

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان 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
دلاور گورر، استاد و عضو هیئت علمی گروه تصوف دانشکده الهیات دانشگاه قونیه ترکیه
محبوبه مباشری، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
رحمان مشتاق‌مهر، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان
علیرضا مظفری، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه
علیرضا نیکویی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان
مهدی نیک‌منش، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
عباسعلی وفاپی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

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: adabiatfani@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 الکترونیکی: 2538-1997

شرایط پذیرش مقاله

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

بخش‌های مقاله ارسالی

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

ساختار مقاله

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

۲. پیشینه پژوهش

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

۳. مبانی نظری

۴. بحث و بررسی

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

۵. نتیجه گیری

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

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

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

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

شیوه منبع نویسی

فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده به این صورت در پایان مقاله درج شود:
کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). *عنوان کتاب (ایتالیک)*. نام مترجم. شماره چاپ. محل انتشار: نام ناشر.

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

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

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ارجاعات

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

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

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

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

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

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

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

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

شکل و جدول

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

شیوه نگارش و حروفچینی

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

نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

<https://scholar.google.com>

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

<https://www.noormags.ir>

<https://www.civilica.com>

<https://iranjournals.nlai.ir>

<https://www.sid.ir>

<https://www.magiran.com>

دعاج

گوگل اسکالر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

پایگاه مجلات تخصصی نور

مرجع دانش (سیولیکا)

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

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

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

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

فهرست مطالب

- ۹-۳۶ بررسی چرایی و چگونگی تأویل آیات قرآنی در کشف‌المحجوب هجویری
بهرام شعبانی، محمد عباس‌زاده جهرمی
- ۳۷-۷۵ بررسی مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت
حسین پولادیان
- ۷۷-۹۹ تحلیل داستان «طوطی و بازرگان» مثنوی معنوی
براساس نظریه افشانش ژاک دریدا
علی حسن‌نژاد
- ۱۰۱-۱۲۱ تحلیل محتوایی و زبانی مفاخره‌ای بدیع از پیامبر (ص)
به روایت نجم‌الدین رازی
علی شهلازاده، میرجلیل اکرمی
- ۱۲۳-۱۵۵ عرفان مولانا در ساحت تجارب دینی و عرفانی
مرضیه رستگار، محمدعلی سجادی، قدرت‌الله طاهری
- ۱۵۷-۱۸۸ انواع اضطراب در اندیشه و آثار عطار
حامد رحمانی کرویق، محمد پاشایی



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۶-۹

بررسی چرایی و چگونگی تأویل آیات قرآنی در کشف‌المحجوب هجویری^۱

بهرام شعبانی^۲

محمد عباس‌زاده جهرمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

کشف‌المحجوب نخستین کتابی است که در تصوف به زبان فارسی تألیف شده و استناد به آیات قرآن از ویژگی‌های سبکی این متن کهن به‌شمار می‌آید. در این پژوهش، چگونگی تأویل آیات قرآنی به‌کاررفته در مقدمه و شش باب آغازین این کتاب، که مؤلف در آن به موضوعات بنیادین تصوف پرداخته، بررسی و تحلیل شده است. نتایج نشان می‌دهد که هجویری در این بخش از کتاب برای بررسی و تبیین ۱۷ موضوع نسبتاً کلی و گوناگون به ۵۵ آیه از قرآن استناد کرده که برداشتش از ۲۷ آیه صحیح بوده، از ۲۶ آیه برداشت شخصی داشته و در تأویل ۲ آیه خطای آشکار داشته است. بر این اساس، تأویل بیش از نیمی از آیات بررسی‌شده مورد استناد هجویری، شخصی بوده که اثبات مدعا و مطلوب مؤلف و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jmi.2022.41361.2387

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.1.2

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران.
(نویسنده مسئول). shaabani@jahromu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران.
M.abbaszadeh@jahromu.ac.ir

تفسیر مدّ نظر وی از برخی مفاهیم تصوف عامل اصلی برداشت‌های شخصی و ناصحیح او از این آیات است. از عوامل اصلی این تأویلاتِ نادرست، می‌توان به تقلید هجویری از پیشینیان، شناخت محدود او از آیات و روایات و استفاده هدفمند از آن، انگیزه خاص وی در اثبات مدّعا و مطلوب خویش، و نوعی خودباوری برآمده از آشنایی او با عرفان و تصوف اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: آیات قرآن، تأویل، چرایی و چگونگی، کشف‌المحجوب، هجویری.

۱- مقدمه

تصوف را می‌توان نگاهی خاص به دین دانست که در وجه اشتقاق لغوی آن، آرای گوناگونی بیان شده و تعاریف متعددی از آن نیز از زبان مشایخ صوفیه نقل گردیده است. هر چند تصوف حاوی باورهایی از آیین‌های مختلف است، خاستگاه اصلی آن برآمده از قرآن کریم و تعلیمات اسلام است. جلال‌الدین همایی معتقد است: «مسئله‌ای که در دنیا به نام تصوف خوانده می‌شود، بی‌شبهه مولود تعلیمات قرآن و پیغمبر اسلام (ص) و صحابه، مخصوصاً حضرت مولی‌الموالی، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام است» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۷). با این خاستگاه، تأثیرپذیری از آیات، احادیث، روایات و بن‌مایه‌های دینی از ویژگی‌های اصلی تصوف و عرفان اسلامی است که از نمودهای برجسته آن می‌توان به چگونگی التزام به شریعت، طلب وصال، توجه به معاد، و کرامات اولیا اشاره کرد. با این نگاه، تأثیرپذیری آثار متصوفه از آیات، مضامین و مفاهیم قرآنی نیز موضوعی مهم و نیازمند بررسی است.

کشف‌المحجوب از نخستین آثار صوفیانه به زبان فارسی است که از جنبه‌هایی چون تبیین اصول تصوف، شرح آداب و اقوال و معرفی فرّق صوفیه، و زبان اهمیت بسیار دارد. یکی از ویژگی‌های زبانی و محتوایی این متن کهن، استناد به آیات و احادیث در تبیین اصول و اندیشه‌های صوفیانه است. هجویری به‌ویژه در مقدمه و باب‌های اول تا ششم که به اصول و آداب تصوف؛ یعنی اثبات علم، فقر، تصوف، لُبس مرقعات، اختلاف در فقر و صفوة، و ملامت پرداخته - چون سلفش امام قشیری - در تبیین هر اصل به آیات و احادیث استناد کرده و در بسیاری از این استنادها برداشتی خاص داشته است. باآنکه باور راستین

هجویری در جای جای این اثر بر خواننده آشنا به زبان فارسی و عرفان و تصوف اسلامی آشکار است، درپیش گرفتن شیوه‌ای شخصی در بیان برخی مباحث از جمله استناد به آیات و احادیث در تبیین اصول تصوف و اثبات دیدگاه‌های خود در شرح مفاهیم مختلف نیز واقعیتی آشکار است. شفیع کدکنی در بررسی یکی از کارکردهای خاص مؤلف؛ یعنی طبقه‌بندی مکاتب صوفیان، می‌نویسد: «این نامگذاری فرقی تصوف، در ذهن هجویری چندان شخصی و خصوصی یا قدری عامیانه‌تر بگویم «من در آوردی» بوده است که مؤلف تذکره‌الاولیا هم که در بسیاری از مسائل و نقل‌ها پیرو هجویری است و گاه به عین عبارت سخنان او را نقل می‌کند، در این وادی از او پیروی نکرده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۶). ذوق شخصی، اقناع مخاطب و پرورش مفاهیم از عوامل مؤثر در تأویل آیات قرآن در متون عرفانی دیگر نیز بوده است. هجویری در موضوعات خاص دیگری نیز ممکن است خطاهایی مرتکب شده باشد (ر.ک: همتی، ۱۳۹۴: ۱۰۶).

از آنجا که کشف‌المحجوب از منابع اولیه و اصلی تصوف به زبان فارسی است، بررسی چگونگی کاربرد آیات قرآنی در آن اهمیت و ضرورتی خاص دارد. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است. با توجه به گستردگی حجم متن کتاب کشف‌المحجوب و افزونی آیات مورد استناد در آن، چگونگی تأویل ۵۵ آیه قرآنی به کاررفته در مقدمه و شش باب آغازین کتاب که مؤلف در آن به موضوعات بنیادین تصوف پرداخته، با تکیه بر متن تصحیح محمود عابدی بررسی و تحلیل گردیده است. سؤال اصلی پژوهش نیز آن است که آیا هجویری در کاربرد آیات قرآنی شیوه شخصی داشته و یا در تأویل آیات دچار خطایی گردیده؟ و اگر چنین است، علل، گونه‌ها و میزان آن چگونه بوده است.

۲- پیشینه پژوهش

درباره زندگی، احوال و افکار هجویری و اثر معروفش، کشف‌المحجوب، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته که بیان آن از حوصله این نوشتار خارج است. در موضوع خاص این تحقیق، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته؛ اما محتوای تحقیقات زیر با آن همانندی‌هایی دارد و می‌تواند پیشینه‌ای برای آن به‌شمار آید:

سلطانی (۱۳۷۰) در رساله «بررسی تفسیر متداول‌ترین آیات قرآن در امهات کتب

عرفانی فارسی» پس از بررسی و دسته‌بندی نوع برداشت عرفا از متداول‌ترین آیات به کاررفته در این کتب عرفانی، نظر عرفا درباره این آیات را نیز بررسی و دسته‌بندی کرده است. شفیعی کدکنی (۱۳۸۴) در مقاله «مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتب صوفیه»، با شخصی خواندن شیوه او، این طبقه‌بندی را غیرقابل‌اعتنا دانسته است. عرب و مدرسی (۱۳۹۰) در مقاله «جایگاه قرآن و تأویل آن در تمهیدات عین‌القضات همدانی» به این نتیجه دست یافته‌اند که تأویلات قاضی از آیات قرآن، گاه مطابق ذوق شخصی و بیشتر برای اقناع مخاطبان است. همتی (۱۳۹۴) در مقاله «یادآوری یک نکته در تصحیح کشف‌المحجوب هجویری» در ذکر نام ابوبکر بن فورک اصفهانی توسط هجویری، اختلاف نظر او با پیشینیان در بی‌اطلاعی ولی از ولایت خویش را بررسی کرده و احتمال ارتکاب خطای هجویری در این مورد خاص را یکی از دلایل این اختلاف دانسته است. ایفایی و دیگران (۱۳۹۵) در مقاله «آسیب‌شناسی قرآنی-روایی تأویلات کشف‌المحجوب (با تأکید بر داستان آدم و حوا)» با ذکر مواردی چون داستان‌های مجعول، نفوذ اسرائیلیات، صدور نظریات بدون نقد و...، به آسیب‌شناسی و نقد مواردی از این لغزش‌های کشف‌المحجوب پرداخته‌اند. نبی‌لو و محمدی ینگجه (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی بافت و زمینه کاربرد آیات قرآن در دو اثر روزبهان» آیات مشترک منطق‌الاسرار و شرح شطحیات را از منظر بافت و زمینه کاربردشان بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که وی در هر دو کتاب برای پرورش مفاهیم و مضمون‌سازی از آیات قرآن سود برده است.

۳- بحث اصلی

۳-۱ بررسی و تحلیل تأویل آیات و مفاهیم مستند به آن

لزوم استخاره، تأثیر پرهیز از اغراض نفسانی در ورود به بهشت، یکی پنداشتن اصطلاحات قرآنی رین، ختم و طبع، نکوهش علم غیرنافع، تفکیک علم به ذات الهی از علم به صفات الهی، طرح و تبیین مبانی شریعت، تبیین فقر، مقایسه فقر و مسکین، تجویز عزلت، تفضیل فقر بر توانگری و بیان رابطه صبر و شکر با عبودیت، توضیح وجه تسمیه صوفی، تبیین تصوف و معرفی متصوفه، مبتنی کردن تصوف بر خصلت‌هایی از پیامبران، ارتباط شرح صدر با فنای بشریت انسان، انتساب تصوف به حضرت رسول (ص) با استناد به خلق نیکوی آن حضرت، سنت دانستن لُبس مُرَقَّعات، حرص در مریدپروری و بی‌باکی از ملامت

مفاهیمی است که هجویری در مقدمه و شش باب نخست کتاب در طرح، تبیین و اثبات آن به آیات قرآن استناد کرده است. در این بخش، چگونگی برداشت او از آیات قرآنی در این موضوعات به ترتیب طرحشان در کتاب، بررسی و تحلیل می‌گردد.

۳-۱-۱ لزوم استخاره

هجویری با تأکید بر لزوم استخاره در بدو امور، در تألیف کتابش^۱ طریق استخارت سپرده و در مرادش از استخاره نوشته: «مراد از آن حفظ آداب خداوند بود- عزّ و جلّ- که مر پیغامبر خود را- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- و متابعان وی را بدین فرمود و گفت: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (۹۸/النحل)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳).

استخاره از ماده «خ ی ر» در باب استفعال و به معنای طلب خیر است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۰۱). این واژه در اصطلاح عرف به فعلی خاص برای شور با خداوند در رفع تردید یا اخذ تصمیم اطلاق می‌شود. برخی این نوع تفأل به قرآن را از نگاه علمای اهل سنت و نیز با استناد به قولی از امام صادق (ع) منهی دانسته (حاکمی، ۱۳۸۲: ۲۱) و برخی معتقدند: «نمی‌توان به وسیله روایات، مشروعیت استخاره با قرآن کریم را به صورت قطعی ثابت کرد» (گودرزی، ۱۳۹۷: ۱). هجویری با اراده معنای لغوی استخاره، مصداقی از این ادب؛ یعنی «استعاذه» را با استناد به آیه ۹۸ سوره نحل، معادل استخاره و فرمان الهی تلقی کرده است.

استعاذه از ماده «ع و ذ» به معنای طلب پناهندگی فردی است که با دشمن مواجه شده و تا پناهگاهی امن نیابد، نمی‌تواند به کارهای دیگر پردازد (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۳/۴۹۹) و شامل دو نوع قولی و عملی است؛ استعاذه قولی، گفتن «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» و استعاذه عملی، فعل مناسب برای نجات از دام شیطان است. حال با توجه به معنای استخاره و استعاذه و رابطه میان آن دو، می‌توان گفت طلب پناهندگی و استعاذه نزد خداوند مقدمه استخاره و هر خیر و عمل نیک است؛ بنابراین یکی انگاشتن استخاره و استعاذه در بیان هجویری تساهل و تأکید بر لزوم آن با استناد به این آیه محل تأمل و اشکال است.

۳-۱-۲ تأثیر پرهیز از اغراض نفسانی در ورود به بهشت

گرایش‌های نفسانی بخشی از ساختار فطری و لازمه بقای انسان است که هرگاه از مسیر خود خارج شود، طغیان تحقق می‌یابد. از آنجا که این سرکشی در نفس اماره متبلور

می‌شود، مبارزه با آن جهاد اکبر نام گرفته (ر.ک: میرقادری و کیانی، ۱۳۹۱: ۸۳) و هجویری نیز با برداشت صحیح از آیات ۴۰ و ۴۱ سوره نازعات، کلید در بهشت را مقاومت در برابر نفس دانسته است: «و کلید در بهشت را به جز منع نفس از اغراض وی نیست؛ چنانکه خداوند- تعالی- گفت: «وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ / فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (۴۰ و ۴۱ / النازعات)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵).

۳-۱-۳ یکی پنداشتن اصطلاحات قرآنی رین، ختم و طبع

در عبارات

«و معنی «رین» و «ختم» و «طبع» یکی بود؛ چنانکه خدای- تعالی- گفت: «كَلَّمَ بَلْرَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۱۴ / المطففين)»؛ آنگاه حکم این ظاهر کرد و گفت: «انَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ (۶ / البقره)»، آنگاه علتش بیان کرد: «خَتَمَ اللّٰهُ عَلَىٰ قُلُوْبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ (۷ / البقره)»، و نیز گفت: «طَبَعَ اللّٰهُ عَلَىٰ قُلُوْبِهِمْ (۱۰۸ / النحل)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۷).

اصطلاحات رین، ختم و طبع که معانی متفاوتی دارند، مترادف آمده است. رین به معنای «چرک و زنگاری است که بر شیء با ارزش بنشیند» (راغب، ۱۴۱۲: ۳۷۳) و طبع آن است که چیزی به شکلی یا صورتی در آید، مانند طبع کتاب (همان: ۵۱۵). طبع را آلودگی و زنگار شدید (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲/۲۲) و خلقت و سجیه جبلی انسان (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸/۲۳۲) معنا کرده‌اند. ختم نیز به معنای به پایان رساندن و مهر زدن (راغب، ۱۴۱۲: ۲۷۴) است. گرچه در برخی منابع به ترداف طبع و ختم اشاره شده (طریحی، ۱۳۶۷: ۴/۳۶۷)، بعضی طبع را اعم از ختم دانسته‌اند (راغب، ۱۴۱۲: ۵۱۵). بررسی معنا و رابطه رین، طبع و ختم نشان می‌دهد که این اصطلاحات، خلاف برداشت هجویری، سه مرتبه متفاوت از مراتب ضلالت انسان را بیان می‌کنند؛ یعنی آدمی با ارتکاب گناهی یا ترک فضیلتی مانعی بر حقیقت قلب می‌سازد که مرتبه رین است و ملکه شدن این خوی، قلب را به صورتی جدید و متناسب با سجیه مکتسب درمی‌آورد که می‌توان آن را طبع قلب دانست. ختم، مرتبه بعد است که بر این قلب با طی مراتب گذشته و در پایان شکل دهی مهر می‌خورد.

همچنین حجاب قلب در حجاب گناه منحصر نیست و هجویری با استناد به آیات ۱ و ۲ سوره عصر و ۷۲ سوره احزاب، حشرونشر با عالم طبیعت و عوامل بازدارنده انسان از توحید

را باعث ماندن در حجاب مادیت، تعلق روح‌ها به مزاج دنیا و و ناتوانی از درک لطایف قرب دانسته است که طلب انسان را به شهوات حیوانی محدود می‌کند:

و ارواح اندر عالم به مزاج وی مشغول گشته و به مقارنت آن از محل خلاص خود دور مانده، تا اسرار ربانی اندر حقّ عقول مشکل شده است و لطایف قرب اندر حقّ ارواح پوشیده گشته تا آدمی اندر مظلّه غفلت به هستی خود محجوب گشته است و در محلّ خصوصیت به حجاب خود معیوب گشته؛ چنانکه خداوند - تعالی - گفت: «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (۱ و ۲/العصر)»، و نیز گفت: «أَنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (۷۲/الاحزاب)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۴).

«خداوند - عزّ و جلّ - مر دوستان خود را از این جمله اعراض فرمود و گفت: ذَرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۳/الحجر)»؛ از آنچه سلطان طبع ایشان سرّ حق را بر ایشان پوشیده بود و به جای عنایت و توفیق اندر حقّ ایشان خذلان و حرمان آمده؛ تا جمله، متابع نفس اماره گشتند، که این حجاب اعظم است و منبع سوء و شرّ، چنانکه خدای - تعالی - گفت: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ (۵۳/یوسف)» (همان: ۱۴-۱۵).

۳-۱-۴ نکوهش علم غیر نافع

هجویری در باب اثبات علم، آیه «أَنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (۲۸/فاطر)» را به درستی در وصف علما دانسته، آنگاه با استناد به بخشی از آیه «وَيَعْلَمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ (۱۰۲/البقره)»، آموختن آن بخش از علوم را که به شریعت تعلق ندارد، فریضه ندانسته و بی‌منفعت شمرده است (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۷).

در تقسیم علم به نافع و غیر نافع، برخی معتقدند: «علم نافع، دانشی هویت‌ساز است و علم غیر نافع، دانشی هویت‌برانداز» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰). در یک دسته‌بندی نیز علم به سه نوع مفید، مضرّ و غیر مفید تقسیم شده که پیامبر اکرم در تعقیب نماز عصر از علم غیر نافع به خدا پناه می‌بردند (کراجکی، ۱۴۱۰: ۱/۳۸۵). در روایت «نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ، وَهُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يُضَادُّ الْعَمَلَ بِالْإِخْلَاصِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۲)، علم غیر نافع، علمی که همراه با اخلاص نباشد، معرفی شده است. آیه ۱۰۲ سوره بقره در وصف یهودیان پیرو سحر شیاطین است که در تبیین علم مضرّ و غیر نافع نیز بر خریداری سحر تأکید دارد و هجویری با برداشت شخصی و غیر واقع از آن، در اثبات آنچه که خود علم بی‌منفعت

می‌پنداشته، کوشیده است.

۳-۱-۵ تفکیک علم به ذات الهی از علم به صفات الهی

هجویری در ادامهٔ مبحث علم، آن را به دو بخش علم خداوند و علم خلق تقسیم کرده است و در چرایی ناچیز بودن علم بنده در جنب علم خداوند می‌نویسد: «زیرا که علم وی صفتی است و بدو قائم، و اوصاف وی را نهایت نیست، و علم ما صفت ماست و به ما قائم، و اوصاف ما متناهی باشد؛ لقله تعالی: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۸۵/الاسراء)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۹). او با استناد به این آیه، علم را مطلق و در نتیجه مجموعهٔ علم آدمی را محدود تلقی کرده است. توضیح اینکه در آیهٔ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (الاسراء: ۸۵)». پس از سؤال دربارهٔ روح و بیان جایگاه آن، از علم قلیل انسان سخن به میان آمده و برخی با این قرینه، واژهٔ علم را در بخش پایانی، نه مطلق علم که علم به روح دانسته‌اند. علامه طباطبائی (ره) نیز در تفسیر این آیه، علم انسان به روح را اندکی از بسیار و انسان را بی‌خبر از آثار روح دانسته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۷۶). وی همچنین علم را صفت بنده و قلیل بودن آن را چون اوصاف آدمی دال بر متناهی بودن دانسته که دلالت قلیل بودن اعطای علم بر پایان‌پذیری آن را نیز نمی‌توان پذیرفت. پایان‌پذیری تعدادی اوصاف نیز نمی‌تواند بر پایان‌پذیری تک تک اوصاف دلالت داشته باشد. مؤلف در ادامه، حد علم را احاطهٔ المعلوم و نیکوترین حدود آن را عالم شدن «حی» دانسته و با استناد صحیح به آیات «وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (۱۹/البقره) و «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۲۸۲/البقره)» به علم خاص خداوند که از خداوند جدا نیست، پرداخته است.

هجویری در اثبات ذات و صفات الهی و درک آن از طریق افعال خداوند نیز به‌درستی

به سه گونهٔ علم به ذات، صفات و افعال الهی اشاره کرده است:

«و دلیل بر علم به اثبات ذات و صفات پاک و افعال خدای - تعالی - قوله تعالی: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (۱۹/محمد)»، و نیز گفت: «فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلِيكُمْ (۴۰/انفال)»، و نیز گفت: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ (۴۵/الفرقان)» و نیز گفت: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۱۷/الغاشیه)» و مانند این آیات بسیار است که جمله دلایل اند بر نظر کردن اندر افعال وی - تعالی و تقدس - تا بدان افعال، فاعل را به صفات وی

بشناسند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۱).

آیه شریفه «لا اله الا الله» (محمد: ۱۹) به یکتایی خداوند اشاره دارد و مبین قسم اول از این اقسام سه گانه است. آیه ۴۰ سوره مبارکه انفال نیز به ولایت خدای متعال اشاره دارد که به معنای «سرپرستی است که کاری را بر عهده بگیرد» (راغب، ۱۴۱۲: ۸۸۵). این آیه به قسم دوم از اقسام سه گانه فوق اشاره دارد و یکی از اوصاف خدای متعال را مورد توجه قرار داده است و دو آیه بعد با توجه دادن مخاطب به برخی افعال الهی، همچون کشیده شدن سایه و خلقت شتر، انسان را به تدبیر در فاعل آن افعال وامی دارد.

در آیه ۴۵ سوره فرقان، منظور از «مَدَّ الظَّلَّ»، امتداد سایه‌ای است که بعد از ظهر گسترده می‌شود و کم کم و در همه حال از مغرب به مشرق رو به زیادی گذاشته، در حرکت است و اگر خدا بخواهد آن را ساکن می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۷ سوره غاشیه نیز می‌نویسد: «آیا هیچ انسان عاقلی به خود اجازه می‌دهد که احتمال معقول بدهد که شتر و این فوایدش به خودی خود پدید آمده باشد؟» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۹/۲۰).

از نگاه هجویری شرط علم به ذات خداوند آن است که انسان با شناخت صفات قدیم، لایتناهی و بی‌مکان و جهت بودن و ازلی، بی‌مانند و بی‌زن و فرزند بودن حق، بداند که «هرچه اندر وهم صورت گیرد و اندر خرد اندازه بندد، وی - جل جلاله - آفریدگار آن است و دارنده و پروردگار آن؛ لقوله تعالی: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الشوری)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲). علم به صفات خداوند، ادراک قائم بودن صفاتی چون علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام و بقا به وجود او است؛ صفاتی که نه وی است نه جز وی؛ لقوله تعالی:

«أَنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۴۳/الانفال)»، و نیز گفت: «وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۸۴/البقره)»، و نیز گفت: «هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (۶۵/الغافر)»، و نیز گفت: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۱۱/الشوری)»، و نیز گفت: «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ (۱۰۷/هود)»، و نیز گفت: «قَوْلُهُ الْحَقُّ (۷۳/الانعام)». او همچنین با استناد به آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (۶۲/الزمر)» علم به اثبات افعال خدا را بسته به درک آفرینندگی خلقان و خلق فعل آنان دانسته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲).

در شناخت خدای متعال، برخی فلاسفه و متکلمین با تفکیک ذات از صفات، ابتدا بر اصل وجود ذات اقامه دلیل کرده، سپس اوصاف همان ذات را برشمرده‌اند که گاه این دو

مبحث خلط شده است. علم به ذات باید بر اصل وجود خداوند اقامه دلیل کند، اما هجویری به گونه‌ای به مبحث علم به ذات پرداخته که در آن به صفات نیز وارد شده؛ یعنی اینکه ذات خدا بی‌حد و حدود است، اندر مکان و جهت نیست، موجب آفت نیست و مانند آن، بیان اوصاف الهی یا لازمه اوصافی است که پس از آن آمده است. اشکال دیگر تفکیک هجویری، کم توجهی به اصل مهم بیرون بودن عنق‌ای ذات الهی از افق اندیشه محدود مخلوقات و منع انسان‌ها از تفکر در آن است. سخنان پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) نیز بیانگر منع تفکر در ذات الله است (ر.ک: پاینده، ۱۳۶۳: ۳۸۹؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۶۱۸). از ظاهر سخن هجویری در علم به ذات و تفکیک آن از علم به صفات، مفهوم منع قائل نشدن برای تفکر در ذات حق نیز برداشت می‌شود، اما بهتر است این سخن را مصداق اجازه اندیشیدن در ذات منهی عنه نینگاریم، بلکه بپذیریم که او علم به صفات خدا را به صفات خاص و مشهور بین صاحب‌نظران مبتنی دانسته و برخی اوصاف لازمه ذات و غیر مشهور را در زمره علم به ذات قلمداد کرده است.

۳-۱-۶ طرح و تبیین مبانی شریعت

هجویری در عبارتی کتاب، سنت و اجماع را ارکان شریعت اسلام دانسته (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۱) و با استناد به دو آیه به اثبات کتاب و سنت پرداخته است: «رکن اول از شریعت کتاب است؛ لقوله تعالی: «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ» (۷/ آل عمران)، و دیگر سنت است؛ لقوله تعالی: «وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَيْكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» (۷/ الحشر)» (همان: ۲۳) که در این نگرش کلامی از عقل نامی نیامده است. «مقصود از عقل در دیدگاه شیعه، عقل به مفهوم «بدیهیات عقلی» یا «مستقلات عقلیه» است که با قاعده «ملازمه عقل و شرع» شناخته می‌شود» (صفی شلمزاری و طاهری، ۱۳۹۸: ۸۱)، اما «در فقه سیاسی قدیم اهل سنت، عقل از جایگاه چندانی برخوردار نبود و بیشتر در قالب قیاس مورد توجه قرار می‌گرفت» (همان: ۸۲). در کشف‌المحجوب، عقل مؤید شریعت و صحتش دلیلی بر وجوب شریعت است (ر.ک: یزدانی، ۱۳۹۵: ۹۳). گرچه حذف عقل در منابع شریعت توسط هجویری می‌تواند متأثر از دیدگاه فقهی او باشد، دست کم با دقت در کاربرد آیه «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (۱۰/ ملک) (همان: ۵۷۷)، این برداشت بعید نیست که او «عقل» را در کنار «سمع» که منظور از آن، شنیدن همراه با تبعیت است و می‌توان آن را بر تبعیت از

کتاب و سنت تطبیق داد، دو بال برای نجات از دوزخ قرار داده است.

۳-۱-۷ تبیین فقر و تبجیل درویشی

هجویری با استناد به آیات «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ (البقره/۲۷۳)»، «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ (النحل/۷۵)» و «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا (السجده/۱۶)» درویشی در راه خداوند را دارای مرتبتی عظیم دانسته و درویشان را دارنده خطری بزرگ معرفی کرده است (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۹).

او با آنکه در تعریف درویش به وجه مادی نیز توجه داشته، در بیان فقر، فراتر از نگاه مادی، به وجه زاهدانه و روحانی درویش نظر داشته است. اما آیا این آیات را می توان بیانگر مقام و مرتبت درویش مورد نظر او دانست؟ مفسرین آیه ۲۷۳ سوره بقره را بیانگر زمینه های مصارف صدقه و انفاق دانسته اند. صاحب مجمع البیان معتقد است که این انفاق ها برای فقیرانی است که در راه خدا و در اثر خوف از دشمن، مرض، فقر یا عبادت، از اشتغال به تجارت و کسب معاش بازمانده و ممنوع شده اند (طبرسی، بی تا: ۳/ ۱۷۴-۱۷۵؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲/ ۳۵۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷/ ۶۷). بنابراین، فقر موضوع این آیه، نه فقر محمود که فقر معمول است و اگر چه با درویش مصطلح در تصوف همخوانی چندانی ندارد، هجویری نیز مانند دیگران آن را در بحث فقر آورده است. بخش مورد استناد از آیه ۷۵ سوره نحل نیز اصولاً در توصیف بندگان زرخیدی است که با توانگران مُنْفِق قابل قیاس نیستند و استناد به آن در تبیین جایگاه درویش و درویشی از خطاهای هجویری است. همچنین آیه ۱۶ سوره سجده گرچه در توصیف مؤمنان شناسای حقایق و پاک و فروتن است، داشتن ویژگی انفاق آنان را از درویش مورد نظر هجویری به دور می دارد. بنابراین، استناد به این آیات متفاوت و کم ارتباط در بیان موضوعی شاخص، بیانگر تقلید، تساهل و خطای هجویری در برداشت از آیات قرآن است.

۳-۱-۸ مقایسه فقیر و مسکین

هجویری در باب «اختلافهم فی الفقر و الصفة» نیز در بیان اختلاف علمای تصوف در فقر

و صفا، سخن را به سنجش فقر و مسکنت کشانده، می‌نویسد: «و گروهی از مشایخ - رحمهم الله - گفته‌اند که: فقیر فاضل‌تر از مسکین، از آنچه خدای - عز و جل - فرمود: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ (البقره)»؛ از آنچه مسکین صاحب معلوم بود و فقیر تارک معلوم» (هجویری، ۱۳۸۳: ۸۲). عرفا در سنجش و اولویت‌بخشی میان فقر و صفوت، نگاه‌های متفاوتی داشته‌اند که قبل از پرداختن به آن، تبیین معنای این دو اصطلاح لازم است.

فقیر و مسکین در زبان عامه یکسان انگاشته می‌شوند، اما در اصطلاح علمی دو مفهوم متفاوت‌اند؛ مسکین کسی است که فقر او را خانه‌نشین کرده است. برخی این تفاوت را در آن دیده‌اند که «فقیر» با وجود اشتغال به کسب و کار در زندگی خود کمبود مالی دارد، گرچه هرگز از کسی سؤال نکند، اما «مسکین» دستش از کار کوتاه و نیازش بیشتر است و به همین جهت از این و آن سؤال می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸/۶).

هجویری در این عبارات، با استناد به آیه ۲۷۳ سوره بقره، فقیر را بر مسکین برتری داده، چراکه در این آیه فقیر به «حصر فی سبیل الله» توصیف شده؛ یعنی در راه خدا دچار تنگدستی و به تعبیری از کار افتاده شده است. او با وصف «أُحْصِرُوا»، فقیر را برخلاف مسکین که صاحب مال است، تارک مال دانسته، اما از این آیه نمی‌توان به این برداشت رسید، زیرا اولاً تعبیر حصر و منع به تارک مال در این آیه قابل تأمل است؛ چنانکه برخی مفسرین، احصار فی سبیل الله را به معنای «از کار افتادگی در راه خدا» به دلایلی چون جهاد، فشار دشمنان یا امور دیگر معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۶۱۲). ثانیاً آیه درصدد بیان چگونگی مصرف انفاق است، نه قیاس فقیر و مسکین، به‌ویژه که از مسکین سخنی به میان نیامده. پس می‌توان فقیر را اعم از مسکین دانست. معانی نادر و ناتوان در اداره اقتصاد خانواده نیز برای فقیر مصطلح در عرفان قابل تأمل است. فقر در اصطلاح عرفان به بی‌نیازی از غیر خدا و نیازمندی به خدا تعبیر می‌شود و از دیدگاه هجویری نیز خداوند این مهم را به انسان یادآور شده که: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر/ ۱۵) و «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد/ ۳۸) (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۳). در مقابل این فقر، غنا است که از نگاه قرآن، فقط خداوند به آن متصف است.

۳-۱-۹ تجویز عزلت

هجویری در باب فقر با اشاره به وضع اصحاب صفه که با توکل بر خداوند از آشغال بکلی اعراض کرده و به ترک معارضه گفته بودند، با استناد به آیات «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ (۵۲/ الانعام)»، و «وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا (۲۸/ الکهف)»، پیامبر (ص) را مأمور به صحبت و قیام به حق آنان دانسته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۰).

زهد آموزه‌ای اسلامی است که برخی به اشتباه آن را در ترک دنیا خلاصه کرده‌اند، حال آنکه حقیقت زهد پرهیز از دل‌بستگی و وابستگی به دنیا و زخارف آن است. رهبانیت نیز در لغت از ماده «رهب» به معنای خوف و ترس آمیخته با پرهیز و اضطراب است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۶۶) و مراد از آن، خوف از خدا و در اصطلاح به معنای عزلت و کناره‌گیری از مردم است که با ترک ازدواج و استفاده از لذات حلال همراه است. تاریخچه رهبانیت به آیین مسیحیت و کلیسا برمی‌گردد، اما قرآن کریم آن را خارج از آموزه‌های مسیحیت اصیل و بدعتی در این آیین دانسته، می‌فرماید: «رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» (حدید: ۲۷). اسلام خلاف مشی برخی متصوفه که سعادت فرد را در کناره‌گیری از جمع دانسته‌اند، موفقیت فرد را در گرو اعتلا و سعادت جامعه می‌داند و با جدا نپنداشتن این دو، اوج ارزشمندی کارهای یک فرد را در رفع حوائج دیگران می‌بیند. افزون بر اسلام، مسیحیت اصیل نیز رهبانیت را ناپسند دانسته است. تاریخ مسیحیت نشان می‌دهد که رهبانیت به صورت فعلی در قرن‌های نخست رواج مسیحیت مطرح نبوده و پیدایش آن بعد از قرن سوم میلادی، هنگام ظهور امپراطور رومی، «دیسوس» و مبارزه سخت او با پیروان مسیح (ع) بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳-۳۸۷). همچنین توجه به فقرا از وظایف پیامبر (ص) بوده و آیه ۵۲ سوره انعام بر این نکته اشعار دارد که طرد فقرا ظلم است و دیدگاه طبقه اشراف در راندن فقرا از اطراف پیامبر نباید قبول شود. بنابراین این آیات را نمی‌توان بر تجویز عزلت تأویل کرد و نظر هجویری که با تعبیر «فقرای مهاجرین»، مصداق آیه را اصحاب صفه دانسته نیز مقبول همه مفسران نیست.

۳-۱-۱۰ تفضیل فقر بر توانگری و بیان رابطه صبر و شکر با عبودیت

هجویری در بخشی از مجادلاتی که در موضوع فقر و غنا طرح کرده، در پاسخ به گروهی که توانگری را بر فقر فضل می‌نهادند، با استناد به بخش‌هایی از آیات ۷ سوره ابراهیم: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» و ۱۵۳ سوره بقره: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ»، اصل نعمت را غفلت و شکر بر آن را مایه زیادت غفلت و اصل فقر را بلیت و صبر بر آن را مایه زیادت قربت دانسته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۳) که برداشت او از این آیات، خاص و برای اثبات مدعای خویش بوده؛ چراکه آیه ۷ سوره ابراهیم در توصیه به شکرگزاری نعمت‌های خداوند و انذار به کفران نعمت است: «وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» و آیه ۱۵۳ سوره بقره در توصیه به استعانت از صبر و صلاة و بشارت به همراهی خداوند با صابران است که در آیات بسیاری به آن اشاره شده است.

وی سپس در عبارت «پس اندر حقیقت فقر سلیمان چون غنای سلیمان بود؛ از آنچه ایوب را اندر شدت صبرش گفت: «نِعْمَ الْعَبْدُ (۴۴/ص)»، و سلیمان را اندر استقامت ملکش گفت: «نِعْمَ الْعَبْدُ (۳۰/ص)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۵)، پایداری ملک سلیمان (نوعی غنا) را با شدت صبر ایوب (نوعی فقر) با این توجیه که در این دو آیه، خداوند هر دو را نعم العبد خطاب کرده، برابر دانسته است. در توضیح این دیدگاه، ابتدا بیان رابطه صبر و شکر با عبودیت لازم است. انسان در فرازها و فرودهای زندگی مادی، گاه صاحب نعمت و گاه گرفتار محنت می‌شود که قرآن از این دو حالت با تعبیر یکسان ابتلا یاد کرده: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» (فجر / ۱۵-۱۶). تربیت ناصحیح و نگاه غلط به وقایع زندگی، دو واکنش نادرست ذیل را در هر دو حالت در پی دارد:

• در هنگام اعطای نعمت، خود را صاحب مقام ویژه دیدن

• در هنگام گرفتاری سختی، خود را از چشم خدا افتاده دیدن

حال آنکه این موقعیت‌ها آزمونی است برای آدمی و آنکه با نعمت آزموده شود، آنگاه به کمال راه می‌یابد که شکرگزار آن باشد؛ چنانکه در سختی، موفقیت در آزمون به میزان صبر او وابسته است. بنابراین صبر و شکر در رشد انسان مکمل یکدیگرند و کمال واقعی انسان در نیل به مقام عبودیت تحقق می‌یابد که صبر و شکر دو بال برای رسیدن به آن

است. امام صادق (ع) حقیقت عبودیت را در سه چیز معرفی کرده‌اند: اینکه مشغلت بنده به آنچه که خداوند او را بدان امر نموده یا از آن نهی فرموده، منحصر شود؛ اینکه بنده در آنچه خداوند بر او منت گذاشته و به او بخشیده، برای خود مالکیتی نبیند؛ اینکه بنده خدا برای خودش مصلحت‌اندیشی و تدبیر نکند (مجلسی، ۱۴۰۳ / ۱ ۲۲۵-۲۲۶). بنابراین، وقتی بنده به آنچه خداوند به وی امر و نهی کرده مشغول شود، فراغتی نمی‌یابد تا مجال فخر بر مردم پیدا کند، وقتی در آنچه خدا به او سپرده، برای خویش ملکیتی نبیند، انفاق بر او آسان می‌شود و وقتی تدبیر امور را به مدبّر بسپارد، مشکلات بر وی آسان می‌شود. با این توضیح، اصل سخن هجویری درباره جایگاه صبر و شکر و رابطه آن با عبودیت صحیح است اما استناد آن به آیات مذکور ناصحیح است.

۳-۱-۱۱ توضیح وجه تسمیه صوفی، تعریف تصوف و معرفی متصوف

هجویری با اشاره به این قول که برخی صوفی را به داشتن جامه صوف، صوفی نامیده‌اند، ابتدا از صفای صوفی سخن گفته:

«و گفتم که صفا ضد کدر و کدر از صفات بشر بود، و به حقیقت صوفی بود آن که او را از کدر گذر بود؛ چنانکه اندر حال استغراق مشاهدت یوسف - علیه السلام - و لطایف جمال وی، زنان مصر را بشریت غالب شد و آن غلبه به عکس باز گشت. چون به غایت رسید به نهایت رسید، و چون به نهایت رسید، ایشان را بر آن گذر افتاد و به فنای بشریتشان نظر افتاد. گفتند: «ما هذا بشرأ (۳۱/ یوسف)» نشانه وی را کردند، عبارت از حال خود کردند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۵).

سپس در بیان وجه تسمیه صوفی نوشته: برخی دیگر در صف اول بودن را ملاک این عنوان دانسته، گروهی تولی به اصحاب صفة را معیار این نامگذاری دانسته‌اند و برخی آن را از صفا مشتق گرفته؛ هر چند بر مقتضای لغت از این معانی بعید می‌باشد (همان: ۴۳).

کدر ضد صفا، هر چیز جسمانی عالم طبیعت است که صوفی با کنار گذاشتن آن، صفا و لطافت می‌یابد و منظور هجویری از تعبیر «گذر از کدر» در عبارت فوق، کنار گذاشتن آن است. آنچه در این میان نبایست مغفول واقع گردد، آن است که تعلقات دنیا لطافت‌گریز و کدورت‌آور است، نه اصل دنیای مخلوق خداوند که مطلوب و ممدوح است؛ چنانکه گاه با تفکیک «دنیای مذموم» از «دنیای ممدوح» از خلط بین این دو ممانعت

به عمل آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰ / ۳۷۰).

زنان مصر نیز در آزمون دیدار یوسف، نخست نتوانستند صفای باطن و جایگاه حقیقی وی را نظاره کنند و با غلبه میل جسمانی بر کدورت خویش افزودند: «فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ» (یوسف: ۳۱). برخی مفسرین این سخن زنان مصر را نشانه کنار گذاشتن حیا و بیانگر شدت شوق و فرط شهوت آنان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱ / ۲۰۳). بخش پایانی آیه نیز گرچه نشانگر حیرت زنان مصر است، این برداشت هجویری را که نظر آنان به فنای بشریت افتاد و با عبارت «ما هذا بشراً» حال خود را بیان کردند، تأیید نمی‌کند؛ چراکه بالاترین مرتبه دریافت معنوی زنان مصر از دیدار یوسف، آن بوده که او را از جنس ملائکه پنداشتند و در آیه قرینه‌ای بر درک مقامی بالاتر از حیرت (فنا) در حالات و مقامات زنان مصر یافت نمی‌شود.

هجویری باب تصوف، از باب‌های بنیادین در منابع صوفیه، را نیز با آیه شریفه «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (۶۳/ الفرقان)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۳) آغاز کرده و اگرچه این اوصاف را خاص صوفیه ندانسته، آن را از اصلی‌ترین مصادیق آیه به‌شمار آورده است.

در متون کهن پارسی برای تصوف، دست کم دو مصداق می‌توان یافت؛ عرفان بالله که مصداق اتم آن، انسان کامل است و مکتب صوفیه که دارای فرق گوناگون‌اند. اگر برداشت هجویری از آیه فوق، معنای اول باشد، برداشتی به‌جا است؛ در غیراین صورت نمی‌توان برای معرفی و تأیید گروهی خاص که سابقه‌ای در زمان نزول کتاب آسمانی نداشته‌اند، به آیات الهی استناد کرد.

وی همچنین با تبیین اصل و فرع صفا، اصل آن را انقطاع دل از اغیار، و فرعش را خلوّ دل از دنیای غدار خوانده و این دو را صفت صدیق اکبر، ابوبکر عبدالله بن ابی قحافه دانسته است (همان: ۴۴). او در ادامه با اشاره به شکسته‌دلی صحابه از رحلت پیامبر (ص) و رفتار خلیفه دوم که شمشیر برکشید و گفت: «هر که گوید محمد بمرد، سرش بیرم»، نشانه انقطاع دل ابوبکر از اغیار را آن دانسته که آواز بلند برداشت و گفت: «أَلَا مَنْ عَبَدَ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَمَنْ عَبَدَ رَبَّ مُحَمَّدٍ فَإِنَّهُ حَيٌّ لَا يَمُوتُ» آنگاه بر خواند: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ (۱۴۴/ آل عمران)» (همان: ۴۴).

درخصوص این فراز نیز چند نکته قابل یادآوری است؛ نخست اینکه انقطاع دل از اغیار با اظهار ناراحتی و نگرانی نسبت به از دست دادن پیامبر اکرم (ص) منافاتی ندارد؛ چراکه دل را از غیر خدا باید برید و پیامبر نه تنها از خدا منقطع نیست که آیه بزرگ الهی و راهنمای رسیدن به خداست و با دل سپردن به او می توان به ذوالآیه نیز نائل شد. همچنین محبت به پیامبر اکرم و خاندان ایشان در زمره دستورات الهی است. دوم، آیه ۱۴۴ سوره آل عمران درصدد بیان میرا یا نامیرا بودن پیامبر نیست؛ بلکه به بازگشت به جاهلیت و کفر بعد از اسلام انذار می دهد.

۳-۱-۱۲ مبتنی دانستن تصوف بر خصلت‌هایی از پیامبران

هجویری با استناد به مفاهیم قرآنی، تصوف را بر هشت خصلت از هشت پیامبر مبتنی و منسوب دانسته است: بر سخاوت به ابراهیم که پسر فدا کرد؛ بر رضا به اسحاق که سر فدا کرد؛ بر صبر به ایوب که اندر بلای کرمان صبر کرد؛ بر اشارت به زکریا که خداوند گفت: «اذْ نَادَى رَبَّهُ نَدَاءً خَفِيًّا (۳/مریم)»؛ بر غربت به یحیی که اندر وطن خود غریب بود؛ بر سیاحت به عیسی که اندر سیاحت خود چنان مجرد بود که جز کاسه‌ای و شانه‌ای نداشت؛ بر گسب صوف به موسی که همه جامه‌هایش پشمین بود و بر فقر به محمد (ص) که همه گنج‌های روی زمین را در اختیار داشت؛ اما بدان توجه نکرد (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۵۵). خصلت‌های نسبت داده شده به اسحاق و زکریا در این عبارات قابل تأمل است. هر چند در تورات، اسحاق، ذبیح معرفی گردیده، تحلیل متون مرتبط با این ماجرا حاکی از آن است که این نام از افزوده‌های تفسیری است و در کتاب مقدس نیز همچون قرآن به نام ذبیح تصریح نشده؛ بلکه با عبارت «یگانه فرزند» به هویت او اشاره شده که در آن زمان، اسماعیل یگانه فرزند ابراهیم بوده است (امینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۱۶). تحلیل متنی آیات مرتبط با این ماجرا در قرآن نیز حاکی از آن است که اسماعیل ذبیح بوده؛ به علاوه بررسی صحت روایات در منابع شیعی و سنی نشان می دهد که نامزد ذبیح به احتمال زیاد اسماعیل بوده است (همان: ۳۱۶). هجویری خود نیز مانند بسیاری از مفسران به اینکه اسماعیل ذبیح بوده، تصریح کرده است: «چنانکه ابراهیم را فرمود که: «حلق اسماعیل بپُر»، و خواست که بُرَد» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۷۳). یا: «و نیز گویند: چون ابراهیم گفت مر اسماعیل را: «یا بُنَى اُنَى اَرَى فِی الْمَنَامِ اُنَى اَذْبَحُكَ» (۱۰۲/الصافات)» (همان: ۵۱۹).

نسبت دادن اشارت به زکریا نیز برداشتی از آیات نخستین سورهٔ مریم است، اما نه از آیهٔ سوم؛ چراکه در این آیه، زکریا، پروردگار را پنهانی ندا می‌کند و آیه با سیاق عبارت هجویری که در آن، خطاب از خداوند به زکریا تلقی شده، تناسب ندارد. این اشارت از آیهٔ «قَالَ آيَتُكَ إِلَّا أَنْ تَكَلَّمَ النَّاسُ لَيْلًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۰) برداشت شده که در نسخه‌های بدل تصحیح عابدی نیز با اندک تغییری آمده و به نظر می‌رسد در این عبارت، متن نسخه بدل ارجح است (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۵۵).

۳-۱-۱۳ ارتباط شرح صدر با فنای بشریت انسان

هجویری در بیان این سخن حُصری: «الصَّوْفِيُّ لَا يُوَجِّدُ بَعْدَ عَدَمِهِ وَلَا يُعَدِّمُ بَعْدَ وُجُودِهِ»، در عبارات دشواری، مراد از این سخن را آن دانسته که یا حال بشریت و شواهد جسمانی از کسی ساقط می‌شود، یا سرِ بشریت در حق کسی ظاهر می‌شود و با وجود ویژگی‌های بشری از خود به خود قیام می‌یابد (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۶). او معتقد است که این دو حالت را در دو پیغامبر می‌توان نشان داد: «یکی موسی - صلوات الله علیه - که اندر وجودش عدم نبود، تا گفت: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي (۲۵ و ۲۶/طه)»، و دیگر رسول ما - صلی الله علیه - که اندر عدمش وجود نبود، تا گفتند: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۱/ الانشراح)». (همان: ۵۶). وی در این عبارات، شرح صدر را به ساقط شدن حال بشریت، انقطاع از مردم و فانی شدن شواهد جسمانی منوط دانسته و از آیه در تبیین عنوان‌های وجود بی‌عدم یا عدم بی‌وجود استفاده کرده است.

توضیح اینکه بین شرح صدر و حالت انقطاع، تفاوت وجود دارد. شرح صدر لازمهٔ مدیریت موفق و ادارهٔ صحیح جامعه است و حضرت موسی (ع) نیز هنگام برگزیده شدن به سمت خطیر رسالت با همین منظور به درگاه خداوند دعا کرد تا در تعامل و ارتباط با جامعه و ادارهٔ آن از عهدهٔ این مسئولیت مهم برآید.

همچنین تعبیر «اندر وجودش عدم نبود» و «اندر عدمش وجود نبود» تقابل دارند و اوصاف متقابل غیر قابل جمع شایستهٔ مقام نبوت نیست. نکتهٔ شاخص قابل برداشت از مقایسهٔ این دو آیه آن است که موسی (ع) شرح صدر را درخواست؛ حال آنکه خداوند بی‌درخواست آن را به پیامبر (ص) عطا فرمود و هجویری نیز به آن اشاره داشته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۶)؛ اما برداشت قبلی او را نمی‌توان تأیید کرد.

۳-۱-۱۴ انتساب تصوّف به پیامبر اکرم (ص) با استناد به خُلق نیکوی آن حضرت

هجویری در بیان سخنی از مرتعش که تصوّف را خُلق نیکو تعریف کرده، آن را به سه گونه خُلق نیکو با حقّ، خُلق نیکو با خُلق و خُلق نیکو با خود دسته‌بندی کرده، می‌نویسد:

هر که اندر این سه معنی خود را درست کند، از نیکخویان باشد و این که یاد کردیم موافق است با آنکه از عایشه صدّیقه - رضی الله عنها - پرسیدند که: «ما را خبر ده از خُلق پیغمبر، علیه‌السلام» گفت: «از قرآن برخوان - کَمَا قَالَ اللهُ، تَعَالَى -: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (۱۹۹/الأعراف)» (همان: ۵۸).

در تبیین ویژگی‌های صوفیه در بیان متصوفه تفاوت‌هایی وجود دارد؛ مثلاً در کنار نگاه هجویری، به این سخن ابوسعید ابوالخیر وقتی که از او پرسیدند «صوفی چیست؟» گفت: «آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و از آنچه بر تو آید نجهی» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۲۸۵) نیز می‌توان اشاره کرد. خُلق نیکو نیز نه تنها نزد تصوّف که نزد همه ادیان و نزد همه بشر پسندیده است. همچنین خُلق پیامبر (ص) به این سه گونه منحصر نیست و آن حضرت به «خُلق عظیم» (قلم: ۴) متصف گردیده‌اند. اما روایت ذکرشده در منابع اهل سنت در ذیل آیه ۱۹۹ سوره اعراف با روایت موجود در منابع شیعه نیز سازگار است و هجویری در نقل آن به درستی مدارای پیامبر اکرم با مردم را به آیه ۱۹۹ سوره اعراف مستند کرده است.

۳-۱-۱۵ سنت نبوی بر شمردن لبسِ مرقّعه

هجویری «لبسِ مرقّعات» را شعار متصوفه خوانده و با ذکر حدیثی از پیامبر (ص) آن را سنّت دانسته است. در ادامه نیز با ذکر شواهدی به اهمیت مرقّعه نزد حضرت علی (ع) و خلفای اول و دوم اشاره کرده، سپس به این تعبیر خاص درباره آیه ۴ سوره مدثر رسیده است: «و نیز رسول را - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ - فرمان آمد به تقصیر جامه؛ کَمَا قَالَ اللهُ، تَعَالَى: «وَتِيَابِكَ فَطَهَّرْ (۴/المدثر)، ای فَصَّصْ» (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۲).

«لبس» به معنای پوشش و «مرقّعات» جمع «مرقّعه» از «رقّع» به معنای وصله کردن لباس است و عرب به وصله محل شکاف پارچه رُقعه می‌گوید (طریحی، ۱۳۶۷: ۴/۳۳۸-۳۳۹). صوفیان، مرقّعه یا مرقّع را که در آثار نخست صوفیه با نام‌های گوناگونی آمده، از سرفقر و

بی تکلف، شعار خویش ساختند؛ اما به تدریج این اصل فراموش و مُرَقَّعه به زینت و ابزار تظاهر مبدل شد (حسن پور آلاشتی، ۱۳۸۱: ۶۸). به لحاظ معنوی نیز در اولین دسته‌بندی، از دو نوع خرقه «اصل» و «تبرک» یاد شده (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۴۷) و برخی «خرقه اصل» را «خرقه ارادت» نامیده‌اند (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۵۰). در اینجا سؤال این است که آیا برای چنین پوششی، مستندی شرعی می‌توان یافت؟ هجویری در این عبارت کوشیده این استناد را بیان کند. او انگیزه این پوشش را از سویی به اهمیت آن نزد خلفا و از سوی دیگر به تفسیر آیه‌ای از قرآن مستند کرده است.

در بیان مَرَقَّعه و خرقه‌پوشی خلفا به ذکر شواهدی تاریخی و روایت «عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ...» بسنده شده است (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۱)؛ که این روایت، افزون بر مستند نبودن در کتب روایی شیعه، بیشتر بر پشمینه بودن لباس دلالت دارد. همچنین خرقه شدن لباس با وصله‌دار کردن آن به منظور زهدزدگی تفاوت دارد و برخی مشایخ مَرَقَّعه را لباس شهرت دانسته، از پوشیدن آن اجتناب می‌ورزیدند (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۲ / ۶۹۹)؛ چنانکه خرقانی نیز در پاسخ به این پرسش که: «صوفی کیست؟» گفت: «صوفی به مَرَقَّع و سَجَّاده، صوفی نبود و صوفی به رسوم و عادات صوفی نبود. صوفی آن بود که ثُبُود» (جامی، ۱۳۸۲: ۳۰۴). آیه مورد استناد هجویری، «وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ»، نیز به طهارت لباس امر می‌کند و به معنای این است که «لباست را از آلودگی طاهر و پاکیزه کن»؛ اما هجویری برای این آیه معنای دیگری ارائه کرده است. حتی اگر برداشت وی، «أَيَّ فَقَصَّرْ»، یک احتمال انگاشته شود، «لُبْسُ مَرَقَّعات» را نمی‌توان به آن مستند کرد؛ چرا که بین کوتاه کردن لباس با مَرَقَّعه کردن تفاوت است و تلازمی میانشان نیست؛ پس این آیه، مدعای هجویری را به اثبات نمی‌رساند. هجویری در باب «لُبْسُ مَرَقَّعات» سالکان خواهان صحبت متصوفه را نیز به چهار گروه دارندگان دل پاک که اسرار پیر را درک کرده، ابتدای حالشان کشف احوال و تجرید از هوای نفس است، دارندگان عفت دل و سلامت صدر که ظاهر پیر را درک کرده، ابتدای حالشان مجاهدت و حسن معاملت است، دارندگان مروّت انسانی که افعال پیران را درک کرده و طریق جهد و تعب طلب بر آنان آسان می‌گردد، و گروهی که با کَسَل طبع و رعونت نفس بی ابزار معنوی، ظاهر پیران را دیده، برای پنهان کردن آفات خود در صلاح پیران جامه آنان می‌پوشند، دسته‌بندی کرده و در چگونگی خرقه‌پوشی گروه چهارم

می‌نویسد: «و آن جامه‌های بی‌معاملت بر کذب ایشان می‌خروشد؛ که آن ثوب زور باشد و لباس غرور و حسرت روز حشر و نُشور؛ قوله، تعالی: «مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ (۵/الجمعه)» و اندر این زمانه این گروه بیشترند (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۴).

