجه به همین زمینه در «تعریفات» «الفقیره» را «آن‌که غریبان را خواهد» معرفی کرده است.

سده‌های بعد حتی تا امروز نیز صحبت درباره اهل منزل را قبیح می‌دانند، تا چه برسد به دیدار با ایشان^۱.

۳-۳-۷ کوز

در نامه شهاب‌الدین قلندر واژه‌های آمده که آن را به صورت‌های «کوز»، «لوز» و «سوز» ضبط کرده‌اند، اما کدام یک از این‌ها صورت اصیل واژه است؟ در آن نامه پس از این، «خراسان» آمده است: «کوز خراسان». در نامه جلالی قلندر «کوز مفرد» و در نامه‌ای از جنگ لالا اسماعیل «کوز عالم» (همان: ۳۷۱) نیز آمده است.

با توجه به صراحت دستنویس راغب‌پاشا و حمیدیه بر ضبط «کوز» و تکرار آن در دو شاهد دیگر با همین ضبط به احتمال بسیار باید «کوز» را صحیح دانست. در معنی این واژه نیز به طور کلی می‌توان گفت در «ستایش» مخاطب نامه به کار رفته است (همان: ۵۰۸)، اما معنی دقیق این واژه و ریشه آن چیست؟ آیا آن با خمیدگی پشت پیران ارتباط داشته و «کوز» را به نشانه پیری و بزرگی به قلندران بزرگ‌تر خطاب می‌کرده‌اند؟

۳-۳-۸ منهل

در نامه حسام هروی آمده است:

«باقی طریل منهل بر زگه‌بند. شرف شیرازی بر خادم بابودست رانده، بی‌گفت این سرحلقه از این آستانه سجود پس دیواری کرده، صحبت اختیار کرده...»
شاید مبهم‌ترین عبارت مکتوبات قلندران همین عبارت و مبهم‌ترین واژه این عبارت «منهل» باشد. صورتی نزدیک به این عبارت در جنگ لالا اسماعیل نیز آمده است: «دیگر معلوم آن نر عالم باشد که آن بز بز قدم تریل زگه‌بند منهل شمس مکرانی که چندین گاه با او ورداشت کردم و سر و ریشش تراشیدم [...] آن نامرد با فخر مراغی لسان راند.» (همان:

۱. در سفرنامه فرهاد میرزا (۱۳۶۶: ۲۹۲) آمده است که «گورناطور بادکوبه» احوال شاهزاده خانم را پرسید. گفت: «من عادت مشرق‌زمین را می‌دانم که نباید احوال عیال کسی را پرسید، چون شما به من التفات دارید، از آن جهت گستاخی می‌کنم که انشاءالله کسالتی نداشته باشند.» «گورناطور» لفظی است روسی به معنی حاکم (همان: «معنی بعضی لغات»: ۳۹۶).

۳۷۲-۳۷۱). در عبارت نخست بین «زگه‌بند» و «شرف شیرازی» در چاپ محجوب و شفیع کدکنی هیچ فاصله‌ای نیست. یعنی «زگه‌بند» را مضاف به «شرف شیرازی» دانسته‌اند. در عبارت دوم نیز در چاپ شفیع کدکنی بین «منهل» و «شمس مکرانی» فاصله‌ای نیست. اگر این جمله‌ها را به این سیاق بخوانیم، این دو عبارت مغشوش می‌شود خاصه هر دو جمله بعد از «زگه‌بند» و «منهل» که بی‌نهاد و به تبع آن بی‌معنی می‌مانند. به نظر می‌رسد عبارت نخست پس از «زگه‌بند» و عبارت دوم پس از «منهل» پایان یافته‌اند. این عبارت‌ها را می‌توان دعایی مشابه دیگر عبارات دعایی این نامه‌ها دانست. با این فرض جمله بعدی در نامه نخست با «شرف شیرازی» و در نامه دوم با «شمس مکرانی» آغاز می‌شود که نهاد این دو جمله نیز همین دو نام هستند. اما این دو عبارت دعایی نیز خالی از ابهام نیستند. در قلندریه در تاریخ عبارت نخست بدین صورت «باقی طریق متأهل بر زگه‌بند» (همان: ۳۷۴) و عبارت آمده در مکتوب جنگ لالا اسماعیل، همان‌طور که گذشت، بدین صورت ضبط شده است: «بزبز قدم تریل زگه‌بند منهل». به گمان ما عبارت دوم، فارغ از تحریف و جابه‌جایی یک دو واژه، صورتی دیگر از عبارت نخست است. شفیع کدکنی حدس زده «بزبز قدم تریل» نوعی «دشنام» باشد (همان: ۴۹۴). وی درباره «متأهل» و «طریق متأهل»! (همان: ۵۱۰) و «منهل» (همان: ۵۱۱) توضیحی نیاورده است.

