

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال پانزدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سردبیر: مریم حسینی

ویراستار فارسی: فرشته میلادی

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلهرود

اعضای هیئت تحریریه

حسین آقاحسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
داود اسپرهم، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی
مهین پناهی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
کارلو سکونه، دانشیار گروه زبان‌های مدرن، ادبیات و فرهنگ‌ها دانشگاه بولونیا ایتالیا
نجدت طوسون، استاد گروه عرفان دانشکده الهیات دانشگاه مرمره استانبول
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: adabiaterfani@alzahra.ac.ir

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

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



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



شاپای چاپی: 2008-9384

شاپای الکترونیکی: 2538-1997

شرایط پذیرش مقاله

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

بخش‌های مقاله ارسالی

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

ساختار مقاله

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

۲. پیشینه پژوهش

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

۳. مبانی نظری

۴. بحث و بررسی

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

۵. نتیجه گیری

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

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

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

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

شیوه منبع نویسی

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

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

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

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

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ارجاعات

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

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

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

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

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

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

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

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

شکل و جدول

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

شیوه نگارش و حروفچینی

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

نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

دعاج

<https://scholar.google.com>

گوگل اسکالر

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

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://www.noormags.ir>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.civilica.com>

مرجع دانش (سیولیکا)

<https://iranjournals.nlai.ir>

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

<https://www.sid.ir>

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.magiran.com>

بانک اطلاعات نشریات کشور

معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

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

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۹-۹

بررسی و تحلیل مشرب عرفانی ابن خفیف شیرازی^۱

امیر حسین کوهستانی^۲، سید علی اصغر میرباقری فرد^۳

طاهره خوشحال دستجردی^۴، زهره نجفی نیسانی^۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

چکیده

ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی، بنیان‌گذار سلسله عرفانی خفیفیه، از شخصیت‌های جریان‌ساز و اثرگذار در تاریخ تصوف اسلامی است. با وجود نقش مؤثر این عارف در سیر تطور و گسترش عرفان اسلامی، تاکنون پژوهشی روشمند در باب مشرب عرفانی او صورت نگرفته است. هدف این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، شناخت مشرب عرفانی ابن خفیف است که از طریق پاسخ به این سؤالات محقق می‌شود: مبدأ و مقصد سلوک در طریقه ابن خفیف کجاست و منازل دیگر در این بین به چه ترتیبی قرار گرفته‌اند؟ کدام یک از منازل در سیر استکمالی سالک اهمیت بیشتری دارند؟ توانایی‌های لازم برای جذب

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42279.2414

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.32.1.1

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. ah_kouhestani@yahoo.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول). a.mirbagherifard@gmail.com

۴. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. t.khoshhal@yahoo.com

۵. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. z.najafi@ltr.ui.ac.ir

دستاورد‌های هر منزل چیست و چه آدابی برای کسب آن‌ها لازم است؟ در آثار و اقوال شیخ عقیده روشنی در پاسخ به این سؤالات یافت نشد؛ اما اهمّ برون‌داد بر اساس قرائن و شواهد بدین قرار است: مبدأ سلوک، ارادت و مقصد، معرفت حق است. میان مبدأ و مقصد منازلی وجود دارد که برخی در شمار احوال عرفانی بوده و از دیدگاه ابن خفیف مقدم بر مقامات قرار دارند. ترجیح منزل صحو بر سکر موجب توجه کمتر به مبحث بسط، طرب، شطح و سماع و اهمیت بیشتر منازل فقر، زهد، خوف و حزن و همچنین مقدم داشتن حضور بر غیبت شده است. در طریقه ابن خفیف، منزل فقر اهمیت ویژه‌ای دارد و ترجیح فقر بر غنا از دیگر شاخصه‌های مشرب عرفانی اوست. ساختار مشرب عرفانی شیخ، بر پایه تعالیم جنید بغدادی بنا شده؛ اما از آموزه‌های عرفانی بایزید نیز اثر پذیرفته و در فارس رواج یافته است.

واژه‌های کلیدی: عرفان و تصوّف، مشرب عرفانی، ابن خفیف شیرازی، فقر، سکر و صحو.

۱- مقدمه

عارفان مسلمان از آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی به لحاظ بینش و مشی در سلوک اختلاف نظر داشتند و همین موضوع موجب ظهور مشرب‌ها و سلسله‌های عرفانی بسیار شد که در فروع طریقت با یکدیگر تفاوت داشتند. در عرفان اسلامی، فروع ذیل مبانی و اصول شکل می‌گیرد و می‌توان اصول و مبانی را با عنوان سنت عرفانی و فروع را در قالب مشرب عرفانی مطالعه و بررسی کرد. «مراد از سنت عرفانی مجموعه اصول و مبانی عرفانی است که جهت و هدف سالک را در طریقت تعیین می‌کند. دایره تأثیر اصول و مبانی ساحت مسائل اصلی عرفان اسلامی را در برمی‌گیرد و ساختار سنت‌های عرفانی را شکل می‌دهد» (قشیری، ۱۳۹۶ مقدمه: ۲۱). سنت عرفانی از طریق پاسخ به سؤالات ذیل قابل شناخت و بررسی است:

الف. به کجا باید رفت یا غایت و مقصد سالک کجاست؟

ب. چگونه و با چه روشی می‌توان این راه را پیمود و بدین مقصود رسید؟

چنانکه یاد شد ذیل هر سنت عرفانی مشرب‌های عرفانی متعددی می‌تواند شکل گیرد. مشرب عرفانی «به تعالیم و موضوعات عرفانی گفته می‌شود که در چارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی و در قالب مجموعه‌ای منسجم و هدفمند نظام یافته باشد و بتواند

به صورت تفصیلی، بینش صاحب مشرب عرفانی را درباره موضوعات و تعالیم عرفانی و شیوه رسیدن به هدف و غایت به شکل روشن و صریح تبیین کند» (همان).

به طور کلی مشرب عرفانی هر عارف بر اساس الگویی بازشناسی می شود که اجزای آن عبارت‌اند از:

۱. مبدأ سلوک
۲. شمار و نام هر یک از مراحل سلوک از مبدأ تا مقصد
۳. ترتیب مراحل سلوک
۴. نوع و میزان اثرگذاری هر یک از این مراحل در سلوک
۵. توانایی‌های موردنیاز برای کسب دستاوردهای هر مرحله
۶. شیوه‌ها و آداب کسب توانایی‌ها (میرباقری فرد و محمدی، ۱۳۹۶ مقدمه: ۳۴).

در نظر داشتن الگوی یادشده در پژوهش‌های عرفانی موجب می شود تا شناخت مبانی فکری و تحلیل موضوعات و تعالیم عرفانی هر عارف به دقت و درستی، در قالبی علمی و روشمند تبیین شود. به عبارت دیگر، این شیوه تحقیقی اهدافی دقیق و عمیق را محقق می کند که می تواند راه را برای پژوهش‌های دیگر در این زمینه نیز هموار کند.

در این پژوهش با به کارگیری الگوی فوق کوشش می شود به عنوان نمونه مطالعاتی شناخت جامعی نسبت به مشرب عرفانی ابن خفیف شیرازی، بنیان‌گذار طریقه خفیفیه در فارس، ارائه شود.

در میان کلان طریقه‌های عرفانی، سلسله عرفانی خفیفیه از شهرت و مقبولیت ویژه‌ای برخوردار است. هجویری از این طریقه عرفانی در کنار فرقه‌های محاسبیه، قصابیه، طیفوریه، جنیدیّه، نوریّه، سهلیّه، حکیمیّه، خرازیه و سیاریّه با عنوان فرق مقبول عصر خود نام برده است (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۰۰). این طریقه عرفانی در اوایل قرن چهارم هجری توسط عارفی به نام ابن خفیف شیرازی بنیان نهاده شد و مورد اقبال قرار گرفت.

ابن خفیف که از او با نام کامل ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی و لقب شیخ الشیوخ و شیخ کبیر یاد شده (دیلمی، ۱۳۶۳: ۵)، نماینده بزرگ طریقت و شریعت در بخش‌های جنوبی ایران، به ویژه منطقه فارس است. بر اساس قرائن تولد شیخ حدود سال ۲۷۰ هـ. ق در شیراز و هم‌زمان با آغاز حکومت آل بویه بر فارس اتفاق افتاد. اصل پدر او از شیراز و مادر

او از نیشابور بوده است (ابن جنید، ۱۳۶۴: ۷۹). ابن خفیف مدتی از عمر طولانی خود را به سیاحت گذراند (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۴۰) و به صحبت مشایخی چون رُویم، جُریری، ابن عطا، طاهر مقدسی و ابا عمرو دمشقی نائل آمد و با حلاج و ابوالحسن اشعری نیز ملاقات داشت؛ شیخ المشایخ وقت و یگانه روزگار خود در علم و حال و خلق بود (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۵). وی بیش از هر چیز اهل زهد بود و جانب شریعت را رعایت می کرد و از همین روی وی را مقبول الاوائل و متبوع الاواخر گفته اند (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۱). در فقه از شافعی پیروی می کرد و او را از فقهای این مذهب به شمار آورده اند (ابن عساکر، ۱۳۴۷ق، ج ۱: ۹۱؛ سبکی، ۱۳۲۴، ج ۳: ۱۵۰؛ جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۱). احمد ابن یحیی در بزرگداشت جایگاه عرفانی ابن خفیف می گوید: «نزدیک من آن است که تصوف ختم شود به ابن خفیف» و از جعفر حذاء نقل است: «تصوف با محمد خفیف از فارس به در رود» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۸).

ابن خفیف در کنار کسب علوم باطن بر تحصیل علوم ظاهر نیز تأکید داشته و خود بدان اهتمام تمام ورزیده است. در *طبقات الصوفیه* درباره او آمده است: «و کان عالماً به علوم الظاهر و علوم الحقایق» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۵). دیگر مؤلفان نیز به بازخورد این اعتقاد شیخ در آثار او اشاره داشته اند. مؤلف *مزار مزار* تصریح کرده است: «جعفر خلدی مطالعه بعضی تصانیف شیخ می کرد. روزی گفت: تصانیف شیخ به غایت لطیف است و اشارات آن دقیق و رمزهای آن وقتی معلوم شود و مفهوم گردد که علم ظاهری با آن ضم کنند؛ یعنی تا علم ظاهر نباشد شخص از سخن شیخ چندان بهره ندارد» (ابن جنید، ۱۳۶۴: ۸۰). آثار و تألیفات متعددی به ابن خفیف نسبت داده شده که متأسفانه جز چند رساله کوچک، سایر آثار که شمار آن را گاه تا سی اثر نیز ذکر کرده اند از میان رفته است (همان: ۸۴-۸۵).

ابن خفیف در طول حیات خود مریدان بسیاری پرورد و خانقاه وی محل آمدوشد بسیاری از مشتاقان و اهل طریق بود. از میان بزرگانی که در محضر شیخ پرورش یافتند به نام شیخ احمد صغیر و شیخ احمد کبیر می توان اشاره کرد که همواره در ملازمت شیخ الاسلام بوده اند؛ همچنین حافظ ابونعیم اصفهانی، ابونصر سراج توسی، عبدالله ابن باکویه شیرازی ابوالحسن دیلمی و شیخ حسین آگار فیروز آبادی، نیز از شاگردان و مریدان

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۱۳

شهیر ابن خفیف بوده‌اند. شیخ ابواسحاق کازرونی ملقب به شیخ غازی و شیخ مرشد نیز در جوانی به خدمت ابن خفیف رسید. سرانجام شیخ کبیر پس از گذشت بیش از یکصد سال حیات پرثمر به سال ۳۷۱ ه.ق ندای ارجعی را لبیک گفت و به دیدار حق شتافت (همان، ۱۳۶۴: ۸۷).

اگرچه مرتبه عرفانی و آراء و اندیشه‌های ابن خفیف محققان بسیاری را متوجه خود ساخته؛ اما تاکنون تحقیقی روشمند و علمی که ارائه‌گر تصویری جامع، از مشرب عرفانی این عارف باشد، صورت نگرفته است. در این پژوهش با تأکید بر این اصل که شناخت صحیح جایگاه عرفانی هر عارف، در پی آشنایی با مشرب عرفانی او میسر می‌شود، آراء ابن خفیف در چارچوبی علمی و بر اساس تعاریف و الگوی پیش گفته، تبیین می‌شود. منابع مورد استفاده در این تحقیق، چند رساله برجای مانده از ابن خفیف، همچنین سایر متون عرفانی است که اقوال پراکنده‌ای از شیخ در آن‌ها نقل شده است. شایان ذکر است، در میان منابع موجود، کتاب سیره شیخ کبیر، تألیف ابوالحسن دیلمی، مرید شیخ، از اهمیت و اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. با مطالعه و بررسی منابع یادشده شواهدی که دلالت دقیقی بر ویژگی‌های مشرب عرفانی ابن خفیف داشته باشد یافت نشد؛ لیکن نگارندگان به استناد شواهد و قرائن، برخی از مؤلفه‌های مشرب عرفانی شیخ را استخراج کردند که تصویری روشمند و علمی از مشرب عرفانی ابن خفیف به دست می‌دهد.

۱-۱- پیشینه پژوهش

این پژوهش در دو بخش: روش شناخت و تمییز سنت‌ها و مشرب‌های عرفانی و تبیین مشرب عرفانی ابن خفیف تنظیم شده که در باب بخش اول؛ پیش از این تحقیقاتی به شرح ذیل صورت پذیرفته است:

میرباقری فرد (۱۳۸۹) نخستین بار به تبیین شاخص‌های دو سنت عرفانی پرداخته؛ سپس در تاریخ تصوف ۲ (۱۳۹۴) وجوه تمایز و تفاوت سنت اول و دوم عرفانی را به شکلی دقیق‌تر بیان کرده و از دیدگاه خود در باب ویژگی‌های مشرب عرفانی به اختصار سخن گفته است.

بار دیگر میرباقری فرد به همراه رئیسی (۱۳۹۶) ضمن ارائه تعریف سنت عرفانی و بیان تفاوت‌های کلی سنت‌های عرفانی، تعریفی از مشرب عرفانی، اجزاء و الگوی شناخت آن

به دست داده‌اند.

اما بر اساس بررسی‌ها و مطالعات انجام شده، در باب بخش دوم مقاله، یعنی تبیین مشرب عرفانی ابن خفیف تاکنون پژوهشی علمی و روشمند صورت نگرفته است؛ لیکن در باب جایگاه عرفانی ابن عارف، همچنین آراء و عقاید او پژوهش‌هایی انجام شده است که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

عابدی (۱۳۸۵) در پاسخ به این سؤال است که فرقه‌های دوازده گانه‌ای که هجویری در کشف‌المحجوب معرفی کرده و محوری‌ترین اصول اعتقادی عملی آن‌ها را شرح داده است، آیا در واقع وجود داشته‌اند یا هجویری در تألیف کتاب خود چنین ترتیبی را سامان داده؟ تحقیقی به عمل آورده که بخشی از آن به شرح احوال و تبیین مشرب عرفانی ابن خفیف اختصاص دارد.

خالق‌زاده و همکاران (۱۳۹۱) نیز در پژوهش خود نخست به نام هشتاد تن از مشایخ صاحب‌نام ایالت فارس اشاره می‌کنند که نام آن‌ها در تذکره‌ها در میان عارفان سده‌های دوم، سوم و چهارم آمده است؛ سپس به معرفی و شرح احوال چهار چهره متقدم می‌پردازند که همه یا عمده دوره حیات خود را در سده دوم هجری زیسته‌اند؛ سپس احوال ده تن از صوفیان نسل بعد؛ یعنی صوفیان سده سوم و اوایل سده چهارم را شرح می‌دهند که نام ابن خفیف در میان این گروه است.

مشتاق مهر و جبارپور (۲۰۱۲) نیز به تبیین برخی از ویژگی‌های مشرب عرفانی ابن خفیف مبادرت نموده‌اند که البته از این ویژگی‌ها چنان‌که در عنوان مقاله آمده با نام معتقدات صوفیانه شیخ یاد می‌شود. پیش روی نداشتن الگوی مشخص در این پژوهش موجب شده تا نگارندگان به بررسی موضوعات نامربوط با عنوان پژوهش نیز بپردازند و در مقابل مطالعه بسیاری از ابعاد طریقه عرفانی ابن خفیف مغفول ماند.

ملک‌پور (۱۳۹۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود کتاب سیره ابن خفیف را ملاک کار قرار داده و با توجه به ارتباط نزدیک صوفیه با توده‌های مردم و اهمیت ابن خفیف به عنوان عارفی آگاه نسبت به مسائل جامعه، به تبیین رابطه علی بین متن کتاب و سیاست و اجتماع و دین ... پرداخته و آن را بر مبنای نظریه کنش اجتماعی تحلیل کرده است.

۱-۲- سؤال‌های پژوهش

محورهای اصلی پژوهش پیش‌رو در پاسخ با سؤال‌هایی شکل گرفته که اهم آن بدین شرح است:

الف). در مشرب عرفانی ابن خفیف چه تعداد منزل عرفانی قابل شناسایی است؟ نام و ترتیب آن‌ها چگونه است؟

ب). در طریقه عرفانی شیخ کبیر کدام‌یک از منازل اهمیت بیشتری در سیر استکمالی سالک داشته و این اهمیت چه تأثیری بر سایر ارکان گذاشته است؟

ج). از منظر ابن خفیف چه توانایی‌هایی برای جذب دستاوردهای هر منزل لازم است و این توانایی‌ها با رعایت چه آدابی کسب می‌شوند؟

۱-۳- هدف پژوهش

این پژوهش با هدف شناخت صحیح و ارائه تصویری علمی و جامع از مشرب عرفانی ابن خفیف شیرازی تهیه شده است.

۱-۴- سنت عرفانی؛ انواع، تشابهات و تفاوت‌ها

به‌طور کلی در تاریخ تصوف اسلامی دو سنت عرفانی شکل گرفته است: سنت اول، از ابتدای پیدایش عرفان و تصوف وجود داشت و تا پیش از سده هفتم، شیوه غالب عرفانی بود (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۹)؛ اما در سده هفتم، تلاش برای پاسخ به سؤالاتی که پیش از آن در عرفان اسلامی مطرح نبود و یا اراده جدی برای پاسخ به آن وجود نداشت، رویکرد جدید عرفا به علومی چون: فلسفه، کلام و حکمت را موجب شد؛ همچنین رواج تشیع و گرایش عرفا به اعتقادات شیعی، توجه بیشتر به باطن و تأویل را در پی داشت (کربن، ۱۳۷۱: ۴۳-۴۴؛ نسفی، ۱۳۹۱مقدمه: ۱۱-۱۰). عوامل یادشده منشأ تحول بزرگی در مبانی و اصول عرفان اسلامی واقع شدند که در نهایت به شکل‌گیری سنت دوم انجامید. در ادامه، اهم وجوه تفاوت میان سنت اول و دوم عرفانی تبیین می‌شود:

۱-۴-۱- هدف سلوک

هدف عارف از طی سلسله‌مراتب سلوک کسب معرفت است. هدف در هر دو سنت

عرفانی رسیدن به کمالی است که از طریق معرفت حاصل می‌شود؛ اما در سنت اول و به موجب حدیث «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»، معرفت وقتی حاصل می‌شود که عارف به درستی جایگاه انسان و خداوند را بشناسد و نحوه ارتباط این دو را دریابد و در سنت دوم معرفت بر سه رکن: خداوند، انسان و هستی استوار است و معرفت با شناخت جایگاه هر یک از این ارکان و تبیین رابطه میان آن‌ها حاصل می‌شود (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۵-۷۴).
گفتنی است، مبحث رسیدن به معرفت و یافتن راه نجات از طریق آن در بسیاری از عرفان‌هایی که از ادیان الهی و آیین‌های پیش از اسلام سرچشمه گرفته نیز وجود داشته است از آن جمله آیین گنوسی است که پیروان آن اعتقاد داشتند: روح انسان تنها با رسیدن به معرفت می‌تواند گوهر درونی خویش را بشناسد. برخی شرق شناسان مانند نیکلسون بر این باورند: شواهد چندان روشنی در دست نیست که مؤید اثرپذیری عارفان مسلمان از گنوسیان باشد؛ اما اشتراکات و تشابهاتی در برخی آرا بویژه در باب معرفت میان آن‌ها وجود دارد (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۵۲).

۱-۴-۲- روش سلوک

در متون مختلف، از عرفان با تعابیر مختلفی چون: طریق باطن، راه عشق، سیر درون و ... یاد کرده‌اند که بیانگر اصالت استفاده از روش کشف و شهود در میان عارفان است. به بیانی دیگر، اشراقی بودن یا شهودی و بی‌واسطه بودن از جمله وجوه اشتراک تمام نحله‌های عرفانی و وجه تمایز معرفت عرفانی از معرفت‌های حسی و عقلی است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۱۹۳). با پیش روی داشتن چنین قاعده‌ای، عارفان سنت اول تنها معارفی که از طریق کشف و شهود کسب می‌شود را قابل اعتماد می‌دانستند؛ اما عارفان سنت دوم با حفظ اصالت و اعتبار کشف و شهود، روش‌های عقلی، استدلالی و نقلی که اهل حکمت و کلام از آن سود می‌جستند را نیز با آن در آمیختند (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۳).

۲- سنت عرفانی ابن خفیف

در مشی عرفانی شیخ کبیر، تنها دو رکن معرفت خود و معرفت حق به چشم می‌خورد و نشانه‌ای که بر لزوم هستی‌شناسی در رسیدن به معرفت دلالت داشته باشد وجود ندارد؛ همچنین تنها ابزار کسب معارف نزد شیخ علوم باطنی بوده و به استفاده از سایر روش‌های

مورد توجه عارفان سنت دوم (علوم عقلی و نقلی) اشاره‌ای نکرده است. بر این اساس ابن خفیف شیرازی را باید از عارفان سنت اول عرفانی به شمار آورد. به بیانی دیگر هدف و غایت طریقه عرفانی ابن خفیف؛ همچنین روش کسب معرفت او بر اساس شواهدی که در ادامه برخی از آن نقل می‌شود با عارفان سنت اول مطابقت کامل دارد:

۲-۱- هدف سلوک

ارکان معرفت در قولی از شیخ آشکارا قابل تشخیص است: «المعرفت مطالعة القلوب لأفراده عن مطالعة تعریفه» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). به استناد این عبارت معرفت حق میسر نمی‌شود مگر آنکه سالک شناخت واقعی نسبت به اسرار باطنی خود داشته باشد. ابن خفیف معرفت را موهبتی متمایز از ایمان و خاص اولیا می‌داند که اعطای آن از جانب خداست؛ اما شرایط کسب آن به کوشش سالک وابسته است (معتقد: ۲۹۸).

در متون عرفانی تبیین هدف و غایت تنها به استفاده از اصطلاح معرفت محدود نمی‌شود؛ بلکه با شکل‌گیری و توسعه زبان عرفانی یک دایره واژگانی در این باب به وجود آمده که اصطلاحات متعدد را شامل می‌شود. وصال از جمله این اصطلاحات است که گاه بیانگر هدف در سلوک ابن خفیف هم واقع شده است. همو سالک واصل را چنین تعریف می‌کند: «الواصل من اتصل بمحبوبه دون کل شیء سواه و غاب عن کل شیء سواه» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۸). شیخ در جای دیگر نیز دیدار حق تعالی را اعلی درجه بهشت دانسته و آن را خاص منتهیان تصوف می‌داند: «غایة نعيم الجنة النظر الى الله عزّ و علا و مجالسته و اعطاء الجنة ثوابا للمحیین لهم فهل وجد الآ للصوفیة المهدیین» (فضل تصوف: ۶۸).

اصطلاح توحید در معنای عرفانی آن نیز در دایره واژگانی مشترک همراه با وصال و معرفت قرار دارد و با این اصطلاحات پیوند یافته، تعبیر دیگری از غایت کار عارف قلمداد می‌شود. معنای توحید از شیخ سؤال شد؛ پاسخ داد: ما جرّد افراده و افنی ما دونه؛ توحید آن است که مجرد کند موحد را از آثار بشریت و اوصاف الوهیت در خود پوشد و نیست گرداند هر چه غیر واحد حقیقی است (دیلمی، ۱۴۰۰: ۱۹۹)؛ با تأمل در این تعریف قرابتی که میان مفهوم وصال و توحید وجود دارد کاملاً مشهود است؛ به همین سبب توحید را می‌توان در شمار مراتب و درجات معرفت قرار داد. در جای دیگر ابن خفیف توحید را: «تحقق القلوب باثبات الموحد بکمال أسمائه و صفاته و وجود التوحید مطالعة الأحدیة علی

أرضات السرمديّة» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶؛ ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۸) دانسته است.

۲-۲- روش سلوک

شیوه کسب معرفت در سلوک ابن خفیف نیز کاملاً با عارفان سنت اول منطبق و بر کشف و شهود متمرکز است. در رساله فضل تصوّف هدف سالک "التماس مرضات الجبار" عنوان شده و شرایط کسب آن چنین است: «لَمَّا انشَرَحَ الصِّدُورُ بِانْوَارِ الْغُيُوبِ طَالَعُوا الدُّنْيَا وَمَقْدَارَهَا وَاسْتَشْرَفُوا عَنِ الْعِلْمِ بِمَقْدَارِهَا...» (فضل تصوّف: ۵۶). به استناد این عبارت، معرفت حقیقی زمانی محقق می‌شود که عارف به واسطه انوار غیب شرح صدری بیابد و از این رهگذر به حقیقت و ارزش دنیا واقف شود و از آن روی برتابد. در حلیه الاولیا نیز از گفتار شیخ آمده است: «المعرفة مطالعة القلوب لافراده عن مطالعة تعريفه» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). به استناد این قول به دلیل آنکه خداوند از تعریف منزّه است، معرفت حقیقی تنها از طریق شناخت باطنی و غور در اسرار دل حاصل می‌شود. چگونگی مستعد ساختن ضمیر در کسب معارف باطنی، موضوع دیگری که ذیل مبحث روش سلوک قابل طرح و بررسی است. از منظر ابن خفیف صفای باطن و تزکیه نفس از راه مجاهده و مواظبت بر عبادات حاصل می‌شود. از این رو بر این امور تأکید بسیار داشته و خود در عمل و پایبندی به آن مشهور بوده است.

شیخ کبیر به اختصار نقش ریاضت در مشرب عرفانی خود را چنین تعریف می‌کند: «الرياضة كسر النفوس بالخدمة و منعها عن الفترة» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۶؛ ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). بر اساس این تعریف، تحمل ریاضت و مجاهده با نفس ابزاری است که از رهگذر آن نفس انسان شکسته شده و متناسب با تضعیف نفس، اوصاف الهی در وجود سالک متجلی می‌شود. ابن خفیف در رساله فضل تصوّف اشاره صریح تری به کاربرد مجاهده و ریاضت در طریقت خود کرده است: «فأول اوصاف الصوفية ... معرفة الدنيا و اسبابها و كيفية الخروج منها و التجافي عنها مع ما لزموا نفوسهم من عظيم المجاهدات و شديد المكابدات و صعوبة الرياضات و ما بذلوا من نفوسهم لله بصحة الاجتهاد» (فضل تصوّف: ۵۵).

۳- مشرب عرفانی ابن خفیف

۳-۱- مبدأ سلوک

بر مبنای الگویی که در مقدمه یاد شد، نخستین گام در شناخت مشرب عرفانی ابن خفیف تعیین مبدأ سلوک اوست. گرچه در آثار و اقوال ابن خفیف اشاره صریحی در باب مبدأ سیر و سلوک وجود ندارد؛ اما شیخ به شکل تلویحی برای سلوک دو مرحله در نظر گرفته و در پاسخ به این سؤال که تصوف چیست؟ می‌گوید: «باد بدأ فانی و اباد ثم احیا و اعاد؛ بوجود آمده که ظاهر شود و شخص را نیست سازد و هلاک کند و بعد از آن وی را زنده کند و بازگرداند» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۱۹۹). با ملاک قرار دادن این تعریف می‌توان سلوک ابن خفیف را به دو مرحله کلی تقسیم کرد: اولین مرحله فرایندی است که به فناء صفات بشری در وجود سالک می‌انجامد و از آن به تخلی یا تخلیه تعبیر می‌کنند. آغاز این فرایند، عزم و نیت راسخی را از سوی سالک می‌طلبد که ابن خفیف از آن با اصطلاح اراده یا ارادت یاد کرده است.

در مرحله دوم و با رعایت آداب منازل مربوط به آن، وجود سالک در یک دگردیسی روحانی پذیرای اوصاف و جلوه‌های الهی می‌شود و به واسطه آن به حیات حقیقی دست می‌یابد. در قولی دیگر از ابن خفیف نیز دو مرحله یاد شده قابل تشخیص و تمیز است: «و اما بلسان الحق فاصغاء هم بصفاتهن عن صفتهم فصافاهم فسموا صوفیه؛ یعنی به زبان حق بازگرداندن ایشان است به صفت حق از صفات خودشان و خالص کردن ایشان است از کدورت بشری» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۱۹۹). دو مرحله یاد شده متشکل از منازل و مواقف متعدد بوده و طی هر منزل زمینه ورود به ساحت ربوبی و وصال به حق را برای سالک هر چه بیشتر میسر می‌کند. در ادامه به شرح و تبیین ویژگی‌های این منازل پرداخته می‌شود:

۳-۲- منازل و مراتب عرفانی؛ تعداد، نام و ترتیب

از جمله عوامل مهمی که تفاوت مشرب‌های عرفانی از آن نشأت می‌گیرد، موضوع اعتقاد عارفان نسبت به تعداد منازل، نام آن‌ها و تقدّم و تأخّری است که نسبت به یکدیگر دارند. در حقیقت تفاوت در نام، تعداد و ترتیب منازل عرفانی معلول تفاوت در نظام و مبانی فکری یک عارف نسبت به دیگر عارفان است. از آنجاکه هر عارفی بر مبنای تجارب عرفانی و احوال خود به توصیف مراحل سلوک مبادرت کرده است، به همین دلیل بسیاری

از شاخص‌های مشرب عرفانی یک عارف از طریق شناخت عوامل یادشده حاصل می‌شود. در آثار و اقوال ابن خفیف به نام و تعریف بسیاری از منازل عرفانی اشاره شده؛ اما در باب دیگر شاخص‌های یادشده سخنی به میان نیامده و تنها از طریق تحلیل اطلاعات و استناد به قرائن می‌توان به سؤالات مطروحه در این زمینه پاسخ داد.

مراتبی که ابن خفیف به صراحت درباره آن‌ها اظهار نظر کرده و از اجزای اصلی ساختار مشرب عرفانی او تلقی می‌شوند بدین قرار و ترتیب می‌باشند: ارادت، قرب، محبت، خوف و رجا، حزن، بسط، انس، شوق، اطمینان، یقین، مشاهده، انابت، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا، سکر و صحو و غیبت و حضور. در کنار ارکان اصلی مشرب عرفانی ابن خفیف برخی مباحث فرعی نظیر وجد، ذکر، خواطر و سماع ... نیز مطرح می‌شود که از منازل سلوک محسوب نمی‌شوند؛ اما ذیل منازل قابل بررسی و مطالعه می‌باشند.

تعداد قابل توجهی از منازل یاد شده ذیل دو اصطلاح عرفانی به نام احوال و مقامات قرار می‌گیرند. با در نظر گرفتن این موضوع که در اغلب متون عرفانی، احوال و مقامات از ماهیتی مستقل برخوردارند، سؤالی مطرح می‌شود: رویکرد کلی عارفان درباره موقعیت این دو مقوله نسبت به یکدیگر چگونه است؟ در پاسخ به این سؤال عارفان به چند گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی که مقام و حال را در امتداد هم در نظر می‌گیرند؛
۲. گروهی که حال و مقام را امتزاج یافته با هم یا شاخه‌ای از یکدیگر می‌دانند؛
۳. گروهی که حال و مقام را به صورت دو خط موازی در کنار هم فرض کرده‌اند؛
۴. گروهی که میان حال و مقام تفاوتی قائل نشده‌اند.

گروه نخست خود به دو گروه: معتقدان تقدّم احوال بر مقامات و معتقدان تقدّم مقامات بر احوال، تقسیم می‌شوند. هجویری احوال را مقلّم بر مقامات انگاشته و می‌گوید: «رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال» (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۷۶). مؤلف شرح تعرّف برخلاف هجویری معتقد است: «چون حال درست گردد، مقام از پس درستی حال آید و رسیدن به مقام علتش حال نه ... و درستی مقام نبود مگر به راستی حال» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۹۷).

گروه دوم نیز اقسامی دارد: ابومنصور اصفهانی حال را مشتمل بر مقامات می‌داند. به طور مثال در باب توبه او سه مقام ندامت، استغفار و حقیقت را ذکر می‌کند (اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۳)؛ اما ابوطالب مکی معتقد است: هر گروه از احوال ذیل یکی از مقامات قرار می‌گیرند

(مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۵۹-۱۵۸). کلابادی نیز برای هر مقام عرفانی ابتدا و انتهای در نظر گرفته که در میان آن احوال خاص آن شکل می‌گیرد (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۹).
از نظر سراج حال و مقام دو مقوله مستقل‌اند؛ زیرا با معیار کسب و موهبت، تحقق آن‌ها از هم تفکیک می‌شود و گویا آن‌ها را به صورت دو خط موازی دانسته که هر کدام آبشخور جداگانه‌ای دارند (سراج، ۱۳۸۸: ۹۷-۱۲۰)؛ بنابراین سراج در گروه سوم قرار می‌گیرد.

خواجه عبدالله در *صد میدان و منازل السائرین* و روزبهان بقلی در *مشرَب الارواح*، میان حال و مقام تفکیکی در نظر نگرفته‌اند و در زمره گروه چهارم قرار دارند.
به استناد اقوال شیخ در باب احوال و مقامات، ابن خفیف را باید از جمله عارفان گروه نخست و مشخصاً از گروه عارفانی دانست که احوال را مقدم بر مقامات، و مقامات را برتر از احوال می‌دانند. شیخ معتقد است: «احوال از آن میانه‌حالان است و مقامات از آن عارفان» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۴).

همچنین برخی عارفان احوال را محدود می‌دانند و در اقوال خود به تعداد مشخصی از آن‌ها اشاره کرده‌اند. ابن خفیف برخلاف این گروه تصریح می‌کند که: احوال بی‌نهایت بوده؛ اما هر حالی نهایی دارد (معتقد: ۳۰۵).

در تکمیل کلیات مربوط به مبحث احوال، ذکر دیدگاه شیخ در باب خواطر نیز ضرورت می‌یابد. در متون تعلیمی عرفانی این اصطلاح از جمله واردات بوده و در حوزه معنایی حال قرار دارد و از حیث تعلق به قلب و عدم ثبات با حال مقایسه‌شدنی است. موضوع منشأ و قوت خواطر نیز مانند بسیاری از مباحث عرفانی محل اختلاف نظر عرفاست؛ اما در اغلب منابع از جمله *رساله* برای خواطر چهار منبع ذکر شده است: فرشته، حدیث نفس، دیو و خداوند. در ادامه این مبحث خواطری که از خداوند سرچشمه می‌گیرند دو نوع ذکر شده که جنید خاطر اول و ابن عطا خاطر دوم را قوی‌تر می‌دانند؛ اما ابن خفیف معتقد است: «هر دو برابر باشند از آنک هر دو از حق تعالی بود، یکی زیادت نبود بر دیگر و اول به دوم حال باقی نماند؛ زیرا که بقا بر آثار روا نبود» (قشیری، ۱۳۹۶: ۱۴۴).

۳-۳- میزان اثرگذاری هر منزل در سلوک

از جمله ملاک‌ها و معیارهای تمیز مشرب‌های عرفانی از یکدیگر به نقش و میزان اثرگذاری

هر یک از منازل عرفانی در رسیدن سالک به مقصد می‌توان اشاره کرد. در سلوک عارفان تمام منازل اهمیت و نقش یکسانی ندارند و برخی از منازل متناسب با تجارب شخصی عارف نسبت به دیگر منازل اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. در حقیقت برخی از منازل عرفانی نسبت به دیگر منازل ایزاری کارآمدتر محسوب می‌شوند و هسته اصلی مشرب عرفانی یک عارف واقع می‌شوند. بدیهی است این موضوع بر بسیاری از ابعاد و اجزاء مشرب عرفانی اثرگذار خواهد بود. در ادامه برخی ارکان مشرب عرفانی ابن خفیف که نقش برجسته‌تری در سلوک شیخ داشته‌اند همراه با نتایج و آثاری که بر سایر ابعاد مشرب عرفانی شیخ بر جای گذاشته‌اند معرفی می‌شوند:

۳-۳-۱- سکر و صحو

سکر و صحو از جمله مباحث بسیار مهم و تعیین‌کننده در شناخت ابعاد طریقت عارفان است. اهمیت این موضوع به اندازه‌ای است که ملاک و معیار تفاوت عارفان خراسان و بغداد از این دو مقوله نشأت گرفته است. بدین ترتیب که عارفان خراسان سکر را بر صحو و عارفان بغداد صحو را بر سکر ترجیح داده‌اند. ابن خفیف نیز به تبعیت از عارفان بغداد مشی عرفانی خود را بر مبنای ترجیح صحو بر سکر بنا نهاده و جایگاه این دو منزل عرفانی را چنین تبیین کرده است: «سکر و مستی از آن مریدست و حقست و بر عارفان باطل است و غلبات حق بر همه خلق جایز است ... و هشیاری و سکون فاضل‌تر است از مستی و بی‌قراری» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۴). بر این اساس ابن خفیف معتقد است: سکر مقدم بر صحو و ابزار سلوک مبتدیان و صحو اسباب سلوک منتهیان است و به‌روشنی صحو را بر سکر ترجیح می‌دهد. این اعتقاد از اصول تعیین‌کننده در مشرب عرفانی ابن خفیف بوده و بر سایر ابعاد طریقت شیخ اثرگذار بوده است که در ادامه به تبیین برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود.

شایان ذکر است، ارجحیت منزل عرفانی صحو بر مرتبه سکر نباید نافی اهمیت منزل سکر در کسب معرفت انگاشته شود؛ چنانکه در طبقات الصوفیه از قول شیخ در تعظیم جایگاه سکر آمده است: «السُّكْرُ عَلِيَانُ الْقَلْبِ عِنْدَ مَعَارِضَاتِ الْمَحْبُوبِ» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۶) که سکر را دستاورد رویارویی سالک و محبوب تلقی می‌کند و مرتبه رفیعی برای سالک است.

الف) اعتقاد شیخ در باب شطح

دیدگاه عرفا در باب شطح، متناسب با مشرب عرفانی آن‌ها که بر ترجیح صحو یا سکر استوار باشد متغیر است. ابن خفیف از جمله عارفان صحو محوری است که در آرا و اعمال صوفیانه روشی معتدل داشت، «رخصت جستن و قبول تأویلات» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۴۹)، شطح‌گویی و برخی حرکات مغایر با احکام دینی که نزد برخی فرق صوفیه رایج بود را مردود می‌شمرد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۷-۳۹). شواهدی در دست است که بر این مدعا صحه می‌گذارد و نمونه آشکار آن موضع دوگانه شیخ درباره حلاج است. ابن خفیف که به‌رغم بسیاری از بزرگان، طریقت حلاج را تأیید می‌کند و او را عالم ربانی و موحد می‌داند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۰؛ خوافی، ۱۳۴۰، ج ۲: ۷)، آنجا که سخن حلاج به شطح نزدیک می‌شود و از در آمیختن لاهوت و ناسوت سخن می‌گوید اعتقادش را بر نمی‌تابد و گوینده سخن را لعن می‌کند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۱). قول دیگری نیز در دست است که شیخ بر اهل شطح تاخته و آن‌ها را نفرین کرده است (دیلمی، ۱۴۰۰: ۶۵).

دیلمی مرید شیخ نیز، ضمن نکوهش عارفان شطّاح، به این حقیقت که هیچ‌گاه شطحی بر زبان شیخ جاری نشده مباحث کرده است. همچنین از قول شیخ آورده است: پنجاه سال است تا من سخن صوفیان نگفته‌ام (دیلمی، ۱۳۶۳: ۵ و ۴۲) و به نظر می‌رسد مراد شیخ از سخن صوفیان همان شطح باشد.

ب) دیدگاه شیخ در باب سماع

سماع از جمله مباحث عرفانی است که با سکر و وجد پیوند دارد. سماع می‌تواند زمینه بروز احوال برای مبتدیان و عامل تقویت احوال برای کاملان طریقت قرار گیرد. در باب سماع نیز میان بزرگان طریقت اختلاف نظر بسیار است؛ اما به‌طور کلی در میان صاحب‌نظران مباحث عرفانی سه دیدگاه در باب سماع می‌توان در نظر گرفت: گروه اول، عارفانی که حکم به جواز سماع در طریقت می‌دهند. گروه دوم، عارفانی که حکم به تحریم سماع داده و سماع را در طریقت از انواع آفات دانسته‌اند.

گروه سوم، عارفانی که حکم به حرمت سماع نداده‌اند؛ اما رأی روشنی در باب جواز آن‌هم صادر نکرده‌اند و گویی بیشتر به کاربرد و نتایج و آثار سماع در سیر استکمالی

عارف نظر داشته‌اند.

اغلب مشایخ سکر محور که در تاریخ تصوف عارفان خراسان لقب گرفته‌اند، سماع را ابزاری برای رسیدن به وجد و در پی آن کسب معارف الهی می‌دانند. در مقابل عارفان صحو محور (عارفان بغداد) با احتیاط بیشتری در باب سماع سخن گفته‌اند؛ اما نگرش شیخ در باب سماع قابل تأمل است: با اندکی تسامح عقیده شیخ کبیر در باب سماع را می‌توان همسوی با گروه سوم دانست؛ زیرا به‌مانند متشرعان در باب سماع با احتیاط سخن گفته است؛ بدین ترتیب که سماع را برای منتهیان و عارفان کامل مجاز دانسته؛ اما از بیم آفات می‌تواند اغواگر مبتدیان باشد، سماع را برای این گروه زیان‌بار دانسته و ترک آنرا افضل می‌داند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۶). با وجود این اعتقاد و بر مبنای گزارش‌های دیلمی از مشارکت شیخ در مجالس سماع؛ همچنین دیدگاه به‌دوراز تعصب او در باب این مبحث، می‌توان چنین نتیجه گرفت: برخی تعالیم و آداب رایج در مشرب عرفانی مشایخی چون بایزید بسطامی و پیروان او که در زمره عارفان سکر محور قرار دارند، به طریقه عرفانی شیخ راه یافته است و این نوع جریان عرفانی نوظهور از طریق ابن خفیف و مریدان او در منطقه فارس رواج یافت.

ترجیح صحو بر سکر نظام تربیتی شیخ را نیز متأثر ساخته و موجب شده است شطاحان و اهل سکر را به دلیل اینکه «گاهی در غلبه حال چیزی از ایشان صادر شدی که به میزان شرع راست نبود و چون به هوش آمدندی از آن رجوع کردند» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۶۵) شایسته دستگیری مریدان نداند و در مقابل اقتدا به پنج تن از مشایخ را توصیه کرده که از عارفان مشهور اهل صحو بوده‌اند: حارث محاسبی، ابوالقاسم جنید، ابومحمد رویم، ابوالعباس بن عطا و عمرو بن عثمان (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۷؛ ابن جنید، ۱۳۶۴: ۸۵).

۳-۳-۲- غیبت و حضور

غیبت و حضور نیز از جمله اصطلاحات دوگانی در عرفان اسلامی بوده که از مبحث سکر و صحو تأثیر می‌پذیرند. بر سر تعریف و تقدّم و تأخّر این دو اصطلاح نسبت به یکدیگر اختلاف نظر وجود دارد. هجویری حضور را حضور دل به دلالت یقین تعریف می‌کند، تا آنجا که حکم غیبی برای سالک چون حکم عینی گردد؛ همچنین غیبت را غیبت دل از دون حق دانسته تا حدی که سالک از وجود خود نیز غایب شود تا بدین غیبت از

خود به خود نظاره نکند. سپس به اختصار غیبت را غیبت از خود و حضور به حق و حضور را حضور به حق و غیبت از خود تعریف می‌کند (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۶۸). همو طراز مذهب ابن خفیف را غیبت و حضور بیان داشته و نام شیخ را در کنار، حارث محاسبی، جنید بغدادی، سهل ابن عبدالله، ابو حفص حدّاد، ابو حمدون، ابو محمد جُریری و حصری از جمله معتقدان تقدّم حضور بر غیبت آورده است. در مقابل به گروه دیگری شامل: ابن عطا، حسین بن منصور حلاج، ابوبکر شبلی، بندار بن حسین، ابو حمزه بغدادی و سمون محب اشاره می‌کند که غیبت را بر حضور مقدم می‌دانند (همان: ۳۷۰). گروه اخیر از جمله عارفان مشهور سکر محور بوده و همین عامل غیبت را در مشرب عرفانی آن‌ها مقدم بر حضور قرار می‌دهد. از منظر این گروه، غیبت از خود، راهی به حق است و حضور پیشگاه حق؛ چون پیشگاه آمد راه آفت گردد. غیبت بی حضور جنون، غلبه، مرگ یا غفلت است و مقصود غیبت باید حضور باشد؛ وقتی مقصود حاصل شد علت ساقط شود (همان).

۳-۴- توانایی‌های لازم برای جذب دستاوردهای هر منزل و آداب کسب آن‌ها

هر منزل عرفانی در جریان رسیدن سالک به مقصد، رسالت و نقشی ایفا می‌کند که خاص همان منزل است و برخورداری کامل از مواهب هر منزل زمینه‌ساز ورود سالک به منزل دیگر می‌شود. طی هر منزل نیازمند توانایی‌ها و مهارت‌هایی است که باید با هدایت پیر و مرادی کامل کسب شود. به همین دلیل پس از ظهور داعیه طلب و شکل‌گیری اراده، نخستین رسم آن است که طالب برای آغاز سفر روحانی خود پیر و معلمی دانای طریق برگزیند. یکی از وجوه اختلاف میان عارفان سنت اول و دوم عرفانی تفاوت آن‌ها در نظام آموزشی و تربیتی است. در سنت اول عرفانی، بین معلم و متعلم رابطه مراد و مریدی تشکیل می‌شد و سیر استکمالی عمدتاً بر روش تعیین آداب و معاملات و قراردادن سالک در طریقت استوار بود؛ اما در سنت دوم، مضاف بر رابطه مراد و مریدی، رابطه استاد و شاگردی نیز برقرار می‌شد و در حلقه‌های تدریس و محافل مباحثه، تحصیل علم طریقت صورت می‌گرفت (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۰). نظام تربیتی شیخ به تبعیت از دیگر مشایخ سنت اول عرفانی مبتنی بر رابطه مراد و مریدی است و در نظام تربیتی شیخ، از مجالس و محافلی که در آن کتاب‌های خاصی شرح و تفسیر و آموزش داده شود، نشانی

دیده نمی‌شود.

در مشرب عرفانی ابن خفیف، پیر و مراد الگوی اخلاقی و رفتاری مرید است و از نظر شیخ تنها راه توفیق مرید آن است که احوال و اعمال خود را با میزان پیر خود بسنجد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۹). شیخ کبیر در رساله وصیت، نیز بر طلب استاد یا برادر دینی که به برکت وجود او سالک از مخاطرات ایمن ماند، تأکید کرده است (وصیت: ۲۷۵).

تسلیم و سرسپردگی مریدان نزد شیخ، از اصول مورد توجه ابن خفیف بوده و نمودی از آن در حکایت "احمد که و احمد مه" انعکاس یافته است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۲۱). در این حکایت شیخ طی آزمونی که از دو مرید خود به عمل می‌آورد، دلیل علاقه بیشتر خود به "احمد که" را تسلیم محض او عنوان کرده است.

ابن خفیف خود در باب ارادتمندی نسبت به پیر، الگو و سرمشق سالکان بوده؛ چنانکه وقتی در پرستاری از ابوطالب خزرج، پیر و مراد خود قصور کرد و مورد لعن او قرار گرفت، علی دیلم از او پرسید: «تو آن لعنک الله چون بشنیدی از وی؟ گفت: چون رحمک الله» (انصاری، ۱۳۹۶: ۴۸۸).

به‌هرروی طالب معرفت پس از گزینش پیر باید با هدایت او خود را مهیای جذب توانایی‌ها و دستاوردهای طریقی کند که در آن موانع و آفات بسیاری قرار دارد. ادامه بحث به شرح و تبیین برخی منازل عرفانی در مشرب عرفانی ابن خفیف اختصاص دارد:

۳-۴-۱- ارادت

ارادت یا اراده نقطه بسیار تعیین کننده و گام نخستین سلوک در بسیاری از طریقه‌های عرفانی از جمله مشرب ابن خفیف است. شیخ‌الشیوخ احوال طالب سلوک را در این منزل چنین توصیف می‌کند: «الارادة سمو القلب لطلب المراد و حقیقتها استدامة الجدد و ترک الرأحة» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۷۵). در مرتبه ارادت تعلقات مادی و دنیوی در نظر مرید رنگ باخته و قلب او از آرزوی برخورداری آن خالی است. در مقابل تمام همّت مرید معطوف به وصال حق است. ابن خفیف تحمل رنج دائم و ترک راحت را از نشانه‌های سالکان این منزل و شرط برخورداری از دستاوردهای آن می‌داند. به‌هرروی، ارادت مرتبه‌ای بسیار تعیین کننده در سلوک است؛ زیرا مسیری که سالک پیش از این مرتبه طی کرده به مقصدی جز شقاوت منتهی نبوده و طریقی که پس از این مرتبه باید برای سعادت خود بپیماید

ناشناخته است. در این مرحله حضور و دستگیری پیر و مراد که از او به ولی نیز تعبیر می‌شود، ضرورت می‌یابد. در رساله وصیت ابن خفیف خصلت ششم طلب استاد یا برادر دینی است تا به برکت او سالک از مخاطرات ایمن ماند (وصیت: ۲۷۵).

از شاخص‌های ولی و اهل ولایت اظهار کرامات است. در تعریف کرامت آمده است: کار خارق‌العاده‌ای است که به دست ولی و به اذن خدا انجام می‌گیرد (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۹۷).

ابن خفیف مانند بسیاری دیگر از مشایخ بزرگ صاحب کرامت بوده و دیلمی باب دهم اثر خود را به ذکر تعدادی از کرامات شیخ اختصاص داده است. افزون بر اظهار کرامات، ابن خفیف را باید از جمله نظریه‌پردازان مبحث کرامت نیز دانست. چنانکه در رساله فضل تصوف آورده است: «و هذه الأحوال و الكرامات لا يوجد الا في هؤلاء المنسوبين إلى التصوف» (فضل تصوف: ۷۴) که آشکارا کرامت را خاص اهل تصوف دانسته است. اظهار کرامت در شرایط خاصی صورت می‌پذیرد که ابن خفیف ضمن تبیین آن به بیان تفاوت کرامت و معجزه نیز می‌پردازد: «اظهار کرامت بر ولی به جز اندر حال سکر وی نباشد و آنچه اندر حال صحو باشد آن معجز انبیا بود و این فرقی واضح است میان معجز و کرامات» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۸۵). در باب نظر اخیر بزرگانی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، حسین بن منصور و یحیی بن معاذ با شیخ هم عقیده‌اند (همان).

رسیدن به مرتبه صاحب کرامتی دشوار بوده و شیخ کبیر شرایط کسب این توفیق را چنین بر شمرده است: «بنده نقل می‌کند در احوال تا آنگاه که به صفت روحانیت رسد و آن زمان به علم غیب مطلع گردد و طی زمین می‌کند و بر سر آب می‌رود و از نظر مردم پنهان می‌شود» (معتقد: ۳۰۴).

۳-۴-۲- قرب

قرب از مراحل اغلب مشرب‌های عرفانی است و در منابع بسیاری ذیل احوال آمده است. ابن خفیف در تعریف قرب می‌گوید: «القرب طی المسافات بلطیف المدانات» (ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۷). همچنین شیخ میان قرب با احوال دیگر به‌ویژه خوف رابطه‌ای در نظر گرفته و معتقد است: «قربك منه بقدر خوفك منه و قربه منك بقدر مراقبتك له و انت اعلم بخوفك و مراقبتك» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۹۱). چنانکه از این عبارت برداشت می‌شود، شیخ

کبیر به دو نوع قرب اعتقاد دارد: قرب بنده نسبت به حق و قرب حق نسبت به بنده؛ همچنین خوف را از نتایج قرب و شدت خوف را بسته به میزان قرب بنده نسبت به حق دانسته است؛ اما قرب حق، نتیجه مراقبه است و شدت آن به میزان مراقبه سالک بسته است. بدین ترتیب در مشرب عرفانی ابن خفیف قرب با مراقبه و خوف به شکل مستقیم و با نتایج خوف به شکل غیرمستقیم پیوند می‌یابد.

