

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال پانزدهم، شماره ۴۴، پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سردبیر: مریم حسینی

ویراستار فارسی: فرشته میلادی

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی 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: adabiaterfani@alzahra.ac.ir

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

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



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



شاپای چاپی: 2008-9384

شاپای الکترونیکی: 2538-1997

شرایط پذیرش مقاله

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

بخش‌های مقاله ارسالی

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

ساختار مقاله

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

۲. پیشینه پژوهش

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

۳. مبانی نظری

۴. بحث و بررسی

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

۵. نتیجه گیری

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

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

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

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

شیوه منبع نویسی

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

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

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

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ارجاعات

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

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

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

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

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

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

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

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

شکل و جدول

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

شیوه نگارش و حروفچینی

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

نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

دعاج

<https://scholar.google.com>

گوگل اسکالر

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

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://www.noormags.ir>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.civilica.com>

مرجع دانش (سیولیکا)

<https://iranjournals.nlai.ir>

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

<https://www.sid.ir>

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.magiran.com>

بانک اطلاعات نشریات کشور

معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

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

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

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

فهرست مطالب

- ۹-۳۷ بررسی سپهرنشانه‌ای عرفان و تصوف اسلامی در *کشف‌المحجوب*
زهرا ناظری، مهدی قیاض، سید محسن حسینی مؤخر
- ۳۹-۶۹ بررسی واقعه عرفانی و نمادشناسی آن به مثابه‌ی تجربه‌ای دینی
احسان پورابریشم
- ۷۱-۱۰۰ بررسی ویژگی‌های «انسان این جهانی»
در «المواقف» و «المخاطبات» عبدالجبار نقری
رضا عباسی، عظیم حمزه‌ئیان
- ۱۰۱-۱۳۹ شکل‌شناسی مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی بر مبنای سنت‌های ادبی
(از آغاز تا پایان قرن هفتم هجری)
رحمان مشتاق‌مهر، یدالله نصراللهی، علی حاجی‌زاده
- ۱۴۱-۱۶۸ فاصله ایمان و اعتقاد در نظریه مولانا
قدرت‌الله طاهری
- ۱۶۹-۱۹۷ کهن‌الگوی عروج و نسبت ساختاری *معراج‌نامه* و *منطق‌الطیر*
در ادبیات پیشامدرن و عرفان اسلامی
فاطمه نیک‌نفس ملک‌شاه، رضا فرصتی جویباری، حسین پارسایی



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۷-۹

بررسی سپهر نشانه‌ای عرفان و تصوف اسلامی در کشف‌المحجوب^۱

زهرا ناظری^۱، مهدی فیاض^۲، سید محسن حسینی مؤخر^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۶

چکیده

از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی، متون در حکم حافظه فرهنگی، محصول شرایط و ارتباطات بینا فرهنگی و نمایانگر فرهنگ و نحوه سازمان‌بندی آن هستند. در طی قرون متمادی، عرفان و تصوف اسلامی در هیئت مجموعه‌ای از باورها، کردوکارها و رسوم در لایه‌های اجتماع رسوخ کرد و به تدریج به صورت فرهنگی منسجم بر بستر فرهنگ جامع اسلامی تشخص یافت. این فرهنگ جدید توانست نظام‌مندی خود را با استفاده از نظام الگوساز زبان، در قالب ادبیات عرفانی سازماندهی کند. به منظور دست‌یابی به نظام سازمان‌ده فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی، اولین متن مستقل فارسی این فرهنگ به روش توصیفی - تحلیلی، کاویده شد تا در پرتو آن، سپهر نشانه‌ای عرفان و مناسبات بینا فرهنگی در کشف‌المحجوب هجویری، شناسایی شود. فرهنگ بازنمایی شده در این کتاب دارای الگویی دوگانه، مشتمل بر «مرکز» با نشانه‌های منسجمی چون: فقر،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.44312.2489

شناسه دیجیتال (DOR) 20.1001.1.20089384.1402.15.34.6.0

۲. دانشجوی دکترای ادبیات عرفانی، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول) رایانامه: zahrnazeri65@mailfa.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. رایانامه: fayyaz@hum.ikiu.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. رایانامه: s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

باطن‌گرایی، علمی‌بودن تصوف، مرقعه‌پوشی و غیره برای جداسازی دو حوزه خودی از دیگری و «پیرامون» است که پیوسته با دیگران تعامل می‌کند. بیان جهان‌نگری خاص صوفیانه و اثبات آن‌ها در قالب فقهی و کلامی و منابع استنادی آن‌ها، تدوین اصول، مشایخ و فرقی متصوفه، رجال و مکاتب مختلف سپهرهای کلامی و فقهی و بیان مباحثی چون: صفات خداوند و تقسیم‌بندی آن‌ها، موقوفی‌بودن این اوصاف، توحید خداوند، حدوث و قدم الهی، غنی و بی‌نیاز بودن او و غیره در کشف‌المحجوب از فضاهاى مرزى است که عرصه تبادلات بینا فرهنگی به شمار می‌آید. این فضای مرکزی و فضای حاشیه‌ای، شکل‌دهنده به هویت فرهنگی صوفیه با انسجام درونی و مناسبات پویای بیرونی است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عرفانی، کشف‌المحجوب، نشانه‌شناسی فرهنگی، سپهرنشانه‌ای، سنخ‌شناسی فرهنگ.

۱. مقدمه

یکی از سازکارهای درک و فهم هر فرهنگی، بررسی چگونگی تعریف و توصیف آن فرهنگ از خود در قالب آثار ادبی و هنری به نگارش درآمده است. به این ترتیب متون ادبی همانند سایر تولیدات فرهنگی، محصول ارتباطات بینا فرهنگی و فرازونشیب‌های فرهنگ در طول دوره زیستش هستند و به‌خوبی می‌توانند نمودار آن فرهنگ و نحوه سازمان‌بندی آن باشند. هر متن حکم‌خزانه فرهنگی را دارد که در آن شکل گرفته و بازنماینده ساختارهای مرکزی و پیرامونی آن فرهنگ است. درحقیقت هر متن، فرهنگ را در خویش فشرده کرده، حافظه فرهنگی تلقی می‌شود که در صورت واکاوی آن می‌توان ساختارها، فرایندها و در نتیجه گونه‌های فرهنگی را شناسایی کرد.

عرفان و تصوف اسلامی طی قرون دوم تا پنجم هجری، همانند نوعی طرز تفکر و بعدها چنان جریان عظیم اجتماعی که با ضبط، تثبیت و انتشار باورها همراه بود، تشخیص یافت. این جریان به تدریج به مثابه نظامی فرهنگی سازمان‌مند شده و به تعاملات و تقابلات فرهنگی پرداخت و مهم‌ترین عرصه ظهور و بروز خود را «نظام الگوساز زبان»، در قالب نظام الگوساز ثانویه «ادبیات عرفانی»، برگزید. از این رو ادبیات عرفانی بهترین فرمی است که بررسی آن ما را به چگونگی ساختارهای درونی و مناسبات بیرونی فرهنگ عرفان و

تصوف اسلامی، می‌رساند.

پژوهش حاضر به دنبال واکاوی چگونگی توصیف و تشریح فرهنگ عرفان اسلامی در اولین متن مستقل عرفانی است که به زبان فارسی به نگارش درآمده است (کتاب کشف‌المحجوب) تا از این طریق سازمان درونی فرهنگ عرفان (سپهرنشانه‌ای)، تعاملات و مناسبات بینا فرهنگی و در نهایت گونه و سنخ فرهنگی عرفان در اولین متن فرهنگی تولید شده، شناخته شود. برای نیل به این منظور از رهیافت نشانه‌شناسی فرهنگی مکتب مسکو - تارتو و نظریه «سپهرنشانه‌ای» یوری لوتمان استفاده می‌شود که به واسطه بهره‌مندی از ابزارهای نشانه‌شناختی، تحلیلی دقیق و کاربردی از فرهنگ و پدیده‌های فرهنگی به دست می‌دهد.

۲. پیشینه تحقیق

از میان رویکردهای نو به کشف‌المحجوب، دهقانی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای این کتاب را براساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گرماس و شخصی‌خازنی (۱۳۹۸) در پایان‌نامه خود آن را از دیدگاه تحلیل گفتمان انتقادی (از منظر فوکو) بررسی کرده‌اند. با بررسی صورت گرفته پژوهش مستقلی که حوزه فرهنگ و عرفان اسلامی را از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی (که از رویکردهای نو به شمار می‌آید) مطالعه کند، یافت نشد؛ لکن برخی متون ادبی با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی کاویده شده‌اند که به چند نمونه اشاره می‌شود؛ شاهمیری (۱۳۹۵) در رساله دکترای خود «بازنمایی غرب در نمایشنامه‌های ایرانی» و خدادیان (۱۳۹۸) در مقاله‌ای، کتاب «نقشه‌المصدر» را با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی مورد بررسی قرار داده‌اند. این پژوهش‌ها عمدتاً متمرکز بر سازکارهای معنا ساز «خود و دیگری» در متون نوشتاری بوده‌اند. محققان دیگر بیشتر به تحلیل و بررسی متون تصویری اعم از تلویزیونی و سینمایی با استفاده از نظریه نشانه‌شناسی فرهنگی پرداخته‌اند و ترسیم سپهرنشانه‌ای متون نوشتاری و تشریح و تبیین فضاهای مرکزی و پیرامونی آن‌ها، کمتر محور تحقیق و بحث بوده است که در پژوهش حاضر محقق می‌شود.

۳. مبانی نظری

۳-۱. نشانه‌شناسی فرهنگی

مکتب نشانه‌شناختی مسکو - تارتو^۲ که از دهه ۱۹۶۰ برای شکل‌دهی به اصول خود به طور گسترده از دیدگاه‌های علوم مختلف استفاده کرد، در ابتدا معطوف به مطالعات نشانه‌شناختی محض و تحلیل و بررسی متون بود؛ اما در نهایت به سمت فرهنگ‌شناسی و نشانه‌شناسی فرهنگی سوق یافت.

«نشانه‌شناسی فرهنگی»^۳ آن شاخه از نشانه‌شناسی است که موضوع آن توضیح سازگار فرهنگ^۴ و تبیین تأثیر و تأثرات فرهنگ و اعضای آن است (توروپ، ۱۳۹۰: ۲۳). بنابراین نشانه‌شناسی فرهنگی به دنبال مطالعه الگوهایی است که به روابط متقابل فرهنگ‌ها می‌پردازند. (سنسون، ۱۳۹۰: ۱۵۵)

«یوری لوتمان»^۵ به عنوان یکی از پایه‌گذاران این مکتب «هرگز پدیده‌های فرهنگی را خواه متنی چندصدا باشد یا خودنظام، در انزوا تعریف نمی‌کند؛ بلکه براساس اصل گفتگوگرایی، بر تعامل پیوسته نظام‌های نشانه‌ای و متن‌ها با یکدیگر تأکید دارد». (Semenenko, 2012: 39)

هدف «نشانه‌شناسی فرهنگی» توصیف و تبیین نحوه عملکرد نشانه‌ای یا فرایند نشانگی درون هر فرهنگ است و تلاش می‌کند ساز کارهای نظام‌های الگوساز را براساس مفهوم سپهرنشانه‌ای تشریح کند (میردهقان و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۹). «سپهرنشانه‌ای»^۶ فضای نشانه‌ای و انتزاعی است که خارج از آن نشانگی نمی‌تواند رخ دهد و در آن زبان‌ها، متون و فرهنگ درهم بافته شده‌اند فقط در چنین فضایی است که فرایندهای ارتباطی ممکن و ایجاد اطلاعات تازه محقق می‌شود. (Lotman, 2005: 207)

مهم‌ترین وجه سپهرنشانه‌ای «مرز»^۸ است؛ زیرا در تعامل و تماس با فضای نشانه‌ای بیگانه پیام‌های بیرونی را به زبان درونی سپهرنشانه‌ای ترجمه می‌کند. مرز از آنجا که همزمان هم به فضای درون و هم فضای بیرون یک نظام تعلق دارد به مثابه فیلترهای ترجمه‌پذیری دوزبانه، حالت تراوش‌پذیری دارد. (Lotman, 1990: 136)

لوتمان با آفرینش دو استعاره فضایی «مرکز» و «حاشیه»^۹، فضایی دوگانه، نامتقارن و ناهمگن را در درون سپهرنشانه‌ای ایجاد می‌کند که در آن فرهنگ یا آنچه آشنا می‌نماید،

در تقابل با «نافرهننگ»^{۱۱} یا آنچه ناآشناست قرار می‌گیرد. در مرکز این سپهر، متون فرهنگی تولید می‌شود و در حاشیه آن آشوب^{۱۲} و بی‌نظمی^{۱۳}، فرهنگ را تهدید می‌کند و در همین کشمکش میان مرکز و حاشیه، معنا و فرهنگ جدید شکل می‌گیرد و مرکز تغییر می‌یابد. در چنین الگویی است که هر فرهنگ خود را به عنوان نظم فرهنگی در نظر می‌گیرد، در برابر فضایی بیرونی که مترادف با بی‌نظمی و وحشی‌گری است. (لیونگبرگ، ۱۳۹۰: ۱۲۵)

لوتمان به فرهنگ در هیئت یک متن چندزبانی بسیار بغرنج می‌نگرد (سمنکو، ۱۳۹۶: ۹۹) و باور دارد متون تولیدشده در فرهنگ را در حکم عصاره آن فرهنگ، می‌توان بررسی کرد. حال که فرهنگ‌ها را می‌توان به مثابه متون و براساس متون آن کاوید و توصیف کرد، طبقه‌بندی انواع اصلی فرهنگ و چگونگی تداوم و ترقی آن‌ها نیز امکان‌پذیر است. این مهم تحت عنوان «سنخ‌شناسی فرهنگ»^{۱۴} یکی از مباحث اصلی محققان مکتب مسکو - تارتو بوده و افرادی چون لوتمان با هدف ایجاد «دستور زبانی برای زبان‌های فرهنگی»، تحقیقات متعددی راجع به آن انجام داده‌اند. آن‌ها در مقالات خود بین فرهنگ‌های بیان‌گرا و محتواگرا^{۱۵} و فرهنگ‌های اسطوره‌ای در مقابل فرهنگ‌های طرح‌دار تفکیک قائل شده‌اند. (Lotman & Uspenskij, 1978: 218)

۴. بحث و بررسی

۴-۱. عرفان و تصوف اسلامی به مثابه فرهنگ و سپهرنشانه‌ای

بر پایه تعریف لوتمان از نظام‌نشانه‌ای که آن را ساختاری از عناصر و قواعد ترکیب آن‌ها می‌داند (سمنکو، ۱۳۹۶: ۱۹)، فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی را، باید نظام‌نشانه‌ای قلمداد کنیم که در آن سالک با تکیه بر سیر و سلوک انفسی یا جذب و فرایندهای رفع موانع و کشف حُجُب قلبی به نوعی کمال نفس و معرفت مستقیم (فراحسی و فراعقلی) دست می‌یابد و به باطن، غیب و وحدت اصیل نهفته در وراء ظواهر و کثرات وقوف می‌یابد. بُعد ادراکی، نگرشی، روشی، تعلیمی (نظری و عملی) و اجتماعی - تاریخی (فرق صوفیه) (رحیمیان، ۱۳۹۵: ۵ و ۶) را باید ابعاد مختلف این ساختار فرهنگی بدانیم که ماهیت از اوایی و به سمت اوایی دارد. از این‌رو در اینجا، عرفان و تصوف اسلامی به مثابه یک نظام فرهنگی در نظر گرفته می‌شود که در طول سالیان متمادی تولیدکننده مجموعه‌ای از متون و

مجموعه‌ای از عملکردهای مرتبط با آن در مقیاس‌های فردی و اجتماعی بوده و از نظام‌های الگوساز اولیه (زبان) و ثانویه (ادبیات و هنر) بهره برده است. در بررسی این نظام فرهنگی مبتنی بر نظریه سپهرنشانه‌ای، باید به دو ویژگی مهم اشاره کرد؛ نخست بهره‌مندی همزمان از «فضای درونی» در تقابل با «محیط بیرونی» است که فضای درونی سپهر بسیار پراهمیت بوده و با وسواس خاصی از سوی مشایخ و صوفیان منتظم می‌شود؛ نظمی که ساخت‌مندی آن براساس اصول و قواعد عرفانی شکل می‌گیرد و کارکرد اصلی آن القای سامان درونی و تثبیت‌یافتگی فضا و تولید متون جدید است. دومین ویژگی انتفاع توأمان از «منطقه مرکزی» و «منطقه پیرامونی» در درون سپهر است که بیانگر سلسله مراتب و درجه اهمیت نشانه‌های مطرح شده در آن است. «مرکز» حاوی اصول با ارزش‌تر، عمیق‌تر و مبنایی‌تری نظیر: توحید، سیروسلوک، مجاهده با نفس، فقر و فنا، باطن‌گرایی و ... است که معنا و ارزشمندی متفاوتی دارند؛ اما «پیرامون» که نزدیک‌ترین نقطه به مرز بینافرهنگی است، فضای پویاتر با اصول متغیر را در برمی‌گیرد که زمینه‌ده‌بستان آن‌ها بیشتر فراهم است. در هندسه سپهرنشانه‌ای عرفان این ساختارها با سازکارهایی ویژه، برجسته شده‌اند.

۴-۲. تحلیل نشانه‌شناسی فرهنگی کشف‌المحجوب

۴-۲-۱. بررسی سازکار جذب و طرد فرهنگی در نام کتاب

«کشف‌المحجوب لأرباب القلوب» تنها اثر باقی‌مانده «ابوالحسن علی‌بن عثمان جلابی هجویری» است که بعد از کتاب شرح تعریف، نخستین کتاب به زبان فارسی در احوال مشایخ و عقاید صوفیه و تعالیم و اقوال آن‌ها است. هجویری این اثر را در جواب یکی از مریدان خود در ۲۶ باب و هر باب چندین فصل، نوشته است. نام کتاب به عنوان نخستین نشانه مشخص متن - «کشف‌المحجوب لأرباب القلوب» - از چهار واژه تشکیل شده است که به خوبی بیانگر غایت اصلی نگارش این متن است. «کشف» به معنای پرده‌برداشتن، آشکار و ظاهر کردن است و «محجوب» هم هر آن چیزی است که در حجاب بوده و پوشیده و پنهان می‌باشد. ترکیب این دو کلمه بیانگر آن است که نویسنده در پی آشکارسازی حوزه‌ای مغفول و وادیی ناشناخته بوده و می‌خواهد

حجاب‌های بر روی آن را کنار زند و آن را برای مخاطب خویش عیان کند. به نظر می‌رسد که نویسنده آشکارا و در همین نشانه اولیه‌ای که با آن مواجه می‌شویم، در حال پی‌ریزی دالّ مرکزی خود در ذهن مخاطب است. دو واژه بعدی، یعنی «ارباب قلوب»، از همین ابتدا فرایند خودی‌سازی را آغاز و مرزبندی با دیگری فرهنگی را مشخص کرده است. ارباب قلوب یعنی صاحبان دل؛ آن‌ها که به لطفه ربّانی قلب قائل بوده و با این ساحت روحانی از حقیقت وجود انسان ارتباط دارند. در این فرایند ارباب قلوب یا صاحبان این جوهر نورانی مجرد، خودی تلقی شده و هر آن کسی که در برابر آن‌ها واقع شود، لزوماً دیگری خواهد بود.

هجویری، خود در ابتدای مقدمه کتاب به وضوح به این مسأله اشاره می‌کند:

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ كَشَفَ لِأَوْلِيَائِهِ بَوَاطِنَ مَلَكُوتِهِ، وَ قَشَعَ لِأَصْفِيَائِهِ سَرَائِرَ جَبْرُوتِهِ وَ أَرَأَقَ دَمَ الْمُحِبِّينَ بِسَيْفِ جَلَالِهِ وَ أَذَاقَ سِرِّ الْمُشْتَأِقِينَ رُوحَ وَصَالِهِ. هُوَ الْمُحْيِي لِمَوَاتِ الْقُلُوبِ بِأَنْوَارِ إِدْرَاكِهِ وَ الْمُنْعِشُ لَهَا بِرَاحَةِ رُوحِ الْمَعْرِفَةِ بِنَشْرِ أَسْمَائِهِ وَ الصَّلْوَةُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى آلِهِ وَ أَصْحَابِهِ مِنْ بَعْدِهِ» (هجویری، ۱۳۹۲: ۱)

«و آنچه گفتم که مر این کتاب را کشف‌المحجوب نام کردم، مراد آن بود که تا نام کتاب ناطق باشد بر آنچه اندر کتاب است، مر گروهی را که بصیرت بود، چون نام کتاب بشنوند، دانند که مراد از آن چه بوده است و بدان که همه عالم از لطفه تحقیق محجوب اند به جز اولیای خدای، عزوجلّ و عزیزان در گاهش و چون این کتاب اندر بیان راه حق بود و شرح کلمات تحقیق و کشف حجب بشریت جز این نام او را اندر خور نبود و به حقیقت کشف، هلاک محجوب باشد و همچنانکه حجاب هلاک مکاشف. (همان: ۶)

سپس به بیان انواع حجاب می‌پردازد: حجاب رینی که هرگز برنخیزد و حجاب غینی که زود برخیزد (همان: ۷) و در فصل پایانی مقدمه هم به شرح و توضیح اسرار ربّانی و لطایف حقّانی و محجوبات و مکنونات این عالم و وجود انسان و دلایل آن می‌پردازد و غرض اصلی خود را از نگارش این کتاب، روشنگری و پرده برداشتن از این حُجُب می‌داند (همان: ۱۳-۱۵).

اصولاً تعالیم عرفا براساس ترجیح باطن بر ظاهر و اهمیت علم به آن استوار است. از نظر آن‌ها همه امور اعم از علم، احکام الهی، کتاب خدا و سخنان پیامبر، دارای ظاهر و باطنی هستند که شناخت بواطن آن‌ها تنها راه دستیابی به حقیقت و درک و دریافت درست نسبت به آن مسئله است. از این روست که در بیشتر کتب عرفانی، فصلی مختص ظاهر و باطن وجود دارد و نویسنده در آن از برتری مطلق جنبه باطنی امور بر بعد ظاهری آن سخن می‌راند (مدنی، ۱۳۸۵: ۳۸-۴۱).

از سوی دیگر مجموع عبارت عنوان کتاب تداعی کننده مسأله «تأویل» است که در سپهراندیشگانی صوفیه مقوله‌ای برجسته و حائز اهمیت به شمار می‌رود. درحقیقت آنچه که صوفیه را از دیگر علمای دینی جدا می‌سازد و اصول و مبانی باورها و اندیشه‌های آنان را از دیگر سپهرهای حوزه دین اسلام متمایز می‌سازد، همین باطن‌گرایی و تأویل‌گرایی صوفیه و رد شدن از ظواهر کتاب و سنت و رسوخ به اعماق آن‌هاست. صوفیان در متون خود پیوسته به پی‌ریزی مبادی اولیه آنچه علم باطن یا علم بالله می‌خواندند، پرداخته و به نفی و تقبیح علم ظاهر همت گماشته‌اند. در کشف‌المحجوب نیز این تضاد دوگانه بنیادین ظاهر/باطن یا تن/دل و ترجیح رعایت جانب دل یا باطن نمود بسیاری یافته و صورت‌بندی و تثوریزه کردن آن در همه حوزه‌ها از بالاترین سطح برخوردار است: «پس بدان که طهارت بر دو گونه بود: یکی طهارت تن (طهارت ظاهر) و دیگر طهارت دل (طهارت باطن) ... پس این طایفه پیوسته به ظاهر بر طهارت باشند و به باطن بر توحید.» (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۲۵)

۴-۲-۲. فضای درونی کشف‌المحجوب؛ هسته - پیرامون

از آنجا که هندسه فضای درونی سپهر هر متن، به یک سلول مانند شده که دارای «هسته»^{۱۵} و «غشا»^{۱۶} است و هسته محل ثقل سلول و کنترل تمام فعالیت‌های حیاتی آن بوده و غشای لایه تراوایی سلول به جهت ارتباط با دیگر سلول‌ها و دنیای بیرونی است (لوتمان به نقل از سرفراز، ۱۳۹۵: ۷۶) برای تشریح سازمان درونی کشف‌المحجوب ما هم آن را به فضاهای مرکزی که مهم‌ترین کانون شکل‌دهنده متن و ایجاد ثبات و پایداری در آن است و فضاهای حاشیه‌ای که صحنه تبادلات و تولیدات جدید معنایی است، تقسیم می‌کنیم.

کشف‌المحجوب در مقام اولین خودنگاره‌ایده‌آل و مطلوب فرهنگ عرفان - اولین کتاب مستقلی که شرح و ترجمه نیست - حول محور اصولی شکل می‌گیرد که در این سپهر جایگاه کانونی و هسته‌ای می‌یابد و نشاندار می‌شوند. در ساختار کشف‌المحجوب، ابواب مختلفی بر مبنای این اصول و مؤلفه‌های مهم سازماندهی می‌شوند که توصیف‌گر فضای نثر و هنجارین این فرهنگ - فضای مرکزی - هستند. در این بخش به تشریح و تبیین دال‌های حوزه کانونی می‌پردازیم:

۱- دال «علمی بودن تصوف»: لازم بوده‌است که فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی جنبه علمی یافته، به عنوان شاخه‌ای از علوم معرفی شده و گزاره «علمی بودن این فرهنگ» تثبیت شود، سپس والاترین فرم و صورت این فرهنگ سازمان‌مند شود؛ بنابراین باب اول کتاب با عنوان «اثبات العلم» پس از مقدمه، تنظیم می‌گردد و در آن به مواردی چون: جایگاه و اهمیت علم، عدم لزوم یادگیری همه علوم، ارزشمندی علوم به واسطه سودمندی برای دنیا و آخرت، تقسیم‌بندی علوم به علم خدا و علم بنده و ... اشاره می‌شود (هجویری، ۱۳۹۲: ۱۹-۱۱).

در این باب علم مقرون عمل و کار بستن دانسته‌ها، صرف علم در امور خداوند، فریضه بودن علم وقت و ظاهر و باطن آن، علم حقیقت و ارکان آن، علم شریعت و سه رکن آن، علم بالله یا معرفت، علم مع الله یا علم مقامات، علم من الله یا علم شریعت و ... در شمایل مؤلفه‌های فرهنگی، نقش نشانگی می‌یابد و در مقابل علوم بی‌منفعت، برتری علم بدون عمل یا عمل بدون علم، محقق نشدن علم به امور، ترک و نفی علم، رعونت، متابعت هوی و موافقت شیطان و ... به عنوان نامتن و نافرنگ طرد می‌شوند. در پایان این باب نشاندارترین گزاره، درک نادانی و عجز بنده در علم به خداوند که با توصیفات چو: «العجزُ عن درک الادراک، ادراک» و «باید که چندان بدانی که بدانی که ندانی»، کمال علم بنده توصیف می‌شود. (همان: ۱۷ - ۲۸).

۲- دال «فقر»: بلافاصله پس از آن، نویسنده وارد فضای مرکزی سپهر شده و از دال «فقر» که توصیفی ذاتی برای انسان است، نام می‌برد. اصطلاح فقر که از مؤلفه‌های بنیادین و هنجارین این فرهنگ است، ابتدا بر نفی مادیات و وجوه ظاهری دلالت می‌کرد ولی به تدریج این گونه تأکیدات به حاشیه رانده شد و این اصل در پیوند با مطالب عمیق عرفانی،

بر عاری بودن روح از هر فکر و میلی غیر از خدا، مذموم بودن دنیا و دل‌کندن از آن، دست‌کشیدن از هستی خود و تجردیافتن از اسباب، دلالت یافت. (عمیدزنجانی، ۱۳۴۶: ۲۶۹)، (غنی، ۱۳۶۹: ۲۴۷ و ۲۷۸)، (پناهی، ۱۳۷۸: ۲۴۸).

در باب فقر که باب دوم کتاب است، بنابر رسم سخن در ابواب مختلف، ابتدا سعی می‌شود که به بیان علت انتخاب هنجار فقر به عنوان یکی از منطقی‌ترین اصول تصوف با شواهدی از قرآن و احادیث، پرداخته شود، سپس فقر را دارای مرتبه‌ای عظیم می‌داند و اینکه درویشی در راه خدا ارزش زیادی دارد و پیامبر هم فقر را اختیار کرده است (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۱ - ۳۲). آنچه در این باب از فقیر تبیین می‌شود کسی است که «هیچ چیزش نباشد و اندر هیچ چیز خلل نه. به هستی اسباب غنی نگردد و به نیستی آن محتاج سبب نه. وجود و عدم اسباب به نزدیک فقرش یکسان بود و اگر اندر نیستی خرم‌تر بود نیز روا بود» (همان: ۳۰). علت برگزیدن و برجستگی دال فقر هم در این سپهر چنین ضبط می‌شود که فقر مایه گشادگی حال صوفی است و دربند کردن و وابستگی به هر چیزی مایه گرفتاری و اسیرشدن بدان و مانع آزادی است. (همان: ۳۰)

درباره برتری فقر یا غنا بر یکدیگر هم، مؤلف پس از ثبت و سازماندهی اقوال و دیدگاه‌های مشایخ صوفیه به عنوان مؤلفه‌های منسجم، غنا را نامی مختص حق می‌داند که براننده خلق نیست و فقر را نامی می‌داند که سزاوار خلق است و بر حق روا نیست (همان: ۳۲):

«پس خداوند تعالی، مر فقر را مرتبتی و درجتی بزرگ داده است و مر فقر را بدان مخصوص گردانیده تا به ترک اسباب ظاهری و باطنی گفته‌اند و بکلیت به سبب رجوع کرده؛ تا فقر ایشان فخر ایشان گشت تا به رفتن آن نالان شدند و به آمدن آن شادمان گشتند و مر آن را در کنار گرفتند و بجز اخوات آن را جمله خوار گرفتند.» (همان: ۳۰)

در پایان این باب، رموزی از این دال در انباره ذخیره فرهنگی، درج می‌شوند که سخت غامض و لطیف است و بر جوانب روحانی و مجرد آن دلالت دارد. از جمله این حقایقی و دقایق عرفانی که در کلام موجز مشایخ بدان اشارت رفته است: فقر ترک تصرف، خالی بودن طبع از مراد، خوف علامت صحت فقر، فقر فنا مقامات و اوصاف و اعتقاد

کردن و صبر بر آن، غنا و آرام نیافتن فقیر از دونِ حق، فقر دریای بلاست و بلا همه عزّ است، فقر نشان حضور، فقر در عینِ خود فانی و معدوم است. (همان: ۳۶ - ۴۲)

۳- دالّ «باطن‌گرایی»: از آنجا که هر هنجار عرفانی، نسبت ژرفی با باطن دارد، مؤلف در همه ابواب با عبور از معانی ظاهری، رسوخ به بطن کرده و حقایقی از آن هنجار مطرح شده را بیان می‌کند. گاهی اوقات این گریز به باطن با نقل کلام مشایخ صوفیه شروع می‌شود: «و مشایخ این طریقت را، اندر این معنی، هریکی را رمزی است و من به مقدار اقاویل ایشان بیارم اندر این کتاب ...» (همان: ۳۶)

«و مشایخ را اندر این قصّه رموز بسیار است، تاحدی که کلیت آن را احصا نتوان کرد؛ اما بعضی از رموز ایشان اندر این کتاب بیارم ...» (همان: ۵۰)

«اما اشارات اندر مرقّعه بسیار گفته‌اند ... و بهترین اشارت اندر مرقّعه آن است ... و حقیقت اندر تخریق ثیاب آن است» (همان: ۷۵ - ۷۶)

«و وی را اندر حقیقت ملامت لطایف بسیار است ... و اندر تحت این رمزی است ...» (همان: ۹۰ - ۹۱)

از این رو سعی می‌کند که در حدّ معانی و مفاهیم ظاهری این اصول نماند و جوانبی پوشیده و لطایفی بااهمیت را ذکر کند که بر درون‌گرایی و باطن‌گرایی این سپهر دلالت دارد.

۴- دالّ «تصوّف و نام صوفی»: هجویری برای شکل‌دادن به خود مرکزی، به جذب اسم «تصوف» و «صوفی» برای افراد ناحیه خودی و معناپردازی حول آن در باب بعدی اقدام می‌کند. در این راستا همه وجوه تسمیه این نام را به حاشیه رانده و تنها یکی را برجسته ساخته و وارد فضای هسته فرهنگی می‌کند:

«پس صفا در جمله محمود باشد و ضد آن کدر بود و رسول (ص) گفته است: ذَهَبَ صَفْوُ الدُّنْيَا وَ بَقِيَ كَدْرُهَا. و نام لطایف اشیا صفو آن چیز باشد و نام کثایف اشیا کدر آن چیز. پس چون اهل این قصه اخلاق و معاملات خود را مهذب کردند و از آفات طبیعت تبرا جستند، مر ایشان را صوفی خواندند و این اسمی است مر این گروه را از اسمای اعلام ...» (همان: ۴۳)

علّت «صوفی» نام‌نهادن بر خودی‌های این گروه، این دانسته می‌شود که اهل این قصه

اخلاق و معاملات خود را مهذب و پاک کردند و از آفات طبیعت تبری جستند.

پس از جذب دال «تصوف» و «صوفی» در منطقه مرکزی و در قالب مشروع‌ترین و خالص‌ترین هنجارها، معانی‌ای که به نوعی تأکید بر جنبه باطنی این گروه دارد، حول آن ساختمان شده و بسیاری از اهل زمانه که «پندارند که این، برزش صلاح ظاهر است، مجرد بی‌مشاهدات باطن» و «پندارند که این، رسمی است بی‌حقیقتی و اصلی تا حدی که اهل هزل و علمای ظاهر ارتکاب انکاری کرده‌اند»، دیگری تلقی شده، طرد و به بیرون سپهر خودی رانده می‌شوند. (همان: ۴۴)

هجویری ریشه‌ی واژه «صوفی» را از صفا، ضد کدر، دانسته و با انباشت معانی تأویلی صفا در این سپهرنشانه‌ای، خودِ صوفی را کسی می‌داند که از کدر گذر کرده، دلش از تعلق به اغیار و دستش از دنیای غدار، منقطع شده‌باشد:

«إِنَّ الصِّفَا صِفَهُ الصِّدِّيقِ إِنْ أَرَدْتُ صَوْفِيًّا عَلَى التَّحْقِيقِ مِنْ أُنْجَحِ صِفَا رَا أَصْلِي وَ فَرَعِي اسْت: أَصْلَشْ أَنْقَطَاعِ دَلْ اسْتِ مِنْ أَغْيَارِ وَ فَرَعَشْ خَلْوِ دَسْتِ مِنْ دُنْيَايِ غَدَارِ.» (همان: ۴۴)

«و از آن بود که مشایخ این طریقت، گفته‌اند: لَيْسَ الصِّفَا مِنْ صِفَاتِ الْبَشَرِ، لِأَنَّ الْبَشَرَ مِنْ مَدَرٍ لَا يَخْلُو مِنْ كَدْرٍ. صفا از صفات بشر نیست؛ زیرا که مدار مدر جز بر کدر نیست و مر بشر را از کدر گذر نیست.» (همان: ۴۶)

سپس از صفات «صوفی صادق» می‌گوید که یکی محبت خدای است و دیگری متابعت رسول و صفا را از صفات دوستان می‌داند که از صفت خود فانی و به صفت دوست باقی هستند (همان: ۴۵-۴۶). در ادامه این باب، با جذب تورمی و تمرکز بر نام «صوفی» مشخصه‌های افرادی که در این سپهر این نام بدان‌ها اطلاق می‌شود، ضبط می‌شود تا این‌گونه جانب خودی بدون ابهام و منسجم باشد:

«صوفی نامی است مر کاملان ولایت را و محققان اولیا را بدین نام خوانده‌اند ...» (همان: ۴۸)

«... آن که مستغرق دوست شود و از غیر دوست بری شود، صوفی بود.» (همان: ۴۸)

سپس شاهد رتبه‌بندی متن در قلمرو خودی‌ها هستیم که با سه نام «صوفی»، «متصوف»

و «مستصوف» از هم تفکیک و مرزبندی می‌شوند. از عنوان «صوفی» برای ارجاع به خودِ نزدیک - اهل کمال و فنا و بقا - و نام‌های «متصوف» و «مستصوف» برای ارجاع به خودی‌های میانی و درحاشیه سپهر فرهنگی - طالبان، متعلقان و بی‌خبران از معنا - استفاده می‌شود. (همان: ۴۹)

در فصول انتهایی این باب بهترین صورت ساختاری فرهنگ عرفان و تصوف در قالب اقوال عرفا و مشایخ صوفیه، سازماندهی می‌شود که در رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی عنوان «فراسطح فرهنگ»^{۱۷} یافته است و به معنای خودتوصیف‌گری فرهنگ‌های توسعه‌یافته است (lotman, 1990: 128). فراسطح فرهنگ بیانگر صورتی است که فرهنگ، خودنگاره ایده‌آل و مطلوب خویش را از فضای ساختمان مرکزی‌اش برمی‌سازد که دال بر ساختاریابی ثانویه خود آن فرهنگ است (lotman, 1979: 92) مؤلف در این فصول توصیفات مشایخ صوفیه از فضای نُرْم یا هنجارین فرهنگ خودی را به صورت ضبط مستقیم و به زبان عربی می‌آورد که بیانگر محیطی سازمان‌یافته و معنادار از فضای سپهر است. این تعاریف و توصیف مؤلفه‌ها که بسیار دقیق تعیین شده و ارائه می‌شوند، تلاش‌هایی در جهت دفع و خنثی‌سازی تجاوزات و تعرضات فرهنگی و دفاع از سرزمین فرهنگ خودی هستند:

«ابوالحسن نوری (ره) گوید: التَّصَوُّفُ تَرَكُّ كُلِّ حَظِّ النَّفْسِ. تصوف دست برداشتن جمله حظوظ نفسانی بود و این بر دو گونه باشد: یکی رسم و دیگر حقیقت.» (هجوری، ۱۳۹۲: ۵۱-۵۳)

«جنید گوید: التَّصَوُّفُ نَعْتٌ أُقِيمَ الْعَبْدُ فِيهِ.» (همان: ۵۰)

«ابن الجلاء گوید: التَّصَوُّفُ حَقِيقَةٌ لَا رَسْمَ لَهُ.» (همان: ۵۲)

۵- دال «مرقع پوشی»: در باب چهارم کشف‌المحجوب، نظام پوشاک متصوفه به عنوان یکی از مهم‌ترین نمادهای فرهنگی آن‌ها مطرح و توصیفات ارزشمندی در این باره ارائه می‌شود؛ بحثی در اثبات پیوند میان لباس رسول (ص) و لباس صوفیان (صوف یا مرقع)، سخنان آن حضرت در این رابطه، صوف و مرقعه اصحاب و بعضی از زاهدان صدر اسلام و ائمه مذاهب، کبودی خرقة، شرط مرقعه‌داشتن و پوشیدن و پوشاندن مرقعه، آمده است (عابدی، ۱۳۹۲: ۳۴).

در فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی، مرقعه (خرقه) متصوفه علاوه بر تقدس داشتن، وسیله تبلیغ آیین و مذهب آنان و بیانگر ارزش‌های مرکزی این فرهنگ، به شمار می‌رود. هم‌چنین با یکدست شدن سیمای ظاهری صوفیه، دلالت بر بعد اجتماعی این فرهنگ داشته و پیام اتحاد و انسجام درون فرهنگی را مخابره می‌کند. این لباس چون اصولاً جامه‌ای کم‌ارزش، کهنه و خشن بوده است بر «دست‌بداشتن از دنیا و امور مادی» و از آن برجسته‌تر بر دال مرکزی «بی‌اهمیتی و ترک امور ظاهری و صدق فقر» دلالت می‌کند. در متن کشف‌المحجوب به نشانه‌بودن پوشیدن مرقعه در میان مشایخ صوفیه تأکید شده و سعی می‌شود با رمزگشایی این نماد صوفی‌گری بسیاری از دلالت‌های صریح و ضمنی آن مطرح گردد:

«و مشایخ این قصه مر مریدان را حیل و زینت به مرقعات بفرمودند و خود نیز بکردند تا اندر میان خلق علامت شوند و جمله خلق پاسبان ایشان گردند. اگر یک قدم برخلاف نهند همه زبان ملامت در ایشان دراز کنند و اگر خواهند که اندر آن جامه معصیت کنند، از شرم خلق نتوانند کرد.» (هجوی، ۱۳۹۲: ۶۵)

البته در همین جا به آسیب این سنت اشاره می‌شود و مرقعه برای اهل رعونت نفس و تخصیص بی‌علم که به اعمال ظاهری خرسند می‌شوند؛ اما لباس خواص و محققان طریقت را می‌پوشند، مایه حسرت روز حشر دانسته می‌شود که بر کذب ایشان می‌خروشد. بنابراین در آمدن به سلک خودی‌های این سپهر به پوشیدن خرقه نیست به خرقه است. برای کسی که آشنای حوزه طریقت است، قبا همانند عبا است و بیگانه مرقعه رقعۀ ادبار بود و منشور شقاوت. (همان: ۶۴-۶۵)

پس از بیان شروط پوشیدن مرقعه، دلایل کبودی رنگ آن و سیره مشایخ، به سبک سخن، هم به بیان تأویلات عرفانی از مرقعه‌پوشی پرداخته می‌شود و هم نتیجه‌گیری بر روش باور خود اصل سخن قرار می‌گیرد:

«و بهترین اشارت اندر مرقعه آن است که قَب مرقعه از صبر باشد و دو آستین از خوف و رجاء و دو تیریز از قبض و بسط و کمر از خلاف نفسو کرسی از صحت یقین و فراویز از اخلاص ...» (همان: ۷۶)

«پس مراد پوشیدن مرقعه مر این طایفه را تخفیف مؤنت دنیا باشد و صدق فقر

به خداوند تعالی.» (همان: ۶۸)

گرچه برخی از مشایخ «اندر هست و نیست لباس تکلف نکرده‌اند؛ اگر خداوندشان عبایی داده است پوشیده‌اند و اگر قبایی داده‌است هم پوشیده‌اند و اگر برهنه داشته‌است هم بی‌پوشیده‌اند» (همان: ۷۱)؛ ولی استفاده از رمزگان پوشاک در فرهنگ عرفان، متغیری دیگری‌ساز برای تحدید حوزه خودی از دیگری فرهنگی بوده و نشانه درآمدن به این سپهر و برخورداری از منزلت خودی‌ها تلقی می‌گردد.

۶- دالّ «اختلافات ظاهری در کلام مشایخ»: در باب پنجم کتاب، بحثی پیرامون اختلاف نظر علمای طریقت درباره تقدم یا تأخر «فقر» یا «صفوه» مطرح می‌شود مبنی بر این که مطالب ضد و نقیضی که در بیان بزرگان طریقت دیده می‌شود، عبارت‌های مختلفی برای یک حقیقت واحد هستند؛ هر کدام از اولیا که به مرحله فانی شدن کلیه درجات و مقامات می‌رسد، در حالی که زبان از بیان آن حالات قاصر است، نامی را که معظم تر و درخورتر برای آن است، برمی‌گزیند. در اینجا مؤلف با سطحی و بی‌اهمیت خواندن اختلافات موجود در کلام پیران طریقت، بر ژرف ساخت ثابت و تغییرناپذیر مرکز سپهر فرهنگ عرفان اشاره می‌کند که دلالت بر فضایی آرام، مطمئن و قابل اعتماد دارد. از این منظر، این گونه تناقضات، ناشی از اختلاف در چشم‌اندازها و دیدگاه‌های مختلف است و نه اصل و حقیقت امر (همان: ۸۰).

در همین بخش مقابل این فضای همگن داخلی و این خودی‌های اهل معنا، گروهی قرار می‌گیرند که از تحقیق معنی بی‌خبر هستند، اهل عبارتند و ارباب‌اللسان. در این بخش نظرات این گروه با دو جمله «این گروه مانندند در ظلمت عبارت» و «این ترهات ارباب‌اللسان است اندر وقت پرستش عبارت» طرد و دفع می‌گردد. (همان: ۸۱)

۷- دالّ «ملامت»: از دیگر ویژگی‌های مرکزی جبهه خودی که در هسته سپهر از قوت زیادی برخوردار است، «اختصاص یافتن اهل حق به صفت ملامت» است که در باب ششم کشف‌المحجوب درباره آن صحبت می‌شود. مؤلفه «ملامت» که از موضوعات خاص عرفان و مسأله نوپدیدی در حیطه آن است، در تعارض با صوفیان و زاهدان ریاکار زمانه، بیش از پیش بر اهمیت و توجه به باطن، پاکی دل، اخلاص در نیت و بی‌توجهی به خلق تأکید می‌کند. از این رو باورهایی چون: ریاستیزی، مبارزه با نفس، تهذیب و پالایش درون،

پرهیز از ظاهرپرستی و شهرت‌طلبی، خلوص نیت، صداقت درونی و پاکی ضمیر که بنیادهای فکری اهل ملامت است را باید از دال‌های مرکزی و هنجارهای تثبیت‌شده سپهر عرفا هم بدانیم که متعلق به قلمرو نرم سپهر و باز نمود ارجمندی فرهنگی است.

در «کشف‌المحجوب»، از «عجب» و «خودبینی» به عنوان سنگین‌ترین حجاب طریق حق نام برده می‌شود که «لامت» خلق مانع گرفتار شدن دوستان حق به این آفت صعب می‌گردد؛ بنابراین معاملات و مجاهدات دوستان حق اگرچه نیک و بسیار بود ولی ایشان از حول و قوت خود ندیدند و خود را نپسندیدند. (همان: ۸۶)

بنابراین در این باب، «لامت» و سرزنش شدن از سوی مردم مخصوص اهل حق و ویژگی بزرگان این طایفه و درحقیقت متغیری اساسی برای جداسازی دوحیطه خودی از دیگری فرهنگی دانسته می‌شود زیرا که: «مخصوص‌اند این طایفه از تقلین به اختیار کردن ملامت تن از برای سلامت دل» (همان: ۹۲). همانطوری که تا بر حضرت رسول (ص) وحی نمی‌شد و برهان حق بر ایشان معلوم نگشته بود، در نظر همگان نیکنام و بزرگ بود، ولی آنگاه که خلعت دوستی حضرت حق بر وی پوشانند، مردم زبان ملامت بر آن حضرت دراز کردند (همان: ۸۵). در مقابل ابلیس است که ملانکه، خلق و خودش، او را نپسندیدند، چون پسندیده حق نبود، پسند ایشان مر او را لعنت بار آورد. (همان: ۸۶)

همانطوری که ملاحظه شد، در سپهر کتاب «باطن‌گرایی»، «علم بودن تصوف»، «فقر»، «مرقعہ پوشی»، «اختلافات ظاهری میان مشایخ»، «جذب نام تصوف و صوفی» و «مقوله ملامت»، همه نشانه‌های مرکزی و برجسته‌ای هستند که نشانه‌های دیگر در سایه آنها نظم پیدا کرده و به وسیله باب‌بندی مستقیم و ارتباط یافتن با دیگر عناصر در متن «کشف‌المحجوب»، سبب انسجام معنایی کل این فضای فرهنگی می‌شوند. همه این دال‌ها و معانی صورت‌بندی شده در فضای ژرفنای این سپهر، از ارزشمندی بالایی در این فرهنگ برخوردارند و پیوسته برجسته شده و گره‌گاه تفهیم و تفاهمات به‌شمار می‌روند.

۴-۲-۳. مرز بینا فرهنگی؛ بررسی سازکار جذب و طرد فرهنگی در

کشف‌المحجوب

از آنجاکه در قرن پنجم هجری برای تثبیت، آموزش و انتقال آموزه‌ها و مفاهیم صوفیانه،

تنها ابزار انتشار رسمی عقاید بهره‌گیری از ژانر تعلیمی بوده‌است، کتاب «کشف‌المحجوب» بر مبنای این الگو به نگارش درمی‌آید؛ اما برای ابراز این جهان‌بینی از سلطهٔ سپهرها و گفتمان‌های حاکم بر فضای قرن پنجم، نمی‌تواند فاصله بگیرد، بنابراین در عین طرح‌ریزی و بازنمایی سپهر مورد نظر خود، به دیالوگ و تعامل در بالاترین سطح با سپهرهای شریعت، فقه و کلام اسلامی پرداخته و از طریق فرایندهای ترجمهٔ فرهنگی، به کنش و واکنش دست می‌زند. به دلیل همین «دیالوگ فرهنگی» است که ما با خواندن کشف‌المحجوب، تضاد حاکم بر اندیشهٔ صوفیانهٔ هجویری و گفتمان‌های استدلالی و عقلی فقه و کلام اسلامی را احساس نکرده و فضای متشنج و تنش‌زایی را درک نمی‌کنیم ولی در همهٔ قسمت‌های که در این بخش به آن‌ها اشاره می‌شود، شاهد مرزینا فرهنگی که فرایندهای جذب و طرد در آنجا رخ می‌دهد، هستیم.

ساختاری که کتاب کشف‌المحجوب براساس آن نگارش یافته، در قیاس با کتاب‌های تعلیمی متصوفه که پیش از آن به تألیف درآمده بودند، هیچ شباهتی نداشته؛ بلکه او از الگوی ساختاری کتاب‌های کلامی و فقهی بهره برده‌است (شخصی‌خازنی، ۱۳۹۸: ۱۳۱ - ۱۳۲)؛ ابتدا ایدئولوژی مورد نظر خویش را به عنوان یکی از علوم دینی زمانهٔ خود نشاندار می‌کند و سپس اصول سپهر تصوف را مطابق اصول سپهر کلام و سپهر فقه، مشایخ صوفیه را همانند رجال متکلم و فقیه، فرقی مختلف صوفیه را چونان فرقی مختلف کلامی و فقهی و آداب اجتماعی و اصطلاحات رایج آن‌ها را نیز همانند آن علوم، در ابواب مختلف کتابش تدوین می‌کند.

در ابتدای کتاب و در باب «اثبات علم» سعی می‌شود که نشانهٔ «علم و دانش بودن تصوف» برجسته شده و با اثبات اصول و مبانی طریقت، آن در سمت یکی از علوم و معارف دینی معرفی گردد. به همین جهت و برای جنبهٔ علمی بخشیدن به تصوف، آیات و احادیثی جذب می‌شود که بر جایگاه علما و فریضه بودن طلب علم تأکید کرده‌اند؛ البته بلافاصله پس از آن یادگیری همهٔ علوم را لازم و واجب نمی‌داند و از طریق فرایند طرد، علوم بی‌منفعت را از حوزهٔ خودی بیرون می‌راند. در این قسمت باطنی بودن، عملگرایی و سودمند بودن تصوف به عنوان منطقی‌ترین ویژگی‌ها برجسته می‌شوند.

مؤلف تلاش می‌کند تا جهان‌نگری صوفیانه را در قالبی فقهی - کلامی و با منابع

استنادی آن‌ها یعنی نصوص بیان کند. او به دنبال ارائه تصوف در مقام دانش است و دانش در زمانه او جز از مسیر علوم رسمی و دینی نمی‌گذرد. تعامل با سپهرهای فقه و کلام اسلامی، قالبی علمی برای محتوای مورد نظر او فراهم می‌کند؛ بنابراین در اینجا بسیاری از ارزیابی‌ها، قواعد و هنجارهای شان جذب می‌شود و بسیاری از آن‌ها هم با عنوان ظاهری و سطحی بودن دفع می‌گردند (همان: ۱۲۹).

الگوی برگزیده شده در ابواب مختلف کتاب، آغاز مطالب با استناد به آیات و احادیث در جهت ایجاد مبنایی قرآنی و حدیثی برای باورهای صوفیه و سپس تأویل کردن به معانی باطنی مورد نظر خود است در عین حال که آیات و احادیث مخالف که بر عقلانیت‌گرایی تأکید می‌کنند، طرد می‌شوند.

هجویری برای ارائه دانش مورد نظر خویش الگوی ساختاری کتاب‌های دینی، فقهی و کلامی را برمی‌گزیند، هرچند که محتوای مورد نظر خویش را در این قالب ریخته و در بسیاری از موارد نیز با تأکید بسیار بر آیات و احادیث مرتبط، سپهر خود (صوفیه) را کاملاً منطبق با سپهر فقها و متکلمین و علمای دینی (دیگری‌ها) می‌کند. تعالیم و اندیشه‌های صوفیه در لابه‌لای آموزه‌های دینی جاساز و منتقل می‌شود و با وجود تسلط سپهرهای دیگر، به سختی می‌توان گریززدن به اندیشه‌های صوفیانه را در متن درک کرد. مثلاً در باب اول کتاب، در خلال بیان مباحثی چون: توحید ذاتی، صفتی و افعالی این‌گونه مؤلف راه به سمت توجه به باطن در کنار ظاهر و نشانه‌سازی حقیقت علوم می‌برد و یکی را بدون دیگری بی‌ارزش می‌خواند:

«فریضه بر بنده علم وقت باشد و آنچه بر موجب وقت به کار آید ظاهر و باطن. و این به دو قسم است: یکی اصول و دیگر فروع. ظاهر اصول قول شهادت و باطنش تحقیق معرفت و ظاهر فروع برزش معاملات و باطن تصحیح نیت و قیام هر یک از این بی‌دیگر محال باشد. ظاهر حقیقت بی‌باطن نفاق و باطن حقیقت بی‌ظاهر زندقه. ظاهر شریعت بی‌باطن نفس و باطن بی‌ظاهر هوس.» (هجویری،

۱۳۹۲: ۲۱)

این استفاده از رمزگان‌های سپهرهای دیگر، ترجمه بینا فرهنگی است که باعث شکل‌گیری فضاها میانی و غشایی در متن شده و موجبات تعامل سودمند با دیگری‌ها را

فراهم می‌کند. این فضای مرزی و دیالوگ‌محور متن، فضای پیرامونی و حاشیه‌ای سپهر کتاب را بسیار دینامیک و سیال نشان می‌دهد.

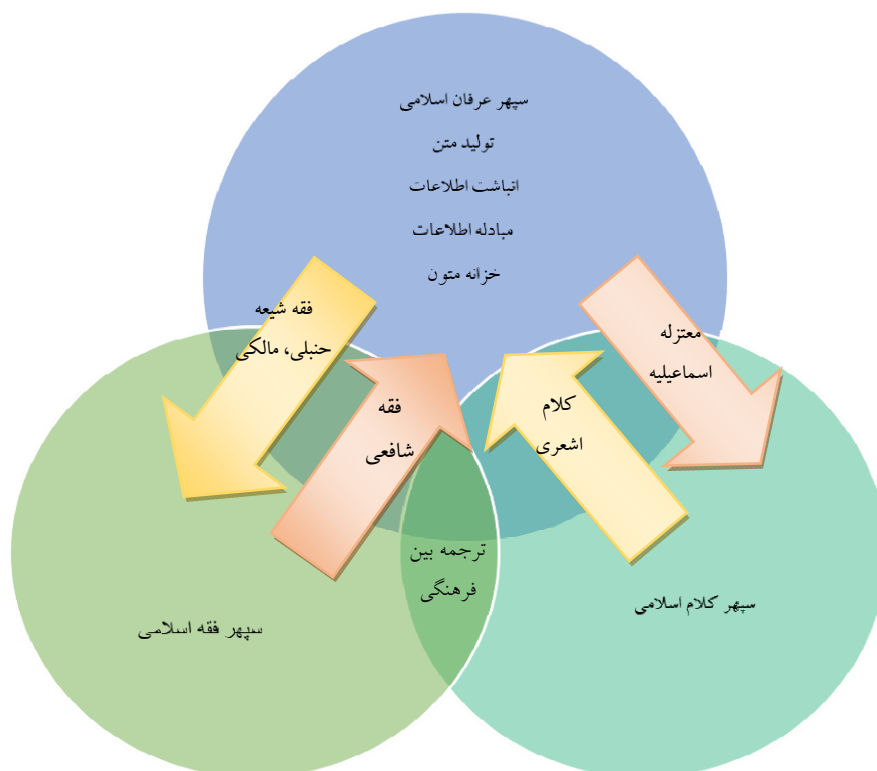
از فضاهای مرزی کتاب که عرصه تبادلات بینا فرهنگی میان عرفان و علم کلام است باید به مبحث صفات خداوند و تقسیم‌بندی آن‌ها در باب اول - نظر هجویری مطابق با نظرات متکلمین اشعری بوده و شیوه بیانش شبیه شیوه سخن متکلمین است - (همان: ۲۲)، موقوفی بودن اوصاف خداوند به کتاب و سنت و راه‌نداشتن عقل و لغت در این عرصه (همان: ۴۶۳)، ارزشمندی علم و عالم بودن خداوند - یکی از صفات ذاتیه و ثبوتیه پروردگار - (همان: ۱۹) توحید خداوند، حدوث و قدم الهی، غنی و بی‌نیاز بودن خداوند، رؤیت و مشاهده الهی، اقامه دلیل در برابر مجسمه و مشبّهه، استطاعت (توفیق)، جبر و اختیار، حد اختیار انسان، مسئله کسب و فعل بنده، خلق گناه از طرف خداوند، مسئله ایمان، مسئله معجزه و کرامات و نقش عقل در معرفت خداوند، اشاره کرد.

هم‌چنین در کشف‌المحجوب روشی که هجویری برای اثبات عقاید و آرای صوفیه برمی‌گزیند، روش علم کلام بوده و برای پیشبرد اهداف خود به اقامه دلایل عقلی و نقلی از آیات، روایات و احادیث می‌پردازد (همان: ۲۳). اصولاً گزینش الفاظ، نوع بیان و لحن کلام هجویری در مواجهه فرهنگی با دیگری‌های اعتقادی‌اش چون: قدریه، معتزله، مشبّهه، مجسمه، باطنیه، شیعه و ... صورت اثبات عقاید توسط براهین و استدلال‌های عقلی به خود می‌گیرد که متعلق است به سپهر شریعت و کلام اسلامی. (همان: ۳۸۵)

از دیگر فضاهای مرزی، باید به ساختار کتاب اشاره کرد که پس از بیان هنجارهای فرهنگی در ۶ باب ابتدایی، هفت باب بعدی که بیشترین حجم کتاب به لحاظ موضوعی را به خود اختصاص داده‌است، نوعی علم‌الرجال صوفیه بوده و برگرفته از علم حدیث‌شناسی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۱). در این هفت باب کتاب، صوفیان برجسته به عنوان «ائم» معرفی می‌شوند و انتساب تصوف به خلفای راشدین، اهل بیت، صحابه و تابعین، خط تاریخی بزرگان صوفیه را به منبع وحی و شرع متصل می‌سازد (شخصی خازنی، ۱۳۹۸: ۱۳۳). این ابواب، عرصه دیالوگ میان دو سپهر علم الرجال و تصوف است.

مسئله دیگری که در حوزه بینا فرهنگی می‌گنجد، نام‌گذاری عناوین این باب‌ها است که شیوه هجویری پرهیز از به‌کاربردن اصطلاحات تصوف و در مقابل جذب الگوی

نام‌گذاری‌های کتب کلامی، فقهی و رجالی است. در این بخش به تشریح فضاها، پیرامونی نزدیک به مرز با ساختارهای بی‌قاعده و نامنظم پرداختیم که موجد فضای دینامیک و پویا در داخل سپهر می‌شود و دیالوگ و ترجمه فرهنگی را به ارمغان می‌آورد. این مناسبات یکی از مکانیسم‌های اصلی تولید معنا و متن در این سپهر بوده و انباشت و ذخیره متن در انباره فرهنگی را سبب می‌شود. در شکل شماره یک، کیفیت روابط بینا فرهنگی سپهرهای موجود در نظام دانایی قرون پنجم و ششم و هم‌پوشانی‌های آن‌ها با فرایندهای جذب و طرد فرهنگی، نمایش داده می‌شود:



شکل شماره ۱- الگوی تعامل سپهرهای نشانه‌ای عرفان، کلام و فقه اسلامی

۴-۳. سنخ‌شناسی فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی

اگرچه «کشف‌المحجوب» در دوره شکل‌گیری فرهنگ عرفان در زبان فارسی به نگارش درمی‌آید که گرایش به محتوا و اصول عرفانی و تبیین هرچه بیشتر آن‌ها در قالبی خام، صورت می‌پذیرد؛ اما بازنمایی فرهنگ عرفان در این متن هم واجد خصوصیتی از سنخ «فرهنگ‌های بیان‌گرا» و هم «فرهنگ‌های محتواگرا» است. این فرهنگ به شیوه فرهنگ‌های محتواگرا خود را در هیأت سیستمی از قواعد و هنجارهای عرفانی نمایانگر کرده و اکثراً نشانه‌هایی از نوع نماد با نوع دلالت اختیاری و قراردادی دارد ولی دال‌های برجسته آن، هم در تقابل با پادفرهنگ (درست در مقابل غلط) و هم در تقابل با نافرهنگ (سامان‌یافته در مقابل بی‌سروسامان) دیده می‌شوند. هم‌چنین این فرهنگ از سنخ فرهنگ‌های اسطوره‌ای فضای اسامی، احوال، مقامات و مقولات ناپسند و پسندیده (فضای دوگان‌محور) بوده و همانند آن‌ها هنجارها و قوانین بدون خدشه خود را با تصویری کلی از جهان عرفانی، مطرح می‌کند. از سویی دیگر میزان «آنتروپی» یا پیش‌بینی‌ناپذیری فرهنگی در محتوا و قالب کمتر دیده می‌شود و تکرار اطلاعات یا حشو و پای‌بندی به قواعد و قراردادهای جهت‌تثبیت، تأکید و تبلیغ فرهنگی بیشتر است. پدیده دیگری که در این نوع فرهنگی شاهد هستیم، «خودارتباط‌گری فرهنگی» است که در زمان ارتباط و ارسال پیام یک سوژه به خودش محقق می‌شود (لوتمان به نقل از سرفراز، ۱۳۹۳: ۲۸۲). این پدیده در فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی که راه شناخت از حضرت حق را از درون انسان و از طریق خودآگاهی و خودشناسی دانسته و تأمل در باطن و درونیات خود را راهگشای به سوی حقیقت واحد هستی برمی‌شمارد، به خوبی رخ می‌دهد.

اصولاً فرهنگ‌ها به دنبال ساخت هویت پیروز و مثبت از خود و نیز هویت مغلوب و بدون مشروعیت از دیگری‌شان هستند، به همین جهت همه انتخاب‌ها و ساختارهای فرهنگی‌شان جنبه هویتی داشته و سوگیرانه است. فرهنگ عرفانی، خصوصاً در قرن مورد مطالعه ما، تحت انضباط و انقیاد شیخ و نظام ارزشی او قرار گرفته، به همین جهت هویت شکل‌گرفته از خودِ صوفی که به صورت کنش‌های مشایخ بازنمایی می‌شود، تصویری عزتمند، باهویت و عالم دارد که در مرکز توجهات بوده و واسطه همه خیرات است؛ این تصویر حاکی از ارزشمندی و استیلای خود و جناح خودی می‌باشد. این خودِ مقتدر

صوفی در تعامل با دیگران نه تنها به هویتش وفادار می‌ماند و هیچ‌گاه دچار تزلزل و ضعف نمی‌شود؛ بلکه دست دیگران را می‌گیرد و با بخشیدن ادراکی متعالی، آن‌ها را به حقیقت یکتای هستی رهنمون می‌شود. از این‌رو در کتاب کشف‌المحجوب، الگوی فرهنگی شناسایی شده، رویکرد «خود و نه دیگری» (درب‌گیری کامل حوزه خود فرهنگی و چیرگی آن در مقابل طرد دیگری‌های فرهنگی و مغلوبیت آن‌ها) است که کارکردی هویت‌بخش و ایدئولوژیک داشته بر محوریت و غالبیت فضای خودی در مقابل دفع دیگری تأکید دارد. این نوع فرهنگی به شدت تحت سلطه بی‌منازع ساختارهای دوگان و قطبی شده همراه با مرزهای کاملاً مشخص میان قطب‌ها و فاقد منطقه به لحاظ ارزشی خنثی است. اصولاً فضاهای قطبی، به شدت ایده‌آل و دور از واقعیت تحلیل می‌شوند ولی در حقیقت این گونه تفکر، نشأت گرفته از اصول و عمق باورهای قرآنی و اسلامی و نیز باستانی ایرانیان است که هرچیزی یا در راه رسیدن به خدا است یا در راه دورشدن و فاصله گرفتن از او (اهورایی / اهریمنی).

۵. نتیجه‌گیری

سپهرنشانه‌ای کشف‌المحجوب به مثابه عصاره فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی و همانند هر سیستم فرهنگی دیگری در سازمان درونی خود دارای حوزه مرکزی با وضعیتی تثبیت شده و حوزه حاشیه‌ای نزدیک به مرز همراه با تنوع و تعاملات فرهنگی است. در هسته این سیستم اصول آشکاری چون: توجه به باطن و بی‌اهمیتی ظواهر، روی گردانی از دنیا و پیشه کردن فقر، برجستگی طریق تصوف و صوفی‌گری و ستیز با ریا و جذب ملامت نشاندار شده و بیانگر مشروع‌ترین دال‌های حوزه ژرفنای سپهر، توصیف می‌شوند که حوزه خودی فرهنگی را از دیگری‌ها تفکیک می‌کنند. مشایخ صوفیه در کنش‌های گفتاری خود، بخش‌ها و لایه‌های حیاتی حوزه مرکزی این فرهنگ را به خوبی تبیین و تشریح می‌کنند.

فضاهای میانی و مرزی این سپهر در حیطه الگوی ساختاری کتاب، بیان اصول و جهان‌نگری خاص، مشایخ و فرق صوفیه، شیوه طرح و اثبات موضوعات، باب‌بندی کتاب و مباحثی چون: صفات خداوند و تقسیم‌بندی آن‌ها، موقوفی بودن این اوصاف، توحید

خداوند، حدود و قدم الهی، غنی و بی‌نیاز بودن او و شکل می‌گیرد که عرصه دیالوگ و گفتگوی بینا فرهنگی است. بنابراین سپهر صورت‌بندی شده در این متن، طی تعاملات پویا و فرایندهای جذب و طرد فرهنگی با سپهرهای کلام اسلامی و فقه اسلامی به جهت تعلیم، انتشار و تبلیغ ایدئولوژی تصوف شکل گرفته است، به گونه‌ای که بتواند بر قوت و قدرت جناح خودی بیفزاید و فضای فرهنگی خودی را یکپارچه و منسجم گرداند. سنخ فرهنگی شناسایی شده را هم باید نزدیکتر به فرهنگ‌های محتواگرا و فرهنگ‌های اسطوره‌ای با خصوصیات از جنس فرهنگ‌های بیانگرا بدانیم که با الگوی «خود و نه دیگری» برجستگی یافته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی، نظام‌های نشانه‌ای الگوهایی هستند که دنیایی را که در آن زندگی می‌کنیم، توضیح می‌دهند. از میان همه این نظام‌ها، زبان نظام الگودهنده نخستین (Primary modeling system) است و ما دنیا را از طریق الگویی درک می‌کنیم که زبان ارائه می‌دهد. ادبیات، هنر، سینما، اسطوره و ... نظام‌های الگودهنده دومین (Secondary modeling systems) هستند که بر مبنای زبان‌های طبیعی یعنی نظام‌های الگوساز اولیه صورت‌بندی می‌شوند. (سمنکو، ۱۳۹۶: ۳۷)

2. Moscow - Tartu Semiotic School

3. Cultural Semiotic

۴. فرهنگ (Culture) در نشانه‌شناسی فرهنگی حافظه (انباشته کل اطلاعات) غیرموروثی جامعه است که خود را در قالب نظامی از محدودیت‌ها و تجویزها بیان می‌کند. فرهنگ هرگز یک مجموعه عام و جهانی نیست؛ بلکه همیشه زیرمجموعه‌ای است که به طریق بخصوصی سازمان یافته است. فرهنگ هرگز همه چیز را در بر نمی‌گیرد؛ بلکه یک سپهر نشاندار مشخص است. فرهنگ در حکم سازوکاری است که انباشته‌ای از متون می‌آفریند و متون، تحقق یک فرهنگ است. (لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۷۴ - ۴۱)

5. Yuri Mikhailovich Lotman

۶. متن (Text) در نشانه‌شناسی فرهنگی هر آنچه موضوع تفسیر است یا باید باشد و یا می‌تواند باشد، در نظر گرفته می‌شود. چونان آنچه به فرهنگ وارد و از آن خارج می‌شود. رولند پوسنر فرایند تعمیم مفهوم متن از معنای متعارف آن به معنایی که در نشانه‌شناسی فرهنگی آمده، به سه مرحله تقسیم کرده است: از نوشتار به گفتار - از گفتار به هر زنجیره‌ای از نشانه‌های رمزگذاری شده و قراردادی - از هر زنجیره رمزگذاری شده به هر نشانه رمزگذاری شده. (سنسون، ۱۳۹۰: ۷۷ - ۸۴)

بنابراین متن نزد لوتمان منحصر در متون کلامی و ادبی نیست؛ بلکه مؤلفه اصلی و واحد اصلی

فرهنگ است؛ هر آنچه که در فرهنگ نقش مهم و دلالتی ایفا می‌کند.
۷. سپهرنشانه‌ای (Semiosphere) پیوستار یا فضایی نشانه‌ای خاص است که ویژگی انتزاعی دارد و امکان تحقق فرایندهای ارتباطی و ارتباطات جدید را ایجاد می‌کند. در واقع تمامی پدیده‌های نشانه‌ای غرق در پیوستاری سازمان‌یافته‌اند که سپهرنشانه‌ای نام دارد. این پیوستار مملو از الگوهای نشانه‌شناختی چندشکلی است که در طیفی از سطوح سلسله‌مراتبی قرار دارد. (Lotman, 2005: 206)

۸. مرز (Border) جداکننده فضای خودی فرهنگی (درونی) از فضای دیگری فرهنگی (بیرونی) است و پیوسته در معرض فرایند اختلاط و ادغام است. مرزهای بین فرهنگی خیلی دقیق نیستند؛ بلکه مبهم، نامشخص و محل نوسانات مداوم و بیشتر شبیه فیلتر هستند که مسئولیت کنترل و تطبیق امر بیرونی با امر درونی را عهده‌دار هستند. مرزها نه تنها بین فرهنگ‌ها؛ بلکه درون ساختار داخلی هر نوع سیستم یا نظام نشانه‌ای هم هستند. (Lotman, 2005: 210) (Lotman, 1990: 138)

۹. مرکز و حاشیه (Center and Periphery) قانون سازمان درونی سپهرنشانه‌ای است. در مرکز یا هسته سیستم (فرهنگ) تثبیت‌یافته‌ترین و مشروع‌ترین ساختارها، متون و عناصر آشنا و هنجارین حضور دارند. مرکز قلمرو هنجارهاست و با تعریف این هنجارها می‌توان به تصویری دقیق از فرهنگ دست یافت. پیرامون یا حاشیه سیستم (فرهنگ) را عناصر بی‌قاعده، بی‌نظم و غیرساختمند فراگرفته است. حاشیه محل متون دینامیک‌تر، منحرف‌تر از مرکز و نشان‌دارتر است. (Lotman, 1990: 141)

۱۰. نافرنگ (Non culture) در تقابل با فرهنگ تعریف شده و بر سازنده و هویت‌بخش بدان است. نافرنگ فضای بی‌نظم، آشوبناک و متعلق به دیگری‌هاست که می‌تواند به سه شکل بروز کند؛ طبیعت، آشوب یا دیگری.

11. Chaos.

12. Disorder.

۱۳. سنخ‌شناسی فرهنگ (Cultural typology) یکی از مباحث اساسی مورد مطالعه نشانه‌شناسی فرهنگی است. سنخ‌شناسی فرهنگ به دنبال ایجاد دستور زبانی برای فرهنگ‌های مختلف و توصیف تیپ‌های اصلی فرهنگی و تعیین مؤلفه‌های کلی آن‌هاست.

۱۴. لوتمان و اوسپنسکی از دو تیپ فرهنگی نام می‌برند و خصوصیات هر یک را تشریح می‌کنند. فرهنگ‌های بیانگرا در اساس به سمت بیان، مثلاً یک متن یا مجموعه‌ای از متون گرایش دارند ولی فرهنگ‌های محتواگرا اصولاً به سمت محتوا گرایش داشته و خود را در هیئت سیستمی از قواعد و قوانین تعریف می‌کنند. (سمنکو، ۱۳۹۶: ۱۰۸)

15. Nucleus.

16. Cell Membrane.

17. Metalevel of culture.

فهرست منابع

- پناهی، مهین. (۱۳۷۸). *اخلاق عارفان*. تهران: روزنه.
- توروپ، پیترو. (۱۳۹۰). ترجمه کردن و ترجمه به مثابه فرهنگ. ترجمه گلرخ سعیدینا، در نشانه‌شناسی فرهنگی؛ مجموعه مقالات ترجمه گروه مترجمان. تهران: نشر علم.
- خدادادیان، مهدی و خدابخش اسداللهی. (۱۳۹۸). «تحلیل نقشه‌المصدر از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی». *نشر پژوهی ادب فارسی*. ش ۴۵: صص ۹۱-۱۱۸.
- دهقانی، ناهید. (۱۳۹۰). «بررسی تحلیلی ساختار روایت در کشف‌المحجوب هجویری براساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گرماس». *متن پژوهی ادبی*. ش ۴۸: صص ۹-۳۲.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۵). *مبانی عرفان نظری*. چاپ هفتم. تهران: سمت.
- سرفراز، حسین. (۱۳۹۵). «تحولات نشانه‌شناختی در دیالوگ میان دین و سینما: مطالعه موردی سینمای پس از انقلاب». رساله دکتری تخصصی، تهران: گروه علوم ارتباطات دانشگاه تهران.
- سرفراز، حسین. (۱۳۹۳). *نشانه‌شناسی فرهنگ، هنر و ارتباطات*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- سمنکو، الکسی. (۱۳۹۶). *تاریخ فرهنگ؛ درآمدی بر نظریه نشانه‌شناختی یوری لوتمان*. مترجم: حسین سرفراز. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سنسون، گوران. (۱۳۹۰). خود دیگری را می‌بیند: معنای دیگری در نشانه‌شناسی فرهنگی. ترجمه تینا امراللهی در نشانه‌شناسی فرهنگی؛ مجموعه مقالات ترجمه گروه مترجمان. تهران: نشر علم.
- شاه‌میری، آزاده. (۱۳۹۵). «بازنمایی غرب در نمایشنامه‌های ایرانی از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی»، رساله دکتری تخصصی، تهران: گروه هنر دانشگاه الزهراء (س).
- شخصی‌خازنی، سارا. (۱۳۹۸). «صوفیه و روابط قدرت» (بررسی تأثیر روابط قدرت در صورت‌بندی گفتمان تصوف در متن کشف‌المحجوب). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مشهد: گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). «مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتب صوفیه»، *فصلنامه مطالعات عرفانی*، ش ۱. صص ۱۱-۱۹.
- عابدی، محمود. (۱۳۹۲). *مقدمه بر تصحیح کشف‌المحجوب ابوالحسن علی بن عثمان هجویری*، چ هشتم. تهران: سروش.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۴۶). *تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف*. چ دوم. قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

غنی، قاسم. (۱۳۶۹). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ). چ دوم. تهران: زوار.
لوتمان، یوری و بوریس اوسپنسکی. (۱۳۹۰). در باب سازوکار نشانه‌شناختی فرهنگ. ترجمه فرزانه سجودی، در نشانه‌شناسی فرهنگی؛ مجموعه مقالات ترجمه گروه مترجمان. تهران: نشر علم.

لیونگبرگ، کریستینا. (۱۳۹۰). مواجهه با دیگری فرهنگی: رویکردهای نشانه‌شناختی به تعامل بین‌فرهنگی. ترجمه تینا امراللهی، در نشانه‌شناسی فرهنگی؛ مجموعه مقالات ترجمه گروه مترجمان. تهران: نشر علم.

مدنی، امیرحسین. (۱۳۸۵). «ظاهر و باطن نزد صوفیه»، کیهان فرهنگی، ش ۲۴۲: ص ۳۸ - ۴۱.
میردهقان، مهین‌ناز و دیگران. (۱۳۹۲). «تحلیل مجموعه کتاب‌های زبان فارسی از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی» پژوهش‌نامه آموزش زبان فارسی به غیرفارسی‌زبانان. ش ۱: صص ۶۸-۳۷.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۲). کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چ هشتم. تهران: سروش.

Lotman, Juri. (2005). On the semiosphere. Translated by Wilma Clark, in Sign Systems Studies, No: 33.1 Published by: Tartu Ülikooli Kirjastus, p.205-229.

Lotman, Juri. (1990). Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. Translated by Ann Shukman. Bloomington: Indiana University Press. Printed in Great Britain.

Lotman, Juri. (1979). the future for structural poetics. Poetics 8(6): 501-507.

Lotman, Jurij & Uspenski, Boris. (1978). On the Semiotic Mechanism of Culture. In New Literary History, Vol. 9 (2): 211-232.

Semenenko, Aleksei. (2012). The Texture of Culture; An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory. Palgrave Macmillan US.

References

- Abedi, M .(2013). Introduction to correction of Kashf-ol-Mahjub Hojviri, Tehran: Soroush press.
- Amid Zanjani, Abbas Ali .(1967). Research in the history of Sufism, Qom: Dar-ol-kitab Al-islamiya publication.
- Dehghani, N .(2011). Analytical investigation of the structure of the narrative in the Kashf-ol-Mahjub Hojviri based on the Garmas narrative semiotics model, Literary research text Quarterly, No.48.
- Ghani, Gh .(1990). Discussion in Hafez's works and thoughts and condition, Tehran: Zavar publishment.
- Hojviri, AH .(2013). Kashf-ol-Mahjub, edited by Mahmud Abedi, Tehran: Soroush press.
- Khodadadian, Mahdi & Khodabakhsh Asadollahi .(2019). An Analysis of Nafsat-ol-Masdour from Cultural Semiotics Perspective, Journal of Prose Studies in Persian Literature, No. 45.
- Ljungberg, Ch .(2011). Meeting the Cultural Other: Semiotic Approaches to Intercultural Communication, translated by Tina Amrollahi in Cultural Semiotics, Tehran: Elm publication.
- Lotman, J .(2005). On the semiosphere. Translated by Wilma Clark, in Sign Systems Studies, No: 33.1 Published by: Tartu Ülikooli Kirjastus, p.205-229.
- Lotman, J .(1990). Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. Translated by Ann Shukman. Bloomington: Indiana University Press. Printed in Great Britain.
- Lotman, J .(1979). the future for structural poetics. Poetics 8(6): 501– 507.
- Lotman, J & Uspenski, B (1978), On the Semiotic Mechanism of Culture. In New Literary History, Vol. 9 (2): 211-232.
- Lotman, J & Uspenski, B .(2011). On the Semiotic Mechanism of Culture, translated by Farzan Sojoodi in Cultural Semiotics, Tehran: Elm publication.
- Madani, AH .(2006). Sufia's appearance and interiority, Kayhan Farhangi Journal, No.242.
- Mirdehghan, MN & etl .(2013). Analysis of collection of Persian language books from the perspective of cultural semiotics, Persian language teaching journal for non-persian speakers, No.1.
- Panahi, M .(1999). The morals of mystics, Tehran: Rowzanehnashr.
- Rahimian, S .(2016). Basic Principles of Islamic Theoretical Mysticism, Tehran:Samt publication.
- Sarfaraz, H .(2017). Semiotic Dynamics in Dialogue between Religion and Cinema: Case Study of Iranian Post-Revolutionary Movies, A thesis for the degree of doctor(Ph.D), Tehran: Department of Social Communication Sciences, University of Tehran.