همان‌طور که گذشت، «طریق» در جمله نخست، گشته «طریل» است. به احتمال بسیار «منهل» و «متأهل» صورت‌های متفاوت یک واژه هستند. حتی می‌توان صورت‌های دیگر همچون مناهل و ... را نیز به این دو افزود. منهل به معنای «آبخور» است و مناهل جمع آن. اما کدام یک از این‌ها در این دو عبارت اصل است؟ تنها با تکیه بر شباهت آوایی با واژه قبلی یعنی «طریل» در عبارت نخست و تکرار آن در دستنویس امیرخیزی و در همین عبارت جنگ لالا اسماعیل، می‌توان «منهل» را صورت صحیح دانست، اما معنی دقیق این واژه و این دو عبارت دعایی چیست؟ در فرهنگ نفیسی منهل را به معنای «مرد در نهایت سخاوت» (نفیسی، بی‌تا، ج ۵: ۳۵۶۴) آورده‌اند. آیا در این نامه‌ها نیز همین را در نظر داشته‌اند؟

۳-۳-۹ نخبه

بنا بر ضبط مقاله حاضر، در آغاز نامه شهاب‌الدین قلندر به «نخبه روی بساط» و در آغاز

نامه حسام‌الدین هروی، «نر و نخبه روزگار» آمده است. «نخبه» واژه کلیدی‌ای بود که ما بر اساس آن از میان صورت‌های متفاوت این دو لغت، ضبط حاضر را درست دانستیم. ضبط‌های گوناگون را در پانوش نشان داده‌ایم. از آن میان ضبط استادان محبوب و شفیع کدکنی را برای مقایسه ذکر می‌کنیم: در چاپ محبوب «تخته روی بساط» و «نرد تخته روزگار» و در چاپ شفیع کدکنی «بخیه روی بساط» و «نر بخیه روزگار» آمده است.

در این جا نه «تخته» و نه «بخیه» هیچ کدام وجهی ندارند و صورت صحیح آن واژه، به گمان ما، «نخبه» است؛ چرا که «نخبه» هر چیز را روی بساط می‌گذارند نه «تخته» و «بخیه» آن را، ضبطی که دستنویس راغب‌پاشا نیز آن را تأیید می‌کند. در لغت دیگر نیز با توجه به آنچه در آغاز مقاله گذشت، «نر» صحیح است. تکرار حرف «ن» در آغاز نر و نخبه و ایجاد هم‌آوایی نیز تأکیدی دیگر بر این ضبط است.

۴- نتیجه‌گیری

قلندران یکی از تأثیرگذارترین طبقات در ایران بودند که هنوز تأثیرشان در فرهنگ ایران دیده می‌شود. از ایشان آثار اندک و بعضاً مبهمی به جای مانده است. گروه‌های مختلفی از قلندران این آثار را در دوره‌های متفاوت و در جغرافیایی گسترده نوشته‌اند به همین دلیل این آثار از نظر سبکی متفاوت‌اند. مبهم‌ترین آثار بازمانده از قلندران نامه‌های ایشان است. دلیل این ابهام به دو چیز راجع است: نخست استفاده از لوتر خاص قلندری و دوم ناآشنایی کاتبان بعدی با این زبان خاص و تحریف و تصحیف این نامه‌ها. تا پیش از این، پنج نامه، که از نظر سبکی بسیار شبیه‌اند، شناسایی شده بود: دو نامه در کلیات عبید زاکانی و سه نامه در جنگ لالا اسماعیل. حال آن دو نامه آمده در کلیات عبید همراه با نامه سومی در دستنویسی از کتابخانه راغب‌پاشا یافت شده است. می‌توان با بهره‌گیری از دستنویس و نامه تازه آن، و با کمک دستنویس‌ها، چاپ‌ها و منابع دیگر برخی از واژگان، اصطلاحات و عبارات این نامه‌ها را تصحیح و بهتر درک کرد. و با انتشار این نامه سوم به مکتوبات کم‌حجم اما غنی قلندران افزود.