قولی از ابن خفیف ذکر شده است که محتوای آن دلالت بر آن دارد که قرب از منازل متوسطان طریق و مرتبه کمال یافته آن و ذللهای خاص منتهیان تلقی می‌شود. از آن جمله در نفعات الانس نقل شده است: «الصوفی من استصفاه الحق لنفسه توددا و الفقیر من استصفی نفسه فی فقره تقربا» (جامی، ۱۳۸۶: ۱۱). به موجب این قول، شیخ کبیر مراتبی برای اهل معرفت در نظر گرفته و از آن با اصطلاح صوفی و فقیر یاد می‌کند؛ شواهد حاکی از آن است که صوفی مرتبه‌ای برتر از فقیر دارد؛ زیرا نفس او باقی نمانده و خداوند او را برگزیده است؛ همچنین هدف از برگزیدن او دوستی با خداوند است در حالی که فقیر هنوز از موجودیتش باقی است و خود، فقر را برای کسب قرب انتخاب کرده است. شیخ در موضع دیگری نیز به دلیل برتری مرتبه صوفی نسبت به فقیر اشاره می‌کند: «الصوفی اخلع عذاره ان لایقید و الفقیر قید نفسه ان لاینفک» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۰). محتوای این عبارت نیز دلالت بر این دارد که فقیر در مرتبه‌ای است که هنوز نفس او باقی است و سرکشی می‌کند؛ اما صوفی از قید نفس رهایی یافته و از این حیث در مرتبه‌ای بالاتر از فقیر قرار دارد.

۳-۴-۳- محبت

ابن خفیف اصطلاح محبت را برگرفته از «یحبهم» (مائده/۵۴) می‌داند (دیلمی، ۱۳۹۰: ۲۸) و در تعریف آن گفته است: «و هی وجد، یجده العبد علی ما اراده و طیبه یستروح بها القلوب و یهش بها الارواح» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۲). بنابراین تعریف، محبت حاصل وجدی است که از یافت مطلوب به سالک دست می‌دهد و خود موجب خوش دلی و راحت روح می‌شود. در جای دیگر به این نکته تصریح کرده است که محبت در نتیجه ذکر محبوب به وجود می‌آید و نیروی حیات‌بخشی است که در اثر آن قلب عارف غرق لذت می‌شود: «المحبه ظهور الطاقه و بوادی نعمائه الملابس للقلوب الاستلذاذ بذکر المحبوب» (دیلمی،

۱۳۶۳: ۲۶۵).

در موضعی دیگر هم اصل محبت را موهبت الهی دانسته و می گوید: «انَّ من الحق لعبده يتولد تأثيرات لابسة لقلوبهم و غشاوة تظهر على اسرارهم فيكونوا بذلك موصوفين و ان لم يكونوا لها كاسبين» (همان). با وجود شاخص موهوبی بودن احوال، بی شک محبت نیز در زمره احوال قرار می گیرد. این حال عرفانی موجب می شود حجابی بر دل سالک کشیده شود که غیر حق در او راه نمی یابد. در جای دیگر نیز به پیوند میان محبت و غیرت اشاره می کند و معتقد است محبت حق دلها را غیور می سازد: «محبته الحق اغار القلوب، فالبسها لبسة نوريه و بهجة سماوية فوله المحبوب لما غشيه من حبه» (همان).

ابن خفیف میان محبت و گریستن رابطه ای در نظر گرفته و معتقد است: گریه سه نوع است: گریه از وی، گریه برای وی و گریه بر وی و نوع اخیر را از نشانه های اهل مرتبه محبت می داند (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۳).

۳-۴-۴- خوف ورجا

خوف ورجا از اصطلاحات دوگانی طریقت بوده که نقش برجسته ای در سیر و سلوک اهل معرفت ایفا می کنند. از شیخ درباره خوف نقل است: «الخوف اضطراب القلب مما علم من سطوة المعبود» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). بر مبنای این تعریف، خوف را باید حاصل از رؤیت قوای قهریه حق (صفات جلال الهی) دانست.

ابن خفیف با استناد به آیه شریفه: «انَّمَا ذَالِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (۱۷۵ / آل عمران) و با توجه به امر الهی، به دوام خوف در وجود سالک اعتقاد دارد.

در باب رجاء نیز از ابو عبدالله خفیف نقل است: «الرجاء، استبشار بوجود فضله»؛ همچنین گفته است: «ارتياح القلوب بملاحظة كرم المرجو» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۷۳؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲۳). از این حیث، رجاء را باید نتیجه تجلی صفات رحمانیه (جمال الهی) بر سالک قلمداد کرد. در حلیه الاولیا عبارت دیگری نیز در ادامه این تعریف آمده است: «حقیقه الرجاء الاستبشار لوجود فضله و صحه وعده» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶) که رجاء را حاصل بشارت فضل حق تعالی به سالک و اعتماد به صحت وعده او دانسته است. در تأیید و

تحکیم این نظر که در مشرب ابن خفیف رجا نتیجه رؤیت صفات جمالی حق است می‌توان به قولی دیگری از شیخ نیز استناد کرد: «و من عرف مولاه بالوجود و الافضال لم یقصر همه عن الرجاء و الآمال» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۵).

اگرچه خوف و رجاء در تعالی مبتدیان ابزاری کارآمد تلقی می‌شوند؛ اما برای سلوک عارفان، صورت تعالی یافته آن‌ها با نام قبض و بسط بیشتر مورد توجه است. در دایره واژگانی قبض اصطلاحی باعنوان حزن و در دایره واژگانی بسط اصطلاح طرب نیز قرار می‌گیرد. در مشرب عرفانی ابن خفیف حزن بر طرب ترجیح داده شده: «الحزن حصر النفس عن النهوض فی الطرب» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰۹)؛ بنابراین ابزار حزن به کمک سالک آمده و نفس را از کسب طرب باز می‌دارد.

بسط نیز مورد توجه ابن خفیف بوده و در تعریف آن می‌گوید: «الانبساط، سقوط الاحتشام عند السؤال» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۱۱۲). این منزل نیز همانند طرب در طریقت شیخ کبیر کاربرد چندانی ندارد. در مقابل ابزاری چون حزن و خوف بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. دلیل اهمیت این ابزار روحانی در مشرب عرفانی ابن خفیف را می‌توان غلبه اعتقاد صحو بر سکر دانست.

پس از درک کامل مراتب قبض و بسط صورت متعالی تر آن‌ها با نام انس و هیبت اسباب کسب معرفت سالک قرار می‌گیرد. ابن خفیف دیدگاه قابل تأملی در باب انس دارد و در مناجات خود به دستاورد آن نیز اشاره می‌کند: «طوبی لمن لم یزده انس بک الأوقاراً». دیلمی در شرح این عبارت به علائم و نشانه‌های اهل انس اشاره می‌کند: خنک آن کسی را که انس او به حق نیفزاید مگر آهستگی و عظمت او را. و تحقیق این سخن آن است که در مقام انس لحظه به لحظه بر سالک بخششی روی می‌نماید و دم به دم بر عظمت و بزرگی او افزوده می‌شود (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۷).

۳-۴-۵- شوق

شوق نیز از جمله اصطلاحات عرفانی و اجزای طریقت ابن خفیف است. در متون تعلیمی برای شوق تعاریف، انواع و مراتبی یاد کرده‌اند و ابن خفیف گفته است: «الشوق ارتیاح القلوب بالوجد و محبة اللقاء و القرب» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶۰). بر حسب این تعریف عواملی چون: وجد، محبت و قرب، زمینه‌ساز و پدیدآورنده شوق بوده و مقلّم بر آن

قرار می گیرند.

۳-۴-۶- اطمینان

بر اساس تعالیم قرآنی و آیه شریفه «الا بذكر الله تطمئن القلوب» (قرآن، رعد: ۲۸) اطمینان قلب وقتی حاصل می شود که سالک به ذکر حق مشغول است؛ یعنی با ذکر خداست که اطمینان قلبی حاصل می شود؛ به همین دلیل ذکر با «اطمینان» پیوند می یابد و در تعالیم عرفانی وارد می شود (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۲۲۶). ابن خفیف در تعریف ذکر گفته است: «ذکر بذل مجهود و صفاست» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۵) و برای آن دو نوع ظاهر و باطن در نظر گرفته است: «فأما الظاهر فالتهليل و التحميد و التمجيد و تلاوة القرآن و أما الباطن فتنبيه القلوب على شرائط التيقظ على معرفة الله و أسمائه و صفاته و على أفعاله و نشر إحسانه و إمضاء تدبيره و نفاذ تقديره على جميع خلقه» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۷). در ادامه مراتبی نیز برای ذاکرین به دست می دهد و میزان ذکر هر مرتبه را نیز بیان می کند:

ذکر الخائفین علی مقدار قوارع الوعید

ذکر الراجین علی ما استبان لهم من وعده

ذکر المحبین علی قدر النعماء

ذکر المراقبین علی قدر العلم باطلاع الله تعالی الیهم

ذکر المتوکلین علی ما انکشف لهم من کفایة الکافی (همان؛ ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۹).

شیخ به استناد حدیث «من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی»، در طریقت خود اهمیت و جایگاه ویژه ای به ذکر اختصاص داده و همچنین به استناد حدیث: «افضل الذکر لا إله إلا الله»، توجه ویژه خود را به این ذکر بیان می کند (همان).

موضوع قابل طرح دیگر در باب ذکر ارتباط آن با موضوع فکر است. برخی عرفا معتقدند: فکر مقدم بر ذکر و زمینه ساز آن است. برخی دیگر ذکر را مقدم بر فکر دانسته و معتقدند باید از ذکر به فکر رسید. شیخ کبیر فکر را مقدم بر ذکر دانسته و می گوید: «آخر تفکر اول الذکر و لیس کل ذکر تفکراً» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۱).

ابن خفیف در وصیت خود که شامل ۲۵ خصلت است، خصلت سوم را به رعایت سه

اصل خاموشی، خلوت و ذکر اختصاص داده و تصفیة قلب را نتیجه و دست آورد مداومت بر ذکر دانسته است (وصیت: ۲۷۵).

شیخ به نوع دیگری از ذکر نیز التفات داشته و آن ذکر حق نسبت به بنده است. دیلمی می گوید: «و سُئِلَ عن ذکر الحق للعبد، فقال: اذا انساه نسبه و محارمه و قام الحق له بدلاً منه» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۱).

۳-۴-۷- یقین

در کتب تعلیمی عرفان، تعاریف و مراتب بسیاری برای یقین آمده که وجه اشتراک آنها برخاستن تردید از دل سالک است. رویکرد عرفا نسبت به آداب کسب یقین و نتایج حاصل از آن متفاوت است. ابو عبدالله خفیف می گوید: «الیقین، تحقق الاسرار به احکام المغیبات» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۷۹؛ ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). چنان که ملاحظه می شود یقین زمانی حاصل می شود که اسرار غیب بر سر عارف وارد و محقق شود.

۳-۴-۸- مشاهده

در بسیاری از منابع مشاهده را ذیل احوال عنوان کرده اند. ابن خفیف در تعریف آن گفته است: «المشاهدة، اطلاع القلوب بصفاء الیقین إلى ما أخبر الحق من الغیوب» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶) و چنانکه استنباط می شود، مشاهده کیفیتی است که در نتیجه ملازمت یقین موهبت می شود و سالک را بر درک اسراری که از غیب بر دل او وارد می شود قادر می سازد. بنابراین در مشرب عرفانی ابن خفیف برای مشاهده باید مرتبه ای برتر از یقین و مؤخر از آن در نظر گرفت. به نظر می رسد دلیل این برتری را باید در تفاوتی که شیخ برای ابعاد باطنی وجود انسان قائل بوده است جستجو کرد؛ زیرا تنها تفاوت یقین و مشاهده تحقق اخبار در سر و دل است. برتری جایگاه دل در نظر ابن خفیف زمانی روشن تر می شود که بدانیم شیخ جایگاه ایمان را نیز دل دانسته است: «الایمان تصدیق القلب بما اعلمه الغیوب؛ ایمان باور داشتن دل است بدان چه اندر غیب بر وی کشف کنند و بیاموزند» (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۲۴).

در هر منزل آفات و تهدیداتی وجود دارد که در اثر غفلت می تواند سالک را از مواهب آن منزل بی بهره گرداند. ابن خفیف "نگریستن به عین" را آفت مشاهده می داند و

در این باره گفته است: «اللحظ فی وقت المشاهدة كفر» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۳). مشاهده با موضوعات و مفاهیم دیگری نیز پیوند یافته است که از آن جمله می‌توان وجد را نام برد. شیخ کبیر در تعریف این اصطلاح عرفانی می‌گوید: «احداث تظهر فی الاسرار توازی الحق، فیستشعر الارواح و تنسم القلوب ذلک من عیون مختلفه علی بواد متفاوتة بوجود ثابت» (همان: ۲۰۲). بنابراین گفته وجد شامل حالاتی است که در اثر رؤیت حق در اسرار به وجود می‌آید و به واسطه آن روح و جان عارف ترویج می‌یابد.

۳-۴-۹- انابت

برای انابت معانی بسیاری ذکر شده که وجه مشترک آن‌ها بازگشت به طریق الی الله است (گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۲: ۷۵) و به همین دلیل با توبه قرابت معنایی یافته و در یک دایره واژگانی قرار می‌گیرند. توبه با احکام فقه اسلامی پیوند داشته و بر آن اساس تدوین شده است. این منزل عرفانی که برخی آن را ذیل احوال و برخی دیگر از جمله مقامات ذکر کرده‌اند متناسب با احکام واجب و حرام در نظر گرفته شده است. حرام ضد حلال است و چیزی است که شرعاً ممنوع است و با ترک واجب تحقق می‌یابد (حسینی، ۱۳۸۹: ۱۸۱). سالک در مرتبه توبه ضمن پرهیز از محرمات و ادای واجبات از ارتکاب معاصی در گذشته خود استغفار می‌کند. همین دلیل توبه را مقدم بر منازلی که وجه لطیف تری دارند، قرار می‌دهد.

از آداب رایج میان مسلمانان است که هنگام توبه، استغفار جویند و این لفظ با توبه و انابت ارتباط نزدیک یافته است. استغفار نزد شیخ کبیر چنین معنا شده است: «استغفار وی آن است که فراپوش مرا به تو از خودم تا به تو باشم نه به خود» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۷). در اقوال ابن خفیف دیدگاه روشنی درباره جایگاه انابت در سلوک نیامده؛ اما در تعریف آن گفته است: «الانابت التزام الخدمه و بذل المجهود» (ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۹) و ضمن این تعریف برای انابت شرایطی قائل شده است: نخست ملازمت خدمت و دوم ایثار آنچه به دست آمده است.

مبحث انابت با مباحث دیگری که در ادامه به شرح آن پرداخته خواهد شد از نوعی ارتباط عمیق برخوردار است که آن‌ها را در گروهی متمایز از منازل پیشین قرار می‌دهد. ابن خفیف اشاره آشکاری به این تقسیم‌بندی و تمایز نداشته؛ اما بنا بر اصل پیوستگی منازل

این گروه؛ همچنین با توجه به اعتقاد ابن خفیف مبنی بر تأخر مقامات نسبت به احوال، این دسته از منازل را می‌توان مقامات عرفانی تلقی کرد که پس از آخرین حال از احوال عرفانی؛ یعنی مشاهده مترتب می‌شوند.

۳-۴-۱۰- زهد

زهد نیز از جمله اصلاحات عرفانی مورد توجه در مشرب عرفانی ابن خفیف است. میان زهد و حکم فقهی مباح ارتباط نزدیک وجود دارد. "مباح" چیزی را گویند که در فقه اسلامی بر انجامش پاداش و بر ترک آن عقاب و کیفری معین نشده است (حسینی، ۱۳۸۹: ۴۳۷). سالک پس از گذر از مرتبه توبه (ترک محرمات و مواظبت در عمل به واجبات) به منظور پالایش هر چه بیشتر وجود خود در منزل و رع از مکروهات و در مرحله زهد حتی از مواهب دنیوی و امور مباح نیز چشم می‌پوشد. به بیانی دیگر زهد صافی لطیف‌تری نسبت به توبه بر سر راه تزکیه و پالایش نفس سالک قرار می‌دهد.

شایان ذکر است در باب نقش و جایگاه زهد در سلوک میان عارفان اختلاف نظر وجود دارد و برخی آن را جایز نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند مواهبی که از سوی خداوند برای بندگان مباح دانسته شده، پرهیز از آن مقبول نیست (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰۰).

شیخ کبیر در تعریف زهد گفته است: «الزهد سلو القلب عن الأسباب و نقض الأیدی عن الأملاک و حقیقة الزهد التبرم بالدنیا و وجود الراحة فی الخروج منها» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). ابن خفیف در اثناء این تعریف شروطی را برای زهد حقیقی بدین ترتیب بیان داشته: خالی بودن دل از آرزوی داشتن اسباب دنیوی، کوتاه بودن دست از تصرف آن‌ها، دل سیری از دنیا و آسایش یافتن در اثر مفارقت از دنیا. در اقوال دیگر نیز شرط اخیر شیخ برای زهد با عبارت دیگری تأکید شده است: «علامة الزهد، وجود الراحة فی خروج عن الملک» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰۲). در این تعریف ابن خفیف دستاورد زهد را احساس آرامش و راحتی برای سالک می‌داند؛ همچنین گفته است: «زهد باز بودن نفس است از دنیا بلا تکلیف» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۱۲). در این قول نیز نشانه بارز اهل زهد بر خورداری از کیفیت است که به موجب آن سالک با میل و اراده خود و نه بر اساس جبر، از مطاع دنیا روی برمی‌تابد. بر اساس نقش سازنده‌ای که در این تعاریف برای زهد در نظر گرفته شده، شیخ را باید از مدافعان نظریه اهمیت زهد در طریقت دانست.

از آنجاکه در آراء ابن خفیف دنیا در معنای ظاهری و اسباب دنیوی نقطه مقابل سعادت اُخروی و وصال حق مورد توجه بوده، دنیاستیزی و ابزار روی گردانی از دنیا نظیر زهد نیز اهمیت فراوان دارد. در رساله فضل تصوف اهمیت و نقش زهد این گونه تبیین شده است: «و هذا من اوائل اوصاف الصوفیه استعمال الزهد و ترک الدنیا و بذل الارواح لالتماس مرضاة الجبار...» (فضل التصوف: ۵۶). از این گفتار شیخ می توان نتیجه گرفت، در مشرب عرفانی ابن خفیف زهد ابزار روی گردانی از دنیا و در نهایت جلب رضایت خداوند است. دیلمی در باب صیانت و جذب منافع معنوی مرتبه زهد از قول شیخ آورده است: «هر زاهدی که درخت زهد را آبش از علم ندهد زود باشد که محو شد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۶)؛ بنابراین آفت زهد، بی علمی است و زهدی که بدون علم در وجود سالک شکل گرفته باشد دوامی نخواهد داشت.

۳-۴-۱۱- فقر و درویشی

فقر جوهره اصلی طریقت شیخ کبیر است و در طریقت ابن خفیف از چنان جایگاهی برخوردار است که می توان شیخ کبیر را سالک مقام فقر خواند. پس از پرهیز از محرّمات و اجتناب از مکروهات و حتی برخی امور مباح، در مرتبه فقر سالک در راستای تزکیه هرچه بیشتر وجود خود می کوشد هیچ گونه دلبستگی دنیوی برای خود ایجاد نکند و تنها خود را نیازمند حق می داند.

از قول شیخ فقر چنین تعریف شده است: «الفقر عدم الاملاک و الخروج عن احکام الصّفات» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۸۲)؛ همچنین گفته است: «اسقاط المَلِک من المُلک و انت من جملته» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۰).

در هر دو تعریف، بخش نخست سخن بر رسم فقر (جنبه ظاهری) متمرکز است و بخش دوم به حقیقت فقر (جنبه باطنی) بازمی گردد. در این حالت سالک خود را تنها نیازمند حق و بی نیاز از غیر حق می داند.

ابن خفیف برای فقیر شرایطی قائل است و از او نقل شده: «شرط فقیر آن است که سه چیز به جای آورد: چون او را چیزی نباشد صبر کند و چون باشد ایشار کند و چون در محنتی گرفتار گردد اضطراب نکند و سکون نماید و جزع نکند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۵)؛ همچنین برای آنکه سالک بتواند از دستاوردهای این منزل بهره مند شود باید آدابی را

رعایت کند: ادبی با خدای و ادبی با خلق. ادب با خدای آن است که همت خود را از تفرقات دور کند و ادب با خلق آن است که حقوق آنها را به آنها برساند و از آنها طلب نکند (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۳).

موضوع بسیار مهمی که درباره مشرب عرفانی ابن خفیف در مبحث فقر قابل طرح است، آن است که شیخ همانند جنید بغدادی، از مدافعان نظریه ترجیح فقر بر غنا بوده؛ رساله معتقد مریدان را ملزم به پذیرش این اصل می کند که: «درویشی فاضل تر است و بهتر از توانگری و زهد و ترک همه فاضل تر است از بعضی (معتقد: ۳۰۲). در برابر این عقیده گروهی از جمله: حارث محاسبی، یحیی ابن معاذ رازی، ابوالعباس عطا و رویم به ترجیح غنا بر فقر تأکید دارند و استدلال می کنند که غنا صفت حق تعالی است و نسبت فقر به خدا روا نیست (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۲).

در رساله شرف الفقراء نیز تمام سعی شیخ بر آن است که ضمن تبیین ابعاد ظاهری فقر، شرف و رجحان این رکن از طریقت را بر غنا در مفهوم بی نیازی مادی از متاع دنیوی اثبات نماید. چندان که به صراحت می گوید: «حضرت الله تعالی جل جلاله بیاگاهانید بندگان خود را به آنکه بی مالی و خالی بودن از دنیا بنده را به خدای تعالی نزدیک می گرداند و بنده به مال و فرزند به خدای تعالی نزدیک نمی شود» (شرف الفقراء: ۱۰۰). بر اساس این قول، چنانکه در کاملاً آشکار می شود که اعتقاد شیخ در باب فقر متمرکز بر ابعاد ظاهری فقر (رسم فقر) و اجتناب از ارکان مادی زندگی است. توجه ویژه شیخ به ابعاد مادی فقر را می توان متأثر از اندیشه های فرقه ظاهریه دانست که شیخ هم از طریق مرشد خود، رویم، با آنها آشنایی داشته (دیلمی، ۱۳۶۳ مقدمه: ۱۹) و هم دوره حیات شیخ دوران اوج فعالیت این فرقه در سایه حمایت عضدالدوله دیلمی در مناطق جنوبی ایران بوده است (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۶۵۳). این نوع نگرش، یعنی توجه به ابعاد ظاهری ارکان طریقت در باب توکل و همچنین در باب مواظبت شیخ بر عبادات نیز صادق است.

در فصل اول رساله شرف الفقراء ابن خفیف به ۴۷ آیه از قرآن کریم استناد کرده است که متاع دنیا در آن نکوهش شده است. شایان توجه اینکه تفسیرهای ظاهری شیخ در برخی از این موارد نه تنها آخرت را نتیجه دنیا قلمداد نکرده؛ بلکه این دو را در تقابل یکدیگر قرار داده است. چنانکه در تفسیر آیه «یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سلیم» (قرآن، شعرا: ۸۸) آورده است: پس تنبیه فرمود حق سبحانه تعالی بندگان خود را که نفعی در مال

و پسران نیست و چیزی که در آن نفعی نباشد پس در آن مضرت خواهد بود؛ زیرا دنیا و آخرت ضد یکدیگرند و در ادامه قلبی که متمایل به دنیا باشد را رنجور دانسته و فراخی روزی را موجب سرکشی انسان و فقر را عامل طاعت بنده می‌داند (شرف الفقراء: ۱۰۱).

به نظر می‌رسد در این فصل از رساله شیخ به هر آیه و گاه به بخشی از آیات بدون در نظر گرفتن مقدمه و مؤخره آن متمسک شده است تا شرف فقر را بر غنا برجسته سازد که البته در برخی موارد طریق افراط پوییده و آیاتی که در آن به صراحت مال و ثروتی که موجب غفلت از یاد خدا شود نکوهش شده است را تعمیم بخشیده و هر نوع مال و متعلق مادی را مذموم خطاب می‌کند. چنانکه می‌گوید: «پس هر کس که به او زینت حیات دنیا باشد، پس او متخلق است به اخلاق کفار» (همان، ۱۰۵).

در متون عرفانی ذیل مبحث فقر مبحث قناعت نیز مطرح می‌شود که ابن خفیف در این باب نیز از جمله صاحب نظران است و تعاریفی به دست داده است. از آن جمله است: «القناعة: ترك التشوف الى المفقود و استغناء بالموجود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۵۸)؛ یعنی: قناعت طلب ناکردن است آن را که در دست تو نیست و بی‌نیاز شدن است بدان چه هست. تعریفی که شیخ در این عبارت از قناعت ارائه کرده قرابت بسیاری با تعریف فقر دارد؛ به همین دلیل می‌توان قناعت را نیز در دایره واژگانی فقر قرار داد.

در فرهنگ طریقت ابن خفیف، فقرا نیز جایگاه ویژه‌ای دارند و توجه و خدمت به این قشر سرلوحه کار شیخ بوده است. به نظر می‌رسد شکل‌گیری این الگوی فکری به توصیه شیخی از مشایخ شام، پس از رفع اتهامی که دیلمی حکایت آن را به تفصیل بیان کرده بازمی‌گردد. ابن خفیف گفته است: پس از آن رویداد مخالفت و همنشینی فقرا اختیار کردم (دیلمی، ۱۳۶۳: ۴۹). توجه به اصل خدمت و ایثار در حق فقرا از چنان فضیلتی نزد شیخ برخوردار است که از همسفرگی با فقرا به عنوان ابزار تقرّب حق تعالی یاد کرده است: «الاکل مع الفقراء قرابة الى الله تعالى» (ابن عماد، ۱۹۸۶م، ج ۴: ۳۸۷).

۳-۴-۱۲- صبر

صبر جزء لاینفک طریقه‌های عرفانی و از ارکان مهم طریقت ابن خفیف است. پس از آن که سالک در مرتبه فقر توانایی آن را یافت که از جمله تعلقات دنیوی چشم‌پوشد و تمام همت خود را به درگاه احدیت معطوف نماید، نوبت به آن می‌رسد که موضعی شایسته در

برابر اراده خداوند اختیار کند. صبر نخستین سازوکار عارف در برابر مشیت الهی است. در تعریفی که شیخ از تصوّف به دست داده می‌گوید: «تصوّف صبر است در تحمل مجاری اقدار و قرار گرفتن از دست ملک ذوالجلال و قطع کردن بیابان و کوهسار» (عطّار، ۱۹۰۵م، ج ۲: ۱۳۱). در این عبارت، کاربرد صبر، تحمل آنچه خداوند مقدر فرموده عنوان شده و مقدمات کسب این ظرفیت تحمل ریاضت و آرام گرفتن از وجود خداست. به استناد قول دیگری از شیخ که آمده است: «و من طالع احکام المغیبات، هان علیه الکثیر من المصیبات» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۵)، آگاهی از حکم‌های پنهانی خداوند، زمینه‌ساز صبر بر مصائب است.

صاحب‌نظران، برای سالکان مقام صبر مراتبی در نظر گرفته‌اند و ابو عبدالله خفیف گوید: «الصبر ثلاثة الاقسام: متصبر و صابر و صبار» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۸۸). در جای دیگر صبر بر بلاها را لازمه عبودیت معرفی کرده است: «و قيل له: متى تصح للعبد العبودية؟ فقال: إذا طرح كلة عن مولاة و صبر معه على بلواه» (ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۸۱). از این منظر در مشرب عرفانی ابن خفیف صبر با توکل پیوند می‌یابد و به بیان دیگر صبر و توکل لازم و ملزوم یکدیگر قرار می‌گیرند.

ابن خفیف در رساله وصیت صبر را به مرکب سالک تشبیه کرده و معتقد است: صبر در سه ساحت توجه در عبادت، اجتناب از معصیت و تحمل در نزول بلا دستگیر سالک خواهد بود (وصیت: ۲۸۱).

۳-۴-۱۳- توکل

توکل نیز از جمله مراتب و مراحل طریقت است. از شیخ کبیر در تعریف توکل آمده است: «التوکل الاكتفاء بضمانه و إسقاط التهمة عن قضائه» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶؛ ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۷). بر اساس این تعریف که تفسیری از آیه شریفه «... حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران/ ۱۷۳) است، سالک سررشته امور و سگان زندگی خود را تنها به خدا می‌سپارد. به این ترتیب سالکی که در مقام صبر به تمرین تحمل احکام الهی پرداخته است در مرتبه توکل از هرگونه بدگمانی در جریان یافتن قضای الهی اجتناب می‌کند و با مشیت الهی در صلح کامل است.

توکل در طریقت ابن خفیف اهمیت و نقش بسیار مهمی دارد و شیخ برای کسب دستاوردهای این منزل آداب و شرایط ویژه وضع کرده است؛ به طور مثال، برای سالکی که هنوز حب شهوت و لذت در وجودش باقی است، توکل نقش سازنده‌ای ندارد و برای این دسته از سالکان کسب اولی‌تر از توکل است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۴)؛ همچنین گفته است: «وقتی توکل شخصی درست باشد او را چیزی ذخیره کردن زیان ندارد» (همان: ۳۵)؛ یعنی پیش از کامل شدن مرتبه توکل سالک مجاز به ذخیره کردن مایحتاج زندگی نیست. بر اساس عبارت یادشده رویکرد ابن خفیف نسبت به توکل، همانند فقر بیشتر متوجه امور مادی (رزق و روزی) است.

۳-۴-۱۴-رضا

رضا از جمله مباحث و موضوعات عرفانی پر مناقشه نزد صوفیان است. ابن خفیف در تعریف آن گفته است: «الرضا سکون القلب الی احکامه و موافقة القلب بما رضی الله به و اختاره» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۹؛ ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ۱۸۱). مقایسه این قول با تعریفی که در مبحث پیشین در باب توکل ارائه شد بیانگر وجوه تشابه و پیوند بسیار نزدیک آن‌هاست؛ با این تفاوت که در مرتبه توکل سالک از بدگمانی و قضاوت در مورد مشیت الهی پرهیز می‌کند؛ اما در مرتبه رضا سالک نه تنها حکم الهی را از جان و دل می‌پذیرد؛ بلکه از اجرای آن خشنود است. پس می‌توان رضا را صورت کامل‌تر توکل دانست. از منظر شیخ شیرازی، رضا دو نوع است: «رضا به و رضا عنه، فالرضا به مدبرا و الرضا عنه فیما یقضی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۹؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۸۰)؛ رضای به او و رضای از او، رضای به او آن است که در تدبیر حق باشد و رضای از او آن است که در قضا کند. در متون عرفانی ذیل دایره واژگانی توکل و رضا اصطلاح تسلیم نیز مطرح می‌شود. دیلمی در نقل قولی از شیخ به اهمیت و کاربرد تسلیم اشاره می‌کند: «شیخ گفت: واردات غیب به دو گونه باشد: یکی حکمی باشد و آن را به رضا و تسلیم مقابله باید کرد و یکی بلا باشد و آن را به صبر و نیک‌بینایی مقابله باید کرد»؛ سپس به منظور تحکیم و تأیید اعتقاد خود، به حدیث قدسی «من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی فلیطلب رباً سوائی» استناد می‌کند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۳). از فحوای این قول، تمایز و رجحانی که ابن خفیف برای رضایت نسبت به صبر در نظر گرفته است، آشکار است. سالک مقام صبر، قضای

الهی که در اینجا بیشتر تأکید بر بلااست را فقط می‌پذیرد و لب به اعتراض نمی‌گشاید؛ اما سالک مقام رضا نه تنها قضای الهی را می‌پذیرد؛ بلکه به آن خشنود است. این خوشنودی می‌تواند حتی نسبت به سخت‌ترین مصائب باشد؛ اما از آن روی که سالک منشأ آن را اراده حق تعالی می‌داند، نسبت به اجرای آن رضایت کامل دارد.

۴- نتیجه‌گیری

ابن خفیف شیرازی، ملقب به شیخ کبیر، از جمله عارفان صاحب مشربی است که پس از درک محضر مشایخ متعدد و طی مراتب و منازل عرفانی، طریقه خفیفیه، اولین سلسله عرفانی ولایت فارس را بنیان نهاد.

بر اساس اشارات و قرائن، مبدأ طریقت ابن خفیف معرفت انسان است که از آن با اصطلاح شناخت طبیعت و اوصاف بشری یاد می‌کند و مقصد سلوک او معرفت خدا یا متصف شدن به اوصاف الهی است. ابن خفیف گاه مقصد سلوک را رسیدن به توحید، کمال، وصال و لقاء حق نیز بیان داشته که به نظر می‌رسد مراتب یا تعبیر دیگری از معرفت باشد.

روش شیخ برای رسیدن به معرفت، کشف و شهودی است که از طریق تزکیه نفس حاصل می‌شود و مجاهده، ریاضت و کثرت عبادات این مهم را میسر می‌کند. شاخص‌های یاد شده در تعیین مقصد و روش سلوک، شیخ کبیر را در زمره عارفان سنت اول عرفانی قرار می‌دهد.

سلوک ابن خفیف به دو مرحله کلی: تهی شدن از اوصاف بشری (تخلیه یا تخلی) و آراستگی به اوصاف الهی (تجلیه یا تجلی) تقسیم می‌شود. این دو مرحله خود شامل مواقف و منازل متعدد است که برخی از آنها ذیل مقوله احوال و مقامات قرار می‌گیرند. ابن خفیف احوال را مقدم بر مقامات و خاص متوسطان طریق و مقامات را برتر از احوال و خاص منتهیان و کاملان دانسته است.

در آثار برجای مانده از شیخ کبیر و اقوال پراکنده او در سایر متون، به نام، تعریف و توانایی‌های لازم برای جذب دستاوردهای برخی منازل عرفانی اشاره شده؛ اما در باب تعداد و ترتیب آنها؛ همچنین آداب کسب توانایی‌ها شاهدهی در دست نیست؛ ازین روی تنها بر اساس قرائن موجود ترتیبی بدین شرح در نظر گرفته شد: ارادت، قرب، خوف، رجا،

حزن، اُنس، شوق، بسط، وجد، محبت، اطمینان، مشاهده، یقین، انابت، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا، سکر و صحو و غیبت و حضور است. شایان ذکر است ابن خفیف در هیچ موضعی مشخص نکرده که کدام‌یک از این منازل ذیل احوال و کدام جزء مقامات قرار دارند؛ اما با توجه به پیوستگی و ارتباطی که میان منازل انابت، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا وجود دارد؛ همچنین با در نظر گرفتن اعتقاد به تأخر مقامات بر احوال، مرتبه مشاهده را می‌توان آخرین حال از احوال عرفانی و انابت را اولین مقام عرفانی دانست.

در میان مراحل یادشده، فقر اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد. اعتقاد وافر شیخ به این مرتبه عرفانی موجب شده تا در گروه مدافعان عقیده ترجیح فقر بر غنا قرار گیرد. در آرا و عقاید شیخ، رسم فقر (اسباب دنیوی و رزق) بیش از حقیقت آن مورد توجه قرار گرفته است. این الگو در باب توکل نیز صادق است؛ به طوری که اغلب تعاریف و توصیه‌های شیخ در مبحث توکل نیز بر جنبه مادی متمرکز است. افزون بر رعایت آداب فقر در سلوک فردی، همنشینی با فقرا و خدمت به آنها نیز اصل مهمی در مشرب عرفانی ابن خفیف تلقی می‌شود.

شیخ کبیر به تبعیت از عارفان بغداد در زمره عارفان صحو محور نیز قرار می‌گیرد که اساس سلوک آنها ترجیح صحو و هشیاری بر سکر و مستی است. پایبندی بر این اصل تفاوت معناداری میان مراتب و اجزای مشرب عرفانی شیخ شیرازی با دیگر طریقه‌های عرفانی ایجاد کرده است. کم‌اهمیت بودن سماع و حتی تحریم آن برای مریدان، کم‌توجهی به بسط و طرب و در مقابل اتکای بیشتر به ارکانی چون خوف، حزن و فقر؛ همچنین پرهیز از شطح و لعن شطّاحان و اعتقاد به تقدّم حضور بر غیبت را باید از آثار و نتایج اصل ترجیح صحو بر سکر در طریقت ابن خفیف دانست.

اگرچه ساختار مشرب عرفانی ابن خفیف بر پایه مبانی و تعالیم نزدیک به دیدگاه‌های مشایخ بزرگ از جمله جنید بغدادی و رویم شکل گرفته است، اما اثرپذیری او از برخی تعالیم عرفانی بایزید بسطامی و پیروان او نوعی جریان عرفانی پدید آورد که بیشتر در منطقه فارس رواج بسیار داشته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن جنید شیرازی، عیسی. (۱۳۶۴). *تذکره هزار مزار، تصحیح نورالله وصال، شیراز: انتشارات کتابخانه احمدی.*
- ابن خمیس موصلی، حسین بن نصر. (۱۴۲۷ق). *مناقب الابرار و محاسن الاخيار فی طبقات الصوفیه، ج ۲، تصحیح سعید عبدالفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
- ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۳۴۷ق). *تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، بیروت: العربی.*
- ابن عماد حنبلی، شهاب‌الدین ابوالفلاح. (۱۹۸۶م). *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۴، تحقیق الأرنؤوط، دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.*
- ابو عبدالله محمد ابن خفیف. (۱۳۶۳). *معتقد، ص ۲۸۴ تا ۳۰۸ از کتاب سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آنه ماری شیمیل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.*
- _____ (۱۳۶۳). *وصیت، ص ۲۷۴ تا ۲۸۳ از کتاب سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آنه ماری شیمیل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.*
- ابو عبدالله محمد بن خفیف؛ فاطمه علاقه و کاظم برگ نیسی. (۱۳۷۷) «رسالة فضل تصوف علی مذاهب»، معارف، دوره پانزدهم، شماره ۱ و ۲ پیاپی ۴۳ و ۴۴، صص ۵۱-۸۸.
- ابو عبدالله محمد بن خفیف؛ فاطمه علاقه. (۱۳۷۸) «رسالة شرف الفقرا»، معارف، دوره شانزدهم، شماره ۱ پیاپی ۴۶، صص ۹۸-۱۳۲.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۴۱۷ق) *منازل السائرين، تصحیح علی شیروانی، تهران: دارالعلم.*
- _____ (۱۳۹۶). *طبقات الصوفیه، مقابله و تصحیح محمد سرور مولائی، چ سوم، تهران: توس.*
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۷۴م). *حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا، ج ۱۰، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
- اصفهانی، ابومنصور. (۱۳۶۷). «نهج الخاص»، تصحیح نصرالله پورجوادی، مجله تحقیقات اسلامی، سال سوم، شماره ۱ و ۲، صص ۱۵۰-۱۳۲.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح: محمود عابدی، تهران: سخن.*

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۴۳

- جنید شیرازی، ابوالقاسم معین‌الدین. (۱۳۲۸). *شد الازار فی حطّ الاوزار عن زوار المزار*. تصحیح: محمد قزوینی و عباس اقبال. تهران: چاپخانه مجلس.
- خالق‌زاده و همکاران. (۱۳۹۱). «نخستین صوفیان فارس و مشرب ایشان»، *فصلنامه عرفان اسلامی*، دوره دهم، شماره ۳۸، صص ۱۰۰-۷۷.
- حسینی، سید محمد. (۱۳۸۹). *فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی*، چ سوم، تهران: سروش.
- دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میرباقری فرد. (۱۳۹۴). *تاریخ تصوف*، ج ۱، سیر تطور عرفان اسلامی از قرن آغاز تا قرن ششم هجری، تهران: سمت.
- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۳). *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آنه ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.
- _____ (۱۴۰۰). *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی*، ترجمه تاج‌الدین کربالی، تصحیح و تحقیق مجتبی مجرد، تهران: انتشارات محمود افشار با همکاری سخن.
- _____ (۱۳۹۰). *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند، کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
- روزبهان ثانی، ابراهیم بن صدرالدین. (۱۳۸۲). *تحفه أهل العرفان*، تصحیح جواد نوربخش، چ دوم، تهران: یلدا قلم.
- زرکوب شیرازی، ابوالعباس معین‌الدین. (۱۳۵۰). *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب. (۱۴۱۳ق). *طبقات الشافعیه الکبری*، محقق محمود محمد الطناخی و عبدالفتاح محمد الحلو، ناشر: هجر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سراج، ابونصر. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیه رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، چ دوم، تهران: اساطیر.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفیه*، تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سمعانی، عبدالکریم. (۱۹۶۲م). *الانساب*، ج ۸، المحقق: عبدالرحمن بن یحیی الم علمی الیمانی و غیره، الطبعة: الأولى، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد.
- عابدی، محمود. (۱۳۸۵). «فرقه‌های صوفیه تا زمان کشف‌المحجوب هجویری»، *مطالعات عرفانی*، شماره سوم، صص ۵۲-۳۱.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۸۶). *ترجمه احیاء علوم الدین*، ترجمه حسین خدیو جم، ج ۴، تهران: علمی فرهنگی.

- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۹۶). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح سیده مریم روضاتیان و سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۷۴). رساله قشیریه، مصحح عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قم: بیدار.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۹). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح عفت کرباسی و رضا برزگر خالقی، چ چهارم، تهران: زوآر.
- کربن، هانری. (۱۳۷۱). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، چ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). متن و ترجمه کتاب تعرف، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران: اساطیر.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح تعرف لمذهب التصوف، ج ۱، تصحیح محمد روشن، چ دوم، تهران: اساطیر.
- مشتاق مهر، رحمان و سمیه جبارپور (۲۰۱۲) نگاهی به معتقدات صوفیانه ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی، مجله تصوف دانشگاه استانبول، ژانویه و ژوئن، سال سیزدهم، شماره ۲۹، صص ۱۱۹-۱۰۳.
- عصوم علیشاه شیرازی، محمد. (۱۳۳۹). طرائق الحقائق، ج ۲، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران: سنایی.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد ابن احمد. (۱۳۶۱). احسن التقاسیم فی معرفت الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- مگّی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق). قوت القلوب فی معامله المحبوب، تصحیح باسل عیون السبود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ملک پور، سمیه. (۱۳۹۲). «بررسی سیرت ابن خفیف شیرازی از دیدگاه جامعه شناسی»، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی عالیّه یوسف فام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۸). مفهوم عرفان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۸۱). کشف الاسرار و عدّه الابرار، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی»، پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ششم، شماره دوم پیاپی ۲۲، صص ۸۸-۶۵.
- _____ (۱۳۹۴). تاریخ تصوف، ج ۲، سیر تطور عرفان اسلامی از قرن هفتم تا قرن دهم هجری، تهران: سمت.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۴۵

میرباقری فرد، سید علی اصغر و احسان ریسی. (۱۳۹۶). روش تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی) دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال نهم، شماره ۱۶، صص ۲۰۲-۱۷۱.

نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۹۱). بیان التنزیل، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیقات سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.

نیکلسون، آلن رینولد. (۱۳۸۲) عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۹۲). کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.

References

- Abedi, Mahmoud.(2006). Sufi sects until the discovery of al-Mahjub Hajawiri. *Journal of Mystical studies* , 3, 31-52.
- Abu Abdullah Muhammad Ibn Khafif.(1984). *Believer, page 284 to 308 of Sheikh Kabir's biography* (Anne Marie Schimmel, Ed.). Babak.
- Abu Abdullah Muhammad Ibn Khafif.(1984). *Will, page 274 to 283 of the biography of Sheikh Kabir* (Anne Marie Schimmel, Ed.). Babak.
- Ansari, Khwaja Abdullah.(1996). *Manazil Alsaayiriyyn* (Ali Shirvani,Ed.). dar aleilm.
- Ansari, Khwaja Abdullah.(2017). *Tabaqat al-Sufi* (Muhammad Sarwar Molai, Ed.)(3). Tous.
- Corbin, Henry.(1992). *History of Islamic philosophy* (Asadullah, Mubasheri, Trans.) (4). Amir Kabir.
- Dehbashi, M & Mirbagheri Fard, S.A.A.(2015). *The history of Sufism*. Samt.
- Deilmi, Abolhasan.(1984). *Biography of Sheikh Kabir Abu Abdullah Ibn Khafif Shirazi*(Ruknuddin Yahya bin Junaid Shirazi, Trans , Anne Marie Schimmel, Ed.). babak.
- Deilmi, Abolhasan.(2011). *eataf alalif almaluf ealaa allaam almaetuf*(Isa Najafi and Toraj Zainiwand, Trans.). Razi University.
- Deilmi, Abolhasan.(2021). *Biography of Sheikh Kabir Abu Abdullah Ibn Khafif Shirazi*(Tajuddin ,Karbali, Trans , Mojtaba ,mojarad, Ed.). Dr. Mahmud Afshar.
- Esfahani, Abu Mansour.(1988). *nahj alkhas*(Nasrullah Pour Javadi, Ed.). Islamic research.(1,2).132-150.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad.(2007). *Revival of Ulum al-Din* (Hossein Khadio Jam,Trans.). Scientific and cultural.
- Hajviri, Abolhasan Ali.(2013). *kashf Al-Mahjub* (Mahmoud Abedi ,Ed.). Sroush.
- Hanbali, I. I., & Abul Falah, S. A.(1986). *shadharat aldhahab fay akhbar min dhahab* . Dar Ibn Kathir.
- Hosseini, Seyyed Mohammad.(2010). *Dictionary of words and jurisprudential terms*. (3).sroush.
- Ibn Asaker, Ali bin Hassan.(1928). *tabyin kadhib almuftari fima nusib 'iilaa al'iimam 'abi alhasan al'ashearii* . Arabic.
- Ibn Junaid Shirazi, Isa .(1985). *Tazkirah - Hazar Mazar* (Nurullah Wasal, Ed.). Ahmadi library.
- Ibn Khamis Mosuli, Hossein Ibn Nasr.(2006). *Manaqib al-Abrar and Muhasan al-Akhyar in Tabaqat al-Sufi* (Saeed Abdul Fattah,Ed.). Darul Kitab Al-Alamiya .
- Isfahani, A.N., & Abdullah, A.B.(1974). *Haliya Al-Awaliya and Tabaqat Al-Asafial*. Darul Kitab Al-Alamiya.
- Jami, Nuraldin Eabdallahman. (2007). *Nafahat Alanis Min Hadarat Alquds*(Mahmud Abdi , Ed.) Sokhna.

- Junaid Shirazi, Abulqasem Moinuddin. (1949). *shada alazar fi ht alawizar ean zuaar almazar* (Muhammad Qazwini and Abbas Iqbal, Ed.). chapkhaneh majles.
- Kalabadi, Abu Bakr Muhammad.(1992). *Text and translation of the Tarrof book*. Asatir.
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud.(2010). *Misbah al-Hadaya and Miftah al-Kafayah* (Efat Karbasi & Reza Barzegar Khaleghi , Ed.)(4). Zavvar.
- Khaliq Zadeh et al.(2012). The first Sufis of Persia and their followers. *Quarterly Journal of Islamic Mysticism* , 38(10). 77-100.
- Makki, Abu Talib.(1996). *quat alqulub fi mueamalat almahbub*(Bassel Black Eyes, Ed.) Dar al-Katb al-Alamiya.
- Malekpour, Somayeh.(2013). Review of the biography of Ibn Khafif Shirazi from a sociological point of view. Master's thesis of Alia Yousef Fam, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Faculty of Literature and Humanities.
- Masoom Alishah Shirazi, Mohammad.(1960). *tarayiq alhaqayiqu*. Senai.
- Mir Bagheri Fard, S.A. A ., & Raisi E.(2017). The method of explaining the tradition and the mystical mushrab. *Journal of Mystical literature of Alzahra University* , 16(9), 171-202.
- Mirbagheri Fard, Syed Ali Asghar.(2012). Practical and theoretical mysticism or the first and second mystical traditions , *journal of Mystical literature researches* . 22(2), 65-88.
- Mirbagheri Fard, Syed Ali Asghar.(2015). *History of Sufism*. Samt.
- Moghadas, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad.(1991). *ahsan altaqasaym fay maerifat alaqaalym*. Madbouli school.
- Moshtagh Mehr, R & and Jabarpour ,S. (2012). A look at the Sufi beliefs of Abu Abdullah Muhammad bin Khafif Shirazi . *journal of Sufism of Istanbul University*, (29).103-119.
- Mostamli Bukhari, Ismail.(1984). *sharh terrof limazhab altswwf* (Mohammad Roshan, Ed.)(2). Asatir.
- Muhammad bin Khafif , A. A., & Alagheh, F.(1999). risalat sharaf alfaqra. *Journal of Maaref*, 46(16),98-132.
- Muhammad bin Khafif , A. A., Alagheh, F., & Bargh Nisi, K.(1998). risalat fadl tswwf ealay madhahib. *Journal of Maaref*, 43(15),51-88.
- Nasafi, Aziz bin Muhammad.(2012). *Bayan altanzil*(Seyyed Ali Asghar Mirbagheri Fard, Ed.). sokhan.
- Qashiri, Abulqasem Abdul Karim ibn Hawazen.(1995). *risalat qashyryh* (Abdul Halim Mahmoud & Mahmoud bin Sharif ,Ed.).Bidar.
- Qashiri, Abulqasem Abdul Karim bin Hawazen.(2017). *risalat qashyryh* (Abu Ali Hasan Ibn Ahmad Osmani, Trans , Seyed Maryam Rouzatian & Seyed Ali Asghar Mirbagheri Fard, Ed.).sokhan.
- Rozbahan Thani, Ibrahim ibn Sadr al-Din.(2003). *tuhfat 'ahl aleirfan*(Javad Noorbakhsh,Ed.)(2). yalda qalam.

- Sabaki, Tajuddin Abdul Wahab. (1992). *Tabaqat al-Shafiyyah al-Kabari*.
hajr liltibaeih walnashr waltawzie.
Salma, Abu Abd al-Rahman.(2003). *tabaqat alsuwfayh*(Abdel Qader Atta,
Ed.). Darul Kitab Al-Alamiya.
Samani, Abdul Karim.(1962). *Al-Ansab*. Hyderabad.
Shirazi, Z & Moinuddin, A.A.(1971). *Shiraznameh*. Iran Culture Foundation.
Siraj, Abu Nasr.(2009). *allamae fay altswwf*(Reynolds Nicholson, Ed ,
Mehdi Mohabati, Trans.)(2).Asatir.
You pay, Abulfazl Rashiduddin.(2002). *kshaf aliasrar w eidat alabarar* (Ali
Asghar Hikmat, Ed.). Amirkabir.



A Study and Analysis of the Mystical Disposition of Ibn Khafif Shirazi¹

Amir Hossein Kouhestani², Sayyed Ali Asghar Mirbagheri Fard³

Tahere Khoshhal Dastjerdi⁴, Zohre Najafi⁵

Received: 2022/12/09

Accepted: 2023/03/06

Abstract

Abu Abdullah Mohammad Ibn Khafif Shirazi, the founder of the Khafifi mystical dynasty, is among the most influential figures in the history of Islamic Sufism. In spite of his crucial role in developing and expanding Islamic mysticism, there has been no systematic study of his mystical disposition to date. This descriptive-analytic research was conducted to gain a profounder understanding of Ibn Khafif's mystical disposition. The questions addressed are: What is the origin and destination of mystical journey in Ibn Khafif's approach, and where do the other destinations lie in between? How important is each of these destinations to the seeker's progress? Which abilities are required to earn the achievements of each destination and what are the manners for acquiring them? The works and sayings of Sheikh did not provide clear responses to these questions; however, the most significant outcome derived from the existing evidence is that devotion is the origin of conduct, and divine recognition is the goal. The origin and the final destination are separated by mystical destinations; among which are mystical states, and according to Ibn Khafif, they are superior to the stations. As the destination of consciousness is preferred over inebriation, and hence, less importance is placed on expansion, enchantment, profanity, and prayer-like dancing, and more emphasis is placed on poverty, asceticism, fear, and grief destinations, the importance of presence is also elevated above that of absence. The destination of poverty is of particular importance to Ibn Khafif, and the preference for poverty over wealth is another indicator worth observing in his mystical disposition. His mysticism is based on Junaid Baghdadi's teachings; nevertheless, he was influenced by the mystical teachings of Bayazid, which were disseminated in Fars.

Keywords: Mysticism and Sufism, Mystical disposition, Ibn Khafif Shirazi, Poverty, Inebriation and Consciousness.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.42279.2414

2. Ph.D. student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. ah_kouhestani@yahoo.com

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding author). a.mirbagherifard@gmail.com

4. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. t.khoshhal@yahoo.com

5. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. z.najafi@ltr.ui.ac.ir



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۵۱-۷۶

پیامدهای سیاسی فهم عین القضاة همدانی از مقوله «جبر و اختیار»^۱

آرش امجدیان^۲

یداله هنری لطیف پور^۳

محمدعلی قاسمی توکی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵

چکیده

بحث از «جبر و اختیار» و دلالت‌های معرفتی آن، همواره یکی از مباحث مورد مناقشه در تاریخ اندیشه ایران و اسلام بوده است. در این میان، عمده پژوهش‌های موجود، بر غلبه اندیشه تقدیرگرا در تاریخ تفکر سیاسی و عرفانی ایران تأکید داشته‌اند. عین القضاة همدانی یکی از برجسته‌ترین متفکران سنت عرفانی در دوران میانه اسلام و نیز از جسورترین منتقدان حکومت سلجوقی است که به موضوع جبر و اختیار توجه داشته است. یکی از بنیان‌های مهم معرفتی که می‌توان با اتکاء به آن اندیشه سیاسی متفکران را بررسی کرد، درک هر اندیشمند از مقوله جبر و اختیار - به‌عنوان وجه مهمی از انسان‌شناسی - است؛ از این‌رو در پژوهش

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.41793.2402

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.32.2.2

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. arash4amjadian@gmail.com

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

۴. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. m.qasemi@basu.ac.ir

حاضر تلاش شده در چهارچوب رهیافت دلالتی، انسان‌شناسی عین‌القضات همدانی با هدف فهم دلالت‌های سیاسی درک وی از مقوله جبر و اختیار مورد واکاوی قرار گیرد. پرسش اصلی پژوهش این است که پیامدهای سیاسی فهم عین‌القضات همدانی از مقوله جبر و اختیار کدام‌اند؟ یافته‌ها حاکی از آن است که عین‌القضات پس از تعیین خصلت جبری برای عالم الهیّت و تفکیک ماهیتی عالم آدمیّت از آن؛ با تأکید بر ذاتی بودن اختیار در وجود آدمی، دیدگاه غالب و فضای تک‌اندیش و جبر‌گرای زمانه‌اش را مورد نقد و نکوهش قرار داده است. یافته‌های پژوهش، در عین حال، می‌توانند نمونه نقضی باشند بر روایت‌هایی که کلیت تاریخ تفکر و فرهنگ سیاسی ایران را باورمند به تقدیرگرایی ارزیابی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی، اندیشه سیاسی، اختیار، سعادت، جبر، عرفان.