او در این عبارات با گذر از معنای لغوی مرّع، به چهار دسته از صوفیان اشاره کرده که سه دسته حقیقتاً صوفی‌اند و یک دسته همچون یهودیانی که عمل به رهنمودهای تورات را وانهادند، از تصوف، ظاهری بیش ندارند. نکته‌ای که او در ادامه این مطلب بدان پرداخته، باعث می‌شود که مطالب گذشته به گونه‌ای دیگر تلقی شود. وی از «حقیقت این مسئله» یاد کرده و «اخلاص» را حقیقت مرّع دانسته که این برداشت را باید تأویل یا باطن مطالب پیش گفته قلمداد کرد؛ یعنی نباید حقیقت صوفیه را در لباس ظاهر و خاص جستجو کرد.

۳-۱-۱۶ حرص در مریدپروی

هجویری در خدمت شیخ خود چند مُرّعه‌دار را در حال گدایی دیده که کار آنان توجه شیخ را برانگیخته و درباره‌شان گفته: «اولئك الَّذِينَ اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (۱۶/البقره)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۷۷). او در ادامه از دلیل ابتلای آنان پرسیده و شیخ فرموده: «پیران ایشان را حرص مرید جمع کردن بوده است، و ایشان را حرص دنیا جمع کردن است. و حرصی از حرصی اولی‌تر نیست» (همان: ۷۷).

آیه ۱۶ سوره بقره، شرح حال منافقانی است که زمینه‌ها و عوامل هدایت را از دست داده، در شمار هدایت‌یافتگان نیامدند و هجویری در این عبارت با استناد به آن به درستی به نکته لطیفی در باب حرص اشاره کرده و هواهای نفسانی عامل حرص را نیز در رابطه مرید و مراد مؤثر دانسته است.

۳-۱-۱۷ بی‌باکی از ملامت

هجویری در «باب الملامة» در تبیین اصل ملامت، با اشاره به این مطلب که حضرت رسول (ص) پیش از بعثت نزد همه نیکنام و بزرگ بودند؛ اما «چون خلعت دوستی در سر وی افکندند، خلق زبان ملامت بدو دراز کردند»، با استناد به آیه شریفه «وَلَا يَخَافُونَ كَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (۵۴/المائدة)»، بی‌باکی از ملامت را صفت

مؤمنان دانسته، به اثبات اصل ملامت پرداخته است (همان: ۸۵). این آیه در هشدار به مؤمنان است که چنانچه از دین خود برگردند، خداوند گروهی را می‌آورد که با بهره‌مندی از حبّ متقابل میان حق و خویش، در جهاد در راه خدا از ملامت هیچ ملامتگری نمی‌ترسند و استناد هجویری به آن نیز تا آنجا که به ملامت حضرت رسول (ص) توسط بخشی از مردمان عصر ایشان و بی‌باکی آن حضرت و دیگر مؤمنان راستین از ملامت ارتباط می‌یابد، پذیرفتنی است. هر چند هجویری تعبیر درستی از ملامت داشته و طلب آن را عین ریا دانسته (همان: ۹۲)، اثبات اصل ملامت به‌ویژه به رسمیت شناختن فرقه ملامتیه و برخی اصول و رسوم آنان با استناد به این آیه، برداشت شخصی اوست که توجیه ندارد.

وی در ادامه با تأکید بر این موضوع که ناپسند افتادن معاملات دوستان حق نزد خلق، فضل خداوند متعال و برای محفوظ ماندن آنان از عجب است، می‌نویسد:

«آدم را- صلوات الله علیه- ملائکه نپسندیدند و گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (۳۰/ البقره)»، و وی خود را نپسندید و گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا (۲۳/ الأعراف)»، و چون پسندیده حق بود، حق گفت: «فَنَسِيَ وَكَمْ يَجِدُ لَهُ عَزْمًا (۱۱۵/ طه)» (همان: ۸۷).

ملامت امری رایج است و هجویری بر فایده آن، که نجات انسان از خودپسندی است، تأکید دارد؛ اما نکته قابل تأمل در این برداشت او آن است که چگونه پاسخ آدم و حوا به پروردگار هنگام فریب خوردن از شیطان که به آنان فرمود: «أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (اعراف: ۲۲) را مصداق حفظ از عجب، و یادآوری سفارش پروردگار به آدم در نزدیک نشدن به شجره ممنوعه: «وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَكَمْ يَجِدُ لَهُ عَزْمًا» را مصداق پسند آدم از جانب حق پنداشته است؛ حال آنکه پاسخ آدم و حوا، به‌ناچار و از سر فروتنی، و قول حق یادآور تذکر به آدم بوده و برداشت هجویری با مفهوم این آیات تناسب ندارد.

۴- نتیجه‌گیری

این تحقیق با بررسی چگونگی تأویل آیات قرآنی به‌کاررفته در مقدمه و شش باب آغازین کتاب کشف‌المحجوب به این نتایج دست یافته است:

- هجویری در این بخش از کتاب در بررسی و تبیین ۱۷ موضوع نسبتاً کلی و گوناگون به

۵۵ آیه از قرآن استناد کرده که برداشتش از ۲۷ آیه صحیح بوده، از ۲۶ آیه برداشت شخصی داشته و در تأویل ۲ آیه خطای آشکار داشته است. وی در تبیین مطالب و موضوعات گوناگون به آیات قرآن استناد کرده که برداشت‌هایش به‌طور اتفاقی گاه درست و گاه شخصی و نادرست بوده است. می‌توان گفت تأویل بیش از نیمی از آیات مورد استناد هجویری در *کشف‌المحجوب* شخصی بوده که اثبات مدعا و مطلوب مؤلف و تفسیر مد نظر وی از برخی مفاهیم تصوف عامل اصلی برداشت‌های شخصی و ناصحیح او از این آیات است. او گاه باوجود برداشت‌های صحیح، تفصیل‌هایی خاص از مطالب داشته و گاه نیز در برداشت‌های شخصی وی نوعی تساهل دیده می‌شود.

- هرچند کار هجویری در بسیاری از مطالب ابواب مختلف کتاب تازگی دارد، می‌توان گفت به‌طور کلی در استناد به آیات و احادیث به پیشینیان به‌ویژه امام قشیری نیز نظر داشته است. همچنین امام قشیری در تفسیر قرآن و نحو عربی، آثار نسبتاً برجسته‌ای دارد که این گمان را که او نسبت به هجویری آشنایی و شناخت اصولی‌تر و ژرف‌تری از آیات قرآن داشته، تقویت می‌کند.

- افزون بر تقلید از پیشینیان و انگیزه خاص در اثبات مدعا و مطلوب خود، استفاده هدفمند و ابزارگونه از آیات و روایات و نوعی خودباوری برآمده از آشنایی مؤلف با عرفان و تصوف را نیز می‌توان از عوامل تأویلات نادرست هجویری از آیات دانست.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان‌العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- امینی و دیگران (۱۴۰۰). «تحلیل انتقادی متون نقلی اسلامی و پیشااسلامی در تعیین هویت قربانی ابراهیم (ع)، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۵۴، شماره ۲، صص ۲۹۵-۳۲۰.
- ایفایی، صدیقه و دیگران (۱۳۹۵). «آسیب‌شناسی قرآنی-روایی تأویلات کشف‌المحجوب (با تأکید بر داستان آدم و حوا)»، پژوهش‌های قرآنی در ادبیات، سال ۳، شماره ۵، صص ۱-۱۴.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۶۳). *نهج‌الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی‌الله‌علیه و آله)*، چاپ چهارم، تهران: دنیای دانش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر‌الحکم و درر‌الکلم*، تحقیق و تصحیح سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامی.

۳۲ / بررسی چرایی و چگونگی تأویل آیات قرآنی در کشف‌المحجوب هجویری / شعبانی و ...

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۲). *نفحات الانس*، به تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: اطلاعات.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تسنیم*، ج ۱۰، تحقیق سعید بندعلی، چاپ سوم، قم: صدرا.

_____ (۱۳۸۸). «علم نافع و هویت‌ساز»، *اسراء*، سال ۱، شماره ۱، صص ۹-۲۸.

حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲). «مروری بر سابقه تفأل و تطیّر و بازتاب آن در برخی تواریخ و متون ادب فارسی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال ۵۳، شماره ۱، صص ۱۷-۲۶.

حسن‌پور آلاشتی، حسین (۱۳۸۱). «خرقه: آیین، پیدایش و تحول آن»، *پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی*، سال ۲، شماره ۶ و ۷، صص ۶۷-۹۷.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار القلم.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷). *سرنی*، چاپ هفتم، تهران: علمی.

سلطانی، منظر (۱۳۷۰). «بررسی تفسیر متداول‌ترین آیات قرآن در امهات کتب عرفانی فارسی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: ابوالقاسم انصاری.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). «مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتب صوفیه»، *مطالعات عرفانی*، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۱-۱۹.

صفی شلمزاری، سعید و مهدی طاهری (۱۳۹۸). «ظرفیت‌سنجی منابع فقهی در استنباط گزاره‌های فقه سیاسی»، *حکومت اسلامی*، سال ۲۴، شماره ۳ (پیاپی ۹۳)، صص ۶۹-۹۲.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم: دفتر نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عرب، مریم و فاطمه مدرسی (۱۳۹۰). «جایگاه قرآن و تأویل آن در تمهیدات عین‌القضات همدانی»، *معرفت*، سال ۲۰، شماره ۲، صص ۹۷-۱۱۲.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷). *مجمع‌البحرین*، تحقیق احمد حسینی. چاپ دوم، قم: مکتب نشر الثقافة الاسلامیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *العین*، محقق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۳۳

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، تهران: نشر هما.

کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). *کنز الفوائد*، تصحیح عبدالله نعمت، چاپ اول، قم: دارالذخائر. گودرزی، مهران (۱۳۹۷). «بررسی مشروعیت استخاره با قرآن کریم از منظر روایات»، پژوهش‌های فقه اسلامی و مبنای حقوق، سال ۱، شماره ۱، صص ۶۵-۷۸.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمد بن منور (۱۳۹۰). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دهم، تهران، آگاه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*، جمعی از نویسندگان، چاپ دهم، قم: دار الکتب الاسلامیه.

میرقادری، سید فضل‌الله و حسین کیانی (۱۳۹۱). *بن‌مایه‌های ادبیات مقاومت در قرآن، ادبیات دینی*، سال ۱، شماره ۱، صص ۶۹-۹۵.

نبی‌لو، علیرضا و ایلقار محمدی ینگجه (۱۳۹۹). «بررسی بافت و زمینه کاربرد آیات قرآن در دو اثر روزبهان»، پژوهش‌های ادبی، سال ۸، شماره ۱، صص ۱۵۳-۱۸۴.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف‌المحجوب*، به تصحیح محمود عابدی، چاپ اول، تهران: سروش.

همتی، امیرحسین (۱۳۹۴). «یادآوری یک نکته در تصحیح کشف‌المحجوب هجویری»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)، سال ۹، شماره ۲ (پیاپی ۲۹)، صص ۸۷-۱۰۸.

یزدانی، حسین (۱۳۹۵). «شریعت در کشف‌المحجوب هجویری»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، دوره ۱۴، شماره ۴۱، صص ۸۳-۱۰۴.

References

Holy Quran.

- Amini & others (1979). "Critical analysis of Islamic and pre-Islamic narrative texts in determining the identity of Ibrahim's victim (pbuh)". *Quran and Hadith researches*. No 54. (2). 295-320.
- Fakhr Razi, M. (1999). *Al-Tafsir Al-Kabir* (Mufatih Al-Ghayb). 3th ed. Beirut: Revival of Arab Heritage.
- Farahidi, Kh. (1989). *Al-Ain*. Edited by M. Al-Makhzoumi & E. Al-Samaraei. 2th ed. Qom: Hijrat Publications.
- Gudarzi, M. (2017). "Examination of the legitimacy of Istikhara with the Holy Quran from the point of view of hadiths". *Studies in Islamic jurisprudence and fundamentals of law*. No 1. (1). 65-78.
- Hakimi, I. (2003). "A review of the history of Tafaal and Tayir and its reflection in some chronicles and texts of Persian literature". *Journal of Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran*. No 53. (1). 17-26.
- Hasanpour A. (2012). "Kharaqa: Ritual, Its Origin and Evolution". *Journal of humanities and social sciences*. No 2. (6 &7). 67-97.
- Hemmati, A. (2014). "Remembering a point in the correction of Kashf al-Mahjub Hojviri". *Researches of mystical literature (Gohar Goya)*. No 9. (2). 87-108.
- Hojviri, A. (2004). *Kashf al-Mahjub*. Edited by M. Abedi. 1th ed. Tehran: Soroush.
- Ibn Manzoor, M. (1993). *Arabic language*. 3th ed. Beirut: Dar Sader.
- Ifai, S. & others (2015). "Qur'anic pathology-narrative interpretations of Kashf al-Mahjoob (with emphasis on the story of Adam and Eve)". *Quranic researches in literature*. No 3. (5). 1-14.
- Jami, N. (2012). *Nafahat al-ons*. Edited by M. Abedi. 4th ed. Tehran: Information.
- Javadi Amoli, A. (2009). "Useful and identity-building science". *Asraa*. No 1. (1). 9-28.
- Javadi Amoli, A. (2010). *Tasnim*. vol. 10. Edited by S. Bandali. 3th ed. Qom: Sadra.
- Karajki, M. (1989). *Kanz al-Favaed*. Edited by A. Nemat. 1th ed. Qom: Dar al-Zakhaer.
- Kashani, E. (1993). *Misbah al-Hadaya and Miftah al-Kafayah*. Edited by J. Homai. 4th ed. Tehran: Homa.

- M. (2011). *Asrar al-Tawheed in the authority of Sheikh Abi Said*. Edited by M. Shafiei Kodkani. 10th ed. Tehran: Agah.
- Majlisi, M. (1982). *Behar Al-Anwar*. Edited by A group of researchers. 2th ed. Beirut: Dar al ehya trath al arabi.
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Sample interpretation*. Edited by A group of writers. 10th ed. Qom: Dar al-Kotob al-Islamiye.
- Mir Qadri, S. F. & Kiyani H. (2011). "The basics of resistance literature in the Qur'an". *Religious literature*. No 1. (1). 69-95.
- Payandeh, A. (1984). *Nahj al-Fasahah* (a collection of short words of the Prophet, may God bless him and grant him peace). 4th ed. Tehran: World of Knowledge.
- Ragheb Esfahani, H. (1991). *Vocabulary of Quranic words*. 1th ed. Beirut: Dar al-Qalam.
- Safi Shalmazari, S. & Taheri M. (2018). "Measuring the capacity of jurisprudential sources in deducing propositions of political jurisprudence". *Islamic government*. No 24. (93 in a row). 69-92.
- Shafi'i Kadkani, M. (2004). "Problem of Hajawiri in the classification of the schools of Sofia". *Mystical Studies*. No 1. (1). 11-19.
- Tabarsi, F. (Beita). *The Translation of Majam al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Tabatabai, S. M. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Translated by M. Mousavi. 5thed. Qom: Islamic Publishing House of the Qom Theological Seminary Society.
- Tamimi Amedi, A. (1989). *Ghorar al-Hekam and Dorar al-Kalam*. Edited by S. M. Rajaei. 3th ed. Qom: Dar al-Katb al-Islami.
- Tareehi, F. (1988). *Bahrain Assembly*. Edited by A. Hosseini. 2th ed. Qom: Islamic Culture Publishing School.
- Yazdani, H. (2015). "Shari'at in Kashf Al-Mahjub Hajawiri". *Persian language and literature research*. (41). 83-104.
- Zarin Koob, A. (2008). *Straw Head*. 7th ed. Tehran: Scientific.



Investigating the Why and How of Interpreting Quranic Verses in Hujwiri's *Kashf al-Mahjub*¹

Bahram Shabani²

Mohammad Abbaszadeh Jahormi³

Received: 2022/08/20

Accepted: 2022/12/21

Abstract

Kashf al-Mahjub is the first book written on Sufism in Persian language, and quoting Quranic verses is one of the stylistic features of this ancient text. In this research, the interpretation of the Quranic verses used in the introduction and the first six chapters of the book, in which the author deals with the fundamental tenets of Sufism, has been investigated and analyzed. The results show that in this part of the book, Hujwiri has cited 55 verses of the Qur'an to examine and explain 17 relatively general and diverse issues, and his understanding of 27 verses is correct; he has a personal understanding of 26 verses; and there is an obvious error in the interpretation of 2 verses. Accordingly, the interpretation of more than half of the examined verses cited by Hujwiri is personal; the biased proof provided by the author for his claims and his intended interpretation of some concepts of Sufism are the main causes of his personal and incorrect interpretations of these verses. One of the main reasons for these incorrect interpretations is Hujwiri's imitation of his predecessors, his limited knowledge of verses and traditions and his purposive use of them, his special motive for proving his desired claims, and a kind of self-confidence arising from his acquaintance with mysticism and Sufism.

Keywords: Quranic verses, Interpretation, The why and how, *Kashf al-Mahjub*, Hujwiri.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41361.2387

2. Assistant Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Jahrom University, Jahrom, Iran. shaabani@jahromu.ac.ir

3. Associate Professor of Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Jahrom University, Jahrom, Iran. M.abbaszadeh@jahromu.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۷-۷۵

بررسی مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت^۱

حسین پولادیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸

چکیده

در گستره تمدن ایرانی-اسلامی، آیین فتوت به مثابه خرده فرهنگ نیرومند بنا به مقتضیات تاریخی موجد گفتمان‌های متکثری بوده است. این آیین برآمده از یک ضرورت اجتماعی و تاریخی در برابر نظام‌های خودکامه و عدالت‌ستیز در دوره‌های مختلف تاریخ ایران بوده، و به‌طور کلی نظام عیاری تفکری آرمان‌شهری است و گفتمان‌های گوناگون فتوت جلوه‌های متعدد این اندیشه و نظام را بازنموده است. این پژوهش با رویکرد کیفی و استفاده از روش تحلیل محتوا انجام شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که هر یک از گفتمان‌های فتوت عیاری، دینی، صوفیانه، اصناف و پهلوانی آرمان‌های خود را به ترتیب در قالب جنگ و شورش و طرد هنجارهای جامعه؛ عدالت‌محوری، حمایت از مظلوم و تجلی انسان کامل در سیمای علی(ع)؛ مجاهده با نفس و رسیدن به کمالات معنوی و روحانی؛ پیوند فن و صنعت با ذات حق و رساندن روح به کمال معرفت الهی؛ انزجار از ظلم و بیدادگران، و سامان دادن به شرایط ناگوار و ناهموار اقتصادی و اجتماعی مردم بینوا دنبال کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: فتوت، آرمان‌شهری، گفتمان عیاری، گفتمان دینی، گفتمان صوفیانه، گفتمان اصناف، گفتمان پهلوانی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.41863.2408

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.2.3

۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه فرهنگیان، بوشهر، ایران. h.pouladian@ymail.com

۱- مقدمه

ارائه تعریفی روشن، صریح و بی‌ابهام از فتوت و درک ماهیت حقیقی این آیین آسان نیست و با تعاریف و توصیفات متفاوت و متنوع از فتوت و واژگان مرتبط با آن در متون مختلف روبه‌رو هستیم. تعاریفی که باعث شده است گاه برخی از پژوهشگران دچار تناقض و پراکنده‌گویی شوند. برخی فتوت را از منظر دینی نگریسته و کوشیده‌اند نشانه‌های آن را در قرآن کریم و احادیث و سخنان ائمه بیابند. براساس این رهیافت، جوانمرد باید شمع شریعت را مقابل راه خود قرار دهد و به قول نجم‌الدین زرکوب «محکوم شریعت محمدی باشد و ارکان طریقت را در کسوت شریعت بورزد» (صراف، ۱۳۷۰: ۱۸۲). شهاب‌الدین عمر سهروردی در فتوت‌نامه خود، فتوت را در معانی «پاک‌دامنی»، «میان بستن برای امر و طاعت حق»، «قدم از جاده شریعت و طریقت و حقیقت نگرداندن»، «پنج نماز به وقت ادا کردن»، و «امر به معروف و نهی از منکر کردن» به کار می‌برد (همان: ۱۱۶؛ همچنین ر.ک: کرین، ۱۳۸۳: ۱۵۹ و ۲۱۰؛ پناهی، ۱۳۸۸: ۱۹). از طرفی آیین فتوت به دلیل تأکید بر فضایل اخلاقی و ارزش‌های انسانی چراغ راه و طریق سلوک طیف‌های گوناگون اجتماعی در مسیر تاریخ بوده است. مسلک فتوت همواره با ترویج افکار و ارزش‌های اخلاقی به اهداف آرمانی و انسانی خود در طول تاریخ عمل نموده است. به همین دلیل تعدادی از پژوهشگران، فتوت را به منزله گفتمانی اخلاقی تعریف کرده‌اند. برای نمونه صباح ابراهیم سعید الشیخی فتوت را مسلکی اخلاقی می‌داند که به تهذیب اخلاق، استوار شدن اخوت میان مردم، فراخواندن به فضایل و شجاعت و دوری از رذایل و جبن می‌انجامد (سعید شیخی، ۱۳۶۷: ۱۲۵؛ همچنین ر.ک: باخدا، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۹۰؛ ولایتی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۱۰؛ ابوالبشری و صادقی سمرجانی، ۱۳۹۷: ۴۱-۴۶).

از سویی به دلیل پیوند فتوت با تصوف و عرفان اسلامی، معنای این واژه در نظر نویسندگان فتوت‌نامه‌ها ارتباط وثیقی با «فطرت» پیدا کرده است. آنها فتوت را غلبه نور فطرت بر پلیدی و تاریکی‌های جسم می‌دانند؛ به گونه‌ای که به سبب آن فضایل و صفات برجسته روح آدمی ظاهر می‌شود و ناخالصی‌ها و رذایل او از بین می‌رود (صراف، ۱۳۷۰: ۴، ۵۹، ۱۵۲، ۱۸۲، ۲۲۰؛ کرین، ۱۳۸۳: ۳ و ۴). اصولاً در متون صوفیه با معضل تعریف مواجه هستیم. در این متون مرز تعریف با توصیف آمیخته شده است و از اصطلاحات/

واژگان مرتبط با تصوف تعریف منطقی که جامع و مانع باشد ارائه نشده است. بیشتر تعاریف، شبیه توصیف است یا بیان مصادیق یک مفهوم ذهنی است. این موضوع درباره فتوت نیز کاملاً صادق است.

باتوجه به قرابت معنایی فتوت و عیاری، و عملکرد فیتان و عیاران برخی پژوهشگران فتوت را خیزش / جنبشی مردمی و واکنشی در برابر نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های سیاسی و اجتماعی می‌دانند. آنها با عنایت به روحیه ظلم‌ستیزی ایرانیان، فتوت را جنبشی مسلحانه در برابر بیگانگانی همچون اعراب، ترکان، مغولان، یا حکام و خوانین مستبد منطقه‌ای و محلی، و یا هر نوع عصیان‌گری در مقابل صاحبان ثروت و قدرت برمی‌شمرند (ر.ک: نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۳۱-۱۳۳؛ شعبانی، ۱۳۷۴: ۲۳۰-۲۳۲؛ حاکمی، ۱۳۸۲: ۲۰-۵۰؛ بهار، ۱۳۷۶: ۱۶۸). صاحبان مشاغل و اصناف و پیشه‌ها از دیگر مدعیان فتوت‌اند. فتوت از این منظر شامل پاره‌ای آداب، رسوم و سنن ساده و عملی، و در حوزه اخلاق کاربرد است که با فهم عامه مردم از کسبه و اهل صنعت در تناسب تام است. در واقع فتوت وجه مشترک اصناف مختلف از جمله پیشه‌وران، هنرمندان، پهلوانان، حاملان، معرکه‌گیران، سقایان، قصه‌خوانان، آهنگران، فراشان، قصابان، زورگران و صنعتگران بوده است و اصحاب اصناف می‌کوشیدند فتوت را وجهه همت خویش قرار دهند و آداب و رسوم آن را متناسب با صنف خویش بیاموزند و به کار گیرند (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۷۷-۷۹، مقدمه مصصح). افرادی نیز جوانمردی را از منظر انسان‌شناسی فرهنگی / تاریخی به مثابه جماعت‌واره‌ای دانسته‌اند که مهم‌ترین وجه آن آیینی بودن و حضور امر معنوی و قدسی در بین جوانمردان است (رحمانی، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸).

یکی از خصوصیات مرام فتوت و عیاری، پیوند نزدیک آن با ورزش‌های پهلوانی و زورخانه‌ای است. اهمیت عنصر کشتی‌گیری به‌عنوان یکی از جلوه‌های جوانمردی به اندازه‌ای است که «آرلی لون» می‌نویسد: «اخلاق فتوت در سه الگوی اجتماعی انعکاس می‌یابد: جنگجوی پهلوان، قهرمان معنوی و کشتی‌گیر حرفه‌ای» (رضوی، ۱۳۹۵: ۴۸۱). اعضای زورخانه‌ها نیز به تاسی از جوانمردان، مروج عدالت اجتماعی و مساوات در بین خود و دیگر قشرهای جامعه می‌شوند. در قرن هفتم و هشتم، خراسان همچون سده‌های پیشین مهد آیین فتوت بود و «نظام ارزشی فتوت بر زورخانه‌ها که مرکز تجمع پهلوانان

بود، حاکم گردید و به این ترتیب پهلوانان و عیاران را تحت تأثیر خود قرار داد» (کریمی‌پور، ۱۳۹۷: ۱۲).

این تفاوت‌ها در تعاریف و آرا ریشه در این مسئله دارد که اکثر پژوهشگران یا افرادی که تعریف و توصیفی از فتوت ارائه داده‌اند نگاهی شامل، جامع و فراگیر به این آیین نداشته‌اند، بلکه کوشیده‌اند از زاویه/ رویکردی خاص به تبیین و تشریح فتوت پردازند یا تعریفی واحد از آن را با زبان و بیانی متفاوت و کلی عرضه نمایند. به همین دلیل، گاه در دام تکرار مکررات افتاده‌اند و حاصل مطالعات آنان در تعریف فتوت به تفاوت و گاه تناقض کشیده شده است. با توجه به این دلایل لازم است «نگاهی منشوری» به پدیده فتوت داشته باشیم. این نگاه به ما مدد می‌رساند تا مفهوم فتوت را در پیوند با دیگر جریان‌ها و پدیده‌های تاریخی و اجتماعی درک کنیم و در تحدید و تقلیل آن به پدیده‌ای واحد اصرار نوزیم. فتوت به مثابه یک خرده‌فرهنگ است که در بسترهای تاریخی مختلف و در پیوند با ایدئولوژی‌ها و اصناف گوناگون اجتماعی، مؤلفه‌هایی داشته است. در ادوار تاریخی پاره‌ای از این مؤلفه‌ها بنا به شرایط و مقتضیات برجسته می‌شوند و برخی در حاشیه قرار می‌گیرند و بعضی عمداً یا سهواً مسکوت می‌مانند. برای اینکه بتوانیم معنا و مفهوم فتوت را در پیوند با کل این ایدئولوژی‌ها و اصناف و نحله‌ها و زمینه‌های تاریخی درک نماییم، ضرورت دارد فتوت را ذیل گفتمان‌های متفاوت قرار دهیم. در این صورت تفاوت‌ها یا تناقض‌هایی که در بادی امر به نظر می‌رسد در تعریف فتوت وجود دارد مرتفع می‌شود. بر این اساس، در این پژوهش فتوت را ذیل گفتمان «فتوت عیاری»، «فتوت دینی»، «فتوت صوفیانه»، «فتوت اصناف» و «فتوت پهلوانی» قرار می‌دهیم.

بر خلاف دیگر پژوهش‌هایی که تاکنون در خصوص تعریف و تبیین جوانمردی صورت گرفته و کوشیده‌اند آن را در چارچوب نظامی اخلاقی، آیینی مذهبی و دینی، پدیده‌ای نظامی و سلحشورانه، بخشی از ساختار اجتماعی، جریانی صوفیانه و باطن‌گرای و ... تحلیل و بررسی نمایند، ما ضمن پذیرش بخش‌هایی از این تحلیل‌ها برآنیم که مرام جوانمردی و نظام عیاری به مثابه گفتمانی آرمان‌شهری با رویکردی اشتراکی و عدالت‌جویانه است که در ستیز و چالش با ساختار قدرت حاکم و گفتمان مسلط بر جامعه شکل گرفته و ظهور و بروز پیدا کرده است. مقصود از آرمان‌شهری بودن گفتمان فتوت

این است که عیاران و دیگر جریان‌های همسو با آنها به دلیل ساختار استبدادی جامعه ایران در طول تاریخ و تبعات ناشی از آن یعنی بی‌عدالتی، فاصله طبقاتی، استیلاي ظلم و ستم، و بهره‌کشی از بی‌نویان اصول و ارزش‌های عدالت‌ستیزانه را که بر جامعه روزگار آنها مسلط بوده، بر نمی‌تابیده‌اند و در تلاش برای تغییر وضع موجود به وضعی مطلوب‌تر و آرمانی بوده‌اند. در واقع عیاران به دلیل ناخرسندی از اوضاع نابسامان اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی روزگار و زمانه خود، که با تصورات و آرزوهای آنان ناسازگار بوده است، می‌کوشیده‌اند با ارائه اندیشه‌های آرمانی خود، هم در نظر و هم در عمل، به نفی وضع موجود و ارزش‌های مستولی شده بر آن پردازند؛ به همین جهت «آرمان‌شهرها تنها وسیله گذار از عینیت به ذهنیت و پناه بردن به تخیل صرف نیست، بلکه بازآفرینی ذهنی جامعه است به قصد انتقاد از نظام مستقر و محکمی است برای سنجش وضع موجود و آشکار ساختن نارسایی‌ها و ناروایی‌هایش» (اصیل، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹). اگر اساس آرمان‌شهر تامس مور بر برابری نهاده شده است و در آن از احسان و کمک به افراد ضعیف و افتاده سخن می‌رود و شعارهایی مانند انسان‌دوستی، محبت و یک‌رنگی، ارزش ندادن به مادیات و ترجیح منافع گروهی بر منافع شخصی سر داده می‌شود (مور، ۱۳۹۴: ۷۲-۱۱۶) همه همت عیاران نیز تلاش برای ساختن دنیای بهتر، اخلاقی‌تر و عادلانه‌تر بوده است. تأکید بر برابری و مساوات، اشتراک در اموال و دارایی‌ها، فقدان مالکیت خصوصی، ایشار و از خودگذشتگی، راست‌گویی و پاک‌دامنی و پاک‌چشمی، پرهیز از دروغ، وفا به عهد و پیمان، امانت‌داری، کمک به درماندگان، نان دادن، شفقت بر دشمن در هنگام استیصال و... که به‌عنوان ویژگی و مشی جوانمردان شمرده شده، مشخص می‌سازد که این جریان به دنبال ساختن جامعه‌ای بوده است آرمانی، که می‌خواهد همه صفات مذکور در آن ساری و جاری باشد. بنابراین اهل فتوت نگاهی انسانی و اخلاقی به ثروت دارند و می‌کوشند در بهره‌مندی از ثروت و اموال عمومی همگان را سهیم سازند. دغدغه آنها یافتن شاهی دادگر بود تا به یاری او جهان را از پلیدی آزاد سازند. به قول مهرداد بهار در داستان سمک عیار، «سمک همه عمر خود را در سپاه شاه دادگر و فرزندش می‌جنگد تا جهان را از شر فرمان‌روایان ستمگر آزاد سازد» (مؤذن جامی، ۱۳۸۸: ۳۲۵-۳۲۶).

در این پژوهش برآنیم که نشان دهیم هر یک از گفتمان‌های فتوت دارای اصول و

مبانی آرمان‌شهری است. در واقع آرمان‌جویی و آرمان‌خواهی فصل مشترک همه گفتمان‌های فتوت است. بنابراین پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که مهم‌ترین مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت چیست و این مؤلفه‌ها به چه شکل مجال ظهور و بروز پیدا کرده‌اند.

۲- پیشینه پژوهش

از معدود کتاب‌ها و مقالاتی که وجه آرمان‌گرایی را در نهضت‌های تاریخی و آرمانی بررسی کرده‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: رئیس‌نیا (۱۳۸۳) در کتاب *نهضت‌های آرمانی هم‌پیوند و بدرالدین ضمن پرداختن به جنبش «بدرالدین سماوی»* (از آرمان‌خواهان ترکیه در قرن هشتم و نهم هجری) کوشیده است جریان‌اتی همچون عیاران و سرداران ایران را پیرو جنبش بدرالدین و مطالبه‌گر اندیشه‌های عدالت‌طلبانه در برابر نظام‌های حاکم معرفی کند. حسینی (۱۳۸۹) در مقاله *«آیین فتوت و جوانمردی در حدیقه سنایی در بررسی مأخذ حکایتی از حدیقه»* یکی از اصول فکری فیتیان، یعنی شراکت یا تصرف در مال همدیگر را واکاوی کرده است. گراوند و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله *«بررسی و تحلیل گفتمان‌های فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم هجری تا سده هشتم هجری»* به بررسی گفتمان‌های فتوت پرداخته‌اند ولی بحثی از آرمان‌شهری بودن این گفتمان‌ها به میان نیاورده‌اند. کارا مصطفی (۱۳۹۶) در کتاب *تاریخ کهن قلندریه، قلندریه را گروهی معترض و منتقد می‌خواند که رویکردی اعتراضی نسبت به مناسبات فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، اعتقادی و عرفانی جامعه روزگار خویش داشته‌اند. شفیعی کدکنی (۱۳۹۷) در مقاله «عیاری و شاطری در سندی بسیار کهن»* به بررسی خصال نیک و بد عیاران، به‌ویژه روحیه «هنجارشکن» و «عادت‌ستیز» آنها- که بیشتر صبغه ایرانی دارد- پرداخته است. خجسته و همکاران در مقاله *«بازپژوهی مؤلفه‌های شیعی آیین فتوت»* پاره‌ای از وجوه آرمان‌گرایانه آیین فتوت و تشیع را بیان کرده‌اند. با توجه به پیشینه پژوهش، تاکنون پژوهشی که نظام عیاری و جوانمردی را به‌عنوان گفتمان آرمان‌شهری در متون عیاری، اسناد تاریخی و فتوت‌نامه‌ها بررسی و تحلیل کرده باشد، صورت نگرفته است و مقاله حاضر می‌تواند از این منظر رهگشا و پیشرو باشد.

۳- آرمان شهر

اتوپیا واژه‌ای یونانی و مرکب از پیشوند منفی «ou» به معنی «نا» و «topos» به معنای «مکان» است که می‌توان آن را «مکان ناموجود»، «لامکان»، آنچه در مکان نیست و وجودش ذهنی و مطلوب است، ترجمه کرد. سر تامس مور، نویسنده انسان‌گرای انگلیسی، برای نخستین بار پیشوند «eu» به معنای خوب را به جای «ou» گذاشت و به همین جهت، این واژه از نظر او به معنی «مکان خوب ناموجود» است (امرسون، ۱۳۸۷: ۴۱). واژه «آرمان شهر» را ابتدا داریوش آشوری و نادر افشار افشاری معادل «اتوپیا» در زبان فارسی به کار بردند (اصیل، ۱۳۹۳: ۲۱). از جمله نخستین ترکیباتی که پیش‌تر برای این مفهوم استفاده شد، «مدینه فاضله» بود که فارابی برای نام شهر آرمانی خویش برگزید و در برابر آن مدینه‌های غیرفاضله وجود دارد که فارابی آنها را مدینه ضروریه، نزاله، خسیسه، کرامیه، تغلیبه، جماعیه، فاسقه و ضاله می‌نامد (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۷۰-۲۴۰). سهروردی نیز آرمان شهر خود را ناکجاآباد، جابلقا، جابرسا و جابلسا نامیده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۷۳). جز اینها نام‌های هیجستان، پدرام شهر، خوش آباد، کام شهر، خرم آباد، خیال آباد، شهر لامکان و... را نیز برای اتوپیا در فارسی به کار برده‌اند (ر.ک: حیدری، ۱۳۸۲: ۱۵؛ مطلبی و نادری، ۱۳۸۸: ۱۲۹).

باتوجه به شناور بودن معنی اتوپیا/ آرمان شهر، ارائه تعریفی واحد از آن، که مورد پذیرش همگان قرار گیرد، کاری دشوار و چه بسا غیر ممکن می‌نماید. به نظر می‌رسد که اختلاف اساسی تعریف واژه آرمان شهر یا اتوپیا بر سر تخیل/تحقق پذیر بودن آن باشد. این واژه گاه به نظام اجتماعی خوب و دست‌یافتنی اشاره می‌کند و گاه خیالی از کمال مطلوب دست‌نیافتنی و فرافکندن تخیل بر واقعیت خارجی است (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۵۷). برخی پژوهشگران همچون آندره لالاند^۱ با تأکید بر خیالی بودن طرح آرمان شهر، آن را تا سطح رؤیایی ناممکن و خیالی واهی فروکاسته و در تعریف آن نوشته‌اند: «کمال مطلوب سیاسی یا اجتماعی، اما تحقق‌ناپذیری است که واقعیت‌ها، طبیعت انسان، و شرایط زندگی در آن ملحوظ نشده‌اند» (روویون، ۱۳۸۵: ۵). حجت‌الله اصیل نیز از جمله پژوهشگران ایرانی است که بر خیالی و فراواقعی بودن آرمان شهرها تأکید می‌کند و آن‌ها را دورنمایی وسوسه‌انگیز

اما غیر ممکن از جهان آرزوها و درواقع خواب‌هایی بی‌تعبیر می‌دانند. او در تعریف آرمان‌شهر می‌نویسد: «آرمان‌شهر یا ناکجاآباد یا مدینه فاضله کشوری خیالی است که در آنجا زندگانی مردم کامل و قرین رستگاری است. جایی است دست‌نیافتنی که تصویر آن در افق آرزوی آدمی همواره نمونه خیر برین و زیبایی و کامیابی است» (اصیل، ۱۳۹۳: ۱۹).

در برابر این دسته از پژوهشگران، افرادی وجود دارند که بر عملی و تحقق‌پذیر بودن آرمان‌شهرها تأکید می‌کنند و آن را تلاشی جهت ایجاد تغییر در وضعیت موجود می‌دانند. این گروه ناممکن بودن آرمان‌شهرها را صرفاً اتهام و درواقع تاکتیکی از جانب حافظان نظم موجود برای جلوگیری از ایجاد تغییر و تحقق آرمان‌شهرها می‌دانند. یکی از مهم‌ترین این محققان «کارل مانهایم» است که در کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* این دو واژه را در برابر هم قرار می‌دهد. به این معنا که او ایدئولوژی‌ها را مجموعه عقایدی در جهت حفظ نظم موجود اما اتوپیا را مجموعه عقایدی در جهت ایجاد تغییر در وضعیت موجود می‌داند. عقایدی که به زعم او از حدود موقعیت فراتر می‌روند و بر نظام تاریخی-اجتماعی موجود اثر تغییردهنده می‌گذارند (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۷۰-۲۷۳). درواقع او بر این نکته تأکید می‌کند که اتوپیاها چیزی جز حقیقت‌های زودرس نیستند و اتوپیاها امروز می‌توانند به واقعیت‌های فردا تبدیل شوند (همان: ۲۷۰). ژاک آتالی نیز از پژوهشگرانی است که بر عملی بودن آرمان‌شهرها تأکید می‌کند. از نظر او آرمان‌شهر می‌تواند توصیفی از جامعه‌ای باشد که به شرط خواستن و اراده کردن می‌تواند بی‌درنگ امکان‌پذیر شود. درواقع او بر خلاف کسانی که تحقق آرمان‌شهر را مساوی با پایان تاریخ می‌دانند، آن را نشانه‌ای از آغاز تاریخ و دوره‌ای نوین می‌داند و تحقق آن را به دست کسانی که خود را مستحق آینده‌ای بهتر می‌دانند، ممکن و عملی می‌شمارد (آتالی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱). اسکار وایلد، شاعر و نویسنده بزرگ ایرلندی سده نوزدهم، در جایی می‌گوید: نقشه‌ای از جهان که آرمان‌شهر بر آن ترسیم نشده است حتی ارزش نگاه کردن هم ندارد، زیرا کشوری را که انسانیت همواره در آن خانه می‌کند، نادیده گرفته است و هنگامی که انسانیت آنجا خانه کند، به پیرامون می‌نگرد و کشور بهتری را می‌جوید و راهی سفر می‌شود. ترقی تحقق آرمان‌شهرهاست (سرجنت، ۱۴۰۰: ۱). درواقع در نظر این دسته از پژوهشگران،

آرمان‌شهرها نه موضوعاتی صرفاً ذهنی، تخیلی و دست‌نیافتنی بلکه تلاش برای ساختن دنیای عینی بهتر، اخلاقی‌تر و عادلانه‌تر هستند. از این رو می‌توان گفت که به باور این افراد، آرمان‌شهرها نه گریز از واقعیت بلکه بازسازی واقعیت و تصویر خواستن‌ها و توانستن‌ها هستند (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۲).

در این مقاله فتوت را به عنوان نظامی آرمان‌شهری در برابر نظام مسلط و استبدادی تعریف می‌کنیم. از آنجا که گفتمان مسلط بر جامعه ایرانی در طول تاریخ بر مبنای استبداد، خودکامگی و نظام طبقاتی بوده، گفتمان آرمان‌شهری فتوت در تقابل و چالش با چنین حاکمیت مستبد و عدالت‌ستیزانه‌ای شکل گرفته است. فقدان مراجع قانونی و پاسخگو، نبود حاکمیتی دادگستر و عدالت‌محور، سطح نازل رفاه عمومی، فاصله طبقاتی بین اشراف و ثروتمندان و توده مردم در بهره‌گیری از ثروت و امکانات، اخذ مالیات‌های گزاف، جور و جفای حکام و عمال آنها بستری را فراهم نموده است تا گروهی به نام جوانمردان و عیاران در صحنه تاریخ ایران ظاهر شوند و علم مخالفت با قدرت حاکم را به اهتزاز در آورند و توده مردم به‌ویژه جوانان جویای عدالت را برای مقابله با چنین شرایط ناعادلانه‌ای هم‌دل و هم‌داستان سازند. بی‌گمان «عیاران یکی از گروه‌های اثرگذار در ایران هستند که می‌توان گفت فضای استبدادزده جامعه ایرانی خود عامل بنیادی در پیدایش این گروه بوده است» (حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۵۵).

۴- مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت

۴-۱ گفتمان فتوت عیاری

عیاران و گروه‌های اجتماعی مشابه و همنام آنها در جهان اسلام (صعالبیک، فتیان، شطاران، احداث، کلوها، لوطی‌ها) رقم‌زننده بخش چشمگیری از حوادث سیاسی-اجتماعی جریان فتوت در طول تاریخ بوده‌اند. حوادثی که با جنگ و مبارزه نظامی عمیقاً گره خورده است. شاکله بنیادین عیاری، جنگ و حرکات مسلحانه است. با وجود برخوردار از سلوک جوانمردانه، بدون مبارزات نظامی نمی‌توان برای عیاران حیاتی قائل شد. عیاری علاوه بر کاردانی، هوشیاری و توانمندی جسمی، مستلزم شجاعت، چالاکی و بی‌باکی است و میدان نبرد مناسب‌ترین وضعیت برای نمایش دلیری محسوب می‌شود.

ماهیت و کیفیت فرد دلیر «وابسته به شایستگی و هنری است که در میدان جنگ نشان می‌دهد و نیز در تسلط و مهارتی که در به کار بردن انواع سلاح دارد و بالاخره در زرنگی و مهارت او در کشتی گرفتن است» (گیار، ۱۳۸۲: ۲۸).

در عصر پیامبر (ص) تا روزگار بنی‌امیه فتوت بیشتر جنبه فردی داشت و فاقد تشکیلات اجتماعی و گروه‌های سلحشوری و عیاری بود. اما به تدریج این مسک فردی تبدیل به نهادی اجتماعی و فراگیر شد. با تأمل در منابع تاریخی می‌توان پی برد که عیاران و گروه‌های هم‌نام و همانند آنها بعد از اسلام عمدتاً به صورت‌های زیر در ایران و برخی سرزمین‌های اسلامی ظاهر شده‌اند:

۱. گروه‌های شبه‌نظامی باقیمانده از اسواران و آزادان دوره ساسانی که بنا به شهادت منابع تاریخی، پس از سکونت در کوفه و بصره به دلیل تبحر و توانمندی‌های نظامی، برای تسخیر سرزمین کفار در مناطق شرق اسلام، مددکار اعراب بودند (بلاذری، ۱۳۶۷: ۲۰۲). این اسواران در قالب نخستین جنگجویان ایرانی و ادامه‌دهندگان سنت عیاری و جوانمردی عصر ساسانی خدمات شایانی به اعراب نمودند؛ به گونه‌ای که برخی از آنها برای تسخیر مناطق کفرخیز دلیرانه جان خود را فدا کردند. به دلیل همین از خودگذشتگی و جان‌فشانی‌ها قبور برخی از این افراد همچون «ابوشختویه» جوانمرد و «ثریاد» جوانمرد محل زیارت و عبادت و اجابت دعا بوده است (ر.ک: کرمی پور، ۱۳۹۲: ۹۵؛ شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۴: ۱۸۴). در کنار این گروه‌های نظامی، برخی از اهل زهد و صوفیه نیز به امید پاداش معنوی و اخروی به جنگ با کفار می‌پرداختند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۸۰). فرانتس تیشنر در این باره می‌نویسد: «عده مخصوصی از فتیان تشکیل دسته‌های جنگجویی را می‌دادند که با هدف‌های سیاسی و مذهبی در صحنه تاریخ ظاهر می‌شدند. بهترین مثال برای این دسته اشخاصی هستند که در «جهاد فی سبیل‌الله» شرکت می‌کردند. بیشتر اوقات این مجاهدین هم خود را «فتیان» می‌نامیدند» (تیشنر، ۱۳۸۳: ۱۳۵). افزون بر این مجاهدین که به خاطر ایمان می‌جنگیدند، تیشنر از گروه‌های کم‌اهمیت‌تری از فتیان یاد می‌کند که مقصود و هدف آنها «ظاهراً ایجاد تساوی و عدالت به وسیله زور، بدون رعایت نظم و ترتیب مملکت، هم از لحاظ تقسیم اموال دنیوی و هم از لحاظ دفاع از اشخاصی که از طرف حکومت وقت ظلم و زجر می‌دیدند، بود. به همین دلیل با افکار عمومی که تحت تأثیر علمای

مذهبی بود، از در مخالفت درآمدند و در نتیجه مورد ملامت و سرزنش آنان واقع شدند و لقب «عیارون» که به فارسی عیاران است و به معنی راهزنان می‌باشد، به آنها داده شد و از آن پس دیگر لفظ عیاران مترادف فتیان گردید» (همان: ۱۳۶).

۲. گروه‌های جنگجو و مبارزی که به دلیل نابرابری و بی‌عدالتی، ستم، فقر، هرج و مرج و خونریزی ناشی از تفکرات نژادپرستانه اعراب، در شهرهای مرزی سیستان و خراسان و دیگر مناطق اسلامی، در قرون اولیه اسلامی شکل گرفتند و با نام‌های عیاران، سالوکان، صعالیک، غازیان، مجاهدون، مُطَوَّعَه، شاطران و... مشهور شدند. برخورداری از شجاعت، شکیبایی، ایثار، جنگاوری، و نامیدن خود با نام جوانمرد، خصال مشترک و برجسته همه این گروه‌ها بود. تلاش برای ایجاد نظم عمومی در شهرهای بزرگ، کمک به نیازمندان در محلات فقیرنشین، اتحاد و اتفاق نظر برای براندازی حکام ستمگر و ناعادل بنی‌امیه و به قدرت رساندن عباسیان بخش دیگری از کارکردهای این گروه‌های جوانمردی است. ظهور یعقوب لیث در بین این گروه‌ها و تشکیل حکومت مستقل صفاریان از جمله توفیقات بزرگ این جریانات شناخته می‌شود.

۳. انجمن‌هایی مرکب از جوانان غالباً مجرد، لذت‌طلب، دارای پیشه‌های گوناگون، بی‌تعلق به خانه و قوم و قبیله و شهر و سرزمین، که در خانه‌هایی مشترک زندگی می‌کردند. بی‌توجهی به الزامات فقهی اسلام، پرداختن به موسیقی و می و قمار، پوشیدن لباس‌های یکسان، رنگ/چرب کردن موها، علاقه‌مندی به شعر و شکار، وفاداری به آرمان‌های گروه، رازپوشی، صداقت، همدلی و حمایت از همدیگر در زمان تنگدستی، آسایش‌طلبی، میل به داشتن زندگی مشترک، نزاع و خصومت با افراد قدرتمند و بانفوذ در قدرت، حمایت از افراد مظلوم و محروم از جمله ویژگی‌های آنهاست که در منابع تاریخی از آنها به نام عیار و فتی، و در دوره‌های بعدی در آسیای صغیر به نام اخی یاد شده است (ر.ک: عنصرالمعالی، ۱۳۷۵: ۲۶۱-۲۴۱؛ ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۴۷-۳۴۹؛ ذاکری، ۱۳۸۹: ۳۰؛ کاهن، ۱۳۸۹: ۲۶؛ گراوند و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۴۲-۱۴۳).

۴-۱-۱ عیاری؛ جنبشی اعتراضی به وضع موجود

اگر وجه غالب مفهوم آرمان‌شهر را نارضایتی و انتقاد از وضع موجود، و تلاش برای تبدیل

وضع موجود به وضع مطلوب بدانیم، این مفهوم با آیین عیاری تناسب تام و تمام دارد. بدین معنا که جوانمردان/عیاران چه در عرصه نظر و چه در وادی عمل، با درک دقیقی که از وضعیت/واقعیت‌های روزگار خویش داشته‌اند، آن را به‌عنوان عاملی بازدارنده و ضدتعالی شناخته، و همواره بر وضع مطلوبی که نیست، اما باید باشد پافشاری نموده‌اند. اعتراض به وضع موجود از جمله دلایل گفتمان آرمان‌شهری عیاری است. اعتراضی بودن جنبش عیاری در شکل‌های گوناگونی بازتولید شده است که به شرح آنها می‌پردازیم.

۴-۱-۱-۱-۱ جنگ و شورش

جنگ و شورش نخستین شکل اعتراضی بودن جنبش عیاری است. غالب پژوهشگران به جنگاوری عیاران اشاره کرده‌اند. ذبیح‌الله صفا می‌نویسد: عیاران یا جوانمردان طبقه‌ای از طبقات اجتماعی ایران را تشکیل می‌دادند که شامل مردم جلد و هوشیار، و از طبقه عوام‌الناس بودند که رسوم و آداب و تشکیلاتی خاص داشتند و در هنگامه‌ها و جنگ‌ها خودنمایی می‌کردند (صفا، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۶). محجوب ضمن توجه به وجه جنگاوری عیاران، سویه آرمان‌گرا بودن آنها را در تعریف خویش از یاد نمی‌برد. او می‌گوید: این گروه از مردم هوشیار و جنگاوری بودند که آداب و رسوم و تشکیلات و مقرراتی ویژه خویش داشتند. آنان شیفته صفات پسندیده و ملکات فاضله انسانی بودند و می‌کوشیدند از اخلاقی بهره‌مند شوند که شایسته و برازنده «انسان کامل» است و در این راه نه تنها به زبان، بلکه به جان می‌کوشیدند و زندگی در عرصه نام و ننگ را ناچیز می‌شمردند (محجوب، ۱۳۸۷: ۵۹۴).

توسل و تمسک عیاران به مبارزات مسلحانه ارتباط وثیقی با شرایط اجتماعی و ساختار سیاسی قدرت در ایران دارد. در این سرزمین به دلیل عواملی از قبیل استیلای زورمرداری و استبداد، نابرابری در توزیع ثروت‌های عمومی، بی‌توجهی به نقش توده مردم در مناسبات قدرت، و حاکمیت بیگانگان همواره بین مردم و حکومت جدال‌های پنهان و آشکار وجود داشته است و زمینه برای حضور عیاران و دیگر گروه‌های معترض در مناسبات سیاسی و اجتماعی فراهم بوده است (حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۵۵). در شرایط ضعف حکومت مرکزی، عیاران از خلأ قدرت و نارضایتی عامه از وضع موجود بهره می‌گرفتند و جهت رفع بیداد و

بیدادگران یا به طمع کسب قدرت، با حمایت قاطبه مردم زجر کشیده و ستم دیده، دست به مبارزه مسلحانه می‌زدند و می‌کوشیدند با دست یازیدن به قدرت و تشکیل دولت پنهانی، خود مجری عدالت شوند. در جامعه‌ای که اصول مالیات خودسرانه بود و حکومت رفاه عمومی را تأمین نمی‌کرد (مارتین، ۱۳۹۰: ۱۶۳)، شورش یکی از راه‌های تحمیل اراده عموم بر صاحبان قدرت بود. عیاران همواره واکنشی در برابر اوضاع بد اجتماعی و سیاسی و نابسامانی‌های زمانه بوده‌اند. بنابراین می‌توان جنبش افرادی از قبیل ابومسلم خراسانی، یعقوب لیث صفار، عبدالرزاق فرزند شهاب‌الدین فضل‌الله و دیگر جنبش‌های مشابه که در آن عیاران با تکیه بر مردم علیه بیگانگان خارجی یا حکام ستمگر داخلی قیام کرده و خواستار دفع ظلم و حاکمیت عدالت شده‌اند، از نوع جنبش‌های آرمان‌خواهانه محسوب کرد.

۴-۱-۱-۲ بی‌اعتنایی به هنجارهای اجتماعی

بی‌اعتنایی آشکار و تعمدی به آداب و هنجارهای اجتماعی شکل دیگر اعتراضات عیاری در ادوار مختلف بوده است. حضور در آشوب‌های شهرها، سرقت اموال ثروتمندان و تقسیم آن در میان فقرا از جمله تلاش‌های عیاران برای اصلاح وضعیت معیشت طبقات فرودست جامعه و بنا نمودن دنیای آرمانی آنها بود. در واقع، نبود عدالت اجتماعی و خلأ قانون سبب می‌شد تا به هنگام شورش‌ها برای عیاران فرصتی فراهم شود که اجتهاد و تشخیص خود را ملاک تفسیر حق و عدالت قرار دهند (ر.ک: فوران، ۱۳۹۰: ۲۰۵؛ مارتین، ۱۳۹۰: ۱۶۳).