فهرست منابع

- ابن بزاز اردبیلی (۱۳۷۳). *صفوه‌الصفاء*، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ اول، تبریز: ناشر مصحح.
- ابن‌یمین فریومدی (۱۳۴۴). *دیوان*، به تصحیح و اهتمام حسینعلی باستانی‌راد، چاپ اول، تهران: کتابخانه سنایی.
- امیرشاهی سبزواری (۱۳۴۸). *دیوان*، به تصحیح و حواشی و مقدمه سعید حمیدیان، چاپ اول، تهران: ابن سینا.
- باباحاجی عبدالرحیم (۱۳۹۵). *آداب‌الطریق*، تصحیح، تحقیق و توضیح مهراں افشاری، چاپ اول، تهران: چشمه.
- بادی، حمد بن حسین (۱۳۹۸). *الملخص فی اللغة*، تصحیح و تحقیق غلامرضا دادخواه و عباس گودرزنیا، تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- بیهقی، احمدبن علی (۱۳۷۵). *تاج‌المصادر* (ج ۲)، به تصحیح و تحشیه و تعلیق هادی عالم‌زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بدر شیروانی (۱۹۸۵). *دیوان*، تهیه‌کننده متن برای چاپ، مقدمه و فهرس ابوالفضل هاشم‌اوغلی رحیموف، چاپ اول، مسکو: اداره انتشارات دانش.
- براون، ادوارد (۱۳۳۹). *تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی، ج ۳)*، ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت، چاپ دوم، تهران: کتابخانه ابن سینا.
- بلوکباشی، علی (۱۳۷۹). «زبان‌های رمزی در ایران»، در *یادنامه دکتر احمد تفضلی*، به کوشش علی اشرف صادقی، چاپ اول، سخن: تهران.
- پیرزاده، محمدعلی (۱۳۴۳). *سفرنامه حاجی پیرزاده (ج ۲)*، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
- تقی‌الدین کاشی (۱۳۸۴). *خلاصه‌الاشعار و زبده‌الافکار (کاشان)*، به کوشش عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری کهنمویی، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.
- حافظ (۱۳۸۷). *گزیده غزلیات حافظ (نسخه ۱۰۵ ق)*، مقدمه و شرح امریزدان علیمردان و ظاهر احراری، چاپ اول، تهران: فرهنگستان هنر.
- حسینی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۲). *فهرست نسخه‌های خطی فارسی در کتابخانه راغب پاشا*، چاپ اول، قم: مجمع ذخایر اسلامی.
- حقیقی، فرزاد (۱۴۰۰). «بررسی انتساب چند اثر به عبید زاکانی»، *کاوش‌نامه*، سال ۲۲، شماره ۵۰، صص ۱۴۹-۱۷۸.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۸۵

دانش پژوه، محمد تقی و بهاء‌الدین علمی انواری (۱۳۵۵). فهرست کتاب‌های خطی کتابخانه مجلس سنالاج (۱)، چاپ اول، تهران: مجلس شورا.

رسایل جوانمردان (مشمول بر هفت فتوت‌نامه) (۱۳۵۲). با تصحیحات و مقدمه مرتضی صراف، چاپ اول، تهران: انستیتوی فرانسه.

زوزنی، حسین بن احمد (۱۳۴۵). کتاب‌المصادر (ج ۲)، به کوشش تقی بینش، مشهد: کتابفروشی باستان.

سلیمان ساوجی (۱۳۸۹). کلیات، مقدمه و تصحیح عباسعلی وفاپی، چاپ ۲، تهران: سخن. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). قلندریه در تاریخ: دگردیسی‌های یک ایدئولوژی، چاپ ۱، تهران: سخن.

شمس تبریزی (۱۳۹۱). مقالات شمس (ج ۱ و ۲). تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ ۴، تهران: خوارزمی.

عبید زاکانی (۱۹۹۱). آثار. با تصحیح و مقدمه جابلقا دادعلیشایف، زیر نظر اصغر جانفدا، اعلاخان افصح‌زاد، چاپ اول، دوشنبه: نشریات دانش، آکادمی علوم جمهوری شوروی تاجیکستان انستیتوی شرقشناسی.