- Sarfaraz, H .(2014). Semiotics of culture, art and communication, Tehran: Publication of Imam Sadiq University.
- Semenenko, A .(2017). The Texture of Culture; An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory, Tehran: Elmifarhangi Publication.
- Semenenko, A .(2012). The Texture of Culture; An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory. Palgrave Macmillan US.
- Shafiei Kadkani, MR .(2005). Hojviri problem in the classification of Sofia schools, , *Mysticism Studies Journal*, No.1.
- Shahmiri, A .(2016). Representations of the West in Iranian Plays A Cultural Semiotic Approach, A thesis for the degree of doctor(Ph.D), Tehran: Department of Art research, Alzahra University.
- Shakhsi Khazeni, S .(2019). Sufia and Power Relations: A study of the effects of power relations on the Sufism discourse in *Kashf-ol-Mahjub*, M.A. thesis, Mashhad: Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University.
- Sojoodi, F .(2009). Semiotics: Theory and practice, Tehran: Elm publication.
- Sonesson, G .(2017). Ego Meets Alter: The meaning of otherness in Cultural semiotics, translated by Tina Amrollahi in *Cultural Semiotics*, Tehran: Elm publication.
- Torop, P .(2011). Translation as Translating as Culture, translated by Golrokh Saeednia in *Cultural Semiotics*, Tehran: Elm publication.



Examination of the Semiosphere of Mysticism and Islamic Sufism in *Kashf-ol-Mahjub*¹

Zahra Nazeri², Mahdi Fayyaz³
Seyyed Mohsen Hosseini⁴

Received: 2023/7/5

Accepted: 2023/9/28

Abstract

From the perspective of cultural semiotics, texts as cultural repositories, are the products of intercultural conditions and interactions, and represent the culture and its organizational structure. Over centuries, Islamic Mysticism and Sufism, as a collection of beliefs, practices and customs, permeated the layers of society and gradually evolved as a coherent culture within the framework of the comprehensive Islamic culture. This emerging culture systematically organized itself through the use of linguistic paradigmatic structures, particularly in the realm of mystical literature. To achieve a systematic understanding of the organizational structure of the culture of Islamic mysticism and Sufism, the first independent Persian text of this culture was explored using a descriptive-analytical approach. Through this examination, the semiosphere of mysticism and intercultural relations in *Kashf-ol-Mahjub* by Hujwiri was identified. The represented culture in this book exhibits a dual pattern, consisting of a “core” with cohesive symbols such as poverty, esotericism, the scientific nature of Sufism, veiling (the wearing of patched clothes), etc., to distinguish Self from Others, and a “periphery” that continuously interacts with others. The articulation of a specific Sufi worldview and its validation in theological and jurisprudential frameworks and their cited sources; compiling of the principles; Sufi leaders and sects in accordance with these principles; narrators and the various schools of thought in the linguistic and jurisprudential spheres; and discussions on topics such as the attributes of God, their classification, the contingent nature of these attributes; the oneness of God; divine occurrence, divine precedence; and the richness and independence of God in *Kashf-ol-Mahjub* reveal border spaces that constitute arena for intercultural exchanges. This central and peripheral space shapes the cultural identity of Sufism with internal coherence and dynamic external relationships.

Keywords: Mystical literature, *Kashf-ol-Mahjub*, Cultural semiotics, Semiosphere, Cultural typology.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.44312.2489

2. Ph.D. student of Mystical literature, Department of Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding Author).

Email: zh.nazeri86@gmail.com

3. Assistant Professor of Department of Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: fayyaz@hum.ikiu.ac.ir

4. Associate Professor of Department of Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۹-۳۹

بررسی واقعه عرفانی و نمادشناسی آن به مثابه تجربه‌ای دینی^۱

احسان پورا بریشم^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

چکیده

«واقعه»، حالتی در عرفان اسلامی است که با آداب و شرایطی (خلوت‌گزینی، استغراق در ذکر و امثال این موارد) حاصل می‌شود و سالک با آن به معرفتی تازه می‌رسد و رهیافتی به عالم معنا می‌یابد که جایگاهش را در سیر و سلوک روشن می‌کند. واقعه، اغلب در قالب اشکال، انوار، الوان و غیره پدیدار و با نظر پیر، تأویل و تفسیر می‌شود. پژوهش حاضر پس از تعریف و بررسی مفهوم واقعه و بیان اهمیت ایدئولوژیک آن، به دیدگاه ذات‌گرایان و ساختارگرایان درباره تجربه دینی پرداخته است. دسته‌بندی شش‌گانه دیویس از تجارب دینی با تأکید بر مانع‌الجمع‌نبودن آن‌ها بیان و سپس واقعه عرفانی از منظر تجربه‌ای تفسیری، شبه‌حسی (با تأکید به واقع‌نمایی و غیروهمی بودن آن) و عرفانی (با مطالعه منظومه سلوک طریقت کبرویه) تبیین می‌شود. سرانجام نظرات کنتز درباره زمینه‌مندی تجربه عرفانی بیان می‌شود. کنتز معتقد است که تجربه در خلاء روی نمی‌دهد و حاصل تعامل دو سویه عارف با باورها، سنت، تجارب دیگر و محیط است. علاوه بر این، حضور اسوه (راهنما) نیز در شکل‌گیری، جهت‌دهی و تأویل تجربه عرفانی اهمیت دارد. این نظریه در حوزه واقعات عرفانی با بررسی آداب و شرایط واقعه که در چارچوب سنت دینی معین روی می‌دهد و نیز نقش پیر در شکل‌گیری و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.44152.2483

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.34.1.5

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

رایانامه: e.pourabrisham@scu.ac.ir

معنابخشی به آن، بیان می‌شود. در هر بخش از پژوهش حاضر، برای تبیین مباحث مطرح شده، با ارجاع به منابع و تذکره‌های عرفانی، به ذکر واقعات از مشایخ صوفیه پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: واقعه، تجربه دینی، تجربه عرفانی، زمینه‌مندی، سنت.

۱. مقدمه

در عرفان اسلامی، سالک در سیر معنوی‌اش، گاه احوالی را از سر می‌گذراند و طعم وارداتی را می‌چشد که معرفت، اطلاع یا بینش تازه‌ای را برای او حاصل می‌کند. صوفیان با تأملی که در مسائل علم‌النفوس داشته‌اند، این رهاورد عالم بالا را به فراخور کیفیت و مرتبه‌اش، مکاشفه، رویای صالحه، شهود و غیره نامیده‌اند. «واقعه» در شمار این احوال وارده است که به‌ویژه در متون مدرسی صوفیانه، درباره کیفیت، انواع و آداب آن به تفصیل نوشته‌اند؛ اما آیا می‌توان واقعه را در شمار تجارب دینی دانست؟ و اصلاً میان واقعه عرفانی و تجربه دینی چه وجوه همانندی وجود دارد؟ پژوهش حاضر با تبیین مفهوم واقعه و اهمیت آن در سلوک، می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ گوید. تعریف و طبقه‌بندی تجربه دینی از منظر دیویس^۱ و مبانی مقایسه‌ای آن (با واقعه عرفانی) بر اساس آرای استیون کتز^۲ خواهد بود.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مجزایی درباره واقعه عرفانی یا تجربه دینی/عرفانی انجام شده است. انزلی در کتاب «ساخت‌گرایی، سنت و عرفان» پس از ترجمه دو مقاله از کتز، به تفصیل آرای او درباره زمینه‌مندی تجربه عرفانی را نقد کرده است. قائمی‌نیا در کتاب «تجربه دینی و گوهر دین» آرای دین‌پژوهان درباره تجربه دینی را نقل و نقد کرده است. فعالی در کتاب «تجربه دینی و مکاشفه عرفانی» کوشیده تا «مکاشفه» را به عنوان تجربه‌ای عرفانی بررسی کند. پژوهش ایشان دو بخش دارد: مکاشفه؛ نظریه وجود و نظریه معرفت. در بخش اول مباحث مربوط به مکاشفه و در بخش دوم تجربه عرفانی از منظر استیس، ویلیام جیمز، اتو، دیویس

1. Caroline Franks Davis.

2. Steven Katz.

و... بیان شده است. تبیین مفاهیم بخش اول با توجه به آرای مطرح در بخش دوم، چندان روشن نیست؛ کاکایی (۱۳۸۳) به بررسی ملاک‌های بازشناسی تجربه‌های دینی / عرفانی از منظر ابن عربی پرداخته است. محمدی (۱۳۸۸) درباره مقایسه ساختاری تجربه دینی با مکاشفه عرفانی نوشته است. این مقاله نیز در بخش اول به‌طور خاص به مفهوم تجربه دینی و در بخش دوم به تعریف مکاشفه عرفانی از منظر عرفای مسلمان پرداخته و سرانجام با مقایسه این دو، هفت مورد از مواضع وفاق و اختلاف را برشمرده است؛ پورا بریشم (۱۴۰۲) با نگاهی اجمالی به مفهوم واقعه عرفانی به تصحیح و بررسی رساله «ذکر واقعات» از باخرزی پرداخته است. در این مقاله از تجربه دینی / عرفانی و مباحث مربوط به آن (دسته‌بندی، زمینه‌مندی و غیره) سخنی به میان نیامده و حجم عمده مقاله، متن مصحح است. ربیع‌زاده و حیدری (۱۳۹۶) «رؤیایواره یا (واقعه) در آثار عین‌القضات همدانی» و پشتدار و عباس‌پور خرمالو (۱۳۸۹) «واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز» را نگاشته‌اند. دو مقاله اخیر اغلب بر پایه نقل اقوال و حالات عین‌القضات و لاهیجی و بی‌استناد به آرای کتزی، دیویس و دیگر دین‌پژوهان غربی در تعریف، تحلیل و طبقه‌بندی تجربه عرفانی / دینی است. وجه تمایز پژوهش حاضر، تبیین جایگاه واقعه به عنوان تجربه دینی در دسته‌بندی دیویس (به عنوان تجربه تفسیری، به عنوان تجربه شبه‌حسی و بیان و جوه واقع‌نمایی آن، به عنوان تجربه عرفانی و نمادشناسی آن با توجه به منظومه سلوک کبرویه) و سپس بررسی زمینه‌مندی واقعه با توجه به آرای کتزی است که با شواهد متعدد از متون عرفانی بیان می‌شود.

۳. چپستی «واقعه عرفانی» و اهمیت ایدئولوژیک آن

خلوت‌گزیده‌گاه در حین استغراق در ذکر، از محسوسات غائب می‌شود و بعضی حقایق غیبی را درک می‌کند که به این حالت «واقعه» می‌گویند و اگر حضور، به جای غیبت از محسوسات باشد، آن را مکاشفه نامند (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۱). این استغراق در ذکر و غیبت از محسوسات به گونه‌ای است که «اگر کسی در آید او نداند و احساس نکند، که در ذکر غایب شده باشد»^(۲) (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۶). دیگر آن که واقعه میان بیداری و خواب روی می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۰۲ و نیز: رازی، ۱۳۸۹: ۲۹۳)؛ در حالتی که از نفس سالک،

مثال و خیالی سرزند و کشف و الهامی دریابد در حال مغلوبی حواس (باخرزی: همانجا و نیز، رازی: همانجا). کاشانی یادآور می‌شود که واقعات نیز همچون منامات صادق و کاذب دارند (کاشانی، همانجا) و رازی وقوع واقعه برای غیرسالکان و عارفان را با «کثرت ریاضت نفس و تصفیة دل و تربیت روح» ممکن می‌داند تا «از کثرت ریاضت غلبات روحانیت پدید آید و محو بیشتر صفات حیوانی و بهیمی کند و روح ایشان از حجب خیال قدری خلاص یابد و در تجلی آید، انوار روح بر نظر ایشان مکشوف گردد»؛ اما این واقعه برای مشرک استدراج است و سبب زیادتی کفر، همان‌گونه که برای موحد سبب کرامات است و زیادتی ایمان (رازی، ۱۳۸۹: ۲۹۳ و ۲۹۴). صوفیه، معیار صدق و کذب واقعه را هم در تعریف آن بیان کرده‌اند؛ این که سالک در ذکر اخلاص داشته باشد و مستغرق در آن باشد (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۶ و کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۶) و «چهل روز بنشیند یا بیشتر تا چشمه یقین از کدورات صافی شود و حجاب از پیش نظر دل برخیزد تا هر آنچه شنیده باشد، ببیند» (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۰۱)؛ بنابراین، واقعه کیفیتی معنوی است که با شرایط و آدابی حاصل می‌شود. سالک با آنچه درمی‌یابد، جایگاه خودش را می‌بیند و البته در تعبیر و تأویل واقعه‌اش محتاج پیر است؛ که گاه این تأویل آنقدر ظریف است که موجب لغزش او می‌شود. شمس تبریزی از جنید یاد می‌کند که او را در واقعه به احمد زندیق حواله دادند و جنید از ادب «تأویل کرد، احمد صدیق می‌پرسید... او را در واقعه سخنی گفتند بی تأویل، او بشنید به تأویل» و تا همان احمد زندیق نگفت، گمشده‌اش را نیافت و به مقصود نرسید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲۳ دفتر اول) و نیز یکی از بزرگان را در واقعه به یساولی از نزدیکان سلطان حواله دادند. آن بزرگ به ملاحظه غفلت ملازمان سلطان، از رفتن پرهیز داشت تا سه بار که در واقعه او را به آن یساول حواله دادند و چون در مرتبه سوم نزد یساول رفت، جواب مشکل را شنید (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۲۳۱ و ۲۱۴). صوفیه همواره تأکید داشته‌اند که سالک به تنهایی توان گذر از عقبات سلوک و درک و دریافت نشانه‌ها و واردات معنوی را ندارد و در این راه از دستگیری پیری ره آشنا گریزی نیست.

«واقعه»، با توجه به این که واردی است غیبی، مانند رؤیای صالحه گاه از حادثه یا خبری در آینده اطلاع می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۰۲) و صوفیه یا مناقب‌نویسان از این کیفیت برای مشروعیت بخشی به پیر یا جانشین او بهره می‌بردند. تکرار الگویی یکسان،

به ویژه از سده هفتم به بعد، از نظیره نویسی های ایدئولوژیک در این حوزه روایت می کند:

شیخ نظام الدین یحیی الغوری خراسانی (م ۷۵۲ق) در شب تولد میر سید علی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ق) در واقعه می بیند که خضر و الیاس جامه هایی زیبا در دست دارند و به منزل سید شهاب الدین همدانی (پدر میر سید علی) می روند و می گویند که امشب در آنجا پسری متولد می شود که بسیار عالی مقام خواهد شد (رساله مستورات، برگ ۱۴؛ به نقل از: محمد ریاض، ۱۳۷۰: ۶). سید علی همدانی در واقعه ای می بیند که پیرش، شیخ محمد اذکانی (م ۷۷۸ق) بازی سفید به او می دهد تا در خانقاه نگاه دارد. او این واقعه را به تولد فرزندی تعبیر می کند و مدتی بعد، امیر سید محمد، فرزند سید علی همدانی، متولد می شود (بدخشی، ۱۳۷۴: ۲۸۸). شیخ ابو عمر، عبدالملک بن علی، در واقعه ای می بیند که در دیه اهرنجان، از نورد کازرون، «ولی ای از اولیای خدای تعالی به وجود آمده است که دین بدوی قوی شود...» و بلافاصله شیخ امین الدین بلیانی در همانجا متولد می شود (محمود بن عثمان، ۱۳۸۰: ۲۲۱).

از دیگر کارکردهای ایدئولوژیک واقعه می توان به ملقب شدن «پیر» اشاره کرد. بی گمان لقب وارده در واقعه از عالم بالا (مثلاً از جانب پیامبر) واجب التعظیم است و مایه فخر پیر و پیروانش و هم تأیید و تأکید بر حرمت و قداست او.

افلاکی می نویسد که «در خطه بلخ سیصد مفتی متقی مستعد با سرهم حضرت محمد مصطفی را (ص) شب آدینه به خواب دیدند... فرمود که بعد الیوم بهاء ولد را سلطان العلماء گویند و چنان خطاب کنند» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۱۰/۱). جامی به جای خواب، تعبیر واقعه را به کار می برد: «حضرت رسالت وی را در واقعه سلطان العلماء لقب نهاد» (جامی، ۱۳۸۶: ۴۵۹). بدرالدین احمد لاله (م ۹۸۳ق) «شبی دیده اند که از جانب الله سبحانه و تعالی ملقب به بدرالدین گشتند. به هیچ کس این واقعه را نمی گویند...» (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۱۱۰/۲). رضا قلی خان هدایت (۱۲۱۵-۱۲۸۸ق) در واقعه ای از مست علی شاه لقب طریقتی هدایت را دریافت می کند (شیرازی، بی تا: ۲۸۵/۳).

گاه نویسندگان اهل عرفان، تأیید الهی کتابش را در ضمن واقعه ای بیان می کند تا معترضان نیز مجال خرده گیری نیابند. درویشی درباره نگارش «مفاتیح الاعجاز» واقعه ای می بیند. مؤلف، اسیری لاهیجی (م ۹۱۲ق)، این واقعه را حمل بر «اشارات الهی بر نوشتن شرح

گلشن» می‌بیند و نگارش آن را می‌آغازد (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۱۶). عزیزالدین نسفی در آغاز «کشف‌الحقایق» از دیدارش با پیامبر (ص) در عالم خواب یاد می‌کند و سفارش ایشان مبنی بر آشکار کردن آن کتاب: «تا از هجرت من هفتصد سال نگذرد این کتاب را در میان خلق ظاهر مگردان و چون هفتصد سال بگذرد در اغلب مدارس غالباً اوقات طلاب علم در طلب این کتاب بگذرد و معنی این کتاب را بحث کنند» (نسفی، ۱۳۸۶: ۳ و ۴). ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) نیز از دیدارش با پیامبر (ص) در مبشره‌ای یاد می‌کند؛ در حالی که «فصوص‌الحکم: در دستان پیامبر (ص) بود و او را فرمود که فصوص را به میان مردم ببرد تا از آن بهره برند (رکنای شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۰ و ۳۱). در موارد اخیر، استناد صوفیه به احادیث منسوب به پیامبر است که: «من رأنی فقد رأى الحقَّ فإنَّ الشَّیطان لا یتمثل بصورتی» و نیز: «... فقالوا: و ما المبشرات؟ یا رسول الله - قال: الرؤیا الصَّالحة یریها المؤمن» (همانجا).^(۳)

۴. تجربه دینی^۱

بعضی دین پژوهان موسوم به ذات‌گرا^۲ معتقدند که تجربه عرفانی^۳ علی‌رغم تنوع و تفاوت در پدیده‌هایش، ذات و گوهری دارد که در فرهنگ‌های مختلف یکسان است؛ استیسی^۴ معتقد است که تفاوت در برداشت و تفسیر است و نه در اصل تجربه. بنابر این، باورها، آداب و فرهنگ دینی عارف در وقوع تجربه‌های او دخیل نیست؛ بلکه به تفسیر آن‌ها بازمی‌گردد. گروه دیگر موسوم به ساختارگرایان^۵ معتقدند که این باورها و مفاهیم کلامی و اعتقادی هستند که تجربه عارف را شکل می‌دهند و آنچه که «تجربه عرفانی» نامیده می‌شود، محصول انباشته‌های سلوکی و بینش دینی عارف است؛ به تعبیر دیویس^۶: «تجارب در خلأ رخ نمی‌دهند؛ بلکه همیشه حاصل تعامل با دیگر تجربه‌ها، باورها، محیط و آمایه صاحب تجربه‌اند» (دیویس، ۱۳۹۱: ۳۹). در تعریف «تجربه دینی» هم ساختارگرایان به این نکته توجه دارند. پراودفوت^۷ تجربه را از منظر فاعل آن می‌نگرد و معتقد است «تجربه

1. Religious experience.

2. Essentialist.

3. Mystical Experience.

4. Walter Terence Stace.

5. Constructive.

6. Caroline Franks Davis.

7. Wayne Proudfoot.

دینی»، تجربه‌ای است که فاعل آن را از منظر باورهای دینی‌اش توصیف و تبیین می‌کند و علل طبیعت‌گروانه را نمی‌پذیرد. در اینجا باورها و آموزه‌های دینی فاعل، به آن تجربه جهت می‌دهد و او آن را در چارچوب امور غیرطبیعی درمی‌یابد (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۵ و ۴۶). دیویس تجربه‌هایی را «ذاتاً دینی»^۱ می‌شمارد که دست کم یکی از عناصر «روحانی»^۲ که در شبه‌دین‌هایی مانند مارکسیسم و اومانیسم به چشم نمی‌خورد، را واجدند: حضور یا وجود قدرتی مقدس و غیرجسمانی، درک و دریافت واقعیتی غایی که ورای این جهان مادی و کانون‌های محدود آگاهی است و احساس دستیابی (یا در مسیر بودن) به خیر اعلای^۳ آدمی و آن ابتهاج برین، رهایی و نجاتی که با امور این جهانی دست‌یاب نمی‌شود. او سپس بُعدی از دینی شمردن تجربه را متوجه صاحب تجربه می‌داند: «تجربه دینی تجربه‌ای است که یا خود صاحب تجربه آن را با تعابیر دینی توصیف می‌کند و یا ذاتاً دینی است» (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۳). پراودفوت، نوع ریاضت دینی، که موجب تغییر تعادل روحی و جسمی از آگاهی عادی می‌شود و نیز مطالعه شدید اصول و عقاید سنتی، که عارف در چارچوب آن به تفسیر و تبیین تجربه می‌پردازد، را زمینه‌ساز تجربه عرفانی می‌داند (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۰۲). پس از منظر ساختارگرایانی همچون دیویس و پراودفوت، چگونگی نگرش صاحب تجربه به تجربه از پس باورهایش، می‌تواند در دینی دانستن آن تجربه دخیل باشد.

ذکر این توضیح ضروری است که امروزه اغلب، تجربه دینی را در معنایی اعم از تجربه عرفانی به کار می‌برند؛ چنان که در تقسیم‌بندی دیویس یکی از انواع تجربه‌های دینی، تجربه عرفانی است. به نظر می‌رسد که نظریه کتنز نیز ورای تجربه عرفانی، تجربه دینی را شامل می‌شود (نک: بخش تجربه و تعبیر در مقاله «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» در کتاب ساخت‌گرایی و سنت و عرفان).

۴-۱. واقعه عرفانی در طبقه‌بندی تجربه دینی

دیویس، تجربه دینی را به شش دسته تقسیم می‌کند و یادآور می‌شود که این اقسام مانعة الجمع نیستند و ممکن است تجربه‌ای دارای ویژگی‌های دسته‌های دیگر باشد: تجربه‌های

1. intrinsically religious.
2. Other-worldly.
3. summum bonum.

تفسیری^۱، شبه حسّی^۲، و حیانی^۳، احیاگرانه^۴، مینوی^۵، عرفانی^۶. او این انواع را جنبه‌های مختلف تجربه دینی می‌شمارد: «چگونگی نگریستن صاحب تجربه به آن تجربه برای سازگار شدن آن با الگوی دینی بزرگ‌تر، عنصر شبه‌حسّی تجربه، معرفت ادعایی به دست آمده در حین تجربه، جنبه عاطفی و ثمرات بی‌واسطه تجربه، عنصر قدسی^۷ تجربه و عنصر وحدانی^۸ آن». (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۵ و ۵۶). هر تجربه دینی لزوماً همه وجوه مذکور را ندارد. در پژوهش حاضر، واقعه عرفانی از منظر تجربه‌ای تفسیری، تجربه‌ای شبه‌حسّی و تجربه‌ای عرفانی بررسی و سپس به وجوه واقع‌نمایی آن پرداخته می‌شود.

۴-۱-۱. تجربه‌های تفسیری

چنان‌که از نام آن برمی‌آید، تجربه‌هایی هستند که در راستای باورها و مفاهیم دینی پیشین، تفسیر و ارزیابی می‌شوند؛ بدین معنی که سالک «در پرتو یک چارچوب تفسیری که از پیش در اختیار دارد، به آن تجربه می‌نگرد؛ نمونه‌های رایج چنین تجربه‌ای از این قرار است: مصیبتی را نتیجه گناهان پیشین خود دانستن [...] رویدادی را خواست خدا دیدن و حادثه‌ای را اجابت دعای خود دانستن» (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۶). در این تجربه‌ها، شخص، بر اساس باورهای دینی پیشین، رویدادی را به منبع الهی منسوب و آن را به سود یا زیان خود تفسیر می‌کند. دیویس تأکید می‌کند که بسیاری از این تجربه‌های تفسیری را نمی‌توان در شمار تجربه‌های دینی دانست؛ اما از منظر اهمیت و نقش آن‌ها در زندگی دین‌دار، قابل توجه‌اند (همان: ۵۷). بعضی کرامات، واقعات و مکاشفات صوفیانه را می‌توان در شمار تجربه‌های تفسیری دانست؛ زیرا مؤمنانی که از منظر چارچوب سنتی معین می‌نگرند، باور دارند که تجربه‌ای خارق‌العاده^۹ روی داده است که البته در همان چارچوب اعتقادی تفسیر می‌شود؛ بنابراین هر پدیده‌ای را، هرچقدر مهیب و دور از انتظار، در این قالب تفسیر

1. interpretive.
2. quasi - sensory.
3. revelatory.
4. regenerative.
5. numinous.
6. mystical.
7. Holy.
8. Unitive.
9. Paranormal.

می‌کنند. آنچه جامی در احوال مجدالدین بغدادی (۵۵۴-۶۰۷ق) نقل می‌کند، در همین شمار است: روزی مجدالدین بغدادی از حال «غلبه سکر» سخنی می‌گوید که بوی تعریض به پیرش، شیخ نجم‌الدین کبری دارد. شیخ «به نور کرامت» آن سخن را درمی‌یابد و درباره مجدالدین می‌گوید: «در دریا میراد». مجدالدین آن سخن می‌شنود و می‌ترسد و به عذرخواهی می‌رود. شیخ می‌گوید: «چون به طریق درویشان عذر سخن پریشان می‌خواهی، ایمان و دین به سلامت بردی؛ اما سرت برود و در دریا میری و ما نیز در سر تو شویم، و سرهای سرداران و ملک خوارزم در سر تو شود و عالم خراب گردد». مدتی بعد مجدالدین را به امر سلطان غرق می‌کنند و چنگیز حمله می‌کند (جامی، ۱۳۸۶: ۴۲۸ و ۴۲۹). در این حکایت، قتل مجدالدین بغدادی و هم حمله چنگیز، نه در قالب روابط علی و معلولی و منطقی؛ بلکه براساس باور به مستجاب‌الدعوه بودن شیخ تفسیر می‌شود.

جامی، در حوزه تفسیر واقعات و مشاهدات، درباره شمس‌الدین صفی، امام جامع شیراز، دو نکته را یادآور می‌شود: یکی آن که «همگی اوقاتش به ذکر و تلاوت و انواع عبادات مستغرق و معمور» بود و دیگر آن که «از کسی تلقین ذکر نداشت». او روزی در واقعه، ذکر خود را به شکل نوری می‌بیند که از دهانش جدا شده به زمین فرومی‌رود. پس با توجه به آیه «الیه یصعد الکلم الطیب» (فاطر/۱۰) آن را «به سبب عدم تلقین ذکر از مشایخ» تفسیر می‌کند و از مریدی ذکر می‌گیرد؛ پس در همان شب در واقعه ذکر خود را به شکل نوری می‌بیند که بالا می‌رود (همان: ۵۶۰). جامی، پیشتر این تجربه را با ذکر این که شمس‌الدین از کسی تلقین ذکر نداشت، تفسیر کرده است. تفسیری که خود شمس‌الدین نیز در چارچوب سنت و باورهای معین خویش (استناد به قرآن) به آن رسیده است.

۴-۱-۲. تجربه‌های شبه‌حسی

تجربه‌ای دینی است که با حواس دریافت می‌شود و بخش عمده تجربه‌های دینی را دربرمی‌گیرد. «این تجربه‌ها، مشاهدات و رویاها، نداها و اصوات، بوها، مزه‌ها، احساس لمس شدن، گرمی، درد، و احساس بالا رفتن از زمین (پرواز) را شامل می‌شود. آن نوع تجربه دینی شبه‌حسی که بیش از همه از آن بحث می‌شود، عبارت است از مشاهده واضح

موجودی روحانی که به صاحب تجربه توصیه‌هایی می‌کند...» (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۹).
 واقعه، مکاشفه، رؤیای صادقه و غیره در شمار تجربه‌های شبه‌حسی هستند و همان‌گونه که در واقعه، صدق و کذب مطرح است، در تجربه شبه‌حسی نیز واقع‌نمایی و غیروهمی بودن آن اهمیت دارد. دیویس درباره تفاوت تجربه شبه‌حسی با توهمات دیداری می‌نویسد: «توهم‌های دیداری عموماً به طور ناگهانی پدید می‌آیند و از میان می‌روند، آثار جسمانی بر جای نمی‌گذارند و با صاحبان تجربه تأثیر متقابل ندارند؛ اگرچه ممکن است پیامی را بیان کنند» (همان: ۶۰ و ۶۱). باخرزی نیز معیاری در تفاوت خیال با واقعه به دست می‌دهد که بی‌شبهت به نظر دیویس نیست: «چون سیار را شک افتاد که آنچه دیده است خیال است یا واقعه باید که خلاف آنچه دیده است، در خیال یا تصور آرد. اگر آن خیال و تصویر متلاشی شوند و تخیل و تصور ثانی ثابت گردد، بدانند که آنچه دیده است خیال است و اگر آنچه اول دیده است به تصور ثانی محو و متلاشی نشود، بدانند که آن واقعه‌ای است که سیار را استقبال کرده است» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۲). دیویس سه نشانه برای این واقع‌نمایی تجربه برمی‌شمارد (دیویس، ۱۳۹۱: ۵۹-۶۳):

الف: عنصر شبه‌حسی تجربه، تمثلات^۱ موجودی روحانی باشد که وجود خارجی دارد؛ به بیان دیگر مدرک مورد ادعا، همان‌گونه که به نظر صاحب تجربه می‌رسد، به هیأت واقعیتی مجرد نیز هست. واقعات عرفانی بسیاری از حضور پیامبر (ص) و اولیا ذکر شده که شخص واقعه‌بین، ایشان را به درستی می‌شناخته/شناخته است. واقعاتی که در آن‌ها سالک به پیر رهنمون می‌شود، در این دسته جای می‌گیرند: میرسیدعلی همدانی در بدایت حال، در غیبت پیامبر (ص) را می‌بیند که او را به شیخ محمود مزدقانی رهنمون می‌کند (بدخشی، ۱۳۷۴: ۴۳)؛ شاه‌داعی شیرازی (۸۱۰-۸۷۰ ق) در واقعه‌ای بایزید را می‌بیند که او را به شاه نعمت‌الله ولی رهنمون می‌کند (شیرازی، بی‌تا: ۴۹/۳)؛ شیخ رضی‌الدین علی لالا (۵۵۵-۶۴۲ ق) در واقعه‌ای شیخ نجم‌الدین کبری را می‌بیند و پس از سال‌ها جست‌وجو سرانجام او را می‌یابد و مریدش می‌شود (جامی، ۱۳۸۶: ۴۳۷ و ۴۳۸)؛ جامی (۸۱۷-۸۹۸ ق) در واقعه‌ای سعدالدین کاشغری را می‌بیند و از آن پس مرید او می‌شود (کاشفی، ۱۳۵۶: ۲۳۹/۱). در

موارد مذکور، حضور موجود روحانی (پیر) در واقعه عرفانی و هم در عالم واقع، نشان از صدق آن داشته است.

ب: عناصر شبه‌حسی غالباً تصاویری هستند که موجود روحانی آن‌ها را ارسال کرده و تا حدودی نیازمند تفسیرند؛ آن‌ها گرچه به دلیل عدم واقع‌نمایی، وهم و خیال‌اند؛ اما از آنجا که حقایق و امور غیبی را بیان می‌کنند، از منابع بصیرت و معرفت دینی‌اند. این تصاویر در واقعات عرفانی، نماد هستند و از جانب پیر تأویل و تفسیر می‌شوند (اغلب با استناد به قرآن و احادیث).

نجم‌الدین کبری در بدایت پیوستن به پیر، شبهتی درباره او به دلش راه یافته بود. آن را با پیر در میان می‌نهد و پیر او را وعده می‌دهد که «چیزی از ولایت ما به تو نمایند که ارادت تو بدان تمام شود» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۴: ۵۸)؛ پس در واقعه موری را می‌بیند که عازم قبله است. دیگری به او می‌رسد و می‌گوید که باید با کبوتری از مسجد حرام رهسپار شود تا به کعبه برسد. پیر، در تفسیر این واقعه، نجم‌الدین کبری را که همّت رسیدن به کعبه وصل دارد، مورچه و خودش را کبوتر حرم می‌خواند (همانجا). چنان که در این واقعه مشاهده می‌شود، پیش‌زمینه اعتقادی (شبهت نجم‌الدین کبری درباره پیر و خبر پیر از واقعه) و سپس تفسیر پیر در همان بافت اعتقادی، تصویر را از وهم و خیال به واقعه‌ای توأم با بصیرت دینی (تجربه دینی) بدل می‌کند.

کتر نیز بر این نکته که ساختار ادبیات [عرفانی] «لزوماً و به نحو گریزناپذیری» تعبیری است، تأکید می‌ورزد: «آنچه ما در اختیار داریم، تجاربی هستند که از قبل رمزگذاری شده‌اند و سپس گزارش می‌شوند و صرفاً همین است که برای تحقیق در اختیار ماست» (کتر، ۱۳۸۳: ۱۶ و ۱۷)؛ به بیان دیگر فرآیند رمزگونه‌شدن تجارب و تبدیل آن‌ها به نمادهای آشنا و مقبول، قبل از تجربه می‌آغازد و در حین و پس از آن نیز همچنان در کار است (همان: ۴۱). از اینجاست که مشایخ صوفیه اغلب بر نگارش و تأویل و تعبیر واقعات و مشاهدات تأکید داشتند؛ تا الگویی برای دیگر سالکان به دست دهند.

ج: در مواردی، عناصر شبه‌حسی، تجربه بصیرت دینی منتقل نمی‌کنند و فاقد معنای دینی‌اند؛ اما خود تجربه اهمیت دارد. «تاکنون نور رایج‌ترین عنصر شبه‌حسی بوده است؛ اما گزارش‌هایی از موسیقی زیبا، صدای زنگ، بوی خوش و گرما نیز در دست است. وقتی

که عناصر شبه‌حسی با یک تجربه دینی غیرحسی یا پیچیده‌تر همراه می‌شوند، نشانه این که آن تجربه معنای خاص دارد یا از ساحتی معنوی نشأت گرفته است، دانسته می‌شوند» (دیویس، ۱۳۹۱: ۶۲). در عرفان اسلامی و به‌ویژه طریقت کبرویه، نمادشناسی انوار و الوان در واقعات و مشاهدات اهمیت دارد و درباره تفکیک و تشخیص این موارد به تفصیل سخن گفته‌اند. باخرزی می‌نویسد که سیار با مجاهده، مصوره و مخیله را ضعیف می‌کند و «آنگاه به قوه باصره معانی وقایع را در لباس رنگ‌ها و الوان‌ها بیند» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۳) و سپس به شرح معانی نمادین رنگ‌ها و اشکال رویت شده می‌پردازد؛ اما پیش از باخرزی، نجم‌الدین کبری به این مقوله پرداخته است؛ مثلاً او تفاوت میان وجود و نفس و شیطان در مشاهده را با انوار بیان می‌کند: «وجود در آغاز به شدت تاریک است، وقتی صفا یابد در برابر تو به شکل ابری سیاه درمی‌آید. وجود تا بارگاه شیطان، سرخ است...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۶) و نیز احوال سالک را با توجه به انوار و الوان مشاهده شده، شرح می‌دهد: «وقتی رنگ‌ها جمع شده در یک حالت درآمیزند، تلوین و چون رنگ سبز استمرار یابد و پایدار شود، تمکین است...» (همان: ۲۰).

در منظومه عرفانی کبرویه، علاوه بر الوان و انوار، اصوات نیز در حالات و واردات سلوک (و از جمله واقعات) مورد توجه قرار می‌گیرند؛ به عنوان نمونه درباره اصواتی که در حال استغراق در ذکر (از شرایط واقعه) شنیده می‌شود، می‌نویسد: «... در این وقت، ذکر وجود را از همه اجزا می‌شنوی؛ گویی در بوق می‌دمند یا پای بر زمین می‌کوبند. چون ذکر اجزاء استقامت و استواری یافت، صدایی مانند زنبور عسل به گوش می‌رسد...» (همان: ۳۱) و در انتها یادآور می‌شود که خودش این اصوات را در خلوت تجربه کرده است. باخرزی نیز، که از پیروان طریقت کبرویه است، از درک بصری / شنوایی این تجربه‌های شبه‌حسی یاد می‌کند: «و گاه باشد که حقایق مجرد را به بصر یا بصیرت بیند و گاه باشد که از باطن خود شنود و گاه باشد که از هوا شنود همچو هاتف که آواز دهد...» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۶)؛ بنابراین، آنچه در اینجا اهمیت دارد، نه عنصر شبه‌حسی واقعه که در حکم مجرای پیام است؛ بلکه مفهوم نمادینی است که از آن دریافت می‌شود.