۴-۱-۱-۳ ایجاد ظاهری غریب و نامتعارف

ایجاد ظاهری عجیب و غریب از جمله برجسته‌ترین موارد تخطی عیاران از نرم‌ها و هنجارهای اجتماعی بود. نوع لباس، مدل مو و وسایل و اسباب عیاران به طرز غریبی در عرف اجتماع نامعمول به نظر می‌رسید. خودداری از پذیرش الگوها و رسوم مجاز و جایگزین ساختن عامدانه آنها با آداب و رسوم ناهنجار، آشکارا بر اعتراض و نفی قراردادهای اجتماعی دلالت دارد (ر.ک: کارا مصطفی، ۱۳۹۶: ۵۰). پولاک درباره موی

بلند لوطیان عهد قاجار می‌نویسد: «... فقط لوطی‌هایی که به قواعد و مقررات عمومی بی‌اعتنا هستند، مو را بلند می‌کنند و به صورتی درهم برهم و بدون نظم و ترتیب بر روی سر و شقیقه قرار می‌گیرد» (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۹۷). عیاران بدین ترتیب، عامدانه و عالمانه خود را از دیگر طبقات اجتماعی متمایز می‌ساختند. آنها هنگام عملیات از البسه خاص که شامل ازار یا سراویل (شلوار عیاری)، تن‌پوشان عیاری، دستار، روبند یا نقاب، زیرجامه، میان‌بند، نععی، پایتابه (پاپوش) و دست‌پوش عیاری بود، استفاده می‌کردند. این انتخاب به شیوه‌ای بود که نهایت هم‌رنگی و استتار با محیط را داشته باشد. در داستان‌های قدیم ایران، عیاران جبهه سیاه تنگ‌آستین، نیم‌جبه و قباچه به تن می‌کردند و کمربندی (شده) در میان می‌بستند. «قنطوره» جامه رویی عیاران بود. «بالاتنه‌ای تنگ و چسبان بود که آستین‌های بلندی داشت و دامن آن نسبتاً گشاد و کوتاه بود. از آنجایی که عیاران می‌بایست دوندگی و سرعت متناسب می‌داشتند، این لباس کاملاً سازگار با این ویژگی آنان بود» (ولایتی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۸۸). آنها گاهی برای نشان دادن نهایت شجاعت، و کمال وفاداری و گذشت عریان می‌جنگیدند و فقط پیش‌بندی از چرم بر کمر می‌بستند. عیارانی که در ایجاد خصومت و فتنه میان امین و مأمون دخالت داشتند «فقط لنگی بر میان می‌بستند و سر را در خودهایی که صورت آنان را تا چشم می‌پوشاند، نهان می‌کردند» (باستانی پاریزی، ۱۳۸۳: ۱۰۸). لباس شاطران بر خلاف عیاران از رسمیت بیشتری برخوردار بوده است، خصوصاً شاطرانی که برای امیر یا سلطانی خدمت می‌کردند. شاطران در عهد صفوی شلوارشان بسیار تنگ بود و قسمت بالای آن در زیر پیراهن و پارچه‌های آن در زیر مچ‌پیچ‌هایی که به دور پاهای خود می‌بستند، کاملاً پنهان می‌ماند. کفش سبک و نرم به پا می‌کردند تا آسان و تند بدونند (کاظمینی، ۱۳۸۹: ۱۹۸-۲۰۲). لوطیان به‌عنوان عنصر تحول‌یافته عیاران در عصر قاجار، لباسشان هفت تکه داشت که به «هفت وصله» شناخته می‌شد: «زنجیر بی‌سوسه یزدی، جام برنجی، کرمانی، دستمال بزرگ ابریشمی کاشانی، چاقوی اصفهانی، چپق، چوب‌عنان یا آلبالو، شال لام‌الف‌لاو، گیوه تخت نازک». چهار وصله اولی حتمی و سه وصله آخری در درجه دوم قرار داشت (مستوفی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۰۴). کلاه، اگرچه جزو هفت وصله لوطی‌گری نبود، وجه شاخص لوطی به حساب می‌آمد. در واقع کلاه نشانه‌ای از تمایز و اعلام اعتراض تلقی می‌شد.

۴-۱-۱-۴ ساز و برگ نامتعارف

ساز و برگ، و اسباب و وسایل عیاران نیز شگفت و غیرعادی بود. در داستان سمک عیار از داروی بیهوشی (بیهشانه)، موم روغن، شمعچه عیاری، سکه‌های بدلی، ابزارهای موسیقی، خاصه نی هفت‌بند، سفید مهره و... به‌عنوان وسایل ضروری عیاران یاد شده است. سلاح ویژه آنان «کمان گروهه» نام داشت و آن فلاخن بود که با آن کلوخ و گلوله‌ای گلی پرتاب می‌کردند. به این عمل در عربی «رمی بندق» گفته می‌شود (ولایتی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۸۶).

۴-۱-۱-۵ تراشیدن ریش و بلند نگه داشتن شارب

تراشیدن ریش و بلند نگه داشتن شارب و سییل وجه دیگری از تخطی عیاران از رسوم اجتماعی نهادینه در جوامع اسلامی بود. آنها حتی از واژگان و اصطلاحاتی استفاده می‌کردند که مخصوص خودشان بود. ابوحیان توحیدی درباره شطاران بغداد می‌نویسد: «... آنان جوانان قوی‌هیکلی هستند که سنگ‌های سنگین از زمین بلند می‌کردند و سییل‌های پرپشت دارند و با کلمات درشت یکدیگر را مورد خطاب قرار می‌دهند و در عین حال از خصایل جوانمردی و فتوت برخوردارند» (به نقل از: کرمی‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

۴-۱-۱-۶ شراب‌نوشی

نوشیدن شراب از جمله فاحش‌ترین و حساسیت‌برانگیزترین اعمال شریعت‌ستیزانه عیاران بود. این رفتار در داستان سمک عیار به‌عنوان بخشی از تشریفات ورود به جرگه عیاران انجام می‌گرفت. در اسناد تاریخی موارد فراوانی از شراب‌نوشی عیاران گزارش شده است. «ابن شاکر کتبی» در کتاب *فوات الوفيات* می‌نویسد که عیاران بغداد بر سرگور ابوالهندي غالب بن عبدالقوس، نخستین شاعری که در اسلام خمیره ساخت و وصف می و شراب کرد، می‌رفتند و شراب می‌خوردند (همان: ۱۰۰). «ژوزف گوینو» در سفرنامه‌اش، به مبارزه طلبی لوطیان بعد از مشروب خوردنشان اشاره کرده است (گوینو، ۱۳۶۷: ۳۷۳). پولاک می‌نویسد: «لوطی‌ها... شب‌ها برای دستبرد و ماجراجویی از خانه بیرون می‌روند، به عرق‌خوری و قماربازی تعلق خاطر دارند...» (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۸).

۴-۱-۱-۷ پرداختن به رقص و آواز

پرداختن به رقص و آواز و موسیقی، به مثابه اعمال آیینی، از دیگر رفتارهایی بود که در جامعه اسلامی اعمالی مذموم و مشکوک و خلاف عرف و شریعت محسوب می‌شد و عیاران به واسطه مبادرت به آنها مورد شماتت واقع می‌شدند. ابن بطوطه در سفرنامه خود اشاراتی به رقص و سماع اخی‌های آسیای صغیر دارد: «این گروه چون در مجلس می‌نشینند کلاه از سر برمی‌گیرند و در پیش خود می‌گذارند. از زیر کلاه عرقچین زیبایی از زردخانی یا پارچه دیگر در سر دارند. در میان مجلس یک جای سکوماندی هست که مخصوص واردین می‌باشد. آن شب غذای زیادی با میوه و حلوا پیش آوردند و پس از صرف غذا به رقص و آواز برخاستند و ما را رفتار آنان بغایت خوش افتاد» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۳۴۹).

۴-۱-۱-۸ شکیبایی در برابر شداید

از دیگر حرکات قاعده‌گرایان شکیبایی در برابر شداید به‌ویژه ریاضت جسمانی هنگام تحمل شلاق و حک کردن نام و تصویر افراد بر بدنشان بود. درخصوص لوطیان عصر قاجار مواردی از کوبیدن قمه بر سر گزارش شده است (ر.ک: گوینو، ۱۳۶۷: ۳۷۳؛ شهری، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۸۷). همچنین گروهی از آنها در بامداد عاشورا «بدنشان را سوراخ می‌کردند و کارد و قفل‌های گران از آن می‌گذراندند» (معیرالممالک، ۱۳۷۲: ۶۷-۶۸). این عمل نه تنها به فاصله گرفتن آنها از عرف اجتماعی منجر می‌شد، نشانگر انحراف آشکار از رسوم دینی بود. در بیشتر موارد شکیبایی و تحمل سختی‌ها برای آرمانی اخلاقی صورت می‌گرفت. برای نمونه در داستان سمک عیار، «زرنده» حاضر می‌شود برای حفظ «راز» به مثابه آرمانی اخلاقی زخم چوب را بر خود تحمل کند و محل اختفای زری را که از سمک گرفته است، فاش نسازد.

جراح را از بارگاه بیرون بردند. در عقابین کشیدند و دست چوب بر وی گشادند. زرنده با خود گفت ای تن، ترا بیش از چوب نخواهند زدن. مردی کن و خود را به دست چوب باز ده، و این راز را آشکارا مکن، که نامردی باشد از صد چوب یا هزار چوب مردی باز دادن. زنه‌ار راز نگاه دار و اگر خود ترا به زخم چوب بکشند. و به زخم چوب مردن به باشد از خیانت کار فرمودن، و مردی را به جان در بازیدن، خاصه

چون سمک مردی (ارجانی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۸۹).

مشابه همین داستان را در فیروزشاهنامه بیغمی می‌بینیم. جایی که «اخی سعدان» برای اثبات «وفاداری» خود به فیروزشاه، دو پسر و همسرش را فدای آرمانش می‌کند (بیغمی، ۱۳۸۸: ۱۹۴-۱۹۶).

۴-۱-۱-۹ فقر خودخواسته و دوره‌گردی

فقر خودخواسته، خانه‌به‌دوشی و دوره‌گردی نشانه‌های دیگری از تقابل عیاران با هنجارهای متعارف بود. این ویژگی‌ها نشانگر دوری عیاران از هرگونه تعلق مادی بود. از نمونه‌های تاریخی عیاران خانه‌به‌دوش می‌توان به ستارخان، لوطی نام‌دار تبریز، اشاره کرد. به گفته کسروی او چندی سرگردان و آواره بود و پس از سال‌ها دربه‌دوری به شهر بازگشت و با خرید و فروش اسب گذران زندگی می‌کرد (کسروی، ۱۳۷۳: ۴۹۱). بدین ترتیب عیاران برای ساخت جهان مطلوبشان، رنج خود و راحت یاران را می‌طلبیدند.

۴-۱-۱-۱۰ ساختار تشکیلاتی

تشکیل جوامع سرّی و وجود ساختار تشکیلاتی و سلسله‌مراتب سازمانی جلوه دیگری از اعتراضی بودن جریان عیاری است. هر فرد در این ساختار وظیفه‌ای بر عهده داشت و ارتقا به رده‌های بالاتر منوط به التزام به آن وظایف بود. این تشکیلات بیانگر «روحیه اجتماعی و آمادگی همکاری با عناصر متجانس» (شعبانی، ۱۳۷۴: ۲۳۲) در بین عیاران برای تعقیب اهداف آرمان‌خواهانه محلی و منطقه‌ای بود. نظم و هماهنگی و کار تیمی نیز وجود این تشکیلات را ضروری می‌نمود. برخلاف افلاطون و فارابی که در آرمان‌شهر خود به وجود نظام طبقاتی قائل بودند و سعادت مردم در مدینه فاضله را براساس نوع طبقه اجتماعی آنها متفاوت از هم می‌شمردند (ر.ک: فارابی، ۱۳۶۱: ۱۵۲)، در بین عیاران به دلیل نگاه مساوات‌گرایانه، حضور در رده‌های بالای تشکیلاتی امتیاز مالی و اجتماعی و سیاسی برایشان ایجاد نمی‌کرد. در واقع عیاران در هیچ موضوعی ادعای برتری بر همدیگر نداشتند. آنها در نظام/ساختار اجتماعی خود معتقد به جامعه‌ای بی‌طبقه بودند که هیچ فرد یا طبقه‌ای نسبت به فرد یا طبقه دیگر امتیازی نداشت.

همانند بهشت‌های این جهانی عهد باستان، شهر نیکان نظامی و یوتوپیای تامس مور، که در مکان‌های دوردست قرار داشتند و رفت و آمد ساکنانش با بیگانگان محدود و گاه به طور کلی ممنوع بود، در انجمن‌های عیاری نیز صرفاً خود عیاران حضور داشتند و ورود به تشکیلات آنها مستلزم گذراندن تمرینات دشوار و انجام آزمایش‌های سخت بود. مطابق داستان سمک عیار، برخی از جوانمردان مستقل از حکومت در مکان‌هایی کوهستانی و کاملاً دور از مردم زندگی می‌کردند. در نامهٔ پیک ارمن‌شاه، اشاراتی به استقلال حکومت «غور کوهی» و کثرت یاران او شده است: «اما بدان و آگاه باش که ازین جانب بر دست راست بروی به مقدار سه فرسنگ، دره‌ای هست از جملهٔ دوازده دره، و دوازده هزار مرد عیار پهلوان و صفدر و مبارز در وی هست، و پیش روی ایشان مردی هست نام او غور کوهی. این دوازده دره برو باز خوانند...» و غور کوهی مردی جوانمرد است و نام او در جهان به جوانمردی منتشر است، و مشهور در جوانمردی و زنهارداری» (ارجانی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۴۹۱-۴۹۲). «ارغون خان بُغرایی» یکی از اتباع فغفورشاه، در درهٔ خود، به دور از شهر و دربار و حکومت با سپاهش روزگار می‌گذراند (همان: ج ۱، ۱۳۸).

۴-۲ گفتمان فتوت دینی

همان‌گونه که در مقدمهٔ این جستار بیان کردیم، پاره‌ای افراد یا جریان‌های فکری فتوت را ذیل خصلتی از خصال دینی قرار داده‌اند. مثلاً ابن معمار در فتوت‌نامهٔ خود می‌نویسد: «بدان که فتوت یکی از خصلت‌های دینی و صفات تکمیل‌کنندهٔ عارفان است میان کبیر و رفیق او برای تمسک و عمل به احکام پاینده و موازین استوار دینی. بنابراین به نظر بعضی نسبت آن با دین/دیانت، مانند نسبت اسلام است با ایمان و اقرار یا نسبت عدالت با دیانت، به نحو اصل و فرع، از این رو می‌توان گفت که هر جوانمردی اهل دیانت است اما هر دیانت‌مداری جوانمرد نیست» (ابن معمار، ۱۳۹۹: ۱۲۱). مهم‌ترین مؤلفه‌های فتوت دینی به شرح زیرند.

۴-۲-۱ انبیا و ائمه به‌مثابه انسان‌های کامل

در فتوت دینی سیمای جوانمرد آرمانی در وجود انبیا، ائمه و صلحا متجلی شده است. این بزرگان تندیس‌هایی از بزرگی و مظاهری از کمال‌اند که از گذشته‌های دیرینهٔ تاریخ، در

معبر فرهنگ انسانی، الهام بخش و هادی بشریت به ویژه جوانمردان به سوی فضائل بوده‌اند و آدمی را برای دستیابی به سرچشمه کمال و آرمان شهر حقیقی رهنمون شده‌اند. در باورهای شیعی نیز ائمه انسان‌های کامل معرفی شده‌اند. در کتاب *اصول من الکافی* آمده است: «الائمه خلفاء الله عز و جل فی ارضه... جعلهم الله ارکان الارض ان تمید باهلها و حجه البالغه علی من فوق الارض و من تحت الثری» (به نقل از: رزمجو، ۱۳۷۵: ۳۱).

بی شک توبه و اظهار ندامت حضرت آدم (ع)؛ صبر و پایداری نوح (ع) در برابر معاندان و مخالفان؛ زره‌سازی داوود (ع) و زنبیل بافی سلیمان (ع) با وجود داشتن مقام نبوت و پادشاهی؛ تفکر شیث در خلوتخانه فقر؛ مهربانی، حق پرستی و مهمان‌نوازی ابراهیم (ع) و ایستادگی او در برابر بت پرستان و شجاعتش در شکستن بت‌ها؛ امانت‌داری، مردم‌دوستی و پاک‌دامنی یوسف (ع)؛ وفای به عهد حضرت موسی (ع) با شعیب؛ گذشت، مهربانی و مدارای حضرت محمد (ص) با کفار بعد از فتح مکه؛ محافظت شجاعانه و جوانمردانه حضرت علی (ع) از پیامبر اسلام (ص) در جنگ احد؛ بخشش و دستگیری امام حسن (ع) از بینوایان؛ ظلم‌ستیزی و جان‌نثاری و آزادمنشی امام حسین (ع) تنها جلوه‌هایی از رفتارهای جوانمردانه این بزرگان است که صبغه‌ای آرمان‌گرایانه به آنها داده است (ر.ک: سیواسی، ۱۳۸۵: ۳۴۰-۳۴۲؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۷-۲۱).

۴-۲-۲ قدسی‌سازی مراد در سیمای امام علی (ع)

بی‌گمان بخشی از بنیادهای فکری، آداب، باورها و تحولات سیاسی جریان فتوت متأثر از آیین تشیع است. در واقع تشیع از جمله آبشخورهای معنوی و اندیشگی فتوت بوده است. در فتوت‌نامه‌ها امام علی (ع) بر ستیغ کوه فتوت قرار گرفته و سیمایی قدسی، آرمانی و اساطیری یافته است. حضرت علی (ع) در فتوت‌نامه‌ها با القاب و عناوین گوناگونی توصیف شده است. میرسید علی همدانی او را «منبع عین فتوت و معدن جود و مروّت» می‌داند. عبدالرزاق کاشانی به او لقب «امام ائمه فتیان و قطب اقطاب جوانمردان می‌دهد و نویسنده *نقایس الفنون فی عرایس العیون* آن حضرت را «قطب مدار فتوت» می‌شمرد (ریاض، ۱۳۸۸: ۱۶۵). در برخی متون نیز از او به عنوان «سرور فتیان»، «کریم هر دو جهان» و «اسدالله الغالب» یاد کرده‌اند. از مجموعه صفات ذکر شده برای علی (ع) در فتوت‌نامه‌ها می‌توان

اندیشید که در پهن‌دشت خیال و منظومه فکری اهل فتوت علی (ع) جایگاهی بس رفیع داشته و نمونه یک «انسان کامل» و «هدایت‌بخش» بوده است.

۴-۲-۳ عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی

در بازخوانی سنت ایرانی-اسلامی، هانری کربن از چشم‌اندازی شیعی پایه اسلام ایرانی را مبتنی بر دو اصل اعتقادی می‌داند: یکی نبوت که همانا رسالت پیامبر است، و دیگری ولایت که تجلی آن در امامان است. پس از دور نبوت، ولایت آغاز می‌شود (کربن، ۱۳۸۳: ۷-۸). به زعم کربن فتوت جامع نبوت و ولایت است و پایه گذارش حضرت ابراهیم (ع)، قطب آن امام علی (ع) و خاتم آن حضرت حجت (عج) است (همان: ۸). این نکته از طرف بیشتر نویسندگان فتوت‌نامه‌ها، حتی آنهایی که گرایش شیعی نداشته‌اند، به کرات بیان شده است (ر.ک: کاشفی سیزواری، ۱۳۵۰: ۶). برخی نیز از حضرت مهدی (عج) به‌عنوان نهایت فتوت یاد کرده‌اند. همان‌گونه که آدم اولین فتی بود، امام زمان نیز خاتم الفتیان است (کاشانی، ۱۳۶۹: ۵۳۰). این موضوع نشانگر پیوند بخش عمده‌ای از آیین فتوت با مذهب شیعه است. تصویری هم که شیعیان از امام زمان دارند، شهنشاهی است که خود و یارانش جوانمرد هستند و با قیام او، عدل و داد جهان را فرا می‌گیرد و بساط ستم و ستمگران برچیده می‌شود. این طرز تفکر با آرمان فتوت، به‌ویژه در وجه سیاسی-اجتماعی آن، که دادخواهی، برابری طلبی و ایستادگی در مقابل ظالمان است، کاملاً مطابقت دارد. همین موضوع در دین زردشتی نیز صادق است. فره‌وشان در دین زرتشتی به این جهان می‌آیند تا اهورامزدا را در جنگ علیه ظلمت یاری دهند. همه معنویت شوالیه‌گری زرتشتی و یاران سوشیانت بر این پایه استوار است (کربن، ۱۳۸۳: ۹۷). می‌توان اندیشید که شیعه به دلیل انتظار حضرت حجت (عج) جریانی همواره زنده، پویا و بالفعل در تاریخ بوده است و فتوت نیز در ادامه این جریان قرار دارد. لذا ختم فتوت با امام زمان کاملاً همسو با تفکر تشیع است.

در خصوص آرمان‌گرا بودن فتوت شیعی باید گفت که مرام اجتماعی و آرمانی شیعه نسبت به وضعیت جامعه و گفتمان مسلط همواره به‌عنوان جریانی در اقلیت و حاشیه قدرت زیست کرده، و آرمان‌های عدالت‌خواهانه و ستم‌ستیزانه خود را دنبال نموده است. از این

منظر با آیین جوانمردی و عیاری تناسب و تلائمی تام و تمام یافته است، زیرا آیین جوانمردی از یک سو همواره به عنوان بخش حاشیه‌ای جهان تصوف قرار داشته و از سوی دیگر در کسوت گروه‌های عیار به عنوان منتقدان و معترضان قدرت در حاشیه بوده‌اند. جهت‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی این دو جریان مبتنی بر دادخواهی حقوق مردم از حاکمان و مبارزه با ظلم و حکام ظالم بوده است، به گونه‌ای که در ادوار پر آشوب تاریخی مأمون و مأوای مردم ستم‌دیده شده‌اند. به نظر می‌رسد که این دو وضعیت در اقلیت و حاشیه بودن شیعه نسبت به قدرت مرکزی و خلافت اسلامی، همچنین در حاشیه بودن جوانمردان و عیاران نسبت به حکومت‌های مرکزی و فراگیر باعث شده است که آیین جوانمردی و جریان تشیع به مثابه آینه‌های متقابل، همدیگر را بازتاب دهند و بازتکثیر نمایند (خجسته و همکاران، ۱۴۰۰: ۷۹).

۴-۳ گفتمان فتوت صوفیانه

تصوف به عنوان جریانی مهم و اثربخش و دوران‌ساز با نگاهی مهرورزانه، مداراجویانه و زیباشناسانه به دین، و با پرهیز از تعصب، جمود و قشری‌گری توانست با سنت جوانمردی ارتباط تنگاتنگی برقرار نماید. این پیوند بنا به گفته نصرالله پورجوادی ابتدا در سرزمین خراسان و شهرهای نیشابور و بلخ، که مرکز رویش و گسترش جوانمردی و آداب آن بود، ایجاد شد (رضوی، ۱۳۹۵: ۴۵۵) و شکل جدیدی از فتوت را تحت عنوان «فتوت صوفیانه» در قرن سوم هجری پدید آورد. به‌طور کلی «تصوف و جوانمردی، پیوندهای فراوانی با هم دارند و درحقیقت هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند» (محبوب، ۱۳۴۸: ۱۹) و تعالیم و آموزه‌های مشترکی چون استقلال‌خواهی، خداگرایی، خدمت‌گزاری به خلق، فداکاری در راه دیگران در این دو مکتب دیده می‌شود. اهل فتوت کم‌وبیش مانند صوفیان رفتار می‌کردند، همان‌گونه که صوفیان در خانقاه‌ها جمع می‌شدند، آنها نیز در مکان‌هایی خاص گرد می‌آمدند که به آن آستانه، تکیه و لنگرگاه می‌گفتند (افشاری، ۱۳۸۲: ۲۹). عده‌ای معنای واژه فتوت به جوانی، پهلوانی و جوانمردی را اساساً متکی بر تصوف می‌دانند (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۹).

پیوند فتوت و تصوف و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری این دو بر و از همدیگر همواره

نمایان بوده است. بسامد بالای واژگان عیار، فتی، جوانمرد و فتوت در متون صوفیانه نشان می‌دهد که تصوف از آیین عیاری و جوانمردی تأثیر پذیرفته است. برای نمونه نویسنده *تذکره‌الاولیا* فضیل عیاض را «عیار طریقت» (عطار، ۱۳۹۱: ۷۶)، احمد خضرویه را «جوانمرد راه» و «اصحاب فتوت» (همان: ۳۰۳)، شاه شجاع کرمانی را «عیار طریقت» (۳۲۹)، ابوالعباس قصاب را «پادشاه فتوت» (۵۶۰)، ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر را «جوانمرد» (۵۷۰ و ۶۹۵) و ابوعلی رودباری را «سرهنگ جوانمردان» (۶۵۷) نامیده است. مؤلفه‌های آرمانی فتوت صوفیانه را بدین ترتیب می‌توان بیان کرد.

۴-۳-۱ نبرد با نفس و تزکیه دل

در فتوت صوفیانه جوانمرد آرمانی به مثابه سالک معنوی است که از آلودگی‌های جسمانی و هواجس نفسانی رهایی یافته و به شهود درونی و کمال جاودانگی روح نائل شده است. از این چشم‌انداز، فتوت نوری است از عالم قدس که پر تو آن صفات ملکوتی و آسمانی را در باطن فتی ظاهر می‌سازد تا به سوی کمالات گام بردارد و به رستگاری و نجات ابدی برسد. در این گفتمان، فتوت مقام سلوک و مجاهده است؛ مجاهده‌ای که سالک به فراخور وضعیت و موقعیت خویش می‌خواهد راه درست وصال به حق را برگزیند. به گفته کربن «آرمان شوالیه‌گری دربرگیرنده معنویت است، معنویتی که در عالم روحانی نفوذ کرده و همه احوال و وجوه زندگی را دربرمی‌گیرد و به آن روح می‌بخشد» (کربن، ۱۳۸۳: ۸). کاشانی معتقد است حالت معنوی که فتوت ایجاد می‌کند، در واقع غلبه نور فطرت بر تاریکی‌های این جهان است، به گونه‌ای که صفات برجسته روح انسان شکوفا، و از زنجیر طبیعت و تعلقات آزاد می‌شود. به نظر او وقتی می‌توان از جوانمردی سخن گفت که همه نیروهای ناشی از خیر/نور بر وجود آدمی مستولی و نیروهای شر نیز مهار شوند. او جوانمردان را برخوردار از ایمانی می‌داند که با خلوص ذاتی و فطرت نخستین انسان یکی است و به همین جهت جوانمردی به میثاق قبل از تولد (عهد الست) باز می‌گردد. مقصود از بازگشت به فطرت، بازیابی عفت و طهارت نخستین و چشم‌پوشی از همه هوس‌ها برای رسیدن به آزادی کامل درونی است. راه معنوی فتوت ایجاب می‌کند که نفس از همه بندهای دنیوی، از همه جاه‌طلبی‌ها و قدرت‌پرستی‌ها و انواع صور مکنون نفسانی آزاد شود

(ر.ک: صراف، ۱۳۷۰: ۴-۷؛ کرین، ۱۳۸۳: ۱۴-۲۹). تقریباً غالب فتوت نامه‌ها کوشیده‌اند چنین تصویری آرمانی از جوانمرد به دست دهند. یعنی جوانمرد را کسی دانسته‌اند که فطرت انسانی در وی به کمال می‌رسد. تصویری که با سیمای سالک/عارف آرمانی در آثار شاعران بزرگ عارف مسلک ایرانی همچون سنایی و عطار و مولانا مشابَهت فراوان دارد.

۴-۳-۲ بخشیدن معانی نمادین به مناسک تشریف به فتوت

در فتوت صوفیانه مفهوم سمبلیک مناسک و تشریفاتی که شرط ورود فتی به جرگه اهل فتوت است و جهی آرمانی و ملکوتی به این آیین بخشیده است. از نگاه اهل فتوت، آب در قدح اشاره به معرفت و خرد درونی و سرچشمه زندگی حقیقی آدمی است. معنای نمادین «نمک» عدالت و تعادل درونی فرد است و در ارتباط با جایگاه شریعت و طریقت و حقیقت معنا می‌یابد. به بیان دیگر، فتی با طی این مراحل سه گانه و به مدد تزکیه نفس و اندیشه به یگانگی درون و برون خویش می‌رسد. همچنین پوشیدن شلوار کنایه‌ای است به فضیلت عفاف و نجابت فرد، و کلاه اشارتی است به اعتلای معنوی که در بخش‌های زبرین آدمی متجلی می‌شود. کمر بند یا میان بستن، به شجاعت و غیرت و آمادگی فرد برای خدمت و قیام اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که جوانمرد یک انسان کامل است (ر.ک: صراف، ۱۳۷۰: ۱۳-۱۵؛ کرین، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۳؛ شفیع کدکنی، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۸۲؛ گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۲۵-۲۶). بدین ترتیب جوانمرد برای رسیدن به جهان مطلوب خویش که «بی‌منی»، «بی‌ذهنی»، «بی‌خویشتنی» و کمال نیستی و بی‌خودی است به جهاد با نفس می‌پردازد و «بی‌وقفه بر استحاله‌های درونی‌اش ادامه می‌دهد تا هر آنچه از آن اوست، نیست و نابود شود، چرا که زندگی وی در واقع صورتی از جلوه حق است و او هستی دیگری یافته است» (موسوی گیلانی و شکیبادل، ۱۳۹۵: ۲۱۴-۲۱۵).

شایان ذکر است ماهیت عرفانی فتوت نامه‌ها و دیگر متون عرفانی از قبیل *اسرارالتوحید*، *رساله قشیریه*، *تذکره الاولیاء*، *کشف‌المحجوب*، *مصباح‌الهدایه* و *مفتاح‌الکفایه* که به بحث فتوت پرداخته‌اند از دیگر دلایل آرمان شهری بودن گفتمان فتوت صوفیانه است، زیرا اساساً اصل جریان عرفان و اخلاق مبتنی بر نوعی ایدئالیسم و آرمان‌گرایی است. با وجود این باید

توجه داشت که گفتمان آرمانی ارائه‌شده در آیین فتوت مانند جمهوری افلاطون یا آراء اهل مدینه فاضله فارابی نیست که هدف اصلی آن معرفی یک مدینه فاضله باشد، بلکه این آرمان‌شهر بخشی از جهان‌بینی جوانمردان بوده است که از خلال کلیت و ساختار کلی فتوت‌نامه‌ها و داستان‌های عیاری قابل استنباط است.

۴-۴ گفتمان فتوت اصناف

اصناف و پیشه‌وران از جمله گروه‌های اجتماعی شاخص، تأثیرگذار و با سابقه‌ای هستند که در کنار عیاران و صوفیان توانسته‌اند با آیین فتوت ارتباط برقرار نمایند و زمینه ظهور یکی از گفتمان‌های مهم این آیین یعنی گفتمان «فتوت اصناف» را فراهم نمایند. اهمیت اصناف در تاریخ فتوت به گونه‌ای است که محمدجعفر محجوب، فتوت را بین عیاری و پیشه‌وری همواره در نوسان می‌بیند. به این معنا که هرگاه جامعه از ثبات و آرامش و امنیت برخوردار می‌شد، پیشه‌وری رونق می‌یافت و زمانی که عیاران روی کار می‌آمدند، سپاهی‌گری و پهلوانی رواج پیدا می‌کرد (کربن، ۱۳۸۳: ۱۷۹).

نویسنده قبوس‌نامه در قرن پنجم هجری، جوانمردی را به مثابه اصول اخلاقی برای همه گروه‌های اجتماعی از جمله اصناف امری ضروری می‌شمرد. اصناف، احتمالاً از قرن ششم هجری، «روش‌های اخلاقی و آیین‌های فتيان را اخذ نمودند و به سازمان‌های فتيان پیوستند» (گراوند و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۵۹). اما در قرن هشتم پیوند فتوت و اصناف بسیار تنگاتنگ می‌شود و به قول محجوب «اکثریت جوانمردان را هنرمندان و صنعتگران و پیشه‌وران تشکیل می‌دهند» (کربن، ۱۳۸۳: ۱۸۴).

میان اصناف و فتيان همواره ارتباط دوجانبه‌ای وجود داشته است. بخشی از این ارتباط، از نظر «تشکیلاتی» بوده و نشانگر تأثیر متقابل آنها از هم است. آیین پیوستن به گروه فتيان تا حد بسیاری شبیه آیین پیوستن به اصناف بود و سلسله‌مراتب و مراسمی که برای پذیرش فرد در گروه‌های جوانمردان صورت می‌گرفت، به همان شکل برای اصناف نیز رعایت می‌شد. مراتبی مانند نقیب، شیخ، پیر، ولی و شاگرد در هر دو گروه دیده می‌شود. شباهت دیگر این است که نقیب در هنگام آیین شد فتوت به ذکر نام مشایخ و استادان و عالمان اهل حرف و صنایع می‌پردازد و برای آنان طلب رحمت می‌کند. از سوی دیگر بین این دو

گروه پیوند «فکری» نیز وجود داشته است. بدین معنی که اصناف و صاحبان حرفه‌ها عموماً خود را جوانمرد می‌شمردند و از طریق مراکز و سکونت‌گاه‌های فتیان، همچون زاویه‌ها و خانقاه‌ها در مسائل اجتماعی و سیاسی دخالت می‌کردند و به ساماندهی و سازماندهی صنف خود می‌پرداختند. فتوت در بستر این صنوف مجموعه‌ای از آداب، رسوم، قوانین و مراسمی بود که اصناف مکلف به رعایت کردن آنها می‌شدند. طبقه اصناف و پیشه‌وران و صنعت‌گران شهری بیشتر به فتوت اخلاقی متمایل بودند. ارتباط اهل فتوت «با اصناف و پیشه‌وران نه از آن نوع بوده است که اصناف مختلف را از یکدیگر جدا نگه دارد، بلکه بیشتر از نوع ایجاد پیوند اتصالی بوده است بین اصناف مختلف» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۴۹).
وجوه آرمان‌شهری فتوت اصناف را می‌توان اینگونه برشمرد:

۴-۴-۱ هنر / حرفه به مثابه سیر و سلوک روحانی

به دلیل تأثیرپذیری فتوت اصناف از آیین تصوف، هر یک از حرفه‌ها و صاحبان صنوف وجهی آرمانی یافته‌اند. جوانمردان صاحب حرفه، گاه سرچشمه صنعت / هنر خود را ذات حق می‌شمردند و مقصود از هنر را سیر و سلوک روحانی، پرورش روح و رساندن آن به کمال معرفت الهی می‌دانند. درواقع جوانمرد صنعتگر به دنبال ساختن شیئی زیبا یا خلاقیتی که مهارت / تکنیک او را نشان بدهد، نیست؛ بلکه غرض او بازگردان زیبایی‌های وجود آدمی به جایگاه اصلی خود یعنی بهشت و فطرت الهی است. به همین جهت در فتوت‌نامه‌ها بر حضور قلب و پیروی از دستورات پیر و مرشد بسیار تأکید شده است. این چنین هنری / صنعتی خواهان پیوند دادن جان آدمی با حقیقت نهایی عالم و رستگاری اوست.

۴-۴-۲ نسبت دادن منشأ حرفه‌ها به انبیای الهی

دلیل دیگری آرمان‌شهری بودن فتوت اصناف این است که آنها منشأ هر شغل، صنعت و عملی را به پیامبران و اولیای الهی نسبت داده‌اند. انتساب این حرفه‌ها به اولیای خدا کنایه از این لطیفه است: «هنری که قرار است بیانگر تجلی ذات حق باشد نمی‌تواند منشأ زمینی داشته باشد، چراکه هنرمند و صنعتگر سنتی تلاش می‌کرده است تا به نقش‌های ازلی و قوف یابد و جلوه آن را بر زمین منعکس گرداند و نیز در پی تصویرگری از ذهن خویش نبوده است. ازاین‌رو تأکید بر حفظ مقام استادی و رساندن سلسله ایشان به اولیای حق

معنای دیگری می‌یابد که آن به معنای «بی‌وجودی» و «بی‌هنری» هنرمند تعبیر می‌یابد» (موسوی گیلانی و شکبیا دل، ۱۳۹۵: ۲۰۶).

۴-۳-۴ بخشیدن معانی ملکوتی به آلات و ابزار صنعتگر

افزون بر این در فتوت‌نامه‌ها ابزار و آلاتی که صنعتگر به کار می‌گیرد و اعمال و کنش‌های او هنگام استفاده از ابزارها معنایی ملکوتی و معنوی و معرفتی می‌یابد تا سوییۀ آرمان‌شهری اندیشه فتوت را به نمایش بگذارد. برای مثال در رسائل «نمدمالی»، نمدپوشی کنایه از جنگیدن با نفس است «به سنگ قناعت و لشکر ریاضت»، و مقصود از «آستین نمد کوتاه کردن» و «دامن نمد را بریدن» این است که آدمی دست و پای خود را از دامن دنیا کوتاه کند. در رسالۀ «کرباس بافتن و سنگ و ترازو»، «ترازو» و «سنگ» کنایه از اعمال روز قیامت است و سر ترازو و پای ترازو به ترتیب معنای بهشت و دوزخ می‌دهند (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۸: ۱۴۸ و ۱۷۱). در پیوند با همین موضوع، در غالب فتوت‌نامه‌ها هر یک از مراحل کار با نقل یکی از آیات قرآن همراه است و معنای تأویلی آن عمل، در پیوند با مفهوم آیه بیان شده است. بین عمل و وجه تمثیلی آن نوعی سازگاری کامل وجود دارد. مثلاً در رسالۀ «آهنگران» شیوۀ عمل جوانمرد (آهنگر) به گونه‌ای است که گویا دارد خمیرۀ وجود خود را شکل و سامان می‌دهد و آن را در آتش‌دان الهی می‌گدازد. او موقع گرفتن انبر، «نارالله الموقده» می‌خواند. وقتی آهن بر سندان می‌نهد «واتبع مله ابراهیم حنیفا» سر می‌دهد. و آتش در کوره را رمزی از آتشی می‌داند که حضرت موسی (ع) را در بیابان راهنمایی نمود: «و هو بکل شیء علیم الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا» (کربن، ۲۰۶-۲۰۸).

۴-۵-۵ گفتمان فتوت پهلوانی

آیین پهلوانی تلفیقی از توانایی‌های جسمی و اخلاقی و یا به تعبیری آمیزه‌ای از سلحشوری و جوانمردی است که پهلوان باید از آن بهره‌مند باشد. قابلیت‌های جسمانی پهلوان در میدان رزم و ورزش کشتی و خصال اخلاقی او در التزام به آیین جوانمردی خود را نشان می‌دهد. واژه پهلوان به «پهلَو» (= پَرثو = پارس / پارت) منسوب است. به دیگر سخن،

پهلوان یعنی ایرانی نژاد و آیین پهلوانی بخشی از آیین جوانمردی است (افشاری، ۱۳۸۲: ۷۰-۷۲). در شاهنامه فردوسی عیاری و پهلوانی تفاوتی با هم ندارند.

ورزش پهلوانی و زورخانه‌ای نه صرفاً ورزش بلکه به مثابه یک آیین است و زورخانه نیز کانون فتوت و مردانگی، زیرا این ورزش همواره متأثر از آموزه‌هایی همچون عرفان، تصوف و آیین فتوت بوده است. ارتباط کشتی با فنون رزمی و امور کارزار را می‌توان در باب ۴۲ مینوی خرد ملاحظه کرد که به همگان سفارش شده است تا خرد را به پشتیبانی گیرند و خرسندی و اطمینان و اعتماد به نفس مانند زره و جوشن بر تن کنند و سپر راستی در دست گیرند و با گرز سپاسگزاری و کمال آمادگی و تیر مردانگی و نیزه وفاداری با اهریمن و مظاهر آن بچنگند (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۶۱). قدمت پیدایش زورخانه در تاریخ کهن ایران به دوره اشکانیان برمی‌گردد. پرتو بیضایی کاشانی با این دلایل سابقه تاریخی زورخانه را به ایران پیش از اسلام می‌رساند:

۱. شباهت آلات و ادوات زورخانه با وسایل و سلاح‌های جنگی

۲. فارسی بودن اسامی و حرکات و آلات ورزش باستانی

۳. سابقه ورزش کشتی به عنوان فنی از فنون جنگی ایرانیان

۴. اختصاص این ورزش به کشور ایران یا مناطقی که سابقاً تحت سلطه آن بوده اند؛ مانند عراق و افغانستان

۵. وجود لفظ پهلوان و جهان‌پهلوان در زبان پارسی باستان (پرتو بیضایی کاشانی، ۱۳۸۲: ۲-۴).

علاوه بر دلایل مذکور نظر به اشتراک صفات پهلوانی و جوانمردی بین زورخانه‌ها و عیاران و فتیان این دیدگاه می‌تواند در جای خود قابل تأمل باشد. خصوصاً شباهت زورخانه‌ها و معابد مهری و رواج پهلوانی در عصر دولت اشکانی و مشهور بودن آنان به سوارکاری و پهلوانی موضوعی کاملاً مبرهن است. بدین ترتیب مرام و آداب اهل فتوت همانند ایثار، حمایت از ضعفا و مقابله با زورگویان در این دوره در ورزش‌های پهلوانی و زورخانه‌ای همانند کشتی سنتی تداوم می‌یابد.

آنچه به ورزش پهلوانی شکلی آرمانی بخشیده است، در وهله نخست در صفات و مرام پهلوانان زورخانه بازتاب می‌یابد؛ صفاتی از قبیل صداقت، سخاوت، گذشت، همدردی با

ضعفا، شجاعت، صفا، فروتنی، و پرهیز از خودخواهی و خودبینی. مجموعه این صفات بیانگر جهان مطلوب و خواسته‌های آرمان‌طلبانه جوانمرد پهلوان است. خلاصه دلایلی که حکایت از اندیشه آرمان‌شهری ورزش پهلوانی دارد، از این قرار است:

۱. در عرصه اجتماعی همه همت جوانمرد زورخانه‌رو این است که برابر جور و جفای فرمانروایان زورگو تسلیم نشود. انزجار از ظلم و بیداد و بیدادگران، عدالت‌طلبی، تلاش برای احقاق حق مظلومان، سامان دادن به شرایط ناگوار و ناهموار اقتصادی و اجتماعی مردم بینوا و... از آرمان‌های اساسی اوست. پهلوان زورخانه‌رو باید بینوایان را تا سرحد توانایی یاری کند و از اخلاق پست پرهیزد. وظیفه او دفاع از ناتوانان، از میان بردن زورگویان و حمایت از پرهیزکاران است. پهلوان در مقام دلاوری بی‌باک هرگز هراسی به دل راه نمی‌دهد و یک‌تنه بر صف دشمنان می‌زند و ایشان را از میان برمی‌دارد.

۲. برابری و برادری اصلی بنیادین دیگری در زورخانه است. ثروت و مقام سیاسی و اجتماعی در آنجا اهمیت ندارد و امتیازی محسوب نمی‌شود. اهالی زورخانه در مقام جوانمردان همواره می‌کوشند قدرت بدنی و نیروی خود را در راه مبارزه با بی‌عدالتی و دفاع از مظلومان به کار بگیرند.

۳. فلسفه پایین بودن گود زورخانه، نفی «من» و هستی کاذب فرد، نفی برتری طبقه اجتماعی پهلوانان و درنهایت تلاش برای یکسانی و همانندی است.

۴. اهل زورخانه معتقدند که باید با خلوص نیت و صفای باطن قدم به گود زورخانه گذاشت. داشتن وضو، رعایت حلال و حرام، حرمت نوامیس مردم، پرهیز از بی‌عفتی، ناپاکی، دروغ و دیگر رذایل اخلاقی، و در رأس همه اینها بوسیدن گود زورخانه همگی گواه این است که پهلوانان تصویری آرمانی و قدسی از زورخانه در ذهن خود دارند. مضافاً شباهت گنبد زورخانه با مساجد و تکایا و وجود تصاویری از ائمه یا جملاتی از آن بزرگان قدسیت زورخانه را دوچندان می‌نماید.

۵- نتیجه‌گیری

سوگیری مقاله پیرامون این پرسش اساسی سامان‌گرفت که مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت به چه شکل در تاریخ آیین جوانمردی ظهور و بروز یافته‌اند. بنا بر این

پرسش، مهم‌ترین نتایج بدین شرح است:

۱. وجوه اعتراضی بودن نهضت عیاری در تاریخ ایران به صورت‌های گوناگونی همچون جنگ و شورش علیه حکومت‌های بیگانه یا فرمانروایان منطقه‌ای، بی‌توجهی به مناسک و هنجارهای دینی و اعتقادی و تلاش جهت تخریب آنها، عزلت‌گزینی و تشکیل اجتماعات سری، فقر‌گزینی، بی‌اعتنایی به فقاہت‌بارگی و دین‌مزورانه، خانه‌به‌دوشی، رفتارهای قانون‌شکنانه و اخلاق‌هنجارستیزانه بازتولید شده است. عیاران کوشیده‌اند تا برای خود در دل جامعه‌ای که کنش‌های ناهنجار و رفتارهای ضد اجتماعی آنها به مثابه نقد اجتماع بود، محیطی خاص ایجاد نمایند. بدین ترتیب عیاری به مثابه نهضتی اعتراضی، سقف جهان‌مطلوب و آرمانی خود را بر شالودهٔ رد و طرد جامعه استوار ساخته بود.

۲. مبانی آرمان‌گرایی در گفتمان شیعی آیین فتوت در محورهایی همچون قدسی‌سازی مراد و انسان کامل در سیمای علی (ع)، انتظار ظهور حضرت حجت (عج)، عدالت‌گرایی و حمایت از مظلومان، و پاسداشت اخلاق در زندگی اجتماعی و محیط شهری به نام منش پهلوانی تجلی و تبلور یافته است.

۳. در گفتمان فتوت صوفیانه جوانمرد آرمانی کسی است که به کمالات انسانی و قوت‌های معنوی دست یابد و از زنجیر هواهای نفسانی عبور کند. بدین ترتیب معنای فتوت با مهار نیروهای شر و استیلای نیروهای خیر بر وجود آدمی است که مصداق پیدا می‌کند. جوانمردان نیز مؤمنانی هستند که ایمانشان با خلوص ذاتی و فطرت نخستین انسان یکی می‌شود.

۴. در گفتمان فتوت اصناف هر شغلی وجهی نمادین و رازآمیز می‌یابد، سرشار از معانی اخلاقی و انسانی می‌شود و در هاله‌ای از تقدس قرار می‌گیرد. این آثار به شکل شگفت‌آوری بین کار، هنر، دین، اخلاق، عواطف، تاریخ، تخیل و ناخودآگاه قومی پیوندهای عمیقی ایجاد می‌کنند و مخاطبان را در جهت کار و تلاش و احترام به فضایل اخلاقی آماده می‌سازند. آنها با نمادسازی و نشانه‌پردازی و پیوندهای خلاقه با اصول و باورهای دینی و اخلاقی و فلسفی مخاطبان را از سطح عادی افعال و اشیا و کلمات به معانی عمیق می‌کشانند و برای کار و تولید اقتصادی، پشتوانه‌های معنایی عظیمی از امور معنوی فراهم می‌آورند و خطر از خودبیگانگی را از فضای کار و کوشش دور می‌سازند.

۵. مؤلفه‌های بنیادین آداب و رسوم زورخانه؛ یعنی پرورش روحیه مردانگی و آزادگی و جنگاوری، مدح اهل بیت، یادکرد خداوند و اولیای دین، سحرخیزی و طهارت جسم و روح، فروتنی و خاکساری، توبه از گناهان، ذکر تکبیر و صلوات و فاتحه، حرمت گذاشتن به پیش کسوتان، سفارش به نیکی و برحذر داشتن از بدی، ترویج حسن رفتار فردی و اجتماعی، همدردی با ستم‌دیدگان، و دستگیری از دردمندان تجلی روح تشیع است که بر فضای زورخانه‌ها حاکم است.

فهرست منابع

- آتالی، زاک (۱۳۸۱). *برادری آرمان‌شهری نوین*، ترجمه فیروزه دیلمقانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶). *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: آگاه.
- ابن معمار، محمد بن ابی‌المکارم (۱۳۹۹). *فتوت‌نامه*، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات صمدیه.
- ابوالبشری، پیمان، صادقی سمرجانی، حسن (۱۳۹۷). «بازتاب مسلک‌های اخلاقی در تصوف خراسان». *مطالعات فرهنگی-اجتماعی خراسان*، سال ۱۳، ۳۵-۴۹.
- ارجانی، فرامرز بن خداداد (۱۴۰۰). *سمک عیار*. تصحیح پرویز ناتل خانلری، چاپ ۱۰، تهران: آگاه.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۹۳). *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*، چاپ ۳، تهران: نی.
- افشاری، مهران (۱۳۸۲). *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افشاری، مهران، مدائنی، مهدی (۱۳۸۸). *چهارده رساله در باب فتوت و اصناف*، چاپ ۳، تهران: چشمه.
- امرسون، راجرال (۱۳۸۷). *فرهنگ اندیشه سیاسی (توپیا)*. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- باخدا، فرزانه (۱۳۹۲). «آیین جوانمردی، به مثابه الگویی اخلاقی-اجتماعی»، *اخلاق و حیانی*، سال ۱، شماره ۳، ۱۷۳-۱۹۰.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۸۳). *یعقوب لیث*، چاپ ۸، تهران: نشر علم.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۷). *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نقره.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *جستاری در فرهنگ ایران*، چاپ ۳، تهران: فکر روز.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۶۷

بیغمی، محمدبن علی (۱۳۸۸). *فیروزشاهنامه*. به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری، تهران: چشمه.

پرتو بیضایی کاشانی، حسین (۱۳۸۲). *تاریخ ورزش باستانی ایران*، تهران: زوار.
پناهی، مهین (۱۳۸۸). «جوانمردی، مترادف‌ها و مؤلفه‌های آن در متون عرفانی»، *پژوهش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، سال ۱، شماره ۴، ۱-۲۲.

پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱). *سفرنامه ایران و ایرانیان*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.

تیشتر، فرانتس (۱۳۸۵). «فتوت در کشورهای اسلامی». در آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چاپ ۲، تهران، سخن. صص ۱۳۲-۱۴۱.

حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲). *آیین فتوت و جوانمردی*، تهران: اساطیر.
حسام‌پور، سعید (۱۳۸۴). «نقش عیاری در فرهنگ و تمدن ایرانیان»، *مجله مطالعات ایرانی*، سال ۳، شماره ۶، ۵۳-۷۳.

حسینی، سیدمحمدعارف (۱۳۸۷). *نیک‌شهر قدسی: نقادی چهارالگواز جامعه آرمانی اندیشمندان غرب و مقایسه آنها با جامعه آرمانی حضرت مهدی (عج)*، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

حسینی، مریم (۱۳۸۹). «آیین فتوت و جوانمردی در حدیقه سنایی در بررسی مأخذ حکایتی از حدیقه». *زبان و ادب پارسی*، دوره ۱۴، شماره ۴۳، ۱۰۳-۱۱۳.

حیدری، فاطمه (۱۳۸۲). *چشم‌اندازهای آرمان‌شهر در شعر فارسی*، تهران: انتشارات دانش‌نگار.
خجسته، فرامرز، پولادیان، حسین، انصاری، زهرا (۱۴۰۰). «بازپژوهی مؤلفه‌های شیعی آیین فتوت»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال ۱۲، شماره ۴۵، ۵۹-۸۲.
ذاکری، محسن (۱۳۸۹). «جوانمردی». ترجمه مرضیه سلیمانی، *ماهنامه تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت*، سال ۵، شماره ۶، ۲۹-۳۵.

رحمانی، جبار (۱۳۹۲). «از جماعت‌های جوانمردان تا هیئت‌های عزاداری، نگاهی به تداوم و تغییرات در زندگی عامه مردم ایران». *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، دوره ۳، شماره ۲، ۴۷-۶۴.

رزمجو، حسین (۱۳۷۵). *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، تهران: امیرکبیر.

رضوی، سید مسعود (۱۳۹۵). *تاریخ و فرهنگ جوانمردی*، چاپ ۲، تهران: اطلاعات.

روویون، فردریک (۱۳۸۵). *آرمان‌شهر در تاریخ اندیشه غرب با متن‌هایی از مور، کلوئس، هوگو، گوارا، مورلی، منتسکیو، کابه، ولز، کامپانلا، سن ژوست، بلامی، زامیاتین، فونتل، ترجمه عباس باقری، تهران: نی.*

ریاض، محمد (۱۳۸۸). *فتوت‌نامه، به انضمام رساله فتوتیه میر سید علی همدانی، چاپ ۲، تهران: اساطیر.*

رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۸۳). *نهضت‌های آرمانی هم‌پوند و بدرالدین، تهران: مینا.*
سرجنت، لایمن تاور (۱۴۰۰). *درآمدی کوتاه بر آرمان‌شهرگرایی، ترجمه امیر یداله‌پور، تهران: نشر کرگدن.*

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: سخن.*

سعید شیخلی، صباح ابراهیم صباح (۱۳۶۷). *اصناف در عصر عباسی، ترجمه هادی عالم‌زاده، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.*

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*

سیواسی، ناصر (۱۳۸۵). *فتوت‌نامه، به کوشش سعید نفیسی، تهران: سخن.*
شعبانی، رضا (۱۳۷۴). *مبانی تاریخ اجتماعی ایران، چاپ ۴، تهران: قوم.*
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۴). *فلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، چاپ ۴، تهران: سخن.*

شهری، جعفر (۱۳۷۷). *تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، زندگی و کسب و کار، تهران: اقاقی.*

صراف، مرتضی (۱۳۷۰). *رسایل جوانمردان (مشمول بر هفت فتوت‌نامه)، چاپ ۲، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات معین.*

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۱، چاپ ۱۲، تهران: انتشارات فردوسی.*
عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۱). *تذکره‌الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ۲۳، تهران: زوار.*

عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۷۵). *قابوس‌نامه، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.*

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۶۹

فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، چاپ ۲، تهران: طهوری.

فوران، جان. (۱۳۹۰). *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، چاپ ۱۱، تهران: رسا.

کارا مصطفی، احمد (۱۳۹۶). *تاریخ کهن فلندریه*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران: فرهنگ معاصر. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۶۹). *تحفه‌الاخوان فی خصائص الفتنیان*، با مقدمه و تصحیح و تعلیق محمد دامادی، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۵۰). *فتوت‌نامه سلطانی*. به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات بنیاد و فرهنگ ایران.

کاظمینی، کاظم (۱۳۸۹). *نقش پهلوانی و نهضت عیاری در حیات اجتماعی و سیاسی ملت ایران*، بی‌جا: انتشارات بانک ملی ایران.

کاهن، کلود. (۱۳۸۹). *فتوت به مثابه ساختار اجتماعی*، ترجمه علیرضا نیکوبخت، ماهنامه تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، سال ۵، شماره ۶، ۲۶-۲۸.

کربن، هانری (۱۳۸۳). *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، چاپ ۲، تهران: سخن. کرمی‌پور، حمید (۱۳۹۲). «بررسی ابعاد اجتماعی آیین فتوت در خراسان از قرن سوم هجری تا قرن ششم هجری»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، سال ۵، شماره ۱، ۸۹-۱۱۳.

_____ (۱۳۹۷). «بررسی تحول آیین پهلوانی و عیاری در ایران با تأکید بر خراسان سده‌های هفت و هشت هجری»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، سال ۸، شماره ۲، ۱-۲۳. کسروی، احمد (۱۳۷۳). *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر.

گراوند، مجتبی، آینه‌وند، صادق، آقاجری، هاشم، و منظورالاجداد، سید محمد حسین (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل گفتمان فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا سده هشتم هجری قمری»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال ۳، شماره ۱۵، ۱۳۷-۱۶۶.

گویینو، ژوزف آرتور (۱۳۶۷). *سفرنامه کنت دوگ گویینو: سه سال در آسیا*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتابسرا.

گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۹). *فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: روزنه.

گیار، مارینا. (۱۳۸۲). *سمک عیار: ساختار و مرام آرمانی در داستان فارسی قرون وسطی*، ترجمه ع. روح بخشان، تهران: کتاب روشن.

- مارتین، ونسا (۱۳۹۰). عهد قاجار (مذاکره، اعتراض و دولت در ایران قرن سیزدهم)، ترجمه حسن زنگنه، تهران: ماهی.
- مانهایم، کارل (۱۳۹۲). ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
- محبوب، محمدجعفر (۱۳۴۸). «آیین عیاری»، مجله سخن، شماره ۹.
- _____ (۱۳۸۷). ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، چاپ ۴، تهران: چشمه.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۱). شرح زندگانی من، جلد ۱، تهران: هرمس.
- معیرالممالک، دوستعلی (۱۳۷۲). یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین‌شاه، تهران: نشر تاریخ ایران.
- مطلبی، مسعود، نادری محمد مهدی (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال ۲، شماره ۶، صص ۱۲۵-۱۴۶.
- مؤذن جامی، محمد مهدی (۱۳۸۸). ادب پهلوانی (مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زرتشت تا اشکانیان)، چاپ ۱، تهران: ققنوس.
- مور، تامس. (۱۳۹۴). آرمان‌شهر (یوتوپیا)، ترجمه داریوش آشوری و نادر نادرافشاری، چاپ ۴، تهران: خوارزمی.
- موسوی گیلانی، سید رضی، شکیبا دل، محمد (۱۳۹۵). «سلوک عارفانه در سنت استاد و شاگردی فتوت‌نامه‌ها و تأثیر آن بر خلاقیت هنرمند»، آیین حکمت، سال ۸، شماره ۲۸، ۱۹۷-۲۱۹.
- مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- نقیسی، سعید (۱۳۴۳). سرچشمه تصوف در ایران، تهران: فروغی.
- ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۴). دانش‌نامه جوانمردی، با همکاری محمدرضا جوادی یگانه، محمدرضا جعفر آقائی، رضا مختاری اصفهانی، جلد ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر.