_____ (۱۳۳۶). کلیات عبید زاکانی، مقابله با نسخه مصحح استاد فقیه عباس اقبال و چند نسخه دیگر، به اهتمام پرویز اتابکی، تهران: زوار.

_____ (۱۳۴۳). کلیات عبید زاکانی، مقابله با نسخه مصحح عباس اقبال و چند نسخه دیگر پرویز اتابکی، چاپ دوم، تهران: زوار.

_____ (۱۹۹۹). کلیات عبید زاکانی، به کوشش محمدجعفر محجوب، زیر نظر احسان یارشاطر، چاپ اول، نیویورک: Bibliotheca Persica Press.

_____ (۱۳۸۴). کلیات. تصحیح و تحقیق و شرح و ترجمه حکایات عربی پرویز اتابکی، چاپ ۴، تهران: زوار.

_____ (۱۳۰۳ق). منتخب لطایف مولانا نظام‌الدین عبید زاکانی، با مقدمه فرته. چاپ اول، استانبول: مطبعة ابوالضیاء توفیق‌بگ.

_____ (۱۳۵۱). «منتخباتی از آثار عبید زاکانی»، به کوشش ایرج افشار، در فرهنگ ایران زمین، ج ۱۸، صص ۱-۸۵.

فرهاد میرزا (۱۳۶۶). سفرنامه فرهاد میرزا، به تصحیح و تحشیه غلامرضا طباطبایی، چاپ اول، تهران: علمی.

- کیا، صادق. (۱۳۴۰). *راهنمای گردآوری گویش‌ها*. تهران: انتشارات اداره فرهنگ عامه.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه*، ترجمه مهرآفاق بایوردی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدبن منور (۱۳۶۷). *اسرارالتوحید* (ج ۱ و ۲). مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: آگاه.
- مرتضی زبیدی، محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس* (ج ۳ قسم ۱)، در اسه و تحقیق علی شیری، طبعه الاولی. بیروت: دارالفکر.
- مولوی (۱۳۷۸). *کلیات شمس یا دیوان کبیر* (ج ۶)، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- نظام قاری (۱۳۹۱). *کلیات*، تحقیق و توضیح رحیم طاهر، چاپ اول، تهران: کتابخانه مجلس شورا - سفیر اردهال.
- نقیسی، علی اکبر (ناظم الاطبا). (بی تا)، *فرهنگ نقیسی* (ج ۵)، چاپ اول، تهران: خیام.

دستنویس‌ها:

- عبید زاکانی (۷۷۲ق). *کلیات*، دوشنبه: کتابخانه آکادمی علوم تاجیکستان، شماره ۵۵۵، تاریخ کتابت: ۸۰۷ق.
- _____ (۷۷۲ق). *کلیات*، استانبول: کتابخانه حمیدیه، شماره ۱۱۸۸، تاریخ کتابت: ۸۹۸ق
- _____ (۷۷۲ق). *کلیات*، استانبول: کتابخانه راغب پاشا، شماره ۱۱۹۲، تاریخ کتابت: اواسط سده نهم
- _____ (۷۷۲ق). *مجموعه*، تهران: کتابخانه مجلس سنا، شماره ۵۶۴، تاریخ کتابت: ۸۶۸ق.

Ivanow, W. (1922). «An Old Gypsy-Darwish Jargon», *Asiatic Society of Bengal*, V. XVIII, pp. 375-383, Calcutta.

Yarshater, E. (1977). «The Hybrid Language Of The Jewish Communities Of Persia», *Journal of The American Oriental Society*, V. 97, Pp.1-7, U.S.A.

