

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سردبیر: مریم حسینی

ویراستار فارسی: عاطفه طهماسبی گرکانی

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

اعضای هیئت تحریریه

حسین آقاحسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
داود اسپرهم، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی
مهین پناهی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
جعفر خالمؤمن اف (جعفر محمد ترمذی)، پروفیسور گروه «منبع شناسی و هرمنوتیک تصوف» دانشگاه دولتی خاورشناسی تاشکند
اوزبکستان

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 مهرآروش

ترتیب انتشار: فصلنامه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهراء، دفتر مجلات دانشکده ادبیات.

پست الکترونیک: adabiterfani@alzahra.ac.ir

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

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



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



شاپای چاپی: 2008-9384

شاپای الکترونیکی: 2538-1997

شرایط پذیرش مقاله

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

بخش‌های مقاله ارسالی

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

ساختار مقاله

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

۲. پیشینه پژوهش

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

۳. مبانی نظری

۴. بحث و بررسی

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

۵. نتیجه گیری

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

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

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

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

شیوه منبع نویسی

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

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

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

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

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ارجاعات

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

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

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

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

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

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

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

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

شکل و جدول

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

شیوه نگارش و حروفچینی

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

نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

<https://scholar.google.com>

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

<https://www.noormags.ir>

<https://www.civilica.com>

<https://iranjournals.nlai.ir>

<https://www.sid.ir>

<https://www.magiran.com>

دعاج

گوگل اسکالر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

پایگاه مجلات تخصصی نور

مرجع دانش (سیولیکا)

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

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

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

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

فهرست مطالب

- ۹-۳۷ اباحت سماع به روایت ابن قیسرانی و غزالی
حبيب اله عباسی، زهرا نمازی
- ۳۹-۶۷ بررسی مفهوم وحی و شهادت در شعر و کلام نوروز سورانی (متون مقدس گوران)
بر اساس روش پدیدارشناسی هرمنوتیک پُل ریکور
سعید ولدبیکگی، محمد کاظم یوسف پور، علیرضا نیکویی
- ۶۹-۹۹ تحلیل روابط بینامتنی ملفوظات شبه قاره و مجالس
(مطالعه موردی مجالس سبعه و فواید الفؤاد)
زهرا مهدوی، محمد تقوی، منصور معتمدی
- ۱۰۱-۱۳۶ تحلیل مقایسه‌ای مجالس سبعه و مکاتیب
بر اساس فرانش اندیشگانی در دستور نقش گرای هلیدی
پروین گلی زاده، زهره سادات ناصری، خدیجه احمدی انجیرکی
- ۱۳۷-۱۶۸ روایتی دیگر از تحول شعر و شخصیت سنایی
سید مهدی زرقانی، امیر محمد اردمه
- ۱۶۹-۱۹۶ مبارزه با نفس در نقل قول‌های مستقیم ابوسعید ابی‌الخیر در اسرار التوحید
فاطمه رضایی، نسرین فقیه ملک‌مرزبان



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۷-۹

اباحت سماع به روایت ابن قیسرانی و غزالی^۱

حبیب الله عباسی^۲، زهرا نمازی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۱

«جرات دانستن داشته باش (sapere aude)» [۱] کانت

«یجب ان تكون لدنیا الجرأة علی ان تعرف حتی الأشياء التي نشعر مسبقاً أننا لن نُحبها» [۲] أدونیس

چکیده

جستار پیش رو بر آن است که نقش ابن قیسرانی را در دفاع از تصوف و تثبیت جایگاه آن از رهگذر سماع تبیین کند. با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی ابتدا گزارشی مختصر از دو روایت ابن قیسرانی در *صفوة التصوف* و *کتاب السماع*، ارائه، سپس اسلوب وی در اثبات اباحت سماع تبیین شده است. در ادامه، نگاه غزالی به سماع در *احیای علوم دین* بررسی گردیده و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با دیدگاه ابن قیسرانی نشان داده شده است. اهمیت این بحث در آن است که هر دو، از علمای برجسته دین و از بزرگان حدیث بودند که برای فتاوی خود در قرآن و سنت، ریشه‌ای می‌جستند و برای تمام حرکات و سکنات صوفیان در نظام خانقاهی، راهی به سنت رسول و صحابه می‌یافتند. اینان با آگاهی بر دو علم اصول و فروع یا همان علم کلام و فقه و نیز کتاب و سنت، برخلاف صوفیان محافظه کار با استفاده از شگردهای محدثان و فقها و با تکیه بر آیات و احادیث و روایات، حکم به اباحت سماع دادند.

واژه‌های کلیدی: سماع، تصوف، حدیث، ابن قیسرانی، غزالی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.43194.2448

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.33.1.3

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). h.abbasi@khu.ac.ir

۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رودهن، تهران، ایران.

namazi11@yahoo.com

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

نقطه عزیمت ما در این جستار، گزارش گفت‌وگویی است میان ابن قیسرانی و هجویری که شرح آن در *کشف‌المحجوب* چنین آمده است: «وقتی من به مرو بودم، یکی از ائمه اهل حدیث که آن معروف‌ترین بود، مرا گفت: من اندر اباحت سماع، کتابی کرده‌ام. گفتم: بزرگ مصیبتی که اندر این پدیدار آمد که خواجه امام، لهوی را که اصل همه فسق‌هاست، حلال کرد! مرا گفت: تو اگر حلال نمی‌داری چرا می‌کنی؟ گفتم: حکم این بر وجوه است. بر یک چیز قطع نتوان کرد. اگر تأثیر اندر دل حلال بود، سماع حلال بود، و اگر حرام، حرام و اگر مباح، مباح. چیزی را که حکم ظاهرش فسق است و اندر باطن حالش بر وجوه است، اطلاق آن بر یک چیز محال بود» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۸۶).

صحت این گفت‌وگو، هم از جهت تاریخی و هم از لحاظ جغرافیایی میان این دو نویسنده متن‌های متمکن صوفیه [۳]، نویسندگان *صفوة التصوف* و *کشف‌المحجوب*، که هر دو دفاعیه‌هایی از تصوف هستند، امری مسلم است. «چون هجویری مدتی از عمر خویش را در شام و محل پرورش ابن قیسرانی گذرانده و با مشایخ تصوف آن دیار، از قبیل ابوالفضل ختلی (مراد وی) آمیزش داشته و هم ابن قیسرانی مدت‌ها در نواحی شرقی ایران که محیط پرورش و زندگی هجویری است می‌زیسته است، صرف اینکه در روزگار تألیف *کشف‌المحجوب* ابن قیسرانی عمری کمتر از سی سال داشته است دلیل آن نمی‌شود که او در آن روزگار با چنان سابقه‌ای که در سماع حدیث و تألیف کتب داشته، نتواند مصداق یکی از ائمه حدیث و بلکه معروف‌ترین بوده باشد، به‌ویژه که *صفوة التصوف* را نیز در سی و دو سالگی خویش یعنی در ۴۸۰ تألیف کرده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۵۷۸).

در این جستار در صدد هستیم تا نقش ابن قیسرانی (۴۴۸-۵۰۷ ق.)، محدث عالی‌قدر را در دفاع از تصوف و تثبیت جایگاه آن تبیین کنیم؛ به‌ویژه از رهگذر دال پرچالش و جنجالی نظام تصوف، یعنی سماع که ابن قیسرانی هم اثر مستقلی در باب آن با عنوان کتاب «السماع» تألیف کرده و هم در کتاب «*صفوة التصوف*» به تفصیل از آن بحث کرده است. اهمیت دفاع دانشمندان و محدثان بزرگی چون ابن قیسرانی از تصوف و به‌ویژه سماع در آن است که او خود از علمای برجسته دین و از بزرگان حدیث است که می‌توانند برای هر

حرکتی از نظامی خانقاهی ریشه‌ای در سنت و گفتار پیامبر بیابند؛ حال، چه بهتر که این مهم به وسیله ابن قیسرانی انجام پذیرد که به تصریح ابن عساکر حافظ‌ترین محدث عصر خود و از رجال سرآمد آن دوره بود (الذهبی، ۲۰۰۴: ۲۰۶/۱۲) و نیز به تصریح ذهبی «صوفی ملامتی» (همان‌جا). او به دلیل گرایش به تصوف و مهارت شگرفش در استدلال و تقریر مطالب، تلاش داشت برای تمام اعمال و اقوال صوفیه، نشانی در سنت رسول و صحابه بیابد.

۱-۲. روش پژوهش و قلمرو آن

روش تحقیقی که در این جستار در پیش گرفته‌ایم روشی توصیفی-تحلیلی است که از داده‌های موجود در دو کتاب: *صفوة التصوف* محمدبن مطهر مقدسی (ابن القیسرانی) به تصحیح غادة المقدم عدرة، چاپ دارالمنتخب العربی، بیروت (۱۹۹۵) و کتاب *السماع لابن القیسرانی*، تصحیح ابوالوفا المراغی، القاهرة (۱۹۹۴) بهره جسته‌ایم.

علاوه بر مقایسه دو روایت از یک نویسنده و طبقه‌بندی داده‌های آن، به روایت غزالی نیز از سماع در کتاب *احیاء علوم‌الدین* نظر داشتیم که هم‌عصر مقدسی و تا حدودی نیز هم‌منزلت بوده است. این همه به این دلیل بوده که سماع از کلان‌دال‌های مهم گفتمان تصوف به شمار می‌آید که ذومعانی و سیال است و گنجینه تفسیری و معرفتی نوینی از واقعیت‌ها را شکل می‌دهد و همچنین این کلان‌دال نقش مهمی در فهم و هدایت پژوهشگران به درک حکمت و روح غالب بر گفتمان تصوف ایفا می‌کند و می‌توانیم پژواک اندیشه و صداها را از طریق این نشانه تشخیص دهیم و همچنین نقش کارکردی دقیق آن را در میان دال‌های دیگر این گفتمان مشخص کنیم زیرا لا‌کلاو و موفه معتقدند که «هیچ گفتمانی یک پدیده بسته نیست بلکه به واسطه تماس با سایر گفتمان‌ها دستخوش تغییر می‌شود و هریک، روش خاصی برای گفتگو در باره جهان اجتماعی و فهم آن در اختیار ما می‌گذارد» (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۲۶).

۱-۳. پیشینه تحقیق

درباره سماع و منزلت آن در تصوف، کتاب‌ها و مقالات بسیاری تألیف شده است که بیان همه آنها در اینجا سودمند نیست؛ تنها به چند کتاب و جستار مهم در اینجا اشاره می‌کنیم:

- نجیب مایل هروی (۱۳۷۲) در کتاب «تدر غزل خویش نهران خواهم گشتن»، تنها سماع‌نامه‌های فارسی را معرفی و بررسی کرده است. او به آثار و آرای عارفان نام‌داری چون مستملی بخاری، عبدالکریم قشیری، ابو حامد غزالی، علی هجویری، احمد جام ژنده‌پیل، عبّادی مروزی و ... پرداخته و سخنان ایشان را در باب سماع تحلیل کرده است.
- حیدر حسین‌خانی (۱۳۸۷) در کتاب «سماع عارفان»، ضمن بحثی کامل و فراگیر، سماع را در شانزده بخش بررسی کرده است.
- فاطمه فؤاد (۱۹۹۷) در رسالهٔ دکتریش «السماع عند الصوفیه الاسلام»، به بررسی معانی سماع از جنبه‌های مختلف روحی، قلبی و تأثیر آن در پیشرفت اخلاقی صوفی پرداخته و پیوند سماع با حالات و مقامات صوفیه را واکاویده است.
- عبدالرحمن بن عبدالله القرشی (۱۴۲۱ق.) در رساله‌ای با عنوان «السماع عند الصوفیه» کتاب فاطمه فؤاد را نقد کرده و نوشته او بین انواع سماع‌ها تمایزی قائل نشده است و نتیجه گرفته سماعی که منجر به ریاضت نفس و تطهیر نفس می‌شود قابل اعتماد نیست.
- نجیب مایل هروی در مقاله‌ای مفصل دربارهٔ ابن قیسرانی در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی به صورت خلاصه به سماع از منظر ابن قیسرانی اشاره کرده است اما دربارهٔ موضوع این جستار به مقاله‌ای مستقل برنخوردیم، تنها شفيعی کدکنی در جستاری تحت عنوان «ابن قیسرانی و سماع و موسیقی» گزارشی مختصر از کتاب السماع ابن قیسرانی در کتاب «به یاد ایرج افشار» صص ۴۳۳-۳۳۸ ارائه می‌دهد.

۲. بحث

۲-۱. گفتمان تصوف

گفتمان تصوف در اواخر سدهٔ دوم هجری، در واکنش به زهد افراطی و مبتنی بر صفات جلالی خدا و در آمیختن اکسیر عشق در مس زهد، شکل گرفت و با تکیه بر گفتمان‌های دیگر از جمله شریعت صورت‌بندی شد و در طول حرکت خود از گفتمان‌های دیگر نیز تأثیر پذیرفت و فرجه‌تر از گفتمان‌های رقیب خود شد. بی‌تردید هیچ نظام فکری، فرادستی

نمی‌یابد مگر اینکه گفتمان‌های غالب و جاری در عرصه جامعه، ناکارآمد شوند و از پاسخگویی به نیازهای معنوی و مادی انسان عاجز گردند، در این وضعیت است که قرائت‌های متخاصم موجود در ساحت نظم گفتمان با تبیین نقشه‌راه هدفمندتر، بر دیگر رقیبان خود فایق می‌آیند. بی‌تردید گفتمان تصوف هم از این قاعده مستثنی نبوده است زیرا به تعبیر لوی استروس: «هیچ فرهنگی تنها نیست و هر فرهنگی همیشه در ائتلاف با فرهنگ‌های دیگر به سر می‌برد و هر فرهنگ تا زمانی که تنهاست، هرگز نمی‌تواند برتر باشد» (استروس، ۱۳۵۸: ۵۶).

گفتمان تصوف توانست هم فهم نوینی از جهان عرضه کند و هم بنیاد معرفت‌شناختی جدیدی بنا کند؛ چه، هدف عمده آن، هم فهم پدیده‌های جهان و رویدادهای اجتماعی و هم تفسیر آنهاست؛ آن‌هم از رهگذر دال‌هایی که برخی بزرگان تصوف به اقتضای حالات خود بدان بستند و موجب تکامل و فرادستی آن شدند. آنها مفاهیمی چون رضا، توکل، وجد و محبت را با زهد توأمان ساختند و آن را از حالت خشک ترس از خدا بیرون آوردند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۴۸). این همه موجب شد تا تصوف به یک نهاد اجتماعی تبدیل شد. پس از شکل‌گیری این گفتمان، پاره‌ای از مبانی مجهول و مغفول در عرصه پنهانور دین، کشف و برجسته‌تر شد و نظام معنایی عمیق و تازه‌ای ساختاربندی گشت و سازه‌های بی‌شکل و شناوری مانند سماع پیرامون دال مرکزی «معرفت» مفصل‌بندی شدند و مدلول‌های تازه‌ای را پذیرا شدند؛ چندانکه گفتمان تصوف کم‌کم اسلوبی خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن شد. با این همه می‌توان مدعی شد که تصوف، گنجینه تفسیری است که به پدیده‌های غامض و فاقد معنای فیزیکی، معنا و مفهوم متمایزی بخشید. بی‌تردید، با تکوین تصوف، دین به ساحت دیگری پای نهاد و آموزه‌های دینی اعتلا یافتند و ابعاد زیبایی‌شناختی دین شکوفا شد و شکل هنری به خود گرفت و چون در میان عامه مورد اقبال قرار گرفت، حوزه‌های مغفول دین گسترش یافت و انسان در این مدار فکری، صاحب نگرش آسمانی و کیهانی شد؛ چه، تصوف در بستر دین، صورت‌بندی شد و به قولی منبع و منشأ آن قرآن است و جریان تطورش نیز ناشی از قرآن و تأمل و درنگ در آموزه‌های آن حاصل می‌شود و در طول تاریخ جریان‌های جدیدی مثل فلسفه، کلام، فقه و دانش‌ها و عقاید مختلف دیگری به آن پیوستند و موجب غنای آن شدند و تصوف را به

نظام فکری تناوری بدل ساختند.

با تکوین و تثبیت تصوف، دال‌ها و مفاهیم جدید در میان متصوفه، پدیدار و محملی برای عرضه ایده‌های آسمانی آن می‌شود؛ زیرا در نگرش صوفیه، راه رسیدن سالک به بارگاه حق، به تلاش و عبادت محدود نمی‌شود «بلکه خدای را مردانند که از غایت عظمت و غیرت حق روی نمایند اما طالبان را به مقصودهای خطیر برسانند و هدایت کنند. این چنین شاهان، عظیم نادرند و نازنین. گفتیم: پیش شما بزرگان می‌آیند؟ گفت: ما را پیش نمانده است؛ دیر است که ما را پیش نیست اگر می‌آیند، پیش آن مصور می‌آیند که اعتقاد کرده‌اند. عیسی را علیه‌السلام گفتند به خانه تو می‌آییم، گفت: ما را در عالم خانه کجاست و کی بود» (مولوی، ۱۳۶۹: ۴۱). همین امر سبب جلب و جذب طبقات عامه مردم به آموزه‌ها و مفاهیم این جهان‌بینی شد و «مجالس و عظم و سماع آنها تدریجاً محل تردد طالبان تهذیب و تزکیه و کانون سرّ معارف و حقایق روحانی تلقی گشت» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۱۷۷).

با تأسیس و گسترش تصوف، مدلول و مفهوم انسان در گفتمان تصوف در قیاس با گفتمان شریعت سخت دگرگون شد. این همه موجب افروختگی آتش خشم و نگرانی فقها و عالمان دین شد؛ به‌ویژه آن که افراد بی‌شماری از دسته‌های مختلف، مثل پیشه‌وران و بازرگانان و حتی فقها به حلقه صوفیه پیوستند و در نتیجه حرمت صوفیه افزون شد و بزرگانی از فرق فکری و مکاتب مختلف بدان گرویدند. نقل است که احمد بن حنبل را ملامت کردند که چرا با بشر حافی مؤانست و مجالست دارد. او گفت درست است که من حدیث و سنت را بهتر از او می‌دانم ولی او خود را بهتر از من می‌شناسد (ریتز، ۱۳۷۴: ۴۶۲).

۲-۲. تصوف و اهل حدیث

اگرچه در تأیید سماع و موسیقی در آیات قرآن، نشانه و آیه‌ای نیست ولی نشانه و آیه‌ای هم در نفی و انکار آن وجود ندارد. با این همه باید پذیرفت که این رسم و آیین تنها بر ساخت تصوف نیست بلکه بشر در همه اعصار از کاربست آن التذاذ روحی و معنوی می‌برده‌است. فیثاغورث معتقد بود موسیقی نشانه‌ای از نظام هماهنگ جهانی است و با

نواختن موسیقی می‌توان نظم جهانی را در درون انسان به وجود آورد (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۷۶). از همین رو، گفتمان تصوف در روزگار مناقشات بی‌حاصل و خشک فلسفی و کلامی و جزم‌اندیشی برخی فقیهان و افراط زاهدان در زهد و نیز نبردهای خونین حاکمان سیاسی، چاره‌جویی‌ای برای درمان دردها و رهایی از یأس فلسفی و رنج‌های آن بود، البته در حدی که با آموزه‌های دینی مغایرت نداشته باشد. صوفیان با رواج سماع در صدد التیام دردهای هم‌نوعان خود برآمدند و از این رهگذر توانستند جان عاریتی گرفتار غربت را با یادآوری عهد الست و عالم ذر، از قبض محنت و غم اغتراب رها سازند و دین را از حزن و قنوط به بستر طرب و بسط عاشقانه پیش ببرند. آنان سماع را یکی از ابزارهای کسب فیض الهی و رهاورد مینوی از جانب حق به سوی بندگان می‌دانستند. از همین روی، «صوفیه، از همان آغاز، با شدت هرچه تمام‌تر در جستجوی وسایلی بودند که می‌توانست انگیزه پیدایی حال باشد» (برتلس، ۲۵۳۶: ۲۵۲). آنان ضمن کار بست سماع و آلات طرب و آواز، باور داشتند که جهان هستی، مملو از طنین موسیقی است و کائنات در جست‌وخیز و کوه‌ها و کهکشان‌ها در سماع و وجد هستند: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل/۸۸). آدمی با گوش جان، موسیقی خاموش و نغمه جان‌نواز هستی را می‌شنود و با چشم سر، نظاره‌گر دست‌افشانی تمام ذرات عالم می‌شود. صوفیه برای سنت سماع، آدابی وضع کردند و ارزش و اعتباری به آن بخشیدند، تا جایی که آنها به این مجالس با چشمی نگاه می‌کردند که گویی مجلس عبادت یا محل اجابت تواند بود. گفته‌اند که ابوالوفا فیروزآبادی، از رباطداران صوفیه، «به عبدالوهاب انماطی گفته بود که در وقت سماع تو را دعا خواهیم کرد و انماطی تعجب کرده بود که گویی مرد صوفی، وقت سماع را وقت اجابت می‌داند» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۶۲).

در بدو امر، برخی دین‌داران متعصب با سماع صوفیه، مخالفت و ستیهندگی داشتند اما وقتی برخی فقها و محدثان نام‌آور، مخالفت با سماع را نشانه قشری‌نگری به‌شمار آوردند، این ستیزها کم‌شد؛ به‌ویژه وقتی امام محمد غزالی در *احیاء علوم الدین* در دفاع از سماع نوشت: «ایزد تعالی را سرّی است در دل آدمی که آن در وی پوشیده است. سماع خوش و آواز موزون آن گوهر را بجنابند و هر که حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است» (غزالی، ۱۳۸۷: ۳۷۳-۳۷۴).

در گفتمان تصوف، تقید و التزام به شریعت، شرط ضروری سلوک و رسیدن به حق تعالی است؛ چه، هر سالکی که بخواهد «کحل لطیف لطیفه و جوه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» در دیده‌اش کشد باید که گرد سم براق شریعت را در دیده عقل کشد و «پای از قید و دام محمد رسول الله» نکشد (سمعانی، ۱۳۶۸: ۳۲۹). حدیث و سخنان رسول خدا یکی از همین التزامها و قیدهایی است که سالک نباید از مدار آنها خارج شود و باید به نص کریمه «و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا و اتقوا الله إن الله شدید العقاب» (حشر/ ۷) عمل کند؛ چنان که ابن قیسرانی، محدث نام آور، این آیه را مقتدا و الگوی خویش قرار داده است. او گرد عالم گشته و راویان حدیث را در چهل شهر جسته و هر کدام را که یافته، اخبار و اقوال و مأثورات پیامبر و اصحاب و تابعین از او سراغ گرفته و هر آنچه را از کردارها و آثار و اعتقادات و اختلافات در روایات شنیده، ثبت و ضبط کرده است. «نام‌ها و کنیه‌ها و فرزندان و تاریخ وفات آنان را تدوین کردند تا آن‌گاه که زمان بندی کردند و باز نمودند که هر یک از این راویان چه مایه حدیث و از چه کسانی روایت کرده است. یک حدیث را به نقد کشاندند که چند نفر آن را روایت کرده‌اند و انگیزه آنان در نقل آن روایت چه بوده است، تا اینکه پراکنده‌ها را گرد ساختند و ناصواب را در حدیث و علت اختلاف را شناختند و راویان کم گو و بسیار گو را نگه داشتند» (سراج، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۹).

ابن قیسرانی برخلاف این قوم، که تمام همت خود را به داشتن همین اندازه از دین منحصر کرده‌اند و از علم به حقیقت و ماهیتش غافل مانده‌اند و دین و گزاره‌های آن را ابتر کردند، از این چارچوب بسته فراتر رفت و در تکوین و تثبیت گفتمان تصوف که به قولی نگرش هنری به الهیات است، کوشید و به‌ویژه در دفاع از دال مرکزی و پرچالش آن، سماع، جد و جهد کرد. برخی از مؤلفان تصوف، مانند قشیری و هجویری که از قلمرو دانشمندی عبور کرده و به بینشمندی رسیده بودند، در کتاب‌های متمکن تصوف خویش که یادآور رساله‌های عملیه فقها بود، از قرآن و حدیث تأییداتی را در جواز سماع نقل کردند، از جمله اینکه «برای ابن عازب می‌گوید از پیغمبر صلی الله علیه شنیدم که گفت: قرآن را با آواز خوش خوانید که قرآن را نیکویی افزایش. یا این روایت که روزی پیامبر به ابن مسعود فرمود: اقرأ، فقال: أنا أقرأ و علیک أنزل. قال رسول الله، صلی الله علیه و سلم: أنا أحب أن أسمع من غیری» (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۷۷). اما آنچه به این صوفیان محافظه کار،

جرات و جسارت لازم را بخشید که در کتاب‌هایشان فصلی در باب سماع آورند، دفاع محدثان و متفکران نام‌آوری چون ابن‌قیسرانی و غزالی است که تصوف را مستند به دو علم کلام و علم فقه می‌دانند؛ علمی که اولی علم اصول است و دومی علم فروع شناخته می‌شود و اینان نیز آگاه به هر دو علم و نیز کتاب و سنت هستند و با استفاده از شگردهای محدثان و فقها، با تکیه بر آیات و احادیث و روایات حکم به اباحت سماع دادند. در ادامه این بحث، ابتدا به معرفی ابن‌قیسرانی و آثارش می‌پردازیم. آن‌گاه به نقد و تحلیل روایت ابن‌قیسرانی از این مهم می‌پردازیم.

۳. مقدسی (ابن‌قیسرانی)

محمد بن طاهر بن احمد، حافظ و محدث، معروف به قیسرانی و مقدسی، به دلیل انتساب به قیسریه، شهری در شام و بیت‌المقدس، در ششم شوال سال ۴۴۸ در بیت‌المقدس به دنیا آمد. اولین سماع حدیث وی در سال ۴۶۰ بود. در سال ۴۶۷ به بغداد سفر کرد و اندکی بعد به بیت‌المقدس بازگشت و سپس روانه حج شد. هنگام بازگشت از آخرین حجش، روز جمعه ربیع‌الاول ۵۰۷ در بغداد درگذشت و در مقبره عتیقه دفن شد (ابن خلکان، د.ت: ۱۸۲). این محدث و نویسنده متصوف به شهرهای مختلف شام، مصر، حجاز، عراق و ایران سفر کرد و مدتی در همدان اقامت گزید (همان‌جا) ابن‌قیسرانی به بیش از ۴۰ شهر در جهان اسلام سفر کرد و بسیاری از محدثان را دید و از آنان حدیث شنید، از جمله در زادگاهش از ابوالفتح نصر بن ابراهیم نابلسی و ابوعثمان ابن ورقاء، در بغداد از ابو محمد صریفینی و دیگران، در مصر از ابواسحاق حبال، در دمشق از ابوالقاسم ابن ابی العلاء فقیه و در حلب از حسن شیزری و در اصفهان از عبدالوهاب منده و در نیشابور از فضل بن محب و ... (الذهبی، ۲۰۰۳: ۹۲/۱۱-۹۳). ذهبی پس از ذکر نام همه شهرها و محدثانی که از آنان حدیث شنیده، از شاگردان و افرادی که از او حدیث شنیدند نام می‌برد مانند محمد بن اصفهانی، ابوالفضل محمد بن هبة الله بروجردی، محمد بن اسماعیل طرسوسی، عبدالوهاب انماطی، ابو جعفر ابن ابوعلی همدانی، ابونصر احمد بن عمر غازی و ابوطاهر احمد بن محمد سلفی (همان‌جا).

اگرچه شخصیت علمی ابن‌قیسرانی کم و بیش مورد ستایش مؤلفانی مانند ابن جوزی قرار گرفته اما گاه به لحاظ گرایش به ادواق و مواجید صوفیانه و گاه به لحاظ میزان دقت

در ضبط و نقل حدیث مورد انتقاد قرار گرفته است. انتقادات شدیدی که بر وی وارد شده، به دلیل گرایش او به تصوف است، به طوری که بعضی او را از صوفیان ملامتی دانسته‌اند. او در مقام یک محدث، نه تنها با تصوف و پسندهای صوفیانه برخوردی صمیمانه داشته است بلکه از روی آگاهی و بصیرت، معارف صوفیه را پذیرفته و در شناساندن آداب و عادات ایشان اهتمام ورزیده است. در واقع همان گونه که گفته‌اند با تألیف *صَفْوَة التَّصَوُّف*، اهل طریقت را یاری کرده و آرای آنان را با نصوص سنت تطبیق داده است. از نظر مذهب فقهی، ذهبی او را از اهل ظاهر شمرده که مضامین برخی آثار او به ویژه *کتاب السماع* می‌تواند مؤید این مدعا باشد، به هر صورت او در این کتاب به حلیت سماع قائل شده و به استناد احادیث و اخبار و اقوال صحابه و تابعین، به اثبات آن پرداخته است (المقدم عدرة، ۱۹۹۵: ۳۸-۴۰).

مقدسی بر نهج رسول خدا حرکت می‌کرد و همانند غزالی در جنگ‌های باطنیان برای دفاع از تصوف شرکت می‌جست. او تنها عالم حدیث و ناقل آن نبود بلکه در کتاب‌های خود افکار مهمی را مطرح کرد که هم از نظر سیاسی و هم از بعد فکری و دینی قابل تأمل است. او شخصیتی دوبعدی داشت: از بعد فقهی، امام و حافظ بزرگ خوانده می‌شود و از بعد صوفیانه، متفکری دارای وحدت تألیف و انسجام فکری بود (همان: ۳۴). علاوه بر اینکه مقدسی شخصیتی یگانه در فقه و علم کلام و حدیث به‌شمار می‌آید، کتاب‌های او مثل *صفوة التصوف و کتاب السماع*، از لحاظ اعتبار و منزلت، در دنیای تصوف و حقیقت و علم باطن و علم قلوب بسیار حایز اهمیت هستند. تا حدودی این چند اثر نیز از میان آثار متعدد و متکثر چاپی و خطی او ابعاد دوگانه وی را نشان می‌دهد: *اطراف الکتب الستة؛ الانساب المتفکة فی الخط المتماثلة فی الثقط و الضبط؛ تذکرة الموضوعات؛ الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی و ابی بکر ابن منجویه فی رجال البخاری و مسلم؛ شروط الائمة الستة* (همان: ۲۲-۲۷) [۴].

۴. روایت مقدسی (ابن قیسرانی) از اباحت سماع

سماع که در لغت به معنای شنیدن است، در اصطلاح اهل تصوف «حالت جذبه و اشراق و از خویشتن جداشدن و فنا به امری غیرارادی است که اختیار عارف، تأثیری در ظهور آن

ندارد. سماع، حالتی در قلب و دل ایجاد می‌کند که وجد نامیده می‌شود و این وجد، حرکات بدنی چندی به وجود می‌آورد که اگر غیر موزون باشد اضطراب نامیده می‌شود و اگر موزون باشد، کف‌زدن و رقص است» (حیدر خانی، ۱۳۷۶: ۴۵) و برخی نیز گفته‌اند «سماع سفیر حق است که البته نشستن گاه آن دل صوفی است و حالتی است پیامبرانه که اهل سماع را از نمود هستی‌شان می‌گیرد و به بود هستی حق، پیوند می‌زند» (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۷).

غنا همیشه پدیده‌ای اجتماعی و انسانی بوده است که نزد ملت‌ها و امت‌ها ویژگی خاص خود را دارد. پس از اختلاط عرب و عجم به دنبال فتوحات مسلمانان و گسترش قلمرو اسلام، این مهم در طی تاریخ بالید و شکفت و عاشقان و دوستان آن زیاد شد. فقیهان و عالمان دین از گذشته‌های دور تا امروز در مسئله غنا و سماع اختلاف نظر داشته‌اند. یا به قولی در حرمت و حرمت این دال چالش‌برانگیز تصوف، اتفاق نظری میان‌شان نبوده است. گروهی حکم به تحریم آن (ر.ک: قشیری، ۱۳۴۵: ۳۴) و گروهی (غزالی، ابن قیسرانی) حکم به اباحت آن داده‌اند، برخی نیز تنها با تکیه بر احادیث نبوی وارد در صحاح و اقوال ائمه و فقها، ادوات سماع و آلات موسیقی را حرام کرده‌اند.

در این‌جا، ابتدا گزارشی مختصر از دو روایت ابن قیسرانی در کتاب‌های *صفوة التصوف* و *کتاب السماع* او در باره اباحت سماع ارائه می‌دهیم سپس به تبیین اسلوب وی در اباحت سماع می‌پردازیم و آن‌گاه به اختصار، نگاه غزالی به سماع را بررسی می‌کنیم و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن را با دیدگاه ابن قیسرانی نشان می‌دهیم؛ زیرا امام غزالی و حجة الاسلام مقدسی، علاوه بر تبحر در فقه و علم کلام و علم حدیث، به تصوف نیز گرایش داشتند و مردانی اهل علم و عمل بودند و پیوسته با باطنیان که مخالفان سرسخت تصوف بودند در پیکار بودند. کتاب‌های کلاسیک و مرجع آنان: *احیاء علوم دین* و *صفوة التصوف*، دربرگیرنده اندیشه‌های مهمی است و علاوه بر ارزش‌های دینی و فکری، کارکرد سیاسی مهمی دارد. این دو تن، شخصیتی چند بعدی دارند که دو بعد فقهی و عرفانی آنان در این دو کتاب، بیشتر تبلور یافته است.

۴-۱. مسئله سماع (۲۹۸-۳۳۳) «کتاب المعاشرة» *صفوة التصوف*

مقدسی در کتاب *صفوة التصوف* که در آداب سلوک تصوف تصنیف کرده است، به دفاع

از اهل تصوف می‌پردازد و اثبات می‌کند که طایفه طریقت، افعال خود را از خدا و رسول اخذ کرده‌اند و ارکان این طریقت بر کتاب و سنت و اجماع امت، مشید و استوار شده‌است (ابن قیسرانی، ۱۹۹۵: ۶۳). او در آغاز «کتاب المعاشرة» (از ۲۹۸-۳۴۹) صفوة التصوف می‌نویسد: «این کتاب مشتمل بر مسائلی است که هر کس علمی به سنن ندارد، آنها را منکر می‌شود و آن چهار مسئله است: مسئله سماع، مسئله مزاح، مسئله رقص و مسئله پاره کردن خرقة (همان: ۲۹۸)». البته مقصود وی از کسانی که علمی به سنن ندارند، فقها و محدثانی مانند ابن جوزی است که در نقد او در تلیس/بلیس می‌نویسد: «محمد بن طاهر مقدسی کتاب صفوة التصوف را نوشت و در آن چیزها آورد که خردمند از یاد کرد آن شرم دارد» (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۳۷).

مقدسی در ادامه تصریح می‌کند که خداوند محمد (ص) را با آیین راستین آسان به سوی همه مردم مبعوث کرد؛ هم آیه ۱۵۷ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَا أُولَئِكَ إِنَّهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَبَيْنَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ: همان کسانی که از این رسول و پیامبر «ناخوانده درس» که او را نزد خود [با همه نشانه‌ها و اوصافش] در تورات و انجیل نگاشته می‌یابند، پیروی می‌کنند؛ پیامبری که آنان را به کارهای شایسته فرمان می‌دهد، و از اعمال زشت بازمی‌دارد و پاکیزه‌ها را بر آنان، حلال و ناپاک‌ها را بر آنان حرام می‌کند و بارهای تکالیف سنگین و زنجیره‌ها [ی جهل، بی‌خبری و بدعت را] که بر دوش عقل و جان آنان است برمی‌دارد؛ پس کسانی که به او ایمان آوردند و او را [در برابر دشمنان] حمایت کردند و یاریش دادند و از نوری که بر او نازل شده است پیروی کردند، فقط آنان رستگاراند». سورة اعراف به این مهم اشاره دارد و هم این روایت عایشه که گفت: «حبشیان می‌آمدند و با جنگ‌افزارهایی که داشتند بازی می‌کردند و من از میان دو گوش پیامبر به آنها نگاه می‌کردم تا وقتی که از تماشا سیر می‌شدم پس پیامبر فرمود فرزندان ارفده (حبشیان) بازیگری می‌کنند و نیز فرمود تا یهود و نصاری بدانند که در آیین ما گشایشی هست». همین روایت را با مقداری اختلاف در سه صفحه بعد و بسیار کوتاه‌تر نقل و مکان آن را در مسجد بیان می‌کند.

وقتی پیامبر به تبلیغ رسالت و تأدیه امانت برخاست و به نصیحت مردم برای همین امر سنت‌گذاری کرد و قانون وضع کرد و امر و نهی کرد. هیچ‌کس پس از او و پس از خلفای راشدین نمی‌تواند هرآنچه را خداوند و رسولش حلال یا حرام کرده‌اند، حرام یا حلال سازد، مگر به دلیل ناطق از آیات محکم یا سنت یا اجماع امت. استدلال به حدیث‌های موضوعه و غرایب و افراد، روا نیست؛ چه، حجت نیست و همچنین به اقوال برخی مفسران به رأی و به روایت‌های ضعیف نباید اعتماد کرد. باید به قول کسی متعهد و ملزم شد که به وحی و تنزیل، تأیید شده و معصوم از تغییر و تبدیل است؛ چه، خداوند تصریح کرده «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم/۳). می‌دانیم که رسول خدا امر و نهی نکرد مگر با وحی، و اگر از امری سؤال می‌شد که وحی در آن نازل نبود، باز می‌ایستاد تا وحی نازل می‌شد (ابن قیسرانی، ۱۹۹۵: ۲۹۸-۲۹۹).

از عایشه روایت است که گفت: «ابوبکر بر من وارد شد درحالی که دو کنیزک از کنیزکان انصار نزد من بودند و سرگرم آواز خواندن بودند به آنچه انصار در جنگ بعثت بر زبان می‌آوردند و عایشه گفت این دو کنیزک مغنیه نبودند. ابوبکر وقتی این کار را مشاهده کرد گفت مزار شیطان، آن هم در سرای رسول؟ و این روز روز عیدی بود. پیامبر به ابوبکر فرمود که هر قومی را عیدی است و این هم عید ماست (همان: ۳۰۰). گفتنی است همین روایت را در صفحه بعد با اندکی اختلاف بیان کرده است که آن دو کنیزک در ایام منی، هم آواز می‌خواندند و هم دف می‌زدند.

در روایت دیگری از عایشه نقل است که وقتی یکی از خویشان خویش را به همسری مردی از انصار در آورده بود؛ چون رسول فراز آمد، پرسید: به عروس هدیه ای داده‌ای؟ گفت: آری. دیگر بار پرسید آیا مغنی و آوازخوانی همراه او کردید؟ گفتند: نه. رسول فرمود کاش یکی همراه او کرده بودید چون انصار موسیقی را دوست دارند (همان: ۳۰۳). در ادامه، حدیثی از رسول خدا نقل می‌کند که می‌فرماید: «خدا به صدای مرد خوش آوازی که قرآن را به صوت زیبا می‌خواند بیشتر توجه دارد از مرد صاحب کنیزک خوش آواز که به شنیدن آواز خوش او علاقه نشان می‌دهد» (همان: ۳۰۴).

پس از این، مقدسی مسئله سماع را در «کتاب المعاشرة» صفوة التصوف با ذکر احادیثی از پیامبر و روایاتی از صحابه در موضوعاتی مرتبط با سماع مانند استماع خدا از سوی پیامبر

و ستایش صوت زیبا و مقدم داشتن آن در اذان و شاد کردن دل‌ها با سماع و مقولات دیگری چون قول و غزل و انشاد شعر و مسائلی از این قبیل، طی هفده باب در صفحه ۳۳۰ به پایان می‌برد.

۴-۲. کتاب السماع

ابن قیسرانی در این کتاب به تفصیل از حکم سماع که آن را از ثوابت منظومه تصوف می‌داند، با بیان انواع آن اعم از سماع ترانه‌ها، سماع آلات موسیقی با آواز زنان یا مردان بحث کرده است. نویسنده در سرآغاز کتاب خود تصریح می‌کند: «پرسنده‌ای درباره انواع سماع از من پرسید و خواستار آمد که این مسئله را به تفصیل و همراه دلایل و نیز با اقامه شواهد از برای او بیان دارم» (ابن القیسرانی، ۱۴۱۵: ۲۹). او این کتاب را در پاسخ او، به صورت مستدل و مبتنی بر شواهد، نگاشته است.

او با طلب توفیق از خدا سخن خویش را همانند مطلع مسئله سماع در «کتاب المعاشرة» *صفوة التصوف* آغاز و همان مطالب را که پیش‌تر ذکر شد به عینه نقل می‌کند (ر.ک. همانجا). در ادامه همان روایت عایشه از بازی و طرب حبشبان را عیناً نقل می‌کند و از صفحه سی تا سی‌وسه به نقل و نقد این حدیث و روایت‌های محدثان مختلف می‌پردازد. بعد از این می‌نویسد که موضوع سماع را در دو فصل تبیین می‌کند: فصل اول مشتمل بر جواز استماع سماع با دلایل درست و روشن است و فصل دوم دربرگیرنده احتجاجات کسانی است که به تحریم سماع رأی داده‌اند و بطلان حکم آنان (همان: ۳۳).

در آغاز فصل نخست که در باره غناء است، به نقل همان روایت دو کنیزک انصار و برخورد ابابکر و واکنش پیامبر که پیش‌تر بیان شد می‌پردازد و پس از نقد آن و نقل اقوال مختلف در این زمینه، روایت دیگری از آن را با اندک تفاوتی نقل می‌کند و در ادامه به ذکر روایت دیگری از بازی و طرب حبشبان می‌پردازد که مکان آن مسجد است. پس از آن، همان روایتی را ذکر می‌کند که عایشه یکی از خویشان خویش را به همسری مردی از انصار در آورد با این تفاوت که در اینجا به تفصیل بیشتری آمده است. از جمله این بیت که پیامبر فرموده بود: کاش در جشن او مغنی می‌خواند:

أَتِينَاكُمْ أَتِينَاكُمْ فَحَيَّانَا وَحَيَّانَا

در ادامه، همان حدیث رسول خدا درباره صدای مرد خوش آوازی که قرآن را به صوت زیبا می‌خواند نقل می‌کند (همان: ۳۷-۴۰).

سپس مقدسی احادیث بسیاری از بخاری و مسلم و دیگر محدثان معتبر در اباحت سماع و سپس از صحابه و تابعین روایت‌هایی در باب سماع و غناء، ذکر می‌کند. از عمر که در امر دین بسیار سختگیر بوده روایت است که هم به شعر مترنم بوده و در سفر دستور می‌داد که آواز بخوانند تا سفر کوتاه شود چنان‌که نقل است که غناء را زاد و توشه مسافر می‌دانست (همان: ۴۲).

مقدسی از دو تن از ائمه فرق اهل سنت، شافعی و احمد بن حنبل، با اسناد دقیق روایت می‌کند که وقتی شافعی از جلوی خانه قومی می‌گذشت و کنیزک آنها شعری را به آواز می‌خواند و گفت با من بیاید تا آواز او را بشنویم. از صالح پسر احمد بن حنبل نقل می‌کند ابن‌الخبازه که اهل غنا بوده، شبی در سرای او بوده، اتفاقی متوجه می‌شود که پدرش بر فراز بام آمده، موسیقی ایشان را می‌شنیده و حالتی شبیه رقص داشته‌اشت (همان: ۴۶-۴۷). در بخش بعدی کتاب: «گفتار در نواختن دف و شنیدن آن»، نویسنده این امر را از سنت رسول می‌داند و به نقل احادیث و روایاتی از پیامبر در جواز آن می‌پردازد (همان: ۵۲-۵۵). و در جزء دوم کتاب السماع ابتدا در فصل «گفتار در شنیدن قصب و اوتار» درباره جواز شنیدن این سازها می‌نویسد: «هیچ تفاوتی میان این دو نیست و پیشینیان آن را مباح دانسته‌اند زیرا در شرع سخنی در تحریم آن نیامده است» بنابراین اصل، اباحه است؛ چه آن‌چه درباره تحریم آن از رسول نقل شده به صحت نپیوسته است. سپس به نقل و نقض همه این روایت‌ها بر اساس مذاهب مختلف فقهی پرداخته است (همان: ۶۳-۶۷).

در جستار مستقلی تحت عنوان «گفتار در مزامیر و ملاحی» می‌نویسد احادیث صحیحی در جواز شنیدن آنها وارد شده است. در جواز شنیدن لهُو استدلال می‌کند که در قرآن کریم آمده «وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا» (الجمعه/۱۱) در این آیه، تجارت و لهُو به هم عطف شده است، پس همان‌گونه که تجارت، امری مباح است لهُو نیز همین حکم را دارد (همان: ۷۱-۷۴).

مقدسی در فصل دوم جزء دوم کتاب به نقل و نقد احادیثی می‌پردازد که قائلان به حرمت لهُو بدان استناد جسته‌اند و آنها را مورد جرح و تعدیل قرار می‌دهد و می‌گوید

کسانی که آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنُ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» (لقمان/۳۱) را مستند حرمت لهو دانسته‌اند، متوجه نبوده‌اند که این حکم تنها درباره همان شخص صادق است لذا کسی که از این آیه برای حرمت لهو بهره بجوید، امری محال انجام می‌دهد (همان: ۷۶-۸۰).

۴-۳. اسلوب ابن قیسرانی در تبیین اباحت سماع

مقدسی ضمن اهتمام به امور شریعت و احکام دینی، اعم از آداب و عبادات، به تصوف نیز اهتمام وافر می‌ورزید و بر امور باطنی و سلوک و احوال مقتضی مقام‌های آن تأکید داشت و با همان روش سختگیرانه علمای سرآمد حدیث، «آن هم مردانی از طراز او، از تصوف دفاع کرده است» و همچنین از سماع و موسیقی چنان دفاع فنی می‌کند که «در تمدن اسلامی منحصر به فرد است و از قدما و معاصرانش هیچ کس در جایگاه بلندی که او در روایت حدیث دارد چنین دفاعی از موسیقی و سماع نکرده است، دست کم تا عصر او که پایان قرن پنجم و دهه نخستین قرن ششم است» (شفیعی کدکنی، ۱۴۰۰: ۴۳۳).

۴-۳-۱. استناد به نص قرآن

مقدسی همانند غزالی از عقل و نقل در احیای علوم دینی مدد می‌جوید و همچنین برای اثبات حکم سماع. او در هر دو کتاب خویش، پس از بیان علت تألیف هریک از آنها به آیه ۱۵۷ سوره اعراف به‌ویژه جزء آخر این آیه: «و يحل لهم الطيبات» استناد می‌جوید و آن‌گاه با بهره‌گیری از عقل در تعمیم مصادیق آن می‌کوشد و سماع را در شمار طیبات قرار می‌دهد و استدلال خویش را با حدیث «من برای آیین راستین مبعوث شدم» مستند می‌کند. در قسمت‌های دیگر این دو کتاب، از نص آیات بهره جسته است اما این بار برای تأیید حدیثی، به آیات استناد جسته است.

مقدسی پس از احتجاج در این حدیث که خدا صوت زیبای خواننده قرآن را می‌شنود چنان که صاحب زن خوش‌آوازه به آواز خوشش گوش می‌دهد، فرموده رسول خدا را دلیل اثبات سماع می‌داند و این که شنیدنش نمی‌تواند حرام باشد. در ادامه می‌افزاید بعد از ایمان به خدا و وحدانیتش و رسول، بر مسلمانان واجب است که از اوامر و نواهی رسول خدا فرمانبرداری کنند. از همین رو به این آیات استناد می‌جوید:

«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»

(الحشر/۷)

«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء/۶۵)

«فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور/۶۳).

مقدسی در اینجا توضیح می‌دهد که وقتی خدا در این آیات و غیر اینها در کتاب خود بر ما واجب کرده که هر چه رسول خدا امر و نهی کرده، بپذیریم، تنها راه رسیدن به معرفت امر و نهی او و هر فعل صحیح از رهگذر راویان ثقه و معروف، میسر است. وقتی این شرط را بپذیریم، پس باید هر چه را خدا حلال کرده، حلال بدانیم و هر آن چه را حرام کرده حرام بشماریم و جای هیچ چون و چرایی نیست و این آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات/۶). پیامبر فرمود کسی که از روی عمد به من دروغ ببندد جایگاه او در آتش جهنم است. بدین ترتیب، می‌بینیم که تحریم چیزی یا اباحت چیزی مسلم نمی‌شود مگر با نص خداوند یا به حدیث رسولش.

چنان که پیش‌تر بیان شد مقدسی در فصل «گفتار در مزامیر و ملامی» در جواز شنیدن لهُو با تکیه به دو کریمه (الجمعه/۱۱) و (لقمان/۳۱) استدلال می‌کند که لهُو نیز حکم تجارت را دارد و حکم آیه دوم نیز تنها درباره شخص خاصی صادق است و آن را نباید تسری داد.

۴-۳-۲. استناد به احادیث نبوی

اگرچه مقدسی در ظاهر امر، مسئله سماع را «با نگاه علم الحدیثی و با روشی بسیار سنتی مورد بحث قرار می‌دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۴۰۰: ۴۳۳) اما در ضمن همین شیوه سنتی که اختیار کرده خلاقیت و ابتکار ویژه خویش را دارد. توانش این حافظ و روایی سترگ در نقد راویان حدیث و جرح و تعدیل روایت‌ها و نقد شخصیت مخالفان و موافقان غنا و سماع، حیرت‌آور است چندان که کمتر همتایی برای وی می‌توان یافت. او پس از نقل هر حدیث و روایت و ذکر اسناد آن به‌طور دقیق، با طرح مباحث فنی به نقد رجال حدیث اعم از مخالف و موافق سماع می‌پردازد تا از مدافعان سرآمد موسیقی در تمدن اسلامی باشد. او

با تکیه بر احادیث و سیره حضرت رسول و مآثورات سلف، ابتدا جواز شنیدن غنا را اثبات می‌کند و پس از آن به رد احادیثی که در نهی سماع آمده می‌پردازد؛ به‌ویژه کسانی که سماع را به دلیل ضعف اسناد آن رد کرده‌اند. مقدسی به شیوه خودشان با آنان رفتار می‌کند. چنان‌که پیشتر نشان دادیم او این کار را به دلیل اهمیت آن، ابتدا در کتاب *صفوة التصوف* انجام داده و پس از آن، در کتاب *السماع* با طول و عرض بیشتر، از آرای مخالفان و موافقان سخن گفته است؛ به‌ویژه به مسائلی پرداخته که محدثان و فقیهان علیه آن نظر داده‌اند.

اولین حدیثی که مقدسی بدان استناد می‌جوید ضمن روایتی آمده که از همسر پیامبر، عایشه، نقل شده است که به همراه پیامبر، غنای حبشی‌ها و رقص آنان را مشاهده می‌کرد. آن حضرت ضمن تأیید این امر می‌فرماید: «تا یهود و نصاری بدانند که در آیین ما گشایشی هست» (ابن قیسرانی، ۱۹۹۵: ۲۹۸). این روایت با مقداری اختلاف و موجزتر در سه صفحه بعدتر هم در کتاب *صفوة التصوف* و هم در کتاب *السماع* نقل می‌شود. این حدیث را محدثانی که مخالف تصوف‌اند، صحیح می‌دانند، مقدسی بر آن پای می‌فشرد و به این امر افتخار می‌کند که حدیث، صحیح است که همگان بدان اعتراف می‌کنند نه موضوعه و غریب و افراد و در صحیح بخاری و مسلم هم آمده و مورد اجماع همه مسلمانان است و استدلال می‌کند که احادیث مورد احتجاج مخالفان سماع، در این دو صحاح یافت نمی‌شود.

حدیث دیگری که برای اثبات جواز شنیدن سماع بدان استناد می‌جوید در ضمن دو روایتی آمده که از عایشه نقل است در روز عید به آواز دو کنیزک خود گوش می‌داد و پدرش ابوبکر آنها را نهی کرد. پیامبر مداخله کرد و فرمود: «برای هر قومی عیدی است و این عید ماست.» این حدیث افاده اباحت شادی و لهو در روز عید می‌کند. مقدسی تصریح می‌کند پیامبر مسئله انکار غناء و سماع را رد می‌کند و سخن خود را چنین به پایان می‌برد: «در این حدیث که همگی در باب صحت آن متفق هستند حجتی است برای کسی که غنا را می‌شنود و بدان امر می‌کند زیرا رسول خدا آن را شنید و از منع استماع آن نهی کرده است» (همان: ۳۰۲).

حدیث سومی که ابن قیسرانی در اثبات جواز شنیدن سماع بدان استشهد می‌جوید طی

روایتی آمده که پیامبر به عایشه امر می‌کند عروس انصاری را با آواز و موسیقی به همراه همسرش روانه خانه بخت کند؛ چون انصار موسیقی را دوست دارند. این روایت را در هردو کتاب ذکر می‌کند. در ادامه از حدیث «خدا به صدای مرد خوش آوازی که قرآن را به صوت زیبا می‌خواند بیشتر توجه دارد از مرد صاحب کنیزك خوش آواز که به شنیدن آواز خوش او علاقه نشان می‌دهد» که در صحاح بخاری و نیز مسلم آمده است، برای اثبات اباحت سماع سود می‌جوید و می‌نویسد پس از ایمان به خدا و رسول، بر مسلمانان واجب است که از اوامر و نواهی رسول خدا فرمانبرداری کنند (همان: ۳۰۴).

۴-۳-۳. استناد به موافقت صحابه و تابعین

مقدسی پس از ذکر آیات و احادیث در اباحت سماع، روایاتی از برخی صحابه و تابعین در جواز سماع و غنا نقل می‌کند، از جمله روایت یکی از خلفای راشدین: «ان الغناء زاد المسافر» و اینکه برخی از ائمه فرق اهل سنت، مثل شافعی و احمد حنبل، به غنای اصحاب خود گوش می‌کرده‌اند. مقدسی روایتی را از شافعی ذکر کرده است که از جلوی خانه قومی می‌گذشت و کنیزك آنها شعری را به آواز می‌خواند، گفت: درنگ کنیم تا بشنویم (همان: ۳۲۵).

از آنچه گذشت چنین برمی‌آید که مقدسی به‌طور کلی سماع را با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی و مأثورات صحابه و تابعین و ائمه دین که در دو اثر خویش: *صفوة التصوف* و *کتاب السماع* به تفصیل آورده است، مباح می‌داند. گفتنی است که ابن قیسرانی در *کتاب السماع* با مخالفان خود ملایم‌تر و مهربان‌تر از *صفوة رفتار* می‌کند و بعد از نقل و نقد روایت‌های مختلف معتقد است وقتی رسول خدا سماع را حلال کرده است پس مجالی برای انکار این حلال نمی‌ماند. او تلاش می‌کند غناء و سماع را امری دینی و مطلوب به‌شمار آورد که مسلمانان نباید ترک کنند و آن را باید از سنت رسول بشمارند و از آن تبعیت کنند و در نهایت احادیثی را که در حرمت لهو روایت شده است، مورد جرح و تعدیل قرار می‌دهد و ثابت می‌کند که لهو همانند تجارت در دین ما امری بایسته و مطلوب شمرده شده است.

۵. سماع به روایت غزالی

امام محمد غزالی از مشهورترین کسانی است که غناء را مباح کرد و در بسیاری از موضوعات محل اختلاف در روزگار خویش، با ابن قیسرانی اتفاق نظر داشت. غزالی در هشتمین کتاب از «ربع عادات» احیای علوم دین: «وجد و سماع» (۵۸۱/۲-۶۶۰)، در دو باب: «در ذکر اختلاف علما در اباحت سماع» و «در آثار سماع و آداب آن» به تبیین این مهم می‌پردازد و می‌نویسد: «سماع، اول کار است و آن در دل، حالتی پدید آرد که آن را وجد گویند و از وجد، تحریک اطراف زاید اما به حرکتی ناموزون که آن را اضطراب گویند و اما موزون که آن را تصفیق و رقص گویند» (غزالی، ۱۳۶۶: ۵۸۳/۲).

او پس از بیان و نقد اقوال مذاهب مختلف در باب حکم سماع ضمن اشاره به اینکه علما در حلال یا حرام بودن سماع اختلاف نظر دارند، حرام دانندگان سماع را «اهل ظاهر» دانسته و معتقد است که سماع چیزی بیرون از دل انسان بر دل عارض نمی‌کند بلکه هر چه را در دل وجود دارد به جنبش درمی‌آورد (همان: ۵۸۴-۵۸۶) و در ادامه بر مباح بودن سماع استدلال می‌کند زیرا هیچ نص و قیاسی بر تحریم آن دلالت ندارد. او از رهگذر قیاس اثبات می‌کند که در غنا «شنیدن آواز خوش و موزون مفهوم است که دل را جنباند و صفت عام‌تر آن است که آن آواز خوش است ... شنیدن آواز خوش از آن روی که خوش است نباید که حرام بود بل حلال است به نص و قیاس» (همان: ۵۸۷). پس از این با تکیه بر نصوص دینی می‌نویسد: «دلیل بر آن که شنیدن آواز خوش مباح است منت نهادن حق تعالی است بر بندگان بدان چه گفته است: *يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ* (فاطر/۱) و در تفسیر این آیت گفته‌اند که آن آواز خوش است و در حدیث است: *مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا حَسَنَ الصَّوْتِ...*» (همان: ۵۸۸).

سپس انواع سماع را ذکر می‌کند و آن را در سه دسته می‌گنجاند: دسته اول، سماعی که انسان از سر بازی و غفلت می‌شنود و حرام نیست چون خوشی بر انسان حرام نیست. دسته دوم، سماعی که صفتی مذموم را در دل انسان شدت بخشد و حرام است. دسته سوم، سماعی که صفتی محمود را در دل شدت بخشد و مباح است و آن در هفت موضع باشد: سرود حاجیان، سرود غازیان، رجزخوانی، نوحه‌خوانی، سماع شادی، سماع عاشقان و سماع اهل وجد (همان، ۵۹۵-۶۰۳).

در ادامه، غزالی سماع را در صورت وقوع، به پنج سبب حرام می‌شمارد: اگر سماع از زنی یا کودکی شنیده شود که بیم فتنه باشد، آن که سماع با آلات حرام مثل رباب و چنگ و بربط و رودها باشد یا نای عراقی که نهی شده، آن که در آن فحش یا هجا یا طعن اهل دین باشد، شنونده جوان باشد و شهوت بر وی غالب، آنکه شخص از عوام خلق باشد و دوستی خدا بر او غالب نباشد (همان: ۶۰۷-۶۱۱).

غزالی پس از نقل احادیث صحیح در جواز سماع و اباحت مزامیر و ملاحی، برخلاف مقدسی تنها کمانچه و طبل و دف را مجاز می‌داند و ملاحی و اوتار و مزامیر را مستثنا می‌کند، حال آنکه مقدسی سماع را به‌طور مطلق مباح می‌داند اما در هر زمان و مکانی به تعبیر مقدسی مردمانی هستند که به شک تظاهر می‌کنند و از سر جهل و برای گمراه کردن مردم هر آنچه را خدا و رسولش حلال کرده حرام می‌کنند. از این احادیث چنین برمی‌آید که پیامبر غناء را حرام نمی‌دانست و به نفی آن دعوت نمی‌کرد. آنچه بعد از او در کراهیت غناء شایع شد، امری متأخر است و متأثر از آرای شخصی برخی صحابه و تابعین، مثل عبدالله بن عمرو و ابن مسعود. از دو حدیث عایشه چنین برمی‌آید که ابوبکر، منکر غناء بوده است و شاید همین امر باعث شده که غناء در روزگار او شیوع پیدا نکند (همان: ۶۰۱-۶۰۲).

اهمیت کار غزالی در این است که او نیز مثل ابن قیسرانی، با وجود این که خود به مخالفت مذهبی علمای دین واقف است، شجاعانه بر اندیشه خود پای می‌فشارد و خود را به تمکین از ایشان ملزم نمی‌داند؛ به طوری که از قول ابوطیب طبری نقل می‌کند که شافعی و مالک و ابوحنیفه و سفیان ثوری و جماعتی از علمای مدینه و کوفه، سماع را حرام دانسته‌اند اما او چون اعتقاد دارد که نه قیاسی مبنی بر حرمت سماع وجود دارد و نه نصی، نمی‌توان سماع را حرام دانست (همان: ۵۸۱۳). پای فشاری او بر حرمت سماع او را برانگیخته است که از قول عایشه دو روایت بیاورد که پیامبر (ص) به جواز سماع رأی داده است (همان: ۵۹۳).