References

- Abolbashari, P. & Sadeghi samarjani, H. (2018). "Reflection of ethical sects in Sufism Khorasan". *Khorasan Quarterly of Cultural - Social Studies*. 13 (1). 35- 49.
- Afshari, M. (2003). *Fotovot Nameh ha and Khaksariyeh Treaties (30 treatises)*. 1th ed. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Afshari, M. & Madayeni, M. (2009). *14 Tracts about Fotovat & Guilds*. 3th ed. Tehran: Cheshmeh.
- Arjani, F. (2021). *Samak Ayyar*. Edited by P. Natel Khanlari. Vol.1. 10th ed. Tehran: Agah.
- Asil, H. (2014). *Utopia in Iranian Thought*. 3th ed. Tehran: Nei.
- Atali, j. (2002). *The Modern Utopian Brotherhood*. Translated by F. Dilamghani. 1th ed. Tehran: Farhang & Andisheh publishing.
- Attar, F. (1993). *Tazkira Al-Auliya*. Edited by M. Istilami. 23th ed. Tehran: Zavvar.
- Bakhoda, F. (2013). "The Code of Chivalry as a Socio – ethical Standara". *Revelation Ethics*. 1 (3). 173- 190.
- Bastani Parizi, M. (2004). *Yaghoub Leis*. 8th ed. Tehran: Elm.
- Bahar, M. (1997). *A Search in Culture of Iran*. 3th ed. Tehran: Fekre ruz.
- Baladhuri, A. (1988). *Futuh ol-Boldan*. Translated by M. Tavakol. Tehran: Noghreh.
- Beighami, M. (2009). *Firuzshah-name*. Edited by I. Afshar & M. Afshari. Tehran: Cheshmeh.
- Emerson, R. (2008). *The culture of Political Thought (Utopia)*. translated by Kh.Deihimi. 1th ed. Tehran: Nei publication.
- Farabi, A. (1982). *The Thoughts of Utopia's People*. Translated by s. J. sajadi. 2th ed. Tehran: Tahuri.
- Foran, J. (2011). *Fragile Resistance: The history of Social Transformation in Iran*. Translated by A.Tadayon. 11th ed. Tehran: Rasa.
- Hakemi, I. (2003). *The Ritual of Fotowwa and chivalry*. Tehran: Asatir.
- Hesam por, S. (2005). "Ayariy's information in Iranian culture and civilization". *Journal of Iranian Studies*. 3 (6). 53- 73.
- Heydari, F. (2008). *Perspectives of Utopia in Persian Poem*. 1th ed. Tehran: Danesh negar publishing.
- Hosseini, S. (2008). *The Holy Utopia: Criticism of Four Patterns of West Intelligentsia Ideal Society and Compare with Mahdy Prophet Ideal Society*. 1th ed. Tehran: center of Islamic researches of broadcasting.
- Hosseini, M. (2010). "Fatowat and chivalry in Sanaei's Hadiqat al-Haqiqa; a Review on the Origins of an Anecdote". *Persian Language and Literature*. (43) .103-113.

- Ibn Batoteh, M. (1997). *Ibn Batuta's Travel Book*. Translated by M. A. Movahed. Vol.1. Tehran: Agah.
- Ibn Meemar, M. (2020). *Fotovat Nameh*. Translated by A. Spahbodi. 1th ed. Tehran: Samadieh publishing.
- Geravand, M, & Ayinehvand, S. & Aghajari, H. & Manzur al-Ajdad, S. M. (2012). "Studying and Analyzing the Chivalry Discourse of Islam History during the 4th to 8th Centuries A.H". *Studeis in History of Islam*. 3(15). 137- 166
- Giyar, M. (2003). *Samak Ayyar: Ideal Structure and Porpuse in Medieval Persian Fiction*. Translated by A. Roh Bakhshian. Tehran: bright book.
- Gulpinarli, A. (2000). *Fotowat in Islamic Countries and its Origins*. Translated by T. Sobhani. 1th ed. Tehran: Rouzaneh.
- Gobineau, J. (1988). *Travelogue of Count Duke of Gobineau. Three years in Asia*. Translated by A.H. Mahdvi. Tehran: ketabsara.
- Cohen, C. (2010). "Fotowat as a Social Structure". translation by A. Nikobakht. *The Specialized Monthly Information of Wisdom and Representation*. 5 (6). 26 – 28.
- Kashani, K. (1990). *Tohfat al- Akhavan* . Edited by M. Damadi. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Kashefi Sabzevari, H. (1971). *Fotowat Nameh Soltani*. Edited by M. J. Mohaheb. 1th ed. Tehran: Iran Foundation and Culture Publications.
- Kara Mustafa, A. (2016). *Ancient History of Ghalandarieh*. Translated by M. Soleymani. Tehran: Contemporary culture.
- Kazemeini, K. (2010). *The Influence of a Gnostic and Ayyari's Movement in the Social and Political Life of the Iranian Nation*. Out of place: publications of national bank of iran.
- Karami Pour, H. (2013). "Studying Social Aspects of Chivalry in Khorasan During 3th to 6th A.H". *Social History Research*. 5 (1). 89-113.
- Karami Pour, H. (2018). "Investigating the Social Aspects of Jenerosity Ritual in Khorasan During 3th to 6th A.H" . *Social History Research*. 8 (2). 1-23
- Corbin, H. (2006). *Etiquette of Chivalry*. Translated by E. Naraghi. 2th ed. Tehran: Sokhan.
- Kasravi, A. (1994). *History of the Irainian Constitutional Revolution*. Tehran: Amir Kabir.
- Khojasteh, F. & Pooladian, H. & Ansari, Z. (2021). "A Re-examination of the Shiite Components of the fotowat Faith". *The History of Islamic Culture and Civilization*. 12 (45). 59 - 82.
- Mannheim, C. (2013). *Ideology and Utopia (Introduction to Sociology of Cognition)*. Translation by F. Majidi. 2th ed. Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books.

- Martin, V. (2011). *The Qajar pact (Bargaining, Protest and the state in 19th century Persia)*. Translated by H. Zangeneh. Tehran: Mahi.
- Mahjong, M. (1969). "Ayyari ritual". *Sokhan Magazine*. 9.
- Mahjoob.M. (2008). *Iranian Folk literature*. Edited by H. Zolfaghari. 4th ed. Tehran: Cheshmeh.
- Menoy-e Khrad*. (1975). Translated by A. Tafazzoli. Tehran: Farhang Iran Foundation.
- Moazen jaim, M. (2009). *Agnostic literature (a Study in the History of Ancient Iranian literature from Zoroastrian to Parthian)*. Tehran: ghoghnos.
- Moeir a-mamalek, D. (1993). *Notes from the Private life of Naser al-din Shah*. Tehran: publication of the history of iran.
- Moore, T. (2015). *Utopia*. Translation by D. Ashoori - N. Afshar Nadery. 4th ed. Tehran: Kharazmi.
- Mousavi Gilani S, and Shakiba del,M. (2016). "Mystical Journey in the Master-Disciple Tradition of Letters on Chivalry and its Impact on Creativity of Artist". *The Ritual of wisdom*. 8 (28). 197 – 219.
- Mostofi, A. (1992). *The Story of My Life*. Vol. 1. Tehran: Hermes.
- Motallebi, M. and Naderi, M. (2009). "A Comparative Study of the Concept of Utopia in The Political Thought of Islam, Iran and the West". *Quarterly Journal of Political Studies*. 2 (6). 125-146.
- Nafisi, S. (1964). *The Source of Sufism in Iran*. Tehran: Foroughi.
- Onsorol Al maali, K. (1996). *Qaboos Nameh*. Edited by G.H. Yousefi. 8th ed. Tehran: Scientific and Cultural Publication.
- Sergent, L. T. (2021). *Utopianism: A Very Short Introduction*. translated by A. Yadollahpour, Tehran: Kargadan Publications.
- Parto Beyzaei Kashani, H. (2003). *History of Ancient Sport in Iran*. Tehran: Zavvar.
- Polak, J. (1982). *Travelogue (Iran and Iraninan)*. Translated by K. Jahandari. Tehran: Kharazmi.
- Rahmani, J. (2013). "From congregation chivalric mourning boards, look at the continuity and changes in the life of the common people of iran". *Anthropology Researches of Iran*. 3 (2). 47- 64.
- Razavi, S. (2016). *The History and Culture of Chivalry*. 2th ed. Tehran: Ettelaat.
- Razmjo, H. (1996). *Ideal and Perfect Human Being in Persian Epic and Mystical literature*. Tehran: Amirkabir.
- Riyaz, M. (2009). *Fotowwa-Nama, in Addition to the Treatise of Mir Seyed Ali Hamedani's jenerosity*. Tehran: Asatir.
- Rovion, F. (2006). *Utopia in the History of Western Thought with Texts from Moore, Klotz, Hugo, Guevara, Morley, Montesun, Cabe, Wells, Campanella, Saint Jost, Bellamy, Zamyatin, Fontel*. Translated by A. Bagheri. 1th ed. Tehran: Ney.

- Saeed Sheikly, S. (1988). *Guilds in the Abbasi's Era*. Translated by H. Alem Zadeh. Tehran: University publication center.
- Safa, Z. (1992). *The History of literature in Iran*. Vol. 1, 12th ed. Tehran: Ferdowsi.
- Sarraf, M (1991). *Rasayel Javanmardan (Including Seven Fotowa letters)*. 2th ed. Tehran, French Iranian Society of Iranology and Moein Publishing Company.
- Shabani, R. (1995). *The Fundamentals of Social History of Iran*. 4th ed. Tehran: Qum.
- Shafiei Kadkani, M. (2015). *Qalandariyyah in History (Transformations of an Ideology)*. 4th ed. Tehran: Sokhan.
- Shahri, J. (1998). *Social History of Tehran in 13th Century, Living and Business*. Tehran: Aghaghi.
- Sivasi, N. (2006). *Fotovat-Name*. Edited by S. Nafisi. Tehran: Sokhan.
- Sohrevardi, Sh. Y. (1994). *Shaykh Eshragh's Mossanafat*. Edited by S. H. Nasr. 1th ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tishner, F. (2006). "Fotowah In Islamic Countries". In *the ritual of Chivalry*. H. Corban. (Translated by E. Naraghi) . 2th ed . Tehran: Sokhan. 132-141.
- Zarrinkoob, A. (2011). *Persian Sufism in its Historical perspective*. Translated by M. Kiwani. Tehran: sokhan



Analyzing the Utopian Components of Chivalry (Futuwwat) Discourses¹

Hossein Pooladian²

Received: 2022/10/14

Accepted: 2023/01/08

Abstract

In the realm of Iranian-Islamic civilization, chivalry (futuwwat) ritual, as a powerful subculture, has been the originator of multiple discourses according to the historical circumstances. This ritual arose out of a social and historical necessity against autocratic and anti-justice systems in different periods of Iran's history; in general, Ayyari system is a utopian thinking system, and the diverse discourses of futuwwat have reflected the various manifestations of this thought and system. This qualitative research was conducted using content analysis method. The results of this research demonstrate that each of the discourses of futuwwat, namely Ayyari, religious, Sufi, guilds, and championship (pahlevani) has pursued their ideals, respectively, in the form of war and rebellion and rejection of society's norms; justice-orientation, support of the oppressed and the manifestation of the perfect human-being in the visage of Imam Ali (A.S.); struggle against self and reaching unworldly and spiritual perfections; linking art and craft with the essence of truth as well as bringing the soul to the perfection of divine knowledge; disgust with oppression and tyrants, and arranging the unfortunate and uneven economic and social conditions of the poor.

Keywords: Chivalry (Futuwwat), Utopian, Ayyari discourse, Religious discourse, Sufi discourse, Guilds discourse, Championship (Pahlevani) discourse.

1. DOI:10.22051/jml.2023.41863.2408

2. PhD in Persian Language and Literature, Lecturer of Farhangian University of Bushehr, Bushehr, Iran. h.pouladian@ymail.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۷۷-۹۹

تحلیل داستان «طوطی و بازرگان» مثنوی معنوی بر اساس نظریه افشانش ژاک دریدا^۱

علی حسن نژاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۱

چکیده

نظریه افشانش معنا الگویی است که زیرمجموعه ساخت شکنی قرار می گیرد و بر اساس آن می توان زمینه ها و شیوه های تکثر معنا را در یک متن بررسی کرد. در این پژوهش توصیفی-تحلیلی، حکایت طوطی و خواجه بازرگان از دفتر اول مثنوی معنوی بر اساس الگوی افشانشی دریدا واکاوی و تحلیل شده است. بنا بر نتایج پژوهش، حکایت طوطی و بازرگان در ده بخش سامان یافته است که چهار بخش آن جستار درونه ای است و رویکرد روایی، تفسیری و تمثیلی دارد و زیرمجموعه افشانش انتقالی قرار می گیرد، چراکه حکایت دیگری را طرح می کند و ساحت معنا در این جستارها به کلی تغییر می یابد و از ساختار روایی حاکم بر حکایت جدا می شود. علاوه بر این، در شش بخشی که مولانا به بیان ماجرای طوطی و بازرگان می پردازد، تنها چند بیت نخست به بیان روایت اختصاص دارد و باقی آیات شامل شرح و تفسیر و تأویل مولاناست و ساحت معنایی تغییر می یابد و دقیقاً با توجه به همین تحول معنایی در حیطه افشانش وضعی قرار می گیرد.

واژه های کلیدی: مثنوی معنوی، حکایت طوطی و بازرگان، افشانش معنا، افشانش انتقالی، افشانش وضعی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41550.2392

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.3.4

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. alihasannezhad14@gmail.com

۱- مقدمه

نقد ادبی جدید عموماً بر رهیافت‌های متن‌محور بنا شده است. برخلاف نقد سنتی، عناصر برون‌متنی را در نقد و تحلیل اثر ادبی دخالت نمی‌دهد. از این منظر، نیت مؤلف، شعف یا اندوه مؤلف هنگام نگارش اثر، موقعیت اجتماعی، و عناصر تاریخی عناصری بی‌اهمیت‌اند. اینکه مؤلف در هنگام نگارش چه هدفی را دنبال می‌کرده و یا براساس چه پیش‌زمینه‌هایی به نوشتن پرداخته است، با دقت تمام در نقد ادبی جدید پنهان می‌شود. افزون بر این، مؤلف در روند انتقال معنا و برداشت‌های احتمالی مخاطب نیز هیچ نقشی ندارد. پاره‌ای از نظریه‌های ادبی معاصر براساس همین دیدگاه شکل گرفته‌اند و نظریهٔ افشانش^۱ معنای ژاک دریدا نیز در همین ساحت قابل ارزیابی است. دریدا با التفات به نقش کلیدی مخاطب در کشف معناهای احتمالی متن، مؤلف را در مقام بذریاشی معرفی می‌کند که بر مراحل بعدی اشراف و کنترلی ندارد. سوبهٔ دیگر افشانش معنا، ساحت‌های چندگانهٔ متن است که زمینه را برای تکثر معنا فراهم می‌آورد. افشانش معنا را می‌توان نوعی رهیافت و شیوهٔ نقد و بررسی دانست که چگونگی انتشار معنا و گسست و پیوست‌های معنایی متن را واکاوی می‌کند.

حکایت طوطی و بازرگان از دفتر نخست مثنوی معنوی، از حکایات معروفی است که به خوبی شیوهٔ مولوی در حکایت‌پردازی‌های مثنوی را بازتاب می‌دهد. انتخاب این حکایت برای پژوهش حاضر به این دلیل است که در ساحت‌های مختلفی صورت می‌بندد و راه را برای طرح افشانش انتقالی و وضعی فراهم می‌آورد. مولوی در این حکایت فقط به طرح روایت و قصه نمی‌پردازد، بلکه با شیوه‌هایی چون داستان در داستان، تفسیر و تأویل، و تمثیل متن را به ساحت‌های دیگری می‌برد و گسترهٔ معنایی را به وجوه مختلفی می‌کشاند.

در این پژوهش با واکاوی جلوه‌ها و جنبه‌های معنایی حکایت طوطی و بازرگان از دفتر اول مثنوی معنوی، رویکردهای مولوی در گزینش معانی چندگانه بررسی می‌شود و اینکه مولوی با چه شگردها و تمهیداتی زمینه‌های شکل‌گیری متن افشانش را فراهم می‌آورد. برای این منظور، ابتدا نظریهٔ افشانش معنا از دیدگاه ژاک دریدا طرح و تبیین، و

1. dissemination

اصطلاحات و مفاهیمی چون ساخت‌شکنی و بنیان‌فکنی، تقابل‌های دوگانه، بارآوری و بذریاشی، نفی معنای حتمی و مخاطب‌محوری تعریف می‌شود. در بخش تحلیلی نیز حکایت طوطی و بازرگان از منظر افشانش معنا بررسی و تحلیل خواهد شد.

۲- پیشینه پژوهش

بررسی متون کلاسیک براساس نظریه افشانش از مباحثی است که تاکنون چندان مورد توجه محققان نبوده و پژوهش‌های اندکی در این حوزه صورت گرفته است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

رحمدل (۱۳۸۴) در مقاله «افشانش معنا در چند حکایت مولانا»، چند حکایت از دفتر دوم مثنوی را براساس ساخت‌شکنی دریدا بررسی کرده است. در این مقاله چند حکایت دفتر دوم مثنوی با دو الگوی افشانش انتقالی و اکاوی شده است و بنا بر نتایج پژوهش، در همه حکایات و اکاوی شده، هر دو گونه افشانش مشاهده می‌شود، زیرا در غالب حکایات، معانی مختلفی در ساحت‌های اخلاقی، عرفانی و روان‌شناختی طرح می‌شود. بی‌نظیر (۱۳۹۳) در مقاله «شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع (با تکیه بر اندیشه دریدا و مولانا)»، گونه‌ها و شیوه‌های شالوده‌شکنی از منظر دریدا و مولوی را واکاوی می‌کند. امن‌خانی (۱۳۹۵) در مقاله «نگاهی انتقادی به پژوهش‌های شالوده‌شکنانه در ایران» به کاربرد الگوی شالوده‌شکنی یا بن‌افکنی در نقد ادبی ایران می‌پردازد. بنا بر یافته‌های این پژوهش، بخش عمده‌ای از پژوهش‌هایی که زیرمجموعه این عنوان قرار می‌گیرند، علاوه بر مشکل فهم نظریه، در انتخاب شیوه تحلیلی یا در اجرای آن موفق نبوده‌اند.

۳- مبانی نظری

ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴) در زمره اندیشمندان و فلاسفه‌ای است که عموماً با ویژگی پست‌مدرن شناخته می‌شود. دریدا را فیلسوف شکاک دانسته‌اند، چراکه مهم‌ترین نظریات او بر پایه تردید در مبانی فلسفی و فکری غرب بنا شده است. کلیدی‌ترین نظریه دریدا deconstruction است که در زبان فارسی به واسازی، شالوده‌شکنی، ساختار شکنی و ساختارزدایی ترجمه شده است. ضیمران در کتاب *متافیزیک حضور*، در تبیین این اصطلاح می‌نویسد: «این واژه دارای دو جهت تقابلی است؛ یکی جنبه سلبی واژه که همان

ساختارزدایی است و بُعد ایجابی که شالوده‌افکنی و طرح‌اندازی است. در زبان فارسی واژه بنیان‌فکنی یا بن‌فکنی شاید به معنای مورد نظر دریدا تا حدی نزدیک باشد. زیرا که افکندن در زبان فارسی دارای ایهامی هم به معنای انداختن و خراب کردن است و هم به معنای گسترده و پهن کردن، ساختن و بنیان‌گذاران. بنابراین تا حدی همان ایهامی را که در واژه deconstruction وجود دارد به فارسی منتقل می‌کند» (ضیمران، ۱۳۷۹: ۱۴). دریدا نظریه بنیان‌فکنی را با تردید در تقابل‌های دوگانه آغاز می‌کند. «تقابل‌های دوتایی^۱ رابطه‌ای براساس تقابل و انحصار متقابل میان دو عنصر؛ اصطلاحی کلیدی در نظریات ساختارگرایی. نمونه‌هایی از چنین تقابل‌هایی را می‌توان در مذکر/ مؤنث، سرد/ گرم، یا بالا/ پایین یافت» (پین، ۱۳۸۲: ۲۳۰). به نظر دریدا، اندیشه‌های فلسفی - علمی و زیربنای تفکر غرب در زندانی دوقطبی قرار دارد و براساس محور تقابل‌های دوگانه می‌چرخد؛ بدی در برابر نیکی، نیستی در برابر هستی، غیاب در برابر حضور، دروغ در برابر حقیقت، نوشتار در برابر گفتار، طبیعت در برابر فرهنگ و... که همیشه یکی بر دیگری برتری داشته است. به نظر وی، در اساس هر متنی این تقابل‌های دوگانه وجود دارد و بین سلسله‌مراتب مرکز یک متن و حاشیه آن این تقابل برقرار است. دریدا در شالوده‌شکنی خود به واژگون کردن سلسله‌مراتب و پایگان در تقابل‌های دوگانه معتقد است. او در کتاب *افشانش*، سیاهه‌ای از مفاهیم دوگانه افلاطونی را ارائه می‌کند، با این تأکید که افلاطون با طرح تقابل‌های دوگانه، موجبات برتری یکی را بر دیگری فراهم نموده است و این مبحث در تمام دوران فلسفی غرب معتبر مانده است.

ژاک دریدا استدلال می‌کند که افلاطون با طرح تقابل‌های دوتایی، این تقابل‌ها را جانشین‌هایی برای تفکر در نظر گرفته است، زیرا او یکی از این دو طیف را بر دیگری اولویت بخشیده است. به تعبیر دریدا، این رهیافت متافیزیکی عمیقاً با تاریخ غرب در آمیخته است و خلاصی از آن کار آسانی نیست. «این دو قطب هرگز برای خود به گونه‌ای مستقل و قائم به ذات وجود نداشته‌اند. در مواردی آشکارا یکی نفی دیگری است. نکته اصلی اینجاست که نه تنها این دوگانگی بر اساس تضاد دو قطب استوار است، بلکه همواره آشکارا یا نهان، یکی از دو قطب، گونه‌ای از شکل افتاده دیگری پنداشته می‌شود»

1. binary opposition

(احمدی، ۱۳۷۰: ۲/۳۸۴).

راه حل دریدا برای رهایی از این محور دو گانه و عمیقی که تاریخ تفکر را متأثر کرده، بنیان فکنی^۱ است. از منظر دریدا، تحلیل ساختارهای ژرف پدیده‌های فرهنگی به آدمی مدد می‌رساند، تا سازوکار آن را بشناسد و از این رهگذر به رموز تحولات اجتماعی - فرهنگی واقف گردد. به نظر او ساختارهای فرهنگی خود از انگاره‌های زبانی پیروی می‌کنند. «دریدا در شناخت ساختارهای فرهنگی از تقابل‌های دو گانه تا تقابل‌های دوتایی جهت طبقه‌بندی نمودن رفتار آدمی سود جست و مدعی شد که کلیه رفتارهای انسان به یکی از این دو طیف تعلق دارد و بحث اصلی خود را با بررسی همین تقابل‌های دوتایی آغاز نمود» (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۲). برای مثال با استفاده از این فن، می‌توان به این بحث پرداخت که تقابل میان سیاه و سفید به همان سادگی که ساختارگرایان مطرح می‌کنند، نیست؛ سیاه به انکای سفید بودن، و در چارچوب رابطه‌ای مبتنی بر تفاوت، سیاه است. اما از آنجا که دقیقاً همین تفاوت است که سیاه را تعریف می‌کند، نه سیاهی خاص خویش، این سیاه همواره گرفتار سفید؛ یعنی مکمل خود خواهد بود. «این اقدام تحلیلی همان شگردی است که شاخصه شالوده‌شکنی محسوب می‌شود. همین رویه است که اساس رویکرد دریدا در متزلزل‌سازی سنت متافیزیکی غرب به‌شمار می‌رود؛ سنتی که او آن را وابسته به تقابل‌های دوتایی چون گفتار/نوشتار می‌داند» (پین، ۱۳۸۲: ۲۳۱). اولویت اصلی دریدا واژگون ساختن اولویت میان تقابل‌های دوتایی است و این اصل را بیشتر با تکیه بر تقابل گفتار/نوشتار پیش می‌برد؛ یعنی اگر متافیزیک، گفتار را به نوشتار برتری می‌دهد، باید نوشتار را در کانون توجه قرار داد و این هم یک جنبه متافیزیکی است که هر چیز قدیمی‌تر لزوماً بهتر است. یکی دیگر از پیشنهادهای دریدا، تکیه بر اصل عدم تعین است. به این معنی که «قطعیت ارزش یک طیف در مقابل با طیف دیگر مورد پرسش و تردید قرار گیرد... اگر متافیزیک اصل و مبدأ را تکیه‌گاه خویش قرار داده و استدلال فلسفی را بر پایه آن بنا کرده، «حاشیه» مبنای اصل قرار گیرد و ارزش‌گذاری عملی را بر اساس همین عدم قطعیت و تعین پایه‌ریزی می‌کنیم» (ضمیران، ۱۳۷۹: ۳۲).

دریدا با بنیان فکنی این ذهنیت، معنا را امری نسبی می‌انگارد و اذعان می‌دارد که تنها

1. deconstruction

تلاش برای یافتن معنای از هم گسسته و پراکنده وجود دارد که درگیر شدن در روند بی‌پایان جستجو است (احمدی، ۱۳۷۰: ۲/۴۸۵). بی‌اعتنایی به منطق استوار به کلام محوری، گونه‌تازهای از خوانش متن را طلب می‌کند، چرا که شالوده‌شکنی در پی معنای نهایی نیست، بلکه معنای برآمده از کلام محوری را کنار نهاده، به کشف معنای دیگر متن می‌رسد. در این صورت، برتری یک وجه دلالت بر دیگر دلالت‌ها از میان می‌رود و متنی چندساحتی ساخته می‌شود.

آنچه دریدا در ساخت‌شکنی طرح می‌کند، با طرح نظریه افشانش به مراحل تازه‌ای می‌رسد. دریدا استدلال می‌کند که برخلاف متافیزیک غربی، متن نه مجموعه‌ای از تقابل‌ها، بلکه شبکه‌ای ناکران‌مند از معنایی است که در حین خواندن آشکار می‌شود. علاوه بر این و با اتکا به نسبی‌باوری، تصریح می‌کند که معنای نهایی وجود ندارد، بلکه در حین خوانش تعدادی از معنای محتمل و تعبیه‌شده در متن کشف می‌شود. این دیدگاه با نظریه افشانش گسترش می‌یابد. دریدا از اصطلاح dissemination استفاده می‌کند که در زبان فارسی به بارآوری، بذریاشی و افشانش ترجمه شده است. وی تصریح می‌کند که وقتی یک متن، درست شبیه بذریاشیده شد، دیگر ارتباط کسی که بذریاشیده (مؤلف) با بذریاشی قطع می‌شود؛ یعنی نویسنده پس از نوشتن، اشرافی بر انتقال معنا ندارد. به عبارتی مؤلف متن را افشانش می‌کند و پس از آن خواننده است که بر معنای متن اشراف دارد. دریدا در کتاب *افشان*^۱ (۱۹۷۲) که به بارآوری و بذرفشانی ترجمه شده، این نظریه را طرح کرده است. این دیدگاه را رولان بارت نیز طرح کرده که با عنوان «مرگ مؤلف» شناخته می‌شود (بارت، ۱۳۷۸: ۱۸۲).

دریدا در کتاب *مواضع* و در توضیح افشانش می‌نویسد: «بن‌مایه یا مفهوم به‌عمل آورنده عمومی به نام بارآوری خود را به زنجیره باز تفاوت، مکمل، فارماکون، پرده و... داخل می‌کند. در نهایت بارآوری هیچ معنایی نمی‌دهد و نمی‌تواند در قالب یک تعریف بازساخته شود. اگر بارآوری و تفاوت اثرگذار آن را نمی‌توان در یک فحوای مفهومی دقیق خلاصه کرد، به خاطر آن است که نیرو و شکل تلاشی آن، فرایشنده‌افق معنایی است» (دریدا، ۱۳۸۱: ۷۰). در حقیقت افشانش مد نظر دیدار به معنی نفی معنای مرکزی، معنای

1. *Dissemination*

درست و قطعی است. اصطلاح بذریاچی به نحو دقیقی این معنا را منتقل می‌کند؛ بذری توسط مؤلف پاشیده شده است، اما بارآوری آن دیگر در اختیار مؤلف نیست. دریدا با نفی ارزش داوری مبتنی بر تقابل دو گانه، جدی نگرفتن و بی‌اهمیت دانستن بخشی از متن را زیر عنوان حاشیه‌ای یا غیرمهم رد می‌کند، چراکه با بنیان‌افکنی تقابل دوتایی، دو گانه اصلی / حاشیه‌ای در ارزیابی و تحلیل متن اعتبارش را از دست می‌دهد و آنچه که حاشیه‌ای و غیرمهم به نظر می‌رسد، ممکن است کلید گشایش متن باشد، از این رو، حاشیه به اندازه متن دارای اهمیت است و به همان اندازه در تحلیل و نقد باید مورد توجه قرار گیرد.

دیدگاه دریدا در نگره افشانش با پاره‌ای از مولفه‌های پست‌مدرنیسم همپوشانی دارد. ایهاب حسن فهرستی از مؤلفه‌های پسامدرنیستی را ارائه می‌کند که ناظر بر تقابل‌های دو گانه پسامدرنیسم با مدرنیسم است: «ضد نخبه‌گرایی، ضد اقتدارگرایی، پراکندگی خود، مشارکت جمعی، اختیاری و آشوبگرا شدن هنر، پذیرش و در عین حال رادیکال شدن طنز، خودتحلیل‌برندگی نمایش و بی‌نظمی معنا» (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۷: ۲۲۳). پست‌مدرنیست‌ها به تولید ساختارهای باز، ناپیوسته، فی‌البداهه، غیرقطعی یا تصادفی باور دارند. آن‌ها همچنین زیبایی‌شناسی سنتی را در باب مفاهیمی نظیر «زیبایی» و «بی‌همتایی» رد می‌کنند. ایهاب حسن با التفات به مؤلفه‌های مورد اشاره تصریح می‌کند که اگر بتوان همه این مقولات را در یک فکر خلاصه کرد، این فکر «فقدان مرکز» است. عموماً عقیده بر این است که تجربه پسامدرن از نوعی احساس عمیق عدم قطعیت هستی‌شناختی نشأت گرفته است. دیگر نه جهان، وحدت، انسجام و معنایی دارد و نه خود. همه چیز به شدت مرکززدایی شده است (همان: ۲۲۴).

«فقدان مرکز» مورد نظر پست‌مدرنیست‌ها، در نظریه افشانش نیز نقش کانونی دارد، چراکه افشانش با اتکا به عدم وجود معنای مهم یا مرکزی، توجه به همه جنبه‌ها و جلوه‌های متن را پیش می‌کشد. افشانش با بنیان‌افکنی دو گانه «معنای مهم» و «معنای حاشیه‌ای»، هیچ بخشی از متن را غیرمهم یا حاشیه‌ای تلقی نمی‌کند. از این منظر، معنای مرکزی وجود ندارد و نمی‌توان یک محور عمودی منظم و قاعده‌مند با یک معنای محوری برای متن در نظر گرفت. این رویکرد به ساختار متن نیز برمی‌گردد که تا چه اندازه امکان حضور معنایی

مختلف را فراهم آورده باشد.

دریدا الگوی دیگری نیز برای افشانش طرح می‌کند که به گزینش معناهای چندگانه معطوف است. از این منظر، معنای مرکزی وجود ندارد، لذا نمی‌توان یک محور عمودی منظم و قاعده‌مند یا یک معنای محوری برای متن در نظر گرفت. این رویکرد به شیوه مؤلف نیز برمی‌گردد که تا چه اندازه امکان حضور معانی مختلف را فراهم آورده باشد. وی از دو شیوه افشانشی سخن می‌گوید؛ افشانش انتقالی که به معنی گسست کامل معناست و چند حوزه معنایی مختلف در یک متن کنار هم قرار می‌گیرند. دیگری افشانش وضعی است. در افشانش وضعی، معنا در عین گسست دارای پیوست نیز است؛ یعنی گسست به طور کامل اتفاق نمی‌افتد و معناهای مختلف متن، به شیوه‌های مختلف، گاه آشکار و گاه پنهان، به یکدیگر ارتباط می‌یابند.

در مجموع و با توجه به آنچه مطرح شد، می‌توان گفت افشانش معطوف به دیگربودگی، فقدان مرکز و فاصله‌گذاری است. الگوی دریدا اغلب به واسطه تمرکز بر حواشی بحث یک متن رانده شده میسر می‌شود. رویه او نشانگر آن است که چگونه پانوشته‌ها، استعارات، محذوفات و دیگر جزئیاتی که مولف اهمیت اندکی برای آنها قائل شده، عملاً تعیین‌کننده بحث اصلی یک متن می‌شوند» (پین، ۱۳۸۲: ۳۷۰). دریدا با انگشت گذاشتن روی واپس‌زنی‌ها، پانوشته‌ها و دیگر جزئیات ظاهراً تصادفی، که غالباً به عنوان حواشی متن شناخته می‌شود، می‌کوشد تا از راه واژگون‌سازی روال سنتی نشان دهد آنچه که به عنوان امر محوری، اساسی یا اصلی معرفی می‌شود، تحت تاثیر آن چیزی است که امر ثانوی، حاشیه‌ای و اشتقاقی ارزیابی می‌شود. به بیان ساده‌تر، الگوی تحلیلی افشانشی برای این امور ظاهراً تصادفی، بی‌اهمیت و حاشیه‌ای به اندازه متن اصلی اهمیت و اعتبار قائل است و چه بسا کلید رمزگشایی و خوانش متن را در همین بخش‌ها می‌جوید.

۴- تجزیه و تحلیل داده‌ها

حکایت طوطی و بازرگان یکی از معروف‌ترین حکایات مثنوی است که از ده بخش تشکیل شده است؛ شش بخش به روایت طوطی و بازرگان اختصاص یافته و چهار جستار درونه‌ای شامل حکایتی دیگر، تفسیر و تمثیل است. علاوه بر این، در خلال حکایت، گسست‌هایی مشاهده می‌شود، به خصوص در پاره‌هایی از متن با اختلال در انتظام زمانی،

نفس روایت‌گری، وحدت موضوع و ... با داده‌هایی سروکار داریم که بیرون از سیر روایی قرار می‌گیرند. در این موارد، بیان روایی مختل می‌شود و یا به تأخیر می‌افتد. با این حال، همه این اختلال‌ها را نمی‌توان در حیطه افشانش قرار داد. برای نمونه، تغییر زاویه دید، تغییر شخصیت‌ها و حتی گاه تغییر راوی نیز به نگارش افشانشی منتهی نمی‌شود و هر یک از این مؤلفه‌ها می‌تواند در چارچوب خط سیر روایی به وقوع بپیوندد و فرضاً روایت از زاویه دید یا نگاه دو راوی بیان شود و در عین حال از خط سیر مورد اشاره خارج نشود.

افشانش زمانی به وقوع می‌پیوندد که خط سیر روایت مختل شود و متن در ساحتی غیر از موضوع روایت ادامه یابد و راوی نقشی غیر از روایت‌گری را برعهده بگیرد یا جایش را به مفسر، تحلیل‌گر یا ارائه‌دهنده اطلاعاتی بیرون از روایت بدهد. از این منظر، در هر بخش از متن که روایت‌گری متوقف و اطلاعاتی بیرون از روایت وارد متن می‌شود، افشانش به وقوع می‌پیوندد که عمدتاً متضمن اشراف بر داده‌هایی خارج از حکایت است و دیدگاه شخصی مؤلف و ارجاع به متون و گفتارهای دیگر در این حوزه جای می‌گیرد. به تعبیر دیگر، در این نقاط با نوعی رابطه بینامتنی مواجهیم که ضمن آن، پاره‌هایی از متون مختلف، گفتارها یا داده‌هایی از فرهنگ مردم در درون متن تعبیه می‌شود.

نکته دیگر این است که هرگونه توقف روایت‌گری به معنای افشانش نیست. گاه حرکت رو به جلوی روایت و سلسله اتفاقات متوقف می‌شود و راوی به توصیف صحنه یا شخصیت‌های روایت می‌پردازد که باید آن را در چارچوب روایت ارزیابی کرد. درحقیقت راوی به توصیف موقعیت، شخصیت یا صحنه‌ای می‌پردازد که بخشی از روایت است و موقعیت مکانی و ویژگی‌های عناصر داستانی را بازگو می‌کند. در اینگونه موارد افشانش زمانی به وقوع می‌پیوندد که راوی جایش را به مفسر یا تحلیل‌گری می‌دهد تا موقعیت یا ویژگی‌های روانی شخصیت‌ها و نظایر این را تحلیل و تفسیر کند.

در حکایت طوطی و بازرگان با متنی چندوجهی مواجه هستیم و روایت‌گری، غایت و هدف نهایی مؤلف نیست. «این شیوه بیان مولوی در استفاده از تمثیل و بیان فکر است. برای مولوی فکر، یادآور داستان و داستان، نیروی محرکه فکر و تخیل و انگیزه تداعی‌ها و برانگیزنده معانی از یادرفته و آوردن آنها از لاشعور به سطح شعور و آگاهی است» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۹۸-۹۹). این رویکرد از آنجا ناشی می‌شود که مولوی صرفاً به

روایتگری نمی‌پردازد و مخاطب را با داده‌ها تنها نمی‌گذارد تا نتیجه دلخواه خود را از متن استخراج کند. شاعر در جای‌جای متن با تفسیر، توضیح، نقل قول از متون دیگر، تحشیه‌نویسی و غیره خوانش متن را جهت‌دهی می‌کند و در همین نقاط است که افشانش به وقوع می‌پیوندد.

اگر از این منظر به حکایت طوطی و بازرگان بنگریم، با گسست‌ها و پرش‌های روایی مواجه می‌شویم که در آن‌ها مؤلف از روایتی که اصلی و مهم به نظر می‌رسد، فاصله می‌گیرد و در ساحت‌های دیگری مانند تمثیل، تفسیر، بازگویی حکایتی دیگر و نتیجه‌گیری معطوف به گفتمان مؤلف متن را ادامه می‌دهد. حکایت طوطی و بازرگان با طرح زمینه روایت و با این ابیات آغاز می‌شود:

بود بازرگان و او را طوطی‌ای	در قفس محبوس زیبا طوطی‌ای
چونک بازرگان سفر را ساز کرد	سوی هندستان شدن آغاز کرد
هر غلام و هر کنیزک را ز جود	گفت بهر تو چه آرم گوی زود
هر یکی از وی مرادی خواست کرد	جمله را وعده بداد آن نیک مرد
گفت طوطی را چه خواهی ارمغان	کارمست از خطئه هندوستان
گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان	چون بینی کن ز حال من بیان
کان فلان طوطی که مشتاق شماسست	از قضای آسمان در حبس ماست
بر شما کرد او سلام و داد خواست	وز شما چاره و ره ارشاد خواست

(مثنوی معنوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: بیت‌های ۱۵۴۷-۱۵۵۴)

داستان در یک خط مشخص حرکت می‌کند و کلیت داستان خط سیر روایی نظام‌مندی دارد؛ بازرگان هنگام سفر به هندوستان از طوطی می‌پرسد چه تحفه‌ای از هند می‌خواهی؟ طوطی پیغامی می‌دهد تا به طوطیان هندوستان برساند. بازرگان پیغام طوطی را برای طوطیان هندوستان می‌برد و آنچه را که دیده است، به طوطی باز می‌گوید و همین موضوع زمینه‌رهایی طوطی را فراهم می‌آورد. اما در لابه‌لای این روایت بخش‌های مختلفی گنجانده شده است که مجموعه این بخش‌های به اصطلاح الحاقی را می‌توان در دو حوزه افشانش وضعی و افشانش انتقالی جای داد.

۴-۱ افشانش وضعی در حکایت طوطی و بازرگان

پس از آنکه بازرگان به هنگام سفر از طوطی می‌خواهد خواسته‌اش را از هندوستان بازگوید، طوطی درد دل‌هایش را با طوطیان هندوستان خطاب به بازرگان باز می‌گوید. حکایت تا اینجا در یک خط سیر مشخص و مستقیم حرکت می‌کند. اما در ادامه، روایت خطی مختل می‌شود و در ادامه سفارش‌ها و پیغام‌های طوطی برای هم‌نوعان هندوستانی‌اش، مؤلف مسیر متن را تغییر می‌دهد و از اندوه و فراق طوطی، به اندوه درونی انسان می‌رسد؛ انسانی که از اصل خویش جدا افتاده است و طالب بازگشت به قرب الهی است که پیش از هبوط در آنجا بوده است. به عبارت دیگر ما با یک افشانش وضعی مواجه هستیم؛ یعنی افشانشی که در درون یک حکایت و به شیوه‌ای نامحسوس انجام می‌شود، اما از تغییر لحن، تغییر زاویه‌ی دید، تغییر شخصیت‌ها و... می‌توان به آن پی برد:

گر فراق بنده از بد بندگیست	چون تو با بد بد کنی پس فرق چیست
ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ	با طرب‌تر از سماع و بانگ چنگ
ای جفای تو ز دولت خوب‌تر	و انتقام تو ز جان محبوب‌تر
نار تو اینست نورت چون بود	ماتم این تا خود که سورت چون بود
از حلاوت‌ها که دارد جور تو	وز لطافت کس نیابد غور تو
نال و ترسم که او باور کند	وز کرم آن جور را کمتر کند
عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد	بوالعجب من عاشق این هر دو ضد...

(بیت‌های ۱۵۶۴-۱۵۷۰).

و با این ابیات در پایان این بخش، به‌خوبی نشان می‌دهد که از یک حکایت جزئی و موردی، به یک روایت کلان رسیده است:

...این چه بلبل این نهنگ آتشیست	جمله ناخوش‌ها ز عشق او را خوشیست
عاشق کل است و خود کل است او	عاشق خویش است و عشق خویش جو

(بیت‌های ۱۵۷۳-۱۵۷۴).

به نظر می‌رسد مؤلف با شنیدن سفارش‌ها و اندوه درونی طوطی به یاد موارد مشابهی می‌افتد و با در نظر گرفتن موقعیت طوطی، موقعیت مشابه دیگری در ذهنش تداعی می‌شود و آن را بر زبان می‌آورد. آنچه این دو موقعیت را به هم پیوند می‌دهد، از منظر عرفانی قابل طرح است که در منظومه فکری مولانا جایگاه ویژه‌ای دارد و در *نی‌نامه* نیز به تفصیل از

همین معنا می‌گوید. افشانش وضعی در حکایت طوطی و بازرگان، گاه در یک یا چند بیت اتفاق می‌افتد. همچنان که در این بخش، چند بیت پایانی، در حیطه افشانش وضعی جای می‌گیرد؛ یعنی ابیات پایانی ضمن گسست از ابیات قبلی، به نوعی با آن ابیات پیوسته است. زمینه اصلی، فراق و دوری از موطن و دوستان است، اما در ابیات پیشین، فراق و دوری طوطی از هندوستان و طوطیان آنجا و در ابیات پسین، دوری و فراق انسان از اصل خویش مطمح نظر مؤلف است.

در بخش سوم داستان نیز که با عنوان «دیدن خواجه طوطیان هندوستان را در دشت و پیغام رسانیدن از آن طوطی» مشخص شده است، شانزده بیت گنجانده شده است که تنها شش بیت نخست به روایت طوطی و بازرگان اختصاص دارد و ابیات پسین به تفسیر، توضیح و تمثیل مرتبط با موضوع می‌پردازد:

چونک تا اقصای هندستان رسید	در بیابان طوطی‌ای چندی بدید
مرکب استانید پس آواز داد	آن سلام و آن امانت باز داد
طوطی‌ای زان طوطیان لرزید بس	اوفتاد و مرد و بگسستش نفس
شد پیشیمان خواجه از گفت خبر	گفت رفتم در هلاک جانور
این مگر خویشست با آن طوطیک	این مگر دو جسم بود و روح یک
این چرا کردم چرا دادم پیام	سوختم بیچاره را زین گفت خام

(بیت‌های ۱۵۸۷-۱۵۹۲).

در این ابیات ضمن حفظ زمینه سخن، خط سیر داستان از محور عمودی به افقی تغییر می‌یابد، بنابراین با افشانش وضعی مواجهیم. در محور افقی اتفاقی در قصه به وقوع نمی‌پیوندد و شاعر در ادامه از معایب سخن خام می‌گوید که ظاهراً در پیوند با کلیت این بخش قرار می‌گیرد، اما بیان روایی تبدیل به بیان تفسیری می‌شود و در همین تحول است که افشانش وضعی اتفاق می‌افتد:

ظالم آن قومی که چشمان دوختند	زان سخن‌ها عالمی را سوختند
عالمی را یک سخن ویران کند	روبهان مرده را شیران کند

(بیت‌های ۱۵۹۶-۱۵۹۷).

مولانا بنا به اقتضای حوادث و اتفاقات داستان، تفسیری عرفانی یا دینی یا نکات حکمی به روایت می‌افزاید، چنانکه در این ابیات از محاسن صبر در سخن گفتن می‌گوید:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر صبر کن از حرص و این حلوا مخور
صبر باشد مِشت‌های زیر کان هست حلوا آرزوی کودکان
(بیت‌های ۱۶۰۰-۱۶۰۱).

بخش بعدی روایت طوطی و بازرگان به بازگشت بازرگان از هندوستان و بازگفتن چشم‌دیدش با طوطی اختصاص دارد. در این بخش نیز همانند بخش‌های پیشین، چند بیت نخست به شکل روایی بیان شده و بازرگان از اتفاقی که در هندوستان دیده، برای طوطی می‌گوید. در ادامه مولوی عنان سخن را به دست می‌گیرد و به شرح و تفسیر این ابیات می‌پردازد:

نکته‌ای کان جست ناگه از زبان همچو تیری دان که آن جست از کمان
وانگردد از ره آن تیرای پسر بند باید کرد سیلی را ز سر
چون گذشت از سر جهانی را گرفت گر جهان ویران کند نبود شگفت
(بیت‌های ۱۶۵۸-۱۶۶۰).

مولانا در تمام ابیات پسین، با رویکرد توضیحی و تفسیری به همین موضوع می‌پردازد و افشانش وضعی نیز در همین تحوّل؛ یعنی از بیان روایی به بیان تفسیری اتفاق می‌افتد. افشانش وضعی دیگر در حکایت طوطی و بازرگان در بخش «شنیدن آن طوطی، حرکت آن طوطیان، و مردن آن طوطی در قفس و نوحه‌خواجه بر وی» واقع می‌شود. همچون بخش‌های پیشین، ابیات نخستین این بخش به بیان روایت اختصاص دارد و در ادامه، نوحه‌های بازرگان بر طوطی مرده در قفس، به دریغ‌گویی‌های مولانا پیوند می‌خورد:

این دریغ‌ها خیال دیدن است وز وجود نقد خود بیریدن است
غیرت حق بود و با حق چاره نیست کو دلی کز عشق حق صد پاره نیست
غیرت آن باشد که او غیر همه‌ست آنک از افزون از بیان و دمدمه‌ست
ای دریغ‌اشک من دریا بدی تا نثار دلبر زیبا بدی
(بیت‌های ۱۷۱۱-۱۷۱۴).

ادامه این بخش را می‌توان زیرعنوان انتقال وضعی دیگری قرار داد، به‌ویژه در ابیاتی که از قافیه‌اندیشی شاعر و خواسته‌محبوب می‌گوید، صبغه کلام با ابیات پیشین متفاوت است:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

خوش‌نشین ای قافیه‌اندیش من قافیه دولت تویی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن حرف چه بود خار دیوار رزان
(بیت‌های ۱۷۲۷-۱۷۲۹).

این گسست‌های روایی و تفسیری در بخش‌های بعدی نیز جریان دارد و شاعر پس از بیان شمه‌ای از روایت طوطی و بازرگان، با استفاده از بیان تمثیلی و تفسیری به شرح عرفانی ابیات و رمزگشایی آنها می‌پردازد. چنان‌که در بخش «برون انداختن مرد تاجر طوطی را از قفس و پریدن طوطی مرده» ابیات نخستین به شرح ماجرا اختصاص دارد و در ادامه مولوی به بیان شرح عرفانی و نتیجه مورد نظر خود از روایت می‌پردازد و با مشابه‌سازی موقعیت طوطی خوش‌آواز اسیر در قفس و انسان وامانده در این دنیای دون نتیجه می‌گیرد:

یعنی ای مطرب‌شده با عام و خاص مرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی مرغکانت برچنتند غنچه باشی کودکانت برکنند
دانه پنهان کن به کلی دام شو غنچه پنهان کن گیاه بام شو
هر که داد او حسن خود را در مزاد صد قضای بد سوی او رو نهاد
(بیت‌های ۱۸۳۲-۱۸۳۵).

مولوی علاوه بر اینکه در این ابیات به شرح و تفسیر موقعیت طوطی مرده و نتیجه‌گیری از آن می‌پردازد، در ابیات پایانی، اشاراتی به چند داستان قرآنی دارد که هر یک را می‌توان یک افشانش وضعی دانست:

نوح و موسی را نه دریا یار شد نه بر اعداشان به کین قهار شد
آتش ابراهیم را نه قلعه بود تا بر آورد از دل نم‌رود دود
کوه یحیی را نه سوی خویش خواند قاصدانش را به زخم سنگ راند
گفت ای یحیی بیا در من گریز تا پناهت باشم از شمشیر تیز
(بیت‌های ۱۸۴۱-۱۸۴۴).

در مجموع، در تمام بخش‌های حکایت طوطی و بازرگان، افشانش وضعی اتفاق افتاده است. این موضوع به رویکرد مولوی در حکایت‌پردازی برمی‌گردد که صرفاً به بیان حکایت و قصه‌پردازی اکتفا نمی‌کند. حکایت‌های مثنوی از چند لایه معنایی برخوردار است. مولانا پس از بیان شمه‌ای از روایت، با استفاده از تمثیل و تفسیر، روایت را در مسیر دلخواه خود هدایت می‌کند و به اصطلاح، نیت مؤلف را با مخاطب در میان می‌گذارد. به

عبارت دیگر، حکایت را برای آن طرح می‌کند که زمینه را برای بیان مفاهیم و نکات عرفانی فراهم آورد. مولانا غالباً مخاطب را در میان تضادهای معنوی رها نمی‌کند، بلکه با شرح و تفسیر، رویکرد معنایی خویش را به مخاطب منتقل می‌کند.

۴-۲ افشانش انتقالی در حکایت طوطی و بازرگان

در حکایت طوطی و بازرگان، چهار عنوان درونه‌ای وجود دارد که هر یک از عناوین را می‌توان در ساحت افشانش انتقالی جای داد. این چهار حکایت و تفسیر درونه‌ای، عبارت‌اند از: «صفت اجنحه طیور عقول الهی»، «تفسیر قول فریدالدین عطار قدس‌الله روحه؛ تو صاحب نفسی ای غافل میان خاک خون می‌خور که صاحب دل اگر زهری خورد، آن انگبین باشد»، «تعظیم ساحران مر موسی را علیه‌السلام کی چه فرمایی اول تو اندازی عصا» و «تفسیر قول حکیم بهرچ از راه وامانی، چه کفر آن حرف و چه ایمان، بهرچ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا در معنی قوله علیه‌السلام ان سعدا لعیور و انا اغیر من سعد والله اغیر منی و من غیرته حرم الفواحش مظهر منها و ما بطن».

بررسی رویکرد افشانشی با استفاده از عناوین اصلی و فرعی حکایت طوطی و بازرگان آسان‌تر به نظر می‌رسد. از منظر دریدا معنای اصلی وجود ندارد، آنچه را که در یک متن غیرمهم و حاشیه‌ای تلقی می‌کنیم، ممکن است نقشی محوری داشته باشد. لذا نمی‌توان هیچ بخشی از متن را با این رویکرد نادیده گرفت. از این منظر، کاربرد عناوین اصلی و فرعی، تنها برای تمایز دو بخش حکایت است، که بخش نخست در یک خط روایی مشخص حرکت می‌کند و بخش دوم شامل چند حکایت و تفسیر درونه‌ای - زیرمجموعه افشانش انتقالی جای می‌گیرد.

حکایت طوطی و بازرگان از یک داستان اصلی و چند حکایت درونه‌ای تشکیل می‌شود. مولوی در این حکایت، همچون دیگر حکایات مثنوی، روایت‌های فرعی را با استفاده از عنوان از بخش‌های دیگر جدا می‌کند و گاه بازگشت از حکایت درونه‌ای به داستان اصلی نیز با عنوان مشخص می‌شود. در داستان طوطی و بازرگان گسست‌های روایی از نوع تفسیری و توضیحی وجود دارد که نقش عنوان‌های درونی به مثابه عامل بازدارنده از آشفته‌گی و پراکنندگی ذهن مخاطب در آن برجسته می‌شود. روایت نخست با عنوان

اصلی حکایت مشخص می‌شود: «قصه بازرگان کی طوطی محبوس او، او را پیغام داد به طوطیان هندوستان، هنگام رفتن به تجارت». عنوان این روایت به گونه‌ای انتخاب شده است که بخشی از درون‌مایه و خط سیر آن را بازتاب می‌دهد. در ادامه خط سیر روایت تغییر می‌یابد و وارد ساحت دیگری می‌شود و مولوی با عنوانی تازه این تغییر را یادآور می‌شود: «صفت اجنحه طیور عقول الهی». این مبحث توضیحی و توصیفی به لحاظ موضوعی در پیوند با ماجرای طوطی و بازرگان و تفسیر عرفانی آن جای می‌گیرد. به عبارت دیگر، در این مبحث، مؤلف به تفسیر و تأویل داده‌های روایی می‌پردازد و برای مخاطب تبیین می‌کند که مراد از طوطی، طوطی جان است و مراد از هندوستان، بهشتی است که جان انسان از آن رانده شده و انسان، مدام در طلب آن و در تلاش برای رسیدن به آن است. بنابراین، در این مبحث، صبغه روایی قطع می‌شود و توضیح و تفسیر جای آن را می‌گیرد. به واسطه همین تغییر، مبحث «صفت اجنحه طیور عقول الهی» در حیطه افشانش انتقالی جای می‌گیرد. مؤلف خود به این تغییر آگاه است، لذا در دو بیت پایانی به مخاطب یادآور می‌شود که بخش توضیحی به پایان رسیده است و دوباره به روایت طوطی و بازرگان بازمی‌گردد:

بازمی‌گردیم ما ای دوستان!
 سوی مرغ و تاجر و هندوستان
 مرد بازرگان پذیرفت این پیام
 کو رساند سوی جنس از وی سلام
 (بیت‌های ۱۵۸۵-۱۵۸۶).

افشانش انتقالی دیگر پس از روایت دیدار خواجه با طوطیان هندوستان طرح می‌شود که با عنوان «تفسیر قول فریدالدین عطار قدس الله روحه...» از بخش‌های دیگر جدا می‌شود. مولانا از این شگرد برای توضیح و تفسیر حکایت پیشین و یا ملموس‌تر کردن آن بهره می‌برد. در چنین ساحتی با گسست محور عمودی و پرش روایی مواجهیم که ضمن آن، نه تنها خط سیر روایی مختل می‌شود، بلکه به روایت دیگری می‌رسیم که در زمان و مکان و با شخصیت‌های دیگری شکل می‌گیرد. در این مبحث تفسیری به قولی از پیامبر اکرم اشاره دارد و بر آن است وقتی انسان به مقام صاحب‌دلی برسد، زهر قاتل بر او زبانی ندارد. از این منظر، در یک رابطه بینامتنی با کتاب مقدس، به روایت دیگری می‌رسیم که اگرچه در متن بیان نمی‌شود، پس‌زمینه موضوع این آگاهی را به مخاطب منتقل می‌کند.

صاحب دل را ندارد آن زیان	گر خورد او زهر قاتل را عیان
زانکه صحت یافت و از پرهیز رست	طالب مسکین میان تب درست
گفت پیغامبر که ای مرد جری	هان مکن با هیچ مطلوبی مری
در تو نمرودیست آتش در مرو	رفت خواهی اول ابراهیم شو

(بیت‌های ۱۶۰۳-۱۶۰۶).

ناگفته نماند که در خلال همین جستارهای درونه‌ای نیز شاهد افشانش وضعی هستیم، اما چون این جستار غالباً تمثیلی است، روایت خطی مشخصی ندارد که از آن عدول کند و یا تغییر روایت اتفاق بیفتد.

افشانش انتقالی دیگر بلافاصله پس از این اتفاق می‌افتد؛ یعنی دو افشانش انتقالی بدون بازگشت به روایت طوطی و بازرگان در امتداد هم آمده‌اند. این بخش که با عنوان «تعظیم ساحران مر موسی را علیه‌السلام کی چه فرمایی اول تو اندازی عصا» مشخص شده است، شامل روایتی است از رویارویی حضرت موسی (ع) و ساحران فرعون. شش بیت نخست به همین موضوع اختصاص دارد، اما در ادامه چند تمثیل، بیت تفسیری و روایی دیگری نقل می‌شود که می‌توان زیرمجموعه افشانش وضعی قرار داد.