دیویس یادآور می‌شود که این نوع تجربه‌های شبه‌حسی در شرق بیش از غرب مورد توجه‌اند و چه بسا «جوایزی برای مبتدیان» باشند؛ معمولاً پیش‌پا افتاده‌اند و گاه مانع

پیشرفت معنوی می‌شوند؛ پس نباید به آن‌ها اهمیت داد، و نیز محل تردیدند؛ از آن جهت که حالات شیطانی و بیمارگونه آن‌ها را آسان‌تر پدید می‌آورد (دیویس، ۱۳۹۱: ۶۳). در عرفان اسلامی، نه تنها این نوع خاص از تجربه‌های دینی؛ بلکه اصولاً وقوع واقعه را تنها از آن جهت برای سالک با اهمیت می‌دانند که «معیار حال مرید، واقعه اوست» (خوشانی، ۱۳۹۲: ۱۷). نجم‌الدین رازی سالکان را به اطفال طریقت و وقایع غیبی را به شیر تشبیه می‌کند که در بدایت، «غذای جان طالب از صورت و معنی وقایع تواند بود» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۹۷)؛ علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ق)، که مدعی است بنیاد واقعه‌نویسی را سبب او بوده (سمنانی، ۱۳۷۹: ۱۴۲)، ذکر واقعه را از آن جهت می‌داند که «طالبان را شوقی و عشقی زیادت شود»؛ اما تا در آن باشد که بدان واقعه رسد یا نرسد، در قبض باشد و او را زیان دارد (سمنانی، ۱۳۸۳: ۲۹۳) و همواره سالکان توصیه می‌کند که «نقصان خود در ترک ذکر کردن دانید نه در نادیدن واقعه و مرید درجه خویش در مداومت بر ذکر داند نه در دیدن انوار و غیرها» (همانجا) و بدخشی آنگاه که واقعه‌اش را برای مرتبه دوم به میرسید علی همدانی می‌گوید، پیر بر او خشم می‌گیرد که «او را واقعه‌ای از مقام صفوت نفس دست داده است، ولیکن او تصور می‌کند که آن امر عظیم است...» (بدخشی، ۱۳۷۴: ۲۰۶).

۴-۱-۳. تجربه‌های عرفانی

دین‌پژوهان متقدم کوشیده‌اند تا با بررسی احوال و اقوال عارفان، چند ویژگی مشترک را برای تجربه عرفانی بیابند. بعضی از این ویژگی‌ها، علی‌رغم نقدهای بسیار، تا به امروز پذیرفتنی و مورد ارجاع هستند. ویلیام جیمز^۱ معتقد است که هر تجربه‌ای دارای این نشانه‌ها باشد، عرفانی است: توصیف‌ناپذیری^۲، کیفیت معرفتی^۳، زودگذری^۴، حالت انفعالی^۵. جیمز تاکید می‌کند که هر تجربه‌ای که دارای دو حالت اول باشد، بدون شک عرفانی است و دو حالت دوم «چندان قطعیت ندارند، اما معمولاً در میان عرفا دیده شده‌اند» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲-۴۲۴). استیس هفت مورد از ویژگی‌های مشترک احوال عرفانی را بدین‌گونه بیان می‌کند:

1. William James.
2. Ineffability.
3. Noetic quality.
4. Transiency.
5. Passivity.

- «بینش وحدت‌نگرانه، به ایجاز و با قاعدهء همه چیز یکی است، بیان شده است. واحد در عرفان آفاقی به توسط حواس جسمانی، در کثرت یا از کثرت موجودات دریافته می‌شود؛
- ادراک انضمامی از واحد به عنوان ذهنیت درونی همه چیز، به حیات، آگاهی یا حضور جاندار توصیف شده است.
- احساس عینیت یا واقعیت؛
- احساس تیمن، نشاط، خشنودی و خرسندی؛
- احساس این که آنچه دریافته شده مقدس یا با حرمت یا الوهی است. این کیفیت است که به این تعبیر می‌انجامد که آن حال همانا درک و دیدار خداست...؛
- متناقض‌نمایی؛
- عارفان ادعا می‌کنند که این احوال ناگفتنی است و به کسوت الفاظ در نمی‌آید و نظایر آن^۱. (استیس، ۱۳۸۸: ۷۴)

دیویس با توجه به خصائص مذکور، چهار ویژگی را برای تجربه عرفانی می‌شمارد:

الف. احساس درک واقعیتی غایی (بنیادین): عارف احساس می‌کند که در اوج تجربه عرفانی‌اش به بصیرت و درکی بنیادین از هستی رسیده که متفاوت با مدرکات حسّی معمولی است؛ معرفتی که حاصل یکی شدن با ذات مطلق و درک و دریافت ماهیت حقیقی انسان و جهان و ارتباط آن با خداست. کسب بی‌واسطه این بصیرت، به نگاه متفاوت او نسبت به امور مادی و ترک گفتن آن‌ها می‌انجامد؛

ب. احساس رهایی از محدودیت‌ها: رهایی از مرزهای زمان و مکان و محدودیت‌های دیگر این جهانی در ارتباط با خود؛ چرا که عارف دیگر جزئی از کل بزرگ‌تر و گسترده‌تر هستی می‌شود. در این حالت احساس بی‌زمانی و جاودانگی غالب است؛ زیرا عارف با میراندن خود (من) در ذات یگانه هستی به فنا و استغراق رسیده است؛

ج. احساس یگانگی (وحدت) که ممکن است به چهار صورت نمودار شود: عرفان طبیعت و دیگر تجربه‌های عرفانی آفاقی؛ همگرایی یا واگرایی؛ عرفان وحدت‌گرایانه انفسی؛

۱. این ویژگی را با قید احتیاط می‌توان به موارد پیشین افزود.

عرفان خدا باورانه انفسی.

د. درک احساس آرامش، ابتهاج و عشق عمیق و وصف ناپذیر: احساس شعف و آرامشی که نتیجه‌ی رهایی از همه محدودیت‌های ناگزیر مادی و بشری و رسیدن به معرفتی تازه از هستی است (دیویس، ۱۳۹۱: ۸۰-۹۳).

موارد مذکور در بعضی واقعات عرفانی، به‌ویژه آنجا که عارف به بازگویی تجربه وحدت گرایانه‌اش می‌پردازد، نمودار است؛ در مواردی، عارف با درک یگانگی خودش با طبیعت (آفاقی) / نفس جهان^۱ (آگاهی کیهانی) / خداوند، به معرفت تازه‌ای از هستی / خود / خدا می‌رسد که آغاز رهایی و سرچشمه آرامش و شادی است. بعضی واقعات، مشاهدات و مکاشفات که فاقد این فرآیند وحدت گرایانه‌اند را می‌توانیم طبق تقسیم‌بندی دیویس، در شمار تجربه‌های دینی (به‌ویژه تجربه‌های تفسیری و شبه‌حسی که پیشتر بیان شد) بدانیم.

عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵هـ.ق) به شرح و تفسیر یکی از تجربه‌های وحدت‌گرای عرفانی‌اش می‌پردازد: «چون او جلّ جلاله خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثّل به وی نماید. در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم. إنّ فی الجنّة سوقاً یباع فیها الصّور این باشد. رأیت ربّی فی أحسن صورة خود نشان می‌دهد» (همدانی، بی تا: ۳۰۳).

شبهه به این تجربه وحدت‌گرایانه را ابن عربی در الفتوحات المکیة نقل می‌کند که باز عنصر شبه‌حسی نور غلبه دارد: «وقتی که به این موقف داخل شدم نوری بدون شعاع برآیم تجلی کرد. آن نور را علماً دیدم و خود را با آن نور و همه اشیا را در خویش دیدم و نیز آنها را از طریق نورهایی که در ذات خود حمل می‌کردند، مشاهده کردم...» (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۹۳). این تجربه‌های عرفانی، که در چارچوب باورهای کلامی راوی وقوع و تفسیر شده است، را می‌توان حدّ اعلاّی تجربه وحدت‌گرایانه‌ای دانست که با نفی خود^۲ و یگانگی با محبوب روی می‌دهد؛ حالت استغراق^۳ و تولد دوباره‌ای که به معرفت دینی

1. World- Soul.
2. Self _ naughting.
3. Absorption.

تازه‌ای می‌انجامد.

نمونه دیگر از تجربه عرفانی وحدت‌گرا درباره «تجلی حق تعالی در صورت کل موجودات» است که شیخ علاءالدوله سمنانی آن را به نقل از مریدش، اخی علی دوستی نقل می‌کند:

«حق تعالی امسال بر وی یک نوبت در صورت کل موجودات تجلی کرد، بعد از آن وی تسبیح و تنزیه او از صور لفظی که حق تعالی بر زبان وی می‌راند، می‌گفت. حق تعالی به خودی خود از وی پرسید که مرا دیدی؟ گفت: نه خداوندا. فرمود: پس اینها که دیدی چه بود؟ گفت: آثار و افعال و صور صفات تو، و تو از همه صور منزهی. حق تعالی در این سخن وی را ثنا گفت و این معنی را از وی پسندیده داشت» (جامی، ۱۳۸۶: ۴۴۹).

اگر بپذیریم که تجربه دینی زمینه‌مند است و در چارچوب و مفاهیم مشخص شده‌ای از سنت روی می‌دهد، پس نمادشناسی، تأویل و تعبیر آن نیز در آن سنت اغلب دارای مفهوم معینی است؛ مثلاً تجربه دینی یک یهودی از نور سبز، با تجربه دینی سالک طریقت کبرویه از آن نور متفاوت است. به نظر می‌رسد که هر قدر شباهت در این زمینه‌مندی (با توجه به متون مقدس، پیر، ریاضت، باورهای کلامی و...) بیشتر باشد، تجربه‌ها و هم‌تأویل و تعبیر آنها، با توجه به یکسانی یا نزدیکی منابع، بیشتر می‌شود.

بیان چگونگی این تجربه عرفانی وحدت‌گرا و نیز تفسیر و توضیح رمزهای آن در منظومه سلوک طریقت کبرویه به شکل روشن‌تری آمده است. پس از شیخ نجم‌الدین کبری که در فوائح‌الجمال و فوائح‌الجلال توضیح مفصلی درباره این نوع از تجربه بیان کرده، دیگر پیروان این طریقت، مانند نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد و علاءالدوله سمنانی در مصنفات خود وجوه دیگری از آن را نوشته‌اند که ما را در درک مبانی پدیدارشناسی از واقعه وحدت‌گرا یاری می‌دهد. پیش از شرح چگونگی تجربه عرفانی وحدت‌گرا در منظومه سلوک کبرویه، بیان مقدمه‌ای در معرفت‌شناسی هستی از منظر طریقت کبرویه ضروری است.

از منظر نجم‌الدین کبری، انسان، جهان کوچکی است که همه هستی را در خود جای داده است و بلکه او همه آنهاست؛ اما این را تنها با سلوک کردن و صفا یافتن می‌تواند که

دریابد: «نفس و شیطان و ملک چیزهایی خارج از تو نیستند؛ بلکه تو آن‌هایی و همچنین آسمان و زمین و کرسی بیرون از تو نیستند و بهشت و دوزخ و مرگ و زندگی نیز خارج از تو نیستند...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۴۰). این اندیشه در عرفان اسلامی از آنجاست که کائنات و هستی را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر دانسته‌اند. عالم صغیر نمونه و نسخه‌ای از عالم کبیر است؛ بدین معنی که هر چه در عالم کبیر نهاده شده، مانده‌ای از آن در عالم صغیر یافت می‌شود: ^(۴) «سر را بر مثال هفت آسمان یافت، هفت طبقه [...] و تن را بر مثال زمین یافت چنانکه در زمین درختان بود و گیاه‌ها و جوی‌های روان و کوه‌ها، در تن موی‌ها بود بعضی درازتر چون موی سر بر مثال درخت و بعضی کوچک چون موی اندام بر مثال گیاه، و رگ‌ها بود بر مثال جوی‌های روان و استخوان‌ها بود بر مثال کوه‌ها...» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۷۵ و ۷۶). دایره این تناظر و وحدت هماهنگ میان انسان و جهان، عالم صغیر و عالم کبیر، تا عناصر اربعه، که هستی جهان و انسان از آن‌هاست، می‌رسد و هر عنصری به شکلی و به نمایندگی از صفتی در تجربه عرفانی نمود می‌یابد. سالک باید از منازل صفات نفس بگذرد و در این گذر، آن‌ها را در صور خود که طبایع اربعه‌اند، مشاهده می‌کند. او در سیطره آن‌هاست و تا جزء را به کل ندهد، رهایی نمی‌یابد؛ جزء آبی را به آب، خاکی را به خاک، آتشی را به آتش و هوایی را به هوا. هر طبع صفتی دارد و خیال آن را به شکلی می‌نماید. نجم‌الدین کبری به نمونه‌هایی از این پرداخت اجزاء در تجربه عرفانی اشاره می‌کند: سالک بیابان‌هایی را می‌بیند که در زیر پای او حرکت می‌کنند، خود را در چاهی می‌بیند که آن چاه از بالا فرود می‌آید و حال آن که اوست که بالا می‌رود یا روستا و شهرها و خانه‌ها که از بالای سر به پایین می‌آیند و در زیر پای او نابود می‌شوند. این‌ها بهره‌های خاکی هستند (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۸ و ۱۹)؛ گذشتن از هر آنچه «ثقل و کثافت» دارد و رسیدن به آنچه «خفّت و لطافت» در او پدید می‌آورد، از این جمله است: کوچه‌ها و چاه‌ها و کوه‌ها و... (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۶)؛ به بیان دیگر، سالک از صفاتی می‌گذرد که جزء خاکی‌اند؛ مانند «امساک و کسالت و جهالت و قساوت و ظلمت و کدورت» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۴) و متخیله آن‌ها را بدین شکل نمایش می‌دهد.

پس از نفی صفات و حظوظ خاکی، سالک با غرقه‌شدن در دریا بر صفات آبی

می‌گذرد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۹). نجم‌الدین رازی، گذشتن از سبزه‌ها، درختان، چشمه، حوض، کشتزار و... را در شمار نمادهای این تجربه عرفانی نام می‌برد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۴۰)؛ اشکالی که مایه‌اش بر آب است و نماینده صفاتی مانند «سرعت و اختلاط و امتزاج با نفوس شریره و قبول تلون و تأثر از صحبت ایشان و نسیان و میل به خواب» است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۵).

سرانجام گذر از صفات هوایی است که با «بر هوا رفتن و پریدن و دویدن و بر بلندی‌ها رفتن و بر وادی‌ها طیران کردن» نموده می‌شود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۶) و نماینده «میل به شهوت و کثرت ملال و سرعت تغیر از حال به حال» است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۵). سپس فرورفتن و برآمدن از آتش که نشان از نفی صفات و بهره‌های آتشی دارد (نجم‌الدین کبری: همان)؛ صفاتی مانند «غضب و کبر و استعلا و طلب جاه و رفعت» (کاشانی: همان). نجم‌الدین رازی، چراغ‌ها، شمع‌ها، برق‌ها، مشعله‌ها، خرمن‌های آتش، وادی‌های سوخته و هر آنچه از این جنس باشد را در شمار نمادهای آتش می‌داند و هم توجه می‌دهد که دیدن آتش در هر مقام معنی‌ای دارد؛ که از آن جمله است: نشان عبور بر صفت آتشی، نشان گرمی طلب، نشان غلبه صفت غضب، نشان غلبه صفت شیطنت، نور ذکر بر مثال آتش، آتش شوق، آتش قهر، آتش هدایت و... (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۶ و ۳۷۷)^(۵)؛ این تفاوت‌ها تا رنگ و حالات آتش را شامل می‌شود (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۹ و نیز: سمنانی، ۱۳۸۳: ۲۶۵) که پیر واقعه دیده می‌داند و هم از این روی است که مرید در تأویل و تعبیر واقعات عرفانی‌اش نیازمند اوست. پس آتش در واقعه‌ای گاه وجوه نیک می‌یابد؛ مانند آتش ذکر که پاک و تندرو و بالارونده است (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۷). واقعه عرفانی با نمایش رفتن در آتش و یا گذشتن از آتش به نشانه تطهیر، شواهدی در متون عرفانی دارد؛ اسیری لاهیجی می‌نویسد: «و این فقیر را در واقعات بسیار دست می‌دهد که کوه‌های آتش صافی می‌بینم و میل آن آتش می‌کنم که خود را در آن آتش اندازم و بسوزم و هرچند به سوی آتش می‌دوم آتش از من می‌گریزد و به او نمی‌رسم» (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۲۶). واقعه دیگری در صفوة الصفا بر طبق این تعبیر ذکر شده است: شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ق) نقل می‌کند که شیخ زاهد گیلانی (۶۱۵-۷۰۰ق) دانشمندی را به خلوت نشانند. دانشمند در واقعه دید که او را در کوره

نشانند و دمیدند تا آتش مشتعل شد. دانشمند، سراسیمه و مضطرب به نزد شیخ آمد و شیخ او را گفت: «مولانا، کسی را که طاقت پاک کردن و تطهیر کردن نباشد چیزی در اندرون وی چون تواند ریختن؟» (اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۰۱ و ۲۰۲). پیداست که شیخ خاصیت تطهیرکنندگی آتش را در این واقعه قصد کرده است. این خاصیت آتش، پیشینه‌ای در عرفان مسیحی نیز دارد: نفس برای ورود به بهشت باید از میان آتش بگذرد تا مطهر شود. در آغاز، غسل تعمید مسیحی، با آتش و سوختن مرتبط بود که موجب تجدید حیات می‌شد. شهیدان در آتش همیشه می‌سوختند؛ چراکه شهیدی که با آتش پاک شده، می‌تواند به معراج آسمان برود. در نامه اعمال کاترین قدیس آمده است: «آتش برای شما به منزله غسل تعمید و یا نردبانی است که به آسمان می‌رسد و هر لگه و پلیدی و آلودگی را در وجودتان می‌زداید» (برای اطلاع بیشتر از این خاصیت آتش، نک: پیربایار، ۱۳۷۶: ۶۷-۷۵).

به همین ترتیب در منظومه سلوک کبرویه، نفوس، ذکر، وجود، شیطان و... با نمادهایی از انوار، الوان، ماه، ستارگان، آفتاب، آسمان و... در تجربه عرفانی آشکار می‌شوند و سالک بر حسب آن‌ها و یا با گذر از آن‌ها پی به موقعیت خود می‌برد تا سرانجام تجربه‌ای وحدت‌گرا دریابد. در این تجربه «آسمان بر وی فرود می‌آید یا حس می‌کند که آسمان در سیئه اوست یا می‌بیند که او بر فراز آسمان است و با وجود آن به زمین می‌نگرد...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۸۸). لاهیجی واقعه‌ای از این‌گونه تجربه عرفانی بیان می‌کند که مطابق با آموزه‌های نجم‌الدین کبری است:

«در ایام اربعین که معتکف بودم، در حالت غیبت دیدم که در هوا می‌روم و بر بالای شهری معظم سیران می‌کنم و تمامت آن شهر پر از شمع و چراغ و فانوس و مشاعل است و عالم چنان منور است که شرح آن نمی‌توان کرد به یک بار از هوا روی به جانب آسمان کرده سیران نمودم و به آسمان اول رسیدم و دیدم که من عین آن آسمان شدم و عجایب و غرایب بسیار در آن مرتبه مشاهده نمودم. باز از آنجا به آسمان دوم رفتم و با عین آن آسمان دوم شدم و اسرار غریب بر من منکشف شد و همچنین تا هفت آسمان عروج نمودم و به هر آسمان که می‌رسیدم عین آن آسمان می‌شدم و عجایب و غرایب بی‌شمار مشاهده می‌شد.

آنگاه دیدم که در عالم نورانی لطیف سیران می‌نمایم و حضرت حق به صورت نور بی‌کم و کیف تجلی نمود...» (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

نجم‌الدین کبری، پایان کار را معرفت (بصیرتی تازه، بنیادین و متفاوت) و محبت می‌داند و محبت ثمره معرفت است و فنا حقیقت محبت و حاصل آن. سالک صفات خویش را در صفات حق فنا می‌کند (فنا فی فردانیت) و از صفات او در ذاتش فانی می‌شود (فنا فی وحدانیت) (همان: ۴۲ و ۴۳).

۵. زمینه‌مندی واقعه عرفانی به عنوان تجربه دینی

سالک در سنت دینی‌ای نشو و نما می‌یابد و مجموعه انتظارات، پرسش‌ها، آرزوها و... خود را در آن جست‌وجو می‌کند؛ این سنت مجموعه‌ای از باورها، نمادها، تصاویر، مناسک و آداب دینی است که سالک معتقد، به عالم بالا از دریچه آن‌ها راه می‌برد و اگر تجربه‌ای عرفانی را از سر بگذراند، از این چارچوب معرفتی برآمده و هم در آن تبیین می‌شود و معنا می‌یابد؛ بنابر این، صورت‌های از پیش تعیین شده آگاهی سالک، ساختار آنچه تجربه خواهد شد (آگاهی آینده) را شکل می‌دهد و آنچه در این فرهنگ دینی تعریف نشده، تجربه ناکردنی است و از پیش فرض تجربه خارج می‌شود؛ به عنوان مثال «ذات آگاهی ماقبل عرفانی یک عارف مسیحی، آگاهی عرفانی را چنان شکل می‌دهد که او با مسیح، اقایم ثلاثه، یا یک خدای شخصی مواجه می‌گردد نه با آموزه بودایی نیروانه که امری غیرشخصی و نه این و نه آن است» (کتر، ۱۳۸۳: ۱۳۳)؛ پس خود تجربه عارف مسیحی، تجربه‌ای مسیحی است و نه صرفاً تفسیر آن. کتر بر زمینه‌مندی تجارب عرفانی تأکید دارد و این که الگوهای اعتقادی و فرهنگی تثبیت شده (پیشاتجربه) هستند که مشخص می‌کنند تجربه عرفانی چگونه و شبیه به چه خواهد شد. او با ذکر این ایده، به نقد دیدگاه استیس پرداخته، به رابطه دو طرفه باور و تجربه تأکید می‌ورزد: «کانون توجهات استیس، رابطه میان تجربه عارفان و باورهایی است که عرفا بر مبنای تجاربشان بنا نهاده‌اند. در اینجا ارتباط همواره یک طرفه است: از تجربه به باورها. این واقعیت که این رابطه، متقارن و دوطرفه است، باز شناخته نمی‌شود: باورها تجربه را شکل می‌دهند، همان‌طوری که تجربه باورها را شکل می‌دهد» (همان: ۴۵). بر همین اساس است که تجربه در مکاتب مختلف، اشکال و

تفاسیر متفاوت می‌یابد؛ زیرا همه آن‌ها تا اندازه‌ای متأثر از «مسائل آغازین آن نظام الاهیاتی اعتقادی» هستند (همان: ۱۰۴). پس چارچوب معرفتی قبلی است که تجربه سالک را از پیش معین می‌کند و این چارچوب معرفتی برای رسیدن به تجربه عرفانی اجزایی به هم پیوسته دارد: ریاضت، متن مقدس، راهنمای معنوی و...

کتر معتقد است که در همه سنت‌ها، آداب و اعمالی وجود دارد (مانند یوگا، مراقبه و...) که سالک با رعایت آن‌ها، نفس را از وجود مقید^۱ (قیود تجربی، اجتماعی - تاریخی و اعتقادی - مذهبی و...) به فرآیند رهاسازی^۲ رهنمون می‌کند. این فرآیند رهاسازی حرکتی است که «نفس را از حالات مقید به شعور نامقید سوق می‌دهد؛ از آگاهی زمینه‌مند به آگاهی بی‌زمینه». منظور از قیدزدایی^۳ «جایگزین کردن شکلی از آگاهی مقید و یا زمینه‌مند با شکلی دیگر؛ که البته شکل جدید، نامتعارف و شاید در مجموع شکلی جالب‌تر از آگاهی مقید - زمینه‌مند است» (همان: ۹۴ و ۹۵). این آگاهی تازه که معرفت‌زا^(۶) و متعالی است (البته برای تجربه‌کننده)، برخاسته از همان سنت است و در چارچوب آن نیز تفسیر و تأویل می‌شود.

واقعۀ عرفانی، مستلزم گذراندن فرآیندی ساختاریافته است که سالک را برای این تجربه آماده می‌کند؛ مجموعه‌ای از آداب و ریاضات که از آن جمله خلوت‌گزینی و ذکر است. این دو نیز دارای شرایطی هستند که در متون صوفیانه از آن یاد شده است؛ چنان‌که نجم‌الدین رازی فصول دوازدهم تا پانزدهم از مرصادالعباد را درباره کیفیت و شرایط و آداب ذکر و خلوت نگاشته است (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۸۸) و پس از آن به واقعه می‌پردازد (فصل شانزدهم) و یا باخرزی «فصل آداب‌الخلوة و الاربعینة و شرایطها و فتوحاتها» را در سه باب نگاشته و در آن از ذکر و... سخن می‌گوید. واقعۀ عرفانی نیز در همین بخش گنجانده شده است (باخرزی، ۱۳۸۳: ۲۹۰-۳۲۰). اما پیش از ایشان، نجم‌الدین کبری در آثارش به شرایط و فواید آن پرداخته است (نک: نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۵۲-۶۵؛ نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۴: ۱۴-۱۶ و ۲۲-۳۲؛ نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۱: ۲۵-۲۶ و ۳۰-۳۴). بنابراین، خلوت و ذکر که از زمینه‌های واقعه‌اند، خود دارای شرایط و نوعی ریاضت

1. Conditioned Existence.

2. Liberation.

3. De - conditioning.

به‌شمار می‌روند که در چارچوب سنت دینی تعریف شده‌اند.

اسوه‌های عرفانی^۱ در زمینه‌مندی فرآیند تجربه تاثیر بسیار دارند. کتز می‌نویسد که تقریباً در تمام سنت‌های عرفانی مهم، استاد (پیر)، اهمیت دارد و سپس مواردی از آیین‌های یهودی، مسیحی، بودایی، هندویی و اسلامی را ذکر می‌کند (کتز، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۳). از منظر کتز، اسوه، انسانی آرمانی^۲ با شخصیتی مطلق^۳ است که در سنت دینی خود به شکل هنجار درمی‌آید، تعالیمش فراگیر می‌شود و شرح زندگی‌اش نقش آموزشی می‌یابد. او به عنوان «نمود عینی سنت»، «اثبات حضور مستمر حقیقت سنت» و «عیار برای سنجش جهت‌گیری‌ها و اعمال موجود» عملکردهایی دارد که به سیزده مورد از آن‌ها اشاره شده است (همان: ۱۹۷-۲۰۱). نقش اسوه در تجربه‌های عرفانی به‌ویژه از آن جهت اهمیت دارد که تعالیم مکتب خاص و غایت والا و ویژه‌ای را به مرید می‌آموزد که مرید خواستار آن است؛ تجربه‌های مرید نیز مطابق با همان اصول و مفاهیم شکل می‌گیرد و تأویل و تفسیر می‌شود. بنابر این، اسوه‌ها «به شدت در خلق تجربه، تکرار می‌کنم در خلق تجربه مشارکت دارند» (همان: ۲۰۹).

در مقوله واقعات عرفانی، پیر از آغاز، و به‌ویژه در زمان تاویل و تفسیر واقعه، حضوری فراگیر دارد؛ زیرا مرید با دستور پیر به خلوت نشسته و ذکر گرفته و... بنابر این، واقعه وارده نیز با نظر پیر تفسیر می‌شود. در متون صوفیانه از مشایخی نام برده شده که واقعه مرید را پیش از گفتن او بیان می‌کردند؛ حافظ حسین کربلایی تبریزی به نقل از سلسله‌الاولیای نوربخش حکایتی از واقعه گویی درویش پیر محمد همدان نقل می‌کند (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۱/۳۹۶ و ۳۹۷). مرید گاه واقعه‌ای یکسان را در چند مقام مشاهده می‌کند که در هر مقام اشارتی دیگر است و این تفاوت را جز پیر نتواند شناخت «و چون سالک وقایع شناس نبود در وقایع بند شود و راه نتواند رفت» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۷) و گاه واقعه‌ای افتد که الهامی باشد از حضرت حق و یا هوای نفس با آن آمیخته است و مرید از آن مطلع نیست؛ چون با پیر گوید، او آن واقعه بیان کند (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۶۵). اهمیت حضور پیر در واقعه تا آنجاست که گفته‌اند اگر پیر غایب باشد، دل خود را متوجه او کند و پیر را

1. Mystical Models.
2. Ideal.
3. Categorical.

حاضر بیند «و به باطن سوال کند و همّت بر فهم جواب حاضر دارد تا خدای تعالی جواب را در دل او بیندازد و آن را با خود مکرّر می‌گرداند تا آنگاه که تمام فهم کند» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۴). علاءالدوله سمنانی چون نمی‌تواند نزد پیرش حاضر شود، بدین شیوه از روحانیت او بهره می‌برد. سمنانی مدعی است که به مدّت سی روز صورت شیخ را بر جانب دلش می‌دیده که او را از معارف و تعبیر وقایع مطلع می‌کرد و برای او فوایدی حاصل شد «که اگر در حضور شیخ بودی، آن دست ندادی» (سمنانی، ۱۳۸۳: ۲۵۶)؛ بنابر این، پیر، از آغاز شکل‌گیری تجربه مرید را همراهی می‌کند و در پایان، تجربه را نمادشناسی، تعبیر و تأویل می‌نماید و در واقع به آن تجربه معنا می‌بخشد.

۶. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با ذکر نمونه‌هایی از «واقعات عرفانی»، نشان داده شد که طبق تعریف و تقسیم‌بندی دیویس از تجارب دینی، واقعه حدّ اقل در شمار تجربه‌های تفسیری، شبه‌حسّی و عرفانی قابل طرح و بررسی است؛ اما به‌طور ویژه، واقعه، تجربه‌ای عرفانی است؛ زیرا سالک با گذر از محدودیت‌های این جهانی به درک و بصیرتی غایی از هستی می‌رسد که وحدت‌نگرانه است و در این حال عمیقاً احساس آرامش و ابتهاج می‌کند. همچنین بر اساس آرای کتر بیان شد که واقعه، به‌عنوان تجربه‌ای عرفانی، در چارچوب سنت و باورهای اعتقادی - کلامی سالک شکل می‌گیرد (زمینه‌مندی)، روی می‌دهد و سپس توسط پیر و هم در آن بافت، تأویل و تعبیر می‌شود. به بیان دیگر، سالک با رعایت آداب و شرایط معینی مانند خلوت‌گزینی و استغراق در ذکر، تجربه‌ای معنوی را که در لفافه انوار، الوان، اشکال و... روی می‌دهد، از سر می‌گذراند و پیر، با علم به حال واقعه‌بین و آشنایی‌اش با منابع تأویل و تفسیر (متون مقدس و سنت) و نمادهای عرفانی، آن را در همان بافت اعتقادی شرح و جهت می‌دهد و به نوعی از آغاز تا پایان در ساختن واقعه سهیم هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. استیون تئودور کتر (زاده ۲۴ اوت ۱۹۴۴) فیلسوف و محقق آمریکایی و مدیر مؤسس مرکز مطالعات یهودیت الی ویزل در دانشگاه بوستون در ماساچوست است. او دکترای خود را در

سال ۱۹۷۲ از دانشگاه کمبریج دریافت کرد. پروفیسور کتزر پیش از انتصاب در دانشگاه بوستون، از سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۴ در کالج دارتموث تدریس می‌کرد. در طول سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۸۹ او به‌عنوان رئیس بخش مطالعات خاور نزدیک و مدیر برنامه مطالعات یهودی خدمت کرد. او همچنین در دانشگاه ییل، دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا، دانشگاه عبری اورشلیم، دانشگاه پنسیلوانیا، دانشگاه یشیوا، هاروارد و دانشگاه وارویک پست‌هایی داشته است. کتزر از عرفان، تفسیری «زمینه‌گرایانه» را می‌پذیرد و دو رویکرد اساسی را برای مطالعه و درک علمی عرفان متمایز می‌کند: «الگوی ذات‌گرایانه» و «الگوی زمینه‌گرا» (<https://en.wikipedia.org>).
۲. نجم‌الدین کبری مراحل استغراق در ذکر را به تفصیل شرح داده است. (نک: نجم‌الدین کبری ۱۳۸۸: ۳۱-۳۳)

۳. مقصود از بیان این دو مورد، که به جای «واقعه» از «خواب» و «مبشّره» یاد شده، ذکر نظریه سازی حکایت است. هرچند در مواضع بسیار از واقعه به خواب یاد شده است؛ چنان‌که مولانا شیخ می‌نویسد: «دب حضرت ایشان (خواجه عییدالله احرار) و معتقدان ایشان این بود که از مکاشفات و واقعات تعبیر به خواب می‌کردند» (مولانا شیخ، ۱۳۸۰: ۶۰۷).

۴. از میان پیروان کبرویه، این مفهوم به‌ویژه در آثار عزیزالدین نسفی، از عارفان سده هفتم هجری و از شاگردان سعدالدین حمویه، بازتاب گسترده‌ای داشته است. او دو باب نخستین زبده الحقایق و نیز رساله دهم از مجموعه الانسان الکامل را به این موضوع اختصاص داده است.

۵. نجم‌الدین رازی مراتب دیگری می‌شمارد که با اشکال و صفات افلاک و اجرام سماوی و نیز حیوانی مرتبطاند (نک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۳۷۶ و ۳۷۷).

۶. ویلیام جیمز چهار نشانه را برای تجربه عرفانی برمی‌شمارد که کیفیت معرفتی (Noetic quality) یکی از آنهاست (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۳). کتزر به نقد نظر جیمز در این زمینه پرداخته است (نک: کتزر، ۱۳۸۳: ۸۰ و ۸۱).

فهرست منابع

- اردبیلی، ابن بزار. (۱۳۷۶). *صفوة الصفاء*. مقدمه و تصحیح از غلامرضا طباطبائی مجد. تهران: زریاب.
- استیس، والتر. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. پیشگفتار از علیقلی محمودی بختیاری. تهران: علم.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۷۵). *مناقب العارفين*. تصحیح تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب (جلد دوم)*. به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بدخشی، نورالدین جعفر. (۱۳۷۴). *خلاصة المناقب*. تصحیح سیده اشرف ظفر. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- پراودفوت، وین. (۱۳۷۷). *تجربه دینی*. ترجمه و توضیح از عباس یزدانی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- پشتدار، علی محمد و محمدرضا عباسپور خرمالو. (تیر ۱۳۸۹). «واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. د ۶، ش ۱۹: صص ۱۳-۳۱.
- پورا بریشم، احسان. (۱۴۰۲). «تحلیل واقعات عرفانی با تصحیح و بررسی رساله ذکر واقعات از باخرزی». *پژوهش‌های نسخه‌شناسی و تصحیح متون*. د ۲، ش ۱: صص ۱۴۲-۱۶۶.
- پیر بیار، ژان. (۱۳۹۱). *رمزپردازی آتش*. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر مرکز.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۸۶). *نفحات الانس*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمود عابدی، تهران: سخن.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- خبوشانی، محمد. (۱۳۹۲). *تذکره شیخ محمد خبوشانی*. به اهتمام محمد خواجوی. تهران: مولی.
- دیویس، سی. اف. (۱۳۹۱). *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*. ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ربیع‌زاده، رؤیا و فاطمه حیدری. (خرداد ۱۳۹۶). «رؤیاواره یا واقعه در آثار عین‌القضات همدانی». *عرفان اسلامی*. د ۱۳، ش ۵۱: صص ۱۸۷-۲۱۰.
- رکنای شیرازی، مسعود بن عبدالله. (۱۳۵۹). *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*. به اهتمام رجبعلی مظلومی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۸۳). *مصنفات فارسی*. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- سهروردی، شهاب‌الدین عمر. (۱۳۸۴). *عوارف‌المعارف*. ترجمه ابو منصور بن عبدالؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شمس تبریزی، محمد بن علی. (۱۳۸۵). *مقالات شمس تبریزی*. به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.
- شیرازی، محمد معصوم. (بی تا). *طرائق‌الحقائقی*. تصحیح محمد جعفر محبوب. تهران: سنائی.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*. قم: بوستان کتاب قم.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۱). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکرامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از جلال‌الدین همایی. تهران: مؤسسه نشر هما.
- کاشفی، حسین بن علی. (۱۳۵۶). *رشحات عین‌الحیاه*. با مقدمه، تصحیحات، حواشی و تعلیقات علی اصغر معینیان. تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۹۳). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: هرمس.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳). «تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی». *انجمن معارف اسلامی ایران*. ش ۱: صص ۱۱-۴۲.
- کتر، استیون. (۱۳۸۳). *ساخت‌گرایی و سنت و عرفان*. ترجمه و تحقیق از سید عطاء انزلی. قم: آیت عشق.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین. (۱۳۸۳). *روضات‌الجنان و جنات‌الجنان*. مقدمه، تکمله، تصحیح و تعلیق از جعفر سلطان‌القرائی. تبریز: ستوده.
- محمد ریاض. (۱۳۷۰). *احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی*. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- محمدی، حسین. (۱۳۸۸). «مقایسه ساختاری تجربه دینی و شهود عرفانی». *اندیشه نوین دینی*. س ۵. ش ۱۸: صص ۲۷-۵۲.
- محمود بن عثمان. (۱۳۸۰). *مفتاح‌الهدایه و مصباح‌العنايه*. تصحیح منوچهر مظفریان. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مولانا شیخ. (۱۳۸۰). «*خوارق عادات احرار*». *مندرج در: احوال و سخنان خواجه عیبدالله احرار*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات از عارف نوشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۶۵

نجم‌الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۴). *رساله الی الهائم الخائف من لومة اللائم*. تصحیح و توضیح از توفیق سبحانی. تهران: کیهان.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۳). *الاصول العشرة*. ترجمه و شرح عبدالغفور لاری. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۱). *الساير الحاير*. به اهتمام مسعود انصاری. تهران: زوار. نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۸۸). *نسیم جمال و دیباچه جلال (ترجمه فوائح الجمال و فوائح الجلال)*. تصحیح فریتس مایر. ترجمه و توضیح از قاسم انصاری. تهران: طهوری.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *کشف الحقایق*. به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۱). *زبدة الحقایق*. تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق وردی ناصری. تهران: طهوری.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). *الانسان الکامل*. با تصحیح و مقدمهء ماریژان موله. تهران: طهوری. نیشابوری، میر عبدالاول. (۱۳۸۰). *رساله «ملفوظات احرار»*. مندرج در: *احوال و سخنان خواجه عیدالله احرار*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات از عارف نوشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد ملقب به عین‌القضات. (بی‌تا). *تمهیدات*. مقدمه. تصحیح و تحشیه و تعلیق از عقیف عسیران. تهران: منوچهری.

References

- Ardabili, Ibn Bazaz. (1997). *Safwat al-Safa*. Introduction and edited by Gholamreza Tabataba'i Majd. Tehran: Zaryab.
- Stace, Walter T. (2009). *Mysticism and Philosophy*. Translated by Bahaeddin Khorramshahi. Tehran: Soroush.
- Asiri Lahiji, Shams al-Din Mohammad. (2002). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh Gulshan Raz*. Preface by Aliqoli Mahmudi Bakhtiari. Tehran: Elm.
- Aflaki, Shams al-Din Ahmad. (1996). *Manaqib Al-'Arifin*. Edited by Tahsin Yaziji. Tehran: Dunya-ye Ketab.
- Bakharzi, Abul Mafakher Yahya. (2004). *Owrad al-Ahbab wa Fusus al-Adab* (Vol. 2). Compiled by Iraj Afshar. Tehran: Tehran University Publications.
- Badakhshi, Nur al-Din Ja'far. (1995). *Khulasat al-Manaqib*. Edited by Seyedeh Ashraf Zafar. Islamabad: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Proudfoot, Wayne. (1998). *Religious Experience*. Translated and explained by Abbas Yazdani. Qom: Taha Cultural Institute.
- Poshtdar, Ali Mohammad & Mohammad Reza Abbaspour Khoramalu. (2010). *Vaqe'at (Mokashefat) Lahiji dar Sharh-e Gulshan-e Raz*. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 6(19), pp. 13-31.
- Pourabrisham, Ehsan. (2023). Analysis of mystical events with correction and review of the treatise on mention of events by Bakharzi. *Journal of codicology and manuscript research*, 2(1), pp. 142-166.
- Bayar, J. P. (2012). *Decoding Fire*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Markaz Publishing.
- Jami, Nur al-Din Abdul Rahman. (2007). *Nafahat al-Ans*. Introduction, edited, and annotated by Mahmoud Abedi. Tehran: Sokhan.
- James, William. (2014). *The Varieties of Religious Experience*. Translated by Hossein Kiani. Tehran: Hekmat Publishing House.
- Khaboushani, Mohammad. (2013). *Memoirs of Sheikh Mohammad Khaboushani*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Mowla.
- Davis, C.F. (2012). *The value of cognitive knowledge in religious experience*. Translated by Ali Shirvani & Hossein Ali Shidanshid. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Rabizadeh, Roya & Heydari, Fatemeh. (2017). *Semi Dream (Vaghe'eh) in Ain al-Qozat Hamadani's Works*. *Islamic Mysticism*, 13(51), pp. 187-210.
- Roknay-e Shirazi, Masoud ibn Abdullah. (1979). *Nasus al-Khusus fi Tarjamat al-Fusus*. Edited by Rajabali Mazloumi. Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with Tehran University.