غزالی در باب دوم «کتاب وجد و سماع»، به تفصیل از «آثار سماع و آداب آن»، طی سه مقام بحث کرده است. در مقام نخست، از فهم مسموع که اول درجه سماع باشد و «حمل آن بر معنی‌ای که در خاطر مستمع افتد» سخن رانده و تصریح کرده که فهم به

اختلاف احوال شنونده مختلف شود و شنونده را چهار حالت است: نخست شنیدن او به مجرد طبع باشد، ای در سماع او را نصیبی نبود جز آنچه از لحن‌ها و نغمه‌ها لذت یابد و این مباح است و از پست‌ترین مرتبه‌های سماع است، دیگر آن که بشنود و فهم کند ولیکن بر صورت مخلوق حمل کند و آن سماع جوانان و ارباب شهوت است. سدیگر آن که بر احوال نفس خود حمل کند در معاملات او با خدا و گشتن حال‌های او که گاهی تیسر باشد و گاهی تعذر و این سماع مریدان مبتدیان است. غزالی این حالت را با شرح و بسط و نقل حکایاتی از صوفیه و مریدان شان تبیین می‌کند، حالت چهارم سماع کسی است که از احوال و مقدمات گذشته باشد و آنچه جز خدای است از فهم او دور باشد تا به حدی که نفس او و حال‌ها و معاملات‌های آن از نفس او دور بود (همان: ۶۱۹-۶۲۹).

مقام دوم در وجد، رهاورد فهم است که صوفیان و حکیمان را در حقیقت آن، سخن بسیار است. غزالی «از قول‌هایشان لفظ‌ها نقل می‌کند» تا حقیقت آن را روشن گرداند از جمله اینکه «وجد، رفع پرده است و مشاهده رقیب و حضور فهم و ملاحظه غیب و محادثه سر و یافتن مفقود و آن، ثنای تو است از آن‌جا که تویی»، «وجد عبارت است از حالتی که ثمره سماع است و آن پس از سماع، واردی تازه است که مستمع آن را در نفس خود بیابد و این حالت از دو قسم خالی نباشد؛ قسم اول مکاشفات و مشاهدات که از باب علوم و تنبیهات است. قسم دوم تغیرات و احوال، چون شوق و خوف و اندوه و قلق و شادی و فهم و پشیمانی و بسط و قبض». پس از آن نتیجه می‌گیرد که وجد دو قسم است: «یکی آنکه اظهارش ممکن است، دوم آن که ممکن نیست» و به اعتباری دیگر نیز وجد را دو قسمت می‌داند: «یکی آن که ناگاه درآید، دوم آن که شخص متکلف باشد و آن را تواجد خوانند».

در ادامه سرود را برای وجد به هفت وجه از قرآن برانگیزنده تر می‌داند: نخست «آن که همه آیت‌های قرآن مناسب حال شنونده نباشد»، دوم «آن که بسیاری از مردمان قرآن را یاد دارند و بر سمع‌ها و دل‌هاشان مکرر شده است و هرچه برای اول بار شنیده شود اثر آن عظیم باشد»، سدیگر آن که «وزن سخن را به ذوق شعر در نفس تأثیر است و آواز موزون خوش چون آواز ناموزون نیست و وزن در شعر باشد نه در آیت»، چهارم آن که «تأثیر شعر موزون در نفس به لحن‌هایی که آن را طرق و دستانات خوانند مختلف شود»، پنجم آن که

«لحن‌های موزون را به ایقاعات و آوازهای دیگر که موزون باشد بیرون آواز حلق بدل کرده شود» چون نای و دف و واجب است «قرآن را از مثل این قراین صیانت کرده شود» و ششم آنکه «معنی گاهی بیتی گوید که موافق حال شنونده نباشد پس آن را کاره بود و وی را از آن بازدارد» و هفتم آن است که «قرآن کلام خدای تعالی و صفت اوست و آن حق است و بشریت طاقت آن ندارد زیرا که غیرمخلوق است و صفت‌های مخلوق را طاقت آن نباشد» (همان: ۶۵۱-۶۲۹).

در مقام سوم «از آداب ظاهر و باطن سماع و آنچه از جمله اسباب و آثار وجد ستوده باشد و آنچه نکوهیده باشد» یاد می‌کند. آداب وجد را پنج ادب می‌داند: اول «رعایت وقت و جای و یاران» زیرا سماع به سه چیز محتاج است و الا نباید شنید: زمان و مکان و اخوان. ادب دوم «نظر حاضران» زیرا در آن میان، مریدانی هستند که سماع، ایشان را زیان دارد و آنان سه قسم هستند: نخست کسی که گرفتار اعمال ظاهری است و ذوق سماع ندارد، دود دیگر آن که ذوق سماع دارد اما هنوز در او حظوظ نفسانی است، سدیگر آن که «شهوته او شکسته شده و دوستی خدا بر دل او غالب آمده اما ظاهر علم به اتقان نیاموخته». ادب سوم آن که «گوش به قول گوینده دارد و دل، حاضر دارد و به جای‌ها ننگرد و ز نگرستن در روی مستمعان و آنچه از احوال وجد بر ایشان ظاهر شود، احتراز کند». ادب چهارم آن که «برنجیزد و به گریه آواز بلند نکند در حالی که ضبط نفس خود تواند ولی اگر رقص کند یا از خود گریه نماید مباح باشد چون قصد ریا ندارد». ادب پنجم «موافقت قوم است در برخاستن، چون یکی از ایشان بی اختیار برخیزد در وجد صادق، بی ریا و تکلف، یا به اختیار برخیزد بی اظهار وجد و مردمان برای او برخیزند، پس چاره نباشد از موافقت و آن از آداب صحبت است» (همان: ۶۶۰-۶۵۱).

۶. فرجام سخن

در این پژوهش که بر کتاب *السماع* و نکات و حقایق مشترک آن با *صفوة التصوف* و هشتمین کتاب «ربع عادات» *احیای علوم دین: «وجد و سماع»* مبتنی است، دریافتیم مقدسی، برخلاف غزالی که در بسیاری از موضوعات محل اختلاف در روزگار آنها با او اتفاق نظر دارد، سماع را به‌طور کلی، امری مباح می‌داند و آرای خود را به آیات قرآنی و احادیث نبوی و صحابه و ائمه مستند می‌کند و نیز معتقد است در هر زمان و مکان

انسان‌هایی هستند که تظاهر به شک می‌کنند و آن‌چه را خدا و رسولش حلال کرده، حرام می‌کنند. اگرچه غزالی سماع را به‌طور مطلق مباح نمی‌داند و در مواردی آن را حرام می‌شمارد اما به تفصیل بیشتری از این کلان دال تصوف بحث کرده و در کنار آن، به‌طور مبسوط از دال وابسته آن؛ وجد سخن به میان آورده است و ضمن نقل و تحلیل روایت‌های بزرگان صوفیه، در قیاس با ابن قیسرانی، بعد صوفیانه‌تری بدان داده است.

همچنین تأثیر ابن قیسرانی، محدث و حافظ مشهور و غزالی در دفاع از تصوف و جایگاه آن و نیز نقش هردو در مباح‌دانستن سماع نشان داده شد. گفتنی است که حجة الاسلام مقدسی و امام غزالی یکی از شرق (طوس) و دیگری از غرب (بیت المقدس) برای تحصیل دانش به غرب و شرق جهان اسلام سفر کردند و به‌نظر می‌رسد که مطالب مربوط به سماع را باید در شرق قلمروی اسلامی تحریر کرده باشند، آن‌هم بعد از آن که در فقه و کلام و حدیث تبحر یافتند و به تصوف گرایش پیدا کردند و کتاب‌های آنان *(احیای علوم دین و صفوة التصوف)* دربرگیرنده اندیشه‌های دینی و فکری مهمی است و نمایانگر شخصیت فقهی و عرفانی آنان می‌باشد.

اهمیت این بحث در این است که ابن قیسرانی و غزالی که از علمای برجسته دین و از بزرگان حدیث‌اند برای فتوای خود از قرآن و سنت، اقامه دلیل می‌کردند و از آیات و احادیث برای اثبات اباحت غناء و سماع بهره می‌جستند. در این جستار همین مهم با تکیه بر دو کتاب ابن قیسرانی و یک کتاب غزالی، تبیین و اشتراکاتشان نشان داده شد. از آنچه در باب سماع و حرمت آن در آثار ابن قیسرانی و غزالی نقل شد چنین برمی‌آید که ثبات رأی قائلان به حرمت سماع، مانع این نبوده است که دانشمندانی نظیر غزالی و ابن قیسرانی به نقد آن آرا نپردازند و مخالفت خود را اعلام نکنند. این رفتار پرجرات و جسارت ابن قیسرانی و غزالی در بیان آرای خویش درباره اباحت سماع، یادآور حقیقت‌گویی سقراط حکیم و کشیش ایتالیایی جوردانو برونو است و نیز جسارت شناخت چیزهایی که پیش‌تر احساس می‌کردند آن‌ها را دوست نمی‌داشته‌اند.

یادداشت‌ها:

- [۱]. به نقل از *افسانه فردگرایی*، پیترو ال کالرو، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر بیدگل، ۱۴۰۱، ۳۲.
- [۲]. باید چندان جرأت و جسارت داشته باشیم که بشناسیم حتی چیزهایی که پیشتر دوست نمی داشتیم، ر.ک. *محیط الاسود*، بیروت دارالساقی، ۲۰۰۵، ۵۴۳.
- [۳]. متن متمکن آن است که «حاوی مفاهیم اجتماعی و برآمده از آگاهی ایدئولوژیک و عقاید گروه صوفیان باشد. آنها وضعیتی را سازمان‌دهی و تثبیت می‌کنند و زبان در آنها نقش تنظیم‌کنندگی دارد». ر.ک: فتوحی، محمود. (۱۳۸۲) «از کلام متمکن تا کلام مغلوب؛ بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیانه»، نقد ادبی، سال سوم، شماره ۱۰: ۳۵-۶۲.
- [۴]. درباره زندگی و آثار ابن قیسرانی ر.ک.: *وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان*، ۲۸۷/۴-۲۸۹، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ۹۲/۱۱-۹۹ سیر اعلام النبلاء، ۲۰۵/۱۲-۲۱۰؛ مقدمه غادة المقدم عدرة بر *صفوة التصوف*، ۱۳-۴۰.

منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۶۸) *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: نشر دانشگاهی.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد (د.ت.). *وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان*، المجلد الرابع حقه احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابن القیسرانی المقدسی، محمد بن طاهر. (۱۴۱۵). *کتاب السماع*، تحقیق ابوالوفاء المراغی، قاهره.
- ابن القیسرانی المقدسی، محمد بن طاهر. (۱۹۹۵). *صفوة التصوف*، تحقیق غادة المقدم عدرة، بیروت: دارالمنتخب العربی.
- استروس، لوی. (۱۳۵۸). *نژاد و تاریخ*، ترجمه ابوالحسن نجفی، مجموعه مسائل فرهنگ و توسعه برتلس، یورگنی ادوارد ویچ. (۲۵۳۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران: اساطیر.
- حیدرخانی، حسین. (۱۳۷۶). *سماع عارفان*، تهران: سنایی.
- الذهبی، شمس‌الدین محمد. (۲۰۰۳). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، جلد الحادی عشر، حقه بشار عواد، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- الذهبی، شمس‌الدین محمد. (۲۰۰۴). *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- ریتر، هلموت. (۱۳۷۴). *دریای جان (سیری در آرا و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)*، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایوردی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). *تاریخ مردم ایران، کشمکش با قدرت‌ها (۲)*، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفر منصور. (۱۳۶۸). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). «نظام خانقاه در قرن پنجم به روایت ابن قیسرانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، سال ۲۶، شماره ۳ و ۴ صص ۵۷۳-۶۳۰.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۴۰۰). «ابن قیسرانی و سماع و موسیقی»، در کتاب *به یاد ایرج افشار*، به کوشش جواد بشری، تهران: انتشارات موقوفات محمود افشار: ۴۳۳-۴۳۸.
- عبدالرحمن بن عبدالرحیم بن عبدالله القرشی. (۱۴۲۱ق.). *السماع عند الصوفیه*، رساله لنیل الدرجه الماجیستر فی العقیده، جامعه ام القری.
- غزالی، ابو حامد. (۱۳۸۷). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابو حامد. (۱۳۶۶). *احیاء علوم الدین*، ربع عادات، ج ۲، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فؤاد، فاطمه. (۱۹۹۷). *السماع عند الصوفیه الاسلام*، قاهره: هیئة المصریة العامّة للكتاب.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۲). «از کلام متمکن تا کلام مغلوب؛ بازشناسی دو گونه نوشتار در نشر صوفیانه»، نقد ادبی، سال سوم، شماره ۱۰: ۳۵-۶۲.
- قشیری. (۱۳۴۵). *ترجمه رساله قشیری، بدیع الزمان فروزانفر*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۲). *اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن: سماع‌نامه‌های فارسی*، تهران: نشر نی.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۵۷). *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه محمدباقر معین، تهران: توس.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- یورگنسن، ماریان؛ فیلیس، لوتیز. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

References

- Ibn Al- Jawzi, A. (1989) *Talbis Iblis*, translated by Alireza Zakavati Qaragozlu, Tehran: Nashr Daneshgahi. [In Persian]
- Ibn Khallikan, Sh. (D.T.). *Wafayat al-Ayan (The Obituaries of Eminent Men)*, V 4. Edited by Ihsan Abbas, Beirut: Dar Sader.
- Ibn al-Qaysrani al-Maqdisi, M. (1994) *Kitab al-Samaa*, research by Abul Wafa al-Maraghi, Cairo.
- Ibn al-Qaysrani al-Maqdisi, M. (1995). *Safwat Al- Tasawuf (Elite Sufism)*, edited by Ghada Al-Muqaddam Adra, Beirut: Dar Al-Mukhtab Al-Arabi.
- Strauss, L. (1979) *Race and history*, translated by Abolhasan Najafi, collection of culture and development issues.
- Bertels, Y. E.(. .) *Sufism and Sufism literature*, translated by Siros Yazidi, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Halabi, A. A. (1998) *Fundamentals of mysticism and mysticism*, Tehran: Asatir [In Persian]
- Heydarkhani, H. (1997) *Mystics Sama*, Tehran: Sanai. [In Persian]
- Al-Dhahabi, Sh.M. (2003) *Tarikh al-Islam and Wafayat al-Mashir and al-Alam*, Vol. 11, research by Bashar Awad, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Dhahabi, Sh.M. (2004) *Siyar Alam al-Nabla*, researched by Mustafa Abdul Qadiratta, Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Ritter, H. (1374) *Daryai Jan(The sea of soul) (a journey through the opinions and circumstances of Sheikh Farid al-Din Attar Neishabouri)*, translated by Abbas Zaryab Khoei and Mehr Afaq Baywardi, Tehran: Al-Huda International Publications. [In Persian]
- Zarinkoob, A. H. (2013) *Searching in Iranian Sufism*, Tehran: Amir Kabir [In Persian]
- Zarinkoob, A. H. (1988) *History of the Iranian People, Struggle with Powers (2)*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Siraj Tousi, A. N. (2009) *Al-Lomaa fi al-Tasawuf*, revised by Reynolds Nicholson, translated by Mehdi Mohabati, Tehran: Asatir. [In Persian]
- Samaani, M. (۱۹۸۹) *Ruh al-Arawah fi Sharh Asma al-Malek al-Fatah*, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Shafi'i Kadkani, M. R (1993) "*Monastery system in the fifth century according to the narration of Ibn Qaysrani*", Journal of Faculty of Literature and Human Sciences of Ferdowsi University, year 26, number 3 and 4, pp. 573-630. [In Persian]
- Shafi'i Kadkani, M. R (2021) "*Ibn Qaysrani and Sama and Music*", in the book in memory of Iraj Afshar, by Javad Bushra, Tehran: Mahmoud Afshar Endowment Publications: 433-438. [In Persian]
- al-Qurashi. A. R (1421 A.H.) *Al-Samaa and Sufiyyah*, Thesis for obtaining a master's degree in theology, Umm Al-Qura University.

- Ghazali, A. H. (2008) *Alchemy of happiness*, with the effort of Hossein Khedive Jam, 14th edition, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Ghazali, A.H. (1988) *Revival of religious sciences*, Vol. 2, translated by Muayed al-Din Mohammad Khwarazmi, with the effort of Hossein Khedive Jam, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Fouad F. (1997) *Samaa in the eyes of Islamic Sufis*, The Egyptian General Book Authority.
- Fatuhi, M.(2002) "*From powerful words to defeated words; Recognizing two types of writing in Sufi prose*", Naghd Adabi, third year, number 10: 35-62. [In Persian]
- Qoshayri (1966). *translation of Rasala Qashiriyeh*, Badi al-Zaman Forozanfar, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Maulvi, J. M (1990) *Fihi Ma Fihi*, edited by Badi al-Zaman Forozanfar, Tehran: Amir Kabir.
- Mile Heravi, N. (1993) *I will hide in my poem*: Farsi samanameh, Tehran: Nashr Ney. [In Persian]
- Nicholson, Reynold (1978) *Genesis and the course of Sufism*, translated by Mohammad Bagher Moin, Tehran: Tos. [In Persian]
- Hujwiri, A.O. (2013) *Kashf al-Mahjub*, edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Jorgensen, M and Phillips, L. (2009) *Theory and Method in Discourse Analysis*, translated by Hadi Jalili, Tehran: Nashr Ney [In Persian]



Permissibility of Sama' According to Ibn Qaysarani and Ghazali¹

Habibollah Abbasi²
Zahra Namazi³

Received: 2023/03/18

Accepted: 2023/06/01

Abstract

The present article aims to elucidate the role of Ibn Qaysarani in defending Sufism and solidifying its position from the perspective of Sama'. By using an analytical-descriptive research method, a brief report of Ibn Qaysarani's two narrations in *Safwa al-Tasawuf* and *Kitab al-Sama'* is provided. Then, his method in substantiating the permissibility of Sama' is clarified. Furthermore, Ghazali's view of Sama' in *Ehyaye Olum-e-Din* is examined and its similarities and differences with Ibn Qaysarani's view are shown. The importance of this discussion lies in the fact that both of them were among the prominent scholars of religion and among the elders of hadith, who sought a root for their fatwas in the Qur'an and the Sunnah, and they figured out a way to the Sunnah of the Prophet and the Companions for all the movements and states of the Sufis in the monastic system. With their knowledge both in the field of theology and jurisprudence as well as the Book and Sunnah, unlike the conservative Sufis, they issued verdicts concerning permissibility of Sama', through deploying the methods of scholars and jurists and relying on verses, hadiths, and Sunnah.

Keywords: Sama', Sufism, Hadith, Ibn Qaysarani, Ghazali.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.43194.2448

2. Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran (Corresponding author).

Email: h.abbasi@khu.ac.ir

3. MA in Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Roudehen Branch, Tehran, Iran. namazi11@yahoo.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۷-۳۹

بررسی مفهوم وحی و شهادت در شعر و کلام نوروز سورانی (متون مقدس گوران) بر اساس روش پدیدارشناسی هرمنوتیک پُل ریکور^۱

سعید ولدییگی^۲

محمد کاظم یوسف پور^۳

علیرضا نیکویی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴

چکیده

پدیدارشناسی هرمنوتیک با ورود به حوزه مطالعات دینی، اقتدار متون مقدس را به‌عنوان یک راهنمای هنجاری با الگوهای مشخص و تعریف‌شده در پراکنش قرار می‌دهد. این تعلیق، عرصه ارجاع شاعرانه غیرتوصیفی را به جهان می‌گشاید. رویدادهای بازگوشده در کتاب مقدس به‌عنوان رویدادهای تاریخی، اکنون از وجود متنی برخوردارند که از منشأ پیشین خود **فاصله** گرفته‌اند و معانی کنونی‌شان محصول ثبت آنها در شبکه‌ای از متون است که به‌طورمتناوب، یکدیگر را در یک کل بینامتنی حمایت و جابه‌جا می‌کنند؛ براین اساس کتاب

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.43660.2465

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.33.2.4

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه گیلان، رشت، ایران. (نویسنده مسئول). saeidvaladbeygi1350@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه گیلان، رشت، ایران. yusofpur@yahoo.com

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه گیلان، رشت، ایران. alireza_nikouei@yahoo.com

مقدس، پیش از هر چیز گفتمانی است که نظریه کلی متن آن را به عنوان حلقه‌ای در یک زنجیره ارتباطی می‌فهمد. پُل ریکور در تدوین قوسِ هرمنوتیکی خود با تأکید بر مرحله تبیین انتقادی (نقد ادبی) گذار از اولین تفسیر سطحی و متعصبانه را به خوانشی عمیق ممکن می‌سازد که در برابر **رویارویی با عینیت** ایستاده است. در این مقاله با توجه به دیدگاه‌های ریکور به بررسی مفاهیم «وحی و شهادت (گواهی)» در متون مقدس گوران می‌پردازیم و سپس با تحلیل شعر و کلام مقدس «نوروژ سورانی» در این زمینه، سعی در نشان دادن الگوی عینی این مفاهیم در متون مقدس گوران (یارسان/ اهل حق) داریم. این تعلیق سبب می‌شود تا وحی با توجه به ویژگی‌های منحصر به فرد گفتمان‌ها و در عین حال از طریق روابط متقابل آنها درک شود. پدیدارشناسی هرمنوتیک پُل ریکور با تأکید بر مرحله تبیین انتقادی موجب می‌شود تا کتاب مقدس از تفسیرهای ذهنی ساز و وابسته به فرهنگ و نیز از تفسیرهای بنیادگرایانه رها شود و کماکان در جهان مُدرن امروز مورد استناد و استفاده قرار بگیرد.

واژه‌های کلیدی: پدیدارشناسی هرمنوتیک، متون مقدس گوران، نوروژ سورانی، پُل ریکور، شهادت، وحی

۱. مقدمه

تمرکز بر قدرت و حیانی گفتمان کتاب مقدس و مقوله هرمنوتیکی جهان متن، نقطه عطف مهمی در رابطه بین فلسفه و هرمنوتیک کتاب مقدس است. «شیوه هدفمندی متون» با آنچه نویسنده قصد داشته است^۱ یکسان نیست (Ricoeur, 1991: p.18). به عبارت دیگر فاصله‌گذاری، یکی از ابعاد کلیدی در هرمنوتیک است. هر چند پیام کتاب مقدس از موقعیت اولیه و اولین گیرنده آن فاصله می‌گیرد اما تفسیر کتاب مقدس به دلیل اولین لایه تفسیری، امکان‌پذیر است.

پُل ریکور بر انواع محتوایی (حکایات، مثل‌ها، حماسه و ...) که ممکن است و حیانی نامیده شود، تأکید می‌کند زیرا محصولات ادبی در متن مقدس را حاصل تفاسیر مختلف از سنت در شهادت (گواهی دادن)^۱ می‌داند. بین شکل گفتار و شیوه خاصی از اظهار ایمان

1. Testimony

(وحی) رابطه‌ای اساسی وجود دارد که احتمالاً تنش، تقابل و فضای تفسیر را در بعد کلامی ایجاد می‌کند. از نظر ریکور عاملی که به شکل گرفتن قانون (متن مقدس) کمک می‌کند، وجود یک بینامتنیت درونی است، یعنی اشباع درونی فضای معنا که توسط ژانرهای گفتمانی ارائه شده در کتاب مقدس ایجاد شده است. (Ricoeur, 1993: pp.41-2).

متون مقدس (دفتر) گوران [کرمانشاه] در مقام خود به عنوان یک راهنمای هنجاری و قانون برای جامعه ایمانی اهل حق (یارسان) دارای اعتباری پایدار هستند. تأکید بر **ادورای بودن این آیین (هشت دوره)** دو مسئله مهم «دینی - حکمی» را در دفاتر مقدس اهل حق شکل بخشیده است. ابتدا: زمان (دون Dūn) که «لحظه» آشکارگی و تجلی خداوند در هستی با آفرینش الهی است و دوم: تجسم این زمان (شون šūn) به عنوان «ردپایی» از مطلق در لحظه‌ای تاریخی است. در کلام و دفتر «نوروز سورانی» موضوع «شهادت» با بیان روایت‌ها در محدوده زمانی (دون) استقرار (شون) خود در چارچوب کتاب مقدس از طریق ایجاد گفتمان‌های مختلف صورت می‌گیرد و به عنوان یک سنت مذهبی که ریشه در ادوار پیشین خود دارد قادر می‌شود تا خود را از طریق نوعی دایره هرمنوتیکی شناسایی کند و مشروعیت بخشد.

این مقاله با استفاده از روش شناسی پُل ریکور، دیدگاه‌های ادبی و ابزارهایی برای تفسیر کتاب مقدس را با استناد به جریان کلی متن، هدف قرار می‌دهد تا پاسخ‌گوی این سؤالات باشد: ماهیت فرایندی که متنی را تولید می‌کند که مدعی است شاهد و حیانی حقیقت است، چگونه است؟ منظور از مفهوم شهادت (گواهی) در متون مقدس گوران چیست؟ و آیا گفتمان‌های متعددی که ریکور در متون مقدس (عهد قدیم و جدید) شناسایی می‌کند و مفهوم وحی را در آن گسترش می‌دهد در متون مقدس گوران، قابل تعمیم است؟

۲. پیشینه پژوهش

پیش از این پژوهش، محققان داخلی و خارجی، تحقیقاتی را درباره آیین اهل حق (یارسان) ارائه کرده‌اند که اغلب به شرح عقاید دینی و آداب و رسوم اهل حق و همچنین معرفی بزرگان و در بعضی موارد، سروده‌های دینی این آیین اشاره شده است که از آن میان می‌توان به کلام چهل تنان (م. اورنگ - آ. خادمی، ۱۳۵۷)، «بزرگان یارستان»

(صفی زاده، ۱۳۴۳)؛ «سرودهای دینی یارستان» (م.سوری، ۱۳۴۴)؛ «برهان الحق» (الهی، ۱۳۵۴)؛ «هستی‌شناسی عرفانی اهل حق» (عسکرآبادی، ۱۴۰۰) «آشنایی با عقاید و آداب و رسوم دینی اهل حق در استان کرمانشاه» (آزادی، ۱۳۷۷)؛ «بررسی تاریخ و تحولات آرا (اهل حق) و ارتباط آنان با ادیان پیش از اسلام» (مرادی، ۱۳۷۶) همچنین مقالات: «کتاب‌شناسی فرقه اهل حق» (امیری و آذر، ۱۳۹۵) «اهل حق (یارسان) مطالعه مردم‌شناسانه گروهی از شیعیان عالی استان کرمانشاه» (امام‌جمعه‌زاده و ویسی، ۱۳۹۴) «نمادشناسی فرقه اهل حق با تأکید بر سروده‌های نامه سرانجام» (اوحدی حائری و جودکی، ۱۳۹۴).

در میان آثار خارجی می‌توان کتاب «موسیقی و عرفان سنت اهل حق» (دورینگ، ۱۳۷۸)؛ «یادداشت‌های فرقه اهل حق» (مینوروسکی، ۱۹۲۱)؛ «اهل حق کردستان» (ایوانف، ۱۴۰۰) و ... را نام برد که در هیچ‌یک از این آثار به مسئله از منظر پدیدارشناسی هرمنوتیک با تأکید بر متن پرداخته نشده است.

۳. مبانی نظری

۳-۱. پدیدارشناسی هرمنوتیک

پدیدارشناسی هرمنوتیک، علم تفسیر متون است که به موجب آن، زبان، در شکل نوشتاری یا گفتاری خود، برای آشکار کردن معنا در پدیده‌ها، بررسی می‌گردد. پدیدارشناسی هرمنوتیک را می‌توان رویکردی پژوهشی تعریف کرد که به دنبال توصیف ماهوی پدیده‌ها است و این فرایند با کاوش در متن، از دیدگاه کسانی صورت می‌گیرد که آن را تجربه کرده‌اند. هدف پدیدارشناسی، توصیف معنای این تجربه است. «پدیدارشناسی می‌خواهد تحلیلی توصیفی از جهان عینی آن‌سان که بر سوژه ظاهر می‌شود به دست دهد و به جای بررسی پرسش‌های متافیزیکی، «پدیدار» را در معنای یونانی آن، یعنی ظاهر چیزها، توصیف می‌کند. در این فلسفه، مفهوم محوری این است که **بر جهان چیزهای نمایان، آگاهی حاکم است** و به آن نظم و معنا می‌بخشد.» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۳۵۰). گذر از پدیدارشناسی به پدیدارشناسی هرمنوتیک، طی کردن مسیری بود که تحول و تاریخ، آن را مشخصاً در آثار کسانی چون هایدگر، گادامر، ریکور و ... رقم زد.

پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵) از چهره‌های برجسته در زمینه مطالعات پدیدارشناسی

هرمنوتیک است و تحقیقات او در این زمینه تأثیرات بسیاری در مطالعات و نظرات ادبی و فلسفی و پیشبرد آن داشته است. ریکور معتقد است: «فلسفه باید بتواند پرسش‌های خاص خود را در شاخه‌های ادبیات پیدا کند و تقابل‌ها را بپذیرد» (ریکور، ۱۳۹۸: ۱۱). هرمنوتیک ریکور بر ساخت هستی‌شناسی جدیدی تأکید می‌کند که باید با درک «خود» از طریق مسیر طولانی معناشناسی سروکار داشته باشد «ریکور پدیدارشناسی هرمنوتیک را با مطالعه و بررسی نمادها به منظور یافتن روشی فلسفی برای رویکردی به گفتمان دینی توسعه می‌دهد» (BoBB, 2011: p.299).

۲-۳. ماهیت خاص کتاب مقدس: نام‌گذاری خدا

«یکی از خصلت‌هایی که ویژگی‌های گفتمان کتاب مقدس را می‌سازد ... مکان مرکزی ارجاع خدا در آن است» (Ricoeur, 1974: p.45). خداوند در متن مقدس به شیوه‌ای اصیل در گفتمان‌های متعددی نام برده می‌شود. «گاهی به عنوان قهرمان وقایع‌نامه نجات، گاهی به عنوان قهرمان خشم یا شفقت و به عنوان کسی که خود را به صورت «من-تو» مورد خطاب قرار می‌دهد» (Ricoeur, 1991: p.94). به دلیل پیوند قوی میان گونه ادبی و پیام اعتراف، نام خدا متنوع است اما خداوند نقطه تلاقی همه این گفتمان‌های مختلف است. توجه به تنوع گفتمان در کتاب مقدس این مزیت را دارد که پیچیدگی ایمان کتاب مقدس را نشان می‌دهد. «کتاب مقدس به جای یک کتاب ثابت که توسط یک گفتمان خاص یا دیدگاهی واحد متحد شده باشد، به عنوان یک متن نامتقارن از ژانرهای متضاد پدیدار می‌شود -ژانرهایی که به‌طور متناوب در تضاد با یکدیگر -مکمل هم هستند» (Wallas, 2003: p.17). از این نظر، نام خدا در عین حال هم آن چیزی است که گفتمان کتاب مقدس را با همه تنوع آن در کنار هم نگه می‌دارد و هم نقطه انحطاط آن است. از نظر الهیاتی، این بدان معنی است که خدایی که در کتاب مقدس نام برده شده است، هر گفتمان بسته را می‌گشاید. ریکور سؤالات جدی در مورد مناسب بودن یک الهیات نظام‌مند دارد که به دنبال درک خدا در هستی است.

۳-۳. رابطه وحی با اشکال گوناگون گفتمان

ریکور پیش از هر چیز تلاش می‌کند تا رابطه بین وحی و اشکال مختلف گفتمان را بررسی

کند. از نظر رابطه صورت‌ها و وحی، فضای تفسیر به‌طور ارگانیک با وحی همراه است. به نظر ریکور در گفتمان نبوی و گفتمان روایی، کلام خداوند از زبان پیامبر و حضور او در هستی برجسته می‌شود اما در سایر گفتمان‌های متن مقدس (حکمت، تجویزی، سرود، ...) او می‌تواند ابتدا «از طریق جمع‌آوری افسانه‌ها، حماسه‌های منزوی و تنظیم مجدد آنها در توالی‌های معنادار به‌گونه‌ای که یک روایت واحد ایجاد کند، انجام شود؛ با محوریت یک رویداد هسته‌ای که در آن واحد دارای اهمیت تاریخی و بعد کریگماتیک است» (Ricoeur, 1991: p.91).

روایت، شکلی از گفتمان است که به‌واسطه اتکایش به طرح، از لحاظ معنای انسانی، از هر گفتمانی غنی‌تر است. به گفته ریکور: «اگر معنای روایت را کشف کنید، حقیقت ابدی روح انسان را کشف کرده‌اید» (سیمز، ۱۴۰۰: ۱۰۹). «در گفتمان روایی، تأکید بر رویداد یا رویدادهای پایه‌گذار به‌عنوان نقش، نشانه یا اثری از فعل خداوند، ضروری است» (Ricoeur, 1981: p.79). اما در سایر گفتمان‌ها نقش انسان به‌عنوان مجری امر، ضروری است. درحقیقت، این گفتمان‌های دیگر است که سبب ادامه جامعه ایمانی می‌گردد و محدود کردن وحی به یک گفتمان مشخص، چشم‌پوشی بر سایر گفتمان‌هایی است که در متن مقدس وجود دارد. به نظر می‌رسد که کلام روایات از خداوند در توافق با تجربه تاریخی ناشی از وقایع بنیان‌گذاری که در روایت نقل شده صحبت می‌کند. یعنی «اعتراف به ایمان بیان‌شده در اسناد کتاب مقدس مستقیماً توسط اشکال گفتمانی که در آن بیان شده است تعدیل می‌شود» (ibid: p.91). اعضای یک جامعه ایمانی ممکن است ابتدا تجربه خود را با استفاده از وقایع پایه‌گذاری که در قالب روایت بیان می‌شود تفسیر کنند.^۱ به‌همین ترتیب، اشکال دیگر گفتمان نیز با شیوه اظهار ایمان (وحی) قرابت دارند.

اگرچه اشکال گفتمان در اصل با وحی و اظهار ایمان مرتبط است اما روابط متقابل آنها باعث ایجاد تنش و تضاد می‌شود. برای مثال، در گفتمان نبوی و گفتمان روایی، گفتار نبوی از یک سو مستقیماً وحی را به نام خداوند می‌رساند و به تهدید حادثه مرگبار آخرالزمان اشاره می‌کند و از سوی دیگر، گفتمان روایی به‌عنوان نوعی وقایع‌نگاری، از قابل‌اعتماد بودن وقایع پایه‌گذاری تاریخ یک قوم سخن می‌گوید. به سخن دیگر، به نظر می‌رسد که

دو شکل مختلف گفتمان، دو ویژگی متضاد امر الهی را بیان می‌کنند. علاوه بر این، موارد دیگری نیز وجود دارد. بین گفتار تجویزی و گفتار حکمت، بین سرود و ضرب‌المثل، اگر قرار باشد وحی تنها با گفتمان نبوی یکی شود، دیگر اشکال گفتمان کتاب مقدس که نقش گوینده را مضاعف نمی‌کند، ممکن است قطع شود. بنابراین، وحی ممکن است مفهوم الهام از وساطت روح القدس را در اشکال دیگر و در نتیجه غنی‌سازی آنها از دست بدهد. در درازمدت، وحی به روش‌های مختلفی منتقل می‌شود. خداوند در هر گفتمان به گونه‌ای متفاوت صحبت می‌کند و خود را آشکار می‌کند. از این رو، قابل قبول است که وحی را نه مفهومی یکپارچه بلکه مفهومی چندمعنایی و چندصدایی (گفتمان‌های مختلف) بدانیم. «کار تکمیل شده‌ای که ما کتاب مقدس می‌نامیم فضای محدودی برای تفسیر است که در آن، معانی الهیاتی با اشکال گفتمان همبستگی دارند» (Ricoeur, 1991: p.93). بنابراین، درک کتاب مقدس بدون عمل تفسیر در رابطه با تبیین ساختاری اشکال مختلف گفتمان، ممکن نیست.

ریکور چندین داده را از تجزیه و تحلیل «نورتروپ فرای» در کتاب رمز کل، دریافت می‌کند. به گفته فرای، متن کتاب مقدس، وحدت خود را در امتداد شبکه‌ای از تصاویر و استعاره‌ها می‌سازد. معنای تحت‌اللفظی کتاب مقدس، تنها به خود به عنوان «استعاره‌ای منحصر به فرد، قدرتمند و پررمزوراز» اشاره می‌کند (فرای، ۱۳۸۸: ۵۱). شواهد اظهارات کتاب مقدس فقط از طریق رابطه بین عهد عتیق و جدید پشتیبانی می‌شود. «دو وصیت‌نامه (عهد قدیم و جدید) یک آینه دوگانه را تشکیل می‌دهند که هریک آینه دیگری را منعکس می‌کند اما هیچ‌یک جهان بیرون را منعکس نمی‌کند» (همان: ۱۲۱). خداوند به عنوان شرط لازم همه امکانات بیان لفظی، ظاهر می‌شود اما صدای او باعث می‌شود که خواننده یک مقام خارجی را حس کند. در واقع، اقتدار یک مرجع، صرفاً متنی است که از خود متن سرچشمه می‌گیرد و نه از بیرون آن. وقایعی که کتاب مقدس توصیف می‌کند «رویدادهای زبانی» هستند (همان: ۹۶). حجیت رمز بزرگ (کل) به حضور الهی در خارج از متن بستگی ندارد بلکه به این بستگی دارد که متن خود را به صورت استعاری با این حضور می‌شناسد (همان: ۱۱۷). به عبارت دیگر، متن کتاب مقدس، جهانی را طرح می‌کند و با آن هم‌ذات‌پنداری می‌کند (این یک فرافکنی درونی از

جهان است). این تنها در صورتی اتفاق می‌افتد که خواننده به دعوت «هم‌ذات‌پنداری خود با کتاب» پاسخ دهد. به گفته ریکور، خودسازی و خودکفایی کتاب مقدس که فرای در مورد آن صحبت می‌کند، تنها از طریق تأثیر خواندن محقق می‌شود، یعنی برانگیختن «میل خواننده به درک خود در پرتو متن مقدس»، پشتیبانی می‌شود (Ricoeur, 1993: p.47).

۳-۴. تفسیر و تفسیر مجدد

به گفته ریکور، کلمه بیان‌شده در کتاب مقدس به متن مقدس پیشین مرتبط است و معانی از قبل در آن ثابت‌شده را دوباره تفسیر می‌کند. برای مثال، خود عیسی مسیح تورات را تفسیر می‌کند، «سنت پولس» و نویسندگان رسائل به یهودیان واقعه مسیحی را در پرتو پیشگویی‌ها و نهادهای اتحاد قدیمی تفسیر می‌کنند. تمام «عناوینی» که مفسران آن را مسیحی می‌دانند، از تفسیر مجدد چهره‌هایی می‌آیند که توسط فرهنگ نوشتاری عبری و یونانی منتقل شده‌اند: پادشاه، مسیح، کشیش بزرگ، خدمتکار رنج‌دیده و ... به این ترتیب مسیحیت از همان ابتدا یک تفسیر است و بازخوانی نوشته قبلی در پرتو کریگما (خطاب آغازین) است. معنای معنوی نامه قدیم، خود عهد جدید است. بنابراین ریکور نشان می‌دهد که رویداد مسیحی به عنوان چیزی غیرعقلانی به نظر نمی‌رسد بلکه به عنوان تحقق معنای قبلی که در حالت تعلیق باقی مانده بود، ظاهر می‌شود. با توجه به اینکه بازتفسیر نوشته‌ای قدیمی است، کریگما وارد شبکه‌ای از درک می‌شود (Ricoeur, 1969: pp.375).

اگر وضعیت هرمنوتیکی خوانندگان امروز کتاب مقدس را مطالعه کنیم این واقعیت که تفسیر کتاب مقدس یک تفسیر مجدد است، آشکار می‌شود. به دلیل نوشته (متن مقدس)، ریکور ثابت می‌کند که پیام کتاب مقدس از موقعیت اولیه و اولین گیرنده آن فاصله می‌گیرد اما تفسیر متن کتاب مقدس دقیقاً به دلیل اولین لایه تفسیری، امکان‌پذیر است؛ لایه‌ای که در اجتماع کسانی که شاهد کریگما بودند یعنی حضور مسیح را درک کردند. «ما، خوانندگان امروزی، به‌عنوان شنوندگان برخی شاهدان، تعبیر می‌کنیم»^۱ (Ricoeur, 2013: p.378). بنابراین، ریکور استدلال می‌کند، مسیحیت یک هرمنوتیک

است زیرا ایمان باید همیشه در متن و در اعتراف به ایمان جامعه اصلی رمزگشایی شود. ریکور ایده بولتمن را پذیرفته است که طبق آن فهم نباید به زندگی نویسنده بلکه باید به «ماهیت معنایی بیان شده در متن» اشاره داشته باشد، چیزی که نیاز به تمرین تفسیری دارد. بنابراین ما باید با یک دایره هرمنوتیکی سروکار داشته باشیم تا وضعیتی را که بولتمن توضیح می‌دهد نیز بیان کند: «برای درک متن، باید به چیزی که متن به من اعلام می‌کند ایمان داشته باشم. اما آنچه متن به من اعلام می‌کند در جای دیگری جز متن، آورده نشده است. به همین دلیل است که باید متن را بفهمم تا باور کنم» (Ricoeur, 1965: p.505).

۴. بحث و بررسی

۴-۱. پدیدارشناسی هرمنوتیک و روش‌شناسی آن در تفسیر متون مقدس

اهل حق

متون مقدس گوران، مجموعه‌ای از «دفتر»های شعر و «کلام» شاعرانی است که به صورت نسخه خطی در گوران کرمانشاه (۱۳ ه.ق.) به گویش گردی گورانی به جا مانده است. سرایندهگان این دفاتر با عنوان «چهل تن حیدری» شناخته می‌شوند که در محضر «سیدحیدر» ملقب به «سیدبراکه» (۱۲۸۰-۱۲۱۰ ه.ق.) حضور داشته‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۹۸-۲۰۲). آنچه سبب می‌شود از این متون با عنوان متون مقدس یاد کنیم به سبب اعتباری مبتنی بر الوهیت است. این متون، در مقام خود به عنوان یک راهنمای هنجاری و قانون برای جامعه‌ای ایمانی (اهل حق / یارسان) دارای اعتباری پایدار هستند و همچون سایر متون مقدس، از تفسیر یک رویداد کلمه‌ای و جهان پیشنهاد شده توسط آن، به نام پادشاهی خدا، که به کتاب مقدس تبدیل شده، برخوردارند:

جان و ست نه وجود زنده بی تو جا او بی نه زبان جاری کرد خدا

روح را در (جسم) قرار داد و بدان وجود بخشید. [انسان] به زبان آمد و او بود [که برای

اولین بار] نام خدا را بر زبان جاری کرد (سُرخاب، نسخه خطی: ۲).

تنووری دارم نعمت می‌پزد سفره چهار گوشه‌ام گز اندر گز است

صاحب سفره گاو و ماهی است «تاریخ یاری» پادشاهی است

(سورانی، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

یارسان دینی خداپرست و عرفانی است که در دسته دین‌های اشراقی (گاهانیک) و نه شریعتی (داتیگ) جای می‌گیرد» (منظمی، ۱۴۰۰: ۱۵۱)

گفتمان دینی اهل حق، حداقل همان‌طور که در سنت مجموعه کتب مقدس گوران یافت می‌شود، اشکال مختلفی دارد: سرودها، قوانین، روایات، تمثیل‌ها، نبوت و سخنان حکمت‌آمیز. وجه مشترک آنها که به‌عنوان گفتمان دینی معرفی‌شان می‌کند این است که همه آنها **اشکال گفتمان شعری** هستند و همه به شیوه خود، خدا را «نام‌گذاری» می‌کنند:

میلان کرم «نامت» نه کارن شَرطت ویردن وقت اقرارن

«لطف و بخشش نام تو همه‌جا در کار است. از شرط و پیمانی [که با تو در روز الست بستیم مدت‌ها] گذشته است، [اکنون] زمان اقرار [به این حقیقت] است (همان: ۷۵).

روایت‌ها در محدوده زمانی استقرار خود در چارچوب کتاب مقدس، این کار را از طریق ایجاد گفتمان‌های مختلف انجام می‌دهند که سنت‌های مذهبی را که از این متون استفاده می‌کنند قادر می‌سازند تا خود را از طریق نوعی دایره هرمنوتیکی شناسایی کنند و مشروعیت بخشند. یعنی این متون برای روایاتی که از طریق قرائت و تفسیر آنها از این متون، مشروعیت بخشیدن به سنت مبتنی بر این متون را ضروری می‌دانند، مقدس هستند:

هر کس منوشو بوانو درسیم معلوم بو لیمان سنت فرضیم...

هر کس که کلام مرا [به جان] بنوشد (بشود) و درسم را بخواند [آن‌گاه است که] این سنت فرض (حقیقت) بر ما مشخص و معلوم می‌گردد (سورانی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

اصطلاح «دفتر» در گوران در مورد متون مقدس به کار می‌رود و «کلام»ها محتوای دینی دفاتر را تشکیل می‌دهند. هر کلامی از مجموعه «بند»هایی تشکیل می‌شود. اصطلاح کلام تنها برای متن مقدس به کار می‌رود و تفاوت این نوشتار را با سایر انواع ادبی در گوران مشخص می‌کند. در اینجا زبان شعری ادبیات مقدس (کلام) معنای خاصی دارد و به‌نوعی از دانش دلالت دارد، به این معنا که این جهان (اهل حق) در خواندن فعال می‌شود و فرایند فهم و تبیین از طریق آن حاصل می‌گردد.

«هر کس خریدار بار خانه منن امرای علی العزم گنج هفت تنن
آنه صرافن بفروش پَریشان تا بسو شهادت پی نام و نیشان»

«هر کسی که خریدار بارخانه گران‌بهای من است و تحت فرمان و کلام هفت تن می‌باشد، او صراف حقیقت است [از این کلام الهی] بر او بفروش و عرضه کن تا که [با خواندن او] شهادتی برای نام و نشان ما باشد» (سورانی، ۱۳۸۶: ۹۷).

با توجه به اهمیت این موضوع باید اذعان داشت که در مرکز تفکر دینی بوم‌شناختی اهل حق، رابطه انسان با جهان پیرامون و چگونگی تفسیر و درک این رابطه قرار دارد. این امر به ویژگی پدیدارشناختی هرمنوتیکی چنین تفکری اشاره می‌کند؛ به این معنا که فهمیدن به معنای تفسیر است و علاوه بر این، این درک اساساً زبانی است:

زبان بی و سِرِّ گفتار و منشور ذیل دانه ی زلال قامت چون بلور...

زبانم گویای اسرار و گفتارم منشوری [برای بیان حقیقت] شد. [و به واسطه این فیض الهی] قلبم چون الماسی درخشان و قامتم چون بلور شیشه‌ای صاف و زیبا شد (سورانی، ۱۳۸۶: ۷۱).

سرودها و بندهای متون مقدس گوران، قالب و خصلت شاعرانه دارند. این زبان شعری سبب شده است تا حقیقت را در نظر و قدرت ارجاع آن برای بیان هستی‌شناسی‌های بدیع به کار گیرند؛ به این معنی که جهانی را ترسیم می‌کند که بیان‌کننده حقیقت است. جهانی که اکنون تحت نظارت امر خیالی و ممکن، بازسازی شده است. تخیلی خوانا با قاعده‌های خاص خود، تخیلی به قاعده درآمده اما درعین حال تخیلی آفریننده و سازنده قواعد:

گوهر مکالم نه یته بیار گوهر مکالم

گاوم گردونن حیثم خیالم توئم جواهر بذرِم حوالم...

«گوهر [سخن و کلام] را [در زمین وجود] می‌کارم و از بوته‌ای ثمربخش این گوهر، سخن را می‌کارم. [و برای این کار] آسمان گاو من است و خیالم خیش [سخنم زدن زمین وجود] دانه [کشت] من جواهر [سخنم] است و بذر و ثمر آن احوالم ...» (سورانی، ۱۳۸۶: ۱۸۴).

در اینجا تخیل به صورت متعالی عمل می‌کند تا جهانی را به ما بدهد که در آن، تحقق خاصی از وجود ما امکان‌پذیر است. به گفته ریکور «خیالی که با ساختن طرح‌ها و استعاره‌ها، به تجربه انسانی شکل می‌دهد» (ریکور، ۱۳۹۶: ۵۳).

رسالت و کلام نوروژ سورانی در ابتدای دفترش با بیانی «انتقادی» آغاز می‌شود. او در

اولین بند از سروده‌هایش خطاب به شکاکان، بدگویان، مغلظه‌گویان مغرور، دوستان بدکار و استادان نیکی که در برابر حقیقت، خود را به خواب غفلت زده‌اند، بانگ برمی‌دارد و با بیان اینکه با حکمی الهی به او دستور داده شده تا «بخواند» که دور دور «یار» است و برای خلاف‌گویان در برابر حقیقت، زمانی نمانده است (همان: ۱۰). به ترسیم جهان‌شناسی اهل حق در مجموعه‌ای از ترجیع‌بندها می‌پردازد. در اینجا مسئله تأویل متن با دو امر «در زمان» و «هم‌زمان» (کربن، ۱۳۷۳: ۸۰-۷۹) پیوند می‌خورد. دفتر نوروز، شرح مرحله‌به‌مرحله منزلگاه‌های این سفر معنوی (در زمان) است که اکنون در کلیتش (هم‌زمان) با تمام موجودیت آن و تمام فراز و فرودهایی که متن بدان اشاره می‌کند؛ مقدس دانسته می‌شود. تعهد و اصراری که سیدبراکه و دراویشش (چهل تن) در ثبت دفاتر دارند حاصل همین نگرش انتقادی است. نوروز سورانی در کلام خود همواره به تازه شدن سندی کهن تأکید می‌کند که تاریخی تازه را در آرزوی مردم، زنده و شکوفا می‌کند. به نظر می‌رسد دیالکتیکی که در طول نسل‌ها به پایان رسیده است، در حالت گذشته‌نگر با روایت «چهل تن حیدری» از «تاریخ_ سنت» جانی تازه می‌یابد:

قباله ی قدیم تازه بی ژنُو بُروز گرد نه خاک قاپی دآهو
«قباله و سندی قدیمی دوباره تازه شد و در خاک و سرزمین مقدس دالاهو آشکار و ظاهر گشت (سورانی، ۱۳۸۶: ۶۴).

۴-۲. گواهی (شهادت) در وجود

مسئله وحی در پدیدارشناسی هرمنوتیک، موضوع بسیار مهمی است و نیاز به چنین دیدگاهی را در دنیای مدرن نشان می‌دهد که به گفته ریکور به قضاوت در مورد ویژگی‌های عینی منجر می‌شود (Ricoeur, 1976: pp.8ff.). در متون مقدس گوران می‌توانیم شاهد نظریه تفسیری «ارجاع به خود» باشیم و همان‌طور که ریکور می‌گوید ادعاهایی که برای بازنمایی یک «من» یا «ما» درگیر در یک «رویداد گفتمان»^۱ گذشته‌ای معین شکل می‌گیرد:

«من» بیم سازنام و نظم ساختن چونکه استاد بیم هیچم نَباختن

«من بودم که ساختم و با نظم آفریدم و از آنجا که استاد ماهر بودم [در این ساختن] اشتباهی نکردم و موفق بودم» (سورانی، ۱۳۸۶: ۱۸۹).

تمام گفتمان‌های شکل گرفته در متون مقدس گوران به عنوان رویداد، بیان و به عنوان معنا درک می‌شود:

معنا شِکاوِی وَ نَهانی مَن نو پَرده اسرار وَ پنهانی مَن
«در نهان و درون من کشف و آشکار کردن معنا از پرده اسرار و پنهان الهی است»
(سورانی، ۱۳۸۶: ۱۶۹).

طبق گفته ریکور در لحظه آغازین و خطاب اولیه در خلقت، دیالکتیکی بین رویداد و معنا وجود دارد. آن تجربه شهودی که تجربه و زندگی شده است، خصوصی می‌ماند اما آن حس معنوی بیان شده، عمومی می‌شود. پس ادعای «شهادت» بودن گفتمان کتاب مقدس، گفتمانی است که در آن، در لحظه‌ای از وحدت کامل بین رویداد و معنا، یک فرد یا جامعه «تلاش برای وجود و میل به بودن» خود را تا حد سلب مالکیت کامل یا سلب مالکیت کامل از ادعاهای «خود» تفسیر کرده است. بنا بر گفتار نوروز سورانی:

آنَه شهادتَن هر کس بزَنوُ سرمشق یاری معجز مَوانو
«اگر کسی بداند شهادت [واقعی] آن است که سرمشق و الگوی [آیین] یاری (کلام حقیقت) را معجزه الهی می‌خواند (سورانی، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

هر تلاشی از «خود» برای اینکه به خودی خود منبعی برای معنا باشد، قبل از این سؤال پیش آمده است که خدا کیست؟ و واقعه یا ترکیب حوادثی که در آن (روایت آفرینش) اتفاق افتاده است (دون Dūn) به «ردپایی» از مطلق (شون šūn) در این لحظه تاریخی (دوره سیدبراکه) تعبیر شده است:

یاران چند چندن؟ سر طهر یار چیشن چند چندن...
«یاران چگونه است؟ سر طرح یار (خداوند) چگونه است و چه مقدار است؟» (سورانی، ۱۳۸۶: ۲۰۴).

واقعه شهادت در گفتمانی بیان می‌شود که با ارجاع خود ادعا می‌کند که از این خصوصیت برخوردار است. مهم است که بدانیم هیچ فرد یا جامعه‌ای بدون سنت نمادین موجود که بتواند معنای این آمیختگی را با آن بیان کند به لحظه‌ای نمی‌رسد

که در آن رویداد و معنا به شهادت می آید:

... مُیسِرِ نَمُوو ای «مِن» و «تَوَه» شادتی مردان شون «شعر گووه»...

«این [گواهی دادن و خطاب الهی] من [بودم] و تو [بودم] این گونه میسر نمی شود بلکه شهادت و گواهی دادن [الهی / حقیقت] که مردان [حق بر زبان جاری می کنند] **جایگاه شعر گویان** (واصلان به حقیقت / الهی) است...» (سورانی، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

درواقع ممکن است بگوییم که حتی در دوره تولید اسناد کتاب مقدس، پیوند زنده رویداد و معنا به طور مکرر از بین می رود. سپس رویداد و معنا باید از طریق توسل به معانی میانجی (ثبت دفاتر مقدس) دوباره به هم متصل شوند: **دفتَرِم تَبْتَن تحویل و معانی شون هَرَارَم کی بو بَرانی...** «دفترم [همراه] با تحویل و معانی آن ثبت است. تا چه کسی باشد که ردی را که من از خود به جا گذاشتم [دنبال کند] (همان: ۱۶۰).

«همیشه می توان رابطه معنا و رویداد را با معنای دیگری که نقش تفسیر را با توجه به رابطه آنها ایفا می کند، واسطه کرد» (Ricoeur, 1979. below: pp.110ff.). این روایت فلسفی، آرام، شور و اشتیاق خود را که کتاب مقدس با آن به فرایند تفسیر شهادت می دهد، به خوبی بیان می کند. قضاوت در مورد این سؤال که خدا کیست؟ در کتاب مقدس اغلب به شکل یک محاکمه بلاغی (درون متنی) است که در آن پیامبر از شاهدان واقعی دعوت می کند که پیش بیایند:

نام نیشانَش ها وَ دُونَه وَه دُونی یَک شادَت ها وَ شون وَه

«نام و نشان [خداوند بستگی به اقرار و گواهی دادن] در ادوار زمانی [مختلف] دارد [که] در هر دوره گواهی و شهادتی [برای حقیقت / خداوند] به دنبال دارد (سورانی، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

ریکور به اشعیا ۴۳:۸-۱۳ علاقه خاصی دارد: گواهان خود را بیاورند تا آنها را توجیه کنند و بشنوند و بگویند این درست است. خداوند می گوید: «شما شاهدان من هستید، و آنها را بندگان من که برگزیده ام، تا مرا بشناسید و ایمان بیاورید و بفهمید که من او هستم» (b-10a9).

در تمام این موارد، کتاب مقدس **استعاره‌هایی** از فرایندی می سازد که توسط آن متن

مقدس خود شکل می‌گیرد. «فرایند استعاری، فرایندی است که توسط آن، تولید خاص انگاره‌ها به سمت شاکله‌مندی همگونی گزاره‌ای سوق داده می‌شود و میان فاصله‌های منطقی و تفاوت‌ها، شباهت ایجاد می‌نماید» (برکاتی، ۱۳۹۴: ۵). متون مقدس گوران با تأکید بر سنت‌های مختلف شهادت که در تاریخ ادواری اهل حق ترسیم گردیده است (هشت دوره)^۱ و در متن مقدس (دیوان گوره Divān-a-gowra)^۲، بیان می‌شود، حماسه خاوند کار xāven-kār (خداوند) را در عمل تأسیس رسمی آن، در دوره ششم (پردیور Perd-i-var)^۳ شکل می‌بخشد:

یہ نوبہء نگین پیادہ سوارن گئی داران خلات خاوند کارن...

«اینک زمان پادشاهی [خداوند] است. پیاده [امروز] سواره است. چشم انتظاران [حقیقت] مزدگانی دهید که خاوند کار است» (سورانی، ۱۳۸۶: ۹۱).

کار الهیاتی که برای انجام این امر لازم است، خود یک فرایند تاریخی است که «معنای تاریخی تلقی سنت‌های پایه‌گذار را روشن می‌کند» (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۲۱۸). در واقع این آثار الهیاتی به شیوه خود شامل آگاهی انتقادی خاصی هستند. دفاتر مقدس «چهل تن» به عنوان منابعی الهیاتی، همان‌طور که ریکور به ما آموخت، در کنار هم قرار می‌گیرند، شکاف‌ها حفظ می‌شوند و تضادها آشکار می‌گردند. سنت خود را از طریق سرریزی و پُری زبان (متون مقدس شکل گرفته) تصحیح می‌کند، و این پُری زبان خود یک دیالکتیک الهیاتی را تشکیل می‌دهند که دفاتر (کلام مقدس) جمع «چهل تن سیدبراکه» در فضای حاصل از آن شکل می‌گیرد.

رویکرد به تاریخ‌گرایی که توسط فعالیت‌های فکری در دفاتر اهل حق گوران ایجاد می‌شود، مرحله تفسیر سنت است. شکل‌گیری متون مقدس در دوره سیدبراکه و ثبت آنها

۱. ۱- دوره حضرت علی ۲- دوره شاه فضل ۳- دوره شاه خوشین ۴- دوره بابائوسی ۵- دوره بابا جلیل ۶-

دوره سلطان اسحاق ۷- دوره بابایادگار ۸- دوره سید براکه

۲. منظور از دیوان، متن مقدس است که به صورت شعر سروده شده است و «گوره» به معنای بزرگ و در اینجا به معنی متعالی و دارای جایگاه عظیم. (مردوخ، ۱۳۶۲: ۵۳۹ ذیل واژه گوره)

۳. پرد به معنی «پُل» و ور به معنی «خورشید» (صفری، ۱۳۳۱: ۲۶۲-۴۶) مجازاً به معنای پلی که به سرزمین نور و روشنایی منتهی می‌شود.

که تعهد و التزام خاصی در آن دیده می‌شود، همان چیزی است که جامعه مؤمنین (طایفه‌سان)^۱ گوران را ادامه می‌دهد. این رویکرد به تاریخ‌گرایی که منجر به تفسیر سنت می‌شود، در جریان پیوسته و درونی این متون شکل می‌گیرد و نمونه آن را نمی‌توان در خارج از این متون یافت. این مسئله‌ای است که در اغلب پژوهش‌های شکل‌گرفته پیرامون آیین یارسان مورد غفلت واقع شده و سبب شده است تا فرض‌های دیگر و نویدبخش‌تری از دست برود. به گفته فرای «در جایی که هدف مورد نظر، به جای تاریخ، نقد کتاب مقدس باشد، آن وقت است که سعی در بیرون کشیدن بقایای تاریخی موثق از میان انبوه زائیده (موگد)‌های اسطوره‌ای، سعی باطلی است» (فرای، ۱۳۸۸: ۷۳). بنابراین می‌توانیم فرایند انتقادی (نقد ادبی) را به سنت‌های اهل حق گوران پیوند بزنیم که از طریق آن، آن سنت به عنوان گواهی زنده‌ای که دفاتر مقدس گوران را تولید می‌کند، دوباره تفسیر می‌شود و در آن «دفترهای چهل تن» به نوبه خود در «تکیه حیدری» (سیدبراکه) به تفسیر متن مقدس از پیش شکل گرفته (دیوان گوره) منجر می‌شود که خود آنها نیز اکنون به تفسیر نیاز دارند.