ساحران در عهد فرعون لعین	چون مری کردند با موسی به کین
لیک موسی را مقلد داشتند	ساحران او را مکرم داشتند
زانکه گفتندش که فرمان آن تست	گر همی خواهی عصا تو فکن نخست
گفت نی اول شما ای ساحران	افکنید آن مکرها را در میان
این قدر تعظیم دین‌شان را خرید	کز مری آن دست و پاهایشان برید
ساحران چون حق او بشناختند	دست و پا در جرم آن در باختند

(بیت‌های ۱۶۱۵-۱۶۲۰).

در دو بیت بعدی نکات حکمی و نصیحت گونه مطرح می‌شود و پس از آن، با استفاده از ویژگی‌های نوزاد در هنگام تولد، تمثیلی را بیان می‌کند:

«کودک اول چون بزاید شیرنوش	مدتی خامش بود او جمله گوش
مدتی می‌بایدش لب دوختن	از سخن تا او سخن آموختن
ور نباشد گوش و تی‌تی می‌کند	خویشتن را گنگ گیتی می‌کند»

(بیت‌های ۱۶۲۳-۱۶۲۵).

مولانا این تمثیلات را برای بیان مباحث عرفانی و دقایق معرفتی به کار می‌گیرد و سویه‌های روایی را به سمت و سویی می‌برد که بتواند نتیجه دلخواه خویش را از آن به دست آورد. با این حال آنچه از منظر نگارش افشانشی مهم است این است که مولوی در خلال این حکایات درونه‌ای مباحث دیگری را می‌گنجانند، به گونه‌ای که در درون هر افشانش انتقالی چند افشانش وضعی هم اتفاق می‌افتد.

حکایت طوطی و بازرگان با دو بخش دیگر مرتبط با روایت اصلی ادامه می‌یابد و پس از آن، جستار درونه‌ای دیگری جای می‌گیرد که در پنجاه بیت به توضیح و تفسیر و بیان تمثیل می‌پردازد. از آنجایی که در این جستار، روایت طوطی و بازرگان منقطع می‌شود و مبحث دیگری جای آن را می‌گیرد، افشانش انتقالی دیگری اتفاق می‌افتد که در حقیقت آخرین افشانش انتقالی حکایت است. این بخش با عنوانی طولانی مشخص می‌شود: «تفسیر قول حکیم بهرچ از راه وامانی، چه کفر آن حرف و چه ایمان، بهرچ از دوست دور افتنی چه زشت آن نقش و چه زیبا در معنی قوله علیه‌السلام آن سعدا لعیور و انا اغیر من سعده والله اغیر منی و من غیرته حرم الفواحش مظهر منها و ما بطن». سراسر این بخش به بیان نکات عرفانی و معرفتی اختصاص یافته است که صبغه توضیحی و تفسیری دارد.

صبغه حکایت‌پردازی‌های مثنوی به گونه‌ای است که در یک حکایت گونه‌های مختلفی چون روایت، تمثیل، تفسیر و توضیح ارائه می‌شود و این گونه‌ها نیز در موضوعاتی چون نکات اخلاقی، حکمی، اندیشه‌های فلسفی و عرفانی صورت می‌بندد. معمولاً یک خط سیر روایی در حکایت وجود دارد که بارها با توضیح و تفسیر و یا جستارهای درونه‌ای قطع می‌شود. در جستار درونه‌ای نیز همین اتفاق تکرار می‌شود. گوناگونی و تنوع بیانی و موضوعی سبب می‌شود که نتوان معناهای منتظر در این حکایت را در یک قالب خاص دسته بندی کرد، و این شاخصه همان رویکردی است که در دیدگاه دریدا با عنوان عدم قطعیت معنا طرح می‌شود و متن را فاقد هسته مرکزی و معنای اصلی نشان می‌دهد.

مولوی پس از بیان شمه‌ای از ماجرا به شرح و تفسیر آن می‌پردازد، اما با اتکا به دیدگاه دریدا که معتقد است معنای محوری، درست و حتمی وجود ندارد، نمی‌توان چنین ارزیابی کرد که کدام یک از این معانی، اصل و کدام یک فرعی است. در تقابل روایت و تفسیر نیز همین رابطه برقرار است. یعنی نمی‌توان گفت روایت اصل است و تفسیر فرع و یا برعکس.

در عین حال هر دو رویکرد، نقشی اساسی در حکایت دارند. آنچه را که تفسیر می‌نامیم، در حقیقت تلاش برای شرح مطلب و جهت‌دهی ذهن مخاطب به سمت و سوی است که مؤلف در نظر دارد. اما از منظر دریدا، نیت مؤلف اعتباری ندارد، بلکه آنچه را که مخاطب درمی‌یابد، اهمیت دارد. با التفات به این موارد می‌توان گفت که صبغة متنوع حکایت طوطی و بازرگان و رفت‌وآمد مداوم میان رویکردهای روایی، تفسیری، تمثیلی و... همچنان که مانع از شکل‌گیری معنای یکه و روایت خطی می‌شود، به سامان‌دهی متنی چندوجهی منتهی می‌شود.

۵- نتیجه‌گیری

حکایت طوطی و بازرگان خط سیر روایی نظام‌مندی دارد، اما در لابه‌لای روایت بخش‌های مختلفی گنجانده شده است که مجموعه این بخش‌های الحاقی را می‌توان در دو حوزه افشانش وضعی و افشانش انتقالی جای داد. در نگارش افشانشی، زمینه سخن تغییر می‌یابد و روایتگری جایش را به نگارش توضیحی، تفسیری، بینامتنی یا حکایت درونه‌ای می‌دهد. در این بخش‌ها، انتظام زمانی و موضوعی روایت مختل می‌شود و با نوعی حاشیه‌نگاری مواجهیم که ضمن آن مؤلف تلاش می‌کند با جهت‌دهی خوانش متن، مخاطب را به دریافت معنای مورد نظر خود هدایت نماید. در این روند، که شیوة مرسوم مولوی است، گسست-پیوست‌هایی در متن به وقوع می‌پیوندد و با تغییر جزئی یا کلی زمینه سخن، انتظام روایی به نفع توضیح، تفسیر یا روایتی دیگر مختل می‌شود. به عبارت دیگر، حکایت، تفسیر، مثل یا مبحث دیگری که لزوماً ارتباط مشخصی با حکایت ندارد، در لابه‌لای روایت جای می‌گیرد.

حکایت طوطی و بازرگان از دفتر اول مثنوی در ده بخش سامان یافته است که شش بخش به بیان ماجرای طوطی و بازرگان و چهار بخش به جستارهای درونه‌ای اختصاص یافته است. در این پژوهش مجموعه این ده بخش به عنوان یک متن در نظر گرفته شده است. در حکایت طوطی و خواجه بازرگان، هر دو گونه افشانش معنا؛ یعنی افشانش انتقالی و افشانش وضعی وجود دارد. چهار بخش درونه‌ای که رویکرد روایی، تفسیری و تمثیلی دارد، زیرمجموعه افشانش انتقالی قرار می‌گیرد، چراکه ساحت معنایی در این جستارها به کلی تغییر می‌یابد و از ساختار روایی حاکم بر حکایت جدا می‌شود. مؤلف یا به روایت

دیگری می‌پردازد، مانند حکایت موسی و ساحران و یا به تفسیر و شرح قول عرفا روی می‌آورد که کاملاً موضوع منفردی به‌شمار می‌رود. علاوه بر این، در شش بخشی که مولانا به بیان ماجرای طوطی و بازرگان می‌پردازد، تنها چند بیت نخست به بیان روایت اختصاص دارد و باقی بیت‌ها، شرح و تفسیر و تأویل مولانا را شامل می‌شود و در این ایات، ساحت معنایی تغییر می‌یابد و دقیقاً با التفات به همین تحول معنایی در حیطهٔ افشانش وضعی قرار می‌گیرد، چراکه در این بخش‌ها معنا در عین گسست، پیوندهایی با معنای پیشین دارد. درحقیقت مولوی با التفات به تداعی معنایی به تغییر ساحت بیانی از روایی به تفسیری و تمثیلی روی می‌آورد، اما مشابهت‌هایی میان این دو جزء معنایی وجود دارد، برخلاف بخش‌های درونه‌ای که به‌طور کلی در ساحت دیگری سامان می‌یابد.

فهرست منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن*، ۲ جلد، چاپ اول، تهران: مرکز.
- امن‌خانی، عیسی (۱۳۹۵). «نگاهی انتقادی به پژوهش‌های شالوده‌شکنانه در ایران»، *نقد ادبی*، شماره ۳۴، تابستان ۹۵، صص ۶۳-۹۰.
- بارت، رولان (۱۳۷۸). *از کار به متن*، ترجمهٔ صفیه روحی، چاپ‌شده در سرگشتگی نشانه‌ها (نمونه‌هایی از نقد پسامدرن)، به کوشش مانی حقیقی، چاپ دوم، تهران: مرکز، صص ۱۷۹-۱۸۹.
- بی نظیر، نگین (۱۳۹۳). «شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع (با تکیه بر اندیشهٔ دریدا و مولانا)»، *ادب پژوهی*، شماره ۲۹، پاییز ۹۳، صص ۴۳-۷۲.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵). «اسباب و صور ابهام در غزل‌های مولوی»، *نامه فرهنگستان*، شماره ۷، پاییز ۷۵، صص ۹۸-۹۹.
- پین، مایکل (۱۳۸۲). *فرهنگ اندیشهٔ انتقادی (از روشنگری تا پسامدرنیته)*. ترجمهٔ پیام یزدانجو، چاپ اول، تهران: مرکز.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۱). *مواضع*، ترجمهٔ پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- رحمدل شرف شادهی، غلامرضا (۱۳۸۴). «افشانش معنا در چند حکایت مثنوی معنوی»، *کاوش‌نامهٔ زبان و ادبیات فارسی*، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، سال ۶، شماره ۱۱، صص ۳۱-۷۰.
- سلدن، رامان و ویدوسون، پیتر (۱۳۸۴). *راهنمای نظریهٔ ادبی معاصر*، ترجمهٔ عباس مخبر، چاپ پنجم، تهران: طرح نو.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۹۷

ضمیران، محمد (۱۳۷۹). *تراک دریدا و متافیزیک حضور*، چاپ اول، تهران: هرمس.
_____ (۱۳۸۵). *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم (مجموعه گفت‌وگو)*، پرسشگر:
محمد رضا ارشاد، چاپ دوم، تهران: هرمس.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*، ۲ جلد، براساس نسخه قونیه، تصحیح و تحشیه:
قوام‌الدین خرماهی، چاپ سوم، تهران: دوستان.

References

- Ahmadi, B. (1991). *Text Structure and Interpretation*. 1th ed. Tehran: Markaz.
- Amankhani, I. (2016). "A Critical Approach to Deconstructive Literary Studies in Iran". *Journal of literary criticism*. (34).63-90.
- Bart, L. (1999). *From work to text*. Translated by S.Rouhi. Published in *Confusion of Signs (Examples Postmodern Criticism*. Translated by M. Haghigi. 2th ed. Tehran: Markaz. 179-189.
- Binazir, N. (2014). "Breaking the foundation and mysticism: possibility or refusal (based on derrida's and Molavi's Thoughts". *Adab Pazhuhi*. (29). 43-72.
- Derrida, J. (2002). *Stances*. Translated by P.Yazdanjo. Tehran: Markaz.
- Molavi, J. (1999). *Masnavi*. 2 vol. *Based on the Konya Version*. Edited by Q.Khorramshahi. 5th ed. Tehran: Dostan.
- Payne, M. (2003). *Culture of Critical Thought (from Enlightenment to postmodernism*. Translated by P.Yazdanjo. 1th ed. Tehran: Markaz.
- Pournamdarian, T. (1996). "Reasonons and forms of ambiguity in Molavi's sonnets". *Nameye farhangestan*. (7).98-99.
- Rahman Sharaf Shadehi, G. (2005). The scattering of meaning in a few stories of Molavi. *Kavoshnameh in Persian Language and Literature*. 6. (11). 31-70.
- Selden, R & Widson. P. (2005). *Guide to Contemporary Literary Theory*. Translated by A.Mokhbar. 5th ed. Tehran: Tarhe-Now.
- Zamiran, M. (2000). *Philosophical Thoughts at the End of the Second Millennium* (conversation series), questioner: Mohammad Reza Irshad. 5th ed. Tehran: Hermes.



Analyzing the Story of “Parrot and the Merchant” in *Masnavi Ma’navi* Based on Dissemination Theory by Jacques Derrida¹

Ali Hassannezhad²

Received: 2022/08/31

Accepted: 2022/12/12

Abstract

The theory of dissemination of meaning is a model that is a subcategory of deconstruction; based on which, the contexts and methods of pluralization of meaning in a text can be investigated. In this descriptive-analytical research, the story of Parrot and the Merchant, narrated in the first book of *Masnavi Ma’navi*, is analyzed based on Derrida's dissemination model. According to the results of the study, the story of Parrot and the Merchant is organized into ten parts; four of which are esoteric quests. These four sections, which have a narrative, interpretive, and allegorical approach, are placed under the category of transitional dissemination as the field of meaning in these verses changes completely and is detached from the narrative structure governing the story. In addition, in the other six parts in which Rumi narrates the story of the parrot and the merchant, only the first few verses are dedicated to the narrative and the rest of the verses include Rumi's explanations, commentaries, or interpretations, and the field of meaning changes as well. Due to this semantic transformation, it is placed in the field of stative dissemination.

Keywords: *Masnavi Ma’navi*, The story of Parrot and the Merchant, Meaning dissemination, Transitional dissemination, Stative dissemination.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41550.2392

2. MA student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. alihannezhad14@gmail.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۲۱-۱۰۱

تحلیل محتوایی و زبانی مفاخره‌ای بدیع از پیامبر (ص) به روایت نجم‌الدین رازی^۱

علی شهلازاده^۲

میرجلیل اکرمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

پیش‌بینی‌ناپذیر بودن نمودهای گوناگون ادب غنایی که ریشه در تجلیات بی‌حد و حصر عواطف انسانی دارد، تقویت‌کننده این ذهنیت است که هر لحظه، در گوشه و کنار آثار مختلف، امکان بروز نمونه‌ای نو و حتی ناشناخته از این نوع ادبی در یکی از زیرشاخه‌های فراوانش وجود دارد. یکی از این نمونه‌های محتمل، مفاخره‌ای است بدیع که نجم‌الدین رازی از زبان پیامبر (ص) به رشته تحریر درآورده است. طبیعی است که جایگاه منحصر به فرد مفاخره‌گر در همه جنبه‌های محتوایی و زبانی قطعه اشاره شده مؤثر بوده باشد. قدرت نویسندگی و ارادت قلبی مؤلف مرصاد/العباد نیز بی‌تردید بر تأثیر هرچه بیشتر این مفاخره فرضی افزوده است. در این مقاله، ضمن استخراج و معرفی این قطعه ویژه، آنچه که از نظر محتوا

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41872.2404

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.4.5

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). alishahlazadeh1370@gmail.com

۳. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. m-akrami@tabrizu.ac.ir

و مؤلفه‌های زبانی موجب برجستگی و امتیاز این مفاخره نسبت به سایر مفاخرات مرسوم و متداول ادب فارسی می‌شود، با توجه به جایگاه بی‌بدیل پیامبر و الامقام (ص) در مقام مفاخره‌گر، ارائه و تحلیل خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: پیامبر (ص)، ادب غنایی، مفاخره، نجم‌الدین رازی، مرصاد‌العباد.

۱- مقدمه

در شناساندن مبانی ادب غنایی، گاهی به محوریت «من غنایی» اشاره می‌شود. مقصود از این تعبیر فهم کاملاً شخصی فرد از مسئله پیش‌رو و بیان مسئله به شیوه و مهارت خویش است. در توضیح اصطلاح «من غنایی» در کتاب شعر غنایی به نقل از الیزابت ایوها^۱ آمده است:

شعر غنایی ضرورتاً اندیشه‌ها و احساسات شاعر را ارائه نمی‌دهد، اما اندیشه‌ها و احساسات هیچ کس دیگر را نیز اظهار نمی‌کند. این امر سبب می‌شود که اشعار غنایی از تک‌گویی نمایشی متمایز باشند؛ یک ویژگی مشخص «من» غنایی دقیقاً وجود همین ابهام است که به خواننده اجازه می‌دهد گاهی «من» را با شاعر برابر پندارد؛ همسان‌پنداری «من» با خود یا او، یا دیدن آن به صورت «من» فراگیر (بروستر، ۱۳۹۵: ۵۳).

از زمره اقسام ادب غنایی که «من غنایی» بیشترین فاصله را از دیگری و بیشترین قرابت را با شخص گوینده دارد، «مفاخره» است. امیری خراسانی (۱۳۸۳: ۱۳) پس از ارائه چندین تعریف برای مفاخره از منابع عربی و فارسی، تعریف مفاخره را چنین جمع‌بندی می‌کند: «هرگاه کسی به نحوی از انحاء یکی از ویژگی‌های خود و اطرافیان خود را به راست یا دروغ برشمرد و دیگران را فاقد آن‌ها بداند و بدان وسیله بخواهد خود را بر دیگران ترجیح دهد و بدان مباهات کند و در نتیجه آن‌ها را به جدال و مبارزه فراخواند، به مفاخره روی آورده است.» اصلی‌ترین امتیاز این تعریف آن است که مفاخره‌گر را به شاعر و موضوع مفاخره را به توان شاعری منحصر نکرده است. به نظر می‌رسد هر کسی و در هر موقعیتی، به حق و به ناحق، اگر خودستایی کند، مفاخره کرده است.

مفاخره گاهی آزارنده می‌نماید، لیکن به‌نظر می‌رسد مفاخره از کسانی که به‌واقع چیزی برای عرضه دارند، تا حدودی قابل قبول است؛ به این معنا که اگر مفاخره‌گری خود را بستاید و در زمینه ستایش دارای امتیازاتی باشد، دیگران او را در کار خویش تا حدودی مصیب پنداشته و محکوم به غرور و خودبزرگ‌بینی نمی‌کنند. حتی اگر مفاخره شدت پیدا کند و به عرصه‌ای کشیده شود که از نظر روان‌شناسی به آن «نرگسانگی» گفته می‌شود و از این منظر مورد ارزش‌داری قرار گیرد، از آن جهت که نتیجه یکی از عواطف خاص انسانی است، همچنان از منظر جایگاهش در ادب غنایی مورد توجه است. شفیع‌کدکنی (۱۳۹۴: ۴۵) در این باب چنین تفسیری دارد: «اگر نشانه‌های حس نرگسانگی را در دیگر انسان‌ها و دیگر بزرگان کمتر مشاهده می‌کنیم، به این معنا نیست که آن‌ها فاقد این حس بوده‌اند، بلکه به این معناست که این احساس در ایشان مجال ظهور کمتری یافته یا آن‌ها آگاهانه توانسته‌اند از ظهور آن جلوگیری به عمل آورند.» در نهایت، فارغ از داوری اخلاقی در باب انگیزه‌های روانی اولیه مفاخره و سوء تأثیرات احتمالی تبعی آن، مفاخره گونه‌ای از کلام ادبی است که برخی اصرار دارند آن را از فروع ادب حماسی بدانند و برخی با نگاهی عام‌تر ادب غنایی را مادر مفاخره می‌دانند. چراکه عاطفه و احساس از مبانی مهم حماسه‌سرایی نیست، لیکن برای ادب غنایی به جد مسئله‌ای هویتی به‌شمار می‌آید.

شیخ نجم‌الدین رازی مؤلف *مرصادالعباد* در فصل چهارم از باب سوم کتاب، مناسب نقل قولی از رسول اکرم (ص) ناگهان روند جمله‌بندی‌ها را تغییر می‌دهد و پیامبر (ص) را از زبان ایشان و با استناد به فرمایش‌هایی از ایشان می‌ستاید.

این سر دلبری که در حدیث دیگری آمده است، تا آنجا که به ادب غنایی مرتبط می‌شود، از دو منظر حائز اهمیت است؛ نخست آنکه نشان‌دهنده عمق ارادت نویسنده نسبت به پیامبر خویش است که از شدت شیفتگی، برای لحظاتی چند، چنان احساس انحلال در وجود نبی (ص) به او دست داده که ناخودآگاه از زبان پیامبر به ستایش ایشان پرداخته است. این موقعیت فرضی ایجادگر تصویری است از آنکه اگر رسول اکرم (ص) مفاخره‌ای می‌فرمودند، این مفاخره دست‌کم به روایت نجم‌الدین رازی چنین معنا و صورتی می‌توانست داشته باشد. دیگر آنکه جایگاه ممتاز پیامبر (ص) در مقام مفاخره‌گر، بی‌تردید تأثیر خود را در مبانی و مصادیق مفاخره‌نویسی به جا نهاده و کیفیت متفاوت و

منحصر به فرد به متن داده است. مضاف بر اینکه قطعه مورد اشاره، منتخب از متن اثری منشور است و مفاخره‌های منشور به طور کلی در حوزه تحقیقات ادبی مغفول و ظرفیت‌شان در ابراز عواطف خودستایانه، ناشناخته مانده است. این مقاله می‌کوشد ضمن استخراج و معرفی این مفاخره از متن *مرصادالعباد*، با در نظر داشتن موقعیت یگانه مفاخره‌گر (من غنایی)، جنبه‌های محتوایی و مؤلفه‌های زبانی آن را بررسی کند.

۲- پیشینه پژوهش

در کتاب *مفاخره در شعر فارسی* دو فصل با عناوین «مفاخرات مذهبی» و «مفاخرات ذوقی»، حالی (عرفانی) (شطحات)» به موضوعی مشابه این مقاله اختصاص داده شده است، لیکن در این دو فصل تمرکز بر مفاخرات شاعران بوده و هیچ اشاره‌ای به مفاخره‌ای که از زبان رسول اکرم (ص) نوشته شده باشد، وجود ندارد (نک. امیری خراسانی، ۱۳۸۳: ۱۴۴-۹۵). شفیع‌کی کدکنی نیز در کتاب *در هرگز و همیشه انسان* بحثی مختصر در باب «حس نرگسانگی خواجه عبدالله انصاری» آورده است که بخشی از این نوشتار در مقاله حاضر مورد استفاده قرار گرفت، لیکن ارتباطی با پیامبر (ص) ندارد.

مجله *پژوهش زبان و ادبیات فارسی* یکی از شماره‌های خود (شماره ۹ از دوره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۶) را به بازتاب شخصیت رسول اکرم (ص) در متون نظم و نثر فارسی اختصاص داده است. بدیهی است که مقالات موجود در این شماره تلاش دارند توصیفات تفخیم‌آمیز از پیامبر (ص) را بررسی نمایند و برخی از این مقالات البته متوجه متون عرفانی اعم از *کشف‌المحجوب*، آثار سنایی و عطار و... هستند، اما هیچ یک بعد مفاخره‌ای کلام پیامبر را در نظر نداشته‌اند. در واقع در تمام این پژوهش‌ها همواره پیامبر (ص) از زبان دیگری توصیف می‌شوند و این قسم از کلام غنایی ذیل عنوان نعت و منقبت شناخته می‌شود، نه مفاخره. دیگر مقالات متفرق در سایر نشریات نیز از همین خصیصه برخوردارند. بنابراین می‌توان گفت پرداختن به مفاخره‌های منقول و یا فرضی رسول اکرم (ص) از منظر ادبی و به ویژه زبانی، رویکردی نوین به میراث ستر به‌جامانده از ایشان است.

۳- مفاخره پیامبرانه

پیامبر اسلام (ص) محبوب‌ترین چهره انسانی است که در ساحت ادب فارسی توصیف شده

است. جز ایشان، هیچ کس با این جامعیت و البته خلوص، مورد تعظیم شاعران و نویسندگان نبوده است. این عشق دین مدارانه در آثار عرفانی مسئله‌ای محوری تر است. به گفته زرین کوب (۱۳۹۳: ۸۳): «مشایخ صوفیه و زهاد متشرّعه همواره حقیقت محمّدی را نمونه مطلق انسان کامل و تا حدی نظیر آنچه متألّهان نصاری در باب «کلمه» می‌گویند، موضوع عشق و تقدیس فوق‌العاده تلقی کرده‌اند و در تمام ادب و عرفان اسلامی، نشان این مایه محبت و تکریم فوق‌العاده همه جا جلوه دارد.» بدیهی است *نجم رازی* نیز همچون اسلاف و اخلاف خود، احترامی ویژه برای حضرت رسول (ص) قائل است. لیکن نعت پیامبر (ص) مطلبی است و مفاخره‌نویسی از زبان رسول (ص) مطلبی دیگر.

اطلاق عنوان مفاخره به قطعه‌ای که از زبان پیامبر (ص) روایت شده است، نیاز به ایضاح دارد. مفاخره، در بادی امر، فخر فروختن به داشته‌هایی است که با میزانی از بزرگنمایی توصیف می‌شود و در عین حال، این فخر فروختن گاهی از منظر اخلاقی عملی سنجیده و پسندیده به‌شمار نمی‌آید. این حکم اگرچه غالب است، مطلق نیست و مشخصاً بستگی به حال و جایگاه گوینده دارد. هنگامی که از رسول اکرم روایت می‌شود که: «لِی مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا یَسْعُنِی فِیهِ مَلَكٌ مُّقَرَّبٌ وَلَا نَبِیُّ مُرْسَلٌ» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۱۷)، کسی این سخن را از آن جهت که مفاخره‌ای در آن مندرج است، نمی‌نگرد. شخصیتی چون رسول اکرم (ص) هر چه در وصف خود بگویند، همه صدق محض است، نه عاری از حقیقت و نه (خدای ناکرده) مشمول ارزش داوری منفی اخلاقی. در این وادی نیازی به کاستن و فزودن نیست و حتی شاید زیاده‌روی در این باب، اندکی خروج از برخی محدوده‌ها تلقی شود، چنانکه در سخن شطح‌گونه شمس تبریزی چنین احساسی به خواننده دست می‌دهد: «چند می‌گویی که من از محمد مستغنی هستم و به حق رسیده‌ام، حق از محمد مستغنی نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۲۰). اما شیخ *نجم‌الدین* ادب‌شناسانه راه رفته است؛ بیان فخر پیامبر (ص) با استناد به فرمایش‌های ایشان در متن زیر مشهود است:

من نسبت خود از دنیا و آخرت و هشت بهشت آن روز بریدم که نسب «أنا من الله» درست کردم، لاجرم هر نسب که به حدود تعلق دارد، منقطع شود و نسب من باقی ماند که «كُلُّ حَسَبٍ یَنْقَطِعُ إِلَّا حَسَبِی وَ نَسَبِی» و دیگران را می‌فرمود «فلا انساب بینهم یومئذٍ وَ لا یتسائلون». گوی اولیت و مسابقت در هر میدان من ربوده‌ام. اگر در فطرت اولی بود، اول نوباوه‌ای که بر شجره فطرت پدید آمد من بودم که «اول ما خلق الله

نوری» و اگر بر دشت قیامت باشد، اول گوهر که سر از صدف خاک برآرد من باشم که «أنا أولُ مَنْ تَنْشَقُّ عَنْهُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، اگر در مقام شفاعت جویی اول کسی که غرقه گشتگان دریای معصیت را به شفاعت دستگیری کند، من باشم که «أنا أولُ شافعٍ و أولُ مُشَفَّعٍ»، و اگر به پیشروی و پیشوایی صراط گویی اول کسی که قدم بر تیزنای صراط نهد من باشم که «أنا أولُ مَنْ يَجُوزُ الصَّرَاطَ»، و اگر به صاحب‌منصبی صدر جنت خواهی اول کسی که بر مشاهده او در بهشت گشایند من باشم که «أنا أولُ مَنْ يُفْتَحُ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ» و اگر به سروری عاشقان و مقتدایی مشتاقان نگری اول عاشق صادق که دولت وصال معشوق یابد، من باشم که «أنا أولُ مَنْ يَتَجَلَّى لَهُ الرَّبُّ». این طرفه که این همه من باشم و مرا خود، من من نباشم «أَمَا أَنَا فَلَا أَقُولُ أَنَا» (نجم رازی: ۱۳۳-۱۳۴).

مفاخره، همچون مدح، متنی است که هدف کلی آن اسناد یک سلسله ارزش‌های مثبت به نهاد جمله‌هاست که در مورد خاص مفاخره نهاد جمله‌ها ضمیر اول شخص یا عناصری مرتبط با آن و منتهی به آن (از نظر ساختمان گروه اسمی) هستند. با این تفاوت که ارزش‌های اسنادشده به تناسب مسندالیه‌های خود افت و خیز دارند؛ به تعبیر اخوان ثالث (۱۳۸۷: ۱۲۳) «من شخصی و خصوصی اگرچه من است، اما مثقالی هزاران هزار خروار تفاوت بها دارد با من عمومی و اجتماعی و نیز با من عالی بشری تا چه رسد به من فوق بشری یعنی من برتران». محوریت این مفاخره با والاترین نمودار «من برتران» است. در ادامه موضوعات و شیوه‌های زبانی اسناد این ارزش‌های مثبت و منحصر به فرد بررسی می‌شوند.

۳-۱ تحلیل محتوایی مفاخره از زبان پیامبر (ص)

مفاخره‌ها را در دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد؛ دسته نخست خودستایی‌هایی هستند که در کشاکش رقابت‌ها و برای عرض اندام در برابر دیگران سروده یا نوشته شده‌اند. در این گونه مفاخره‌ها، به‌ویژه هنگامی که مخاطب کلام فردی مشخص و هدف آن فرو کوفتن او باشد، بخشی از کلام به تحقیر و توصیف منفی رقیب اختصاص داده می‌شود. برای نمونه:

من بدانم علم دین و علم طب و علم نحو	تو ندانی دال و ذال و را و زا و سین و شین
من بسی دیوان شعر تازیان دارم ز بر	تو ندانی خواند «الاهی بصحنک فاصبحین»
من به فضل از تو فروزم تو به مال از من فزون	بهرتر است از مال، فضل و بهتر از دنیاست دین

(منوچهری، ۱۳۳۸: ۸۱)

در چنین موقعیتی، نفی دیگری، حتی آن دیگری که مشخصاً رویاروی مفاخره‌گر نایستاده است، از اولویت‌های متن به شمار می‌رود. در طرف مقابل، مفاخره‌هایی نیز هستند که تنها نتیجه احساس شگفتی و تحسین‌گوینده از خویش‌اند. به تعبیر مولانا جلال‌الدین، در این مواقع، گویی مفاخره‌گر، چون موجی برآمده و در دل خود فرو رفته‌است که عظمت خویش را باز یافته و زبان به ستایش خود گشوده:

موج برآید ز خود و در خود نظاره کند سجده‌کنان کای من من! آه چه بیرون ز حدی
(مولوی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۷۶)

مفاخره‌های عرفانی اغلب از قسم‌اخیرند. یعنی مفاخره‌گر بدون توجه به نزاع‌های زمینی، اعتلای معنوی خود را دستمایه تفاخر قرار می‌دهد که مصداق غریب و لطیف آن را در دوبیتی معروف باباطاهر (۱۳۸۳: ۲۳) می‌توان دید:

مو آن بحرم که در ظرف آمدستم چو نقطه بر سر حرف آمدستم
به هر الفی، الف‌قلدی بر آیو الف‌قلدم که در الف آمدستم

در این گونه مفاخره‌ها نیز گاه افراط در خودستایی کلام را به حدودی نزدیک می‌کند که در حوزه عرفان به آن شطحیات گفته می‌شود. شطحیات بایزید بسطامی از این جهت شهرتی ویژه دارد: «یکی پیش بایزید برخواند که «انَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ». گفت: بطش من از بطش او سخت‌تر است» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۹). گویی مفاخره را هاضمه‌ای است که در صورت تجاوز از حدود آن، همچون برخی دیگر از اقسام کلام غنایی، به ظرافت تغییر عنوان می‌دهد.

متناسب با آنچه گفته شد، محتوای مفاخره فرضی پیامبر (ص) دارای سه ویژگی زیر است.

۳-۱-۱ بی‌توجهی به غیر

در این مفاخره، اشاره‌ای از سر نفی به هیچ فرد دیگر وجود ندارد. به تعبیر دیگر، پیامبر (ص) برای تبیین جایگاه خویش، نیاز به نفی دیگری ندارند، این واقعیت افاده‌گر دو معناست؛

۱. پیامبر (ص) با کسی نزاع ندارد تا اثبات خود را در نفی او بدانند.
۲. هیچ کس در سطحی نیست که نفی او برای رسول اکرم (ص) حائز اهمیت تلقی

گردد.

این دقیقه‌ای است که نظامی گنجه‌ای از سر شیفتگی به شخصیت پیامبر (ص) به آن توجه نکرده و ستایش ایشان را منوط به مقایسه با دیگر انبیا ساخته است:

اگر خضر بر آب حیوان گذشت	محمد ز سرچشمه جان گذشت
ز داود اگر دور درعی گذاشت	محمد ز دُرّاعه صد درع داشت
سلیمان اگر تخت بر باد بست	محمد ز بازیچه باد رست
وگر طارم موسی از طور بود	سراپرده احمد از نور بود
وگر مهد عیسی به گردون رسید	محمد خود از مهد بیرون پرید

(نظامی، ۱۳۹۸: ۹-۸)

نجم رازی در این قطعه، ذکر نام از هیچ کسی از جمله دیگر انبیا را لازم نمی‌بیند و آشکار است که از این منظر، آسیبی به استحکام مفاخره نرسیده، و موجب تقویت آن نیز شده است، زیرا مفاخره‌گر اساساً در جایگاهی است که نزدیک‌ترین افراد به او نیز همچنان بسیار از او دورند. به بیان مولانا جلال‌الدین (۱۳۸۶: ۶۲): «سخن در امن است که از امن تا امن فرقه‌های عظیم است. تفصیل محمد صلی الله علیه و سلم بر انبیا، آخر از روی امن باشد و اگر نه، جمله انبیا در امن اند و از خوف گذشته‌اند.»

۳-۱-۲ محوریت جایگاه رفیع و یگانة معنوی

محتوای متن برآمده از سلسله ارزش‌های مثبت، مطلق و منحصر به فردی است که تنها گوینده و نسبت‌دهنده آن‌ها به خویش، شخص رسول اکرم (ص) می‌توانست باشد و بس. جایگاه پیامبر از تمام مراحل آسمانی و زمینی برتر است، چه دنیوی و چه اخروی، چرا که ایشان بالاترین نسبت و منصب را داراست؛ او منسوب به خداست. چنین نسبتی از زمره اعتباریات نیست، زمان و مکان بر او غلبه نتواند کرد، پس در آن هنگام که تمام رشته‌ها و مواصلات گسسته می‌شود، نسبت الهی پیامبر (ص) باقی است. رسول اکرم (ص) سرآمد جهان هستی است. این مفهوم مکرر تمام نعوتی است که در حق ایشان نوشته شده است:

ز نور اوست اصل عرش و کرسی	چه کروی، چه روحانی، چه قدسی
طفیل اوست دنیا و آخرت هم	جهان از نور ذات اوست خرم

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۱۰۹

ز بود آفرینش اوست مقصود ز «لا» در عین «الا» اوست موجود
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

نجم رازی این سرآمدی و اولین بودگی را از زبان خود ایشان و به صورت حوزه‌بندی شده
(و نه کلی) تشریح می‌کند:

- آدم ابوالبشر نخستین خلقت بود، اما پیامبر اسلام (ص) نخستین فطرت است و حتی
نخستین مخلوق از نوع غیر انسانی آن؛ نور پیامبر (ص). پس از دو جهت رسول
اکرم (ص) بر آدم (ع) مقدم است.

- در پایان جهان و روز قیامت نیز نخست کسانی قدم به عرصه پس از وجود خواهند
گذاشت که ارجمندتر باشند و در این زمینه نیز پیامبر اکرم (ص) ارجمندترین
است.

- شفاعت مقام برگزیدگان است که سخن و میانه‌داری آن‌ها مورد پذیرش خداوند
قرار خواهد گرفت، پس هیچ کس را آن حال و حالت نیز که شفیعی برتر از پیامبر
یابد چرا که سخن هیچ کس در نزد خداوند مقبول‌تر از سخن وی نتواند بود.

- گذر از پل صراط آزمون و سنج‌های است که شیوه بندگی افراد در جهان هستی
با آن محک زده خواهد شد، برای گذر بی‌دغدغه از این رهگذر، استوارترین قدم
از آن پیامبر اسلام (ص) خواهد بود.

- پایان این مسیر، ورود به بهشت و خلود در آن است؛ درهای بهشت نخست بر رسول
اکرم (ص) گشوده خواهد شد و ایشان صدرنشین آن حریم خواهند بود.

- اوج خواست عارفان «دولت وصال» است، این خواست برای دیگر سالکان
آرزوست، اما برای حضرتش امری است که هم در زمان زیست مادی حاصل آمد
و هم پس از آن.

- انتساب هر یک از موضوعات فوق به خویش، برای همگان ممتنع است و تنها وجود
مبارک پیامبر (ص) است که می‌تواند چنین توصیفی درباره خویش داشته باشد.

۳-۱-۳ لحاظ آداب عبودیت

مفاخره‌گران ادب فارسی، به تناسب زمینه تولید متن، اغلب از شاعران، نویسندگان و
عارفان‌اند و سایر اصناف فرصت بسیار اندکی یافته‌اند تا مفاخره‌ای از ایشان در اثنای متون

ادبی باقی باشد. با وجود این، مبانی عمل تفاخر ثابت و مشترک است. مفاخره‌گر در هر حالت، از موضع تواضع سخن نمی‌گوید. نوعی احساس و ادعای یگانگی بلامنازع در پس ذهن مفاخره‌گر نشسته است که مستقیم و غیرمستقیم وجود دیگری را بر نمی‌تابد. حتی حکیم گوشه‌نشین و آرامی چون نظامی گنجوی (۱۳۶۲: ۲۵۶)، هنگامی که زبان به مفاخره می‌گشاید، همین لحن ناسازگارانه و مدعیانه را ابراز می‌کند:

به ولایت سخن در، که مویدالکلامم نزده کسی به جز من، در صاحب‌القرانی
حرکات اختران چه؟ منم اصل و او طفیلی طبقات آسمان چه؟ منم آب و او اوانی
به قیاس شیوه من که نتیجه نو آمد همه طرزهای تازه کهن است و باستانی

اما در این مفاخره با تمام استعداد مطلق که مفاخره‌گر حائز آن است، ادعایی دیده نمی‌شود که شنونده فرضی را از خود دور کند، هر چه هست مستند است به قول مستقیم نبی (ص) که در قالبی متواضعانه عرضه شده است. این تواضع بیش از آنکه برخاسته از محتوای کلام باشد، نتیجه قالب‌دهی ویژه‌ای است که نویسنده در پرداخت متن به آن متوسل شده است و در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

تمام گزاره‌ها معرفتی و معنوی‌اند و از زمره‌ای هستند که جز شخص رسول اکرم (ص) گوینده دیگری نمی‌توانست داشته باشد. البته صرف وجود چنین کیفیتی ارتقای ویژه‌ای به مفاخره می‌بخشد اما متن به گونه‌ای سامان داده شده است که حضور خداوند در پس تمام گزاره‌های آن احساس می‌شود. گویی این مفاخره، با آن آغاز بشکوه و استوار و با این پایان‌بندی متواضعانه و شگفت، روایت دیگری است از آنکه جامی (۱۳۸۲: ۲۹۷) بر داستان دیدار و گفتگوی شمس و مولانا افزوده است: «مصطفی را صلی الله علیه و سلم استسقای عظیم و تشنگی در تشنگی بود و سینه مبارکش به شرح آلم نَشْرَح لَكَ صَدْرَكَ از انشراح، ارض الله واسعه گشته بود، لاجرم دم از تشنگی زد و هر روز در استدعای زیادتی قربت بود.» اینکه مفاخره‌ای بتواند خواننده احتمالی را با مفاخره‌گر هم‌دل سازد، توفیقی است که مشمول هر مفاخره‌ای نمی‌شود.

۳-۲ تحلیل زبانی مفاخره از زبان پیامبر (ص)

در شعر کلاسیک، بیت واحد بررسی‌های زبانی است و یک بیت می‌تواند به یاری جایگزینی واژه‌ای به جای واژه‌ای دیگر حیثیتی ادبی بیابد. این امر از شدت بداهت نیاز به

شاهد مثال ندارد. حتی شعرهای نیمایی و نو نیز گاه تنها به مدد یک استعاره که سایه خود را بر کلیت متن گسترده است، شأن ادبی می‌یابند، اما نشر از این گونه نیست. هر واژه یا نشانه‌ای نهایتاً جمله مبدأ خود را پوشش می‌دهد. در نتیجه خصیصه‌ای زبانی که شامل تمامیت قطعه‌ای منشور شود، البته کمیاب است. با این وجود مفاخره مورد نظر از سه مؤلفه زبانی منسجم و شامل زیر برخوردار است.

۳-۲-۱ نبود اغراق

نگاه بزرگنمایانه به خویش، در ذات مفاخره نهفته است. خواننده مفاخره پیشاپیش این انتظار را دارد که با متنی خودستایانه مواجه خواهد بود. در نتیجه «اغراق» از ابزارهای اصلی مفاخره نویسی است. اهمیت اغراق در شکل‌گیری مفاخره تا حدی است که نفس اغراق و شاعرانگی آن را از علل گرایش به مفاخره دانسته‌اند (نک. امیری خراسانی، ۱۳۸۳: ۳۵).

صفا (۱۳۵۷، ج ۱: ۳۱) توضیح ویژه‌ای در باب کارکرد اغراق ارائه داده و نوشته است: «اغراق شاعرانه نزد قدما آنچه را موضوع وصف می‌شده است، تبدیل می‌کرده به امری کلی، عام و مجرد، تقریباً چون مُثُل افلاطونی». این دقیقه مهمی است که در هیچ یک از دیگر منابع در باب اغراق نیامده است. اکنون مبتنی بر همین نکته ظریف به واکاوی علت عدم کارکرد این آرایه محوری در شکل‌گیری زبانی مفاخره بالا می‌نگریم.

مفاخره گر این قطعه از بزرگنمایی بی‌نیاز است، چرا که خود بزرگ‌ترین است. مفاخره نویسی نیز ارزشی نمی‌یابد که اسناد آن به مفاخره‌گر، مشمول حکم اغراق شود. چنین است که گفتن سخنانی که برای همگان، در وجه مطلق، حتی با بالاترین درصد اغراق، غیرقابل تصور و ناممکن است، برای برگزیده‌ای چون مصطفی (ع) سخنی عادی (و البته موجب فخر) به شمار می‌آید. همچنین هنگامی که علی (ع) نیز در خطبه معروف خویش می‌گوید: «يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَلَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۴: ۶۸) آشکارگی مفاخره موجب نمی‌شود کسی حضرت را به اغراق منسوب کند. پس وجود اغراق و میزان آن در مفاخره به جایگاه حقیقی گوینده نیز وابسته است، چنانکه در این مفاخره، آن را به کلی غایب می‌بینیم.

اگر از منظری دیگر نیز بنگریم، اغراق و درجات خفیف‌تر و شدیدتر آن، یعنی مبالغه و غلو، در نهایت متناسب با اقتضانات جهان مادی و ضدیتی که با آن دارند، تعریف

می‌شوند؛ امکان و عدم امکان عقلی و عادت‌ی وصف که منجر به بزرگنمایی می‌شود (نک). شمیسا، ۱۳۹۵: ۹۵)، مباحثی مطلقاً مادی‌اند، حال آنکه محتوای این مفاخره تماماً راجع به امور معنوی و معرفتی است. اساساً شأن مفاخره‌گر این قطعه، اجل از آن است که محدود به ارزش‌های زمینی و برتری‌های عمومی شود. به تعبیر سعدی (۱۳۸۲: ۷۳۶):

عرصه گیتی مجال همت او نیست روز قیامت نگر مجال محمد
همچو زمین خواهد آسمان که بیفتد تا بدهد بوسه بر نعال محمد

بنابراین طبیعی است که اغراق با تمام اهمیتی که در شکل‌گیری مفاخره دارد، در متن این مفاخره ویژه غایب باشد.

۳-۲-۲ تضمین

اقتباس از آیات و احادیث از ویژگی‌های سبکی و برجسته نثر فارسی در قرن‌های ششم و هفتم است. «بعضی از نویسندگان، به حدی در این زمینه به مبالغه و افراط گراییدند که گاه معانی و عبارات فارسی تنها برای پیوستن ترکیبات عربی به رشته کلام ابداع می‌شد» (خطیبی، ۱۳۶۶: ۲۰۰). طبعاً آثار عرفانی این دوره نیز، علاوه بر پیروی از مختصات سبک رایج دوران، بنابر محتوای اثر، گرایش هر چه بیشتری به تضمین آیات و احادیث داشته‌اند. البته خطیبی معتقد است که این تضمین‌ها «اگر از رشته عبارت برداشته می‌شد، پیوند معانی نمی‌گسیخت و عبارت ناقص و ناتمام و یا مشوش به نظر نمی‌آمد» (همان: ۲۰۸). اما این داوری چه بسا در مورد عبارات عربی و تضمین‌شده مرصادالعباد صادق نباشد چرا که این استشادات به تعبیر صفا (۱۳۶۹، ج ۳، ب ۲: ۱۱۹۳) طبیعت کار نجم‌الدین رازی است.

احادیث منقول از رسول اکرم (ص) هویت این مفاخره محسوب می‌شوند. محتوای تمام جمله‌های مفاخره‌نویس از درون جمله‌های روایت‌شده از مفاخره‌گر اخذ شده است. در ظاهر، نویسنده اول کلام مفاخره‌آمیز را به قلم آورده و سپس گفته خود را مستند به روایت کرده، لیکن در اصل معنای ابتدایی از همین روایات در ذهن او شکل گرفته‌است. چنین آمیختگی‌ای در دیگر نعت‌هایی که برای رسول اکرم (ص) سروده شده‌اند، نیز دیده می‌شود، برای نمونه از عطار نیشابوری (۱۳۵۸: ۱۹):

هم رحمت عالمی ز ما ارسلناک هم مایه آفرینشی از لولاک
حق کرده ندا به جانت ای گوهر پاک! لولاک لنا لما خلقت الافلاک

اما حق این است که نجم رازی این عبارات را در نسج کلام بافته است. به گونه‌ای که اگر این عبارات‌ها نباشند، چیزی از معنا، ساختمان دستوری، زیبایی لفظ و استحکام مفاخره‌ای متن کم می‌شود. شاید دشوار بتوان نمونه دیگری یافت که آرایه تضمین تا این حد با مبانی فکری کلام در هم بافته باشد. نقش آفرینی این عبارات در ساختمان دستوری و معنایی مفاخره در بخش بعدی بررسی خواهد شد.

۳-۲-۳ قالب‌مندی دستوری متن

مفاخره‌گران در صدد ارائه پی‌درپی اطلاعاتی در مورد خویش هستند و نیازی به توضیح بیشتر نمی‌بینند. در اغلب مفاخرات، نوعی اضطراب در القای سلسله مدعیات دیده می‌شود، نه تلاشی در جهت اقناع مخاطب واقعی یا خیالی. این اصل مبنایی در مورد مفاخره‌نویسی منجر شده است که جملات مفاخره‌ها غالباً به جانب خبری بودن از نظر علم معانی و ساده بودن از نظر دستور زبان میل کنند. لیکن در این مفاخره بدیع، این اصل را واژگونه می‌بینیم؛ جملات شرطی و ساختمان مرکب جملات این مفاخره مؤلفه‌زبانی چشمگیری است که به نظر می‌رسد علت آن را باید در اصل محتوایی «لحاظ آداب عبودیت» جست. در این قطعه، مفاخره‌گر بی‌پروایانه سخن نمی‌گوید زیرا از او نمی‌سزد که سخنانی بی‌اساس از قسم مفاخره زیر عنوان دارد:

همه عالم فدای ما باشد	هر چه باشد برای ما باشد
فقر ما تاج سلطنت بخشد	شاه عالم گدای ما باشد
بود و نابود صورت و معنی	از فنا و بقای ما باشد
قبله عاشقان و سرمستان	در خلوت‌سرای ما باشد
لذت عمر جاودان یابد	هر که او مبتلای ما باشد

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۷۲: ۲۵۸)

آوردن جملات شرطی معرفتی که در آن‌ها «دانش به صدق فرض بیان‌شده در بند شرط، شرط کافی برای نتیجه‌گیری صدق گزاره بیان‌شده در جواب شرط است» (عموزاده و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۴۲-۲۴۱)، هم لحن مدعیانه را از متن مفاخره زدوده است و هم احاله امتیاز به کانون دیگری را که خداوند باشد، ممکن می‌سازد. نگاهداشت این قالب، کیفیت ویژه‌ای به بخش اعظم مفاخره بخشیده است.

در این مفاخره، شش جملهٔ مرکب چهار فراکردی وجود دارد که از الگوی زیر پیروی می‌کنند:

«(اگر) ... پیرو ۱...، بخش اول پایه (که) ... پیرو ۲...، بخش دوم پایه (که) ... پیرو ۳...»

در تمام این شش جمله، نخست شرطی مطرح می‌شود:

- «اگر در فطرت اولی بُود.»

- «اگر بر دشت قیامت باشد.»

- «اگر در مقام شفاعت جویی.»

- «اگر به پیشروی و پیشوایی صراط گویی.»

- «اگر به صاحب‌منصبی صدر جنت خواهی.»

- «اگر به سروری عاشقان و مقتدایی مشتاقان نگری.»

سپس ادعای اصلی مفاخره، در جایگاه پایهٔ جمله مطرح می‌شود:

- «اول نوباوه‌ای ... من بودم.»

- «اول گوهر ... من باشم.»

- «اول کسی ... من باشم.»

- «اول کسی ... من باشم.»

- «اول کسی ... من باشم.»

- «اول عاشق صادق ... من باشم.»

تجزیهٔ جمله به فراکردها نشان می‌دهد که اتفاقاً جمله‌های پایه نقش چندانی در آراستن جمله‌های این مفاخره ندارند، بلکه این پیروها هستند که کلام را چنین رنگین نشان می‌دهند.

نکتهٔ جالب توجه این است که در این قطعه، هستهٔ نهادهای جمله‌های پایه (نوباوه‌ای، گوهر، کسی، کسی، کسی و عاشق) تا حدودی بی‌طرف هستند و این صفات‌های تاویلی‌اند که به این عناصر هویت مفاخره‌آفرین داده‌اند:

- «بر شجره فطرت پدید آید.»

- «سر از صدف خاک برآرد.»

- «غرقه گشتگان دریای معصیت را به شفاعت دستگیری کند.»

- «قدم بر تیزنای صراط نهد.»

- «بر مشاهده او در بهشت گشایند.»

- «دولت وصال معشوق یابند.»

نیرومندترین بخش این جملات، از جمیع جهات، در پیروهای سوم که نقش قید علت دارند، نهفته است:

- (که)... «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي.»

- (که)... «أَنَا أَوَّلُ مَنْ تَنَشَقُّ عَنْهُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.»

- (که)... «أَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ وَ مَشْفِعٍ.»

- (که)... «أَنَا أَوَّلُ مَنْ يَجُوزُ الصِّرَاطَ.»

- (که)... «أَنَا أَوَّلُ مَنْ يُفْتَحُ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ.»

- (که)... «أَنَا أَوَّلُ مَنْ يَتَجَلَّى لَهُ الرَّبُّ.»

این جمله‌ها در ظاهر علت تقویت کننده ادعاهای پیشین‌اند، اما در اصل، بار ذهنی و زبانی کلام را به دوش می‌کشند. دست‌یابی به چنین قالب منسجمی به یاری ظرفیت‌های نثر حاصل شده است، تکرار قالب دستوری در نظم (بیش از یک یا دو بیت)، نه تنها چندان مقدور نیست، بلکه مطلوب نیز نیست و ملال‌آور تلقی می‌شود، لیکن در نثر برای خود جایگاهی دارد. مفاخره‌گر، پس از توصیف خویش، گویی به آغاز باز می‌گردد و خود از خویش شگفت‌زده می‌شود، از اینکه چگونه با این جایگاه، همچنان «من» و «منیت» از او دور است. نویسنده از زبان رسول اکرم (ص) با کمترین الفاظ، وسیع‌ترین و نافذترین بخش مفاخره را پرداخته است:

- «این همه من باشم.»

برای نسبت دادن خود به چیزی با بار ارزشی بالا، ممکن نبود ترکیبی شامل و در عین حال، مبهم‌تر از «این همه» انتخاب شود. اما این مقدار از ابهام برای جایگاه رسالت (از منظر مفاخره‌نویس) کافی نبوده است و با جمله‌ای که در نحو عربی «جمله حالیه» نامیده می‌شود، هم بر ابهام این پایان‌بندی افزوده و هم تمام «من»های پیشین را به حالت تعلیق در آورده است:

- «مرا خود، من، من نباشم.»

والاثرین جایگاه و بیشترین ظرفیت از مفاخره‌گر و بیشترین ارادت و سخته‌ترین لفظ از مفاخره‌نویس، دست به دست هم داده و این قطعه را به یکی از نمونه‌های اعلای مفاخره تبدیل کرده‌اند که شاید نظیر آن در مجموع آثار منظوم و منثور یافت نشود.

۴- نتیجه‌گیری

اینکه کسی از زبان شخصیت بی‌بدیلی چون پیامبر اسلام (ص) به توصیف ایشان پردازد، لزوم توجه به مفاهیم و عناصر زبانی دخیل در ساختمان این مفاخره فرضی و ویژه را افزایش می‌دهد. مطابق با انتظار اولیه، این مفاخره در فضایی آشکارا منحصر به فرد و متفاوت از تمام مفاخرات مرسوم ادب فارسی شکل یافته است؛ بی‌توجهی به غیر از سر استغناء مفاخره‌گر، اتکا و انحصار تمامی مفاهیم به جایگاه یگانه معنوی و معرفتی پیامبر (ص) و حفظ آداب کلام عابدانه و ارجاع مضمرا اما موثر تمام ارزش‌های مثبت مفاخره به ذات الهی از جمله مهم‌ترین جوانب امتیاز محتوایی این مفاخره است. همچنین غیاب اغراق (در مقام شناخته‌شده‌ترین خصیصه مفاخره) به سبب توجه به امور معنوی و هاضمه وسیع معرفتی رسول اکرم (ص)، در هم تنیدگی مبنایی و صوری تضمین احادیث منقول از نبی اکرم (ص)، و در نهایت قالب‌مندی دستوری غالب جملات متن در ساختار جملات مرکب با سه فراکرد شرطی، وصفی و علی چشمگیرترین مؤلفه‌های زبانی ممتاز این مفاخره بی‌سابقه و خوش ساخت هستند.

فهرست منابع

- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۸۷). *از این اوستا*، چاپ ۱۶، تهران: زمستان.
- امیری خراسانی، احمد (۱۳۸۳). *مفاخره در شعر فارسی*، چاپ ۱، کرمان: دارالهدی.
- باباطاهر (۱۳۸۳). *دوبیتی‌های باباطاهر*، با مقدمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ ۱، قم: نگاران قلم.
- بروستر، اسکات (۱۳۹۵). *شعر غنایی*، ترجمه رحیم کوشش، چاپ ۲، تهران: سبزان.
- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان (۱۳۶۰). *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چاپ ۱، تهران: طهوری.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۸۲). *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ ۴، تهران: اطلاعات.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۱۱۷

- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۳). *الله‌شناسی*، چاپ ۳، مشهد: علامه طباطبائی. خطیبی، حسین (۱۳۶۶). *فنّ نثر در ادب فارسی*، چاپ ۱، تهران: زوآر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۳). *بحر در کوزه*، چاپ ۱۵، تهران: علمی.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۲). *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ ۷، تهران: ققنوس.
- شاه نعمت‌الله ولی، سید نورالدین (۱۳۷۲). *دیوان شاه نعمت‌الله ولی*، مقدمه سعید نفیسی و حواشی م. درویش، چاپ ۷، تهران: جاویدان.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۴). *در هرگز و همیشه انسان*، چاپ ۱، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۷۷). *مقالات شمس*، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ ۲، تهران: خوارزمی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۵). *نگاهی تازه به بیان*، ویرایش ۳، چاپ ۶، تهران: میترا.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۷). *گنج سخن*، چاپ ۶، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ ۷، تهران: فردوس.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۸). *مختارنامه*، تصحیح و مقدمه و حواشی از محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ۱، تهران: توس.
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ۵، تهران: سخن.
- عموزاده، محمد و قادری نجف‌آبادی، سلیمان و رضایی، والی (۱۳۹۸). «اواکاوای شناختی - کاربردشناختی جملات شرطی در زبان فارسی»، *جستارهای زبانی*، سال ۱۰، شماره ۶، صص ۲۳۳-۲۶۰.
- گنجوی، نظامی (۱۳۶۲). *دیوان قصاید و غزلیات نظامی گنجوی*، مقدمه و تصحیح سعید نفیسی، چاپ ۵، تهران: فروغی.
- منوچهری دامغانی، احمد بن قوس بن احمد (۱۳۳۸). *دیوان منوچهری دامغانی*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپ ۲، تهران: زوآر.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چاپ ۳، تهران: نگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۳). *کلیات شمس تبریزی*، مطابق نسخه تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چاپ ۳، تهران: صدای معاصر.