۱- مقدمه و بیان مسئله

متون عرفانی به‌عنوان بخش مهمی از میراث فکر ایرانیان، حاوی سطوح انسان‌شناختی قابل‌اعتنایی هستند که از چهره متعالی انسان و ظرفیت‌های وی در ایجاد شرایط مطلوب و سعادت‌مند پرده برمی‌دارند. این متون جایگاه خاصی در تاریخ فکر سیاسی ایران دارند. روایت‌هایی از صور اندیشه سیاسی در ایران دوره میانه وجود دارد که علاوه بر سه سنت مهم فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی؛ عرفان را نیز گونه‌ای از اندیشه‌ورزی سیاسی بر شمرده‌اند (منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۸). بدین ترتیب، می‌توان با بررسی دیگر بار آثار ارزشمند عرفانی و خوانش انتقادی آنان، ظرفیت‌های سیاسی این متون را در شناخت تفکر ایرانی-اسلامی به‌منظور یافتن پاسخی درخور برای برخی پرسش‌ها و معضلات امروز جامعه ایران، موردسنجش قرار داد.

یکی از شخصیت‌های استثنایی در تاریخ تفکر اسلام و ایران، ابوالعالی عبدالله ملقب به عین‌القضات است. وی به سبب آزاداندیشی و به علت سعایت و دشمنی فقیهان مرتجع و قشری در سی‌وسه سالگی (۵۲۵ ق) به اتهام الحاد کشته شد (اذکایی، ۱۳۸۱: ۸۶). او از مشایخ صوفیه روزگار خود بود و شاگردان بسیاری داشت که صاحب نفوذ و منصب در دستگاه سلجوقیان بوده‌اند. از عین‌القضات به‌عنوان فقیه، عارف، فیلسوف و ریاضیدان یاد شده است (کرین، ۱۳۷۳: ۲۸۵)؛ با این حال هیچ‌گاه به‌عنوان یک اندیشمند سیاسی یا دست‌کم نویسنده‌ای با آثاری که مستقیماً به سیاست پرداخته باشد، شناخته نشده است.

مع الوصف، وی همواره با رویکردی انتقادی نسبت به وضع سیاسی، در جهت بهبود امور می کوشید. به دیگر سخن، قاضی در تقابل با وضع غالب، روابط پرتنش با سلجوقیان داشت و سرانجام بهای مخالف خوانی های خود را با نقد جان پرداخت کرد (صفی، ۱۳۸۹: ۲۹۵ و ۲۹۶).

با اتکاء به این برداشت که هیچ نظام اجتماعی نتوانسته بدون حداقل اتفاق نظری درباره تصویر الزام آور و تعهد آفرینی از انسان، راه به جایی ببرد (منوچهری، ۱۳۹۵: ۷۳/۱)؛ و همچنین بر اساس این پیش فرض که عین القضاة درگیر تحولات سیاسی زمانه خود بوده و برای رفع بحران های سیاسی موجود در عهد سلجوقی به عرضه مستقل مباحث معرفتی اهتمام ورزیده و مطالبی در خصوص شناخت دیگر بار انسان ارائه نموده؛ در این جستار تلاش شده، دلالت ها و پیامدهای سیاسی برداشت عین القضاة همدانی از مسئله جبر و اختیار مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند.

اهمیت موضوع در این است که عمده پژوهش های موجود در خصوص جبر و اختیار در تاریخ فکر ایران، بر این فرض استوار بوده اند که فرهنگ ایرانی در پی شکستن راز تقدیر نبوده است؛ بلکه در «راز» ایستاده و هر چه را ندانسته؛ اما از اتفاقش در شکفتن بوده به آن راز پیوند داده است؛ در نتیجه «تقدیر» به قانون اخلاقی و کیفر در جامعه ایرانی بدل شده و تقریباً جایی برای «اراده آزاد فرد» در حیات جمعی و سیاسی وی باقی نگذاشته است (مختاری، ۱۳۷۸: ۱۱۹ و ۱۲۰). بر همین اساس فرضیه این است که عین القضاة با تأکید بر اهمیت اراده و اختیار در مسیر حرکت آدمی به سوی خیر و سعادت، در پی گریز گاهی از تعبیر تقدیر گرای عصر سلجوقی بوده و سعی داشته با مختار خواندن آدمی، انسان شناسی روزگار خود را مورد نقد و حمله قرار دهد.

۲ - پیشینه پژوهش

درباره پیامدها و دلالت های سیاسی جبر و اختیار در اندیشه عین القضاة پژوهش مستقلی ارائه نشده و غالب پژوهش ها یا به زندگی و حوادث تاریخی روزگار وی توجه داشته اند، یا از منظر عرفانی محض به بررسی آثار وی اهتمام ورزیده اند؛ با این حال، چند پژوهش موجود است که تا حدی برخی ابعاد سیاسی مسئله جبر و اختیار در اندیشه عین القضاة را واکاوی نموده اند.

علینقی منزوی در تعلیق جلد سوم *نامه‌های عین‌القضات همدانی* (۱۳۷۷)، مفهوم اختیار را یادداشت‌های قاضی را نزدیک به مقوله اختیار در ثنویت ایرانی و در تقابل با جبر مذهبی دستگاه خلافت و حامیان آن بیان داشته است. مقدمه مذکور، آرای عین‌القضات را در کلیت تاریخ فکر و عرفان ایرانی ارزیابی کرده و او را عارفی باورمند به اصل «نه جبر و نه تفویض؛ بلکه راهی میان آن دو» به شمار آورده است. درحالی‌که پژوهش پیش‌رو اندیشه عین‌القضات در خصوص جبر و اختیار را با توجه به وضع تاریخی و زمینه زبانی روزگارش در جهت فهم تضمینات سیاسی و پیامدهای آن در عرصه «حیات عمومی» واکاوی کرده است.

در جستار *مقام انسان در عرفان ایرانی* (۱۳۵۳) نیز، محمدرضا شفیعی کدکنی با نیم‌نگاهی به نوشته‌های عین‌القضات، کوشیده، بیان دارد مباحثی که امروزه در خصوص اراده آدمی از سوی برخی از متفکران غربی و به‌طور مشخص در فلسفه وجودی طرح شده، پیش‌تر در عرفان ایرانی نظایری داشته است. با این‌همه، شفیعی کدکنی، تضمینات سیاسی فهم عین‌القضات از مقوله اختیار را مورد امعان نظر قرار نداده است.

همچنین زری داد اسفندآبادی در کتاب *انسان در اندیشه‌های عین‌القضات همدانی* (۱۳۹۸)، پس از اشاره به «روابط انسان با خود، جهان و خداوند»؛ سعادت آدمی و نقش او در رسیدن به سعادت را از دیدگاه عین‌القضات مورد بررسی اجمالی قرار داده است. وی با حفظ پوسته عرفانی و عدم گذر از آن، مقوله جبر و اختیار در انسان‌شناسی قاضی را واکاوی کرده است. درحالی‌که جستار حاضر با نگاهی جامع به نظام فکری عین‌القضات، دلالت‌های سیاسی فهم و نگرش خاص قاضی نسبت به حدود جبر و اختیار آدمی را مورد بررسی قرار خواهد داد.

۳ - مبانی نظری

جهت فهم ابعاد سیاسی مقوله جبر و اختیار در اندیشه عین‌القضات همدانی، از «رهیافت دلالتی» به‌عنوان چارچوب نظری استفاده شده است. بر اساس رهیافت مذکور، اندیشه سیاسی، یک منظومه گفتاری و عملی است که دربردارنده طریقی نظری برای سامان نیک اجتماعی است. به‌عنوان منظومه‌ای گفتاری، هر اندیشه سیاسی شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که درنهایت وضع ممکن یا مطلوبی را به‌جای وضع موجود ترسیم و راه

دستیابی به آن را تعیین می‌کنند. این گزاره‌ها را می‌توان دلالت نامید؛ چون به صورت گفتاری «بحران موجود» را تبیین، خیر و مصلحت فردی و جمعی را تعیین، «مناسبات مطلوب انسانی» (هنجار) را ترسیم و «الگوی اقتدار مناسب» را تمهید می‌کنند. بدین ترتیب می‌توان گفت هر اندیشه سیاسی یک منظومه دلالتی است مشتمل بر دلالت‌هایی است که هر یک به وجهی از امر سیاسی (حیات عمومی / مدنی) می‌پردازند و در نهایت این دلالت‌ها به صورت یک چارچوب مفهومی - نظری، یک مکتب سیاسی را تشکیل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را ترسیم می‌کنند. (منوچهری، ۱۳۹۵: ۱/۴۴).

یکی از اجزاء این منظومه، دلالت بنیادین یا دلالت معرفتی است. در حقیقت هر نظریه سیاسی در چارچوب نظام معرفتی گسترده‌تری پدید می‌آید و تمامی اصول متعارف و مفروض‌هایش را از آن نظام می‌گیرد (بلوم، ۱۳۷۳: ۱/۳۸). به بیان دیگر اندیشه و دیدگاه سیاسی متفکران متأثر از تعبیری است که از هستی، انسان و سعادت وی داشته‌اند؛ (منوچهری، ۱۳۹۵: ۱/۴۵). به بیان دقیق‌تر در هر نظام اندیشه‌ای برداشت خاصی از طبع انسان، خواه آشکار یا ضمنی مندرج است و این برداشت، نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان کل دستگاه فکری آن نظام فکری دارد. در حقیقت، اختلاف اساسی اندیشمندان سیاسی؛ به چگونگی نگرش آنان نسبت به نهاد آدمی، بازمی‌گردد (بشیریه، ۱۳۹۴: ۱۲ - ۱۴).

بر همین اساس با عنایت به بسترهای فکری زمانه قاضی، جستار حاضر در پی آن است تا ضمن بررسی و واکاوی نگاه عین‌القضات به مقوله جبر و اختیار، به این پرسش پاسخ دهد که از نظر نگاه وی آیا آدمی موجودی آزاد و مختار است یا زندگی او تابع حرکات غیرارادی و مقرر و مقدر است؟ و اگر شواهدی مبنی بر اختیار آدمی در اندیشه قاضی قابل استنباط است، آیا انسان به عنوان موجودی ذاتاً مختار و مستعد کمال، در حرکت به سوی امر مطلوب قادر به ساختن چهره‌ای دیگر از دنیا و حیات عمومی خویش است؟

۴- بحث و بررسی

۴-۱ ماهیت طبع بشر از دیدگاه عین‌القضات همدانی

چنانچه گذشت، انسان‌شناسی هر اندیشمند می‌تواند از محیط اجتماعی-تاریخی‌ای که در آن شکل گرفته، متأثر باشد. در واقع وقتی اوضاع سیاسی-اجتماعی چندان مرتب نیست، این احتمال نیز می‌رود که تجزیه و تحلیل ژرف نظم سیاسی و ارائه فکر تازه؛ از سوی

حاکمیت به منزله عملی براندازانه تصور شود. نباید فراموش کرد آنتی‌ها سقراط را به جرم خطرناک بودن به مرگ محکوم کردند. او تمام چیزهایی را که دیگران، متأثر از فکر و آموزش مسلط، پدیده‌های عادی تلقی می‌کردند مورد تردید قرار می‌داد و همین امر موجبات اعدام او را فراهم آورد (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۴۵ - ۴۹) در موردی مشابه، عین‌القضات نیز عادت پرستی و تعصب مذهبی اشاعه یافته سلجوقی را نکوهش می‌کرد و در نگاه به انسان، به ارائه توضیحی متفاوت از گفتمان غالب اهتمام می‌ورزید؛ و سرانجام به سرنوشتی همانند سقراط دچار شد؛ بنابراین، ضروری است؛ شرایط تاریخی، تقابل اندیشه‌ها، ریشه و پیشینه آنان نیز مطمح نظر قرار بگیرد تا شاید از این رهگذر پیامدها و دلالت‌های سیاسی فهم عین‌القضات از مقوله جبر و اختیار روشن شود؛ اما در واریسی انسان‌شناسی هر متفکر باید به مسئله زیربنایی ماهیت بشر از نظرگاه وی به سبب نقش مؤثر «مساعدت ماهیت بشر در ارائه مفید مباحث سیاسی» توجه داشت. در این راستا نقاط مشترک سیاست و ماهیت بشری را می‌توان در چهار حوزه گفت‌وگو نشان داد. این محدوده‌ها عبارت‌اند از این که انسان: ۱) موجودی فردی است یا موجودی اجتماعی (۲) یا موجودی سیاسی (مدنی) است یا موجودی غیرسیاسی (۳) یا موجودی عقلانی و آزاد است یا موجودی غیرعقلانی و مجبور (۴) یا موجودی کمال‌پذیر است یا موجودی کمال‌ناپذیر (بری، ۱۳۸۷: ۱۲).

دسته‌بندی یادشده، از همپوشانی با یکدیگر برخوردار هستند؛ به این معنا که انسان در هیئت موجودی آزاد، به‌عنوان موجودی کمال‌پذیر نیز قابل شناخت است. برای نمونه، فارابی از جمله فیلسوفان سیاسی است که آدمی را موجودی کمال‌پذیر و نیازمند به زیست جمعی دانسته است. وی انسان را برترین موجود می‌داند که می‌تواند به واسطه عقل خود، به کمال و سعادت برسد؛ اما از آنجا که استعدادهای آدمی از ابتدا بالفعل نیستند، باید برای رسیدن به سعادت، اولاً عوامل وصول به سعادت را بشناسد و ثانیاً در مسیر صحیح تعلیم و تربیت قرار بگیرد (میرزامحمدی، ۱۳۸۳: ۵۵).

هنگامی که برای انسان معقولات بالفعل حاصل شود، در او قهراً و طبعاً یاد و توجهی به استنباط پدید می‌آید، یا شوق و کراهتی نسبت به معقولات و استنباط‌های خود حاصل می‌کند و نزوع انسان به سوی مُدرکات به‌طور کلی «اراده» است؛ اما اگر این نزوع ناشی از احساس یا تخیل باشد به معنی عام «اراده» است و اگر از رویت و ناطقه باشد «اختیار» نامیده

می‌شود و این خاصّ انسان است (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۰۱).

در فلسفه سیاسی غرب این دیدگاه که انسان را موجودی آزاد و عقلانی تصور می‌کند، در آثار هگل قابل استنباط است. به نظر هگل، ویژگی اساسی ماهیت بشر، توانایی وی برای تفکر است. در واقع توانایی تفکر در نزد انسان به مثابه آزاد بودن او است. انسان‌ها به عنوان فاعل‌های عقلانی آزاد نه تنها توانایی غلبه بر محدودیت‌هایی ظاهراً مقدر را دارند؛ بلکه می‌توانند محدودیت‌هایی را تحت عنوان قانون بر خود تحمیل نمایند. «قانون» تجسم عقل یا اراده آزاد انسان است. در نتیجه تاریخ انسان، تاریخ رشد عقلانیت و کلیت قانون از آزادی یک نفر (پادشاه مستبد) تا آزادی همه در دولت مدرن است (بری، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۴).

در نمونه دیگری از نسبت اندیشه سیاسی با ماهیت بشری، هابز در *لویاتان* زندگی انسان را مجموعه‌ای از حرکات ارادی و غیرارادی و فرآیندی مکانیکی می‌داند. شور، احساس و عواطف؛ عوامل تعیین‌کننده رفتار انسان‌اند و انگیزه‌های او غیرعقلانی یعنی غیرقابل کنترل هستند. انسان‌ها به حکم عقل رام نمی‌شوند؛ بلکه تنها راه ایجاد آرامش و امنیت در بین آن‌ها بهره‌گیری از نیرومندترین شور و هیجان آدمی یعنی ترس از مرگ است. در حقیقت، رفتار آدمی معلول عوامل خارج از عقل و اراده او است و آدمی طبعاً موجودی غیرعقلانی و مجبور است (بشیری، ۱۳۸۷: ۱۷ و ۱۸)؛ و همین تلقی از سرشت و نهاد بشری است که اندیشه سیاسی هابز و نظام پیشنهادی مطلوب وی را رقم زده است.

بنابراین با این فرض که برداشت هر متفکر سیاسی از ماهیت بشر، می‌تواند زیربنای اندیشه سیاسی او را شکل دهد؛ در این پژوهش تلاش می‌شود تا تلقی عین‌القضات از انسان و درک وی از ماهیت طبع آدمی، با تمرکز بر مسئله جبر و اختیار، واریسی شود.

۴-۱-۱ مفهوم «جبر» در اندیشه عین‌القضات همدانی

متون عرفانی، با توجه ویژه به مسئله «جبر و اختیار» و میزان تأثیر اراده انسان در تغییر یا پذیرش محیط فردی و جمعی حیات خود، بخش مهمی از میراث فکری ایرانیان را شامل می‌شوند. در این بین آثار عرفانی قرن پنجم و ششم هجری قمری از اهمیت خاصی برخوردار هستند. از برجسته‌ترین آثار دوران مذکور می‌توان به آثار عین‌القضات همدانی اشاره کرد؛ اما پیش از هرگونه واریسی مبانی معرفتی قاضی باید گفت؛ غالباً به این سخن تأکید شده که عرفان بیش از هر حوزه فکری دیگر «جبرگرا» به نظر می‌رسد. در تأیید

مقوله جبرگرایی در ساحت اندیشه عرفانی، این نوشته از باباطاهر در نگاه‌های بسیاری مورد اشاره بوده است: لیس للعارف اختیار (باباطاهر، ۱۳۷۰: ۲۲/۱). بدین معنا که افعال و کردار اختیاری سالک نیز معلول اراده‌ای برتر از اراده او است. ابیات ذیل از محمود شبستری نیز به مثابه نگاهی جبرگرا در حوزه عرفانی تلقی شده است:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود که او مانند گیر است
سزاوار خدایی لطف و قهر است ولیکن بندگی در فقر و جبر است
کرامت آدمی را اضطرار است نه آن که او را نصیبی ز اختیار است

(شبستری، ۱۳۸۶: ۴۰۱ و ۴۰۲).

در خصوص مسئله ماهیت طبع بشر از دیدگاه عین‌القضات، برداشت‌هایی موجود است مبنی بر این که وی معتقد به جبر مطلق با این توضیح بوده که آفریننده آدمی، فاعل فعل او و تعیین کننده وضع زیستی انسان نیز است:

هر که از ارادت خدا سعید آمد، از شکم مادر در دنیا سعید آمد؛ و هر که از ارادت خدا شقی آمد، از شکم مادر در دنیا شقی آمد؛ و از برای این معنی بود که افعال خلق بر دو قسم آمد: قسمی سبب قربت آمد به خدا و قسمی سبب بُعد آمد و دوری... آفریننده عمل ما اوست... چنان که می‌خواهد، در راه بنده می‌نهد و می‌گوید: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۸۲).

با این همه آنچه می‌تواند در رسیدن به هدف این جستار، گره‌گشا باشد، توجه به فهم غالب از «اختیار و جبر» در عهد سلجوقی است. به سخن بهتر، از آنجا که اندیشه هر متفکری با بافت فکری و متون و آثار مسلط و برجسته زمانه وی پیوند وثیقی دارد، در ادامه، ارزیابی کلام مسلط در خصوص ماهیت بشر در عصر قاضی می‌تواند در فهم مقوله جبر از دیدگاه وی و توجه به پیامدهای سیاسی آن مفید واقع شود.

۴-۱-۱-۱ ماهیت بشری از نظرگاه جریان‌های معرفتی و سیاسی غالب در عهد سلجوقی

حیات فکری در دوره سلجوقی محصول ادغام کلام اشعری و حکمت ایران باستان با اشتراک در فهم جبر بود. از همان قرون نخستین هجری، مناقشات کلامی در مورد حدود اراده انسان و میزان دخالت او در سرنوشت فردی و اجتماعی‌اش، مسلمانان را درگیر بحث

پیرامون اصل «تقدیر مطلق» یا «آزادی اراده و انتخاب» کرد. در این میان جبرگرایان معتقد بودند اراده انسان در اعمال فردی و زندگی جمعی او نقشی ندارد. به گفته شهرستانی: جبریه قائل به جبر در افعال و قدرت‌اند و استطاعتِ عبد اثبات نکنند (ترکمنی آذر، ۱۳۹۰: ۳۵). ابوالحسن اشعری بنیان‌گذار مذهب اشعری نیز با طرح نظریه «کسب» معتقد بود:

هرگاه عملی از انسان صورت گیرد، فاعل آن محققاً انسان نیست؛ بلکه فاعل آن عمل، خداوند است و نقش انسان در این میان فقط «کسبِ فعل» است. کسب یعنی مقارن ساختن خلق فعل با خالق قدرت حادث در انسان. پس کسب کننده فعل کسی است که فعل همراه با قدرت در او ایجاد شده است (شیخ بو عمران، ۱۳۸۶: ۴۰).

بدین ترتیب، آدمی فاقد اراده است و خداوند افعال او را ساخته و تنها، توان انجام آن و نه اراده به انجام آن، در وجود آدمی تعبیه شده است. پیامد سیاسی این نوع نگرش در خصوص ماهیت بشر می‌تواند نفی اختیار آدمی در حیات سیاسی باشد. می‌توان تصور کرد بیشتر اندیشمندان اشعری مذهب روزگار سلجوقی در فهم جبر، صاحب همان نگاه و رویکرد ایرانی پیش از اسلام بودند. تزریق حکمت جبرگرای ایرانی به ادبیات سیاسی اسلامی سلجوقیان با انتشار *سیرالملوک* خواجه نظام‌الملک طوسی و *نصیحه‌الملوک* ابوحامد غزالی میسر شد.

سلجوقیان با حکمرانی بر قلمرویی که اکنون موطن مسلمانان فارس، عرب و ترک (و بعضی از غیرمسلمانان) است، در جهت مشروعیت بخشیدن به خود نه تنها بر مبنای اصول جبری اسلامی که نیز بر مبنای آرمان‌های ساسانی به‌عنوان نمونه‌ی موفق یک حکومت جبراندیش، کوشیدند (صفی، ۱۳۸۹: ۱۷). در این راستا، خواجه نظام‌الملک گونه‌ای از جبرباوری را عرضه نمود که در تبیین نظم حاکم بر پدیده‌های سیاسی، قدرت جابرانه شاه سلجوقی را ناشی از اقتدار مطلقه خداوندی و خواست ایزدی دانسته و پیرو آن آدمی را موجودی همواره مجبور می‌پنداشت:

و چون العیاذ بالله از بندگان، عصیانی و استخفافی بر شریعت رود و یا تقصیری اندر طاعت و فرمان‌های حق پدید آید و خواهد که ایشان را عقوبتی رساند و پاداش کار ایشان بچشاند [خدای عزوجل ما را چنین روزگار ننماید... هرآینه از شومی عصیان خشم و خذلان در آن مردمان در رسد، پادشاه نیک از میان برود و سیوف مختلف کشیده شود (نظام‌الملک، ۱۳۷۵: ۲).

بدین ترتیب، بارزترین نتیجه جبرگرایی سلجوقیان نفی هرگونه حق پرخاش و اعتراض سیاسی و عدم مشارکت عمومی در جهت‌بخشی به رویدادهای سیاسی است. می‌توان پنداشت در چنین بستر فکری، برخی از اندیشمندان معترض به نظم موجود، مصلحت را در رعایت گفتمان غالب و ملاحظه الزامات ساختار سیاسی می‌بینند و در متن اندیشه خود سعی می‌کنند از ادبیات و واژگان معرفتی و سیاسی رایج زمانه به گونه‌ای بهره‌مند شوند که خطوط اصلی فکر سیاسی خود را عرضه کنند؛ بنابراین با این پیش‌فرض که قاضی در ارائه مبانی معرفتی و انسان‌شناختی، با رعایت وضع سیاسی زمانه سلجوقی، سعی در مراقبت از متن و جان خود داشته است؛ در سطور آتی پیامدها و دلالت‌های سیاسی مفهوم جبر از دیدگاه وی بررسی می‌شوند.

۴-۱-۱-۲ تضمینات سیاسی مفهوم «جبر» در اندیشه عین‌القضات همدانی

از آنجاکه عرفا معتقدند: ابتدا روح به خود زنده بود و کارهایش جبری بود، پس چون اسیر تن شد از راه بدن، اختیار و آزادی یافت (منزوی، تعلیق ج ۳ نامه‌ها، ۱۳۷۷: ۲۲۳)؛ می‌توان برداشت کرد که در بررسی مسئله «جبر» از دیدگاه عین‌القضات آنچه کمتر مورد اعتنا بوده؛ فهم جبر با به کارگیری رویکردی عرفانی و عدم تعمیم مفهوم جبر ازلی به جهان حرکت و اراده، یعنی زیست این دنیایی بشر است. به دیگر سخن در پژوهش‌هایی که در خلال آن‌ها عین‌القضات جبراندیش معرفی شده، می‌توان شاهد عدم تفکیک وضعیتی جبر و اختیار بود. در واقع عین‌القضات جبر را امری متعلق به عالم فطرت و «ازل و ابد» دانسته و اختیار را ضرورت وضع این جهانی عنوان داشته است:

دنیای خُمی است میان ازل و ابد آمده و در این خُم جمله رنگ‌ها پیدا آمده است. سعادت از دنیا و قالب ظاهر شد؛ و شقاوت همچنین و اگر نه در فطرت همه یکسان بودند؛ تفاوت از خلقت «ماتری فی خَلق الرحمنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» بلکه از قوایل و قالب آمد (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

بنابراین جبر و اختیار از نظرگاه قاضی، در دو وضع یا سطح قابل‌واریسی است. وضع نخست، وضعی عارفانه و عاشقانه است که در آن دل رها از تن، موجودیت دارد؛ و وضع دوم، مربوط به عالم ادغام و جهان قالب و حرکت است. قاضی در سطح نخست، نه تنها آدمی را به سبب فراغت از تن، موجودی تحت اراده مطلق الهی معرفی نموده؛ بلکه دیگر

مخلوقات حاضر در پیشگاه ازلی را نیز مجبور دانسته است. عصیان ابلیس و پیامبری محمد(ص) نمونه‌هایی از جبر ازلی هستند:

اگر دنیا و قالب ضرورت نبود، چرا مصطفی را بدان حال باز گذاشتندی که به دعا و تضرع گفتی: «آیت ربّ محمد لم یخلق مُحمداً» و با ابوبکر گوید: «لیتی کنت طیراً طیراً...» دریغا این فریاد از دنیا و قالب برمی‌آید؛ و اگر نه، این سخن را و این شکایت نبی و ولی را با حقیقت چه کار؟ معنی سخن... مصطفی و ابوبکر آنست که کاشکی ما را در عالم فطرت و حقیقت بگذاشتندی و هرگز ما را به عالم خلقت نفرستادندی (همان).

چنین می‌نماید که فرستادگی محمد (ص) نشانی از اراده الهی در عالم فطرت است و شکایت وی نشانی از اراده او در عالم آدمیت است. قاضی در نمونه ابلیس که شقاوتش حاصل جبری ازلی است آورده:

ای عزیز هر کاری که با غیری منسوب بینی بجز از خدای - تعالی - آن مجاز می‌دان نه حقیقت؛ فاعل حقیقی، خدا را دان... راه نمودن محمد مجاز می‌دان و گمراه کردن ابلیس، همچنین مجاز می‌دان... گیرم که خلق را اضلال، ابلیس کند ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ (همان: ۱۸۸).

در حقیقت در رویکرد عارفانه قاضی، جبر در دو محیط ازلی و ابدی موجه و قابل فهم است. جبر ازلی خصلت محیط پیش از حضور خلق بر زمین است؛ اما جبر ابدی حاصل کوشش سالک و گذر از عالم آدمیت و بازگشت به وضع جبری، الی‌الابد است: چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق... سالک را از پوست بشریت و عالم آدمیت به در آورد. در این حالت سالک را معلوم شود که: «کل نفس ذائقة الموت» چه باشد و در این موت راه می‌کند... تا به سرحد فنا برسد، راحت ممات را بر وی عرضه کنند و آنرا قطع کند و به ذبح بی‌اختیاری از خلق جمله ببرد (همان: ۵۱).

و یا در فراز دیگری، باز بیان می‌دارد که حضور در میدان الهیت، خود نتیجه کوشش آدمی و حرکت به سوی حق است:

چون بدین مقام رسد، از وی گوی سازند که سلطان به چوگان عشق و محبت آن را در میدان الهیت زند. پس با او هر ساعت این ندا کنند:

فرمان بری و زلف به میدان ببری
چوگان زلفا اگر تو فرمان ببری
چوگان کنی و گوی ز شاهان ببری
چیزی که بگفته‌ای به پایان ببری

(همان: ۱۸۰).

پس آدمیان یا جمله سالکان پس از اراده به حرکت و گذر از مقام‌ها، دل از تن، رها خواهند یافت و پس از این فراغت، دیگر بار به عضویت عالم الهی جبر، رجعت می‌یابند. تا بدین جا می‌توان گفت «جبر» ویژگی عالم الهیت است؛ و عالم آدمیت یا زمین فنا به سبب کراهت خود، محیطی آفریده شده جهت اراده و حرکت نوع بشر است. قاضی در تفاوت دو ارض فنا و بقا نوشته: «ای عزیز از ارض چه فهم می‌کنی؟... این زمین خاک نباشد که زمین خاک فنا دارد، خالق را و باقی را نشاید؛ زمین بهشت و زمین دل می‌خواهد» (همان: ۵۵). در نتیجه مفهوم جبر در نزد قاضی متفاوت از مفهوم غالب زمانه سلجوقی؛ همانا «خصلت انکارناپذیر ارض الهی» است. از این رو به هر واژه که نشانی از جبر در نگاه‌های قاضی دارد، باید نگاهی متفاوت از معنای ظاهر داشت تا شاید از این رهگذر موفق به فهم دلالت سیاسی آن شد. در این بین فقره ذیل بیش از هر متن دیگر قاضی، جبران‌دیش جلوه می‌کند:

«ای عزیز چون جوهر اصل، الله مصدر موجودات است، به ارادت و محبت در فعل آمد؛ کیمیاگری او جز این نیامد که «هو الذی خلقکم فَمِنْکُمْ کافرٌ و مِنْکُمْ مؤمن». اختلاف الوان موجودات نه اندک کاری آمده است. آیاتی از آیات خدا اختلاف خلقت خلق آمده است... هر که از ارادت خدا سعید آمد، از شکم مادر در دنیا سعید آمد؛ و هر که از ارادت خدا شقی آمد، از شکم مادر در دنیا شقی آمد؛ و از برای این معنی بود که افعال خلق بر دو قسم آمد: قسمی سبب قربت آمد به خدا... و قسمی سبب بُعد آمد و دوری... آفریننده ما و آفریننده عمل ما اوست «والله خلقکم و ما تعملون». چنان که می‌خواهد در راه بنده می‌نهد و می‌گوید: «هل من خالق غیر الله» (همان: ۱۸۱ و ۱۸۲).

ظاهراً پیش از هر مهم، عین‌القضات بر اصل اختلاف به عنوان ضرورت زیستی اشاره داشته و اختلاف در خلقت را امری جبری با این مضمون دانسته که گوناگونی در جمعیت آدمی تنها وجه جبر الهی در زیست این دنیایی و موجب حرکت طبیعت و بشر است. این برداشت را می‌توان با مطالعه سوره ۳۷ - که آیه ۹۶ از آن مورد استناد قاضی قرار گرفته - موجه ساخت. سوره مذکور بر فرمانبرداری خالق از مخلوق اشاره دارد؛ بنابراین در جهان

ترکیب یافته از اضداد، حاصل فرمانبرداری از حق، قربت است و حاصل سرکشی از فرمان حق، بُعد است. با این تفسیر، آن که به ارادت خداوندی از شکم مادر در دنیا شقی آمد با فرمانبرداری از حق، شقی از دنیا نخواهد رفت. در تکمیل مقصود، عین القضاة نگاشته:

پس شریعت را نصب کردند و پیغمبران را بفرستادند و سعادت و شقاوت آدمی را در آخرت به افعال او باز بستند. مقتضای کرم بی‌علت و رحمت بی‌نهایت ازل آن بود که او را اعلام کند که سعادت ثمره کدام حرکات و افعال باشد و شقاوت از کدام حرکت باشد. پس انبیا را بدین عالم فرستادند ... که فرستادن انبیا جز مؤمنان را فایده ندهد (همان: ۱۸۲ و ۱۸۳).

بدین سان، از آنجا که اضداد حاوی سودمندی و سعادت هستند؛ اختلاف در افعال نه کاری کم؛ بلکه محبتی الهی و حاصل از جبر ایزدی در راستای سعادت آدمیان و فایده مؤمنان است. اضداد جز سودمندی نمی‌توانند فحوای دیگری داشته باشد؛ زیرا چرخش و حرکت در جهان بر اصل اختلاف استوار است و یکی بی‌آن دیگری معنا و دلیل حضور را از دست خواهد داد:

ای عزیز حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بود، نه‌شاید و نه‌شایستی که به خلاف آن بودی؛ سفیدی هرگز بی‌سیاهی نه‌شایستی؛ آسمان بی‌زمین لایق نبودی؛ جوهر بی‌عرض متصور نشدی؛ محمد بی‌ابلیس نه‌شایستی؛ طاعت بی‌عصیان و کفر بی‌ایمان صورت نبستی و همچنین جمله اضداد... ایمان محمد بی‌کفر ابلیس نتوانست بودن... پس پدید آمد که سعادت محمد بی‌شقاوت ابلیس نبود و ابوبکر و عمر، بی‌ابوجهل و ابوالهلب نباشد... هیچ ولی نباشد الا که فاسقی ملازم روزگار او نبود؛ و نبی هرگز بی‌غافل نباشد؛ و صادق هرگز بی‌فاسق نباشد. مصطفی - علیه‌السلام - سبب رحمت عالمیان بود؛ اما در حق ابوجهل سبب آن بود که تا کمال شقاوت گوهر او از او پیدا شود (همان: ۱۸۷ و ۱۸۸).

از دیدگاه عین‌القضاة چنین می‌نماید که ستیز اضداد امری جابرانه، مداوم و خصلت جهان است. نبرد و ناسازگاری اضداد با غلبه یک همستار بر همستار دیگر خلاف امور عالم آدمیت است و اگر این ستیز با غلبه نیکی یا بدی توأم باشد حضور آدمی بر زمین در قامت موجودی مجبور، فاقد هرگونه معنا و تفسیر متناسب با دنیا است. در نزد قاضی مسئله اضداد، ماهیتی دو بن‌گرا دارد. دو نیروی «نیک و بد»، «روشنی و تاریکی»، «سعادت و شقاوت»، ازلی و ابدی در برابر هم هستند. جهان روشنایی متشکل از زنجیره علت‌ها و

معلول‌های جبری خاص خود است و جهان تاریکی زنجیره‌ای از علل و معلولات جبری ویژه خود است (منزوی، تعلیق ج ۳ نامه‌ها، ۱۳۷۷: ۲۲۳). اضداد به اراده الهی جهان مادی را تشکیل می‌دهند و آدمیان به سبب برخورداری از قدرت انتخاب، توانایی گرویدن به هر دو زنجیره را دارند.

به کوتاه‌سخن در خصوص دلالت سیاسی جبر از دیدگاه قاضی، می‌توان گفت وی برخلاف فهم مسلط در عهد سلجوقی؛ جبر الهی در زمین فنا را نپذیرفته و ارض مجزایی را برای جبر به شیوه‌ای عارفانه متصور شده و زمین جبر را زمین بهشت و زمین دل یا ارض اراده الهی خوانده است. در حقیقت عین‌القضات با مراعات ایدئولوژی و گفتمان غالب و ملاحظه ساختار سیاسی زمانه‌اش - که جبر الهی را بر زمین فنا در راستای نفی هرگونه نافرمانی از سلطان به مثابه نفی حاکمیت الهی، مورد تأیید و تأکید قرار می‌داد- واژه جبر را به گونه‌ای تفسیر نموده که تقدم اراده آدمی در جهان عینی را با استعمال عبارت «تهمت اختیار» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۹/۱)، یادآور گردد؛ و آنجا که می‌گوید: «هیچ ولی نباشد الا که فاسقی ملازم روزگار او نبود»، در واقع با اتکاء به مفهوم اضداد و تفسیر خود از جبر، کوشیده به تأثیر حرکت آدمی در تحولات سیاسی و کسب امر مطلوب اشارتی داشته. وی از این رهگذر جدای از نفی ساخت جبراندیش سلجوقی، به رد نظریه «قریشی بودن خلافت به سبب نسبت خاندانی و اراده ایزدی» پرداخته و در ادامه مباحث خود در تمهید اصل ثامن: «اسرار قرآن و حکمت خلقت انسان»، قریشی بودن را تفسیر به اراده در حرکت به سوی حق و راه محمد (ص) کرده است:

دریغا باش تا عربی شوی تا زبان محمد بدانی که «مَنْ أَسْلَمَ فَهُوَ عَرَبِيٌّ وَقَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرَبِيٌّ». باش تا قرشی شوی که تا نسبت با محمد درست کرده باشی که «العلماء ورثة الانبياء». چون هاشمی و مطلبی شوی «واشوقاً إلى لقاء إخواني» در حق تو درست آید (همو، ۱۳۹۳: ۱۸۴)

بنابراین در سطور آتی پژوهش با امعان نظر به این مهم که جبر در اندیشه عین‌القضات، نشان از مقدمه‌ای بر اختیار آدمی دارد، کوشیده می‌شود دیدگاه نهایی وی در خصوص ماهیت بشر در راستای فهم پیامدها و تضمینات سیاسی مقوله اختیار در اندیشه وی ارزیابی شود.

۴-۱-۲ «انسان» موجودی فی نفسه مختار و بالطبع طالب کمال

نخستین کوشش در شناخت انسان از منظر هر اندیشمند سیاسی؛ می تواند واکاوی پاسخ وی به این پرسش باشد که انسان موجودی برخوردار از ساحتی یگانه است یا موجودی متشکل از ساحتی دو یا چندگانه؟ به علاوه، توجه به پاسخ هر اندیشمند در برخورد با این پرسش که انسان‌ها به عنوان موجوداتی متفکر از چه میزان و گستره‌ای از اختیار برخوردار هستند، می تواند راهگشا به درک تضمینات سیاسی انسان‌شناسی متفکر باشد. از این رو، بیان این درآمد ضرورت دارد که انسان‌شناسی عرفانی ایرانی همواره با تأکید بر دو ساحتی بودن آدمی، نگاهی تکاملی به وضع بشر در طول تاریخ داشته است. برای نمونه از نظر مانویان، تکامل اندیشه با گذشت زمان از ارزش وجودی تن (جهان تاریکی و ماده) خواهد کاست و بر ارزش روان (جهان روشنی و نیکی) خواهد افزود تا جایی که واژه «بدی» مرادف «نیستی» و واژه «نیکی» مرادف «هستی» شناخته شود (منزوی، تعلیق ج ۳ نامه‌ها، ۱۳۷۷: ۱۶۲). از دیدگاه جمعیت «اخوان الصفا» نیز، آدمی ساخته از دو گوهر متباین جسمانی و روحانی است:

انسان، جمله به هم پیوسته‌ای است از جسدی جسمانی و نفسی روحانی و این دو جوهر متباین هستند که صفاتی گوناگون دارند که در احوال متضاد، ولی در اعمال عارضی و صفات زایل شونده مشترک هستند و آدمی از این رو به سبب جسد جسمانی خود خواستار بقا در دنیا و طلب جاودانگی در آن است و به سبب نفس روحانی طالب سرای آخرت (منوچهری، ۱۳۹۵: ۸۰/۱).

بنابراین انسان در عرفان ایرانی، موجودی همواره در حال شدن و تکامل است. به دیگر سخن، عارفان ایرانی سده‌های میانه در خصوص انسان و تکامل او، به همان نکته‌ای اشاره داشته‌اند که ژان پل سارتر^۱ درباره آن می گوید: کلیتی در بشر هست که پیوسته در حال ایجاد است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۹۷). عین القضاة نیز، آدمی را متشکل از دو باعث متضاد دانسته:

«در هر یک از بنی آدم دو باعث است: یکی رحمانی و دیگر شیطانی: قالب و نفس، شیطانی بود و جان و دل رحمانی بود؛ و اول چیزی که در قالب آمد نفس بود. اگر سبق و

1. Jean-Paul Sartre

پیشی قلب یافتی، هرگز نفس را در عالم نگذاشتی. قالب، کثافتی دارد به اضافات با قلب؛ و نفس، صفت ظلمت دارد و قالب نیز از خاک است و ظلمت دارد و با یکدیگر آنس و الفت گرفته‌اند. نفس را وطن، پهلوی چپ آمد؛ و قلب را وطن، صدر آمد. نفس را هر لحظه‌ای مزید هوا و ضلالت می‌دهند و دل را هر ساعتی به نور معرفت مُزین می‌کنند» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۹۵).

به‌نظر می‌رسد، قاضی در مبحث چیستی انسان، با آراء مانویان ثنوی مذهب و آموزه‌های عرفانی اخوان‌الصفاء، دارای اشتراکات نظری قابل توجهی است. در واقع عنصر شیطانی یا قالب آدمی، همان جهان تاریکی و ماده است و عنصر رحمانی یا روان آدمی، همان جهان روشن‌عاری از ماده است که می‌توان آن را حقیقت انسان نیز عنوان کرد: «چون لفظ انسان اطلاق کنند قومی از عوام پندارند که مفهوم از آن قالب است؛ اما اهل حقیقت دانند که مقصود از این خطاب و اطلاق، جز جان و حقیقت مرد نباشد» (عُسیران، مقدمه تمهیدات، ۱۳۹۳: ۷۵). از دیدگاه عین‌القضات، دو باعث متضاد آدمی، دارای قدرتی برابر هستند که این تساوی قدرت بین دو امر متضاد در وجود انسان؛ خود می‌تواند دلیلی بر مختار بودن او بر انجام یا عدم انجام کاری باشد:

و نسبت این قدرت و ضد آن، متساوی است... زیرا که چنین نیست که قدرت بر فعل نوشتن و گفتن بیش از آنست که بر ترک نوشتن و گفتن؛ بلکه به اضافات با هر دو یکی است؛ و اگر تو را مجرد قدرتی بودی، بی هیچ صفتی دیگر، محال بودی که از تو فعلی و یا ترکی به وجود آمدی که ترک را که تهمت اختیار تو دارد، همان بیاید که فعل را (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۹/۱).

بنابراین مسئله «اختیار» نزد عین‌القضات مورد توجه بوده است. در حقیقت در دوران میانه، با این که هاله‌ای از تفکرات جبری و اشعری بر فرهنگ و اندیشه‌های اسلامی، سایه افکنده بود و بسیاری از متفکران اسلامی جبری مشرب بوده‌اند، باز می‌توان به افراد یا گروه‌هایی که باور به آزادی انسان در انتخاب داشتند اشاراتی کرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۳: ۱۸۹). در این بین عین‌القضات را می‌توان جزء آن دسته از متفکران ایرانی-اسلامی شمرد که باورمند به «اختیار آدمی» بودند. چنان که گذشت، او انسان را بهره‌مند از دو ساحت «بد و نیک» دانسته که در وجود آدمی پیوسته به ستیز با یکدیگر در جهت تأمین لوازمات و ضروریات خود هستند؛ و از آنجا که دو زنجیره یاد شده در نهاد آدمی در آغاز

برابرنند، انسان در حرکت به سوی خیر یا شر، مختار است. پیرو این نگاه، قاضی سرچشمه هر عمل آدمی را «اراده و اختیار» عنوان کرده و در یادداشتی آورده: «شرط هر عملی باطنی است و عمل خود هرگز بی‌باعث در وجود نیاید که افعال انسانی خود محالست که بی‌ارادت در وجود آید» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۶۹/۱). عین‌القضات باعث اختیار و آزادی را نسبت به ذات آدمی، به خصلت سوزاندگی برای آتش تشبیه کرده:

آدمی مسخر یک کار معین نیست، از روی ظاهر ابل «مسخر مختاری» است و چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. پس چون او را محل اختیار کردند، او را جز مختار بودن روی کاری دیگر نبود، چنان که آتش را جز محرق بودن هیچ روی نبود، پس چون محل اختیار آمد، به واسطه اختیار از او کارهای مختلف در وجود آید: خواهد حرکت از جانب چپ کند، خواهد از راست، خواهد ساکن بود، خواهد متحرک... مختاری او، چون مطبوعی آب و نان و آتش است. (همان: ۳۳۷/۱).

در نامه چهل و سوم نیز، به اهمیت اختیار و علم برای ایجاد شرایطی که سعادت‌مندی بشر را تضمین نماید، اشاره داشته:

بدان که دعوت انبیا یکی بود از اسباب حصول علم به سعادت و شقاوت؛ و حصول علم سبب آن بود که آدمی محل اختیار حرکات و سکونات اهل سعادت آید، چنان که مثلاً عسل در پیش کسی نهاده بود و او را اشتهای عسل خوردن بود و در آن عسل زهر است. اگر منبھی آن جا نبود، جهل مرد به مسمومی عسل سبب آن بود که او آن عسل خوردن اختیار کند؛ و اختیار او مر آن عسل خوردن را سبب هلاک او بود. اکنون اگر او را مردی گوید که این عسل مسموم است... لابد به ترک آن عسل به گفتن اختیار کند و این اختیار سبب حیات او بود (همان: ۳۳۸/۱ و ۳۳۹).

چنین می‌نماید که عین‌القضات پس از آن که آدمیان را در حرکت به سوی سعادت یا شقاوت؛ آزاد و صاحب‌اختیار می‌داند، حضور انبیا و منبهان را بدین سبب که علم را به جامعه اطلاق می‌کنند ضروری دانسته است. به بیان بهتر، «سعادت» غایتی است که هر انسان در حرکت به سوی آن، متناسب با میزان علم خود، آزادانه عمل خواهد کرد. قاضی در نامه دیگری نگاشته: اختیار آدمی از علم و ظن و ادید آید (همان: ۲۳۹/۲). در واقع، «علم و ظن» صیقل‌دهنده اختیار هستند و اگر آدمی از «علم و ظن صواب» بهره‌مند باشد، حرکت او به سوی حق و روشنی، جهت می‌یابد؛ و بدین شیوه حرکت آزادانه او به سوی تاریکی، نشان

از ظن ناصواب او خواهد داشت: «اما اگر اختیار مرتب بود بر ظن - و ظن دو گونه بود: صواب بود و خطا. پس بر بعضی افعال که از اختیار خیزد مرتب بر ظنون کاذب، پشیمان گردد» (همان: ۲/۲۳۹).

می‌توان پنداشت عین‌القضات می‌خواهد روشن سازد؛ با آموزش صواب، آدمی هر لحظه مختار و قادر است که با گذر از وضع تاریک یا نابه‌سامان با تکیه بر دانش حقیقی؛ از هویت فردی و شأن عالی انسان در بُعد جمعی، پاسداری کند؛ بنابراین مسئله اختیار در اندیشه قاضی، می‌تواند به معنای مختار بودن آدمی در پذیرش یا عدم پذیرش وضع موجود، با این مایه تفسیری باشد که آدمی با تربیت و تقویت روح خود می‌تواند با رد هر گونه نگاه جبری که استقلال فردی و گروهی را نفی می‌کند؛ راه را برای حضور مستمر خود در ساحت عمومی و سیاسی فراهم آورد. شاید به همین علت است که عین‌القضات در مقوله «فلسفه مذاهب»؛ از اصل اندیشه قدریان - که اختیار بشر را با تکیه بر آیات قرآن مجید (محکمات) علیه نگرش جبری خلافت اموی تبلیغ می‌نمودند - حمایت کرده است.

خلفای اموی و عباسی، مروج این دیدگاه بودند که خدا «فَعَالٌ مَّيْشَاءٌ» است و انسان در برابر او ناتوان و مجبور است، خوب آن است که او بخواهد؛ بد آن است که او نخواسته باشد. خلیفگان عرب، بر طبق آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ... وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» فرمانبرداری مردم را از فرمانروا، چه نیکوکار باشد و چه بزهکار، واجب می‌خواندند (منزوی، تعلیق نامه‌ها، ۱۳۷۷: ۲۱۶ - ۲۲۳). بر اساس همین الگوی جبری، سلجوقیان با کمک فقها و علمایی همچون «امام محمد غزالی» سعی کردند، حکومت خود را تثبیت کنند. بدین سان، می‌توان گفت که تعبیر غالب از شریعت در عهد سلجوقی، آدمی را مجبور و تضادهای اجتماعی را با استناد به تفاوت در خلقت آدمیان با لفظ جبر ابدی توجیه می‌کرد. عین‌القضات در تمهیدات به شرح جبری زمانه‌اش اشاره داشته و آورده: شیوه‌ی ارادت در شرع مقبول نیست و شرع می‌گوید: اَعْمَلُوا فِكُلِّ مَيْسَرٍ لِّمَا خَلَقَ لَهُ (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۹۰ و ۱۹۱). قاضی در تحکیم آرای خود و تعدیل نظریه «جبر مطلق»، به طور ضمنی نظریه «اجبار یا اضطرار در اختیار» را مطرح ساخته است تا اذعان دارد که جبر الهی، در مختار بودن آدمی معنا می‌یابد. این مهم یعنی «ذاتی بودن اختیار» را قاضی با تأکید بر مفهوم قرآنی «ابتلاء» - پس از تشبیه دیگر بار اختیار بشر به طبیعت سوزنده آتش - چنین بیان کرده:

ای عزیز هر چه در ملک و ملکوتست، هر یکی مُسَخَّرٌ کاری معین است؛ اما آدمی

مسخرّ یک کار معین نیست؛ بلکه مسخر مختاریست: چنان که احراق بر آتش بستند، اختیار در آدمی بستند؛ چنان که آتش را جز سوزندگی صفتی نیست و آدمی را جز مختاری صفتی نیست؛ پس چون محل اختیار آمد، به واسطه اختیار ازو کارهای مختلف در وجود آید؛... از بهر این کار او را بدین عالم ابتلاء و امتحان فرستادند که «لَيَبْلُوَنَّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» اگر خواهد مختار مطیع بود و اگر خواهد نبود (همان: ۹۰).

همان گونه که «سوزندگی» صفت ذاتی آتش است، مختاریت انسان نیز در طبع او تعبیه شده و آدمی اختیار را نمی تواند از خود سلب کند، حتی اگر چنین بخواهد، با اختیار باید اختیار از خود سلب کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۲۹۵)؛ بنابراین از دیدگاه عین القضاة، آدمی به سبب هبوط یا حضور بر زمین، مختار است و به سبب مختار بودنش، چیزی جز نتیجه اعمال خود در حرکت به سوی سعادت و یا شقاوت نخواهد بود. این نگرش را می توان به نظریه «اصالت وجود انسانی» سارتر - با قطع نظر از مبنای ماتریالیستی آن - نزدیک دانست؛ آنجا که در خصوص مفهوم بشر می گوید: «بشر آن مفهومی است که پس از ظهور در عالم وجود، از خویشتن عرضه می دارد» و یا «بشر، پیش از هر چیزی همان است که طرح شدنش را افکنده است. چیزی است که در تحقق آن می کوشد یا کوشیده است» (سارتر، ۱۳۸۴: ۲۸ و ۲۹).

لازم به ذکر است که به کارگیری لفظ «مسخر تقدیر» و «مسخر مختار» در چند یادداشت از قاضی می تواند کنشی گفتاری با قصدی پنهان در جهت رد انسان شناسی مسلط در عهد سلجوقی با عرضه ادبیاتی نزدیک به ادبیات معرفتی غالب و به همان معنای اجبار در اختیار باشد. در یک بیان کلی، از دیدگاه عین القضاة، انسان فی نفسه موجودی مختار است. او در تأیید مقصود خود، حرکات و سکانات اسب را در حالتی که بی راکب است، مثال آورده: پس اختیار اسب فی نفسه طبیعی بود بی راکب و چون راکب برنشست، اختیارش همه قهر گشت (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۳۴۵/۲). وی در ادامه کوشیده روشن دارد، آزادی آدمی تابعی از سلامت علم اوست و تبعیت از شهوات به اثر مطلوب اختیار در حرکات آدمی، لطمه خواهد زد:

آدمیان همه مسخر تقدیراند؛ ولیکن بعضی به واسطه اختیاری طبعی و طوعی و جبلی و بعضی به واسطه اختیاری قهری و جبری... اغلب آدمیان مسخر تقدیراند به واسطه هوا و شهوت عاجل و این سلاح شیطان است. پس این قوم همه در اقطاع ابلیس اند... إلیا بعضی

که هوا و شهوت در ایشان مقهور و مغلوب شده است به حُبِّ خدا و رسول - صلعم - و طلب دین (همان: ۳۴۵/۲).