شرط شارَ زویل دلیل پیرم «دیوان گوره» مندَن و ویرم...

«شرط و پیمانی که در «شهرزور» با دلیل و پیرم (سلطان اسحاق) بستم، [سبب شد] تا دیوان گوره (کتاب مقدس) همچنان در حافظه‌ام باقی بماند» (همان: ۱۷۵).

۴-۳. تبیین انتقادی و مفهوم وحی

فاصله تاریخی متفاوتی بین ما و وقایعی که شهادت‌های اولیه براساس آن استوار شده است وجود دارد. ریکور در تفسیر خود مبنی بر اینکه امروزه درک کتاب مقدس «بازآفرینی فعالیت فکری ناشی از این ایمان تاریخی» است، تأکید می‌کند. (Ricoeur, 1986: p.45). در دفاتر مقدس گوران این بازآفرینی ایمان تاریخی با عباراتی

چون «قباله قدیم»، «قباله باطن» «حکم باطن»، «کارخانه قدیم» و ... اشاره شده است:

قباله‌ی قدیم تازه بی ژنُو بُروز گرد نه خاک قاپی دآهو...

«قباله و سندی قدیمی دوباره تازه شد و در خاک و سرزمین مقدس دالاهو آشکار و

ظاهر گشت (همان: ۶۴).

۱. انتسابی به گروه و مردمان اهل حق (صفری، ۱۳۷۸: ۱۵۹) ذیل واژه «طایفه»

دفتراں بستیم طلسم دُکان دفتراں بستیم

تاریخ تازه و آوات وستیم یوسه قاپی قفل یاری شکستیم...

«دفتراں را بستیم و آماده کردیم. طلسم این گنجینه و دکان دفتراں را مهیا کردیم (ارزش وجودی متون مقدس) و تاریخ تازه‌ای را در آرزوی دوستداران حقیقت به وجود آوردیم و این گونه قفل در گاه بسته حقیقت را گشودیم...» (همان: ۷۲)

اینکه چگونه کتاب مقدس در گونه‌های مختلف ادبی خود شاهد است؟ و آیا نبوت مانند روایت عمل می‌کند؟ آیا گفتار حکیمانه مانند سرود یا داستان معجزه یا مثل، شهادت می‌دهد؟ و آیا مسئله‌ای که در محاکمه حقیقت برای ما مطرح می‌شود، با ادعاهای کتاب مقدس تا حدی روبه‌رو می‌شویم که با طرح‌واره‌هایی از معنای «وحی» برگرفته از فرهنگمان آگاه شویم؟ **رویه پدیدار-شناختی اندیشیدن به ادعاهای واقعیت‌های بیگانه** در اینجا قابل لمس است.

لازمه درک این موضوع، به شناسایی گفتمان‌های مختلف در متون مقدس گوران آن گونه که ریکور برایمان ترسیم می‌کند نیاز دارد که در اینجا به‌طور خلاصه با شاهدمثالی‌هایی از متن مقدس آنها را معرفی می‌کنیم.

۴-۳-۱. گفتمان نبوی

گفتمان نبوی، محور اصلی در ایده وحی به‌شمار می‌رود. در واقع این گفتمانی است که خود را به نام بیان می‌کند. در اینجا هسته اصلی ایده وحی با ایده یک نویسنده دوگانه گفتار و نوشتار یکی می‌شود. وحی گفتار دیگری است که پشت سخنان پیامبر است:

آمان صد آمان یا شا و توْمَن تا کسی من محبوس سر مگومَن

«آرهی بی مُهلت گور دل جه سنگ شکاواي پیریم کارخانه فرنگ...»

بفروش نی بلوک بند کویسا اقراریم گردن ماوروش و جا...»

نوروز می‌فرماید: «خداوندا به تو پناه می‌برم. تا کی من باید محبوس اسرار پنهانی تو باشم و آن را در دلم حفظ کنم؟» خداوند می‌فرماید: «ای کسی که صبر و قرار نداری و دلت را چون گوری از سنگ سخت خزانه اسرار من کردی، [تو اکنون با کالای کلامت] کارخانه زیبای فرنگ را برای من شکافتی و آشکار کردی... کالای پرمعنی و دقیق کلامت را در سرزمین دالاهو به همگان ارزانی کن. آشکارا حقیقت را بیان کردم و تو با کلامت

آن را به جا می آوری...» (سورانی، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۴).

ریکور می گوید: «ادبیاتی که متعاقباً به تنه نبوی پیوند زده شد، «آخرالزمان» نامیده می شود. بدین ترتیب، ایده وحی تمایل دارد با ایده پیشگویی پایان تاریخ یکی شود. «آخرین روزها» راز الهی است که آخرالزمان با آرزوها، رؤیاها، جابه جایی نمادین نوشته های پیشین و غیره آن را اعلام می کند. به این ترتیب، مفهوم وعده الهی به ابعاد یک پیشگویی که در آخرالزمان اعمال می شود، کاهش می یابد» (Mudge, 1981: p.46).

۴-۳-۲. گفتمان روایی

«همانندی ساختاری عملکرد روایی و نیز اقتضای حقیقت هر دو به هدف غایی واحدی راه می برند که زمان مند بودن تجربه بشری است» (ریکور، ۱۳۹۸: ۲۹). آنچه در مورد گفتمان روایی ضروری است، تأکید بر رویداد یا رویدادهای پایه گذاری به عنوان نقش، نشانه یا اثری از فعل خداوند است. **اعتراف از طریق روایت** صورت می گیرد و مشکل الهام به هیچ وجه موضوع اصلی نیست. نشان خداوند پیش از اینکه در گفتار باشد در تاریخ است. وقایع پیرامون امر مقدس تاریخی پیدا کردند زیرا دارای ویژگی دو گانه ای هستند که هم تشکیل یک جامعه و هم نجات آن از یک خطر بزرگ است که علاوه بر این، ممکن است اشکال مختلفی داشته باشد. در چنین مواردی، سخن گفتن از وحی به این معناست که وقایع مورد بحث را در ارتباط با جریان عادی تاریخ، متعالی می دانیم (Ibid, 1981: p.23). کل ایمان جامعه یارسان در اعتراف به خصلت متعالی چنین رویدادهای هسته ای و تأسیسی در اینجا گره خورده است:

اول پردیور را گهء یاهومن سر و آستانهء سلطان شاهومن...

«ابتدا [به] پردیور [رفتم] که راه رسیدن به خداوندم است [در آن جا] سر بر آستانه سلطان اسحاق [که در کوه] شاهو است، نهادم (سورانی، ۱۳۸۶: ۲۱۱). در اینجا ایده وحی تمایل دارد که با ایده طرح خدا یکی شود، ایده برنامه ای که خداوند برای بندگان و پیامبرانش نقاب را آشکار کرده است.

۴-۳-۳. گفتمان تجویزی

ریکور در رابطه با گفتمان تجویزی می گوید: «به طور کلی ممکن است این جنبه از وحی را

بعد عملی آن بنامیم (شریعت) که با عبارت نمادین «اراده خدا» مطابقت دارد. در اینجا از طرحی صحبت می‌کنیم که اندیشه ممکن است نتواند درباره آن حدس بزند بلکه به این معنا است که باید در عمل اجرا شود» (Ibid, 1981: p.51).

در متون مقدس گوران این بخش به شکل خاصی مورد توجه قرار گرفته است و بدان تأکید می‌شود. توجه به مواردی چون اجرای موسیقی مقدس در جم‌خانه‌ها به مناسبت‌های مختلف، برپایی مراسم جم همراه با ادا کردن نذر و قربانی و قوانین خاص اجرایی آن و ... همگی به این بعد عملی وحی اشاره دارد:

یاران یک فکری پادشام دیم نه بین بنای یک فکری
طلب کرد یاران چهار خواجای بگری مردان خلّاتن پی ذات و ذکری
ویش بی و سرمشق چهلاننه و چهلتن بنا کرد و بزم چپ یاری ژن...

«یاران یک فکری... یاران پادشاهم (خداوند) را در تدبیر دیدم. خداوند چهار ملک را طلبد و به آنها گفت که ای مردان بخششی برای ذکر ذات خداوند در پیش است. خودش سرمشق و الگوی چهل تن و چهلاننه گردید و بزم شادی [موسیقی مقدس] را به همراه کوبیدن دست بنا کرد» (همان: ۲۰).

اگر همچنان از وحی به عنوان امری تاریخی صحبت کنیم، نه تنها به این معناست که ردپای خدا را می‌توان در وقایع پایه گذاری گذشته یا در نتیجه گیری آینده تاریخ خواند بلکه به این معناست که تاریخچه اقدامات عملی ما را جهت می‌دهد و پویایی نهادهای ما را ایجاد می‌کند.

۴-۳-۴. گفتمان حکمت

ریکور در این باره می‌گوید: «این بعد از وحی نیز در ویژگی آن شناخته می‌شود. خرد یکی از کارکردهای اساسی دین را سامان می‌دهد که عبارت است از پیوند دادن اخلاق و کیهان، حوزه عمل انسان و حوزه جهان. اندرزهای حکمت، مرزهایی را نادیده می‌گیرند که در آن هر قانون مناسب برای یک قوم متوقف می‌شود، حتی اگر مردم منتخب باشند. تصادفی نیست که بیش از یک حکیم در سنت کتاب مقدس یهودی نبود. حکمت، هر شخص را در درون و از طریق معدود، مقصود می‌کند. مضامین آن همان موقعیت‌های محدودی است که کارل یاسپرس از آنها صحبت می‌کند، آن موقعیت‌ها - از جمله تنهایی،

تقصیر، رنج و مرگ - که در آن بدبختی و عظمت انسان‌ها با هم روبه‌رو می‌شوند»
(ibid, 1981: p.53).

در متن مقدس نوروز سورانی این مفهوم این گونه بیان می‌شود:

شوئله شوق و بوی میزگانی یاران بیسن و دَوای درد بیمارارن
چَمه رای حکیم حُکم لقمانی ارسطو آسا زخم درمانی...

«شعله اشتیاق و بوی خوشی که [از جانب خداوند] به یاران مژدگانی داده شد سبب شد تا درد بیمارارن (طالبان حقیقت) شفا بیابد. [به همین دلیل] چشم‌انتظار حکیم و حکم لقمانی [او بودند تا] چون ارسطو [این] زخم [هجر و دوری از حقیقت] را درمان کنند» (همان: ۸۵). این کار را نه با نشان دادن اینکه این پیوند در چیزها داده شده‌است، و نه با درخواست اینکه از طریق عمل ما ایجاد شود، انجام نمی‌دهد بلکه در همان نقطه ناهماهنگی به اخلاق و کیهان می‌پیوندد: در رنج و به‌طور دقیق‌تر، در رنج ناعادلانه. خرد به ما نمی‌آموزد که چگونه از رنج پرهیزیم یا به‌طرز جادویی آن را انکار کنیم بلکه به ما می‌آموزد که چگونه تحمل کنیم، چگونه رنج بکشیم و با تولید کیفیت فعال رنج، رنج را در یک زمینه معنادار قرار می‌دهد:

... دَفتَرَم ثَبْتَن تَحْوِیل و معانی شون هَزارم کی بوُ بزانی
مگر صرّافی دیده دار دُور زوئیح زام و ردهء ایش نیش جور

«دفتر کلام من همراه با معانی [شگفت آن] ثبت و تحویل شد، تا چه کسی ردی را که من از خود به‌جا گذاشتم دنبال کند، [آن شخص کسی نمی‌تواند باشد] مگر انسانی آگاه و بصیر که [پروده] درد و رنج و زخم خورده سختی‌ها و ناملایمات باشد» (همان: ۱۶۰).

«وحی به پیروی از خط حکمت، هدف آن افق معنایی است که در آن تصویری از جهان و برداشتی از کنش در یک مفهوم جدید و فعال درمی‌آیند. عینیت حکمت همان چیزی است که ذهنیت الهام نبوی را نشان می‌دهد. به همین دلیل است که از نظر سنت، حکیم نیز مانند پیامبر از خداوند الهام می‌گیرد. به همین دلیل ما می‌توانیم بفهمیم که چگونه نبوت و حکمت می‌توانند در ادبیات آخرالزمانی، همان‌طور که می‌دانیم، مفهوم مکاشفه اسرار الهی در «آخرین روزها» به کار می‌رود، هم‌گرا شوند. اما آمیختگی به هیچ‌وجه شیوه‌های گفتمان دینی - و جنبه‌های وحی که با آنها مطابقت دارد - از متمایز ماندن یا کنار

هم نگه داشتن تنها با یک قیاس ناب منع نمی‌کند» (Ibid, 1981: p.53).

۴-۳-۵. گفتمان سرود

به عقیده ریکور: «شیوه‌های گفتمان کتاب مقدس بدون گفتن چیزی در مورد ژانر تغزل که بهترین نمونه توسط این متون است، پایان نمی‌پذیرد. سرودهای مدح، دعا و شکر سه گونه اصلی آن را تشکیل می‌دهند. اینها اشکال حاشیه‌ای گفتمان دینی نیستند. ستایش دستاوردهای شگرف خداوند در طبیعت و تاریخ، حرکتی قلبی نیست که به ژانر روایی افزوده شود، بدون اینکه در هسته آن تأثیری داشته باشد. در واقع سرود، داستان را بالا می‌برد و آن را به یک فراخوان تبدیل می‌کند. از این نظر، بازگویی داستان، یکی از جنبه‌های جشن است. بدون قلبی که جلال خدا را می‌خواند، شاید داستان آفرینش و قطعاً داستان رستگاری را نداشتیم. آیا بدون ادعیه در متون مقدس در مورد رنج، آیا دعای صالحان نیز راه دعا را می‌یابد» (Ibid, 1981: p.54-55).

کلام نوروز سورانی به ما نشان می‌دهد که چگونه به دستور حکمت، علم چگونگی رنج بر غزلیات دعا پیشی می‌گیرد، همان گونه که روایت از غزل مدح پیشی می‌گیرد. این حرکت به سوی شخص دوم در ترجیعات خاصی از شکرگزاری تحقق می‌یابد؛ جایی که روح متعالی از کسی تشکر می‌کند. دعا وقتی به بالاترین خلوص و بی‌غرض‌ترین بیان خود می‌رسد، آن‌گاه که دعا، بدون بار هر خواسته‌ای، به شناخت تبدیل شود. بنابراین در زیر سه صورت حمد، دعا و شکر گفتار انسان تبدیل به دعا می‌شود. خطاب به خدا به صورت دوم شخص است، بدون اینکه خود را محدود کند که او را در روایت سوم شخص قرار دهد یا در نبوت به نام او به زبان اول شخص صحبت کند. در ابتدای تمام نسخ خطی به‌جا مانده از دفتر نوروز سورانی، این عبارت دیده می‌شود: «جام جم زبور حقیقت، آرمای (گفته) نوروز» که به نظر می‌رسد با توجه به کلام خود نوروز و اهمیتی که بدان قایل است این انتساب در نامگذاری دفترش برگزیده شده است:

مُهرش کردوه و صبر امور شِکاوِش و اسم آوازه زبور
نوگن نوروز جزیره و شطیم کارخانه زبور بخشا شوکت...

«با صبر کارها را پیش برد [و کتاب مقدس را بر من بخشید و به نام من] مهر کرد و با نام

و شهرت زبور [داود، اسرار آن را] بر من آشکار کرد. [دریای معرفت الهی] جزیره وجود مرا دربر گرفت و کارخانه [پربرکت] زبور به من شوکت و بزرگی [در نزد پروردگار] عطا کرد ...» (همان، ۱۳۸۶: ۶۱).

اگر بخواهیم بگوییم زبور به چه معنا نازل شده است؛ قطعاً به این معنا نیست که ستایش، دعا و شکر آن توسط خداوند در زبان نویسندگان متفاوت آنها قرار گرفته است بلکه به این معناست که احساسات بیان شده در آن توسط هدف آنها شکل می‌گیرد و با آنها مطابقت دارد. شکرگزاری، تضرع و جشن، همه ناشی از آن چیزی است که این حرکات قلب اجازه می‌دهد وجود داشته باشد و به این ترتیب رنج را به دانستن چگونگی رنج تبدیل می‌کند بنابراین به نوعی به موضوع کتاب زبور تبدیل می‌شود. کلمه، احساس ما را در فرایند بیان آن شکل می‌دهد و مکاشفه همان شکل‌گیری احساسات ما است که از شیوه‌های روزمره و معمولی آنها فراتر می‌رود.

۵. نتیجه‌گیری

پدیدارشناسی هرمنوتیک پُل ریکور در مطالعه عمیق اشکال مختلف ادبی کتاب مقدس به ما می‌آموزد که وحی، مفهومی واحد و محدود به یک گفتمان نیست بلکه شامل گفتمان‌های متعددی است. در تفسیر کتاب مقدس، ما باید «به آن شیوه‌های گفتمانی که در زبان یک جامعه ایمانی، بدیع‌ترین هستند، بدون خنثی کردن تنوع، به منظور استخراج محتوای الهیاتی، نزدیک شویم» (Ricoeur, 1977: p.90). هر شکلی از گفتمان شامل یک اعتراف ایمانی (شهادت) خاص است که خدا را به شیوه‌ای اصیل نام می‌برد. آنچه شهادت است با شکل گفتاری که در آن بیان می‌شود تعدیل می‌شود. از این رو استفاده از مطالعه انتقادی برای بازیابی قدرت و حیاتی شهادت، موضوعی است که توجه دقیقی به نحوه عملکرد ژانرهای مختلف در متن مقدس دارد. «تنها با اندیشیدن به اصول هرمنوتیک متن کلی نسبت به متون کتاب مقدس و به کاربرد آنها در متون کتاب مقدس می‌توان اجازه داد که ویژگی واقعی کتاب مقدس به منصف ظهور برسد» (Burggraeve, 2004: p.49). متن مقدس نوروز سورانی و سایر متون مقدس شکل گرفته در جمع چهل تنی سیدبراکه، در امتداد یک سنت الاهیاتی که به شیوه فرهنگ شفاهی تداوم یافته است و با تأکید بر ثبت

نوشتاری خود - علی‌رغم نظریاتی که این آیین را مسلکی باطنی و پنهانی معرفی می‌کنند - برگرفته از یک آگاهی انتقادی است که حفظ این سنت معنوی را با تأکید مکرر بر «خواندن» متن الزامی می‌داند. روایات، حکایات، تمثیل‌ها، عبارات حکیمانه و سرودها در متن مقدس (دفتر) نوروز سورانی به‌عنوان یک اعتراف ایمانی (شهادت) سبب شکل‌گیری گفتمان‌های متعددی گردیده است که شناسایی آنها فهم تازه‌ای از مقوله «وحی» به ما می‌دهد. این مهم سبب می‌شود تا متن مقدس از تفسیرهای ذهنی‌ساز وابسته به فرهنگ بومی در محدود کردن آن به یک گفتمان (نبوی) و نیز تفسیرهای بنیادگرایانه دیگر رها شود و به‌عنوان یک فرهنگ معنوی که کماکان تاریخ و هویت خود را در جهان مدرن امروز حفظ کرده‌است، مورد استناد و استفاده قرار بگیرد.

فهرست منابع فارسی:

آزادی، محمدعلی. (۱۳۷۷)، آشنایی با عقاید و آداب و رسوم دینی اهل حق در استان کرمانشاه، کرمانشاه: دانشگاه رازی.

حسنی، سید حمیدرضا. (۱۳۸۹)، عوامل فهم متن، چاپ اول، تهران: هرمس.

ریکور، پل. (۱۳۹۶)، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.

ریکور، پل. (۱۳۹۷)، تاریخ و هرمنوتیک، ترجمه مهدی فیضی، تهران: نشر مرکز.

ریکور، پل. (۱۳۹۸)، زمان و حکایت، ترجمه مهشید نونهالی، جلد اول، تهران: پردیس دانش.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹) جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.

سورانی، نوروز (۱۳۸۶)، دفتر نوروز سورانی، به کوشش سید فریدون دانشور، چاپ دوم، تهران: دالاهو.

سیمز، کارل. (۱۴۰۰)، پل ریکور، ترجمه محمدحسین خسروی، تهران: کرگدن.

شکری محمد. (۱۳۹۶)، پل ریکور و هرمنوتیک روایی: رهیافتی به هرمنوتیک انتقادی، تهران: نگارستان اندیشه.

صفری، حیدر. (۱۳۷۸) واژه‌نامه دالاهو، کرمانشاه: چاپ کاشفی

فرای، نورتروپ. (۱۳۸۸) رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.

کاکس، جیمز ال. (۱۳۹۷) پدیدارشناسی دین، ترجمه جعفر فلاحی، تهران: نشر مرکز.

کانرتون، پل. (۱۳۹۹) جامعه‌شناسی انتقادی، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ سوم، تهران: اختران.

کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۷۱) حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ اول، تهران: گیل.

۶۲ / بررسی مفهوم وحی و شهادت در شعر و کلام نوروز سورانی ... / ولدبیگی و ...

مرادی، محمدرضا. (۱۳۷۶) بررسی تاریخ و تحولات آرای اهل حق و ارتباط آن با ادیان پیش از اسلام، تهران: دانشگاه تهران.

مردوخ، محمد. (۱۳۶۲) فرهنگ مردوخ، سنندج: غریقی.
مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۸) دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگاه.

مقالات:

امام‌جمعه‌زاده، سید جواد؛ ویسی، سارا. (۱۳۹۴)، اهل حق (پارسان) مطالعه مردم‌شناسانه گروهی از شیعیان عالی استان کرمانشاه، مجله شیعه‌شناسی، صص ۱۰۳-۱۳۴.

اوحدی حائری، پروین دخت؛ جودکی، محمدعلی. (۱۳۹۴)، نمادشناسی فرقه اهل حق با تأکید بر سروده‌های نامه سرانجام، پژوهشنامه ادیان، صص ۲۵-۵۳.

برکاتی، سیده اکرم؛ شاقول، یوسف؛ صافیان؛ محمدجواد. (۱۳۹۹). «بررسی نقش فهم در پیوند پدیدارشناسی و هرمنوتیک در تفکر هیدگر و ریکور»، دوفصلنامه فلسفی شناخت «ص ۸۱-۵۹»، پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۸۲/۱.

برکاتی، سیده اکرم؛ علمی سولا، محمدکاظم. (۱۳۹۴). «بررسی رابطه مفهوم نماد و استعاره در اندیشه ریکور»، فلسفه، سال ۴۳، شماره ۲.

بهشتی، محمدرضا؛ داوری، زهرا. (۱۳۸۸)، «متن: نقطه تلاقی هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی (هرمنوتیک پدیدارشناسانه هانس-گئورگ گادامر، پل ریکور و نظریه ادبی جدید)»، نقد ادبی، سال ۲، شماره ۶.

تقوی کوتنائی، علیرضا؛ حق‌جو، سیاوش؛ بالو، فرزاد؛ باقری خلیلی، علی‌اکبر. (۱۳۹۹). «از قوس هرمنوتیکی ریکور تا نوبت‌های سه‌گانه تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی»، دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء (س)، سال دوازدهم، شماره ۲۳.

رحیمی، مه‌ری؛ آذر، امیراسماعیل. (۱۳۹۵)، کتابشناسی فرقه اهل حق «پارسان»، مجله عرفان اسلامی، شماره ۴۹، صص ۱۱۹-۱۳۸.

منظمی، اردشیر. (۱۴۰۰). «بازخوانی دین‌بودگی پارسان»، پژوهش‌های ادیان، سال نهم، شماره هجدهم.

فهرست منابع لاتین:

Ricoeur, Paul. (1980) "Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties," Figuring the Sacred.
Ricoeur, Paul. (1971) Esquisse de conclusion, in X. Leon-Dufour, Exégèse et herméneutique, Parijs.

- Ricoeur, Paul.(1985) "The Text as a Dynamic Identity," *Identity of the Literary Text*, ed. M.J. Valdes and O. Miller (Toronto: University of Toronto Press,) 175-186.
- Ricoeur, Paul.(1998) *Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc De Launay* (New York: Columbia University Press,) 139.
- Ricoeur, Paul.(1980) "Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique,"
- Ricoeur, Paul. (1980)"On the Exegesis of Genesis 1:1-2:4a," *Figuring the Sacred*.
- Ricoeur, Paul.(1981)"Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation
- Ricoeur, Paul. (1995)"Naming God," *Figuring the Sacred*, 217-235.
- Ricoeur, Paul. (1995) "Philosophy and Religious Language," *Figuring the Sacred*, pp. 35-47.
- Ricoeur, Paul. (1976) *Interpretation Theory*, passim.
- Ricoeur, Paul.(1979)"The I-ermeneutics of Testimony,"
- Ricoeur, Paul.(1986)"Structure and Hermeneutics," in *The Conflict of Interpretations*.
- Ricoeur, Paul. (1977)"Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation,".
- Ricoeur, Paul.(1980) *Toward a Narrative Theology. Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties*
- Ricoeur, Paul. (1991) "Philosophical Hermeneutics and Biblical Hermeneutics," *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II* (London: Athlone,)
- Ricoeur, Paul.(1967) *The Symbolism of Evil*. Translated by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press
- M. I. Wallace,(1995) "Introduction," P. Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press,) 23.
- Schwartz, Sanford.(1983) "Hermeneutics and the Productive Imagination: Paul Ricoeur in the 1970s." *The Journal of Religion* 63 (1983): 290-300. Print.
- L.S. Mudge, (1981) *Paul Ricoeur on Biblical Interpretation*, 23.
- F. X. Amherdt,(2004) *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique en débat avec le new Yale school* (Paris: Éditions du Cerf)
- Van Manen, M. (1990) *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. London, Ontario: Althouse Press.
- Bobb Cătălin Vasile.(2011) "from the problem of "Evil" to interpretation. "Hermeneutic Phenomenology" as a method for understanding the religious discourse" *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 10, issue 30 (Winter 2011): 299-317
- Moyaert Marianne,(2012)"Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics", *From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness: Recent Developments in the Theology of Religions*, in *Modern Theology* 28 (2012) 35-52.

References

- Azadi, M. (1378) Acquaintance with the beliefs and customs of Ahl al-Haq, Master's thesis, Department of Religions and Mysticism, Shahr-e Rey Azad University
- Barakati, A. & others (2020) "Investigation of the role of understanding in the connection between phenomenology and hermeneutics in Heidegger and Ricoeur's thinking" two quarterly journals of the philosophy of cognition "59-81", Journal of Humanities: No. 82/1
- Barakati, A. & others (2015) "Investigating the relationship between the concept of symbol and metaphor in Ricoeur's thought", Philosophy, year 43, number 2
- Beheshti, M. & others (2009), "Text: the intersection point of philosophical hermeneutics and literary theory (phenomenological hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur and new literary theory)", Literary Review, Vol 2, N. 6
- Connerton, P. (2019) Critical Sociology, translated by Hassan Chavoshian, (3), Akhtaran.
- Cox, J.L. (2018) A Guide to The Phenomenology of Religion, translated by Jafar Fallahi, Tehran: Markaz.
- Fry, N. (2009) The Great Code: The Bible and Literature, translated by Saleh Hosseini, Tehran, Nilofar.
- Hasani, S.H (2010), Factors of understanding the text, first edition, Tehran: Hermes Publications.
- Imam Jumazadeh, Seyyed Javad & Veysi, S. (2015), Ahle Haq (Yarsan), an anthropological study of a group of Ghali Shiites in Kermanshah Province, Shia Journal, pp. 103-134
- Kotenaee, A. & others (2021) "From Ricoeur's hermeneutic arc to Tripartite Interpretive Stages in the Thought and works of Ayn al-Quzat Hamadani", biannual scientific journal of mystical literature, Al-Zahra University (S), year 12, number 23.
- Kouzenzhovi, D. (1992) Critical Circle, translated by Murad Farhadpour, first edition, Tehran: Gil.
- Makaryk, I.R. (2009) Encyclopaedia of Contemporary Literary Theories, translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabovi, Tehran, Aghah
- Mardukh, M. (1983) Farhang Mardukh, Sanandaj, Ghareghi.
- Monazzami, A. (2022) "Rereading the religion of Yarsan", Religious Studies, Vol.9, No.18.
- Moradi, M. (1997) Studying the history and developments of Ahl al-Haq opinion and its relationship with pre-Islamic religions, Tehran: University of Tehran.

- Ohadi Haeri, P.& Jodki, M. (2015), Symbology of the Ahl al-Haq Sect with an Emphasis on the Poems of the Last Name, Adian Research Paper, pp. 53-25.
- Rahimi, M.& Azar, A. (2016), Bibliography of Ahl Haq Sect "Yarsan", Islamic Mysticism Magazine, No. 49, pp. 119-138.
- Ricoeur, Paul. (2016), *La vie dans le monde du texte*, translated by Babak Ahmadi, Tehran:Markaz
- Ricoeur, Paul. (2019), *Temps et Recit*, translated by Mahshid Nownahali, (1), Tehran: Pardis Danesh.
- Ricoeur, Paul. (2018), *History and Hermeneutics*, translated by Mehdi Faizi, Tehran: Markaz
- Safari, H. (1999) *Dictionary of Dalahu*, Kermanshah, Kashefi.
- Shokri .M (2016), *Ricoeur Paul- Criticism and interpretation*: Tehran: Nagaristan Andisheh.
- Sims, C.(2021), *Paul Ricoeur*, translated by Mohammad Hossein Khosravi, Tehran: Kargadan.
- Surani, Nowruz (2007), *Surani's Nowruz book*, by the efforts of Seyed Fereydoun Daneshvar, (2), Tehran, Dalaho.
- ZarinKoob,A. (1990) *A Search in Iranian Sufism*, Tehran: Amir Kabir.

References In English

- Bobb Cătălin Vasile.(2011) "from the problem of "Evil" to interpretation. "Hermeneutic Phenomenology" as a method for understanding the religious discourse" *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 10, issue 30 (Winter 2011): 299-317
- F. X. Amherdt,(2004) *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique en débat avec le new Yale school* (Paris: Éditions du Cerf)L.S. Mudge, (1981) *Paul Ricoeur on Biblical Interpretation*, 23.
- M. I. Wallace,(1995) "Introduction," P. Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press,) 23.
- Moyaert Marianne,(2012)" Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics", *From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness: Recent Developments in the Theology of Religions*, in *Modern Theology* 28 (2012) 35-52.
- Ricoeur, Paul. (1980)"Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties," *Figuring the Sacred*.
- Ricoeur, Paul. ,(1971)*Esquisse de conclusion*, in X. Leon-Dufour, *Exégèse et herméneutique*, Parijs.

- Ricoeur, Paul ,(1985) "The Text as a Dynamic Identity," Identity of the Literary Text, ed. M.J. Valdes and O. Miller (Toronto: University of Toronto Press,) 175-186.
- Ricoeur, Paul,(1998) Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc De Launay (New York: Columbia University Press,) 139.
- Ricoeur, Paul ,(1980) "Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique," Ricoeur, Paul, (1980)"On the Exegesis of Genesis 1:1-2:4a," Figuring the Sacred.
- Ricoeur, Paul,(1981)'Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation
- Ricoeur, Paul, (1995)"Naming God," Figuring the Sacred, 217-235.
- Ricoeur, Paul.,(1995) "Philosophy and Religious Language," Figuring the Sacred, pp. 35-47.
- Ricoeur, Paul, (1976) Interpretation Theory, passim.
- Ricoeur, Paul,(1979)"The I-Iermeneutics of Testimony,"
- Ricoeur, Paul,(1986)"Structure and Hermeneutics," in The Conflict of Interpretations.
- Ricoeur, Paul, (1977)"Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation,".
- Ricoeur, Paul,(1980) Toward a Narrative Theology. Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties
- Ricoeur, Paul, (1991) "Philosophical Hermeneutics and Biblical Hermeneutics," From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II (London: Athlone,)
- Ricoeur, Paul ,(1967) The Symbolism of Evil. Translated by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press
- Schwartz, Sanford.(1983) "Hermeneutics and the Productive Imagination: Paul Ricoeur in the 1970s." The Journal of Religion 63 (1983): 290-300. Print.
- van Manen, M. (1990) Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy. London, Ontario: Althouse Press.



Examining the Concept of Revelation and Testimony in the Poetry and Discourse of Nowruz Sorani (The Holy Texts of Goran) Based on Paul Ricoeur's Hermeneutic Phenomenological Method¹

Saeid Valadbeygi²
Mohammadkazem Yusofpur³
Alireza Nikouei⁴

Received: 2023/04/09
Accepted: 2023/07/05

Abstract

Entering the field of religious studies, hermeneutic phenomenology encloses the authority of the sacred texts as a normative guide with specific and defined patterns in brackets. This suspension opens up the field of non-descriptive poetic reference to the world. The events recounted in the Holy Book, regarded as historical events, now enjoy a textual existence which has **distanced** itself from its previous origins. Their current meanings are the product of their registration within a network of texts that consecutively support and displace each other in an intertextual whole. Accordingly, the Holy Book is above all a discourse that the general theory of the text recognizes as a link in a chain of communication. Paul Ricoeur, in compiling her hermeneutic arc, by emphasizing the stage of critical explanation (literary criticism), enables the transition from the initial superficial and biased interpretation to a deep reading that stands against the confrontation with objectivity. In this article, taking into account Ricoeur's views, we examine the concepts of "revelation and testimony" in Goran's holy texts; then by analyzing the poetry and discourse of "Nowruz Sorani" in this context, we try to demonstrate the objective pattern of these concepts in the sacred texts of Goran (Yarsan/Ahl-e-Haq). This suspension causes the revelation to be comprehended according to the unique features of discourses and, at the same time, through their mutual relationships. Paul Ricoeur's hermeneutic phenomenology, emphasizing the stage of critical explanation, enables the Holy Book to move away from the culturally dependent mental interpretations as well as fundamentalist interpretations and continues to be a point of reference and utilization in today's modern world.

Keywords: Hermeneutic phenomenology, Goran's holy texts, Nowruz Sorani, Paul Ricoeur, Testimony, Revelation.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.43660.2465

2. Ph.D. student of Persian Language and Literature, Literature and Humanities Faculty, Gilan University, Rasht, Iran. (Corresponding author). saeidvaladbeygi1350@gmail.com

3. Associate Professor of Department of Persian Language and Literature, Literature and Humanities Faculty, Gilan University, Rasht, Iran. yusofpur@yahoo.com

4. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Literature and Humanities Faculty, Gilan University, Rasht, Iran. alireza_nikouei@yahoo.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۹-۹۹

تحلیل روابط بینامتنی ملفوظات شبه‌قاره و مجالس (مطالعه موردی مجالس سبعة و فواید الفؤاد)^۱

زهره مهدوی^۲، محمد تقوی^۳

منصور معتمدی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

چکیده

در قرن هفتم و هشتم هجری قمری آثار فراوانی در شبه‌قاره (هند و پاکستان با نام «ملفوظات» در حوزه ادبیات عرفانی نگاشته شد. وجود برخی اشتراکات میان این متون و مجالس، این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که آیا ملفوظات به تقلید یا تحت تأثیر مجالس نگارش یافته‌اند یا آثاری متفاوت هستند؟ مجالس سبعة (۶۲۹-۶۲۱ یا ۶۴۲-۶۳۷ ق.) اثر مولوی و *فواید الفؤاد* (۷۲۲-۷۰۳ ق.) اثر خواجه نظام‌الدین اولیا نمونه‌های شناخته‌شده‌ای از مجالس و ملفوظات هستند که در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی آن‌ها و ویژگی‌های مشابه و متمایز هر یک می‌پردازیم. این مقایسه با توجه به نظریه بینامتنیت انجام می‌شود. *فواید الفؤاد* از منظر پیرامنتیت تنها در نحوه تقسیم‌بندی نشست‌ها و نداشتن عناوین داخلی، با

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42583.2428

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.33.3.5

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
zohre.mahdavi.89@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
(نویسنده مسئول). taghavi@um.ac.ir

۴. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
motamedi@um.ac.ir

مجالس سبعه مشترک است. از لحاظ سرمتنیت، تعلق دو اثر به گونه ادبی خاص باعث وجود برخی ویژگی‌های ساختاری و محتوایی مشترک در دو متن گردیده است. از حیث ارتباط بیش‌متنی با توجه به وجود اسناد تاریخی، برگرفتگی غیرمستقیم *فوائد الفوائد* از *مجالس سبعه*، محتمل است و گشتارهای کمی، انگیزه‌ای و کیفی در *فوائد الفوائد* مشاهده شده است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که تأثیرپذیری *فوائد الفوائد* از *مجالس سبعه*، جنبه تقلیدی ندارد و با توجه به مشابهت‌ها، این اثر و احتمالاً سایر ملفوظات، برداشتی آزاد و غیرمستقیم از *مجالس سبعه* و سایر مجالس هستند.

واژه‌های کلیدی: مجالس سبعه، *فوائد الفوائد*، ترامتنیت، ادبیات عرفانی، ژنت.

۱. مقدمه

«مجلس گویی» نوعی خطابه منبری با سابقه‌ای طولانی است. مجالس به نوعی سخنرانی مکتوب اطلاق می‌شود که لحن گفتاری و خطابی دارند و موعظه و نصیحت، محور مباحث آن‌هاست (رستگار فسایی، ۱۳۸۰: ۲۵۰). مشایخ در طول تاریخ تصوف برای بیان تعالیم و ارشاد مریدان، جلساتی برگزار می‌کردند که به مجلس گویی شهرت داشت. بزرگان صوفیه با برپایی این مجالس، آموزه‌های شرعی، اخلاقی و عرفانی را برای مخاطبان مطرح می‌کردند. از دوره یحیی بن معاذ رازی (متوفی ۲۹۹ ه.ق) این مجالس، جنبه صوفیانه قوی‌تری یافت (سلیمانی، ۱۳۸۷: ۷۸).

مشایخ صوفی در آغاز به ثبت سخنان خود اعتنایی نداشتند اما به تدریج یادداشت‌برداری در مجالس، عمومیت یافت. این مجالس به دو نوع «منبری» و «خانقاهی» تقسیم می‌شد. مطالب در مجالس خانقاهی با هم پیوند منطقی و معناداری نداشت و اقتضائات مجلس و شرایط و رویدادها تعیین‌کننده موضوع مجلس بود (همان: ۷۱). مطالب مجالس منبری که در آن، شیخی بر بالای منبر می‌رفت و به ایراد خطابه می‌پرداخت، ساختار و ارکان نظام‌مندتری داشت و سخنوران در این مجالس، سخنان خود را با اشارات فراوان همراه با کلمات موزون و آهنگین که متناسب با حال و مقام مخاطب باشد ارائه می‌کردند (غلامی، ۱۳۹۱: ۲۳۱).

در قرن هفتم و هشتم هجری قمری آثار متعددی با عنوان «ملفوظات» در شبه‌قاره هند

و پاکستان) نگارش یافت. «ملفوظات» به معنی گفتارها، در اصطلاح به مجموعه‌ای از گفتارهای مشایخ صوفیه اطلاق می‌شود که به وسیله مریدان برای پاسداری از اندیشه‌ها و سخنان پیران و ترسیم احوال آنان، نگارش می‌یافت و در آن‌ها حکایات و توصیف مجالس درس و وعظ مکتوب می‌شد.

مجالس سبعة نمونه برجسته مجالس منبری است. *فوائد الفوائد* نیز نمونه کامل مجالس خانقاهی است که در گسترش سنت ملفوظه‌نویسی در شبه‌قاره تأثیر بسزایی داشته است؛ از این رو وجوه اشتراک و افتراق میان دو اثر می‌تواند برای نشان دادن ویژگی‌های ژانری مجالس و ملفوظات، ملاک خوبی باشد. داشتن گرایش عرفانی مشترک و قرب زمانی نگارش دو اثر نیز در انتخاب دو متن، تأثیرگذار بوده است (فاصله زمانی میان نگارش دو اثر حدود شصت سال است، تاریخ نگارش مجالس سبعة بین سال‌های ۶۲۹-۶۲۱ یا ۶۴۲-۶۳۷ ق. و تاریخ نگارش *فوائد الفوائد* بین سال‌های ۷۰۳ تا ۷۲۲ ق. است).

با توجه به مطالب پیش گفته، این نوشتار در پی پاسخ به پرسش‌های ذیل است:
- با توجه به اینکه «ملفوظات» در ادامه آثار معروف به «مجالس» نوشته شده‌اند، نسبت و رابطه این دو اثر چگونه است؟

- به دلیل وجود برخی اشتراکات میان این متون، آیا می‌توان این فرض را پذیرفت که این آثار، ادامه مجالس هستند که در شبه‌قاره تغییر نام داده و با عنوان «ملفوظات» شناخته شده‌اند؟ برای پاسخگویی به این سؤالات، به بررسی و تحلیل ارتباط مجالس سبعة و *فوائد الفوائد* از منظر «ترامنتیت»^۱ ژرار ژنت^۲ می‌پردازیم. در ادامه به اختصار به این دو اثر و صاحبان آن دو و موقعیت زمانی و مکان شکل‌گیری آن‌ها بیان می‌شود.

۱-۱. معرفی مولوی و نظام‌الدین اولیا

جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولانا در سال ۶۰۴ ه. ق در بلخ چشم به جهان گشود. در سیزده‌سالگی همراه با پدرش بهاء‌ولد از بلخ خارج شد. در سال ۶۲۶ ه. ق همراه پدرش به قونیه وارد شد و پس از فوت او بر مسند وعظ نشست و در کنار تدریس به مجلس‌گویی پرداخت. او سرانجام در جمادی‌الثانی سال ۶۷۲ ه. ق در قونیه، رخ به نقاب خاک کشید و در همان‌جا دفن شد.

خواجه نظام‌الدین اولیا که تباری ایرانی داشت در سال ۶۳۳ ه.ق در بداؤن متولد شد. در دهلی علوم قرآنی را فراگرفت و با شیخ فریدالدین مسعود گنج‌شکر، از مشاهیر تصوف شبه‌قاره آشنا شد و پس از مدت‌زمانی که با وی مصاحبت داشت، از دست او خرقه درویشی دریافت کرد. وی سرانجام در سال ۷۲۵ ه.ق در روستای غیاث‌پور درگذشت و همان‌جا به خاک سپرده شد. «مجموعه ملفوظات خواجه نظام‌الدین که به وسیله مرید وی امیرحسن دهلوی (۷۵۲-۶۵۱ ه.ق) گردآوری شده است، مأخذ مفیدی برای آگاهی از مشایخ بزرگ تصوف و شعرای صوفیه و به‌ویژه بزرگان و رجال فرقه سهروردیه و چشتیه است» (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۷).

۲. پیشینه تحقیق

درباره «مجالس» و «ملفوظات» چند پژوهش به رشته تحریر درآمده است که مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است:

گنج کریمی و کهدویی (۱۳۸۶) در مقاله «شیوه‌های سخنوری در مجالس صوفیه» به زینت‌های سخنوری «مجالس» که شامل: آیات، احادیث، حکایات، تشبیه و تمثیل، شعر و ضرب‌المثل می‌شود، پرداخته‌اند.

محمد غلامرضایی (۱۳۸۷) در مقاله «مجلس‌گویی و شیوه‌های آن بر اساس مجالس سبعة مولوی» ابتدا مختصری از تاریخچه مجلس‌نویسی را بیان و سپس شیوه‌های مجلس‌گویی در «مجالس سبعة» را به همراه برخی ویژگی‌های ساختاری و زبانی آن بررسی کرده است.

ابن علی (۱۳۸۹) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی اندیشه‌های مولوی در مجالس سبعة» ضمن معرفی ویژگی‌های ساختاری مجالس و مقالات، درون‌مایه‌های موجود در مجالس سبعة را از منظر ارتباط آن به خداوند، انسان و انبیا بررسی کرده و در پایان به تحلیل حکایات تمثیلی در مجالس سبعة پرداخته است.

وفایی و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «سیر تطور مجلس‌گویی صوفیانه به‌عنوان نوعی ادب تعلیمی» ضمن تعریف مجلس‌گویی و وعظ و لوازم و شرایط آن، به سیر تحول مجلس‌گویی از قرن چهارم تا دوره معاصر پرداخته و مهم‌ترین مجلس‌گویان را

معرفی کرده‌اند.

وحدتی (۱۳۹۳) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «مجلس گویی فارسی در شبه‌قاره و تأثیرهای تربیتی آن بر اساس فواید الفواد» فهرست‌وار برخی عناصر ساختاری این اثر را به همراه شواهد متنی بیان کرده است.

اسماعیلی (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «نقش آموزه زهد در سلوک نظام‌الدین اولیا و تأثیر آن بر نظام فکری چشتیان» ضمن بررسی جایگاه نظام‌الدین اولیا در مکتب عرفانی چشتیه، آموزه‌های عرفانی وی را تشریح و در مواردی به تناقض آن‌ها با آموزه‌های دینی اشاره کرده است.

در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، کار مقایسه‌ای انجام نشده است و این دو اثر از حیث رابطه بینامتنی مورد توجه قرار نگرفته‌اند.

۳. چارچوب نظری تحقیق

مبنای نظری این پژوهش، ترامتیت ژرار ژنت (۲۰۱۸-۱۹۳۰ م) است. مطابق نظر ژنت: «ترامتیت هر چیزی است که پنهان یا آشکار یک متن را در ارتباط با متن‌های دیگر قرار دهد» (Gennte, 1997: 1). ترامتیت شامل پنج اصطلاح «پیرامتیت»^۳، «بینامتیت»^۴، «فرامتیت»^۵ «سرمتیت»^۶ و «بیش‌متنیت»^۷ می‌شود. پیرامتن‌ها همانند آستانه‌هایی هستند که برای ورود به جهان درون متن باید از آن‌ها عبور کرد و به این دلیل اهمیت دارند که مخاطب را با دنیای ناشناخته متن بهتر آشنا می‌کنند (ibide: 3). پیرامتن‌های درونی شامل عنوان، مقدمه و مؤخره می‌شوند. سرمتیت، رابطه طولی یک اثر با گونه‌ای که آن اثر به آن متعلق است را بررسی می‌کند. از نظر ژنت، تبیین این رابطه سرمتنی می‌تواند به بررسی روابط میان آثار متعلق به یک گونه خاص، بسیار کمک کند (آلن، ۱۳۸۵: ۹۵). بیش‌متنیت به تبیین رابطه دو متن الف و ب در قالب برگرفتنگی^۸ می‌پردازد و به دو نوع همان‌گونگی^۹ (تقلید) و تراگونگی^{۱۰} (تغییر) تقسیم می‌شود. در بررسی روابط ترامتنی میان مجالس سبعه و فواید الفواد، از دیدگاه ژنت و چارچوب اصطلاحی و مفهومی مورد نظر او استفاده شده است.

۴. بحث و بررسی (تحلیل روابط بینامتنی مجالس سبعة و فواید الفؤاد)

در پژوهش حاضر، بیشتر از منظر پیرامنتیّت، سرمتنیّت و بیش‌متنیّت به مقایسه دو اثر پرداخته شده است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۴-۱. پیرامنتیّت در مجالس سبعة و فواید الفؤاد

مجالس سبعة و فواید الفؤاد در برخی پیرامتن‌ها (شامل عنوان، مقدمه، نحوه شروع و ختم مجلس و مؤخره) با یکدیگر اشتراک دارند و در برخی دیگر متفاوت از هم هستند که به صورت جداگانه به آنها می‌پردازیم:

۴-۱-۱. عنوان

ژنت عنوان را به سه بخش اصلی، فرعی و داخلی تقسیم می‌کند:

الف) عنوان اصلی

عنوان اصلی اثر مولوی، مجالس سبعة است. دو واژه «مجالس» و «سبعة» توضیحات مفیدی را درباره محتوای متن ارائه می‌کنند. «مجالس»، گونه کتاب یا ژانر نوشتار را معرفی می‌کند. «سبعة» نیز تعداد جلسات برگزار شده را می‌نماید. عنوان اصلی اثر نظام‌الدین اولیا، فواید الفؤاد که به معنی فایده نکات مطرح شده در اثر، بر قلب شنونده یا مخاطب است، دلالت روشنی بر محتوای آن ندارد. در مقام مقایسه، عنوان اثر مولوی، ساده‌تر است و عنوان اثر نظام‌الدین اولیا با معنای استعاری و در نهایت تأثیرپذیری آن در عنوان از مجالس سبعة، منتفی است.

ب) عنوان فرعی

عناوین فرعی نیز در یچه‌های ورود به عالم متن به‌شمار می‌آیند. مجالس سبعة فاقد عنوان‌های فرعی است اما فواید الفؤاد، عنوان فرعی ملفوظات نظام‌الدین اولیا است.

ج) عنوان داخلی

در مجالس سبعة، ملاک تقسیم‌بندی نشست‌ها «مجلس» است و اگرچه مجالس با قید شماره از یکدیگر تفکیک شده‌اند اما عناوین فرعی در آن دیده نمی‌شود. در فواید الفؤاد نیز معیار تقسیم‌بندی، «مجلس» است و مجالس با قید شماره از یکدیگر تفکیک شده‌اند. در این متن نیز عناوین داخلی وجود ندارد؛ از این رو می‌توان گفت: فواید الفؤاد از این حیث با مجالس سبعة تفاوتی ندارد.

۴-۱-۲. مقدمه

مقدمه‌نویسی که یکی از سنت‌های ادبی در نگارش متون عرفانی محسوب می‌شود در مجالس سبعه دیده نمی‌شود. آن گونه که بیان شده مجالس سبعه به دست حسام‌الدین چلبی یا سلطان ولد در اثنای وعظ مولوی تحریر شده است (سبحانی، ۱۳۷۲: ۴). نه مولانا پس از بازبینی بر آن مقدمه نوشته است و نه محرران. در طرف دیگر، نام نویسنده *فوائد الفوائد* امیرحسن دهلوی در آغاز هر پنج مجلد کتاب، مقدمه‌ای جداگانه نوشته است. بر این اساس، *فوائد الفوائد* در این بخش با مجالس سبعه متفاوت است و از آن تأثیر نپذیرفته است.

۴-۱-۳. نحوه شروع مجلس

اگر هر مجلس به عنوان یک اثر مستقل در نظر گرفته شود که خود از حیث ساختار دارای مقدمه، بدنه و مؤخره است، آغاز هر مجلس را می‌توان مقدمه آن به حساب آورد. این مقدمه - همچون مقدمه ابتدای آثار مستقل - پیرامتن درونی محسوب می‌شود که مخاطب را آماده ورود به دنیای متن می‌کند. در مجالس سبعه، هر مجلس با خطبه‌ای عربی آغاز می‌شود. مضمون خطبه، نعت خدواند و پیامبر (ص) و منقبت بزرگان دین است (در مواردی پس از خطبه، «مناجات» می‌آید). پس از خطبه، «طلیعه» وجود دارد که باب ورود به بحث مطرح در هر مجلس است که معمولاً حدیثی نبوی در آن ذکر می‌شود. در *فوائد الفوائد*، خطبه عربی و مناجات وجود ندارد. در آغاز هر مجلس جمله‌هایی نظیر: «دولت پایبوس حاصل گشت»، «بالخیر و السعادت سعادت پایبوس به دست آمد» یا «سعادت دست بوس میسر شد» تکرار می‌شود (دهلوی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). باب ورود به بحث مورد نظر نیز ثابت نیست. گاهی سلیقه سخنور است که شروع کننده مجلس است (همان: ۹۹) و گاهی اقتضائات موجود در مجلس مثل: سؤال حاضران از شیخ (همان: ۲۷۴)، رخداد خاصی در ابتدای مجلس (همان: ۵۸)، ذکر حکایتی در حضور شیخ (همان: ۳۲۹) و یا صحبت حاضران (همان: ۴۸)، تعیین کننده موضوع بحث مد نظر در مجلس است. این بخش در مجالس سبعه همواره ساختاری مشخص دارد (خطبه، مناجات و طلیعه حدیث نبوی) اما در *فوائد الفوائد* نظام مند نیست. دلیل این تفاوت ساختاری را می‌توان در تمایزات مجالس منبری و خانقاهی جست‌وجو کرد؛ در مجالس منبری، شیخ بر روی منبر می‌رود. این امر

ضمن اینکه باعث می‌شود مجلس شکل رسمی‌تری یابد، وی را ملزم می‌کند با طرح ذهنی از پیش اندیشیده و مشخص، مجلس را شروع کند، از این رو مجلس از حیث ساختار دارای نظم کلی است (غلامرضایی، ۱۳۸۷: ۲۶۲) اما در مجالس خانقاهی که رسمیت مجالس منبری را ندارند و فاقد تشریفات خاص هستند، شیخ همانند توده مردم کنار آن‌ها می‌نشیند و با صمیمیتی خاص مجلس را اداره می‌کند، به همین دلیل نظم ساختاری که در مجالس منبری مشاهده می‌شود در این مجالس وجود ندارد. ضمن اینکه دست‌بوسی و زمین‌بوسی که مرید مجلس‌نویس، هر مجلس را با ذکر آن شروع کرده است، یکی از آداب موجود در خانقاه نظام‌الدین اولیا است که مریدان برای احترام به مراد خود بدان مبادرت می‌ورزیده‌اند.

۴-۱-۴. نحوه ختم مجلس

به دلیل تفاوت در ماهیت مجالس منبری و خانقاهی، نحوه ختم مجلس در دو اثر متفاوت است. ختم مجلس در *مجالس سبعه*، ساختار ثابتی دارد. در این اثر جز مجلس‌های ششم و هفتم که فاقد ختام هستند، در بقیه موارد، مجلس با ستایش خداوند و پیامبر و صلوات بر ایشان و دعا در حق آنان پایان می‌پذیرد: «و نفعنا الله ایانا و ایاکم و صلی الله علی نبینا محمد و آله اجمعین» (مولوی، ۱۳۹۸: ۵۴). در *فوائد/الفوائد* ختم مجلس، قاعده معینی ندارد و شیخ ملفوظه گو بنا بر صلاحدید خود و مقتضیات وقت و زمان، مجلس را ختم می‌کند: «... فرمود که شیخ شهاب‌الدین در *عوارف* آورده است که درویشی بود که در وقت طعام خوردن هر لقمه که برگرفتی گفتی: أخذت بالله» (دهلوی، ۱۳۸۵: ۲۱۳).

۴-۱-۵. مؤخره

مجالس سبعه فاقد مؤخره است اما *فوائد/الفوائد* اغلب مؤخره دارد. در مؤخره این اثر، به مدت زمان صرف شده برای نگارش مجالس و نیز ابراز امیدواری نویسنده برای نگارش مجالس آتی شیخ که به سمع وی رسیده، اشاره شده است (دهلوی، ۱۳۸۵، ج اول: ۸۹، ج دوم: ۱۷۵، ج چهارم: ۳۵۵).

با مقایسه پیرامتن‌های درونی در دو اثر معلوم شد که تفاوت‌های دو متن در این زمینه،

بیش از شباهت‌های آن‌هاست: فقدان عناوین داخلی، با وجود تفکیک مجالس از یکدیگر و شماره‌گذاری آن‌ها، تنها وجه مشترک دو اثر در این بخش است و می‌توان گفت *فوائد الفوائد* از این حیث چه بسا متأثر از مجالس و شاید مجالس سبعه بوده است. در سایر عناصر پیرامنی، *فوائد الفوائد* دارای عنوان فرعی و مقدمه است؛ در صورتی که مجالس سبعه فاقد این دو عنصر پیرامنی است. در نحوه شروع مجلس و ختم آن، مجالس سبعه ساختارمند است اما *فوائد الفوائد* از قاعده خاصی تبعیت نمی‌کند و در این مورد اقتضائات خاص هر مجلس، تعیین‌کننده است. همچنین مجالس سبعه فاقد مؤخره در پایان اثر است در حالی که در *فوائد الفوائد* در انتهای هر جلد از مجلدات پنج‌گانه، نویسنده بخشی را به مؤخره اختصاص داده است.

۴-۲. سرمنبت در مجالس سبعه و *فوائد الفوائد*

مجالس سبعه و *فوائد الفوائد* از نظر نوع‌شناسی ادبی، در ذیل پاره‌ای از آثار منشور فارسی قرار می‌گیرند که گاه به آن‌ها «مواعظ» و زمانی «مجالس» اطلاق شده است. این آثار از فروع ادبیات تعلیمی عرفانی هستند و از نظر اسلوب بیان و محتوا مختصاتی دارند که آن‌ها را از سایر متون عرفانی متمایز می‌کند. استفاده از آیات و احادیث، حکایات و قصص قرآنی، تمثیل و تشبیه، اشعار و ضرب‌المثل، از ویژگی‌های گونه ادبی «مجالس» است. وجود مخاطبان عام که تحمل مباحث انتزاعی عرفانی را نداشتند، به رواج این نوع گفتاری که مبتنی بر سبک منبری بوده انجامید. در ادامه به نمونه‌هایی از کاربرد عناصر متناسب با این ساختار بیانی با توجه به دو متن مورد بحث اشاره می‌شود و وجوه اشتراک و افتراق این دو اثر بررسی می‌گردد.

الف) کاربرد آیات

قرآن مهم‌ترین بینامتن مشترک در دو اثر مورد مطالعه است. شریعت‌محور بودن مجالس، اعتباربخشی به سخنان سخنور و دوری از طعن و تعرض متشرعین، از دلایل استفاده از آیات در مجالس و عطف صوفیانه است. کاربرد آیات در مجالس سبعه، بیش از *فوائد الفوائد* است. در مجالس سبعه ۱۵۵ آیه و در *فوائد الفوائد* ۳۶ آیه استفاده شده است. در مجالس سبعه بیشتر آیات در آغاز هر خطبه و مناجات‌ها آمده است اما در *فوائد الفوائد* آیات اغلب

در اثنای حکایات ذکر شده‌اند. برخی شگردهای صوری مشترک مورد استفاده در دو اثر عبارتند از:

* نقل آیه همراه با حرف ربط که:

- «بخوان، مَلِكِ الْقُرَاءِ از کلام رَبِّي الْأَعْلَى ... که «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ» (قرآن، زمر: ۵۳)». (مولوی، ۱۳۹۸: ۱۶).
- «خداوند فرمود که «كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا» (قرآن، مؤمنون: ۵۱)». (دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۴۹).

* استعمال ترکیبات قرآنی در ضمن گفتار:

- «چون بدین مقام رسیدند زَنَارَ ترسایی «ثالثِ ثلاثه» (قرآن، مائده: ۷۳) برگردن وجود خود دیدند» (مولوی، ۱۳۹۸: ۷۰). ترکیب «ثالثِ ثلاثه» برگرفته از آیه مبارکه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ» (قرآن، مائده: ۷۳) است.
- «بر لفظ مبارک راند که خدای تعالی دشمن دارد «لَدْ الْأَخِصَامِ» (قرآن، بقره: ۲۰۴) را». (دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۹۵). ترکیب «لَدْ الْأَخِصَامِ» برگرفته از آیه ۲۰۴ سوره بقره است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ». در کاربرد برخی شگردهای صوری استفاده از آیه میان دو متن، تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود. برای مثال: بهره‌گیری از آیه به صورت مضاف‌الیه در ترکیبات اضافی و تلمیح، کاربرد گسترده و پربسامدی در مجالس سبعة دارد. این امر نشان‌دهنده قابلیت‌های فردی مولوی و خلاقیت او در نحوه به کارگیری آیه است:
- «روزی سلیمان -صلوات الله علیه- بر تخت «فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ» (ص/ ۳۶) نشسته بود». (مولوی، ۱۳۹۸: ۷).

- «و صادقان ... حسین منصوروار سر در بازند ...» (همان: ۴۷). این در حالی است که دو شیوه یادشده در *فوائد/نقود* مورد استفاده نبوده است. فقدان این شیوه از کاربرد آیه در اثر را می‌توان به ناآشنایی مخاطبان هندو و نومسلمان با صور بلاغی ادب فارسی و نامفهوم بودن مضمون سخن شیخ در صورت استفاده از این آرایه‌های ادبی در متن کلام مربوط دانست.

از حیث محتوا، کاربرد آیه برای تثبیت معنای مورد نظر در دو متن، مشترک است:

- «بنده‌ای که به حقیقت توبه کند و به سرگناه بازنگردد، خداوند همه معصیت‌های او را طاعت گرداند: «يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (قرآن، فرقان: ۷۰)» (مولوی، ۱۳۹۸: ۷۴).

- «رزق مضمون آن است که آنچه بدو رسد از طعام و شراب و آنچه او را کفاف است، این را رزق مضمون گویند، یعنی خدای تعالی ضامن است «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (قرآن، هود: ۱۱)» (دهلوی، ۱۳۸۵: ۱۹۵).