۱۱۸ / تحلیل محتوایی و زبانی مفاخره‌ای بدیع از پیامبر (ص) ... / شهلازاده و ...

نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۰). *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ ۹، تهران: علمی و فرهنگی.

نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۹۸). *اقبال‌نامه*، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، چاپ ۱۰، تهران: قطره.

نهج‌البلاغه (۱۳۷۴). ترجمه اسدالله مبشری، چاپ ۸، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

References

- Amirie Khorasani, A. (2004). *Mofaxere dar She're Farsi*. 1th ed. Kerman: Darowlhowda.
- Amuzade, M. Gaderie najafabadi, S. Rezai, V. (2019). "A Cognitive and Pragmatic Analysis of Persian Conditionals". *Jostar haye zabani*. 10. 6: 233-260.
- Attar, M. (2009). *Elahiname*. Edited by M, Shafi'ie kadkani. 5th ed. Tehran: Soxan.
- Attare neyshaburi, F. (1980). *Moxtarname*. Edited by M. Shafi'ie kadkani. 1th ed. Tehran: Tus.
- Axavane Sales, M. (2008). *Az In Avesta*. 16th ed. Tehran: Zemestan.
- Baqlie shirazi, R. (1981). *Sharhe Shatahiyyat*. Edited by H. Corbin. 1th ed. Tehran: Tahuri.
- Baba Taher. (2004). *Baba Taher's 2-coupleted*. Edited by M. Elahie Qomshei. 1st ed. Qom: Negaran qalam.
- Brewster, S. (2016). *Lyric Poetry*. Translated by R, kushesh. 2th ed. Tehran: Sabzan.
- Ganjavi, N. (1983). *Divane Qasayed va Qazaliyyate Nezamie Ganjavi*. Edited by S, nafisi. 5th ed. Tehran: Furuqi.
- Hoseynie tehrani, M. (2003). *Allahshenasi*. 3th ed. Mashhad: Allame tabatabai.
- Jami, N. (2003). *Nafahat-owl-Ons men Hazarat-owl-Gods*. Edited by H. Corbin. 4th ed. Tehran: ettela'at.
- Manuchehrie Damqani, A. (1959). *Divane Ostad Manuchehrie Damqani*. Edited by M. dabir siyaqi. 2th ed. Tehran: Zavvar.
- Mowlana, J. (2007). *Fihe Ma Fih*. Edited by B. fowruzanfar. 3th ed. Tehran: Negah.
- Mowlavi, J. (2004). *Kowlliyate Shamse Tabrizi*. Edited by B. fowruzanfar. 3th ed. Tehran: Sedaye mow'aser.
- Nahjowlbalaqe*. (1995). Tr. by A. mobasheri. 8th ed. Tehran: Nashre farhange eslami.
- Najme razi, A. (2001). *Mersadowlebad*. Edited by M. Riyahi. 9th ed. Tehran: Elmi va farhangi.
- Nezami, E. (2019). *Eqbalname*. Edited by H. vahide dastgerdi. 10th ed. Tehran: Qatre.
- Sa'di, M. (2003). *Kowlliyate Sa'di*. Edited by M. Furuqi. 7th ed. Tehran: Gognus.
- Safā, Z. (1979). *Ganje Soxan*. 6th Ed. Tehran: Tehran University.

- _____ (1990). *Tarixe Adabiyyat dar Iran*. 7th ed. Tehran: Ferdows.
- Shafi'ie kadhani, M. (2015). *Dar hargez va hamisheye ensan*. 1th ed. Tehran: Soxan.
- Shamisa, S. (2016). *Figures of Speech: A New outline*. 6th ed. Tehran: Mitra.
- Shamse tabrizi, M. (1998). *Maqalate Shamse Tabrizi*. Edited by M. Mowvahhed. 2th ed. Tehran: Xarazmi.
- Shah ne'matowllahе vali, N. (1993). *Divane Shah Ne'matowllahе Vali*. Edited by S. nafisi. 7th ed. Tehran: Javidan.
- Xatibi, H. (1987). *Fanne Nasr dar Adabe Parsi*. 1th ed. Tehran: Zavvar.
- Zarrinkub, A. (2014). *Bahr dar Kuze*. 15th ed. Tehran: Elmi.



The Content and Language Analysis of a Unique Boasting by the Prophet Mohammad (pbuh) Narrated by Najmeddin Razi¹

Ali Shahlazadeh²
Mir Jalil Akrami³

Received: 2022/09/27

Accepted: 2022/12/21

Abstract

The unpredictability of various forms of lyric literature, which is rooted in the limitless manifestations of human emotions, reinforces this thought that in the corner of various works, there is a possibility of emergence of a new and even unknown example of this type of literature in one of its many sub-branches. One of these possible examples is an original boasting written by Najmeddin Razi from the words of the Holy Prophet Mohammad. All aspects of the content and language of the mentioned piece have naturally been affected by the unique position of the boaster. The writing ability and the deep devotion of the author of *Mersad ol-Ebad* undoubtedly added to the impact of this hypothetical boasting. In this article, while extracting and introducing this special piece, the content and linguistic components that make this boasting stand out compared to other common boastings in Persian literature will be presented and analyzed considering the unprecedented centrality of its high-ranking speaker, the Holy Prophet Mohammad (pbuh).

Keywords: Prophet (pbuh), Lyric literature, Boasting, Najmeddin Razi, *Mersad ol-Ebad*.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41872.2404

2. PhD student of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. alishahlazadeh1370@gmail.com

3. Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. m-akrami@tabrizu.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۵۵-۱۲۳

عرفان مولانا در ساحت تجارب دینی و عرفانی^۱

مرضیه رستگار^۲

محمدعلی سجادی^۳

قدرت الله طاهری^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵

چکیده

دین که یکی از مهم‌ترین عرصه‌های معرفتی است، ساحت‌های مختلفی از جمله ساحت انفسی و درونی دارد. در مطالعات عرفانی جدید، از ساحت انفسی یا همان تجارب شخصی از خداوند به «تجربه دینی و عرفانی» تعبیر می‌شود. در این پژوهش، دیدگاه مولوی را بر مبنای نظریه‌های جدیدی که در عرصه مطالعات عرفانی مطرح هستند، بازکاوی خواهیم کرد و مسئله اصلی، جست‌وجو و تحلیل تجارب عرفانی مولوی و انعکاس ادبیانه آنها در بیان او خواهد بود. به نظر می‌رسد از آنجاکه مولانا در عرفان خانقاهی، عرفان ذوقی و عرفان نظری صاحب سبک و نظر است، خود نیز تجارب عرفانی وسیعی را از سر گذرانیده، و به بازسازی هنری

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42491.2422

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.5.6

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). rastgar.marziye@gmail.com

۳. استاد بازنشسته گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. a_sajadi@sbu.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. gh_taheri@sbu.ac.ir

این تجارب ناب، پیچیده و حیرت‌انگیز در قالب زبان و بیان ادبی پرداخته است. تجارب عرفانی و شهودی مولانا در غزل‌هایش بیشتر به صورت بی‌واسطه و در لابه‌لای تمثیلات عرفانی مثنوی، با واسطه و در موقعیت‌هایی که استمرار کلام، او را به عرصه‌های ناخودآگاه کشانیده، بروز پیدا کرده است. برخی از تجربه‌های عرفانی مولانا از حیث شکل و ساختار بازنمایی در چارچوب تحلیل‌هایی که ویلیام جیمز از تجارب عرفانی عرضه می‌کند، قابل تحلیل هستند و ما در این پژوهش، ضمن تبیین اصل تجربه‌مندی آثار مولانا، از جمله داستان پادشاه و کنیزک، تجربه عرفانی مندرج در آن را بر مبنای چارچوب نظری جیمز بررسی کرده و شباهت‌های ساختاری آن را با موضوعاتی که جیمز مطرح کرده است، نشان داده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: تجربه دینی، تجربه عرفانی، جیمز، مولانا.

۱- مقدمه

تجارب دینی و عرفانی، که نوعی دریافت شخصی از «حس تقدس و تعالی» را به همراه دارند، می‌توانند پیونددهنده ادیان گوناگون به یکدیگر باشند. این تجارب در فرهنگ اسلامی و ادبیات فارسی بیشتر با اصطلاح مکاشفات عرفانی شناسایی شده‌اند. در پی پیشرفت علوم بشری در ادوار جدید، عده‌ای در صدد تبیین دین با معیارهای علوم دیگر برآمدند و شناخت عقلی دین را ناممکن^۱، و گاهی هم آن را در حد اخلاقیات منحصر دانستند^۲. در مقابل، گروهی از دین‌پژوهان معتقد بودند، نباید موضوعات دینی را با سنجه‌های علوم دیگر ارزیابی کرد؛ چون دین، نوعی زندگی شورانگیز و موقرانه است و گفتمان مخصوص به خویش را دارد^۳. برخی دیگر هم دین را نوعی احساس وابستگی مطلق به نیرویی برتر^۴ یا حس حضور آگاهی از امری قدسی در وجود بشر^۵ دانستند و عده‌ای هم این اشتراک را با نام عرفان کاویدند و جست‌وجوی مشترکات عرفانی را ملاک شناخت تجارب دینی و عرفانی بشمار آوردند.

اصطلاح تجربه دینی زمانی در شکل غربی خود به کار برده شد که دین الهی نیاز به یافتن بسترهای جدیدی برای موجه‌ساختن هرچه بیشتر خود در اذهان بشر متمدن داشت؛ حال آنکه دین در فضای شرقی و ایرانی خود عنصری کاملاً ارجمند و بنیادین در زندگی شخصی و اجتماعی فرد محسوب می‌شد و موازنه دین با امور ناممکن عقلی و نقلی با

عنصری بنام «عشق» جایگزین می‌گردید و دین در سایه عشق الهی چالشی را برای اذهان ایشان باقی نمی‌گذاشت و با اینکه مولانا در درون عرصه بزرگی به نام دین شریعت مدارانه مذهب یا «دین عشق» را بازتعریف می‌کرد، کمتر کسی به این حصر و تعریف خرده می‌گرفت:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست
(مثنوی معنوی: دفتر ۲)

علتِ عاشق، ز علت‌ها جداست عشق، اسطرلاب اسرار خداست
عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبرست
(همان: دفتر ۱)

تجربه‌های عرفانی مولانا بعضاً از حیث شکل و ساختار بازنمایی در چارچوب تحلیل‌هایی که امثال ویلیام جیمز از تجارب عرفانی عرضه می‌کنند، قابل تحلیل هستند و ما در این پژوهش، اصل تجربه‌مندی عرفانی آثار مولانا را از جمله در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی بر مبنای چارچوب نظری جیمز بررسی می‌کنیم و شباهت‌های ساختاری آن را با موضوعاتی که جیمز مطرح کرده است، نشان می‌دهیم.

لازم به ذکر است، این جستار در پی ملبس نمودن آثار مولانا با نظریات جدید غربی نیست؛ بلکه با این فرضیه مثبت که مولانا به عنوان عارفی شاعر، بی‌شک حالات عرفانی ناب و اصیلی را تجربه کرده است و این موضوع در کلام وی بازتاب داشته است، به بازکاوی آثار مولانا به منظور تحلیل تجارب عرفانی وی در عرصه مطالعات جدید عرفانی پرداخته است. این تجارب در غزلیات شمس، که بیشتر در ساحات ناهوشیار آگاهی، نمودار شده‌اند، بی‌واسطه‌تر و در بطن تمثیلات عرفانی مثنوی، به شکلی با واسطه، یعنی در موقعیت‌هایی که کشاکش کلام او را به عرصه‌های ناخودآگاه کشانیده، نمود یافته است.

بدین منظور ابتدا ماهیت خود دین را در بطن تجربه دینی و کلام مولانا بررسی می‌کنیم و بعد از آن به بیان چیستی تجربه دینی و اندیشه ذات‌گرایانه مولانا در خلال آثارش می‌پردازیم و در نهایت، پس از بررسی دیدگاه مولانا در باب وصف‌ناپذیری تجارب عرفانی، مدلی از این تجربه را در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی بر مبنای ویژگی‌هایی که ویلیام جیمز بر شمرده است، ارائه می‌دهیم.

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی درباره تجربه دینی و عرفانی نگاشته شده است که شاید یکی از مهم‌ترین آنها کتاب *تنوع تجربه دینی* (۱۳۹۳) نوشته ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) باشد. او در این کتاب، پس از توضیحی درباره دین، به ویژگی‌های تجربه‌های دینی و عرفانی و ذکر مثال‌های گوناگونی برای آنها پرداخته است. بحث‌های جیمز در کتابش گاهی رنگ و بوی روانشناسانه و الهیاتی به خود می‌گیرند. همچنین از آنجاکه او را بینانگدار پراگماتیسم می‌دانند، در تحلیل تجارب دینی و عرفانی، با تأکید بر سودمند دانستن آنها و تأثیرات مثبت و قابل مشاهده‌ای که بر زندگی و خلیقات افراد تجربه‌گر می‌گذارد، به اثبات این سنخ از تجربه‌ها می‌پردازد. کتاب دیگر، *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی* (۱۳۹۱) نوشته کارولین دیویس (۲۰۱۱) است. دیویس تجربه دینی را از حیث اینکه آیا می‌تواند معیاری برای اثبات خداوند قرار گیرد یا خیر، بررسی می‌کند و برای این منظور، ابتدا تجربه دینی را در شش دسته، طبقه‌بندی می‌کند و سپس با بیان برهان‌های گوناگون (که از قضا صرفاً مختص به تجربه دینی نیستند و جنبه عمومی تری هم دارند) سعی می‌کند با به‌دست‌دادن نوعی برهان انباشتی (که از مجموع چندین دلیل و برهان دیگر تشکیل می‌شود و در این صورت توان اثباتی بالایی دارد) برای اثبات حقیقت این تجربه‌ها استفاده نماید.

اما از میان معاصران، در زمینه تجارب دینی و ارتباط آن با آثار مولانا می‌توان به مقاله «تجربه دینی از نگاه مولانا» نوشته یعقوبی (۱۳۹۶) اشاره کرد. در این مقاله تلاش شده، تا با برشمردن ویژگی‌های تجربه دینی، به نقد دیدگاه فیلسوفان دین پردازد و گوهر تجربه دینی از نظر مولانا را در ارتباط با امر متعالی بیان نماید. مقاله دیگر، «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در مثنوی - حکایت‌های پیرچنگی و موسی و شبان» نوشته طاهری (۱۳۹۸) است. این مقاله، به مطالعه تجربه عرفانی در دو حکایت پیرچنگی و موسی و شبان مثنوی پرداخته است، و در نهایت روشن ساخته است که شرط وصول به مقامات معنوی، از سرگذرانیدن سیر و سلوک، آن‌گونه که در تصوف رسمی بر آن تأکید شده، نیست؛ زیرا اگر انسان فرصت را مغتنم بشمارد و خود را در معرض موقعیت یا معنا قرار دهد، نجاتی معنوی پیدا کرده است. طاهری در مقاله‌ای دیگر با عنوان «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در داستان طوطی و بازرگان» (۱۳۹۸) نشان داده است که

اگرچه مثنوی یک متن تعلیمی به حساب می‌آید و مبتنی بر هوشیاری و آگاهی پیشینی مؤلف است، ولی مانند غزلیات شمس که بیشتر در عرصه‌های ناخودآگاه ذهنی نمود یافته است، جلوه‌هایی از تجارب عرفانی و کشف و شهودهایی ناب را عرضه می‌کند و حالات و موقعیات شخصیت‌های آن را که تجارب عرفانی را از سر می‌گذرانند، توصیف می‌نماید. همچنین مدنی در مقاله «چیستی و تنوع تجربه عرفانی از دیدگاه مولانا و دیویس» (۲۰۱۹) به بررسی نظرات دیویس در باب تجارب عرفانی و آنچه از خلال آثار مولانا برمی‌آید، پرداخته، و شواهد دیویس را به صورت نسبی در آثار مولانا پذیرفتنی دانسته است.

۳ - مبنای نظری

این پژوهش با نگاهی بر آثار مولانا و نظریات جدیدی که در عرصه مطالعات عرفانی مطرح‌اند، کلیت بحث تجربه دینی و انعکاس ادیبانه آنها را بر مبنای دیدگاه برخی دین‌پژوهان مشهور همانند ویلیام جیمز و اکاوی کرده است تا نشان دهد تجربه‌های عرفانی مولانا، از حیث شکل و ساختار بازنمایی، بعضاً در چارچوب تحلیل‌هایی قرار دارند که امثال ویلیام جیمز از تجارب عرفانی ارائه داده‌اند و سعی بر این بوده تا ضمن تبیین اصل تجربه‌مندی آثار مولانا، شباهت‌های ساختاری آن با بحث‌هایی که جیمز مطرح کرده است، نشان داده شود.

۴- بحث و بررسی

۴-۱ ماهیت دین در بطن تجربه دینی

تعاریف گوناگونی در باب چیستی دین ارائه شده است و این امر شاید یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل ذهنی بشر باشد، زیرا پیروان هر دینی آن را با توجه به پیش‌زمینه‌های اعتقادی یا فرهنگی خاص خود تفسیر می‌کنند و دشواری تعریف دین هم در واقع همین بی‌طرفانه نبودن و پیش‌فرض گرفتن مسائل اعتقادی ادیان در تعاریف آن است. زیرا دین جهان و جایگاه انسان در آن را تفسیر، و براساس آن تفسیر، تحلیلی از زندگی جاویدان ارائه می‌کند، و با این پیش‌فرض نوعی شیوه زندگی را در بستر مجموعه‌ای از اعمال و آیین‌ها و عادات توصیه می‌نماید (یاندل، ۱۳۸۶: ۳۸ و ۳۹). عده‌ای هم گوهر دین را نوعی تجربه و عقاید و اعمال دینی را تفسیرهای این تجربه می‌دانند که در

صدف دین جای گرفته است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۲۰). برخی هم چون شلایر ماخر دین را از مقوله احساس و عاطفه و نوعی شوق و میل به بی‌نهایت می‌پندارند (همان). اما آیا از دل چنین تفاوت‌هایی می‌توان قائل به هسته یا عنصر مشترکی گردید که پیونددهنده این همه تعاریف دینی باشد؟ به نظر می‌رسد چنین امری ممکن است، زیرا هسته مشترک تمام عناصر دینی را نوعی آگاهی یا اشراف از امر متعالی، و تفاوت ادیان را نیز در نوع توصیف و مقصود آنها از چیستی این امر متعالی بیان کرده‌اند (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۱). اما شاید بهتر باشد به تعریفی سنجیده و نسبتاً مکفی بسنده کنیم که دین را مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال، احساسات فردی و حتی جمعی می‌داند که حول محور یا مفهوم حقیقت غایی سازمان یافته است (پیترسون، ۱۳۸۷: ۲۰).

شبهه به این اندیشه، «حقیقت دین» در اندیشه مولانا هم در نوع ارتباط یا روزنی است که انسان با امری متعالی و بزرگ در دل یا درون خویش برقرار می‌کند تا بدان وسیله، شایسته ورود الهامات و عنایات الهی یا غیبی گردد:

می‌رسد بی واسطه نامه خدا	روزن جانم گشاده‌ست از صفا
می‌فتد در خانه‌ام، از معدنم	نامه و باران و نور از روزنم
اصل دین، ای بنده! روزن کردن است	دوزخ است آن خانه کآن بی روزن است

(مثنوی معنوی: دفتر ۳)

می‌توان این ابیات مثنوی را یکی از گویاترین و هم‌سوترین گفته‌های مولانا با آن چیزی دانست که ما امروزه با عنوان تجربه دینی می‌شناسیم، زیرا:

۱. در بحث تجربه دینی تکیه همیشگی بر شخصی بودن و درونی بودن آن است، چون دریافت یا اشراق آنها به صورت شخصی و برای خود فرد رخ می‌دهد؛ بدین معنا که اگر در همان لحظه، فرد دیگری در کنار شخص تجربه‌گر باشد، بر آن اشراق، اشراف نخواهد یافت.

۲. این تجارب کاملاً بی‌واسطه رخ می‌دهند؛ یعنی صاحبان آن خودشان مستقیماً حقیقتی را ادراک یا احساس می‌کنند و به واسطه یک عامل خارجی به آنها القاء نمی‌گردد.

۳. این تجارب نوعی عنایت به شمار می‌آیند و به همین سبب، هرچه صفای باطن آدمی بیشتر باشد، امکان ادراک یا دریافت آنها بیشتر می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان با

فراهم ساختن بستر و شرایط مناسب، امکان دریافت آنها را افزایش داد. هرچند این مسئله قطعیت ندارد و شواهدی از وقوع ناگهانی این تجارب در افراد عادی گزارش شده است، اما به هر حال، کسی که نحوه زندگی و درون خود را برای دریافت اشراقات معنوی پالایش می‌کند، بیشتر زمینه بروز چنین تجاربی را فراهم می‌سازد. ازین روست که می‌گویند ریاضت‌ها و ممارست‌های معنوی از سنخ دعا و نیایش می‌تواند زمینه بروز این تجارب را فراهم آورد.

۴. غالب کسانی که این تجارب را کسب می‌کنند، این احساس به قدری در آنان قوت می‌گیرد که ای بسا تا پایان عمر حسی از حجیت را برای ایشان به‌مراه داشته باشد، تاجایی که اصل و اساس دین‌ورزی را همان تجربه‌ای بدانند که در لحظه‌ای هرچند کوتاه، به‌صورتی برق‌آسا، تجربه کرده‌اند.

با توجه نکاتی که ذکر شد، مولانا در بیت‌های بالا با زبانی استعاری، نامه و باران و نور را همان الهامات و عنایات یا اشراق الهی^۷ دانسته که بدون واسطه و به سبب صفای باطن از سوی خداوند و از طریق روزن دل بر وجود آدمی القاء می‌گردد و دلی را که راهی بسوی خدا ندارد، مانند خانه‌ای که روزنی به بیرون ندارد، سوزاننده نهاد آدمی دانسته است. لذا می‌توان روزن‌کردن یا توجه دادن دل به عالم معنا را تعبیری برای مهیاشدن یا ایجاد آمادگی برای کسب تجارب دینی و عرفانی به‌شمار آورد که مبتنی بر نوعی ارتباط شخصی با امری قدسی و متعال است و بر مبنای بیت سوم، مولانا اصل دین را همان تجارب عرفانی یا روحانی، و در تعبیری استعاری همان «روزن کردن» به حساب آورده است.

بنابراین می‌توان درک حضور قدرتی برتر و مهربان، و احساس اتصال با آن را مشخصه‌ای برای دینداری به‌شمار آورد. ویلیام جیمز عقیده دارد، دین در بُعد شخصی، صفات درونی انسان یعنی وجدان، شایستگی‌ها، درماندگی و نقصان را کانون توجه قرار می‌دهد و نیز احساس اینکه این نقص در ارتباط با یک قدرت برتر که از آن آگاهیم، برطرف می‌شود. او دین فردی را بنیادی‌تر از الاهیات یا سازمان‌های کلیسایی برمی‌شمارد و می‌گوید: دین در ساحت فردی آن «مستقیماً از قلبی به قلب دیگر و از روحی به روح دیگر، و بی‌واسطه بین انسان و خالق او جریان می‌یابد و سازمان کلیسا و روحانیت و مقدسات در مقام ثانویه قرار می‌گیرند» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۸ و ۴۹)، و این همان چیزی است که

در آثار عرفانی فارسی به صورت نمادین در جدال میان نهادهای متعلق به عرصه شریعت یعنی مسجد و مدرسه، و نهادهای متعلق به عرفان عملی، یعنی دیر مغان و میخانه نمود یافته است.

در تعریف دیگری از دین، آن را آگاهی انسان از نقص‌ها و درک کاستی‌های روحی و روانی خود و نوعی احساس نیاز دانسته‌اند که نتیجه شرایط اگزیزستانس یا وجودی انسان است؛ یعنی آدمی به هر مرتبه‌ای از کمال که دست یازد، بازهم خود را ناقص احساس می‌کند و چنین حسی خود را به صورت باورهای دینی نشان می‌دهد^۱ (کانت، ۱۳۸۸: ۱۳ و ۱۴).

این موضوع که دین را نوعی «احساس نیاز به یک موجود برتر» تعبیر کرده‌اند، در آثار و اشعار عرفانی فارسی، و به تبع آن شعر و نثر مولانا در قالب تعابیر و بیان‌های متفاوتی دیده می‌شود، به گونه‌ای که وی راه رسیدن به اله را نیازمندی روح انسان بدو دانسته است؛ گو اینکه شرط رهایی روح انسان از سرگردانی و نابسامانی را نیز روی آوردن او به سوی جان یا همان معبود برتر ذکر می‌کند، آن هم با نوعی سوز دل که برخاسته از احساس نیاز است. اتفاقاً همین جوش و خروش درونی است که مولانا آن را رمز پویایی، محرمیت و رسیدن به مقام فنا که بالاترین درجه قرب است، می‌پندارد. به عقیده مولانا وقتی انسان متوجه نقص وجودی خود می‌شود و روی به سوی قدرتی برتر می‌آورد، رحمت الهی شامل حالش می‌گردد. اما این توجه باید همه‌جانبه باشد و هر چیزی غیر از حضور اله را فانی انگارد:

آن بنده آواره، با از آمد و با از آمد چون عبهر و قند ای جان! در روش بخند ای جان ور زانک بیندی در، بر حکم تو بنهد سر هر شمع گدازیده، شد روشنی دیده	چون شمع به پیش تو در سوز و گداز آمد در را بمند ای جان! زیرا به نیاز آمد بر بنده نیاز آمد، شه را همه ناز آمد کان را که گداز آمد، او محرم راز آمد (کلیات شمس: غ ۶۱۴)
---	--

...چو نظر کنی به بالا، سوی آسمان اعلا دو هزار جان و دیده ز فزع، عنان کشیده خمش و سخن رها کن، جز اله را تو لا کن	دو هزار در ز رحمت ز بهشت باز گردد... چو صلاهی وصل آید، گه ترک تاز گردد... به فنا چو ساز گیری، همه کار ساز گردد (همان: غ ۷۶۶)
---	---

در این ابیات، مولانا با نوعی دوگانه‌خوانی در مصراع آخر بیان می‌دارد که اگر آدمی خود را به این جریان مقدس بسپارد و در آن رها گردد، کل هستی به خدمت او در می‌آید و کارساز او می‌گردد و یا اینکه تمام کارهایش در این راه بساز و بسامان می‌شود. چون در صورت عجز شدن این خواهندگی و سوز و گداز با جان آدمی، تمام هستی به شکلی زنده و پویا در وجود انسان تجلی می‌یابد و این نیاز عین بندگی و برترین نشان زندگی می‌شود: این دم چندی که زد جان تو در سوز و نیاز چون دم عیسی ز حضرت، زنده و باساز بین (همان: غ ۱۹۵۱)

عشق و نیاز و بندگی هست نشان زندگی در طلب تجلی‌ای در نظری و منظری (همان: غ ۲۴۶۴)

مولانا پیوسته در اشعارش توجه انسان را به حسی متعال و جاری در آفرینش جلب می‌کند و از احساس وحدت عارف و یکی شدنش با عناصر هستی، یا وصال، سخن به میان می‌آورد تا به نوعی شادی و سرمستی عارفانه رهنمون گردد:

پای تویی، دست تویی، هستی هر هست تویی بلبل سرمست تویی، جانب گلزار بیا...
از نظری گشته نهران، ای همه را جان و جهان بار دگر رقص کنان بی دل و دستار بیا (همان: غ ۳۶)

در نظر او هنگامی که انسان به حالات عرفانی دست می‌یازد، گویی جسم و اوصاف ناپایدار آن رنگ می‌بازند و روح با تمام مکتوم‌بودنش رخ می‌نماید و ساحل وصل پدیدار می‌شود و این مشابه همان تعاریفی است که جیمز برای برخی تجارب دینی و عرفانی مثال می‌زند:

کشتی آن نوح کی بینیم هنگام وصال چونک هستی‌ها نماند از پی طوفان ما
جسم ما پنهان شود در بحر با اوصاف خویش رو نماید کشتی آن نوح بس پنهان ما
بحر و هجران رو نهاد در وصل و ساحل رو دهد پس بروید جمله عالم لاله و ریحان ما
هر چه می‌بارید اکنون دیده گریان ما سر آن پیدا کند، صد گلشن خندان ما (همان: غ ۱۴۸)

هنگامی که از میان مزارع گندم می‌گذرم، گاهی احساس درونی خاصی به من دست می‌دهد. در اینجا گویی همه چیز معنایی دارد اما نمی‌توانم معنای آنها را درک کنم. این احساس محصور شدن در میان حقایقی که من از درک آنها عاجزم، گاهی مرا به

اعجاب و شگفتی وا می‌دارد... آیا تاکنون احساس نکرده‌اید که روح حقیقی شما جز در لحظاتی مقدس برای تصور ذهنی شما قابل درک نیست؟ (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۷، به نقل از چارلز کینگسلی).

در این حالت گویی همه چیز در آشتی و سازش در می‌آیند و تضادهای جهان، که تمام مشکلات و مسائل ما ناشی از برخورد و کشمکش میان آنهاست، همه در هم ذوب شده و به یگانگی و وحدت می‌رسند (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۳۱).

جمع گشته سایه الطاف با خورشید فضل جمع اضداد از کمال عشق او گشته روا
چون نقاب از روی او باد صبا اندر رُبود محو گشت آن جا خیال جمله شان و شد هبا
لیک اندر محو هستی شان یکی صد گشته بود هست محو و محو هست، آن جا بدید آمد مرا
(کلیات شمس: غ ۱۳۱)

بنابراین، هنگامی که انسان به نقص‌های وجودی و نیازهای درونی خویش واقف شود، به دنبال وجودی قاهر می‌گردد تا آن خلاء را با او جبران نماید و همین امر حس دین‌ورزی را در وی برمی‌انگیزاند و اثر وضعی چنین حالتی به صورت استعانت از وجودی برتر با نیایش، دعا، توکل، رضا و خرسندی جلوه‌گر می‌شود. ازین روست که دعا را یکی از بهترین جلوه‌های دینداری و دین‌ورزی به حساب می‌آورند که حتی از طریق آن عده کثیری به تجربه‌های دینی و عرفانی دست می‌یازند. به گفته مولانا:

کلید حاجت خَلقان بدان شده‌ست دعا که جان جان دعایی و نور آمینی
(همان: غ ۳۰۶۳)

۴-۲ چستی تجربه دینی

موضوع تجربه دینی در حدود دو قرن است که از جنبه‌های گوناگون روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، فلسفه دین، الهیات، پدیدارشناسی^۹ و غیره بررسی شده است. عده‌ای تجربه دینی را یکی از ارکان سه‌گانه دینی ذکر می‌کنند و می‌گویند: «دین سه رکن اساسی دارد: تجربه دینی، نظام اعتقادات دینی و عمل یا سلوک دینی. اما در این میان، تنها تجربه دینی است که بنیان اصلی دین تلقی می‌شود و می‌تواند به شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اساسی در شخص مؤمن بینجامد. بنابراین، تجربه دینی به یک معنا، موجد نظام اعتقادات دینی (یا دست‌کم موجد اعتقادات اساسی آن) خواهد بود» (نراقی، ۱۳۷۸: ۹)، و نظام اعتقادات دینی هم به نوبه خود، در فهم و تفسیر تجارب دینی، مؤثر است؛ به گونه‌ای که

می‌توان غایت سلوک مذهبی را نیل به ساحت تجارب دینی به شمار آورد (همان: ۵۹).
یک فرد دیندار بسیاری از باورهای خود را از طریق انجام مناسک و امور دینی روزمره کسب می‌کند و با همین دعاها و نیایش‌های جمعی یا فردی به حالات معنوی خاصی دست می‌یازد و احساس می‌کند که با یک وجود متعالی و مقدس در ارتباط است، زیرا تجربه مداوم عبادت، مدیتیشن یا زندگی در نوعی هماهنگی خاص با دیگران، باعث آرامش روحی انسان و ثبات وی می‌شود و حتی غالباً به راه‌های ایثارگرانه منجر می‌گردد (Rankin, 2008: 11-12).

درست است که عبارت تجربه دینی بعد از تألیف کتاب «تنوع تجربه دینی» ویلیام جیمز به صورت یک اصطلاح خاص مورد استفاده قرار گرفت^۱، اما مهم تحولی است که در معنای اصطلاحی تجربه دینی در طول تاریخ رخ داده است؛ این اصطلاح در آغاز به معنای عمل، کنش یا انجام فعل بود و هر کنش یا فعل قابل آزمون تجربی و واقعی را در برمی‌گرفت، ولی بعدها با توسع در معنا به هر عمل یا فعل قابل مشاهده که آگاهی‌بخش یا منبع معرفت باشد، اطلاق گردید و سپس با تغییر دیگری در معنا شامل هر نوع حادثه، رویداد و حالت روانی شد که به نحو مستقیم و بی‌واسطه قابل مشاهده و دریافت باشد (همتی، ۱۳۸۵: ۲۰). این نوع آخر همان مفهومی است که در مباحث تجربه دینی مطرح نظر پژوهشگران دینی قرار داشته است. همچنین تجربه دینی را هرگونه مواجهه و رویارویی با امر قدسی دانسته‌اند که محتاج فهم سنت‌های ایمانی ادیان بزرگ است و تعریف آن را به وسیله امر قدسی و امور همخوان با سنت‌های گوناگون ایمانی ممکن دانسته‌اند (هود رالف، ۱۳۷۷: ۳).

ردولف اُتو عقیده دارد «اگر قلمرو یگانه‌ای در تجربه بشری وجود داشته باشد که بتواند ما را به گونه خطاناپذیری با امری متمایز و بی‌همتا که خاص خود اوست، مرتبط سازد، مطمئناً قلمرو مربوط به حیات دینی است. (اُتو، ۱۳۸۰: ۴۱). برای روشن‌تر شدن مفهوم، بهتر است نگاهی به صفت دینی بیفکنیم. وصف دینی، برای تمام مسائلی که با زندگی مذهبی یک انسان در ارتباط است، استفاده می‌شود (نظیر رهایی و رستگاری، ترس، شوق، احساس گناه، شکرگزاری، لذت و دیگر حالات روحی آدمی) ولی از نظر فیلسوفان دین، وقتی این توصیف در کنار تجربه استفاده می‌شود، تنها نوعی آگاهی مستقیم و بی‌واسطه را در بر می‌گیرد که در تصور صاحب تجربه، ادراک بی‌واسطه خداوند به حساب می‌آید.

ویلیام آلستون^{۱۱} اصطلاح تجربه دینی را تا حدی مبهم می‌داند و می‌گوید: «تجربه دینی در وسیع‌ترین شکل خود، به انواعی از تجربه گفته می‌شود که هر فرد در ارتباط با زندگی دینی خود، آن را ادراک می‌کند. از جمله شادی‌ها، ترس‌ها، و آرزوها؛ و این موضوع می‌تواند گستره زندگی دینی فرد را تحت پوشش خود قرار دهد. اما در مقوله‌ای بسیار محدودتر، تجربیاتی را در برمی‌گیرد که به نظر می‌رسد خداوند خود را در آنها ظاهر یا عرضه می‌نماید» (Alston, 1993: 34).

برای جمع‌بندی درباره اصطلاح تجربه دینی، به دیدگاه ملکیان بسنده می‌کنیم که کاربرد این اصطلاح را در سه مقوله بیان کرده است: **اول**، نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه، شبیه به شناخت حسی از خدا یا امر مطلق یا امر مینوی، که حاصل استدلال یا استنتاج نیست، بلکه شناختی حضوری و شهودی را در نظر می‌گیرد؛ **دوم**، پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی است که بر اثر خودکاوی بر آدمی مکشوف می‌شوند؛ **سوم**، مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خداوند است در حوادث خارق عادت و شگفت‌انگیز مثل معجزات، کرامات اولیاءالله و استجاب دعا (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴).

ملکیان اطلاق تجربه بر این سه پدیده را از آن‌رو می‌داند که: در هر سه آنها نوعی شناخت مستقیم و مشاهده در کار است و این شناخت مستقیم گاهی به خود خدا تعلق می‌گیرد (نوع اول)، گاهی به پدیده‌های روانی و روحانی (نوع دوم) و گاهی به دخالت بی‌واسطه خدا در برخی حوادث (نوع سوم)، و از آن‌رو آنها را دینی می‌نامد که: بنابر ادعای تجربه‌کنندگان، مؤید برخی گزاره‌هایی هستند که در متون مقدس ادیان گوناگون به آنها اشاره شده است (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۱۴ و ۳۱۵). لذا درست است که «تجربه‌های گوناگون وجدآمیز، خلسه‌گونه و زیبایی‌شناختی در هر دو حوزه دینی و غیردینی حضور می‌یابند و از نظر روانشناختی هم ویژگی‌های مشترک زیادی بایکدیگر دارند، ولی یک تجربه دینی دقیقاً از آن جهت دینی است که در زمینه فکری، نظمی و ارزشی یک دین خاص به وقوع می‌پیوندد» (الیاده، ۱۳۷۲: ۹۵).

۴-۳ اندیشه ذات‌گرایانه مولوی درباره تجربه دینی

درباره نسبت تجارب عرفانی با تجارب دینی، نظر واحدی وجود ندارد. عده‌ای تجربه عرفانی را یکی از انواع تجارب دینی یا مهم‌ترین نوع آن می‌دانند، یا اینکه تجربه دینی را

به دو قسمت عرفانی و مینوی تقسیم می‌کنند^{۱۲}، عده‌ای هم تجربه دینی را نوعی مواجهه با وجودی مقدس، و تجربه عرفانی را نوعی یگانگی یا محوشدن در آن وجود مقدس می‌دانند (Crim, 1982: 613). برخی هم معتقدند نمی‌توان بین تجربه دینی و عرفانی مرز معین و مشخصی قائل شد، چون هر تجربه‌ای که در آن به نحوی از انحاء، ارتباطی با خدا ایجاد شود، یعنی نوعی آگاهی از حضور خدا به انسان دست دهد، تجربه دینی و گاهی عرفانی نام دارد (منافی اناری، ۱۳۸۴: ۲۷ - ۳۱). این تجارب به دلیل ذهنی بودن، طیف وسیعی از حالات گوناگون را در بر می‌گیرند، اما شباهت‌های متعددی هم میان آنها مطرح شده است. از قبیل «تجربه وحدت، احساس قرارداشتن در ورای زمان و مکان، احساس تقدس، احساس لذت و شادکامی، وحدتی که توأم با خلأ و ملاء است و یا آگاهی از یک واقعیت غایی ابدی» (وکیلی، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

اما در یک تقسیم‌بندی خاص، تجارب دینی و عرفانی را می‌توان از منظر دو گروه در نظر داشت؛ یکی ذات‌گرایان^{۱۳} که معتقدند همه تجربه‌های عرفانی یکسان‌اند و از یک واقعیت برتر یا متعال ناشی می‌شوند، و دیگری زمینه‌گرایان^{۱۴} یا همان تجربه‌گرایان، که معتقدند حقایق ناب عرفانی بدون زمینه و واسطه امکان‌پذیر نیستند و عارفان نیز همانند سایر انسان‌ها از شرایط فرهنگی و زبانی متفاوت تأثیر می‌پذیرند و تجارب آنها نیز با یکدیگر تفاوت دارند (Segal, 2006: 324-325).

در این میان اگر بخواهیم مولانا را در ذیل یکی از این گروه‌ها قرار دهیم، طبیعی است که او را باید با توجه به متن آثارش از زمره ذات‌گرایان بدانیم:

صد کتاب ار هست، جز یک باب نیست	صد جهت را قصد، جز محراب نیست
این طرق را مخلصی یک خانه است	این هزاران سنبل از یک دانه است
گونه‌گونه خوردنی‌ها صد هزار	جمله یک چیز است اندر اعتبار

(مثنوی معنوی: دفتر ۶)

شاید یکی از کلیدی‌ترین مباحث مثنوی، اندیشه‌های وحدت‌گرایانه^{۱۵} باشد که می‌توان آنها را با همین ذات‌گرایی عارفانه مرتبط دانست، تا جایی که خود مولانا مثنوی را «دکان وحدت» خوانده است:

مثنوی ما دکان وحدت است	غیر واحد، هر چه بینی آن بُت است
------------------------	---------------------------------

(همان)

در فصلی از *فیه مافیه* آنجا که غلام مقرب پادشاه، با دیدن او قدح از کف می‌دهد و می‌شکند، و سایر غلامان به تبعیت از او چنین می‌کنند، پادشاه سایرین را عتاب می‌کند و می‌گوید:

ای ابلهان! آن را او نکرد، آن را من کردم. از روی ظاهر، همه صورت‌ها گناه بود اما آن یک گناه عین طاعت بود بلکه بالای طاعت و گناه بود... حق تعالی می‌فرماید: *لَوْلَا كَيْدُ مَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ هُمْ اَنَا الْحَقُّ* است، معنی‌اش این است که افلاک را برای خود آفریدم این *اَنَا الْحَقُّ* است به زبان دیگر و رمزی دیگر، سخن‌های بزرگان اگر به صد صورت مختلف باشد، چون حق یکی است و راه یکی است، سخن دو چون باشد؟ اما به صورت مخالف می‌نماید، به معنی یکی است و تفرقه در صورت است و در معنی همه جمعیت است (*فیه مافیه*: ۵۷ و ۵۸).

و در جای دیگر همین متن می‌گوید:

حق تعالی حیوانیت و انسانیت را مرکب کرد تا هر دو ظاهر گردند که *وَبَصَلِّهَا تَتَّبِعُنِ الْأَشْيَاءَ*. تعریف چیزی بی‌ضد او ممکن نیست و حق تعالی ضد نداشت، می‌فرماید: *كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ بَأْنَ أَعْرَفَ*، پس این عالم آفرید که از ظلمت است، تا نور او پیدا شود و همچنین انبیاء و اولیاء را پیدا کرد که *أَخْرَجَ بِصِفَاتِي أَلِي خَلْقِي* و ایشان مظهر نور حق‌اند تا دوست از دشمن پیدا شود و یگانه از بیگانه ممتاز گردد که آن معنی را از روی معنی ضد نیست *إِلَّا بِطَرِيقِ صَوْرَتِ* (*فیه مافیه*: فصل ۱۶، ۸۸ و ۸۹).

در کلیات شمس نیز این اندیشه فراوان است که نه تنها تمام هستی را زاده یک وجود می‌داند، بلکه حتی فراتر از آن، کل هستی را ساری و جاری و حاضر در آن وجود معرفی می‌کند:

آن سرخ قبایی که چو مه پاره بر آمد	امسال در این خرقه زنگار بر آمد
آن تُرک که آن سال به یغماش بدیدی	آنست که امسال عرب‌وار بر آمد
آن باد همانست، اگر شیشه بدل شد	بنگر که چه خوش بر سر خمار بر آمد
ای قوم گمان برده که آن مشعله‌ها مُرد	آن مشعله، زین روزن اسرار بر آمد
این نیست تناسخ، سخن وحدت محض است	کز جوشش آن قلزم زخار بر آمد

(کلیات شمس: غ ۶۳۹)

۴- توصیف ناپذیری تجارب عرفانی از دیدگاه مولانا

رُذولف اُتو جوهر تقدس یا تجربه دینی را کیفیتی خاص و بیان ناشدنی می‌دانست (Corbett, 1996: 11). از دید وی، تجربه دینی کیفیتی بی‌همتا و منحصر به فرد است که قابل تحویل به مقولات غیردینی (مثل جامعه‌شناسی، فرهنگی و غیره) نیست و خود او سررشته‌های این کیفیت تحویل‌ناپذیر را در مفهوم *قُدسی* یافته بود (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۵۳). در میان تمام تفاسیری که برای تجربه دینی ارائه کرده‌اند، مهم آن است که هر تجربه، نوعی رویداد منحصر به فرد از لحاظ کمی و کیفی برای صاحب آن تلقی می‌گردد و در هر کس، مخصوص خود اوست و دقیقاً در این موضع است که بیان آن دشوار می‌شود، زیرا «آن نوع آگاهی که از طریق ادراک شهودی یا تجارب عرفانی برای انسان حاصل می‌شود، با خود آگاهی‌های دیگر تفاوت دارد و چون ساخته انسان نیست، بر مفاهیم و برداشت‌های فرهنگی بشری هم متکی نمی‌گردد و در نتیجه زبان عرفانی، در زمان دریافت خود آگاهی، بی‌واسطه و متمایز از هر چیز آغاز می‌شود. لذا زبان عرفانی را باید با رجوع به عواطف دینی تبیین نمود، چون این زبان یک زبان تعبیری و نوعی تبلور احساس عرفانی است و در حقیقت، بازتاب خودجوش و طبیعی احساس عرفانی است» (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

البته همه تجارب عرفانی در یک بستر خاص و مشترک مذهبی تعبیر و تفسیر می‌شوند که آن عبارت است از حضور عنصری به نام امر قدسی یا مقدس: «از دیدگاه پدیدارشناسی^{۱۶}، این تجربه همیشه شامل نوعی ادراک مقدس است. بنابراین در تجربه هر کس، یک رویداد منحصر به فرد وجود دارد، اگرچه همان‌طور که جیمز نتیجه گرفت، ممکن است هیچ احساس مذهبی متمایزی وجود نداشته باشد. لذا تجربه دینی دارای نوعی انحصار کیفی و کمی است که نباید نادیده گرفته شود» (Malony, 1981: 326-327).

بنابراین یکی از عوامل بیان‌ناپذیر دانستن این تجارب، همان کیفیت انحصاری تجربه دینی و عرفانی از هر فرد به فرد دیگر است، زیرا یک کیفیت شخصی را هرچقدر تأویل و تفسیر کنند، باز به یک حقیقت واحد که دیگران هم بتوانند همانند آن را ادراک نمایند، منجر نخواهد شد، زیرا در هر حال *تأویل* پدیده‌ای است که در سطح کلام اتفاق می‌افتد و نمی‌تواند آنچه را در ساحت درونی برای انسان رخ داده است، عیناً توصیف نماید: «تأویل، گنشی بلاغی است که نسبت به ماهیت استعاری آن، گونه‌ای آگاهی وجود دارد ولی هیچ‌گاه به حقیقتی واحد و مشخص منجر نمی‌گردد» (ضمیران، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

البته عده‌ای چون ویلیام جیمز تا آنجا پیش رفته‌اند که وصف‌ناپذیری را بنیادی‌ترین نشانه‌ای می‌دانند که به کمک آن می‌توان حالتی نفسانی را در زمره حالات عرفانی محسوب داشت (James, 1902: 367)، اما با اینکه عرفا این همه دم از وصف‌ناپذیری تجارب عرفانی زده‌اند، باز هم توصیفات مفصل و سرزنده‌ای از تجارب عرفانی به دست داده‌اند؛ تا حدی که دیگران هم بتوانند تشخیص دهند، آنان نیز همانند آن تجربه را داشته‌اند یا خیر. پس چرا عرفا این همه دم از وصف‌ناپذیر بودن آن زده‌اند؟

در پاسخ باید گفت: «این ادعا که فلان تجربه عرفانی وصف‌ناپذیر است، بر این واقعیت تأکید می‌کند که آن تجربه اهمیتی فوق‌العاده دارد و عواطف شدیدی را که بیان روشن آنها معمولاً دشوار است، دربر می‌گیرد و نیز اینکه آن تجربه بسیار نادر بوده است. پس می‌توان گفت چون مبالغه ادبی، شدت و عظمت یک ویژگی را بسیار بهتر از توصیف صرف آن می‌رساند، در این زمینه استفاده می‌شود» (دیویس، ۱۳۹۱: ۳۳ و ۳۴).

خود جیمز هم با وجود وصف‌ناپذیر دانستن تجارب عرفانی، نوعی مدل توصیفی را برای آنها قائل شده است که آن، استفاده از متناقض‌نمایی در قالبی آهنگین برای بیان تجارب درونی است. او می‌گوید: «در متون عرفانی، نوعی خودتناقضی مثل تیرگی خیره‌کننده، خاموشی نجواکننده و برهوت حاصلخیز دیده می‌شود که نشان می‌دهند این نه کلام، بلکه عنصری موسیقایی است که ما از طریق آن می‌توانیم حقایق عرفانی را به بهترین نحو بیان نماییم و در واقع بیشتر متون عرفانی چیزی جز تصنیف‌های موسیقایی نیستند» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۶۵)، و در ذات تمام این تناقض‌نمایی‌ها نوعی اغراق در بیان شدت و عظمت ویژگی توصیف‌شونده حضور دارد که سطح آن را از کلام عادی والاتر و نافذتر می‌سازد. در اینجا است که استعاره و تمثیل به‌عنوان یکی از امکانات زبان در هنگام وصف‌ناپذیری تشخص می‌یابند. دیویس می‌گوید: «غالباً به کمک استعاره و تمثیل می‌توان به‌نحوی به شنونده فهماند که آن تجربه چگونه بوده است. تجاربی مانند عاشق‌شدن، از خوشی سر از پا نشناختن و چشم‌بسته در آب شناور بودن، یا خود را گم کردن، آنقدر به برخی حالات عرفانی نزدیک است که هم عارف بتواند، دیگران را از مضمون آنچه بر او گذشته است، آگاه سازد و هم دیگران بتوانند تشخیص دهند تجربه خودشان از همان نوع بوده است یا خیر.» این موضوع در صورتی که «عرفا به جامعه‌ای تعلق داشته باشند که برخوردار از استعاره‌های رایج، پربار و گوناگونی باشد که عرفای پیشین بکار برده‌اند،

توانایی آنان برای فهماندن منظورشان، بسیار افزایش خواهد یافت» (دیویس ۱۳۹۱، ۳۴ و ۳۵).

اکنون اگر بخواهیم این مسئله را از دید مولانا بررسی کنیم، باید بگوییم از دید وی هم تعبیر و تفسیر چنین تجاری با دشواری‌هایی روبه‌روست، چون اگر بخواهند حالات و تجارب عرفانی را تفسیر کنند، بنیانش را تغییر داده‌اند. چنانکه مولانا در بخشی از مثنوی، آنجا که می‌خواهد حدیثی از پیامبر اکرم (ص)^{۱۷} را توضیح دهد، می‌گوید: چون ناآگاهان قصد کردند آن حدیث را تأویل نمایند، بجای آنکه به مفهوم والای آن دست یابند، معنای ظاهری آن را برداشت کردند و به گُنه مقصود واقف نگشتند:

چون «آیةٔ عِنْدَ رَبِّی» فاش شد	یُطْعِم و یُسْقِی، کنایت ز آتش شد
هیچ، بی‌تأویل این را در پذیر	تا در آید در گلو چون شهد و شیر
زانکه تأویل است وادادِ عطا	چون که بیند آن حقیقت را خطا

(مثنوی معنوی: دفتر ۱)

استعلامی در شرح این ابیات نوشته است: «ناآگاهان فکر کردند که یُطْعِم و یُسْقِی در این حدیث اشاره به خوراکی‌های عادی است و پروردگار به پیامبرش آتش می‌دهد. نه! خوراک معنوی و غذای روح مورد نظر پیامبر بوده است» (استعلامی، ۱۳۸۷: ۵۳۷). ولی آنچه از ابیات پیش و پس در سخن مولانا و نیز نصّ آیات قرآن (بقره: آیه ۵۷) برمی‌آید، آن است که پروردگار واقعاً به قوم بنی‌اسرائیل، که در صحرائی بی‌آب و علف گرفتار شده بودند، از «منّ و سلوی»^{۱۸} طعامی پاکیزه می‌داد، اما قوم موسی به‌جای اینکه سپاسگزار آن نعمت‌ها باشند، خوراکی‌های بی‌ارزشی چون سبزی و عدس و سیر و پیاز را درخواست کردند، و آن چیزهایی بود که برای پختن آتش از آنها استفاده می‌شد. در نتیجه آن‌گونه که در شرح این ابیات ذکر شده است، مقصود خوراکی معنوی و روحانی نیست و مولانا «آتش» را رمز خوراکی کم‌ارزش در قبال «منّ و السلوی» که طعامی با ارزش بود، آورده است. چنانکه مولانا در ابیات پیشین گفته است:

ابری موسی پرّ رحمت برگشاد	پخته و شیرین بی‌زحمت بداد
از برای پخته‌خوارانِ کَرَم	رحمتش افراخت در عالمِ عَلم
تا چهل سال آن وظیفه، و آن عطا	کم نشد یک روز، ز آن اهلِ رجا
تا هم ایشان از خسیسی خاستند	گندنا و ترّه و خَس خواستند

(مثنوی معنوی: دفتر ۱)

پس بنا بر آنچه گفته شد، تأویلات ظاهری از نظر مولانا نمی‌توانند آنچنان که باید و شاید، مقصود گوینده را افاده نمایند و این عقیده تا جایی بوده که یکی از بُن‌مایه‌های شعری مولانا را تشکیل داده است، و او را به «خاموشی گویا» بدل ساخته است. این حالت نتیجه تجربه فنا و غیرتی است که در اثنای آن معشوق امیر بر اسیر عاشق غالب می‌گردد^{۱۹}:

دل با دل دوست در حنین باشد گویای خموش این چنین باشد

(کلیات شمس: غ ۶۸۵)

خمش کن! کو نمی‌خواهد ز غیرت که در دریا در آرد همگنان را

(همان: غ ۱۰۰)

خمش باش و فنای بحر حق شو به هنبازی خدایی مصلحت نیست

(همان: غ ۳۴۳)

تمام اینها بدان سبب است که مولانا عشق را قائل به نفس خویش، و از شرح و بیان مستغنی می‌داند:

بیش مگو حجت و برهان که عشق در خمشی حجت و برهان ماست

(همان: ۵۰۴)

از نظر مولانا، درست است که سخن گفتن باعث گشایش امور غامض می‌شود، اما این موضوع در مورد عشق صادق نیست:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم ز آن

گرچه تفسیر زبان روشنگرست لیک عشق بی‌زبان روشن ترست

(مثنوی معنوی: دفتر ۱)

از همین روست که «اگر معنای اصیل و مورد نظر مولانا را به مثابه عالم واقع در نظر بگیریم، زبان (یا همان امر نمادین) در درک و بیان آن عالم دچار نقصان ذاتی است و مولانا برای بیان محدودیت ذاتی زبان، استعاره اصطربلاب را برمی‌سازد» (طاهری، ۱۳۹۵: ۷۱):

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت: قد کل لسان

نطق، اصطربلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب؟

خاصه چرخ کاین فلک زو پره ایست آفتاب از آفتابش ذره ایست

(همان: دفتر ۲)

و هنگامی که می‌خواهد از تجارب شخصی خود سخن بگوید، که زبان، فخامت آن را تاب نیارد، سکوتی اجباری در پیش می‌گیرد و دریافت آن را منوط به درک همان تجربه فردی و کشف و شهودی می‌داند که بر صاحب تجربه وارد شده است. از نظر مولانا، زبان توانایی مشخصی برای بیان اشراقات باطنی دارد و از جایی به بعد، دیگر توانایی ترجمان ضمیر خویش را از دست خواهد داد و به همین سبب، بر مرکب خاموشی بر می‌نشیند؛ حال آنکه نعره‌های عشق بر جاننش زبانه می‌کشد:

این مباحث تا بدینجا گفتنی است	هرچه آید زین سپس، بنهفتنی است
ور بگویی ور پیوشی صد هزار	هست بیگار و نگردهد آشکار
تا به دریا، سیر اسپ و زین بود	بعد ازینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی، ابترست	خاص آن دریایان را رهبرست
ای خموشی، که ملولت می‌کند	نعره‌های عشق، آن سو می‌زند
تو همی گویی، عجب! خامش چراست	او همی گوید: عجب! گوشش کجاست؟
من ز نعره، گر شدم، او بی‌خبر	تیز گوشان زین سمر هستند کر

(همان: دفتر ۶)

نهایت اینکه مولانا وقتی در باب ماهیت تجارب عرفانی که از سر گذرانده و امکانات زبانی که در اختیار دارد، برای بازسازی آنها می‌اندیشد، به این نتیجه می‌رسد که زبان مادی، قدرت بیان حقیقت آن تجارب را ندارد و حتی اگر دهانی به پهنای فلک هم داشته باشد، باز هم در بیان آنچه بر او گذشته است، ناتوان است:

یک دهان خواهم به پهنای فلک	تا بگویم وصف آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین	تنگ آید در فغان این حنین
این قدر گر هم نگویم ای سند	شیشه دل از ضعیفی بشکند

(همان: دفتر ۵)

۴-۵ مدلی از تجربه عرفانی در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی

دین پژوهان تقسیم‌بندی‌های گوناگونی را برای تجارب دینی یا عرفانی ارائه کرده‌اند که از میان آنها دیدگاه‌های کارولین دیویس و ویلیام جیمز مقبولیت بیشتری دارد. دیویس تجارب دینی را در شش دسته تجارب ۱. تفسیری، ۲. شبه حسی، ۳. وحیانی، ۴. احیاءگر، ۵. مینوی و ۶. عرفانی (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۶ تا ۹۴) قرار داده، و تجارب عرفانی را به‌عنوان

مهم‌ترین آنها در مرتبه پایانی جای داده است. اما ویلیام جیمز بیشتر به بیان ویژگی‌های خاص تجارب عرفانی پرداخته است که وصف‌ناپذیری، معرفت‌بخشی، زودگذر بودن و انفعالی بودن از جمله آنهاست. او می‌گوید: مشخص‌ترین نشانه‌ای که حالتی نفسانی را جزء احوال عرفانی قرار دهد، تعبیرناپذیری آن است، چون نمی‌توان برای شخصی که هرگز احساس خاصی را تجربه نکرده است، توضیح داد که کیفیت یا شأن احساس مدنظر او چگونه بوده است (وصف‌ناپذیری). همچنین احوال عرفانی، خودشان یکی از راه‌های کسب شناخت به حساب می‌آیند و اتفاقاً این احوال مراتبی از بصیرت به اعماقی از حقیقت‌اند که عقل استدلالی نمی‌تواند به‌کُنّه آنها راه پیدا کند و معرفتی منحصر به خود را دارند؛ یعنی دارای نوعی کشف و اشراق و سرشار از معنا و نفوذ هستند و تا مدت‌ها حس عمیقی از حجیت را برای صاحبانش به دنبال دارند (معرفت‌بخشی). این احوال مدت زیادی دوام نمی‌آورند، ولی اغلب بعد از محو شدن کیفیت آنها به صورت ناقص در اذهان زنده می‌ماند (زودگذر بودن)^۱، اما همین که نوع خاصی از آگاهی شروع می‌شود، عارف احساس می‌کند گویی خود یا حواسش به حالت تعلیق، یا حتی تسخیر و تصرف قدرتی برتر درآمده است. این احوال عرفانی هرگز کاملاً منقطع نمی‌شوند و همیشه خاطره‌ای از محتوای آنها و تأثیری عمیق از نفوذشان در فردی که آنها را تجربه کرده است، باقی می‌ماند (انفعالی بودن) (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲ تا ۴۲۴).