- Semnani, Ala al-Dawleh. (2004). *Mosannafat-e Farsi*. Compiled by Najib Mayel Heravi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Suhrewardi, Shahab al-Din 'Umar. (2005). 'Awāref al-Ma'aref. Translated by Abu Mansur ibn Abd al-Mu'men Isfahani. Edited by Qasim Ansari. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Shams Tabrizi, Mohammad ibn Ali. (2006). *Maqalat-e Shams Tabrizi*. Edited and annotated by Mohammad Ali Movahed. Tehran: Kharazmi.
- Shirazi, Mohammad Ma'sum. *Tara'iq al-Haqa'iq*. Edited by Mohammad Jafar Mahjub. Tehran: Sanaei.
- Faali, Mohammadtaqi. (2010). *Religious Experience and Mystical Discovery*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
- Gha'emi Nia, Alireza. (2002). *Religious experience and the essence of religion*. Qom: Bustan Ketab.
- Kashani, Az al-Din Mahmoud. (2002). *Misbah ul-Hidaya va Miftah ul-Kifaya*. Introduction, edited, and annotated by Jalal al-Din Homayi. Tehran: Homa Publishing House.
- Kashefi, Hussein ibn Ali. (1937). *Rushahat Ain al-Hayat*. Introduction, edits, footnotes, and annotations by Ali Asghar Moeinian. Tehran: Nouriani Charitable Foundation.
- Kakaei, Qasem. (2014). *The unity of existence according to Ibn Arabi and Meister Eckhart*. Tehran: Hermes.
- Kakaei, Qasem. (2004). *Religious experience, mystical experience and its recognition criteria from Ibn Arabi's point of view*. *Islamic Education Association of Iran*, 1, pp. 11-42.
- Katz, Steven. (2004). *Constructivism, Tradition and Mysticism*. Translated and researched by Seyed Ata Anzali. Qom: Ayat-e Eshgh.
- Karbalaei Tabrizi, Hafez Hossein. (2004). *Rawdat al-Janan va Jannat al-Janan*. Introduction, completion, edits, and annotations by Jafar Sultan al-Qara'i. Tabriz: Sotudeh.
- Riaz, Mohammad. (1991). *Life, Works, and Poems of Mir Seyyed Ali Hamadani*. Eslamabad: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Mohammadi, Hossein. (2009). *Structural Comparison of Religious Experience and Mystical Intuition*. *Modern Religious Thought*, 5(18), pp. 27-52.
- Mahmoud ibn Othman. (2001). *Misbah ul-Hidaya va Miftah ul-Kifaya*. Edited by Manouchehr Mozaffarian. Tehran: Academy of Persian Language and Literature.
- Maulana Sheikh. (2001). *Extraordinary habits of the free-spirited*. In: *Life and Words of Khwaja Ubaydullah Ahrar*. Correction and introduction and notes by Aref Noshahi. Tehran: University Publication Center.

- Najm al-Din Razi, Abu Bakr Abdullah ibn Mohammad. (2010). Mersad-al-Ebad. Edited by Mohammad Amin Riyahi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Najm al-Din Kubra, Ahmad ibn Umar. (1985). Risale ila al-ha'im al-kha'if min lumat al-la'im. Edited and explained by Tawfiq Sobhani. Tehran: Keyhan.
- Najm al-Din Kubra, Ahmad ibn Umar. (1984). Al-Usul al-Asharah. Translated and commented by Abdul Ghafur Lari. Edited by Najib Mayel Heravi. Tehran: Mola.
- Najm al-Din Kubra, Ahmad ibn Umar. (1982). Al-Sair al-Hair. By Masoud Ansari. Tehran: Zavar.
- Najm al-Din Kubra, Ahmad ibn Umar. (2009). Naseem Jamal va Dibacheh-e Jalal. [Translation of Fu'ah al-Jamal wa Fawatih al-Jalal]. Edited by Fritz Mayer. Translated and explained by Qasem Ansari. Tehran: Tahuri.
- Nafisi, Aziz al-Din. (2007). Revelation of Realities. Edited and commented by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Nasafi, Aziz al-Din. (2002). Zobdat al-Haqaiq. Edited, introduction, and comments by Haqverdi Naseri. Tehran: Tahuri.
- Nasafi, Aziz al-Din. (2007). Al-Insan al-Kamil. Edited, and introduction by Marzijan Moleh. Tehran: Tahuri.
- Neishabouri, Mir Abdul-Awwal. (2001). Risaleh "Malfuzat-e Ahrar". In: Life and Words of Khwaja Abdullah Ahrar. Edited, introduction and comments by Aref Nushahi. Tehran: University Publication Center.
- Hamadani, Abu al-Ma'ali Abdullah ibn Muhammad, known as Ainal-Qozat. (Year unknown). Tamhidat. Introduction, Edited, revised, and commented by Afif Asiran. Tehran: Manouchehri.



Studying Mystic Waaqeah and Its Symbolism as a Religious Experience¹

Ehsan Pourabrisham²

Received: 2023/04/24

Accepted: 2023/08/05

Abstract

The term “waaqeah” in Islamic mysticism refers to a state achieved through specific practices and conditions (such as seclusion, immersion in remembrance, and similar activities), through which the seeker attains a novel understanding and discovers an approach to the realm of meaning that illuminates its position in the journey of spiritual development. “Waaqeah” often manifests in forms of lights, colors, and similar phenomena and is interpreted and explained through the perspectives of the spiritual elders (pir). This research, following a definition and examination of the concept of “waaqeah” and an elucidation of its ideological significance, delves into the perspectives of essentialists and structuralists regarding the religious experience. Davis’s categorization of six types of religious experiences, emphasizing their mutually non-exclusive nature, is presented, followed by an explication of mystical waaqeah from the viewpoint of interpretative, quasi-sensory (emphasizing its realistic and non-illusionary nature), and mystical (studying the conduct of Kubrawiya sect) experiences. Finally, Katz's views on the contextualization of mystical experience are discussed. Katz posits that the mystical experience does not occur in a vacuum but is the result of the interaction between the mystic and beliefs, traditions, and other experiences and contexts. Additionally, the presence of a guide in shaping, directing, and interpreting the mystical experience is significant. This theory is applied to the domain of mystical events by examining the practices and conditions of “waaqeah” within a specific religious tradition, highlighting the role of the elders (guides) in shaping and attributing meaning to it. In each section of this research, references to mystical sources and narratives are utilized to expound on the presented concepts by mentioning “waaqeahs” from the mystic elders.

Keywords: Waaqeah, Religious experience, Mystical experience, Contextualization, Tradition.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.44152.2483

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: e.pourabrisham@scu.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۷۱-۱۰۰

بررسی ویژگی‌های «انسان این جهانی» در «المواقف» و «المخاطبات» عبدالجبار نقری^۱

رضا عباسی^۲، عظیم حمزه‌ئیان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۸

چکیده

مقوله «انسان‌شناسی» بعد از خداشناسی، بدون تردید یکی از مهم‌ترین موضوعات در عرفان است و عارفان در این زمینه، نگاه ویژه و تفسیر خاصی داشته‌اند. ابو عبدالله نقری، به‌عنوان یکی از همین عارفان، گزارش تجارب عرفانی خود را در دو کتاب «المواقف» و «المخاطبات» در بندهای متعدد و با زبانی بسیار پیچیده، ارائه داده است. از این رو می‌توان نگرش انسان‌شناسانه او را از این گزارش‌های شهودی، استنباط نمود. شناخت انسان در اندیشه این عارف دارای ابعاد مختلفی است که یکی از آن‌ها بحث از انسان مرتبط با ماسوا حق است. پرسش اصلی این پژوهش، به‌طور مشخص این است که «انسان این جهانی» در اندیشه عرفانی نقری چه ویژگی‌هایی دارد؟ با این هدف نگارندگان با روش توصیفی-تحلیلی، محتوای «انسان‌شناسانه» اندیشه عرفانی وی را با تمرکز بر مطالب مربوط به «انسان مادون»، استخراج و تدوین کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که نقری اصرار زیادی بر این مطلب دارد که انسان در برزخ «حق» و «ماسوا» قرار دارد و این جایگاه مهم‌ترین عامل ابتلا و آزمون انسان است. او همچنین مصادیق ماسوا حق را

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42106.2411

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.34.2.6

۲. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

(نویسنده مسئول). رایانامه: reza.abasi@semnan.ac.ir

۳. دانشیار، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه: ahamzeian@semnan.ac.ir

محدود به موجودات آفاقی ندانسته و برخی ساحت‌های وجودی خود انسان را نیز از جمله مصادیق ماسوای حق می‌داند.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی، المواقف، المخاطبات، عرفان

۱. مقدمه

مهم‌ترین اثر برای بازشناسی اندیشه عرفانی نقری (ف: ۳۶۶ هـ ق)، کتاب‌های «المواقف» و «المخاطبات» است که البته به سختی می‌توان موضوع یا مفهومی را به شکل مستقل در متن این دو کتاب یافت؛ این مطلب بدان معنا است که مفاهیم کلیدی اندیشه او، در یک پیوستگی و وابستگی حداً کثری با یکدیگر قرار دارند، به نحوی که در هر یک از جملات این دو کتاب، بطور تقریبی، تمام شالوده فکری این عارف بازگو می‌شود و هیچ تقسیم‌تعلیمی یا باب‌بندی‌های متداول در این اثر، مشاهده نمی‌شود. کتاب «المواقف»، توسط یکی از تابعان عرفان ابن عربی؛ یعنی عقیف‌الدین تلمسانی، شرح داده شده است؛ اما پیچیدگی‌های بسیار زیاد متن «المواقف» و «المخاطبات»، باعث کم‌توجهی به آن و در محاق رفتن ابعاد اندیشه عرفانی این عارف شده است. نگارندگان اعتقاد دارند که «خدا»، «عبد» و «ماسوا»، سه ضلع اصلی اندیشه او را تشکیل می‌دهند که البته این مثلث، زیر سایه یک دوگانه دیگر، یعنی «رؤیت» و «غیبت» حق، قرار می‌گیرد و اجزاء پنج‌گانه این مجموعه وقتی در کنار هم لحاظ شوند، معنادار می‌شوند. به همین جهت برای سامان‌دادن این تحقیق، اصطلاح «انسان این جهانی» انتخاب شده است. به اعتقاد نگارندگان با وجود این که عارفان صاحب‌قلم بطور معمول در مباحث انسان‌شناسانه خود، به نوعی «صنف‌گرایی» دچار هستند و بیشتر در شناساندن انسانی کامل و موحد تلاش کرده‌اند؛ لکن شناختی که نقری از انسان‌های غیرعارف ارائه می‌دهد، می‌تواند فتح باب قابل فهم‌تری برای ورود به اندیشه عرفانی او باشد.

با عنایت به توضیحات فوق و با توجه به اهمیت واکاوی میراث مکتوب بجامانده از عارفان و بازشناسی آن، این سؤال اصلی مطرح است که «انسان این جهانی» یا «انسان مادون» در تفکر عرفانی نقری چه ویژگی‌هایی دارد؟ همچنین سؤالات فرعی دیگر نظیر: دیدگاه او در مورد ضرورت خودشناسی چیست؟ و خودشناسی چه ثمراتی را به دنبال

دارد؟ ارتباط انسان با ماسوا چگونه است؟ آیا خود انسان نیز می‌تواند مصداق ماسوا باشد؟
مطرح خواهد بود.

۲. پیشینه پژوهش

در حوزه «انسان‌شناسی»، کتب و مقالات بی‌شماری در دسترس است و همچنین در باب «نقّری پژوهی» به صورت کلی، معدود پژوهش‌هایی به انجام رسیده است؛ اما به قدر جست‌وجوهای نگارندگان، هیچ اثری مشابه با عنوان این مقاله وجود ندارد. در ادامه به برخی از معدود مقالات و پژوهش‌ها در حوزه اندیشه این عارف که به زبان فارسی تدوین شده‌اند، اشاره خواهد شد:

عباسی (۱۳۸۶) در مقاله «معرفت و جهل در منظومه فکری محمدبن عبدالجبار نقّری» و میرهاشمی (۱۳۷۷) در مقاله «سخنی پیرامون شرح احوال، آثار و اندیشه‌های محمد عبدالجبار نقّری». همچنین آقاخان‌نژاد (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «زندگی‌نامه و آرای عرفانی محمدبن عبدالجبار نقّری» و نیز عباسی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «هستی‌شناسی عرفانی در المواقف و المخاطبات ابوعبدالله نقّری» و حمزئیان و اسدی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابوعبدالله نقّری»، و همان‌ها به همراه خیاطیان (۱۳۹۳) در مقاله «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابوعبدالله نقّری»، به تحقیق در باب اندیشه این عارف تحت عناوین مذکور پرداخته‌اند.

۳. مبانی نظری

با مطالعه و جست‌وجو در مجموعه مباحث موجود در گزارش‌های عرفانی نقّری در خصوص نقش و جایگاه انسان، می‌توان چنین مدّعی شد که مطالب او یا توضیحاتی در خصوص «انسانی کم‌ارزش» است و یا تعابیری بلند در توصیف «انسانی ارزشمند». به همین جهت نگارندگان، مجموع مباحث این مقاله را ذیل اصطلاح «انسان مادون» سازمان‌دهی خواهند کرد. به نظر می‌رسد این دوقطبی فرض شده در اندیشه نقّری؛ یعنی شهود انسان در دو ساحت مادون و متعالی، در عرفان نظری متأخر و چند قرن بعد از نقّری با این گزاره که «انسان کامل، برزخ ربوبیت و عبودیت است»، توضیح داده شده است. در نگاه این عارفان،

انسان از آن جهت که واسطه فیض میان حق و خلق است، مظهر ربوبیت خواهد بود و از آن جهت که در عالم طبیعت به سر می‌برد و خود موجودی است ماسوای حق، عبدی است در کنار دیگر موجودات؛ بنابراین سخن از انسان این جهانی در اندیشه عرفانی نقری، لزوماً معنای منفی ندارد؛ بلکه معنای در راه ماندگی چنین انسانی بیشتر محل توجه است.

روش نگارندگان در جمع‌آوری مطالب این مقاله، تجمیع، دسته‌بندی و تحلیل گزاره‌هایی است که به نحوی بیانگر «انسان‌شناسی» و شناخت انسان نزد نقری باشند. از نظر نگارندگان، بیشتر این مطالب در دو بخش کلی «انسان مادون» و «انسان متعالی» و با استخدام اصطلاحاتی مثل «واقف»، «عارف»، «عالم»، «عبد»، «خلیفه»، «ولی»، «اهل رؤیت»، «اهل غیبت» و... که توسط این عارف به کار گرفته شده‌اند، قابل ردیابی است؛ لکن پرداختن به مباحث مرتبط با «انسان متعالی» در وسع این مقاله نیست و مجال دیگری می‌طلبد. همچنین از آنجا که یکی از پیش‌فرض‌های این مقاله جلوگیری از بازخوانی اندیشه عرفانی نقری از سنت اول عرفانی با نظرگاه شارح «المواقف» که متعلق به سنت دوم عرفانی است، در نگارش این مقاله تعمد بر این می‌رود تا از شرح المواقف تلمسانی، در حد ضرورت و در مواردی ارجاع داده شود که صبغه عرفان محی‌الدینی را نداشته باشند؛ بنابراین شکی نیست که تحقیق مقایسه‌ای و تطبیقی در این زمینه و برشماری وجوه ممیزه انسان‌شناسی نقری و عارفان دوره‌های بعد، مجال دیگری می‌طلبد.

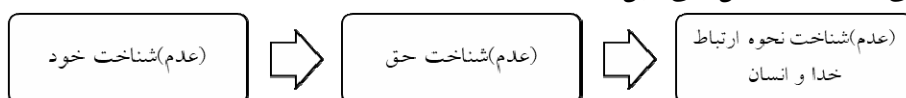
۴. بررسی و بحث

نخست باید توجه داشت که اصطلاحات «حرف»، «غیر» و «سوی» اصطلاحات پرکاربرد در اندیشه نقری است. به تعبیری «حرف»، یکی از مصداقیق «ماسوی‌الله» و هر چیز دارای صورت است؛ چه آن پدیده مادی باشد یا معنوی. به همین علت است که نقری در بندهای مختلف کتاب خود، معانی عینی و معرفتی را در اصطلاح «حرف»، اشباع کرده است؛ یعنی این اصطلاح گاهی حامل معنای «وجودشناختی» است؛ مثل مواردی که آن را مصداق «غیر» و «ماسوا» دانسته است و گاهی حامل معنای «معرفت‌شناختی» است؛ مثل آنجا که آن را از ساحت «معرفت حقیقی» به دور می‌داند. به عقیده او، خروج از «حرف»، وصول به عالم الهی را در پی خواهد داشت. لازم به ذکر است که اصطلاحات «غیر» و «سوی» نیز در

همین فضای معنایی قرار دارند که سالک بایستی از آن‌ها عبور کند؛ حتی اگر در مراتبی، مصداق آن غیر، «اسماء و معارف الهی» باشد. در باب واژه «السوی» برخی عقیده دارند که پیش از نفّری هیچ صوفی دیگری این کلمه را با ادات تعریف به کار نبرده است و اصطلاح‌سازی‌های او نشانه قدرت فکری بالای این عارف است (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۴۵).

۴-۱. ضرورت خودشناسی

خودشناسی، یکی از مهم‌ترین ارکان در بیشتر اندیشه‌های عرفانی است. از نظر نفّری، «خودشناسی» در رأس امور^۱ و از وظایف «عبد» است.^۲ او در توضیح چگونگی این شناخت بیان می‌کند که اساس این خودشناسی، همان شناخت نسبت «انسان» است با «خدا»، که بدون حصول این شناخت، نمی‌توان در قلمرو «معرفت حق»، استقرار داشت^۳ و بدون استقرار در «معرفت حق» نیز، نحوه تعامل با او و اینکه انسان چگونه بایستی کارهایش را برای حق تعالی انجام بدهد، مشخص نخواهد بود.^۴ این تعبیر بدان معنا است که نفّری در دو جهت سلب و ایجاب، رابطه مستقیمی میان عناصر اصلی تشکیل‌دهنده این شناخت برقرار می‌داند که در شکل آتی قابل مشاهده است.



به گفته نفّری، اگر شناخت «خود»، محقق نشود، هیچ نسبت‌داری ارزشی میان «انسان» و «خداوند»، برقرار نخواهد بود و انجام برخی اعمال برای حق تعالی و یا توهم سالک مبنی بر حائز بودن برخی مقامات نزد خداوند، نفعی به انسان نمی‌رساند.^۵

نفّری در پاسخ به این سؤال که چگونه «خودشناسی» به عنوان راهی برای «خداشناسی» است؟ می‌گوید که خداوند به هر چیزی، از معرفت آن چیز نسبت به خودش، نزدیک‌تر است؛ بنابراین اگر خداوند از معرفت انسان نسبت به خودش، به او نزدیک‌تر باشد، با قدم گذاشتن در مسیر خودشناسی، می‌توان به شناخت خدا نیز بار یافت؛ زیرا با اتکا به این مبنای معرفتی، میان انسان به عنوان فاعل شناسا و خود انسان در مقام موضوع مورد شناسایی، این خداوند است که متخلّل و واسطه است؛ بنابراین انسان اگر بخواهد راه معرفت انفسی را پیش بگیرد، قبل از این که خود را بشناسد، خدا را خواهد شناخت.

همچنین علاوه بر نقش خداوند در ساختار معرفت و شناخت حقیقی و اینکه به لحاظ تکوینی، شناخت حقتعالی مقدم بر هر شناخت دیگری از جمله شناخت از خود است، بایستی به خداگون بودن انسان نیز اشاره داشت که موضوعی مهم در عالم عرفان به حساب می‌آید. نقری به خداگونگی انسان، اعتقاد دارد و از آن با «عندیّت» و «معیت خاص» خدا و عبد، تعبیر می‌کند^۷؛ بنابراین در توضیح چگونگی دلالت شناخت خود بر شناخت حق در اندیشه نقری با دو عامل اساسی مواجهیم؛ نخست اینکه حق تعالی در هر شناختی از جمله خودشناسی انسان، تقدم دارد و دوم اینکه انسان، خلقتی خداگون دارد. این دو اصل و بطور خاص اصل دوم در عرفان نظری متأخر با تمسک به احادیثی مثل خلقت آدم بر صورت رحمان و همچنین آیاتی مثل خلقت انسان با دو دست الهی، بسیار بسط پیدا کرده است.

از طرف دیگر می‌دانیم که طریقه «انفسی» و «آفاقی» برای شناخت خداوند، به عنوان دو روش مرسوم و مصطلح در علم کلام، بخش الهیات فلسفه و عرفان مطرح بوده است. در این میان عارفانی مثل شیخ اکبر معتقدند که معرفت انفسی از درجه بالاتری برخوردار است و هر آنچه از معرفت آفاقی بدست آید، از معرفت انفسی نیز قابل حصول است به خلاف عکس آن (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۱۵). نقری این دو روش را این چنین در کنار هم یادآور می‌شود و می‌نویسد:

به تویی خودت، معرفت و وقوف داشته باش و خلقت را نیز از یاد نبر، این گونه خدا را در همه چیز خواهی دید و اگر در این حال باقی بمانی، خدا نیز از تو، غایب نخواهد شد^۸ (نقری الف، ۱۳۹۱: ۴۱). با عنایت به مطالب فوق مشخص می‌شود که نقری، به اهمیت و ضرورت خودشناسی به جهت شناخت حق و برقراری ارتباط با او، واقف بوده و به آن اشاره داشته است.

۴-۲. ثمرات خودشناسی

همان گونه که گذشت، مهم ترین ثمره خودشناسی، خداشناسی است. علاوه بر شناخت حق، از نظر نقری، «خودشناسی»، دارای ثمرات دیگری نیز هست که یکی از آنها این است که شناخت خود، پیش شرط انتفاع از هر «علم» و «عملی» است^۹. پرواضح است که

اطلاق این جمله بیانگر دامنه وسیع و بُرد بلند منافع ظاهری و باطنی و دنیوی و اخروی است که همگی مترتب بر خودشناسی است؛ چراکه زیست دنیایی و بهره‌مندی‌های اخروی، چیزی غیر از علم و عمل انسان نیست.

خودشناسی همچنین باعث تحقق ملکاتی همچون «ثبات قدم»، «سکون قلب»^{۱۰} و «صبر»^{۱۱} در وجود انسان می‌شود. نیل به این شناخت، در مراتب نهایی سلوک، از متلاشی شدن اصول انسانی جلوگیری می‌کند و آرامشی دائمی را به دنبال دارد.^{۱۲} شارح در این قسمت یادآور می‌شود که این خودشناسی بعد از فناء در توحید است و «عبد» در آن، به مرتبه‌ای رسیده است که با خداوند رابطه «ولایت دوطرفه» دارد و مراد شارح از ولایت دوطرفه، دریافت از خدا بدون واسطه است که بالاتر از نبوت و رسالت است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۱۲) و این درحالی است که نقری در کتاب خود تنها اشاراتی به ویژگی‌های «ولی» دارد و هیچ اشاره‌ای به مقایسه ولایت، نبوت و رسالت نداشته است. به اعتقاد نقری، انسان با خودشناسی، می‌تواند به مقام «اهل معرفت حق»^{۱۳} برسد؛ زیرا خداوند، خود را در جایی از وجود انسان دانسته است و این خداوند است که با نورش بر قلبی که شناسای او هستند، می‌تابد تا ضمن آگاهی از نور حق، بدانند که خداوند در کجای وجود آنها است.^{۱۴} تلمسانی در اینجا میان دو سؤال «تو چیستی؟» و «تو کیستی؟»، نزد اهل معرفت، تمایز می‌نهد و مدعی است، پاسخ سؤال اول، یقین به معدوم بودن «عین» است؛ زیرا تمام تعینات عدمی‌اند و پاسخ به سؤال دوم در حالتی از حالات مقام «تعرف»، اسمی از اسماء است (همان: ۲۰۶)، بدون اینکه بخواهد این مطلب را بیشتر و شفاف‌تر توضیح دهد. به هر حال و فارغ از اینکه شرح تلمسانی باعث پیچیده‌تر شدن بیان نقری در این قسمت شده است، آنچه مسلم است، ارتباط باطنی بسیار عمیق میان «خدا» و «انسان» در اندیشه نقری است.

در جملات دیگری از کتاب مشاهده می‌شود که خدای نقری در یکی از خطابات خود، ارزش انسان را به «حدیث قلب» او می‌داند.^{۱۵} با این بیان، آدمی بایستی در مقام شناخت میزان ارزش مندی خود، به شاخص «حدیث قلبش» توجه کند؛ بنابراین یکی از ثمرات خودشناسی، شناخت میزان ارزشمند بودن انسان، نزد خداوند است. خودشناسی علاوه بر برکات درونی، ثمرات بیرونی و آفاقی نیز دارد که نقری به مواردی همچون «دیدن خدا در تمام پدیده‌ها توسط این انسان خودشناخته»، «گواه بودن این انسان بر

۷۸ / بررسی ویژگی‌های «انسان این جهانی» در «المواقف» و «المخاطبات» عبدالجبار نقری / عباسی و ...

جهانیان» و «همراهی چنین فردی با پیامبران»^{۱۶} و حتی «شناخت کیفیت برقراری ارتباط خود با سایر اشیاء»^{۱۷} اشاره کرده است؛ بنابراین می‌توان از مجموع مطالب فوق چنین نتیجه گرفت که «خودشناسی» از نظر نقری، دارای ثمرات «معرفتی»، «روان‌شناختی»، «سلوکی» و «جهان‌شناختی» است.

۴-۳. «انسان مادون» و مرتبط با «ماسوا»

ابتدا باید توجه داشت که اصطلاح «انسان این جهانی» تعبیری است که بر پایه مبانی اندیشه‌ای نقری و از ترکیب دو اصطلاح بالا و در تابعیت از سه گانه «خدا»، «انسان» و «ماسوا»، توسط نگارندگان جعل شده است. در ادامه به شرح و بسط این مفهوم در اندیشه نقری خواهیم پرداخت.

۴-۳-۱. کیفیت نسبت «انسان» و «ماسوا»

باید توجه داشت که در اینجا از واژه «ماسوا» به عوض «غیرحق» استفاده شده است؛ بنابراین در این قسمت به انسان‌شناسی نقری با تکیه بر نسبتی که با «ماسوا» دارد خواهیم پرداخت، تا به دست آید که آیا جنبه ضدارزشی «غیر» و «ماسوا» در پیوند با «انسان» محفوظ خواهد ماند یا خیر؟ و آیا این احکام در حوزه انسان‌شناسی نیز سرایت دارد یا نه؟

از نظر نقری، انسان با ارزش، با مرتبه نازل هستی و «ماسوا» هیچ نسبتی ندارد و به تعبیر بهتر، نباید داشته باشد. به اعتقاد او، مقام انسان آن است که از پس و پیش عالم، بتواند خدا را مشاهده کند، نحوه تکوین و انقلاب در هستی و «غیبت» و «حضور» در هستی، توسط خدا را به نظاره بنشیند و هیچ چیز نتواند او را از این مقامی که دارد، منحرف کند.^{۱۸} این سخنان به این معنا است که انسان، شرافت و تعالی بیشتری نسبت به هستی دارد، به نحوی که همین مسئله باعث تمایز و تباین ارزشی میان انسان و ماسوا و فضیلت انسان نسبت به هستی شده است. یکی از تعبیرات نقری در این زمینه که در کتاب المخاطبات آمده اینچنین است:

«ای عبد... بدان، همه اشیاء به من قائم اند و من پیشاپیش آنهایم! تو نیز به من قائمی، پس پیشاپیش تو نیز هستم! بدان همه اشیاء را برای تو، ظهور

بخشیده‌ام!... من تمامی اشیاء را بر سر راه سلوک تو قرار دادم تا از هر منظری که باشی از طریق شفافیت وجودشان نظر کنی، و مرا در ورای آن‌ها ببینی! پس ظاهر اشیاء را واگذار! و آن‌ها را از جایگاهی که به آنها داده‌ام بنگر! آنگاه از آنها عبور کن تا چشم و چهره ات فقط رو سوی من باشد!» (نقّری ب، ۱۳۹۵: ۱۴۱).

نکاتی که از عبارت بالا می‌توان استنباط نمود، به قرار زیر است:

(الف) مسیر آفاقی خداشناسی برای انسان همیشه باز است؛

(ب) سیر انفسی نیز به خداوند متعال منتهی خواهد شد؛

(ج) ماسوای حق به غیر از انسان، برای انسان آفریده شده‌اند؛

(د) یکی از اهداف آفرینش موجودات عالم، استفاده انسان از آن‌ها برای سیر آفاقی به سمت خداوند است؛

(ه) سیر آفاقی به سوی خدا، می‌تواند دارای دو جنبه معرفتی و سلوکی باشد؛

(و) واسطه بودن موجودات هستی، نبایستی با نگاه استقلالی در نظر گرفته شود؛ بلکه مطلوب اصلی و بالذات، تنها خداوند است.

در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که انسان با جنبه غیرحقّانی ماسوا نبایستی ارتباط داشته باشد و ارتباط او با جنبه میانی و حقّانی موجودات نیز بایستی مفید ایصال انسان به مطلوب اصلی؛ یعنی حق تعالی باشد.

۴-۳-۲. انسان در کشاکش تنافر حدّ اکثری «حق» با «حرف» و «ماسوا» (رویکرد آفاقی)

(الف) «بودِ خدا» مستلزم «نبودِ ماسوا»؛ سطح دانی «ماسوا» یا هستی، جایی است که تقابل «حق» و «ماسوا» در نهایی‌ترین مرتبه خود قرار دارد؛ بنابراین آن دو شبیه به دو امر نقیض هستند که بودِ یکی، نبودِ دیگری را به همراه خواهد داشت. در این سطح از گفتمان نقّری، او از زبان خدایش چنین نقل می‌کند که اگر انسان به خدا «وقوف» نکند، «ماسوایش» او را وقوف خواهند داد^{۱۹} و در جای دیگر مدّعی است، مصداق فریب دادن خدا این است که انسان را به غیر خودش - یعنی غیر خدا - راهنمایی کند^{۲۰} که نتیجه‌ی آن،

هلاک شدن انسان در همان «غیر» خواهد بود.^{۲۱} این تعبیر به روشنی می‌رساند که «حق» و «ماسوا» در سطحی از مشاهدات و مکاشفات نقری در مقابل یکدیگر و در تباین حداکثری قرار دارند.

از نظر نقری «جلیس حق» بودن با فرمانبرداری از «اغیار» قابل جمع نیست^{۲۲}؛ زیرا هر دلیل و راهنمایی غیر از حق، از جنس «حجاب» است؛ بنابراین این تبعیت کردن از غیر، دوری از مطلوب و حقیقت را به دنبال دارد.^{۲۳} نقری در این زمینه، تصویری دوقطبی از «حق» و «ماسوا» ارائه می‌کند که مطابق با آن، انسان اگر متعلق به هر کدام از این دو نباشد، به طور قطع و یقین، متعلق به دسته مقابل آن خواهد بود و این نشان از تقابل حداکثری میان حق و ماسوا و برزخیت انسان در انتخاب و تعلق به هر کدام از آن‌ها است.

ب) «عبادت خدا» مستلزم «عدم تعبد ماسوا»؛ با تمرکز بر مفهوم «عبادت» و «بندگی خداوند» نیز، «حق» و «ماسوا» در جدایی محض از یکدیگر قرار دارند؛ زیرا بندگی خدا، با بندگی هیچ چیز دیگر، قابل جمع نیست. نقری پیرامون موضوع عبودیت و بندگی از عالمی بنام «ثبیت» سخن می‌گوید که به نظر نگارندگان و با تکیه بر توصیفات که او ارائه کرده است، آن را بایستی چیزی شبیه به عالم ذهن فاعل شناسا دانست؛ زیرا به گفته نقری، «نام‌ها» و «یادها» در آن جای دارند. زندگی در این عالم مذکور، ملازم با بندگی و عبادت حق است و نتیجه آن، جزا و پاداش خواهد بود؛ اما بالاتر از این مرحله، «معنویت» و «فناء» است.^{۲۴} در واقع نقری حتی از معنای مرسوم و اصطلاحی عبادت حق نیز فراتر می‌رود و آن عبادت را نیز مصداقی از تعبد ماسوا می‌داند که تفصیل این مطالب بایستی در فرصتی دیگر و در مقام بررسی ارزش‌شناسی در اندیشه عرفانی نقری تبیین شود.

به هر حال انسان تا زمانی که در عوالمی زندگی می‌کند که در آن عوالم، «عبادت» معنادار است، وظیفه او، بندگی است و بندگی خدا یعنی بنده «ماسوا» نبودن.^{۲۵} از نظر نقری، اینکه چگونه انسان، بنده «ماسوا» می‌شود، یک معنایش این است که آن مصداق خاص از ماسوا را دارای اثر بداند.^{۲۶} او با تعبیری نمادین و در مورد ارتباط و تعلق داشتن انسان (عبد) به «ماسوا» و دیدن اثر برای «ماسوا» مدعی است؛ اگر بنده‌ای، «ماسوا» را طلب کار خود بداند بایستی از دو چیز فرار کند؛ یکی همان طلبکار و دیگری خداوند، به جهت شرکی که در حق خدا روا داشته است^{۲۷} و این مطلب در مورد خود انسان نیز صادق است^{۲۸}؛ یعنی

در عرفان نَفَری، طلبکار حقیقی نه غیر حق است و نه خود انسان؛ بلکه تنها خداست و بس. علاوه بر نگرش‌های عینی گرای قبلی که در آن‌ها سخن از عابد و معبود بیرونی و خارجی بود، «عبودیت حق» در بیانات نَفَری دارای معنای دیگری است که در بردارنده تلفیقی از عین و ذهن و یا پوشش دهنده سنخ وجودشناختی و معرفت‌شناختی است و آن عبارت است از اینکه عبودیت حق، برتر دانستن حق، از هر «معلوم» و «مجهولی» است.^{۲۹} این تعبیر نَفَری به صراحت برهم زنده این گزاره و اصل کلی و متداول در علوم الهیاتی است که مدّعی است «آنچه معروف نیست، معبود هم نخواهد بود»؛ زیرا خدای نَفَری به او گوشزد می‌کند که اگر خدایش را بر هر معلوم و مجهولی برنگزیند، به عبودیت او نیز راه نخواهد یافت. به هر حال از مطالب فوق نیز، تباین حدّا کثری «حق» و «ماسوا» با حدّوسط قرار دادن عبودیت و نقشی که انسان به لحاظ عبادت و بندگی هر کدام از آن‌ها دارد، مشخص می‌شود.

ج) «حرف»، مایه گمراهی انسان از «حق»؛ یکی دیگر از اصطلاحاتی که در منظومه فکری نَفَری، به «ماسوا» اشاره دارد، واژه «حرف» است. نَفَری در این اصطلاح، معانی وجودی و معرفتی را اشباع کرده است و به همین جهت، گاهی مرادش از «حرف»، حتّی همین تکلم معمولی، ادات اشاره و غیره است. نَفَری می‌گوید سریان «حرف»، در «حرف» است تا این که تبدیل به آن شود و چون این گونه شد، سریان به غیرش می‌کند و با سریان در تمام «حروف»، به همگی آن‌ها تبدیل می‌شود.^{۳۰} ذکر این عبارت مبهم در اینجا به این جهت است که شارح در توضیح آن، دیدگاهی انسان‌شناسانه دارد و می‌گوید، هر فرد از انسان که مقامش عبارت از «در عالم خلق بودن» باشد، «حروف» بر او مستولی خواهند شد، همچون محجوبانی که وقتی کنار هم می‌نشینند و گفت و شنود می‌کنند، همین «سخن گفتن» و «سخن شنیدن» ایشان، باعث غفلت از یاد خدا می‌شود و اقوال و افعال ایشان تسری پیدا می‌کند بر همان اقتضات خلقی ایشان و این امر به خلاف روش و منش اهل الله است؛ زیرا ایشان حتّی اگر ناچار از قرار گرفتن در چنین شرایطی باشند، به سرعت، «سخن خلقی» را قطع و به «ذکر» مشغول می‌شوند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۹۵) و باید انصاف داد که شارح با پرهیز از استخدام اصطلاحات عرفان ابن عربی، توضیح روشن‌کننده‌ای برای سخن نَفَری ارائه کرده است.

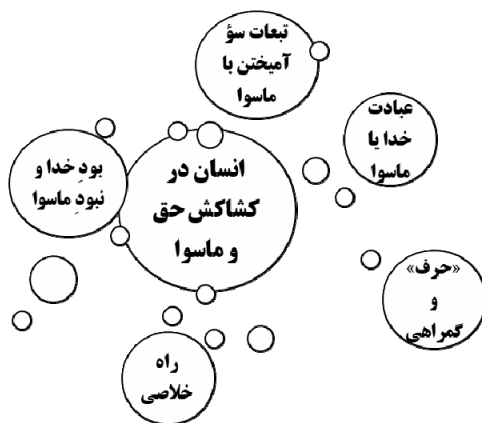
به هر حال، «حروف»، مراتب مختلفی دارند؛ اما ویژگی مشترک تمام آن‌ها، پراکنده کردن وضعیت انسان در معرفت خداوند است.^{۳۱} سالکانی که به مقام «عندیّت نزد حق» بار یافته اند، هیچ نسبت معرفتی و شناختی با «حرف» ندارند و حتی در «حرف» نیز، قیام آن به حق را مشاهده می‌کنند، از حق می‌شنوند و در اینصورت است که «حرف» را فقط ابزار برای «شناخت» می‌دانند.^{۳۲} «حرف» همچنین با «شک» در ارتباط است؛^{۳۳} بنابراین عبد، وظیفه دارد که آن را دفع کند (همان: ۴۱۱). همانگونه که ملاحظه می‌شود، با محوریت اصطلاح «حرف» نیز تباین حداکثری آن با «حق» قابل برداشت است و انسان بایستی در برقراری نسبت خود با حرف، کمال دقت را داشته باشد؛ زیرا «حرف» به جهت وجودشناختی به سویه تاریک موجودات اشاره دارد که انسان به جهت سالک بودن بایستی از آن اجتناب کند. نکته دیگر در این قسمت، تذکر اختلاط مباحث وجودی، معرفتی، سلوکی و انسان‌شناختی است که به عنوان یکی از بازتاب‌های اندیشه عرفانی نقری قابل لمس است.