ترجمه آیه در کنار متن عربی آن در دو اثر دیده می‌شود. تمایز دو متن در این بخش در نحوه به کارگیری ترجمه آیه در بافت کلام است. مولوی ترجمه آیه را به دو شکل به کار گرفته است: در مواردی وی ترجمه کلی را (به صورت نقل به مضمون) ذکر می‌کند و سپس آن را بسط می‌دهد:

و برادران پنهان دست می‌خاییدند از غضب و حمیت که «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا» (یوسف/۸) با هم به خلوت می‌گفتند: آخر به چه هنر، به چه خدمت، به چه صورت او را بر ما چندین فضیلت نماید؟ و چون کسی بد کسی گوید در غیبت بر دل و رخ او داغ عداوت بنویسد تا چون به هم رسند بینایان ببینند و نابینایان هم گمان برند (مولوی، ۱۳۹۸: ۶۱).

در مواردی دیگر آیه را تقسیم‌بندی و هر بخش را جدا جدا ترجمه می‌کند:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ» (زمر/۵۳) را خواننده و پس از آن گفته است: «قل. بگو. ای قال تو بهتر از حال، ای حال تو کمال کمال، یا عبادی: یا ندای بعید است. یعنی ای دورافتادگان از جاده راه به وسوسه دیو سیاه ... رَبَّنَا ظَلَمْنَا (اعراف/۲۳): ظلم کردیم. از راه، سخت دور افتادیم ... الَّذِينَ أَسْرَفُوا ای بندگان حق که اسراف کردید و از راه سخت دور رفتید... عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ (همان): بر خود ظلم کردید و پنداشتید که به دیگران می‌کنید.» (همان: ۱۷).

در مواردی نیز در حین ترجمه از توصیف و فضاسازی استفاده می‌کند و همین امر به متن او نوعی تازگی و حرکت می‌بخشد (همان، ۱۳۹۸: ۵۳). اما در *فوائد الفوائد* ترجمه آیه، سبک خاصی ندارد و به دلیل مخاطبان ناآشنا با صور بلاغی، نظام‌الدین اولیا آیه را به صورت لفظ به لفظ ترجمه می‌کند:

- «... خدای عز و جل می‌فرماید: «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره/۱۰۶) یعنی هر آیتی که منسوخ کردیم آیتی دیگر فرستادیم بهتر از آن یا همچنان» (دهلوی، ۱۳۸۵: ۱۵۵).

تفسیر آیات در هردو متن وجود دارد اما نوع تفاسیر با یکدیگر متفاوت است. در مجالس سبعه، تفسیر آیات اشاری و بر مبنای دلالت‌های ذوقی و کشفی است. برای نمونه مولوی در تأویل آیات «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» (الرحمن/۸-۷) می‌گوید: «آسمان بلند است. میزان از آسمان بلندتر است و لیکن به تواضع «وضعها» به زمین آمده است. با خلقان می‌گوید که من از عالم بلند بلند آمده‌ام» (همان: ۹۶) و در ادامه ترازو را به پیامبر اسلام (ص) تأویل می‌کند. در *فوائد الفوائد* تفسیر آیات، متشرعانه و بر مبنای علوم قرآنی است. برای نمونه نظام‌الدین اولیا در تفسیر سوره «حمد» معتقد است تمام چیزهایی که در قرآن وجود دارد ده چیز است: ذات، صفات، افعال، ذکر معاد، تزکیه، تخلیه، ذکر اعدا، محاربه کفار و احکام شرع. وی سپس می‌گوید:

«از این ده چیز، هشت چیز در فاتحه هست، الحمد لله ذات، رب العالمین افعال، الرحمن الرحیم صفات مالکِ یوم الدین ذکر معاد، إِيَّاكَ نَعْبُدُ تزکیه، وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ تخلیه، اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ذکر اولیاء، غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ذکر اعداء. پس از ده چیز که در جمله قرآنست، هشت چیز ازین در فاتحه یافتیم، همین محاربه کفار نیست و احکام شرع» (دهلوی، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

ب). استفاده از تمثیل

مشایخ صوفی برای اقناع و اغراء مخاطبان عامی و نیز آموزش مفاهیم انتزاعی و عینیت بخشیدن به آن‌ها، از این عنصر ادبی بهره گرفته و سعی کرده‌اند با این روش، مخاطبان حاضر در مجلس را از حالت خمودگی و کسالت خارج کنند. مجالس سبعه و *فوائد الفوائد* در بهره‌گیری از تمثیل نیز با یکدیگر اشتراک دارند:

* تمثیل یا تشبیه مربوط به مشاغل اجتماعی:

- در مجالس سبعه در توضیح وجوب التزام به سنت و سیره پیامبر (ص) از تمثیل مرد یخ‌فروش استفاده شده است: «گفتند: چون این یخ وجود ما کاسد شود و از تاب آفتاب

معصیت، گداختن گیرد چاره ما یخ فروشان چه باشد...؟ فرمود که: «أَلَا مَنْ تَمَسَّكَ بِسُنَّتِي عِنْدَ فُسَادِ أُمَّتِي» (مولوی، ۱۳۹۸: ۳).

- در *فوائد الفوائد* در پاسخ به این سؤال که فرد متقی، برتر است یا تائب؟ از تمثیل مرد جولاهه و پاسخ او استفاده شده است:

من مرد جولاهه‌ام و علمی نخوانده‌ام... این قدر می‌دانم در جامه‌ای که من می‌بافم تار بسیار می‌باشد، بعضی تار می‌گسلد، من باز پیوند می‌کنم، نزدیک من آن تار که نگسسته باشد بهتر از آن تار که بگسلد و باز پیوند کنم (دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۴۶).

* تمثیل یا تشبیه مربوط به حیوانات:

- در *مجالس سبعه*، وجوب توکل در رزق با تمثیل «گاو» تبیین شده است: گاوی هر بامداد در صحرائی که سرسبز و پر گیاه است به چرا مشغول است. او بیماری «جوع البقر» دارد و با اینکه از بامداد تا شامگاه مشغول خوردن گیاهان است اما در پایان هر شب، نگران رزق فردایش است؛ به همین دلیل همواره لاغر است و چاق نمی‌شود. مولوی در پایان این تمثیل با ذکر این جملات: «...[گاو] هیچ در یادش نیاید که بارها من چنین غم خورده‌ام به هرزه و حق تعالی به خلاف گمان من صحرا را پر گیاه سبز و تر و تازه گردانیده چندین سال است» (مولوی، ۱۳۹۸: ۸۶-۸۵)، به صورت ضمنی بر لزوم توکل در «رزق» تأکید می‌کند.

- در *فوائد الفوائد* مفهوم «قناعت» با تمثیل یوز و بیان خصلت‌های او تشریح شده است: مردم می‌باید که چند خصلت از یوز بیاموزد: یکی آن که در پی رزق همچو سگ ندود و اگر چیزی پیش او رسد آن را قابض شود، دیگری یوز قصد شکار می‌کند اگر بسیار جهد می‌کند دو بار قصد می‌کند، اگر شکاری به دست آمد بنشیند و گرنه دنبال نکند و بسیار ندود، مردم هم می‌باید که اگر طلب نماید، به مقدار نماید، طلب سخت و دوادو بسیار نکند، دیگر یوز اگر کاهلی می‌کند سگ را می‌آرند و در مقابل او چوب می‌زنند تا یوز بترسد. مردم هم باید که همچنین انتباه از دیگری گیرد. بیند بر دیگری چه می‌رود، هم از آن جا از ناکردنی‌ها منتبه شود (دهلوی، ۱۳۸۵: ۲۷۰).

تمثیلات داستانی در مجالس سبعه، حضور برجسته‌ای دارند (۲۷ تمثیل داستانی) در حالی که در *فوائد الفوائد* تمثیلات داستانی جایگاهی ندارند. درباره این تفاوت ویژه در قسمت حکایات سخن خواهیم گفت.

ج). کاربرد حکایات و قصص قرآنی: این حکایات، ابزاری در خدمت اهداف تعلیمی و مقاصد واعظانه عارفان بوده است و با آن، مخاطبان عامی را به مجالس جذب می‌نموده‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۵۰). استناد به قصص قرآنی چه به صورت نقل تمام قصه و چه به شکل تلمیح، در مجالس سبعه بیشتر است. در این اثر مجموعاً ۴۲ قصه قرآنی و حکایت تمثیلی به کار گرفته شده است. قصه‌های مربوط به حضرت سلیمان در مجالس سبعه حضور پررنگ‌تری دارند و قصه‌های مربوط به حضرت نوح (ع)، حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) در جایگاه‌های بعدی قرار دارند. در *فوائد الفوائد* این قصه‌ها برجسته و پرشمار نیستند و تنها در ۷ مورد قصه‌هایی از حضرت موسی (ع)، حضرت داوود (ع) و خضر نبی (ع) نقل شده است (دهلوی، ۱۳۸۵: ۵۴). در مقابل، حکایات مربوط به مشایخ تصوف در *فوائد الفوائد* کاربرد بیشتری دارند. دلیل این وجه تمایز، علاوه بر تفاوت پشتوانه علمی و قرآنی دو سخنور، به تفاوت مخاطبان در مجالس و عطف برمی‌گردد. مخاطبان هندو یا نومسلمان در شبه‌قاره با تاریخ انبیا و قصه‌های مربوط به آنان آشنایی کمتری داشتند؛ بر این اساس، نظام‌الدین اولیا می‌کوشید تعالیم دینی و عرفانی را با نقل حکایاتی از بزرگان تصوف به شکلی که برای مخاطبان معنادار باشد آموزش دهد.

شیوه بهره‌گیری از قصص و حکایات در دو اثر، به دو شکل آمده است که یکی از آن اشکال، در دو اثر مشترک است و نوع دیگر، مخصوص مجالس سبعه است:

۱. هم در مجالس سبعه و هم در *فوائد الفوائد* حکایت اخلاقی نقل شده و در ادامه با استناد به آیه یا نقل سخنی از بزرگان دین و تصوف بر آن، مقوله اخلاقی تأکید شده است. برای نمونه:

- مولوی در مجالس سبعه، پس از حکایت برصیصای عابد و فریب خوردن وی از شیطان، در بیان تأثیر همنشین بد از قول خداوند می‌گوید:

ای مؤمنان چون شما را یار بدی از بیرون به بدی خواند و شما را وعده دهد که از این کار منفعت خواهد بودن و یاران بد گویند تو را، تو آن مایی، ما آن

تویم در مرگ و زندگانی ... به آن غرّ مشوید که ایشان می‌خواهند تا شما را همچون خود فاسد کنند ... (مولوی، ۱۳۹۸: ۳۳).

- در *فوائد الفوائد* نیز نظام‌الدین اولیا هنگام توصیه به دنیاستیزی، به نقل حکایتی از حضرت عیسی (ع) و مکالمه ایشان با شخصی که دنیا را ترک کرده بود می‌پردازد:

وقتی مهتر عیسی (ع) بر سر خفته‌ای رسید. آن خفته را آواز داد و گفت: برخیز خدای را عبادت کن ... گفت: من خدای را عبادت کرده‌ام که احسن عبادات است. مهتر عیسی (ع) گفت: چه عبادت کرده‌ای؟ گفت: ترک دنیا لایه‌ها. آن گاه به او فرمود: «مَنْ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى بِقَلِيلٍ مِنَ الرِّزْقِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى بِقَلِيلٍ مِنَ الْعَمَلِ» (دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۶۵).

و در نهایت چنین می‌گوید: «هر که از دنیا برود و از او چیزی نماند لا درهما ولا دینارا فليس في الجنة أغنى عنه». (دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۶۵). در هر دو اثر، اغلب حکایات، موجز و کوتاه هستند. در شیوه روایت، آوردن جمله‌های کوتاه معمول است و هر جمله، معنای خود را دارد. این سبک به روند روایت و بیان اندیشه شتاب می‌بخشد و در تشویق و ترغیب مخاطب به امر به معروف و بازداشتن او از منکر، مؤثر است (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۷۶).

۲. در شکل دیگر کاربرد، مولوی از حکایاتی بهره می‌گیرد که شخصیت‌ها در آن نمادین هستند (حکایات - تمثیلی). هدف وی از ذکر این حکایات چیزی فراتر از ظاهر داستان است (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۵). همان‌گونه که بیان شد در *مجالس سبعة* ۲۷ حکایت که جنبه تمثیلی دارند وجود دارد. مولوی در مواردی، قصص قرآنی را تأویل می‌کند و در پایان داستان، هدف نهایی خود را از ذکر آن بیان می‌کند؛ برای مثال در پایان داستان نامه حضرت سلیمان (ع) به بلقیس در تأویلی صوفیانه از این داستان می‌گوید: «ای دوستان من! مراد من از سلیمان، حضرت حق است و مراد از بلقیس، نفس اماره و مراد از هدهد، عقل است» (مولوی، ۱۳۹۸: ۵۴). همچنین در داستان تمثیلی «روباہ و طبل» آن را تأویل عرفانی کرده است: «اما روشن‌چشمان معرفت و سرمه‌کشیدگان حضرت، در بیشه روباہ (دنیا) به آواز طبل (بهره‌مندی دنیوی) التفات نکنند. شکار شکار باقی (توانگری دل) جویند» (همان: ۴۸). این‌گونه حکایات در *فوائد الفوائد* جایگاهی ندارد. در این اثر، حکایات، صرفاً ابزاری هستند که یک پیام اخلاقی از پیش دانسته را بیان می‌کنند و تازگی در آن‌ها دیده نمی‌شود.

(دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۲۸).

از دیگر تمایزات دو اثر در این بخش می‌توان به حضور حکایات و کرامات مربوط به مشایخ چشتیه و مادران آن‌ها در *فوائد الفؤاد* اشاره کرد که با توجه به محیط جغرافیایی و گفتمان صوفیانه رایج در آن محیط، تا حدی توجیه‌پذیر است. قطب‌الدین بختیار و سراج‌الدین حافظ بداؤنی از جمله مشاهیر تصوف در شبه‌قاره‌اند که نظام‌الدین، حکایاتی از آنها نقل کرده است (همان: ۲۰۴)، خواجه همچنین حکایتی از کرامت مادر فریدالدین مسعود گنج‌شکر بیان کرده است (همان: ۱۸۵). این نوح حکایات در *مجالس سبعه* مشاهده نمی‌شود.

۴-۳. بیش‌متنیت در *مجالس سبعه* و *فوائد الفؤاد*

در فرایند مطالعات برگرفتنی یک متن از متون دیگر، یافتن و نشان دادن سند یا اسنادی که بتواند این برگرفتنی را اثبات کند، ضروری است. شورل کلمه «واسطه» را در این زمینه به کار می‌برد که عبارت است از: «همه آنچه در نقل و انتقال‌های فرهنگی موجب می‌شود.» (شورل، ۱۳۸۶: ۸۹). وی این واسطه‌ها را به دو دسته مستقیم و غیرمستقیم تقسیم‌بندی می‌کند و معتقد است واسطه‌های غیرمستقیم، نقش بیشتری در این زمینه ایفا می‌کنند (همان: ۸۶). سند یا اسنادی شخصی که برگرفتنی مستقیم (تقلید) ملفوظات نظام‌الدین اولیا از *مجالس سبعه* مولوی را نشان دهد وجود ندارد، با این حال شیوه‌های تعلیمی و مضامین مطرح در تعلیم عرفانی، این تأثیر را به روشنی نشان می‌دهد. با بررسی ویژگی‌های *مجالس* و ملفوظات از منظر نوع ادبی آن‌ها و ارائه برخی اسناد تاریخی می‌توانیم تأثیرپذیری غیرمستقیم *مجالس* بر ملفوظات را مطرح کنیم:

۱. *مجالس* و ملفوظات در زمره آثار تعلیمی عرفانی محسوب می‌شوند. ملفوظات در ادامه سنت مجلس‌نویسی به وجود آمده‌اند. محمدعلی موحد، ملفوظات را در کنار آثاری همانند: *مجالس*، مقالات شمس تبریزی و معارف بهاء ولد، ژانری مخصوص با اسلوب بیان ویژه می‌داند که به وسیله مریدان نگارش یافته است (موحد، ۱۳۸۸: ۱۱۳-۱۱۰). این متون در شیوه‌های مجلس‌گویی، لحن مجلس‌گویی، داشتن برخی عناوین، اسامی و اماکن مشترک در حوزه‌های شریعت، عرفان و تاریخ، در مضمون‌پردازی‌های مشترکی در حوزه‌های دین و شریعت (مضامینی مانند: روزه، نماز، قرآن)، استفاده مکرر از اصطلاحات

عرفانی مانند: توبه، صبر، توکل، رضا، سماع، مباحث کلامی همچون: رؤیت خداوند و جبر و اختیار و همچنین مباحث اجتماعی از قبیل: نکوهش بیکاری و دعوت به خدمت به خلق، همانندی‌هایی با یکدیگر دارند که باعث شده است از سایر آثار عرفانی، متمایز و یک ژانر واحد در نظر گرفته شوند. با یکسان دانستن ژانر این آثار، احتمال تأثیرپذیری ملفوظات از مجالس، قوت می‌یابد.

۲. اسناد تاریخی مربوط به ارتباط عرفان ایران و شبه‌قاره:

الف). سفرهای تبلیغی عارفان ایرانی به شبه‌قاره در قرن اول و دوم و ملاقات با عرفای هندی نشان از مراودات عارفان ایرانی و عارفان هندی دارد. سفر تبلیغی حلاج (متوفی ۳۰۹ ه.ق.) در سال ۲۹۳ هجری به هند (احمد، ۱۳۶۷: ۵۱) و دیدار ابوعلی سندی عارف هندی با بایزید (متوفی ۲۶۱ یا ۲۶۴ ه.ق.) در سال ۱۶۱ هجری (سراج، ۱۳۸۰: ۱۷۷) نمونه‌هایی از این سفرها است. ورود اسلام و به دنبال آن صوفیان ایرانی به شبه‌قاره برای تبلیغ و تعلیم اسلام، در پی فتوحات سلطان محمود غزنوی اتفاق افتاده است. در سال ۳۹۵ ه.ق. محمود غزنوی به پنجاب و کشمیر، حمله و این منطقه را تسخیر و راه را برای ورود عرفا و صوفیان به شبه‌قاره باز کرد زیرا بسیاری از بزرگان دین برای تبلیغ دین اسلام به این منطقه روانه شدند (ریاضی، ۱۳۹۰: ۳۵). شیخ اسماعیل بخاری (متوفی ۴۴۸ ه.ق.)، اولین مبلغ صوفی است که مجالس و عظمت بسیاری را در این منطقه تشکیل داد و برای تبلیغ دین اسلام، افراد بسیاری را گرد خود جمع کرد (کهدویی، ۱۳۹۳: ۱۲۴). شیخ صفی‌الدین کازرونی برادرزاده ابواسحاق کازرونی (متوفی ۴۲۶ ه.ق.)، شیخ حسین زنجانی و «علی بن عثمان هجویری» (متوفی ۴۶۵ ه.ق.) - صاحب کتاب *کشف‌المحجوب* - اولین صوفیان برجسته ایرانی بودند که به لاهور وارد شدند (رضوی، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

ب). قرن پنجم و ششم، آغاز ورود زبان فارسی به شبه‌قاره است که ابتدا در اطراف مولتان و بعدها در دیگر مناطق هند و بنگلادش رواج یافت. قرن هفتم و هشتم، دوره پیشرفت زبان فارسی در شبه‌قاره است. «در عهد سلاطین دهلی ... به دلیل سفر مبلغین به نواحی مختلف شبه‌قاره، زبان فارسی پیشرفت زیادی کرد و زبان رسمی حوزه‌های علمیه و مدارس دینی شد» (صافی، ۱۳۸۷: ۴۸). در *ثمرات‌القدس اثر لعل بدخشی و خزینه‌الاصفیا* اثر غلام سرور لاهوری، از بیش از هزار و دویست تن از عارفان هندی و پاکستانی نام برده

شده است که بیشتر آن‌ها با زبان فارسی آشنایی داشته‌اند. «اکثر بنیان‌گذاران مسالک عرفانی و سلسله‌های تصوف هندوستان، اهل ایران و ماوراءالنهر بودند. پس از حمله مغول به آسیای مرکزی و خراسان، اقوام ایرانی به شبه‌قاره آمدند و سلسله‌های تصوف در هند رواج یافت.» (همان: ۴۲). مؤسس هر چهار سلسله تصوف هند یعنی سهروردیه (قرن هفتم)، چشتیه (قرن هفتم)، قادریه (قرن ششم) و نقشبندیه (قرن هشتم) ایرانی تبار بودند.^{۱۱} ایرانی تبار بودن این عرفا و آشنایی ایشان با زبان فارسی، عاملی است که می‌تواند تا حدی آشنایی مشایخ چشتیه را با مجالس، اثبات کند.

ج). مشایخ چشتی^{۱۲}، منتسب به ناحیه‌ای موسوم به چشت واقع در افغانستان کنونی هستند. نزدیکی این منطقه به خراسان باعث گردید که عارفان چشتی تحت تأثیر عارفان خراسانی که متعلق به سنت عرفانی معرفت‌شناسانه و مکتب سکریه هستند، این سنت عرفانی را انتخاب کنند و در رویکردی مشترک، راه رسیدن به معرفت خداوند را در شهود باطنی خداوند بدانند (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۷). مولانا متعلق به خطه خراسان و از مشایخ منتسب به مکتب عرفانی معرفت‌شناسانه است. بدیهی است که مشایخ چشتی با او و آثارش آشنایی داشته باشند.

د). مشایخ چشتیه در مجالس و عظم خود از عرفای ایرانی مانند: ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، نظامی گنجوی، سنایی غزنوی و مولوی نام برده‌اند. یاد کرد این مشایخ عارف در مجالس و عظم، به اثبات آشنایی ایشان با عرفان اسلامی - ایرانی کمک فراوانی می‌کند، به‌ویژه اینکه هم‌زمان با ورود ایشان به این خطه، زبان فارسی نیز در شبه‌قاره رواج یافت و آثار عرفانی ایشان به زبان فارسی نگاشته شد. مولوی یکی از چهره‌های شاخص و تأثیرگذار عرفان است که اغلب عرفای پس از وی با نام و آثار او آشنایی داشته‌اند. یکی از آثار مشایخ چشتیه که در آن از مولوی و مثنوی او نام برده شده، کتابی است با نام *خیرالمجالس* که حمید قلندر (متوفی ۷۵۷ ق) نگاشته است (قلندر، ۱۹۲۰ م: ۱۶۳). این اثر دربردارنده ملفوظات شیخ نصیرالدین محمود از مشایخ چشتیه است.^{۱۳}

خواجه نظام‌الدین اولیا دارای تباری ایرانی است و با زبان فارسی آشنایی کامل داشته است. وی «فقیه، مفسر، محدث، عالم متبحر و صوفی باصفا است که اطلاعات وی در

عرفان عملی و نظری فوق‌العاده است» (اشرف خان، ۱۳۸۴: ۱۳۳). با توجه به این پیشینه علمی و عرفانی، ظن قوی بر آشنایی وی با مولوی و تأثیرپذیری از آثار او وجود دارد.

۴-۳-۱. تراگونی (تغییر)

در تراگونی به این پرسش پاسخ داده می‌شود که تغییر صورت گرفته در متن «ب» نسبت به متن «الف» چه نوع تغییری است و با چه هدفی انجام شده است؟ به عقیده ژنت «متون درجه دوم می‌توانند توسط فرایندهای خودپیرایی، حذف، تقلیل، تشدید و ... دگرگون شوند» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۵۶). این دگرگونی‌ها که به منظور آفرینش اثر جدید صورت می‌گیرد گشتار^{۱۴} نامیده می‌شود. در ادامه به بررسی برخی گشتارهای موجود در *فوائد الفوائد* می‌پردازیم:

۴-۳-۱-۱. گشتار کمی^{۱۵}

مجالس سبعه هر چند که از نظر لفظ و زبان، پربار و غنی است به لحاظ محتوا بر موضوعات مختلف، فقیر است. در مقابل، در *فوائد الفوائد* کفه محتوا سنگین است و مباحث زبانی کاربرد ویژه‌ای ندارند. مقایسه همه‌جانبه محتوا در دو اثر پژوهشی مستقل می‌طلبد از این رو در این بخش، برخی تمایزات محتوایی دو اثر را بررسی می‌کنیم. گشتار افزایشی^{۱۶}: در این نوع گشتار فرمی، افزایش پیش‌متن به سه شیوه انبساط، گسترش و فزون‌سازی انجام می‌شود. در *فوائد الفوائد* گشتار افزایشی از نوع فزون‌سازی به کار گرفته شده است:

الف). با توجه به اینکه مجالس سبعه در زمره مجالس منبری محسوب می‌شوند رسوم خانقاهی در آن جایگاهی ندارد. در سوی دیگر، در *فوائد الفوائد* که از مجالس خانقاهی به‌شمار می‌رود، سنن خانقاهی، جلوه بارزی دارد. مشایخ چشتیه، خانقاه‌هایی با نظام و تشکیلات خاص داشتند. صوفیان مسلمان با گردهمایی در این خانقاه‌ها و زندگی مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر می‌کوشیدند ضمن فراگیری علوم اسلامی به عبادت و خودسازی بپردازند.

پایه اجتماعی این خانقاه‌ها بر اصل ارتباط شیخ و مریدان و روابط بشردوستانه با مهمانان، زائران و توده مردم مجاور خانقاه قرار داشت. افراد مقیم در خانقاه سه دسته بودند: پیوستگان، وابستگان و برگزیدگان. این گونه زندگی، تابع مقررات

دقیق و حساب‌شده‌ای بود؛ از مسافران همچون مهمانان پذیرایی می‌شد و می‌توانستند برای مدت سه روز یا به صورت پیوستگان، بیشتر هم اقامت کنند. مراسم جمعی شامل سماع و برگزاری مراسم تجلیل از پیری در گذشته نیز در این اماکن برگزار می‌شد (احمد، ۱۳۶۷: ۵۴).

به جز مسلمانان، یوگی‌ها نیز برای تبرک جستن به شیخ، به خانقاه رفت و آمد داشتند. خانقاه نظام‌الدین اولیا از نمونه‌های این مراکز اجتماعی- فرهنگی است که آداب و سنن خاص آن در ملفوظات وی ثبت شده است. برخی از این آداب و سنن عبارتند از: ۱. مرید گرفتن (دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۹۵)، ۲. مقرض‌راندن (همان: ۲۸۱-۳۵۳)، ۳. بیعت کردن (همان: ۱۲۰، ۵۶، ۱۵۴). ۴. خرقه دریافت کردن (همان: ۳۲۶)، ۵. کلاه‌دادن (همان: ۲۵۳)، ۶. شعرخوانی (همان: ۱۲۹، ۲۳۵)، ۷. اطعام مهمان (همان: ۲۳۳، ۹۹)، ۸. وظایف مرید و مراد (همان: ۱۲۰، ۸۳، ۱۷۱، ۲۹۶).

ب). در مجالس سبعة، مفاهیم مربوط به عرفان هندوان دیده نمی‌شود اما برخی مفاهیم عرفانی هندوئیسم به *فوائد الفوائد* اضافه شده است. دلیل این امر به تفاوت کانون جغرافیایی تولید دو اثر مربوط می‌شود. سکونت در شبه‌قاره و هم‌جواری با هندوان و تشابه اندیشه‌ای با آنان، باعث ورود برخی مباحث مربوط به هندوئیسم به *فوائد الفوائد* شده است. در *فوائد الفوائد*، نظام‌الدین اولیا از یک یوگی دربارهٔ اصول عرفانی هندوها می‌پرسد و او پاسخ می‌دهد:

در علم ما آمده است که در نفس عالمی، دو عالم است: یکی عالم علوی و دوم عالم سفلی. از تارک تا ناف عالم علوی است و از ناف تا قدم عالم سفلی. در عالم علوی همه صدق و صفا و اخلاق خوب و حسن معامله باشد و در عالم سفلی نگاهداشت و پاکی و پارسایی (همان: ۱۶۵).

«نماز معکوس» از دیگر آیین عبادی هندوان است که به مراسم عبادی صوفیان مسلمان چشتی وارد شده است. در این رسم، هندویی که احتمالاً از آیین‌های عبادی آورد همختی سادھوس گرفته شده است، فرد ریسمانی را به خود می‌بندد و چهل شبانه‌روز به صورت وارونه خود را در چاهی آویزان می‌کند و به همان شکل عبادت می‌کند (احمد، ۱۳۶۷: ۶۶). در احوال شیخ فریدالدین مسعود نقل شده است که او به این امر اهتمام بسیار داشته

است. در *فوائد الفوائد* نیز به این آیین عبادی هندوان در قالب حکایتی از یکی از بزرگان تصوف اشاره شده است (دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۰).

۴-۳-۱-۲. گشتار درون کیفی^{۱۷}

گشتار درون کیفی، از جمله گشتارهای مربوط به فرم است. در این نوع گشتار، سبک و قالب متن دوم تغییر می کند بدون اینکه ژانر تغییر کند (Genett, 1997: 5). در *فوائد الفوائد* این نوع گشتار به کار گرفته شده است:

الف). مجالس سبعة و *فوائد الفوائد* در سبک روایت، تفاوت هایی با یکدیگر دارند که می توان آن را در حوزه گشتار کیفی بررسی کرد. در *مجالس سبعة*، نویسنده مجالس، جایگاهی ندارد و تنها صدای مولوی است که شنیده می شود و اوست که مجلس را به پیش می برد اما در *فوائد الفوائد* علاوه بر کنشگری شیخ ملفوظه گو، حضور نویسنده اثر، هم در بخش های روایی و هم در بخش های غیرروایی مشهود است. امیرحسن دهلوی، بخش های گوناگون را به یکدیگر پیوند می دهد و اوست که اندیشه های نظام الدین اولیا را بیان می کند. برای مثال در شروع مجلس سی و هشتم از جلد چهارم کتاب، امیرحسن دهلوی گفتگوی خود و نظام الدین اولیا را بیان می کند:

پس از مدت هشت ماه و این غیبت به سبب آن بود که لشکر دیوگیر رفته شده بود و چون پنجشنبه مذکور سعادت پای بوس میسر شد مرحمت و شفقت بسیار فرمود ... ملیح که رفیق و عتیق بنده است اندک مایه زحمت داشت ... به مصاحبت کاتب در بندگی پیوسته از حال مرض او می پرسیدند. بنده عرض داشت کرد که بنده را به سبب زحمت او سکونت شده بود. فرمود که نیکو کردی. یاری که برابر این کس می رود، چون او را رنجی رسد واجب است تعهد او به جا آوردن (دهلوی، ۱۳۸۵: ۳۰۰).

علاوه بر این، بیان اتفاقات حاشیه ای رخ داده در مجلس و گفتگوی شیخ با حاضران نیز در این متن جایگاه ویژه ای دارد: «در مجلس مذکور، طعامی آوردند. یکی از حاضران مطایبه کرد که در فلان جای حاضر بودم؛ اگر چه سیر بودم اما تماچ پیش آوردند نتوانستم که بگذارم. این و مانند این کلمات طیب آمیز می گفت و خواجه ذکره الله بالخیر تبسم می کرد» (همان: ۱۱۳). دلیل این امر را می توان در ماهیت مجالس خانقاهی و غیررسمی

بودن آن، همچنین اهتمام نویسنده اثر به جمع‌آوری تمامی سخنان شیخ و افراد حاضر در مجلس دانست. اطلاق نام ملفوظات به این نوع آثار، چه بسا به همین دلیل بوده است.

ب). مجالس سبعه و فواید الفوائد در لحن سخن نیز تمایزاتی با یکدیگر دارند. از آنجا که این تمایزات، تغییری در ژانر دو اثر ایجاد نمی‌کند می‌توان آن را در گشتار درون‌کیفی بررسی کرد. در لحن کلام شیخ در مجالس منبری و مجالس خانقاهی، تفاوت وجود دارد. در مجالس منبری از آنجایی که رابطه سخنور و مخاطب از نوع عمودی-فراست به فرودست-است (درپر، ۱۳۹۲: ۱۳۱) لحن کلام کاملاً جدی است. شیخ از بالای منبر به مخاطبان می‌نگرد و نوعی حس خودبرتری نسبت به مخاطبانش دارد. به همین دلیل ممکن است لحنی آمرانه و غرورآمیز داشته باشد. از جلوه‌های بروز چنین لحنی می‌توان به لحن خطابی شیخ اشاره کرد. در این هنگام شیخ با به‌کارگیری حروف ندا مخاطبان و عناصر غیرانسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد و با کاربرد آرایه جاندارانگاری به سخن خویش، خیال‌انگیزی خاصی می‌بخشد. در مجالس سبعه، این دو شیوه کاربرد دارد: «ای مردمان» (مولوی، ۱۳۹۸: ۴۹)، «ای قطره» (همان: ۶). از جلوه‌های دیگر لحن خطابی، فراوانی افعال امر و نهی است که بیانگر تنبیه و هشدار مخاطب است:

این گونه افعال علاوه بر اینکه نثر را خطابی می‌کند، بیانگر آن است که نویسنده خود را در مقام هدایت می‌بیند و مطلع بر اموری است که مخاطب از آن‌ها بی‌اطلاع می‌باشد، به همین سبب، از روی اشراف و موضعی برتر نسبت به مخاطب سخن می‌گوید (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۳-۳۵۲).

این امر در مجالس سبعه کاربرد فراوانی دارد: «ای برادر! جهد کن که از این زندان بیرون آیی» (همان: ۹۲). در فواید الفوائد، نظام‌الدین اولیا در کنار مخاطبان می‌نشیند و ارتباط میان او و ایشان افقی است از این‌رو لحن خطابی در این اثر کاربردی ندارد. ادات ندا و افعال خطابی همانند: امر و نهی نیز در کلام نظام‌الدین اولیا مشاهده نمی‌شود؛ در عوض لحن شیخ، دوستانه است. نظام‌الدین با انتخاب لحن دوستانه می‌کوشد مخاطبان به‌ویژه هندوانی که در مجالس او شرکت می‌جستند را به خود جذب کند و از این طریق به آموزش مفاهیم دینی و اخلاقی بپردازد. اهتمام به این نوع رویکرد در مواردی حتی منجر به مسلمان شدن هندوان می‌شده است. از مصادیق لحن دوستانه در کلام خواجه مطایبه‌هایی

است که بعضاً در متن کتاب مشاهده می‌شود (دهلوی، ۱۳۸۵: ۲۹۸، ۳۴۰). همچنین در *فوائد الفوائد* به دلیل اینکه حجم غالب کتاب را حکایات مشایخ تصوف در زمان‌های پیشین تشکیل می‌دهد، زمان بیشتر افعال گذشته و در مواردی غیر شخصی است: «جهت توان کرد» (همان)، «تواند بود» (همان: ۱۶۲).

۳-۱-۳-۴. گشتار انگیزه^{۱۸}

در گشتار انگیزه نویسنده، پیش‌متن را می‌گیرد و آن را با بافت فرهنگی جامعه خود همسو می‌کند. در *مجالس سبعة*، احکام فقهی مربوط به موضوعات شرعی مطرح نشده است اما در *فوائد الفوائد* نظام‌الدین اولیا احکام فقهی برخی واجبات دینی را بیان می‌کند. برای مثال او درباره حکم فقهی بیرون انداختن آب دهان در نماز می‌گوید: «چون خواهد که آن را بیرون اندازد باید که مقابل قبله نیندازد و جانب راست هم که جهت ملک است، جانب چپ اندازد، آهسته نزدیک قدم تا عمل کثیر نباشد. این قدر مفسد صلوه نیست» (دهلوی، ۱۳۸۵: ۱۷۲) و در جایی دیگر حکم فقهی جای بدل در نماز را برای مخاطبان ذکر می‌کند (همان: ۳۲۲). نظام‌الدین اولیا همچنین احکام فقهی دیگری مانند: حکم شخص *جُبِّ* بدون غسل (همان: ۱۷۲) و دست زدن زنان هنگام نماز برای آگاه نمودن امام از خطا در نماز را نیز در گفتارش آورده است (همان: ۱۸۴).

در *مجالس سبعة*، مولوی هنگام صحبت از مضامین شرعی، کمتر به بیان مستحبات این امور و ثواب ناشی از ادای فرایض دینی و عقاب ناشی از ترک آن می‌پردازد. در حالی که در *فوائد الفوائد* طرح این موضوعات فراوان است. برای مثال: مولوی هنگامی که از قرآن سخن می‌گوید با استناد به آیه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (قرآن، اعراف: ۲۰۴) به صحبت نکردن هنگام استماع آن اشاره می‌کند و منظور از استماع قرآن را سؤال نپرسیدن حاضران هنگام شنیدن آن بیان می‌کند (دهلوی، ۱۳۹۸: ۳۷). از نظر گاه وی قرآن آینه کل است و جامع همه امور و هر آنچه که مورد نیاز انسان است را می‌توان در آن یافت (همان: ۳۶). این در حالی است که در *فوائد الفوائد*، نظام‌الدین اولیا هنگام صحبت از قرآن بیشتر درباره خواندن سوره‌های قرآن در نمازهای مستحبی سخن می‌گوید. برای مثال: خواجه خواندن نماز تراویح و قرائت یک یا چند جزء قرآن در آن را توصیه می‌کند (دهلوی، ۱۳۸۵: ۲۳۴). در مواردی هم، ثواب حاصل از تلاوت روزانه قرآن

را بیان می‌کند: او فایده تلاوت قرآن را روشنائی چشم و ثواب هزار سال نیکی به عدد هر حرفی که خوانده می‌شود و حذف اعمال سیاه از کارنامه فرد می‌داند (همان: ۲۳۱).

انگیزه نظام‌الدین اولیا از طرح این موضوعات به بافت فرهنگی حاکم بر جامعه شبه‌قاره و نوع مخاطبین وی برمی‌گردد. با توجه به این نکته که در مجالس وعظ صوفیانه، عامه مردم از صنوف مختلف اجتماع حضور می‌یابند، لازم است واعظ با توجه به سطح دانش مخاطبان سخن بگوید و مجلس را به گونه‌ای هدایت کند که همه حاضران از آن بهره ببرند. در مجالس شبه‌قاره همچون مجالس ایرانی، توده‌های مختلف مردم شرکت می‌کردند. تفاوت مهم این مخاطبان با مخاطبان در مجالس ایرانی، نومسلمان بودن آنهاست. این نومسلمانان از فرایض و محرّمات دین اسلام آگاهی چندانی نداشتند. نظام‌الدین اولیا در مقام یک عالم دینی از فقدان آگاهی‌های دینی مردم مطلع بود و تعلیم این امور را وظیفه خود می‌دانست؛ این در حالی است که مخاطبان مولوی از احکام دینی آگاهی داشتند و مولوی نیازی به ذکر موضوعات این چنین نمی‌دید.

۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، میزان و نحوه ارتباط بینامتنی *فوائد/الفوائد* و *مجالس سبعة* بر اساس نظریه «ترامنتیت» ژنت تحلیل شد. بر اساس این نظریه، همه متون خواه آشکار خواه پنهان با یکدیگر ارتباط دارند. این ارتباط به شکل زیر قابل تبیین است:

پس از مطالعه دو اثر و تحلیل روابط ترامنتی آنها مشخص شد از حیث پیرامتن، تفاوت‌های دو اثر بیش از اشتراکات آنهاست: فقدان عناوین داخلی با وجود تفکیک مجالس از یکدیگر و شماره‌گذاری آنها، تنها وجه مشترک دو اثر است و می‌توان گفت *فوائد/الفوائد* از این نظر از *مجالس سبعة* به‌طور خاص و *مجالس* به‌طور کلی تأثیر پذیرفته است. در سایر عناصر پیرامنتی (عنوان فرعی، مقدمه و مؤخره) دو متن از یکدیگر متمایزند. در نحوه شروع مجلس و ختم آن، *مجالس سبعة* ساختارمندتر است. در *فوائد/الفوائد*، بیشتر اقتضائات مجلس است که تعیین‌کننده ساختار است. با این بیان معلوم می‌شود که *فوائد/الفوائد* در پیرامنتیت تأثیر زیادی از *مجالس سبعة* پذیرفته است.

در حوزه بیش‌متنیت، با توجه به یکسان بودن ژانر دو اثر، همچنین با در نظر گرفتن برخی اسناد تاریخی، تأثیرپذیری غیر مستقیم *فوائد/الفوائد* از *مجالس سبعة* بسیار محتمل

است. *فوائد الفوائد* با اعمال گشتارهای کمی، کیفی و انگیزه در ساختار و محتوا ارتباط بیش متنی خود با *مجالس سبعه* را آشکار کرده است.

از حیث ارتباط سرمتنی، *مجالس سبعه* و *فوائد الفوائد* از نظر نوع‌شناسی ادبی، در زمره پاره‌ای از آثار منثور فارسی با عناوین «مواعظ» و «مجالس» قرار می‌گیرند که از فروع ادبیات تعلیمی عرفانی هستند. این متون از نظر اسلوب بیان و از حیث ساختار و محتوا مختصاتی دارند که آن‌ها را از سایر متون عرفانی متمایز می‌کند. استفاده از آیات و احادیث، حکایات و قصص قرآنی، تمثیل و تشبیه و اشعار و ضرب‌المثل که چارچوب ساختاری این متون را تشکیل می‌دهد، از ویژگی‌های گونه ادبی «مجالس» است. *مجالس سبعه* و *فوائد الفوائد* در استفاده از این عناصر بیانی، تشابهات و تمایزاتی با یکدیگر دارند. تفسیر آیات در دو اثر وجود دارد. در *مجالس سبعه* این تفاسیر، اشاری و در *فوائد الفوائد*، مشرعه‌انه است. خلاقیت مولوی در نحوه ترجمه آیات بیش از نظام‌الدین اولیا است. در حیطه کاربرد قصص و حکایات، در *مجالس سبعه*، قصص قرآنی کاربرد فراوانی دارد و در *فوائد الفوائد*، حکایاتی از بزرگان تصوف. تمثیلات داستانی در *مجالس سبعه* برجسته و پرشمار است در حالی که در *فوائد الفوائد* این تمثیلات جایگاهی ندارد. در حیطه محتوا، به دلیل اینکه *فوائد الفوائد* در زمره *مجالس خانقاهی* محسوب می‌شود، برخی آداب و سنن مربوط به خانقاه نظام‌الدین به *فوائد الفوائد* راه یافته است که بالطبع این موارد در *مجالس سبعه* وجود ندارد.

در نهایت با توجه به اهداف مشترک و مبانی و منافع فکری و آموزه‌های یکسان، نقاط اشتراک این دو اثر از حیث مضمون و محتوا، بیشتر و از حیث ساختار و اجزای تشکیل‌دهنده اثر، کمتر است.

پی‌نوشت‌ها:

1. Transtextuality.
2. Gerard Genette.
3. paratextuality.
4. intertextuality.
5. metatextuality.
6. architextuality.
7. hypertextuality.
8. derivation.
9. imitation.

10. transformation

۱۱. مؤسس سلسله سهروردیه شهاب‌الدین عمر سهروردی (۶۳۲-۵۴۲ق) است که منسوب به سهرورد زنجان است. مؤسس سلسله قادریه عبدالقادر گیلانی (۵۶۱-۴۷۱ق) - منسوب به گیلان - است و بنیان‌گذار سلسله نقشبندیه، بهاء‌الدین نقشبند (۷۹۱-۷۱۸ق) از اهالی بخارا است که بخارا نیز در قدیم از شهرهای ایران محسوب می‌شده است (آریا، ۱۳۸۳: ۴۲).

۱۲. سلسله «چشتیه» اولین و مهم‌ترین سلسله عرفانی در شبه‌قاره است» (همان: ۷۰). صوفیان این سلسله منسوب به ناحیه‌ای موسوم به «چشت» هستند. «چشت» نام شهری قدیمی در ولایت هرات در شمال‌غربی افغانستان است. (احمد، ۱۳۶۷: ۵۵). ابواسحاق شامی اولین صوفی این سلسله است که برای ارشاد مردم چشت به آن ناحیه رفت و به چشتی معروف شد. خواجه معین‌الدین سجزی اولین صوفی منسوب به این سلسله است که در سال ۵۶۱ ه.ق به شبه‌قاره وارد شد و در شهر اجمیر رحل اقامت افکند (آریا، ۱۳۸۳: ۸۹). وی که ایرانی‌تبار و منسوب به سیستان (سجزی) است، مؤسس این سلسله در شبه‌قاره محسوب می‌شود.

۱۳. شیخ نصیرالدین محمود برجسته‌ترین خلیفه و جانشین نظام‌الدین اولیا است که پس از وی وظیفه ارشاد و سلوک معنوی شاگردان خواجه را بر عهده داشته است.

14. transformation

15. quantitative transformation

16. augmentation

17. transmodalization

18. transmotivation

فهرست منابع

قرآن مجید

آریا، غلامعلی. (۱۳۸۳). طریقه چشتیه در هند و پاکستان و خدمات این طریقه به فرهنگ اسلامی و ایرانی. قم: زوار.

آلن، گراهام. (۱۳۸۵). بینامتنیت. ترجمه پیام دانشجو. تهران: مرکز.

احمد، عزیز. (۱۳۶۷). تاریخ تفکر اسلامی در هند. ترجمه نقی لطفی، محمدجعفر یاحقی. تهران: کیهان.

درپر، مریم. (۱۳۹۲). سبک‌شناسی انتقادی. تهران: علم.

دهلوی، حسن. (۱۳۸۵). فواید الفواد. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: زوار.

رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۰). انواع نثر فارسی. چاپ اول، تهران: سمت.

رضوی، اطهر عباس. (۱۳۸۰). تاریخ تصوف در هند. جلد اول، ترجمه منصور معتمدی. تهران: نشر دانشگاهی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲ / ۹۵

ریاضی، حشمت‌الله. (۱۳۹۰). شکوفه‌های عرفان در بوستان هندوستان، سیر عرفان و تصوف اسلامی در هند. تهران: نشر قم.

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

سبحانی، توفیق. (۱۳۷۲ الف). مصحح کتاب مجالس سبعة. تهران: کیهان.

----- (۱۳۸۵ ب). مصحح کتاب فواید الفؤاد. تهران: زوار.

سراج، ابونصر. (۱۳۸۰). اللمع فی التصوف. تصحیح رونالد نیکلسون. ترجمه قدرت‌الله خیاطیان. تهران: فیض.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۰). بیان. تهران: مجید.

شورل، ایو. (۱۳۸۶). ادبیات تطبیقی. ترجمه طهمورث ساجدی. تهران: امیرکبیر.

صافی، قاسم. (۱۳۸۷). بهار ادب. تهران: دانشگاه تهران.

فتوحی رودمعجنی، محمود. (۱۳۸۶). بلاغت تصویر. تهران: سخن.

قلندر، حمید. (۱۹۲۰ م). خیرالمجالس. تصحیح و مقدمه: خلیق احمد نظامی. علیگره: مسلم یونیورسیتی.

کهدویی، محمد کاظم. (۱۳۹۳). عرفان و تصوف و نفوذ آن در هند و بنگلادش. قم: مجمع ذخایر اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۸). مجالس سبعة. تهران: مولی.

مقاله‌ها

اشرف‌خان، علیم. (۲۰۰۲-۲۰۰۱). «فواید الفؤاد تعلیمات حضرت نظام‌الدین اولیا». تحقیقات فارسی. شماره ۱. صص ۱۴۸-۱۳۲.

غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۷). «مجلس گویی و شیوه‌های آن بر اساس مجالس سبعة مولوی». پژوهش‌نامه علوم انسانی. دانشگاه شهید بهشتی. شماره ۵۷. صص ۲۷۸-۲۵۷.

گنج‌کریمی، الهام؛ کهدویی، محمد کاظم. (۱۳۸۶). «شیوه‌های سخنوری در مجالس صوفیه». نامه پارسی. پیاپی (۴۴ و ۴۵). صص ۱۰۵-۸۱.

موحد، محمدعلی. (۱۳۸۸). «در باب کتاب فیه‌ما فیه». نگاه نو. شماره ۸۳. صص ۱۱۳-۱۱۰.

میرباقری فرد، علی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا). شماره دوم. پیاپی (۲۲). صص ۸۸-۶۵.

وفایی، عباسعلی؛ اسپرهم، داوود؛ طباطبایی، سیدذبیح‌الله. (۱۳۹۳). «سیر تطوّر مجلس گویی صوفیانه به عنوان نوعی ادب تعلیمی». پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی. شماره ۲۳. صص ۷۴-۳۹.

پایان‌نامه‌ها

- ابن‌علی، آمنه. (۱۳۸۹). «بررسی اندیشه‌های مولوی در مجالس سبعه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی.
- اسماعیلی، محمد. (۱۳۹۴). «نقش آموزه زهد در سلوک نظام‌الدین اولیا و تأثیر آن بر نظام فکری چشتیان». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی.
- سلیمانی، مرتضی. (۱۳۸۷). «مجلس‌گویی و مجالس‌نویسی در ادب پارسی با تأکید بر مجالس سبعه، مجالس پنج‌گانه، معارف بهاء ولد و فیه مافیه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه قم.
- غلامی، فاطمه. (۱۳۹۱). «بررسی ساختار و شیوه‌های مجلس‌گویی و سیر تحول آن با تکیه بر متون برجسته ادبی عرفانی تا ابتدای قرن دهم». رساله دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شیراز.
- وحدتی، محمدرضا. (۱۳۹۳). «مجلس‌گویی فارسی در شبه‌قاره و تأثیرهای تربیتی آن بر اساس فواید الفؤاد». پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی.

English Sources

- Gérard, Genette. (1997). *Palimpsests: literature in the second degree*. Channa Newman and Claude Doubinsky (trans), University of Nebraska Press, Lincoln NE and London.

References

Quran.

Ariya, Gholamali. (1946). *The Cheshtieh method in India and Pakistan*. Qom: Zawar Press.

Allen, Graham. (2000). *Intertextuality*. Translated by Payam Yazdanju. Tehran: Markaz Publications.

Ahmad, Aziz. (1988). *An Intellectual History of Islam in India*. Translated by Mohammad-Jafar Yahaghi, Naghi Lotfi. Tehran: Kayhan.

Dorpar, Maryam. (2013). *Critical stylistics*. Tehran: Elm Press.

Dehlavi, Hassan. (2006). *Fawa'id ul Fuad*. Edited by Tawfiq Sobhani. Tehran: Zawar Press.

Rastegar Fasai, Mansoor. (2001). *Persian Prose Types*. Tehran: SAMT Publications.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. (2001). *A history of Sufism in India*. Vol. 1. translated by Mansoor Motamedi, Tehran: Nashr e Daneshgahi.

Riazi, Heshmat-Allah. (2011). *The Blossoms of Mysticism in The Garden of India, The History of Mysticism and Islamic Sufism in India*. Tehran: Ghalam press.

Zarrinkoob, Abdolhossein. (1983). *Arzesh e Miras e Sufiye*. Tehran: Amir Kabir Publishers.

Maulana Jalaluddin Rumi. (1993). *Majalis e Sab'a*, Edited by Towfiq Sobhani, Tehran: Kayhan.

Sarraj, Abu Nasr. (2001). *al-Luma Fi al-Tasawwuf*. Edited by Reynold Alleyne Nicholson. Translated by Ghodrattollah Khayatian. Tehran: Feyz publications.

Sirus Shamisa. (1993). *Bayan*. Tehran: Ferdous.

Chevreil, Yves. (2007). *Comparative Literature*. Translated by Tahmoures Sajedi. Tehran: Amir Kabir.

Safi, Ghasem. (2008). *Bahar e Adab*. Tehran: Tehran university press.

Fotouhi Rudmajani, Mahmoud. (2007). *Image Rhetoric*. Tehran: Sokhan.

Qalandar, Hamid. (1920). *Khair-ul-Majalis*. Edited by Khaliq Ahmad Nizami. Aligarh: Muslim University.

Kahduee, Mohamad Kazem. (2014). *Mysticism and Sufism and its Influence in India and Bangladesh*. Qom: Majma Zakhair Islami.

Maulavi, Jalaluddin Mohammad. (2019). *Majalis e Sab'a*. Tehran: mola pub.

Articles

Aleem, Ashraf Khan. (2001-2002). *Fawa'id-ul-Fowad and the teachings of Hazrat Nizamuddin Awliya*. *Persian Research*. Delhi. 132-148.

Gholamreza 'I, Mohammad. (2008). *Preaching and its Methods Based on Mowlavi's Majalis-e Sab'I (seven Meetings)*. *Human Sciences*. Shahid Beheshti University. No. 57. 137-158.

- Karimi, EG.* Kahduee, Mohamad Kazem. (2007). Shivehay e sokhanvari dar majalis sufye. *Name ye parsi*. 44-45. 81-105.
- Movahed, Mohammad Ali. (2009). About Fihi Ma Fihi. *Negah e No*. No. 83. 110-113.
- Mirbagherifard, Ali Asghar. (2012). Practical and Intellectual Mysticism or First and Second Mystical Traditions (Contemplation on the foundations of Islamic Sufism and Mysticism). *Research on Mystical Literature*. 6. 2 - 2. 65-88.
- Vafaei, AA, Esperhem, D, Tabatabaei, SZ. (2014). The evolution process of Majalis Goyie as a kind of didactic literature from the beginning to the end of Safavi dynasty. *Didactic Literature Review*. 23. 39-74.

Theses

- Ebneali Jamkarani, Ameneh. (2010). Inspecting Molavi's Thoughts in Majales e Sab'e. Master's thesis. Faculty of Literature. Shahid Beheshti University.
- Esmaeili, Mohammad. (2015). The Role of Piety Doctrine in the Nizamuddin Ulia's Conduct and its Impact on Cheshtieh Intellectual System. Master's thesis. Faculty of literature and human sciences, Kharazmi university.
- Soleimani, Morteza. (2008). Sermon-giving and Sermon-writing in Persian lit. Master's Thesis. Faculty of Humanities and Art College. Qom University.
- Vahdati, Mohammad Reza. (2014). Persian Sermon Giving in the Indian Subcontinent and Its Influences Based on Favaed Al-Fuad. Master's Thesis. Faculty of Persian Literature and Foreign Languages. Allameh Tabataba'i University.
- Gholami, Fatemeh. (2012). Investigating the Structure and Methods of Persian Sermon and its Evolution by Relying on The Prominent Mystical Literary Texts Until the Beginning of the 10th Century. Ph.D. Thesis. Faculty of literature and human sciences. Shiraz University.



The Analysis of Intertextual Relationships between the Subcontinent Malfuzats and Majalis: The Case Study of *Majalis-e Sab'e* and *Favaed Al-Fuad*¹

Zohre Mahdavi²
Mohammad Taghavi³
Mansour Motamadi⁴

Received: 2023/01/29
Accepted: 2023/05/23

Abstract

During the 7th and 8th centuries AH, numerous works were written in the subcontinent, including India and Pakistan, known as “Malfuzat” in the field of mystical literature. The presence of certain commonalities between these texts and Majalis raises the question whether Malfuzats were written under the influence of or in imitation of Majalis, or they represent distinct literary works. *Majalis-e Sab'e* (621-629 or 637-642 AH) by Mowlavi and *Favaed Al-Fuad* (703-722 AH) by Sheikh Nezam Al-Din Awlia are well-known examples of Majalis and Malfuzats that are studied in this research, using a descriptive-analytical method, to examine their respective characteristics, both shared and distinct. This comparison is conducted within the framework of intertextuality theory. In terms of paratextuality, *Favaed Al-Fuad* and *Majalis-e Sab'e* share commonalities in the way they structure their gatherings and their lack of internal titles. In terms of architextuality, the affiliation of both works to a specific literary genre has led to the presence of certain structural and content-related features common to both texts. In terms of hypertextual relationship, considering the existence of historical documents, there is a possibility of the indirect derivation of *Favaed Al-Fuad* from *Majalis-e Sab'e*. Also quantitative, motivational, and qualitative transformations have been observed in *Favaed Al-Fuad*. The results of this research show that the influence of *Favaed Al-Fuad* by *Majalis-e Sab'e* is not imitative, and with regard to similarities, this work and possibly other Malfuzats represent an independent and indirect adaptation of *Majalis-e Sab'e* and other Majalis.

Keywords: *Majalis-e Sab'e*, *Favaed Al-Fuad*, Transtextuality, Mystical literature, Genett.

1. DOI:10.22051/jml.2023.42583.24281.

2. PhD student of Persian Language and Literature Department, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. zohre.mahdavi.89@gmail.com

3. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding author). taghavi@um.ac.ir

4. Associate Professor of Religions and Mysticism Department, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. motamedi.@um.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۳۶-۱۰۱

تحلیل مقایسه‌ای مجالس سبعة و مکاتیب براساس فرانقش اندیشگانی در دستور نقش‌گرای هلیدی^۱

پروین کلی‌زاده^۲، زهره سادات ناصری^۳

خدیجه احمدی انجیرکی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴

چکیده

زبان‌شناسی نقش‌گرا از مهم‌ترین رویکردهای زبان‌شناسی قرن بیستم است که بر نقش زبان و واحدهای ساختاری آن تأکید دارد و ساختی فراتر از جمله یعنی متن را بررسی می‌کند. بنیان دستور هلیدی بر دو صفت نظام‌مند و نقش‌گرا استوار است. نظام معنایی با کلی‌ترین کارکردهای زبان - که هلیدی آن را فراکارکرد یا فرانقش می‌نامد - در ارتباط است. فرانقش اندیشگانی بر اساس دستور نقش‌گرای هلیدی شش نوع است: مادی، ذهنی، رابطه‌ای، رفتاری، وجودی و کلامی که در این پژوهش به‌طور مقایسه‌ای فرایندهای شش‌گانه در دو اثر از آثار منشور مولوی یعنی مجالس سبعة و مکاتیب با روش توصیفی - تحلیلی بررسی خواهد شد تا به این سؤال پاسخ داده شود که آیا بین بسامد انواع فرایندها و ساختار نوشتاری و خطابی که وجه بارز این آثار محسوب می‌شود، رابطه‌ای وجود دارد؟ تا بتوان به

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.43628.2462

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.33.4.6

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز. اهواز، ایران (نویسنده مسئول).

p-golizadeh@scu.ac.ir

۳. استادیار زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه شهید چمران اهواز. اهواز، ایران. z.naseri@scu.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز. اهواز، ایران.

khadijehahmadi1976@gmail.com

نوعی به سبک‌شناسی این آثار بر اساس فرانش‌های اندیشگانی مطرح در دستور نقش‌گرای هلیدی به تأثیرپذیری از جهان‌بینی نویسنده دست یافت. نتایج به‌دست آمده بیانگر این است که در مجالس سبعه، فرایند مادی و در مکاتیب، فرایند رابطه‌ای، بسامد بیشتری دارند که علت آن را می‌توان در نوع کارکرد هر فرایند با توجه به موضوع مجالس سبعه که خطابه و مجلس‌گویی و مکاتیب که نامه‌های مولوی است، دانست. از طرف دیگر، از عناصر پیرامونی نه‌گانه، عنصر مکان در هر دو اثر بسامد بالایی دارد. با توجه به این که فرایند مادی، عامل بالابرنده‌گذرایی و فرایند رابطه‌ای، عامل پایین‌آورنده‌گذرایی متن است، گذرایی پایین مکاتیب به دلیل وجود بسامد بالای عناصر پیرامونی تا حدودی جبران شده است تا متن به هدف خود که تعلیم اخلاق و انسانیت است، نائل گردد.

واژه‌های کلیدی: دستور نقش‌گرای نظام‌مند، فرانش اندیشگانی، فرایند، مولوی، مجالس سبعه، مکاتیب.

۱. مقدمه

از مهم‌ترین رویکردهای زبان‌شناسی قرن بیستم می‌توان به زبان‌شناسی نقش‌گرا^۱ اشاره کرد. در نیمه دوم قرن بیستم دو دیدگاه عام و موازی با یکدیگر ایجاد شدند: یک دیدگاه مبتنی بر تبیین صوری زبان همچون پدیده درون‌فردی و دیدگاه دیگر مبین نقشی از زبان به‌مثابه پدیده بینافردی و اجتماعی بود (مهاجر و نبوی، ۱۳۹۳).

حق‌شناس (۱۳۹۰) معتقد است که زبان‌شناسی نقش‌گرا بر نقش زبان و نقش واحدهای ساختاری زبان تأکید دارد و همچنین در مطالعات خود، ساختی فراتر از جمله یعنی متن را بررسی می‌کند. متن دارای قواعد و روابط ساختاری خاص خود است مانند روابط انسجام، پیوستگی، مبتداسازی و گذرایی. انتخاب هر گزینه‌ای در متن به انتخاب دیگری می‌انجامد تا این که به صورت شبکه‌ای نمود یابد. بنابراین، هر ویژگی متن در درون نظام زبان، معنی می‌یابد یعنی هم متن و هم نظام زبانی باید در کانون توجه باشد.