نگرش قاضی نسبت به انسان را چنین می‌توان توضیح داد که انسان از نظر گاه وی طبعاً موجودی مختار است و شکوفایی اختیار یا کمال آدمی، به میزان علم و آگاهی او بسته است: «این جا بر عاقل واجب است که انواع کمالات حقیقی و انواع کمالات موهوم را بداند... تا میل او به کمال حقیقی محقق بود نه به کمال موهوم که من حیث التحقيق نقصان است و من حیث ظنه فاسد کمال می‌نماید» (همان: ۱۸۷/۱). به کوتاه‌سخن، انسان موجودی مختار و بالطبع، طالب کمال است. آدمی همواره به سوی کمال؛ خواه شکل فاسد آن یعنی نفس کافر دنیا دوست (همان کمال موهوم) و خواه شکل شایسته آن یعنی دل عاشقِ حق پرست (همان کمال حقیقی)، آزادانه در حرکت است: «هر که آید، راه گشاده است و مانده‌ی کرم نهاده» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳۹۳).

شایان گفتن است در مطالعات تکامل‌گرایی ماهیت انسان، ویلیام گودین^۱ معتقد است که شخصیت انسان محصول تربیت است؛ و انسان‌ها چنان شکل گرفته‌اند که هیچ چیزی به غیر از تجلی خیر حقیقی، لازم نیست تا در آن‌ها اشتیاقی برای دست یافتن به حقیقت ایجاد کند. حقیقت، خداوند قادر مطلق است؛ حقیقت خداوند می‌تواند بر فساد و ضعف اخلاقی غلبه نماید. نتیجه چنین قدرت مطلق این است که انسان تکامل‌پذیر است، یا به عبارت دیگر، مستعد تکامل ابدی است (بری، ۱۳۸۷: ۴۱). این تکامل‌پذیری در متن اندیشه قاضی، تابعی از سرشت نیک‌اندیش یا بداندیش است. در واقع برخلاف آن دسته از فیلسوفان سیاسی که انسان را به سبب غرق بودن در شهوات، موجودی طبعاً کمال‌ناپذیر عنوان داشته‌اند؛ قاضی، تبعیت آدمی از شهوات را نوعی کمال‌خواهی به شکل باطل عنوان کرده است. برای نمونه سنت اگوستین در شهر خدا، نافرمانی انسان در مقابل خداوند را ناشی از خودخواهی طبیعی آدمی دانسته و عنوان کرده که پس از هبوط؛ طبع انسان در تبعیت از شیطان و در شیطنت و شرارت تثبیت شد (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۰). اما عین‌القضات، انسان را با وجود گرایش‌های دنیوی و شهوانی، موجودی تربیت‌پذیر معرفی نموده و بر این باور بوده که می‌توان آدمی را با ارائه توصیه‌هایی به سوی کمال حقیقی فراخواند: «با هر که

1. William Godwin

گفتیم: «قوموا لله» به سر آمد نه به پای» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱/۳۹۳).

۵- نتیجه گیری

در این جستار با اتکاء به روایتی دلالتی و فلسفی از اندیشه سیاسی که روشن می‌دارد یکی از مقومات اندیشه سیاسی، همانا مبانی معرفتی و به‌ویژه مبانی انسان‌شناختی هر متفکر است؛ پیامدها و دلالت‌های سیاسی فهم عین القضاة همدانی از مقوله «جبر و اختیار» - به‌مثابه یکی از مقولات انسان‌شناختی - مورد بررسی قرار گرفت. به دیگر سخن با فرض این که درک متفکران از ماهیت بشر الهام‌بخش نوع رویکرد آنان به امر سیاسی است، موضوع جبر و اختیار در اندیشه عین القضاة بررسی شد. شواهد متعدد نشان می‌دهد که وی به‌رغم این که در زمانه چیرگی تفکر جبری و اشعری می‌زیسته، از مباحث معرفتی مستقل و انسان‌شناسی متفاوتی برخوردار بوده و برخلاف دیدگاه شرعی غالب و ایدئولوژی حاکم عهد سلجوقی، بر این باور است که انسان به‌واسطه صفت از پیش تعیین‌شده اختیار یا طبع آزاد خود همواره به‌سوی امر مطلوب، میل به حرکت دارد. به بیان روشن‌تر از نظرگاه وی انسان طبعاً موجودی مختار و کمال‌پذیر است. با این حال شکوفایی اختیار یا کمال آدمی، تابع میزان علم و آگاهی او است؛ به این معنا که هر جمعیت انسانی با توجه به توان علمی خود، به‌سوی کمال حقیقی و یا موهوم در حرکت خواهند بود. در واقع، انسان‌شناسی عین القضاة معطوف به ترویج علم در راستای جهت‌بخشی مطلوب به اختیار و تأمل در عمل خویش برای ایجاد شرایطی سعادت‌مندانه است. در نتیجه از سنجش مقوله اراده و اختیار در اندیشه عین القضاة همدانی می‌توان چنین برداشت کرد که وی به «اثر مفید اختیار در تدبیر مدینه» توجه و تأکید داشته است.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹). عقل مست، به اهتمام احسان ابراهیمی دینانی، اصفهان: انتشارات میراث کهن.

اسپریگنز، توماس آرتور (۱۳۸۹). فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگاه.

اذکابی، پرویز (۱۳۸۱). ماتیکان عین القضاة همدانی: هفت گفتار در عرفان پژوهی، همدان:

۷۲ / پیامدهای سیاسی فهم عین‌القضات همدانی از مقوله «جبر و اختیار» / امجدیان و ...

انتشارات مادستان.

بری، کریستوفر (۱۳۸۷). ماهیت بشر، ترجمه محمد توانا، تهران: نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بشیریه، حسین (۱۳۸۳). عقل در سیاست، سی‌وپنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

بلوم، ویلیام تئودور (۱۳۷۳). نظریه‌های نظام سیاسی، کلاسیک‌های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین. دو جلد. ترجمه احمد تدین. تهران: آران.

بو عمران، شیخ (۱۳۸۲). مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴). عین‌القضات و استادان او، تهران: انتشارات اساطیر.

ترکمنی‌آذر، پروین (۱۳۹۰). «اندیشه غالب بر نوشته‌های تاریخی دوره سلجوقی در ایران»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، دوره ۴۴، شماره ۲، صص ۵۱-۳۱.

خوشنویس، احمد (۱۳۷۰). مقامات عارفان: سه اثر نفیس از سه عارف بزرگ، تهران: انتشارات مستوفی.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). آراء اهل مدینه الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، ترجمه جعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری.

داداسفندآبادی، زری (۱۳۸۹). انسان در اندیشه‌های عین‌القضات همدانی، تهران: انتشارات تیرگان.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: انتشارات سخن.

سارتر، ژان پل (۱۳۸۴). آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات نیلوفر.

شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۶). گلشن راز، تصحیح و شرح بهروز ثروتیان، تهران: انتشارات بین‌الملل.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۳). «مقام انسان در عرفان ایرانی (۱)»، نشریه یغما، شماره ۳۱۰، صص ۱۸۸-۱۹۳.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱). «مقام انسان در عرفان ایرانی (۲)»، فصلنامه یاد، دوره ۱۷، شماره ۶۳، صص ۱۹۷-۲۰۳.

صفی، امید (۱۳۸۹). سیاست/دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۷۳

طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۷۵). *سیاست نامه (سیرالملوک)*، تهران: انتشارات اساطیر.
عین القضات، ابوالمعالی عبدالله بن ابی بکر محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی
(۱۳۹۳). *تمهیدات؛ با مقدمه و تصحیح عقیف غسیران*، تهران: انتشارات اساطیر.
_____ (۱۳۷۷). *نامه ها*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف غسیران، سه جلد، تهران: انتشارات
اساطیر.

کربن، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
مختاری، محمد (۱۳۷۸). *انسان در شعر معاصر یا درک حضور دیگری*، تهران: انتشارات توس.
منوچهری، عباس (۱۳۹۵). *فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی پارادایمی از تفکر سیاسی*، ج اول،
تهران: انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
منوچهری، عباس (۱۳۸۸). «نظریه سیاسی پارادایمی»، *دو فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش سیاست
نظری*، دوره جدید، شماره ۶، صص ۹۳-۷۷.
میرزا محمدی، محمدحسن (۱۳۸۳). *فارابی و تعلیم و تربیت*، تهران: نشر یسرون.

References

The Holy Quran

- Ayn- al-Quzat. (2014). *Tamhidat*: With introduction and correction by Afif Asiran. Tehran: Asatir.
- Ayn- al-Qozat. (1998). *Letters*: By Alinaghi Monzavi and Afif Asiran, three volumes. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Azkaei, P. (2002). *Matikan of Ayn-al-Qudat Hamedani: Seven speeches in mysticism*. Tehran: Madestan.
- Bashirieh, hosein. (2015). *Wisdom in politics. Tehran: Thirty-five speeches in philosophy, sociology and political development*. Tehran: Neghahe moaser.
- Berry, Christopher. (2007). *Human Nature*, translated by Mohammad Tawana. Tehran: Institute of Cultural and Social Studies.
- Bloom, William Theodore. (1994). *Political system theories, classics of political thought and modern political analysis*. Two volumes. Translated by Ahmed Tadayon. Tehran: Aran.
- Bouamran, Sheikh. (2003). *The issue of free will in Islamic thought and Mu'tazila's response to it*, translated by Ismail Saadat. Tehran: Hermes.
- Corbin, Henry. (1998). *History of Islamic Philosophy*, trans. Seyed Javad Tabatabai. Tehran: Kavir.
- Dad Esfandabadi, Zari. (2010). *Man in the thoughts of Ain al-Qadat Hamdani*. Tehran: Tirgan.
- Davari Ardakani, Reza. (2010). *Farabi, philosopher of culture*, Tehran: Sokhan.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. (2019). *Aql Mast*, by Ehsan Ebrahimi Dinani. Isfahan: Old Heritage.
- Farabi, Abu Nasr. (1982). *Opinions of the people of Madinah al-Fazlah*, researched by Albir Nasri Nader, translated by Jafar Sajjadi. Tehran: Tahoori Library.
- Khoshnavis, Ahmed. (1991). *The authorities of mystics: three exquisite works of three great mystics*. Tehran: Mostofi
- Parvin Torkamani, Azar. (2011). «The Predominant Thought in Historical Texts during Sejuq Period in Iran: Ash,ari *Theology and Practical Wisdom, Volume, 44, Issue 2, October, Pages 31-51*
- Pourjavadi, N. (2005) *Ayn- al-Qozat and his professors*. Tehran: Asatir.
- Safi, O. (2010). *Politics / Knowledge in the Islamic World*. trans. Mojtaba Fazeli. Tehran: Cultural and Social Studies Research Institute.
- Sartre, Jean-Paul. (2005). *Existentialism and human originality*, translated by Mustafa Rahimi. Tehran: Nilufar.
- Shabestri, Sheikh Mahmoud. (2007). *Golshan Raz*, corrected and explained by Behrouz Sarvatian, Tehran: International Publications.

- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza (2011). «The place of man in Iranian mysticism» (2)", *Yad Quarterly*, Volume 17, Number 63, 197-203.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (1974). «The place of man in Iranian mysticism» (1)», *Yaghma magazine*, No. 310, 188-193.
- Sprigens, T. (2010). *Understanding Political Perspectives*. trans .Farhang Rajaei .Tehran: Agah.
- Tusi, Khajeh Nizām al-Mulk. (1996). *Policy (Sir al-Muluk)*. Tehran: Asatir.
- Mokhtari, Mohammad. (1999). *Man in contemporary poetry or understanding the presence of another*, Tehran: Toos.
- Manouchehri, A. (2016). *Beyond Suffering and Dreams: A Paradigmatic Narrative of Political Thought*. Tehran: Research Institute of Islamic History.
- Manouchehri, A. (2009). «Political Theory: A Paradigmatic Approach» *Journal: Research in Theoretical Politics*. Volume New, Number 6: Pages 77 To 93
- Mirza Mohammadi, Mohammad Hassan. (2004). *Farabi and education*. Tehran: Yastoroon.



Political Consequences of Ayn al-Qudat Al-Hamadani's Conceptualization of "Predestination and Free Will"¹

Arash Amjadian²
Yadollah Honari Latif Pour³
Muhammad Ali Qasemi Tarki⁴

Received: 2022/09/16

Accepted: 2023/01/25

Abstract

The issues of "predestination and free will" have long been among the contentious topics in the history of Iranian-Islamic thought. The conducted studies have chiefly showcased the dominance of fatalistic ideology in the political and mystical history of Iran. Ayn al-Qudat Al-Hamadani is one of the prominent thinkers of mysticism in medieval period of Islam as well as one of the dauntless critics of Seljuq government who paid particular attention to predestination and free will topic. One of the most important epistemological foundations that can be deployed for scrutinizing the political thought of thinkers is their conceptualization of predestination and will—as an important anthropological aspect. In this article, adopting an implication-based approach, the researchers examined and analyzed anthropology of Ayn al-Qudat Hamadani with the aim of discovering and understanding the political implications of his conceptualization of predestination and free will. The main question of the article is what the political consequences of Ayn al-Qudat Hamadani's conceptualization of predestination and free will are. The findings of the study reveal that Ayn al-Qudat Hamadani, upon determining a predestined nature for the world of divinity and detaching the nature of the human world from it, has criticized and condemned the dominant and exclusively deterministic ideology of his time by laying emphasis on the inherent nature of free will in human beings. The finding of the study can be a counterexample to the narratives that have assessed the whole history of Iranian political thought and culture as believing in fatalism.

Keywords: Anthropology, Political thought, Free will, Salvation, Predestination, Mysticism.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.41793.2402

2. MA in Political Thought, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran. arash4amjadian@gmail.com

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

4. Assistant Professor of Political Sciences, Department of Political Sciences, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran. m.qasemi@basu.ac.ir



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۰۳-۷۷

تحلیل گفتمان انتقادی تمهیدات عین القضاة همدانی (با رویکرد نورمن فر کلاف)^۱

محبوبه مباشری^۲

فائزه واعظزاده^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

چکیده

«تمهیدات»، مهم‌ترین اثر عین‌القضاة همدانی، عارف آزاداندیش عصر سلجوقی و یکی از معروف‌ترین آثار عرفان اسلامی است که در پژوهش حاضر با رویکرد «تحلیل گفتمان انتقادی» نورمن فر کلاف بررسی شده است. هدف این پژوهش، پاسخ به چند پرسش است؛ از جمله اینکه نظم گفتمانی ایران عصر سلجوقی در «تمهیدات» چگونه بازتولید شده است؟ کردارهای گفتمانی تمهیدات، بازتاب کدام‌یک از کردارهای اجتماعی است؟ و راهکار عین‌القضاة برای برون‌رفت از گفتمان سلطه و تعصب روزگار سلجوقی چیست؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نظم اجتماعی عصر سلجوقی که مبتنی بر سلطه حاکمان سیاسی بر مردم، علمای دینی بر پیروان و مشایخ صوفیه بر مریدان و بیانگر انواع طبقه‌بندی اجتماعی است، در تمهیدات با بهره‌گیری از «نام‌دهی» مشارکان بازتاب یافته است. عین‌القضاة با استفاده از دو ژانر از پیش موجود «تفسیر قرآن» و «وعظ» که دو کنش فرهنگی و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42386.2420

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.32.3.3

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران (نویسنده مسئول). mobasheri@alzahra.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. f.waezzadeh@alzahra.ac.ir

اجتماعی جداگانه به شمار می‌رفتند، ضمن القای باورهای خویش به مخاطبان، در تقابل با گفتمان‌های موجود، پادگفتمان ایجاد کرده و حتی از جایگاه منتقد اجتماعی و ایده‌پرداز، برای برون‌رفت از گفتمان سلطه، خشونت و مذهب‌گرایی متعصبانه روزگار خویش، ایده جدید معرفت و «عشق» را مطرح کرده است. کاربرد جمله‌های خبری، الگوهای ویژه امری و پرسشی تمهیدات، نشان می‌دهد که در این تقابل گفتمانی، جایگاه عین‌القضات از موضع اقتدار است؛ اقتدار معرفتی در برابر اقتدار سلطه و اقتدار عشق در برابر اقتدار تعصب و خشونت. این ویژگی‌ها تمهیدات را از جایگاه تعلیمی و تفسیری فراتر می‌برد و حتی برای آن رسالت اجتماعی نیز قائل می‌شود.

واژه‌های کلیدی: متون عرفانی، تمهیدات، تحلیل گفتمان انتقادی، عین‌القضات همدانی، نورمن فرکلاف.

مقدمه

در میان صاحب‌نظران حوزه زبان‌شناسی، فوکو از نخستین نظریه‌پردازانی است که محور مطالعات خود را «گفتمان» قرار داده و با رویکردی دیرینه‌شناسی، جوانب مختلف نظریه خود را مطرح کرده است (دریفوس و رایینو، ۱۳۹۲: ۱۲۰). پس از وی، اندیشمندانی دیگر نیز الگوهایی در زمینه نظریه «گفتمان» و غالباً در جهت عینی‌ساختن نظریه فوکو، ارائه داده‌اند. آنان هر یک با گشودن دریچه و منظری بر موضوع «گفتمان» بر این باورند که با تحلیل متن، با ابزارهای زبانی و فرازبانی، به شناخت جدیدی از متن و گفتمان آن دست خواهیم یافت. در این میان، تعاریف گفتمان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: تعاریف «متن‌محور» که گفتمان را نوعی متن (گفتاری یا نوشتاری) می‌دانند و تعاریف نظری و «اندیشه‌محور» که گفتمان را یک نظام معنایی می‌دانند. تعاریف دسته اول در زبان‌شناسی و تعاریف دسته دوم، در جامعه‌شناسی رایج هستند (قجری، ۱۳۸۷: ۱۳).

تحلیل گفتمان^۱ رویکردی بین‌رشته‌ای است که «به بررسی الگوهای زبانی درون متن و ارتباط میان زبان و بافت اجتماعی و فرهنگی متن می‌پردازد» (پالتریج، ۱۳۹۹: ۱۴). این نظریه در مسیر رشد خود به شاخه‌های مختلفی تقسیم شده که رویکرد تحلیل گفتمان

انتقادی «سیری تکوینی از تحلیل گفتمان در مطالعات زبان‌شناختی است که تحلیل گفتمان را به لحاظ نظری و روش‌شناختی از سطح توصیف متون به سطح تبیین ارتقا داده است و به لحاظ محدوده تحقیق نیز گستره آن را از سطح بافت موقعیت فرد، به سطح کلان؛ یعنی جامعه، تاریخ و ایدئولوژی وسعت بخشیده است» (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۸). این رویکرد که از چهار مفهوم بنیادین قدرت، جهان بینی، زبان و ایدئولوژی بحث می‌کند، به دنبال انتقال مفهوم ساختار، از سطح جمله و روابط دستوری به سطح بزرگ‌تر متن است که علاوه بر توضیح واحدهای ساختاری درون یک متن، به زبان کاربردی آن نیز می‌پردازد (میلز، ۱۳۹۲: ۱۷۱) و امکان دستیابی به زمینه اجتماعی و رای متون را میسر می‌کند. در این روش، ساختارهای اجتماعی و ادراکی (فرامتنی) نیز در نظر گرفته می‌شود و باید «هم‌زمان، متن و ساختارهای خرد (لایه سطحی) و کلان (لایه عمقی) بررسی شود» (سلطانی، ۱۳۸۷: ۳۵). هدف رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی آشکار کردن روابط پنهان قدرت و فرآیندهای ایدئولوژیکی موجود در متون زبانی است و به این معنا انتقادی است که «قصد دارد نقش کردارهای گفتمانی در حفظ و بقای جهان اجتماعی، از جمله آن دسته از روابط اجتماعی را که توأم با مناسبات قدرت نابرابرند، آشکار کند» (یزدی، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

مبانی نظری تحقیق و بیان مسئله

در تحلیل گفتمان انتقادی چند رویکرد مهم وجود دارد؛ اما «رویکرد فرکلاف مدرن‌ترین نظریه‌ها و روش‌ها را برای تحقیق در حوزه ارتباطات، فرهنگ و جامعه داراست» (فیلیپس و یورگسن، ۱۳۸۹: ۱۱۰). این رویکرد ضمن این که نوعی تحلیل گفتمان «متن‌محور» است، بر ساختارها و کردارهای اجتماعی متمرکز است و تلاش می‌کند با استفاده از عناصر زبانی موجود در متن، قدرت مسلط جامعه‌ای را که اثر ادبی در آن شکل گرفته، در سه محور توصیف، تفسیر و تبیین، واکاوی کند تا نشان دهد که ساختارهای مختلف در این سه سطح، چگونه با مفاهیم ایدئولوژیک فرامتنی همخوانی دارد و رابطه زبان و جامعه چگونه در متن نمود می‌یابد؛ در حقیقت، این نظریه به دنبال دیدگاهی است که بتواند تحلیل متن و تحلیل اجتماعی را تلفیق کند؛ بنابراین، در این رویکرد ضمن این که کاربردهای زبانی و رخدادهای ارتباطی در سه بُعد (متن، کردار گفتمانی و کردار اجتماعی) قابل ارزیابی است، بررسی در سه سطح (توصیف، تفسیر و تبیین) و شامل دو شکل تحلیل است: ۱-

تحلیل زبان‌شناختی؛ ۲- تحلیل بینامتنی. هدف تحلیل زبان‌شناختی این است که نشان دهد چگونه متن از نظام‌های زبانی به صورت انتخابی بهره می‌گیرد و تحلیل بینامتنی چگونه وابستگی متن به تاریخ و جامعه را نشان می‌دهد.

چنانچه اشاره شد، فرکلاف تحلیل گفتمان را در سه سطح تعریف کرده است: در سطح اول، گفتمان به مثابه متن (شامل تحلیل زبانی در قالب واژگان، دستور، نظام آوایی و انسجام در سطح بالاتر از جمله) و در سطح دوم، گفتمان به مثابه تعامل بین فرایند تولید و تفسیر متن و در سطح سوم، گفتمان به مثابه زمینه است که در آن سه مرحله (متن، تعامل بین مرحله تولید و تفسیر و زمینه اجتماعی) در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین، بررسی می‌شوند. تحلیل متن با تمرکز بر اجزای صوری همچون واژگان، دستور زبان و انسجام جمله، به دنبال یافتن ارزش‌های تجربی، رابطه‌ای و بیانی است که ممکن است در یک متن وجود داشته باشد. «ارزش تجربی بازتاب تجربه، ارزش‌ها و باورهای تولیدکننده متن از جهان طبیعی یا اجتماعی است؛ ارزش رابطه‌ای به روابط اجتماعی مربوط است... و ارزش بیانی متن با فاعل‌ها و هویت‌های اجتماعی سروکار دارد» (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۷۲). در واقع، رویکرد فرکلاف نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، ویژگی‌های گفتمان را رقم می‌زنند و در برابر آن، چگونه گفتمان ساختارهای اجتماعی را معین می‌کند.

هم‌زمان با فراگیری مطالعات مختلف با رویکرد تحلیل گفتمان، استفاده از این رویکرد در تحلیل متون ادبی زبان فارسی نیز در حال گسترش است. این در حالی است که در بررسی آثار حوزه ادبیات عرفانی، به دلیل این که این متون حاصل تجربیات فردی روحی و شهودی صوفی و عارف و تقریباً برای عموم غیرقابل درک و فهم است، اهمیت زبان ارزش مضاعف می‌یابد؛ زیرا «تجربه‌های ذوقی و هنری و دینی و عرفانی هر کس، جایگاه روحی اوست. همان‌گونه که نمی‌توان جای کسی را مادام که او در آنجا به سر می‌برد، اشغال کرد، هرگز نمی‌توان وارد قلمرو معنوی افراد گردید؛ تنها می‌توان به آن حدود نزدیک شد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۶) و از آنجا که جهان بی‌کران صوفی را «در درون باید جست، این بی‌کرانگی را هیچ کس، جز به تجربه خویش نمی‌تواند دریابد. تنها مساهمتی که ما می‌توانیم در تجربه عرفانی دیگران داشته باشیم، از رهگذر زبان است و جلوه‌های گوناگون زبان» (همان: ۲۷۰). همین ویژگی، اهمیت بررسی متون عرفانی از چشم‌انداز تحلیل گفتمان را بیشتر می‌کند.

تحلیل گفتمان تمهیدات از دو جنبه اهمیت ویژه دارد: ۱- این اثر یکی از پرمایه‌ترین نوشته‌های اهل تصوف در بیان اصول طریقت و اسرار عرفانی و حاصل تجربه‌های شخصی عین‌القضات است که به لحاظ سطوح گفتمانی کمتر مورد ارزیابی قرار گرفته است؛ ۲- اهمیت دیگر تمهیدات به ویژگی‌های شخصیتی عین‌القضات، عارف نامی و آزاداندیش قرن ششم برمی‌گردد که ضمن این که یکی از پیشگامان نثر عرفانی و ادبی بود، در رویارویی با گفتمان سلطه همه‌جانبه روزگار، همانند استاد خود احمد غزالی، باب «عشق» را باز کرد و با خلق پادگفتمان «عشق» و «معرفت» در برابر «تعصب» و «خشونت» به مبارزه نظری علیه کانون‌های قدرت قدم نهاد و در این راه به شهادت رسید.

در تحقیق حاضر «تمهیدات» بر مبنای راهبردهای کارآمد «تحلیل گفتمان انتقادی» نورمن فرکلایف ارزیابی شده تا نشان داده شود که کارکردهای اجتماعی متقابل عین‌القضات و کانون‌های قدرت، چگونه در کارکردهای گفتمانی تمهیدات نمود یافته‌اند؛ بنابراین، پرسش‌های پژوهش عبارت‌اند از: نظم گفتمانی ایران عصر سلجوقی در «تمهیدات» چگونه بازتولید شده است؟ کردارهای گفتمانی تمهیدات بازتاب کدام‌یک از کردارهای اجتماعی است؟ و راهکار عین‌القضات برای برون‌رفت از گفتمان سلطه و تعصب روزگار سلجوقی چیست؟

پیشینه تحقیق

در سالیان اخیر، کتاب‌هایی در حوزه زبان‌شناسی انتقادی و تحلیل گفتمان انتقادی ترجمه و همچنین رساله‌های مختلفی به زبان فارسی نوشته شده است. کتاب «گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی» (یارمحمدی، ۱۳۸۳) از نخستین آثاری است که نویسنده در آن سعی کرده است ابعاد تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی را تبیین و تفاوت‌های این دو رویکرد را روشن کند. همچنین، کتاب «گفتمان‌شناسی انتقادی: رویکردها» (سعیدینیا، ۱۳۹۷) که ترجمه بخش اول مجموعه پنج‌جلدی «راهنمای مطالعات تحلیل گفتمان انتقادی راتلج» (فلوردیو و ریچاردسون، ۲۰۱۷) است، از جدیدترین تلاش‌ها در این حوزه است. در میان تحقیقات دانشگاهی ایران نیز رساله دکتری آقا گل زاده (۱۳۸۱) و سپس کتاب وی (۱۳۸۵) و همچنین رساله دکتری سلطانی (۱۳۸۳) و سپس کتاب او (۱۳۸۵) نخستین تحقیقات حوزه گفتمانی محسوب می‌شوند. متون شعر و نثر فارسی متعدد نیز با این رویکرد

ارزیابی شده‌اند که اشاره به آن‌ها ضروری به نظر نمی‌رسد.

تمهیدات عین‌القضات همدانی غالباً از لحاظ مفاهیم عارفانه و ویژگی‌های سبکی بررسی شده و فقط یک‌بار در میان مجموعه آثار عین‌القضات، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد طیبه غیاثی با عنوان «تحلیل گفتمان انتقادی اندیشه سیاسی - عرفانی عین‌القضات همدانی» از جنبه سیاسی - عرفانی بررسی شده است. به نظر می‌رسد که اهمیت و ویژگی‌های منحصر به فرد این اثر و نکات ناگفته فراوان دیگر در تمهیدات، مستلزم پژوهشی مستقل در زمینه تحلیل گفتمان انتقادی این اثر ارزشمند است.

تحلیل و بررسی

ابوالمعالی عبدالله بن محمد ملقب به عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵ هجری قمری) عارف و دانشمند مشهور عصر سلجوقیان بوده است. آثار برجای مانده از او و به‌ویژه مطالب مندرج در دو کتاب زبده الحقایق و شکوی الغریب نشان می‌دهد که عین‌القضات بر ریاضیات، علوم ادبی، فقه، حدیث، علم کلام، فلسفه و تصوف کاملاً مسلط بوده است. مهم‌ترین حادثه زندگی عین‌القضات آشنایی او با احمد غزالی بود و شیخ برکه بود که به ترتیب، از آنان سیر و سلوک عارفانه و تفسیر قرآن را آموخت (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۴۵-۶۰). به دلیل این که فلسفه عرفانی عین‌القضات فراتر از درک و فهم متشرعین و حتی علمای دین و فقها بود و به‌خصوص، پس از نگارش آثارش چون «زبده الحقایق» (شامل مباحثی درباره نبوت، عرفان، گشایش بینش درونی و طرق درک و فهم عالم غیب و ماهیت و صفات خداوند) و «تمهیدات» (که رساله عظیم عرفانی عین‌القضات است) متشرعه او را به کفر متهم کردند و سرانجام این دانشمند عارف و نابغه را بر دار کشیدند.

تمهیدات

از عین‌القضات آثار متعددی بر جای مانده است؛ در این میان، تمهیدات می‌تواند به‌خوبی نماینده افکار و روایات او باشد؛ زیرا شکل رسمی نویسندگی عین‌القضات همدانی در تمهیدات نمود یافته است؛ جایی که گفتار او در ساختارهای روایی متضاد به تکامل رسیده است (Dabashi, 1999: 365). این کتاب جامع‌ترین و مهم‌ترین اثر عین‌القضات است که در ۵۲۵ هـ. ق و اندکی پیش از دستگیری و شهادتش نوشته است. این اثر شامل ۱۰

تمهید (فصل) در عرفان است که بیانگر تجارب نظری سالک و چگونگی تفکر و ذهنیت عین القضات است.

محتوا و ساختار مفهومی تمهیدات

| | |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱- محتوای کلی متن | ۱- آیات قرآن، سخنان پیامبر (ص) و دیگر بزرگان دین و تصوف، اشعار شاعران مختلف؛ ۲- تجربیات معنوی و افکار شخصی نویسنده، به انضمام موضوعات اجتماعی و فرهنگی روزگار او. |
| ۲- عناوین فصل‌ها | علم، سلوک، فطرت، خودشناسی، ارکان دین، عشق، روح و دل، اسرار قرآن، ایمان و کفر، نور محمد (ص) و ابلیس. |
| ۳- پیام فصل‌ها | حدوداً ۲۵ پیام در حوزه‌های مختلف، شامل: حقیقت، فطرت آدمی، معرفت خدا، شناخت خود، ترک عادت و خودپرستی، عشق‌ورزی، ارکان دین، ترک تعلقات دنیایی و غیره. |

سبک نوشتاری تمهیدات از نوع بینابین و میان سبک ساده و مصنوع است؛ اما ویژگی‌های کلی تمهیدات که آن را از سایر متون منشور عرفانی متمایز کرده، در موسیقی و نظم بیان آن است. وی با استفاده از «سجع، جناس، موازنه و تکرار به همراه چینش هنرمندانه و موزون واژگان به شیوه‌ی غاظ و البته تحت تأثیر بلاغت قرآن، کاربرد هنرمندانه از آیات و احادیث و امثال و اشعار فارسی و عربی و نگاه تأویلی به این آیات و احادیث» (خلیلی و حسن‌پور آلاشتی، ۱۳۹۸: ۱۰۳) نثر تمهیدات را از عناصر شاعرانه لبریز کرده است.

تحلیل گفتمان انتقادی تمهیدات

چنانچه اشاره شد، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف نوعی تحلیل گفتمان متن محور و شامل دو شکل تحلیل زبان‌شناختی و تحلیل بینامتنی است. هدف تحلیل زبان‌شناختی این است که نشان دهد چگونه متن از نظام‌های زبانی به صورت انتخابی بهره می‌گیرد و تحلیل بینامتنی چگونگی وابستگی متن به تاریخ و جامعه را نشان می‌دهد. «تبلور دیدگاه‌های فکری- اجتماعی، به صورت کارکردهای اجتماعی در متن یا گفته، از طریق مؤلفه‌های خاصی به نام

ساخته‌ای گفتمان مدار انجام می‌شود... در تحلیل گفتمان، ارتباط بین ساختارهای گفتمان مدار و دیدگاه‌های اجتماعی حاکم بر تولید گفتمان، بررسی، توصیف و سپس توجیه می‌شوند» (یارمحمدی، ۱۳۹۹: ۱۶۰).

۱- سطح توصیف: متن

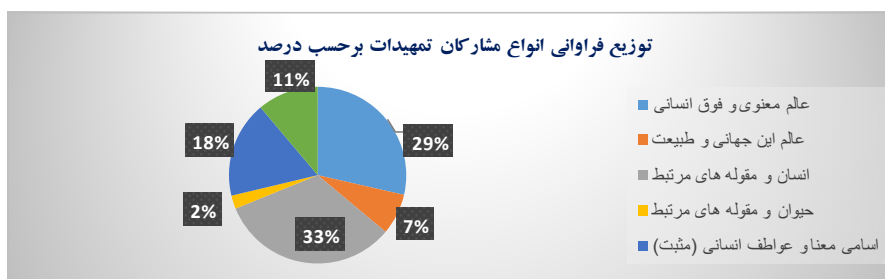
در تحلیل گفتمان انتقادی، صورت و فرم ساختارهای یک متن و معناهای الفاشده در متن، بیانگر نوع ارتباط آن با ساختارهای اجتماعی و سیاسی است که ساختارهای گفتمان‌مدار متن با تحلیل زبان‌شناختی شناسایی می‌شوند؛ به عبارتی، تحلیل زبان‌شناختی نشان می‌دهد که چگونه متن‌ها به گونه‌ای گزینشی، نظام‌های زبان‌شناختی را به کار می‌گیرند و گفتمان‌ها چگونه به طریق متنی فعال می‌شوند. گفتمان‌ها مجموعه‌ای از کدها، اشیا و افراد هستند که پیرامون یک نقطه کانونی تثبیت شده‌اند و هویت خود را در برابر مجموعه از دیگری‌ها به دست می‌آورند» (مریدی و تقی‌زادگان، ۱۳۹۱: ۱۳۹). اگرچه ساختارهای گفتمان‌مدار، تمامی اجزای صوری متن را شامل می‌شود؛ اما برخی از آن‌ها در متن برجسته‌تر هستند که تأکید اصلی تحلیل گفتمان بر این اجزای برجسته متن است. ساختارهای گفتمان‌مدار تمهیدات به شکل‌های زیر نمود یافته‌اند.

۱-۱ گزینش لغات و تعبیرات خاص (نام‌دهی)

انتخاب و کاربرد واژه‌ها بیانگر ارزش‌های بیانی متن است؛ به این معنا که تولیدکننده متن با تکیه بر جهان‌بینی خود، هویت‌هایی را برای افراد و فعالیت‌ها تعیین و بر همین اساس، آن‌ها را گروه‌بندی و ارزش‌گذاری می‌کند. «انتخاب و کاربرد نام برای اشخاص و اشیاء و فعالیت‌ها، منعکس‌کننده دیدگاه خاصی است که می‌تواند هم بار منفی داشته باشد هم مثبت» (یارمحمدی، ۱۳۹۹: ۱۶۱). در تمهیدات ساختارهای گفتمان‌مدار زیر، برجستگی یافته‌اند:

– **نام‌دهی:** نام‌گذاری به‌طور معمول در مورد مشارکان یک متن به کار می‌رود که در دستور سنتی با عناوینی همچون «فاعل»، «مفعول»، «نهاد» و غیره شناخته می‌شوند؛ اما در زبان‌شناسی نوین مشخصاً از طریق عبارت‌های اسمی و گروه‌های اسمی شناخته می‌شوند. در تمهیدات حدود ۲۹ درصد از مجموع مشارکان، شخصیت‌های فوق‌انسانی و عوالم

معنوی (خدا، پیامبران، فرشتگان و غیره)، حدود ۳۳ درصد، انسان و اسامی مرتبط با مشاغل و موقعیت‌های اجتماعی او (پادشاه، قاضی، حکیم، عارف و غیره)، حدود ۷ درصد، اسامی اجزای طبیعت (آسمان، زمین، کوه و غیره) و حدود ۲ درصد، اسامی حیوانات (باز، هدهد، بلبل و غیره) بوده‌اند. همچنین، حدود ۱۸ درصد مشارکان تمهیدات را اسامی عواطف و ویژگی‌های مثبت انسانی (سعادت، شفقت، جوانمردی و غیره) و حدود ۱۱ درصد را نیز عواطف و ویژگی‌های منفی انسانی (شقاوت، ضلالت و غیره) تشکیل داده‌اند.



گذشته از حجم وسیع شخصیت‌های فوق انسانی در تمهیدات که بیانگر باورهای عمیق ایدئولوژیک عین‌القضات است، نام‌گذاری و معرفی گروه انسانی مشارکان تمهیدات، بیانگر ارتباط وی با مردمان روزگار خویش است که در دو گروه دسته‌بندی شده‌اند؛ کسانی که عین‌القضات ذهنیت مثبتی نسبت به آنان ندارد، همچون عالمان روزگار، عامه مردم و درنهایت، طیف وسیع همه کسانی که خالی از عشق‌اند. عین‌القضات برای هر گروه از مشارکان صفاتی را تعریف کرده است. انتخاب و کاربرد این صفات بیانگر ارزش‌های بیانی متن است، به این معنا که او بر مبنای جهان‌بینی خود، هویت‌هایی را برای افراد ساخته و آن‌ها را گروه‌بندی کرده است؛ مانند «دریغا از دست راهزنان روزگار، عالمان باجهل، طفلان نارسیده...» (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۰)، «دریغا که خلق بس قاصرفهم آمده‌اند و مختصرهمت» (همان: ۱۹) یا «هر که عشق ندارد، مجنون و بی‌حاصل است و هر که عاشق نیست، خودبین و پرکینه باشد»؛ اما وسیع‌ترین گروه مشارکان تمهیدات را مخاطبان عین‌القضات تشکیل داده‌اند. نوع نام‌گذاری این گروه از مشارکان و جایگاه ارزشی آنان را چگونگی خطاب‌های عین‌القضات مشخص می‌کند، مانند: ای عزیز! ای دوست! ای بزرگوار! ای جوانمرد! جوانمردا! جاننا! و غیره. گستردگی خطاب‌ها ضمن این که

چشم‌اندازی از تنوع و تعدد مخاطبان وی را گسترانیده است، نشان می‌دهد که گفت‌وگوی او در همه حال، در فضای مثبت عاطفی صورت گرفته است؛ در این میان، بیشترین فراوانی کاربرد به خطاب «ای عزیز!» با حدود ۵۵ درصد و پس از آن «ای دوست!» با ۳۵ درصد از مجموع خطاب‌ها اختصاص یافته است. در برابر این تنوع نام‌دهی به مخاطبان، عین‌القضات خویشتن خود را با صفاتی مانند «بیچاره» و «فضولی» توصیف کرده است: «اگر همه جمع آمدندی و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی، ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند» (همان، ۷۰) و «قاضی فضولی همدانی از کجا و این سخن‌های اسرار از کجا؟» (همان: ۶).

ادات (قیدها): کاربرد و گزینش قیدها می‌تواند نشانه‌های گفتمانی مناسبی در یک متن باشند. قیدها ارزش‌های متفاوتی دارند؛ برخی ارزش تجربی، برخی دیگر ارزش رابطه‌ای و تعدادی از آن‌ها هم‌زمان چند ارزش دارند. از لحاظ کارکرد نیز قیدها متفاوت‌اند؛ به‌عنوان مثال، قیود شک و تردید (شاید، احتمالاً و غیره) زمانی که در جمله‌ای به کار روند، باعث تضعیف اثربخشی کلمات دیگر می‌شوند (MacFadyen: 1996: 353-367)؛ این در حالی است که در تمهیدات به‌ندرت می‌توان قید شک و تردید پیدا کرد و عین‌القضات موضوعات موردنظر خود را به‌صورت حقیقی خدشه‌ناپذیر بیان کرده است. در این اثر، قید نفی (هرگز)، قید استثنا (آل، جز و مگر) و قید تأسف «دریغا» به‌صورت پرتکرار به کار رفته است. این قیدها در مواردی، هم‌زمان دارای چند ارزش هستند و ضمن بازتاب جهان‌نگری عین‌القضات، از نظامی از ارزش‌ها حکایت می‌کنند که میان او و مخاطبان‌ش مشترک است؛ در این میان، قید نفی «هرگز» ۱۰۴ بار در تمهیدات به کار رفته و به‌گونه‌ای نشانگر ایمان و پافشاری وی است بر آنچه بر زبان و قلم می‌آورد «هرگز فهم نتوانی کردن که چه گفته می‌شود» (همدانی: ۲۵). کاربرد قیدهای استثنا نیز به‌وفور و بیشتر برای روشنگری، رفع شبهه و ایجاد تمایز به کار رفته است «و هرچه جز این جهان و آن جهان باشد، جبروت خوانند» (همان: ۶۱)؛ اما قید تأسف «دریغا!» که تقریباً در هر صفحه این اثر به کار رفته، دارای مناسبت‌های کاربرد بسیار متفاوت است و جنبه منحصربه‌فرد یافته است «دریغا، فقل بشریت بر دل‌هاست و بند غفلت بر فکرها» (همان: ۵)؛ «دریغا، من خود کدام و تو که؟... تو هنوز جمال شریعت ندیده‌ای، جمال حقیقت کی بینی؟» (همان:

(۴۹)؛ «دریغا هر چند که بیشتر می‌نویسم، بیشتر می‌آید و افزون‌تر می‌آید» (همان: ۳۰) و موارد فراوان دیگر.

- **ضمایر:** یکی دیگر از ساخته‌ای گفتمانی، کاربرد ضمایر با اهداف خاص است. وان دایک در مورد این که ضمایر می‌توانند ساختار گفتمان مدار بیانند، معتقد است «اگر بپذیریم که ایدئولوژی‌ها توسط گفتمان کسب، بیان و بازتولید می‌شوند، در نتیجه این اتفاق باید از طریق تعدادی ساخت‌ها و راهبردهای گفتمانی رخ دهد. وی به‌عنوان نمونه ضمیر «ما» را به‌عنوان یکی از این ساخت‌ها معرفی کرده» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۱: ۶) است. عین‌القضات در تمهیدات به‌ندرت از ضمیر «من» و «ما» در مورد شخص خود استفاده کرده است؛ با این حال، او «با به کار بردن ضمیر «ما» در پیوند خود با پیامبر (ص) به دنبال تبرئه ساختن خویش از اتهامات و جنبه‌های الهامی دادن به سخنان خویش است» (غیاثی، ۱۳۹۱: ۷۴). از سوی دیگر، عین‌القضات ضمیر «ما» را در پیوند با پیامبر (ص) به کار برده و به نظر می‌رسد که به‌گونه‌ای، اتصال خود به آن حضرت را به رخ مخاطب کشیده است «شیخ سیاوش گفت: امشب مصطفی - صلعم - را به خواب دیدم که از در درآمد و گفت: عین‌القضات ما را بگوی که ما هنوز ساکن سرای سکونت الهی نشده‌ایم؛ تو یک‌چندی صبر کن... تا وقت آن آید که همه قرب باشد «ما» را» (همدانی، ۱۳۷۳: ۴۸). کاربرد ضمیر «من» در تمهیدات مواضع متفاوتی دارد، به این معنی که «من» به اعتبار اضافه شدن به زبان که ابزار این جهانی است، خوار و بی‌ارزش؛ اما به اعتبار اضافه شدن به دل که محل اتصال به روح پیامبر (ص) و عوالم معنوی است، قابل تکریم است «هرچه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی، از زبان من نشنیده باشی، از دل من شنیده باشی، از روح مصطفی - علیه‌السلام - شنیده باشی و هرچه از روح مصطفی شنیده باشی، از خدا شنیده باشی» (همان: ۶). کاربرد ضمیر «تو» در تمهیدات بسامد بیشتری دارد؛ زیرا ژانر تعلیمی تمهیدات و همچنین، نقش بینافردی عین‌القضات در شیوه‌ای مبتنی بر خطاب و وعظ موجب شده است که وی مخاطبان را همواره حاضر ببیند. نحوه گفت‌وگوی او با مخاطب «تو» از جایگاه برتری گوینده بر شنونده است و به نظر می‌رسد که عین‌القضات به‌ناچار با مخاطبانی با عنوان «تو» نیز سخن گفته است؛ اما آنان را چندان دارای صلاحیت درک مفاهیم نمی‌داند؛ بنابراین، از مخاطبانی خبر داده که در آینده از سخنان او بهره خواهند

گرفت «با تو گفته‌ام که مخاطب تویی؛ اما مقصود مخاطبان غایب‌اند که خواهند پس از ما آمدن که فواید عجیب را در کتاب ما بدیشان خواهند نمودن» (همان: ۶۷).

۱-۲ به کارگیری مجهول در برابر معلوم و برعکس

بررسی کاربرد صورت معلوم و مجهول فعل از این جهت اهمیت دارد که در گزینش هر یک از این شکل‌های فعل، اهمیت انجام دهنده عمل مطرح می‌شود؛ به این معنی که در فعل معلوم، تأکید بر انجام دهنده عمل و آشکارسازی وی است؛ اما در فعل مجهول به دلایلی پنهان‌سازی صورت می‌گیرد، ضمن این که تأکید اصلی بر عمل انجام شده است. عین‌القضات در تمهیدات از افعال معلوم بسیار بیشتر از افعال مجهول استفاده کرده، ضمن این که حدود ۸۹ درصد از جمله‌های او غالباً از نوع خبری و ساده است. نظریه «تسلط» بر این باور است که افعال معلوم و جملات ساده شاخص‌هایی از زبان است که «معمولاً اعتماد به نفس یا قاطعیت یا ایمان و اعتقاد پابرجای شخص را به آنچه بیان می‌کند، نشان می‌دهد» (رهبر و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۳۸). در تمهیدات، بخشی از جمله‌ها حاوی ایده‌های فکری و شخصی خود نویسنده در زمینه‌های مورد بحث است «هر چه به ظاهر و قالب تعلق دارد، مُلکی بود چون نماز و روزه... و هر چه به باطن تعلق دارد، بعضی ملکوتی باشد چون حضور و خشوع و محبت و شوق و نیت صادق» (همدانی، ۱۳۷۳: ۹)؛ اما بخشی دیگر، محتوای ایدئولوژیک و اعتقادی مشترک میان او و مخاطبان وی است که عین‌القضات با آوردن آن‌ها ایده‌های شخصی خود را تثبیت و تقویت کرده است. تمهیدات در مجموع، دربردارنده حدود ۴۹۸ آیه قرآن و ۲۸۰ حدیث و روایت است که در این میان، ۹۸ بار با ذکر عباراتی همچون «از مصطفی بشنو» روایات پیامبر (ص) نقل شده است. سخنان ۸ تن از دیگر پیامبران توحیدی، خلفای اربعه و ۴۶ تن از بزرگان دین و تصوف بخشی دیگر از گزاره‌های تمهیدات را تشکیل داده‌اند؛ بنابراین، بخش وسیعی از فاعلان جمله‌های او شخصیت‌های برتر عوالم معنوی و انسانی بوده‌اند که عین‌القضات نه تنها از ذکر نام آن‌ها ابایی ندارد، بلکه عامدانه آن‌ها را به عنوان پشتوانه‌های فکری خود معرفی کرده است. بارزترین موارد استفاده عین‌القضات از فعل مجهول عبارت‌اند از: ۱- وقتی فعل به خداوند نسبت داده شده است، به منظور حفظ فاصله با فاعل جمله و حفظ شأن و مقام وی «چون باقی شدی، تو را بگویند که چه کن و چه باید کرد: والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سُبُلنا»

(همدانی، ۱۳۷۳: ۵)؛ ۲- زمانی که عین القضاة از آوردن نام فاعل اکراه دارد «برای این سخن، خونم بخواهند ریخت» (همان: ۵۵).

۱-۳-۳ بهره‌گیری از الگوهای متفاوت جمله

۱-۳-۱ جمله‌های کنشی و ربطی

نوع نگاه و هدف تولیدکننده متن در گزینش هریک از انواع جمله کنشی یا ربطی تعیین‌کننده است، به این معنی که اگر هدف گوینده یا نویسنده نشان دادن علیت باشد، از الگوهای کنشی که علیت را نشان می‌دهند، بهره می‌گیرد؛ اما وظیفه اصلی الگوهای ربطی، طبقه‌بندی یا ارزش‌گذاری است که از مسائل مهم در تحلیل گفتمان انتقادی است (یارمحمدی، ۱۳۹۹: ۱۶۳-۱۶۴). در تمهیدات، بسامد کاربرد الگوهای ربطی بسیار بیشتر از انواع کنشی است. در این اثر مشارکان در بیشتر موارد، در الگوهای ربطی یا در وضعیتی توصیف شده‌اند و یا فقط وضعیتی را توصیف کرده‌اند؛ به عبارتی دیگر، عین القضاة، مشارکان و اعمالشان را در قالب این الگوها ارزش‌گذاری کرده است «مرد بر دین برادر و پیر خود باشد... مقامی باشد که آن مقام را خلّت خوانند که در آن مقام عبودیت نباشد، جمله خلّت باشد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۶۸). در مواردی مشارکان تمهیدات کنشگر هستند؛ اما کنش‌های ساده و گاه «بی‌تعدی» دارند «اگر باور نمی‌کنی از عمر خطاب بشنو که گفت: مصطفی (ص) با ابوبکر سخن گفتی که شنیدم و دانستم و گاه بود که شنیدم و ندانستم و وقت بود که نشنیدم و ندانستم» (همان: ۴). مفهوم بی‌تعدی با تعبیرات متعددی و لازم در دستور فرق دارد؛ زیرا «متعدی و لازم مفاهیم نحوی و صوری هستند؛ اما با تعدی و بی‌تعدی مفاهیم معنایی هستند» (یارمحمدی، ۱۳۸۵: ۱۴۷). در کنش با تعدی کسی یا چیزی از کنش تأثیر می‌پذیرد؛ اما در کنش بی‌تعدی، تأثیرپذیری از کنش وجود ندارد «خود، نور تو باطل است و نور وی حق؛ و حقیقت نور او تاختن آرد، نور تو مضمحل شود و باطل گردد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۵).

۱-۳-۲ وجه‌های جمله

سه وجه اصلی جمله‌ها خبری، پرسشی و امری است که ارزش‌های رابطه‌ای دارند و در ارتباط با جایگاه فاعل جمله اهمیت می‌یابند. در یک جمله خبری معمولی، فاعل در

جایگاه اطلاع دهنده و مخاطب در جایگاه دریافت کننده اطلاعات است. قطعیت جمله‌های خبری بیانگر اقتدار گوینده آن است. در هر دو وجه امری و پرسشی، طلب و خواستن مطرح است، خواه این طلب از نوع «کنش» باشد و یا برای «دریافت اطلاعات» از دیگری، معمولاً از جایگاه قدرت انجام می‌شود. با این حال، این کنش‌های گفتاری با مشخصات صوری از یکدیگر متمایز نمی‌شوند، بلکه مفسران این ارزش‌ها را به گفته‌ها ارجاع می‌دهند (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۷۳-۱۷۴). بهره‌گیری از این الگوها در تمهیدات گاه بسیار خاص و منحصر به فرد است.

- **وجه خبری:** در بررسی جمله‌های ساده خبری «بهتر است که به آنچه معمولاً فرایندی از یک نوع است؛ اما به شکل فرایندی از نوع دیگر پدیدار می‌شود و نیز دلایل ایدئولوژیک ممکن این موضوع، توجه کنیم» (همان: ۱۷۱)؛ به عبارتی دیگر، این نوع جمله‌ها از این دیدگاه بررسی می‌شوند که آیا فرایندها همان‌هایی هستند که به نظر می‌رسند؟ در تمهیدات به دلیل این که از مضامین عارفانه و گاه عوالم معنوی بحث می‌شود، مفهوم بسیاری از جملات و فرایندهای موجود در آن‌ها، همان‌هایی نیستند که به نظر می‌رسند «ما کلید سرّ اسرار بدو دادیم، او سرّ ما آشکارا کرد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۴۸) یا «چون طلب، نقاب عزّت از روی جمال خود برگیرد و برقع طلعت بگشاید، همگی مرد را چنان بغارتد که از مرد طالب چندان بنماند که تمیز کند که او طالب است یا نه» (همان: ۷). این استعاره‌ها در تمهیدات به وفور دیده می‌شوند.