References

- Amirshahi Sabzevari. (1969). *Divan*. Edited by S. Hamidian. Tehran: Ebnesina.
- Ebn-e Bazzaz Ardabili. (1994). *Safvat al- Safa*. Edited by Gh. Tabatabaei Majd.
- Ebn-e Yamin Faryumadi. (1965). *Divan*. Edited by H. Bastani Rad. Tehran: Sanai Library.
- Babahaji Abderrahim. (2016). *Aadaab Al- Tariq*. Edited by M. Afshari. Tehran: Cheshmeh.
- Badi, H. (2019). *Almulakhas fi Allughah*, Edited by Gh. Dadkhah and A. Goudarznia. Tehran: Bonyad Moughofat Afshar.
- Badr Shirwani. (1985). *Divan*. Edited by A. Rahimof. Moscow: *Institute of Oriental Studies of Azerbaijan*.
- Bayhaqi, A. (1996). *Taj Al- Masadir (v.2)*. Edited by H. Alimzadih. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Browne, E. (1960). *A Literary History of Persia (From Saadi to Jami, v.3)*. Translated by A. Hekmat. Tehran: Ebn-e Sina Library.
- Boloukbashi, A. (2000). "Constructed Languages in Iran". In the *Tafazzoli Memorial Volume*. Edited by A. Sadeghi. p. 109-127. Tehran: Sokhan.
- Danesh Pajouh, M.T. and Elmi Anwari, B. (1976). *List of Manuscript Books of the Senate Library (v.1)*. Tehran: Majles Shura.
- Farhad Mirza. (1987). *Safarnameh Farhad Mirza*. Edited by Gh. Tabatabaei. Tehran: Elmi.
- Hafiz. (2008). *Selected Poetry (Ghazals) of Hafiz (Manuscript of the Diwan, 805th)*. Introduced and annotated by AmrYazdan Alimardan and Zaher Ahrari. Tehran: Iranian Academy of Arts.
- Haghighi, F. (2021). "Verification of Some Literary Works Attributed to Obayd Zakani". *Kavoshnameh*. 22 (50). Pp.149-178.
- Hosseini, S.M.T. (2013). *List of Persian Manuscripts in the Library of Ragheb Pasha*. Qom.
- Ivanow, W. (1922). "An Old Gypsy-Darwish Jargon". *Asiatic Society of Bengal*. V. XVIII. pp. 375-383. Calcutta.
- Kia, Sadeq. (1961). *Rāhnamā-ye gerdāvari-e guyeshā*. Tehran.
- Meier, F. (1999). *Abu Saeid Abul- Khayr Truth and Legend*. Translated by M. Baybordi. Tehran: University Publication Center.
- Mevlânâ. (1999). *Shams Collected Works or Divan Kabir (v.6)*. Edited by B. Forouzanfar. Tehran: Amir Kabir.
- Morteza Zubaydi, M. (1965). *Taj al-Arous men Javaher al-Ghamous (v.3)*. Edited by A. Shiri. Beirut: Dar Al-Fekr.

- Muhammad ibn Monavvar. (1988). *Asrar Al. Tawhid (v.1,2)*. Edited by M.R. Shafiei Kadkani. Tehran: Agah.
- Nafisi, A. (n.d.). *Farhang Nafisi (v.5)*. Tehran: Khayyam.
- Nezam Qari. (2013). *Collected Works*. Edited by R. Taher. Tehran: Kitābkhānah-'i Majlis-i Shūrā-yi Millī (Iran)- Safire Ardehal Publishers.
- Obayd Zakani. (1991?). *Collected Works*. Edited by J. Dadalishayov. Tajikistan.
- _____ (1957). *Collected Works*. Edited by A. Eghbal and P. Atabaki. Tehran: Zavar.
- _____ (1964). *Collected Works*. Edited by A. Eghbal and P. Atabaki. Tehran: Zavar.
- _____ (1999). *Collected Works*. Edited by M. J. by M.J. Mahjub. Bibliotheca Persica Press.
- _____ (2005). *Collected Works*. Edited and Translated by P. Atabaki. Tehran: Zavar.
- _____ (1885). *Montakhab Latayef Mawlana Obayd Zakani*. Edited by Ferte. Istanbul.
- _____ (1972). "Selections from Obayd Zakani's works". Edited by I. Afshar. *Farhang-e Irān-zamīn*. (18). Pp.1-85.
- Pirzadeh, M. (1964). *Safarnameh Haji Pirzadeh (v.2)*. Edited by H. Farmanfarmaian. Tehran: Tehran University.
- Rasa'il-e Javanmardan (Recueil de sept Fotowwat-Nameh)*. (1973). Edited by M. Sarraf. Tehran: L'Institut Franco. Iranien.
- Salman Savaji. (2010). *Collected Works*. Edited by A. Vafaei. Tehran: Sokhan.
- Shafiei Kadkani, M.R. (2007). *Qalandriya in History: Metamorphoses of an Ideology*. Tehran: Sokhan.
- Shams Tabrizi. (2012). *Discourse of Shams-i Tabrīzī (v.1,2)*. Edited by M. A. Movahed. Tehran: Kharazmi.
- Taqi Al- Din Kashi. (2005). *Kholasat Al-Ashaar and Zobdat Al-Afkar (Kashan)*. Edited by A. Adib Boroumand and M.H. Nassiri Kahnamoeei. Tehran: Miras Maktoob.
- Yarshater, E. (1977). «The Hybrid Language Of The Jewish Communities Of Persia», *Journal Of The American Oriental Society*, V. 97. Pp.1-7. U.S.A.
- Zawzani, H. (1966). *Al- Masadir (v.2)*. Edited by T. Binesh. Mashhad: Bastan Bookstore.
- Manuscripts
- Obayd Zakani (1370). *Collected Works*. Dushanbe: Tajikistan Library. (No. 555). Written: 1404.