بنیان دستور هلیدی^۱ بر دو صفت استوار است: نظام‌مند^۲ و نقش‌گرا. هلیدی و متیسن (۲۰۰۴) معتقدند دلیل نظام‌مند بودن دستور نقش‌گرا این است که زبان را شبکه‌ای از نظام‌ها یا به عبارتی، مجموعه مرتبگی از انتخاب‌هایی می‌داند که معنا را می‌سازند. دلیل نقش‌گرا بودن این دستور این است که تبیین هر واحد زبانی در آن با ارجاع به نقش ارتباطی کاربردی زبان میسر می‌شود.

هلیدی برای مطالعه دقیق‌تر زبان، آن را در سه سطح بررسی و تحلیل می‌کند: فرانشی اندیشگانی^۳، بینافردی^۴ و متنی^۵. نظام معنایی با کلی‌ترین کارکردهای زبان - که هلیدی آن را فراکارکرد یا فرانشی می‌نامد - در ارتباط است. مراد از فرانشی نیز «آن بخش از نظام زبان، امکانات معنایی و واژه‌ای - دستوری خاص است که برای تشکیل نقش یا کارکرد بحث‌شده، تکامل یافته است» (Halliday, Hassan, 2013: 122). براساس فرانشی اندیشگانی ما زبان را به کار می‌بریم تا در مورد تجربیاتمان از جهان بیرون و نیز از جهان ذهنی خود سخن بگوییم و عناصر مؤثر در زبان را توصیف کنیم. وظیفه فرانشی بینافردی مطالعه روابط میان گوینده و شنونده و چگونگی ایجاد تعامل میان آن‌هاست. در همین راستا از زبان برای ارتباط با دیگر افراد و برقراری رابطه، استفاده می‌شود. در فرانشی متنی به شیوه سازماندهی پیام و کیفیت ایجاد آن پرداخته می‌شود (کرمانی: ۱۳۹۸).

زبان‌شناسی نقش‌گرا بر این نکته تأکید دارد که زبان ابزاری اجتماعی است و به آن دسته از کنش‌های انسانی می‌پردازد که بر انتقال معنا با کمک زبان اشاره دارد. ادبیات به عنوان پدیده‌ای جامعه‌شناختی رابطه‌ای محکم با زبان دارد زیرا از زبان به شیوه‌های گوناگون برای ایجاد ارتباط با مخاطب استفاده می‌کند. ادبیات فارسی دو نمود عمده دارد: نظم و نثر. تصوف و عرفان از جمله گفتمان‌هایی هستند که در دو حوزه نمود داشته‌اند. آثار بسیاری از دو طیف ادبیات فارسی از دیدگاه دستور نظام‌مند نقش‌گرا بررسی و تحلیل شده‌اند. مجالس سبعه که از متون گفتارنوشت^۶ است از هفت خطابه تشکیل یافته و

1. Halliday
2. Systemic
3. Ideational metafunction
4. Interpersonal metafunction
5. Textual metafunction

۶. این اصطلاح برگرفته از پورمظفری (۱۳۹۰) می‌باشد.

نشان‌دهنده تسلط مولوی بر کلام خطابی است. مخاطب او در این اثر، طبقه متوسط جامعه و عوام است. هر مجلس، پیام خاص خود را دارد. اگرچه مجلس گویی را با توجه به خصوصیات عمومی آن، شاخه‌ای از ادب تعلیمی شمرده‌اند اما بافت موقعیتی آن به لحاظ برخی ویژگی‌های سبکی با دیگر متون تعلیمی متفاوت است؛ بدین معنا که تولیدکننده سخن در مجلس گویی سخنران است و دریافت‌کننده، شنونده و به هنگام ایجاد اثر، تولیدکننده و دریافت‌کننده در موقعیت حاضرند (فرحزادی، ۱۳۹۱). نثر خطابی، کاربرد عنصر گفتگو، ترجمه آیات و احادیث، وجود حکایت و تمثیل از ویژگی‌های مجالس سبعه است (غلامرضایی، ۱۳۸۷).

مکاتیب، مجموعه نامه‌های مولوی است که خطاب به دولتمردان و صاحبان نفوذ نوشته است. در هر نامه مسئله‌ای از مسائل نیازمندان مطرح شده که او با نوشتن نامه خواهان رفع مشکل است. این نامه‌ها از یک سو نشان‌دهنده شخصیت نویسنده، مناسبات او با دیگران و عکس‌العمل‌های او در مقابل حوادث است و از سوی دیگر پاسخ به حس پرسش‌گری خواننده (سمیعی گیلانی، ۱۳۷۱). مکاتیب از جمله آثاری است که ما را به شناخت ابعاد اجتماعی شخصیت مولوی رهنمون می‌کند.

در این پژوهش برآنیم تا دو اثر از آثار مثنوی مولوی یعنی مجالس سبعه و مکاتیب را با توجه به فرانش اندیشگانی به عنوان یکی از سطوح سه‌گانه دستور نظام‌مند نقش‌گرا بررسی و تحلیل کنیم تا دریابیم مجالس که تقریر شاگردان مولوی است و مکاتیب که نوشته اوست، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند؛ ضمن این که با بهره‌گیری از این فرانش و با توجه به فرایندها^۱ به اندیشه و جهان درون مولوی و دنیای تجربی او دست یابیم.

۲. پیشینه پژوهش

دستور نقش‌گرا و وجوه سه‌گانه آن به عنوان ابزار دقیق سبک‌شناسی برای بررسی برخی از آثار کلاسیک و معاصر نظم و نثر استفاده شده است. در برخی از این پژوهش‌ها بر یک سطح از سطوح سه‌گانه دستور نقش‌گرا تأکید شده و در برخی دیگر، دو یا سه سطح مورد توجه قرار گرفته‌اند.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲ / ۱۰۵

نبی‌لو (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی و تحلیل نی‌نامه سروده مولوی بر مبنای زبان‌شناسی سازگانی» به بررسی فرانش‌های سه‌گانه پرداخته و در فرانش‌اندیشگانی به این نتیجه رسیده است که مولوی بیشتر از افعال ربطی استفاده کرده و مشارکان فرایند بیشتر نی، شاعر، هرکس و یار است؛ همچنین به عناصر پیرامونی شامل عناصر زمانی، مکانی و چگونگی در این پژوهش پرداخته شده است.

صفاری (۱۳۹۶) در مقاله «تحلیل داستان دقوقی با نظریه زبان‌شناسی فرایند‌هلیدی» پس از بررسی فرایندهای داستان به این نتیجه رسیده که بیشتر فرایندها از نوع مادی است که نشانگر این است که با وجود این که محققان معتقدند این شعر تجربه معنوی مولوی است. از نظر روایت‌شناسی، داستانی واقعی است.

غلامی و شیبانی اقدم (۱۳۹۷) داستان «پیرچنگی» و «شیر و نخجیران» را در مثنوی معنوی با توجه به نوع فرایندها، تحلیل و مقایسه کرده و نشان داده‌اند که هر یک از فرایندها، ابعادی از شخصیت‌ها را نمایش می‌دهند. برای مثال در داستان «پیر چنگی» با توجه به رؤیای صادقانه «پیر چنگی» فرایند ذهنی نمود بیشتری دارد، از سوی دیگر در داستان «شیر و نخجیران» برتری فرایند کلامی و شیوه گفتگو به چشم می‌خورد.

نیکخواه فاردقی (۱۳۹۷) ۲۰ نامه از مکاتیب را براساس نظام گذرایی، بررسی و تحلیل کرده است. نتایج بررسی نشان می‌دهد سه فرایند اصلی مادی، ذهنی و رابطه‌ای با اختلافی ناچیز جزء فرایندهای پر بسامد مکاتیب هستند که مولوی هر یک از این فرایندها را با هدفی خاص و در موقعیتی ویژه به کار برده است.

گلی‌زاده و حیات‌داوودی (۱۴۰۰) در مقاله «فرایندهای اندیشگانی در داستان پادشاه و کنیزک»، سروده مولوی بر مبنای دستور نقش‌گرای هلیدی» به این نتیجه رسیده‌اند که فرایندهای مادی، کلامی و رابطه‌ای، بسامد بیشتری دارند و بر این اساس اغلب شخصیت‌ها نقش گوینده، مخاطب، حامل و شناخته را دارند.

گلی‌زاده و فاطمی (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی عناصر انسجام پیوندی و رابطه آن با معنا در داستان آفرینش آدم در مرصادالعباد» به این نکته دست یافته‌اند که عناصر انسجام پیوندی، جایگاه مهمی در یکپارچه‌سازی متن دارند.

تفاوت پژوهش حاضر با مقالات انجام‌شده در این است که در این پژوهش به‌طور

مقایسه‌ای فرایندهای شش‌گانه در دو اثر از آثار منشور مولوی یعنی مجالس سبعه و مکاتیب بررسی شده است تا با تعیین بسامد انواع فرایندها، ساختار نوشتاری و ساختار خطابی را که وجه بارز این آثار محسوب می‌شده، تحلیل شود و به نوعی به سبک‌شناسی این آثار بر اساس فرانش‌های اندیشگانی مطرح در دستور نقش‌گرای هلیدی به تأثیرپذیری از جهان‌بینی نویسنده دست یابیم، در صورتی که در هیچ‌کدام از مقالات انجام‌شده به این مقوله پرداخته نشده است.

۳. چارچوب نظری

بافت از اصطلاحاتی است که در دستور نقش‌گرا مورد توجه واقع شده است. در سال ۱۹۲۸، مالینوفسکی^۱ مردم‌شناس لهستانی، اصطلاح بافت موقعیت^۲ را وضع کرد. به اعتقاد او درک پاره‌گفتارها تنها در بافت امکان‌پذیر است. پس از آن، فرث^۳ توجه به فرهنگ را در مطالعه زبان لازم دانست. به نظر او وظیفه زبان، مطالعه معنی است و معنی نیز محصول قرار گرفتن زبان در بافت می‌باشد.

آرای هلیدی تحت تأثیر نظریات مالینوفسکی و فرث است. در دستور نظام‌مند هلیدی، زبان یک نظام اجتماعی - نشانه‌شناختی است؛ یعنی از یک طرف زبان، نظامی پیچیده از انتخاب‌هاست و از طرف دیگر این نظام وابسته به جنبه‌های گوناگونی چون فرهنگی، اجتماعی و تاریخی است و به همین دلیل است که زبان باید با توجه به بافت بررسی شود. در تعیین معنای واژگان در متن با دو نوع بافت زبانی و غیرزبانی مواجه هستیم. بافت زبانی، محیطی است که جمله در آن ایجاد می‌شود و می‌توان بدون توجه به محیط خارج از زبان، معنای آن را دریافت. نقطه مقابل بافت زبانی، بافت غیرزبانی، اجتماعی یا بافت موقعیت است که بر تأثیر محیط غیرزبانی متن بر متن توجه دارد (ایشانی، ۱۳۹۵: ۲۷) دستور نقش‌گرای هلیدی به‌طور عام و فرانش‌اندیشگانی به‌طور خاص ابزار اصلی تحلیل متن به حساب می‌آیند. این فرانش با آنچه در زبان فارسی، علم بلاغت و معانی است هم‌پوشانی دارد؛ به این معنا که «راه یافتن به جهان عارف جز از طریق تحلیل ساختارهای زبان او و

1. Malinowski
2. Context of situation
3. Firth

ژرف کاوی در زوایای معانی اولی و معانی ثانوی، موجود در ذهن او امکان پذیر نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۳).

هلیدی، زبان را نظامی از گزینش های واژگانی می داند که گویشور در سطوح سه گانه با توجه به بافت موقعیت از آن استفاده می کند. زبان با توجه به ضرورت های اجتماعی و محیط پیرامون تشکیل می شود و به سامان دهی معنی می پردازد. این کارکرد زبان در زبان شناسی نقش گرا «فرانقش» نامیده می شود (شریفی، ۱۳۹۷: ۷۶).

فرانقش های زبان عبارتند از: فرانقش اندیشگانی که از این فرانقش برای واکاوی و تحلیل متن استفاده می شود؛ فرانقش بین فردی که هدف آن شروع یا ارتقای روابط برای تأثیر گذاری بر رفتار دیگران، بیان نظرات، اصلاح یا تغییر آن هاست؛ فرانقش متنی که وظیفه متناسب سازی پیام با توجه به دیگر عوامل متنی و برون متنی را داراست (تامپسون^۱، ۲۰۰۴: ۳۰).

با توجه به این که فرانقش اندیشگانی ابزاری برای رسیدن به جهان درونی نویسنده و آفریننده متن است و همچنین نوعی تحلیل گفتمان محسوب می شود، در پژوهش حاضر از این ابزار استفاده کرده ایم. بنابراین، در این جا به شرح بیشتر این فرانقش می پردازیم:

۳-۱. فرانقش اندیشگانی

تجربیات انسان در قالب افکار و اعمال او ساخته می شوند و در زبان انعکاس دارند؛ یعنی تفکرات و کارهای ما در زبان بازتاب می یابد که در دستور نقش گرای هلیدی این نقش را فرانقش اندیشگانی می نامند. هر یک از این فرانقش ها با نظامی خاص ارتباط دارند؛ فرانقش اندیشگانی در نظام گذرایی، فرانقش بین فردی با وجهیت و فرانقش متنی در نظام مبتدا خبری نشان داده می شود (رضویان، ۱۳۹۴: ۱۴۷).

فرانقش اندیشگانی به دو نوع فرانقش تجربی^۲ و فرانقش منطقی^۳ تقسیم می شود. در فرانقش تجربی، پیرامون فرایندهای شش گانه، مشارکان و عناصر پیرامونی بحث می شود اما در فرانقش منطقی، روابط بین بندها بررسی می شود (هلیدی و متیسن^۴، ۲۰۰۴: ۲۹). در این

1. Thompson
2. Experiential metafunction
3. Logical metafunction
4. Matthiessen

پژوهش، بر کارکرد تجربی فرانش اندیشگانی تأکید کرده‌ایم تا به تفاوت میان گفتارنوشت و متن نوشتاری با توجه به فرایندهای موجود در فرانش تجربی دست یابیم. در فرانش تجربی، فرایند به صورت رخداد، کنش، احساس، گفتار، بود و نبود در قالب گروه‌های فعلی تجلی می‌یابد. فرایند، عامل تعیین‌کننده نوع و تعداد مشارکان است و با توجه به نوع و معنای هر فرایند می‌تواند یک، دو یا سه مشارک داشته باشد. برای مثال فرایند «مردن» یک مشارک دارد اما «دادن» دو مشارک، افعال لازم به اصطلاح، یک ارزشی‌اند یعنی یک مشارک دارند و افعال متعدی دو یا سه ارزشی‌اند که دو یا سه مشارک در وقوع آن‌ها دخالت دارد (مهاجر و نبوی، ۱۳۹۳: ۴۲).

نظام گذرایی^۱ ابزاری است که فرانش تجربی را به صورت فرایندهای شش‌گانه (مادی، ذهنی، رابطه‌ای، رفتاری، کلامی و وجودی) نشان می‌دهد. مسئله اساسی این است که از طریق گذرایی، گزینش نظام‌مند به دست می‌آید. این گزینش براساس انگیزه‌های گوینده یا نویسنده از میان امکانات نظام زبان صورت می‌گیرد و به همین دلیل، الگو و نظام گذرایی به عنوان ابزار روش‌شناختی معتبر در سبک‌شناسی متون مورد استفاده قرار می‌گیرد (سیمپسون^۲، ۲۰۰۴). از منظر زبانی، تحلیل گذرایی، فراتر از گذرایی در دستور سنتی است و نگاهی کاملاً معناگراست. این مفهوم به واسطه یک بند و گزاره درباره دنیایی بیان می‌شود که در آن، رخداد، موقعیت، رابطه یا صفت برخی مشارکان پیش‌بینی می‌شود. از دیدگاه نقش‌گرایان، گذرایی، ویژگی‌هایی دارد و فقط به داشتن مفعول بسنده نمی‌کند، مفهوم گذرایی دارای طیفی است که می‌توان از کمی و زیادی گذرایی آن سخن گفت. برای گذرایی مؤلفه‌هایی مانند وجود دو مشارک، ارادی بودن، مثبت بودن، کنش‌گری با توان بالا، تأثیرپذیری کامل مفعول، فردیت مفعول و ... را بیان کرده‌اند (هاپروتامپسون، ۱۹۸۰: ۲۶۰).

«ساختار گذرایی بیان می‌کند چگونه ساختار زبانی، ایدئولوژی‌هایی خاص را ایجاد می‌کند. از دید جامعه‌شناسی، بررسی نظام گذرایی نوعی درک در مورد جامعه، فرهنگ و ایدئولوژی ارائه می‌کند.» (غلامی و شیبانی اقدم، ۱۳۹۷: ۶۹).

در ساخت گذرایی، فرایندها به دو دسته تقسیم می‌شوند: اصلی و فرعی و هریک از این

1. Transivity System

2. Simpson

دسته‌ها، سه زیربخش دارند. فرایندهای اصلی شامل مادی، ذهنی و رابطه‌ای می‌باشند و فرایندهای فرعی شامل رفتاری، کلامی و وجودی. گزینش فعل یکی از سطوح انتخابی نویسنده است. فعل در حقیقت، نمایانگر زبانی شدن فرایندها است؛ از این رو نویسنده با توجه به معنایی که در ذهن دارد و چگونگی انتقال آن به خواننده، فعلی را انتخاب می‌کند. به همین دلیل می‌توان گفت گزینش فرایندهای فعلی اتفاقی نیست بلکه بر مبنای مفهوم ذهنی نویسنده، ایجاد می‌شود (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۵۲).

مشارکان^۱ عوامل دست‌اندرکار فرایندها هستند که براساس نوع فرایند تعیین می‌شوند. مشارکان می‌توانند کنش‌گر^۲، کنش‌پذیر^۳ و بهره‌ور^۴ باشند (فرایند مادی^۵)، یا مدرک^۶ (فرایند ذهنی^۷)، گوینده^۸ (فرایند کلامی^۹)، رفتارگر^{۱۰} (فرایند رفتاری^{۱۱}) موجود^{۱۲} (فرایند وجودی^{۱۳}) و شناخته^{۱۴} و شناسا^{۱۵} (فرایند رابطه‌ای^{۱۶}) باشند (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۲۶۱). در هربند علاوه بر فرایندها و مشارکان اجزای دیگری هم وجود دارند که به آن‌ها عناصر پیرامونی^{۱۷} می‌گویند. این عناصر شرایط، زمان، مکان، شیوه کنش، اسباب و ابزار فرایند را بیان می‌کنند (مهاجر و نبوی، ۱۳۹۳: ۴۸).

عناصر پیرامونی گروه حرف اضافه‌ای هستند و در حقیقت نوعی خرده‌فرایند به حساب می‌آیند. عناصر پیرامونی به صورت حرف اضافه، فرایند اصلی را تقویت می‌کنند؛ یعنی نوعی مشارک غیرمستقیم در فرایند اصلی است. این عناصر به گستره^{۱۸}، موقعیت^{۱۹}،

-
1. Participants
 2. Actor
 3. Goal
 4. Beneficiary
 5. Material process
 6. Senser
 7. Mental process
 8. Sayer
 9. Verbal process
 10. Behaver
 11. Behavioural process
 12. Existent
 13. Existential process
 14. Identified
 15. Identifier
 16. Relational process
 17. Circumstantial elements
 18. Extent
 19. Location

شیوه^۱، سبب^۲، احتمال^۳، همراهی^۴، نقش^۵، موضوع^۶ و زاویه^۷ دسته‌بندی می‌شوند (هلیدی و متیس، ۲۰۰۴:۲۶۱).

۴. توصیف و تحلیل داده‌ها

در این مقاله برآنیم که دو اثر از آثار منشور مولوی (مجالس سبعه، مکاتیب) را با توجه به کاربست فرایندهای فعلی، مشارکان و عناصر پیرامونی بررسی و تحلیل کنیم. مجالس سبعه، شامل هفت خطابه یا مجلس وعظ مولانا است؛ این نامه‌ها را شاگردان وی تقریر کرده‌اند. مکاتیب، مجموعه نامه‌های مولوی است که به قلم خودش به نگارش درآمده‌اند. در این پژوهش، واحد تحلیل بند است و بر همین اساس، ۱۳۵۱ بند از مکاتیب و ۱۳۶۳ بند از مجالس سبعه به صورت تصادفی انتخاب شده‌اند. تحلیل داده‌ها به شرح زیر می‌باشد.

۴-۱. فرایندهای اصلی

۴-۱-۱. فرایند مادی

این فرایندها کارهای فیزیکی هستند که بر انجام کاری یا رخداد واقعه‌ای دلالت دارند؛ فعل‌هایی مانند اتفاق افتادن، ساختن، خلق کردن، نوشتن، رنگ کردن، رفتن جزء فرایندهای مادی هستند (هلیدی و متیس، ۲۰۰۴:۱۷۹). این فرایند گاه یک مشارک و زمانی دو مشارک می‌تواند داشته باشد. کنش‌گر که فرایند را انجام می‌دهد و کنش‌پذیر که کنش با کمک کنش‌گر بر آن واقع می‌شود. فرایندهای مادی در مجالس سبعه بالاترین بسامد را دارند؛ یعنی حدود ۴۰ درصد که ۲۲/۲۴ درصد آن‌ها دو ارزشی یا دو مشارکی هستند؛ یعنی هم کنش‌گر در القای معنی نقش دارد و هم کنش‌پذیر:

«آن صدیقان صادق، آن خموشان ناطق، راز را با حضرت بی‌نیاز فرستاده بودند.»

(مولوی، ۱۳۶۵:۴۲).

-
1. Manner
 2. Cause
 3. Contingency
 4. Accompaniment
 5. Role
 6. Matter
 7. Angel

کنش‌گر در این جا صدیقان صادق و کنش‌پذیر حضرت بی‌نیاز است. چرا مولوی به‌جای «راز را با حضرت بی‌نیاز در میان نهادند» از «راز را با حضرت بی‌نیاز فرستاده بودند.» استفاده می‌کند؟ زیرا وی قصد دارد با فرایند مادی «فرستاده بودند» عمل بین کنش‌گر و کنش‌پذیر را برای مخاطب ملموس و عینی سازد و آنان را متوجه رابطه نزدیک صدیقان صادق و حضرت بی‌نیاز از طریق فرایند مادی که بر وقوع کنش دلالت دارد، کند. در کل از آن جا که دنیای مادی، جلوه‌گاه قدرت پروردگار است، مولوی با به‌کارگیری فرایند مادی در مجالس قصد دارد مفاهیم را برای درک مخاطب و خواننده ملموس و عینی کند تا او مفاهیم و موضوعات مربوط به عوالم روحانی را بهتر درک کند. هدف مولوی این است که راه را برای سلوک در گردنه‌های صعب، هموارتر سازد و مخاطب را برای انجام امور انسانی ترغیب کند (غلامی و شیبانی اقدم، ۱۳۹۷: ۷۲). در متون تعلیمی که دربردارنده نگرش‌های آموزشی است میزان فراوانی از فرایندهای مادی دیده می‌شود (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۱۷۴). این فرایند به‌ویژه نوع دو ارزشی آن از گذرایی بیشتری برخوردار است زیرا «هرچه تعداد شرکت‌کنندگان و افزوده‌های حاشیه‌ای یک متن بیشتر باشد، گذرایی آن نیز بیشتر است.» (رضاپور و جلیلی دو آب، ۱۳۹۵: ۸۵) که اگر ما به نمونه زیر از مجالس سبعه دقت کنیم متوجه این امر می‌شویم:

«کمال فضل الهیت به محض لطف ربوبیت، این بنده را بی مال توانگر گرداند.» (مولوی، ۱۳۶۵: ۴۳).

اگر مولوی به‌جای جمله بالا، جمله «کمال فضل الهیت، این بنده را توانگر گرداند.» با گذرایی کمتری به‌کار می‌برد یعنی از عناصر پیرامونی کمتری استفاده می‌کرد نه تنها از تأثیر کلام خطابی او کاسته می‌شد بلکه در افاده معنا و القای مطالب در ذهن طبقه متوسط جامعه و عوام که مخاطب وی در مجالس سبعه بوده‌اند نیز کاسته می‌شد. در کل جملات با گذرایی بالا در مجالس سبعه علاوه بر تأثیرپذیری بیشتر کلام بر مخاطب، تسلط مولوی را نیز بر کلام خطابی می‌رساند. به‌طور کلی نظام گذرایی می‌تواند چگونگی نظام دستوری-معنایی را در دریافت مفاهیم و ایدئولوژی‌ها نشان دهد و نوع تفکر و انگیزه نویسنده را آشکار کند (غلامی و شیبانی اقدم، ۱۳۹۷: ۸۰). گذرایی بالا باعث می‌شود که آن متن بر مخاطب و خواننده تأثیر فراوانی داشته باشد (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۵۲). در این راستا، مولوی

از فعل‌هایی نظیر خریداری کردن، پای نهادن، دویدن، آویختن، بیل زدن درخشیدن و ... برای رسیدن به هدفش که تعلیم اخلاق است، بهره می‌گیرد. با این همه «اغلب فرایندهای مادی بر منفعل بودن و قرار گرفتن انسان و تمام موجودات در جایگاه هدف در برابر امر الهی در سراسر گفتمان تأکید دارند و نشان می‌دهند که قدرتی در تغییر یا ایجاد اتفاقات ندارند مگر آن که مشیت الهی آنان را یاری کند.» (شیبانی اقدم و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۴۱).

فرایند مادی در مکاتیب، قابل مقایسه با این فرایند در مجالس نیست زیرا مکاتیب نامه‌هایی خطاب به دولتمردان و صاحبان نفوذ است که مولوی در آن مسئله‌ای از مسائل نیازمندان را مطرح کرده و خواهان رفع مشکل آنان شده است از این‌رو کمتر از فرایند مادی که بر رخداد واقعه یا عملی فیزیکی دلالت دارد، استفاده می‌کند؛ زیرا اگر دولتمردان و صاحبان نفوذ را با عمل فیزیکی آنان مورد خطاب قرار می‌داد، نمی‌توانست مشکلی از مشکلات نیازمندان را برطرف کند اما از آن‌جا که مولوی فردی آگاه به امور و مسائل روز جامعه‌اش است، بیشتر از فرایند رابطه‌ای استفاده می‌کند؛ زیرا این فرایند برای توصیف و شناسایی به کار می‌رود و هدف مولانا نیز در این نامه، شناسایی و توصیف مسائل نیازمندان و آگاهی دولتمردان از این نیازهاست:

«بحمدالله تعالی که نصیبه‌جویان از آن جناب عالی شاکر و ذاکرند و تأثیر شکر شاکران دیگر از آن خدمت باعث شد بر التماس عنایت و رحمت درباره‌ی رافع این تحیت. فرزند بهاء‌الدین - یسرا الله له‌الیسری - که پیوسته شاکر ایادی و ذاکر ثنای آن جناب عالی است، از دل و جان، در مجامع و مجالس، داعی مزید آن دولت است و این ساعت کثرت عیال و متعلقان و قلت منال مانع می‌شود از مشغول شدن به دعای دولت و تصیل سعادت که کادال فقر آن یکون کفراً» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۰۵).

در مکاتیب، حدود ۲۴/۱۹ درصد فرایندها مادی هستند. با این همه در این متن، فرایند مادی دو ارزشی بیش از فرایند یک ارزشی است یعنی ۱۱/۲۸ درصد فرایندها را به خود اختصاص داده است. مولوی نامه را وسیله‌ای قرار می‌دهد برای طرح و رفع مشکلات دیگران. ضمن این که متن نامه‌ها به نوعی شرایط حاکم بر جامعه را نیز نشان می‌دهد:

«آن محسنان که محتاجان را جهت رضای ما دست گیرند.» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۰۷).

با این که فرایند مادی، فضای نوشته را شفاف‌تر و عینی‌تر می‌کند و نشان‌دهنده رویکرد

واقع‌گرایانه نویسنده و گوینده به اتفاقات و مسائل این جهانی است، نویسنده از این فرایند کم‌تر استفاده می‌کند تا فضای بیشتری را برای قضاوت و تصمیم‌گیری به مخاطب و خواننده دهد:

«ندانم که حکایت حال است یا مآل، امتحان نقد است یا نسیه.» (همان: ۶۱).

مولوی در مکاتیب سعی دارد از همه‌توان، موقعیت و جایگاهش برای رفع مشکل استفاده کند و مسئله را برای مخاطب روشن کند و معتقد است که «حاجات انسانی مانع و مشوّش طلب معالی می‌شود.» (همان: ۱۶۲).

از عواملی که باعث پذیرش سخن در مکاتیب است می‌توان به متناسب بودن سخن با شرایط درونی شنونده و مخاطب اشاره کرد؛ بدین معنا که گوینده باید مخاطب را خوب بشناسد، سپس با توجه به ویژگی‌هایش با او سخن بگوید. اگر در شنونده آمادگی لازم برای پذیرش سخن وجود نداشته باشد، سخن اگر چه نیک باشد، نه تنها تأثیر مثبت بر مخاطب ندارد، ممکن است تأثیرات منفی و مخرب به بار آورد. علاوه بر این هنگامی که به شرایط و ابعاد شخصیتی، زمانی و مکانی بی‌توجهی شود نه تنها باعث دوام ارتباط نیست بلکه دوستی و ارتباط را از بین می‌برد (صادقی، ۱۳۹۳: ۱۹۰).

۴-۱-۲. فرایند ذهنی

فرایندهای ذهنی به تجربه ما از جهان خودمان مربوط می‌شوند؛ در حالی که فرایندهای مادی به تجربه ما از جهان بیرون ارتباط دارند (هلیدی و متیسن، ۱۹۷۰: ۲۰۰۴). فرایندهای ذهنی به احساس، ادراک و اندیشه مربوطند و در ایجاد آن‌ها دو مشارک مدرک و پدیده^۱ نقش دارند. مدرک عنصری دارای شعور است و احساس، اندیشه و ادراک می‌کند. آن‌چه احساس و درک می‌شود، پدیده گفته می‌شود. فرایندهای ذهنی با فعل‌هایی مانند درک کردن، فکر کردن، تصمیم گرفتن، دوست داشتن، خواستن و ترسیدن همراه هستند. این فرایند بر جنبه‌های ذهنی، احساسی و شناختی انسان تمرکز دارد. «فرایند ذهنی در بردارنده واکنش‌های ذهنی (دوست داشتن، ترسیدن)، افعال حسی (دیدن، شنیدن) و شناخت (فکر کردن و اعتقاد داشتن) هستند.» (تولان، ۱۳۸۶: ۱۹۹). فرایند ذهنی در مجالس ۱۸/۷۲

درصد فرایندها را به خود اختصاص داده است. این فرایند برخلاف فرایند مادی به جهان خودآگاهی تعلق دارد. فراوانی این فرایند نماد آگاهی مدرک بر زوایای پنهان است: «روشن‌چشمان معرفت و سرمه‌کشیدگان حضرت در این بیشه روباه به آواز طبل التفات نکنند.» (مولوی، ۱۳۶۵: ۶۶). البته گاهی این فرایند و اندیشه برای آن که به عالم محسوس نزدیک شوند، چاره‌ای نیست جز آن که در دایره حواس ظاهری مخاطب قرار گیرند تا این حواس راه را برای دریافت‌های بالاتر باز کنند. به همین دلیل، اندیشه پس از آن که در وجود انسان جای گرفت با یاری جستن از نیروهای مادی در مسیر کمال قرار می‌گیرد (سعادت‌ی، ۱۳۹۶: ۷۸). کمی این فرایند در مجالس نشان‌دهنده این است که مولوی آن‌چنان در حس و حال شناخت و معرفت وارد شده که به جای پرداختن به آن‌ها، در عمل این فرایند را تجربه می‌کند. او در این حالت، فرصتی برای مسائل حسی و شناختی نمی‌یابد و سکوت می‌کند (نبی‌لو، ۱۳۹۱). در مکاتیب، فرایند ذهنی پس از رابطه‌ای در دومین جایگاه قرار دارد و ۲۷/۶۱ درصد فرایندها را به خود اختصاص می‌دهد. مولوی از این فرایند برای اهدافی همچون به تفکر واداشتن شنونده:

«در هر سطری از این نامه نکته‌ای است تا ظاهرینی به فهم رکیک خود تأویلش نکند.»

(مولوی، ۱۳۹۵: ۵۱)

پررنگ کردن بخش خاصی از معنا:

«آن توفیق را خلعت آسمانی و گنج جاودانی شمرد.» (همان: ۱۰۸).

یا حکم دادن در مورد امری بهره می‌گیرد:

«آن قوت فراغت و رفاهیت را از عنایات و لطف‌های شما می‌داند.» (همان، ۱۶۵).

تا به فضا سازی و زمینه سازی برای تأثیر گذاری بیشتر بر مخاطب تأکید کند. (شیبانی اقدم و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۳۴) مولوی در مکاتیب با به کارگیری فرایند ذهنی، دریافت‌ها، احساسات و صفات انتزاعی و ذهنی نیازمندان خود را بیان کرده است تا با این ابزار مخاطب خود را که بر زمینه‌های فکری و ادراکی او اشراف دارد، تحت تأثیر قرار دهد و به هدف خود که رفع نیاز مردم است، دست یابد:

«توقع دارم که وظیفه کهنروازی و عنایت قدیم و رحمت بر وی گستراند.» (مولوی،

۱۳۹۵: ۱۰۹).

فعل‌هایی نظیر خواستن، دانستن، دیدن، دل بستن، تأویل کردن، یاد کردن، التفات کردن فرایندهایی ذهنی به حساب می‌آیند. فرایند ذهنی در مکاتیب از بسامد بیشتری نسبت به مجالس سبعه برخوردار است که علت آن را می‌توان در حس و تجربه درونی مولانا نسبت به مسائل نیازمندان که در مکاتیب مطرح می‌شود، دید. از این‌رو تحلیل فرایند ذهنی که نشانگر تجربه ما از جهان خودمان است، در مکاتیب راهی است برای شناخت ابعاد شخصیتی مولوی و جهان درون وی.

۴-۱-۳. فرایند رابطه‌ای

فرایندهای رابطه‌ای فرایندهایی هستند که بر شناسایی^۱ و توصیف^۲ دلالت دارند. رابطه بین دو پدیده در قالب فرایند رابطه‌ای، با استفاده از فعل‌های اسنادی (ربطی) و غالباً با فعل «بودن» بیان می‌شود (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴). این فرایند دارای دو گونه شناسایی و وصفی است. در گونه شناسایی نوعی رابطه همسانی در دو طرف رابطه دیده می‌شود. دو مشارک آن شناخته و شناسا هستند که شناسا هویت شناخته را مشخص می‌کند. ویژگی گونه شناسایی این است که می‌توان جای دو مشارک را با هم عوض کرد. در گونه وصفی، میان یک پدیده و یک صفت یا ویژگی، رابطه‌ای برقرار می‌شود و مشارکان آن حامل^۳ و شاخص^۴ هستند. این فرایند با افعال ربطی همانند بودن، شدن، به نظر رسیدن، تبدیل شدن و ... بیان می‌شوند (تامپسون، ۲۰۰۴). این فرایند ابزاری است در خدمت توصیف. نویسنده از این فرایند بهره می‌گیرد تا بافت مورد نظر خود را بسازد و فضای دلخواه خود را توصیف کند (صفایی، ۱۳۹۶). برای مثال در مکاتیب:

«این غواص ملک ناپایدار، اصطرابی است از بهر اعلام ملک ناپایدار و تاج و تخت و عسکر و مخزن پایدار.» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۲).

در مجالس، دومین فرایند پربسامد، فرایند رابطه‌ای است که ۲۵/۵۵ درصد فرایندها را تشکیل داده است. در متون عرفانی از این فرایند بسیار استفاده می‌شود و نویسنده به جای کنش‌ها و مفاهیم عینی به کاررفته در فرایند مادی به بیان تجربیات ذهنی و انتزاعی

1. Identifying
2. Attributive
3. Carrier
4. Attribute

می‌پردازد (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۵۲). همچنین نویسنده با استفاده از این فرایند، ویژگی‌های موقعیت‌های گوناگون را به مشارکان این فرایند نسبت می‌دهد: «سالکان که روز و شب به بارگاه و پیشگاه مقعد صدق رقصان و ترانه گویانند.» (مولوی، ۱۳۶۵: ۲۴).

در مکاتیب این فرایند بالاترین بسامد را دارد؛ بدین معنا که ۳۷/۶۲ درصد فرایندها، رابطه‌ای است و گونه‌ی وصفی این فرایند ۲۸/۹۵ درصد را به خود تخصیص داده است. کاربرد فراوان این فرایند به ویژه گونه‌ی وصفی، نمایانگر این است که نویسنده از این فرایند برای توصیف وضعیت مراجعان و نیازمندان از یک سو: «دیده‌های تشنه به دیدار آن فرزند مسرور و شادمان گردد.» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۵). و تفخیم و بزرگداشت مخاطب از سوی دیگر بهره برده است: «سایه عدل و احسان آن خدایگان عالم بر سر عالمیان سال‌های بی‌پایان گسترده باد.» (همان: ۱۵۷).

فرایند رابطه‌ای به دلیل ساختار تعلیمی کلام مولوی، قطعیت را نشان می‌دهد. علاوه بر این، بر جایگاه قدرت تأکید دارد و مخاطب را در موضع پذیرش قرار می‌دهد. همچنین برای این که مخاطب را تشویق به پذیرش کند، ضمن این که به سطح اندیشه و آگاهی او توجه دارد از شیوه‌ای استدلالی در قالب فرایند رابطه‌ای استفاده می‌کند. کارکرد فرایند رابطه‌ای در مکاتیب بسامد بیشتری نسبت به مجالس سبعه دارد که این به تأثیرپذیری از موضوع مورد بحث است زیرا موضوع مکاتیب شناسایی و توصیف برای رسیدن به آگاهی بیشتر در رفع نیاز نیازمندان و ویژگی‌های موقعیت‌های گوناگون را به مشارکان نسبت دادن برای توصیف وضعیت مراجعان و نیازمندان و تفخیم و بزرگداشت مخاطب است و فرایند رابطه‌ای نیز برای توصیف و شناسایی و نسبت دادن چیزی به چیز دیگر این قابلیت را دارد که این خود نشان از تسلط مولانا در کاربرد عناصر زبانی برای بیان بهتر مطالب برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب دارد. در واقع «هلیدی توانسته دیدگاهی را در مورد زبان حفظ کند که مبتنی بر نحوه‌ی استفاده‌ی ما از زبان برای تفسیر واقعیت و برقراری روابط اجتماعی است ... (زیرا) او معتقد است که نه نظریه‌های جدید بلکه توصیف‌های جدید است که ما را قادر می‌سازد به‌طور مؤثرتر با زبان درگیر شویم ... وظیفه‌ی زبان‌شناس توصیفی نشان دادن نحوه‌ی کارکرد زبان است (Halliday, 2009: 1).

۴-۲. فرایندهای فرعی

۴-۲-۱. فرایند رفتاری

این نوع فرایند به رفتارهای جسمانی و روان‌شناختی انسان مربوط می‌شود. این فرایند بین فرایندهای ذهنی و مادی قرار دارد و یک مشارک به نام «رفتارگر» دارد. فعل‌هایی مانند نگاه کردن، لبخند زدن، نفس کشیدن، آواز خواندن و نشستن جزء فرایندهای رفتاری هستند (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۲۴۸). این فرایند از دو ویژگی روان‌شناختی و فیزیولوژیکی برخوردار است. وجود این فرایند در یک متن نشان می‌دهد که نویسنده به انسان به عنوان موجودی جدای از جامعه توجه و دقت دارد و بر فردیت انسان تأکید دارد. فرایند رفتاری در مجالس و مکاتیب نمود چندانی ندارد؛ بدین معنا که در مجالس ۵/۴۳ درصد و در مکاتیب ۱/۹۳ درصد فرایندهای رفتاری هستند. در این فرایند خصوصیات ظاهری و رفتاری انسان به صورت جداگانه و منفک از جامعه مورد توجه است و این مورد همسو با پژوهش آقاگل‌زاده (۱۳۹۰) است.

با توجه به این که مولوی اندیشمندی عارف و کمال‌گراست، به رفتارها و کردارهایی ظاهری توجه چندانی ندارد زیرا انسان را موجودی اجتماعی متعلق به جامعه انسانی می‌داند. مولوی اندیشمندی آزاده است؛ آنچه در نظر او اهمیت دارد، اجتماع است نه فرد. از دیدگاه او توجه به فرایندهای رفتاری و فردیت تا جایی اهمیت دارند که زمینه را برای اعتلای روح فراهم می‌آورند. مولوی در عبارت «آه سحرگاه سوختگان راه را به سمع قبول و عاطفت استماع کن.» (مولوی، ۱۳۶۵: ۲۰) از خداوند می‌خواهد دعای دردمندان را از روی عطف بشنود. همچنین در عبارت «آن را که آن در گشاده‌اند به نظر رحمت در همه وجود می‌نگرد» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۰۹) بیانگر این است که فرد مورد توجه خداوند به نگاهی کلان دست می‌یابد و مهربانانه همه هستی را نگاه می‌کند. فرایند رفتاری در مجالس سببه نسبت به مکاتیب همان‌طور که در جدول ۱ نیز نشان داده شده است، بسامد بیشتری دارد که علت آن را می‌توان در نوع کارکرد هر فرایند با توجه به موضوع مجالس سببه که خطابه و مجلس‌گویی و مکاتیب که نامه‌های مولوی است، دانست. در واقع «کارکرد متنی مربوط است به جامعیت و شکل واحد ارتباطی که می‌تواند متن گفته‌ای باشد در زمینه موقعیتی آن.» (فالر و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۸). از آن‌جا که این فرایند به رفتارهای جسمانی و روان‌شناختی انسان و بر فردیت وی تأکید دارد، مولوی نیز در خطابه‌هایش به طبقه متوسط

جامعه و عوام سعی در توجه این افراد به این بعد رفتاری و فردیت آنان برای اصلاح رفتار و تزکیه آنان برای رسیدن به تعالی دارد:

«فردا چون به جوی آب طهور قیامت سر بر کنند و از خواب مرگ، خواب آلود برخیزند، همه روی‌ها بشویند، چنان‌که عادت بود که چون خفته از جامه خواب برخیزد، روی بشوید.» (مولوی، ۱۳۶۵: ۳۲).

۴-۲-۲. فرایند کلامی

فرایندهای کلامی به طور کلی شامل فرایندهایی از نوع گفتن هستند. فرایندهای کلامی بین فرایندهای ذهنی و رابطه‌ای قرار دارند. این فرایند با افعالی مانند صحبت کردن، گزارش دادن، پرسیدن و دستور دادن بیان می‌شوند. مشارکان فرایند کلامی عبارتند از: گوینده یعنی کسی که سخنی می‌گوید، مخاطب یعنی آن‌که خطاب به او چیزی گفته می‌شود و گفته یعنی سخنی که بیان می‌شود (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۲۵۲).

وجود فرایند کلامی در یک متن نشان‌دهنده پویایی و تحرک ساختار گفتمان است. مولوی از این فرایند نیز به تناسب بافت، موقعیت و مخاطب استفاده می‌کند. فرایند کلامی در مجالس ۷/۳۵ درصد و در مکاتیب ۸/۱۶ درصد به کار رفته است. گوینده این فرایند در مجالس خداوند، پیامبر، شخصیت‌های تاریخی همچون حضرت سلیمان (ع)، یعقوب (ع)، ابراهیم ادهم، بلال، عمر و ... هستند:

«بلال، بلبل وار ارحنا یا بلال می‌گفت.» (مولوی، ۱۳۶۵: ۱۱۰).

گاهی جاندارانی همچون گاو، مور، مرغ یا اعضای انسان همچون دل و گاه مفاهیم ذهنی و انتزاعی:

«ذرات ارواح در روز الست، مست‌وار بلی گفتند.» (همان: ۹۹).

و گاه نیز اشیایی مانند تاج، نقش گوینده را دارند. البته در موارد بسیاری نیز گوینده محذوف است که از سیاق سخن و با توجه به بافت کلام می‌توان به آن پی برد. در مکاتیب نیز گوینده، خداوند، پیامبر و با توجه به ساختار این کتاب، مولانا، صلاح‌الدین، چلبی و ... هستند. در موارد فراوانی نیز گوینده در مکاتیب محذوف است و گاهی چون فرایند مجهول است با گوینده مشخصی مواجه نیستیم:

«هر سطری از این نامه نکته‌ایست که شرح می‌باید کردن.» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۱). همچنین از آن‌جایی که محتوای نامه‌ها رفع مشکل معاصران مولوی است، گوینده فرایند، از شخصیت‌های تاریخی زمان مولانا همچون چلبی یا افرادی با عناوین خاص نظیر سید المشایخ هستند:

«سید المشایخ، قطب زمان ... سلام می‌رساند.» (همان: ۱۰۳). در مکاتیب «مخاطب نامه‌ها هم عموماً دولتمردانی مرید و پایبند نظیر معین‌الدین پروانه و عزالدین کیکاووس دوم، فخرالدین علی صفی و ... می‌باشند.» (روحانی، ۱۳۹۶: ۵۶).

۴-۲-۳. فرایند وجودی

این فرایندها، در مورد هست و نیست چیزی یا روی دادن اتفاقی سخن می‌گویند. این فرایندها بین فرایند مادی و رابطه‌ای قرار دارند و مشارک آن‌ها، موجود نام دارد و با فعل‌هایی مانند وجود داشتن و باقی ماندن بیان می‌شوند (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۲۵۶).

در این ساختار، وجود داشتن پدیده‌های مادی و انتزاعی مورد توجه است. مولوی از این فرایند بسیار کم استفاده کرده است یعنی در مجالس ۳/۴۵ درصد فرایندها وجودی هستند و در مکاتیب ۵/۲۰ درصد. با این همه، گاهی از این فرایند برای نشان دادن موجودیت کسی یا چیزی استفاده می‌شود. گاه مشارک این فرایند (موجود) عناصر طبیعت:

«قطره تنها مانده در میان کوهساری.» (مولوی، ۱۳۶۵: ۲۵).

و گاه اشخاص، مفاهیم عینی و ملموس یا انتزاعی و ذهنی است. همچنین این فرایند نمایان‌گر حضور در یک موقعیت مکانی است:

«گرد طبل‌ها خارها بود و خصمان.» (همان: ۶۶)

گاه برای تأکید بر موضوعی:

«مجنون صادق باید تا این رمز به غمز آرد.» (همان: ۶۷).

و در مواردی برای اثبات یا سلب ویژگی‌های شخصی به کار می‌رود:

«صورت شخص هست ولی معنی نیست.» (همان: ۱۰۲).

در مجالس و مکاتیب، برخلاف دیگر فرایندها، مشارک این فرایند یعنی موجود کمتر حذف می‌شود:

۱۲۰ / تحلیل مقایسه‌ای مجالس سبعه و مکاتیب براساس فرانش‌اندیشگانی / گلی‌زاده و ...

«و میان کفایت وی، در حفظ و امانت و فرهنگ و دیگران فرق بسیار است.» (مولوی،

۱۳۹۵:۱۱۰)

جدول ۱ و ۲، نوع، فراوانی و درصد فرایندها را به ترتیب در مجالس سبعه و مکاتیب

نشان می‌دهد:

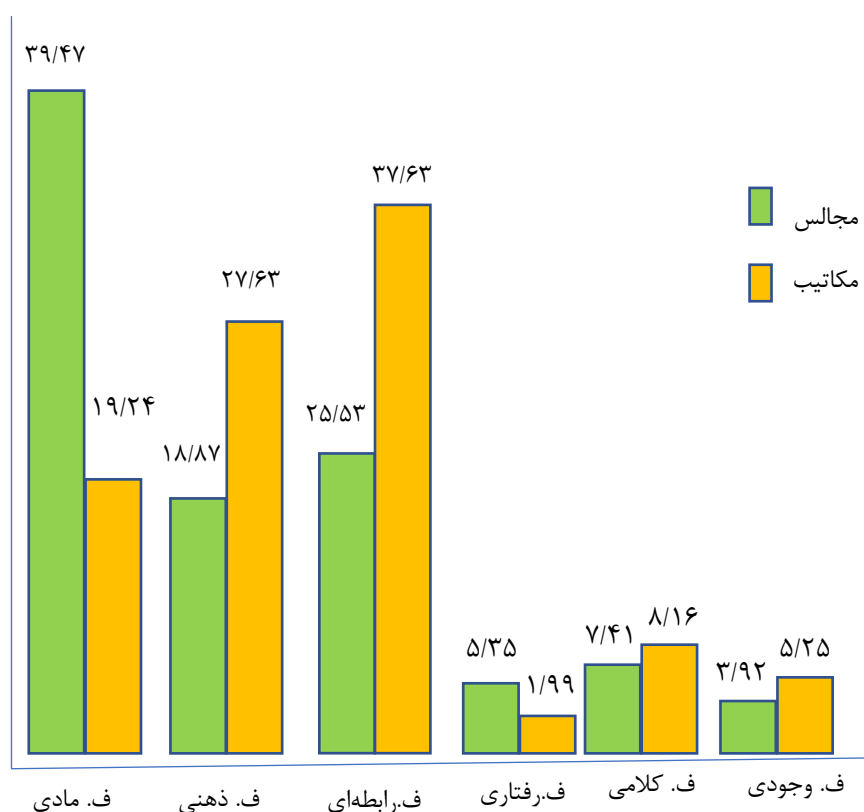
جدول ۱. فرایندها در مجالس سبعه

نوع فرایند	فراوانی	درصد
مادی	۵۳۸	۳۹/۴۷
ذهنی	۲۵۶	۱۸/۷۸
رابطه‌ای	۳۴۸	۲۵/۵۳
رفتاری	۷۳	۵/۳۵
کلامی	۱۰۱	۷/۴۱
وجودی	۴۷	۳/۹۲
جمع فرایند	۱۳۶۳	۱۰۰

جدول ۲. فرایندها در مکاتیب

نوع فرایند	فراوانی	درصد
مادی	۲۶۰	۱۹/۲۴
ذهنی	۳۷۴	۲۷/۶۳
رابطه‌ای	۵۰۷	۳۷/۶۳
رفتاری	۲۷	۱/۹۹
کلامی	۱۱۰	۸/۱۶
وجودی	۷۱	۵/۲۵
جمع فرایند	۱۳۵۱	۱۰۰

در نمودار ۱ مقایسه فرایندهای فعلی در مجالس سبعة و مکاتیب نشان داده می‌شود:



نمودار ۱. فرایندهای فعلی در مجالس سبعة و مکاتیب

۴-۳. عناصر پیرامونی در مجالس سبعة و مکاتیب

عناصر پیرامونی شرایط و بافت متن و تمام عناصر آن را به وضوح ترسیم می‌کنند و در واقع به عنوان پایه‌های اصلی تحلیل متن عمل می‌کنند (ایرانزاده، ۱۳۹۴: ۱۱۸). کاربست عناصر پیرامونی نشان‌دهنده نگاه نویسنده به دنیای پیرامون و دیدگاه او درباره آن است. دقت و ریزینی نویسنده می‌تواند سبک شخصی به حساب آید به طور کلی عناصر پیرامونی در انتقال مفهوم مدنظر نویسنده، نقش مهمی ایفا می‌کنند (وفایی، ۱۳۹۴: ۲۸۱). همان‌طور که پیش از این آمد عناصر پیرامونی، به صورت قید یا گروه حرف اضافه‌ای

به کار می‌روند. با وجود این که تعداد بندها در هر دو اثر تقریباً یکسان است، در مجالس ۶۷۰ عنصر پیرامونی و در مکاتیب ۸۹۷ مورد به کار رفته است.

با توجه به تقسیم‌بندی نه‌گانه عناصر پیرامونی، عنصر پیرامونی موقعیت در هر دو کتاب بسامد بالایی دارد. در مجالس ۴۹/۲۵ درصد از عناصر پیرامونی به این عنصر اختصاص دارد که عنصر مکان ۳۳/۴۳ در صد از مجموع عناصر پیرامونی را تشکیل می‌دهد. در مکاتیب نیز عنصر موقعیت بالاترین بسامد را دارد و ۳۳/۸۹ درصد از عناصر پیرامونی را در خود جای داده است که ۲۰/۱۷ درصد از این مقدار به عنصر مکان اختصاص یافته است.

در مجالس و مکاتیب، گاهی عنصر موقعیت، به مکانی واقعی و عینی اشاره دارد؛ همچون در شهر، پیش شاه، بر تخت مملکت. گاه مولوی از این عنصر در قالب ترکیب‌های استعاری و تشبیهی استفاده می‌کند؛ همچون کاربرد ترکیب‌هایی نظیر *ملک ایمان*، *چشمه حیات*. در برخی موارد، برای بیان مفاهیم ذهنی نظیر *در خاطر ایشان*، *از اندرون*، *در حجاب هوی و شهوت* از این عنصر بهره می‌گیرد. در مواردی نیز عنصر مکانی به اعتقاد و باورهای قدیمی اشاره دارد؛ نظیر *بر پشت گاو و ماهی*. علاوه بر این، عنصر زمان نیز در این آثار به کار رفته است؛ همچون *از آغاز دولت*، *به شب مرگ*، *سال‌های فزون از اعداد*، *در عهد رسول*، *تا روز حشر*. در این جا برای جلوگیری از اطاله کلام فقط به نمونه‌هایی از عنصر مکان در دو اثر اشاره می‌کنیم.

مجالس: ۱۳. «دوستان پای در خارستان معصیت نهند». (مولوی، ۱۳۶۵: ۲۲).

مکاتیب: ۱۴. «و او را مخصوص تر کرد هم در بارگاه حکم و هم در بارگاه حلم و

رحمت». (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۱).

دومین عنصر پیرامونی پربسامد، «شیوه» است که این عنصر نیز چهار زیرمجموعه دارد: ابزار، کیفیت، سنجش و مطابقه. در مجالس ۲۶/۴۱ درصد عناصر پیرامونی مربوط به شیوه است که از این میان ابزار و کیفیت بیشتر از سنجش و مطابقه مصداق دارند. در مکاتیب ۲۷/۳۱ درصد مربوط به شیوه می‌باشند که در این اثر نیز ابزار و کیفیت بسامد بیشتری دارند.

کیفیت در مجالس: ۱۵. «پس آن دانا خداوند، شمار جان نثار تمام عیار آن بندگان را،

یک به یک، ذره به ذره، موی به موی نشمرده باشد». (مولوی، ۱۳۶۵: ۲۴).

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲ / ۱۲۳

ابزار در مجالس: ۱۶. «ضمیر دل ما را به انوار معرفت و اسرار وحدت منور و روشن دار.» (همان: ۲۰)

کیفیت در مکاتیب: ۱۷. «که شاد شوند بی توقف، بی لقا و مکالمه و محاوره....» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۸)

ابزار در مکاتیب: ۱۸. «هر یکی چون مور، چون به حیله و لرزه، دانه را به خانه می کشند.» (همان: ۱۰۹).

سومین عنصر پیرامونی پر بسامد که در داده‌های هر دو اثر دیده شد، عنصر «سبب» است که در مجالس ۱۳/۴۳ درصد عناصر پیرامونی متعلق به این عنصر است. البته سبب، خود سه زیرگروه دارد: دلیل، هدف و همدلی که از این میان نوع «دلیل» نسبت به دو مورد دیگر، بسامد چشم‌گیرتری دارد: در مکاتیب این عنصر ۱۲/۹۳ درصد عناصر را به خود اختصاص داده است که در این کتاب نیز دلیل بالاترین بسامد را دارد؛ یعنی حدود ۱۱ درصد عنصر سبب را تشکیل می‌دهد. با توجه به این که در مکاتیب فرایند رابطه‌ای بالاترین بسامد را دارد حدود ۳۰ درصد عناصر پیرامونی در خدمت این فرایند هستند که مولوی با این فرایند به توصیف فضا و شرایط می‌پردازد و با به‌کارگیری عناصر پیرامونی، جزئیات دیگر بندها را به صورت روشن و مفصل بیان می‌کند.

دلیل در مجالس: ۱۹. «محمد! به چه کار آمده‌ای؟» (مولوی، ۱۳۶۵: ۶۵).

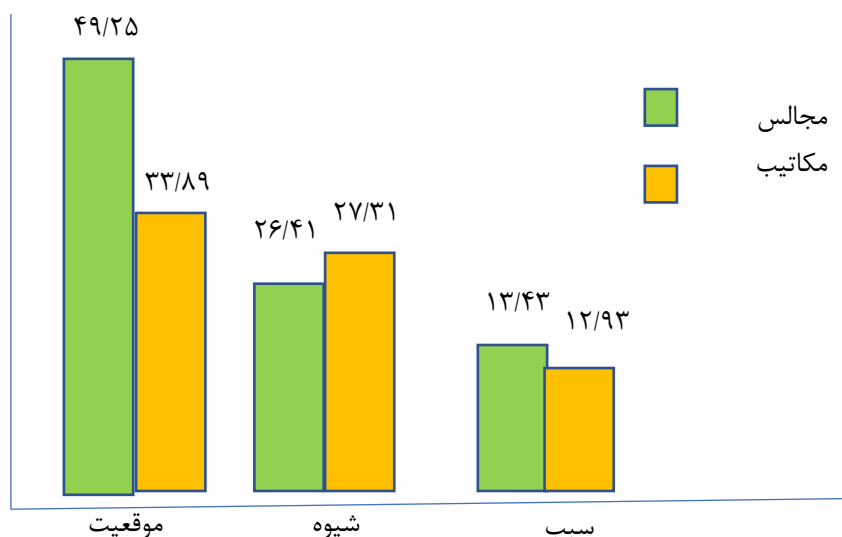
دلیل در مکاتیب: ۲۰. «و اصطرابی است از بهر اعلام ملک پایدار و تخت و عسکر و مخزن پایدار» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۲).

نکته شایان توجه در کاربرد عناصر پیرامونی این است که مولوی در مکاتیب از عنصر نقش، موضوع و زاویه در مقایسه با مجالس، بهره بیشتری برده است. از عنصر نقش برای بیان جایگاه برخی گروه‌های بانفوذ اجتماعی همچون فقها و درویشان و پادشاهان و گاه از شخصیت‌های تاریخی همچون مصطفی (ص) و آدم (ع) استفاده می‌کند. با بهره‌گیری از عنصر موضوع، با توجه به تنوع نامه‌ها، محتوای نامه را برای مخاطب شرح می‌دهد و زوایای ماجرا را روشن می‌کند. همچنین با کاربست عنصر زاویه، نامه‌های خود را با تکیه بر نظر و دیدگاه بزرگان مستدل و محکم می‌کند تا مخاطب را متقاعد کند که خواسته او را که رفع نیازهای محتاجان و بعضاً مریدان مولوی است، اجابت کند.

عنصر نقش: ۲۱. «نصبیه‌جویان از آن جناب عالی، شاکر و ذاکرنند.» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۰۵).

عنصر موضوع: ۲۲. «به سمع تأویل و تعریض در این کلمات تأمل کند.» (همان: ۵۶).
عنصر زاویه: ۲۳. «نزد محققان این نفحات، انفاس برادران دین است.» (همان: ۵۴).

در نمودار ۲ مقایسه عناصر پیرامونی در مجالس سبعه و مکاتیب نشان داده شده است.



نمودار ۲. مقایسه عناصر پیرامونی در مجالس سبعه و مکاتیب

گفتیم که فرایند مادی و عناصر پیرامونی، گذرایی متن را بالا می‌برد و تأثیر کلام را دوچندان می‌کند. مولوی در مجالس بیشتر از فرایند مادی و در مکاتیب بیشتر از فرایند رابطه‌ای بهره برده است. با توجه به این که عناصر پیرامونی در مکاتیب بیشتر از مجالس است به نظر می‌رسد مولوی با این کار توانسته است گذرایی پایین مکاتیب را اندکی افزایش دهد تا به هدف خود که همانا خدمت به انسان و انسانیت است، نزدیک‌تر شود. البته بخشی از شیوه پژوهش برای نمونه بیان می‌شود تا مخاطب با ابعاد پژوهش بیشتر آشنا شود.