- **وجه امری:** نوع دیگری از ساختارهای گفتمان‌مدار تمهیدات، در جمله‌های امری نمود یافته است. عین‌القضات در تمهیدات، جملات امری ساده‌ای را به کار برده که غالباً حاوی تأکید، تنبیه و در مواردی هشدار و اخطار است؛ در این میان، اگرچه کاربرد «گوش دار!» و «بشنو!» پر بسامد است؛ اما کاربرد فعل امر «باش» از ویژگی‌های منحصر به فرد تمهیدات است که در این اثر، ساختار گفتمان‌مدار یافته است. کاربرد اختصاصی آن در جهت ترغیب به صبر، بشارت‌دهی و حتی حامل نوعی پیشگویی قطعی است. مفاهیم و مطالبی که پس از «باش» آورده شده‌اند «به قدری لطیف است که درک و فهم آن مستلزم کسب لطافت معنوی، امتیاز و مرتبه‌ای است که به آسانی برای مخاطب مرید حاصل نمی‌شود... عین‌القضات برای نشان دادن عظمت مطلب و بیان عجز از درک تجربه عرفانی،

فهم آن را موقوف به قیامت و منوط به کسب مقامات خاص و ناممکن کرده است» (میرباقری فرد و محمدی، ۱۳۸۹: ۱۹۶) از جمله «باش، تا ذره‌ای از این مقام بر تمثیل مقام صورتی به تو نمایند، آنگاه بدانی که این بیچاره در چیست؟» (همدانی، ۱۳۷۳: ۶۰) یا «باش، تا بدان مقام رسی که هفتاد هزار صورت بر تو عرض کنند، هر صورتی بر شکل صورت خود بینی» (همان: ۶۱). کاربرد این وجه دارای ارزش تجربی و رابطه‌ای است، به این معنی که هم نشان‌دهنده جهان‌بینی و نگرش تولیدکننده متن است و هم بیانگر برتری معرفتی گوینده در زمینه اصول عقایدی است که در جملات اثباتی بارها به مخاطب یادآوری شده است.

– **وجه پرسشی:** عین‌القضات در تمهیدات «پرسش» را بیشتر با اغراض ثانویه به کار گرفته است. بحث «اغراض ثانویه» که از مباحث مهم علوم بلاغت است و از جهت کشف قوانین مؤثر در زیبایی سخن بررسی می‌شود، در زبان‌شناسی با عنوان «کنش غیرمستقیم گفتار» شناخته شده است. کنش غیرمستقیم یعنی یک کنش منظوری به شکل غیرمستقیم، از طریق کنشی دیگر ارائه می‌شود؛ به عبارتی دیگر «در یک کنش گفتاری غیرمستقیم، منظور گوینده همان نیست که می‌گوید؛ بلکه آن است که در ذهن دارد» (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۳۲). جمله‌های پرسشی تمهیدات دارای کارکردهای متنوع است؛ مانند سؤال از سر حیرت «الهی راه به تو چگونه است؟» یا استفهام انکاری «این همه چگونه فهم توانی کردن؟» و نفی موضوع «آسمان با او چه معرفت دارد که حامل او باشد؟» و همچنین تعظیم و بزرگداشت «چه خوف دارد این آیت با خود؟» و یا کوچک‌شماری و تحقیر «تو در دنیا مرا نشناختی، پس در آخرتم چگونه شناسی؟» و غیره. این فراوانی و تنوع «نشان‌دهنده گفتمان انتقادی عین‌القضات است؛ زیرا پرسشگری از رویکرد مسئله محور ذهن حکایت می‌کند... پرسش‌هایی درباره ضرورت بازنگری در مبانی اعتقادی، مرزبندی بین انسان‌ها، تفکیک بین روشنی و ظلمت و غیره، همگی نشانه‌هایی از این رویکرد معنادار هستند» (غیائی، ۱۳۹۱: ۵۷-۵۸). وجه پرسشی در تمهیدات هم‌زمان دارای دو ارزش تجربی (بیانگر نوع نگرش او به هستی) و رابطه‌ای (نشان‌دهنده ارتباط عین‌القضات با مخاطبانش) است.

۲- سطح تفسیر: کردار گفتمانی

تحلیل انتقادی گفتمان در سطح تفسیر می‌باید به شناختی فراتر از ویژگی‌های صوری متن

دست یابد و آن شناسایی نوع ارتباط متن و ساختارهای اجتماعی است. برای دستیابی به این هدف، سطح تفسیر به کردار گفتمانی می‌پردازد که حلقه اتصال متن و کردار اجتماعی است. کردار گفتمانی «فرایندی است که افراد از زبان برای تولید و مصرف متن استفاده می‌کنند و فقط از این طریق است که متن‌ها به وجود می‌آیند و به وسیله کردار اجتماعی شکل می‌گیرند» (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۷۱). به عبارتی دیگر، متن، تعامل و بافت اجتماعی سه عنصر گفتمان معرفی شده‌اند که در این میان، متن از طریق کردار گفتمانی هم از کردار اجتماعی شکل می‌گیرد و هم به کردار اجتماعی شکل می‌دهد؛ بنابراین، در تحلیل کردار گفتمانی، کانون توجه بر نحوه اتکای مؤلف متن بر گفتمان‌ها و ژانرهای از پیش موجود برای تولید متن است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

۲-۱ تمهیدات و ژانرهای از پیش موجود

قبل از عین‌القضات هم مفسران قرآن وجود داشتند و هم مجالس وعظ و ارشاد فراگیر بود؛ اما «تفسیر قرآن» و «وعظ» دو کنش فرهنگی و اجتماعی جداگانه به شمار می‌رفتند. عین‌القضات با ترکیب این دو الگوی از پیش موجود، شیوه نوینی را در تمهیدات بنا نهاده است. او در قالب تفسیر گزینشی و عامدانه برخی آیات قرآن، با رویکرد ارشادی، در پی القای باورهای خویش به مخاطب و مهم‌تر از آن، ایجاد تقابل با گفتمان‌های رقیب جامعه روزگار خویش است؛ بنابراین، تمهیدات اگرچه از لحاظ محتوا تا حدودی در مجموعه متون تفسیری قرار می‌گیرد؛ اما شیوه‌ای که عین‌القضات در گزینش و تفسیر آیات به کار برده، این متن را از تفسیر صرف آیات قرآن متمایز کرده و در ژانر ادبیات تعلیمی عرفانی قرار داده است. ژانر تعلیمی مبتنی بر تعلیم و ارشاد مخاطب در ساختار موعظه است. ساختاری که در آن «واعظ ناگزیر باید خود را از همه حاضران در همه زمینه‌ها برتر بداند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۵۳). عین‌القضات این برتری را از یک سو با پشتوانه وسیع محتوای ایدئولوژیک و باورهای اعتقادی مشترک میان خود و مخاطبان و از سوی دیگر، با گزینش و برجسته کردن اجزای صوری تقویت و تثبیت کرده است.

گزینش خاص و هدفمندانه واژگان (نام، صفت، قید، ضمیر) که هم‌زمان دارای ارزش تجربی و ارزش رابطه‌ای هستند، بهره‌گیری از الگوهای متفاوت جمله و همچنین، استفاده از گزاره‌های پربسامد اثباتی با محتوای ایدئولوژیک، نشان‌دهنده اقتدار فکری

عین‌القضات و بیانگر اعتقاد گوینده به جایگاه برتر نسبت به مخاطب است.

۲-۲ تمهیدات و بینامتنیت

در تحلیل گفتمان، برای بررسی رابطه متن با بافت تاریخی و اجتماعی آن، از رویکرد بینامتنیت استفاده می‌شود؛ زیرا این رویکرد وابستگی متن را با گفتمان‌ها و متن‌های قبل از خود نشان می‌دهد. فرکلاف بر این باور است که «تحلیل‌های بینامتنی، نقش واسطه مهمی در به هم پیوستن متن و بافت دارند» (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۵۸). در تمهیدات بسیاری از موضوعات جنبه اختصاصی و ویژگی منحصره‌فرد یافته‌اند؛ اما نمونه‌هایی از بینامتنیت را نیز می‌توان یافت که برخی از مهم‌ترین آن‌ها شامل موارد زیر است.

– **عشق و جمال پرستی:** مکتب عرفانی عین‌القضات، به پیروی از استادش احمد غزالی، بر پایه عرفان عاشقانه است که دو مختصه اصلی آن عشق و جمال پرستی است. «پیام اصلی مکتب جمال پرستی، گسترش و بسط عشق و زیبایی در تمامی عرصه‌های زندگی انسان و درمان تمامی دردهای بشری از طریق این دو کیمیای هستی است. عین‌القضات... همچون استادش، جهان را آینه‌ای می‌داند که در آن جمال حق جلوه‌گر است» (غیاثی، ۱۳۹۱: ۷۸)؛ عارفانی که در مکتب عرفان عاشقانه سلوک کرده‌اند «زیبایی دوستی را از شهوت پرستی متمایز دانسته‌اند و معتقدند که حُسن صاحب‌جمالان، سالک عاشق پاک را به... جمال الهی رهنمون می‌گردد» (همان: ۷۹-۸۰). بر همین اساس، کاربرد واژه «عشق» در سوانح‌العشاق غزالی و نیز در تمهیدات برجستگی خاص یافته است. در سوانح‌العشاق «مراتب و اطوار عشق، فنای عاشق در معشوق، حقیقت عشق، عشق مبتدیان و عشق منتهیان، اقبال و ادبار عشق، تفاوت عشق با صحو و سکر به زیباترین بیانی، تصویر شده است» (شریفیان و وفایی بصیر، ۱۳۹۰: ۹۵). عین‌القضات، با نگاهی به سوانح، تمهید اصل سادس را به «حقیقت عشق و حالات آن» اختصاص داده است و افزون بر آن، به صورت پراکنده ۳۹۴ بار در این کتاب از کلمه فارسی «عشق» و مشتقات آن و همچنین کلمات «محبت» و «شاهد» و مترادفات آن‌ها استفاده کرده و از زاویه‌های مختلف «عشق» را توضیح داده است؛ میان توضیحات عین‌القضات و سایر عارفان در خصوص عشق تفاوتی وجود دارد؛ این که «این مطالب نتیجه مکاشفات و مشهودات و ذوقیات خود اوست... لاجرم، لطف و جاذبه‌ای که در سخنان اوست، در سخن صوفیان دیگر یافت نمی‌شود» (همان). عین‌القضات بر این باور است که

«عشق‌ها سه گونه آمد؛ اما هر عشقی درجات مختلفی دارد: عشقی صغیر است و عشقی کبیر و عشقی میانه. عشق صغیر عشق ماست با خدای تعالی و عشق کبیر عشق خداست با بندگان خود، عشق میانه دریغاً نمی‌یازم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم» (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۳)؛ او همچنین، در قالب ۵۸ گزاره، جنبه‌های مختلف عشق را تعریف کرده است «عشق، همه خود آتش است» (همان: ۲۳)، «حیات از عشق می‌شناس و ممت بی‌عشق می‌یاب» (همان: ۲۶)، «عشق... برای رسیدن به خدا فرض آمد» (همان: ۲۲)، «دیوانگی عشق بر همه عقل‌ها افزون آید» (همان: ۲۳) و «میانه عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود؛ اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان... کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان جز این دیگر مذهب نباشد» (همان: ۲۶) و موارد دیگر. عین‌القضات اگرچه معتقد است که «هرکسی خود را لایق عشق نباشد» (همان) اما به مخاطبان خود توصیه می‌کند «اگر عشق خالق نداری، باری عشق مخلوق مهیا کن تا قدر کلمات تو را حاصل آید» (همان: ۲۲). در تمهیدات در مجموع، ۵۵۴ گزاره به عشق و مقوله‌های مرتبط با آن اختصاص یافته است.

– **دفاع از ابلیس:** موضوع دفاع از ابلیس «در تاریخ تصوف از منصور بن حلاج آغاز می‌شود... وی ابلیس را به‌عنوان یگانه موحد آسمان می‌داند که فقط در برابر خداوند سجده کرد» (خادمی، ۱۳۹۲: ۱۲). این موضوع در آثار احمد غزالی نیز راه یافته است. غزالی «از دید عرفانی... معتقد است ابلیس هرچند که ملعون است؛ اما در حقیقت، عاشقی است که بار لعنت معشوق را به دوش می‌کشد» (همان). عین‌القضات نیز «ابلیس را عاشقی صادق می‌داند که نزد او مهر و قهر و رحمت و لعنت معشوق تفاوتی ندارد و لعنت را چون هدیه و یادگار معشوق است، به جان می‌خرد» (همان: ۱۱). بر این اساس، در تمهیدات گزاره‌های متعددی به دفاع از ابلیس و بزرگداشت او اختصاص یافته است «این جوانمرد، ابلیس می‌گوید: اگر دیگران از سیلی می‌گریزند، ما آن را بر گردن خود گیریم... ما را چون معشوق اهل یادگار خود کرد، اگر گلیم سیاه بود و اگر سفید، هر دو یکی باشد و هر که این فرق داند، در عشق هنوز خام است» (همدانی، ۱۳۷۳: ۴۶) و نمونه‌های فراوان دیگر.

۳- سطح تبیین: کردار اجتماعی

تحلیل گفتمان در سطح تبیین، بر شناسایی ساختارها و روابط فرهنگی و اجتماعی تأکید

می‌کند که «تا حدودی غیر گفتمانی‌اند و بستر گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند که کردار گفتمانی را هم شامل می‌شود» (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۲۳۷) و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی موجب پدید آمدن متن شده‌اند و در مقابل، کردارهای گفتمانی چگونه آن‌ها را بازتاب داده‌اند؛ به این منظور، بررسی اجمالی وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران در روزگار عین‌القضات الزامی است.

۳-۱ اوضاع سیاسی و اجتماعی

به‌طور کلی، نیمه دوم قرن پنجم و تمام قرن ششم، روزگار بروز تعصبات خشک دینی و شدت اختلافات مذهبی بوده است. بخشی از این اختلافات، نتیجه ظهور علما و فقهای بی‌شمار و ایجاد مدارس مختلف بوده است؛ اما در این دوره حاکمان نیز در تشدید اختلافات نقش و سهم داشتند و به‌خصوص، با روی کار آمدن غزنویان، اختلافات تشدید شد. «آنان با فریبکاری و با تظاهر به دین‌داری، به آزار مخالفان می‌پرداختند و با تمسک حسابگرانه به قوانین شرع، جان و مال فرقه‌های مذهبی مخالف خود را مباح می‌دانستند» (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۳). در این دوران «شیعه، باطنیه، فلاسفه، و معتزله که خلفای بغداد را به حق نمی‌دانستند، مورد دشمنی و قتل قرار می‌گرفتند» (صفا، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۳۶-۱۴۰). این وضعیت در دوره سلجوقی نیز تداوم یافت و در کنار حاکمان ترک سلجوقی، برخی از وزیران ایرانی سلجوقیان نیز بسیار متعصب بودند و در سرکوب مخالفان خود کوتاهی نمی‌کردند؛ در این میان، علما و فقها نیز از پایگاه قدرت دینی و با فتوای مغرضانه و جاهلانه، به این فضای تعصب و خفقان مشروعیت می‌بخشیدند. این ویژگی البته مختص روزگار عین‌القضات نبوده؛ بلکه «دین و سلطنت دو پایه اساسی قدرت سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران دوران اسلامی بوده است» (آجودانی، ۱۳۸۴: ۱۷۲). این آشفتگی بارها در تمهیدات بازتاب یافته است «دریغ هفتاد و دو مذهب که با یکدیگر خصومت می‌کنند... و یکدیگر را می‌کشند» (همدانی، ۱۳۷۳: ۶۹)؛ بر همین اساس، تمهیدات ضمنی بازنمایی شرایط روزگار عین‌القضات، او را در مقابله سرسختانه با دو گروه «غیر» یا «رقیب» نشان می‌دهد. «غیریتی درونی (خودی) و غیریتی بیرونی (غیرخودی). غیریت درونی همان شبه‌صوفیان و علمایی هستند که در لباس دین‌داری، مجری سیاست‌های دستگاه حکومتی هستند و در جبهه مخالف جای گرفته‌اند و غیریت بیرونی، نظام حاکم و درباریان‌اند که با

در پیش گرفتن سیاست مذهبی خاص، دین را وسیله اجرای اوامر خود قرار داده‌اند» (غیائی، ۱۳۹۱: ۸۴).

۳-۲ اوضاع فکری و فرهنگی

– **اوضاع فکری عین‌القضات:** مسائل سیاسی و اجتماعی، به‌ویژه جمود فکری و تعصبات مذهبی حاکم در عصر غزنویان و سپس در عصر سلجوقیان، شرایط دشواری را به وجود آورده بود. عین‌القضات برای احتراز از تقلید کورکورانه به دنبال فراگیری علوم عقلی کلام و فلسفه رفت و در هریک از این علوم نیز به کشف‌های تازه‌ای دست یافته بود؛ اما آشنایی با احمد غزالی عین‌القضات را به‌طور کلی متحول کرد. او به سیر و سلوک صوفیانه روی آورد و در اندک زمانی، عارفی دل‌باخته و غرق در عالم ازلی شد (افراسیابی، ۱۳۷۲: ۲۲-۲۳). تصوف این دوره مانند تصوف خراسان در قرن دوم، از نوع زاهدانه بود (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۸۳) اما عرفان انتخابی عین‌القضات همانند حلاج و احمد غزالی، از نوع عاشقانه است که جهان و جهانیان را آینه تجلی جمال حق و شایسته عشق‌ورزی می‌داند. در عرفان عاشقانه؛ حتی ابلیس که در باور زاهدانه بسیار منفور و ملعون است، گناهی جز عشق حضرت حق ندارد؛ بنابراین، روش معرفتی و عرفانی عین‌القضات، اولین و سخت‌ترین مبارزه نظری با سیستم فکری حاکم بود.

– **وضعیت علما:** ویژگی مهم دیگر این دوره «افزایش علمای مذهبی و دخالت‌های آنان در امور سیاسی و تحریم فلسفه و علوم عقلی از نشانه‌های این دوران است» (صفا، ۱۳۶۴: ۲۱۸). علمای ظاهری و فقیهان متعصب این دوره هرگونه برداشت فکری متفاوت را بی‌دینی و بددینی تلقی می‌کردند. عین‌القضات در چنین اوضاعی، باشهامت، افکار و اعتقادات علما و فقیهان را به باد انتقاد می‌گرفت و بابی باکی، اسرار عارفانه را آشکار می‌کرد. گزاره‌های خبری تمهیدات در مواردی علمای این دوره را «فاقد معنویت»، «نادان»، «راه زن» و «خام» معرفی می‌کند «دیده ندارند، جمال آیات قرآن چون بینند؟» (همدانی، ۱۳۷۳: ۵۱) یا «دریغ از دست راهزنان روزگار، عالمان باجهل، طفلان نارسیده که این راه را از نمط و حساب حلول شمرند!» (همان: ۲۰). کردارهای اجتماعی این گروه‌ها نیز بارها در تمهیدات بازتاب یافته است «در شهر می‌گویند که عین‌القضات دعوی خدایی می‌کند و به قتل من فتوی می‌دهند» (همان: ۵۱)؛ «آن‌ها که مرا بی‌دین می‌دانند... ایشان را معذور دار»

(همان: ۶۷) و «برای این سخن خونم بخواهند ریخت؛ اما دریغ ندارم» (همان: ۵۵). این گروه سرانجام، عین‌القضات را به پیروی از عقاید فلاسفه و اسماعیلیه، حلولی‌گری، ادعای نبوت، رؤیت خداوند و حتی به ادعای خدایی متهم کردند و به قتل وی فتوا دادند.

- **وضعیت متصوفه:** در تمهیدات دو تصویر متفاوت از صوفیان بازتاب یافته است؛ از سویی سخنان حکمت‌آموز ۴۱ تن از مشایخ آورده شده است و به‌ویژه، حلاج در جایگاه‌های بسیار ممتاز به تصویر کشیده شده است «دریغا آن روز که سرور عاشقان و پیشوای عارفان، حسین منصور را بر دار کردند، شبلی گفت: آن شب مرا با خدا مناجات افتاد... گفتم بار خدایا! محبان خود را تا چند کشی؟ گفت چندان که دیت یابم. گفتم دیت ایشان چه می‌باشد؟ گفت: جمال لقای من دیت ایشان باشد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۴۸). مفاهیم و باورهای عارفانه و آداب و رسوم مختص این مکتب نیز بارها از جنبه تعلیمی در تمهیدات مطرح شده است؛ اما تمهیدات ویژگی‌های دیگری نیز به صوفیه نسبت می‌دهد که مختص این دوره است، از جمله «... ترهات صوفیان و مجاز و تکلفات صوفیانه تو را چه سود دارد؟» (همان: ۶) و نشان می‌دهد که اگرچه شیوه رفتاری صوفیان در ادامه مکتب خراسان و مبتنی بر شریعت و عرفان زاهدانه بود؛ اما «تعصب ورزی صوفیه به عقایدشان و نفی تعقل و آزادی بیان و اندیشه از مشخصه‌های اصلی صوفیه در این دوره است» (سجادی، ۱۳۷۲: ۴).

نتیجه‌گیری

نتایج بررسی تمهیدات در سه سطح متن، کردار گفتمانی و کردار اجتماعی، نشان می‌دهد که از آنجا که کردار اجتماعی به واسطه کردار گفتمانی در متن تأثیر می‌گذارد، کردارهای گفتمانی تمهیدات با کردارهای اجتماعی عصر سلجوقیان ارتباط مستقیم دارد؛ نظم اجتماعی این دوره مبتنی بر اقتدار حاکم بر مردم است که این الگو در سطوح دیگر اجتماعی، از طریق نوع ارتباط قدرت‌مدارانه علما و فقیهان با پیروانشان، مشایخ صوفیه با مریدانشان و ارتباط آن‌ها با عامه مردم نیز تکرار شده است. این طبقه‌بندی در کارکردهای گفتمانی تمهیدات با گزینش نام‌هایی مبتنی بر ارزش‌های بیانی بازتاب یافته است؛ نام‌دهی مشارکان به گونه‌ای است که از یکسو حاکی از جهان‌بینی نویسنده و از سوی دیگر، بیانگر ارزشی است که عین‌القضات برای آن‌ها قائل شده است. مشارکان تمهیدات در دو طبقه

قابل دسته‌بندی است: ۱- گروه «خودی» شامل طیف وسیعی از شخصیت‌های معنوی و فوق انسانی، بزرگان دین و عرفان که پشتوانه فکری عین‌القضات را تشکیل داده‌اند و همچنین تمام کسانی که عین‌القضات با آنان خطاب‌های مثبت همچون «ای عزیز» و «ای دوست» دارد؛ ۲- گروه «غیرخودی» شامل عالمان نادان، فقیهان متعصب و در یک طیف وسیع، همه کسانی که از عشق خالی‌اند. تصویر منعکس شده از وضعیت سیاسی و اجتماعی این دوره در تمهیدات، بیانگر فضای اجتماعی بسته، گروه‌بندی‌های متضاد و تنش آلود عصر سلجوقی است. سیاست دینی حاکمان در جهت حمایت از مذهب اشعری و نفی عقلانیت و همچنین در حمایت از عرفان متشرعانه است؛ بر این اساس، عین‌القضات با ایجاد یادگفتمان علیه گفتمان متعصبانه خشک و مذهب گرایانه، از جایگاه منتقد و ایده‌پرداز، همانند احمد غزالی، ایده جدید عرفان عاشقانه را با بیان عبارتهایی همچون «میانه عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود؛ اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان... و در مذهب محققان جز این دیگر مذهب نباشد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۶). مطرح و ترویج کرده است. در این تقابل گفتمانی؛ البته جایگاه عین‌القضات از موضع اقتدار است؛ اقتدار عشق در برابر تعصب، خشونت و سختگیری. کاربرد جمله‌های اسنادی و خبری با قطعیت بالا و محتوای ایدئولوژیک، جمله‌های امری و پرسشی با کارکردهای اقتدارگرایانه منحصر به فرد و کاربرد فعل‌های معلوم در برابر مجهول، همگی بیانگر اقتدار گوینده در برابر مخاطب است؛ عین‌القضات در تمهیدات حتی قیدهایی را انتخاب کرده که ضمن این‌که بیانگر حقایقی خدشه‌ناپذیرند، در بیشتر موارد، دارای ارزش‌های تجربی و رابطه‌ای هستند؛ به این معنی که هم بیانگر جهان‌بینی عین‌القضات هستند و هم نوع ارتباط او را با مخاطب و اقتدار فکری او را نسبت به آنان نشان می‌دهند.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۴). *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
- آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۶). «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات»، *ادب پژوهی*، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۷-۲۷.
- (۱۳۹۱). «توصیف و تبیین ساخت‌های زبانی ایدئولوژیک در تحلیل گفتمان انتقادی»

- جستارهای زبانی، دوره ۳، شماره ۲ (۱۰)، صص ۱۹-۱.
- افراسیابی، غلامرضا (۱۳۷۲). *سلطان‌العشاق*، شیراز: مرکز نشر دانشگاه شیراز.
- پالتریج، برایان (۱۳۹۹). *درآمدی بر تحلیل گفتمان*، ترجمه طاهره همتی، تهران: نشر نویسه پارسی.
- خادمی، سمیه (۱۳۹۲). «ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن از منظر عین القضاة همدانی»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۶۸، صص ۱۰-۱۴.
- خلیلی، علی اصغر و حسن پور آلاشتی، حسین (۱۳۹۸). «بررسی و تحلیل تصویر در تمهیدات عین القضاة همدانی»، *دو فصلنامه علمی- تخصصی زبان و ادبیات فارسی شفای دل*، سال دوم، شماره چهارم، صص ۷۷-۱۰۵.
- دریغوس، هیوبرت؛ رایینو، پل (۱۳۹۲). *میشل فوکو (فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک)*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- رهبر، بهزاد؛ محمودی بختیاری، بهروز؛ کریم خانلویی، گیتی (۱۳۹۱). «رابطه جنسیت و قطع گفتار»، *جستارهای زبانی*، شماره ۱۲، صص ۱۳۵-۱۴۸.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید ضیاء‌الدین (۱۳۷۲). *مبانی عرفان و تصوف*، تهران: سمت.
- سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۷). *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران: نی.
- شریفیان، مهدی؛ وفايي بصير، احمد (۱۳۹۰). «مشترکات سوانح‌العشاق و تمهیدات در باب عشق و تفکر عارفانه»، *عرفانیات در ادب فارسی*، شماره ۹، صص ۹۱-۱۱۴.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیانه*، تهران: سخن.
- (۱۳۸۹). *تازیان‌های سلوک*، تهران: آگه.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۴). *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد دوم، تهران: فردوس.
- عین القضاة همدانی (۱۳۷۳). *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، چاپ چهارم، تهران: منوچهری.
- غیاثی، طیبه (۱۳۹۱). «*تحلیل گفتمان انتقادی اندیشه سیاسی- عرفانی عین القضاة همدانی*»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، با راهنمایی سیدعلی قاسم‌زاده، گروه زبان فارسی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان.
- فر کلاف، نورمن (۱۳۸۷). *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، چاپ دوم، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فیلیس، لوئیز؛ یورگنسن، ماریان (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

قجری، حسینعلی و نظری، جواد (۱۳۹۲). کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی، تهران: جامعه‌شناسان.

مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). تاریخ‌گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ محمدی، معصومه (۱۳۸۹). «بررسی و تحلیل نقش انشا در آثار فارسی عین‌القضات همدانی»، مجله بوستان ادب، دوره ۲، شماره ۲، صص ۱۸۵-۲۰۸.

میلز، سارا (۱۳۹۲). گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، تهران: هزاره سوم.

یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۵). ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی، تهران: هرمس.

----- (۱۳۹۹). درآمدهای به گفتمان‌شناسی، تهران: هرمس.

یزدی، میثم (۱۳۹۷). روش‌شناسی تحلیل گفتمان انتقادی سازمانی فرکلاف در مطالعات سازمانی و رویدادی هنر، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، دوره دوم، شماره ۱، صص ۱۱۴-۱۳۲.

Dabashi, H. (1999). Truth and narrative, the untimely thoughts of 'Ayn Al-Quḍāt Al-Hamadhānī, Richmond: Curzon.

MacFadyen, R.G. (1996). "Gender, Status and Powerless speech: Interactions of students and Lecturers". British Journal of Psychology, 35: 353-367.

References

- Adjudani, M. (2005). Iranian constitution. Tehran: Akhtaran.
- Aghagolzadeh, F. (2006). Critical Discourse Analysis. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Aghagolzadeh, F. (2007). Critical Discourse and Literature Analysis. Journal of Persian Language and Literature. 1(1). 17-27.
- Aghagolzadeh, F. (2012). Description and Explanation of Ideological Linguistic Structure in Critical Discourse Analysis. Language Related Research. 3 (2). 1-19.
- Afrasiabi, Gh. (1993). Soltan Ol Oshagh. Shiraz: Shiraz University Publishing Center.
- Paltridge, B. (2020). Discourse Analysis: An Introduction. Translated by Tahereh Hemati. Tehran: Neveeseh Parsi Publishing.
- Khademi, S. (2013). Ayn al-Quzat Hamadani opinion about Iblis and its connection with good system. Philosophy Month Book. 68. 10-14.
- Khalili, A. Hassanpour-Alashti, H. (2019). Analysis and Inspection of the Image in the Tamhidat Ayn al-Quzat Hamadani. Persian language studies. 2 (4). 77-105.
- Dreyfus, HL. Rabinow P. (2013). Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Translated by Hossein Bashirieh, Tehran: Ney Publishing.
- Rahbar, B. Mahmoodi-Bakhtiari, B. Karimi-Khanlooi G. (2012). The Relationship between Gender and Speech Interruption: A Sociolinguistic Study. Language Related Research. 3 (4). 135-147.
- Zarrinkoob, A. (1984). Search in Iranian Sufism. Tehran: Amirkabir.
- Sajjadi, SZ. (1993). The Foundations of Mysticism and Sufism. Tehran: Samt.
- Soltani, SA (2008). Power, Discourse and Language. Tehran: Ney.
- Sharifian, M. Vafaie-Basir A. (2012) The Commonalities of Savaneh-al-oshagh (Lover's Events) and Tamhidat (preparations) Concerning Mystic Love. Erfanyat Dar Adab Farsi. 3 (9). 91-114.
- Shafiei-Kadkani, MR. (2013). The language of poetry in Sufi prose, Tehran: Sokhan.
- Shafiei-Kadkani, MR. (2010). Taziyane Haya Solouk. Tehran: Agah.
- Zabih-Allah, S. (1985). History of literature in Iran, the second volume. Tehran: Ferdous.
- Ayn al- Quzat Hamadani. (1994). Arrangements. With the introduction and corrections of Afif Asiran, 4th edition. Tehran: Manochehri.
- Ghiyasi, T. (2012). Critical discourse analysis of the political-mystical thought of Ayn al- Ghozat Hamadani. Master's thesis, under the guidance of Seyyed Ali Qasemzadeh. Persian language department of Valiasr University of Rafsanjan.

- Fairclough, N. (2008). *Critical discourse analysis*. Translated by Fatemeh Shayesteh Piran and et. al, second edition, Tehran: Center for Media Studies and Research.
- Jørgensen, MW. Phillips, LJ. (2010). *Discourse analysis as theory and method*. Translated by Hadi Jalili. Tehran: Ney.
- Qajri, H. Nazari, J. (2012). *The use of discourse analysis in social research*. Tehran: Sociologists.
- Mostofi, H. (1983). *Selected history*. by Abdul Hossein Navaei, Tehran: Amirkabir.
- Mirbagheri, SA. Mohammadi, M. (2010). The role of essay in mystical language (examination and analysis of the role of essay in the Persian works of Ayn al-Quzat Hamdani). *Journal of Boostan Adab*. 2(2). 185-208.
- Mills, S. (2013). *Discourse*. Translated by Fattah Mohammadi. Tehran: Hezareh Sevom.
- Yarmohammadi, L. (2006). *Communication from the perspective of critical discourse*. Tehran: Hermes.
- Yarmohammadi, L. (2020). *An introduction to discourse studies*. Tehran: Hermes.
- Yazdi, M. (2019). Fairclough's Organizational Critical Discourse Analysis Methodology in the Studies of Art Organizations and Events. *Research journal of the Iranian Academy of Arts*. 2 (1). 113-132.
- Dabashi, H. (2018). *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of Ayn al-Quzat Hamadani*. Richmond: Curzon.
- McFadyen, RG. (1996). Gender, status and 'powerless' speech: Interactions of students and lecturers. *British Journal of Social Psychology*. 35(3). 353-367.



Critical Discourse Analysis of *Tamhidat* by Ayn al-Quzat Hamadani (Through Norman Fairclough's Approach)¹

Mahboobeh Mobasheri²
Faezeh Waezzadeh³

Received: 2022/12/24

Accepted: 2023/03/04

Abstract

Tamhidat is the most important work of Ayn al-Quzat Hamadani, a free-thinking mystic of the Seljuk era, and one of the most famous works of Islamic mysticism, which has been examined in the present research through Norman Fairclough's "critical discourse analysis" approach. The purpose of this research is to answer several questions: How has the discourse order of Iran's Seljuk era been reproduced in *Tamhidat*? Which of the social acts do the discourse acts of *Tamhidat* reflect? And what was Ayn al-Quzat's solution to dispose of the discourse of dominance and prejudice in the Seljuk period? The findings of the research show that the social order of the Seljuk era which was based on the authority of political rulers over the people, religious scholars over the followers, and Sufi sheikhs over the disciples, representing various types of social classification, has been reflected in *Tamhidat* via "naming" the participants. By using two pre-existing genres, "Qur'an exegesis" and "Sermon", which were considered two distinct cultural and social acts, Ayn al-Quzat, while instilling his beliefs in the audience, created a counter-discourse in opposition to the existing discourses; and even from the position of a social critic and thinker proposed the novel idea of knowledge and "love" in order to dispose of the discourse of domination, violence and radical religiosity of his time. The use of affirmative sentences and special imperative and interrogative patterns in *Tamhidat* shows that in this discursational confrontation, the stance of Ayn al-Quzat is an authoritative one; epistemic authority against the authority of domination and the authority of love against the authority of prejudice and violence. These features move *Tamhidat* beyond the didactic and interpretive position and even consider a social mission for it.

Keywords: Mystical texts, *Tamhidat*, Critical discourse analysis, Ayn al-Quzat Hamdani, Norman Fairclough.

1. DOI:10.22051/jml.2023.42386.2420

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

3. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. f.waezzadeh@alzahra.ac.ir

تحلیل محتوایی حکایت «گاژر و خر او» در مثنوی^۱

طاهر لاوژه^۲

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۸

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸

چکیده

اعمال قواعدی خاص در اسلوب، زبان و لحن روایت‌های گوناگون، یک حکایت را در بافتار متن نظم می‌بخشد. حکایت «گاژر و خر او» برگرفته از کلیله و دمنه، در مثنوی به گونه‌ای دیگر بازآفرینی می‌شود و مولانا آن را در روایتی متمایز به کار می‌برد. هدف اصلی این پژوهش، مقایسه دو روایت مختلف از حکایت مزبور با توجه به زمینه متن، بررسی تطور و بسط مفاهیم آن در حین گذار از شکلی ادبی به متنی عرفانی، تحلیل محتوایی، تبیین مضامین این حکایت و چگونگی آن در قالب روایتی ویژه در مثنوی است. این پژوهش با استفاده از تحلیل محتوا و معیارهای نقد و نظریه، به تشریح دلایلی می‌پردازد که مقاصد مولانا را در بازروایی حکایت کلیله و دمنه تفسیر می‌کند. در اشاره به دستاوردهای پژوهش حاضر می‌توان گفت مولانا با توسل به نوعی شگرد سخن‌پردازی، افکار و اعمال شخصیت‌های اصلی حکایت را نماینده دو گروه می‌خواند تا اغراض قصه خود را در تبیین توبه صحیح تشریح نماید و روابط آن را با اصطلاحات وابسته‌ای همچون کسب، توکل، تقلید و تحقیق در روایتی نو بسنجد. مولانا در این تأویل نوین با استفاده از قابلیت‌های زبان عرفان و خرده‌حکایاتی دیگر برای تشریح مبانی موضوع و دلالت‌های گسترده آن، بر فهم اسرار باطنی از طریق نمادها تأکید می‌کند و در اشاره به

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41567.2395

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.32.4.4

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

ماجرای شخصیت‌ها و تحلیل گفتمان آن‌ها، درون‌مایه را برای درک معانی ضمنی در بطن حکایتی تازه می‌گسترده.
واژه‌های کلیدی: مثنوی معنوی، کلیله و دمنه، شیر و روباه و خر، روایت، تحلیل گفتمان.

۱- مقدمه

بررسی وجوه جمال‌شناسی و تبیین کیفیت حکایت‌هایی که در فرم و محتوا غنی‌اند، مهارت بیشتر و تحلیل دقیق‌تری می‌طلبد. اغلب، صورت خلاقانه حکایت افاده معنوی افزون‌تری می‌کند و این امر سبب می‌شود که حکایت در شکلی هنری عرضه شود. در این میان نحوه روایت و میزان مهارت در آن نیز نقشی تعیین‌کننده می‌یابد. حکایت‌پردازی از ابزار اصلی ادبیات در بیان معنوی است که در هر عصری به شکلی در آثار ادبی نمود می‌یابد و برخی از حکایات به سبب اهمیت‌شان در احتوای آن‌ها بر معنایی برجسته، در آثار ادبی دوره‌های بعد تکرار می‌شوند و بنابراین، بسیاری از حکایت‌های متون ادبی در مراحل بازآفرینی و بلکه در هیچ مرحله‌ای از تکامل منسوخ نمی‌شوند (الیاده، ۱۳۸۱: ۲۴) و به اقتضای هر عصری آفرینشی نو از آن‌ها ارائه می‌شود.

شاعران و نویسندگان متون عرفانی داستان‌های کهن مشهور را وام می‌گیرند و - غالباً - آن‌ها را به شکل «بازآفرینی» و در ترکیبی نو عرضه می‌نمایند. مولانا به این امر علاقه فراوانی دارد و برخی از حکایات کلیله و دمنه را بدین شیوه روایت می‌کند (ر.ک؛ مولوی، ۱۳۷۴: ۴۹ و ۴۴۹). حکایت «گازر و خر او» از نمونه‌هایی است که در مثنوی مولانا به شکل متمایزی، با صبغه‌ای از اندیشه‌های نغز و احساس‌های لطیف از جدال دائمی فضایل و رذایل اخلاقی آدمیان دگرگون می‌شود و فقط در کلیت آن با منبع اصلی پیوند معنایی می‌یابد و با اعمال شگردهایی هنری در تفسیر نیات و اعمال شخصیت‌های داستانی و تحلیل گفتمان آن‌ها برای درک مؤثر دلالت‌های مفاهیم متعدد، به درون‌مایه آن در توضیح معنی «توبه» و روابط معنایی آن با مضامین پوشیده متن خصایص ممتازی می‌بخشد که در پژوهش حاضر چگونگی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱ بیان مسئله

شاعران و نویسندگان ادبیات کلاسیک در اغلب موارد، حکایات متون ادبی را بهترین راه

ممکن برای انتقال مضامین و درون‌مایه آثار خویش می‌دانند؛ زیرا علاوه بر آشنایی مخاطبان بسیار با اصل ماجرا، می‌توان با دخل و تصرف هنری معانی را در قالب تصاویری روشن و روایتی ممتاز تفهیم کرد. کلیله مأخذ برخی از دلکش‌ترین حکایت‌های مثنوی است و حکایت «گازر و خر او» در دفتر پنجم از جمله آن‌هاست. مولانا با اقتباس از فرم و محتوای آن، حکایتی طولانی و سرشار از مضامین متعدد و متنوع صوفیانه در موضوع توبه و پیوند معنایی آن با سایر اجزای کلام در روایت می‌آفریند و معنای آن را در مفاهیم متکثری بسط می‌دهد و چون از توجه صرف به صورت و ظاهر حکایت احساس ملالت می‌کند:

چه درافتادیم در دنبالِ خر؟ از گلستان گوی و از گل‌های تر
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۵۵۱)

منطبق با ماهیت انسان‌محوری مثنوی، محتوای آن را دگرگون می‌کند و استوارترین و هماهنگ‌ترین سخنان عرفانی را در بسط معنای توبه نصوحی و برخی مضامین برجسته مرتبط با آن را در منظومه‌ای نو با ساختاری منسجم و هماهنگ شکل می‌دهد. نگارنده سیر تحول حکایت مزبور را از نوعی ادبی به متنی با ویژگی‌های زبان عرفانی بررسی می‌کند تا جایی که به سخن محققان، در نتیجه آن حکایتی ساده به قصه‌ای رمزی مبدل می‌شود (ر.ک؛ پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱۸۴ - ۱۸۵). مولانا در خلق حکایت بلند حاضر شگردهای ویژه‌ای در اسلوب‌هایی گسترده و به‌خصوص از طریق تحلیل رفتار شخصیت‌ها و تبیین گفتمان آنان به منظور فهم معنای موردنظر خویش فراهم می‌آورد و سپس در قلمرو تجارب غنی عرفانی از طریق نگاهی نو، امکان آشنایی گسترده‌ای را در موضوع مورد اشاره حاصل می‌کند تا مخاطب را به درک موضوعات پیچیده روایت و برداشت خود هدایت کند.

«ذات بیان‌ناپذیر تجربه عرفانی» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۷) مولانا را وامی‌دارد تا در مراحل مختلف دگرگونی حکایت از شکلی ادبی و حرکت دادن آن به عرصه مفاهیم عرفانی، موضوعات گوناگونی را در ارتباط با موضوع اصلی توبه و برخی از مهم‌ترین فضایل و رذایل اخلاقی و در ضمن روایت آن طرح کند به گونه‌ای که سخنان او از کیفیتی باز در تولید معنایی متکثر برخوردار می‌یابد (ر.ک؛ اسپرهم و همکاران، ۱۳۹۸: ۲) و جمال فرم و معنای را در حکایت پدیدار می‌سازد. «در این قلمرو جمال‌شناسی، معانی نوآند و صورت‌ها نوآند.» (مقدمه شفیع کدکنی بر منطق الطیر، ۱۳۹۳: ۲۰). تحلیل مفاهیم وابسته به شیر و

روباہ و خر به عنوان شخصیت‌های اصلی حکایت، چرایی و چگونگی کاربرد این حکایت در تفهیم موضوع و بسط مفهوم مورد نظر مولانا در باب توبه و بیان تفاوت‌های بنیادین روایت در حکایت کليلة و مثنوی هدف اصلی پژوهش‌اند.

بر این اساس کیفیت تبیین نکته‌ها و رمزها، طرح کلی داستان‌پردازی در تفسیر واژه‌های کلیدی و تبیین خصوصیات شخصیت‌های داستانی برای تشریح مبانی اندیشگی مولانا مورد توجه است و مقصود نگارنده از آن با بیان این پرسش‌ها روشن می‌شود: منظومه معنوی و فکری مولانا و استفاده از شگردهای حکایت‌پردازی با استفاده از زبان عرفانی، از چه طریق امکان تفسیر دقیق‌تر و دریافت کامل‌تر مباحث عرفانی را در حکایت حاضر فراهم می‌آورد؟ با تکیه بر شیوه تحلیل محتوا و مبانی نقد و نظریه برآینم تا در ضمن آگاهی بر شگردهای تفسیری مولوی دریابیم که وی چگونه روایت ساده کليلة را برای رسیدن به اغراض سخن عرفانی دگرگون می‌کند؟

۱-۲ پیشینه پژوهش

حکایت‌های کليلة و مثنوی با رویکردهای نظری محققان و از منظر تطبیقی تحلیل شده است. علاوه بر شرح مثنوی که به نمادسازی‌های مولانا در حکایت حاضر اشاره می‌کنند (جعفری تبریزی، ج ۱۲، ۱۳۸۷: ۱۲۰ - ۱۲۱) و یا به صورت کلی تفاوت ساختاری حکایت مثنوی را با آن کليلة (گولپینارلی، ج ۳، ۱۳۸۴: ۳۰۵) نشان می‌دهند، نبی‌لو (۱۳۸۶) «تأویلات مولوی از داستان‌های حیوانات» را در ۵۳ داستان بررسی می‌کند که بر آن اساس داستان‌های مربوط به خر و شیر به ترتیب، بیشترین بسامد را در تأویل اندیشه‌های مولانا دارد. صفری و ظاهری عبدوند (۱۳۸۹) در «مقایسه و بررسی عناصر داستانی شیر و نخچیران در مثنوی معنوی و کليلة و دمنه» اشاره می‌کنند که مولانا از طریق کاربرد عناصر داستان، قصه‌های مثنوی را به داستان‌های معاصر نزدیک‌تر می‌کند. یوسفی‌پور کرمانی و شفیع (۱۳۹۴) در مقاله «تأثیرپذیری مولانا از کليلة و دمنه در مثنوی» معتقدند که تمثیلات مولانا در انگیزه روایت دوباره یک حکایت متأثر از کليلة است. کریمی فیروزجائی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی و تحلیل داستان شیر، روباه و الاغ کليلة و دمنه از دیدگاه روایت‌شناسی لیت‌ولت» نتیجه می‌گیرد که راوی انتزاعی با لایه‌لایه کردن متن نوعی پویایی در حکایت حاصل می‌کند. بیرانوند و صحرائی (۱۳۹۸) در «بررسی و تحلیل حل

مسئله در کلیله و دمنه نصرالله منشی و مثنوی مولوی بر اساس نظریه جان دیویی نتیجه می‌گیرند که هر دو اثر از طریق تمثیل حیوانی تلاش می‌کنند تا روش حل مسئله را مرتبط با شکست خصم تبیین کنند. لاوژ (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل دگردیسی حکایت (آبگیر و سه ماهی) در مثنوی» معتقد است مولانا در تشریح مضامین حکایت کلیله، از طریق قابلیت‌های زبان عرفان نمادهای خود را بر اساس دریافت‌های سمبلیک مبتنی بر معرفت‌شهودی عرضه می‌دارد.

تفاوت کار نگارنده با پژوهش‌های مذکور، تبیین دقیق نگاه عارفانه مولانا به موضوع اصلی سخن در بیان مفهوم «توبه» و اندیشه‌های محوری دیگری همچون «کسب و توکل» و «تقلید و تحقیق» و تمرکز بر برخی گزاره‌های دیگر از طریق تحلیل گفتمان شخصیت‌ها و در نوعی روایت ویژه است که استقصای مبسوطی در این زمینه انجام نگرفته است.

۲- حکایت کلیله و مثنوی

«شیر گر گرفته و روباه و خر» تنها حکایت میانی کلان‌روایت «بوزینه و باخه» است و خلاصه آن چنین است: شیری به گری دچار می‌شود و از شکار بازمی‌ماند. روباهی که در خدمت او بود پیشنهاد می‌دهد که شیر بیماری‌اش را درمان کند و او در پاسخ می‌گوید: چاره بهبودی خوردن دل و گوش خر است. روباه از شیر اجازه می‌گیرد تا خری را بفریزد و نزد او برود؛ بدان شرط که بعد از خوردن دل و گوش، بقیه اعضا را صدقه دهد. شیر قبول می‌کند و روباه حيله گر خر گازر را نزد شیر می‌برد. او از فاصله دور خر را می‌بیند و نابهنگام حمله می‌برد، ولی خر می‌گریزد. روباه شیر را ملامت می‌کند که نتوانست خری ضعیف را شکار کند و او در جواب می‌گوید: مصلحت ملکانه چنین بود؛ تو خر را دوباره بفریب و به سوی من آور! روباه دیگر بار خر را به نزد شیر می‌برد و شیر اندکی درنگ می‌کند تا او انس گیرد و سپس آن را در هم می‌شکند. وقتی شیر برای شستن سر و روی دور می‌شود، روباه دل و گوش خر را می‌خورد و چون شیر می‌پرسد: دل و گوش کجاست؟! می‌گوید: اگر او دل و گوش داشت، دوباره فریب نمی‌خورد و در نتیجه کشته نمی‌شد! (نصرالله منشی، ۱۳۷۵: ۲۵۳ - ۲۵۷).

حکایت در کلیله کامل و بافتار آن در شکل متنی ادبی، ساده است و استفاده از تشبیه تمثیلی و استشهاد به مضمون برخی ابیات بلند عربی، غرض‌گوینده را در گزاره خبری

مورد اشاره نشان می‌دهد. مولانا در دفتر پنجم مثنوی مضمون اصلی این حکایت را در بیان ویژگی فردی می‌آورد که بارها و بارها توبه کرده، اما هر بار عهد خود را فراموش می‌کند و توبه خود را می‌شکند. در ادامه و در ضمن داستان پردازای خویش از طریق گفت و گوهای طولانی اشخاص به نقد احوال درونی آدمیان می‌پردازد و این معنی بافت حکایت را از نظر ساختاری پیچیده و چندلایه می‌سازد که در ضمن بیان این مفهوم، در بردارنده معانی بسیار دیگری هم هست. آغاز حکایت چنین است:

گازری بود و مر او را یک خری پشت‌ریش، اشکم‌تهی و لاغری
در میان سنگلاخ بی‌گیاه روز تا شب بی‌نوا و بی‌پناه
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۳۲۷ - ۲۳۲۸)

علاوه بر تفاوت اساسی هندسه زبان شعر با آن نثر (ر.ک؛ علوی مقدم، ۱۳۸۱: ۱۲۹)، در پنج مورد تفاوت‌هایی را در فرم دو حکایت می‌توان یافت که امکان اختلاف محتوایی را در روایت مثنوی فراهم می‌آورد:

۱) در کلیله روباه پیشنهاد می‌کند که خری را به نزد شیر ببرد؛ ولی در مثنوی شیر فرمان می‌دهد تا روباه خری را بفریبد.

۲) در کلیله شیر به ناتوانی خود معترف نیست؛ اما در مثنوی شیر به عجز خویش اقرار می‌کند.

۳) در کلیله خر در هنگام فرار از شیر، تصور می‌کند که آن شیر نیز یک خر است! اما در مثنوی خر شیر را تمییز می‌دهد.

۴) در کلیله شیر در جستجوی دل و گوش است؛ ولی در مثنوی در پی دل و جگر.

۵) نکته قابل توجه دیگر، تفاوت در بیان ویژگی شخصیت‌های داستانی است؛ بیشترین توصیف ویژگی شخصیت‌ها در کلیله به ترتیب از آن شیر، روباه و سپس خر است در حالی که در مثنوی خر، روباه و پس از آن شیر. نکته قابل تأمل دیگر آن است که در هر دو متن روباه در حد میانه توصیف قرار دارد؛ زیرا او نقش میانجی را بازی می‌کند و برای تحقق اهداف هر دو می‌کوشد. با وجود این در هر دو حکایت، مقصود اصلی سخن بر بیان اوصاف و ویژگی‌های «خر» متمرکز است.

علاوه بر این، تفاوت‌های محتوایی آشکاری میان دو حکایت وجود دارد و نگارنده تلاش می‌کند از طریق داده‌های آماری و تحلیل درون‌مایه‌های حکایت نموده‌های آن را

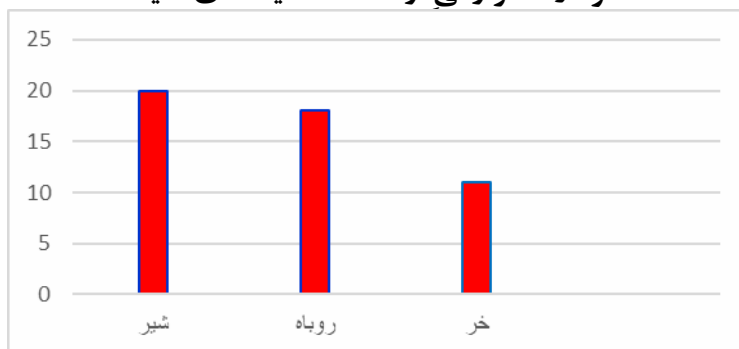
برجسته کند. در ذیل با توجه به جدول و نمودار مرتبط با خصوصیات اصلی شخصیت‌های داستانی و گفت‌وگوهای آن‌ها و در ادامه بر اساس مفاهیم مورد اشاره در بطن حکایت، به تحلیل مضامینی که حکایت مثنوی را از آن کلیله تمایز می‌بخشد می‌پردازیم:

جدول ۱. توصیف شخصیت‌های کلیله

| شیر | روباه | خر | ردیف |
|-----------------------------|---------------------------------|------------------------------|------|
| گر گرفته | در خدمت شیر بودن | رخت کشی برای گازر | ۱ |
| قوت از او ساقط شده | قراضه طعمه شیر را چیدن | بر تواتر کار کردن و اذیت شدن | ۲ |
| از حرکت فرومانده | پیشنهاد به شیر برای علاج بیماری | علف نخوردن و آسایش ندیدن | ۳ |
| متعذر شدن شکار برای او | کسب اجازه از شیر در معالجه او | فریب خوردن | ۴ |
| عاجز در یافتن درمان | جهد و تلاش برای چاره یافتن | حرص و طمع خام | ۵ |
| ناتوان در تصمیم‌گیری | حافظ حشمت و مهابت شیر | مطیع شدن در برابر روباه | ۶ |
| دارای اقبال بلند پادشاهی | سخن نرم گرفتن با خر | سرزنش کردن روباه | ۷ |
| نقصان گرفتن جمال و شکوه او | خر را نسبت به خود بدبین کردن | فریب خوردن دوباره | ۸ |
| در بیشه ماندن و بیرون نرفتن | پیشنهاد به خر برای ترک محنت | عدم تمییز در شناخت شیر | ۹ |
| نذر کردن سایر اعضای خر | خر را وادار به اطاعت کردن | با شیر انس گرفتن | ۱۰ |
| قصد خر و زخم انداختن | توصیف مرغزار خیالی برای خر | فروشکستن | ۱۱ |
| مؤثر نیامدن زخم بر خر | لطف کردن در حق خری | | ۱۲ |

| | | | |
|----|-------------------------------------------|-------------------------------|--|
| | دیگر! | | |
| ۱۳ | گران آمدن طعنه روباه بر شیر | توصیف عرصه فراغ و ریاض امن | |
| ۱۴ | مجاب کردن روباه از راه حيله | تعجب کردن از ضعف شیر | |
| ۱۵ | خواهش از روباه در برگرداندن خر | طعنه زدن به شیر | |
| ۱۶ | ممیز گردانیدن روباه به مزید عنایت و تربیت | دلجویی از خر و فریب دوباره او | |
| ۱۷ | تألف و استمالت نمودن خر | گوش و دل خر را خوردن | |
| ۱۸ | بر خر جستن و فروشکستن | قانع کردن شیر و فریب او | |
| ۱۹ | غسل کردن | | |
| ۲۰ | فریب خوردن و ناکام ماندن | | |

نمودار ۱. فراوانی اوصاف شخصیت‌های کلیله



جدول ۲. اوصاف شخصیت‌های مثنوی

| ردیف | شیر | روباه | خر |
|------|--------------------------------------------|--------------------------------------------|---------------------------|
| ۱ | صید در بیشه (۲۳۲۹) ^(۱) | بی‌نوا ماندن روباه و ددان (۲۳۳۱) | پشت‌ریش (۲۳۲۶) |
| ۲ | جنگ با پیل نر (۲۳۳۰) | تنگ آمدن روباه و ددان در اثر گرسنگی (۲۳۳۲) | و اشکم تهی ^(۲) |
| ۳ | و مجروح شدن | خدمت کردن به شیر (۲۳۵۱) | و لاغر |
| ۴ | و ماندن از اصطیاد | و حيله گر در صید | بی‌نوا و بی‌پناه (۲۳۲۷) |
| ۵ | امر به روباه برای فریب خری (۲۳۳۳) | جستن رزق حلال (۲۳۸۲) | خوار و زیبون (۲۳۲۸) |
| ۶ | وعده دادن به ددان برای سیر شدن (۲۳۳۶) | مهم خواندن طلب (۲۳۸۳) | ساده دل (۲۳۵۴) |
| ۷ | عجول و وقت‌شناس (۲۵۶۵) | پرهیز از غضب کردن (۲۳۸۴) | راضی به قسمت حق (۲۳۵۶) |
| ۸ | ضعیف و ناتوان (۲۵۶۶) | توکل کردن (۲۳۸۸) | شاکر بودن (۲۳۵۷ و ۲۴۲۶) |
| ۹ | معترف به عجز خویش (۲۵۷۲) | صبر (۲۳۹۲) | صبر کردن (۲۳۵۸) |
| ۱۰ | درخواست از روباه برای بازگرداندن خر (۲۵۷۵) | بی‌اعتباری توکل (۲۳۹۳) | طمع کردن (۲۳۹۷ و ۲۳۹۸) |
| ۱۱ | پاره پاره کردن خر (۲۸۷۰) | قناعت کردن (۲۳۹۵) | قناعت کردن (۲۳۹۸) |

۱. عدد داخل پرانتز نشان‌دهنده شماره بیت مثنوی در دفتر پنجم مصحح نیکلسن است.