_____ (1370). *Collected Works*. Istanbul: Hamidiyeh Library. (No. 1188).
Written: 1492.

_____ (1370). *Collected Works*. Istanbul: Ragheb Pasha Library. (No. 1192).
Written: in the middle of the fifteenth century.

_____ (1370). *Selected Works*: Senate Library. (No. 564). Written: 1463.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons [Attribution-NonCommercial 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**A New-found Maktub [Writing] of Qalandars and a Brief
Discussion on the Qalandari Lutr [Constructed Language]
(and a New Edition of Maktubat [Writings])¹**

Farzam Haghghi²

Received: 2022/08/14

Accepted: 2022/11/02

Abstract

In ancient Iran, many groups, sects, and even some guild owners and craftsmen used to invent a particular language over time that was sometimes difficult, if not impossible, to be understood thoroughly or even generally by others. Qalandars were considered one of the most important social classes in Iran that had their own thought and consequently their own language, and some clear indications of them are still present in Iranian culture. In spite of all the valuable efforts that have been made to gain sufficient knowledge about Qalandars, many aspects of their lives have remained unseen or unknown. Their constructed language or the Qalandari Lutr is one of the topics deserving attention. Qalandars' letters to each other are among the works left by them which are replete with jargons and terminology specific to this class. In other words, they represent the way they thought and lived. The most important of these letters are included in *The Generalities* by Obaid Zakani. Some scholars have been skeptical about attributing these works to Obaid. In Obaid Zakani's *The Generalities*, the manuscript kept in Raghieb Pasha Library which has previously been neglected by the editors of Obaid's works, these two letters were found along with a third letter, which is very similar to the previous two letters. The present paper initially presents the background, and subsequently examines the texts of all three letters regarding the handwritten manuscripts, prints, stylistic features and some equivalence references, and tries to provide a more accurate edition of the first two letters while presenting the new-found letter. Finally, this paper presents the correct form of some jargons and terminologies, some of their semantic aspects, and the researcher's reading of them.

Keywords: Qalandars, Maktubat [Writings], Lutr [Constructed language], Obaid Zakani, Text correction.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41734.2400

2. Assistant Professor of Literature and languages Department, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. f.haghghi@rch.ac.ir

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

Contents

Comparative Analysis of Actantial Model in Suhrawardi's Persian Epistles from the Perspective of Greimas <i>Majid Houshangi, Arefeh Hojjati</i>	9-43
Analyzing the Lexical Elements of Ibn Arabi's <i>Tarjumān al-Ashwāq</i> Based on the Environmental Linguistics Approach <i>Ali Safai Sangri, Elham Kargar</i>	45-69
Manifestation of Love Theme in the Contemporary Mystical Poetry of Afghanistan Based on the Poetry of Majnon Shah Kabuli, Mastan Shah Kabuli and Heydari Wojodi <i>Tajuddin Arwinpoor, Mahsa Rone, Seyed Esmael Ghafelebashi</i>	71-102
Facement and Defacement in Sufi Narratives <i>Maryam RaminNia</i>	103-128
Contraction and Expansion of "Religious Tolerance" Discourse in Islamic Sufism (up to the Eighth Century) <i>Hatef Siahkoochian</i>	129-160
A New-found Maktub [Writing] of Qalandars and a Brief Discussion on the Qalandari Lutr [Constructed Language] (and a New Edition of Maktubat [Writings]) <i>Farzam Haghghi</i>	161-190

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 14, No. 30, 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