جدول ۱. بندها و عبارتهای مجالس سبعه با توجه به فراوانی هر فرایند

بند	فرایند	مشارکان فرایند	عناصر پیرامونی
زهره زیبا پیش چشم جوزا بر کارگاه ثریا، دیبای چگلی می‌بافت (مولوی، ۱۰۳:۱۳۶۵)	مادی	زهره زیبا: کنش گر، دیبای چگلی: کنش پذیر	پیش چشم جوزا: مکان بر کارگاه ثریا: مکان
و خورشید درخشان سر از برج قیرگون خود بر زد. (همان: ۱۰۳)	مادی	خورشید درخشان: کنش گر	برج قیرگون خود: مکان
قیل و قال ما و گفت و شنود ما چون پاسبانان بر بام سلطنت عشق چوبک می‌زنند. (همان: ۲۰)	مادی	قیل و قال ما و گفت و شنود ما: کنش گر	چون پاسبانان: مطابقه بر بام سلطنت عشق: مکان
و حق تعالی - به خلاف گمان من - صحرا را پر گیاه سبز و تر و تازه گردانید (همان: ۱۰۴)	مادی	حق تعالی: کنش گر صحرا: کنش پذیر	پر گیاه سبز و تر و تازه: محصول
ابوذر از چاکران حضرت رسالت و مستفیدان عتبه نبوت و از خادمان حجره فتوت بود. (همان: ۱۰۹)	رابطه‌ای	ابوذر: شناخته، از چاکران حضرت رسالت و ...: شناسا	-
مراد من از، حضرت حق است. (همان: ۷۳)	رابطه‌ای	مراد من: حامل، حضرت حق: شاخص	-
صحف موسی سلوت جان عاشقان است. (همان: ۱۱۰)	رابطه‌ای	صحف موسی: حامل، سلوت جان عاشقان: شاخص	-
تا آن منقطعان بادیه تهمت را به نور مشعله هدایت از ظلمت ضلالت برهاند. (همان: ۷۲)	ذهنی	او محذوف: مدرک، آن منقطعان بادیه تهمت: پدیده	به نور مشعله هدایت: ابزار از ظلمت ضلالت: مبدا

عناصر پیرامونی	مشارکان فرایند	فرایند	بند
در بستان دین: مکان همچو آن مترس بستان: مطابقه	تو محذوف: مدرک، اغلب خلق: پدیده	ذهنی	اغلب خلق را در بستان دین؛ همچو آن مترس بستان بینی. (همان: ۱۰۱)
بر تخت: مکان	سلیمان: رفتارگر	رفتاری	سلیمان بر تخت ملک نشسته بود. (همان: ۶۹)
-	صانع ذوالجلال: گوینده من خدایم: گفته	کلامی	چنین فرماید صانع ذوالجلال ... که من خدایم. (همان: ۲۵)
در صحف موسی: موضوع	چه چیز: موجود	وجودی	در صحف موسی چه چیز است؟ (همان: ۱۱۰)

جدول ۲. بندها و عبارتهای مکاتیب با توجه به فراوانی فرایند

عناصر پیرامون	مشارکان فرایند	فرایند	بند
به دیدار آن فرزند: دلیل	دیده‌های تشنه: حامل، مسرور و شادمان: شاخص	رابطه‌ای	دیده‌های تشنه به دیدار آن فرزند مسرور و شادمان گردد. (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۴)
از مکارم اخلاق و احسان عام آفتاب صفت: مبدأ به مشارق و مغارب: مکان علی العموم: کیفیت	نور او: حامل، تابان و رسان: شاخص	رابطه‌ای	توقع از مکارم اخلاق و احسان عام آفتاب صفت که به مشارق و مغارب فیض نور او تابان و رسان است علی العموم. (همان: ۱۶۵)
سوی ضعیفان و مظلومان: نقش	همه خاطر مبارکش: حامل، نگران: شاخص	رابطه‌ای	همه خاطر مبارکش سوی ضعیفان و مظلومان نگران است. (همان: ۵۱)

عناصر پیرامون	مشارکان فرایند	فرایند	بند
لازال: زمان، منوراً؛ کیفیت، لیلاً: زمان، نهاراً: مکان، سفرأ: زمان، حضرأ: زمان مسعودترین حالتی: کیفیت در مبارک‌ترین ساعتی: زمان	ملاقات طلعت همایون: حامل میسر و مهیا: شاخص	رابطه‌ای	ملاقات طلعت همایون، لازال، منوراً، مسروراً، لیلاً و نهاراً، سفرأ و حضرأ، فی امان‌الله، در مبارک‌ترین ساعتی و مسعودترین حالتی، میسر و مهیا باد. (همان: ۱۱۳)
از عنایت و لطف‌های شما: دلیل	او محذوف: مدرک، آن قوت فراغت و رفاهیت: پدیده	ذهنی	آن قوت فراغت و رفاهیت را از عنایات و لطف‌های شما می‌داند. (همان: ۱۶۵)
در آن سایه رحمت: مکان	او محذوف: مدرک، از تاب سوزش مزاحمت: پدیده	ذهنی	تا در آن سایه رحمت، از تاب سوزش مزاحمت مزاحمان خلاص یابد. (همان: ۱۰۹)
به عوض هر فراق: احتمال	آن‌ها محذوف: مدرک، هزار مواصلت و سعادت: پدیده	ذهنی	به عوض هر فراق، هزار مواصلت و سعادت یافتند. (همان: ۱۱۲)
از روی مروت و شفقت و نیک آمد خلق: دلیل پیش من: مکان	هر که: کنش‌گر، پای خرگوش: کنش‌پذیر	مادی	از روی مروت و شفقت و نیک آمد خلق، هر که پیش من پای خرگوش به هدیه بیارد، آن را به عزیزی قبول کنم. (همان: ۱۱۴)
این جا: مکان، آن جا: مکان در راه: مکان، در منزل: مکان	آن عزیز: کنش‌گر پای: کنش‌پذیر	مادی	این جا و آن جا و در راه و در منزل، آن عزیز، به توفیق حق و به جذبه اصل پاکش، دائماً پای بر نردبان سعادت می‌نهد. (همان: ۱۱۶)

بند	فرایند	مشارکان فرایند	عناصر پیرامون
به هر دو حال، چون به حقیقت بنگری، جمعند. (همان: ۵۸)	رفتاری	تو محذوف: رفتارگر	به هر دو حال: کیفیت
آن یک شیرینی را صد بار به صد عبارت، به صد مقام باز گوید. (همان: ۴۹)	کلامی	او محذوف: گوینده، آن یکی شیرینی: گفته	صدبار: گسترده، صد عبارت: گسترده صد مقام: مکان
از خدمت امیر دیندار تقصیری بود در عنایت و درویش‌نوازی. (همان: ۱۶۴)	وجودی	تقصیری: موجود	از خدمت امیر دیندار: موضوع در عنایت و درویش‌نوازی: موضوع

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به داده‌های مرتبط با مجالس سبعه و مکاتیب از دیدگاه فرانش‌اندیشگانی در دستور نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی دیدیم که در مجالس سبعه فرایند مادی بالاترین بسامد فرایندها را به خود اختصاص داده است. این بدین معناست که با توجه به ساختار مجالس که گفتارنوشت است، مولوی با کاربرد فرایند مادی به‌ویژه نوع دو ارزشی آن و آوردن حکایات و مثال‌ها به زبان عامه مردم نزدیک می‌شود زیرا مخاطبان او در مجالس، عوامند. او برای تأکید بیشتر و مستدل کردن سخنش، از آیات، روایات و اشعار استفاده می‌کند تا مفاهیم موردنظرش را به‌طور کامل ملموس کند. با این حال مولوی در مکاتیب که ساختاری کاملاً نوشتاری دارد، بیشتر از فرایند رابطه‌ای بهره می‌گیرد زیرا این فرایند برای توصیف فضای حاکم بر نوشته، گزینه بسیار مناسبی است؛ توصیف شرایط نیازمندان برای متقاعد کردن مخاطب تا با این ابزار در راه یاری رساندن و رفع مشکل مردم گام بردارد. همچنین از این فرایند برای توصیف ویژگی‌ها و جایگاه مخاطب استفاده می‌کند تا ضمن این که مخاطب را آگاه کند که نگارنده نام‌ها بر بزرگی و کارآمدی او اشراف دارد، او را ترغیب کند تا برای رفع مشکل نیازمندان بکوشد. فرایند ذهنی در مکاتیب از بسامد بیشتری نسبت به مجالس سبعه برخوردار است که علت آن را می‌توان در حس و تجربه درونی

مولانا نسبت به مسائل نیازمندان که در مکاتیب مطرح می‌شود، دید. از این رو تحلیل فرایند ذهنی که نشانگر تجربه ما از جهان خودمان است، در مکاتیب راهی است برای شناخت ابعاد شخصیتی مولوی و جهان درون وی. فرایند رفتاری در مجالس سبعة نسبت به مکاتیب بسامد بیشتری دارد که علت آن را می‌توان در نوع کارکرد هر فرایند با توجه به موضوع مجالس سبعة که خطابه و مجلس‌گویی و مکاتیب که نامه‌های مولوی است، دانست. در واقع از آن‌جا که این فرایند به رفتارهای جسمانی و روان‌شناختی انسان و بر فردیت وی تأکید دارد، مولوی نیز در خطابه‌هایش به طبقه متوسط جامعه و عوام سعی در توجه این افراد به این بعد رفتاری و فردیت آنان برای اصلاح رفتار و تزکیه آنان برای رسیدن به تعالی دارد. در کنار استفاده فراوان مولوی از فرایندهای خاصی چون مادی و رابطه‌ای، او برای این که ساختار کلام را برای مخاطب و خواننده انسجام بخشد و آن را مؤثر و ملموس‌تر کند، از عناصر پیرامونی استفاده می‌کند. از میان عناصر نه‌گانه پیرامونی، او از عنصر موقعیت به‌ویژه مکان، عنصر، کیفیت، ابزار و سبب در هر دو اثر بهره برده است. علاوه بر این در مکاتیب، از عناصر نقش، موضوع و زاویه در مقایسه با مجالس بیشتر سود جسته است. کاربرد عنصر نقش برای استفاده او از جایگاه برخی گروه‌های بانفوذ اجتماعی صورت می‌گیرد. از عنصر موضوع با توجه به تنوع نامه‌ها و خواسته‌ها بهره می‌گیرد تا در رساندن پیام به مخاطب موفق‌تر باشد. با کاربرد عنصر زاویه، نامه‌های خود را با اتکا به نظر بزرگان محکم می‌کند تا مخاطب را تشویق کند که نیاز صاحب‌نامه را اجابت کند. با توجه به این که در ادبیات تعلیمی فرایند مادی و عناصر پیرامونی گذرایی متن را بالا می‌برند، گذرایی مجالس بیشتر از مکاتیب است زیرا هم فرایند مادی در مجالس بیشتر به کاررفته و هم عناصر پیرامونی به صورت متنوع و گسترده. نکته قابل توجه این است که اگرچه در مکاتیب، فرایند رابطه‌ای کاربرد بیشتری داشته است، این امر باعث پایین آمدن گذرایی متن شده است اما با به کارگیری عناصر پیرامونی گویی گذرایی پایین مکاتیب جبران شده است تا کلام مولوی مؤثر و کارگشا باشد.

فهرست منابع

منابع فارسی

- آسوده، زهره؛ صنعتی، مرضیه؛ ایشانی، طاهره؛ سید ابراهیمی‌نژاد، فاطمه. (۱۴۰۰). تحلیل مقایسه‌ای شعری از مثنوی مولوی با ترجمه انگلیسی آن براساس نظریه انسجام هلیدی و حسن. *زبان‌شناخت*. (۲) ۱۲. صص ۶۷-۳۳.
- آقاگل‌زاده، فردوس؛ کرد زعفرانلو کامپوزیا، عالیه؛ رضویان، سید حسین. (۱۳۹۰). سبک‌شناسی داستان بر اساس فعل: رویکرد نقش‌گرا، سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، (۱) ۴، شماره پیاپی ۱۱، صص ۲۵۴-۲۴۴.
- ایرانزاده، نعمت‌الله؛ مرادی، کبری. (۱۳۹۴). بررسی شعر یادداشت‌های درد جاودانگی قیصر امین‌پور بر اساس نظریه نقش‌گرای هلیدی، متن‌پژوهی ادبی، (۶۵) ۱۹. صص ۲۲-۷.
- ایشانی، طاهره. (۱۳۹۵). *نظریه انسجام و پیوستگی و کاربرد آن در تحلیل متون (غزل حافظ و سعدی)*. تهران: دانشگاه خوارزمی.
- پورمظفری، داوود. (۱۳۹۰). گفتارنوشت‌های صوفیان بازنشاسی یک گونه نوشتاری. *فصل‌نامه علمی پژوهشی نقد ادبی*، (۱۵) ۴. صص ۶۰-۳۱.
- تولان، مایکل. (۱۳۸۶). *روایت‌شناسی؛ درآمدی زبان‌شناختی-انتقادی*. ترجمه سید فاطمه علوی و فاطمه نعمتی. تهران: سمت.
- حق‌شناس، علی محمد. (۱۳۹۰). *زبان و ادب فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته*. تهران: آگه.
- دبیرمقدم، محمد. (۱۳۹۶). *زبان‌شناسی نظری: پیدایش و تکوین دستور زایشی*. تهران: سمت.
- رضاپور، ابراهیم؛ جلیلی دوآب، مریم. (۱۳۹۵). بررسی گذرایی کتاب خواندن و نوشتن دوره مقدماتی نهضت سوادآموزی از منظر فرانش اندیشگانی. *آموزش زبان فارسی*، (۲) ۱، صص ۸۳-۱۰۰.
- رضویان، حسین؛ احسانی، وجیهه. (۱۳۹۴). کاربرد استعاره دستوری گذرایی در مقایسه سبک دورمان. *نقد ادبی*، ش ۸. صص ۱۶۵-۱۴۳.
- روحانی، مسعود؛ تقی‌زاده، زهرا. (۱۳۹۶). گونه فرهنگی مکتوبات مولانا (بررسی سه مقوله موضوع، مخاطب و افراد واسطه در نامه‌های مولانا). *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*. (۳) ۱۰ (پیاپی ۳۷). صص ۵۱-۶۷.
- سعادت، افسانه؛ ابراهیمی، مختار؛ گلی‌زاده، پروین. (۱۳۹۶). رویکرد مولانا نسبت به فکر و اندیشه. *زبان و ادب فارسی*. س ۷۰ (پیاپی ۲۳۵). صص ۷۳-۹۶.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲ / ۱۳۱

سمیعی گیلانی، احمد. (۱۳۷۱). مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، نشر دانش، بهمن و اسفند، شماره ۷۴، صص ۳۹-۴۴.

شریفی، آزاده. (۱۳۹۷). بافت در زبان‌شناسی نقش‌گرا و کاربست‌های آن در نمونه‌هایی از ادبیات کلاسیک فارسی. *رخسار زبان*، ش ۶ و ۷، صص ۷۴-۹۱.

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

شیبانی اقدم، اشرف؛ گذشتی، محمدعلی؛ غلامی، راحله. (۱۳۹۶). جهان‌بینی مولوی و کارکرد آیات و احادیث در دفتر اول مثنوی با تکیه بر نظام‌گذاری. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. (۴۶) ۱۳. صص ۱۲۳-۱۴۵.

صادقی، مریم. (۱۳۹۳). بررسی ارتباط کلامی در فیه مافیه. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. (۳۶) ۱۰. صص ۲۲۰-۱۷۱.

صفاری، محمد شفیع؛ شهرامی، محمدباقر. (۱۳۹۶). تحلیل داستان دقوقی با نظریه زبان‌شناسی فرایند‌هلیدی، *مجموعه مقالات سومین همایش متن‌پژوهی ادبی*، صص ۱۷-۱.

صفایی، مژگان؛ عادل، سید محمدرضا؛ رمضان‌زاده، محمود. (۱۳۹۶). بررسی و تحلیل فرایندهای فرانش اندیشگانی در شعر «کسی که مثل هیچ‌کس نیست» اثر فروغ فرخزاد در چارچوب نظریه نقش‌گرای هلیدی، *شعرپژوهی (بوستان ادب)* سال نهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۲)، صص ۱۱۷-۱۴۰.

غلام‌رضایی، محمد. (۱۳۸۷). مجلس‌گویی و شیوه‌های آن بر اساس مجالس سبعة مولوی، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۵۷، بهار، صص ۱۵۸-۱۳۷.

غلامی، راحله؛ شیبانی اقدم، اشرف. (۱۳۹۷). سبک زبان و مطالعه نمود معنایی آن در شخصیت‌پردازی دو داستان از مثنوی معنوی براساس فرانش‌های نظام‌گذاری. *مطالعات نقد ادبی*. (۴۷) ۱۳. صص ۸۲-۶۱.

فالر، راجر؛ یاکوبسن، رومن؛ لاک، دیوید؛ بری؛ پیترو. (۱۳۹۷). زبان‌شناسی و نقد ادبی، ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده، تهران: نی.

فرحزادی، منصوره. (۱۳۹۷). مقایسه مبکیات و مجالس سبعة با توجه به ساختار مجلس‌گویی. *پژوهش‌های ادبی*. (۶۰) ۱۵. صص ۹۳-۱۱۶.

کرمانی، حدیث؛ قیطوری، عامر؛ صابری، کورش. (۱۳۹۸). بررسی ساختار‌گذاری سوره یوسف براساس دستور نقشی نظام‌مند هلیدی. *زبان‌شناختی قرآن*، (۲) ۸ (پیاپی ۱۶). صص ۳۷-۵۲.

گلی‌زاده، پروین؛ حیات‌داوودی، فاطمه. (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل فرایندهای اندیشگانی در داستان «پادشاه و کنیزک» سروده مولوی بر مبنای دستور نقش‌گرای هلیدی، *پژوهشنامه ادب غنایی*،

(۳۸) ۲۰، صص ۲۷۴-۲۵۳.

گلی‌زاده، پروین؛ فاطمی، رضوان. (۱۴۰۰). بررسی عناصر انسجام پیوندی و رابطه آن با معنا در داستان آفرینش آدم در مرصادالعباد، فصل‌نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، (۴۸) ۱۳، صص ۲۲۷-۲۰۳.

محمدنژاد عالی زمینی، یوسف؛ الهیان، لیلا. (۱۳۹۶). تحلیل فرایندهای کتاب‌های آموزشی زبان فارسی به غیرفارسی‌زبانان: مطالعه موردی رویکرد نقش‌گرای نظام‌مند. پژوهش‌نامه آموزش زبان فارسی به غیرفارسی‌زبانان. (۱۴) ۶. صص ۳۸-۱۷.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۵). مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی. تصحیح توفیق هـ. سبحانی. مرکز نشر دانشگاهی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۵). مجالس سبعه (هفت خطابه). تصحیح توفیق هـ. سبحانی. تهران: کیهان.

مهاجر، مهران؛ نبوی، محمد. (۱۳۹۳). به‌سوی زبان‌شناسی شعر. تهران: آگه.

نبی‌لو، علیرضا. (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل «نی‌نامه» سروده مولوی بر مبنای زبان‌شناسی نقش‌گرای سازگانی. پژوهش‌های زبان‌شناختی در زبان‌های خارجی. (۱) ۲. صص ۱۲۹-۱۱۱.

نیکخواه فاردقی، اعظم. (۱۳۹۷). بررسی فعل در مکتوبات مولانا براساس فرانقش‌اندیشگانی هلیدی، مجموعه مقالات پنجمین همایش متن‌پژوهی ادبی، اردیبهشت.

وفایی، عباسعلی؛ میلادی، فرشته. (۱۳۹۹). بررسی جایگاه تجربه‌گر در نظام فکری اشراقی بر مبنای فرانقش‌اندیشگانی، در رسائل لغت موران و صغیر سیمرخ. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی.

(۵۹) ۱۶ صص ۲۹۶-۲۷۱.

References

- Halliday, M.A.K., & Matthiessen, Ch. (2004). *An Introduction to Functional Grammar*. 3rd Edition. Routledge.
- Halliday, Michael. (2009), *Systemic Functional Linguistics*, London: Continuum.
- Halliday, Michael & Hassan, Ruqieh (2013). *the language of texture and text; Aspects of language in socio-semiotic perspectives*, translated by Mojtaba Manshizadeh and Tahereh Ishani, Tehran: Scientific.
- Hopper, Paul J., and Sandra A. Thompson (1980). Transitivity in grammar and discourse. *language*, 251-299.
- Simpson, P. (2004). *Stylistics: A Resource Book students*. Routledge.
- Thompson, G. (2004). *Introducing Functional grammar*. Arnold

References

- Aghagolzadeh, F; & et al (2011). Stylistics of the story based on the verb: Functional approach, *Stylistics of Persian poetry and prose (Bahar Adab)*, 4(1), 244-254.
- Asodeh, Zohreh; & et al (2021). A comparative analysis of the poetry of Molavi's Masnavi with its English translation based on Halliday and Hassan's coherence theory. *Language recognition*.12(2). 33-67.
- Dabirmoghadam, M (2011). *Theoretical Linguistics: Origin and Development of Generative Grammar*. Tehran: Side.
- Faller, Roger ; & et al (2017) *Linguistics and Literary Criticism*, translated by Maryam Khozan and Hossein Payandeh, Tehran:ney.
- Farhzadi, M (2017). Comparison of Mobkiyat and Sab'a Majales according to the structure of assembly. *Literary research*. 15(60). 93-116.
- Gholami, R; & Sheybani Aghdam, A (2017). The style of language and the study of its semantic expression in the characterization of two stories from Masnavi Manavi based on the transition system. *Literary criticism studies*. 13(47). 61-82.
- Gholamrezaei, M(2008) Assembly speech and its methods based on the assemblies of Sabe Molavi, *Research Journal of Humanities*, -(57),137-158.
- Golizadeh, P; & Fatemi, R (2021). Examining the elements of cohesiveness and its relationship with meaning in the story of the creation of Adam in Mersadolebad, *Scientific Quarterly of Interpretation and analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 13(48), 203-227.
- Golizadeh, P; & Hayatdavoudi, F(2022). Investigation and analysis of intellectual processes in the story "King and maid servant" written by Molavi based on the Functional grammar of Halliday, *research paper on lyrical literature*, 20(38), 253-274.
- Halliday, M; & Matthiessen, Ch. (2004). *An Introduction to Functional Grammar*. 3rd Edition. Routledge.
- Halliday. M(2009), *Systemic Functional Linguistics*, London: Continuum.
- Halliday, M; & Ruqieh Hassan (2013), *the language of texture and text; Aspects of language in socio-semiotic perspectives*, translated by Mojtaba Manshizadeh and Tahereh Ishani, Tehran: Scientific.
- Haqshenas, A(2012). *Persian language and literature at the passing of tradition and modernity*. Tehran: Agah.
- Iranzadeh, N; & Moradi, K(2014). Analysis of the poetry of Qaiser Aminpour's notes on the pain of immortality based on the Functional theory of Halliday, *Literary research text*, 19(65), 22-7.
- Ishani, T(2015). *The theory of cohesion and continuity and its application in the analysis of texts (Ghazal Hafez and Saadi)*. Tehran: Kharazmi University.

- Kermani, H; & et al(2018). Examining the transitive structure of Surah Yusuf based on Halliday's Systematic Role Grammar. *Linguistics of the Qur'an*, 8(2). 52-37.
- Mohajer, M; & Nabavi, M(2013). *Towards the Linguistics of Poetry*. Tehran: agah.
- Mohammadnejad Aali Zamini, Y; & Elahian, L(2016). Analyzing the processes of Persian language teaching books for non-Persian speakers: a case study of a systematic functional approach. *Research paper on teaching Farsi to non-Persian speakers*. 6(14). 17-38.
- Molavi, J(2015). *Letters of Molana Jalaluddin Rumi*. Tashih,Tofigh. Sobhani University Publication Center.
- Molvi, J(1987). *Seven meetings (seven sermons)*. Tashih,Tofigh. Sobhani. Sobhani. Keyhan.
- Nabi Lo, A(2013). Review and analysis of Molavi's "Ni Nameh" based on organizational Functional linguistics. *Linguistic research in foreign languages*. 2(1). 111-129.
- Nikkhah Fardeghi, A(2017). Investigation of the verb in Molana's writings based on Halliday's intellectual role, *Proceedings of the 5th Literary Text Research Conference*, April.
- Pourmozaffari, D(2011). Speeches and writings of Sufis identify a type of writing. *Literary Criticism Scientific Research Quarterly*, 4(15). 31-60.
- Razavian, H; & Ehsani, V(2014). Application of transitive grammatical metaphor in two novels's style comparison. *Literary criticism*. 8(29). 143-165.
- Rezapour, I; & Jalili Doab, M(2015). Transient review of reading and writing books in the introductory course of the literacy movement from the perspective of the intellectual role. *Persian language teaching*, 1(2). 83-100.
- Rouhani, M; & Taghizadeh, Z(2016). The cultural aspect of Molana's letters (examination of the three categories, audience and mediating people in Molana's letters). *Stylistics of Persian poetry and prose (Bahar Adeb)*. 10(3). 51-67.
- Saadati, A; & et al (2016). Molana's approach to thinking. *Persian language and literature*. 70 (235). 73-96.
- Sadeghi, M(2013). Investigating verbal communication in Fihe-Mafi. *Mystical literature and cognitive mythology*. 10(36). 171-220.
- Safaei, M; & et al (2016). Investigation and analysis of intellectual trans-role processes in the poem "Someone who is like no one" by Forough Farrokhzad in the framework of Halliday's role-oriented theory, *Research Poem (Bostan Adab)* 2 (32). 117-140.

- Safari, M; & Shahrami, M(2016). Analyzing Daqoughi's story with the linguistic theory of Halliday's process, *collection of articles of the third literary text research conference*, 1-17.
- Samii Gilani, A(1992). Letters of Molana Jalalaldin Rumi, Danesh Publication, January and Februray, -(74). 39-44.
- Shafi'i Kadkani, M(2012), *The Language of Poetry in Sofie's Prose*, Tehran: Sokhan.
- Sharifi, A(2019). Context in Functional linguistics and its applications in examples of classical Persian literature. *Rukhsar Zaban*, 2(6). 74-91.
- Sheybani Aghdam, A; & et al (2016). Molavi's worldview and the function of verses and hadiths in the first book of the Masnavi based on the transitional system. *Mystical literature and cognitive mythology*. 13(46). 123-145.
- Simpson, P(2004). *Stylistics: A Resource Book students*. Routledge
- Thompson, G(2004). *Introducing Functional grammar*. Arnold
- Tolan, M(2008). *Narrative Science; Introductory Linguistic-Critical*. Translated by Seyyed Fatemeh Alavi and Fatemeh Nemati. Tehran: Side.
- vafai, A; & Milady, F(2021). Examining the position of the experimenter in the Enlightenment system of thought based on the trans-role of thought, in Moran's and Safir Simorgh's essays. *Mystical literature and cognitive mythology*. 16(59). 271-296.



Comparative Analysis of *Majalis-i Sab'e* and *Makatib* Based on Ideational Metafunction in Halliday's Functional Grammar¹

Parvin Golizadeh²
Zohre Sadat Naseri³
Khadije Ahmadi Anjiraki⁴

Received: 2023/05/02

Accepted: 2023/07/05

Abstract

Functional linguistics is one of the most significant linguistic approaches of the 20th century, emphasizing the role of language and its structural units while examining structures beyond the sentence, namely, the text. The foundation of Halliday's Grammar relies on two attributes: Systemic and Functional. The semantic system encompasses the broadest functions of language; which Halliday calls metafunction. According to Halliday's Functional Grammar, there are six types of Ideational Metafunction: material, mental, relational, behavioral, existential, and verbal. This study employs a descriptive-analytical method to comparatively analyze these six processes in two of Mowlavi's prose works, *Majalis-i Sab'e* and *Makatib*. The aim is to answer the question of whether there is a relationship between the frequency of these process types and the textual and rhetorical structures that are considered prominent features of these works. This analysis seeks to shed light on these works' stylistics based on ideational metafunction proposed in Halliday's Functional Grammar, thus providing insight into the author's worldview. The obtained results indicate that in *Majalis-i Sab'e*, the material process is more frequent, while in *Makatib*, the relational process has a higher frequency. This difference can be attributed to the nature of the discourse in each work. *Majalis-i Sab'e* consists of sermons and public speeches while *Makatib* comprises letters written by Mowlavi. Furthermore, among the nine peripheral elements, the spatial element has a high frequency in both works. Considering that the material process is the factor that raises transitivity and the relational process is the factor that lowers the transitivity of the text, low transitivity of *Makatib* has been compensated to some extent by the high frequency of the peripheral elements. This compensation allows the text to fulfill its intended purpose of teaching ethics and humanity.

Keywords: Systemic Functional Grammar, Ideational Metafunction, Process, Mowlavi, *Majalis-i Sab'e*, *Makatib*.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.43628.2462

2 Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (Corresponding author). p-golizadeh@scu.ac.ir.

3. Assistant Professor of English Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. z.naseri@scu.ac.ir.

4. Ph.D. student of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. khadijehahmadi1976@gmail.com.

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۶۸-۱۳۷

روایتی دیگر از تحول شعر و شخصیت سنایی^۱

سید مهدی زرقانی^۲، امیرمحمد اردمه^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

چکیده

مسئله مورد بررسی این مقاله، بازخوانی تحول شعر و شخصیت سنایی است. این تحقیق با تمرکز بر تحلیل محتوای قصاید سنایی و بررسی سیر تاریخی و ممدوحان آن‌ها مسیر تحول سنایی را بررسی می‌کند. مقاله نشان می‌دهد که برخلاف آنچه عموماً پنداشته می‌شود علت ترک غزنه، نه تحول روحی شاعر به سوی زهد بلکه شکست او در یافتن ممدوحانی است که نیازهای مادی او را تأمین کنند. او غزنه را در جستجوی ممدوحان مناسب ترک کرد و از آن‌جا که در آن زمان، چندان شاعر مشهوری نبود و مهاجرت شاعران دیگر به شهرهای دور از خراسان هم چندان موفقیت‌آمیز نبود، تصمیم گرفت در خراسان بماند. منتها اقتضای ممدوحان تازه، تغییر در ساختار بلاغی و مضمونی قصاید بود و از این‌جا نقش سنایی به‌عنوان طراح بوطیقای قصیده مدحی - اندرزی آغاز شد. شخصیت شاعری سنایی در حوزه قصاید با شخصیت شاعری او در حوزه غزل، متفاوت است اما جمع بین این دو شخصیت را باید در مثنوی‌های او سراغ گرفت. بدین ترتیب نقش سنایی در تحول شعر فارسی بیشتر از آن‌که دارای بُعد ایدئولوژیک باشد، بُعد رتوریک دارد. او بیش از عارفی، در شاعری مقام شامخی دارد.

واژه‌های کلیدی: سنایی غزنوی، قصیده فارسی، تحول شخصیت.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.43545.2459

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.33.5.7

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول).

zarghani@um.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

amirardameh@gmail.com

۱. درآمد

محققان برای تغییر مسیر شاعری سنایی دو علت کسادی بازار مدح و میل درونی شاعر به زهد را بیان کرده‌اند. بر این اساس ما با دو سنایی مواجه می‌شویم: سنایی اول، ستایشگر درباری و سنایی دوم، زاهد تارک دنیا. در تحقیقات مذکور، ترک غزنه آغاز سفر بیرونی و درونی او قلمداد می‌شود. اما بررسی دقیق قصاید سنایی تصویر دیگری از او به دست می‌دهد. پرسش نخست مقاله همین جا شکل می‌گیرد: سنایی به چه علت غزنه را ترک کرد؟ سنایی به درستی شاعر «دوران‌ساز» لقب گرفته‌است. این عنوان، نقش او را در تحول شعر فارسی بسیار برجسته می‌کند اما تأثیرپذیری او را از شاعران پیش از خود و معاصرانش را به حاشیه می‌برد. قصیده‌پردازی مثل سنایی نمی‌توانسته نسبت به سنت دیرپا و استوار شعر ستایشی بی‌اعتنا باشد. همین جا پرسش دوم مقاله شکل می‌گیرد: سنایی در مسیر تغییر سنت قصیده‌ستایشی از چه شاعرانی و چگونه تأثیر پذیرفت؟ این پرسش‌ها سؤالات دیگری را نیز به ذهن متبادر می‌کنند که گفتگو درباره آن‌ها تصویر دیگری از سنایی را پیش چشم می‌آورد.

۲. بررسی انتقادی پیشینه تحقیق

منابع تذکره‌ای برای تحول شعر و شخصیت سنایی، زندگی دو دوره‌ای ترسیم کرده‌اند که برپایه حکایتی افسانه‌ای ساخته شده‌است.^۱ تاریخ ادبیات‌های سنتی نیز غالباً همان روایت دو دوره‌ای زندگی سنایی را بازتولید کرده‌اند.^۲ آثار تک‌نگارانه مانند سیری در ملک سنایی (۱۳۵۶) با تمرکز بر تحول روحی سنایی، علت آن را امور متافیزیکی مثل «بارقه‌های لطف الهی و تفکر و تعمق شاعر» می‌دانند. خلیلی (۱۳۵۶) با رویکردی انتقادی به آثار سنایی بر آن است تا تصویر روشنی از زندگی سنایی و جامعه او به دست دهد. در میان این گروه از محققان، همایون (۱۳۵۶) به ارتباط شعری و فکری سنایی با دیگر هنرمندان پرداخته که البته بسیار محدود است. مصححان آثار سنایی^۳، که به مناسبت، درباره خلیقیات، مذهب، سبک شاعری و ممدوحان و معاصران او سخن گفته‌اند، دیدگاه متفاوتی درباره تحول شعر و شخصیت سنایی ارائه نمی‌دهند. تقسیم شخصیت سنایی به سه لایه سیاه (در مدایح و هجویات)، خاکستری (در شعرهای نقد اجتماعی) و روشن (در غزلیات قلندرانه) تلاشی

است برای عبور از ذهنیت مطلق‌گرایی که سنایی را به دو نیمه تاریک و روشن تقسیم می‌کرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲) اما عالمانه‌ترین اثر تک‌نگارانه که مبتنی بر روشی علمی و نتایجی روشن است، تحقیق د بروین (۱۳۷۸) است که با نگاه انتقادی به روایت‌های تذکره‌ای و نگاه استنادی به آثار خود شاعر برای نخستین بار روایت دو دوره‌ای را رد، زندگی سه دوره‌ای را برای او ترسیم کرد و خصلت تکثرگرا را در تبیین لایه‌های شخصیتی سنایی اساس قرار داد. تحقیقات بعدی درباره سنایی عموماً متأثر از همین اثر است.^۴ وجه تشخیص و تمایز مقاله حاضر در تمرکز بر مستندات درون‌متنی و مشخصاً قصاید است تا به روایتی از زندگی سنایی برسد که نقش او را به‌عنوان شاعر برجسته‌تر از عارف می‌کند.

۳. چرا سنایی غزنه را ترک کرد؟

در تفسیر محققان متأخر، ترک غزنه تبدیل به حادثه‌ای نمادین در زندگی سنایی شده است. غالباً کسادی بازار مدح و تحول روحی شاعر، دو علت اصلی ترک غزنه بیان شده است؛^۵ چنان که خروج از غزنه را آغاز دو سفر بیرونی و درونی او تلقی کرده‌اند. اما آیا اگر استناد ما در درجه اول به قصاید باشد، باز هم به همین نتیجه می‌رسیم؟ سلطان ابراهیم (حک ۴۹۲-۴۲۴ ق)، علاءالدوله مسعود (حک ۵۰۸-۴۹۲ ق)، شیرزاد (حک ۵۰۸-۹ ق)، ارسلان‌شاه (حک ۵۱۱-۵۰۹ ق) و بهرام‌شاه (حک ۵۵۲-۵۱۱ ق) شاهان معاصر سنایی بودند.^۶ سنایی اول هیچ ارتباطی با ابراهیم، شیرزاد و ارسلان‌شاه نداشت؛ هرچند ارسلان‌شاه بسیار شاعرنواز بود و قصیده‌ای که سنایی در ستایش مختاری سروده بود، مربوط به دوره حکومت همین سلطان است.^۷ اما در دیوان سنایی به تصحیح مرحوم مدرس رضوی، شانزده قصیده ثبت شده که به نظر ما همه آن‌ها در زمان حکومت علاءالدوله سروده شده‌اند.^۸ این گروه از قصاید عمدتاً درباری و دینی هستند. در بازگشت به غزنه نیز قصاید ستایشی سروده اما ممدوح اصلی او بهرام‌شاه است و از ستایش دیگر بزرگان درباری پرهیز می‌کند. محققان، سرودن قصایدی در ستایش ممدوحان دینی در دوره نخست زندگی سنایی را نشانه تحول روحی او تلقی کرده‌اند اما بررسی دقیق‌تر این رشته از قصاید شانزده گانه، ما را به نتایج دیگری می‌رساند. نکته برجسته در مدایح درباری این دوره، تکرار چهار مضمون است: شکایت از تنگی معیشت، بخل ممدوحان، قدرناشناسی و جهالت مردمان زمانه. او در

این دوره مثل هر مداح دیگری در صدد دست یافتن به صلۀ ممدوحان است:

باز جان‌ها شکار خواهد کرد	گر جمال آشکار خواهد کرد...
بنده بی آب همچو ماهی باز	سر به سوی بحار خواهد کرد
گر ز خاک تو آبروی برد	مدحتت بنده وار خواهد کرد...
آب من برده گیر اگر با من	جود تو همچو پار خواهد کرد...
ای سنایی مبر تو آب از کار	کت خرد حق گزار خواهد کرد...
آب دیده مریز کت خواجه	با ضیاع و عقار خواهد کرد...

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۲۹)

لحن شکوه آمیز و نومیدانه شاعر در کنار استعاره‌هایی مثل بنده وار، آبرویی که در بند کمک ممدوح است و نیز درخواست ضیاع و عقار، حال و روز ستایشگری نیازمند و نگران را به ذهن متبادر می‌کند. در قصیده دیگری حتی علت ترک غزنه را مشخصاً تنگی معیشت، بخل ممدوحان و قدرناشناسی از شاعر بیان می‌کند:

ای گردن احرار به شکر تو گران‌بار	تحقیق تو را همراه و توفیق تو را یار...
هستیم بر آن‌سان ز حکیمی که نگوید	اندر همه عالم چو من امروز به اشعار
لیک آمده‌ام سیر ز افعال زمانه	هر چند هنوز از غرض خویشم ناهار
آن سود همی‌بینم از اشعار که هر شب	«اش» را ببرد موش بماند بر من «عار»
خواریم از آن است که زین شهرم زیرا	در بحر و صدف خوار بود لؤلؤ شهوار
هدهد کلهی دارد و طاووس قبایی	من بلب‌ل خواهان یکی درعه و دستار
زین محتشمانند در این شهر که همت	بر هیچ کسی می‌توان دوخت به مسمار...

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۹۳)

او به خویشتن می‌نگرد و به قدرت فراوان خویش در «شناخت و تد و دایره و فاصله و سبب» و از این که شاعران جاهل، میدان‌دار هستند و او در جایگاه شایسته خویش قرار ندارد، ناخشنود است:

عربی وار دلم برد یکی ماه عرب	آب صفوت پسری چه زنجی شکرلب...
لیک در مدح چنین خاک سرشتان از حرص	عمرنا من قبل الفضة كالريح الذهب
زان که آن را است درین شهر قبولی که ز جهل	حلبه را بازندان گه خواندن ز حلب...

و تد از دایره و دایره دانم ز وتد سبب از فاصله و فاصله دانم ز ندب
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۸-۷۰).

شاعر خسته و خشمگین از این که «چرخ» او را که شاعر «بلندی» است، در جایگاه «پست» قرار داده و «دهر» عزیزی چون او را «خوار» کرده است، لحن اشعار را تندتر و استعاره‌ها را حماسی‌تر می‌کند و در نهایت نیز گرفتار یاسی اجتماعی می‌شود:

تا چرخ برگشاد گریبان نوبهار از لاله بست دامن که پایه‌ها ازار...
هستم من آن بلند که گشتم ز چرخ پست هستم من آن عزیز که ماندم ز دهر خوار...
از جهل عار باشد قسمم از اوست فخر وز شعر فخر زاید قسمم از اوست عار
هرگز نیافتم به چنین شعرهای نغز از هیچ رادمرد به ده شعر یک شعار
تا پنج‌گانه‌ایم دهند از دوپست شعر روزی هزاربار دو چشمم شود چهار
چشمم همی ستاره از آن بارد از شره زیرا که چون شب است بر او روزگار تار
هستی سخن چه سود کسی را که نیستی از سر همی برآرد هر ساعتی دمار
شوخی است مایه طمع اشعار خوش چه سود کامروز فرق کس نکند افسر از فسار
آن را است یمن و یسر که با قوت تمیز نشناسد او ز جهل یمن خود از یسار...
نشگفت اگر ز روی تو والا شوم از آنک نه تو کم از مهی و نه من کمتر از خیار...
در زینهار خویش نگهدارم از بلا ای خلق را به علم تو از مرگ زینهار
بودم صبور تا برسیدم به صـدر تو گرچه ز خلق بود روان و دلم فگار...

(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۲۹)

در آمیختگی شکوه، خشم، یاس اجتماعی که منجر به یاس هستی‌شناسانه نیز می‌شود (بیت دوم) و در عین حال دست و پا زدن شاعر برای این که پناهی بیابد تا «در زینهار او خویش را از بلا نگهدارد» در این قصیده، دیالکتیک میان یاس و امید، خشم و تقاضا را به اوج می‌رساند و به تدریج مثلی مضمونی را شکل می‌دهد که اضلاع آن را تنگدستی شاعر، بخل ممدوح و قدرناشناسی تشکیل می‌دهد. نقطه اوج این دیالکتیک میان امر واقع و امر آرمانی آن‌جاست که شاعر در برهوت میان احترام به خویشتن و خودزنی هنری، دست و پا می‌زند:

در کف خذلان و ذل فتح و ظفر گشتی اسیر گر نبودی هر دو را اقبال خواجه دستگیر...

لیک عیبی دارم و آن است عییم کز خرد نیستم لت خوارگیر و قمرباز و باده گیر...
نه ز بدشعری به هر صدری ندارم اختلاط لیک بی معنی همی در پیش هر خر خیرخیر
از برای لقمه نمان بردنتوان آبروی وز برای جرعه می رفت نتوان در سعیر
از خردمندی و حکمت هرگز این اندر خورد کز پی نانی به دست فاسقی کردم اسیر؟
چون کریمان یک درم ندهندم از روی کرم تا ندارندم دو سال از انتظار اندر زحیر
ای سخنور تربیت کن مرا از نیکویی تا جری گردد زبانه در مدیحت چون جریر...
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹۱)

منتها در خلال این حالات روحی بحرانی و احساسات منفی، هیچ نشانه‌ای از انگیزه‌های دینی یا آخرت‌گرایی به‌عنوان راه‌حل خروج از بحران دیده نمی‌شود بلکه تنها، شاهد ستیز شاعری با خویشتن هستیم که در میانه گرداب عزت‌نفس آرمانی و ذلت‌نفس واقعی، دست و پا می‌زند. او خویشتن را از کارهایی بر حذر می‌دارد که موقعیت نامناسبش او را به انجام همان کارها واداشته‌است:

ای سنایی نشود کار تو امروز چو چنگ تا به خدمت نشوی و نکنی پشت چو چنگ...
قدر چون بینم چون نیستم از گوهر هیز صدر چون یابم چون نیستم از شوخی شنگ؟
دولت آن را است در این وقت که آب است از گه

صلت آن را است درین شهر که نان است از سنگ

... (سنایی، ۱۳۶۲: ۳۴۱)

اما این وضعیت برای او قابل‌تحمل نبود و او ناچار باید غزنه را ترک می‌کرد چون ممدوحان در حد «خواجگان کهدانی» فروکاسته بودند و شاعران را از خوان کرم آن‌ها بهره‌ای نبود:

تا کی این لاف در سخن‌رانی	تا کی این بیهده ثناخوانی...
هیچ شاعر نخورد از صله‌شان	از پس شعر جز پشیمانی
بر سر خوان هر یک اندر سور	از دل شاعری است بریانی...
أف بر این مهتران سیل‌آور	تف بر این خواجگان کهدانی...
رفت هنگام شاعری و سخن	روز شوخی است و وقت نادانی...
هیچ احسان ندیدم از یک تن	ورچه کردم به شعر حسانی...

از چنان شعر من چنین محروم ای عزیز اینت نامسلمانی...
باقی ای هست زان صله بر وی دانم از روی فضل بستانی
ور تغافل کنی در این معنی از در صدهزار تاوانی...

(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۶۸)

بسامد بسیار پایین قصایدی که در آن‌ها بالاترین مقام سیاسی، یعنی سلطان ستایش شده‌اند، نشانه آشکاری است از این است که سنایی اول نتوانسته در دربار برای خویش جایگاهی برجسته دست و پا کند. آن خشم و یأس در کنار این توفیق نیافتن اندک اندک ایده ترک غزنه را در ذهن او تقویت کرد. اما او باید برای آزمودن بخت خویش به همان شهرهای نزدیک غزنه می‌رفت چون هنوز شاعر صاحب‌نامی نشده بود که شهرتش به این سوی و آن سوی قلمروی زبان فارسی رسیده باشد و تجربه ناموفق عثمانی مختاری^۹ هم که از غزنه به دربارهای دوردست سفر کرده بود (همایی، ۱۳۶۱: 225-267) او را از این کار باز می‌داشت. اما پیش از ترک غزنه، هنوز سعی دارد با توسل به دوستانش در دربار، راهی به مدینه فاضله ممدوحان بیابد. در قصیده‌ای که احتمالاً در زمان صدارت علاءالدوله سروده، اشارتی به این نکته می‌کند:

اندر آن حال که در صدر تو سرهنگ عمید مر تو را از هنر و طبع رهی کرد آگاه
هم در آن حال همی کرد به دریای ضمیر خاطر من ز پی شعر مدیح تو شناه

(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۸۳)

ابیاتی هم در دیوان عثمان مختاری است که نشان می‌دهد وی سنایی را به ممدوحی معرفی کرده است.^{۱۰}

بدین ترتیب شاعری که برای یافتن ممدوحی بخشنده به هر دری می‌زند، خسته و خشمگین و ناامید از دربار غزنه راه سفر در پیش می‌گیرد. هرچند د بروین و دیگر محققان خواسته‌اند انگیزه‌ای مذهبی برای این سفر بیابند و آن را «نشانی از تحول دیرپای در زندگی سنایی» قلمداد کنند (د بروین، ۱۳۷۸: ۱۵۹) اما به نظر می‌رسد هدف اصلی سنایی از سفر، همان پی‌گرفتن شعر مدحی و یافتن ممدوحی باشد که نیازهای مادی وی را مرتفع سازد. سنایی در خارج از غزنه در جست‌وجوی ممدوحی است که برای او خلأ درباریان پایتخت را پر کند و آسودگی خاطر را برایش به ارمغان آورد. ای بسا اگر دربار غزنه خواست او را

برآورده می‌کرد، او نیز شاعری در حدود عثمان مختاری و سیدحسن غزنوی باقی می‌ماند. تحول او باید در مراحل بعدی حیات فکری و روانی اش اتفاق افتاده باشد. در صورت پذیرش این ایده، چه توضیحی و توجیهی می‌توان دربارهٔ قصایدی ارائه داد که او در این دوره یا در دوره‌های بعدی در ستایش شخصیت‌های دینی سروده‌است؟ محققانی مثل دبروین سعی می‌کنند همین قصاید را از نشانه‌های تحول روحی وی هنگام خروج از غزنه تلقی کنند (همان: ۱۵۷ و ۳۹۵) اما مسئله، نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد. یکی از این قصیده‌ها را هنگام اقامت در بلخ سروده‌است؛ یعنی زمانی که مطابق با نظر قاطبهٔ محققان، سفر درونی و بیرونی خویش را آغاز کرده بود. در این قصیده، دو شخصیت سیاسی (سلطان مسعود) و مذهبی (یوسف بن احمد) را می‌ستاید^{۱۱}. موازنهٔ صبغهٔ دنیوی و اخروی در قصیده آشکار است اما مدح مسعود خود دلیلی است بر این که وی حتی هنگام اقامت در بلخ نیز میل به سرودن قصیده‌ای با انگیزه‌های مادی داشته‌است. در قصیدهٔ دیگری هم که آن را در ستایش امین‌الملهٔ قاضی عبدالودود ابن عبدالصمد سروده، باز یادی از «دولت مسعود شاه» می‌کند و تقاضای صلح و شکوه از بخل ممدوحان هم‌چنان دو مضمون این قصیده است:

لیک اگر هم چون بخیلان بودی آن وعده دراز گز دوچندان صلح بودی هم هبا بودی هبا
هر عطا کاندرا برات وعده افتاد ای بزرگ آن عطا نبود که باشد مایهٔ رنج و عنا
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۹)

در عین حال هم در این دو قصیده و هم در قصیدهٔ دیگری که آن را در مدح ناصح‌الملک کمال‌الدین شیخ‌الحرمین خطیب نوآباد سروده، به‌جای تشبیب و تغزل و نسیب، که مناسب ممدوحان درباری است، مقدمه‌ای با استعاره‌ها و مضامین دینی آورده‌است:

ای خدایی که رهیت افسر دو جهان نشود	تا برحسب تو فرش قدمش جان نشود
چنگ در دامن مهر تو چگونه زند آنک	مر ورا خدمت تو قید گریبان نشود...
هر کسی علم همی خواند ولیکن یک تن	چون جمال‌الحکما بحر درافشان نشود
ناصر لملک کمال‌الدین شیخ‌الحرمین	که همی حرمت او علت حرمان نشود...
نایب جای پیمبر تویی امروز و کسی	مبتدع باشد کت چاکر فرمان نشود...

جامه عیدی من باید از این مجلسیانت لیک بی گفت تو این کار بسامان نشود...

بیت پایانی که انگیزه اصلی او را از سرودن این قصیده معین می کند، درخواستی است از جنس درخواست‌های مداحان دنیوی از ممدوحان درباری. شکی نیست که لحن سروده‌های پیشکش شده به ممدوحان دینی با درباری متفاوت است (نک د بروین، ۱۳۷۸: ۹-۱۳۳). منتها مهم‌تر از خود تغییر لحن، علت آن است. محققان به این نکته توجه کرده‌اند که واعظان و قضات در میان ممدوحان دینی سنایی جایگاه ویژه‌ای دارند و طبیعی است که در ستایش این طبقات اجتماعی از دایره واژگانی متناسب با آن‌ها استفاده شود. به نظر می‌رسد در مورد این قبیل قصاید، دست کم آن‌ها که در غزنه و یا در بلخ سروده شده‌اند، شاعر استراتژی خود را تغییر داده و این تغییر استراتژی مربوط به سیاست‌های نوشتاری است نه نشانه تحول روحی شاعر. گویا سنایی آن‌گاه که از ستایش ممدوحان سیاسی طرفی نبست، با همان انگیزه‌های مادی به سراغ ممدوحان دینی رفته‌است. تغییر ممدوح، نه نتیجه تحول روحی بلکه تلاشی است برای یافتن حامی‌ای که بتواند نیازهای مادی او را بر طرف کند. قاضیان و واعظان برای شاعری که در جستجوی حامی و الامقامی بود، نقطه هدف مناسبی به نظر می‌رسیدند. او با نظام استعاری جدید و دایره واژگانی تازه به سراغ ممدوحانی رفته که درباری نیستند، دینی هستند. درست بدین علت است که در ستایش قاضی القضاة ابوالبرکات فتحی، که شخصیتی دینی بود، همان مسئله بخل ممدوح، تنگی معیشت شاعر و قدرناشناسی را مطرح می‌کند:

به آب ماند یار مرا صفات و صفاش	که روی خویش بینی چو بنگری به قفاش...
بزرگوارا دانی که مر سنایی را	جز از عطای کریمان نباشد ایچ سناش
ولیک نیست کریمی جز از تو اندر عصر	که تا کند کف او از کف نیاز جداش
از این مهان که تو دانی که کیستند ایشان	به مدح هر که غلو کرد فکرت داناش...
جز از تو بنده بسی مدح گفت در غزنین	شنید مدحش هر کس ولی ندید سخاش...
بسا کسا که ز دون‌همتی و بدبختی	به مدح گوی نشد زر و جامه و کالاش...

(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۱۳)

یا در قصیده دیگری که در ستایش ابو یعقوب یوسف بن احمد (شخصیتی دینی) سروده، بخش آغازین آن مشحون از مضامین دینی است و پایان‌بندی قصیده با تقاضای

مادی است:

ای بنده به درگاه من آن گاه بر آیی کز جان قدمی سازی و در راه در آیی...
یکتا و دوتا گردد در مدحت و خدمت یابد اگر از جود تو دستار دوتایی
در قصیده دیگری هم که در ستایش حکیم ابوالحسن علی بن محمد طیب سروده، باز
هم همان دغدغه‌های قصاید درباری (تنگی معیشت، بخل ممدوح و قدرناشناسی از شاعر)
مطرح شده است:

هر چند از این پیش به نزدیک بخیلان چونان که توانست به هر نوع وفا کرد
جز کذب نگفت آن را کز طبع ثنا گفت جز صدق نراند آن جا کز صدق هجا کرد
از شکر بر خلق همان کرد که ایزد از آفت ناشکری با شهر سبا کرد
بی‌صله همی مدح نوشتند به شادی گویی فلکم نایب و غم‌خوار و کیا کرد
با این همه ای تاج طیبیان دل او را دهر از قبل بی‌درمی معدن دا کرد
از لطف دوایی بکن این داء رهی را چون علم تو درد همه آفاق دوا کرد
(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۶۴)

بنابراین، تغییر زبان و مضامین در قصاید ستایشی - دینی، دلیل رتوریک دارد و مربوط
به اقتضائات تغییر ممدوح است و نشانه تحول درونی شاعر از نیمه دنیاگرا به آخرت‌گرا
نیست.

۴. بحران خروج از سنت

اما تغییر دایره واژگانی و نظام‌های استعاری، نوعی قیام در برابر سنت دیرپای قصیده
ستایشی بود که طبیعتاً مخالفت‌هایی را برمی‌انگیخت. سنایی اکنون در بنای باشکوهی که
رودکی‌ها، فرخی‌ها، عنصری‌ها و انوری‌ها آن را با قدرت و صلابت پایه‌ریزی کرده بودند،
رخنه‌ای ایجاد کرده بود و طبیعی بود که زیاده‌روی در این مسیر، او را از گفتمان غالب
عصر بیرون می‌انداخت. او شاعری ستایشگر بود که درباریان و واعظان و قاضیان را
می‌ستود و نباید با زیاده‌روی در سنت شکنی برای خود دشمن می‌تراشید. او می‌خواست
ضمن ادای احترام به سنت قصیده ستایشی، در آن تغییراتی ایجاد کند. اکنون بینیم او
چگونه با بحران خروج از سنت تعامل داشته است.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲ / ۱۴۷

در دیوان سنایی قصاید زیادی یافت می‌شود که آن‌ها را به تقلید از قصاید ستایشی متقدمان خویش سروده‌است. مثلاً فرخی قصیده‌ای سروده با مطلع زیر:

برآمد قیرگون ابری ز روی نیلگون دریا چو رای عاشقان گردان چو طبع بی‌دلان شیدا
(فرخی، ۱۳۳۵: ۱)

مقدمه این قصیده مشتمل است بر توصیف حرکت ابرها و در متن اصلی به ستایش ممدوح می‌پردازد. مسعود سعد، امیر معزی و ازرقی هروی با تقلید به ارزش‌های ادبی بر همین وزن و قافیه قصایدی ستایشی سروده‌اند^{۱۲} اما سنایی از همان بیت مطلع تا مقطع، تغییرات مضمونی در قصیده ایجاد کرده‌است:

مکن درجسم و جان منزل که این دون است و آن والا

قدم زین هر دو بیرون نه، نه این جا باش و نه آن جا (سنایی، ۱۳۶۲: ۵۱)
بیست‌وشش بیت قافیه قصیده سنایی با فرخی مشترک است. او در بخش پایانی قصیده، مصراع‌های از مطلع فرخی را تضمین کرده است تا ضمن تلاش برای نوآوری، به الگوی خویش ادای احترام کرده باشد:
مگردانم در این عالم ز بیش آزی و کم عقلی

«چو رای عاشقان گردان چو طبع بی‌دلان شیدا»

(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۷)

سنایی هوشمندانه برای اجرای طرح خویش به سراغ قصاید شاخصی می‌رود که توجه تعداد قابل توجهی از ستایشگران مشهور را جلب کرد و با تغییر مضمونی، ساختاری، تصویری و واژگانی در آن‌ها به مخاطب فرضی خویش نشان داد که می‌خواهد در همان چارچوب سنت قصیده ستایشی، تغییراتی ایجاد کند و قصد برانداختن سنت را ندارد. بدین ترتیب ارتباط شعری محکمی میان سنت شعر ستایشی و مسیر جدیدی که او در پیش گرفت، برقرار شد و برای ادای احترام به سنت، غالباً بیتی از قصیده الگویی را تضمین می‌کرد. بدین ترتیب سیاست نوشتاری او در این مورد خاص را می‌توان در دو شگرد صورت‌بندی کرد: تغییر مضمونی عمده قصیده از امور دنیوی به مضامین دینی و عرفانی و تضمین مصراع‌های از شعر الگو به قصد ادای احترام به او. قصیده لغز شمع منوچهری^{۱۳} یکی

۱۴۸ / روایتی دیگر از تحول شعر و شخصیت سنایی / زرقانی و ...

از همان قصاید شاخصی است که عثمان مختاری، معزی، اثیر اخسیکتی، سیف اسفرنگی، فرید اصفهانی به استقبال آن رفته‌اند.^{۱۴}

اما خلاقیت سنایی در این میان، تتبع وی را متمایز می‌کند:

چون بمیری آتش اندر تو رسد زنده شوی چون شوی بیمار، بهتر گردی از گردن زدن
(منوچهری، ۱۳۴۷: ۷۰)

درد دین خود بوالعجب دردی است کاندرو وی چو شمع

«چون شوی بیمار، بهتر گردی از گردن زدن»

(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۸۵)

همین دو شگرد را در مورد شعری که در آن به اقتضای عنصری رفته هم به کار گرفته‌است. مطلع قصیده عنصری این است:

ای جهان را دیدن روی تو فال مشتری کیست آن کو نیست فال مشتری را مشتری

(عنصری، ۱۳۶۳: ۲۹۳)

چندین شاعر بر همین وزن و قافیه شعر سرودند.^{۱۵} عنصری آن را در ستایش محمود غزنوی سرود اما سنایی ضمن تقبیح ستایش، مضمونی زاهدانه و صوفیانه را جایگزین مضمون مدحی آن کرد. او از عنصری الگو گرفت اما در مقابل او ایستاد، در عین حال تضمین مصراعی از قصیده عنصری، نشان از تواضع هنری است نسبت به شاعری که پیش از او شعری زیبا سرود و او را متقاعد کرد، جوایه‌ای برای آن بسراید:

ای سنایی بی کله شو گرت باید سروری زانک نزد بخردان تا با کلاهی، بی سری...