در اینجا بر مبنای مُدلی که جیمز ارائه کرده است، داستان پادشاه و کنیزکِ مثنوی را تبیین می‌کنیم تا یک روند کلی از زمینه تا وقوع تجارب عرفانی را ترسیم نماییم. می‌توان گفت غالب تجارب عرفانی:

۱. در ابتدا با نوعی احساس خلأ، عشق، اندوه، و یا حتی شعف، به‌عنوان عامل برانگیزاننده آغاز می‌شود؛
۲. با حس شدیدی از نیاز درونی همراه می‌گردد؛
۳. پس از آن، انسان برای پُرکردن این خلأ متوجه حضوری متعالی می‌شود؛
۴. این حضور مقدس به انحاء گوناگون بر شخص تجربه‌گر جلوه می‌کند که می‌توان آن را «هسته تجارب عرفانی» دانست. مثلاً خیالی از جنس واقعیت الهامی بر فرد رخ می‌نماید، یا چیزی را بعینه مشاهده می‌کند، یا می‌شود و یا تجلی حضوری مقدس را در کنار خویش احساس یا ادراک می‌کند و...

۵. در این حالت، فرد به نوعی حالت انزوا از فضای پیرامون و تعلیق از حواس ظاهری و بی‌خودی ناشی از آن جذب‌ه فرو می‌رود که غالباً هم در لحظه کوتاهی رخ می‌دهد و زیاد به طول نمی‌انجامد؛

۶. در انتها، حسی متعالی، شعفناک و شورانگیزی سرتاسر زندگی و احساسات فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از او انسانی با روحیات و خلقیات تازه می‌سازد و تأثیری که بر فرد می‌گذارد، غالباً دائمی و همیشگی است.^{۲۱}

البته جیمز «وصف‌ناپذیری» را هم به‌عنوان ویژگی تجارب عرفانی برشمرده است که از نظر ما ساحتی جانبی به‌شمار می‌آید و جایگاه آن مربوط به بعد از وقوع تجارب عرفانی است که شخص سعی می‌کند احوالی را که در آن قرار داشته است، برای دیگران بازگو نماید. عده‌ای نیز شاید «تأثیرپذیری» شخص تجربه‌گر را از حالتی که در آن قرار داشته، مربوط به بعد از وقوع حالات عرفانی تصور کنند، اما به‌نظر می‌رسد روند تأثیرپذیری به‌صورت همزمان با وقوع یک حالت عرفانی در وجود انسان ایجاد می‌شود و به نوعی اثر وضعی آن است و نمی‌توان بین آنها قائل به تفکیک زمانی گردید. این را هم باید در نظر داشت که ترتیب بالا صرفاً برای تبیین این مدل اعمال شده است و بیانگر ترتیب یکسان آن در همه تجارب عرفانی نیست؛ چنانچه نمی‌توان میان تعلیق حواس و ادراک حضوری مقدس (مورد ۴ و ۵) قائل به گسستی گردید، چون دارای هم‌زمانی هستند. اکنون با در نظر داشتن مدل بالا، داستان پادشاه و کنیزک به شرح زیر بازنمایی می‌شود.

– پادشاه در آغاز داستان، عشقی را که معطوف به کنیزک است، با تمام وجود خواستار می‌گردد. [۱. عامل برانگیزاننده]

– اما بعد از آنکه به سبب بیماری کنیزک، از هر علاجی ناامید می‌شود و ناتوانی طبیبان از معالجه کنیزک را به چشم می‌بیند، نوعی نیاز شدید او را به سمت عشقی برتر سوق می‌دهد. [۲. حسی شدید از نیاز درونی]

– سپس توجه خویش را به سوی درگاه معبود متعال بر می‌گرداند. [۳. توجه به حضوری متعالی]

– و بر آستان او سجده می‌گذارد و به حالتی از بیخودی فرو می‌رود و بعد از این لحظه کوتاه توان دعا کردن پیدا می‌کند. [۵. تعلیق حواس ظاهری در مدتی کوتاه]

– و در میان گریه، در عالم خواب، حجاب‌ها از پیش رویش برداشته می‌شود و نوعی

خیال از جنس واقعیتی الهامی بدو رُخ می‌نماید و مژده فرارسیدن حکیمی الهی را به او می‌رسانند. [۴]. تجلی، احساس و ادراک حضوری مقدس بر شخص تجربه‌کننده، که همان

«هسته تجارب عرفانی» به‌شمار می‌آید]:

شاه چو عجز آن حکیمان را بدید	پا برهنه جانب مسجد دوید
رفت در مسجد سوی محراب شد	سجده‌گاه از اشک شه پر آب شد
چون به خویش آمد ز غرقاب فنا	خوش زبان بگشاد در مدح و دعا...
چون برآورد از میان جان خروش	اندر آمد بحر بخشایش به جوش
در میان گریه خوابش در ربود	دید در خواب او، که پیری رو نمود
گفت ای شه مژده! حاجاتت رواست	گر غریبی آیدت فردا، ز ماست...
چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد	آفتاب از شرق اخترسوز شد
بود اندر منظره شه منتظر	تا بیند آن‌چ بنبودند سیر
دید شخصی فاضلی پر مایه‌ای	آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال	نیست بود و هست بر شکل خیال
نیست‌وش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان...
آن خیالی که شه اندر خواب دید	در رخ مهمان، همی آمد پدید...

(مثنوی معنوی: دفتر ۱)

– سپس شاه که گویا از تأثیر آن خواب الهامی، جانش با جان پاکان و مردان خدا اتصال یافته (و این همان تأثیر روحی است که بعد از وقوع آن تجربه معنوی در باطنش نهاده شده) روز بعد، علی‌رغم شوکت شاهانه، به تن خویش به استقبال حکیم الهی می‌رود و رسم ادب را در استقبال از او به‌جای می‌آورد: [۶]. تأثیری که بعد از وقوع تجارب

عرفانی اصیل در نهاد شخص یا زندگی او به چشم می‌آید]

شه به‌جای حاجبان فا پیش رفت	پیش آن مهمان غیب خویش رفت
هر دو بحری آشنا آموخته	هر دو جان بی‌دوختن بردوخته
گفت معشوقم تو بودستی نه آن	لیک کار از کار خیزد در جهان
ای مرا تو مصطفی من چون عمر	از برای خدمت بندم کمر

(همان)

و در نهایت هم حکیم الهی به اذن خداوند گره از عقده پادشاه می‌گشاید. می‌توان گفت مشابه این مدل، البته با تغییرات خاصی که شکل هر تجربه را از سایر

تجارب متمایز و منحصر به فرد می‌سازد، بعضاً در شکل‌گیری و رُخدادِ اکثر تجارب عرفانی به چشم می‌خورد؛ یعنی اگر تجربه‌ای بیشتر این مراتب را طی نماید، می‌توان گفت مصادیق عرفانی بودن را دارا بوده است.

۵- نتیجه‌گیری

مولانا شبیه به آنچه در صورت‌های غربی بحث‌های تجربه‌دینی مطرح می‌گردد، سعی دارد توجه انسان را به حسی متعال و جاری در آفرینش جلب نماید و معتقد است اگر انسان خود را به آن جریان مقدس بسپارد، کل هستی و کائنات کارساز او می‌گردند و یکی از بهترین راه‌های نفوذ تقدس در جان آدمی را استفاده از دعا و نیایش می‌داند؛ یعنی همان عنصری که برخی دین‌پژوهان، از جمله ویلیام جیمز، در عوامل زمینه‌ساز وقوع تجارب دینی، توجه خاصی بدان معطوف داشته‌اند.

تجارب عرفانی مولانا در غزلیات شمس، که بیشتر در ساحات ناهوشیار آگاهی نمودار شده‌اند، بی‌واسطه‌تر و در بطن تمثیلات عرفانی مثنوی، به شکلی با واسطه، یعنی در موقعیت‌هایی که کشاکش کلام او را به عرصه‌های ناخودآگاه کشانیده، نمود یافته‌اند. به علاوه، یکی از بُن‌مایه‌های شعری مولانا، چه در مثنوی و چه در کلیات، وحدت‌گرایی است که نمودی از تقسیم‌بندی ذات‌گرایانه در تجارب عرفانی به حساب می‌آید. به عقیده مولانا، کشف و شهود و اشراقات عرفانی در ذات خود روی به سوی ألوهیتی یگانه دارند؛ مشابه همان چیزی که دین‌پژوهان جدید در باب تجارب عرفانی بیان داشته‌اند که بر حضور نیرویی برتر یا همان امر متعالی و ارتباطی دوسویه با آن تمرکز دارد.

همچنین بنا بر تقسیم‌بندی ویلیام جیمز، اگر یک تجربه دینی وصف‌ناشدنی باشد، یکی از دلایل عرفانی بودن آن به‌شمار می‌آید، زیرا این تجارب دارای نوعی کیفیت متمایز و انحصاری از یک فرد به فرد دیگر هستند. از دید مولانا هم، تعبیر و تفسیر حالات و لحظات عرفانی دشوار است و تأویل نمی‌تواند مفهوم والای یک تجربه را آن‌طور که بوده، به شکلی وافی تبیین نماید، زیرا درست است که سخن گفتن باعث گشایش امور غامض می‌شود، اما این موضوع برای لطیفه عشق کمتر مصداق دارد، زیرا عشق گویا به نفس خویش و فارغ از شرح و بیان است.

در انتها باید گفت تجارب عرفانی در ادیان گوناگون به چشم می‌خورند و اینگونه

نیست که اختصاص به یک دین یا مذهب داشته باشند؛ یعنی لطیفه‌ای هستند که به نفس خویش موجودیت دارند، به گونه‌ای که می‌توان نام «مذهب عشق» را بر آنها نهاد. این تجارب عرفانی یا به تعبیر مولانا، مذهب عشق، همان گوهری است که اندیشمندان دینی و عارفان بزرگ در شرق و غرب در پی یافتن آن بوده‌اند. مولانا نیز آنجا که می‌گوید: «اصل دین ای بنده روزن کردن است» با توجه دادن مخاطب خود به عنایات الهی و درونی که بر قلب انسان، عارض می‌شود، در پی دستیابی به تجربه عارفانه یا همان مذهب عشقی بوده است که آن را در ورای هر کیش و مذهبی می‌پندارد:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(مثنوی معنوی: دفتر ۲)

تمام اینها نشان می‌دهد که مشایخ و عرفای بزرگ خواستار نوعی صلح کلی و جهان‌شمول بودند، زیرا از دید ایشان تجارب دینی و عرفانی در لباس هر مذهبی که رخ نماید، دلیلی بر وجودی برتر و مقدس در جهان هستی تلقی می‌گردد و حقیقت چیزی و برای همه تفاوت‌ها و اختلافات است و زمانی که اثبات دین، بر پایه تجارب شخصی و فردی انسانی، از امری مقدس و متعالی صورت گیرد، با چنان حس عمیقی از حجیت همراه می‌گردد که همه تفاوت‌ها را به کناری می‌نهد و خود در رأس همه آنها قرار می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مثلاً ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) دین در حوزه نظری را در ردیف متافیزیک یا امور ماورائی و غیرقابل شناخت برای بشر به حساب می‌آورد و متافیزیک را تلاشی برای دست‌یابی به انواعی از شناخت می‌داند که هرچند به تصور انسان درمی‌آیند، اما به هیچ نحوی از انحاء در تجربه به ما داده نمی‌شوند، زیرا اینگونه شناخت‌ها اصلاً داده‌شدنی نیستند» (گریس، ۱۳۹۴: ۲۴).

باید دانست، عالم هستی در دو ساحت عالم فیزیک یا همان ماده، و عالم متافیزیک یا پاک از ماده توضیح داده می‌شود. مصادیق عالم فیزیک در حوزه علوم تجربی از جمله فیزیک کلاسیک مورد بحث قرار می‌گیرد و مصادیق عالم متافیزیک می‌تواند شامل مفاهیم ذهنی و انتزاعی باشد (هالینگ دیل، ۱۳۸۷: ۶۱ و ۶۲).

۲. کانت در رساله نقد عقل محض چنین کاری را انجام داده است.

۳. ر.ک به جیمز، ۱۳۹۳: ۳۰ تا ۳۳.

۴. شلایر ماخر (Friedrich Schleiermache)

۵. رُدولف اُتو (Rudolf Otto)

۶. این اصطلاح از واژه یونانی پراگما به معنی عمل (action) مشتق شده است. این رویکرد منتظر هیچ نتیجه به خصوصی نیست، زیرا منشأ حقیقت را در سودمند بودن آن می‌داند. از دید پراگماتیست‌ها هدف نباید رسیدن به حقیقت و کشف آن باشد، بلکه همین قدر که منفعت و سودمندی داشته باشد، حقیقت تلقی می‌گردد (جیمز، ۱۳۸۶: سخنرانی دوم کتاب).

۷. ر.ک به استعلامی، ۱۳۸۷: ۳۴۱.

۸. مشابه این تعریف را به نوعی در اعتقادات یونگ هم می‌بینیم؛ وی دین را راهی برای جست‌وجوی امکانات تازه و کشف شیوه‌های نوین سازگاری با دشواری‌های مربوط به تحول عاطفی می‌داند و معتقد بود دین خصلتی روان‌درمانگرانه دارد، زیرا به وجود انسان معنا می‌بخشد و راه‌هایی برای تطبیق با آینده را پیش روی انسان‌ها قرار می‌دهد (به نقل از همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۸).

۹. پدیدارشناسی نوعی مکتب است که هم جنبه فلسفی دارد و هم غیر فلسفی. در این علم، اندیشه‌ها، اعمال مذهبی و تجارب دینی، بدون اینکه صدق و کذب آنها در درجه اول اهمیت باشد، بررسی می‌گردد. یعنی یک پدیدارشناس کاری به صدق و کذب عقاید یا تجارب دینی ندارد و سعی می‌کند خودش آنها را به صورت دقیق توصیف نماید (عباسی، ۱۳۸۲: ۱۳).

۱۰. پیش از جیمز هم اندیشمندانی چون ردولف اتو و شلایر ماخر و بعدها نیز پدیدارشناسان دینی این اصطلاح را در آثار خود به کار بردند.

11- William Alston

۱۲. ر.ک به قائمی‌نیا، ۱۳۸۴: ۷۰.

13- essentialists

14- contextualism

۱۵. اندیشه‌های وحدت‌گرا اعم از وحدت وجود و وحدت شهود است، زیرا عده‌ای معتقد به اندیشه‌های وحدت وجودی در آثار مولانا هستند و در مقابل، عده‌ای دیگر اندیشه‌های وحدت شهودی را ملاک بررسی آثار وی می‌شمارند. اما در وحدت وجود معتقدند: «هستی یک حقیقت بسیط و اصیل است که در وحدت و صرافت محض خود با هیچ کثرتی همراه نیست» (یثربی، ۱۳۸۹: ۲۰) و به این موضوع از طریق استدلال‌های عقلانی و قیاس و برهان منطقی دست می‌یافتند، اما در وحدت شهود، دستیابی به توحید الهی را از طریق کشف و شهود عرفانی می‌دانستند.

۱۶. ر.ک به پی‌نوشت شماره ۹.

۱۷. «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» (استعلامی، ۱۳۸۷، تعلیقات دفتر اول: ۵۳۷).

۱۸. معانی گوناگونی برای «مَنْ وَ سَلْوَى» ذکر شده؛ مَنْ در لغت، قطرات کوچکی چون شبنم است

که بر درختان می‌نشیند و طعم شیرینی دارد (نوعی صمغ) و سلوی در اصل به معنی آرامش و تسلی است و برخی مفسران آن را به گزانگبین و بلدرچین، و عده‌ای به گوشت بریان و چیزی شبیه ترنجبین ترجمه کرده‌اند.

۱۹. چنانکه در *سایه آفتاب* می‌خوانیم: «احساس وحدت هويت میان حق، شمس، عشق و من پنهان و بی‌کرانه خویش، که تجربه‌ای عرفانی است، با حضور در زبان تعدد پیدا می‌کند و سبب می‌شود که تشخیص هويت گوییده یا من سخن‌گوی شعر برای خواننده دشوار شود. از یک طرف آنکه سخن می‌گوید، ادعای خاموشی می‌کند و از طرف دیگر، گاهی زمینه عمومی و معنایی غزل به گونه‌ایست که نسبت دادن آنها به کسی که سخن می‌گوید، ناممکن است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۸۷).

۲۰. این مورد را تقریباً در تمام متون عارفانه فارسی هم دیده‌ایم؛ آنجا که در تفاوت حال و مقام می‌گویند: حال واردی قلبی است که یکباره به قلب سالک وارد می‌شود و مشابه یک برق است که به سرعت می‌جهد: الاحوال کالبروق... اما تأثیری که این احوال ایجاد می‌کنند، دائمی است و می‌توان با اصطلاح «مقام» در متون عرفانی قیاس نهاد.

۲۱. که از قضا همین حالت آخر یعنی تأثیر پذیرفتن شخص تجربه‌گر از آن حالت عرفانی و سرایت آن بر زندگی او، مطابق اصول پراگماتیکی، ملاک واقعی بودن تجارب دینی دانسته شده، زیرا از دید پراگماتیست‌ها «حقیقت» آن چیزی است که تأثیرگذار و دارای منفعت و سودمندی باشد (جیمز، ۱۳۸۶: سخنرانی دوم کتاب).

فهرست منابع

قرآن کریم.

اتو، رودلف (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی*، تهران: نقش جهان.

استعلامی، محمد (۱۳۸۷). *متن و شرح مثنوی مولانا*، چاپ ۹، تهران: سخن.

الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی*، دفتر اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۸). *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*، تهران: سخن.

پیترسون و همکاران (۱۳۸۷). *عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی*، تهران: انتشارات طرح نو.
پیترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۹). *درباره تجربه دینی (مجموعه مقالات و سخنرانی)*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۱۴۹

جیمز، ویلیام (۱۳۸۶). *پراگماتیسیم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت.

دیویس، کارولین فرانکس (۱۳۹۱). *ارزش معرفت شناختی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

روحانی راوری، مرتضی (۱۳۹۹). «رابطه ایمان و معرفت در اندیشه کانت»، *متافیزیک*، سال ۱۲، شماره ۳۰، صص ۱۳۷-۱۵۲.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*، چاپ ۵، تهران: امیرکبیر.

ضرابی‌ها، محمدابراهیم (۱۳۸۴). *زبان عرفان: تحلیلی بر کارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی*، تهران: بیناد.

ضمیران، محمد (۱۳۸۶). *تراک دریدا و متافیزیک حضور*، چاپ ۱، تهران: هرمس.

طاهری، قدرت‌الله (۱۳۹۵). «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولوی»، *پژوهش‌های ادبی*، سال ۱۳، شماره ۵۱، صص ۶۱-۸۶.

_____ (۱۳۹۸). «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در داستان طوطی و بازرگان»، *جستارهای نوین ادبی*، شماره ۲۰۵، صص ۲۹-۵۵.

_____ (۱۳۹۸). «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در مثنوی (مطالعه موردی حکایت‌های پیرچنگی و موسی و شبان)»، *ادبیات عرفانی*، شماره ۲۰، سال ۱۱، صص ۵۱-۷۸.

عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۲). «بررسی معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا»، *مجله اندیشه حوزه*، سال ۹، شماره ۱-۲، صص ۲۰۵-۳۰۲.

فیه مافیه (۱۳۹۸). *جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ ۳، تهران: زوار.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۴). «نردبان تجارب عرفانی: نگاهی به دیدگاه ویلیام جیمز در باب تجارب عرفانی»، *کتاب نقد*، شماره ۳۵.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸). *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ ۲، تهران: نقش و نگار.

کلیات (دیوان) شمس تبریزی (۱۳۸۶). *مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی*، به کوشش دکتر ابوالفتح حکیمیان (براساس نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر)، چاپ ۳، تهران: پژوهش.

- گریب، میشل (۱۳۹۴). *نقد کانت بر متافیزیک (دانشنامه فلسفه آکسفورد)*، ترجمه داود میرزایی، تهران: ققنوس.
- گیسلر، نورمن (۱۳۸۴). *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
- مثنوی معنوی (۱۳۹۱). مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، شرح کریم زمانی، چاپ ۴۰، تهران: اطلاعات.
- مدنی، سید مسلم (۲۰۱۹). «چیستی و تنوع تجربه عرفانی از دیدگاه مولانا و دیویس»، ژورنال متافیزیک، صص ۶۷ - ۹۰.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). «اقتراح: تجربه دینی»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۱۳، صص ۲۰ - ۲۴.
- _____ (۱۳۸۱). *راهی به رهایی*، تهران: نگاه معاصر.
- منافی اناری، سالار (۱۳۸۴). «پژوهشی در مفهوم تجربه دینی و عرفانی در ادب فارسی»، *متن پژوهشی ادبی (دانشگاه علامه طباطبائی)*، شماره ۲۳، صص ۲۷ - ۴۰.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). *رساله دین شناخت*، تهران: انتشارات طرح نو.
- وکیلی، هادی (۱۳۸۹). «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی»، *حکمت معاصر*، شماره ۲.
- هالینگ‌دیل، رجینالد (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه غرب*، جلد ۴، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: ققنوس، صص ۶۱ و ۶۲.
- همتی، همایون (۱۳۸۵). «آگاهی کیهانی: درباره تنوع تجربه دینی و عرفانی»، *خردنامه*، شماره ۱۰، صص ۲۰ - ۲۲.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- هود، رالف (۱۳۷۷). «تجربه دینی، روانشناسی دین و الاهیات»، ترجمه و تدوین احد فرامرز قراملکی، قیسات، شماره ۸ و ۹.
- یاندل، کیت و همکاران (۱۳۸۶). *فلسفه دین*، ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده و دیگران، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۹). *عرفان عملی*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- یعقوبی، رضا (۱۳۹۶). «تجربه دینی از نگاه مولانا»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۳۶، صص ۴۳ - ۴۸.

Alston, W. P. (1993). *Perceiving God the Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London, p. 34.

Corbett, L. (1996). *The Religious Function of the Psyche*, 1th ed. Routledge.

- Crim, K. (1982). *Religious Experience, Abingdon Dictionary of Living Religions*, General Editor, Keith Crim, Abingdon, U.S.A, p. 613.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience* (in his collected writings 1902-1910) slected by Bruce kuklick, New York: The library of America.
- Malony, H. Newtown. (1981). “*religious experiencing, A phenomenological Analysis a Unique Behavioral Event*”. *journal of psychology and theology*. pp 326 – 334.
- Segal, R. A. (2006). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing, pp. 324-325.
- Rankin, M. (2008). *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, continuum International Publishing Group.

References

The Holy Qoran.

- Abbasi, V. (2003). "Investigation of Plantinga's religious epistemology". *Hoze thought Journal*. (1-2). pp 205 – 302.
- Alston, W.P. (1993). *Perceiving God the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Corbett, Lionel. (1996). *The Religious Function of the Psyche*, 1th ed. Routledge.
- Crim, Keith. (1982). *Religious Experience, Abingdon Dictionary of Living Religions*. Abingdon: U.S.A.
- Davis, C. F. (2012). *The evidential force of religious experience*. Translated by Ali Shirvani & Hosseinali Shidan shid. Qom: Research institute of Hoze and university publication.
- Eliade, M. (1993). *The encyclopedia of religion*. Translated by Bahauddin, Khorramshahi. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies publication.
- Fieh-e Mafieh. Rumi. (2019). *By Badi'ozaman ForuzanFar*. 3th ed. Tehran: Zavvar.
- Geisler, N. (2005). *Philosophy of religion*. Translated by Ayatollahi. Tehran: Hekmat.
- Greer, M. (2015). *Kant's critique of metaphysics*. Translated by Davood Mirzaie. Tehran: Qoqnoos.
- Hamilton, M. (2008). *The Sociology of religion*. Translated by Mohsen Salasi. Tehran: Tebyan.
- Hemmati, H. (2006). "cosmic consciousness: About the diversity of religious and mystical experience". *Kherad Name*. (10). pp 20 – 22.
- Hollingdale, R. J. (2008). *Western philosophy: an introduction*. Vol 4. Translated by Abdol-hosseine-e Azarang. Tehran: Qoqnoos.
- Hood, R. (1998). "Religious experience, psychology of religion and theology". Translated by Ahad gharamolki. *Qabasat Journal*. (8 – 9).
- Istilami, M. (2008). *The text and description of Masnavi Sharif*. 9th ed. Tehran: Sokhan publication.
- James, W. (2007). *Pragmatism and othe essays*. Translated by abdol Karim Rashidian. 3th ed Tehran: Scientific and cultural publications.
- _____ (1902). *The Varieties of Religious Experience* (in his collected writings 1902 -1910) slected by Bruce kuklick. New York: The library of America.
- _____ (2014) *The varieties of religious experience*. Translated by Hossein Kiyani. 2th ed. Tehran: Hekmat.
- Kant, I. (2009). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Translated by Manuchehr Sanei-e darre-bidi. 2th ed. Tehran: Naghsh-o Negar.

- Koliat Divan-e Shams-e Tabrizi*. (2007) Rumi. Edited by Abol-fath Hakimian. Based on corrected version of Badi'ozaman-e Foruzanfar. 3th ed. Tehran: Pajoohesh.
- Madani, S.M. (2019). "The nature and diversity of mystical experience from the perspective of Rumi and Davis". *Metafizika Journal*. pp 67 – 90.
- Malekiyan, M. (2002). *a way to escape*. Tehran: Negah-e Mo'aser.
- _____ (2001) "Suggestion of religious experience". *Reflection of thought Journal*. (13) . pp 20 – 24.
- Manafi Anari, S. (2005). "A research on the concept of religious and mystical experience in Persian literature". *Matn-pajoohi-ye adabi*. (23). pp 27 – 40.
- Masnavi Ma'navi*. Rumi. (2012). Description of Karim Zamani. 4th ed. Tehran: Ettela'at.
- Malony, H. Newtown. (1981). "religious experiencing, A phenomenological Analysis a Unique Behavioral Event". *journal of psychology and theology*. pp 326 – 334.
- Naraqi, A. (1999). *A treatise on the knowledge of religion*. Tehran: Tarh-e Now publication.
- Otto, R. (2001). *The Idea of the holy*. Translated by Homayun Hemmati. Tehran: Naghshe Jaham.
- Peterson, M. (2010). *Philosophy of religion*. (Collection of articles and lectures). Translated by Malek hosseini. Tehran: Hermes.
- Peterson, M. and others. (2008). *Reason and religious belief: an introduction to the philosophy of religion*. Translated by Ahmad Naraghi & Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-e Now.
- Poornamdarian, T. (2009). *Dar saye ye aftar. (In the shade of the Sun)*. Tehran: Sokhan.
- Qaimi Nia, A. (2002). *Religious experience and the gem of religion*. Qom: book garden.
- _____ (2005). "The ladder of mystical experiences: A look at William James' view of mystical experiences". *Ketab-e Naghd Journal*. (35).
- Rankin, M. (2008). *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*. Continuum International Publishing Group.
- Rohani R, M. (2020). "The relationship between faith and knowledge in Kants thought". *Metaphysics*. (30). pp 137 – 152.
- Segal, R. A. (2006). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing.
- Taheri, Gh. (2019). "Mystical Experience in "Boundary Situation and Its Reflection in Mathnawi". *Al-Zahra's mystical Literature*. (20). pp 51- 78.

- _____ (2019). "Mystical Experience in "Boundary Situation and Its Reflection in The story of the parrot and the merchant". *Jostar-Ha-Ye Novin-E Adabi*. (205). pp 29-55.
- _____ (2016). "The nature of language and its limitations in Rumi's theory". *Pajooresh-haye adabi Journal*. (51). pp 61-86.
- Vakili, H. (2010). "The nature and characteristics of mystical experience". *Hekmat-e Mo'aser* (2).
- Yandell, K. E. (2007). *Philosophy of religion: a contemporary introduction*. Translated by Rahmat-allah-e Karim-zade & others. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences publication:
- Yacoubi, R. (2017). *Religious experience from the perspective of Rumi*. *Ettela'at-e Hekmat-o Ma'refat Journal*. (36). pp 43 – 48.
- Yasrebi, Y. (2010). *Practical mysticism*. Qom: Boostan-e Ketab.
- Zarrabiha, M. E. (2005). *The language of mysticism*. Tehran: Bina-del.
- Zarrin Kub, A. h. (1983). *The value of Sofia's heritage*. 5th ed. Tehran: Amirkabir.
- Zeimaram, M. (2007). *Jacques Derrida and the metaphysics of presence*. 1th ed. Tehran: Hermes.



Rumi's Mysticism in the Field of Religious and Mystical Experiences¹

Marziye Rastegar²
Mohamad Ali Sajadi³
Ghodratollah Taheri⁴

Received: 2022/11/16

Accepted: 2023/1/25

Abstract

Religion, as one of the most important fields of knowledge, has different aspects, including the esoteric and inner fields. In modern mystical studies, esoteric or personal experiences about God are interpreted as “religious and mystical experience”. In this research, we will examine Molavi's perspective based on new theories that are in the field of mystical studies, and the main issue will be the search and analysis of Molavi's mystical experiences and their literary reflection in his expression. It seems that since Rumi possesses his own style and ideas in monastic mysticism, avocation mysticism, and theoretical mysticism, he has undoubtedly gone through vast mystical experiences and has artistically recreated these pure, complex, and astonishing experiences in the form of language and literary writing. Mowlavi's mystical and intuitive experiences have been revealed in his sonnets in a more unmediated and direct form, and with mediation in the layers of Masnavi's mystical allegories and in the situations that the powerful attractions of the discourse have brought the scope of his words to the unconscious realms. Some of Rumi's mystical experiences can be analyzed in terms of their form and structure of representation adopting the framework of *William James'* analyses of mystical experiences. In this research, we have examined the principle of experientiality in Rumi's works, particularly in the story of King and the Maid, based on James' theoretical framework, and we have shown its structural similarity with the experiences presented by James.

Keywords: Religious experience, Mystical experience, James, Rumi.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.42491.2422

2. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding author). rastgar.marziye@gmail.com

3. Retired Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. a_sajadi@sbu.ac.ir

4. Associate Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. gh_taheri@sbu.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۵۷-۱۸۸

انواع اضطراب در اندیشه و آثار عطار^۱

حامد رحمانی کرویق^۲

محمد پاشایی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

عطار شاعری است پر از اضطراب و درد که حقیقت حیات و هستی انسان را در سلوک و عروج معنوی برای پیوند با مبدأ آفرینش می‌داند. اضطراب عطار از لحظه هبوط انسان آغاز می‌شود و تا لحظه بازگشت و عروج روح ادامه دارد. این اضطراب و دلهره شاعر، فلسفی و خودیافته نیست بلکه مبتنی بر آموزه‌های دینی، سنت عرفانی و الگوها و قهرمانان مسیر سلوک است که خود عطار نیز به روایت زندگی و اندیشه آنان پرداخته است. این مقاله به بررسی و تحلیل انواع اضطراب در اندیشه و آثار عطار با تکیه بر نظریه اضطراب وجودی پل تیلیش با روش توصیفی - تحلیلی می‌پردازد. حرکت عطار در مسیر سلوک بیشتر مبتنی بر اضطراب وجودی است تا جذب و شوق که نتیجه هبوط از بهشت و گناه آغازین است. اضطراب وجودی عطار به حوزه سلوک محدود نمی‌شود و به ساحت زندگی فردی و اجتماعی و داستان های او نیز گسترش پیدا می‌کند. چگونگی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41228.2382

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.6.7

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسنده

مسئول): hamedrahkar@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

m.pashaie@azaruniv.edu

بروز و ظهور اضطراب در این داستان‌ها مبتنی بر تحول درونی شدید در یک لحظه و سپس توبه و جبران است. این تحول و انقلاب درونی بر اثر عوامل مختلف انسانی، قدسی یا طبیعی بروز پیدا می‌کند. نحوه واکنش شخصیت‌های داستان به اضطراب، گستره‌ای از پذیرش حداکثری تا انکار کامل آن را شامل می‌شود. اضطراب در آثار عطار به دلیل حضور مستمر در ذهن شخصیت و بازگشت و تکرار مداوم آن، به موقعیت زمانی خاصی منحصر نمی‌شود. تلاش برای غلبه بر اضطراب با تعیین استانداردهای مطلق اندیشانه به کمال‌گرایی یا پرفکشنیسم عرفانی و دینی منجر می‌شود که ساختار نهایی اندیشه شاعر را شکل می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: عطار نیشابوری، اضطراب، داستان‌های عرفانی، پل تیلیش، زمینه دینی.

۱- مقدمه

اضطراب^۱ احساس به هم‌ریختگی و آشفتگی در وضعیت موجود است. هرگونه فشار روانی، تنش، دلهره، بی‌قراری و دلشوره که بر اثر عوامل مختلف بیرونی و درونی به انسان تحمیل می‌شود، جزء اضطراب محسوب می‌شود. جهت اضطراب اغلب به سمت آینده است و تفاوت آن با ترس در همین زمانمند بودن آن است. انسان به این دلیل مضطرب می‌شود که وضعیت موجود را رها می‌کند و درباره آینده و نقش‌های احتمالی که ایفا خواهد کرد، به تفکر می‌پردازد. اضطراب از توقع و انتظار فرد در رفتار و نقش‌های او به وجود می‌آید (شفیع‌آبادی، ۱۳۸۷: ۸۱). اضطراب حالت هیجانی ناخوشایندی است که با برانگیختگی فیزیولوژیکی و مؤلفه‌های شناختی، تشویش و نگرانی، احساس گناه، و انتظار کشیدن فاجعه‌ای قریب‌الوقوع همراه است (ساراسون، ۱۳۹۰: ۷۹).

تجربه اضطراب می‌تواند به سه قسمت تقسیم شود: عامل اضطراب، دریافت فردی اضطراب و واکنش فرد به عامل اضطراب (Kozusznik, 2015: 22). این سه بخش فرآیندی را تشکیل می‌دهد که می‌تواند با ایجاد یک خواست و دلهره جسمی و روانی در افراد آغاز شود و واکنشی احتمالی به این دلهره درونی شکل بگیرد. این واکنش به درک فرد از عامل اضطراب‌آور بستگی دارد (Sherman and Kilby, 2019: 63). اضطراب

بالینی واکنش‌های فیزیکی و ذهنی مشخصی دارد. این واکنش‌ها به اضطراب به صورت علائم جسمانی رفتاری و هیجانی از قبیل لرزش، تپش قلب، سرخ شدن چهره، تعریق، از خود بی خود شدن، لکنت زبان، پایین انداختن سر، گریستن، ناله کردن و سکوت نمود پیدا می‌کنند (شولتز، ۱۳۹۱: ۶۴).

اضطراب، شناخت‌های کلی و تکیه‌گاه ذهنی شخصیت را دچار فروپاشی می‌کند و زمینه‌ساز تعالی و فرارفتن او از موقعیت وجودی کاذب به موقعیت وجودی حقیقی می‌شود. مرگ، گناه، رنج کشیدن، ترس آگاهی، کشمکش، شکست، یأس، تردید و... حالاتی وجودی هستند که موجب درهم ریختن زندگی روزمره، یکنواخت و عادت‌وار می‌شوند و شناخت فرد را شکل می‌دهند (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۸۰). در ساحت اندیشه عطار نیز اضطراب کلید اصلی برای سلوک و ارتقای وجودی است. گناه آغاز رشد و کمال انسان است که با تقرب به شجره ممنوعه آغاز می‌شود و معجزات گناه که فراق از محضر حقیقت مطلق است، تا انتهای مسیر سلوک ادامه پیدا می‌کند. طبق نظریه کارل یاسپرس، فیلسوف اگزیستانسیالیست، گناه از جمله موقعیت‌های مرزی^۱ است که موجب کنده شدن انسان از موقعیت منحنی و فرسوده قلبی می‌شود و انسان را وارد یک موقعیت جدید و بهتر می‌کند. قرارگیری شخصیت در وضعیت اضطراب و بحران، بدیهیات و قرارداد های ذهنی را به هم می‌ریزد و او را به محدودیت‌های خویش آشنا می‌کند (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۲۳۸).

اضطراب می‌تواند واقعی و طبیعی^۲ باشد و سوژه را از یک خطر واقعی و قریب‌الوقوع که هنوز رخ نداده است، آگاه کند. اما ممکن است در برخی از مواقع اضطراب واقعی نباشد. ممکن است شرایطی ایجاد شود که فرد بر اثر اغراق، تعمیم بیش از حد، اطلاعات نادرست، نگاه یک‌سویه و مطلق‌نگری، دچار اضطراب‌های خیالی، مزاحم و به اصطلاح انگلی^۳ شود (Knaus, 2008: 14). در این حالت فرد به دلیل تعمیم بیش از حد موضوع، با یک استدلال نادرست و استفاده از کلماتی مثل هرگز و همیشه به شکل اغراق آمیزی وضعیت فاجعه‌بار ذهنی می‌آفریند و نتیجه‌گیری نادرستی می‌کند. (همان، ۳۶). اضطراب می‌تواند ناگهانی یا زمانمند باشد. اضطراب ناگهانی به زمان حال مربوط می‌شود، اما

1. Boundary situations
2. natural anxiety
3. Parasitic anxiety

اضطراب زمانمند یا مزمن به سمت آینده گرایش دارد و خطر و تهدیدی پیش رو را در نظر می‌گیرد. با این حال نوعی از اضطراب هم به گذشته مربوط است؛ فرد با یادآوری رویدادهای ناخوشایند، خطاها، جرم و گناه، و مسائل حل‌نشده مضطرب می‌شود و برای رفع افسردگی در حالت اندیشناکی^۱ فرو می‌رود (Butler and Nolen-Hoeksema, 1994: 334). هر سه اضطراب گذشته‌نگر، حال و آینده‌نگر در شعر عطار نمود می‌یابد که در ادامه مقاله به آن اشاره خواهد شد.

اضطراب در مرکز عملکرد روانی قرار دارد و سنگین‌ترین باری است که انسان در مقام یک گونه با آن روبروست. به دلیل تضاد بین غرایز زندگی و مرگ، احساس اضطراب اجتناب‌ناپذیر است و رشد تنها با درجه‌ای از درد و اضطراب روانی رخ می‌دهد (Freud, 1911: 56). عطار راز رشد انسان را در خراب شدن یا خرابی می‌داند و ارتقای وجودی بعد از آن را طبق سنت عرفانی پیش از خود، با لفظ آبادی و آبادشدن تعریف می‌کند. در این مقاله، غیر از غزلیات، همه آثار عطار که انتساب آنها به شاعر قطعی است (اسرارنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه، منطق‌الطیر، تذکرةالاولیا و مختارنامه)، بررسی می‌شود. همین‌طور ریشه اضطراب وجودی عطار، عوامل اضطراب و واکنش‌های مختلف شخصیت‌ها به این اضطراب تحلیل خواهد شد.

۲- پیشینه پژوهش

درباره ارتباط اضطراب و ادبیات پژوهش خاصی صورت نگرفته است. تنها می‌توان به مقاله «جلوه‌های ترس و اضطراب در رمان زمین سوخته» نوشته آقاخان بیژنی (۱۳۹۶) اشاره کرد که براساس نظریات شولتز طرح شده است. در این مقاله برخی از شاهد مثال‌ها با تعاریف مطرح شده همخوانی و مطابقت ندارد. در بخش مقابله با اضطراب، نویسنده پذیرش اضطراب را ذیل عنوان واپس‌زنی و سرکوب اضطراب مطرح کرده است که نادرست است. همچنین تعاریف شولتز درباره اضطراب با مفهوم ترس متفاوت است و نویسنده به تفاوت این دو اشاره‌ای نکرده است. در بخش معادل‌های انگلیسی نیز کم‌دقتی‌هایی مشاهده می‌شود. برای نمونه در معادل‌یابی برای مفاهیم «دلیل تراشی و فرافکنی»، معادل‌های

انگلیسی در پیوست مقاله جابه‌جا ذکر شده است. همچنین برای همانندسازی از معادل cloning استفاده شده است که کاملاً نادرست است. این لغت برای همانندسازی انسان و خدا در فلسفه و حکمت مسیحی به کار می‌رود و به هیچ وجه کاربرد روان‌شناختی ندارد؛ نویسنده می‌بایست از معادل identification استفاده می‌کرد. در ذیل عنوان «واکنش وارونه» نیز معادل‌های ناهمخوان با تعریف آورده شده است. مقاله «بررسی جلوه‌های ترس و اضطراب در آثار ادبی ضد جنگ» (۱۳۹۴) در حوزه ادبیات دفاع مقدس و اضطراب از همین نویسنده منتشر شده است که همان ساختار مقاله قبلی را دارد. مقاله «انواع ادبی و اضطراب‌های بشری با توجه به آراء پل تیلیش» نوشته گرجی (۱۳۸۸) به روابط بین اضطراب وجود و انواع ادبی در دوران تکامل تاریخ انسان می‌پردازد و با بررسی اضطراب‌های روحی انسان در سه ساحت اضطراب وجودی «مرگ»، اخلاقی «گناه» و معنوی «پوچی و بی‌معنایی» نظریه‌طور ادبی را تبیین و تفسیر می‌کند. به نظر نویسنده، قانون‌طور انواع ادبی و ملاک‌های طبقه‌بندی آن به دلیل ارتباط نزدیک انواع ادبی (حماسی، غنایی، تعلیمی، داستانی و...) با ملاحظات اجتماعی و روان‌شناختی حاکم، سنخ و تیپولوژی روانی انسان‌ها در دوره خاص و گفتمان‌های فرهنگی و اجتماعی غالب بر آن عصر از یک سو و محتوای حاکم بر متن از سویی دیگر قابل بررسی است. دلایل ظهور و بروز یک نوع ادبی در یک سده و امکان بقای آن در سده‌های بعد و یا مرگ تدریجی آن و تولد نوع ادبی دیگر را باید در تحلیل روان‌شناختی و کشف گفتمان غالب بر روحیه و روان انسان‌های همان دوره جست‌وجو کرد. تاکنون پژوهشی در حوزه ارتباط اضطراب و داستان‌های عرفانی انجام نشده است.

۳- مبانی نظری

بر خلاف اضطراب بالینی که به زندگی این جهانی و امور روزمره مربوط است، اضطراب وجودی، خود زندگی و معنای آن را دربرمی‌گیرد. مواجه شدن با اسرار هستی و ناتوانی انسان در یافتن پاسخ به سؤالات هستی‌شناسانه خود از طریق عقل، چرایی آفرینش، چیستی وجود، ناتوانی در ادراک ماوراءالطبیعه، کارکردی نبودن علم در فهم متافیزیکی، انتظار مرگ و پایان جهان و... عامل ایجاد مهم‌ترین اضطراب‌های وجودی انسانی است.

پل تیلیش، فیلسوف متأله اگزیستانسیالیست، ریشه اضطراب وجودی انسان را مواجهه با

مرگ خویشتن می‌داند. او اضطراب را به مثابه حالتی می‌داند که در آن موجودی از نیستی احتمالی خود آگاه می‌شود و تأثیر این رویدادها بر آگاهی دائم و پنهان او از مرگ خودش باعث ایجاد اضطراب می‌شود. تیلیش لازمه خود بودن و شجاعت را متکی کردن آن به خداوند می‌داند^۱ و این اعتماد و ایمان، در یک شهود منحصر به فرد و شخصی تجربه می‌شود. (Tillich, 1952: 163).

نقطه اشتراک اندیشه عطار با تیلیش، در اتکای وجود به خداوند است. عطار به «وجود بودن یا من» در مخلوقات اعتقادی ندارد، بلکه هستی حقیقی را تنها از آن خداوند می‌داند و وجود انسانی زمانی حقیقت پیدا می‌کند که در وجود حقیقی خداوند فنا شود. اجزای نظریه تیلیش با اندیشه عطار شباهت‌هایی دارد. اضطراب گناه در دیدگاه عطار معادل اضطراب هبوط است. اضطراب مرگ، هم به صورت نگرش خیامی و هم از دیدگاه دینی در شعر عطار منعکس می‌شود و اضطراب بی‌معنایی، با دور افتادن از حقیقت مطلق و ذات خداوند بازتاب پیدا می‌کند. شجاعت برای عطار در پافشاری برای حرکت به کمال و نادیده گرفتن وسوسه‌های نفس مطرح می‌شود.

کیر کگور، دیگر فیلسوف اگزیستانسیالیست، آزادی، امکان و اختیار انتخاب را منشأ اضطراب وجودی و هستی‌شناختی انسان می‌داند و آغاز اضطراب را به باورهای مسیحیت پیوند می‌دهد. دستور خداوند به آدم برای نخوردن از میوه ممنوعه و آزادی آدم برای عمل به این دستور یا نقض آن، موجب شکل‌گیری مفهوم گناه شد و همین گناه اختیار و انتخاب هست که سرچشمه اضطراب وجودی انسان است و او این حالت را سرگیجه آزادی^۲ می‌نامد (Kierkegaard, 1981: 61). از نظر او اضطراب نه یک اختلال، بلکه به مثابه فرصتی است که امکان رشد فردی و خودآگاهی انسان را فراهم می‌کند. طبق دیدگاه کیر کگور، شجاعت بودن و اضطراب وجودی باید به عنوان نیروهایی مرتبط و وابسته به هم دیده شوند که می‌توانند ما را به سوی خودکاو عمیق‌تری هدایت کنند (May, 1950: 39). نوع دیگر اضطرابی که کیر کگور در کتاب *ترس و لرز*^۳ خود به آن اشاره می‌کند، اضطرابی است محصول معرفت و ایمان و ابراهیم‌نماد آن است. کیر کگور

۱. مقایسه شود با مفهوم توکل در عرفان اسلامی.

2. dizziness of freedom

3. Fear and Trembling

ابراهیم را شهسوار ایمان^۱ می‌داند. ایمانی همراه با اضطراب و توکلی شورانگیز (Kierkegaard, 1983: 35). اضطراب بخشی از رابطه او با خداوند و بخشی از ایمان است... منشأ ثابت اضطراب برای شهسواران ایمان، سکوت اجتناب‌ناپذیر و ناتوانی ایشان در تفهیم خویشتن به دیگران است (کلنبرگر، ۱۳۸۴: ۴۵).

در اندیشه عطار، همانند کیرکگور، ایمان تنها راه تسکین اضطراب است. ایمان حالتی درونی و قلبی است که درجه‌ای بالاتر از باور دارد و این ایمان اغلب با خرد و عقل انسانی سازگار نیست. عطار همچون عارفان پیش از خود، ایمان را نه محصول تلاش انسان، بلکه توفیق الهی می‌داند. روایت ایمان افراد به ایمان درونی منجر نمی‌شود، اما عطار روایت‌های ایمان را پی‌درپی به صورت‌های مختلف تکرار می‌کند تا قوت قلب و حالت مشوق موقتی آن را پایدار کند.

ژان پل سارتر با کنار گذاشتن مفهوم واجب‌الوجود^۲، وجود انسان را مقدم بر ماهیت او می‌داند و نه تنها بشر را مسئول وجود خویش می‌داند، بلکه هر فردی را جداگانه مسئول تمام افراد بشر معرفی می‌کند. به دلیل اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت، انتخاب و آزادی را از صفات ذاتی انسان می‌داند و اضطراب را محصول همین آزادی عنوان می‌کند. سارتر معتقد است اضطراب و دلهره انسان پنهان‌کردنی نیست و از بین حجاب‌ها هم تجلی خواهد کرد (سارتر، ۱۳۸۶: ۳۶). از دیدگاه وی هیچ راهی برای فرار از مسئولیت نیست، زیرا مسئولیت از اجزای ذاتی امور عالم و نتیجه ضروری حریت انسان است (کرنستن، ۱۳۵۰: ۳۶).

بین سارتر و عطار وجه تشابهی وجود ندارد. جهان برای عطار با واجب‌الوجود معنا پیدا می‌کند و خارج از این تعریف گمراهی محض است. عطار صرفاً در یک نقطه و آن هم در پرسشگری و نه جواب به سارتر نزدیک می‌شود و آن هم در لحظاتی است که نه به عنوان یک عارف بلکه در مقام شخصی عادی از چرایی خلقت و مرگ سؤال می‌کند. پاسخ عطار دو گونه است: ایمان براساس آموزه‌های دینی و سکوت در جایی که نمی‌خواهد پاسخ ایمانی و دینی بدهد.

1. Knight of faith
2. Necessary being

۴- بحث و بررسی

۴-۱ اضطراب در اندیشه عطار

اضطراب در ساحت اندیشه عطار پنج سرچشمه اصلی دارد و براساس پیش فرض های دینی و سنت عرفانی قبل از خود اوست. این سرچشمه های اضطراب در نهایت «درد» شاعر را رقم می زنند. اضطراب وجودی و هستی شناختی در شعر عطار «درد» نامیده می شود. این اضطراب به صورت مزمن و طولانی در همه ساحت های زندگی شاعر و شخصیت های داستان های او نمود پیدا می کند. شفیع کدکنی در تعلیقات *منطق الطیر* می نویسد: «درد آمادگی روحی انسان است برای پذیرفتن امور ذوقی و حقایق روحانی و چیزهایی که می تواند انگیزه کارهای اساسی شود و نیروی حرکت سالک به سوی مقصود گردد» (شفیع کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۸). در مقابل اضطراب وجودی، اضطراب بالینی قرار دارد که به صورت ناگهانی و شوک آور انفجار هیجانات بروز پیدا می کند که به طور اختصاصی «تشویر» خوانده می شود. برای نمونه در حکایت مرد نانوا که شبلی را شناخت و به تقاضای او پاسخ نداد، مرد نانوا بلافاصله پس از شناختن شبلی، مضطرب می شود:

دوید آن نانواره تا بیابان از آن تشویر پشت دست خایان
به صد زاری به پای او در افتاد به هر ساعت به دستی دیگر افتاد
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۷۱)

علاوه بر کلمه تشویر، عطار از اصطلاحات عرفانی دیگری از قبیل خوف، اضطراب، خشوع، ترس، حیرت، هیبت و... نیز به صورت شبکه ای و درهم تنیده و با اندک اختلاف معنایی و کاربردی، برای توصیف اضطراب استفاده می کند.

۴-۱-۱ اضطراب هبوط

خاطره ازلی حضور در بهشت اولیه و یگانگی با مبدأ آفرینش و سپس هبوط و جدایی از آن از مهم ترین درون مایه های عرفانی است. این تفکر در میان عرفای جوامع مختلف وجود دارد و در ایران قبل از اسلام نیز مانویان معتقد بودند که روح ما ذره ای از روشنایی است که در کالبد تیره تن اسیر شده، نی دورافتاده از اصل خویش است و باید به جایگاه اصلی خود باز گردد (دستغیب، ۱۳۷۳: ۲۲۱). هبوط در دیدگاه عطار از دو زاویه نگریسته می شود؛ هبوط هم ارتکاب گناهی بزرگ است که موجب فراق انسان از خداوند می شود، و هم

لازمه کمال و تعالی انسان است. عطار معتقد است دستور الهی مبنی بر نزدیک نشدن به شجره ممنوعه اراده الهی برای ارتکاب گناه توسط آدم بود تا انسان با این گناه مضطرب و بی قرار شود و این درد اضطراب مایه رشد و حرکت او به سمت کمال گردد.

ما ز آدم درد دین می‌خواستیم تا جهانی را بدو آراستیم
او چو مرد درد آمد در سرشت پاک شد از رنگ و از بوی بهشت
لاجرم چون اهبطوش آمد خطاب پای تا سر درد آمد و اضطراب
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۳۸۵)

تصور هبوط و مفارقت از بهشت ازلی و یگانگی آغازین، در مقابل احساس بودن در قفس دنیا، از فراگیرترین درون‌مایه‌های آثار عرفانی است. این تصور سالک را در اضطراب جدایی^۱ فرو می‌برد. در این نوع اضطراب، انسان بر اثر رویداد و حادثه‌ای از افرادی که به آنها دلبستگی داشته یا از اماکنی که نسبت به آنها تعلق خاطر می‌کند، جدا می‌شود. اضطراب جدایی درباره تنها شدن و ترک‌شدگی است (Redlich, 2015). در ساحت اندیشه عطار، هویت و ماهیت انسان براساس حرکت و بازگشت به وحدت و یگانگی است. خطر فراموشی این هویت و دلبسته‌شدن به دنیا شاعر را مضطرب می‌کند. نخستین نتیجه این اضطراب بحران هویت است. بحران یا جستجوی هویت، دورانی است که فرد در زمینه انتظارات، نقش‌ها، آرمان‌ها، علایق و جهتگیری‌های خود تأمل می‌کند و صورت‌های مختلف هویت را می‌آزماید (Bishop, 1997: 6). عطار هویت و ماهیت انسان را در تلاش برای بازگشت، جبران و یادآوری پیمان ازلی انسان با خداوند می‌داند. اغلب شخصیت‌های تحول‌یافته در داستان‌های عطار با تکیه بر همین یادآوری متحول می‌شوند.