د) راه خلاصی انسان از «حرف» و «ماسوا»؛ پس از بیان کیفیت تنافر حداکثری حق و ماسوا و معلق بودن انسان در میان دو راهی برگزیدن هر یک از این دو، نقری برای رهایی از گرفتاری انسان به «ماسوا»، تجویزاتی نیز داشته است. برای نمونه از نظر ایشان، معنای حقیقی ارتباط داشتن با اشیاء، آنهم از جهت ماسوای حق بودنشان این است که انسان به طور معمول آن‌ها را از جهتی، از آن خود می‌داند، درحالی که اگر رؤیت می‌کرد که همه چیز و از همه جهت، متعلق به حق است، به چیزی مرتبط نمی‌شد.^{۳۴} بنابراین «ماسوا» نه تنها به نحو فی‌نفسه، بلکه از جهت معنایی و تعلق به انسان نیز بایستی کنار گذاشته شود و زیر سایه حق تعالی قرار بگیرد تا نجات از آن برای انسان، آسان‌تر باشد.

به نظر نقری، اگر انسان نتواند در این دنیا از «حرف» و «ماسوا» فاصله بگیرد، می‌تواند از برخی پدیده‌ها و اتفاقاتی که پیرامون زندگی او جریان دارد، درس بگیرد که این درس آموزی، کمک شایانی برای رهایی از حرف و ماسوا خواهد بود. برای نمونه ورود منفردانه انسان به قبر، یکی از بسترهایی است که وحدانیت حق تعالی و نفی ماسوا در آن قابل رؤیت است.^{۳۵} نقری حوزه تأثیر و دامنه نفوذ مراد خود از «دوری جستن از ماسوا» را به طور دائم گسترش می‌دهد. برای نمونه او مدعی است «سخن حق» از هر گوینده‌ای که

باشد، باعث تثبیت «وجد الهی» می‌شود؛ بنابراین شاخصی خواهد بود برای شناختن سخن حق از سخن غیر حق؛ اما شاخص شناسایی «وجد به حق» اینست که چه مقدار «اعراض از ماسوا» را به دنبال داشته باشد^{۳۶}؛ به تعبیر واضح‌تر، هرچه انسان از ماسوا دورتر شود، این امر نشان‌دهنده این است که «وجد به حق» قوی‌تری نصیب او شده است و روشن است که این مقام آنچنان موسّع و حقیقت‌دارای مراتبی است که شاید نتوان حدیقفی برای آن تصوّر کرد. این گونه عباراتی که مشعر به بی‌انتها گزینی و نامحدود طلبی در اندیشه عرفانی نقری است، از تعدّد و فراوانی بالایی در متن او برخوردار است و نگارندگان را مجاب کرده تا «راضی‌نشدن به هر آنچه وضع موجود» است را به‌عنوان یکی از ارکان اصلی اندیشه عرفانی او قلمداد کنند.

ه) تبعات سوء انفسی آمیخته شدن با «حرف» و «ماسوا»؛ علاوه بر آثار آفاقی، جمع شدن بیشتر با «ماسوا» متفرّق شدن از درون را به همراه دارد.^{۳۷} در حوزه عواطف و احساسات انسانی، نقری «خشنود بودن به غیر خدا» را حجاب می‌داند.^{۳۸} در حوزه ادراکی و شناخت انسان نیز به عقیده نقری، نه تنها اثبات «غیر»؛ بلکه حتی نفی کردن «ماسوا» توسط انسان نیز، منجر به اثبات «ماسوا» می‌شود^{۳۹}؛ زیرا پیش‌فرض «نفی‌پسینی»، ثابت بودن پیشینی هر پدیده‌ای است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۳۴)؛ یعنی حتی برای سلب و نفی هر چیزی، ابتدا بایستی فرض و تصویری از آن ولو در ذهن داشته باشیم؛ بنابراین به نظر نقری، انسان در نفی ماسوا نیز اگر خود را مستقل و بی‌نیاز از خدایش بداند، باز در دام اثبات غیر و ماسوا گرفتار می‌شود. با این تعبیری که در متن گزارش‌های شهودی نقری مشاهده می‌شود، باید به اوج لزوم نیست‌انگاری «ماسوا»، در اندیشه عرفانی او و توجّه انسان به این موضوع، دقت بیشتری داشته باشیم.



پس از بیان این مطالب که در آن‌ها رویکرد آفاقی نمایان‌تر بود، در قسمت بعد به این موضوع خواهیم پرداخت که نه تنها انسان متأثر از «ماسوا»، به لحاظ رتبه، «موجودی مادون» به حساب می‌آید؛ بلکه در خود وجود او نیز، ساحت‌هایی از سوائیت و غیریت با حق، یافت می‌شود که او را مستحق قرار گرفتن در مصادیق «انسان مادون» می‌کند.

۴-۴. جهات این جهانی «انسان مادون» (رویکرد انفسی)

الف) ماسوای حق بودن نفس انسانی؛ علاوه بر حیثیت «این جهانی» و غیرحقانی سایر موجودات، گاهی این خود انسان است که شأن «جدا بودن و غیر بودن نسبت به حق تعالی» را پیدا می‌کند. از نظر خدای نقری، اگر تمام اعمال انسان به جهت ظواهر شرع- بر وفق مراد حق باشد، او باز هم بایستی بخاطر در «حجاب نفس» بودن گریه کند و از هم‌نشینی با این هم‌نشین سو، به خدا پناه ببرد^{۴۰}. نقری حتی دنیازدگی انسان را به واسطه نفس او می‌داند که نتیجه آن محجوب بودن از حق است^{۴۱}؛ بنابراین در این سطح از گفتمان او، «خودبینی» و «خودمستقل دانی»، یعنی در حجاب رفتن^{۴۲}. از نظر این عارف، انسان به لحاظ طبیعتش، محکوم به محجوب بودن است؛ اما با تعلیم خداوند و گوش سپردن به فرامین او، به تدریج این امکان وجود دارد که از «ماسوا» قطع تعلق کند و به سوی حق تعالی منتقل شود^{۴۳}.

پیشتر بیان شد که نقری معانی مختلفی را در اصطلاحات خاص خود اشباع می‌کند. در

اینجا و در توضیح این ساحت از وجود انسان نیز بنظر نقری، نفوس بندگان، شأنی از «حرف» بودن دارند که با خارج شدن از این «خودِ مادون»، خروج از «حرف» نیز محقق خواهد شد.^{۴۴} به هر حال این مطلب واضح است که نقری، دامنه معنایی «ماسوا» را چنان گسترش می دهد که علاوه بر پدیده های آفاقی بیرون از جان آدمی، مراتبی از باطن انسان را نیز در بر بگیرد که اولین مصداق آن «نفس» است.

ب) ماسوای حق بودن «جوارح» و «جوانح» انسانی؛ به اعتقاد نقری، انسان برای رؤیت حق بایستی با کمک حق، از «جسم» و «قلب» و «هم» خودش نیز فارغ شود؛^{۴۵} چراکه این موارد نیز جنبه سوائت نسبت به حق دارند. نقری، عوارض پیرامونی انسان را که به نوعی هویت ساز او پنداشته می شوند، اموری عاریتی می داند و این مفهوم را به صورت تشبیه «بوی لباس به خود لباس» مطرح می کند.^{۴۶} برای نمونه، یکی از مهم ترین عوامل در ساختِ هویتِ «انسانِ مادون»، ساحت فکر و اندیشه اوست. نقری در این زمینه متذکر می شود که «افکار» در «حرف» هستند و «خواطر» در افکار؛ اما «ذکر خالص خداوند»، فراسوی «حرف» و «افکار» است و «اسم حق» در ورای آن ذکر^{۴۷}؛ از نظر شارح، «ذکر غیر خاص» آن است که متکی به خواطر و افکار است و همچنین از آنجا که شرافت ذکر، برآمده از اسمی است که در آن ذکر است، پس اسم حق، فوق ذکرش خواهد بود (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۱۳). با توجه به تعبیر بالا، جسم و قلب از یکسو و هم و افکار و خواطر از سوی دیگر و تأثیری که آن ها بر «ذکر حق» دارند همگی به عنوان نمونه هایی از جوارح و جوانح و اعضای ظاهری و باطنی وجود انسان است که از نظر نقری می تواند به عنوان اموری غیر حقانی در نظر گرفته شوند.

علاوه بر کلیت وجود انسان در مقام تقابل با حق و فکر و اندیشه انسان که نقری آن ها را مصداق «ماسوا» به حساب آورد، عامل درونی دیگری که نقری بیشتر روی آن تکیه و اصرار دارد، «عزم و اراده منسوب به عبد» است. برای نمونه او در یکی از تعاریف «وقفه» مدعی است که وقفه، خروج از «عمد و اراده منسوب به انسان»^{۴۸} است. او همچنین وقفه را به «بادی» تشبیه می کند که محمولش را به خدا می رساند که اگر انسان با این «باد الهی» حمل نشود، به خودش می انجامد.^{۴۹} او در یکی از عبارات راز آلود خود مدعی است، هر کجا که «قصد»، سیر کند، «حرف» نیز همانجا سریان دارد؛ چه جیم جنت باشد یا جیم

جحیم^{۵۰}. از نظر شارح علت این امر آنست که خود قصد و اراده داشتن برای رسیدن به بهشت و ترس از جهنم، از شئون خلقی، و محلی برای جولان دادن «حروف» است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۹۴)؛ بنابراین تقویت‌کننده جهات غیرحقّانی در ساحت انسان خواهند بود.

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که تلمسانی و شاید به تبع او، اغلب نقری پژوهان، روی این تقسیم‌بندی برای انسان‌ها؛ یعنی قراردادن آن‌ها در دو گروه کلی که یا از «خوف جهنم» و یا «طمع بهشت»، خدا را عبادت می‌کنند و یا اهل محبت و عبادت خالص هستند، حساب ویژه‌ای باز کرده‌اند و هر کدام به شرح مستوفای این بخش و منطبق کردن مدّعی نقری با آن، پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: المرزوقی، ۲۰۰۵: ۵۰). به هر حال آنچه مسلم است این است که «جسم» از یکسو و «هم»، «قلب»، «فکر»، «عزم و اراده انسان» و... از دیگرسو، در زمره مراتبی از ظاهر و باطن انسان هستند که جنبه «سوائیت» دارند.

ج) ماسوای حق بودن مقامات انسان؛ علاوه بر «عزم و اراده انسانی»، هر «مقام و منزلتی که عبد آن را دارا است»، در مقایسه با مرتبه قریب‌تر به حق، نوعی غیریت و سوائیت را شامل است. برای نمونه «علم و عمل منسوب به عبد» از جمله اموری است که در بعضی مراتب، شأن سوائیت برای حق را پیدا کرده و بایستی به کناری نهاده شوند و این امر تا حدی پیش می‌رود که حتی خود «رؤیت حق» را نیز شامل می‌شود^{۵۱}.

«علم» و «عمل» انسان دو مورد از محدودیت‌های وجودی او را تشکیل می‌دهند؛ به این معنا که افراد مختلف انسانی به واسطه «اعمال» و «علوم» مختلفی که انجام داده یا کسب کرده‌اند، از یکدیگر متمایز می‌شوند و در مقامات مختلفی از درجات علمی یا عملی قرار می‌گیرند. نقری در این زمینه به ما تذکر می‌دهد که انسان، نمی‌تواند از حدود مخلوقیتش خارج شود و این محدودیت همچون سدّی است که او را احاطه کرده است^{۵۲}. تلمسانی بالاترین و درواقع شریف‌ترین مصداق این سدّ (یعنی محدودیت‌های وجودی انسان) را ترک «اعمال صالح» می‌داند که برآمده از «عقاید صحیح» هستند و راهنما به «علم نافع» اند؛ اما آنچه در عمل صالح مانعیت دارد، ثبوت اناّیت عبد است درحالی که اهل الله، فوق اهل جنت هستند و خداوند فقط از ایشان رضایت تام دارد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۹۰). این بدان معنا است که در نظر نقری، انسان گاه بایستی حتی از اعمال نیک خود که برآمده از عقاید

درست هستند نیز از آن جهت که سدّی بر سر راه سلوک هستند، خارج شود که عبارت معروف «حسنات الابرار، سیئات المقربین» ناظر به همین معنا است. به هر تقدیر مراد اصلی نگارندگان در این قسمت این بود که انسان مراتبی در «علم» و «عمل» کسب می‌کند که ممکن است از مصادیق «ماسوا» باشد.

به نظر نفّری، «حرف» و «علم» شأنی پایین‌تر از انسان دارند؛ زیرا این انسان است که به مقام عبد خدا بودن می‌رسد؛ پس به همین علت نایستی خود را تابع آن دو قرار دهد.^{۵۳} خاصیت «علم»، «معرفت»، «حکمت»، «ذکر»، «موعظه» و... این است که نگاهی باشد برای قلب، تا هیچ «غیری» وارد آن نشود؛^{۵۴} پس اگر چنین خواصی نداشته باشند، به طور قطع، خودشان از جمله مصادیق ماسوا خواهند بود. در این صورت است که «علوم»، بدون این که سالک را سیراب کنند، تنها تشنگی او را بیشتر می‌کنند و همچون «خواطر» باعث منحرف شدن او می‌شوند.^{۵۵} راه‌هایی از این حالت به عقیده نفّری، تمسک به «زبان جبروت» است که باعث زیر و زبر شدن هویت عارف و انکار تمام معارفی می‌شود که آن‌ها را برای لقای حق آماده کرده بود.^{۵۶}

این تعبیر، حکایت از جنبه ماسوی‌اللهی علوم و معارف منسوب به انسان دارد که بایستی در مدارج بالاتر سلوک، کنار گذاشته شوند. خدای نفّری در یکی از «مواقف» به او متذکر می‌شود که اگر خداوند، معرفت «ماسوا» را نصیب انسان کند، او در این حالت «جاهل‌ترین جاهلان» است؛ با این حال در همینجا اشاره‌ای به مرتبه میانی «ماسوا» نیز می‌کند، همان موجوداتی که می‌توانند به منزله آیات و نشانه‌های حق تعالی برای انسان باشند.^{۵۷}

د) ماسوای حق بودن علوم انسان؛ در ادامه بررسی نقش و تأثیر مثبت یا منفی علوم منسوب به انسان، نفّری مدّعی است، آن علمی ارزشمند است که عالمش را از خود خارج کند؛ چه در غیر اینصورت، «حجاب» است^{۵۸} و از آنجا که «غیر واقفان»، در پرده «علم» می‌مانند و به «رؤیت معلوم» نمی‌رسند؛ پس بیداری و هوشیاری برایشان حجاب است.^{۵۹} به نظر شارح، محتوای علم، صور و قضایا است که همگی اموری ذهنی هستند و نه عینی و خارجی (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۱۲۶) و این سخن شارح شبیه به سخن اهل مدرسه است که نفّری در تمام متن خود از بکار بستن آن و استخدام اصطلاحات فنی در هر حوزه علمی که

باشد، ابا دارد. نقری در گزارش دیگری از تجارب خود، ادامه می‌دهد که «امانت‌دار علم» کسی نیست که به آن عمل می‌کند بلکه کسی است که آن را بر عالم و سرچشمه‌اش بازمی‌گرداند.^{۶۰} از نظر شارح، «گفتار» و «کردار» در متن المواقف، به طور کلی همان «علوم رسمی» و «عمل به آن‌ها» است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۹۹). از نظر نقری و در سطحی بالاتر از تقرّب به خداوند، گفتار و کردار، این شأن را ندارند تا در حکم رسول میان «خداوند» و «انسان» باشند چه اگر باشند، این یعنی در حجاب بودن^{۶۱} آن انسانی که چنین رسولی دارد. همچنین، چنین گفتارها و کردارها، اثری جز جدال و تشویش ندارند^{۶۲}؛ بنابراین نه قربی به دنبال دارند و نه حبّی^{۶۳}.

ضلع دیگر بحث این است که علم‌شناسی عرفانی نقری، پدیده‌ای بیرون از جان آدمی نیست؛ به این معنا که از نظر او، عوامل غیر معرفتی، مثل «کسب آرامش از معرفت کسب شده»، در اثبات اینکه آنچه حاصل شده است از جنس معرفت است، مهم اند. برای نمونه او مدّعی است هر که قرار ندارد، معرفت نیز ندارد^{۶۴}. علاوه بر «آرامش»، آن معرفت اصلی که برای نقری مهم است، با مؤلفه‌های روان‌شناختی دیگری مثل «ندامت» و «توبه» نیز در ارتباط است^{۶۵} و این مطلب شاید اشاره‌ای باشد به این موضوع که عوامل غیر معرفتی مؤثر بر معرفت، نقش مهمی در عالم عرفان و از جمله دستگاه عرفانی نقری دارند. او نهایت معرفت را حفظ حالتی در انسان می‌داند که هیچ تقسیمی در مورد او ملحوظ نباشد^{۶۶}. به نظر نگارندگان، این تقسیم‌ناپذیری؛ یعنی غلبه وحدت تام بر انسان که اوج توحید، اتحاد و حتی وحدت است.

از سوی دیگر نقری میان یقین به عنوان یک مؤلفه معرفتی و حسن ظن به عنوان یک مقوله روانی غیر معرفتی ارتباط برقرار می‌کند و در باب نسبت «یقین» و «حسن ظن» نیز مدّعی است که اولی اعم از دومی است^{۶۷} و یقین نسبت به حسن ظن، اولویت دارد^{۶۸}؛ اما با وجود اعم و اولی بودن یکی نسبت به دیگری، این دو با یکدیگر، رابطه هم‌افزایی دارند^{۶۹} و نظر شارح در این قسمت این است که این تعابیر را مربوط به مکاشفات عرفانی بدانند و مدّعی شود، در تمام شهودها به جز شهود ذاتی، چه قوی باشد یا ضعیف، احتمال خطا وجود دارد (همان: ۲۴۵)؛ اما آنچه برای نگارندگان اهمیت داشت مخلوط کردن «یقین» به عنوان یک مؤلفه معرفتی با «حسن ظن» به عنوان یک عامل غیر معرفتی توسط نقری بود؛

درحالی که ظاهراً نزد شارح، ارائه تحلیل‌های نظری و ناظر به شهودات، ترجیح بیشتری داشته است.

با عنایت به مجموعه مطالب ارائه شده پیرامون علم‌شناسی و تهافت‌های ظاهری در کلام نقری پیرامون «علم» و «معرفت» به این نحو که او گاهی سخن از تقبیح آن‌ها و گاه سخنانی در ارزشمند بودن آن دارد، نگارندگان به این نتیجه رسیده‌اند که هر کدام از بیانات این عارف در مسئله مذکور، مربوط به سطح گفتمانی متفاوتی است. با این توضیح که علوم متداول و مرسوم اگر مشتمل بر نظریه‌پردازی صرف باشند و هیچ دخلی در عمل عبادی/سلوکی انسان نداشته باشند، به طور قطع، مضر و ضدارزش هستند و اگر علمی باشند که به نحوی در ساحت عمل انسان، تأثیر مثبت دارند، از ارزش نسبی بیشتری برخوردارند. این موارد، دو سطح مختلف از گفتمان مطرح شده‌اند و در این زمینه است. سطح سوم گفتمانی او زمانی است که اساساً او هر «علم» و «معرفتی» را به طور مطلق و فارغ از ارتباط داشتن یا نداشتن آن‌ها با عمل و سلوک در مقایسه با مقامات «وقفه» و «رؤیت» و بالاتر از آن‌ها در نظر دارد که در این مرتبه از بحث، به جهت فراتر رفتن از ساحت عمل، بساط هر علم و معرفتی را نیز برمی‌چیند و سخن از جهلی مقدس مطرح می‌شود.

به هر حال از مجموع گزارش‌های مکاشفات عرفانی نقری این مطلب روشن است که نفس وجود انسان اگر در برابر وجود حق تعالی قرار داشته باشد و همچنین مراتب مادون وجود انسانی در برابر مراتب متعالی او، جنبه غیریت و سوائت دارند که در هر دو حالت، راه نجات در «فنا از خود شدن» است. در همین فضا است که «نفسانیت» با «خداخواهی» قابل جمع نیست.^{۷۰} در مقابل؛ اما نقری اعتقاد دارد که «وقفه» خروج قصد است از «حرف» و همه متعلقات «حرف»^{۷۱} که از نظر شارح، مراد از «حرف»، عالم صور تمام ماسوا است؛ چه معقول باشند و یا محسوس (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۳۴) و نگارندگان اضافه می‌کنند که چه آن‌ها آفاقی باشند یا آنفسی تا دربردارنده مطالب ارائه شده تا بدینجا باشد.

۴-۵. انسان و آزمون «ماسوا»

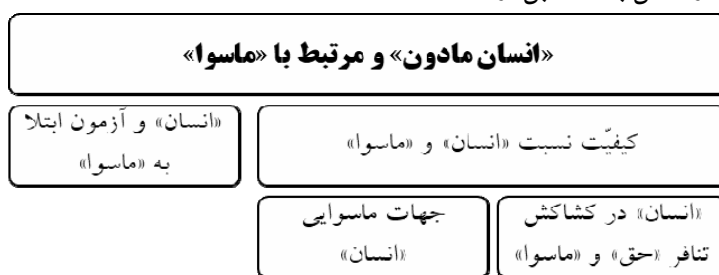
از نظر نقری، «انسان» در مرتبه‌ای میان «اندیشه خود» و «اختیار حق» قرار گرفته است.^{۷۲} به اعتقاد نگارندگان این برزخ، بهترین مرتبه‌ای است که در آن، مسئله «آزمون» یا «ابتلاء»

معنادار خواهد شد. در این خصوص، ابتدا باید دانست که نزولی و صعودی بودن دو قوس «ایجاد» و «اعاده»، حدأقل در مورد انسان، در شهود نقری درک شده است^{۷۳} و «ظاهر» و «باطن» از نظر نقری آنچنان در هم تنیده شده است که او در جایی مدعی می‌شود، بدن انسان بعد از مرگ به همان جایی تعلق دارد که قلب او در دنیا به آن متعلق بود^{۷۴}. انسان در طی گذار از این دو قوس «ایجاد» و «اعاده» و با وجود شرافتش نسبت به هستی، چاره‌ای جز برقراری ارتباط و تعامل با «ماسوا» و «حرف» ندارد که البته چگونگی این رابطه را بایستی خداوند مشخص کند^{۷۵}. به هر حال انسان موجودی است که زیستی زمینی و این دنیایی دارد و نقری از این مسئله غافل نیست؛ لکن آنچه اهمیت دارد این است که این توجه، ما را به یکی دیگر از ویژگی‌های عبد یا انسان در اندیشه عرفانی نقری رهنمون می‌سازد و آن این است که، انسان در این دنیا موجودی مبتلا است؛ یعنی او در زیست دنیایی‌اش در معرض آزمون‌های الهی مختلفی قرار دارد که در این زمینه، «ماسوا» و اشیاء، مهم‌ترین ابزار برای امتحان «عبد» هستند^{۷۶}؛ بنابراین نقش و کارکرد «آزمایش‌گری» را می‌توان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های «ماسوا» در نسبت با «انسان» در نظر داشت.

از نظر نقری اگر انسان، «غیر» را مایهٔ بلا و ابتلای خودش در نظر داشته باشد، مورد رحمت خدا قرار می‌گیرد^{۷۷}؛ زیرا «ماسوا حق»، انسان را به شکل مشرکانه‌ای به سمت خود جلب می‌کند؛ درحالی‌که حق تعالی، انسان را به سوی خودش و به یگانگی فرا می‌خواند^{۷۸}. شارح کتاب «المواقف» در ریشه‌یابی این پدیده توضیح می‌دهد که «دعوت کننده» اگر خداوند نباشد، خود متکثر در صفات و احوالش است و اجابت آن، از طرف انسان نیز، زیر سر یکی از اغراضش خواهد بود؛ اما خداوند، بنده را به محو کردن هر ظلمتی در پرتوی نور خودش دعوت می‌کند تا هرگونه ثنویتی از بین برود (تلمسانی، ۱۹۹۷ : ۲۹۸). در همین زمینه بایستی به یکی دیگر از معانی اصطلاح «حرف» در اندیشه نقری اشاره شود، او در گزارشی مدعی است که «حرف»، گنجینه خداست و نوع مواجهه انسان با «حرف» است که مشخص می‌کند از چه نتیجه‌ای برخوردار خواهد شد؛ اگر این امانت را فقط برای خدا حمل کند، نتیجه‌اش «کرامت» خواهد بود و اگر خود را نیز با خدا شریک کند، به «محاسبه» دچار می‌شود و اگر این امانت را فقط برای خودش مصروف بدارد، نسبتی با خدا نخواهد داشت^{۷۹}. این عبارات به روشنی از وجههٔ آزمون‌گونه و ابتلاگونه

«حرف»، پرده برداری می‌کند. همان حرفی که در بیشتر جملات کتاب دارای بار معنایی منفی و ضد ارزشی بود، حالا با معنایی نسبی و متکی به مواجهه انسان با آن، اشباع شده است.

به نظر می‌رسد یکی از دلان‌های ورود انسان برای ابتلا به «ماسوا»، از طریق هویت «نمودی» موجودات است. به عقیده نقری، اگر شیئی، نمودار غیر خودش بود؛ اما نمایانگر خودش نبود، نسبت به انسان، مکر کرده است و اگر فقط نشان‌دهنده خودش بود و نه غیر خودش، می‌توان در نور نورائیتش، همه چیز را دید^{۸۰}. شارح، تفاوت این دو مرحله را با بیان تفاوت میان «محبوبین به خطاب علمی» و «عارفانی که دارای تجلیات شهودی هستند» و تمام اشیاء را در پرتوی نور «ذات حق» می‌بینند، توضیح می‌دهد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۵۷)؛ لکن استفاده نگارندگان از این عبارت این است که «نمود بودن اشیاء» در عالم عرفان، باب نوعی آزمون و ابتلای تکوینی برای انسان را همیشه باز نگه می‌دارد. آزمونی که در آن، هر لحظه بایستی از پس پرده‌ای تازه، وجهی دیگر از وجوه اشیاء را رؤیت کرد و در آخر هم ندانست که آیا به مُرّ واقع رسیده‌ایم یا خیر؟ به تعبیر نقری، نهایت امر هم اینست که انسان از مبتلی شدن به «ماسوا» بایستی به خود خدا، شکوه و شکایت برد^{۸۱}. مجموع مطالب این بخش در شکل بعدی قابل ارائه است.



۴-۶. یک مورد از مکاشفات نقری

خلاصه آن جنبه انسان‌شناسی که در اندیشه عرفانی نقری مرتبط با «ماسوا» است را می‌توان در گزارش زیر از شهود عرفانی ایشان است، مشاهده کرد.

و مرا گفت: آیا چنین نیست که **علوم** را که از جانب قلبت به تو ارسال می‌دارم، از برای خارج نمودن تو از عمومیت به خصوصیت است؟ آیا چنین نیست که تخصیص من برای تو بدانچه

بدان به تو تعرّف جستم، که **افکندن** قلبت و افکندن آن علومی است که بر تو آشکار نموده شد... پس در آن هنگام «غُرَبت زَا» تو را دچار احساس غربت نسازد... و «اُنس زَا» تو را به اُنس نیاورد... و تو میان من و هر چیزی خواهی بود؛ پس تو کنار من خواهی بود نه هر چیزی، و هر چیز در کنار تو خواهد بود نه کنار من... و میان من و تو نه نامی قرار ده و نه علمی! و هر آن **اسماء و علومی**، که بر تو آشکار نمودم، از برای عزّت نظرم بیفکن! و گرنه بدان از من محجوب خواهی شد، که تو را از برای حضورم ساختم نه از برای محجوب شدن از من، و نه از برای هر چیزی غیر من، چه برای تو "جامع" باشد چه "مفرّق" که تو را از "مفرّق" به معرفت دادیم بازداشتیم، و تو را از "جامع" به غیرت دوست داشتیم باز داشتیم. پس به مقام خودت در ولایت من معرفت یاب! که آن حدّ تو است، که اگر در آن اقامت گزینی، چیزها بر تو **توانا نخواهند** بود، و اگر از آن خارج گردی، هر چیزی تو را در خواهد ربود^{۸۲} (نَفَری الف، ۱۳۹۱: ۱۵۶).

با تمرکز بر متن بالا می‌توان نکاتی را استنباط کرد که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱) علم و معرفت منسوب به انسان، یکی از مصادیق اصلی «ماسوای حق» است؛ بنابراین هر مقدار که انسان در این وادی بیشتر گام بنهد، از قرب الهی دورتر خواهد شد. شکی نیست که علم و معرفت به عنوان دو نمونه هستند و آنچه مراد این عارفان است، خروج از افعال و صفات خلقی است برای نیل به فناء صفاتی و افعالی که مطابق با آن، تمام افعال و صفات انسان، فانی و مضمحل در صفات و افعال حق خواهد بود؛

۲) در مقابل علم و معرفتی که منسوب به انسان اند، علوم و معارفی نیز هستند که مرتبط با حق تعالی است و با هدف تعالی دادن او به انسان افاضه می‌شوند؛

۳) مهم‌ترین ره‌آورد علوم و معارف الهی، کمک به انسان در سیر و سلوک است تا بتواند رهایی از غیرحق را آنگونه که مورد پسند حق تعالی است، به انجام برساند؛

۴) افکندن ماسوا و رهایی از غیرحق باعث می‌شود تا اموری که برای دیگران مایه اُنس یا غربت آفرین است، در قلمرو باطنی انسان حقیقی، تفاوتی ایجاد نکنند؛ زیرا او تکیه کامل به خدایش دارد؛

۵) هدف از آفرینش انسان نیز درک حضور و مشاهده حق تعالی است و نه محجوب بودن

از او؛

۶) این هدف، خواسته خودِ خداوند نیز هست و او در طی این مسیر، امور تفرقه‌انگیز و حتی امور یکپارچه‌سازی که نسبتی با خداوند نداشته باشند را از سر راه انسان کنار می‌گذارد؛

۷) در نهایت سیر نیز مقام «ولایت» قرار دارد که عبارت است از سیطره انسان بر اشیاء.

۵. نتیجه‌گیری

مباحث انسان‌شناسی در آرای نقری زیر مجموعه خودشناسی قرار دارد و از وظایف اصلی عبد شمرده می‌شود. بنده موظف به شناخت نسبت خویش با خداست و فقدان این شناخت موجب مجهول ماندن آن می‌شود. شناخت حق مقدم بر شناخت خویش است و موجب ایجاد ملکاتی همچون ثبات قدم، سکون قلب و پیدایش صبر در جود انسان می‌گردد. در این مقاله ابتدا به شواهدی از متن نقری در ضرورت «خودشناسی» توسط سالک برای نیل به خودشناسی، خداشناسی و برای تعامل و ارتباط با حق تعالی استناد شد. همچنین نتایج و ثمراتی که «خودشناسی» برای سالک به همراه دارد؛ همچون انتفاع از علم و عمل در دنیا و آخرت، تحقق ملکات نفسانی، ثبات داشتن در سلوک، قرار گرفتن در زمره اهل الله و... ارائه شد. از آنجا که مجموعه مباحث مرتبط با «انسان‌شناسی» که در اندیشه عرفانی نقری جولان داشته را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی به دو عنوان «انسان مادون مرتبط با ماسوا» و «انسان متعالی منتسب به الوهیت»، ملحوظ داشت، در این نوشتار به قسم اول پرداخته شد. در این زمینه، «انسان این جهانی» اصطلاحی است که برای اشاره به اینگونه از محتواهای «انسان‌شناختی» در کتاب المواقف و المخاطبات، می‌توان وضع کرد. از نظر نقری، انسان نیایستی با جنبه غیرحقانی ماسوا ارتباط داشته باشد و ارتباط او با جنبه میانی موجودات نیز بایستی مفید ایصال انسان به مطلوب اصلی؛ یعنی حق تعالی باشد. از منظر نقری، طالب ماسوی، مشرک به شرک خفی است و ماسوی شامل انسان و هر آن چیزی است که غیر حق است. همراهی با آن موجب تفرقه در درون انسان می‌شود. ماسوی مرکب از ظاهر و باطن است. ظرفیت انسانی در سلوک، محدود است و انسان نمی‌تواند از حد خود فراتر رود. در عین حال انسان موجودی زنده و مبتلا در این جهان است. این انسان‌ها همیشه در

گیرو دار برزخ حق و ماسوا قرار دارند و از نظر سلوکی باید همواره در تلاش برای دوری از ماسوا و نزدیکی به حقتعالی باشند. این تلاش و درگیری، نمایان‌گر «آزمون و ابتلای انسانی» در زیست این دنیایی است. در این میان علاوه بر پدیده‌های آفاقی، برخی از ساحات وجودی خود انسان نیز جنبه غیر و ماسوی‌اللهی نسبت به حق دارند و نقری در گزارش مکاشفات خود، سالک را به نیل به مقام اعراض از ماسوای آفاقی و انفسی، سوق می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. (نقری، ۱۹۹۷: ۵۳) - تمام نقل‌قول‌های مستقیم از نسخه؛ نقری، محمد، (۱۹۹۷م)، کتاب «المواقف» و کتاب «المخاطبات»، تصحیح یوحنا آربری، بیروت، دارالکتب العلمیه، آورده شده است که به جهت اختصار بجای نمایش بصورت (نقری، ۱۹۹۷: شماره صفحه) در هر موضع و در نتیجه تکرار بیش از حد آن در متن، به این شکل در پاورقی نشان داده می‌شوند.
۲. و قال لی فرضت علیک أن تعرف من أنت أنت ولیّ و أنا ولیّک. ص ۶۱- امثال این عبارات پرشمار، شهادی است بر آن ادعا که، انسان‌شناسی برای نقری موضوعیت مستقل ندارد؛ مثل اینکه او در اینجا به بحث ولایت انسان اشاره کرده است.
۳. همان: ۱۴۵.
۴. همان: ۱۴۵.
۵. همان: ۱۶۳.
۶. و قال لی أنا أقرب إلی کل شیء من معرفته بنفسه فما تجاوزه الی معرفته و لا يعرفنی این تعرّفت الیه نفسه. ص ۱.
۷. همان: ۵۰.
۸. همان: ۴۱.
۹. و قال لی إن لم تدر من أنت لم تفد علماً و لم تکسب عملاً. ص ۱۳۲.
۱۰. یا عبد اعرف من أنت یکن أثبت لقدمک و یکن أسکن لقلبک. ص ۱۴۶.
۱۱. یا عبد اذا عرفت من أنت حملت الصبر فلم تعی به. ص ۱۴۶.
۱۲. همان: ۶۱.
۱۳. همان: ۳۰.
۱۴. یا عبد و یا کل عبد أطلع بنوری علی کل قلب عرفنی لیراه و یرانی این أنا منه. ص ۱۷۷.

۱۵. یا عبد قیمة کل امرء حدیث قلبه. ص ۱۹۳.
۱۶. همان: ۱۴۶.
۱۷. یا عبد لا أزال أتعرف اليك بما بيني وبينك حتى تعلم من أنت مني، فإذا عرفت من أنت مني تعرفت اليك بما بيني وبين كل شيء. ص ۱۴۶.
۱۸. همان: ۱۳۰.
۱۹. و قال لي من لم يقف بي أوقفه كل شيء دوني. ص ۱۰.
۲۰. و قال لي غششتك إن دلتك علي سواي. ص ۷.
۲۱. و قال لي إن هلك في سواي كنت لما هلك في. ص ۷.
۲۲. یا عبد من دعاك سواي فلا تجبه أكتبك جليسا و إلا فلا. ص ۱۷۹.
۲۳. و قال لي من كان دليله من جنس حجابيه احتجب عن حقيقة ما دل عليه. ص ۸۶.
۲۴. همان: ۸۱.
۲۵. همان: ۱۹۶.
۲۶. و قال لي أنت عبد السوي ما رأيت له أثرا. و قال لي اذا لم تر للسوي أثرا لم تتعب له. ص ۶۶.
۲۷. همان: ۴۹.
۲۸. همان: ۴۹.
۲۹. یا عبد إن لم تؤثرني على كل مجهول و معلوم فكيف تنتسب الي عبوديتي. ص ۱۵۲.
۳۰. و قال لي الحرف يسري في الحرف حتى يكونه فاذا كانه سري عنه الي غيره فيسري في كل حرف فيكون كل حرف. ص ۸۴.
۳۱. و قال لي قل عافني من معافاتك منك و حل بيني و بين ما يحول عنك و لاتذرنی بمذارى الحروف في معرفتك و لا توقفني أبدا إلا بك. ص ۱۱۸.
۳۲. همان: ۱۱۶.
۳۳. و قال لي الشك في الحرف فاذا عرض لك فقل من جاء بك. ص ۹۰.
۳۴. و قال لي ما ارتبطت بشئ حتى تراه لك من وجه، و لو رأيت له من كل وجه لم ترتبط به. ص ۶۶.
۳۵. و قال لي ادخل الي قبرك و حدك تراني و حدي فلا تثبت لي مع سواي. ص ۱۱۹.
۳۶. یا عبد القول الحق ما أثبتك في الوجد بي من كل قائل فاعتبر الأقوال بوجدك بي و اعتبر و جدك بي بإعراضك عن سواي. ص ۱۷۳.
۳۷. و قال لي اذا اجتمعت بسواي ففرقت ما اجتمعت. ص ۵۷.

٩٦ / بررسی ویژگی های «انسان این جهانی» در «المواقف» و «المخاطبات» عبد الجبار نقری / عباسی و ...