چون تو را دین مشتری شد مشتری گوید تو را کای جهان را دیدن روی تو فال مشتری

همین شگرد را در مورد قصیده ابوالفرج رونی نیز به کار گرفته‌است:

- نوروژ جوان کرد به دل پیر و جوان را ایام جوانی است زمین را و زمان را

(ابوالفرج رونی، ۱۳۹۸: ۹)

- آراست دگر بار جهاندار جهان را چون خلد برین کرد زمین را و زمان را

(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹)

بیت آخر قصیده سنایی نشان می‌دهد که آن را در ایام پیری سروده و این بدان معناست

که تا دوره پیری نیز به این سیاست نوشتاری وفادار بوده‌است:

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲ / ۱۴۹

مجدود بدین حال تو نزدیک تری زانک پیریت به نهمار فرستاده خزان را (همان: ۳۲)
علاوه بر این‌ها، سنایی قصاید دیگری در اقتفای شاعران سلف و معاصرش سروده که
میزان تغییرات او در آن‌ها بیشتر است.^{۱۶} شگرد دیگر او اخذ و تغییر تعابیر، ایماژها و دیگر
تمهیدات بیانی-بلاغی است که ستایشگران سلف یا معاصرش در مدح امیران و شاهان
به کار برده بودند. او این مجموعه را هم به بدنه ستایش‌های دینی‌اش وارد کرد. فرخی
قصیده‌ای دارد به مطلع زیر:

ای دوست به صد گونه بگردی به زمانی گه خوش سخنی گیری و گه تلخ‌زبانی
(فرخی، ۱۳۳۵: ۲۶۷)

سنایی به اقتفای او چنین سروده است:

ای کس بسزا وصف تو ناکرده بیانی حیران شده از ذات لطیف تو جهانی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۸۷)

غیر از اشتراک در وزن، سنایی از بیست و پنج قافیه شعر الگو گرفته است. فرخی در
تغزل، به وصف طبیعت می‌پردازد و سپس به سراغ ممدوح می‌رود اما مقدمه سنایی مشتمل
است بر حمد پروردگار و سپس در متن اصلی به ستایش شخصیت دینی موردنظرش
می‌پردازد. نظیر همین شگرد را در قصیده دیگری می‌بینیم که به اقتفای منوچهری
سروده است:^{۱۷}

ای ترک من امروز نگویی به کجایی تا کس نفرستیم و بخوانیم و بیایی
(منوچهری، ۱۳۴۷: ۹۵)

ای بنده به درگاه من آن‌گاه برآیی کز جان قدمی سازی و در راه درآیی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۰۴)

در میان شاعران سلف و معاصری که سنایی از شعر آن‌ها تقلید کرده، بسامد نام
منوچهری و فرخی بیشتر از دیگران است.^{۱۸} ارتباط شعری او با ستایشگران متقدم، چندسویه
و مستحکم است. عنصری قصیده‌ای دارد به مطلع زیر:

- ای جهان را دیدن روی تو فال مشتری کیست آن کو نیست فال مشتری را مشتری
(عنصری، ۱۳۶۳: ۲۷۳)

سنایی دو قصیده بر این وزن و قافیه سروده که یکی را پیش‌تر نقل کردیم. در قصیده

دیگری بر همین وزن و قافیه سه بار از عنصری یاد می‌کند و یک بیت از بوحنیفه (اسکافی؟) را که در مدح عنصری سروده بود، تضمین می‌کند:

- ای پدیدار آمده همچون پری در دلبری هر که دید او مر تو را با طبع شد از دل بری
- تاج اصفهان لسان‌الدهر ابوالفتح آن که هست

در عجم چون **عنصری** و در عرب چون بحتری

- نیستی اندر طریق شعر گفتن آن چنانک بوحنیفه گفت در شعری برای **عنصری**:
- اندرین یک فن که داری وان طریق پارسی است

دست دست توست کس را نیست با تو داوری

- ذکرهای **عنصری** از ملک محمودی، به است

گرچه پیش ملک او دون است ملک نوذری

تقرّب جستن به ملک الشعرا دربار غزنوی برای شاعری که در پی ورود به محافل درباری است امری طبیعی می‌نماید. به همین سبب است که به سراغ شاعر سرشناس دربار غزنوی، یعنی فرخی هم رفته و به اقتضای او قصیده‌ای سروده است:

- برکش ای ترک و به یک سو فکن این جامه جنگ

چنگ برگیر و بنه درقه و شمشیر از چنگ

(فرخی، ۱۳۳۵: ۲۰۴)

- ای سنایی نشود کار تو امروز چو چنگ تا به خدمت نشوی و نکنی قامت چنگ

(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۴۱)

وجود رشته‌ای از قصاید بر همین وزن و قافیه و در اقتضای فرخی^{۱۹}، حکایت از آن دارد که سنایی در انتخاب الگوهای تقلید به مقبولیت نمونه انتخابی و حضور آن در حافظه ادبی عصر توجه داشته است. در عین حال، اصل ادای احترام به استادان سلف از طریق تضمین بیت یا مصرعی از آن‌ها را در این قصیده نیز رعایت شده است:

- برکش ای ترک و به یک سو فکن این جامه جنگ

چنگ برگیر و بنه درقه و شمشیر از چنگ

(فرخی، ۱۳۳۵: ۲۴)

- عقل هر ترک در آن روز همی گوید هین

ترکش ای ترک به یک سو فکن این جامه جنگ

(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۴۲)

عین همین قاعده را در قصیده دیگری که آن را هم به تقلید از فرخی سروده، می‌توان مشاهده کرد:

- ای دل تو چه گویی که ز من یاد کند یار پرسد که چگونه است کنون یار مرا کار
(فرخی، ۱۳۳۵: ۱۱۱)

- ای بی‌سببی از بر ما رفته به آزار وی مانده ز آزار تو ما سوخته و زار
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۰۶)

- تو فارغ و ما از دل خود بیهده پرسیان کای دل تو چه گویی که ز ما یاد کند یار
(همان)

سنایی به اقتضای قصاید دیگری از فرخی هم رفته است.^{۲۰}

از شاعران کانون ادبی لاهور و مولتان، قصاید مسعود سعد توجه سنایی را به خود جلب کرده است. قصیده زیر بر همان وزن و قافیه‌ای سروده شده که پیش‌تر مسعود سعد در آن سروده بود. سی‌وپنج قافیه از قصیده شصت و دو بیت سنایی همان‌هاست که در قصیده مسعود سعد آمده است گو این که او چون موارد دیگر با تضمین مصراع‌ی از شعر، به او ادای احترام می‌کند:

- بر آن سپه که کشد دشمن تو حمله برد ز حد باختر و حد خاور آتش و آب
(مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۱۴۲)

زند به امرش اگر هیچ خواهد از خورشید به حد باختر و حد خاور آتش و آب
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۴)

در قصید دیگری که با عنصری شروع می‌شود، به مسعود سعد، مختاری، امیر معزی^{۲۱} و سپس سنایی ادامه پیدا می‌کند، نیز همان سیاست نوشتاری دیده می‌شود. سی قافیه از پنجاه‌ون قافیه سروده سنایی با قصیده عنصری مشترک است. ضمن این که سنایی در مقطع قصیده، مطلع شعر امیر معزی را تضمین کرده است:

روی تو چنان تازه که گوید خرد و جان «ای تازه‌تر از برگ گل تازه به بر بر»
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۵)

ای خنده‌زنان بوس تو بر تنگ شکر بر وی طنزکنان نوش تو بر رنگ گهر بر

(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۴۹)^۷

قصیده سنایی در مدح بهرام‌شاه غزنوی است و بنابراین باید متعلق به دوران پیری شاعر باشد. این بدان معناست که سنایی تا پایان عمر هم‌چنان در چارچوب سنت قصیده‌ستایشی شعر می‌سروده و از اسلاف خود تقلید می‌کرده‌است. این شیوه مواجهه سنایی با سنت هم مانع از آن می‌شد که طرز تازه او در نظر معاصران و اخلافش غریب و بیگانه به نظر برسد و هم در عین حال پاسخی بود به افق انتظارات عصر. او در جلب ممدوحان درباری موفق نبود اما توانست با ایجاد تغییرات در مضمون‌ها، ایماژها و دیگر تمهیدات بلاغی-بیانی راهی تازه پیش پای قصیده بگشاید که بر دو اصل «تقلید و خلاقیت» استوار بود. سنایی سنت قصیده را به رنگ افق انتظار عصر درآورد.

جالب است که بدانیم سنایی حتی در مثنوی‌ها هم به اشعار اسلاف و معاصران خویش نظر داشته‌است. *کارنامه بلخ* بر وزن فاعلاتن مفاعلهن فعلن مثنوی‌ای نمادین است که در آن شاعر با باد هم کلام می‌شود. مسعود سعد مثنوی بی‌نامی به همین وزن سروده‌است. ساختار بلاغی و کلیت مضمون هر دو مثنوی مشابهت‌های زیادی دارد. مسعود سعد مثنوی را خطاب به «برشکال»، باران موسمی هندوستان، می‌آغاز و در ادامه به مدح شیرزاد، حاکم هندوستان، پرداخته و نهایتاً به هزالی و مطایبه با دیگران روی می‌آورد (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۷۰۷). *کارنامه بلخ* نیز خطاب به باد است و مدح سلطان و صاحب‌منصبان و درآمیختن مدح و ذم‌ها با شوخی و مطایبه از دیگر ویژگی‌های آن است. شباهت ساختاری و بلاغی دو اثر مؤید این معناست که سنایی در سرودن این اثر به مثنوی مسعود سعد نظر داشته‌است. تفاوت اصلی دو اثر در لحن و نوع مطایبه‌ها است. مسعود سعد گویا در این زمان حاکم چالندر است (همان: ۸۹۳) و با زبانی طنز و گزنده با رامش‌گران و ساقیان و سرگرم‌کنندگان حاکم شوخی می‌کند اما سنایی که شاعری جوان و جوای نام و موقعیت است، در جایگاهی نیست که هر چه بخواهد در قالب مزاح به دیگران بگوید. پس زبانی نرم‌تر و کلماتی سنجیده‌تر را برمی‌گزیند.

غالباً حدیقه را آغازگر مثنوی‌های تعلیمی عرفانی می‌دانند اما شباهت‌هایی میان این منظومه و مثنوی‌های مقدم بر آن وجود دارد که ایده تأثیرپذیری سنایی از مثنوی‌پردازان سلف را تقویت می‌کند. مختاری روابط دوستانه‌ای با سنایی داشت. در میان آثار او مثنوی

کوتاهی به نام *هنرنامه یمینی* ثبت و ضبط شده است که مطابق با گزارش مرحوم همایی در قدیمی ترین نسخه دیوان، نسخه ۶۹۲ هجری، مضبوط در موزه بریتانیا و بسیاری نسخ معتبر دیگر آمده و در اصالت آن تردید نیست (مختاری، ۱۳۴۱: ۶۴۱). این مثنوی با پاره‌ای موضوعات نجومی، ابیات هستی‌شناسانه و نیز سروده‌هایی در حمد خدا و مدح رسول اعظم آغاز می‌شود. هدف اصلی مختاری از سرودن این مثنوی که گویا در کرمان سروده شده، ستایش امیر اسماعیل گیلکی حاکم طبس است. احتمالاً مختاری به طبس نرفته و این مثنوی را از کرمان برای ممدوح ارسال کرده‌است (نک: همایی، ۱۳۶۱: ۲۶۶). مختاری در این مثنوی از ستایش ناشایست‌ها اظهار پشیمانی کرده و در جستجوی ممدوحی والامقام و اخلاق‌گراست. در پایان مختاری دعای خیری در حق امیر طبس کرده است و نشان می‌دهد که عزم غزنین دارد. نمی‌توان به یقین مدعی تأثیرپذیری سنایی از مختاری شد چون تفاوت‌های دو مثنوی بسیار زیاد است اما آن‌گاه که بحث ارتباطات بینامتنی به میان می‌آید، شایسته نیست که این شباهت ساختاری را نادیده گرفت.

سنایی طراح بوطیقای غزل عرفانی است اما حتی در همین مورد هم او به شاعران سلف خویش که به سرودن شعر ستایشی شهرت دارند، نظر داشته‌است. برای مثال امیر معزی در ضمن قصیده‌ای در ستایش شرف‌شاه جعفری، ابیاتی سروده است که به نظر می‌رسد الگوی سنایی در سرودن قلندریات باشد:

اگر سرای لباساتیان خرابات است	مرا میان خراباتیان لباسات است
میان شهر همه عاشقان خراب شدند	مگر نگار من امروز در خرابات است
مجوی زهد و خرابی کن و خراباتی	که عمر را ز خرابی همه عمارات است
بیار ساغر فرعونی و به دستم ده	که روز وعده موسی و گاه میقات است
نیفکنم سپر از باده خوردن از پی آنک	مرا میانه میدان عشق، دارات است
هر آن مکان که بود اهل عشق را مأوی	نه جای نکته طومار و جای طامات است
میان عاشق و معشوق هست آن معنی	که قاصر آید از آن هر کجا عبارات است
من آن کسم که همی سجده پیش عشق برم	بدان سجود وجود مرا کرامات است

(معزی، ۱۳۱۸: ۱۲۸)

الا ای لعبت ساقی ز می پر کن مرا جامی که پیدا نیست کارم را در این گیتی سرانجامی...

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۰۳۴)

یا برای مثال مفصل‌بندی دال‌های مربوط به گفتمان‌های متفاوت در این غزل امیر معزی، یادآور قلندریات سنایی است:

کافر بچه‌ای سنگ‌دل آورده‌ غازی دل‌های مسلمانان بر بوده به بازی
شد در صفت حیلت بازی دل او سخت تا سست کند قاعده ملت تازی
هر توبه که دیدیم در اسلام حقیقی ست در عشق همان توبه شد امروز مجازی
سوگند خورم کز دل و جان بنده اویم هر چند که هرگز نکند بنده نوازی
اندر صف خوبان پری چهره چنان است کاندر صف شمشیرزنان حیدر غازی
مسکین دل من هست همیشه به کف او گردان شده چون دف به کف حیدر رازی

(همان، ۷۸۸)

بردیم باز از مسلمانی زهی کافر بچه کردیم بندی و زندانی زهی کافر بچه...

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۰۰۸)

ای پسر گرنه ز عشقت دست بر سر دارمی گاه عشرت پیش تو بر دست ساغر دارمی
(همان: ۱۰۳۵)

غزل زیر نیز به فضاهای قلندریات سنایی بسیار نزدیک است و چه بسا که الهام‌بخش او در طراحی این نوع شعر بوده باشد^{۲۲}:

ز عشق لاف تو ای پیر فوطه‌پوش خطاست که عشق و فوطه و پیری به هم نیاید راست
تورا که هست دو عارض سپید و جامه کبود دلت سیاه و رخت زرد و اشک سرخ چراست
تورا به عشق همه راست گوی نشناسند و گرچه بر تو اثرهای عاشقی پیدا است
مگر که بشکنی از بهر عشق توبه و نذر که نذر و توبه شکستن ز بهر عشق رواست
سخن ز رحل مگوی و ز رطل گوی سخن که عاشقی و به دست تو رطل باده سزاست
(همان، ۷۷۳)

ای سنایی کفر و دین در عاشقی یکسان شمر

جان ده اندر عشق و آن‌گه جان ستانی جان شمر

(همان: ۸۹۷)

در شهر مرد نیست ز من نا به کار تر مادر پسر نژاد ز من خاکسار تر

(همان: ۸۸۸)

این بدان معناست که سنایی به عنوان شاعر «دوران ساز» در همه اشعارش، نظر به سنت شعر ستایشی و تجارب هنری ستایشگران داشته است. عظمت او به عنوان یک شاعر بیشتر در یافتن راهی است که تقلید و خلاقیت را توأم کرده است. او به درستی دریافته بود که ادای احترام به سنت در تغییر و بازبینی و بازآفرینی آن است. در عین حال، طرز تازه او مخالفت‌هایی را هم در میان معاصرانش برانگیخت. برای مثال آن‌طور که مصحح دیوان سوزنی سمرقندی، شاعر معاصر سنایی می‌گوید او دوازده بار از سنایی نام برده است (سوزنی سمرقندی، ۱۳۳۸: ۲۲). او غالباً شعری از سنایی را برمی‌گزیند و بر همان وزن و قافیه شعری هزلی - هجوی می‌سراید؛ یعنی همان روشی که سنایی در مواجهه با اشعار درباری و تغییر ساختار بلاغی و مضمونی آن‌ها به کار می‌گرفت. یکی از مشهورترین جوایه‌های او غزل زیر است:

- صنما تا به کف عشوه عشق تو دریم از بد و نیک جهان هم‌چو جهان بی‌خبریم
(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۹۷)

- ای سنایی تو کجایی که به خون تو دریم تا به نیمور هجا نفعه شمرت بدریم
(سوزنی، ۱۳۳۸: ۳۹۹)

در بیت دوم همین غزل این‌طور می‌سراید:

هر کجا شعر تو یابیم نقیضه بکنیم و تو را نیز بیابیم به... در ببریم
این جواب است مر آن را که سنایی گوید: «صنما تا به کف عشوه عشق تو دریم»
ملاحظه می‌کنید که وی حتی از این نظر که بیت یا مصراع را از شاعر الگو تضمین کند، بر همان مسیر سنایی رفته است. جوایه دیگر سوزنی غزلی است به مطلع زیر:
میخکی سازی کزین در دیگ شلغم می‌زنی شلغم پخته به سیخی پنج و شش بر هم زنی
(سوزنی، ۱۳۳۸: ۴۱۴)

که نقیضه‌ای است بر این غزل سنایی:

- گاه آن آمد بتا کاندرا خرابی دم زنی شور در میراث‌خواران بنی آدم زنی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۹۵)

در این نقیضه، سوزنی شعر قلندری سنایی را به سخره می‌گیرد. کارکرد ادبی نقیضه‌ها

به سخره گرفتن ژانرهای شکوهمند است. شاعر نقیضه‌سرا امری جدی را تبدیل به امری سخره‌آمیز می‌کند تا سلطه آن را به چالش بکشد. از این روی است که سوزنی استعاره‌های نمادین قلندری در غزل سنایی را به آش شلغم و پختن و خوردن آن تبدیل می‌کند. نکته قابل تأمل، در بیت ماقبل پایانی غزل سوزنی است که در آن، سنایی را ساکن سرخس می‌داند (سوزنی، ۱۳۳۸: ۴۱۴). این غزل در ایام سکونت سنایی در سرخس سروده شده است؛ یعنی دوره‌ای که سنایی به عنوان شاعر عارف مشهور شده است. سوزنی با سنتی که سنایی در حال پایه‌ریزی آن است از در مخالفت درآمده بود.

۵. خلاصه و نتیجه

برای سنایی جوان، راه یافتن به دربار، آرزویی بزرگ بود. روزگار شکوه ستایش به سرآمده بود اما سنایی هم‌چنان اصرار داشت از قدرت شاعری‌اش برای پیوستن به دربار استفاده کند. تلاش‌های دوستانش برای پیوستن او به دربار مثمر نبود و هجرت به دربارهای دور را هم نامناسب می‌دید. در جامعه‌ای که جایگاه قضات، واعظان و شخصیت‌های مذهبی ارتقا یافته بود، برای ستایشگری چون سنایی، استراتژی مناسب، «تغییر ممدوحان از جامعه درباری به جامعه دینی» و به تناسب آن تغییر شگرد در ساختار بلاغی و مضمونی ستایش‌ها بود. بدین ترتیب او طراح بوطیقای قصایدی شد که با اتخاذ سیاست نوشتاری «تقلید و خلاقیت»، سنت قصیده ستایشی را بازخوانی، بازآفرینی و سامان‌دهی کرد. بررسی تقلیدها، جوایه‌ها، استقبال‌ها و اخذ و اقتباس‌ها در دیوانش و نیز گزینش‌های او حاکی از آن است که مواجهه او با سنت ادبی، از سر هوشمندی و آگاهی بوده است. ترک غزنه نه به دلیل تحول روحی او از شخصیتی درباری به شخصیتی دینی بلکه به علت نومید شدن از ورود به سامانه دربار بود. بخل و قدرناشناسی ممدوحان در او خشمی پدید آورد که یأس اجتماعی را به دنبال داشت. اگر تحول روحی‌ای در او پدید آمده باشد، خشم و یأس توأمانی است که او را وادار کرد غزنه را ترک و در جستجوی ممدوحان به دیگر شهرهای خراسان سفر کند. در مسیر این جستجوها و به دنبال تجربه تازه‌اش در ستایش «مردان خدا» به محمد بن منصور سرخسی رسید که سیرالعباد را برای او سرود و پس از آن به تدریج این نوع تازه ستایش‌ها زمینه اصلی شاعری‌اش را تشکیل داد. مفصل‌ترین باب آخرین اثر او، یعنی

حدیقه/الحقیقه به ستایش درباریان و شخصیت‌های مذهبی اختصاص یافته و قصایدی ستایشی در دیوان او هست که متعلق به دوران پیری اوست. این بدان معناست که او تا واپسین سال‌های عمر هنوز در فکر همان بوطیقایی بود که بر مدار ترکیب ستایش و اندیشه‌های دینی استوار بود. سنایی شاعری نیست که ابتدا شاعری درباری و بعد از تحول، شاعری صوفی شده باشد. او شاعر تلفیق حوزه‌های ناهمگون دنیوی و اخروی است. او شاعر روزگار گذار است. نقش سنایی در تحول شعر فارسی، بیشتر رتوریک است تا ایدئولوژیک.

پی‌نوشت

۱. برای نمونه نک: جامی، ۱۳۳۶: ۵۹۵ و یا دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۲: ۹۵ و...
 ۲. برای مثال ر.ک براون، ۱۳۱۶: ۲۱؛ ریپکا، ۱۳۵۴: ۳۶۶؛ برتلس، ۱۳۷۴: ۲۰۱؛ صفا، ۱۳۶۹: ۲/۵۵۳؛ فروزان‌فر، ۱۳۸۰: ۲۶۷.
 ۳. از جمله نگاه کنید به تصحیح دیوان سنایی (۱۳۶۲) و حدیقه به همت مدرس رضوی (۱۳۲۹)، مظاهر مصفا (۱۳۳۶)، برزگر خالقی (۱۳۹۳)، (جلالی پندری، ۱۳۸۶).
 ۴. از جمله مریم حسینی در سنایی (۱۳۹۲) و یا حقی و زرقانی در تصحیح حدیقه (۱۳۹۷) و مقاله «تحلیل انقلاب روحی سنایی بر اساس نظریه ژک لکان» نوشته زرقانی و فرضی (۱۳۸۸).
 ۵. برای نمونه نک: علی اصغر بشیر (۱۳۵۶: ۳۵) که دگرگونی سنایی برآمده از ذات شاعر می‌داند؛ یا سرور همایون (۱۳۵۶: ۴۳-۴۸) معتقد است شاعر از شرایط نامساعد مداحی بیزار می‌شود و به عرفان می‌گراید. زرین کوب نیز قائل به انقلاب درونی و تحول شاعر است (۱۳۷۰: ۱۶۱-۱۶۷). نظر دبروین هم مبتنی بر تحول شعری و ممدوح طلبی است (۱۳۷۸: ۱۵۹).
 ۶. بنگرید به باسورث، ۱۳۷۲: ۱-۳۸۰.
 ۷. در قصیده سنایی که ممدوح آن مختاری شاعر است، بیت زیر آمده است:
لیک در جمله تو از دولت نیکو شعری چون شهان سوی زری من چو خران سوی شعیر
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۸۵)
- گویا هنگامی که ملک ارسلان غزنوی، مختاری را به منصب ملک الشعرا دربار خویش برمی‌گزیند، در مجلسی شاهانه تاج زر بر سر شاعر می‌نهد و به شیوه‌ای بی‌نظیر در تاریخ ادبیات فارسی، شاعری گرامی داشته می‌شود. به همین خاطر است که سنایی او را مانند شاهان می‌داند. (نک: همایی، ۱۳۶۱: ۲۱۵).

۸. دلایل و قرائن بدین شرح است: در قصیده ۱۹ نام سلطان آمده، قصیده ۷۶ قرینه‌ای ندارد اما مدرس بر آن است که در همین دوره سروده شده، قصیده ۹۱ گویا در ستایش یکی از قضات معاصر سلطان است، در قصیده ۹۹ نام سلطان آمده، در قصیده ۱۲۵ نام سلطان در شعر ذکر شده، قصیده ۲۰۹، ۲۱۶ و ۴۲۱ درباره‌ی خاندان حدادی است، قصیده ۲۲۹ در ستایش یکی از بزرگان دربار علاءالدوله است، قصیده ۲۶۸ در ستایش یکی از بزرگان این عصر است، در قصیده ۳۱۳ از سلطان نام می‌برد، در قصیده ۳۴۱ و ۴۴۷ ممدوح از سرهنگان سلطان مسعود است و در قصیده ۶۰۴ نامی از سلطان نمی‌برد.

۹. عثمانی در مدیحه‌ای خطاب به مسعود سعد ایباتی آورده که نشان می‌دهد حال و روزی بهتر از سنایی ندارد:

بر اهل سخن تنگ گشت میدان	وز جای بشد پای هر سخندان...
دانم که از احوال اهل حضرت	دانسته‌ای و دیده‌ای فراوان
کز گوهر و دیبای لفظ و معنی	نعت همه بی‌زر است و عریان
زیرا دل پردرد شاعران را	بینند و نبینند راه درمان
ور نظم طراز آفتاب گردد	بد بیندشان سایه‌بان ایوان...

(عثمان مختاری، ۱۳۴۱: ۴۱۳)

۱۰. ابیات مذکور بدین قرار است:

مسلمان کشتن آیین کرد چشم نامسلمانش	به نوک ناوک مژگان که پر زهر است پیکانش...
سنایی را صلت‌ها بخش تا او هم چنین مدحی	بپردازد که همتا نیست اندر شعر ز اقرانش
نبینی کاینچنین گوید ز هر بیتی که برخواند	کند تحسین ز بس معنی ز جنت جان حسانش
فرواندیش تا او را چه قادر خاطری باشد	که در معنی و لفظ خوش مسلم داشت عثمانش
مرا دانی که آن باید که هر کو نیک شعر آید	نباشد جز به نام تو همه فهرست دیوانش...

(عثمان مختاری، ۱۳۴۱: ۲۳۷)

۱۱. مطلع قصیده این است:

ای بنده ره شوق ملک بی خطری نیست	از جان قدمی ساز که به زین سفری نیست
---------------------------------	-------------------------------------

(سنایی، ۱۳۶۲: ۹۹)

۱۲. مطلع قصیده مسعود سعد این است:

سپاه ابر نیسانی ز دریا رفت زی صحرا	ز لؤلؤ لالا به صحرا برد زی دریا
------------------------------------	---------------------------------

(مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۱۲۳)

و مطلع قصیده امیر معزی این:

برآمد ساج گون ابری ز روی ساج گون دریا بخار مرکز خاکی نقاب قبه خضرا
(معزی، ۱۳۸۵: ۲۳)

و مطلع قصیده ازرقی هروی:

چه جرم است این که هر ساعت ز روی نیگون دریا زمین را سایبان بندد به پیش گنبد خضرا
(ازرقی، ۱۳۳۶: ۱)

۱۳. مطلع قصیده منوچهری این است:

ای نهاده بر میان فرق جان خویشتن جسم ما زنده به جان و جان تو زنده به تن
(منوچهری، ۱۳۴۷: ۷۰)

۱۴. عثمان مختاری (۱۳۴۱: ۱۰۵)، معزی (۱۳۸۵: ۶۲۸)، اثیر اخسیکتی (۱۳۳۷: ۲۹۸)، سیف
اسفرنگی (۱۳۵۷: ۳۶۵) و فرید اصفهانی (احول) (۱۳۸۱: ۱۵۴) هر کدام قصایدی گفته‌اند که
با لغز شمع آغاز می‌شود؛ ولی وزن و قافیه دیگری برگزیده‌اند.

۱۵. ازرقی هروی (۱۳۳۶: ۹۰) و اثیر اخسیکتی (۱۳۳۷: ۳۱۰) هم در این وزن و قافیه قصیده دارند و
سوزنی سمرقندی علاوه بر اقتفای عنصری، مصراعی از او را نیز تضمین کرده‌است (نک:
۱۳۳۸: ۴۸۳)

۱۶. مواردی مثل این‌ها

هیچ کس را غم ولایت نیست کار اسلام را رعایت نیست (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۱۸۲)
عشق بازیچه و حکایت نیست در ره عاشقی شکایت نیست (سنایی، ۱۳۶۲: ۸۲۶)
تا همی جولان زلفش گرد لالستان بود عشق زلفش را به گرد هر دلی جولان بود
(عنصری، ۱۳۶۳: ۲۷)

در جهان دردی طلب کان عشق سوز جان بود پس به جان و دل بخر گر عاقلی ارزان بود
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۶۷)

روی او ماه است اگر بر ماه مشک افشان بود قد او سرو است اگر بر سرو لالستان بود
(سنایی، ۱۳۶۲: ۸۶۸)

نافه دارد زیر زلف اندر گشاده بی‌شمار لاله دارد زیر نافه در شکسته صد هزار
(عنصری، ۱۳۶۳: ۵۴)

هر سپاهی را که چون محمود باشد شهریار یمن باشد بر یمین و یسر باشد بر یسار
(فرخی، ۱۳۳۵: ۵۴)

- ابر آذاری برآمد از کنار کوهسار باد فروردین بجنینید از میان مرغزار
(منوچهری، ۱۳۴۷: ۲۷)
- تا خزان زد خیمه کافورگون بر کوهسار مفرش زنگارگون برداشتند از مرغزار
(معزی، ۱۳۸۵: ۱۹۹)
- ساقیا چون گشت پیدا نور صبح از کوهسار بر صبحی خیز و منشین جام محمودی بیار
(مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۲۶۵)
- شادباش ای کعبه کیخسروان روزگار دیر زی ای قبله اسکندران تاجدار
(مختاری، ۱۳۴۱: ۸۲)
- ای دل ار عقبات باید دست از دنیا بدار پاک بازی پیشه گیر و راه دین کن اختیار
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۰۴)
- ای دل ناشکیب مژده بیار کامد آن شمسه بتان تبار (فرخی، ۱۳۳۵: ۱۲۲)
- همه شب مستوار و عاشقوار بودم از روی دوست برخوردار
(مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۲۸۰)
- طلب ای عاشقان خوش رفتار طرب ای نیکوان شیرین کار (سنایی، ۱۳۶۲: ۱۹۶)
- عاشقا رو دیده از سنگ و دل از پولاد ساز کز سوی دیگر برآمد عشق باز آن یار باز
(منوچهری، ۱۳۴۷: ۴۱)
- ای سنایی کی شوی در عشق بازی دیده باز تا نگردی از هوای دل به راه دیده باز
(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۰۱)
- ای ماه دو هفته منور این هفته منه ز دست ساغر (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۳۶۳)
- ای ذات تو ناشده مصور اثبات تو عقل کرده باور (سنایی، ۱۳۶۲: ۲۷۱)
- سرو دیدستم که باشد رسته اندر بوستان بوستان هرگز ندیدم رسته بر سرو روان
(فرخی، ۱۳۳۵: ۲۷۵)
- ای بت زنجیر جعد ای آفتاب نیکوان طلعت خورشید داری قامت فردوسیان
(منوچهری، ۱۳۴۷: ۲۲۵)
- شد ز تأثیر سپهر سرکش نامهربان هجر یار مهربان چون وصل باد مهرگان
(معزی، ۱۳۸۵: ۵۳۱)
- عاشقی گر خواهد از دیدار معشوقی نشان گر نشان خواهی در آن جا جان و دل بیرون نشان
(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۵۳)

- شه مشرق و شاه زابلستانی خداوند اقران و صاحب قرانی (عنصری، ۱۳۶۳: ۲۷۷)
- خوشا عاشقی خاصه وقت جوانی خوشا با پری چهرگان زندگانی (فرخی، ۱۳۳۵: ۳۹۲)
- جهاننا چه بدمهر و بدخو جهانی چو آشفته بازار بازارگانی (منوچهری، ۱۳۴۷: ۱۱۶)
- دلم خسته ناز تو است ای نیازی که روزی نیاسایی از نازبازی (مختاری، ۱۳۴۱: ۵۰۴)
- بمیر ای حکیم از چنین زندگانی کزین زندگانی چو مردی بمانی (سنایی، ۱۳۶۲: ۶۷۵)
۱۷. نظیر همین شگرد در قصیده دیگری که آن را به اقتضای قصیده لغز شمع منوچهری سروده دیده می‌شود:
- ای نهاده بر میان فرق جان خویشتن جسم ما زنده به جان و جان تو زنده به تن (منوچهری، ۱۳۴۷: ۷۰)
- دی ز دلتنگی زمانی طوف کردم در چمن یک جهان جان دیدم آن جا رسته از زندان تن (سنایی، ۱۳۶۲: ۵۲۳)
- تا ز روی تهنیت گویندم اجرام سپهر کای نهاده بر میان فرق جان خویشتن (همان: ۵۲۷)
۱۸. موارد دیگر ستایش‌های سنایی ناظر بر سروده منوچهری خلاصه‌وار ذکر می‌شوند.
- گر شراب دوست را در دست تو نبود ثمن خویشتن را در خرابات جوانمردی فکن... (سنایی، ۱۳۶۲: ۵۱۷)
- ایستاده زان یکی بر پای چون شمعی به رنگ وان دیگر دست کرده بر سر زانو لگن... خاک کوی دوست بر سر کرده مهجوری ز درد دیگری فتنه شده بر ربع و اطلال و دمن... - ای امیرالمؤمنین ای شمع دین ای بوالحسن ای به یک ضربت ربوده جان دشمن از بدن (همان: ۴۹۰)
- ای به تیغ تیز رستاخیز کرده روز جنگ وی به نوک نیزه کرده شمع فرعونان لگن... - عقل چون دستور شد در پیش سلطان بدن کی به ناوجب رود فرمان جان در ملک تن... ساخته میران این لشکر ز روی مرتبت شمع اوباشان دین از افسر شاهان لگن - سرو دیدستم که باشد رسته اندر بوستان بوستان هرگز ندیدم رسته بر سرو روان (فرخی، ۱۳۳۵: ۲۷۵)
- ای بت زنجیر جعد ای آفتاب نیکوان طلعت خورشید داری قامت فردوسیان (منوچهری، ۱۳۴۷: ۲۲۵)
- ای ز راه لطف و رحمت متصل با عقل و جان وی به علم و قدر و قدرت برتر از کون و مکان (سنایی، ۱۳۶۲: ۴۲۱)

- از پی بخت ازل را فرخی در شعر خویش / پیش از این گفته است بیتی من همی گویم همان:
«نیک بختی هر که را باشد همه زان سر بود / کار از آن سر نیک باید گردانستی بدان»
- ای شرق و غرب عالم گشته به کام تو ای کدخدای عالم و عالم غلام تو
(ابوالفرج رونی، ۱۳۹۸: ۱۰۵)
۱۹. مسعود سعد (۱۳۹۰: ۳۸۴) بر همین وزن و قافیه چنین سروده است:
- دو سعادت به یکی وقت فراز آمد تنگ یکی از گردش سال و یکی از شورش جنگ
و امیر معزی (۱۳۸۵: ۳۹) چنین:
- برکش ای ترک بر اسب طرب و شادی تنگ که زمستان شد و نوروز فراز آمد تنگ
و مختاری (۱۳۴۱: ۲۸۴) چنین:
- ای به صد قرن فلک چون تو نیاورده به چنگ کرده در خدمت تو دولت و اقبال درنگ
۲۰. از جمله در این قصیده:
- همی روم سوی معشوق با بهار به هم مرا بدین سفر اندر چه انده است و چه غم
(فرخی، ۱۳۳۵: ۲۲۹)
- نماز شام من و دوست خوش نشسته به هم گرفته دامن شادی شکسته گردن غم
(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۹۴)
۲۱. مطلع قصیده‌ها به این ترتیب است:
- نوروز فراز آمد و عیدش به اثر بر نیک دگر و هر دو زده یک به دگر بر
(عنصری، ۱۳۶۳: ۱۵۰)
- ای سلسله مشک فکنده به قمر بر خندیده لب پر شکر تو به شکر بر
(مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۶۹۷)
- ای سلسله مشک فکنده به قمر بر ای قفل زمر زده بر درج درر بر
(مختاری، ۱۳۴۱: ۲۱۱)
- ای تازه تر از برگ گل تازه به بر پرورده تو را خازن فردوس به بر بر
(معزی، ۱۳۸۵: ۲۱۳)
۲۲. برای تفصیل مطلب ر.ک زرقانی، ۱۳۹۸: ۳۷-۳۳/۲.

منابع و مأخذ

- ابوالفرج رونی، ابوالفرج بن مسعود. (۱۳۹۸)، *دیوان*، تصحیح مریم محمودی، تهران: سخن.
- اثیر اخسیکتی. (۱۳۳۷)، *دیوان*، تصحیح رکن‌الدین همایون فرخ، تهران: کتاب‌فروشی رودکی.
- ازرقی، ابوبکر بن اسماعیل. (۱۳۳۶)، *دیوان*، تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، تهران: زوار.
- اصفهان‌ی، فریدالدین. (۱۳۸۱)، *دیوان*، به اهتمام و تصحیح محسن کیانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- امیرمعزی، محمد بن عبدالملک. (۱۳۸۵)، *دیوان*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا قنبری، تهران: زوار.
- بازورث، کلیفورد ادموند. (۱۳۵۶)، *تاریخ غزنویان*، تهران: امیرکبیر.
- براون، ادوارد. (۱۳۶۸)، *تاریخ ادبیات ایران (از سنایی تا سعدی)*، ترجمه غلام‌حسین صدری افشار، تهران: مروارید.
- برتلس، آندره یوگنی یویچ. (۱۳۷۴)، *تاریخ ادبیات فارسی (از دوران فردوسی تا پایان عهد سلجوقیان)*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: هیرمند.
- بشیر، علی‌اصغر. (۱۳۵۶)، *سیری در ملک سنایی*، کابل: بیهقی.
- بیهقی، محمد بن حسین. (۱۳۹۰)، *دیبای دیداری (متن کامل تاریخ بیهقی)*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران: سخن.
- جامی، عبدالرحمان ابن احمد. (۱۳۳۶)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، به تصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی‌پور، تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۸)، *ثنای سنایی*، مجموع مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی، تهران: خانه کتاب.
- حسینی، مریم. (۱۳۹۲)، *سنایی*، تهران: خانه کتاب.
- خلیلی، خلیل‌الله. (۱۳۵۶)، *احوال و آثار حکیم سنایی*، کابل: بیهقی.
- د. بروین. (۱۳۷۸)، *حکیم اقلیم عشق*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- دولت‌شاه ابن بختیشاه. (۱۳۸۲)، *تذکره الشعراء*، به سعی و اهتمام و تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.
- ریکا، یان. (۱۳۵۴)، *تاریخ ادبیات ایران (از دوران باستان تا قاجاریه)*، مترجم عیسی شهابی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زرقانی، سید مهدی. (۱۳۹۸)، *تاریخ ادبیات ایران و قلمرو زبان فارسی*، با رویکرد ژانری، جلد دوم، تهران: فاطمی.

- زرقانی، سید مهدی. (۱۳۸۱)، *زلف عالم سوز*، تهران: نشر روزگار.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۰)، *با کاروان حله: مجموعه نقد ادبی (با تجدیدنظر در چاپ‌های سابق و افزودن ده گفتار تازه)*، تهران: علمی.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۳۶)، *دیوان*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: امیرکبیر.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۴۸)، *مثنوی‌های حکیم سنایی*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۵۶)، *کلیات اشعار حکیم سنایی غزنوی*، به کوشش علی اصغر بشیر، کابل: بیهقی.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۶۲)، *دیوان*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۶۲)، *مکاتیب سنایی*، به اهتمام، تصحیح و حواشی نذیر احمد، کتاب فرزاد: تهران.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۹۳)، *دیوان*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۹۷)، *حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدجعفر یاحقی و مهدی زرقانی، تهران: سخن.
- سوزنی سمرقندی، محمد بن مسعود (۱۳۳۸)، *دیوان*، تصحیح، مقدمه و شرح احوال ناصرالدین شاه حسینی، تهران: امیرکبیر.
- سیف‌الدین اسفرنگی. (۱۳۵۷)، *دیوان*، تصحیح و تحقیق زبیده صدیقی، مولتان: وزیر اعوان-قومی ثقافتی مرکز بهبود.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲)، *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگاه.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۲)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: ابن سینا.
- عنصری، حسن بن احمد. (۱۳۶۳)، *دیوان*، به کوشش دبیرسیاقی، تهران: کتابخانه سنایی.
- عوفی، محمد بن محمد. (۱۳۶۱)، *لباب‌الالباب*، به اهتمام ادوارد براون و مقدمه محمد قزوینی، تهران: کتاب‌فروشی فخر رازی.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ. (۱۳۳۵)، *دیوان*، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، تهران: زوار.
- فرضی، سارا؛ زرقانی، سید مهدی. (۱۳۸۹)، «تحلیل انقلاب روحی سنایی بر اساس نظریه ژاک لکان»، *جستارهای ادبی*، شماره ۳، صص ۸۷-۱۰۹.
- فروزانی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴)، *غزنویان از پیدایش تا فروپاشی*، تهران: سمت.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲ / ۱۶۵

بلخی، محمد. (۱۳۵۰)، *فضایل بلخ*، به تصحیح و تحشیه عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مختاری غزنوی، عثمان بن محمد. (۱۳۴۱)، *دیوان*، به اهتمام جلال‌الدین همایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مسعود سعد. (۱۳۹۰)، *دیوان*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد مهیار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

منوچهری دامغانی. (۱۳۴۷)، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: کتاب‌فروشی زوار.

همایون، سرور. (۱۳۵۶)، *حکیم سنایی و جهان‌بینی او*، کابل: بیهقی.

همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۱)، *مختاری‌نامه*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

References

- Amir Moezzi, Mohammad ben Abdol Malek, (2006), *Divan*, ed Mohammad Reza Qanbari, Tehran: Zavvar.
- Asir Akhsikti, (1998), *Divan*, ed Rokn al-Dine Homayon Farokh, Tehran: Ketab Foroshi Rudaki.
- Azraqi, Abo Bakr ben Esmaeel, (1957), *Divan*, ed Saeed Nafisi, Tehran: Zavvar.
- Balkhi, Mohamad, (1971), *Fazayel Balkh*, ed Abd ai-Hay Habibi, Tehran: Bonyad Farhang Iran.
- Bashir Ali Asqar, (1977), *Siri in Malik Sanai*, Kabul: Hirmand.
- Beihaghi, Mohammad ben Hosein, (2011), *Dibaye Didari*, by Mohammad Jafar Yahaqi and Mahdi Seyedi, Tehran: Sokhan.
- Berthels, Evgeny Edvardovich, (1995), *History of Persian literature (From the Saadi period to the end of the Seljuk era)*, trans Sirius Izadi, Tehran: Hirmand.
- Bosworth Clifford Edmund, (1977), *History of Ghaznavids*, translated by Hasan Anosha, Tehran: Amir Kabir.
- Browne, Edward Granville, (1989), *A Literary History of Persia*, Vol 2, trans Gholam Hosein Sadri Afshar. Tehran: Morvarid.
- de Bruijn, J. T. P. *Of Piety and Poetry: the Interaction of Religion and Literature in the Life and works of Hakim Sanai of ghazna*, Trans Mehyar Alavi Moghaddam and Mohammad Javad Mahdavi, Tehran: Hermes.
- Dowlat Shah ben Bakhtishah, (2003), *Tazkereh al-Shoaraa*, ed Edward Granville Browne, Tehran: Asatir.
- Farid Esfehani, (2002), *Divan*, ed Mohsen Kiani. Tehran: Anjoman Asar va Mafahker Farhangi.
- Farrokhi Sistani, Ali ben Joloq, (1956), *Divan*, ed Mohammad Dabir Siyaqi, Tehran: Zavvar.
- Farzi Sara & S M Zarghani, (2010), "Analysis of spiritual revolution of Sanaii based on the theory of Jacques Lacan" in *Gostarha e AdABI*, no 3, PP 87-109.
- Forozani Abolqasem, (2005), *Ghaznavids from the beginning to the collapse*,
- Homayee Jalal al-Din, (1982), *Mokhtari Naleh*, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Homayn Sarvar, (1977), *Hakim Sanaii va Jahan Bini o*, Kabul: Beyhaghi.
- Hoseini Maryam, (2009), *Sanaye Sanaii, Proceedings of the international conference Hakim Sanaii*, Tehran: Khaneh ye Ketab.
- Hoseini, Maryam, (2013), *Sanaii*, Tehran: Khaneh ye Ketab.
- Jami, Abd al- Raman ben Ahmad, (1957), *Nafahat al –Ons Men Hazarat al-Qods* ed Mahdi Towhidi Poor, Tehran: Ketab Foroshi Mahmoodi.
- Jan Rypka, (1975), *History of Iranian literature (from ancient times to Qajar period)*, Trans Isa Shahabi, Tehran: Elmi av Farhangi.
- Khalili Khalil Allah, (1977), *Ahval va Asar Hakim Sanaii*, Kabul: Beihaghi.

- Manochehri Damghani, (1968), *Divan*. Mohammad Dabir Siaghi, Tehran: Zavar.
- Masood Saad Salman, (2011), *Divan*. ed Mohammad Mahyar, Tehran: PaJoheshgah Olom Ensani va Motaleat Farhangi.
- Mokhtar Ghazna, Osman ben Mohammad, (1962), *Divan*, ed Jalal al-Din Homaii, Tehran: Bongah Tarjomeh Va Nashr Ketab.
- Onsori, Hasan ben Ahmad, (1984), *Divan*, ed Dabir Siyaqi, Tehran: Ketab Khaneye Sanaii.
- Owfi, Mohammad ben Mohammad, (1982), *Lobab al-Albab*, ed Edward Granville Browne and Mohammad Ghazvini, Tehran: Fakhr e Razi,
- Runi abu al- Faraj, Abu al-Faraj ebne Maood, (2019), *Divan*, ed Maryam Mahmoodi, Tehran: Sokhan.
- Safa, Zabih Allah, (1953), *History of literature in Iran*, Tehran: Ebn e Sina.
- Sanaii Ghazna, Majdod ben Adam, (1957), *Divan*, ed Mazaher Mosaffa, Tehran: Amir Kabir.
- Sanaii Ghazna, Majdod ben Adam, (1969), *Masnaveha ye Hakim Sanaii*, ed Mohammad Taqi Modarres Razavi, Tehran: Tehran University Press.
- Sanaii Ghazna, Majdod ben Adam, (1977), *Koleyat e Ashaar e Hakim Sanaii Ghazna*, ed Ali Asqar Bashir, Kabul: Beihaqi.
- Sanaii Ghazna, Majdod ben Adam, (1983), *Divan*, ed Modarres Razavi, Tehran: Ketab Khane ye
- Sanaii Ghazna, Majdod ben Adam, (1983), *Makatib Sanaii*, ed Nazir Ahmad, Tehran: Farzan.
- Sanaii Ghazna, Majdod ben Adam, (2014), *Divan*, ed Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, Tehran: Zavvar.
- Sanaii Ghazna, Majdod ben Adam, (2018), *Hadighat al- Haghoghat va Tarighat al- Shariiat*, ed Mohammad Jafar Yahaqi and S.M Zarghani, Tehran: Sokhan.
- Sanaii.
- Sfrangi, Seif al-Din, (1978), *Divan*, ed Zobeideh Sediqi, Multan: Vazir e Aavan Ghovmi Seqafati Markaz e Behbood.
- Shafiee Kadkani, (1993), *Tazeyaneha e Solok*, Tehran: Agah.
- Sozani Samarqandi, Mohammad ben Masood, (1959), *Divan*, Naser al-din Shah Hoseini, Tehran: Amir Kabir.
- Tehran: Samt.
- Zarghani, S Mahdi, (2002). *Zolf e Alam Soz*, Tehran: Rozegar.
- Zarghani, S Mahdi, (2019), *The history of Iranian literature and the territory of the Persian language, with a genre approach*, Vol 2, Tehran: Fatemi.
- Zarrin Kob, AbdolHosein, (1991), *Ba Karevan Holleh*, Tehran: Elmi.



Another Narration of the Transformation of Sana'i's Poetry and Personality¹

Seyyed Mahdi Zarghani²
Amir Mohammad Ardameh³

Received: 2023/4/25

Accepted: 2023/6/25

Abstract

The subject of investigation in this article is the reevaluation of the transformation of the poetry and personality of Sana'i. This research examines the evolution of Sanai's poetry and personality by analyzing the content of Sanai's odes (qasidas) and their historical context and admirers. The article demonstrates that contrary to common belief, the reason for Sanai's departure from Ghazna was not his spiritual transformation towards asceticism and Sufism, but rather his failure to find admirers who could fulfill his material needs. He left Ghazna in search of suitable admirers and since at that time he was not a very famous poet, and the migration of other poets to cities far from Khorasan was not very successful, he decided to stay in Khorsan. However, the requirement for new admirers led to a change in the rhetorical and thematic structure of odes, and this is where Sanai's new role as the initiator of didactic-mystical ode genre began. Sana'i's poetic character in the field of ode is different from his poetic character in the realm of lyrical literature (ghazal), but the synthesis of these two personas can be found in his masnavi works. Accordingly, Sanai's role in the transformation of Persian poetry, rather than having an ideological dimension, has a rhetorical dimension. He holds a prominent position in poetic stature more than as a mystic.

Keywords: Sanai' Ghaznavi, Persian ode, Personality transformation.

1. <https://doi.org/10.22051/jml.2023.43545.2459>

2. Professor of the Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author). zarghani@um.ac.ir

3. MA student of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. amirardameh@gmail.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - ترویجی

صفحات ۱۹۶-۱۶۹

مبارزه با نفس در نقل قول های مستقیم ابوسعید ابی الخیر در

اسرارالتوحید^۱، فاطمه رضایی^۲

نسرین فقیه ملک مرزبان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵

چکیده

یکی از مباحثی که در تعالیم دینی و قرآنی و آیات و روایات ما همواره مورد توجه قرار گرفته و به تبع آن به متون ادبی و عرفانی ما نیز راه یافته است، بحث مبارزه با نفس است. از سوی دیگر، بررسی نقل قول های مستقیم (DS) یکی از راه های بازنمایی گفتار و اندیشه است. کتاب اسرارالتوحید که موضوع آن احوال و اقوال ابوسعید ابوالخیر عارف نامی قرن چهارم و پنجم (۳۵۷-۴۴۰) است و به قلم یکی از نوادگان او به نام محمدبن منور، به رشته تحریر درآمده، دربردارنده احوالات و سخنانی است که یا از زبان خود ابوسعید نقل شده یا دیگران درباره وی گفته اند و شامل مباحث مهمی در تصوّف است. در این پژوهش بر آنیم تا با استفاده از منابع کتابخانه ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی، بر مبنای نقل قول هایی که به صورت مستقیم از ابوسعید در کتاب اسرارالتوحید از زبان محمدبن منور نقل شده است، به بررسی فضای دیالوگی (بافت فیزیکی) و ساخت نحوی و برنامه

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.40514.2346

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.33.6.8

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
frezaee17@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.
nfaghih@alzahra.ac.ir

راهبردی این نقل قول‌ها پردازیم تا بر اساس آن به تحلیل نظام فکری ابوسعید درباره مبارزه با نفس دست یابیم. نتایج حاصل از تحقیق نشان‌دهنده این نکته است که برخلاف برخی هنجارگریزی‌های ایدئولوژیکی که ظاهراً در رفتار ابوسعید در کتاب اسرارالتوحید درباره مباحثی چون حج، سماع، زهد و ساده‌زیستی وجود دارد، در باب مبارزه با نفس، نه تنها هنجارشکنی ندارد بلکه کاملاً همسو با تعالیم دینی و قرآنی و اعتقادات فقها و مشرّعین است.

واژه‌های کلیدی: نفس، نقل قول، نقل قول مستقیم، ابوسعید ابی‌الخیر، اسرارالتوحید.

مقدمه

به صراحت آیه قرآنی، نفس انسان همواره امرکننده به بدی است (الانعام/۵۳)، بنابراین مبارزه با نفس، از مفاهیم بنیادی در آموزه‌های قرآنی و دینی ماست و خداوند در قرآن نیز بهشت را مأمّن و مأوای کسانی بیان می‌کند که از هوای نفس پرهیز کنند (النازعات/۴۰). از این رو، این بحث نه تنها در مبانی دینی ما وارد شده است بلکه در متون ادبی و عرفانی ما نیز بروز و ظهور یافته است. یکی از متونی که از جایگاه بالایی در میان آثار عرفانی برخوردار است، کتاب اسرارالتوحید نوشته محمدبن منور است که به بیان زندگی نیای خود ابوسعید ابوالخیر؛ عارف نام‌آشنای قرن چهارم و پنجم می‌پردازد. منور در این کتاب که آن را در سه باب دسته‌بندی کرده است به بیان حکایات و نقل قول‌هایی درباره ابوسعید از زبان خودش و نیز از زبان دیگران می‌پردازد و از آن‌جا که نقل قول و ارزیابی گفتار دیگران و گفتمان دیگری، یکی از رایج‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث گفتار بشری است و هرچه حیات اجتماعی یک جمع متکلم، فشرده‌تر، متمایزتر و تکامل یافته‌تر باشد، اهمیت کلمه و بیان دیگری در میان سایر موضوعات مربوط بیش‌تر خواهد بود (باختین، ۱۳۸۷: ۴۳۵) و با توجه به این که بررسی نقل قول‌های مستقیم (DS) یکی از راه‌های بازنمایی گفتار و اندیشه است؛ در این پژوهش بر آن شدیم تا بر مبنای نقل قول‌هایی که به صورت مستقیم از ابوسعید در کتاب اسرارالتوحید، از زبان محمدبن منور، درباره مبارزه با نفس بیان شده، با تحلیل بافت فیزیکی، ساختار نحوی و برنامه راهبردی که در این نقل قول‌ها به چشم می‌خورد، به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

- ۱- دیدگاه و اندیشه ابوسعید در باب مبارزه با نفس، با توجه به نقل قول‌های مستقیم او به چه صورت بوده است؟
- ۲- بسامد عباراتی که در آن به موضوع مبارزه با نفس پرداخته شده، به چه صورت و در چه بخش‌هایی از کتاب است؟
- ۳- ابوسعید در برنامه راهبردی خود، از چه شیوه‌های نحوی، در مبارزه با نفس، بهره برده است؟

پیشینه پژوهش

درباره شیخ ابوسعید و کتاب اسرارالتوحید پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته و پایان‌نامه‌ها و مقالاتی به رشته تحریر درآمده است تا جایی که در سال ۹۳ کنگره‌ای در بزرگداشت ابوسعید در تربت حیدریه، برگزار شد و مقالاتی در باره اسرارالتوحید و خود شیخ ابوسعید، به این کنگره ارسال شد. همچنین پایان‌نامه‌های مختلفی در این باره به نگارش درآمده که در برخی از این پایان‌نامه‌ها به بررسی اندیشه‌های عرفانی ابوسعید یا بررسی ساختار نحوی اسرارالتوحید پرداخته شده که از جمله این موارد عبارتند از: پایان‌نامه مهدی قره‌داغی با عنوان «مقایسه اندیشه‌های عرفانی ابوسعید ابی‌الخیر و بهاء‌ولد» که در سال ۹۶ در دانشگاه ارومیه به انجام رسیده و در بخشی از آن که مشرب عرفانی ابوسعید را بیان می‌کند، اشاره‌ای کوتاه هم به بحث نفس‌ستیزی او دارد. پایان‌نامه مهدیه پیری اردکانی با عنوان «هنجارگریزی در کتاب اسرارالتوحید» که در سال ۹۴ در دانشگاه یزد به ثبت رسیده و پایان‌نامه مهدی آذرحزین با عنوان «بلاغت ساختارهای نحوی در اسرارالتوحید که در سال ۹۷ در دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) انجام گرفته است. اما تا کنون کسی نقل‌قول‌های مستقیم ابوسعید را در موضوعی خاص، آن‌هم با موضوع مطرح شده در این پژوهش به‌منظور دست‌یابی به نظام فکری ابوسعید درباره مبارزه با نفس، کنکاش و جست‌وجو نکرده است.

نفس

نفس یکی از اصطلاحات پرکاربرد و پیچیده ادبیات عرفانی است. اصطلاح نفس، در کتب

مختلف عرفانی به صورت‌های متعددی تعریف شده است؛ در کتاب شرح مناقب محی‌الدین عربی در تعریف نفس آمده است: «النفس بعد از قوه طبیعیه، عبارت از بخار لطیفی است متولد در قلب که قابل حس و حیات و حرکت ارادیه است» (موسوی خلخالی، ۱۳۲۲: ۱۹۷). مهم‌ترین مسئله‌ای که در متون عرفانی، درباره نفس مطرح شده، پیروی نکردن و گذشتن از آن است: «نعمت بزرگ‌ترین، بیرون آمدن است از نفس زیرا که نفس، بزرگ‌ترین حجابی [است] میان تو و خدای عز و جل» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲۷). عرفا پیوسته پیروان خود را به شناخت، تربیت و تحت اختیار در آوردن نفس توصیه کرده‌اند «از بهر آن که از تربیت نفس، شناخت او حاصل شود و از شناخت نفس، شناخت حق لازم می‌آید» (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۵۰۸). غزالی، شناخت نفس را مقدمه‌ای برای شناخت حق تعالی دانسته است (غزالی، ۱۳۸۹: ۴۲). برای نفس انواعی بیان شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: نفس اماره، نفس لوامه، نفس ناطقه و نفس مطمئنه.

در تعریف نفس اماره آمده است: «در اوایل تا هنوز ولایت وجود در تحت تصرف، استیلا و غلبه او بود، او را نفس اماره خوانند» (کاشانی، ۱۳۲۵: ۵۹). این نفس در کتاب‌های عرفانی با اصطلاحاتی نظیر دشمن جان، سگک نفس، فرعون نفس و ... خوانده می‌شود. ارتقای این نفس و رسیدن به مراتب ناطقه و مطمئنگی، نیازمند مجاهدت سالک و رهایی از قید تعلقات مادی و دنیوی است. نفس لوامه، مرتبه متوسط نفس و نخستین مرحله از تسلط سالک بر هوای خود است. «نفس لوامه، نفس بنده مؤمن است که پیوسته به روزگار خود تحسر می‌خورد و بر تقصیرها خود را ملامت می‌کند و خویشان را می‌ترساند و بیم می‌دهد و به چشم حقارت و مذلت در خود می‌نگرد» (مبیدی، ۱۳۷۱: ۳۰۹). این نفس، بر صاحب خود نهیب می‌زند و وی را از گرفتار شدن در دام تعلقات دنیوی باز می‌دارد و امید می‌دهد تا به مطمئنگی برسد. نفس ناطقه که فلاسفه آن را مرتبه کمال نفس انسانی می‌دانند و ملاصدرا فاعل آن را امر قدسی و مفارق از ماده و علایق آن می‌داند (سجادی، ۱۳۳۸: ۳۳۶). در تعریف نفس ناطقه که با نام روان نیز شناخته می‌شود آمده است: «حکما گویند که نفس ناطقه انسانی ذاتاً از سنخ مجردات است و به حکم سنخیت مایل است که به اصل خویش اتصال پیدا کند اما پیوند بدن و علائق عنصری و شواغل حسیه حجاب و مانع او از اتصال به عالم مجردات شده و ناله‌اش از این است که:

کز نیستان تا مرا بیریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۳)

و هر وقت که حجاب مادیات از میان نفس و عالم مجردات برداشته شد و نفس ناطقه به مبادی عالیّه اتصال یافت، صوری که در عالم مجردات موجود است مانند آیینه‌های متعکس در نفس انسانی نقش می‌بندد و به هر نسبت که حجاب‌ها مرتفع‌تر گردید، نقوش و عکوس مترائیه روشن‌تر و صافی‌تر خواهد بود» (کاشانی، ۱۳۲۵: ۶۲). نفس مطمئنه گاهی با نام دل و گاهی با نام روح خوانده می‌شود و مختص به انبیا، اولیا و بندگان خاص خداوند است. در تعریف آن آمده است: «بدان که نفس مطمئنه نفس انبیا و خواص اولیاست که در صف اول بوده‌اند در عالم ارواح، اگرچه هر نفسی را در اطمینان درجه‌ای دیگرست از انبیا و اولیا چنان که شرح داده آمده است: از اصحاب الیمین، اصحاب الشمال و سابقان اهل هر صف و به حقیقت بدان که از مقام امارگی نفس به مقام مطمئنگی نتوان رسید جز به تصرف جذبات حق و اکسیر شرع، چنان که فرمود: «إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربی» (رازی، ۱۳۲۲: ۱۸۴).

بازنمایی گفتار و اندیشه

یکی از دغدغه‌های مهم سبک‌شناسی جدید، توجه به راه‌هایی است که گفتار و اندیشه در داستان‌ها نموده می‌شوند. نمایش گفتار و اندیشه به هیچ‌وجه کار ساده‌ای نیست. مجموعه ترفندهایی وجود دارد که با استفاده از آن‌ها می‌توان درباره افکار و گفتار گزارش داد. یکی از این ترفندها بررسی نقل‌قول‌های مستقیم (DS) است. در این وجه، جمله گزارش شده، آنچه گفته شده‌است را برای ما بیان می‌کند و داخل گیومه نوشته می‌شود. نقل قول مستقیم در مقابل نقل قول غیرمستقیم (IS) قرار می‌گیرد که گویی شکل دورتری از گزارش را نشان می‌دهد. هرچند شباهت‌های اصولی میان روش‌های بازنمایی گفتار و اندیشه وجود دارد، تفاوت‌های مفهومی برجسته‌ای میان حالات تفکر و گفتار وجود دارد. در حالی که گفتار می‌تواند به وسیله یک تماشاگر گزارش شود، بازنگری افکار به نوعی حیل‌گری می‌ماند که گویی مدخلی به سوی خودآگاهی خصوصی یک شخصیت باز می‌کند. در این راستا بازنمایی افکار در قصه، نوعی ترفند محسوب می‌شود (سیمپسون، ۱۳۹۸: ۵۹).