۴-۱-۲ اضطراب وابستگی

تلقی عطار از هبوط به مثابه یک مأموریت و وظیفه ذاتی موجب ایجاد اضطراب دیگری می‌شود و آن فراموشی این وظیفه و دلبستگی به زندگی این جهان است که به‌طور موقت در آن ساکن است. عطار از تصور وابستگی به دنیایی که آن را هم‌شان روح انسانی نمی‌بیند، مضطرب می‌شود. آگاهی از ضعف‌های انسانی در وابستگی که به‌صورت کلی «نفس» نامیده می‌شود، اضطراب شاعر را تشدید می‌کند. مهم‌ترین نتیجه این اضطراب

1. separation anxiety

احساس گناه دائمی است که شاعر کوچک‌ترین تعلق خاطر دنیوی را با فراموشی مأموریت ازلی خود مرتبط می‌داند. در کنار این عوامل، آموزه‌های دینی و قرآنی نیز در تشدید این اضطراب تأثیرگذار هستند. احساس نظارت دائمی از طرف خداوند و وعده عذاب در قیامت ذهن او را مشغول می‌دارد. تفکری که دائماً متوجه یک سو است؛ احساس نظر الهی که مراقب کردار بنده خویش است و آمادگی صادقانه برای قربانی شدن و شوق (برتلس، ۱۳۸۸: ۹). واکنش عطار به این اضطراب، انکسار و عجز در مقابل خداوند است که به صورت اعتراف به گناه، طلب عفو، دعا و اضطراب نمود پیدا می‌کند:

یا اله العالمین درمانده‌ام	غرق خون بر خشک کشتی رانده‌ام
دست من گیر و مرا فریاد رس	دست بر سر چند دارم چون مگس
خونم از تشویر تو آمد به جوش	ناجوانمردی بسی کردم پیش...
عفو کن دون همتی‌های مرا	محو کن بی‌حرمتی‌های مرا
یک نظر سوی دل پر خونم آر	وز میان این همه بیرونم آر

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۳۰)

اما یکی دیگر از دلایل اضطراب وابستگی، انزجار درونی از جامعه خود است. زمانه‌ای که عطار در آن می‌زیست، روزگاری بس آشفته و بی‌سامان گزارش شده است. جامعه ایران و به‌ویژه خراسان بزرگ از اواسط قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم با نابسامانی‌های فراوانی دست و پنجه نرم می‌کرد؛ از جمله فتنه و کشتار غزان که از جهاتی بسیار سخت‌تر و تلخ‌تر از جمله مغول‌ارزیابی شده است، تاخت و تاز خوارزمشاهیان، جنگ‌های سلاطین غور، زلزله نیشابور، آتش‌سوزی بازار عطاران به وسیله نقیب علویان، قحطی‌های مکرر و بیماری‌های ناشی از آن. در عصر عطار، قتل و خیانت و انواع فساد در دستگاه خوارزمشاهیان به اوج خود رسیده بود (صفا، ۱۴۰۰: ۱۰۷).

۴-۱-۳ اضطراب سلوک

طبق دیدگاه عطار، مسیر سلوک دارای هفت مرحله اصلی است که تمامی این مراحل پر از سختی و دشواری است. در داستان *منطق‌الطیر* اضطراب مرغان برای حرکت در این مسیر پرخطر به تصویر کشیده شده است. هدهد در این داستان به تردیدها و اضطراب‌های مرغان پاسخ می‌دهد و در عین حال به این هفت مرحله و دشواری‌های آن اشاره می‌کند. اضطراب

مرغان دربارهٔ مرگ، گناه، نفس و دلبستگی‌های زمینی از روی ناآگاهی و جهل است، درحالی که اضطراب هدهد از روی معرفت و حیرت در عظمت سیمرخ است.

گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی در گه است
باز ناید در جهان زین راه کس نیست از فرسنگ آن آگاه کس
چون نیامد باز کس زین راه دور چون دهندت آگهی ای ناصبور
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۱۶۶)

تمامی این هفت مرحله از دیدگاه عطار پر از اضطراب و نگرانی است و هیچ تضمینی برای موفقیت در طی آنها وجود ندارد:

صد هزاران راه گوناگون بدید صد هزاران قلزم پر خون بدید...
می‌طپید و می‌چخید و می‌دوید می‌کشید و می‌بیرد و می‌پرید...
گر به پایان رفت شد پیشان ز دست ور به پیشان رفت شد پایان ز دست
ره به پیشان بردنش امکان نداشت زانکه هیچ این ره سر و پایان نداشت
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۶۷)

علاوه بر دشواری‌های مسیر سلوک، دو عامل دیگر نیز اضطراب شاعر را تشدید می‌کنند: قضا و گناه. عطار شاعری است جبرگرا که فاعلیت را منحصر به ارادهٔ الهی می‌داند. در اعتقاد عطار همهٔ امور و حوادث جهان براساس نقشهٔ قبلی طراحی شده است و فعل بنده موضوعیتی در جریان امور جهان ندارد، بلکه کل عملکرد انسان براساس جبر و ارادهٔ الهی است و اختیار او جنبه ظاهری دارد:

هر آن چیزی که دی اندر ازل رفت فلک امروز آن را در عمل رفت
(عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: ۱۴۴)

به دلیل همین جبرباوری، شاعر در مسیر حرکت و سلوک خود مضطرب است. امکان وقوع هر حادثه، آزمون، بلا و مانعی را در مسیر حرکت محتمل می‌داند. عطار طبق سنت عرفانی بلا و آزمون را لازمهٔ سلوک و پیوستن به حق می‌داند و معتقد است که جان‌های آدمیان قبل از آفرینش این بلا را به بهشت و دوزخ ترجیح داده‌اند:

خطاب آمد که گر خواهان مایید
همی چندان که موی جانور هست
دگر چندان که دارد قطره باران
فزون و بیش از آن رنج و بلا من
خسک سازم هزاران آتشین بیش
چو آن جانها خطاب حق شنیدند
که جان ما فدای آن بلا باد
همه خواهان انواع بلایید
دگر ریگک یابان را شمر هست
دگر چندان که برگک شاخساران
فروزم نثاری بر شما من
نهم تان هر زمان در هر زمین پیش
ازان شادی خروشی برکشیدند
به ما تو هرچ آن تو می خواهی بما باد
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۲۳۵)

۴-۱-۴ اضطراب وصال

آخرین مرحله اضطراب شاعر لحظه وصال است. از نگاه عطار، بارگاه الهی مستغنی از عبودیت بنده است و عبادت و ریاضت و مجاهده دلیل بر رستگاری بعد از مرگ نیست. به همین دلیل ممکن است شرایطی که سالک آن را پیش‌بینی می‌کند، هرگز محقق نشود و این اضطراب آور است. با توجه به اشعار عطار، دو علت اصلی برای این اضطراب می‌توان نام برد: اول پرسش‌های درونی شاعر از کیفیت عمل و کردار خود در زندگی دنیا و چگونگی حرکت او در مسیر کمال، و دوم استغناء معشوق ازلی از عاشقان خود. ابهام در رضایت یا نارضایتی خداوند، ارتکاب خواسته یا ناخواسته گناهان و همین‌طور نبود امکان بازگشت برای جبران شاعر را مضطرب می‌کند:

عزیزا کار مشکل می‌نماید ولیکن خلق غافل می‌نماید
ز خوف عاقبت هر که خبر یافت بنو هر لحظه اندوهی دگر یافت
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۳۳۱)

در صورت رضایت خداوند از عملکرد سالک، او به نفس مطمئنه می‌رسد که نقطه مقابل اضطراب است. اضطراب وصال و ابهام و نبود اطمینان در سرنوشت نهایی منجر به وسواس کمال‌گرایی و تعریف استانداردهای بسیار بالا و دشوار برای سالک می‌شود. کمال‌گرایی^۱ به معنای تمایل به نارضایتی از هر چیز ناقصی است که با معیارها و استانداردهای از پیش تعیین شده مطابقت نداشته باشد. کمال‌گرایی شامل تعیین اهداف

1. perfectionism

عالی و استانداردهای بالایی است که به‌سختی می‌توان به آنها دست پیدا کرد (Knaus, 2008: 166). عطار در مسیر سلوک به شدت وسواس کمال‌گرایانه دارد. زهدی که عطار به تصویر می‌کشد، زهد حداکثری است که در نهایت حد ممکن به‌صورت زندگی در غار و خاکسترنشینی، خوردن برگ درختان و بستن سنگ به شکم نمود پیدا می‌کند. عشق نیز برای عطار جز با رسیدن به حد اعلای خود که جان سپردن در راه معشوق است، معنا پیدا نمی‌کند. حتی طلب عفو و بخشش هم با تر شدن زمین از شدت گریستن و ناپینایی بر اثر شدت گریه و ریختن مژه‌ها میسر است. این نوع کمال‌گرایی و اعمال استانداردهای بالا منجر به اضطراب می‌شود، طوری که کوچک‌ترین انحراف از هنجار تعیین شده گناهی بزرگ و فاجعه قلمداد می‌شود. کمال‌گرایی اشکال مختلفی از اضطراب و بسیاری از حالات مشابه را در برمی‌گیرد. هنگامی که بین آنچه انتظارش را داریم و آنچه در توان ماست فاصله وجود داشته باشد، اضطراب ایجاد می‌شود (Fleet, 1998: 249).

در انتهای داستان *منطق‌الطیر* اضطراب وصال به‌صورت دقیق با بی‌اعتنایی از طرف بارگاه سیمرخ نسبت به مجاهدت‌های مرغان منعکس می‌شود. مرغان پس از طی مسیر پرمشقت و دشوار سلوک به بارگاه سیمرخ می‌رسند، اما با بی‌اعتنایی مطلق و اظهار استغنا از طرف درگاه مواجه می‌شوند.

گفت آن چاووش کای سرگشتگان	همچو گل در خون دل آغشتگان
گر شما باشید ورنه در جهان	اوست مطلق پادشاه این جهان
از شما آخر چه خیزد جز زحیر	باز پس گردید ای مشتی حقیر
زان سخن هر یک چنان نومید شد	کان زمان یک مرده جاوید شد

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۲۰۹)

۴-۱-۵ اضطراب مرگ

اضطراب مرگ به‌طور کلی یک پدیده جهانی و عادی است که تقریباً همه افراد در زندگی آن را درک و تجربه می‌کنند (Lehto and Stein, 2009: 24). تنها اضطراب خودیافته و شخصی عطار اضطراب مرگ است. عطار دو رویکرد متفاوت نسبت به مرگ دارد و هر دور رویکرد با اضطراب و بی‌قراری شاعر همراه است. رویکرد نخست، نگاه به مقوله مرگ براساس آموزه‌های دینی و اعتقادی است. در این حالت، اضطراب شاعر بیشتر درباره

حوادث بعد از مرگ است. لحظه قیامت و حشر، نامه اعمال، ملاقات با خداوند، تعیین سرنوشت و بهشت و جهنم، و مهم تر از همه اضطراب لحظه وصال که دلهره‌ای فراتر از بهشتی و جهنمی شدن است. عطار رضایت خداوند را بر بهشت و جهنم ترجیح می‌دهد و مهم ترین اضطراب او مردود شدن نزد خداوند است. در داستان سفیان نوری، شخصیت پس از آگاهی یافتن از مردود شدن در بارگاه الهی مضطرب می‌شود:

چو وقت مرگ او آمد پدیدار	به بالینش شدم می‌دیدمش زار
به غایت اضطرابی در درونش	همی جوشید همچون بحر خونش
همه جان و دلش بر آتش رشک	به یک یک مژه صد صد دانه اشک
طپان جان در بدن لرزنده چون برگ	دلش را ناامیدی بر در مرگ
بدو گفتم که شیخا این چه حال است	زبان بگشاد کایمان در زوال است
به پنجه سال در خون گشته‌ام من	کنون از تیغ مرگ آغشته‌ام من
خطاب آمد که تو مردود مایی	برو یارا که تو ما را نشایی

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۳۳۳)

اما رویکرد دوم عطار به مقوله مرگ، فرامذهبی است و در حوزه فلسفه وجودی و نگاه خیامی به جهان تعریف می‌شود. چیستی و ماهیت مرگ دلیل تولد و مرگ و اینکه بعد از آن چه خواهد شد، بعد دیگری از اضطراب مرگ را نمایش می‌دهد. اضطراب مرگ^۱ ترس غیرعادی و عظیمی است درباره مرگ که با احساس وحشت و اضطراب درباره لحظه مرگ یا هر چیزی که بعد از آن اتفاق خواهد افتاد، همراه است (Rice, 2009). عطار در داستان پسر هارون و زبیده این اضطراب و وحشت از مرگ را از زبان خادم درگاه و در وجود شخصیت داستان به تصویر می‌کشد:

پسر پرسید آن ساعت ز خادم	که مردن بر همه خلقست لازم؟
جوابش داد کان جسمی که جان یافت	ز دست مرگ نتواند امان یافت
نباشد مرگ را عامی و خاصی	کز و ممکن نشد کس را خلاصی

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۳۱۶)

شخصیت داستان بعد از شنیدن این سخنان، از شدت اضطراب فرار می‌کند و از شهر خارج می‌شود:

همه شب می نخفت از هیبت مرگ شکسته شاخ می لرزید چون برگ
به وقت صبحدم بگریخت از شهر به ترک لطف گفت از هیبت قهر
(همان: ۳۱۶)

بررسی دقیق آثار عطار نشان می دهد، اضطراب رویکرد اول نسبت به مرگ با تسلیم شدن به رضای الهی، تهذیب صفات انسانی و محور ذایل اخلاقی تسکین می یابد اما اضطراب رویکرد دوم به مرگ بدون پاسخ می ماند. عطار در ابیاتی از *الهی نامه*، به سه مرحله از اضطراب های خود اشاره می کند:

نمی دانم که در مانم چه چیز است دل من چیست یا جانم چه چیز است
ندارد چاره این بیچاره خویش ز ناهمواری همواره خویش
از آن سرگشته و گم کرده راهم که هر ساعت کنار دایه خواهم
از آنجا کامدم بی خویش و بی کس اگر آنجا رسم این دولتتم بس
اگر آنجا رسم ورنه در آن سوز به سر می گردم از حیرت شب و روز
اگر پایم در این منزل بماند دلم ناچیز گردد گل بماند
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۵۴)

۴-۲ عوامل اضطراب در داستان های عطار

عطار هم از شخصیت های تیپیک و هم از شخصیت های تاریخی برای به تصویر کشیدن اضطراب وجودی انسان بهره می گیرد. این شخصیت ها بر اثر دخالت عامل خارجی یا درونی مضطرب می شوند و با خارج شدن از نظم و سکون اولیه ذهنی حیات و سرنوشت آنها دگرگون می شود. با بررسی کلی، عوامل اضطراب در داستان های عطار به چهار گروه زیر تقسیم می شود.

۴-۲-۱ عوامل متافیزیکی و قدسی

عوامل اضطراب آور قدسی و متافیزیکی مانند خدا، شیطان، فرشتگان، جن، ارواح، غول و پریان هم در خواب و هم در بیداری بر شخصیت داستان ظاهر می شوند و با کنش های کلامی یا غیر کلامی و حتی با صرف حضور خود، شخصیت را در موقعیت اضطراب قرار می دهند. این عوامل گاهی به صورت خاص و مشخص مانند شیطان، عزرائیل و کالبد اخروی افراد و گاهی بدون داشتن خصوصیت و اسم و مشخصات خاصی مانند هاتف،

ندای آسمانی و چهره اثری در خواب در داستان حضور پیدا می کنند. برای نمونه در یکی از داستان‌ها، عزرائیل در پیشگاه سلیمان نشسته است. مردی وارد می شود و پس از نگاه تند عزرائیل به او مضطرب می شود و از سلیمان درخواست فرار به نقطه دیگری را می کند:

چو او را دید پیش او به در شد جوان از بیم او زیر و زیر شد
سلیمان را چنین گفت آن جوان زود که فرمان ده که تا میغ این زمان زود
مرا زین جایگه جایی برد دور که گشتم از نهیب مرگ رنجور
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۸۸)

عوامل متفاوت یک و قدسی خود زیرمجموعه‌هایی دارند که در نسبت با آنها تعریف و جزء همین دسته تقسیم می شوند. برای نمونه فضیل عیاض هنگام راهزنی با شنیدن آیه‌ای از قرآن مضطرب و بی قرار می شود و این بی‌قراری موجب تغییر سرنوشت و عملکرد او می شود: «یک شب کاروانی می گذشت. در میان کاروان یکی قرآن می خواند. این آیت به گوش فضیل رسید: الم یأ الذین آمنوا ان تخشع قلوبهم» (تذکره‌الاولیا، ۱۳۸۵: ۷۵).

۴-۲-۲ عوامل طبیعی

حیوانات، درختان، آسمان و زمین، عناصر چهارگانه و... از جمله مواردی هستند که در داستان‌های عطار با کنش‌های خود شخصیت را مضطرب می کنند. نکته مهم‌تر اینکه گاه خود این عوامل همانند کتاب مصیبت‌نامه و گفتگوی سالک با این عناصر نیز بر اثر عاملی برتر و عالی‌تر مضطرب می شوند. از عوامل طبیعی به دو صورت در داستان استفاده می شود؛ گاه به صورت استعاره‌ای انسان‌مدارانه یا جان‌بخشیدن به غیر ذی‌روح شخصیت داستان زبان به سخن می‌گشاید و با کنش خود شخصیت اصلی داستان را مضطرب می‌کند.

استعاره انسان‌مدارانه یا انسان‌نگاری یا تشخیص^۱ یعنی بخشیدن صفات و خصایص انسانی به اشیا و مظاهر طبیعت و موجودات غیر ذی‌روح یا امور انتزاعی؛ بدین معنی که شاعر برای آنها خصوصیات انسانی تصور کند و صفات یا اعمال و احساس‌های انسانی را به آنها نسبت دهد و به این ترتیب به آنها حس و حرکت بخشد (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۷۰). گاهی نیز کل داستان به صورت فابل طراحی و روایت می‌شود. برای نمونه کل داستان منطق‌الطیر داستان پرندگان است که نمادی از انسان و جامعه انسانی محسوب می‌شوند.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۱۷۳

عوامل طبیعی با زبان حال در داستان ایفای نقش می‌کنند. این عوامل هم به صورت تمثیلی آموزه عرفانی خاصی را تعلیم می‌دهند و هم در مقام یک نماد، تصویری از انسان در موقعیت به خصوصی هستند. در *الهی نامه* عطار حضرت علی با آسیب ناخواسته به یک مورچه که نماد انسان‌های ضعیف است، مضطرب می‌شود. مورچه با تقلای خود اضطراب ایشان را افزایش می‌دهد:

علی می‌رفت روزی گرمگاهی	رسید آسیب او بر مور راهی
مگر آن مور می‌زد پا و دستی	ز عجزش در علی آمد شکستی
پرسید و به غایت مضطرب شد	چنان شیری ز موری منقلب شد
علی را لرزه بر اندام افتاد	ز موری شیر حق در دام افتاد

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۴۹)

۴-۲-۳ عوامل انسانی

عوامل انسانی نیز مانند پادشاه، درباریان، تیپ‌های اجتماعی و مشاغل، معشوق، دشمن، دوست، مرشد، پیر و... با خلق موقعیت‌ها و کنش‌های خود شخصیت داستان را مضطرب می‌کنند و زمینه آگاهی او به شکننده بودن موقعیت و همین‌طور محدودیت‌های او را فراهم می‌کنند. برای نمونه در داستان شیخ صنعان، بر اثر رخ‌نمایی‌ها و روی‌پوشی‌های دختر ترسا شخصیت داستان در یک موقعیت بحرانی و اضطراب‌آور قرار می‌گیرد. این بحران موجب تعالی شخصیت، شکست و بازسازی او می‌شود:

چون نمود از زیر برقع روی خویش	بست صد زنارش از یک موی خویش
گرچه شیخ آنجا نظر در پیش کرد	عشق ترسازاده کار خویش کرد
شد به کل از دست و بر پای اوفتاد	جای آتش بود و بر جای اوفتاد
هر چه بودش سر به سر نابود شد	ز آتش سودا دلش چون دود شد

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۷۵)

۴-۲-۴ عامل انفسی و درونی

عوامل درونی و آمادگی روحی و ذهنی خود شخصیت نیز در ایجاد اضطراب مؤثر است. گاهی در داستان هیچ‌گونه عامل اضطراب‌آوری وجود ندارد و شخصیت صرفاً با یادآوری خاطره یا تفکر درباره مسئله‌ای مضطرب می‌شود. همچنین شخصیت داستان در

موقعیت‌های خاصی برداشت شخصی از وقایع و عناصر مختلف می‌کند و این موجب اضطراب او می‌شود. این نوع اضطراب یا بر اثر برداشتی سوپرکتیو از محیط اطراف و یا براساس برداشتی خاص از آموزه‌های قبلی ایجاد می‌شود. در واقع محیط و عوامل مختلف طبیعی و انسان، به‌طور غیرمستقیم، شخصیت را مضطرب می‌کنند. برای نمونه در *تذکره‌الاولیای عطار*، شبلی مشغول *الله الله* گفتن است که جوانی درباره‌ی چرایی نگفتن تهلیل می‌پرسد و شبلی اضطراب خود را از کامل نگفتن *لا اله الا الله* به آن جوان می‌گوید. این اضطراب درونی است و عامل خارجی در آن نقش مستقیم ندارد: «یک روزی می‌گفت *الله*. بسی بر زبان می‌راند. جوانی سوخته‌دل گفت چرا *لا الله لا الله* نگویی؟ شبلی آهی بزد و گفت از آن می‌ترسم که چون گویم *لاو بالله* نرسیده نفسم گرفته شود و درو حشت فرو شوم این سخن در آن جوان کار کرد بلرزید و جان بداد» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۵۴۲).

۴-۳ واکنش به اضطراب

واکنش به اضطراب از سوی شخصیت‌ها ارتباط مستقیمی با پیش‌زمینه‌ی تعلیمی و ساختار عقیدتی، سیاسی و اجتماعی آنها دارد. شخصیت‌های خاکستری با عملکرد منفی که آموزه‌های اعتقادی و دینی را در گذشته آموخته و تجربه کرده‌اند، در مقابل اضطراب حاصل از مواجهه با امر قدسی و متافیزیکی منقلب و متحول می‌شوند؛ طوری که در اغلب اوقات سرنوشت و حیات آنها دگرگون می‌شود. بررسی وضعیت شخصیت‌های اجتماعی همانند رعایا و مردم عادی حاکی از دو رویکرد متفاوت است. گاه این شخصیت‌ها هنگام مواجهه با اضطراب حاصل از برخورد با عناصر و مراکز قدرت مضطرب می‌شوند. در این مواقع، عناصر قدرت همچون پادشاهان، با چهره‌ی مثبتی در داستان حضور پیدا می‌کنند. در رویکرد دوم، خود این مراکز قدرت و نمایندگان آن از سوی شخصیت‌های عادی مضطرب می‌شوند و کنش‌های خود را اصلاح می‌کنند. «هیبت» یکی از دلایل اضطراب شخصیت‌ها در آثار عطار است. هیبت صفت بزرگی، شکوه و عظمتی است که سوژه‌های انسانی، قدسی و حتی عوامل طبیعی یا انتزاعی به‌طور ذاتی از آن بهره‌مند هستند. برای نمونه سوژه‌هایی همچون پادشاه، مراد و پیر، مسیر سلوک، مرگ، فرشتگان و... دارای هیبت هستند که شخصیت در مواجهه با آنان مضطرب و بی‌قرار می‌شود. معشوق نیز در آثار عطار دارای هیبت است و این هیبت زیر مفهوم زیبایی تعریف می‌شود. مفهوم هیبت قرابت و

همانندی بسیاری با مفهوم «والایی»^۱ در فلسفه کانت و و بورک دارد. والایی نقطه مقابل زیبایی است که در آن، شکوه و عظمت و بزرگی یک سوژه مورد نظر است (Clewis, 2009: 34). در فرهنگ عرفانی هم هیبت زیرمجموعه صفات جلالیه الهی است که در مقابل صفات جمالیه تعریف می‌شود. هیبت یا ترس و بیم؛ ترس و بیم از بزرگی و عظمت در نزد صوفیان، مشاهده جلال خدا در قلب است. چون خدا به شاهد جلال به دل بنده تجلی کند، نصیبت دل هیبت بود و هیبت درجه عارفان است (سجادی، ۱۳۷۵: ۸۰۱)

۴-۳-۱ پذیرش اضطراب^۲

پذیرش به معنای رضایت به اضطراب و عمل به خواست درونی آن است. پذیرش با انفعال متفاوت است. پذیرش این نیست که به طور منفعلانه و سرگردان عمل کنیم. پذیرش یعنی مشاهده رویدادها همان گونه که هستند؛ آمادگی و انعطاف ذهنی برای تحمل ناراحتی، اضطراب و ترس. در حالت طبیعی روی هر آنچه می‌توانیم گسترش بدهیم یا بهبود ببخشیم، تمرکز می‌کنیم و اگر نمی‌توانیم موقعیت منفی و ناخوشایند را تغییر دهیم، خود را با آن سازگار می‌کنیم (Knaus, 2008: 78). پذیرش اضطراب در شخصیت‌های داستان‌های عطار به صورت توبه و رضایت به قضای الهی منعکس می‌شود. شخصیت داستان در برخورد با مواردی که نمی‌تواند آن را تغییر دهد، تسلیم می‌شود و امورش را به نیروی برتر و صاحب اختیار واگذار می‌کند.

مکن در هیچ کاری ناسپاسی رضا ده در قضا گر حق شناسی

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: ۲۲۴)

واکنش دیگر شخصیت‌ها به اضطراب ارتکاب گناه، توبه است. توبه مرحله بعد از اضطراب است که در آن شخصیت داستان از روش قبلی زیست و حیات خود دست می‌کشد و وارد مرحله جدیدی از زندگی خود می‌شود. توبه در شعر عطار لزوماً با گناه به معنای عمومی آن مرتبط نیست، بلکه در بسیاری از مواقع شخصی متدین و دین‌مدار نیز توبه می‌کند. برای نمونه در داستان شقیق بلخی، شخصیت داستان در سفری به شهری که بت پرستان زندگی می‌کنند، تلاش می‌کند با نصیحت شخص دیگری را از بت پرستی باز

1. sublimity
2. acceptance

بدارد اما با پاسخی که می شنود، مضطرب می شود و تصمیم به تغییر هویت و مسیر زندگی خود می گیرد: «شقیق گفت تو را آفریدگاری هست زنده و قادر و عالم. او را پرست و شرم دار و بت پرست که از او هیچ خیر و شر ناید. گفت اگر چنین است که تو می گویی، قادر نیست که تو را در شهر تو روزی دهد که تو را بدین جانب باید آمد؟» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۰۱).

توبه بعد از اضطراب همراه با واکنش های هیجانی، روانی و فیزیکی است، اما مهم ترین واکنش به اضطراب در رفتار شخصیت بروز می یابد که با ترک مقام و جاه، ترک اطرافیان، گریختن از شهر و تغییر سبک زندگی همراه است. کارکرد اضطراب به این صورت است که در ژرف ساخت خودش حاوی درخواست و دستوری ضمنی برای شخصیت است. شخصیت داستان در صورت اعتنا به این خواست درونی مضطرب خواهد شد. برای نمونه در داستان فضیل عیاض این خواست درونی اضطراب نمود بیشتر و واضح تری دارد:

نقل است که در ابتدا به زنی عاشق شده بود. هرچه از راهزنی به دست آوردی، به وی فرستادی و گاه گاه پیش او رفتی و در هوس او گریستی. تا شبی کاروانی می گذشت. در میان کاروان یکی این آیت می خواند: *الم یأْن لِلذّین آمنوا، أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِکرِ اللَّهِ؟* آیا وقت آن نیامد که این دل خفته شما بیدار گردد؟ چون تیری بود که بر دل فضیل آمد. گفت: «آمد! آمد! و نیز از وقت گذشت (همان: ۷۵).

در اینجا شخصیت داستان که در حال برنامه ریزی برای ارتکاب «گناه» است، پس از شنیدن آیه قرآن مضطرب می شود. این اضطراب در ژرف ساخت خود حاوی درخواست و دستوری ضمنی است که عامل اضطراب یعنی آیه قرآن مطرح می کند و شخصیت داستان با قبول این خواست مضطرب و در نتیجه متحول می شود.

۴-۳-۲ دوسوگرایی^۱

در مواردی نیز شخصیت داستان تسلیم اضطراب و خواست آن نمی شود و در عین حال آن به طور کامل به آن بی اعتنا نمی ماند، بلکه در حالت ابهام معلق می ماند. در این حالت شخصیت تلاش می کند با شگردهای مختلفی از اضطراب فرار کند. نمونه واضح این گریز از اضطراب در داستان *منطق الطیر* منعکس شده است. شخصیت های این داستان که مرغان

1. ambivalence

هستند، تلاش می‌کنند هر کدام با بهانه‌ها و توجیه‌های مختلف از حرکت به سمت سیمرخ خودداری کنند. این توجیه و بهانه‌های گریز از اضطراب به دلیل اجباری بودن خواست نیست، بلکه نشان‌دهنده حالت متضاد شخصیت نسبت به اضطراب است. مرغان از سویی به دیدار سیمرخ علاقه دارند و از سوی دیگر حاضر به تحمل سختی‌های مسیر نیستند. این مورد در روان‌شناسی دوسوگرایی نام دارد. در این حالت سوژه در واکنش به اضطراب، حالت‌های دوگانه پذیرش و فرار از خود نشان می‌دهد و تردیدها مانع از عمل به خواست اضطراب می‌شود. خود این دوسوگرایی دوباره منجر به اضطراب دیگری می‌شود (knaus.2008: 54).

۴-۳-۳ اهمال کاری

تلاش برای به تأخیر انداختن انجام وظیفه اهمال کاری^۱ نامیده می‌شود. اهمال کاری با وجود آگاهی نسبت به بدتر شدن اوضاع و شرایط در صورت بروز تأخیر انجام می‌شود (Steel, 2007). به تعویق انداختن و اهمال کاری در عمل به خواست اضطراب، خود باعث تشدید اضطراب و وخامت موقعیت سوژه می‌شود. عطار در اشاره به وخیم شدن اوضاع در پی بی‌اعتنایی به خواست اضطراب می‌نویسد: «مثل مجاهده مرد در پاک کردن دل چنان است که کسی را فرمایند که این درخت برکن. هر چند اندیشه کند، سوگند نتواند گوید که صبر کنیم تا قوت بیابیم. آنگاه هر چند دیرتر رها کند، درخت قوی‌تر گردد و او ضعیف‌تر می‌شود و به کندن دشوارتر» (تذکره‌الاولیا، ۱۳۸۵: ۶۸۲). عطار از افرادی که اضطراب مرگ و قیامت را فراموش می‌کنند و آن را دور می‌بینند، انتقاد می‌کند. ساختار روانی انسان به گونه‌ای است که هر چه رویدادی برای او دورتر به نظر برسد، تأثیر کمتری بر او می‌گذارد (Lewin, 1935: 152). طبق دیدگاه عطار، اهمال کاری در توبه و اصلاح وجودی مانع از رشد معنوی انسان است و خود این اهمال کاری اضطراب را تشدید می‌کند. او می‌نویسد: «نقل است که پیری پیش او (ابراهیم ادهم) آمد و گفت گناه کرده‌ام بسیار و می‌خواهم توبه کنم. گفت دیر آمدی. چون ملک‌الموت به نزدیک تو آید، بگوی مهلتم ده تا توبه کنم. گفت او این سخن از من قبول نکند. ابراهیم گفت پس قادر نیی که ملک‌الموت را از خود دفع کنی و آن این ساعت را دان و توبه کن» (عطار نیشابوری،

۴-۳-۴-۴ تعمیم بیش از حد

تعمیم بیش از حد^۱ نوعی نتیجه‌گیری منفی گسترده است که بسیار فراتر از یک مسئله خاص را دربرمی‌گیرد، طوری که فرد به یک رویداد یا تجربه منفی در گذشته و اشتباه و اقدامی نادرست، بیش از حد تأکید می‌کند و تصور می‌کند آن نتیجه منفی همیشه اتفاق خواهد افتاد. در چنین شرایطی از دادن فرصت دوباره به خود و دیگران خودداری می‌کند (Hope et al, 2000: 89). در آثار عطار این مفهوم با «نامیدی» مرتبط است. در ساحت اندیشه عطار، نامیدی معنایی ندارد و در هر صورت، انسان می‌تواند به مسیر سلوک وارد شود. در کتاب *منطق‌الطیر*، یکی از بهانه‌های مرغان برای فرار از اضطراب سلوک و حرکت به بارگاه سیمرخ، گناهان آنهاست. شخصیت داستان ارتکاب گناه خود را نقطه پایان حیات خود فرض کرده است و مجازات گناه را به ناتوانی در حرکت به سمت سیمرخ تعمیم می‌دهد. تعمیم بیش از حد به «فاجعه‌سازی»^۲ ختم می‌شود که در آن کوچک‌ترین اشتباه با بی‌رحمی قضاوت می‌شود و شخصیت بدترین حالت را برای آن عمل تصور می‌کند:

دیگری گفتش گنه دارم بسی	با گنه چون ره برد آنجا کسی
چون مگس آلوده باشد بی‌خلاف	کی رسد سیمرخ را در کوه قاف
چون ز ره سرتافت مرد پرگناه	کی تواند یافت قرب پادشاه

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۹۹)

۴-۳-۵ درماندگی

درماندگی^۳ وضعیتی است که شخصیت قبل از اقدام به کار و انجام اولین حرکت، احساس عجز و ناتوانی می‌کند (Knaus, 2008: 54). در این حالت قبل از شروع فعالیت و لااقل آزمودن یک چیز، شخصیت همان اول تسلیم می‌شود، خودش را شکست می‌دهد و تصور می‌کند در صورت آغاز به انجام کار، در موقعیتی قرار خواهد گرفت که توان جبران و

1. overgeneralization
2. catastrophizing
3. helplessness

بازگشت از آن را نخواهد داشت؛ طوری که ممکن است به نابودی او منجر شود. در داستان *منطق الطیر*، یکی از مرغان بدون اینکه کمترین کنشی انجام بدهد، بلافاصله عجز و ناتوانی خود را اعلام می‌کند:

دیگری گفتش که ای پشت و پناه ناتوانم روی چون آرم به راه
من ندارم قوت و بس عاجزم این چنین ره پیش ناید هر گزم
از من مسکین چه خیزد جز غبار گر کنم عزمی بمیرم زار زار
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۹۵)

۴-۴ کارکردهای اضطراب از منظر زمانی

اضطراب به دلیل حضور مستمر در ذهن شخصیت و بازگشت مداوم آن، در بافت و زمینه هر سه زمان گذشته، حال و آینده ایجاد می‌شود. با بررسی آثار عطار، کارکرد اضطراب را از منظر زمانی می‌توان به سه نوع خبررسانی، یادآوری و رفع سوء برداشت تقسیم کرد.

۴-۴-۱ خبررسانی

در حالت خبررسانی، عامل اضطراب از مسئله نگران‌کننده و خطیری اطلاع می‌دهد که در زمان آینده شخصیت داستان در آن موقعیت قرار خواهد گرفت. این نوع اضطراب فقط به زمان آینده مربوط است و به دلیل کمبود اطلاعات، ابهام مسئله، اغراق در بیان و نبود اطمینان از عملکرد کنونی شخصیت ایجاد می‌شود. مشهورترین نمونه برای این نوع اضطراب در کتاب‌های مقدس و روایات مربوط به آخرالزمان، وقایع بعد از مرگ، قیامت و حسابرسی به اعمال است. شخصیت داستان بنا بر اعتمادی که به عامل اضطراب دارد، سخن او را باور می‌کند و این باور و اعتماد به امر خطیر او را مضطرب می‌کند. در داستان *منطق الطیر*، هدهد از هفت وادی سلوک و دشواری‌های آن خبر می‌دهد و مرغان با دریافت این اطلاعات مضطرب می‌شوند. شوق اولیه و تصور ابتدایی آنها برای یافتن سیمرغ کمرنگ می‌شود و هر کدام به بهانه‌ای از حرکت سرباز می‌زنند:

گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی، هفت وادی در گه است
وا نیامد در جهان زین راه کس نیست از فرسنگ او آگاه کس
چون نیامد باز، کس زین راه دور چون دهند آگهی ای ناصبور؟...

زین سخن مرغان وادی سر به سر سرنگون گشتند در خون جگر
جمله دانستند کاین مشکل کمان نیست بر بازوی مشتی ناتوان
زین سخن شد جان ایشان بی قرار هم در آن منزل بسی مردند زار
(همان: ۱۶۶ و ۲۰۷)

۴-۴-۲ یادآوری

این نوع اضطراب مربوط به گذشته است و شخصیت داستان با یادآوری عملکرد خود یا خاطره‌ای یک رویداد خاص مضطرب می‌شود. در این حالت اگر خطر رفع شده باشد، اضطراب به حالت آسودگی ختم می‌شود و در صورتی که هنوز آثار عملکرد شخصیت باقی مانده باشد، اضطراب به صورت چرخشی و دایره‌ای باز می‌گردد. در اغلب موقعیت‌ها این اضطراب به حیات و سرنوشت و تصمیم شخصیت‌های دیگری نیز وابسته است و اضطراب شخصیت بیشتر به دلیل آگاه شدن سایرین از عملکرد اوست. برای نمونه در داستان مهستی و سنجر، شخصیت داستان در اقدامی ممنوع با ساقی پادشاه همصحبت می‌شود و برای او چنگ می‌نوازد و با خواندن بیتی عاشقانه ابراز عشق می‌کند. پادشاه با اطلاع از این وضعیت روز بعد از او درخواست می‌کند همان بیت را با چنگ بنوازد. شخصیت داستان به محض این درخواست و یادآوری واقعه و گناه گذشته، مضطرب و بی قرار می‌شود:

مهستی چون شنید این بیت از شاه بیفتاد از کنارش چنگ ناگاه
چو برگی لرزه افتادش بر اندام برفت از هوش و عقلش ماند در دام
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۲۹۷)

اضطراب یادآوری یا نشخوار فکری^۱ در مواردی همچون حفظ آبرو و وجهه اجتماعی، مواجهه با عناصر و مراکز قدرت مانند پادشاهان، پیر و مرشد و نمایندگان مذهب ایجاد می‌شود. گاه شخصیت داستان به دلیل زمینه‌های دینی و یادآوری آموزه‌های مذهبی، از عملکرد خود مضطرب می‌شود. در قصه معروف کرخی، عارف با جوانانی که مشغول شرب خمرند، مواجه می‌شود: «... پس گفت الهی چنانکه در این جهان عیش شان خوش داری، در آن جهان شان عیش خوش ده... آن جمع چون شیخ بدیدند، رباب بشکستند و

خمر بریختند و لرزه بر ایشان افتاد و در دست و پای شیخ افتادند و توبه کردند»
(تذکره‌الاولیا، ۱۳۸۵: ۲۸۲).

۴-۳-۴ رفع سوء برداشت

این اضطراب به زمان حال مربوط است. در این حالت بر اثر وقوع یک حادثه، بیان سخن یا تغییر محیط، شخصیت داستان به اشتباه بودن تصورات و اطمینان خود درباره مسئله خاصی پی می‌برد و مضطرب می‌شود. برای نمونه در داستان شبلی و گورستان، وضعیت شخصی که از دنیا رفته است، توصیف می‌شود. این فرد قبل از مرگ نسبت به علم و دانش خود اطمینان و ادعا داشت، اما پس از مرگ و مواجه شدن با واقعیت ماجرا مضطرب و شرمسار شده است:

جوایش داد آن مرد گرامی	که این مردی است اندر ناتمامی
بدان درگه که روی آورده بوده است	مگر دعوی دانش کرده بوده است
کنون چون گشت جهل خود عیانش	عرق می‌ریزد از تشویر جاناش
میان خجلت و تشویر مانده است	وزان تحصیل در تقصیر مانده است

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۳۲۶)

۵- نتیجه‌گیری

عطار شاعری است مضطرب که براساس آموزه‌های دینی و قرآنی و همچنین سنت عرفانی پیش از خود، چهار مرحله اضطراب هبوط، اضطراب وابستگی، اضطراب سلوک و اضطراب وصال را تجربه می‌کند. تحول و انقلاب درونی تحت تأثیر اضطراب منجر به شکل‌گیری «درد» در وجود او می‌شود. این اضطراب وجودی در داستان‌های او نیز بازتاب پیدا می‌کند. عطار از شخصیت‌های تاریخی و تپیک برای بازنمایی اضطراب وجودی انسان از مرحله هبوط تا بازگشت و وصال بهره می‌گیرد. چهار عامل متافیزیکی و قدسی، طبیعی، انسانی و انفسی از مهم‌ترین عوامل اضطراب شخصیت‌های داستان‌های عطار هستند. زمینه و نحوه وقوع اضطراب بر سه اصل خبر و اطلاع‌رسانی، یادآوری و رفع برداشت نادرست استوار است. در داستان‌های عطار اضطراب هم به صورت فردی و هم به صورت جمعی رخ می‌دهد و گاه همانند داستان *منطق الطیر* کل داستان بر مبنای اضطراب جمعی و

گروهی پایه‌ریزی شود. شخصیت‌های داستان‌های عطار در مواجهه با اضطراب واکنش‌های متفاوتی از خود بروز می‌دهند که واکنش‌هایی از قبیل پذیرش، کمال‌طلبی، اهمال‌کاری، تعمیم افراطی، درماندگی و فرار از مهم‌ترین آن هستند. اضطراب عنصر اصلی و کلیدی در شکل‌گیری دغدغه و درد شاعر است که آغاز حرکت سالک در پویش مسیر سلوک و عرفان و از شریعت به طریقت به آن وابسته است. اضطراب مرحله به هم ریختن نظم و سکون سابق ذهنی و هستی‌شناختی سالک است که موقعیت مرزی نامیده می‌شود. به دیگر سخن، اضطراب در اندیشه و آثار عطار مرحله آشفته‌گی و به هم ریختگی سالک است که بین نظم کهنه و فرسوده قبلی و دوران جدید و پرتراوت بعدی قرار می‌گیرد. پایان دوراهی اضطراب با احساس آسودگی و آرامش همراه است که نفس مطمئنه نامیده می‌شود.

فهرست منابع

- آقاخان‌بیژنی، محمود (۱۳۹۴). «بررسی جلوه‌های ترس و اضطراب در آثار ادبی ضد جنگ». مجموعه مقالات هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، تهران: انجمن زبان و ادبیات فارسی، صص ۴۵-۶۳.
- _____ (۱۳۹۶). «جلوه‌های ترس و اضطراب در رمان زمین سوخته»، نقد ادبی، سال ۱۰، شماره ۷، صص ۷-۲۸.
- برتلز، یوگنی ادواردویچ (۱۳۸۸). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، چاپ ۴، تهران: امیر کبیر.
- بلاکهام، هرولد جان (۱۳۸۷). *شش متفکر انگریستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، چاپ ۶، تهران: مرکز.
- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۷۳). *نگاهی به مهدی اخوان ثالث*، چاپ ۱، تهران: مروارید.
- ساراسون، باربارا (۱۳۹۰). *روانشناسی مرضی*، ترجمه بهمن نجاریان، چاپ ۱، تهران: رشد.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۶). *انگریستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ ۱۲، تهران: نیلوفر.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ ۳، تهران: کتابخانه طهوری.
- شفیع آبادی، عبدالله (۱۳۸۷). *فنون و روش‌های مشاوره*، چاپ ۱۹، تهران: فکر نو.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۰). *زبور پارسی*، چاپ ۲، تهران: آگه

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۱۸۳

شولتز، دوان و سیدنی آلن (۱۳۹۱). *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه سید یحیی سید محمدی، چاپ ۲۳، تهران: ویرایش.

صفا، ذبیح الله (۱۴۰۰). *تاریخ ادبیات ایران*، جلد ۲، چاپ ۲۴، تهران: فردوس.
عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۸۷). *الهی نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ۳، تهران: سخن.

_____ (۱۳۹۲). *اسرار نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ۶، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۵). *تذکرة الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ۱۶، تهران: زوار.
_____ (۱۳۹۴). *مختار نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ۶، تهران:

سخن

_____ (۱۳۸۸). *منطق الطیر*، تصحیح رضا انزابی نژاد و سعیدالله قره بگلو، چاپ ۱، تبریز: آیدین.

_____ (۱۳۸۶). *مصیبت نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ۳، تهران: سخن.

کرنستن، موریس (۱۳۵۰). ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ ۱، تهران: خوارزمی.
کلنبرگر، جیمز (۱۳۸۴). کیر کگور و نیچه، ترجمه الهام عطاردی و ابوتراب سهراب، چاپ ۱، تهران: نگاه.

گرگی، مصطفی (۱۳۸۸). «انواع ادبی و اضطراب‌های بشری با توجه به آراء پل تیلیش»، *نقد ادبی*، سال ۲، شماره ۶، صص ۱۸۵-۱۹۸.

میرصادقی ذوالقدر، میمنت (۱۳۷۶). *واژه‌نامه هنر شاعری*، چاپ ۲، تهران: کتاب مهناز.
یاسپرس، کارل (۱۳۹۳). *زندگینامه فلسفی من*، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ ۴، تهران: هرمس.

Bishop, D. L.; Macy-Lewis, A. J.; Schenkloth, G. A.; Puswella. S. & Struessel, G.L. (1997). "Ego Identity Status and Reported Alcohol Consumption: A study on First Year College Students", *Journal of Adolescence*, Vol 20, pp 209-218

Butler LD, Nolen-Hoeksema S. (1994). "Gender differences in responses to depressed mood in a college sample": *A Journal of Research*, pp 331-346.

Fleet, R. P., Dupuis, G., Marchand, A., Kaczorowski, J., Burelle, D., Arsenault, A., & Beitman, B. D. (1998). "Panic disorder in coronary artery disease patients with noncardiac chest pain", *Journal of Psychosomatic Research*, 44(1), pp 81-90.

Freud, S. (1911). *Formulations on the Two Principles of Mental*

- Functioning*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 12. London: Hogarth Press.
- Hermann H. (1993) "Karl Jaspers": *The quarterly Review of Comparative Education, International Bureau of Education*, Vol 23, pp 721-739.
- Hope, D. A., Heimberg, R. G., Juster, H., & Turk, C.L. (2000). *Managing social anxiety: A cognitive-behavioral therapy approach* (Client Workbook), San Antonio: The Psychological Corporation.
- Kierkegaard, S. A. (1981). *Concept of anxiety*, (R. Thomte & A. B. Anderson, Trans.), Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1983). *The concept of anxiety*, Edited and Translated with Introduction and Notes by Reidar Thomte, Princeton university press.
- Knaus, W. J. (2008). *The cognitive behavioral workbook for anxiety: A step-by-step program*, New Harbinger Publications.
- Kozusznik, M. W., Rodríguez, I., & Peiró, J. M. (2015). "Eustress and distress climates in teams: Patterns and outcomes". *International Journal of Stress Management*, 22(1), pp 1–23.
- Lehto, R. H., & Stein, K. F. (2009). Death anxiety: "An analysis of evolving concept. Research and Theory for Nursing Practice": *An International Journal*, 23, pp 23–41.
- Lewin, K. (1935). *A dynamic theory of personality*, New York: McGraw Hill.
- May, R. (1950). *The Meaning of Anxiety*, New York: Ronald Press Co.
- Redlich, R., Grotegerd, D., Opel, N., Kaufmann, C., Zwitterlood, P., Kugel, H., Heindel, W.,
- Donges, U., Suslow, T., Arolt, V., Dannlowski, U. (2015). "Are you gonna leave me? Separation anxiety is associated with increased amygdala responsiveness and volume", *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, Vol 10, pp 278–284.
- Rice, j. (2009). *The relationship between humor and death anxiety*, Department of Psychology, Missouri Western State University.
- Sherman, K. A., Roper, T., & Kilby, C. J. (2019). "Enhancing self-compassion in individuals with visible skin conditions: Randomized pilot of the 'My Changed Body' self-compassion writing intervention", *Health Psychology and Behavioral Medicine*, 7 (1), pp 62–77.
- Steel, P. (2007). "The nature of procrastination: A meta-analytic and theoretical review of quintessential self-regulatory failure". *Psychological Bulletin*, 133(1), pp 65–94.
- Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press.

References

- Aghakani Bijani, M. (2015). "Investigating the effects of fear and anxiety in anti-war literary works". Proceedings of the Conference on Persian Language and Literature Research. Tehran. Persian Language and Literature Association. pp. 45-63.
- _____ (2017). "Fear and Anxiety in the Scorched Earth". *Journal of Literary Criticism*. Year 10. No 7. pp 7-28.
- Attar Neyshaburi, Farīd ud-Dīn (2013). *Asrar-Nama*. Edited by Mohammad Reza Shafī'i Kadkani. 6th ed. Tehran: Sokhan.
- _____ (2008). *Ilāhī-Nāma*. Edited by Mohammad Reza Shafieī Kadkani. 3th ed. Tehran: Sokhan.
- _____ (2009). *Manteq-o-tteyr*. Edited by Reza Anzabi Nejad and Said-o-llah Qarabaglu. 1th ed. Tabriz: Aydin.
- _____ (2015). *Mokhtar-Nameh*. Edited by Mohammad Reza Shafī'i Kadkani. 6th ed. Tehran: Sokhan.
- _____ (2007). *Mosibat-Nameh*. Edited by Mohammad Reza Shafī'i Kadkani. 3th ed. Tehran: Sokhan.
- _____ (2006). *Tazkirat al-Awliya*. Edited by Muhammad Istelami. 16th ed. Tehran: Zavar.
- Barbara R. S. (2011). *Abnormal psychology*. Translated by Bahman Najarian. 1th ed. Tehran: Roshd.
- Bertels, E. E. (2009). *Sufism and Sufism literature*. Translated by Sirius Izadi. 4th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Bishop, D.L.; Macy-Lewis, A. J.; Schenkloth, G. A.; Puswella. S. & Struessel, G.L. (1997). *Ego Identity Status and Reported Alcohol Consumption: A study on First Year College Students*. *Journal of Adolescence*. Vol 20.
- Blackham, H. J. (2008). *Six Existentialist Thinkers*. Translated by Mohsen Hakimi, 6th ed. Tehran: Markaz.
- Butler LD, Nolen-Hoeksema S. (1994). "Gender differences in responses to depressed mood in a college sample": *A Journal of Research*. pp 331-346.
- Cologne, J. (2005). *Kierkegaard and Nietzsche*. Translated by Elham Atari and Abuotrab Sohrab. 1th ed. Tehran: Negah.
- Cranston, M. (1971). *Sartre*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr. 1th ed. Tehran: Kharazmi.
- Dastgheib, A. A. (1994). *Mehdi Akhavan-Sales*. 1th ed. Tehran: Morvarid.

- Fleet, R. P., Dupuis, G., Marchand, A., Kaczorowski, J., Burelle, D., Arsenault, A., & Beitman, B. D. (1998). "Panic disorder in coronary artery disease patients with noncardiac chest pain". *Journal of Psychosomatic Research*. 44(1). pp 81-90.
- Freud, S. (1911). *Formulations on the Two Principles of Mental Functioning*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 12. London: Hogarth Press.
- Gorji M. "Genre and Human Anxieties by Emphasis on Paul Tillich's Thoughts". *The quarterly Journal of Literary Criticism*. 2 (6). pp 185-198.
- Hermann H. (1993) "Karl Jaspers": *The quarterly Review of Comparative Education*. *International Bureau of Education*. Vol. 23. pp 721-739.
- Hope, D. A., Heimberg, R. G., Juster, H., & Turk, C.L. (2000). *Managing social anxiety: A cognitive-behavioral therapy approach*. (Client Workbook). San Antonio. The Psychological Corporation.
- Jaspers, K. (2014). *My Philosophical Biography*. Translated by Ezzatullah Fooladvand. 4th ed. Tehran: Hermes.
- Kierkegaard, S. (1983). *Concept of anxiety* (R. Thomte & A. B. Anderson, Trans.). Princeton. NJ: Princeton University Press.
- _____ (1981). *The concept of anxiety*. Edited and Translated with Introduction and Notes by Reidar Thomte Princeton. university press.
- Knaus, W. J. (2008). *The cognitive behavioral workbook for anxiety: A step-by-step program*. New Harbinger Publications.
- Lewin, K. (1935). *A dynamic theory of personality*. New York: McGraw Hill.
- May, R. (1950). *The Meaning of Anxiety*. New York: Ronald Press Co.
- Mir-Sadiqi, Maymanat (1997). *Dictionary of Poetry Art*. 2th ed. Tehran: Mahnaz.
- Redlich, R., Grotegerd, D., Opel, N., Kaufmann, C., Zwitterlood, P., Kugel, H., Heindel, W.,
- Donges, U., Suslow, T., Arolt, V., Dannlowski, U. (2015). "Are you gonna leave me? Separation anxiety is associated with increased amygdala responsiveness and volume". *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. Vol 10. pp 278-284.
- Rice, j. (2009). *The relationship between humor and death anxiety*. Department of Psychology, Missouri Western State University.

- Safa, Z. (2021). *Târikh'e adabiyyât dar Irân*. Vol 2. 24th ed. Tehran: Ferdowsi.
- Sajjadi, Seyyed Jaafar (1996). Dictionary of mystic terms and interpretations. 3th ed Tehran: Tahori Library.
- Sartre, J. P. (2007). *Existentialism Is a Humanism*. Translated by Mustafa Rahimi. 12th ed. Tehran: Niloufar.
- Schultz, D.P. and Sydney E. (2012). *Personality Theories*. Translated by Seyyed Yahya Seyyed Mohammadi. Tehran: Virayesh.
- Shafieabadi, A. (2008). *Theories of counseling and guidance*. 19th ed. Tehran: Neshre Daneshghahi.
- Shafiei Kadkani, Mohammadreza (2001). *Zaboore Parsi*. 3th ed. Tehran: Aghah.
- Steel, P. (2007). *The nature of procrastination: A meta-analytic and theoretical review of quintessential self-regulatory failure*. *Psychological Bulletin*. 133(1). pp 65–94.
- Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press.
- Kozusznik, M. W., Rodríguez, I., & Peiró, J. M. (2015). “Eustress and distress climates in teams: Patterns and outcomes”. *International Journal of Stress Management*. 22(1). pp 1–23.
- Lehto, R. H., & Stein, K. F. (2009). Death anxiety: “An analysis of evolving concept. Research and Theory for Nursing Practice”: *An International Journal*. 23. pp 23–41.
- Sherman, K. A., Roper, T., & Kilby, C. J. (2019). “Enhancing self-compassion in individuals with visible skin conditions: Randomized pilot of the ‘My Changed Body’ self-compassion writing intervention”. *Health Psychology and Behavioral Medicine*. 7 (1). pp 62–77.



Types of Anxiety in Attar's Thought and Works¹

Hamed Rahmani Karavig²
Mohammad Pashaei³

Received: 2022/08/10

Accepted: 2022/12/21

Abstract

Attar is a poet full of anxiety and pain who sees the truth of human life and existence in taking on a spiritual journey and ascension to connect with the origin of creation. Attar's anxiety starts from the moment of human descent and continues until the moment of the soul's return and ascension. This anxiety and apprehension of the poet is not philosophical and self-discovered, but is based on religious teachings, mystical tradition, and models and heroes of the path of spiritual conduct, whose lives and thoughts have been narrated by Attar himself. This article examines and analyzes the types of anxiety in Attar's thought and works, based on Paul Tillich's theory of existential anxiety, using a descriptive-analytical method. Attar's movement in the path of conduct is more based on existential anxiety than passion and enthusiasm, which is the result of descent from the heaven and the initial sin. Attar's existential anxiety is not limited to the field of conduct and extends to the field of personal and social life and his stories. How anxiety appears in these stories is based on an intense inner transformation, occurring instantaneously, and then repentance and compensation. This transformation and internal revolution occurs due to various human, divine or natural factors. The way characters in the story react to anxiety ranges from maximum acceptance to complete denial. Anxiety in Attar's works is not limited to a specific time due to its continuous presence in the character's mind and its constant return and repetition. The effort to overcome anxiety by setting absolutist standards leads to mystical and religious perfectionism, which forms the final structure of the poet's thought.

Keywords: Attar Nishaburi, Anxiety, Mystical stories, Paul Tillich, Religious context.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41228.2382

2. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (Corresponding author): hamedrahkar@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. m.pashaie@azaruniv.edu

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

Contents

Investigating the Why and How of Interpreting Quranic Verses in Hujwiri's <i>Kashf al-Mahjub</i> <i>Bahram Shabani, Mohammad Abbaszadeh Jahormi</i>	9-36
Analyzing the Utopian Components of Chivalry (Futuwwat) Discourses <i>Hossein Pooladian</i>	37-75
Analyzing the Story of "Parrot and the Merchant" in <i>Masnavi Ma'navi</i> Based on Dissemination Theory by Jacques Derrida <i>Ali Hassannezhad</i>	77-99
The Content and Language Analysis of a Unique Boasting by the Prophet Mohammad (pbuh) Narrated by Najmeddin Razi <i>Ali Shahlazadeh, Mir Jalil Akrami</i>	101-121
Rumi's Mysticism in the Field of Religious and Mystical Experiences <i>Marziye Rastegar, Mohamad Ali Sajadi, Ghodratollah Taheri</i>	123-155
Types of Anxiety in Attar's Thought and Works <i>Hamed Rahmani Karavig, Mohammad Pashaei</i>	157-188

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 14, No. 31, 2023

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. 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