۲. حرف عطف «و» در ابتدای این ستون و موارد مشابه، به معنای ذکر شماره بیت ارجاع داده شده در ردیف قبل از آن است.

| | | | |
|----|--------------------------------------|----------------------------------|-----------------------------------------|
| ۱۲ | تشنه شدن از کوشش (۲۸۷۱) | شناسا به حد خود (۲۳۹۶) | توکل کردن (۲۴۲۵) |
| ۱۳ | متعجب شدن از نبود دل و جگر (۲۸۷۳) | کسب کردن (۲۴۱۹) | اهل مجادله (۲۴۲۷) |
| ۱۴ | فریفته شدن توسط روباه (۲۸۷۵) | دوری از طیل خواری (۲۴۲۴) | نادان و احمق (۲۴۳۴) و (۲۸۲۳) |
| ۱۵ | | اهل مجادله (۲۴۲۷) | مقلد (۲۴۵۵ و ۲۴۹۴) |
| ۱۶ | | اهل دمدمه (۲۴۹۵) | گرایش به رنگ و بو (۲۴۶۶) |
| ۱۷ | | طالبِ همتِ شیر (۲۵۸۱) | حریص در خوردن (۲۴۹۶) |
| ۱۸ | | ناتوان و مسکین تن (۲۶۱۳) | توبه شکن (۲۵۸۹ و ۲۵۹۰) |
| ۱۹ | | زشت رو (۲۶۲۰) | اهل عتاب (۲۶۰۰-۲۶۰۲) |
| ۲۰ | | بدبخت (۲۶۲۱) | باعثِ ننگِ خراو (۲۶۲۵) |
| ۲۱ | | بی حیا (۲۶۲۲) | صاحبِ عهد و نذر به وقت خطر (۲۶۳۰) |
| ۲۲ | | تظاهر به صدق (۲۶۴۰) | اهل دعا و زاری در محنت و سختی (۲۶۳۱) |
| ۲۳ | | استفاده از فرصت (۲۸۷۲) | متوهم (۲۳۵۴ و ۲۶۴۱) |
| ۲۴ | | قانع کردنِ شیر (۲۸۷۵)- (۲۸۷۷) | و ساده دل |
| ۲۵ | | | صاحبِ خیالِ زشت (۲۶۴۲) |
| ۲۶ | | | و سوء ظن داشتن به دیگران |
| ۲۷ | | | جهد و تلاش بی ثمر (۲۸۱۷) |
| ۲۸ | | | سوگند خوردن (۲۸۲۲) |

| | | | |
|------------------|--|--|----|
| اهل شقاوت (۲۸۲۵) | | | ۲۹ |
| و جسور و گستاخ | | | ۳۰ |
| بی‌اعتماد (۲۸۲۷) | | | ۳۱ |

نمودار ۲. فراوانی اوصاف شخصیت‌های مثنوی



۳- ویژگی‌های دو حکایت

نوع ادبی حکایت از لحاظ معنی‌پردازی بیش از دیگر آثار ادبی قابلیت انعطاف‌پذیری دارد. در این معنی هر نوع توصیفی از شخصیت‌های اصلی حکایت، روایت را به سمت و سوی مفاهیمی گسترده‌تر سوق می‌دهد که در جریان حکایت‌آفرینی در اندیشه‌ی داستان‌پردازی مولانا ظاهر می‌شود و مفاهیم حاصل از آن حکایت را به قلمرو گفت‌وگوهای متعددی می‌برد و قدرت خلاقانه‌ی مولانا توالی حوادث را در نظم بدیع می‌نشانند. نصرالله منشی ۲۰ ویژگی را برای شیر، ۱۸ خصوصیت را برای روباه و ۱۱ صفت را برای خر با اختصار برمی‌شمارد و مولانا شیر را در ۱۴ صفت، روباه را در ۲۴ خصوصیت و خر را در ۳۱ ویژگی با اطناب توصیف می‌کند. دقت مولانا در بیان اوصاف «خر» حیرت‌آور است و مهارت وی را در روایت‌شناسی نشان می‌دهد. بر این اساس می‌توان به تفاوت ذاتی هر دو روایت در شکل و معنا دست یافت.

مولانا از طریق تمثیل‌ها، استعاره‌ها، نمادها و بسط ویژگی شخصیت‌ها در بافت‌های متعدد کلام و نیز مفاهیم موردنظر برای تشریح موضوع اصلی از طریق حکایت‌های میانی، اندیشه‌های منبعث از تجارب روحانی خود را با استفاده از زبان عرفانی توسعه می‌دهد و

سپس بر نکته‌سنجی‌های دقیق، ظرافت‌های هنری و معانی‌پردازی عمیق آن با تکیه بر ویژگی بنیادین داستان‌پردازی در بستر گفتمان شخصیت‌ها تأکید می‌کند؛ از صورت‌های معنایی آن سخت متأثر می‌شود؛ منظومه آن را در حد نیاز برای خلق مضامین نو تغییر می‌دهد؛ روایت آن را بر اساس اندیشه‌ها و بر مبنای دریافت و نگرش ویژه خویش متحول می‌سازد؛ مفاهیم آن را با مضامین متنوع صوفیانه و تجارب متعدد عارفانه در هم می‌آمیزد و بینش‌های جدید خود را در قالب حکایتی تازه در قلمرو ادراک مخاطب می‌گسترده؛ تمثیل‌ها و استعاره‌های آن را به سمت نمادهای خاص هدایت می‌کند تا نقش مؤثر ادراکی و شناختی آن را برجسته نماید و قلمرو مرزهای معنایی خود را وسعت ببخشد و دیدگاه‌های عرفانی خود را در بطن حکایت بنماید؛ زیرا - به گفته محققان - هر فرهنگی در دوره‌های مختلف به داستان‌پردازی ادامه می‌دهد و تخیل موروثی خود را در قالب جدید عرضه می‌کند (کرنی، ۱۳۸۴: ۱۰۷). مولانا از طریق اشارات فرهنگی و تجارب عرفانی، در مهم‌ترین حوادث و ماجراهای حکایت دگرگونی پدید می‌آورد تا زبان عرفانی خود را در گزاره‌های بسیار نمود بخشد.

۴- روایت مثنوی

مولانا صورت و محتوای حکایت را از شکل معتاد آن بیرون می‌آورد و در هیأتی نو می‌نماید (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۸۹) تا بتواند وسعت جهان‌بینی و عرصه افکار خویش را به روشنی نمایش دهد. تغییر گسترده صورت‌ها و مضمون‌های برجسته حکایت «گازر و خر او»، آشکارترین ویژگی آن است به طوری که محتوای آن در یازده مفهوم کلان و تشریح سایر درون‌مایه‌های آن در قالب یک تمثیل و هفت حکایت میانی ادامه می‌یابد تا از طریق آن مباحث و مفاهیم عرفانی برای مخاطب در باب موضوع «توبه خالصانه» تبیین شود.

مولانا به مفهوم دقیق توبه و شرایط خاص آن در ضمن حکایت‌های مثنوی (ر.ک)؛ میرباقری فرد و خسروی، ۱۳۹۰: ۱۰۵ - ۱۰۸) به تفصیل اشاره می‌کند. موفقیت مولانا غالباً مرهون خلاقیت شگرف او در دگرگونی احوال شخصیت‌های داستانی بر اقتضای زمینه سخن عرفانی است و بنابراین، برای توصیف دقیق‌تر و جامع‌تر شخصیت‌های حکایت خویش و القای الحان گوناگون در طول روایت بر تعداد حکایات می‌افزاید؛ زیرا - چنانکه گفته‌اند - در مثنوی عامل شخصیت در داستان، محوری است و کلیت قصه بر مدار آن

می‌گردد (ر.ک؛ براهنی، ۱۳۶۲: ۲۴۲). از طریق شخصیت‌ها و توجه به گفت‌وگوهای آن‌ها می‌توان جنبه باورپذیری حکایت را در فرم تقویت کرد و برای اینکه مولانا مخاطب را در دریافت معنا قانع کند جنبه باورپذیری حکایت را یادآوری می‌کند:

چون که خرگوشی برد شیری به چاه؟! چون نیارد روبهی خر تا گیاه؟!
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۵۱۸)

و برای این منظور به بسط اشارات متعدد عرفانی همت می‌گمارد.

۴-۱ اشارات عرفانی

برخی اشارات مهم عرفانی مولانا در قالب مفاهیمی کلان که در ضمن روایت حکایت به آن‌ها تأکید می‌شود و مخاطب از طریق آن‌ها تصویری جامع از مفاهیم عرضه شده حکایت حاصل می‌کند عبارت‌اند از:

۱) تشبیه کردن قطب که عارف واصل است (۲۳۳۹ - ۲۳۵۰). مولانا از گفت‌وگوهای شیر و خر نتیجه می‌گیرد که انسان کامل واسطه افاضات الهی به خلق (ر.ک؛ مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۳۳۹ - ۲۳۴۰) است. درک کیفیت این موضوع و اهتمام در کار بست توصیه مولانا «بیشتر ناظر به تصفیه قلب و وجود سالک‌اند» (یوسفی و شیخ، ۱۴۰۰: ۱۰۵) و آنچه به مثابه وجدی پایدار بر راهرو فرود می‌آید در پرتو عقل، فلک محوری و حیات بخشی قطب است که مولانا به آن اشارات لطیفی دارد.

۲) تشبیه مرید به روباه در صیدگیری و فداکردن آن (۲۳۴۸ - ۲۳۵۲). مولانا چند صفت شایسته برای روباه برمی‌شمارد: صیدگیری برای شیر؛ فرمانبرداری از او؛ حيله‌سازی و افسون‌گری برای تدبیر صحیح؛ از ره بردن بی‌خردان و توجه دادن آنان به عشق:

همچو روبه صید گیر و کن فداش تا عوض گیری هزاران صید بیش
گفت روبه شیر را خدمت کنم حيله‌ها سازم ز عقلش برکنم
حيله و افسون‌گری کار من است کار من دستان و از ره بردن است
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۳۴۸ - ۲۳۵۲)

و این مفاهیم در تحلیل شخصیت‌های شیر و خر مورد استفاده مولانا است.

۳) اشاره به رزق مقسوم در حدیث پیامبر^(ص) (۲۳۸۵ - ۲۳۸۷). مولانا از طریق بحث در مفهوم پیچیده «کسب و توکل» می‌کوشد تا موضوع توبه را به هر دو معنی منتسب نماید.

هر چند گفته‌اند که توبه «مکتسب بنده نیست بلکه موهبت است» (حائری، ۱۳۷۹: ۲۸) اما نگاه مولانا به هر دو معنی اشاره دارد و آن را در هر دو مفهوم درست می‌داند؛ به‌ویژه که آشکارا کسب کردن در روزی را معتبر می‌شناسد:

گفت پیغمبر که بر رزق ای فتی در فرو بسته‌ست و بر در قفل‌ها
جنبش و آمد شد ما و اکتساب هست مفتاحی بر آن قفل و حجاب
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۳۸۵ - ۲۳۸۶)

۴) اشاره به سگ و خوک در رزق تن (۲۳۹۹). مولانا طبع و میل را در حرص شدید به سگ تشبیه می‌کند (ر.ک؛ مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۶۲۶) و سگ را نماد حقارت و گرایش به پستی می‌خواند (همان: ب/ ۸۳۱ و ۲۰۰۹ - ۲۰۱۰) و حتی شیطان را در حمله چابک همچون سگ می‌داند (همان: ب/ ۲۹۵۱). مولانا نفس آدمی را به سگ و خوک تشبیه می‌کند و از زبان خر می‌گوید که سعی و تلاش بنده شرط اصلی برای خوردن روزی نیست:

نان ز خوکان و سگان نبود دریغ کسب مردم نیست این باران و میغ
آنچنانکه عاشقی بر رزق زار هست عاشق رزق هم بر رزق خوار
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۳۹۹ - ۲۴۰۰)

۵) نیمی از انسان مشک است و نیمی پشک (۲۴۷۱ - ۲۴۷۹). انسان مفهومی مرکب از جنبه معنوی و جنبه مادی است و جنبه معنوی انسان عامل اصلی قوام اوست. مولانا در اشاره به «محقق و مقلد» - که مقوله توبه صحیح بر مبنای آن دو مفهوم می‌یابد - آن‌ها را به مشک و پشک مثال می‌زند و در قالب گفت‌وگوها و روایت عرفانی رمزهای آن را تشریح می‌کند. پشک این قابلیت را دارد که با تلاش بسیار به مشک (مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۴۷۲ و ۲۴۷۹) تبدیل شود.

۶) فرق میان دعوت شیخ کامل و سخن ناقصان فاضل فضل بر بسته (۲۴۸۴ - ۲۴۹۳). مولانا برای توضیح بیشتر مبانی فکری خویش درباره محققان و مقلدان سخن را تفصیل می‌دهد و سخنان بررسته را از بر بسته تفکیک می‌کند (ر.ک؛ مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۴۸۴ - ۲۴۸۵) و مفهوم توبه صحیح را با کمک گرفتن از این معانی روشن می‌سازد و در ادامه شگرد تمثیل سازی خود و بیان همین معنی، دل و بدن (ب/ ۲۵۹۴) را در هیأت شیر و خر نمایش می‌دهد و آن‌ها را در دایره وسیع نماد رها می‌سازد و متن خود را در تقابل‌های دوگانه مفاهیم معنا می‌کند.

۷) در بیان آنکه نقض عهد و توبه موجب بلا بود (۲۵۹۱ - ۲۵۹۹). در تبیین برخی از ژرف‌ترین مفاهیم باطنی و تشریح معانی ظاهری مرتبط با ماجراهای حکایت، مولانا ویژگی‌های اصحاب حال و قال را در موضوع «نقض میثاق» و «شکست توبه» تشریح می‌کند و در این معنی مقصود سخن را به مفهوم مسخ ظاهر و باطن (مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵/۲۵۹۱ - ۲۵۹۲) معطوف می‌سازد.

۸) توبه‌شکستن و ارتباط آن دو با خوک و خر (ب/ ۲۵۹۹). مولانا بر مبنای نص قرآنی (المائده/ ۶۰) و متون تفسیری، به مسخ ظاهری یهودیان (به قرده) و مسیحیان (به خنازیر) (ر.ک؛ میدی، ج ۳، ۱۳۷۶: ۱۶۵) معتقد بود:

مسخ ظاهر بود اهل سبت را تا بینند خلق ظاهر کبت را
از ره سرّ صد هزاران دگر گشته از توبه‌شکستن خوک و خر
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵/۲۵۹۸ - ۲۵۹۹)

و مسخ باطن را بسی صعب‌تر از مسخ صورت می‌داند. خوک در فرهنگ غرب نماد «آرزوهای ناپاک، تغییر ماهیت از مرتبه‌ای برتر به فروتر و نیز فروافتادن در ورطه تباهی» (سرلو، ۱۳۸۹: ۳۷۵) است و در ادبیات عرفانی ایرانی نماد پستی (سهروردی، ۱۳۶۴: ۵۸) و مظهر تقلید کورکورانه (مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۱/۲۸۲). خر در متون عرفانی (ر.ک؛ رحیمی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵۸) نمادهایی در معنای منفی می‌یابد و مولوی برای آن مضمون‌سازی‌های بدیعی کرده است و در دفتر پنجم مفاهیمی همچون جهل و نادانی (ر.ک؛ مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵/۴۴۰ و ۲۴۶۵) جسم مردار (همان: ب/ ۶۲۹) شکم‌بارگی (همان: ب/ ۸۳۶ و ۲۸۲۰) سرگین‌پرستی (همان: ب/ ۹۲۳) قرابت نفس اماره با عیسی روح (همان: ب/ ۱۰۹۴ و ۲۵۴۷) عامه مردم (همان: ب/ ۱۱۴۹ - ۱۱۵۱) شهوت‌رانی (همان: ب/ ۴۰۲۵ - ۴۰۲۷) نفس بهیمی (همان: ب/ ۱۳۹۵) اهل تقلید (همان: ب/ ۲۴۹۴) توبه‌شکن (همان: ب/ ۲۵۸۲ - ۲۵۸۳) اهل ستیزه (همان: ب/ ۲۸۱۴) و اهل شقاوت (همان: ب/ ۲۸۲۲ - ۲۸۲۵) را بر می‌شمارد.

۹) مولانا در ضمن اشاره به سوءظن و ارتباط آن با وهم و خیال، این دو را به همراه طمع و بیم «سدی عظیم» در برابر رهرو می‌خواند (ب/ ۲۶۴۸) و آثار ویرانگر آن را تا بیت (۲۶۶۰) ادامه می‌دهد؛ زیرا در چنین موقعیت‌هایی آزادی، اراده، انتخاب، آگاهی و تقید مسئولانه را از دست می‌دهد و چنین حالتی به هستی‌تعالی جوی او آسیب می‌زند و وی را فروبسته

موقعیت پست خود می‌کند (ر.ک؛ طاهری، ۱۳۹۸: ۵۸) و در این معنی است که انسان روحیه استعلاگر خود را از دست رفته می‌بیند.

۱۰) در بیان معنی «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» (۲۷۳۴ - ۲۷۴۸). عشق اصلی‌ترین و مهم‌ترین عنصر زبان عرفان مولوی است (ر.ک؛ اسپرهم و تصدیقی، ۱۳۹۷: ۸۸) و او ارج و مقام این مفهوم را در قالب این حدیث قدسی شرح می‌کند. از آنجاکه عشق خداوند با پیامبر^(ص) قرین بود (ر.ک؛ مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۷۳۷ - ۲۷۳۸) و پیامبر به نهایت مرتبه عشق حق رسیده بود، خداوند او را به چنین خطایی مخصوص می‌کند.

۱۱) در بیان فضیلت احتما و جوع (۲۸۳۲ - ۲۸۴۰). این مفاهیم بر تجارب عارفانه مولانا در شکل کلامی خاص استوار است و نتیجه چنین کاربردی در زبان عرفان وی سبب پیدایش خصلت سمبلیک و رمزی زبان و ظهور مضامین کشفی و شهودی در روایت می‌شود و نمایان شدن معانی نو و عادی‌نشده آن نتیجه مستقیم استفاده از نماد و رمز در گفتمان عرفانی شخصیت هاست و چون رمزهای زبان عرفان او متعدد و بی‌شمار است، معانی آن بی‌شمار جلوه می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۷۸). مولانا دستیابی به مراتب تصفیه باطن را در گرو تقید بنده به فضیلت جوع (ر.ک؛ مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۸۳۲ - ۲۸۳۳) می‌داند.

۴-۲ امثال و حکایات مثنوی

مولانا برای معرفی کامل شخصیت‌های حکایت خویش به دلیل ظرفیت ویژه و ساختار دیالکتیکی مناسب آن، مضامین موردنظر را در حکایات دیگری می‌پرورد تا با تحلیل احوال باطنی شخصیت‌های داستانی در یک مسیر طبیعی، مخاطب را با برخی از عمیق‌ترین مفاد مورد انتظار آشنا سازد. این حکایات علاوه بر آنکه تحول روحی مولانا را در هر واقعه و سرگذشتی که آغاز می‌کند، نشان می‌دهد، به بهترین شکل ممکن موضوع سخن وی را برای مخاطب تفسیر می‌کند و او را در فهم متن و درک معرفت یاری می‌رساند. مولانا برای تبیین موضوع توبه و بسط معانی مرتبط با شخصیت «خر» از طریق تمثیل، استعاره و نماد و تحلیل گفتمان سایر شخصیت‌های حکایت، کلیت واحد و منسجمی می‌آفریند و مفاهیم مجموعه دیدگاه‌های خویش را در «ساختار منظم روایت» ویژه خود (ر.ک؛ نظری چروده، ۱۳۹۷: ۲ - ۳) سامان می‌دهد تا عمده مضامین الهیاتی، صوفیانه و اخلاقی مکتب خویش را با استفاده از زبانی ادبی تشریح کند.

مولانا برای القای بهتر مقصود در طی فرایندهایی، موقعیت‌هایی متعادل در ضمن تبیین مضامین حکایت بر اساس حکایت‌های دیگری می‌آورد و روایت منظم او در تمثیل‌ها و حکایت‌های دیگر ادامه می‌یابد. کثرت این روایات به هیچ وجه مانع توالی روشی منطقی برای رسیدن به مقصود نیست و لحن مناسب گفتار مولانا همه اجزای آن‌ها را به هم می‌پیوندد تا خواننده از طریق مشارکت فعالانه در آن به معنایی فراتر از متن دست یابد (صدیقی ليقوان - علوی مقدم، ۱۳۹۶: ۸۵)؛ بنابراین دایره محدود و بسته مفاهیم حکایت کلیله را می‌گسترده و بنیاد فهم سخن را بر تأویل‌های عرفانی می‌نهد و در روایت نظام‌مند خود «دل و گل وجود» را پیش چشم می‌آورد:

چون نباشد نور دل، دل نیست آن چون نباشد روح، جز گل نیست آن
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۸۷۸)

مولانا در فرایند بسط معنا و به سبب توجه به تیپ‌سازی و علاقه‌مندی به روان‌شناسی شخصیت‌ها (محبوب، ۱۳۹۹: ۱۱۴) شیر و خر را نماینده دو گروه می‌خواند: بینایان و یا کوران؛ عالمان و یا جاهلان؛ تائبان و یا عذاب‌شوندگان؛ مسلمین و یا مجرمین؛ و یا مفهومی همچون نور و یا ظلمت^(۱). غرض اصلی سخن او در بیان ویژگی‌های مربوط به شخصیت‌های داستانی، توصیف «شیر و خر» است؛ زیرا هر دو در یک موقعیت مرزی حساس واقع‌اند و باید تصمیم بگیرند. «روباه» نماینده تمام‌عیار دیو و نفس است و مولانا از زبان خر به او می‌گوید:

موجب کین تو با جانم چه بود؟ غیر خبث جوهر تو ای عنود
همچو کژدم کو گزد پای فتی نارسیده از وی او را زحمتی
یا چو دیوی کو عدوی جان ماست نارسیده زحمتش از ما و کاست
بلکه طبعاً خصم جان آدمی است از هلاک آدمی در خرمی است
(مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۲۶۰۲ - ۲۶۰۵)

«روباه» در برخی گفت‌وگوها به ظاهر در نقش شخصیت اصلی می‌نشیند؛ اما این کیفیت

۱. مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا (هود/ ۲۴) - هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ (الرعد/ ۱۶) - قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (الزمر/ ۳۹) - وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ (التوبة/ ۱۰۶) - أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (القلم/ ۳۵).

بیشتر ناظر بر شگرد ویژه مولانا در داستان‌پردازی است تا بر اساس آن، صحنه‌ها را طبیعی و واقعی نمایش دهد و مهم‌تر از آن، عرصه تحول شخصیت شیر و به‌خصوص خر را در آن بافت و بستر عرفانی (ر.ک؛ آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۶) نمایان‌تر سازد. او همواره تقابل را در عالم غیب و شهادت، صورت و معنا، محسوس و معقول، ظاهر و باطن می‌بیند که هر نوع مفهوم/ مفاهیم دیگری فرع بر این معانی ثابت‌اند و تلاقی این عوالم - به اعتقاد برخی - در لحظات بحرانی که حاصل آن حیرانی از آگاهی و شناخت از نوع دیگری برای عارف است، به تجربه عرفانی می‌انجامد (طاهری، ۱۳۹۸: ۵۵) و مضامین برخاسته از آن اغلب جنبه هنری سخن را تقویت می‌کند و به مثابه زبان عرفان تلقی می‌شود تا این ویژگی، متن را از بیان اثباتی دور دارد (ر.ک؛ شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۹) و از طریق آن متن به صفت ادبیت اشتهاار یابد.

در روایت مولانا رفتار جانورانی چون «گاو و خر و اشتر» مفاهیم را به عرصه تأویلات پیچیده می‌برد (ر.ک؛ فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۳) تا رفتار متزلزل و بی‌ثبات شخصیت اصلی را در مواجهه با توبه راستین نشان دهد. «گاو» در سمبل منفی، نماد حماقت و غرور است (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۸۸۸ و مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵/ ۳۱۹). مولانا گاو را در نمادهای دیگری نیز به کار می‌برد: حرص و ولع بسیار در خوردن (همان: ب/ ۸۳۶)؛ نشانه جسم و طبع (همان: ب/ ۹۲۹) و نفس (همان: ب/ ۲۸۵۹)؛ اما مثل و حکایات میانی که در تفهیم مطالب متناقض مولانا و تبیین شناخت بیشتر شخصیت‌های اصلی حکایت آمده‌اند و مولانا در تکمیل آن مخاطب را به طرق گوناگون به عرصه گفت‌وگو با متن می‌کشد تا او را در زمینه روایت خویش به تفکر وادارد و انگیزه «مشارکت متقابل در جهان معانی» (ر.ک؛ عزیزمانی و قاسمی قلعه‌بهمن، ۱۴۰۰: ۳۰) را برای وی فراهم آورد، عبارت‌اند از:

- ۱) حکایت خر هیزم‌فروش و اسپان تازی (۲۳۶۱ - ۲۳۸۱)؛
- ۲) حکایت در توکل زاهد (۲۴۰۱ - ۲۴۱۸)؛
- ۳) مثل آوردن اشتر در معنای تقلید (۲۴۴۰ - ۲۴۸۳)؛
- ۴) حکایت آن مخنث (۲۴۹۷ - ۲۵۱۵)؛
- ۵) حکایت شخصی که گفت: بیرون خر می‌گیرند به‌سخره (۲۵۳۸ - ۲۵۶۳)؛
- ۶) حکایت شیخ محمد سر رزی (۲۶۶۷ - ۲۸۱۱)؛
- ۷) حکایت واقف شدن شیخ از ضمیر مرید (۲۸۴۱ - ۲۸۵۴)؛

۸) حکایت آن گاوِ تنها در جزیره‌ای (۲۸۵۵ - ۲۸۶۹).

حکایات و مثل مذکور نشان می‌دهند که شخصیت خر دچار هیچ نوع استحاله‌ای در بینش، شخصیت و رویکردش به موضوع توبه نمی‌شود و هرچند در مواضعی بر تحقق این اهداف تمرکز دارد؛ اما به سبب گرفتاری در دام تقلید از طرفی و مقدم‌داشتن نیازهای جسمی بر نیازهای روحی از سویی و گرفتاری در عالم وهم و خیال و بیم، از جانبی دیگر، توفیق نمی‌یابد و هرچند برخی حکایت‌ها از جمله «حکایت اول» و «حکایت دوم» از زبان خر نقل می‌شود و حتی «تمثیل اشتر» هم حال درونی او را روایت می‌کند، ولی خر از دریافت پیام عمیق آن‌ها عاجز است. «حکایت چهارم» نتیجه‌گیری مولانا از رفتار مقلدانۀ خر را برجسته می‌کند و «حکایت پنجم» نتیجۀ تأثیر فریب روباه بر خر را در کثرت اول نشان می‌دهد. «حکایت ششم» از زبان مولانا در ادامه بحث مربوط به وهم و خیال می‌آید. «حکایت هفتم» بعد از فریب خوردن خر برای بار دوم و در مذمت حرصِ مفرط در تلاش برای برآورده کردنِ روزی جسمانی از زبان مولانا روایت می‌شود و مفاد «حکایت هشتم» در تأیید مفاهیم پیشین و تأکید بر مضامین حکایتِ هفتم است و استنتاج نهایی مولانا را به شکل نظریه تبیین می‌کند تا روایت او در جریان خوانش‌های چندگانه ساختاری منسجم و هماهنگ و استوار یابد.

برخی از مشهورترین نظریه‌پردازان امروزی بنیاد فهم را بر امتزاج افق مفسر و افق متن می‌دانند و معتقدند که فهم، محصول گفت و گوی مفسر و فهم‌کننده با موضوع و متعلق شناسایی است (واعظی، ۱۳۹۲: ۱۵۵). مولانا در نگاه مترقی عرفانی‌اش، اساس ادراک را بر وجود مفسر، خواننده و متن بنیان می‌نهد و - به گفته محققان - آن‌ها را به گفت و گو با هم وامی‌دارد؛ زیرا مجموعه آن‌ها را عامل اصلی دریافت معنا برای نیل به مقصود می‌شناسد و مخاطب با امتزاج آن‌ها می‌تواند با زبان عرفان مولانا (دستورانی و همکاران، ۱۳۹۷: ۸۹) آشنایی یابد. مولانا در ضمن روایت حکایت به فرایندهایی که در باطن معرفت‌جوی انسان شکل می‌پذیرد دقت می‌کند؛ زیرا می‌داند که حکایت‌های ساده‌شده ارزش خود را از دست می‌نهند و عاری از حقایق درونی و روان‌شناختی‌اند. داستان در داستان‌ها و گفت و گوهای مؤثر شخصیت‌های او در ضمن این حکایت ما را بر موضوع سخن متمرکز می‌کند و از این طریق امکانی را فراهم می‌آورد تا تصاویری روشن و جامع از روایت به نمایش گذارد (صدیقی لیقوان - علوی مقدم، ۱۳۹۶: ۸۸). درگیر ساختن تخیل خلاقانۀ

مخاطب و بینش و زبان و اندیشه‌ی وی در ماجراهای داستانی و احوال گوناگون شخصیت‌ها و مضامین مورد تأکید و اشاره‌ی آنان، مهم‌ترین هدف مولانا در قصه‌پردازی است و این معنی را در تمام اجزای حکایت می‌توان یافت.

۵- بحث و نتیجه‌گیری

مولانا در تفسیر اندیشه‌های عرفانی خود از طریق تحلیل گفتمان شخصیت‌ها، جهان‌بینی و نگرش عرفانی خود را در فراسوی واژه‌ها و ساختار منسجم حکایت نشان می‌دهد و شناخت اوصاف سایر شخصیت‌های حکایت را مستلزم شناخت شخصیت خر می‌داند؛ زیرا آنچه از دلالت‌های پنهان و لایه‌های زیرین حکایت به دست می‌آید از طریق بیان ویژگی‌های او مقدور است. مولانا برای القای روشن‌تر مقصود حکایت‌های دیگری در ضمن تبیین سخنان خویش می‌آورد و دایره‌ی محدود و بسته‌ی معانی حکایت کلیله را در قالب گفت‌وگوهای نغز می‌گسترده و بنیاد فهم سخن را بر افق تفسیر متن، خواننده و تأویل‌های خویش می‌نهد و از همین روی حکایت را تا حد لزوم در اجزایی سازمان‌یافته، یکپارچه و منظم تفصیل می‌دهد.

مولانا در اشاره به موضوع توبه‌ی راستین از گزاره‌های کلامی دیگری نظیر کسب و توکل و مضامین بلندی همچون تقلید و تحقیق بهره می‌برد و از راه‌های مختلفی ارتباط آن‌ها را با موضوع اصلی پیام خود شرح می‌دهد. برای این منظور علاوه بر تغییر شکل حکایت کلیله، درون‌مایه‌ی آن را می‌گسترده و اوصاف مربوط به شخصیت‌های آن را دگرگون می‌کند و با استفاده از حکایات میانی، تمثیل‌ها و اشارات عرفانی، امر تفهیم مطلب را پیچیده می‌کند تا جایی که مفاهیم شکل گرفته در بینش وی از طریق کاربرد بیانی ویژه در روایت، به دریافت مبسوط‌تر مضامین حکایت انجامد و بر مبنای دانش عرفانی مخاطب برداشت‌های گونه‌گونی از آن حاصل آید.

مولانا مخاطب را در گستره‌ی موضوعات متعدد حکایت مشارکت می‌دهد و از طریق تمثیل و با استفاده از استعاره و نماد و دیگر فنون سخنوری در شیوه‌ی روایت نظام‌مند خویش، زمینه را برای بهره‌گیری بیشتر از اندیشه‌های طرح‌شده‌ی حکایت وسعت می‌بخشد و با استفاده از توان داستان‌پردازی خلاقانه از سویی و شگرد نمادین بیان خود از سوی دیگر، بر خلق معانی و اندیشه‌های نو متمرکز می‌شود تا با بازآفرینی هنری، قصه‌ی خود را بر بستر

بی‌کران زبان عرفانی و با قابلیت‌های تفسیری متعدد عرضه کند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند.
- آقاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: علمی و فرهنگی.
- اسپهرم، داوود و سمیه تصدیقی. (۱۳۹۷). «استعاره شناختی عشق در مثنوی مولانا». *فصلنامه متن‌پژوهی ادبی*، دوره ۲۲، شماره ۷۶، صص ۸۷-۱۱۴.
- اسپهرم، داود و همکاران. (۱۳۹۸). «تحلیل روایی داستان «نخجیران و شیر» مثنوی معنوی با رویکرد زبان‌شناسی رمزگان رولان بارت». *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*. دوره ۸، شماره ۱۵، صص ۱-۱۹.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۱). *اسطوره و رمز در اندیشه‌ی میرچا الیاده*، ترجمه جلال ستاری، چ ۲، تهران: نشر مرکز.
- براهنی، رضا. (۱۳۶۲). *قصه‌نویسی*، چ ۳، تهران: نشر نو.
- بیرانوند، یوسف‌علی و قاسم صحرائی. (۱۳۹۸). «بررسی و تحلیل حل مسئله در کلیله و دمنه نصرالله منشی و مثنوی مولوی بر اساس نظریه جان دیویی»، *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، دوره ۱۱، شماره ۴۴، صص ۸۷-۱۰۶.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی*، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- جعفری تبریزی، محمد تقی. (۱۳۸۷). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. چاپ پانزدهم، ج ۱۲، تهران: اسلامی.
- حائری، محمد حسن. (۱۳۷۹). *راه گنج*. تهران: مؤسسه انتشارات مدینه.
- دستورانی، محمد و همکاران. (۱۳۹۷). «رفتار مولانا با زبان و پدیده‌های غیرزبانی در مناقب العارفین افلاکی». *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)*. دوره ۱۰، شماره ۱۸، صص ۸۳-۱۱۰.
- رحیمی، امین و همکاران. (۱۳۹۳). «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با بر آثار سنایی، عطار و مولوی، فصلنامه متن‌پژوهی ادبی»، دوره ۱۸، شماره ۶۲، صص ۱۴۷-۱۷۳.
- سرلو، خوان ادواردو. (۱۳۸۹). *فرهنگ نمادها*. ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران: دستان.
- سهروردی، عمر بن محمد. (۱۳۶۴). *عوارف المعارف*. به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نشر صوفیه (درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی)*، ج ۴. تهران: سخن.

صدیقی لیقوان، جواد و مهیار علوی مقدم. (۱۳۹۶). «بررسی روایت‌شناسی طبقات الصوفیه بر اساس نظریه زمان در روایت ژرار ژنت»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، دوره جدید، شماره ۲ (پیاپی ۳۴)، صص ۸۵-۹۸.

صفری، جهانگیر و ابراهیم ظاهری عبدوند. (۱۳۸۹). «مقایسه و بررسی عناصر داستانی شیر و نخچیران در مثنوی و کلیله و دمنه»، *عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان)*، دوره ۱، شماره ۴، صص ۴۰-۵۲.

طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۸). «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در مثنوی (مطالعه موردی حکایت‌های پیر چنگی و موسی و شبان)». *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)*. دوره ۱۱، شماره ۲۰، صص ۵۱-۷۸.

علیزمانی، امیرعباس و محمود قاسمی قلعه بهمن. (۱۴۰۰). «رمزگرایی و نماداندیشی در زبان دینی از دیدگاه ابن عربی و پل تیلیش»، *فصلنامه علمی قیاسات*، دوره ۲۶، شماره ۹۹، صص ۲۹-۵۴. علوی مقدم، مهیار. (۱۳۸۱). *نظریه‌های نقد ادبی معاصر (صورت‌گرایی و ساختارگرایی) با گذری بر کاربرد این نظریه‌ها در زبان و ادب فارسی*، ج ۲، تهران: سمت. عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۳). *منطق‌الطیر*. مصحح محمدرضا شفیی کدکنی، چاپ چهاردهم، تهران: سخن.

فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*، ج ۳ (ویرایش جدید)، تهران: سخن و فراگفت. کرنی، ریچارد. (۱۳۸۴). *در باب داستان*، ترجمه سهیل سمی، ج ۱، تهران: ققنوس. کریمی فیروزجائی، علی. (۱۳۹۵). «بررسی و تحلیل داستان شیر، روباه و الاغ کلیله و دمنه از دیدگاه روایت‌شناسی لنت‌ولت». *دوفصلنامه بلاغت کاربردی و نقد بلاغی*. دوره ۱، شماره ۱، صص ۳۹-۵۴.

گولینارلی، عبدالباقی. (۱۳۸۴). *نثر و شرح مثنوی شریف*. ترجمه و توضیح توفیق هـ. سبحانی، چاپ چهارم، ج ۳، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.

لاوژه، طاهر. (۱۴۰۰). «کارکرد نماد در حکایت‌های حدیقه، داستان‌های مثنوی و قصه‌های پریان»، *فصلنامه متن‌پژوهی ادبی*، دوره ۲۵، شماره ۸۹، صص ۲۱۷-۲۴۱.

محجوب، فرشته. (۱۳۹۹). «نشانه‌شناسی تمثیل طوطی و بازرگان مثنوی بر پایه نظریه مایکل ریفاتر». *نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. دوره ۱۴، شماره ۲، صص ۹۹-۱۱۶.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۱۲۷

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

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۶). *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، جلد ۳، چ ۶، تهران: امیرکبیر.

میرباقری فرد، سید علی اصغر و اشرف خسروی. (۱۳۹۰). «گناه توبه؛ تحلیل مقام توبه از حسنه تا سیئه در داستان پیر چنگی از مثنوی مولانا». *فصلنامه متن‌پژوهی ادبی*، دوره ۱۵، شماره ۴۸، صص ۹۳ - ۱۱۰.

نبی‌لو، علیرضا. (۱۳۸۶). «تأویلات مولوی از داستان‌های حیوانات»، *پژوهش‌های ادبی*، دوره ۴، شماره ۱۶، صص ۲۳۹ - ۲۶۹.

نصرالله منشی، نصرالله بن محمد. (۱۳۷۵). *ترجمه کلیله و دمنه*، چ ۱۴، تهران: امیرکبیر.
نظری چروده، معصومه و همکاران. (۱۳۹۷). «روایت‌شناسی حکایت‌های کلیله و دمنه در سطح داستان با تکیه بر حکایت پادشاه و برهمنان»، *فنون ادبی*، دوره ۱۰، شماره ۱، صص ۱ - ۱۶.
نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

واعظی، احمد. (۱۳۹۲). *نظریه تفسیر متن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
یوسفی، امیر و محمود شیخ. (۱۴۰۰). «نسبت سلوک و شهود در عرفان مولانا». *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)*. دوره ۱۳، شماره ۲۴، صص ۱۰۱ - ۱۲۹.
یوسفی پور کرمانی، پوران و مزده شفیعی. (۱۳۹۴). «تأثیرپذیری مولانا از کلیله و دمنه در مثنوی»، *بهارستان سخن*، دوره ۱۲، شماره ۲۸، صص ۲۲۱ - ۲۳۲.

References

- The Holy Quran*, Translated by Mohammad Mehdi Fooladvand. [In Persian]
AqaGol, F. (2006). *Critical Discourse Analysis*. Tehran: Elmi wa Farhangi.
[In Persian]
- Alavi Moghaddam, M. (2002). *Theories of contemporary literary criticism (formalism and structuralism) with a passage on the application of these theories in Persian language and literature*. 2th edition. Tehran: Samt. [In Persian]
- Alizamani, A. & Mahmoud ghasemighalebahman. (2021). Symbolism and Symbolic-Thinking in Religious Language from Ibn-Arabi and Paul Tillich's Perspectives. *Qabasat*. 26(99). P. 29 – 53. [In Persian]
- Attar, M. (2017). *Manteq al-Tayr*. By Mohammad Reza Shafiee Kadkani. 14th Edition. Tehran: Sokhan.
- Baraheni, R. (1983). *Story writing*. 3th Edition. Tehran: Nashr-e Now. [In Persian]
- Beiranvand, Y. A. & Ghasem Sahraei. (2019). "Investigation and analysis of problem solving in Kelile wa Demne of Nasrullah Monshi and Rumi's Masnavi based on John Dewey's theory". *Didactic Literature Review Journal*. 11(44). P. 87 – 106. [In Persian]
- Dasturani, M. & Javad Mortezaei & Abolghasem Ghavam. (2018). Rumi's Treating Linguistic and Non-linguistic Phenomena in Aflaki Managhebol al-Arefeen. *Mystical Literature*. 10(18). P. 83 – 110. [In Persian]
- Eliade, M. (2002). *Myth and mystery in the thought of Mircea Eliade*. Translated by Jalal Sattari. 2th Edition. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Fouladi, A. (2010). *The language of mysticism*. 3th edition of new edition. Tehran: Sokhan & Faragoft. [In Persian]
- Golpinarli, a. (2005). *Prose and description of Mathnavi*. Translated by Tovfiq Sobhani. 4th edition. Tehran: Farhang wa Ershad –e Eslami. [In Persian]
- Haeri. M.H. (2000). *Rah-e Qanj (treasure road)*. Tehran: Medina Publishing House. [In Persian]
- Jaafari Tabrizi, M. (2008). Interpretation, Criticism and Analysis of Mathnavi. 15th Edition. Tehran: Eslami. [In Persian]
- Karimi Firoozjaei. A. (2019). Investigation and analysis of the story of Shir, Roobah wa Olagh of Kalile and Demne from the point of view of Lintvelt's narratology. *Journal of applied rhetoric and rhetorical criticism*. 2(1). P. 39 – 54. [In Persian]
- Kearney, R. (2005). About the story. Translated by Soheil Sami. First Edition. Tehran: Gognoos. [In Persian]
- Lavzheh, T. (2021). The Function of the Symbol in Hadiqah's Tales, Masnavi's Stories and Fairy Tales. *Literary Text Research*. 25(89). P. 217 – 241. [In Persian]

- Mahjoub, F. (2021). Allegorical Semiotics of 'the Parrot and the Merchant' of Masnavi Based on the Theory of Michael Rifater. *Researches on Mystical Literature (gowhar-i-guya)*. 14, 2 (45).99 - 116.
- Maybudi, A. R. (2003). *Kashf al- asrar wa uddat al – abrar* (Unveiling of Mysteries and Provision of the Righteous). By Ali Asghar Hekmat. Volume Five. Seventh edition. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Mevlevî, J. (1995). *Masnavi Manavi*. Tehran: 17th Edition. Tehran: Elmi & Nashr-e Elm. [In Persian]
- Mirbagheri, A.A. (2011). "Repent of sin" repentance official analysis of good to evil, in the story "Pierre fighting" of Rumi's Masnavi. *Literary Text Research*. 15(48). P. 93 – 110. [In Persian]
- Nabilu, A. (2007). Molavi's Interpretations of Fables (An Analysis of 53 Fables and their Interpretations in the Masnavi). *Literary Research*. 4(16). P. 239 – 270. [In Persian]
- Nasrallah Monshi, N. (1996). *Translation of Kelileh and Demneh*. 14th edition. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- NazariCharvdeh, M. & Esmaeil Azar, A. & Tahmasbi, F. (2018). "Narratology if Kalile and Demne Anecdotes at the level of Story Relying on King and Barhamnan's Anecdote". *Literary Arts*. 10th, No. 22. 1 – 16. [In Persian]
- Nwyia, P. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language*. Translated by Ismail Saadat. First Edition. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]
- Poornamdarian, T. (1988). *Symbolism and Symbolic Stories in Persian Literature; an analysis of the mystical-philosophical stories of Ibn Sina and Suhrawardi*. 2th Edition. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Rahimi, A. & Seyede Zahra Mousavi & Mehrdad Morvarid. (2014). Animal symbols of the Ego (An-nafs al-ammārah) in Mystical Texts Relying on the Works of Sanāi, Attār and Rumi. *Literary Text Research*. 25(89). P. 147 – 173. [In Persian]
- Sadighi Lighvan, J. & Alavi moghaddam, M. (2017). "The Study of the Narrative of the "Tabaghatol Sofiieh" Based on Gerard Genette's "Time of Narration". *Textual Criticism of Persian Literature*. 2 (34). 85 – 98.
- Safari, J. & Zaheri Abdvand, E. (2010). 'Comparing and studying the elements of story: Lion and preys in Mathnavi Ma'navi and Kelileh and Demneh'. *Erfaniyat Dar Adab Farsi Journal*. 4. P. 40 – 52. [In Persian]
- Serlu, Kh. (2018). *A dictionary of symbols*. Translated by Mehrangiz Avhadi. Tehran: Dastan.
- Shafiei Kadkani, M. R. (2013). *The Language of Poetry in Sufi Prose*. 4th Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Sparham, D. & Somayyeh Tasdighy. (2018). "Conceptual metaphors of love in Mowlavi's Masnavi". *Literary Text Research*. 22(76). P. 87 – 114. [In Persian]
- Sparham, D. & Shageshtasebi, M. & Salari, A. (2019). "Narrative analyses of the story "nakhjiran & shir" of the "Mathnavi e ma'navi" with Roland Barth's codes theory approach". *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*. 8(15). P. 1 – 19.
- Suhrawardi, O. (1985). *Avaref Al-maaref*. By Qasem Ansari. Tehran: Elmi. [In Persian]
- Taheri, G. A. (2019). Mystical Experience in "Boundary Situation" and Its Reflection in Mathnawi (A Case Study of the Anecdotes of Pir Changi and Moses and the Shepherd). *Mystical Literature*. 11(20). P. 51 – 78. [In Persian]
- Vaezi, A. (2013). *Text interpretation theory*. Qom: Research Institute of Howzeh and University. [In Persian]
- Yousefi, A. & Mahmoud Sheikh. (2021). Relation between Spiritual Journey and Intuition in Rumi's Mysticism. *Mystical Literature*. 13(24). P. 101 – 129. [In Persian]
- Yusefi Pur Kermani, P. & Shafiee, M. (2015). Rumi's influence on Kelileh and Demneh in Masnavi'. *Baharestan Sokhan*. 12(28). P. 221 – 232. [In Persian]



Content Analysis of "Qazor wa Khar" Anecdote in *Mathnavi*¹

Taher Lavzheh²

Received: 2022/07/30

Accepted: 2022/10/20

Abstract

The application of certain rules in style, language, and tone of various narratives gives coherence to an anecdote's context of the text. The anecdote "Qazor wa Khar", taken from *Kalile wa Dimna*, is recreated in a different way in *Mathnavi* and Movlana uses it in a distinct narrative. The main objectives of the study are comparing these two different narratives of the anecdote according to the context of the text, examining the development and expansion of the anecdote's concepts during its transition from a literary form to a mystical text, analyzing its content, explaining its themes and the way it is in form of a special narrative in *Mathnavi*. In this research, using content analysis and criticism criteria and theory, the researcher explicates the reasons why Movlana retold *Kalile wa Dimna*'s story. According to the findings of the research, Movlana, by resorting to some techniques of eloquence, introduces the thoughts and actions of the leading characters of the story as representatives of two groups in order to fulfill the aims of his story in explicating the sincere repentance, and to examine its relationships with related terms such as acquisition, trust, imitation and research in a new narrative. Movlana in this new interpretation exploits the capabilities of the language of mysticism and other small stories to explain the fundamentals of the subject and its broad implications. He emphasizes the understanding of esoteric mysteries through symbols and in referring to the adventures of the characters and analyzing their discourse, he expands the content to present the implied meanings embedded in the new story.

Keywords: *Mathnavi*, *Kalile wa Dimna*, Lion and fox and donkey, Narrative, Discourse analysis.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41567.2395

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. T.lavzheh@pnu.ac.ir



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۵۰-۱۳۳

«ظهور حقیقت مثالی» راه شهود «حقیقت انسان» با تأکید بر دیدگاه شرف‌الدین مَنبیری در «معدن المعانی»^۱

هادی معمار کوچه‌باغ^۲

محمد سوری^۳

رحمان بوالحسنی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

چکیده

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، به شناخت حقیقت انسان بر اساس آراء شیخ شرف‌الدین احمد بن یحیی مَنبیری - یکی از عرفای قرن هشتم (ه. ق) - در کتاب «معدن المعانی» پرداخته است. پرسش اصلی پژوهش این است که از دیدگاه شرف‌الدین مَنبیری، بهترین راه شناخت حقیقت انسان از چه طریقی میسر است؟ در این پژوهش سعی شده ضمن تبیین مبانی متکلمین، حکما و عرفا و ردّ حلول مُلکی و قبول تناسخ ملکوتی، تصویر روشنی از دیدگاه وی - که مبتنی بر ظهور حقیقت مثالی به عنوان بهترین طریق برای وصول بر این حقیقت و درنهایت فانی شدن در ذات احدیت است - ارائه شود. اهمیت و ضرورت بحث در این نکته شایان توجه است که حل بسیاری از مسائل دشوار عالم آخرت از جمله معاد جسمانی و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42323.2417

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.32.5.5

۲. دانشجوی دکتری عرفان، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان، قم، ایران (نویسنده مسئول).

hadi.memar014@gmail.com

۳. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ، گروه فلسفه، دانشگاه ادیان، قم، ایران.

mohammedsoori@gmail.com

۴. استادیار گروه عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان، قم، ایران. bolhasani1261@gmail.com

روحانی، خلود و ابدیتِ سرای دیگر، تناسخ ارواح و ابدان، شهود حضرت حق و فانی شدن در آن، همگی متوقف بر تشریح دقیق حقیقت وجودی انسان است. بر اساس یافته‌های پژوهش، انسان تا زمان حضور در دنیا، از حقیقت وجودی خود غافل است. وقتی انسان بیدار شد و پروانه‌وار گرداگرد شمع حقیقت وجودی خود و نفس ناطقه به پرواز درآمد و عارف شد، با حقیقت مثالی نفسش که ملکات مثالی اند، متحد شده و سفر اول سالک الی الله تحقق می‌یابد. در ادامه سالک با فانی در اسماء، صفات و ذات باری تعالی در حقیقت حقه الهی فانی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: حقیقت انسان، شرف‌الدین میثیری، حقیقت مثالی، معدن‌المعانی.