٣٨. يا عبد الوجد بما دوني ستره عن الوجد بي وبحسب السترة عن الوجد بي تأخذ منك الباديات
كنت من أهلها أم لم تكن من أهلها. ص ١٤٧.
٣٩. و قال لي إن أثبت السوي ومحوته فمحوك له إثبات. ص ٦٦.
٤٠. همان: ٨٢.
٤١. همان: ١٣٢.
٤٢. همان: ٥.
٤٣. همان: ١٤٢.
٤٤. و قال لي الخارجون عن انفسهم هم الخارجون عن الحرف. ص ١١٩.
٤٥. يا ضعيف وار جسمك أوار قلبك، وار قلبك أوار همك، وار همك تراني. ص ١٥٥- يا عبد
اخرج من همك تخرج من حدك. ص ١٤٥.
٤٦. أوقفني في الثوب و قال لي إنك في كل شيء كرائحة الثوب في الثوب. و قال لي ليس الكاف
تشبيها هي حقيقة أنت لا تعرفها إلا بالتشبيه. ص ٧٨.
٤٧. و قال لي الأفكار في الحرف و الخواطر في الأفكار و ذكرى الخالص من وراء الحرف و
الأفكار و اسمي من وراء الذكر. ص ٩١.
٤٨. و قال لي إن كنت في الوقفة على عمد فاحذر مكرى من ذلك العمد. ص ١٣.
٤٩. و قال لي الوقفة ريحي التي من حملته بلغ إلي، و من لم تحمله بلغ اليه. ص ١٣.
٥٠. و قال لي الحرف يسرى حيث القصد جيم جنه جيم ججيم. ص ١٢١.
٥١. يا عبد قل أرنيك قبل الرؤية حتى لا أتشرف بالرؤية إلى الرؤية. ص ١٤٦ و ١٥٩ و ١٨٨.
٥٢. همان: ٨٢.
٥٣. همان: ١٦٨.
٥٤. همان: ١٤٩.
٥٥. يا عبد إن لم أسقك برأفتي عليك أكواب تعرفني إليك أضماك مشرب كل علم و أحالتك
برقة كل خاطر. ص ١٤٥.
٥٦. همان: ١.
٥٧. همان: ٧٠.
٥٨. يا عبد إن لم يخرجك العلم عن العلم و لم تدخل بالعلم إلا في العلم فأنت في حجاب من علم.
ص ١٦٧.
٥٩. و قال لي من لم يقف رأى المعلوم (العلوم) و لم ير العلم (المعلوم)، فاحتجب باليقظة كما
يحتجب بالغبلة. ص ١٢.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۹۷

۶۰. یا عبد لیس الأمين علی العلم من عمل به انما الأمين من رده الی عالمه كما أبداه له. ص ۱۹۷.
۶۱. همان: ۵۷.
۶۲. و قال لی حکم الأقوال و الأفعال، حکم الجدل و البلبال. ص ۵۷.
۶۳. و قال لی إن جمعتک الأقوال فلا قرب، و ان جمعتک الأفعال فلا حب. ص ۵۸.
۶۴. همان: ۱۶۰.
۶۵. و قال لی وزن معرفتک کوزن ندمک. ص ۹۹.
۶۶. همان: ۱۷.
۶۷. و قال لی حسن الظن طریقه من طرق الیقین. ص ۳۹.
۶۸. و قال لی الیقین طریقی الذی لا یصل سالک إلا منه. ص ۳۲.
۶۹. و قال لی الیقین یهدیک الی الحق و الحق المنتهی و حسن الظن یهدیک الی التصدیق و التصدیق یهدیک الی الیقین. ص ۳۹.
۷۰. و قال لی إن أردتني فألق نفسك فليس في أسمائي نفس و لا ملکوت نفس و لا علوم نفس. ص ۱۰۴.
۷۱. و قال لی الوقفه خروج الهم عن الحرف و عما ائتلف منه و انفرق. ص ۳۷.
۷۲. و أنت بینک و بین سببک و اختیاری... ص ۱۵۶.
۷۳. همان: ۹۵.
۷۴. و قال لی بدنک بعد الموت فی محل قلبک قبل الموت. ص ۴۵.
۷۵. همان: ۲۰۷.
۷۶. همان: ۱۴۹.
۷۷. و قال لی إذا رأيت سواي فقل هذا البلاء أرحمك. ص ۵۶.
۷۸. و قال لی کل شیء سواي يدعوک الیه بشركه و أنا أدعوک إلیّ وحدي. ص ۵۷.
۷۹. همان: ۱۷۸.
۸۰. و قال لی ما أراک سواه و لم یرک نفسه فقد مکر بک، و ما أراکه و لم یرک سواه رأیت کل شیء فی نور نوریته. ص ۴۳.
۸۱. و قال لی اذا بلوتک فانظر بما علقتهک فان کان بالسوی فاشک إلیّ و إن کان بی أنا فقد قررت بک الدار. ص ۱۷.
۸۲. همان: ۳۰.

فهرست منابع

- آقاخان‌نژاد، حسنعلی، (زمستان ۱۳۸۹)، «زندگی‌نامه و آرای عرفانی محمدبن عبدالجبار نقری»، *ادیان و عرفان*، س ۷، ش ۲۶: صص ۲۷۲-۲۴۵.
- المرزوقی، جمال، (۲۰۰۵)، *النصوص الكاملة للنقری*، بی‌جا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- تلمسانی، عقیف‌الدین، (۱۹۹۷)، *شرح مواقف النقری*، دراسة و تحقیق و تعليق د. جمال المرزوقی، تصدیر د. عاطف العراقي، بی‌جا: مرکز المحروسة.
- حمزثیان، عظیم و اسدی، سمیه، (۱۳۹۵)، «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*، س دهم، ش ۳۱: صص ۹۰-۶۵.
- ، و دیگران، (۱۳۹۳)، «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۹: صص ۱۴۲-۱۰۹.
- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۴)، «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی»، *انجمن معارف اسلامی ایران*، ش ۳: صص ۴۳-۱۱.
- سامی‌الیوسف، یوسف، (۱۹۹۷)، *مقدمة النقری*، دمشق، دار الینایع.
- عباسی، حبیب‌الله، (۱۳۸۶)، «معرفت و جهل در منظومه فکری محمد بن عبدالجبار نقری»، *علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)*، ش ۶۱ و ۶۲: صص ۲۰۳-۱۸۳.
- عباسی، رضا و دیگران، (۱۴۰۱)، «هستی‌شناسی عرفانی در المواقف و المخاطبات ابو عبدالله نقری»، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، س ۱۱، ش ۲۱: صص ۱۱۲-۸۵.
- میرهاشمی، مرتضی، (۱۳۷۷)، «سخنی پیرامون شرح احوال، آثار و اندیشه‌های محمد عبدالجبار نقری»، چاپ شده در کتاب یادگارنامه استاد دکتر خسرو فرشیدورد: صص ۲۱۶-۲۰۱.
- نقری، محمدبن عبدالجبار بن الحسن، (۱۹۹۷)، «المواقف و المخاطبات»، به تصحیح و اهتمام یوحنا آربری، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان.
- نقری الف، محمدبن عبدالجبار، (۱۳۹۱)، *تحقیق و ترجمه کتاب «المواقف» محمد عبدالجبار نقری*، مترجم صادق تکاورنژاد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

References**Book**

- Al-Marzooqi, J. (2005). *Al-Nosus Al-Kamela Lenefarri*. Cairo: The Egyptian Public Library. Arabic.
- Nefarri M. (1997). *Al- Mavaqef va Al- Mokhatebat*. Edited by Arbery. Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya; Arabic.
- Neffari A. (2012). "Research and translation of the book of Al-Mawaqif by Muhammad Abdul Jabbar Nefarri". Translated by Takavarnejad S. Master Thesis. Faculty of Theology and Islamic Studies .Ferdowsi University of Mashhad. Persian.
- Neffari B. (2016) *Khettab Doust (Translation of Al-Mokhatebate Nefarri)* by Riae M. Tehran: Asre Kankash; Persian.
- Sami Al-Yusuf Y. (1997). *Introduction to the neffari*. Damascus: Dar Al-Yanabi. Arabic.
- Telmsani A. (1997). *Description of Mavaqef Al- Nefarri*. Edited by Al-Marzooqi J. nowhere: Al- Markaz Al Mahrose; Arabic.

Article

- Abasi H. (2007) "Knowledge and Ignorance in the Intellectual System of Muhammad Ibn Abdul Jabbar Neffari". *Al-Zahra University Humanities Quarterly*; Nos. 61 and 62, 203-183. Persian.
- Abasi R. (2022) "Mystical Ontology" in "Al-Mawaqif" and "Al-MoKhattebat" by Abu Abdullah Nefari. *Ontological Researches*. Vol 11. No.21, pp. 85-112. Persian.
- Aqakhani nejad H. (2010) "Biography and mystical ideas of Neffari". *Religious and Mysticism Quarterly*. Year 7. No.26. pp. 245-272. Persian.
- Hamzeian A and Asadi S. (2016). "Investigating mystic hijabs from Abu Abdullah Neffari's point of view". *Mystical literature researches*. Year 10. No. 31, pp. 65-90. Persian.
- Hamzeian A and others. (2014). "Distinguishing the place of science and knowledge in the mysticism of Abu Abdullah Neffari". *Mystical studies*. No. 19, pp. 109-142. Persian.
- Mirhashemi M. (1998). A word about the description of the situation, works and thoughts of Mohammad Abd-algabar Neffari. Published in memoir book of khosro farshidvard, pp.201-216. Persian.
- Rahimian S. (2005). The Relationship between self-knowledge and Theology in mysticism of ibn-Arabi. *Iran's Islamic Maaref Association*. No.3, pp 11-43. Persian.



Investigating the Characteristics of “This World’s Man” in *Al-Mawaqef* and *Al-Mukhatabat* by Abu Abdollah Neffari¹

Reza Abasi²
Azim Hamzeian³

Received: 2022/10/25

Accepted: 2023/01/28

Abstract

Following theology, anthropology is undoubtedly one of the most important issues in mysticism, and mystics have had a unique perspective and interpretation in this regard. Abu Abdollah Neffari, as one of these mystics, has presented his mystical experiences in numerous verses in the two books *Al-Mawaqef* and *Al-Mukhatabat*, using a highly intricate language. Hence, his anthropological approach can be inferred from these intuitive reports. Human recognition in the thought of this mystic has various dimensions, one of which involves the discussion of the human in relation to this world. The main question of this research is as follows: What are the characteristics of “this world’s man” in Neffari’s mystical thought? With this aim, the authors, using a descriptive-analytical method, extracted and compiled the “anthropological” content of his mystical thought with a focus on the verses related to “worldly human”. They have concluded that Neffari strongly emphasizes that humans exist in the intermediary realm between “Haq” (Truth) and “Maseva” (Deviation from the Truth), and this position is the most important factor in human affliction and trial. He also does not limit the examples of “maseva” to metaphysical beings and considers some aspects of human existence as examples of “maseva”.

Keywords: Mystical anthropology, Abu Abdollah Neffari, *Al-Mawaqef* and *Al-Mukhatabat*, Worldly human, This world’s man.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.42106.2411

2. PhD Student of Islamic Sufism and Mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran (Corresponding Author). Email: reza.abasi@semnan.ac.ir

3. Associate Professor, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran. Email: ahamzeian@semnan.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۳۹-۱۰۱

شکل‌شناسی مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی بر مبنای سنت‌های ادبی (از آغاز تا پایان قرن هفتم هجری)^۱

رحمان مشتاق‌مهر^۲، یدالله نصراللهی^۳

علی حاجی‌زاده^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴

چکیده

تاریخ ادب فارسی جاودانگی و تأثیرگذاری بیشتر مباحث ناب تعلیمی و عرفانی خود را در گونه‌های مختلف آن، مدیون قالب شعری «مثنوی» است. قالب مثنوی به دلیل ویژگی ممتاز و بارز آن در قافیه‌پردازی، یکی از پر دامنه‌ترین قالب‌های شعر فارسی است و بزرگ‌ترین شاهکارهای ادبی زبان فارسی در این قالب شعری سروده شده‌اند. بهترین روش برای شناخت و احاطه کامل بر این منظومه‌ها و نیز بیان وجوه افتراق و اشتراک این آثار، پی‌بردن به فرم و ساختار آن‌هاست. در پژوهش حاضر ضمن مطالعه بیرونی مثنوی‌های دوره مورد مطالعه، به مطالعه درونی این منظومه‌ها؛ یعنی شکل و فرم حاکم بر آن‌ها پرداخته می‌شود. بر این اساس، متن (کانون مرکزی) و پیرامتن (دیباچه و خاتمه) مثنوی‌های بلند تعلیمی و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.43770.2471

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.34.3.7

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: r.moshtaghmehri@azaruniv.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: nasrollahi@azaruniv.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول) رایانامه: a.h.51911178@gmail.com

عرفانی تا پایان سده هفتم هجری مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. هدف این نوشتار بررسی فرم و شکل حاکم بر متن و پیرامتن منظومه‌های بلند تعلیمی و عرفانی از حیث پای‌بندی آن‌ها بر سنت‌های ادبی حاکم بر عصر شاعر است. نگارندگان با علم بر اینکه اثر ادبی به‌عنوان انگاره‌ای با وحدت سازمند، وجود آغاز و میانه و پایان را مفروض می‌سازد، می‌کوشند در پرتو بررسی عناصر پیرامنتی هفت مثنوی تعلیمی و عرفانی (حدیقه الحقیقه، مخزن الاسرار، منطق الطیر، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه، بوستان و مثنوی معنوی) کارکردهای متصور برای به‌کارگیری این پیرامتن‌ها را مورد مطالعه قرار داده و برجستگی‌های منحصر به فرد مثنوی مولانا را به‌عنوان سرآمد مثنوی‌ها بیان کنند.

واژه‌های کلیدی: شکل‌شناسی، مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی، سنت‌های ادبی، متن، پیرامتن.

مقدمه

پژوهش‌های ادبی رایج نشان می‌دهد که در مطالعه آثار ادبی غالباً دو شیوه مرسوم و متداول بوده، نخست «مطالعه بیرونی» متون که در آن، بیشتر به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و روان‌شناسی پیدایش اثر می‌پردازند که محدود به تغییرات ادبیات در زمان است و از کهن‌ترین و جاافتاده‌ترین روش‌های تحقیق ادبی بوده است و دیگری «مطالعه درونی» است که مبدأ طبیعی و عاقلانه در تحقیق متون ادبی است. (رنه ولک و آوستن وارن، ۱۹۹۵: ۱۵۳) تردیدی نیست که «تمایز بین شکل همچون عاملی که از لحاظ زیبایی‌شناسی فعال است و محتوایی که از لحاظ زیبایی‌شناختی خنثی است، ما را با مشکلات جدی و رفع‌نشده روبه‌رو می‌کند» (همان: ۱۵۴). بنابراین اصرار بر تفکیک شکل و محتوا از همدیگر، نتیجه‌ای جز محتوایی خام، و شکلی بیرونی و تحمیلی به بار نخواهد آورد؛ زیرا اثر هنری «نظامی از علائم یا ساختمانی از علائم در خدمت منظوری زیباشناختی است» (همان: ۱۵۵). از این رو، بسیاری از نظریه‌پردازان ادبی معاصر کوشش‌هایی را که برای فهم متن صورت می‌پذیرد، بدون توجه عمیق به شاکله درونی و بیرونی شکل‌گیری معنا در متن، ناکارآمد می‌دانند.

هر اثر ادبی به‌عنوان انگاره‌ای با وحدت سازمند، وجود آغاز و میانه و پایان را مفروض

می‌سازد. پیرامتن‌ها از شاخص‌ها و عناصر کلیدی مهم در برقراری ارتباط با متن ادبی و شناخت جهان فکری نویسنده هستند؛ بنابراین بررسی و تحلیل آن‌ها در ادوار مختلف شعر فارسی نه تنها ما را با تحولات سیاسی و اجتماعی عصر شاعر آشنا می‌سازد؛ بلکه می‌تواند اطلاعات مستند و ارزشمندی از اثر و صاحب اثر فرا راه ما دارد. پژوهش حاضر با در نظر داشت اندیشه‌های «ژرار ژنت»^۱ به مثابه مدخلی برای تحلیل عناصر پیرامنتی، ساختار مثنوی‌های فارسی را از منظر: عنوان، دیباچه، ساختار هنری تنه اصلی و پایان بندی آن‌ها باز خوانی می‌نماید.

یکی از حوزه‌های مهم ادبی که می‌توان با رویکرد نوین پیرامنتیت به آن نگریست و حرف تازه‌ای برای گفتن داشت حوزه مثنوی‌سرایی است، مثنوی آزادترین و بی‌تکلف‌ترین انواع شعر است. این قالب شعری به دلیل ویژگی ممتاز و بارز آن در قافیه‌پردازی، یکی از پرمایه‌ترین قالب‌های شعر فارسی است. تردیدی نیست که تاریخ ادب فارسی جاودانگی و تأثیرگذاری بیشتر مباحث ناب تعلیمی و عرفانی خود را در گونه‌های مختلف آن، مدیون قالب شعری مثنوی است. این قالب شعری در برهه‌ای از تاریخ ادب فارسی، بار مسایل اندرزی و حکمی را بر دوش کشیده و گاهی بازتاب‌دهنده لطیف‌ترین احساسات عاشقانه بوده است، در برهه‌ای دیگر، حماسه‌های ملی و تاریخی را بازتاب داده و گاهی، آینه‌ای برای بازتاب مبانی عرفان و تصوف بوده است؛ علت این همه تنوع در مضمون مثنوی را هم در شکل پرگنجایش و انعطاف‌پذیر آن می‌توان جست‌وجو کرد هم در محتوای غنی آن.

در مورد عناصر پیرامنتی نخستین مثنوی‌های فارسی به دلیل در دسترس نبودن آن‌ها نمی‌توان نظری قاطع داد؛ اما در زمینه ادبیات حماسی، «شاهنامه فردوسی» الگوی ساختاری مناسبی برای آثار بعد از خود بوده است؛ به گونه‌ای که آثار حماسی بعد از شاهنامه با بهره‌گیری خودآگاه یا ناخودآگاه از مضمون و سبک داستانی و روایی آن شکل گرفته‌اند و الگوی ساختاری آن را در درون خود دارند؛ در زمینه ادبیات غنایی، بعد از «ورقه و گلشاه عیوقی» به عنوان نخستین منظومه مدون، مثنوی‌های «نظامی» به عنوان الگوی ساختاری تام

1. Genette, Gérard.

برای آثار غنایی و عاشقانه بعدی بوده است؛ در میان مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی، «حدیقه‌الحقیقه» سنایی پیشرو است و مثنوی‌های «عطار» و «بوستان» سعدی هم از لحاظ شکل و ساختار منسجم و تاحدی تابع مثنوی‌های حماسی و غنایی است؛ اما در این میان «مثنوی» مولانا از لحاظ شکل و ساختار، قاعده‌گیر و تا حد زیادی ساختارشکن هست.

بیان مسئله پژوهش

بررسی شکل و ساختار حاکم بر مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی، نه تنها ما را به لایه‌های درونی و نکاویده آن‌ها رهنمون می‌سازد؛ بلکه می‌تواند مدخلی برای پژوهش‌های آتی باشد. نوشتار حاضر می‌کوشد که به بررسی شکل‌شناسانه «مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی» با اهداف ذیل بپردازد.

۱. سیر و تطور مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی از آغاز تا پایان قرن هفتم؛
۲. بررسی عناصر پیرامنی مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی بر اساس نظریه پیرامنتیت (ژنت) از قبیل: عنوان کتاب، دیباچه، پیشگویه، فصل‌بندی و پایان‌بندی آن‌ها؛
۳. بررسی ساختار حاکم بر این آثار از حیث پای‌بندی آن‌ها به سنت‌های معمول و رایج ادبی.

این نوشتار با طرح سؤالاتی چون: عناصر پیرامنی در مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی شامل چه مواردی است و چه نقشی در فهم متون مرکزی دارد؟ آیا فرم مثنوی‌ها در دوره‌های مختلف از ساختار واحد و یکسانی پیروی می‌کند یا در ساختار آن‌ها تنوع و دگرگونی وجود دارد؟ قاعده‌افزایی و هنجارگریزی در کدام یک از مثنوی‌های عرفانی بیشتر دیده می‌شود؟ و چه تأثیری بر شکل‌گیری سنت‌های نوین ادبی دارد؟ به نتایج زیر دست می‌یابد: عناصر پیرامنی، آستانه ورود به دنیای متن و هسته مرکزی منظومه‌ها بوده و از شاخص‌های اصلی و کلیدی فهم آثار ادبی هستند. شکل مثنوی‌ها در دوره‌های مختلف شعر فارسی تحت تأثیر عوامل اجتماعی و سیاسی قرار می‌گیرد و در گذر زمان فراز و فرودهای بسیاری را تجربه می‌کند. قاعده‌افزایی و فراهنجاری، به صورت عمده و برجسته، در مثنوی مولانا صورت می‌پذیرد، اسلوبی که در شکل‌گیری، تداوم و بالیدن هویت ادبی جمعی و غنی‌سازی سنت‌های ادبی نقشی فعال و هدفمند ایفا می‌کند.

پژوهش حاضر از میان انبوه مثنوی‌های سروده شده از آغاز تا پایان قرن هفتم هجری، توجه خود را به هفت مثنوی تعلیمی و عرفانی با عناوین «*حدیقه الحقیقه سنایی*، مخزن الاسرار نظامی، منطق الطیر، مصیبت‌نامه و الهی‌نامه عطار، بوستان سعدی و مثنوی معنوی مولانا» معطوف کرده و آن‌ها را از منظر عنوان، دیباچه، تنه اصلی و خاتمه صورت‌بندی نموده است در این میان سعی شده منظومه‌هایی که در مطالعات ادبی چندان مورد توجه نبوده‌اند از صورت‌بندی و مطالعه کنار گذاشته شوند؛ بدین ترتیب، دایره پژوهش، مثنوی‌های یاد شده را در بر می‌گیرد.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های شکل‌شناسانه در ادبیات فارسی به‌ویژه در زمینه «مثنوی و مثنوی‌سرایی» سابقه دیرینه‌ای ندارد و تنها در دو سه دهه اخیر است که محققان و پژوهشگران ایرانی به تأسی از نظریه‌های ادبی روز دنیا به مطالعات صورت‌گرایانه روی آورده و بدان علاقه نشان داده‌اند. در عصر حاضر، در زمینه مثنوی و مثنوی‌سرایی، «محمد علی تربیت» نخستین محقق است که تلاش کرده «مثنوی و مثنوی‌گویان ایران» را طی مقالاتی در مجله مهر ایران معرفی کند (مجله مهر، ۱۳۱۷-۱۳۱۶) و دیگر «محمد محبوب» که سیر مثنوی‌سرایی در ایران را بر اساس ادوار تاریخی و وزن آن‌ها معرفی می‌کند (محبوب، ۱۳۴۳، ۱۳۴۲)؛ اما در زمینه شکل‌شناسی مثنوی‌ها: ۱. «از رنگ گل تا رنج خار» کتابی ارزشمند در شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه از «فد معلی سرامی»؛ در این کتاب داستان‌ها و کردارهای شاهنامه، از دیدگاه شکل‌شناسی^۱ و با توجه به جنبه‌ها و جوانب داستانی آن مورد بررسی و سنجش و مقایسه و استنتاج قرار می‌گیرد، ۲. «ساختار معنایی مثنوی معنوی» از «سید سلمان صفوی»، موضوع اصلی این کتاب، بررسی ساختار روایی و موضوعی دفتر اول «مثنوی معنوی» مولانا است (۱۳۸۸) که در آن «صفوی» با استفاده از رویکرد «کل‌نگر»^۲، و دو اصل ساختاری «پارالسیسم»^۳ و «انعکاس متقاطع»^۴ به مطالعه و تجزیه و تحلیل مثنوی مولانا پرداخته

1. Morphology.
2. Synoptic.
3. Parallelism.
4. Chiasmus.

است. ۳. «تحلیل ساختاری منطق الطیر عطار» (۱۳۷۷) اثر «اخلاقی» که در فصل اول به کلیات و در فصل دوم این کتاب ضمن تحلیل متن «منطق الطیر»، سه ساختار متن، نظم و روایت بررسی شده است، ۴. کتاب «در شناخت مثنوی معنوی» از سالاری‌نسب، در مورد ساختار و سبک و محتوای مثنوی.

در میان مقالات موجود، می‌توان به مقاله‌های: ۱. «بررسی ساختار دیباچه مثنوی‌ها تا قرن هفتم» از «ریاحی‌زمین»، ۲. «بررسی ساختار و محتوای آستانه‌سرایی در منظومه‌های فارسی تا قرن ششم» از «دهرامی» اشاره کرد؛ اما شکل‌شناسی مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی به شیوه تطبیقی کاری تازه و طرحی نو است.

بحث و بررسی

«ژرار ژنت» ساختارگرا و منتقد بزرگ فرانسوی یکی از تأثیرگذارترین پژوهشگران در عرصه «بینامتنیت» است. وی باتکیه بر نظریات «باختین» و تفسیرهای «کریستوا» مفهوم روابط بین یک متن با متن‌های دیگر را به‌طور کامل گسترش داد و آن را از حالت نظری به حالت کاربردی رساند طبق نظریه «ژرار ژنت» هر متنی می‌تواند چند نوع رابطه با متن‌های دیگر داشته باشد: رابطه بینامتنی^۱، رابطه پیرامتنی^۲، سرمتنی^۳، بیشمتنی^۴ و فرامتنیت^۵. از آنجا که بحث ما در بررسی شکل و فرم مثنوی‌ها، بیشتر مربوط به حوزه پیرامتنیت و عناصر پیرامتنی مثنوی‌ها است از پرداختن به مباحث و اصطلاحات دیگر نظریه «ترامتنیت ژنت» صرف نظر نموده و صرفاً بر اصل مسئله؛ یعنی «پیرامتن» متمرکز می‌شویم.

پیرامتن/پیرامتنیت^۶، ناگزیرهای یک اثر ادبی

واژه پیرامتنیت^۷ را اولین بار ژرار ژنت^۸ نظریه‌پرداز ادبی در سال ۱۹۸۷ در کتاب خود *Seuils* یا همان «آستانه‌ها» مطرح کرد. «پیرامتنیت بررسی عناصری است که در آستانه متن

-
1. Intertextuality.
 2. Para textuality.
 3. archetextuality.
 4. Hypertextuality.
 5. Metatextuality.
 6. Paratext.
 7. Paratexte.
 8. Gerard Genette.

قرار می‌گیرند و دریافت یک متن را از سوی خوانندگان تحت تأثیر قرار می‌دهند» (ژنت، ۱۹۹۷: ۳). پیرامتن‌ها، متن‌های آستانه‌ای هستند که - براساس کارکرد و آستانگی‌ای که دارند - نه تنها مخاطب را وارد جهان پیرامون متن کرده و وی را با دنیای ناشناخته آن آشنا می‌کنند؛ بلکه یکی از شاخص‌های مهم و کلیدی در بررسی میزان اصالت اثر و مصون ماندن آن از تحریف‌های پس از مرگ مؤلف هستند. ژنت می‌گوید: «به ندرت یک متن به‌طور عریان وجود دارد و همواره در پوششی از متن واژه‌هایی است که آن را به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در بر گرفته‌اند. این متن‌هایی که همانند ماهواره متن اصلی را در برمی‌گیرند پیرامتن نامیده می‌شوند (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۹۶-۸۳). پیرامتن مناسبتی دیرباب و ناروشن است که ژنت آن را متعلق به شکل ارائه متن در پیکر کتاب یا ویژگی‌هایش می‌داند که منتقد برای کشف معناهای متنی علاوه بر خود متن به بررسی تاریخ تکامل این ویژگی‌ها نیز نیازمند است. پیرامتن هم در ساختار متنی کتاب به عنوان تعالی‌دهنده حضور می‌یابد و هم در غیاب مؤلف و امتداد حضور نوشتار بر پسامتن؛ و بدین سان دریافت متن از سوی مخاطب را جهت‌دهی و کنترل می‌کند. حوزه اشتغال پیرامتن‌ها تنها به دیباچه و خاتمه آثار محدود و منحصر نمی‌شود. ژنت پیرامتن را از نظر زمانی، مواد و متریکال، وضعیت ارتباطی و اجتماعی و وضعیت کاربردی به دو عنصر اصلی تقسیم می‌کند: ۱- پیرامتن‌های درونی یا پیوسته متن^۱ - پیرامتن‌های بیرونی یا ناپیوسته^۲. «پیرامتن‌های درون‌متنی» گونه‌های فراوانی از قبیل: عنوان کتاب، نام مؤلف، عناوین اصلی و فرعی متن، پیشگویه / پیشگفتار، دیباچه، فصل‌بندی‌ها، خاتمه‌ها، پی‌نوشت‌ها و طرح روی جلد را شامل می‌شوند و پیرامتن‌های برون‌متنی مواردی نظیر تبلیغات رسانه‌ای را در برمی‌گیرد. بنابراین، پیرامتنیت، ترکیب درون‌متن و برون‌متن است و چنانکه مؤلف کتاب «آستانه‌ها» می‌نویسد: «پیرامتن = درون‌متنیت + برون‌متنیت». (ژنت، ۱۹۸۲: ۷).

گسترش روز افزون مطالعات ساختگرا و تثبیت مبانی نظری نقدهای تکوینی و نشانه‌شناختی، اهمیت و رونق مطالعات پیرامتنی را دو چندان کرده است. (ژنت، ۱۹۸۲: ۷) و آن‌ها را در زمره شاخص‌های کلیدی فهم و دریافت متن قرار داده است. ژنت در کتاب

1. Peritexte.
2. Epitexte.

آستانه‌ها که دربرگیرنده بسیاری از نظریات وی در پیرامون مطالعات پیرامنتی است، اثر ادبی را واجد یک متن کانونی و مجموعه‌ای از متون پیرامونی می‌داند که این متون به نوبه خود دروازه‌های ایجاد ارتباط با متن اصلی هستند (ژنت، ۱۹۸۷: ۷). در واقع پیرامتن‌ها دست‌آویزهایی هستند که نمی‌توان آن‌ها را به صراحت و با اتقان بخشی از متن اصلی تلقی کرد؛ اما به هر روی دربرگیرنده، تداوم‌بخش و تکمیل‌کننده متن کانونی‌اند (همان: ۸). در نوشتار پیش‌رو منظور ما از پیرامنتیت، بررسی عناصر درون متنی پیوسته مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی است که بی‌واسطه با متن مرکزی این آثار هم‌پیوندی داشته و آن‌ها را احاطه کرده‌اند.

کلان ساختار مثنوی‌های فارسی

اثر ادبی به عنوان انگاره‌ای با وحدت سازماند، وجود آغاز و میانه و پایان را مفروض می‌سازد و به الگویی است که با زندگی انسانی شباهت تام دارد (فاروق حمید، ۱۹۹۹: ۱۸۰). با نگاهی کوتاه به فرم و شاکله بیشتر مثنوی‌ها می‌توان دریافت که مثنوی‌های فارسی شکل و ساختاری نسبتاً واحد و یکسانی دارند، بیشتر مثنوی‌ها نظیر: *حدیقه الحقیقه*، *مخزن الاسرار*، *مثنوی‌های عطار* و *بوستان* از دو بخش متمایز روایی و غیرروایی تشکیل شده‌اند. بخش «پیرامتن» این منظومه‌ها غالباً غیرروایی و شامل مقدمه و مؤخره هستند و در آن راوی مستقیماً از زبان مصنف سخن می‌گوید و گاه برای تجسم و تبیین مطالب مطرح شده، به مناسبت حکایت‌هایی نیز می‌آورد؛ بخش مقدمه این مثنوی‌ها بنا بر یک سنت دیرینه با تحمیدیه، نعت، معراجیه، مدح صحابه آغاز می‌شود و در فرجام، شاعر سخن خود را با بیان مطالبی در مورد اثر، سبب تألیف آن و آفرینش آدمی به پایان می‌برد. گفتنی است که پیرامتن این مثنوی‌ها با کانون اصلی و بخش روایی آن‌ها ارتباط چندان محکم و منسجمی ندارند و به راحتی قابل تفکیک از متن روایی هستند؛ در این میان ساختار برخی از مثنوی‌ها، مانند مثنوی مولانا، کلاً متفاوت و گاهی در تعارض با مثنوی‌های پیش و پس از خود می‌باشد که بیشتر حائز اهمیت است.

بررسی عناصر پیرامنتی در منظومه‌های تعلیمی - عرفانی نام مؤلف و عنوان اثر: (کلُّ اِنَاءٍ یَتَرَشَّحُ بِمَا فِیْهِ)

نام یک آفرینشگر ادبی یا هنری از عوامل مهم رغبت‌انگیزی در مخاطبان است. نام مؤلف عموماً یادآور و بازگوکننده مجموعه باورها و دیدگاه‌های یک فاعل شناسا^۱ است. پس از نام مؤلف مهم‌ترین پیرامتن شکل‌دهنده به معنای متن، نام اثر هنری است. نام اثر هنری با دلالت مستقیم یا نمادین به موضوع کتاب، نخستین عاملی است که خواننده را در شکل‌دهی به معنای متن و حصول رویکردی خاص به آن هدایت می‌کند (Genette & Maclean, 1991: 275). و به علت انتخاب آن توسط آفرینشگر اثر، در میان پیرامتن‌های دیگر اهمیت دوچندانی می‌یابد. در تاریخ فرهنگی غرب، صبغه قابل‌اعتنای نام مؤلف به‌خصوص از زمان مطرح شدن و بسط یافتن فلسفه «دکارتی» که فردیت آدمی را بیش از پیش مطمح نظر قرار می‌داد (Ferraiolo, 1996: 71-86) مورد توجه جدی قرار گرفت. در مطالعات فرهنگی و ادبی معاصر، عنوان یک اثر ادبی و هنری، مورد مطالعه و بررسی شاخه مستقلی به نام «عنوان‌شناسی» قرار گرفته است (Mitterand, 1979: 90) عنوان متون ادبی نقشی کلیدی در شکل‌دادن به افق انتظارات مخاطب و تعامل او با متن ادبی ایفا می‌کنند.

دل تو نامه عقل و «سخت» عنوان است بکوش سخت و نکو کن ز نامه «عنوان» را
(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۱۱۷ق ۵۲)

«عنوان» عبارت است از مجموعه‌ای از نشانه‌ها، کلمات و حتی جمله‌هایی زبانی که در رأس یک اثر قرار می‌گیرند تا آن را تعریف کنند. عنوان به درون‌مایه اثر اشاره می‌کند و باعث جذب طرفداران چنین موضوعی می‌گردد» (ژنت، ۱۹۷۷: ۶۰). عنوان اثر ادبی نوعی تمهید است که طرحی اجمالی از ذی‌العنوان به دست می‌دهد و این امر چه به وسیله خود مؤلف ارائه شده باشد و چه دیگران آن را تعیین کرده باشند، از شناخته‌شده‌ترین عناصر پیرامنتی متن ادبی محسوب می‌شود. در سنت ادبی ما، مفهوم عنوان چندان مورد توجه جدی ناقدان و نظریه‌پردازان ایرانی نبوده است؛ اما گاه در برخی متون ادبی شاعر یا نویسنده به عنوان اثر و ارتباط آن با محتوای متن توجه داشته است. سعدی در ترجیع‌بندی که در

رثای سعد بن ابی بکر سروده، به‌طور خاص از واژه «عنوان» بهره گرفته، آن را در برابر «حدیث» به معنای «متن» قرار داده است:

نمی‌دانم حدیث نامه چون است همی بینم که عنوانش به خون است
(سعدی، ۱۳۷۵: ۶۹۸)

وی در این بیت علاوه بر کاربرد عنوان در معنای معمول و رایجش، آن را در آمدی بر فضای عام متن دانسته و به نوعی رابطه دال و مدلولی میان عنوان و حدیث برقرار کرده است. «هجویری» نیز با تمرکز بر نام «کشف‌المحجوب» سه عنصر مؤثر: نویسنده متن، عنوان متن و خواننده متن را در فرایند نام‌گذاری بدین‌سان مطرح کرده است: «آنچه گفتم که: مر این کتاب را کشف‌المحجوب نام کردم، مراد آن بود که تا نام کتاب ناطق باشد بر آنچه اندر کتاب است مر گروهی را که بصیرت بود، چون نام کتاب بشنوند دانند که مراد چه بوده است و بدان که همه عالم از لطیفه تحقیق محجوب‌اند به جز اولیای خدای - عزّ وجلّ - و عزیزان در گاهش، و چون این کتاب اندر بیان راه حق بود و شرح کلمات تحقیق و کشف حجب بشریت، جز این نام او را اندر خور نبود» (هجویری، ۱۳۸۷: ۶) ارتباط میان عنوان کتاب و آنچه اندر کتاب است، از نوع رابطه دال و مدلول است و سپس در فرایند سه سویه، نقش ویژه‌ای را برای مخاطب قائل شده است؛ «مر گروهی را که اهل بصیرت بود» نه همه مخاطبان. در هر حال مطرح نشدن مقوله «عنوان» در سنت‌های ادبی را نمی‌توان به مثابه نقیصه‌ای برای گذشتگان تلقی کرد؛ چرا که این تفکر و اندیشه در دوره‌های اخیر مورد توجه نظریه‌پردازان ادبی قرار گرفته است.

برای شناخت موقعیت و جایگاه متن و ارتباط آن با دنیای درون اثر، عنوان انتخاب شده، یکی از ابزارهای مهم برای ارزیابی اولیه و نقد و تحلیل متن است؛ از این رو دلالت عنوان به متن و متن به عنوان بیشتر یک دلالت دوسویه است؛ در انتخاب یک عنوان، عواملی از قبیل موضوع، شرایط زمان تولید متن و جنبه‌های زیبایی‌شناختی دخیل است. در واقع «هر کتاب خوب یک جمله درخشانی است که تا پایان گسترش می‌یابد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۳). در میان مثنوی‌های مورد مطالعه، عنوان آثاری همچون *حدیقه الحقیقه، منطق الطیر، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه، مخزن الاسرار و بوستان به شیوه «استعاره یا نمادین»* به محتوای اثر اشاره دارد و انتخاب این عناوین بیشتر بر اساس روح و پیام آن‌ها

صورت گرفته است و سرایندگان؛ غالباً در آغاز یا پایان مثنوی‌های خود که محملی برای شناختن بیشتر اثر و صاحب اثر است به نام آن اشاره کرده‌اند؛ اما «مثنوی» مولانا صرفاً بر مبنای فرم و ساختار آن نام‌گذاری شده است و در نوع خود منحصر به فرد است؛ عنوان «مثنوی» علی‌رغم اینکه در بادی نظر اسم عامی بیش نیست؛ اما به حکم ضرب‌المثل «شرفُ المكانِ بالمکین» به یک اسم خاص تبدیل شده است. در حقیقت «مثنوی نامی دیگر جز قالب شعری خود ندارد» (گولپینارلی، ۱۳۸۲: ۱۶۷). نخستین جایی که مولانا نام این اثر سترگ را بر زبان می‌راند داستان پیر چنگی است:

مثنوی در حجم گربودی چو چرخ در نگنجیدی دراو زین نیم برخ
(مولانا، ۱۳۸۴: ۱ / ۲۰۹۸)

و دو دیگر اینکه در دیباچه دفتر اول به‌طور مبسوط درباره این کتاب سخن گفته است: «هذا کتاب المثنوی و هو اصول اصول الدین، فی کشف اسرار الوصول و الیقین و هو فقه الله الاکبر و شرع الله الازهر و برهان الله الاظهر، مثل نوره کمشکاه فیها مصباح...». در بررسی عناوین مثنوی‌های این دوره درمی‌یابیم که پدیدآورنده هریک از آثار عرفانی به سبب نگاه عارفانه و فرامادی در انتخاب و گزینش عنوان آثار خود غالباً از واژه‌هایی با بار ایدئولوژی عرفانی استفاده کرده‌اند. عنوانی که بازتاب‌دهنده نگرش عرفانی صاحب اثر است؛ اما در این میان مولانا راهی دیگر گونه را برگزیده و از هنجارهای معمول و متعارف عصر خود عدول کرده و نامی متفاوت بر آن نهاده است؛ بنابراین انتخاب نام مثنوی از جانب مولانا برای این کتاب بیشتر بدان جهت بوده که مولانا هیچ وقت خود را در چنبره الفاظ اسیر نمی‌کند و دستخوش تنگنای نام‌ها نمی‌شود. بیت «رستم از این بیت و غزل ای شه سلطان ازل...» خود اشارتی بدین معنا تواند بود. از این رو هیچ عنوانی جز مثنوی نمی‌تواند مبین و بازتاب‌دهنده رشحات آن دریای ژرف و متلاطم باشد. دل‌تنگی او از نابسندگی و ناتوانی الفاظ در بیان تجربه‌های به وصف نیامدنی‌اش را در جای جای مثنوی می‌توان دید.