گفت‌وگو در درام (بافت، ساخت، راهبرد)

گفتمان، لایه‌ای از نظام زبان است که جاری و بی‌انتهاست و ابعاد مختلفی از ارتباط‌های اجتماعی را دربر می‌گیرد و در سطح ساختاری فراتر از واژگان و جملات بررسی می‌شود. با توجه به این امر، یافتن مدل کاربردی قطعی و کافی از گفتمان که بتواند در خدمت توضیح و تشریح گفت‌وگوی داستانی قرار گیرد، بسیار مشکل است. با این حال، اصل مهم و رایجی که بسیاری از مدل‌های تحلیل گفتمان بدان توجه دارند این است که هر زبان طبیعی در یک بافت کاربردی اتفاق می‌افتد که می‌توان مقوله بافت را به سه دسته اساسی: بافت فیزیکی، بافت شخصی و بافت شناختی تقسیم کرد. بافت فیزیکی بافتی است که عملاً گفت‌وگو در آن اتفاق می‌افتد. این بافت فیزیکی می‌تواند در محل کار، محیط خانه یا یک مکان عمومی فرض شود. در یک ارتباط چهره به چهره، گوینده و شنونده در یک بافت فیزیکی قرار می‌گیرند. بافت شخصی، به ارتباطات شخصی و اجتماعی متقابل افراد اشاره دارد. بافت شخصی همچنین، شبکه‌های اجتماعی، انواع عضویت در گروه‌های مختلف، نقش‌های سازمانی و اجتماعی گویندگان و شنوندگان و همین‌طور فاصله‌های طبقاتی یا موقعیت‌های نسبی اجتماعی میان مشارکان را دربر می‌گیرد. بافت شناختی مجموعه معارف و دانشی که مشارکان یک گفت‌وگو دارند را مورد توجه قرار می‌دهد. این بافت تحت تأثیر روند محاوره قرار می‌گیرد و در امتداد جهان‌بینی گوینده، دانش فرهنگی و تجارب گذشته او گسترده می‌شود. علاوه بر بافت، ساختار و راهبرد هم دو مورد از محورهای اصلی برای مفهومی کردن گفت‌وگو است که با تکیه بر نظریه محورهای هم‌نشینی و جانشینی یا کوبسن نظام یافته‌اند. محور هم‌نشینی قالب ساختاری بند را تعیین می‌کند که در طی آن واحدهای زبانی یک گفت‌وگو با استفاده از نخ ارتباطی الف و ب تحلیل می‌شوند، در حالی که محور جانشینی، عناصر گفتمانی را با توجه به ارتباط الف یا ب به هم می‌پیوندد. محور جایگزینی همراه با تمرکزی که بر راهبرد دارد، به طبیعت جزئی‌نگر و نظام‌مند گفتمان نیز توجه می‌کند (همان: ۶۶).

اسرارالتوحید

اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، زندگی‌نامه ابوسعید بن ابی‌الخیر میهنی (۴۴۰-۳۵۷) است. ابوسعید ابوالخیر عارف بزرگ و چهره درخشان ادبیات عرفانی ایران، از آن

مردانی است که در مرزهای حقیقت و افسانه، بخش عظیمی از جریان شعر و عرفان سرزمین ما را به خود اختصاص داده است. او از یک سو در کنار عطار و سنایی و مولوی و حافظ در جمع شاعران عارف همواره حضور دارد و از سوی دیگر در قلمرو تجارب روحانی ارباب سلوک در شمار حلاج و بایزید و خرقانی و جنید و شبلی قرار می‌گیرد. چنین ترکیب پیچیده‌ای از شعر و تجارب عرفانی و حقیقت و افسانه را در جای دیگر کمتر می‌توان سراغ گرفت (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۲). مشرب ابوسعید تأثیرات عمیقی بر ادبیات و تفکرات نسل‌های بعد از او گذارده است به طوری که کمتر کتاب عرفانی بعد از ابوسعید دیده می‌شود که در آن اسمی از ابوسعید و کرامات و سخنانش نیامده باشد (کمالی نهاد و دهرامی، ۱۳۹۰: ۱۶۵). کتاب اسرارالتوحید تنها زندگینامه ابوسعید نیست بلکه یکی از برجسته‌ترین منابع تاریخ تصوف ایران و یکی از اسناد مهم تاریخ اجتماعی این سرزمین در یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ ایران نیز به شمار می‌رود. مؤلف این کتاب محمد بن منور از نوادگان ابوسعید ابوالخیر است که سلسله نسب او به سه واسطه به ابوسعید می‌رسد (منور، ۱۳۶۶: ۱۶۳ و ۱۶۴). زبان فارسی در این کتاب در اوج فصاحت و روانی است و مؤلف آن با چیره‌دستی یک داستان‌نویس ماهر عصر ما به توصیف صحنه‌های وقایع و تصویر حالات قهرمانان داستان‌ها و فضای وقوع حوادث می‌پردازد. بخش عمده‌ای از کتاب، عین گفتار ابوسعید است که زبان نیمه اول قرن پنجم است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۸).

داده‌های پژوهش

داده‌های این پژوهش بر مبنای کتاب اسرارالتوحید گردآوری شده که در مرحله اول، کل کتاب مطالعه شد و از میان مباحث مطرح شده در آن، ابتدا دیالوگ‌های مستقیم و نقل قول‌هایی که از زبان ابوسعید به صورت مستقیم بیان شده است، استخراج گردید و از میان این نقل قول‌ها که در موضوعات بسیار گوناگونی از جمله اخلاص، زهد، مبارزه با نفس، حج، سماع، برخورد با پیروان سایر ادیان و ... می‌باشد، پربسامدترین موضوع انتخاب گردید. آنچه از صدای ابوسعید، آن‌هم از قول محمد بن منور در این کتاب تکرار نسبتاً بالایی دارد، مبارزه با نفس است. از این رو نقل قول‌های ابوسعید در این باب که در ۲۸ دیالوگ مطرح گردیده است از منظر فضای فیزیکی و بافت نحوی بررسی شد تا با تحلیل

آنها به برنامه‌راهبردی شیخ در باب مبارزه با نفس دست یابیم و در نهایت بتوانیم نظام فکری ابوسعید را در این باره شناسایی کنیم. کل دیالوگ‌های به دست آمده، جز یک مورد، همگی از باب دوم این کتاب است که «به بیان حالات شیخ ابوسعید در سال‌های میانی زندگی او اختصاص دارد و بسیاری از گفته‌ها و اشعاری را که به زبان وی رفته، گردآوری و نقل کرده است (کد کنی، ۱۳۷۶: ۲۸).

تحلیل داده‌ها

گفت: «ای حسن! آن‌چنان نفسی که در آن روز ابوبکر را در آب انداخت، ما نرم نتوانستیم کرد، چماق ترکمانان می‌بایست تا آن نفس را نرم کند، این همه تعبیه بدین بود تا آن نفس مالیده شود» (باب دوم، فصل اول: ۱۷۱).

فضای دیالوگی (بافت): میهنه، منبر شیخ و بین ابوسعید و حسن مؤدب

ساخت نحوی: وجه التزامی جملات (می‌بایست، نرم کند، مالیده شود)، تکرار نفس و همراه شدن آن با صفت اشاره «آن» یا «آن‌چنان»، حالت خطابیه جمله که با اسم مورد خطاب قرار می‌دهد، حالت تعلیلی جملات برای تأکید بر روی موضوع مورد بحث.

برنامه‌راهبردی: به نظر می‌رسد در این بخش ابوسعید احساس می‌کند تعالیمش در خلوت به حسن مؤدب، مؤثر واقع نبوده و نتوانسته است نفس او را مهار و رام کند، از این رو تصمیم می‌گیرد بر منبر و با استفاده از الفاظ خشن چون چماق ترکمانان و با تکرار واژه نفس آن هم همراه با صفات «آن» و «آن‌چنان» و در جملاتی تعلیلی، اهمیت و دشواری امر مبارزه با نفس را یادآور شود ولی از آن‌جا که حسن مؤدب مرید شیخ است؛ او را مورد خطاب «ای حسن!» قرار می‌دهد تا به نوعی با بیان نام، هم تعلق خاطر خود به مریدش را نشان دهد و هم بتواند اهمیت موضوع را در ذهن او نمایان سازد و در دل او نفوذ کند. نکته قابل توجه در این عبارات، کاربرد جملات در وجه التزامی است. از آن‌جا که وجه التزامی، صورت یا جنبه‌ای از فعل است که بر امری احتمالی و غیرقطعی دلالت دارد (فرشیدورد، ۱۳۹۲: ۳۸۳) از این رو به نظر می‌رسد کاربرد این وجه از فعل به وسیله ابوسعید آن هم در امر مبارزه با نفس، بیانگر این نکته است که این امر به حدی دشوار است که حتی ابوسعید در دوران کمال و پختگی خود نمی‌تواند با قطعیت دم از سرکوب نفس

بزند.

چون چشم شیخ بر من افتاد، گفت: «ای عبدالصمد! هیچ متأسف مباش که اگر توده سال از ما غایب گردی، ما جز این یک حرف نگوییم... و آن سخن این است: «ذَبِحَ النَّفْسَ وَ إِلَّا قَلَا» (باب دوم، فصل اول: ۱۸۲).

فضای دیالوگی (بافت): میهنه، مجلس شیخ- بین شیخ ابوسعید و عبدالصمد سرخسی
ساخت نحوی: کاربرد وجه امری، ایجاز و اختصار، قصر و حصر، حالت خطابی جمله، خشونت در لفظ

برنامه راهبردی: در اینجا شیخ با استفاده از وجه امری و خشونت در کلام به وسیله لفظ «ذَبِحَ» همچنین اختصار در بیان امر، آن هم با محصور کردن جمله، از جهتی حکم کلی خود را در مبارزه با نفس که همان «ذبح نفس» است، اعلام می کند و از آن جا که نفس را سرکش تر از آن می بیند که از راهی جز کشتن مهار شود، جمله خود را در همان «ذَبِحَ النَّفْسَ» مقصور و محصور می کند. از دیگر سو، شیخ در این جا برای این حکم کلی، مصداقی سراغ دارد و تأکید او بیشتر بر یک مخاطب خاص است بنابراین با خطاب «ای عبدالصمد!» آن را محدود می کند.

شیخ ما گفت: «نی، ولکن کار شما را شما در میان باشید. گوئید: من چنین کردم و چنین و چنین بایست کرد. پس کار شما خدا ساز باشد ولیکن شما در میانه می گوئید که ما هستیم و کار ما را ما در میان نباشیم» (باب دوم، فصل دوم: ۱۹۲).

فضای دیالوگی (بافت): طوس- مکان خاص ذکر نشده- بین ابوسعید و امام بلحسن روقی

ساخت نحوی: تکرار ضمائر شما و ما، چنین

برنامه راهبردی: در این بخش هنگامی که شیخ پس از میسر شدن امر مهمش، گفت: «الحمد لله رب العالمین، کارهای ما خدا ساز باشد»، خواجه امام بوالحسن روقی گفت: «ای شیخ! پس کار ما بوعلی دروگر ترا شد؟» و شیخ در پاسخ او عبارات بالا را ذکر می کند. در اینجا ابوسعید با این بیان می خواهد این حکم کلی را بیان کند که تا وقتی که پای نفس و نفسانیات در میان نباشد، کارها خدا ساز است و در ادامه با استفاده از تکرار، به ویژه تأکید بر ضمائر ما و شما، به تمایز این دو نوع کار (کارهایی که پای من و مایی و نفسانیات در آن

است و کارهایی که نفسانیات در آن وارد نشده) از یکدیگر می‌پردازد. ای حسن! آن تویی که خود را می‌بینی و آلا هیچ کس را پروای دیدن تو نیست. آن نفس توست که تو را در چشم تو می‌آراید. او را قهر می‌باید کرد و بمالید، مالیدنی که تا بنکشی، دست از وی بنداری و چنان به حَقّش مشغول کنی که او را پروای خود و خلق نماند (باب دوم، فصل دوم: ۱۹۶).

فضای دیالوگی (بافت): نیشابور، خانقاه شیخ - بین ابوسعید و حسن مؤدب

ساخت نحوی: حالت خطابی جمله با ذکر نام، تکرار ضمیر تو، خشونت در لفظ، وجه التزامی (در جملاتی که مبارزه با نفس را بیان می‌دارد)، بیان جملات شرطی

برنامه راهبردی: در اینجا ابوسعید ابتدا وقتی می‌خواهد ویژگی نفس را که فریبندگی و جذّابیت است بیان کند، با استفاده از تکرار ضمیر «تو» در عبارت «آن نفس توست که تو را در چشم تو می‌آراید» که جذّابیت خاصی به جمله داده است، در حقیقت به نوعی تصویرسازی از نفس دست می‌زند و در ادامه حکم کلی خود را در برخورد با نفس که با نوعی قطعیت توأم با خشونت همراه است، بیان می‌کند و سپس آن را در خطاب به «حسن مؤدب» با استفاده از جملاتی در وجه التزامی و آوردن افعالی با بار معنایی خشونت و به صورت شرطی بعد از آن همه تحمل مشقّت ذلّ نفس به وسیله حسن مؤدب محدود می‌سازد که به نظر می‌رسد شیخ می‌خواهد با خطاب «ای حسن!» به نوعی او را مورد عنایت و توجّه خود قرار دهد و هم به نوعی اهمّیت موضوع را در ذهن او نمایان تر سازد.

شیخ ما بوسعید، قدّس الله روحه العزیز گفت: «صد پیر از پیران در تصوّف سخن گفته‌اند، اول همان گفت که آخر، عبارات مختلف بود و معنی یکی بود: التصوف ترک التکلف. هیچ تکلف تو را پیش از تویی تو نیست. چون به خویشتن مشغول گشتی، از او بازماندی» (باب دوم، فصل دوم: ۲۰۰).

فضای دیالوگی (بافت): ذکر نشده است و طرف گفتگو هم نامعلوم است.

ساخت نحوی: تکرار ضمیر تو، بسامد بالای واج «ت»، استفاده از قید «هیچ» همراه با فعل منفی برای بیان تأکید، استفاده از جملات شرطی

برنامه راهبردی: در این قسمت که به نظر می‌رسد خطاب شیخ، خطابی عمومی در جمع صوفیان است، در یک کلام تصوّف را ترک تکلف و نفسانیات می‌داند و برای نشان دادن

این تکلف، با تکرار ضمیر «تو» و بسامد بالای واج «ت»، به تصویرسازی دست می‌زند و با استفاده از قید «هیچ» همراه با فعل منفی «نیست»، در حقیقت نکته موردنظرش را با تأکید بیشتری همراه می‌سازد و در پایان با استفاده از جمله‌ای شرطی به نتیجه موردنظر خود که پرداختن به خود و نفسانیات مساوی است با بازماندن از حق می‌پردازد.

شیخ گفت: «... آن‌جا که تویی، همه دوزخ است و آن‌جا که تو نیستی همه بهشت است» (باب دوم، فصل دوم: ۲۰۵).

فضای دیالوگی (بافت): نیشابور، خانقاه شیخ- بین ابوسعید و خواجه عبدالکریم

ساخت نحوی: تکرار ضمیر «تو»، آوردن قید «همه» و تکرار آن به منظور تأکید، استفاده از تضاد اسم و فعل در راستای نمایان ساختن تأثیر نفسانیات

برنامه راهبردی: در این حکایت که خطاب به شیخ عبدالکریم، خادم خاص شیخ، آن هم در دوران کودکی وی بوده است، شیخ بدون ذکر نام وی مطلب خود را بیان می‌دارد که به نظر می‌رسد بیانگر این نکته است که خطاب وی بیشتر متوجه صوفیان حاضر در خانقاه بوده تا عبدالکریم که در آن وقت کودک بيش نبوده است. از سویی دیگر شیخ با استفاده از تضاد واژگانی در فعل و اسم (بهشت، دوزخ- است، نیست)، حکم کلی و شاملی را درباره نفس و نفسانیات بیان می‌دارد که هر جا نفسانیات است، دوزخ و هر جا که نیست، بهشت است. همچنین با استفاده از قید «همه» مطلب موردنظر خود را تأکید می‌کند. شیخ گفت: «هیچ عجب نیست، سفر تو کردی و مراد خود جستی، اگر تو در این سفر نبودیی و یک دم به ترک خود بگفتی، هم تو بیاسودیی و هم دیگران به تو بیاسودندی، زندانِ مرد، بودِ مرد است چون قدم از زندان بیرون نهاد، به مراد رسید» (باب دوم، فصل دوم: ۲۰۶).

فضای دیالوگی (بافت): میهنه، مجلس شیخ- بین ابوسعید و درویش

ساخت نحوی: تکرار ضمیر «تو و خود»، استفاده از وجه التزامی فعل، تکرار واژه‌ها (سفر، زندان، مرد)، کاربرد جملات شرطی، آوردن قید «هم» جهت تأکید، استفاده از الفاظ ناخوشایند مانند زندان

برنامه راهبردی: در این بخش، خطاب شیخ به درویشی است که به میهنه رسیده و به مجلس شیخ آمده است بنابراین دیالوگ، خطاب خاص ندارد اما در قالب جملات شرطی،

این حکم کلی را بیان می‌کند که نفس، زندان انسان است و ترک نفسانیات موجب آسایش خود و دیگران و رسیدن به مقصود می‌شود. همچنین شیخ با آوردن قید «هم» مطلب خود را مؤکد ساخته است. تکرارها، چه تکرار ضمیر و چه تکرار سایر واژه‌ها، با هدف تأکید بر موضوع مورد بحث در ذهن مخاطب است و از سویی استفاده از لفظ ناخوشایند «زندان» در رابطه با نفس، به منظور ایجاد تلنگری در مخاطب است.

شیخ گفت: «ای خواجه! خود را بنه و به راست برو. شیخ این بیت بگفت: تا با تو تویی، تو را بدین حرف چه کار؟! / کاین آب حیات است ز آدم بیزار» (باب دوم، فصل دوم: ۲۱۷).

فضای دیالوگی (بافت): در مسیر با شیخ ابوسعید - شیخ ابوسعید و خواجه‌گک سنگانی **ساخت نحوی:** حالت خطابی جمله با نام خاص، بسامد بالای واج «ب»، تکرار ضمیر «تو»، وجه امری جمله

برنامه راهبردی: این بخش از حکایت در مبارزه با نفسانیات، خطاب به خواجه‌گک سنگانی است که شیخ با خطاب «ای خواجه!» می‌خواهد حالت تنبیهی جمله را مؤکد سازد و زمانی که او را بسیار غرق در خود می‌بیند، جمله را در وجه امری به کار می‌بندد و با استفاده از بسامد حرف «ب» به خصوص بر سر فعل‌های امر و تکرار مکرر ضمیر «تو» می‌خواهد میزان تأکید خود را بر اهمیت مبارزه با نفس و به نوعی دشواری امر، بیان دارد. شیخ گفت: «تا نکشی نفس را از او نرهی و طاغوت کل احد، نفسه. تا به نفس خویش کافر نگردی، به خدا مؤمن نشوی. طاغوت هرکس، نفس اوست که تو را از خدای پیخته می‌دارد» (باب دوم، فصل سوم: ۲۱۳).

فضای دیالوگی (بافت): ذکر نشده است.

ساخت نحوی: به کاربردن جملات شرطی، استفاده از خشونت در لفظ، استفاده از تضاد، آوردن افعال منفی، وجه التزامی جملات.

برنامه راهبردی: شیخ در این جملات که فضای دیالوگی آن در کتاب بیان نشده است نفس را خطرناک‌تر از آن می‌داند که بتوان به کمتر از کشتن آن تن داد. از این رو با استفاده از جملاتی در وجه التزامی و به صورت شرطی، شرط رهایی را کشتن نفس می‌داند و اتفاقاً برای مهم نشان دادن این امر، افعال را به صورت منفی ذکر می‌کند تا بیشتر جلب توجه کند و نفوذ کلامش بیشتر باشد. در عبارت بعد (تا به نفس خویش کافر ...) نیز

می‌بینیم که با استفاده از تضاد، آن هم در قالب جمله‌ای شرطی، شمول ایجاد می‌کند و حکم کلی خود را در مبارزه با نفس که عبارت است از: کافر شدن به نفس مساوی با مؤمن شدن به خداست، بیان می‌دارد. از طرفی دیگر با استفاده از لفظ «طاغوت» که بار معنایی منفی را به ذهن متبادر می‌سازد، به نوعی پرهیز از نفس را می‌خواهد با تأکید بیشتری بیان دارد.

شیخ ما گفت: «این است و بس و این بر ناخنی توان نبشت: اذبح النفس و اِلّا فلا تشتغل بترهات الصوفیه» (باب دوم، فصل سوم: ۲۸۵).

فضای دیالوگی (بافت): ذکر نشده است.

ساخت نحوی: وجه امری جمله، کاربرد قصر و حصر، خشونت در لفظ

برنامه راهبردی: در این بخش نیز که طرف مورد خطاب مشخص نشده است تأکید شیخ بر مبارزه سرسختانه و همراه خشونت، با نفس است. بنابراین فعل امر، آن هم «اذبح» که نهایت خشونت در برخورد با نفس را می‌رساند به کار برده و این را به‌عنوان حکمی کلی در مبارزه با نفس صادر کرده است.

شیخ ما گفت: «مسلمانی گردن‌دادن بود حکم‌های ازلی را؛ الإسلام آن تموت عنك نفسك» (باب دوم، فصل سوم: ۲۸۵).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: تکرار ضمیر «ك»، وجه التزامی جمله

برنامه راهبردی: شیخ در اینجا اسلام را میراندن نفس می‌داند که از طرفی یادآور هنجارشکنی‌های ایدئولوژیک ابوسعید در مقابل فقها و متشرعین است که آن‌ها اسلام را بر زبان آوردن قول «لا اله الا الله» می‌دانند ولی ابوسعید همان ذکر را در حکایت مسلمان شدن مرد یهودی، «لالای منافقین» می‌داند (منور، ۱۳۶۶: ۸۴). از سویی دیگر با تکرار ضمیر «ك» و آوردن جمله در وجه التزامی، هم «توئیت» را یادآور می‌شود و هم دشواری امر مبارزه با نفس را.

شیخ ما گفت: «گفتار دراز مختصر باید کرد/ وز یار بدآموز حذر باید کرد. یار بدآموز آن بود که دو گوید و دو گفتن کفر بود. از این حذر باید کرد و این نفس توست که سخن‌ها با تو می‌گویند و تو را با خلق به هم درمی‌افکنند.» (باب دوم، فصل سوم: ۲۸۶).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: وجه التزامی و اخباری جملات، تکرار فعل (باید کرد)، تکرار ضمیر «تو» **برنامه‌راهبردی:** ابوسعید در این قسمت، آن‌جا که نفس را توصیف می‌کند، وجه فعل را به صورت اخباری می‌آورد که به نوعی بیانگر این نکته است که هیچ شکی در این ندارد که نفس یار بدآموز است که دوبه‌هم زنی می‌کند ولی آن‌جا که درباره‌ی پرهیز از این یار بدآموز می‌گوید، در حالتی از تردید و در وجه التزامی فعل را به کار برده که گویی نشان از این دارد که آن‌قدر این تحذیر نفس امری دشوار است که به سادگی نمی‌توان در وجه دیگری فعل را به کار برد. شیخ با تکرار ضمیر «تو»، این نکته را تأکید می‌کند که نفس همان تویی توست. تویی که بارها در جملات خود ابوسعید به کار می‌رود و از آن برحذر می‌دارد.

شیخ ما گفت: «إِنَّ أكرمكم عندالله أتقكم». گرامی‌ترین شما پرهیزگارترین شماست و پرهیز کردن از خودی خود است و از این معنی بود که چون تو از نفس خویش پرهیز کردی، به وی رسیدی» (باب دوم، فصل سوم: ۲۸۶).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: تکرار ضمیر «خود»، استفاده از جمله شرطی، وجه التزامی جمله (در بحث مبارزه با نفس)

برنامه‌راهبردی: در اینجا شیخ ابتدا در بحث مبارزه با نفس، یک حکم کلی را بیان می‌کند و آن این است که: پرهیزگاری که در قرآن سبب گرامی داشته شدن می‌گردد، همان پرهیز از خودی خود و نفس است و در ادامه آن را به صورت معادله‌ای می‌بیند که تساوی دو طرف معادله را به صورت: پرهیز از نفس مساوی است با رسیدن به الله، بیان می‌دارد.

شیخ ما گفت: «حجاب میان بنده و خدای، زمین و آسمان نیست، عرش و کرسی نیست، پنداشت و منی تو حجاب است. از میان برگیر و به خدای رسیدی» (باب دوم، فصل سوم: ۲۸۷).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: استفاده از تضاد در اسم و فعل، وجه اخباری و امری جملات

برنامه راهبردی: در این قسمت، شیخ با آوردن دو جمله منفی به صورت پی‌درپی، آن هم با استفاده از واژه‌های متضاد (بنده، خدای - آسمان، زمین)، ابتدا توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند که بیانگر این نکته است که می‌خواهد مطلب مهمی را بیان کند، آن‌گاه امر معقول مورد نظر خود که آن را نکوهش کرده و حجاب دانسته که همان منیت و نفس است، در جمله‌ای مثبت و در وجه اخباری بیان می‌دارد که قطعیت او را در این حکم کلی که صادر کرده است، می‌رساند و بعد از شمولی که ایجاد کرد تکلیف مخاطب را روشن می‌سازد که: آن حجاب نفس را از میان بردار که در این صورت، قطعاً به خدا می‌رسی. شیخ ما گفت: «هر کجا پنداشت توست، دوزخ است و هر کجا تو نیستی، بهشت است» (باب دوم، فصل سوم: ۲۸۷).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: تکرار ضمیر «تو»، استفاده از تضاد، وجه اخباری جملات

برنامه راهبردی: ابوسعید در این عبارت با استفاده از تضاد، شمول ایجاد کرده و حکم کلی خود را این‌گونه صادر کرده است که هر جا که تو و نفس تو حضور دارد، دوزخ است و بهشت جایی است که نفس تو در آن حضور نداشته باشد. شیخ ما روزی در میان سخن، روی به یکی کرد از قوم و گفت: «همه وحشت‌ها از نفس است، اگر تو او را نکشی، او تو را بکشد و اگر تو او را قهر نکنی، او تو را قهر کند و مغلوب خود کند» (باب دوم، فصل سوم: ۲۸۹).

فضای دیالوگی (بافت): مجلس شیخ - بین ابوسعید و یکی از صوفیه

ساخت نحوی: استفاده از قید «همه» به منظور تأکید، کاربرد جملات در وجه التزامی و به صورت شرطی، تکرار ضمیر «تو»، استفاده از تضاد در افعال، کاربرد الفاظ خشن

برنامه راهبردی: برنامه راهبردی شیخ برای مبارزه با نفس در این عبارت این است که ابتدا با جمله «همه وحشت‌ها از نفس است»، شمول ایجاد می‌کند ولی در ادامه با استفاده از تضاد و در جملاتی شرطی، آن هم با الفاظی خشونت‌آمیز و در وجه التزامی، به یک تقسیم دست می‌زند و می‌گوید: یا باید نفس را بکشی و قهر کنی یا نفس تو را بکشد و مغلوب خود سازد. در اینجا هم کاربرد خشونت در معنای جمله از یک سو و استفاده از وجه التزامی جملات از سوی دیگر، بیانگر دشواری بسیار امر مبارزه با نفس است که حتی

شیخی با آن همه کرامات با قطعیت آن را بیان نکرده است. شیخ ما گفت: «هرکه به نفس زنده است، به مرگ بمیرد و هرکه به اخلاص زنده است و به صدق، هرگز بمیرد» (باب دوم، فصل سوم: ۲۹۳).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: استفاده از تضاد، تکرار، استفاده از قید

برنامه راهبردی: شیخ در این عبارت با شمولی که ایجاد کرده، حکم کلی خود را درباره نفس بیان می‌دارد که زنده به نفس، میرا و زنده به اخلاص، نامیرا و جاودانه است و با بیانی غیرمستقیم، نفس را نکوهش می‌کند و با تکرار واژه «زنده» در حقیقت می‌خواهد بر معنای حقیقی زنده و زندگی، تأکید کند.

شیخ ما گفت: «... خنک آن که در همه عمر نفسی صافی از وی برآید و آن نفس ضد نفس بود. هرکجا نفس غالب بود، آن نفس نبود بلکه دود تنورستان بود که از قالب برمی‌آید و چون نفس، مقهور و مغلوب نور اسلام گشت آن‌گه نفس‌های صافی وافی از قالب برآید» (باب دوم، فصل سوم: ۲۹۴).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: استفاده از صوت تمنایی (خنک) همراه با جملاتی در وجه التزامی، وجه

اخباری، تکرار، بازی با الفاظ در قالب جناس به منظور نمایاندن بیشتر آن الفاظ

برنامه راهبردی: در این عبارت به نظر می‌رسد شیخ با آوردن واژه‌های متجانس «نفس و نفس» آن هم با تکرار چندباره آن‌ها، می‌خواهد این نکته را یادآور شود که فاصله بین «نفس و نفس» بسیار کم است و چه بسا که نفس زندگی با کمترین غفلیت آلوده به نفس گردد. کاربرد صوت تمنایی «خنک» همراه با وجه التزامی در دو جمله اول، به نوعی نشان تردید شیخ است که این کار را به اندازه‌ای سخت و دشوار می‌داند که با قطعیت و در وجه اخباری آن را بیان نمی‌کند اما در جملات بعد که بحث از آفات نفس می‌کند، همان‌گونه که در نمونه‌های قبل هم شاهد بودیم، جملات را در وجه اخباری و با قطعیت بیان می‌دارد. شیخ ما را درویشی سؤال کرد، گفت: «... یا شیخ! این چه سوز است که در دل‌هاست؟» شیخ گفت: «این آتش را نیاز گویند. خداوند تعالی دو آتش آفریده: آتش زنده و آتش مرده. آتش زنده آتش نیاز است که در سینه‌های بندگان خود نهاده است در این جهان تا

نفس ایشان سوخته گردد. و آن آتشی است نورانی، چون نفس سوخته گشت آن گاه آن آتش نیاز با شوق گردد و آن آتش شوق هرگز نبرسد نه در این جهان و نه در آن جهان» (باب دوم، فصل سوم: ۲۹۵).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است - بین ابوسعید و درویش

ساخت نحوی: وجه اخباری و التزامی جملات، خشونت لفظ در مبارزه با نفس (سوختن)، تکرار، استفاده از جملات شرطی

برنامه راهبردی: در این عبارات که شیخ آن را در پاسخ درویشی درباره سوز دل می آورد، شیخ باز به نوعی گریزی به مبارزه با نفس و سرکوب آن می زند و با تکرار سوختن نفس، به این نتیجه می رسد که سوختن و سرکوب کامل نفس باعث شعله ور شدن آتش شوق و جاودانگی اشتیاق به حق، در دل بنده می شود.

شیخ ما گفت: «تدبیر، صفت نفس است و نفس، دشمن است. یار بدآموز، نفس توست، تا تو با تویی، هرگز راحت نیابی. نفسک سجنک، این خرجت منها، وقعت فی راحه الأبد» (باب دوم، فصل سوم: ۳۰۲).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: تکرار ضمیر «تو و ک»، تکرار واژه «نفس»، استفاده از قید (هرگز) به منظور تأکید، وجه اخباری و التزامی جملات، کاربرد جملات شرطی

برنامه راهبردی: شیخ در این عبارات مانند نمونه های پیشین، هر جا که بحث از آفات نفس و نفس پرستی است، با قطعیت و در وجه اخباری و با قید «هرگز» جملات را مؤکد می سازد اما آن جا که بحث مبارزه با نفس است، به صورت جمله شرطی و در وجه التزامی سخن می گوید که بیانگر دشواری مبارزه با نفس است.

شیخ ما گفت: «ای مسلمانان! تا کی از من و من؟ شرم دارید... این منیت دمار از روزگار خلق بر آورد. این منیت درخت لعنت است» (باب دوم، فصل سوم: ۳۰۴).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: کاربرد استفهام انکاری با هدف نهی، آوردن جملات در وجه امری و اخباری، تکرار واژه «منیت» با صفت اشاره «این»، تکرار ضمیر «من»، استفاده از کنایات و ترکیبات تند در توصیف نفس (منیت).

برنامه راهبردی: در این بخش، شیخ ابتدا با جمله‌ای ندایی، همه را مورد خطاب قرار می‌دهد و از آن‌جا که یکی از اغراض جملات پرسشی، نهی است (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۱۲)، با هدف تأثیر بیشتر کلام، جمله پرسشی خود را با قصد نهی می‌آورد. در ادامه نیز به‌منظور ایجاد تلنگری در مخاطب، منیت را که همان نفس است، با الفاظ و عباراتی تند چون «دمار از روزگار برآورد» و «درخت لعنت»، آن هم در وجه اخباری توصیف می‌کند که بیانگر رسیدن شیخ به این نکته است که نفس تا این اندازه مهلک است.

شیخ ما را پرسیدند از تفسیر این خبر که «تفکر ساعه خیر من عبادۀ سنه»، شیخ ما گفت: «یک ساعت اندیشه از نیستی خویش، بهتر از یک ساله عبادت به اندیشه هستی خویش» (باب دوم، فصل سوم: ۳۰۴).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: وجه اخباری جملات، استفاده از تضاد (هستی و نیستی، یک ساعت و یک سال)، تکرار (اندیشه، خویش)

برنامه راهبردی: در اینجا ابوسعید به‌منظور نمایاندن اهمیت و جایگاه مبارزه با نفس، دست به مقایسه زده و در یک کفه، ساعتی اندیشیدن درباره نیستی و نادیده گرفتن نفس را قرار داده است و در کفه‌ای دیگر که به ظاهر خیلی هم سنگین به نظر می‌رسد، یک ساعت عبادت (نه اندیشه) ولی همراه با نفس را قرار داده و نتیجه آن را سنگین بودن کفه اول می‌داند. همچنین با تکرار واژه «اندیشه» می‌خواهد بیانگر این نکته باشد که حتی اندیشه نفس و نفسانیات هم می‌تواند تا این حد آفت باشد چه رسد به این که نمود عینی و عملی داشته باشد و با آوردن جملات در وجه اخباری می‌خواهد مخاطب را در قاطعیت بیان خود به اقناع و اطمینان برساند.

شیخ ما را سؤال کردند از من عرف نفسه، عرف ربه، شیخ ما گفت: «من عرف نفسه بالعدم، عرف ربه بالوجود» (باب دوم، فصل سوم: ۳۰۵).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: استفاده از جمله شرطی، تکرار فعل (عرف)، کاربرد تضاد (وجود و عدم)، وجه اخباری جمله

برنامه راهبردی: ابوسعید در اینجا با آوردن این جمله شرطی، شرط شناخت وجود خدا

را نیستی نفس می‌داند و این نکته را تأکید می‌کند که کسی که هنوز نفس و نفسانیات را در وجود خود معدوم نساخته است، نمی‌تواند ادعای شناخت خداوند را داشته باشد زیرا وجود یکی، برابر با نفی دیگری است و با تکرار فعل «عرف» می‌خواهد اهمیت امر «شناخت» را یادآور شود که تا چه اندازه می‌تواند عامل رسیدن یا بازماندن شود.

شیخ ما گفت: «حق سبحانه و تعالی باک ندارد که صد هزار صاحب نفس را فدای یک صاحب دل کند» (باب دوم، فصل سوم: ۳۰۶)

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: وجه التزامی جمله، تضاد معنایی (یک و صد هزار)

برنامه راهبردی: در این بخش، شیخ با هدف نکوهش نفس، صد هزار صاحب نفس را در مقابل یک نفر صاحب دل قرار می‌دهد ولی جالب اینجاست که او جمله را با احتیاط و در وجه التزامی به کار می‌برد و با لفظ «باک ندارد ... که» می‌خواهد بگوید که انسان‌های صاحب نفس در نظر خداوند بسیار مذمومند ولی در عین این که می‌تواند این کار را بکند چون این کار به نوعی برهم‌زننده نظم نظام خلقت است، این کار را نمی‌کند.

شیخ ما گفت: «کلُّ ما كان من قِبَلِ الهوى والباطل فهو نفس و ما كان فيه راحة من الحق فهو نفس» (باب دوم، فصل سوم: ۳۰۷).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: وجه اخباری جملات، کاربرد واژگان متجانس (نفس و نفس)

برنامه راهبردی: ابوسعید در اینجا در تعریف نفس، با آوردن جمله در وجه اخباری، با قاطعیت آن را باطل و از جانب هوا و هوس می‌داند. به نظر می‌رسد شیخ با آوردن جمله دوم می‌خواهد این نکته را یادآوری کند که هر جا نفس است، زندگی و وجود نیست و معدوم است و بالعکس هر جا حق هست، نفس و زندگی جریان دارد.

شیخ ما گفت: «من حاتّ فی نفسه غاب عن مولاه و رده الی نفسه لأنّ اول جنایه الصدیقین حدیثهم مع انفسهم» (باب دوم، فصل سوم: ۳۰۹).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: وجه اخباری جملات، آوردن جمله شرطی، تکرار واژه نفس، آوردن حروف مشابه بالفعل با هدف تأکید بر جمله

برنامه راهبردی: شیخ در این عبارت، ابتدا در یک جمله شرطی، پرداختن به نفس را مساوی با غیبت از حق می‌داند و در ادامه در جمله‌ای تعلیلی که با حروف مشابه بالفعل مؤکد شده، دلیل این سخن خود را بیان می‌دارد. همچنین تکرار واژه «نفس» به دلیل بزرگ نمایاندن آفت ناشی از پرداختن به نفس است.

شیخ ما گفت: «مرد تا نیست نگردد از صفات بشریت، هست نگردد» (باب دوم، فصل سوم: ۳۱۰).

فضای دیالوگی (بافت): بیان نشده است.

ساخت نحوی: آوردن جمله شرطی، کاربرد جملات در وجه التزامی، استفاده از تضاد به منظور تأکید، تکرار (نگردد)، آوردن جمله به صورت بلاغی با هدف تأثیرگذاری بیش‌تر **برنامه راهبردی:** ابوسعید در این عبارت، با آوردن جمله به صورت شرطی، هستی را پرداختن به نفسانیات و صفات بشری دانسته است اما جملات را در وجه التزامی بیان کرده که آن‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد، نشان‌دهنده دشواری امر مبارزه با نفس است و حتی کسی چون ابوسعید هم نتوانسته با قطعیت دم از نیستی و نابودی آن بزند. از دیگر سو، با کاربرد بلاغی جمله که «از صفات بشریت» که همان نفسانیات است را پس از فعل بیان کرده، به نوعی خواسته است تا مخاطب بیشتر به آن و نکته مورد تأکید شیخ توجه کند و این که از تضاد (هست و نیست) بهره برده، بدین منظور است که نشان دهد راهی غیر از این وجود ندارد و برای رسیدن به هستی باید از نفسانیات نیست شد.

شیخ گفت در مجلس وداع که ... پس حسن مؤدب را گفت: «بر پای خیز!» حسن بر پای خاست. شیخ گفت: «بدانید که ما شما را به خود دعوت نکردیم، شما را به نیستی شما دعوت کردیم. گفتیم هست او پس است، شما را برای نیستی آفریده است» (باب سوم، فصل اول: ۳۱۳).

فضای دیالوگی (بافت): مجلس وداع شیخ - بین ابوسعید و حسن مؤدب

ساخت نحوی: تکرار ضمیر «شما» و واژه «نیستی»، وجه اخباری جملات

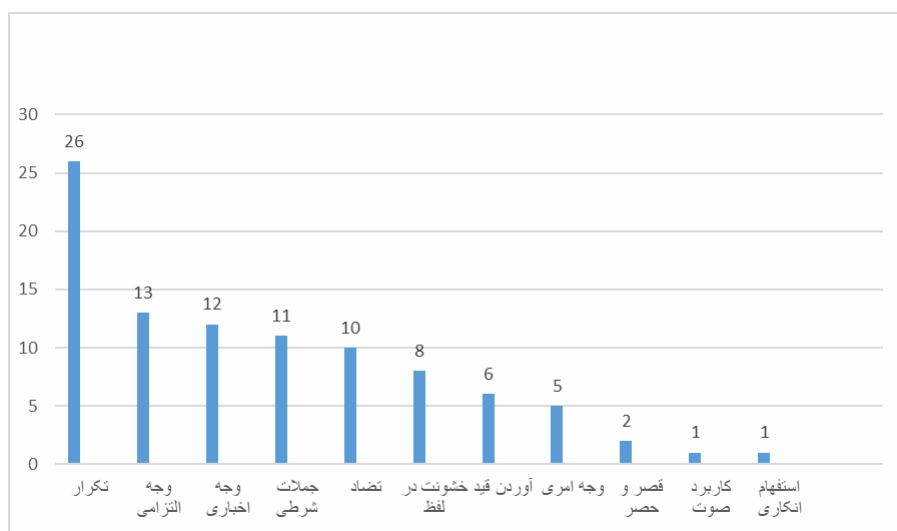
برنامه راهبردی: در این بخش از سخنان شیخ که در مجلس وداع خود و به‌عنوان وصیت ذکر کرده است، هرچند حسن مؤدب را به‌طور خاص مورد خطاب قرار می‌دهد اما مسلماً خطاب او به همه جمع است و این که او را برای خطابش انتخاب می‌کند می‌تواند

بیانگر این نکته باشد که حتی کسی چون حسن مؤدب که مرید خاص شیخ و مورد توجه او بود نیز از این قاعده مستثنی نیست و برای تأکید بر کلامش چندین بار «شما» را که نمودی از منیت و نفس است، تکرار می‌کند.

مشخصات متن	مبارزه با نفس در نقل قول های مستقیم ابوسعید در اسرارالتوحید
(باب دوم، فصل اول: ص ۱۷۱)	گفت: «ای حسن! آن چنان نفسی که در آن روز ابوبکر را در آب انداخت، ما نرم نتوانستیم کرد، چماق ترکمانان می‌بایست تا آن نفس را نرم کند، این همه تعبیه، بدین بود تا آن نفس مالیده شود.»
(باب دوم، فصل اول: ص ۱۸۲)	چون چشم شیخ بر من افتاد گفت: «ای عبدالصمد! هیچ متأسف مباش که اگر تو ده سال از ما غایب گردی، ما جز این یک حرف نگوییم ... و آن سخن این است: «ذُبِحَ النَّفْسَ وَ إِلَّا فَلَا».
(باب دوم، فصل دوم: ص ۱۹۲)	شیخ ما گفت: «نی، ولکن کار شما را، شما در میان باشید. گویند: من چنین کردم و چنین و چنین بایست کرد. پس کار شما خداساز باشد ولیکن شما در میانه می‌گویید که ما هستیم و کار ما را ما در میان نباشیم.»
(باب دوم، فصل دوم: ص ۱۹۶)	ای حسن! آن تویی که خود را می‌بینی و آلا هیچ کس را پروای دیدن تو نیست. آن نفس توست که تو را در چشم تو می‌آراید. او را قهر می‌باید کرد و بمالید، مالیدنی که تا بنکشی، دست از وی بنداری و چنان به حَقْش مشغول کنی که او را پروای خود و خلق نماند.
(باب دوم، فصل دوم: ص ۲۰۰)	شیخ ما بوسعید، قدس الله روحه العزیز، گفت: «صد پیر از پیران در تصوف سخن گفته‌اند، اول همان گفت که آخر، عبارات مختلف بود و معنی یکی بود: التصوف ترك التكلف. هیچ تکلف تو را پیش از تویی تو نیست. چون به خویشتن مشغول گشتی، از او بازماندی.»
(باب دوم، فصل دوم: ص ۲۰۵)	شیخ گفت: «... آن‌جا که تویی، همه دوزخ است و آن‌جا که تو نیستی همه بهشت است.»
(باب دوم، فصل دوم: ص ۲۰۶)	شیخ گفت: «هیچ عجب نیست، سفر تو کردی و مراد خود جستی، اگر تو در این سفر نبودیی و یک دم به ترک خود بگفتی، هم تو بیاسودی و هم دیگران به تو بیاسودندی، زندانِ مرد، بودِ مرد است، چون قدم از زندان بیرون نهاد، به مراد رسید.»
(باب دوم، فصل دوم: ص ۲۱۷)	شیخ گفت: «ای خواجه! خود را بنه و به راست برو». شیخ این بیت بگفت: «تا با تو تویی، تو را بدین حرف چه کار؟/ کاین آب حیات است ز آدم بیزار»

مشخصات متن	مبارزه با نفس در نقل قول‌های مستقیم ابوسعید در اسرارالتوحید
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۸۳).	شیخ گفت: «تا نکشی نفس را، از او نرهی. و طاغوت کل أحد نفسه. تا به نفس خویش کافر نگردی، به خدا مؤمن نشوی. طاغوت هر کس نفس اوست که تو را از خدای پیخته می‌دارد.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۸۵).	شیخ ما گفت: «این است و بس و این بر ناخنی توان نبشت: إذبح النفس و إلیا فلا تشغل بترهات الصوفیه»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۸۵).	شیخ ما گفت: «مسلمانی گردن دادن بود حکم‌های ازلی را؛ الإسلام آن تموت عنک نفسک»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۸۶).	شیخ ما گفت: «گفتار دراز مختصر باید کرد/ وز یار بدآموز حذر باید کرد. یار بدآموز آن بود که دو گوید و دو گفتن، کفر بود. از این حذر باید کرد و این نفس توست که سخن‌ها با تو می‌گوید و تو را با خلق به هم درمی‌افکند.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۸۶).	شیخ ما گفت: «إِنَّ أكرمکم عندالله أتقکم. گرامی‌ترین شما پرهیزگارترین شماست و پرهیز کردن از خودی خود است و از این معنی بود که چون تو از نفس خویش پرهیز کردی، به وی رسیدی.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۸۷).	شیخ ما گفت: «حجاب میان بنده و خدای، زمین و آسمان نیست، عرش و کرسی نیست، پنداشت و منی تو حجاب است. از میان برگیر و به خدای رسیدی.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۸۷).	شیخ ما گفت: «هر کجا پنداشت توست، دوزخ است و هر کجا تو نیستی، بهشت است.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۸۹).	شیخ ما روزی در میان سخن روی به یکی کرد از قوم و گفت: «همه وحشت‌ها از نفس است، اگر تو او را نکشی، او تو را بکشد و اگر تو او را قهر نکنی، او تو را قهر کند و مغلوب خود کند.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۹۳).	شیخ ما گفت: «هر که به نفس زنده است، به مرگ بمیرد و هر که به اخلاص زنده است و به صدق، هرگز بنمیرد.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۹۴).	شیخ ما گفت: «... خنک آن که در همه عمر نفسی صافی از وی برآید و آن نفس ضد نفس بود. هر کجا نفس غالب بود، آن نفس نبود بلکه دود تنورستان بود که از قالب برمی‌آید و چون نفس مقهور و مغلوب نور اسلام گشت آن‌گه نفس‌های صافی وافی از قالب برآید.»

مشخصات متن	مبارزه با نفس در نقل قول های مستقیم ابوسعید در اسرارالتوحید
(باب دوم، فصل سوم: ص ۲۹۵).	شیخ ما را درویشی سؤال کرد گفت: «... یا شیخ! این چه سوز است که در دل هاست؟» شیخ گفت: «این آتش را نیاز گویند. خداوند تعالی دو آتش آفریده: آتش زنده و آتش مرده. آتش زنده، آتش نیاز است که در سینه های بندگان خود نهاده است در این جهان تا نفس ایشان سوخته گردد. و آن آتشی است نورانی، چون نفس سوخته گشت آن گاه آن آتش نیاز با شوق گردد و آن آتش شوق هرگز نرسد، نه در این جهان و نه در آن جهان.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۳۰۲).	شیخ ما گفت: «تدبیر، صفت نفس است و نفس دشمن است. یار بد آموز، نفس توست، تا تو با تویی، هرگز راحت نیابی. نفسک سجنک، إن خرجت منها، وقعت فی راحة الأبد»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۳۰۴).	شیخ ما گفت: «ای مسلمانان! تا کی از من و من؟ شرم دارید ... این منیت دمار از روزگار خلق بر آورد. این منیت، درخت لعنت است.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۳۰۴).	شیخ ما را پرسیدند از تفسیر این خبر که تفکر ساعه خیر من عبادت سینه، شیخ ما گفت: «یک ساعت اندیشه از نیستی خویش، بهتر از یک ساله عبادت به اندیشه هستی خویش.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۳۰۵).	شیخ ما را سؤال کردند از من عرف نفسه، عرف ربه، شیخ ما گفت: «من عرف نفسه بالعدم، عرف ربه بالوجود»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۳۰۶).	شیخ ما گفت: «حق سبحانه و تعالی باک ندارد که صد هزار صاحب نفس را فدای یک صاحب دل کند.»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۳۰۷).	شیخ ما گفت: «کلُّ ما كان من قِبَلِ الهوى و الباطل فهو نفس و ما كان فيه راحة من الحق فهو نفس»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۳۰۹).	شیخ ما گفت: «من حدث فی نفسه غاب عن مولاه و رده الی نفسه لأنَّ أول جنایه الصدیقین حدیثهم مع انفسهم»
(باب دوم، فصل سوم: ص ۳۱۰).	شیخ ما گفت: «مرد تا نیست نگردد از صفات بشریت، هست نگردد.»
(باب سوم، فصل اول: ص ۳۱۳).	شیخ گفت در مجلس وداع که ... پس حسن مؤدب را گفت: «بر پای خیز!» حسن بر پای خاست. شیخ گفت: «بدانید که ما شما را به خود دعوت نکردیم، شما را به نیستی شما دعوت کردیم. گفتیم هست او بس است، شما را برای نیستی آفریده است.»



نتیجه‌گیری

در پایان و با توجه به اهداف و پرسش‌های مطرح‌شده در ابتدای این پژوهش، نتایج ذیل حاصل گردید:

- ابوسعید در امر مبارزه با نفس، قائل به نوعی خشونت و سرکوب‌گری است به طوری که در بسیاری از جملاتی در آن مبارزه با نفس را یادآور می‌شود از الفاظی که بار معنایی خشونت را در خود دارند چون ذبح، چماق ترکمانان، زندان، قهر و کشتن استفاده می‌کند که بیانگر این نکته است که نظام فکری ابوسعید در بحث مبارزه با نفس هیچ‌گونه مدارا و نرمش را نمی‌پذیرد و تنها راه مبارزه با نفس را سرکوب بی‌چون و چرای آن می‌داند و برخلاف برخی هنجارگریزی‌های ایدئولوژیکی که ظاهراً در رفتار ابوسعید در کتاب اسرارالتوحید دربارهٔ مباحثی چون؛ حج (صص ۵۳، ۱۵۲، ۲۶۵، ۲۸۶)، سماع (صص ۶۸، ۶۹، ۷۶، ۸۵، ۲۲۶)، زهد و ساده‌زیستی (صص ۶۸، ۶۹، ۸۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۵۰) وجود دارد، در باب مبارزه با نفس، نه‌تنها هنجارشکنی ندارد بلکه کاملاً همسو با تعالیم دینی و قرآنی و اعتقادات فقها و مشرّعین است.
- همهٔ عبارات به‌دست‌آمده در باب مبارزه با نفس در این پژوهش، مربوط به باب دوم اسرارالتوحید است، جز یک مورد که مربوط به باب سوم و در بخش

وصایای شیخ ذکر شده که کاملاً هم منطقی است زیرا باب اول مربوط به ابتدای حالت شیخ است و باب سوم نیز جز بخش کوتاهی که مربوط به وصایای شیخ در حالت وفات است، مابقی مربوط به حالت وفات شیخ و کراماتی است که بعد از وفات او آشکار شده است اما باب دوم در بردارنده بیشترین سخنانی است که از زبان شیخ نقل شده است. در خود باب دوم نیز جز سه مورد که از فصل اول این باب ذکر شده است، بقیه عبارات به دست آمده از فصل دوم و سوم این باب است زیرا فصل اول این باب حاوی حکایاتی است که به بیان کرامات شیخ می‌پردازد اما دو فصل بعدی این باب، همان‌گونه که گفته شد، بیشترین سخنان نقل شده از زبان شیخ را در خود دارد.

ابوسعید در راهبرد خود با هدف مبارزه با نفس از شیوه‌های مختلف نحوی چون تکرار، تضاد، کاربرد جملات در وجه التزامی، اخباری و امری، آوردن جملات شرطی، خشونت در لفظ، استفاده از قید به منظور تأکید، به کار بردن اصوات، قصر و حصر و استفهام انکاری، بهره می‌گیرد اما بیشترین استفاده را از تکرار می‌برد که بالاترین بسامد تکرار به صورت تکرار ضمائر و بیشترین تکرار مربوط به ضمیر «تو» است که به نوعی یادآور همان «توئیت» است که ابوسعید مدام آن را یادآوری می‌کند. همچنین در کاربرد جملات خود در بیان مبارزه با نفس، آن‌جا که نفس و ویژگی‌های آن و خطرات ناشی از توجه به نفس را بیان می‌کند، با قطعیت جمله را در وجه اخباری به کار می‌برد اما وقتی که کار به مبارزه با نفس می‌رسد، اغلب جملات را در وجه التزامی به کار می‌برد که نوعی تردید را در خود دارد و به نظر می‌رسد بیانگر این نکته است که مبارزه با نفس به حدی دشوار است که حتی کسی چون ابوسعید با آن همه کرامات و مقامات نمی‌تواند قاطعانه دم از سرکوب نفس بزند.

منابع

قرآن کریم

- باختین، میخائیل. (۱۳۸۷)، *تخیل مکالمه‌ای (جستارهایی دربارهٔ رمان)*، ترجمهٔ رؤیا پورآذر، تهران: نی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۶۸)، *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*، تصحیح محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۲۲)، *مرصاد العباد*، تهران: بی‌نا.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۷)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، دفتر اول، چاپ هفتم، تهران: اطلاعات.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۳۸)، *فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی*، به اهتمام حسام‌الدین قهاری، تهران: مصطفوی.
- سیمپسون، پاول. (۱۳۹۸)، *سبک‌شناسی*، ترجمهٔ نسرین فقیه ملک مرزبان، چاپ اول، تهران: دانشگاه الزهراء.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶)، *آن‌سوی حرف و صوت*، چاپ اول، تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۳)، *معانی*، چاپ دوم، تهران: میترا.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۹)، *احیاء العلوم*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۹۲)، *دستور مفصل امروز*، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴)، *رساله قشریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۲۵)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سنایی.
- کمالی‌نهاد، علی‌اکبر؛ دهرامی، مهدی. (۱۳۹۰)، *حافظ و ابوسعید*، دو هم‌زبان، سالنامهٔ حافظ‌پژوهی، دفتر ۱۴، ص ۱۶۵.
- محمد بن منور. (۱۳۶۶)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: آگاه.
- موسوی خلخالی، صالح. (۱۳۲۲)، *شرح مناقب محیی‌الدین عربی*، تهران: کتابخانه خورشید.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین میبدی. (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عده الأبرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

References

Quran

- Bakhtin, M. (2008). *Conversational Imagination (Essays on the Novel)*, translated by Roya PourAzer, Tehran: Ney Publishing
- Farshidvard, Kh. (2013), *Today's detailed recipe*, 4th edition, Tehran: Sokhon Publishing House.
- Ghazali, M. (2010), *Revival of Science*, translated by Muayeduddin Mohammad Kharazmi, edited by Hossein Khadiv Jam, Tehran: Scientific and Cultural.
- Kamali Nahad, A. & Dahrami, M. (2011), *Hafez and Abu Saeed*, two languages, Hafez Research Yearbook, Book 14, p. 165.
- Kashani, E. (1946), *Misbah al-Hedaiya and Miftah al-Kifaya*, edited by Jalaluddin Homai, Tehran: Sanai.
- Kharazmi, T. H. (1989), *Javaher al-Asrar and Zawaher al-Anwar*, edited by Mohammad Javad Shariat, Tehran: Asatir.
- Meybodi, A. R. (1992), *Kashf al-Asrar & Oddat al- Abrar*, edited by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir.
- Monawwar. M. (1987), *Asrar al-Tawheed fi maqamat al-Sheikh Abi Saeed*, corrected by Mohammad Reza Shafi'i Kodkani, first edition, Tehran: Aghah Publications.
- Mousavi Khalkhali, S. (1943), *the description of Mohiyaddin Arabi's Manaqib*, Tehran: Khurshid Library.
- Qosheiri, A. (1995), *Risalah al-Qosheiriya*, corrected by Badi al-Zaman Forozanfar, Tehran: Scientific and Cultural.
- Razi, N. (1943), *Mersad al-Ebad*, Tehran: Bina.
- Sajjadi, S. J. (1959), *Dictionary of Philosophical Words and Terms*, edited by Hessam al-Din Kahari, Tehran.
- Shafi'i Kodkani, M. (1997), *Beyond Letter and Sound*, 1st edition, Tehran: Sokhn Publishing House.
- Shamisa, S. (1994), *Ma'ani*, second edition, Tehran: Mitra Publishing.
- Simpson, P. (2019), *Stylistics*, translated by Nasrin Faqih Malek Marzban, first edition, Tehran: Al-Zahra University.
- Zamani, K. (2008), *Comprehensive Commentary on Masnavi Manavi*, first book, 7th edition, Tehran: Information



Struggle with Self in the Direct Quotations of Abu Sa'id Abu al-Khair in *Asrar al-Tawhid*¹

Fatemeh Rezaei²
Nasrin Faqih Malek Marzban³

Received: 2022/05/29

Accepted: 2022/08/27

Abstract

One of the topics that has long received attention in our religious Quranic verses, and narrations, and has consequently found its way into our literary and mystical texts, is the subject of self-struggle. Examining Direct Quotes (DS) is one way of representing speech and thought. *Asrar al-Tawhid*, the subject of which is the sayings and states of Abu Sa'id Abu al-Khair, the prominent mystic of the fourth and fifth centuries (357-440), was written by one of his descendants named Muhammad ibn Munawwar. The book contains the accounts and statements either directly attributed to Abu Sa'id or reported by others about him, and includes important topics in Sufism. In this study, we aim to study the dialogic atmosphere (physical context), the syntactic construction, and the strategic plan of the quotations cited directly from Abu Sa'id in *Asrar al-Tawhid* by Muhammad ibn Munawwar, using library sources and a descriptive-analytical method. We will analyze these quotations to gain insights into Abu Sa'id's intellectual system regarding the struggle against the self. The findings of the research show that contrary to some ideological deviations apparent in the manners of Abu Sa'id in *Asrar al-Tawhid* regarding issues such as pilgrimage (hajj), mystic listening, asceticism, and austerity, when it comes to the struggle against the self, there is not only no deviation, but it is entirely consistent with religious teachings, Quranic principles, and beliefs of the jurists and legislators.

Keywords: Self, Quotation, Direct quotation, Abu Sa'id Abu al-Khair, *Asrar al-Tawhid*.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.40514.2346

2. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding author). frezaee17@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. nfaghieh@alzahra.ac.ir

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

Contents

Permissibility of Sama' According to Ibn Qaysarani and Ghazali <i>Habibollah Abbasi, Zahra Namazi</i>	9-37
Examining the Concept of Revelation and Testimony in the Poetry and Discourse of Nowruz Sorani (The Holy Texts of Goran) Based on Paul Ricoeur's Hermeneutic Phenomenological Method <i>Saeid Valadbeygi, Mohammadkazem Yusofpur, Alireza Nikouei</i>	39-67
The Analysis of Intertextual Relationships between the Subcontinent Malfuzats and Majalis: The Case Study of <i>Majalis-e Sab'e</i> and <i>Favaed Al-Fuad</i> <i>Zohre Mahdavi, Mohammad Taghavi, Mansour Motamadi</i>	69-99
Comparative Analysis of <i>Majalis-i Sab'e</i> and <i>Makatib</i> Based on Ideational Metafunction in Halliday's Functional Grammar <i>Parvin Golizadeh, Zohre Sadat Naseri, Khadije Ahmadi Anjiraki</i>	101-136
Another Narration of the Transformation of Sana'i's Poetry and Personality <i>Seyyed Mahdi Zarghani, Amir Mohammad Ardameh</i>	137-168
Struggle with Self in the Direct Quotations of Abu Sa'id Abu al-Khair in <i>Asrar al-Tawhid</i> <i>Fatemeh Rezae, Nasrin Faqih Malek Marzban</i>	169-196

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 15, No. 33, 2023

Publisher: Alzahra University

Chief Executive: M. Mobasheri

Chief Editor: M. Hosseini

Persian Editor: A. Tahmasbi Garakani, Ph.D.

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, Department 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

Kholmuminov Jafar Muhammadiyevich, Ph.D. Doctor of Philosophical sciences (DSc), Professor of chair "Source studies and Hermeneutics of Sufism" Tashkent State University of Oriental Studies (Uzbekistan)

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