۱- بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که از گذشته در پژوهش‌های کلامی، فلسفی و عرفانی مورد توجه خاص بوده، مسئله حقیقت انسان است. عده‌ای از متکلمین بر این اعتقادند که حقیقت انسان همین بدن جسمانی وی است و حشرونشر آن نیز در قیامت با همین بدن مادی انجام می‌شود. اغلب حکما نیز برخلاف متکلمین دو حقیقت متمایز روح و بدن را به عنوان حقیقت انسان شمرده‌اند که هر کدام در دیگری تأثیر و تأثر دارند. صدرالمتهلین شیرازی و بسیاری از عرفا نیز بر این دیدگاه‌اند که روح و بدن دو حقیقت جدا از هم نیستند؛ بلکه انسان یک حقیقت واحده است که در مرتبه‌ی اعلی و نورانیت و لطافت، به آن «روح» اطلاق شده و در مرتبه‌ی ادنی به همین حقیقت مکدر ظلمانی و جسمانی، «بدن» گفته می‌شود؛ به بیان دیگر انسان در یک دایره‌ی نزولی و صعودی در حال حرکت است، وقتی در عالم نور و ملکوت حضور دارد. این حقیقت واحده نیز نورانی و لطیف است؛ اما پس از نزول به عالم طبیعت و ظلمات، کدورات و محدودیت‌های آن را پذیرا شده و مکدر و محدود می‌شود. در قوس صعود هم همین حقیقت دوباره بعد از مرگ عروج یافته و دوباره وارد عالم نور و لطافت می‌شود. آیه شریفه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» در بیان این دو قوس وجودی و شروع و ختم سفر سالکان از خدا به خداست.

حال سخن در اینجا است که اگر قائل به قول عرفا باشیم و قبول نماییم که انسان دارای یک حقیقت ذو مراتب است و مسافر الی الله و فی الله و من الله است، بهترین راه وصول به

این حقیقت چیست؟ نظر شرف‌الدین منیری در این خصوص چگونه قابل تبیین است؟ اهمیت و ضرورت بحث در این نکته هویداست که حل بسیاری از مسائل مطروحه در خصوص عالم آخرت از قبیل تناسخ، کیفیت معاد جسمانی و روحانی، جاودانگی بهشتیان و دوزخیان، بروز لذت و الم در سرای دیگر و چگونگی شهود باری تعالی در قیامت و... وابسته به نحوه تبیین حقیقت انسان است.

۲- پیشینه پژوهش

در موضوع مورد بحث آثار متعددی نوشته شده که از جمله آن‌ها می‌توان به «فصوص الحکم» ابن عربی، کتاب «الشواهد الربوبیه» و بخش نفس اسفار اربعه ملاصدرا و «عیون مسائل النفس» و «سرح العیون» از حسن زاده آملی اشاره کرد که همگی بنابر نظریه سوم؛ یعنی حقیقت انسان را حقیقتی واحده و دارای مراتب شمرده‌اند. گروهی از حکما همچون ابن سینا هم قائل به تأثیر و اثر متقابل روح و بدن شده و بر این اساس مطالب خود را در کتاب الاشارات و التنبیهاات جلد سوم نمط چهارم و دهم تقریر کرده است. در مقابل نیز گروهی از متکلمین از جمله سید مرتضی علم‌الهدی بر مادی و جسمانی بودن حقیقت انسان تأکید دارد؛ اما آنچه منیری را از سایر محققان متمایز می‌کند، عبارت است از دو خصوصیتی که در کتاب معدن المعانی وی است. نخست اینکه معدن المعانی جزء ملفوظات منیری است؛ یعنی همان مجموعه بیانات منیری که به شاگردان خود فرموده و تنظیم و ترتیب یافته که به لحاظ تاریخی، دینی و عرفانی اهمیتی به‌سزا دارد؛ زیرا علاوه بر اینکه شامل احادیث متداول و اشارات کلام الهی است، نقل قول‌های بزرگان و اطلاعات دینی و تاریخی و عرفانی عصر مؤلف را نیز شامل می‌شود. دوم اینکه شیخ به تبعیت از آیات قرآن کریم همچون «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» و روایات مأثوره از اهل بیت (ع) مثل «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» به تبیین حقیقت انسان پرداخته و تشریح نموده که بهترین راه برای شناخت خداوند، معرفت نفس ناطقه است. همان‌گونه که عوالم هستی در حقیقت به‌صورت سه‌گانه از عقل و مثال و طبیعت تشکیل یافته است، متناظر با این حقیقت نیز انسان دارای عوالم مزبور است. به‌مجرد اینکه انسان از توجه به عالم طبیعت انصراف و به حقیقت واحده خود توجه می‌نماید، ارتقای وجودی پیدا کرده و با حقیقت عالم مثال خود متحد می‌شود.

همچنین نگارنده در پژوهشی دیگر، مسئله حقیقت مجازات اخروی را از دیدگاه کلامی و فلسفی مورد تحلیل قرار داده است. (معمار و همکاران، ۱۴۰۰: ۷) لیکن اثری که حقیقت انسان را از دیدگاه شرف‌الدین مُئیری و کتاب معدن‌المعانی وی مورد بررسی قرار دهد و راه وصول به این حقیقت را در گام اول ظهور حقیقت مثالی معرفی نماید، یافت نشد.

۳- بحث اصلی

۳-۱ عوالم نظام امکانی

با توجه به اینکه اعراض از عالم طبیعت و ظهور حقیقت مثالی، به عنوان بهترین راه برای شناخت حقیقت انسان از سوی منیری معرفی خواهد شد، ابتدا عوالم سه‌گانه «طبیعت، مثال و قیامت» تبیین می‌شود. (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۹۵۲). عوالم نظام هستی در سه عالم قابل تبیین است:

- ۱) عالم نخست و عالم طبیعت، به مادیات و فاسدات اطلاق می‌شود؛
 - ۲) عالم میانی، عالم مثال یا عالم محسوسات و مقادیر بدون ماده و استعدادات است؛
 - ۳) عالم نهایی، عالم عقلیات و مجردات است.
- خصوصیات وجودی عالم نخست یا همان طبیعت آن است که دائماً در حال حرکت و تبدیل بوده و هر آنچه در این عالم وجود دارد به‌ناچار دارای تجدد و تغییر وجودی است. آخرش به اولش ملحق نمی‌شود و اولش به آخرش نمی‌پیوندد. عالم میانی یا همان عالم مثال و برزخ نیز به دلیل برخورداری از لطافت و قوت وجودی افزون از عالم طبیعت، دارای حقیقت تمامی اشیاء عالم اول بوده و درک لذت و الم نیز به مراتب از عالم طبیعت بیشتر است.
- عالم عقل یا آخرت نیز، -دارای تجرد تام و لطافت و قوت اتم نسبت به عوالم مذکور- عالم وحدت و جمعیت است. به همین دلیل وحدت هر چیزی از کثرت به این عالم برسد نابد می‌گردد و هر سایه‌ای از وجود به علت درخشش و نورانیت آخرت، متلاشی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۱).

بنابراین دنیا اسفل سافلین و پایین‌ترین عوالم وجودی است. عالم برزخ نیز از جهتی شبیه عالم محسوسات و کون و فساد بوده و از نظری شباهت به عالم مجردات تامه و آخرت

دارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۸۴). برخی عالم قبر و عذاب و فشار قبر را همسو با عالم برزخ دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۱/۱) عالم آخرت نیز به لحاظ خصوصیات در اوج لطافت و قوت وجودی نسبت به سایر عوالم از برزخ و طبیعت قرار دارد.

۲-۳ حقیقت انسان در نگاه متکلمان و حکمای الهی

بیشتر متکلمان در بیان حقیقت انسان، «نفس و روح» را جسم لطیف شمرده‌اند که در بدن جاری است و نه موجودی مجرد و روحانی و گروه دیگری نیز از متکلمان حقیقت انسان را همان اجزای اصلی که از اول تا آخر عمر در بدن باقی و همراه انسان است دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۲۷۱). شناخت حقیقت انسان در شکل فلسفی نیز با عنوان علم النفس از گذشته مورد بحث حکما بوده و اهمیت ویژه‌ای داشته است. از حکمای برجسته می‌توان به نظریات صدرالدین شیرازی در جلد هشتم اسفار اشاره کرد که انسان از هویت و حقیقت وجودی خاصی برخوردار است و درک این موضوع برای هر شخصی امکان‌پذیر نیست. وی در این موضوع بر مبنای نظریه فلسفی‌اش در اصالت وجود معتقد است که حرکت جوهری در هویت انسانی نقش ویژه‌ای دارد و به نظریه «النفسُ جِسْمَانِيَّةٌ الْخُدُوْثِ رُوْحَانِيَّةٌ الْبَقَاءِ» اهتمام ویژه‌ای دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۹: ۳۲۷). مفهوم نفس یک مفهوم اضافی است و انسان با حرکت جوهری و تکامل این هویت به طرف حقیقت انسانی خود سیر می‌کند که ملکات انسان و صفات وی که در این عالم به صورت معهود جلوه می‌کند و ظهور ویژه‌ای از خود به جای می‌گذارد، در عالم برزخ و عالم قیامت به صورت روح و ریحان یا به صورت مار و عقرب ظاهر شود (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۹۲۳)؛ البته نگاه حکما درباره حقیقت نفس تفاوت‌هایی دارند. خواجه نصیرالدین طوسی نفس را جوهری بسیط می‌داند که ادراک معقولات به ذات خویش و تدبر و تصرف در این بدن محسوس از شان اوست که بیشتر مردم آن را انسان می‌گویند (طوسی، ۱۳۵۶: ۴۹)

۳-۳ مراتب مادی و ملکوتی انسان

در سنت عرفانی، انسان موجودی دارای مراتب مختلف است که در دو مرتبه مادی و ملکوتی جای می‌گیرد (رازی، ۱۳۷۹: ۵۶). این مراتب از یک منظر ناظر بر عالم ماده و هویت مادی اوست و از منظری دیگر ناظر بر عالم ملکوت و مشخص هویت الهی وی

است. امام علی (علیه السلام) در خطبه نخست نهج البلاغه پس از بیان خلقت مادی انسان از خاک و تشکیل جسمانی او از عناصر مادی، حقیقت انسانی را به روح می‌داند (دشتی، ۱۳۸۶: ۲۰). قدرت روح تا آنجا است که حقایق ماورای ماده را می‌بیند. نه تنها با قدرت عقلی به علم‌الیقین می‌رسد؛ بلکه با قدرت شهود به عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌رسد. شاهد قرآنی اصالت روح آیات شریفه‌ای است که به نحوه بازستاندن نفس در مرگ اشاره نموده‌اند:

(قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) «بگو: فرشته مرگ بر شما گماریده شده جانتان را می‌ستاند» (سجده: ۳۲ / ۱۱)

(وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ) «خدا شما را آفریده، سپس جان شما را می‌ستاند» (نحل: ۱۹ / ۷۰)

از آنجا که در این دو آیه مبارکه مفعول کلمه «یتوفی» ضمیر بارز «کم» است، حاکی از آن است که هویت انسان به نفس ناطقه او است؛ زیرا نفرموده که روح یا نفس شما را بازمی‌ستانیم؛ بلکه فرموده «شما» را بازمی‌ستانیم. از طرف دیگر، روشن است که آنچه گرفته می‌شود و به جهان دیگر انتقال می‌یابد، نفس ناطقه یا روح انسان است؛ زیرا بدن در همین دنیا می‌ماند و متلاشی می‌شود. پس بنابر این آیات: «خود حقیقی» و آنچه «شما» بودن «شما» به آن است نفس ناطقه است و آن را هنگام مرگ بازمی‌ستانیم. با توجه به معنای کلمه «یتوفی» از ریشه «وفی» که در اصل به معنای اخذ به نحو کامل و تمام و به حد کمال و تمام رسیدن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۲۹)، مطلب یادشده آشکارتر می‌شود.

مُنیری درباره حقیقت انسان و ویژگی‌های این حقیقت معتقد است: حقیقت انسان را کسی در نیافته است و چون در نیافته‌اند هرکسی که کلامی گفته و مطالبی بیان داشته، در واقع از اوصاف و اخلاق آن حقیقت نوشته نه از عین آن و حقیقت آن. به نظر وی ظهور حقیقت انسان این چنین است که از صفتی به صفتی می‌رود و در هر صفتی صد هزار عجایب و غرایب پدید می‌آید (معدن‌المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۱)

۳-۴ حقیقت انسان از منظر منیری

مُنیری سؤالات متعددی در حقیقت انسان مطرح می‌نماید؛ حقیقت انسان چیست؟ آیا این

حقیقت همان آب و خاک و عالم ماده است؟ یا از جای دیگر بوده و غیرمادی است؟ اگر خود این حقیقت از جای دیگر است چه ارتباطی با عالم ماده دارد؟ این آب و خاک را با این حقیقت چه نسبتی است؟ اگر بگوییم حقیقت انسان و اصل حقیقت ارتباط با این عالم ماده ندارد درست نیست؛ زیرا در این صورت جبر لازم می‌آید. نیز اگر بگوییم حقیقت انسان همین عالم ماده است باز هم درست نخواهد بود؛ چون لازمه‌اش این است که حقیقت انسان را همه از آب و خاک بدانیم و به‌طور کلی نگاه مادی بر انسان داشته باشیم. پس باید برای انسان و حقیقت این موجود نگاهی حقانی داشته باشیم (معدن‌المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۰).

مُنیری معتقد است چون انسان از جهتی در عالم ماده بوده و حضور او در این عالم مادی قرار دارد (معدن‌المعانی، باب ۳۶)؛ لذا در میان اجسام و مراتب هستی پایین‌ترین مرتبه را دارد (رازی، ۱۳۹۹: ۶۶)؛ اما حقیقت همین موجود مادی، حقیقت‌الحقایق (ذات باری تعالی) است. باید بر حقیقت خود توجه نموده و در عالم ماده اسیر نشود. مادامی که در محدوده طبیعت به سر می‌برد، مبتلا به خواب است و با تعلق به ماده و عالم ناسوت و ویژگی‌های آن و زندگی در آن، آماج غفلت می‌شود. اگر همین موجود به بارگاه آخرت وارد شود و به نشئه حقیقتی خود توجه کند، درمی‌یابد که حقیقت او «أَنَا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» است. اگر بر این حقیقت التفات کند باید این انسان پروانه‌وار گرداگرد شمع حقیقت وجودی‌اش گردد تا عارف شود و چون عارف شود بی‌نشان شود تا حقیقت او اتحاد و حلول (ظهور مثالی) یابد. دیگر کسی را توان فهم و خیال این مفهوم نباشد (معدن‌المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۱) به بیان روشن‌تر انسان با انصراف از پراکندگی‌های حاصل از توجه به عالم طبیعت و التفات به حقیقت وجودی و نفس ناطقه و روح خود با حقیقت مثالی خود اتصال پیدا می‌کند و همین امر موجبات فانی شدن در مقام واحدیت و احدیت را برای وی فراهم می‌سازد.

۳-۵ تناسخ ملکی و ملکوتی

وقتی انسان به حقیقت خود توجه می‌نماید و نسبت به آن عارف می‌شود، با حقیقت مثالی حلول و اتحاد برقرار می‌شود. حال سؤال اینجا است که این نوع اتحاد و حلول چه نوع اتحاد و حلولی است؟ درک حلول متوقف به تعریف و شناخت تناسخ در روایات و کتب

عقلیه است. در تعریف تناسخ تعلق روح به غیر آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/ ۵۰) و این غیر، شامل هر موجودی از نبات و حیوان و انسان می شود؛ به عبارت دیگر روح با قطع تعلق از بدن اصلی خود، در بدن دیگری که مغایر با بدن اصلی است اتحاد و حلول می یابد. به این نوع تناسخ، تناسخ دنیوی و مُلکی اطلاق می شود. در تقابل با این نوع تناسخ، تناسخی نیز وارد شده که دلالت دارد بر اینکه روح بعد از طلوع مرگ برای بدن، در بدن اخروی اتحاد و حلول یافته و این بدن اخروی وابسته و قائم به روح اخروی گشته؛ مانند وابستگی که فعل به فاعل خود دارد. به این نوع تناسخ هم تناسخ اخروی یا ملکوتی گفته می شود (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۸۱۱). تناسخ اولی مورد طرد و ابطال حکمای الهی بر اساس برهان قرار گرفته؛ اما تعریفی که از تناسخ دوم ارائه شده، مورد قبول حکما بالأخص صدرالمتهلین شیرازی است. در روایات از تناسخ ملکوتی به «تمثل اعمال» تعبیر شده است که همان بدن مثالی و برزخی و شأنی از شئون روح است و در اثر ملکات نفسانی که از رفتار انسان در عالم دنیا ایجاد می شود، این ابدان ظهور و بروز می یابند.

مسئله «تمثل اعمال» در روایات بسیاری از شیعه و اهل سنت وارد شده است. چنانکه در این باره گفته اند: مارها و عقربها و آتشهایی که در قبر و قیامت ظاهر می شوند، در حقیقت همان کارهای زشت و ناپسند و عقاید باطل در نشئه برزخ و قیامت به صورت های یادشده ظاهر می شوند؛ چنان که روح و ریحان و نعمت های لذت بخش دیگر، در حقیقت همان اخلاق پسندیده و اعمال شایسته و عقاید حقه است که در جهان برزخ و قیامت بدان صورت نمایان گردیده اند؛ حقیقت یک چیز است که در نشئه های مختلف آثار گوناگونی دارد (مجلسی، ۱۳۹۱: ۷/ ۲۷). به تعبیر واضح تر، اعمال و کسب های انسان، به منزله بذرها و تخم هایی اند که مواد صور برزخی اند و در عالم برزخ تبدیل به بدن های اخروی می شوند تا آن اعمال چه بوده باشند؛ یعنی آن بذرهایی که در مزرعه جان کاشته می شوند چگونه بذرهایی باشند که تعبیر الدُّنْيَا مَرْعَةُ الْآخِرَةِ نمونه این تفکر است (احسائی، ۱۳۶۱: ۱/ ۲۷۶). حضرت علی (علیه السلام) به شاگرد قابلش کمیل کامل در وصف حجج الهیه و علمای بالله فرموده است: يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَبَيِّنَاتِهِ حَتَّى يُودِعُوهَا نُظْرَاءَهُمْ وَيَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ (دشتی، ۱۳۸۶: حکمت ۱۴۷). مفاد این تعبیر شریف این است که علمای بالله برزگرنند؛ یعنی با تعالیم و حکمت هایی که بر مردم عرضه می دارند، تخم سعادت را در جان آنان کاشته و در عالم آخرت همین تخمها به ظهور و تجلی می رسند. امام خمینی

(ره) نیز در تفسیر سوره حمد در باب حقیقت اعمال در قیامت می گوید:
«آدمی که باورش بیاید که تمام کارهایی که در اینجا انجام می دهد در آن عالم یک صورتی دارد، اگر خوب است صورت خوب و اگر بد است صورت بد، حساب در کار هست» (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۰۶)

به تعبیر دیگر علم و عقاید مشخص روح انسان است و عمل مشخص بدن او در نشئه اخروی است و هر کس به صورت علم و عمل خود در نشئه اخروی برانگیخته می شود. با بیانی که گذشت مشخص می شود منظور منیری از حلول و اتحاد همان حلول ملکوتی و نه ملکی آن است؛ در حقیقت وقتی انسان به روح و نفس ناطقه خود توجه و بر اساس کلام حضرت علی (علیه السلام) که می فرماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، به نفس ناطقه خود عارف شود، حلول و تناسخ ملکوتی به وجود آمده و انسان با حقیقت مثالی خود که همانا ملکات نفسانی حاصل از رفتار و کردار خود در دنیا است، ارتباط برقرار نموده و با حقیقت آن متحد می شود؛ بدین ترتیب اولین گام برای وصول به حق و حقیقت الحقایق بر اساس این کشف و شهود برداشته می شود. این حقیقت بر اساس بیانات شرف الدین منیری یافتنی ست نه دانستنی و شهودیست نه حصولی (معدن المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۱).

۳-۶ ظهور حقیقت مثالی یا تجسم اعمال

«تمثل اعمال» مستفاد از روایات معصومین (ع) یا «ظهور حقیقت مثالی» در تعبیر کتب کلامی به «تجسم اعمال» تعبیر شده است؛ یعنی بر اساس سخنان منیری (معدن المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۱)، گام نخست برای عارف سالکی که حقیقت نفس ناطقه برای وی روشن شده است، اتحاد و حلول با حقیقت و کنه اعمال و کردار و یا همان تجسم اعمال به واسطه ظهور ملکات است. علت آن نیز مشخص است؛ زیرا عمل و جزاء در حقیقت انسان ظهور دارد. چنانکه در آیات الهی و روایات معصومین (علیه السلام) تأکیدهای فراوان شده است که انجام هر فعلی اثری بر نفس انسان می گذارد که با تکرار و مداومت این اثر به صورت ملکه و کیفیتی راسخ ماندگار می شود. این ملکات قائم به نفس و عین گوهر نفس بوده در جهان دیگر به صورت های گوناگون ظاهر و متجسم می شوند. اگر اعمال انسان به ملکه تبدیل شود و به صورت مکرر

بر نفس عارض شود با جوهر مجردة نفس متحد گردد، پس این عرض به هویت دائمی تبدیل گردد. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳: ۶/۳۳۷) و عمل محفوظ است در نزد حضرت ربوبیت به حفظ نفس ناطقه؛ در نتیجه می توان بیان داشت که علم و عمل جوهر ساز و انسان سازند. حقیقت انسان و جوهر انسان ساز هر انسانی علم و عمل وی است؛ و در واقع حقیقت این انسان چیزی جز ظهور ملکات نفسانی برای شخص نیست (حسن زاده، ۱۳۹۳: ۹۲۳). در ظرف ظهور هم عالم آخرت (مثال و قیامت) بعد از مرگ، تجلی گاه هویت و حقیقت انسان است و هر کس عین اعمال و کرده های خود است و هر شخص در گرو اعمال خود است (مدثر / ۳۸)؛ در واقع حقیقت انسان علم و عمل است و انسان بر اساس علم و عمل حشر می یابد و در حقیقت اعمال انسان مشخص کننده شکل ملکوتی انسان در عرصات محشر است.

لذا عالم آخرت عرصه تجلی اعمال انسان است؛ یعنی انسان بر اساس ملکات نفسانی و اعمالی که در دنیا انجام داده شکل ملکوتی خواهد گرفت و حقیقت او همان اعمال اوست. شیخ بهاء الدین عاملی (ره) درباره تجسم اعمال گفته است که علم سازنده روح انسان و عمل سازنده بدن اوست. چه علم و عمل جوهرند نه عرض؛ بلکه فوق مقوله اند؛ چرا که وزان علم و عمل، وزان وجود است و ملکات نفس مواد صور برزخی اند؛ یعنی هر عمل صورتی دارد که در عالم برزخ آن عمل بر آن صورت به عاملش ظاهر می شود که صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است و همنشین های او از زشت و زیبا، همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست که در صقع ذات او پدید می آیند و بر او ظاهر می شوند که در نتیجه انسان در این نشئه نوع و در تحت آن افراد است و در نشئه آخرت جنس و در تحت آن انواع است و از این امر تعبیر به تجسم اعمال می کنند.

بر اساس آراء شرف الدین منیری این حقایق برای عارفان به معرفت نفس ناطقه فی الحال در همین عالم طبیعت قابل مشاهده و کشف است و نیازی به مرگ طبیعی برای وصول به این حقایق نیست. (معدن المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۱)

بدین جهت انسان را بدن هایی در طول هم است و تفاوت این بدن ها به کمال و نقص است و انسان پس از این نشئه، بدنی را که با خود می برد، در حقیقت آن را در این نشئه ساخته است. آن بدن مثل بدن اینجا بکلی مادی و طبیعی نیست و نیز مثل مقام شامخ نفس

ناطقه و عالم عقول و مفارقات به کلی مجرد تام نیست؛ بلکه یک نحو تجرد برزخی دارد. آن بدن را ماده‌هایی می‌سازند که در این نشئه در مزرعه وجود انسان کاشته شده‌اند؛ لذا آن را بدن مکسوب گویند.

در بیان ارتباط بین عمل و جزا نظریات مختلفی بیان شده؛ ولی آنچه از آیات الهی استفاده می‌شود، بین عمل و جزاء عینیت برقرار است و خداوند در سوره اسرا آیه هفت می‌فرماید: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» که بازگشت اعمال و عملکردهای انسان را بر وجود خود بیان می‌دارد و یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید و لاتزرو و از ره وزر اخری (انعام/ ۱۶۴) که باز تأکیدی بر بازگشت اعمال انسان بر وجود خود را بیان می‌دارد. از نظر شهید مطهری هم مجازات‌های جهان دیگر، رابطه تکوینی قوی‌تری با گناهان دارد و رابطه عمل و جزا از نوع رابطه عینیت و اتحاد است (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

با نگاهی دیگر می‌توان بیان داشت که حقیقت انسان همان اعمالی است که در عالم ناسوت و عالم ماده انجام داده است که در عالم آخرت محل تجلی و ظهور همان حقایق است.

حقیقی که بیان شد برای انسان‌های عادی بعد از ارتحال از عالم طبیعت منکشف شده؛ اما برای عارفان بالله که در همین عالم ناسوت به حقیقت اصلی خود توجه داشته و در آن سلوک کرده، ظهور و بروز می‌یابد. از این جهت شرف‌الدین منیری گام نخست در ایصال به فنای الهی را در «ظهور حقیقت مثالی» برای سالک یا همان «تجسم اعمال» برمی‌شمرد. (معدن‌المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۱)؛ بدین ترتیب با ظهور حقیقت مثالی که همانا اتحاد نفس ناطقه با ملکات نفسانی مثالی حاصل از کردار و نیات است، از سفرهای چهارگانه سیر الی‌الله نیز متحقق می‌شود و سالک باید به دنبال سفر دوم؛ یعنی فنای در اسما و صفات و سفر سوم یا فنای ذاتی و سفر چهارم یا بقای بعد از فنا باشد.

۳-۷ فنای در احدیت

در باب حقیقت انسان، شرف‌الدین منیری در تأویل حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» همانند عرفایی مثل غزالی، انسان را همانند و مظهر خداوند معرفی می‌نماید که از هر جهت مساوق حق است. وی در تبیینی که از خلقت انسان و نسبتی که بین ذات و حقیقت انسان با جسدش برقرار است، خاطر نشان می‌کند همان گونه که نسبت خداوند با عالم بدین گونه

است که خداوند نه خارج از عالم است و نه داخل در عالم و نه متصل و نه منفصل از آن؛ لیکن به لحاظ تصرف و تدبیری خداوند مؤثر بر عالم است. نسبت روح و حقیقت انسان نیز با بدنش بدین نحو است که ارتباط بین روح و بدن، اتصال و اثرگذاری تدبیری و تصرفی است. (معدن المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۱)

با این سخن به خوبی روشن می شود که انسان آینه تمام نما و مظهر حق است. انسان مظهر و خلیفه حق است که در وی ظهور کرده و آیتی است فرع آن اصلیل. شیخ احمد مَنیری در باب ۳۶ معدن المعانی در بیان حقیقت انسان معتقد است که انسان باید آن قدر در حقیقت حقه الهی غوطه ور شود تا به مقام فنا برسد؛ چون حقیقت او فانی بودن در حقیقت حقیقت الحقایق و حقیقت حقه الهی است و مانند پروانه گرداگرد شمع وجودی می گردد؛ اما از حقیقت بی خبر است؛ چون بر حقیقت خود متوجه شده و در او فانی می شود، دیگر از انسان نشانی نمی ماند (معدن المعانی، نسخه خطی، شماره ۲۹۷۰: ۲۵۵).

در مبانی عرفانی، حضرت احدیت حقیقت انسان را چنین قرار داده که به تبع غور در صفات و اسماء الهی، فنای عبد در وجود حضرت حق، یا اتصال محب به محبوب، می شود (ابن عربی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۶۸) و چون حقیقت وجود واحد است و وجود واحد مطلق که چیزی جز هویت الهیه نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۱/۱۴۳) در تمام کائنات و ممکنات مقید همین وجود واحد ساری است (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱/۳۵)؛ در نتیجه حقیقت انسان همان حقیقت حقه الهی است (جامی، ۱۳۸۳: ۱/۱۳۸۳).

اما حقیقت حقه حقایق، لطایف و معارف الهیه ای است که عقول انسان ها به حقیقت آن حقایق و لطایف و معارف الهیه نمی تواند برسد؛ مگر در سایه تزکیه و تعلیم و تربیت انسان های کامل صاحب عصمت (علیهم السلام) که وعاء وجودی و مطلق علم الهی هستند. آن هم بر اساس سعه وجودی نفس ناطقه هر شخص؛ زیرا بیان آن حقایق و لطایف و معارف الهیه به همان صورت عرشی و سنگین که این ذوات نوریه (علیهم السلام) آن را از حقیقت وجودی عالم تلقی کرده اند، برای نفوس عادی بشر در درجه اول موجب انکار و استبعاد می شود و در درجه دوم موجب استیحا ش و استنکاف از مواجهه با این اصول و معارف می شود.

شیخ منیری در معدن المعانی در باب حقیقت انسان بر این باور است که انسان در این

مقام به تجلی ذات متخلق شده و مظهر تمام اسماء و صفات الهی شده است و همین انسان وجودی است که آینه تمام‌نمای جلوه حق شده که تمامی صفات و اسماء الهی در او ظهور می‌کند و می‌شود ظرف همه حقایق و خزاین اسماء‌الله که خداوند به تمام‌معنا و متناسب با سعه وجودی و عملکردهای بنده‌اش در او جلوه‌گری کرده است و حقیقت همین انسان است که وجود کاملی است که جامع همه مراتب عقلی و مثالی وحی است و عوالم غیب و شهود و آنچه در آن‌ها است در او منطوقی است (معدن‌المعانی، نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، برگ شماره ۱۲۲)؛ به دیگر سخن، انسان به لحاظ وجودی به مقامی دست می‌یابد که آینه تمام‌نمای جلوه حق شده و تمامی صفات و اسماء الهی در او ظهور می‌کند و می‌شود ظرف همه حقایق و خزاین اسماء‌الله (مجلسی، ۶: ۴۰۲) که خداوند به تمام معنا و متناسب با سعه وجودی و عملکردهای بنده‌اش در او جلوه‌گری کرده است.

۴- نتیجه‌گیری

انسان اگر از پراکندگی و مشاغل عالم طبیعت رهایی یابد و به حقیقت وجودی خود که همانا نفس ناطقه و روح خود است توجه نماید مرحله و گام نخست برای اتحاد و حلول ملکوتی با حقیقت مثالی خود که در تعابیر روایات از آن به‌عنوان «تمثل اعمال» و در کتب کلامیه از آن به‌عنوان «تجسم اعمال» یاد شده است باز شده و کلید فتح و گشایش با چنین توجهی فراهم است؛ به عبارت روشن‌تر هر نیت و کرداری که در عالم طبیعت از انسان صادر می‌شود به‌صورت ملکات نفسانی مثالی در عالم برزخ ظهور می‌یابد انسان عالم عارف به نفس ناطقه در اثر توجه و مراقبتی که از خود نفس ناطقه دارد، ارتقای وجودی از عالم طبیعت پیدا کرده و با ملکات مثالی خود اتحاد برقرار می‌کند و عین این ملکات از فضایل و رذایل می‌گردد که از آن به‌عنوان «ظهور حقیقت مثالی» یاد شده است. در گام بعدی و نهایی همین انسان به‌عنوان سالک عارف در این حقیقت مثالی طی طریق و غور نموده تا به توفیق فنای در ذات احدیت نائل شود. با چنین سیری مشخص می‌شود که انسان مظهر و خلیفه حق است که در وی ظهور کرده و آیتی است فرع آن اصیل، در واقع حقیقت این انسان آن است که بعد از قطع مسافت و رفع بعد و دوری میان خود و حق در اثر تصفیه و تجلیه و نفی خواطر و خلع لباس و صفات بشری و تعدیل و تصفیه اخلاق و اعمال و جمیع آن منازل که ارباب تصفیه معلوم کرده است و طی منازل به سایرین و

وصول به مبدأ حاصل نموده به اصل حقیقت واصل شود و سیر الی الله و فی الله تمام شده از خود محو و فانی گردد. نکته قابل تأمل این است که با «ظهور حقیقت مثالی» در حقیقت از سفرهای چهارگانه، اولین سفر یعنی «سیر الی الله» محقق شده و سالک باید زین پس «سیر فی الله» فنای در اسما و صفات و «من الله» که فنای ذاتی بوده و سفر چهارم که «بقای بعد از فنا» است و برگشت برای هدایت خلاق است را انجام دهد.

شیخ شرف الدین احمد منیری در حقیقت انسان معتقد است که انسان باید در حقیقت حقه الهی غوطه ور شده و به مقام فنا برسد و به منزل اصلی خود و حقیقت او که فانی بودن در حقیقت الحقایق و حقیقت حقه الهی است برسد و به بقای احدیت باقی گردد شیخ احمد بر این باور است که انسان در این مقام به تجلی ذات متخلق شده و مظهر تمام اسماء و صفات الهی شده و همین انسان وجودی است که آینه تمام نمای جلوه حق شده که تمامی صفات و اسماء الهی در او ظهور می کند و می شود ظرف همه حقایق و خزاین اسماء الله که خداوند به تمام معنا و متناسب با سعه وجودی و عملکردهای بنده اش در او جلوه گری کرده است و حقیقت همین انسان است که وجود کاملی است که جامع همه مراتب عقلی و مثالی وحی است و عوالم غیب و شهود و آنچه در آنها است، در او منطوی است.

منابع

قرآن کریم.

دشتی، محمد. (۱۳۸۶)، نهج البلاغه، قم: انتشارات دلشاد.

ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۹)، ترجمه فتوحات مکیه، تهران: مولی.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق)، مقاییس اللغت، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن ابی جمهور، ابراهیم. (۱۴۰۳ ق)، عوالی اللالی، قم: سیدالشهداء.

آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری، قم: بوستان کتاب.

ترکه اصفهانی، علی بن محمد. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۸۳)، شعه للمعات، قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶)، معاد در قرآن، چ پنجم، قم: مرکز نشر اسرا.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷)، نور علی نور، قم: انتشارات الف. لام. میم.

_____ (۱۳۸۷)، شرح العیون فی شرح العیون، چ سوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۱۴۷

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علی رضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۳)، *امامت و انسان کامل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

_____ (۱۳۸۴)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

_____ (۱۳۷۱)، *چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

دیلمی، حسن ابن ابی الحسن. (۱۳۷۰)، *اعلام‌الدین*، قم: مؤسسه آل‌البیت.

عضمیه، صالح. (۱۳۸۷)، *معناشناسی واژگان قرآن*، مشهد: استان مقدس رضوی.

علامه طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: انتشارات اسلامی.

قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: امیرکبیر.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۱)، *بحار الانوار*، ترجمه موسی خسروی، تهران: اسلامیه.

_____ (۱۳۶۱)، *بحار الانوار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

محمد بن علی، ابن عربی. (۱۳۶۷)، *التجلیات الالهیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

محمدی باغملانی، محمد کاظم. (۱۳۷۹)، *شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری*، قم: پارسایان.

مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۶)، *تفسیر موضوعی معرفت*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵)، *عدل الهی*، تهران: انتشارات صدرا.

معمار، هادی و همکاران. (۱۴۰۰)، *حقیقت مجازات اخروی از دیدگاه ملا صدرا و آیت‌الله*

سیحانی، مجله شیعه پژوهشی، دوره ۷، شماره ۲۰، صص ۷-۲۰.

ملا صدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۸)، *شواهد الربوبیه*، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.

_____ (۱۳۹۰)، *مبدأ و معاد*، ترجمه و شرح جواد شانظری، قم: انتشارات

دانشگاه قم.

منیری، شرف‌الدین، معدن‌المعانی، نسخه شماره ۲۹۷۰. کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه

تهران.

نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷)، *مرصاد العباد*، تهران: انتشارات شرکت علمی و فرهنگی.

References

The Holy Quran.

- Dashti, Mohammad, (2007), Nahj al-Balagha, Qom: Delshad Publications.
- Ibn Arabi, Muhammad Ibn Ali, (2010), translation of Al-Futuh al-Makkiyya, Tehran: Molly.
- Ibn Faris, Ahmad, (1404 A.H.), Maqayis al-Laght, Qom: Maktab al-Alam al-Islami.
- Ibn Abi Jumur, Ibrahim, (1403 AH), Awali Al Lali, Qom: Seyyed Al Shahada.
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin, (2001), description of Caesarean 's introduction, Qom: Bustan Ketab.
- Turke Esfahani, Ali ibn Mohammad, (1981), Tamhid al-Quwaa, Tehran: Iranian Philosophy Society.
- Jami, Abdurrahman ibn Ahmad, (2004), Isha'e al-Lamaat, Qom: Bostan Ketab.
- Javadi Amoli, Abdullah, (2007), Resurrection in the Qur'an, fifth edition, Qom: Asra Publishing Center.
- Al-Hurr al-Amili, Muhammad ibn Hasan, (1409 AH), Wasa'il al-Shia, Qom: Al-Al-Bayt Institute Publications.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan, (2008) Noor Ala Noor(a much better condition), Qom: A Publications. Alef,Lam, Mim
- Hassanzadeh Amoli, Hassan, (2008), Surah al-Ayoun in Sharh al-Ayoun, third edition, Qom: Bustan Ketab Institute.
- Tusi, Khwajah Nasiruddin, (1977), Nasirean Ethics, corrected by Mojtabi Minavi and Ali Reza Heydari, Tehran: Khwarazmi Publications.
- Khomeini, Ruhollah, (2004), Imam and the perfect human being, Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute.
- Khomeini, Ruhollah, (2005), Commentary on the Hamad Surah, Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute.
- Khomeini, Ruhollah, (1992), Fourthy hadiths, Tehran: Institute for editing and publishing Imam Khomeini's works.
- Daylami, Hasan Ibn Abi Al-Hassan, (1991), A'lam Al-Din, Qom: Al-Al-Bait Institute.
- Azameh, Saleh, (2008), Semantics of Quranic Words, Mashhad: Razavi Holy Province.
- Allameh Tabatabai, Muhammad Hossein, (1995), translation of Tafsir al-Mizan, Qom, Islamic Publications, 1995.
- Qaysari, Dawoud ibn Mahmud, (1996), The bezels of wisdom, Tehran: Amir Kabir.
- Majlesi, Mohammad Baqer, (2012), Bihar al-Anwar, translated by Musa Khosravi, Tehran: Eslamiyeh.
- Majlisi, Mohammad Baqir, (1982), Bihar al-Anwar, Beirut: Daralahiya al-Tarath al-Arabi.

- Muhammad Ibn Ali, Ibn Arabi, (1998), *Tajjaliat Elahiyeh Divine Manifestations*) Tehran: University Publishing Center.
- Mohammadi Baghmalai, Mohammad Kazem, (2000), *Gulshan-i Raz of Sheikh Mahmoud Shabastri*, Qom: Parsayan.
- Mesbah-Yazdi, Mohammad Taqi, (2017), *Thematic Commentary of Wisdom*, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Motahari, Morteza, (1996), *Divine Justice*, Tehran: Sadra Publications.
- Mimar, Hadi et al. (2021), the truth of the otherworldly punishment from the point of view of Mulla Sadra and Ayatollah Sobhani, *Shia research magazine*, no. 20.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim, (2009), *al-Rubabih evidences*, Qom: Religious Press Institute.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim, (2011), *Almabda and Almaad (Origin and Resurrection)*, translated and explained by Javad Shanzari, first edition, Qom: Qom University Publications.
- Maneri, Sharfuddin, *Madan al-Ma'ani*, edition number 2970. Manuscript.
- Najm Razi, Abdullah Ibn Muhammad, (2008), *The Path of God's Bondsmen (Mursad al-Abad)*, Tehran: Scientific and Cultural Company Publications



“The Emergence of Exemplary Truth” on the Way of Intuition of “Human Truth”: With an Emphasis on Sharafuddin Manyari's Viewpoint in “*Ma'dan-ul-Ma'ani*”¹

Hadi Mimar Koche Bagh²

Mohammad Suri³

Rahman Boalhasani⁴

Received: 2022/12/18

Accepted: 2022/03/04

Abstract

The present study, using a descriptive-analytical method, has dealt with the knowledge of human truth based on the opinions of Sheikh Sharafuddin Ahmed bin Yahya Manyari—one of the mystics of the 8th century (AH)—in the book *Ma'dan-ul-Ma'ani*. The main question of the research is from Sharafuddin Manyari's viewpoint, what the best way to know the truth of man is. In this research, while explicating the tenets of theologians, sages, and mystics and rejecting the secular penetration and accepting the heavenly reincarnation, a clear picture of his view—which is based on the emergence of an exemplary truth as the best way to reach this truth and eventually annihilation in the absolute existence—is presented. The issue deserves great attention because the solution of many complicated issues of the world of the hereafter, including physical and spiritual resurrection, immortality and eternity, reincarnation of souls and bodies, and the intuition of the Sublime Haq and annihilation in it, all require a detailed explanation of the existential truth of man. According to the findings of the research, man is unaware of his existence by the time he is in the world. When a person wakes up, flies like a butterfly around the candle of his existential truth and speaking soul and becomes a mystic, he unites with the exemplary truth of his soul, which are exemplary properties, and the first spiritual journey of the seeker to God is achieved. In the following, the seeker ceases to exist by being annihilated in the names, attributes, and essence of the Sublime in the truth of the divine truth.

Keywords: Human truth, Sharafuddin Manyari, Exemplary truth, *Ma'dan ul-Ma'ani*.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.42323.2417

2. Ph.D. student of Mysticism, Faculty of Mysticism, University of Religions, Qom, Iran (Corresponding author). hadi.memar014@gmail.com

3. Associate Professor, Research Institute of Science and Culture, Department of Philosophy, University of Religions, Qom, Iran. mohammedsoori@gmail.com

4. Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, University of Religions, Qom, Iran. bolhasani1261@gmail.com



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۷۵-۱۵۱

معرفی نسخه‌های کتاب سفینه‌الاولیاء اثر داراشکوه و ضرورت تصحیح آن^۱

فاطمه محمودی^۲

مریم حسینی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

چکیده

کتاب «سفینه‌الاولیاء» اثر محمد داراشکوه (۱۰۲۴ - ۱۰۶۹ هـ ق)، به‌عنوان یکی از تذکره‌های ارزشمند عارفان، دربردارنده اطلاعات درخوری درباره صوفیه، فرقه‌ها و نحله‌های آن، از آغاز پیدایش تا عهد مؤلف است و در ساحت پژوهش‌های تاریخی تصوف، اهمیت بسیاری دارد. از این اثر، چندین نسخه خطی و یک نسخه چاپ سنگی به دست آمده که تاکنون مورد مطابقه، تدقیق و تصحیح قرار نگرفته‌اند. با توجه به اینکه اثر یادشده، از جهت اشتغال بر اطلاعات تاریخی صوفیه، به‌ویژه اطلاعات دست‌اول از برخی صوفیة معاصر مؤلف، زاویه دید و شیوه نگارش نویسنده در طبقه‌بندی صوفیه، تأملات زبانی و جنبه‌هایی دیگر، اهمیت بالایی دارد و تاکنون به چاپ نرسیده، ارائه نسخه‌ای تصحیح‌شده همراه با فهرست‌ها و تعلیقاتی درباره محتوای آن ضرورت دارد. در این پژوهش، علاوه بر

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41191.2377

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.32.6.6

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران.

f.mahmoudi@alzahra.ac.ir

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

مسئول): drhoseini@alzahra.ac.ir

۱۵۲ / معرفی نسخه‌های کتاب سفینه‌الاولیاء اثر داراشکوه و ضرورت تصحیح آن / محمودی و ...

معرفی برخی از نسخه‌های موجود کتاب سفینه‌الاولیاء، به بررسی پاره‌ای از ویژگی‌های زبانی، ادبی، محتوایی و رسم‌الخط اثر و نیز بیان دلایل ضرورت تصحیح آن پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: متون صوفیانه، تذکره‌های عارفان، تصحیح متن، نسخه خطی، داراشکوه، سفینه‌الاولیاء.

۱- مقدمه

۱-۱- داراشکوه

محمد داراشکوه، عارف، نویسنده و محقق قرن یازدهم است که در سال ۱۰۲۴ ه.ق در اجمیر هند زاده شد. پدرش، شاه جهان، چهارمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند بود و مادر او، بانو بیگم، نجیب‌زاده‌ای ایرانی‌تبار که شاه جهان بنای «تاج‌محل» را به یاد او بر فراز مقبره‌اش ساخت (ر.ک: ابراهیم، ۱۳۹۸: ۲۳/ ذیل داراشکوه).

داراشکوه از شش یا هفت سالگی تحت تعلیم ملا عبداللطیف سلطان‌پوری قرار گرفت و سپس علوم ظاهری را نزد میرک شیخ فصیح‌الدین هروی فراگرفت. داراشکوه علاوه بر تسلط به زبان‌های فارسی، عربی، سنسکریت و اردو، در هنرهای خوشنویسی و نقاشی نیز مهارت یافت. وی همچنین نمونه‌هایی از کار خوشنویسان و نقاشان معاصرش را در کتابی به نام مرقع گلشن فراهم آورد و مقدمه‌ای بر آن نوشت (ر.ک: حجتی: ۱۳۸۰: ۴/۲، ۱۱۱۴).

شاهزاده گورکانی که از نوجوانی فرازونشیب‌های قدرت و حکومت را چشیده بود - از جمله به گروگان گرفته شدن در یازده سالگی -، چندان که شوق غور در عوالم صوفیان مسلمان و هندو را داشت، سودای کسب قدرت در سر نمی‌پروراند. او در نوزده سالگی به همراه پدر در لاهور به دیدار میان‌میر - که به طریق اویسی از عبدالقادر گیلانی تربیت یافته بود - می‌رود و در مجلس دوم آثار شوق و ارادت نسبت به او و طریقه عرفانی وی را در دل خود می‌یابد (داراشکوه: ۱۳۴۴: ۵۱ و ۵۲).

داراشکوه همچنین در سال ۱۰۴۹ هـ.ق با ملاشاه در کشمیر ملاقات کرد و تحت تعلیم و ارشاد وی قرار گرفت و به واسطه وی به سلسله قادریه وارد شد (ر.ک: نوشاهی: ۱۳۸۵: ۴۷۷). وی مرید خاص ملاشاه بوده و این رابطه ظاهری و باطنی بین ملاشاه و داراشکوه به

کمال در صورت حال و قال رسیده بود. (لاهوری، ۱۹۷۱.م: ۲۳۰).

اما شاهزاده هندی، به رغم گرایش‌های صوفیانه و تعلق خاطر به هم‌صحبتی با اهل تصوف، از پرداختن به امور حکومتی نیز فارغ نبود و علی‌رغم ناکامی در حکمرانی بر پنجاب و...، همچنان از جانب پدر بر منصب ولیعهدی باقی ماند و موجب رشک برادر خود -اورنگ زیب- شد. در سال ۱۰۶۷ هـ.ق به هنگام بیماری شاه جهان، میان پسران وی جنگ بر سر قدرت در گرفت و اورنگ زیب پس از قتل دو برادرش قصد داراشکوه کرد و سرانجام در ۲۱ ذی‌حجه ۱۰۶۹ هـ.ق او را به بهانه خارج شدن از دین اسلام به قتل رسانید.

۱-۲ آثار داراشکوه

آثار داراشکوه را می‌توان از جهت محتوا به دو دسته تقسیم کرد: ۱- آثار وابسته به فرهنگ اسلام. ۲- آثار وابسته به فرهنگ هندو (ر.ک: داراشکوه، مقدمه جلالی نائینی، ۱۳۴۴: بیست و پنج):

۱- *سفیة الاولیاء*؛ نخستین اثر داراشکوه که در رمضان سال ۱۰۴۹ هـ.ق به انجام رسیده است.

۲- *سکینه الاولیاء*؛ در بیان احوال مشایخ سلسله قادریه که در سال ۱۰۵۲ هـ.ق تألیف و تا سال ۱۰۵۹ تکمیل شده است. این اثر در سال ۱۳۴۴ هـ.ش در ایران به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و دکتر تارا چند به چاپ رسیده است.

۳- *رساله حق نما*؛ نگاشته‌ای عرفانی است در باب عوالم ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت و رؤیت رب‌الارباب و وحدت وجود. نگارنده، خود آن را تکمله‌ای بر *فتوحات مکیه*، *فصوص الحکم*، *سوانح العشاق*، *لوايح*، *لمعات* و *لوامع* می‌پنداشته است. این اثر در سال ۱۳۳۵ هـ.ش همراه با *مجمع البحرین* و *اوپانیشاد*، با عنوان «*منتخبات آثار*» به کوشش جلالی نائینی چاپ شده است.

۴- *حسنات العارفين*؛ مجموعه‌ای است از شطحیات عرفا که داراشکوه تألیف آن را در ۱۰۶۲ هـ.ق آغاز و در سال ۱۰۶۴ به انجام رسانیده است.

از ارزشمندی‌های این اثر آن است که بعضی مشایخ معاصر داراشکوه، شطحیات خود را یا خود برایش نوشته‌اند، یا این که مؤلف از زبان آنان شنیده و نقل کرده است. وی در پایان کتاب می‌نویسد: «برخی از سالکین خواسته‌اند در این اثر شطح‌های خود را نیز قید نمایم؛

ولی به این جمله به ایشان پاسخ می‌دهم که شطح من این است که تمام شطح‌های مندرج در این کتاب، از آن من است!» (ر.ک: داراشکوه، مقدمه جلالی نائینی، ۱۳۳۵: ۱۵).

۵- مجمع‌البحرین؛ رساله‌ای است در مقایسه عقاید آیین هندو و اسلام که در سال ۱۰۶۵ ه.ق تألیف شده است. مؤلف کتاب را به ۲۲ باب تقسیم کرده و در این باب‌ها به زمینه‌های مختلف آیین هندی و اسلامی مانند: عناصر پنجگانه، حواس، عوالم اربعه، روح، رؤیت، نور، برهماندا و... پرداخته است. «این اثر، بیش از آنچه در برخورد اول به نظر می‌آید دارای اهمیت است؛ نه تنها از نظر اهمیت تاریخی آن - که مؤلف را از پیشگامان علم ادیان تطبیقی معرفی می‌کند - بلکه از جهت بینش جهانی داراشکوه که ناشی از این اعتقاد راسخ است که حقیقت یکی است؛ منتها در شکل‌های مختلف، پوشیده از ویژگی‌های ضروری هر دین ظاهر می‌شود.» (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۲).

۶- سُرّاکبر یا سُرّالسرار، ترجمه پنجاه رساله اوپانیشاد^۱ از سنسکریت به زبان فارسی است که در سال ۱۰۶۷ ه.ق، به کمک شخصی به نام پندتان و سناسیان در دهلی فراهم آورده است. آنچه داراشکوه را به ترجمه اوپانیشادها سوق داده، همان شوقی است که وی پس از مصاحبت با ملاشاه به مسئله توحید و وحدت وجود یافت و در پی آن برآمد که علاوه بر قرآن، گمشده خود را در دیگر کتب دینی نیز بیابد: «نظر بر تورت و انجیل و زبور و دیگر صحف انداخت؛ اما بیان توحید در آنها مُجمل و مرموز بود...» (داراشکوه، مقدمه جلالی نائینی، ۱۳۹۰: چهار). و سرانجام پس از تحقیق در کتب دینی هند، مطلوب خود را در اوپانیشادها می‌یابد؛ چراکه «بر طبق تعلیمات اوپانیشادها، ذات مطلق، برهم است. برهم شامل کل پدیده‌ها می‌شود و در عین حال قابل توصیف نیست و حتی نمی‌توان آن را وجود یا عدم وجود خواند.» (همان: ۱۷).

۷- دیوان اشعار داراشکوه یا «اکسیر اعظم» که آن را در راستای عقاید قادریه و وحدت وجود سروده و در اشعار خود «قادری» تخلص کرده است. این مجموعه دربردارنده ابیات فرد، رباعیات و غزلیات است و «به ندرت در یک غزل آن، جلوه‌ای از ابتکار شعری به چشم می‌خورد و به‌طور کلی غزل او فاقد تأثیر شعر بزمی، احساس شاعرانه و تعالی دلپذیر است.»^۲ این اثر در سال ۱۳۶۴ به کوشش محمدحسین حیدریان به چاپ

1. Upanishad

2. Hasrat, B.J, (1982). Dara shikuh, pp 136-137

رسیده است.

۸- سؤال و جواب داراشکوه با «بابا لال داس» - یکی از فقرا و مجذوبان هندو- در باب بعضی مسائل.

۹- نامه‌های عرفانی داراشکوه به بعضی مشایخ وقت؛ از جمله نامه‌ای به شاه محمد دلربا و دیگر، خطاب به شاه محب‌الله‌الله‌آبادی که متضمن شانزده سؤال داراشکوه و پاسخ شاه محب‌الله‌است.

۱۰- کتاب *طریقه‌الحقیقه* یا رساله معارف که بعضی محققان آن را منتسب به داراشکوه داشته‌اند. یکی از دلایلی که انتساب این اثر را به داراشکوه محل تردید قرار می‌دهد آن است که «شیوه نگارش این رساله با روش ساده‌نویسی داراشکوه مبیانت دارد؛ زیرا نثر آن متصنع و متکلف است.» (ر.ک: تمیم‌داری، ۱۳۹۲: ۲۳۵).

۳-۱ معرفی کتاب *سفینه‌الاولیاء*

این کتاب تذکره‌ای است که به جهت تیمن و تبرک، با ذکر نسب و احوال رسول اکرم (ص) آغاز شده و سپس گزارش مختصری از احوال خلفای چهارگانه اهل سنت و پس از امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع)، امامان شیعه ذکر شده و سپس با طبقه‌بندی امهات فریق صوفیه، شرحی از احوال مشایخ هر گروه آمده است.

اطلاعاتی که از مطاوی این اثر درباره صوفیان هم‌عصر مؤلف، مشایخ فریق و زنان عالمه، همسران و دختران پیامبر می‌توان به دست آورد و همچنین ویژگی‌های این تصنیف در قلمرو سبک زبانی و بافت کلامی، بر اهمیت دستیابی آسان به آن و در نتیجه بر ضرورت تصحیح آن می‌افزاید.

از این اثر نسخه‌های متعدد خطی و سنگی در کتابخانه‌های ایران، هند، انگلستان و... موجود است و بنا به گفته ذبیح‌الله صفا، «این اثر چند بار به طبع رسیده، از آن جمله در ۱۲۶۹ هـ ق در آگره و در ۱۸۷۲ میلادی در لکهنو و در ۱۸۸۴ و ۱۹۰۰ [میلادی] در کانپور و در ۱۳۴۵ هـ ش به تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی در تهران.» (صفا، ۱۳۹۲: ۵/۱۷۶۷)؛ اما تصحیح جلالی نائینی - که مرحوم صفا از آن یاد کرده است - تاکنون به چاپ نرسیده و به نظر می‌رسد این لغزش تنها بر اساس سخنی است که جلالی نائینی در مقدمه خود بر *سکینه‌الاولیاء* بیان کرده و اظهار داشته که: «سفینه‌الاولیاء به کوشش راقم این سطور

۱۵۶ / معرفی نسخه‌های کتاب سفینه‌الاولیاء اثر داراشکوه و ضرورت تصحیح آن / محمودی و ...

از روی نسخه خطی منسوب به خط داراشکوه، با مقابل با نسخه‌های خطی دیگر تصحیح و چاپ شده است و به زودی انتشار خواهد یافت.» (داراشکوه، مقدمه جلالی نائینی، ۱۳۴۴: بیست و پنج).

در این پژوهش، سه نسخه خطی و یک نسخه چاپ سنگی این اثر را -که از جهت ثقت و سلامت درخور توجه‌اند- معرفی نموده، مختصات هر یک را برمی‌شماریم و سپس به بررسی کتاب سفینه‌الاولیاء در سه حیطة زبانی و نوشتاری، ادبی و محتوایی می‌پردازیم. در این بخش، نمونه‌ها، بر اساس نسخه موزه بریتانیا، با نشانه اختصاری «ب» و شماره صفحات بر اساس شماره ثبت شده روی صفحات نسخه است.

۲- معرفی نسخه‌های سفینه‌الاولیاء

۲-۱- نسخه کتابخانه مرعشی به شماره ۱۴۳۷۱

این نسخه که برگ آغازین آن افتاده و آثار آسیب در آن مشهود است، ۲۶۶ برگ و هر صفحه ۱۳ سطر دارد و به خط نستعلیق و شکسته کتابت شده است.

نام کاتب و تاریخ کتابت معلوم نیست و نام سلطان همایون که زمان جلوسش می‌توانست تعیین‌کننده سال کتابت نسخه باشد، به‌عمد با جوهر مخدوش شده و تاریخ ۱۰۳۸ ه.ق که برای کتابت این نسخه در فهرست‌های نسخ خطی ثبت شده نمی‌تواند صحیح باشد؛ چراکه پیش از زمان تألیف کتاب است.

۲-۱-۱ ویژگی‌های نسخه کتابخانه مرعشی

مهم‌ترین ویژگی‌های این نسخه را -از حیث کتابت و سبک زبانی- در ذیل برمی‌شماریم:
۲-۱-۱-۱ در متن نسخه اغلاط کتابتی بسیاری وجود دارد. گاه دندانه، نقطه یا یک حرف، اضافه یا کم شده است و یا واج‌های خویش‌آوا به جای یکدیگر به کار رفته‌اند. به جهت وفور از آوردن نمونه‌ها پرهیز می‌شود.

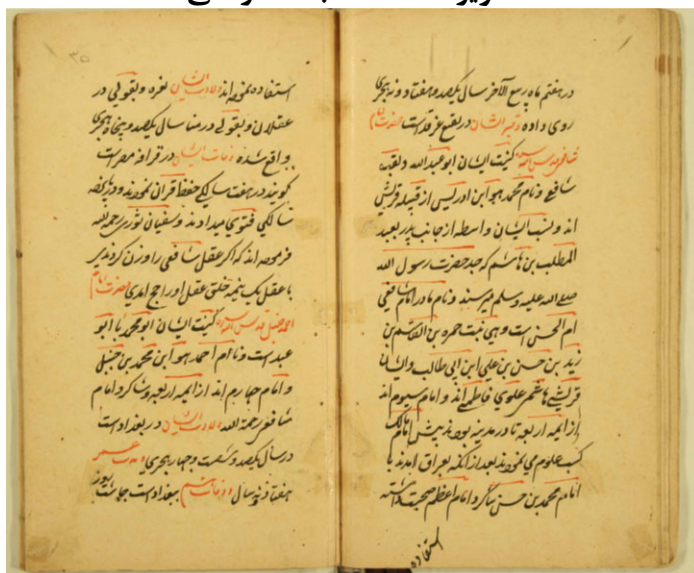
۲-۱-۱-۲ وجود غلط‌های املائی بسیار، به‌ویژه در واژه‌های هم‌آوا

- «مطبوع» به جای «متبوع»: از ولی خارق‌ی که مسموع است / معجز آن نبی مطبوع است (ص ۷۵)

- «نثار» به جای «نثار»: اینجا رحمت عظیم در نثار است. (ص ۶۹)

- «برخواست» به جای «برخواست»: برخواست و برفت. (ص ۴۴)
- ۳-۱-۱-۲ تصرف‌های زبانی و متنی کاتب
- در نسخه یادشده، جز در مواردی که کاتب سهواً عبارت یا بند یا صفحه‌ای را از قلم انداخته و یا در خواندن نام اشخاص یا اماکن ناآشنا به خطا رفته است، نشانه‌ای از تصرف آگاهانه کاتب در متن دیده نمی‌شود.

تصویر ۱: نسخه کتابخانه مرعشی



- ۲-۲ نسخه موزه بریتانیا (۱۱۳۹) به شماره ۲۲۴ or.
- این نسخه که میکروفیلم آن در کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ف-۱۴۹۱ موجود است، در سال ۱۱۳۹ ه.ق در ۲۰۱ برگ به خط نستعلیق کتابت شده و کاتب آن معلوم نیست.

۱-۲-۲ ویژگی‌های نسخه موزه بریتانیا

- این نسخه نسبت به سایر نسخه‌ها از دقت بیشتری -چه در ضبط نام‌ها و اعلام و چه در املاي کلمات و رسم‌الخط- برخوردار است. بعضی ویژگی‌های این نسخه را -از حیث رسم‌الخط و سبک زبانی- برمی‌شماریم.

- ۲-۱-۱-۱ جابه‌جایی حروف و واج‌های خویش‌آوا
- در این نسخه، همواره حرف «گک» به شکل «کک» نوشته شده است: گردد (گردد)، چنک (چنگک)، انکشت (انگشت) و... (ص ۲۷)
- ۲-۱-۲-۲ واج‌های میانجی
- اغلب «ی» میانجی را پس از مصوت و به‌ویژه پیش از «ی» نکره و شناسهٔ دوم شخص نوشته است: به‌جای (جایی) رسید. (ص ۲۶)، چکوی (چه گویی) در نفس؟ (ص ۲۷)
- در کلمات پایان‌یافته به همزه، گاه همزه نوشته شده و اغلب حذف شده است؛ اما در صورت مضاف شدن، «ی» میانجی نیز گاه نوشته نشده است: اگر غوغا (غوغای) شما نبود... (ص ۲۷)
- اغلب میان شناسه (خلاصه شدهٔ فعل ربطی) و واژهٔ پیشین - حتی اگر به صامت ختم شده باشد - همزهٔ میانجی آمده است: صالح‌اند یا طالح‌اند (ص ۲۸)
- ۲-۱-۲-۳ پیوست و گسست اجزای واژه و جمله
- به‌رغم نسخه‌های مرعشی، گنج‌بخش و چاپ سنگی، نشانهٔ جمع «ها» جدا نوشته شده است:
- وند منفی ساز فعل در این نسخه جدا نگاشته نشده است: نهی (ص ۲۶)
- ۲-۱-۲-۴ تصحیف
- کاتب، واژه‌هایی را که نتوانسته است بخواند، تنها شکلی از آن واژه را رسم کرده است؛ مثل «هائکه» به‌جای «هائله» (ص ۷) و «لیسوی» به‌جای «یسوی» (ص ۶۱).
- ۲-۱-۲-۵ تصرف‌های زبانی و متنی کاتب
- در این نسخه، برخلاف دیگر نسخه‌ها، در آغاز اغلب جمله‌ها «واو استیناف» و «واو ربط» آمده است: و واقعهٔ هائلهٔ وفات آن حضرت... (ص ۷)
- در بسیاری از عبارات، آنجا که در نسخه‌های دیگر ضمیر و صفت اشارهٔ «این» آمده، در این نسخه «آن» به‌کاررفته است: آن دیو را گفت: ترا چه باعث شد که آن دختر را ربودی؟ (ص ۳۲)
- در این نسخه نیز می‌توان موارد بسیاری از جاافتادگی واژه، عبارت، بند و حتی چندین صفحه از متن یافت؛ چنان‌که مثلاً در ذیل عنوان غوث اعظم، عبدالقادر جیلی، چندین صفحه از متن جاافتاده (ص ۳۲) و گاه عباراتی یا سطوری به خطا تکرار شده است.

(ص ۷) همچنین گاه در ضبط اعداد و نام‌ها نیز خطایی رفته است: شب هشتم، به جای شب بیست و هشتم. (ص ۷)، وفات (به جای ولادت) ایشان در سال چهارصد و چهل هجری بوده. (ص ۶۱)، جز این موارد سهوی، نشانی از تصرفات عمدی کاتب در متن یافته نمی‌شود.

تصویر ۲: نسخه کتابخانه بریتانیا



۲-۳ نسخه کتابخانه گنج بخش (۱۱۴۹)

این نسخه که با شماره بازیابی ۳۸۱۹/۱ در کتابخانه گنج بخش اسلام آباد پاکستان نگهداری می‌شود، حاوی ۳۷۳ صفحه است که ۱۴ صفحه آغازین آن (از صفحه ۲ تا ۱۵) عبارت است از فهرست عناوین کتاب که در دو ستون تنظیم شده است.

پس از فهرست، آغازۀ نسخه؛ «الحمد لله رب العالمین و...» آمده و در انجامۀ نسخه، پس از عبارات پایانی مؤلف: «الحمد لله حمداً كثيراً دائماً ابداً»، کاتب نام و جای خود و تاریخ کتابت را بیان می‌کند: «قد تمّت الكتاب المسمی بالسقینه الاولیاء، به دست خاک پای اهل الله، عبدالرسول، ساکن موضع مل سیرا... سورپور، به تاریخ ۳ شهر ربیع الثانی سنه ۱۱۴۹ از هجرت مقدسه.

۲-۳-۱ ویژگی‌های نسخه کتابخانه گنج بخش

۲-۳-۱-۱ ویژگی‌های رسم الخطی

۱۶۰ / معرفی نسخه‌های کتاب سفینه‌الاولیاء اثر داراشکوه و ضرورت تصحیح آن / محمودی و ...

- در کلماتی که همزه یا یاء میانجی به کار رفته، هم همزه و هم یاء نگاشته شده است: روئیم به جای رُویم (ص ۶۶)، بفرمائی به جای فعل امر بفرمای (ص ۷۱)، گاهی نیاز همزه کلمه در کتابت حذف شده است: قرات به جای قرائت (ص ۸۳).

۲-۱-۳-۲ پیوست و گسست اجزای واژه و جمله

- پیشوند منفی ساز و پیشوند التزامی فعل اغلب جدا نوشته شده است: «نه نهی» به جای «نهی» (ص ۶۸)، «به پذیرد» به جای «پذیرد» (ص ۲۳)

- اغلب میان شناسه (خلاصه شده فعل ربطی) و واژه پیشین - حتی اگر به صامت ختم شده باشد - همزه میانجی آمده است: صالح‌اند یا طالح‌اند (ص ۷۲)

۲-۱-۳-۳ جابه‌جایی واج‌های خویش آوا

- «ک» به جای «گ»: کریستن (ص ۶۸)

- «س» و «ش»: در موارد معدودی به جای حرف «س» با نقطه نوشته شده: «شی» به جای عدد «سی» (ص ۶۶ و ۶۷) اما در موارد بسیار حرف «ش» بدون نقطه آمده و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، این ویژگی افزوده بر جنبه نوشتاری، می‌تواند نشان‌دهنده ویژگی آوایی زبان مؤلف باشد که به‌ویژه در این نسخه نسبت به سایر نسخ نمود یافته است: «پوسیده‌اند» به جای پوشیده‌اند (ص ۱۱۵)، «هستاد» به جای «هشتاد» (ص ۴۴)، «فُرسی» به جای «فُرسی» (ص ۳۲).

۲-۱-۳-۴ تصحیف

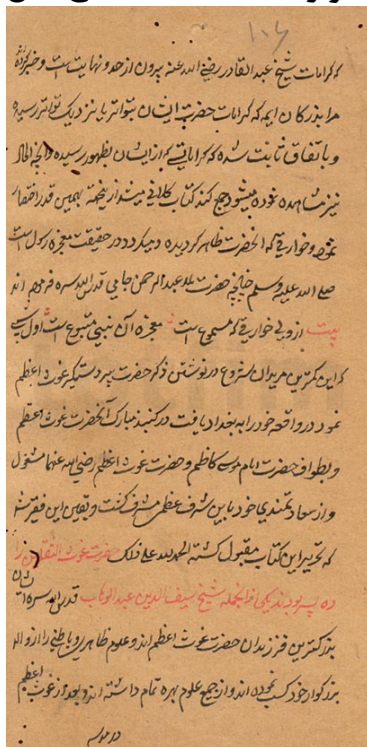
- در این نسخه واژه‌های ناخوانا و حتی فاقد معنی، نسبت به سه نسخه دیگر بسیار بیشتر است و هر جا که کاتب واژه‌های را در نیافته - به‌ویژه در نام‌ها - چیزی شبیه آن ترسیم کرده است: «شیخ علی الحناز» به جای «الخیار» (ص ۳۱۱)، «فضول سنه» به جای «فصول سته» (ص ۵۷)، «هبقان» به جای «جنیان» (ص ۷۹)، «نکنم» به جای «تکنم» (ص ۴۶).

۲-۱-۳-۵ املاهای نادرست کلمات

۲-۱-۳-۶ تصرفات زبانی و متنی

- در این نسخه نیز واژه، عبارت و بخش‌های زیادی جاافتاده مثلاً: در صفحه ۷۲، پس از سطر دوم و در صفحه ۱۱۹ پس از سطر پنجم، یک سطر افتاده است.

تصویر ۳: نسخه کتابخانه گنج بخش



۲-۴ نسخه چاپ سنگی، به شماره مدرک (۱۱۷۹)

این نسخه در ۲۱۶ صفحه و هر صفحه ۲۳ سطر، به خط نستعلیق خوش، در سال ۱۸۴۰ م. در کانپور طبع شده است.

۲-۴-۱ ویژگی های نسخه چاپ سنگی

۲-۴-۱-۱ با توجه به آن که زمان طبع این نسخه که به شیوه معاصر نزدیک تر است، بعضی ویژگی های رسم الخطی نسخه های پیشین در این نسخه دیده نمی شود و برخلاف سه نسخه پیشین، در این نسخه به املائی درست واژگان توجه شده و عبارات و جمله های مغشوش که در دیگر نسخه ها ناخوانا به نظر می آمد، در این نسخه پالوده و پرداخته شده و همچنین در کتابت شعرها، مصراع های ابیات با ستاره یا خط جدا شده و درهم تنیده نیست. (ص ۹۶)

- گاه نام جای ها و اشخاص که در نظر مستنسخ نا آشنا بوده، به غلط ضبط شده است: مثل

۱۶۲ / معرفی نسخه‌های کتاب سفینه‌الاولیاء اثر داراشکوه و ضرورت تصحیح آن / محمودی و ...

«سروشنبه» به جای «سروشنه» (ص ۳۹)، «وحیدالدین خجندی» به جای «وجیه‌الدین خجندی» (ص ۹۶)

۲-۴-۱-۲ تصرفات زبانی و متنی کاتب؛

- در این نسخه، نشانه‌های تصرفات کاتب بسیار بیشتر از سه نسخه دیگر دیده می‌شود؛ چنانکه در بسیاری عبارات، وجه جمله را از منفی به مثبت و برعکس تغییر داده است: «در صمت و مرض افطار می نمودند.» به جای «در صحت و مرض افطار نمی نمودند.» (ص ۹۶)

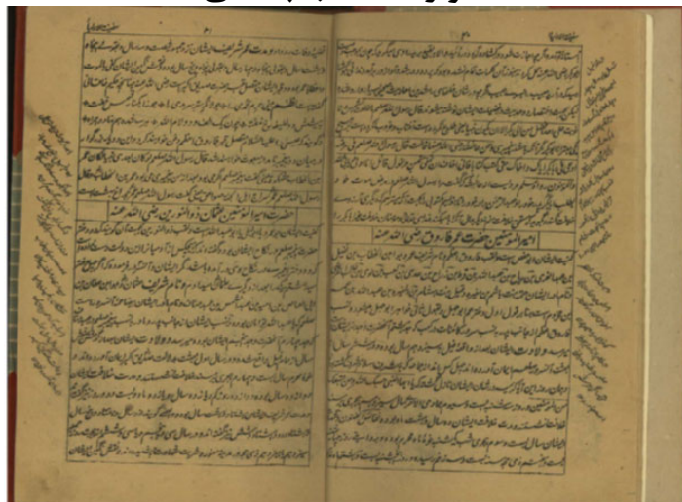
- گاه پیش از بعضی اسامی، عنوان یا لقبی افزوده شده؛ چنانکه اغلب پیش از نام جنید بغدادی، عنوان شاه آمده است: «حضرت شاه سید الطائفه» (ص ۳۷)

- همچنین، کاتب عنوان و شرح احوال «شیخ بشر مریسی» را خود بر این کتاب افزوده و در صفحه ۱۲۳- میان ابوسلیمان دارانی و فتح بن علی موصلی - پنج سطر در باب وی شرح داده است.

- در این نسخه نیز، گاه واژه، عبارت، جمله یا بخشی از متن جا افتاده است؛ مثلاً در صفحه ۸۱، ذیل عنوان «نظام‌الدین خاموش» شرح احوال وی حذف شده و به جای آن شرح احوال سعدالدین کاشغری، بدون ذکر نام - جایگزین گشته و به همین سیاق کاتب تا چندین صفحه به خطا رفته است. (ص ۱۶۸)

- گاه کاتب خطاهای مؤلف را اصلاح نموده؛ چنانکه نام «سلمان فارسی» که در سایر نسخه‌ها «سلیمان» آمده در این نسخه به درستی نگاشته شده است. (ص ۳۰) و گاهی نیز خود در ضبط بعضی نام‌ها به خطا رفته است: «امام موسی علی‌رضا» (ص ۲۶)

تصویر ۴: نسخه چاپ سنگی



۳- ویژگی‌های سفینه‌الاولیاء

کتاب سفینه‌الاولیاء از لحاظ ویژگی‌های سبکی زبانی و ادبی و نیز ساحت اندیشگانی نویسنده، می‌تواند نمایانگر تصویری از زمانه نویسنده باشد. از آنجاکه در تطبیق چند نسخه با فاصله زمانی، مواردی چون جابه‌جایی واج‌های خویش آوا و از این دست، مشترک بود، به نظر می‌رسد، این امر تنها به کتابت کاتب مربوط نباشد و نشانه یک ویژگی در دستگاه آوایی زبان مؤلف باشد. ویژگی‌های این اثر را در سه حیطة به تفکیک بررسی می‌کنیم:

۳-۱ ویژگی‌های زبانی و نوشتاری

شیوه نویسنده‌گی پارسی نویسان هند در قرن دهم و یازدهم، اغلب ساده‌نویسی است و چنانکه ذبیح‌الله صفا اشاره کرده است؛ «مثلاً در اثرهای داراشکوه که یکی از پارسی‌نویسان پرکار هند است، همه‌جا با نثری بی‌پیرایه برابریم... و این نشانه آموختگی او با آثار فارسی و با فارسی‌زبانان است.» (صفا، ۱۳۹۲: ۵/۱۴۵۴).

۳-۱-۱ به‌کارگیری واج‌های خویش آوا^۱ به‌جای یکدیگر

– گاه صامت «ب» به‌جای «پ» به‌کار رفته است؛ مانند: بادشاه به‌جای پادشاه (ب/۳۲) و

۱. قریب‌المخرج

اغلب- در آغاز واژه و به‌ویژه در پیشوند «بی»- واج «پ» به جای «ب» به کار رفته است: پی واسطه به جای بی واسطه (ب/۶۵)

- گاه صامت «ج» به جای «ح» به کار رفته است: سید حسن چیلی به جای جیلی (ب/۵۵)
- گاه صامت «د» به جای صامت «ذ» به کار رفته است: مرا به دست کاغدی (کاغذی) داده شد. (ب/۳۷)

چنین کاربردی را گاه می‌توان برخاسته از ویژگی‌های دستگاه آوایی فارسی‌زبانان هندی به شمار آورد و گاه می‌توان تنها یک ویژگی رسم‌الخطی شمرد؛ چنان که در کتابت بعضی واج‌ها و واژه‌ها نقطه‌گذاری رعایت نشده است. به عنوان مثال، حرف «ش» در بعضی کلمات بدون نقطه (س) نگاشته شده است: پوشیده به جای پوشیده (ب/۷۵)

۳-۱-۳ ویژگی‌های دستوری و ساختاری

- ترکیب‌سازی: صاحب سجاد (ب/۹۳)، رسالت پناه (ب/۳۹)، علاوه بر این ترکیب‌ها، در این اثر، مؤلف گاه دست به ترکیب‌سازی‌های غریب و مغلق نیز زده است: سیادت و نقابت پناه، فضایل و کمالات دستگاه، حقایق و معارف آگاه... (ب/۱۷۰)
- گاه نویسنده برای خود ضمیر جمع «ما» به کار می‌برد و فعل آن را مفرد می‌آورد: ما رحلت خواهم کرد. (ب/۱۶۵)

- غالباً نشانه نکره (ی) در پایان اسم به کار نرفته است: «فضیلت ظاهری بمرتبه (به مرتبه‌ای) داشتند که...» (ب/۵۶) - «هر ولی بر قدم نبی (نبی‌ای) می‌باشد. (ب/۳۶)
- در کلمات پایان یافته به تاء گرد (ة) - حتی اگر غیرملفوظ باشد - مصوت «ی» (اعم از یاء نکره، اسنادی و...) نگاشته نشده و یا شکل کوچک آن بالای کلمه آمده است: مترس که تو نیز از این جماعه (از این جماعتی) (ب/۴۶)

- جمع بستن معدود بعد از عدد: هر دو برادران (ب/۸۴)

- جدانویسی پیشوند امر و التزام «ب»: به پیچ و به بین (پیچ و بین) (ب/۳۵)

۳-۲ ویژگی‌های ادبی

از آنجاکه در این اثر گزارش گونه، مؤلف نیتی جز ثبت تواریخ رویدادهای زندگانی بزرگان دین و اهل تصوف - از آغاز تا انجام - و دسته‌بندی مهم‌ترین فرق صوفیه و یادکرد

بزرگان صوفیه در ذیل این فرقه‌ها نداشته است، نشانی از توجه به صورخیال در این متن دیده نمی‌شود و نه تنها بدیع معنوی، که صنعت‌پردازی لفظی نیز در این اثر مورد اهتمام نویسنده نبوده است. تنها گاهی - مثلاً آنجا که القاب و عناوین عبدالقادر گیلانی یا استاد خود ملا میرک را برمی‌شمارد - به وجد آمده، لفظ‌پردازی می‌کند و سجع و موازنه به کار می‌گیرد: «این فقیر، خود شنیده از سیادت و نقابت پناه، فضایل و کمالات دستگاه، حقایق و معارف آگاه، افضل فضایل عصر، علامی، فهامی، استادی، حضرت میرک شیخ بن شیخ فصیح‌الدین که می‌فرمودند...» (ب/۱۷۰)

از دیگر ویژگی‌های ادبی این متن می‌توان به استشهاد به آیات و ابیات در ضمن متن اشاره کرد؛ داراشکوه با ادبیات فارسی و اشعار شاعرانی چون: سنایی، نظامی، عطار، امیرخسرو، صائب تبریزی، شیخ محمود شبستری، جامی و... آشنایی داشته و خود متأثر از اشعار استادش - ملا شاه - بوده است (ر.ک: شیمل، ۱۳۷۳: ۷۶). وی در کتاب خود ابیاتی از این شاعران را نقل می‌کند.

۳-۳ ویژگی‌های محتوایی

۳-۳-۱ محتوای کتاب

داراشکوه در آغاز سفینه‌ای که از احوال اولیاء گردآورده است، بر شیوهٔ اغلب دبیران و مترسلان، مقدمه‌ای می‌نگارد در حمد پروردگار و منقبت رسول (ص) و پس از معرفی خود با عنوان «این فقیر حقیر» و ذکر مذهب و آیین خود، انگیزه‌اش را از تألیف این اثر بیان می‌کند؛ یکی آن که اطلاعاتی که از اولیاء و اهل تصوف در سایر کتب مندرج است خالی از اشکال نیست و دیگر آن که وی قصد دارد که شرح احوال این قوم را «سلسله در سلسله» قلمی کند و همین ویژگی است که اثر وی را از مهم‌ترین منبعش - نفعات الانس - متمایز می‌سازد. وی سپس ذیل «تمهید»ی - با استشهاد به آیات، روایات و ابیات - به بیان فایدهٔ وجود اولیاء در عالم می‌پردازد و در پی آن تفاوت اصناف گونه‌گون عرفا - چون اهل تجرید، ملامتیه و... - و طریقهٔ ایشان را به اختصار شرح می‌دهد و بیانش را به کلام عرفا می‌آراید و از این منظر می‌توان صبغه‌ای از کشف‌المحجوب و رسالهٔ قشیریه را بر این تمهید مشاهده کرد.

وی در این تذکره دست کم از ۴۱۳ تن یاد می‌کند که می‌توان ایشان را از وجوه

مختلف دسته‌بندی کرد؛

۳-۳-۲ ترتیب عناوین کتاب

نویسنده، نوشتار خود را با بیان نسب پیامبر (ص) آغاز می‌کند و تا ۲۲ تن از اجداد ایشان را برمی‌شمارد و سپس به شرح احوال کودکی و جوانی و ازدواج و چگونگی مبعوث شدن و معجزات آن حضرت می‌پردازد و به وفات ایشان ختم می‌کند. سپس به شرح احوال خلفای راشدین پرداخته، روایات و اقوالی را در شأن آن‌ها شاهد می‌آورد و شمه‌ای از حوادث حیات ایشان را شرح می‌دهد و پس از امیرالمؤمنین علی (ع)، از امامان شیعه بر همان سیاق یاد می‌کند.

آنچه -به‌ویژه در این بخش از کتاب- درخور توجه و تأمل است، گستره دید نویسنده و دوری وی از شائبه تعصب و اغراض مذهبی است؛ چه این که به‌رغم تأکید خود بر حنفی مذهب بودنش، همواره از امامان شیعه با احترام و تکریم و با عنوان «امام» یاد می‌کند و این بی‌غرضی از کسی که حتی میان اسلام و هندو به دنبال وجوه اشتراک و یگانگی می‌گردد، چندان غریب نیست و به قول محمد استعلامی «راستی را باید گفت که مرغ روح این بزرگان، در بلندای آسمان معرفت پروازی دارد فراتر از این تعصب‌ها و بگومگوهای که مؤمنان هفتادودو ملت را به جان یکدیگر می‌اندازد.» (ر.ک: عطار، مقدمه استعلامی، ۱۳۷۸: بیست و دو).

پس از ذکر احوال امامان، داراشکوه به شرح حال ده تن می‌پردازد؛ سلمان فارسی، اویس قرنی، حسن بصری، قاسم بن محمد، ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی، احمد حنبل، ابویوسف و امام شیبانی. پس از این ۲۶ تن، شرح احوال اهل تصوف را به این ترتیب -سلسله در سلسله- می‌نویسد؛ قادریه (۳۹ تن)، نقشبندیه (۳۰ تن)، چشتیه (۲۶ تن)، کبرویه (۲۰ تن)، سهروردیه (۲۰ تن)، متفرقه (۲۱۸ تن) همسران و دختران پیامبر (۱۵ تن)، و زنان صوفی (۱۹ تن).

۳-۳-۳ دسته‌بندی یادشدگان از منظری دیگر

یک آنان که داراشکوه تنها به واسطه نزدیکی و نسبتی به پیامبر (ص) از ایشان یاد کرده است؛ همچون همسران و بعضی دختران ایشان، سلمان فارسی و..

دو) بزرگان مذاهب و علمای دینی و فلسفی؛ همچون امام مالک، امام محمد غزالی و... (سه) اعظم صوفیه که صاحب سبک و طریقه‌ای هستند و در اغلب تذکرهاى صوفیه معروف و مشهورند؛ همچون بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، جنید بغدادی و... (چهار) مشایخ متوسطة سلسله‌های صوفیه که در بعضی تذکرها - چون نفحات الانس جامی - از ایشان یاد شده؛ همچون ابوعبدالله خفیف، ابوعلی رودباری و... (پنج) مهم‌ترین بخش از سفینه‌الاولیاء اختصاص دارد به آن دسته از اهل تصوف که داراشکوه یا با ایشان معاصر بوده و خود به دیدارشان رفته یا سخنی و واقعه‌ای با واسطه از ایشان شنیده و اغلب در امهات تذکرهاى صوفیه یاد کردی از ایشان دیده نمی‌شود؛ در تطبیق نام‌های یادشده در چهار مرجع مهم نویسنده: *تذکره‌الاولیاء*، *کشف‌المحجوب*، *رشحات عین‌الحیات و نفحات الانس*، با *سفینه‌الاولیاء*، نام قریب به صد تن در هیچ‌یک از آن مآخذ دیده نمی‌شود. از جمله این افراد می‌توان به شیخ میان‌میر، شیخ اوهن جونپوری، سلیم فتحپوری، وجیه‌الدین گجراتی، داود چهنی وال، نظام نارنولی و... اشاره کرد. داراشکوه در بخش مجزایی که - به شیوه طبقات سلمی - به ذکر نساء العارفات اختصاص داده، از نوزده تن یاد می‌کند که بعضی - چون رابعه عدویه - معروف و مشهورند و بعضی - چون ام محمد، عمه عبدالقادر گیلانی - مورد توجه نبوده‌اند. ذکر نام این عارفات، به ترتیب زمانی از صدر اسلام (زایده، کنیز عمر خطاب، تا قرن ششم (فاطمه دختر نصر بن عطار) پیش آمده و در قرن ششم متوقف شده و سرانجام داراشکوه شرحی از احوال بی‌بی جمال خاتون - خواهر میان‌میر - را که معاصر وی است و تا زمان تألیف کتاب (۱۰۴۹ ه.ق) نیز زنده بوده نقل کرده است.

۳-۳-۴ منابع مورد استفاده داراشکوه در سفینه‌الاولیاء

نویسنده در این اثر، دست کم از ۴۵ کتاب یا رساله یاد کرده و ضمن امانتداری، هر جا که از کتابی نقل قول کرده، به آن ارجاع داده است. از مهم‌ترین منابع مؤلف در این اثر، می‌توان به طبقات الصوفیه سلمی، رساله قشیری، فتوحات مکیه، فصوص الحکم، کشف‌المحجوب، شواهد النبوه، تاریخ یافعی، تحفة العراقین، اصطلاحات الصوفیه کاشانی، اخبار الاخیار، محاسن الاخیار و ملفوظات صوفیه از جمله؛ *جلاء الخاطر* (ملفوظ عبدالقادر گیلانی)، ملفوظ گنج‌شکر و... اشاره کرد.

در این میان، مهم‌ترین منبع و مرجع نویسنده - به‌ویژه در تراجم احوال متأخران - کتاب نفحات الانس جامی است که در شرح حال قریب به ۲۲۵ تن از اهل تصوف به آن نظر داشته است. همچنین میان سفینه‌الاولیاء و هر یک از کتاب‌های کشف‌المحجوب و تذکرةالاولیاء نیز، نام ۶۸ تن مشترک است. از دیگر منابع مهم داراشکوه، کتاب رشحات عین‌الحیات است که در شرح احوال ۲۱ تن از خواجه‌های بزرگوار (نقشبندیه) از آن بهره جسته است. برای تبیین شیوه بیان نویسنده سفینه‌الاولیاء و صاحبان تذکرةالاولیاء، کشف‌المحجوب و نفحات الانس، نمونه‌ای از متن این آثار را درباره «معروف کرخی» ذکر می‌کنیم:

- کشف‌المحجوب:

«... و منهم، متعلق درگاه رضا و پرورده علی بن موسی‌الرضا، ابومحفوظ معروف بن فیروز الکرخی، ... اندر ابتدا بیگانه بودست و بر دست علی بن موسی‌الرضا اسلام آورد و بنزدیک وی سخت عزیز و ستوده بودست.» (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۴۱).

- تذکرةالاولیاء:

«آن همدم نسیم وصال، آن محرم حریم جلال، آن مقتدای صدر طریقت، آن رهنمای راه طریقت، آن عارف اسرار شیخی، قطب وقت، معروف کرخی... مادر و پدرش ترسا بودند، چون بر معلم فرستادندش، استاد گفت: «بگو ثالث ثلاثه.» گفت: «نه، بل هو الله الواحد.» هرچند استاد می‌زدش سودی نداشت... وی برفت و به دست علی بن موسی‌الرضا مسلمان شد.» (عطار، ۱۳۸۷: ۲۸۱)

- نفحات الانس:

«از طبقه اولی است و از قدمای مشایخ، استاد سرب سقطنی و غیر او، و کنیت وی ابومحفوظ است. نام پدر وی فیروز، و بعضی گفته‌اند فیروزان. و بعضی گفته‌اند معروف بن علی الکرخی. پدر وی مولی بوده، دربان امام علی بن موسی‌الرضا (رض) و گویند بر دست وی مسلمان شده بود.» (جامی، ۱۳۸۶: ۳۵)

- سفینه‌الاولیاء:

«کنیت ایشان ابومحفوظ است و نام پدر ایشان فیروز و به قولی فیروزان. و بعضی گفته‌اند: «معروف بن علی الکرخی». و با والدین بر دین ترسا بودند، بر دست امام علی بن موسی‌الرضا -رضی الله عنه- مسلمان شدند و در مذهب امام اعظم بودند و حضرت امام را به

ایشان کمال عنایت و محبت بوده و آنچه یافته‌اند، از تربیت و برکت خدمت امام رضا - رضی الله عنه - بوده و در بانی امام می‌کرده‌اند.» (داراشکوه، ۱۰۴۹. ق، ۲۴/الف)

در باره بهره‌گیری داراشکوه از این آثار، نکاتی قابل ذکر است؛

- نویسنده نفعات الانس، در ذکر نام عرفا و شرح احوال ایشان، به طبقه ایشان نظر داشته و در آغاز معرفی، ذکر کرده که از طبقه اولی، ثانیه و... است؛ حال آنکه در سفینه الاولیاء چنین تفکیکی روی نداده است؛ اما در سفینه الاولیاء نام مشایخ در سلسله و طریقه ایشان دسته‌بندی شده و در نفعات الانس چنین تفکیکی روی نداده است.

- سبک زبانی داراشکوه، -از حیث سادگی عبارات- به نویسنده نفعات نزدیک‌تر است؛ اما در نفعات کاربرد واژگان و عبارات عربی بیشتر است؛ چه این که ایام و شهور و سنوات به عبارت عربی ذکر شده است.

- داراشکوه، در بهره‌گیری از کشف‌المحجوب، علاوه بر اطلاعاتی که درباره مشایخ به دست آورده، به تعبیر و تفسیر نویسنده این اثر از اصطلاحات عرفانی و عقاید و دیدگاه‌های وی نیز توجه داشته است؛ چنان که مثلاً در تعریف «صحو و سُکر» چندین بار به کشف‌المحجوب اشاره کرده و دیدگاه هجویری را ذکر کرده است:

«و ایشان صاحب صحو بودند چنانچه در این باب می‌فرمایند: «شیخ من جنیدی مذهب بود و می‌گفت که سکر بازیگاه کودکان است و صحو فناگاه مردان، و من که علی بن عثمان الجلابی‌ام، بر موافقت شیخ خودام.» (۱۴۰/ب).

بیان عاطفی یا ارجاعی

با نگاهی اجمالی به شیوه بیان عطار نیشابوری در تذکره الاولیاء و داراشکوه در سفینه الاولیاء می‌توان به تفاوت رویکرد دو نویسنده از دو برهه از تاریخ تصوف و دو اقلیم مختلف پی برد؛ یکی از خراسان در قرن ششم و آغاز هفتم هجری و یکی از هند در قرن یازدهم هجری. در تذکره الاولیاء، عطار بیش از آن که اهتمام بر گزارش وقایع اتفاقیه زندگی عرفا داشته باشد، بر شرح احوال درونی و ذکر اقوال شطح‌گونه ایشان همت گماشته است و وجه اقناعی‌حالاتی که از ایشان نقل می‌کند، بر جنبه اثباتی آن غلبه دارد و گزاره‌های عاطفی بر گزاره‌های ارجاعی می‌چربند؛ اما در سفینه الاولیاء، نقطه عزیمت داراشکوه -در باره اغلب صوفیان- ذکر تاریخ ولادت وقایع مهم زندگانی و وفات و مزار صوفیه است و تنها درباره

معدودی از ایشان از این سطح فراتر رفته و می‌توان نشانه‌هایی از کرامات و خوارق عادات و فراسات و شطحیات و... را در این متن مشاهده کرد. هر چند که به گفته دکتر شفیع کدکنی - حتی در *حسنت‌العارفین* که مجموعه شطحیات است - «شطح‌هایی که وی (داراشکوه) از معاصران خود آورده، از بی‌رمق‌ترین و سست‌ترین عباراتی است که ممکن است بر زبان کسی جاری شود!» (ر.ک: شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۲۵). چه این که اساساً «در ایران و هند در عصر تیموری و صفوی و قاجاری، زبان تصوف روی به ضعف دارد.» (همان: ۲۶۱).

داراشکوه در نقاطی از کتاب، دست از گزارش کسالت‌بار ولادت و وفات اشخاص می‌کشد و ماجراهایی از کرامات ایشان نقل می‌کند؛ از جمله درباره شیخ عبدالقادر گیلانی که بیش از هر شیخ دیگری به شرح احوال او پرداخته و در جای‌جای کتاب خود، به هر بهانه‌ای از او یاد کرده است.

علاوه بر ذکر کرامات، از نشانه‌های دیگر که می‌تواند اثر داراشکوه را به آثار صوفیه نزدیک کند، گزارش‌های متعددی است که از خواب‌های خود و دیگران آورده و به‌ویژه خواب‌های خود را اغلب ملاک تصمیم و تشخیص صواب از ناصواب و دریافت جایگاه و موقعیت خود و دیگران قرار داده است: «و این حقیر در خواب، به سعادت ملازمت خلفای راشدین - رضی‌الله‌عنهم اجمعین - مشرف گشته؛ چنانچه شبی در خواب می‌بیند که چهار کس به لباس سفید، بزرگانه متعاقب یکدیگر می‌روند، فقیر از شخصی پرسید که: آن‌ها چه کسانیند؟ گفت: چهار یار پیغمبراند - صلی‌الله‌علیه و سلم -، فقیر از عقب ایشان روان گشت و ایشان از دریا گذشته، بر کوهی که بسیار بلند بود برآمدند...» (ب/۱۲)

۴- دلایل ضرورت تصحیح سفینه‌الاولیاء

با توجه به آن که از *سفینه‌الاولیاء* نسخه تصحیح و چاپ‌شده‌ای به زبان فارسی موجود نیست، تصحیح و تحشیه این اثر به دلایل زیر لازم می‌نماید؛

- *سفینه‌الاولیاء* نخستین، مفصل‌ترین و جامع‌ترین اثر داراشکوه است که می‌تواند آینه تمام‌نمایی از ویژگی‌های سبکی، زبان و اندیشه نویسنده باشد و پژوهندگان حوزه زبان و ادبیات فارسی را - به‌ویژه در شبه‌قاره - یاری کند.
- با توجه به تبویب و طبقه‌بندی این تذکره بر اساس فرقه‌های مهم صوفیه در این اثر،

می‌توان به سهولت به گرایش مشایخ صوفیه به هر یک از فرق و نحل دست یافت.
- در این تذکره از عرفایی یاد شده است که نام ایشان در هیچ‌یک از امهات آثار صوفیه -چه از متقدمین و چه از معاصرین نویسنده- ذکر نشده و در این کتاب می‌توان دربارهٔ ایشان آگاهی‌هایی به دست آورد.

۵- نتیجه‌گیری

محمد داراشکوه، فرزند شاه جهان بابر، شاعر، ادیب، هنرمند و پژوهشگر قرن ۱۱ ه.ق در هند است که از وی آثار متعددی در حوزهٔ تصوف برجای مانده است. نخستین اثر وی کتاب «سفیئة الاولیاء» تذکره‌ای مفصل در شرح احوال پیامبر (ص)، خلفای راشدین، امامان شیعه، بعضی علمای مذاهب کلامی، فیلسوفان و متصوفه است که تألیف آن در سال ۱۰۴۹ ه.ق به انجام رسیده است.

از دلایل اهمیت این کتاب؛ یکی وسعت و فسحت و شمول آن بر اصناف گونه‌گون مذهبی و فرق و نحل صوفیه است و دیگر، شیوهٔ طبقه‌بندی نویسنده که اهل تصوف را در ذیل عناوین: قادریه (۳۹ تن)، نقشبندیه (۳۰ تن)، چشتیه (۲۶ تن)، کبرویه (۲۰ تن)، سهروردیه (۲۰ تن)، متفرقه (۲۱۸ تن) همسران و دختران پیامبر (۱۵ تن)، و زنان صوفی (۱۹ تن) جای داده است.

دیگر آن‌که این اثر دربردارندهٔ اطلاعاتی دربارهٔ بعضی عرفا و صوفیان گم‌نام یا نامشهور متقدم یا معاصر نویسنده -به‌ویژه در هند، کشمیر، لاهور و... است که این اثر را از جهت مطالعات تاریخی ممتاز می‌سازد.

از منظر زبانی و ادبی -با توجه به سبک غالب آثار منشور به‌ویژه در هند- نمی‌توان امتیازی برای این اثر و حتی سایر آثار قلمی داراشکوه قائل شد؛ چه این که سبک نگارش وی، بر ساده‌نویسی و مبتنی بر زبان ارجاعی است و به‌ندرت می‌توان نشانی از آرایه‌های لفظی و معنوی در کلام وی یافت.

از سفیئة الاولیاء نسخه‌های خطی و سنگی متعددی در کتابخانه‌های ایران، لندن، هند، پاکستان و.. موجود است؛ از جمله نسخهٔ کتابخانهٔ مرعشی به شمارهٔ ۱۴۳۷۱، نسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا به شمارهٔ OF.224، نسخهٔ کتابخانهٔ گنج‌بخش پاکستان به شمارهٔ ۱۱۴۹ و نسخهٔ چاپ سنگی به شمارهٔ ۱۱۷۹. در مقایسهٔ این نسخه‌ها تفاوت‌های مختصری در شیوهٔ کتابت،

۱۷۲ / معرفی نسخه‌های کتاب *سفینه‌الاولیاء* اثر داراشکوه و ضرورت تصحیح آن / محمودی و ...

کاربرد القاب و عناوین و... دیده شد و همچنین هیچ‌یک از این نسخ از خطا و لغزش و به‌ویژه افتادگی واژه یا عبارات به دور نبود؛ اما در نگاه کلی تفاوت فاحش یا تأثیرگذاری میان این نسخه‌ها دیده نشد.

کتاب *سفینه‌الاولیاء* به زبان اردو ترجمه و چاپ شده است و محمدرضا جلالی نائینی در مقدمه‌اش بر کتاب *سکینه‌الاولیاء* اشاره کرده که کتاب *سفینه‌الاولیاء* را نیز تصحیح نموده؛ اما تاکنون این کتاب در ایران به چاپ نرسیده است. با توجه به اهمیت و جایگاه داراشکوه به‌عنوان ادیب و پژوهشگر عرفان و ادب فارسی و با توجه به اهمیت کتاب *سفینه‌الاولیاء* از جهت اطلاعات مهم آن در حوزه تاریخ تصوف، تصحیح و تحشیه این اثر ضرورت می‌یابد.

منابع

- ابراهیم، علی‌رضا. (۱۳۹۸). «داراشکوه»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، چ پنجم، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- تمیم‌داری، احمد. (۱۳۹۲). *عرفان و ادب در عصر صفوی*، ویرایش دوم، تهران: حکمت.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۶). *نقحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، چ پنجم، تهران: سخن.
- جعفری، حسین علی و دهقانی‌زاده، محمدرضا. (۱۳۹۹). *زندگی‌نامه، اندیشه و آثار محمد داراشکوه*، تهران: حکمت و عرفان.
- جهانبخش، جويا. (۱۳۷۸). *راهنمای تصحیح متون*، چ سوم، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
- حجتی، حمیده. (۱۳۸۰). «داراشکوه»، *دانشنامه ادب فارسی*، به سرپرستی حسن انوشه، ج ۴، تهران: طبع و نشر.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۹۰). *اویانیشاد (سرّ اکبر)*، مقدمه تارا چند و محمدرضا جلالی نائینی، چ پنجم، تهران: انتشارات علمی.
- همان، (۱۳۴۴). *سکینه‌الاولیاء*، به کوشش تارا چند و سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- همان، (۱۳۳۵). *منتخبات آثار محمد داراشکوه*، به کوشش سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: تابان.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۴). *آیین هند و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع‌البحرین)*، ترجمه جمشید

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۱۷۳

ارجمند، چ دوم، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نشر صوفیه*، تهران: سخن.

شیمل، آنه ماری. (۱۳۷۳). *ادبیات اسلامی هند*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر.

صفا، ذبیح الله. (۱۳۹۲). *تاریخ ادبیات در ایران*، ج پنجم، چ نهم، تهران: فردوس.

عطارد نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۷). *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چ هجدهم،

تهران: زوآر.

فهرستگان نسخ خطی (سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران)

<https://scripts.nlai.ir>

کاشفی، علی بن حسین واعظ. (۱۳۵۶) (۲۵۳۶ شاهنشاهی)، *رشحات عین الحیات*، تصحیح علی

اصغر معینیان، تهران: چاپخانه خرمی.

لاهوری، یمین خان. (۱۹۷۱ م). *تاریخ شعر و سخنوران فارسی در لاهور*، کراچی: نیشنل پبلشنگ.

نوشاهی، عارف. (۱۳۸۵). «محمد داراشکوه» در مجموعه مقالات *آشنایان ره عشق*، زیر نظر نصرالله

پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۰). *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، چ هفتم، تهران:

انتشارات طهوری.

Hasrat, Bikrama Jit, (1982). *Dara Shikuh: Life and Works*, New Dehli: Munshiram.

References

- Ebrahim, Ali-Reza. (2018). "Darashikoh", *Great Islamic Encyclopaedia*, by Kazem Mousavi - Bojnourdi, fifth edition, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Tamim Dari, Ahmad. (2012). *Mysticism and literature in the Safavid era*, second edition, Tehran: Hikmat.
- Jami, Nuruddin Abdurrahman. (2007). *Nafahat – Al- Ons*, by Mahmoud Abedi, fifth edition, Tehran: Sokhan.
- Jafari, Hossein- Ali and Dehghanizadeh, Mohammad-reza. (2019). *Biography, thoughts and works of Mohammad Darashikoh*, Tehran: Hikmat and Irfan.
- Jahanbakhsh, Jouya. (1999). *Text correction guide*, third edition, Tehran: Written Heritage Publishing House.
- Hojjati, Hamideh. (2001). "Darashikoh", *Encyclopedia of Persian literature*, by Hasan Anousheh, Vol. 4, Tehran: Taba' and Nashr.
- Darashikoh, Mohammad. (2011). *Upanishad (Serr- e- Akbar)*, Introduction by Tara Chand and Mohammad- Reza Jalali Naini, fifth edition, Tehran: Scientific Publications.
- Darashikoh, Mohammad. (1965). *Sakinat-al-Aulia*, by Tara Chand and Seyyed Mohammad Reza Jalali Naini, Tehran: Scientific Press Institute.
- Darashikoh, Mohammad. (1956). *Selected works of Mohammad Darashkoh*, by Seyyed Mohammad Reza Jalali Naini, Tehran: Taban.
- Shaygan, Dariush. (2005). *Indian religion and Islamic mysticism* (based on Majma'-Al- Bahrain), translated by Jamshid Arjomand, second edition, Tehran: Farzan publishing and research.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad- Reza. (2012). *The language of poetry in Sufi's texts*, Tehran: Sokhn.
- Schimmel, Anne Marie. (1994). *Islamic literature of India*, translated by Yaqub Azhand, Tehran: Amir Kabir.
- Safa, Zabihullah. (2012). *History of literature in Iran*, fifth volume, ninth edition, Tehran: Ferdous.
- Attar Neishabouri, Fariduddin Mohammad. (1387). *Tadzkirat-al-Auliya*, by Mohammad Iste'lami, 18th edition, Tehran: Zavar.
- Kashefi, Ali ibn Hossein Waez. (1977). *Rashahaat Ain al-Hayat*, edited by Ali Asghar Moinian, Tehran: Khorrami Publisher.
- Lahori, Yamin Khan. (1971). *History of Persian poetry and speakers in Lahore*, Karachi: National Publishing.
- Naushahi, Aref. (2006). "Mohammed Darashikoh" in the *Collection of essays of acquaintances of Love*, by Nasrullah Pourjavadi, Tehran: Academic Publishing Center.
- Hojwiri, Ali ibn Othman. (2001). *Kashf al-Mahjub*, by Zhukovsky, seventh edition, Tehran: Tahouri Publications.
- <https://scripts.nlai.ir>. (*Organization of Documents and National Library of the Islamic Republic of Iran*)



Introducing Manuscripts of *Safinat-ul-Auliya* by Dara Shikoh and the Necessity of Editing It¹

Fatemeh Mahmoudi²
Maryam Hosseini³

Received: 2022/06/01
Accepted: 2022/09/04

Abstract

Safinat-ul-Auliya is one of the most important hagiographies by Muhammad Dara Shikoh (1024-1069 A.H.), which contains detailed information about Sufism and its sects and practices, from the beginning of its creation to the age of the author; which is of great importance in historical Sufi studies. Several manuscripts and one lithographic version of this work have been obtained which have not been compared, verified, and corrected yet. This book, which has not been published yet, is of great importance due to the fact that it contains historical information about Sufism, especially first-hand information about some of the author's Sufi contemporaries, the author's viewpoint and approach in the classification of Sufism, linguistic considerations, and other aspects. Accordingly, it is necessary to present a critical edition along with tables and annotations concerning the content of the book. In this study, in addition to introducing the existing manuscripts of the book *Safinat-ul-Auliya*, a number of linguistic, literary, content-related, and calligraphic features of the work, as well as the reasons for the necessity of editing the book have been discussed.

Keywords: Mystical texts, Hagiography, Critical editing of the text, Manuscript, Dara Shikoh, *Safinat-ul-Auliya*.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41191.2377

2. Ph.D. student in Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran f.mahmoudi@alzahra.ac.ir

3. Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding author): drhoseini@alzahra.ac.ir

Contents

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| A Study and Analysis of the Mystical Disposition of Ibn Khafif Shirazi <i>Amir Hossein Kouhestani, Sayyed Ali Asghar Mirbagheri Fard, Tahere Khoshhal Dastjerdi, Zohre Najafi</i> | 9-49 |
| Political Consequences of Ayn al-Qudat Al-Hamadani's Conceptualization of "Predestination and Free Will" <i>Arash Amjadian, Yadollah Honari Latif Pour, Muhammad Ali Qasemi Tarki</i> | 51-76 |
| Critical Discourse Analysis of <i>Tamhidat</i> by Ayn al-Qudat Hamadani (Through Norman Fairclough's Approach) <i>Mahboobeh Mobasheri, Faezeh Waezzadeh</i> | 77-103 |
| Content Analysis of "Qazor wa Khar" Anecdote in <i>Mathnavi</i> <i>Taher Lavzheh</i> | 105-131 |
| "The Emergence of Exemplary Truth" on the Way of Intuition of "Human Truth": With an Emphasis on Sharafuddin Manyari's Viewpoint in "Ma'dan-ul-Ma'ani" <i>Hadi Mimar Koche Bagh, Mohammad, Suri Rahman Boalhasani</i> | 133-150 |
| Introducing Manuscripts of <i>Safinat-ul-Auliya</i> by Dara Shikoh and the Necessity of Editing It <i>Fatemeh Mahmoudi, Maryam Hosseini</i> | 151-175 |

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 15, No. 32, 2023

Publisher: Alzahra University
Chief Executive: M. Mobasheri
Chief Editor: M. Hosseini
Persian Editor: F. Miladi
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
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