دیباچه^۱

از دیگر عناصر پیرامنی حائز اهمیت در شناخت متون، دیباچه است، این «نخستین پاره متن» (Demougin, 1985: 757) که خواننده را در اولین گام‌های دریافت معانی متن همراهی می‌کند، در حکم دروازه‌ای است که خواننده را در «آستانه ورود به دنیای خیال‌انگیز متن» قرار می‌دهد (Del Lungo, 2003: 51). دیباچه‌نویسی، یکی از سنت‌های ادبی رایج و فراگیر در متون نظم و نثر است؛ پورجوادی، «دیباچه» را «مجلس‌انس نویسنده و خواننده می‌خواند» (پورجوادی، ۱۳۸۳: ۱۲۳)؛ اگرچه عنوان «مقدمه» در چیدمان اثر بیانگر بخش‌های آغازین هر منظومه است؛ اما محتوای آن‌ها نشان می‌دهد که اغلب بعد از سرایش متن اصلی سروده می‌شود. این پیشامتن می‌تواند اطلاعات ارزشمندی از اثر و صاحب اثر و نیز شرایط تاریخی تولید اثر ارائه دهد و به عنوان یک کارکرد فعال، در فهم و تفسیر متن یاریگر خواننده باشد. شاعران مثنوی‌سرا بر اساس قراری نانوشته، پیش از ورود به موضوع اصلی، اثر خویش را با پیش‌درآمدی موسوم به دیباچه آغاز کرده‌اند. «در دیباچه مثنوی‌ها ولو مختصر، تمهید مقدمه مطالب و سلسله ربط کلام از شرایط مثنوی است. توحید و مناجات و نعت، مدح سلطان، تعریف سخن، و سبب تألیف نیز در مقدمه مثنوی‌ها معمول شده و بدون طرح مقدمات مزبور خیلی کم است (تریت، ۲۵۳۵: ۲۱۷).

به طور کلی پس از «ورقه و گلشاه» عیوقی (نخستین منظومه نسبتاً مدون فارسی)، دیباچه مثنوی‌ها دو مسیر متفاوت را در پیش می‌گیرد: در یک سو، برای شکل‌گیری و تثبیت مثنوی‌های دیباچه‌دار تلاش می‌شود؛ حدیقه سنایی، مخزن‌الاسرار نظامی، مثنوی‌های چهارگانه عطار و بوستان سعدی از این ساختار پیروی می‌کنند و دیگر سو، مثنوی‌سرایانی ظهور می‌کنند که در طرح‌ریزی دیباچه مثنوی‌های خود، راهی دیگرگونه در پیش می‌گیرند؛ به گونه‌ای که دیباچه آثار آن‌ها با شاعران پیش و پس از خود تفاوت فاحش و تأمل‌برانگیزی دارد. این نوع از مقدمه‌ها بسیار ارزشمندند و در پاره‌ای موارد از نظر ادبی و هنری جایگاه بلندی حتی نسبت به مقدمه‌های عمومی و متعارف دارند؛ زیرا شاعر مقدمه را در راستای موضوع اصلی منظومه می‌سراید و مخاطب را برای ورود به آن آماده می‌کند؛ به

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۱۱۳

گونه‌ای که حذف مقدمه به بلاغت و فهم متن آسیب می‌رساند (دهرامی، ۱۳۹۷: ۶۶-۴۷). «مثنوی مولانا» در این گروه جای می‌گیرد. در ساختار دیباچه‌های عمومی، سه عنصر «حمد»، «نعت» و «مدح» در یک الگوی مشخص و بنیادین در بافتاری زنجیره‌ای، در هم تنیده و بدون گسستگی یک‌جا گرد آمده است (ریاحی‌زمین و امیری، ۱۳۹۶: ۴۰). ولی در ساختار برخی از مثنوی‌ها، نظیر: حدیقه سنایی این ساختار به صورت یکپارچه و درهم تنیده نیست و به شکل پراکنده و پاشان آمده است و در برخی دیگر، بنا به ضرورت‌های اجتماعی، مدح خلفای راشدین یا پادشاه وقت، پیوست شده است.

بررسی محورهای چهارگانه در دیباچه مثنوی‌های تعلیمی و عرفانی تحمیدیه

ستایش حضرت حق به‌عنوان یک سرفصل مشترک، در دیباچه تمامی مثنوی‌ها دیده می‌شود و سرایندگان با یک احساس پاک و درونی به راز و نیاز با خالق بی‌همتا می‌پردازند؛ سنایی، نظامی، عطار و سعدی روپه‌ای واحد در تحمیدیه‌سرایي دارند و خود را بدین سنت ادبی مقید دانسته‌اند، در این زمینه، نظامی را پایه‌گذار داستان‌سرایان ملی ایران می‌دانند و تهیه مقدمات توحید، مناجات، نعت و مدح، تعریف سخن و سخنوران، سبب تألیف و تصنیف کتاب، و ساقی‌نامه گفتن در مثنوی‌ها را از ابتکارات خاص او دانسته‌اند. (تربیت، ۲۵۳۵: ۲۶۷). وی در تجربه‌ای نوگرایانه و ابداعی دل‌انگیز «مخزن‌الاسرار» را با طرحی ناب شروع می‌کند. از ابتکارات و بدایع نظامی در گستره تحمیدیه‌سرایي، صدرنشانی «بسم الله الرحمن الرحيم» در آغاز منظومه پر افتخار «مخزن‌الاسرار» است (نصیری جامی، بی‌تا: ۷). ارتباط نام «مخزن‌الاسرار» با آیه شریفه «بسم الله» نام نظامی را در ردیف یکی از سرآمدان بزرگ «بسمله‌گویان» در شعر فارسی نموده است و بسیاری از شاعرانی که در تتبع مخزن‌الاسرار منظومه‌هایی فراهم کرده‌اند این آیه را نیز تضمین نموده‌اند.

بسم الله الرحمن الرحيم هست کلید در گنج حکیم
(نظامی، ۱۳۱۳: ۲)

پس از نظامی، سنایی خداوند را با نگاهی عمیق‌تر و عرفانی‌تر و با عناوینی همچون «جانِ

جان» و «عقلِ عقل» مورد خطاب قرار می‌دهد:

عقل عقل است و جان جان است او آنکه زین برتر است آن است او

(سنایی، ۱۳۸۲: ۲)

منطق‌الطیر هم که داستان سفر تمثیلی به سرچشمه عالم آفرینش است با بازخوانی قصه آفرینش عالم شروع می‌شود؛ و مطابق یک سنت دیرینه این مثنوی را با نام خدای جان آفرین آغاز می‌شود.

آفرین جان آفرین پاک را آن که جان بخشید و ایمان خاک را

کرد در شش روز هفت انجم پدید وز دو حرف آورد نه طارم پدید

(عطار، ۱۳۷۶: ۱، ب: ۱ و ۶)

«مصیبت‌نامه» و «اسرارنامه» نیز طرح و ساختاری شبیه «منطق‌الطیر» دارند؛ عطار در این مثنوی‌ها تحت تأثیر سنت حاکم بر گفتمان ادبی، پیرنگی کلان برای هر یک از این سه مثنوی می‌ریزد و طی آن به تناسب ابواب و فصول حکایت‌های کوتاه و بلندی بیان می‌کند. غایت هر سه منظومه، نوعی سفر درونی برای رسیدن به مقصد با هدف آگاه کردن انسان از این حقیقت که هر چه هست تو هستی و هر چه هست در جان و روان تو نهفته است. دیباچه «بوستان سعدی» نیز به سان «مخزن‌الاسرار» و «منطق‌الطیر» و همگام با آن‌ها، با نام «خدای جهان آفرین» آغاز می‌شود:

عزیزی که هر کز درش، سر بتافت به هر در که شد هیچ عزت نیافت

(سعدی، ۱۳۷۵: ۳)

پس از «عطار نیشابوری» مثنوی‌سرای سترگ ایران زمین، مولوی ظهور می‌کند؛ شاعر عارفی که دیباچه مثنوی وی، شکل و فرمی دیگرگون دارد؛ وی در آغاز مثنوی شکل و ساختار معمول و معهود در مثنوی‌ها را کنار می‌گذارد. هر دفتر این کتاب به دیباچه‌ای منثور آراسته است. مقدمه دفترهای اول، سوم و چهارم به زبان عربی و دفترهای دوم، پنجم و ششم به فارسی است. و در هر دفتر پس از مقدمه، دیباچه‌ای منظوم نیز وجود دارد.^۱ دیباچه دفتر اول که به نوعی پیشگفتار هر ۶ دفتر مثنوی است، به دست خود مولانا تقریر

۱. دیباچه دفتر اول ۳۵ بیت، دفتر دوم ۱۱۱ بیت، دفتر سوم ۶۸ بیت، دفتر چهارم ۳۹ بیت، دفتر پنجم ۳۰ بیت و دیباچه دفتر ششم ۱۲۸ بیت است.

یافته و در مقایسه با دیگر آثار منظوم و منثور ادب فارسی که عموماً با مقدماتی نظیر حمد خداوند، نعت اولیای الهی و ستایش قدرتمندان زمان و یا سبب نگارش کتاب شروع می‌شوند، دارای چنین تمهیداتی نیست (محبوب، ۱۳۸۲: ۴۴۶). مولانا ساختار متداول و مرسوم دیباچه را فرومی‌ریزد و الگوهای رایج دیباچه‌سرایبی در آغاز منظومه‌ها را یکسره متحول می‌کند، وی تنها در پایان دیباچه منثور دفتر اول، آن هم به صورت خیلی مختصر به ستایش خداوند و نعت پیامبر به صورت توأمان می‌پردازد: «وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَعِتْرَتِهِ وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ». با عنایت به اینکه این دیباچه در خود اثر قرار دارد، یک پیرامتن پیوسته و درون‌متنی است؛ اما از آنجا که در بر گیرنده مواضع حکمی و حتی فلسفی مولاناست، دارای دو کارکرد پیرامنتی و فرامنتی است. در واقع این دیباچه که به نقد و تفسیر متن نیز پرداخته و دارای ارجاعات خاص به متن است، واجد ویژگی‌های فرامنتی نیز هست؛ بنابراین از آن رو که فرامتن یک واحد متنی است که کمابیش به نقد متن اصلی می‌پردازد، این دیباچه می‌تواند با حفظ جایگاه پیرامنتی، ویژگی‌های فرامنتی نیز به خود بگیرد (بهرامعلیان، ۱۳۸۶: ۵۳).

فراهنجاری در دیباچه‌شنوی و ارتباط تنگاتنگ راوی با مخاطب

آنچه مثنوی مولانا را در میان مثنوی‌های تعلیمی دیگر ممتاز می‌کند این است که «در مثنوی راوی، مخاطب را در کانون توجه متن قرار می‌دهد وی در این منظومه، بیش از آثار دیگر با عنایت به قابلیت‌های مخاطبان عام سخن گفته است و مثنوی را عمدتاً به قصد فراهم آوردن توشه‌ای که همگان بتوانند از آن بهره‌ای ببرند، پدید آورده است. (سلیمی کوچی، ۱۳۹۶: ۲۵۴). تدوین دیباچه‌های دفاتر شش‌گانه که عموماً کارکرد تبیینی و توضیحی دارند، مؤید همین مطلب است. مولانا در مثنوی می‌گوید: «چون که کوتاه می‌کنم من از رشد / او به صد نوعم به گفته می‌کشد» (۲۰۷۶/۴). در کمتر اثری چنین ارتباط صمیمی و تنگاتنگ با مخاطب دیده می‌شود، در بررسی مقدمه مثنوی‌ها، ما با پیشگویی‌ای که از آغاز، خواننده را درگیر متن کند، مواجه نیستیم. در فرایند نوشتار «پیشگفتار را برای آن می‌نویسند که بستر گسترده‌تری را که متن در آن قرار دارد، معرفی کنند. در واقع «پیشگفتار دستورالعملی برای خواندن متن ارائه می‌دهد» (یورگنسن،

۱۳۸۹: ۱۳) و به خواننده می‌گوید که متن چگونه شکل گرفته و چگونه آن را باید خواند. مولانا مثنوی را به شیوه‌ای هنرمندانه و هوشیارانه بدون پرداختن به تمهیدهای توصیفی مرسوم با شیوه خطاب ناگهانی و عتاب‌آلود شروع کرده است. بدون تردید روی آوردن مولانا به شیوه خطاب و گفت‌وگو که در بیت‌های آغازین مثنوی با هنرنمایی زیبا و خودانگیخته تبلور یافته است حکایت از آگاهی وی به تأثیر القائی این گفتمان در مقاصد تعلیمی و حکمی می‌کند روایت پویا و جاندار از همان بیت‌های نخستین شکل می‌گیرد و لحظه به لحظه نسبت‌های تازه‌ای میان راوی و مخاطب برقرار می‌سازد گفتمان خاصی که مخاطب را از حالت انفعال در برابر متن بر حذر می‌دارد و او را به گفت‌وگوی خلاقانه با متن بر می‌انگیزد این رویکرد در واقع امنیت نظری و انفعالی خواننده را در برابر متن به چالش می‌کشد. در هیچ یک از مثنوی‌های فارسی، ما با چنین طرح و روندی مواجه نمی‌شویم؛ دیباچه مثنوی‌ها عمدتاً حالت خطابه دارد؛ مولانا پایه‌های این طرح ناگزیر را فرو می‌ریزد و طرح نوینی می‌افکند. هنجارشکنی وی تنها به آغاز مثنوی معطوف نمی‌شود؛ بلکه در ساختار حکایت‌ها و پایان‌بندی این منظومه نیز دیده می‌شود؛ اگر بیت‌های آغازین دفتر اول مثنوی را که در حکم دیباچه‌ای است پیشگویی بنامیم؛ در این صورت «نی‌نامه» را باید نخستین نقطه تلاقی حضور مؤثر فرستنده پیام (مولانا) و گیرنده آن (خواننده مثنوی) دانست. «چنین پیشگویی‌ای که میعادگاه طرفین پیام مثنوی است، ضمانت تداوم ارتباط خواننده و متن را به خوبی فراهم می‌کند و به شکل هوشمندانه‌ای پاره‌ای از انتظاراتی را که خواننده باید از این متن داشته باشد، با او در میان می‌گذارد. مخاطب در برابر متن مثنوی نه به عنوان یک سویه منفعل؛ بلکه در هیئت یک عنصر نقش‌آفرین و فعال در فرایند روایت و معناسازی مشارکت دارد (سلیمی کوچی، ۱۳۹۶: ۲۵۵). در حقیقت مثنوی اثری است که در یک رابطه دوسویه به وجود آمده و مولوی همواره اهمیت وجود این رابطه دو سویه و نقش مهم مخاطب را یادآوری می‌کند و بر آن نهیب می‌زند:

این سخن شیر است در پستان جان بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان
مستمع چون تشنه و جوینده شد واعظ ار مرده بود گوینده شد

(مثنوی، ۱ / ۲۳۸۹-۲۳۸۸)

«نی‌نامه» دعوتی است صریح به دنیایی که رئوس درون مایه‌ها و آموزه‌های آن در این

چند بیت نخستین خلاصه شده است. این هجده بیت نخستین فضای متراکمی است آکنده از معنا و پرسش. گویا مولانا خود به نقشِ ترغیبی و انگیزشی این نخستین واحد پیرامنتی مثنوی واقف بوده و در واقع چارچوب و نمایه کلی اثر را در این چند بیت گنجانده است. (سلیمی کوچی، ۱۳۹۶: ۲۵۶) «نی‌نامه» که پیشگویی متن مثنوی است، بیش از هر عنصر پیرامنتی دیگر، خواننده را در پیشگاه مولانا قرار می‌دهد. خواننده در آستانه ورود به متن، به خوبی درمی‌یابد که تنها پنجره ورود به جهان مؤلف و غرقه شدن در گفتمان او همین هجده بیت نخستین است. بیت‌های آغازین مثنوی بلندترین نقطه صدا و شاهکار خلاقیت هنری و ایدئولوژیکی مولاناست و «در تاریخ اندیشه بشری و در میان آثار باقی مانده از ادب و هنر جهانی، هیچ آلیگوری و تمثیلی برای بیان غربت روحی انسان و اشتیاق او به بازگشت به آن وطن الهی که حوزه دعوت تمامی ادیان و شرایع و مکاتب عرفانی جهان است، زیباتر و ژرف‌تر از «نی‌نامه» مولوی نیست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۳۲) در حقیقت «نی‌نامه» فشرده تمامی آن شش دفتر مثنوی است که با هنرمندی بی نظیر مولانا شروع شده و به زیباترین و ژرف‌ترین شکل ناتمام مانده است و «این ناتمام ماندن خود معنی‌دارترین نکته‌ای است که می‌توانسته از خلاقیت او سرچشمه بگیرد. اگر تمامی مثنوی را یک آلیگوری کلان فرض کنیم و نی‌نامه یک آلیگوری خرد، این آلیگوری خرد عالم اصغر آن آلیگوری کلان و آن عالم اکبر است» (همان: ۵۳۳)

نعت رسول و مدح صحابه

دومین مقوله برجسته از زیرشاخه دیباچه‌ها، نعت حضرت رسول و مدح صحابه اوست، ارادت شعرای فارسی زبان به نبی اکرم ریشه در آغازین شعرهایی دارد که به زبان فارسی دری سروده شده است. این روند در ادبیات فارسی توسط شاعرانی که دیوانی از ایشان برجای مانده دنبال شده و به صورت سنتی پسندیده درآمده است. گفتمان حاکم بر مثنوی‌ها این بود که شاعران بعد از حمد و ستایش خدا، در بخش قابل توجهی از کتاب خود به نعت رسول پردازند. سیمای محمد در آثار نظامی به عنوان انسانی آرمانی و الگوی متعالی معرفی می‌شود که جامعه خلیفه‌اللهی تنها برازنده بالای اوست؛ وی به صورت ویژه در آغاز هر «پنج گنج» در اوصاف پیامبر و معراج او سخن گفته است و در مثنوی «مخزن

الاسرار» چهار نعت جداگانه به این امر اختصاص یافته است. سعدی نیز در «بوستان» بدین امر پای‌بند است:

مپندار سعدی که راه صفا	توان رفت جز بر پی مصطفا
یا در جایی دیگر می‌گوید:	(سعدی، ۱۳۷۵: ۴۷)
کلیمی که چرخ فلک طور اوست	همه نورها نور اوست
	(سعدی، ۱۳۷۵: ۴۸)

مولانا نیز اگرچه در آغاز مثنوی به صورت رسمی تحمیدیّه و نعت رسول نیآورده و مثنوی او در این زمینه کلاً متفاوت از پیشینیان اوست؛ اما در جای جای این اثر سترگ از این امر غافل نمی‌ماند:

احمد ار بگشاید آن پرّ جلیل	تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
چون گذشت احمد ز سدره مرصدش	وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت او را هین پیر اندر پیم	گفت رورو من حریف تونیم
	(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۸۰۰-۳۸۰۳)

مدح صحابه و خلفای راشدین نیز، بعد از نعت حضرت رسول، جزء لاینفک غالب منظومه‌های فارسی است برخی از شعرا به خاطر عقاید شخصی و برخی به خاطر ملاحظات سیاسی و اجتماعی مقید بدین سنت ادبی بوده‌اند، در دیباچه بیشتر منظومه‌ها، هر چند به صورت اشاره بدین موضوع پرداخته شده است. سنایی، نظامی، عطار و سعدی هریک در دیباچه آثار خود بعد از نعت پیامبر هر چند مختصر بدین امر پرداخته‌اند. عطار در «منطق‌الطیر» هریک از خلفاء راشدین را در قالب ۱۳ بیت به صورت علی‌السویه ستوده است و در مثنوی مولانا، نه در آغاز ولی در متن کتاب، نام ابوبکر و عمر هر کدام یازده (۱۱) بار، نام عثمان پنج (۵) بار و نام علی شصت و چهار (۶۴) مرتبه آورده شده است. با این تفاوت که در مثنوی به دلیل نبود دیباچه منسجم این توصیفات در دفاتر مختلف و به مناسبت‌های مختلف آورده شده است.

مدح پادشاهان

در ضمن بازخوانی مثنوی‌های دیباچه‌دار پس از حمد خداوند و نعت پیامبر، با مدح

پادشاهان زمان روبه‌رو می‌شویم. مدح در شعر فارسی جایگاه نهادینه‌شده‌ای دارد و آثار ادبی، برجسته‌ترین رسانه تبلیغاتی در خدمت حاکمیت بوده است. در تاریخ پرفراز و نشیب ایران زمین شاعران به دلایل شخصی یا ملاحظات سیاسی همواره در آثار خود حاکمان وقت را ستوده‌اند و حجم قابل توجهی از آثار خودشان را به ستایش آنها اختصاص داده‌اند؛ چه بسا در برخی از آثار این دوره مدح حاکمان، نسبت به ستایش خدا و نعت رسول، با اطناب بیشتری همراه بوده است؛ چرا که از سویی بدون حمایت دربار، حتی زندگی معمولی و حرفه‌ای بسیاری از شاعران مختل می‌شد و از سوی دیگر، سنت صله‌دهی به شاعران باعث شده که برخی از آنها در مدیحه‌گویی، گوی سبقت را از هم بریابند.

در میان مثنوی‌های فارسی، نظامی علی‌رغم اینکه هیچ وقت خود را در ردیف مدیحه‌سرایان قرار نداده، بارها در «مخزن‌الاسرار»، نام ممدوح را در ردیف انبیاء الهی مورد ستایش قرار می‌دهد.

یکدله شش جهت و هفت گاه نقطه نه دایره، بهرام‌شاه
(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۱)

سنایی پایه‌گذار مثنوی‌های عرفانی، ستایش سلطان را دری برای ورود به رضوان می‌داند و معتقد است مقام ممدوح آنچنان والا است که اگر کسی بر درگاه او مقام کند، عقل کلی بر او سلام می‌کند:

شاه بهرام‌شاه مسعود آن که به حق اوست پادشاه جهان...
بر درش گر کسی مقام کند عقل کلی بر او سلام کند
(سنایی، ۱۳۸۷: ۵۰۱)

ارتباط شاعری همچون سنایی با دربار، «حدیقه‌الحقیقه» را در مواردی به‌ویژه در باب‌های پایانی به یک اثر درباری نزدیک کرده است. در کل تمایل به مدیحه‌سرایی در مثنوی‌های نخستین که غالباً جنبه غنایی دارند به نسبت مثنوی‌های دوره‌های بعد که رنگ‌وبوی عرفانی دارند زیاد است به گونه‌ای که در مثنوی‌های عطار و مثنوی مولانا، دیگر نشانی از مدیحه‌سرایی‌های معمول و رایج زمان نیست. عطار می‌گوید: «تا ابد ممدوح من، حکمت بس است» یا مولانا که می‌گوید: «می‌بلرزد عرش از مدح شقی» و در قرن

هفتم سعدی با روحیهٔ تساهل و محافظه‌کارانه و با توجه به نقش حاکمیت در ماندگاری اثر بدین امر مبادرت می‌ورزد و «بوستان» را به نام «سعد زنگی» می‌کند و بدین ترتیب نام خود و اثر خویش را جاودانه می‌سازد:

مرا طبع از این نوع خواهان نبود سرِ مدحت پادشاهان نبود
ولی نظم کردم به نام فلان مگر باز گویند صاحب‌دلان
که سعدی که گوی بلاغت ربود در ایام بوبکر بن سعد بود
(سعدی، ۱۳۸۴: ۳۸)

پیشکش‌نامه‌ها^۱

از بارزترین عناصر پیرامتن درونی هستند که به شکل واقعی یا نمادین در بخش‌های آغازین اثر جای می‌گیرند. پیشکش‌نامه‌ها را می‌توان از نخستین پل‌های ارتباطی بین اثر و متن دانست. شاعر یا نویسنده اثر خود را به فرد یا گروهی از افراد تقدیم می‌کند. در تاریخ ادبی ایران تقریباً از قرن چهارم به بعد شاعران و نویسندگان بنا به دلایلی اثر خود را به حکمرانان محلی پیشکش می‌کردند و در مقابل، صله‌ای دریافت می‌کردند؛ در میان آثار ادبی طراز اول کمتر اثری را می‌توان یافت که آفرینندهٔ آن، اثرش را به سلطان یا حاکمی تقدیم نکرده باشد. جایگاه پیشکش‌نامه‌ها در متون ادبی، در دوره‌های مختلف تاریخی متفاوت بوده است؛ در متون نظم فارسی غالباً در بخش مقدمه یا موخرهٔ کتاب این امر صورت گرفته است، تقدیم اثر از سوی آفرینندهٔ آن یک سنت حسنه و نشانهٔ احترام و علاقه بوده است و از زمان ارسطو تاکنون رواج داشته است. عمده‌ترین دلیل رواج آن، سوای حمایت‌های مادی و معنوی، نفوذ به قلب نهادهای فرهنگی و دولتی بوده است. عوامل فرهنگی و سیاسی سهم بزرگی در تولید پیشکش‌نامه‌ها دارند و شاعران و نویسندگان اثر خود را به نشانهٔ ارادت و دوستی یا حمایت‌های مالی، به سلطان وقت خویش تقدیم می‌دارند. از همین روی در قاطبهٔ مثنوی‌ها، این سنت، در آغاز یا انجام دیباچه رعایت شده است.

در میان مثنوی‌های فارسی، باستانهٔ «مثنوی مولانا» که در کل از چنین فضایی فارغ و به

1. Dedication.

دور بوده، باقی منظومه‌های مورد مطالعه به دلایل امنیتی یا برای جلب حمایت‌های مادی و معنوی، به حاکمان وقت تقدیم شده است. کتاب مثنوی معنوی نه به شکل واقعی و نه به شکل نمادین، پیشکش نامه ندارد. «مثنوی، پویان، کشنده، ناپدید»؛ اگرچه، مولانا این کتاب را به قصد فراهم آوردن تحفه‌ای شایان برای مریدانش سروده است و در آن بارها در تجلیل از بزرگان و یاران شفیقی همچون «حسام‌الدین چلبی» و «صلاح‌الدین زرکوب» داد سخن داده است و سرایش مثنوی بنا به فرموده مولانا به خواهش و خواستاری حسام‌الدین بوده است:

مثنوی را چون تو مبداء بوده‌ای گرفزون گردد تو آش افزوده‌ای
(مثنوی، ۱۳۸۴: ۴ / ۵)

و نیز اگرچه وی در پایان دیباچه مثنوی که بر صدر مثنوی تحریر نموده، بر این امر تأکید کرده که مثنوی به استدعای حسام‌الدین چلبی سروده شده است: «لاستدعاء سیدی و سندی، و معتمدی و مکان‌الروح من جسدی و ذخیره یومی و غدی ... ابوالفضائل حسام‌الحق و الدین ...»؛ اما این‌ها به هر روی در قالب مصطلح و معمول پیشکش‌نامه قرار نمی‌گیرند. از قضا پدید آمدن مثنوی به دوره‌ای از تاریخ ادبیات ایران تعلق دارد که تقدیم آثار ادبی به درگاه ارباب قدرت - که به نوعی ضمانت و حمایت از آن‌ها بوده است - به فراوانی رواج داشته است؛ اما گویا جلال‌الدین بلخی خوش داشته که از شایه ریب و رنگ، دامنی منزّه داشته باشد. این در حالی است که بسیاری از شاعران بزرگ مثنوی‌سرا نظیر فردوسی، سنایی، نظامی و حتی سعدی در این زمینه راه را بر دیگر شاعران هموار کرده و این امر را به یک سنت ادبی تبدیل کرده بودند. حکیم سنایی غزنوی قصد داشت مثنوی «حدیقه‌الحقیقه» را تقدیم محضر بهرامشاه غزنوی، پادشاه فرهنگ دوست عصر خویش کند؛ اما ظاهراً مرگ فرصت انجام این کار را از او باز گرفته است.

عرش اگر بارگاه را زبید شاه بهرامشاه را زیبند
(سنایی، ۱۳۸۲، ب: ۴۰۹۰)

متن (تنه اصلی منظومه)

متن گفتمانی است هنری که در نهایت با نوشتار به تثبیت می‌رسد و از آنجا که می‌تواند

مخاطبانی در فراسوی زمان و مکان داشته باشد جادوی رسانه است. ساختارگرایی از جمله نظریاتی است که می‌توان اساس آن را بر محوریت متن قلمداد کرد، ساختارگرایی سعی می‌کند زمینه را برای احیای خواننده آماده کند چرا که در نهایت آنچه باید معنا را پردازش کند خواننده است. برای آن‌ها «خواننده بیشتر یک کارکرد است، یک کانون معناشناسی آرمانی که معنا در نهایت در آنجا به سر می‌برد (گرین، ۱۳۸۳: ۲۹۸) ژنت با رویکردی متن‌محور به تبیین مبانی پیرامنتیت پرداخته است، وی بحث در پیرامون پیرامتن‌ها را پیش از هر چیز بحث درباره خود متن می‌داند و هویتی مستقل برای پیرامتن‌ها قائل نیست. وی اثر ادبی را واجد یک متن کانونی و مجموعه‌ای از متون پیرامونی می‌داند که این متون پیرامونی، دروازه‌های ایجاد ارتباط با متن اصلی‌اند (ژنت، ۱۹۸۷: ۷). تنه اصلی مثنوی‌ها، در واقع هسته و کانون مرکزی منظومه‌ها بوده و پیرامتن محسوب نمی‌شوند؛ اما در عین حال خالی از فرم و قاعده نیستند. ساختار تنه اصلی منظومه‌های تعلیمی - عرفانی تا حد زیادی ناشی از ساختار و گفتمان حاکم بر حکایات و داستان‌های درون منظومه است؛ از این رو مثنوی‌های فارسی را از نظر ساختار کلی می‌توان در پنج گروه جای داد^۱.

ساختار زنجیره‌ای مرتبط؛ (منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه و الهی‌نامه)

در ساختار زنجیره‌ای مرتبط، اجزای اصلی اثر با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند. در این نوع از منظومه‌ها حکایت‌های ریز و درشت هر کدام در پیرامون حکایت اصلی نقش آفرینی می‌کنند و در متن ساختار کلی اثر، باب یا فصل مجزایی وجود ندارد. و در کل بین اجزای منظومه نظم طبیعی و ارگانیک حاکم است. در میان منظومه‌های تعلیمی و عرفانی، «منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه و الهی‌نامه عطار» ساختاری منظم و قاعده‌مند دارند. عطار در این مثنوی‌ها تحت تأثیر سنت حاکم بر گفتمان ادبی، پیرنگی کلان برای هر یک از این سه مثنوی می‌ریزد و طی آن به تناسب ابواب و فصول حکایت‌های کوتاه و بلندی بیان می‌کند. «غایت هر سه منظومه عطار، نوعی سفر درونی برای رسیدن به مقصد با هدف آگاه کردن انسان از این حقیقت که هر چه هست تو هستی و هر چه هست در جان و روان تو نهفته

۱. مراد از شکل و ساختار در این تقسیم‌بندی به شیوه‌ی سازمان‌دهی و مجموع روابط عناصر و اجزای سازنده یک اثر ادبی با یکدیگر اطلاق می‌شود.

است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۲).

«منطق‌الطیر» دارای یک پیرنگ کلی در طرح داستان است. در این منظومه، داستان اصلی، وزن و اعتباری بیشتر از آنچه در آثار مقدم بر اوست، دارد. «ساختار داستان اصلی، در عین آنکه از کلیت یکپارچه‌ای برخوردار است همانند هر داستان دیگری خود از چند ساختار عمده تشکیل یافته است که با یکدیگر همبستگی متقابل دارند و هر کدام هستی و حیات خود را، آن چنان که هست، از شبکه مناسبات و ارتباط‌هایش با اجزای دیگر و با کل اثر به دست می‌آورد و مجموعاً جهان ویژه داستان را می‌سازند. (اخلاقی، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۲۲).

ساختار فصلی منظم و غیر مرتبط؛ «مخزن‌الاسرار» و «بوستان»

در ساختار فصلی منظم، اثر ادبی از نظر فرم و شکل، به صورت قاعده‌مند فصل‌بندی شده و به باب‌ها یا مقالات متعددی تقسیم شده است. علی‌رغم اینکه هر کدام از این فصول به تنهایی وحدت موضوع دارند؛ اما هیچ یک از آن‌ها، ارتباط معنایی منسجم و ارگانیک با سایر فصول ندارند؛ نظیر ابواب «بوستان» سعدی، یا مقالات «مخزن‌الاسرار» که هیچ‌گونه ارتباط معنایی قابل توجهی بین این باب‌ها و مقالات‌ها وجود ندارد و غیر از دیباچه و خاتمه اثر که جایگاه مشخصی دارد بقیه باب‌ها و مقالات منظومه را به راحتی می‌توان جابه‌جا کرد بی آنکه خللی به ساختار اثر وارد شود. نظامی در این منظومه ابتدا مفاهیم نظری را در قالب عنوان مقاله مطرح می‌کند، سپس برای تبیین مفاهیم نظری، به ذکر حکایت می‌پردازد؛ این حکایت‌ها در واقع بیانگر نتیجه‌گیری و پایان‌بندی مقاله‌ها هستند. سعدی نیز در مقدمه هر باب از کتاب «بوستان» مفاهیم نظری را در قالب چندین بیت مطرح می‌کند و پس از آن به ذکر چندین حکایت که غالباً جنبه توضیحی و تبیینی دارند می‌پردازد.

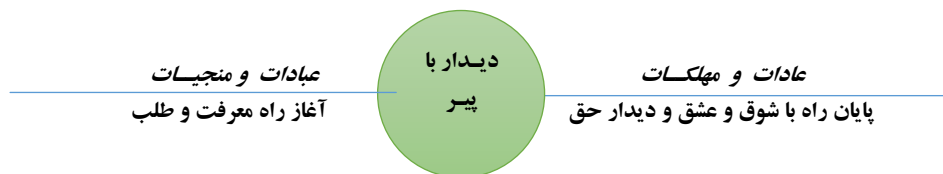
ساختار منظومه‌ای؛ (حدیقه الحقیقه)

در ساختار فصلی «منظومه‌ای» فصول کتاب همچون ستارگانی حول محور مرکزی منظومه

۱. این اصطلاح برگرفته از گفتار خانم دکتر مریم حسینی است. (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۳)

قرار می‌گیرند و از خورشید حقیقت نور می‌گیرند. در ساختار منظومه‌ای اگرچه بافت و اجزای تشکیل‌دهنده اثر ادبی به ظاهر نامنظم می‌نمایند؛ اما در اصل، فصول آن چون مدارهای منظومه شمسی گرد خورشیدی در مرکز، می‌گردند و تابش این خورشید میانی است که به سایر ستارگان نور می‌رساند و آن‌ها را بر مدار می‌دارد (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۳). اگر چه در ظاهر ارتباطی بین فصول و باب‌های این منظومه دیده نمی‌شود؛ اما به نظر می‌رسد این بدفهمی بیشتر ناشی از عناوین و فصول بر ساخته برخی از مصححان باشد که از محوری‌ترین عوامل بازدارنده فهم انسجام و ساختار اصلی کتاب است؛ چرا که فصل‌بندی این منظومه به وسیله خود شاعر صورت نگرفته و یا شاعر فرصت لازم برای انجام چنین کاری را نداشته است. در این کتاب در هر بابی موضوعات گوناگون و غیرهمگون بیان شده است. آیا می‌توان تشبث و آشفتگی در ساختار «حدیقه الحقیقه» را نتیجه طرح نخستین تجربه‌های عرفانی در قالب مثنوی دانست؟! که بعدها به وسیله عطار و مولانا به پختگی رسید.

نمودار ساختاری مطالب و محتوای حدیقه بر مبنای نظر حسینی (۱۳۸۲: ۲۹)



از شاخصه‌های مهم مثنوی «حدیقه الحقیقه»، داستان‌پردازی‌های اوست. تقدم سنایی بر دیگر شاعران عرصه ادبیات تعلیمی باعث شده برخی محققان وی را موجد تمثیل می‌دانند (تقوی، ۱۳۸۴: ۶۰). بیشتر حکایت‌های این مثنوی «تک کانونی» هستند. در این مثنوی از عناوینی چون «حکایت، تمثیل، مثل، قصه و ...» برای نام‌گذاری حکایات استفاده شده است؛ شیوه‌ای که بعدها عطار نیشابوری در گسترش تمثیل‌ها و حکایت‌های عرفانی و اخلاقی از آن بهره جست و مولانا نیز آن را به اوج رساند. (صنعتی‌نیا، ۱۳۶۹: ۱) حکایت‌های این منظومه اغلب کوتاه و در قالب یک گفت‌وگوی ساده ارائه می‌شود و از تکنیک‌های داستان‌پردازی مانند تنوع در شیوه بیان داستان و ایجاد تعلیق و عوامل جذاب‌کننده داستان، از قبیل توصیف درونی، گفت‌وگوهای طولانی یا به تأخیر انداختن

علت، بیان حوادث و مانند آن بی بهره است. حکایت پردازی‌های سنایی صرفاً ابزاری برای تبیین و تعلیم مسائل اخلاقی است و جز در چند مورد، ساختار و ظرافت داستانی در آن مطرح نیست. حکایت‌ها غالباً به شکل گفت‌وگوی دو طرفه و بدون کنش فیزیکی ارائه شده‌اند. در این حکایت‌ها، طبقات مختلف اجتماعی حضور دارند و بیشتر آن‌ها، شخصیت‌هایی گمنام، ساده و ایستا هستند و تشخص زبانی ندارند. راوی این حکایت‌ها در اکثر موارد، بر تمام اعمال و افکار شخصیت‌ها اشراف دارد و دانای کل مداخله‌گر محسوب می‌شود (فرخ‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۹). اگر تمثیل^۱ را روایتی بدانیم که از سه جزء شخصیت، اندیشه و واقعه تشکیل شده است؛ در «حدیقه‌الحقیقه» تنها رکن اندیشه است که طرح و بسط می‌یابد و شاعر به دو رکن دیگر روایت؛ یعنی، شخصیت و حادثه توجه چندانی ندارد.

ساختار توده‌ای یا درختی؛ (مثنوی معنوی)

در ساختار توده‌ای، شاعر، طرح از پیش اندیشیده‌ای ندارد و غالباً در ضمن سرودن داستان اصلی به اقتضای سخن، حکایت‌های فرعی و تمثیل‌هایی در درون حکایت نخستین بیان می‌کند. حکایت‌ها و تمثیل‌های فرعی، به مثابه زیرشاخه‌های ریز و درشتی بر تنه داستان اصلی می‌رویند و پیوسته شکل و ساختار هسته مرکزی را پیچیده‌تر و انبوه‌تر جلوه می‌دهد تا بدان جا که دورنمای این ساختار مانند توده انباشته‌ای است که داستان اصلی در آن میان به چشم نمی‌آید (بیات، ۱۳۹۴: ۷). در میان آثار منظوم فارسی تنها مثنوی معنوی چنین ساختاری دارد. «هر صفحه مثنوی را که باز کنید با یک یا چند آلیگوری روبه‌رو می‌شوید و بعضی آلیگوری‌ها اجزای یک آلیگوری بزرگ‌ترند و تمامی آن‌ها بر روی هم در خدمت یک آلیگوری ناتمام که همچون منظومه خلقت تا بی‌نهایت گسترده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۳۳). «در مثنوی مولانا به دلیل حاکم بودن منطق تجربیات عرفانی و گریز از منطق معهود داستان، تمثیل‌ها و حکایت‌های فرعی هر کدام موضوع و محتوی جداگانه‌ای به ذهن مخاطب می‌رسانند و ارتباط آن‌ها با تنه اصلی داستان ناپیدا و ظریف می‌شود. تشخص و برجستگی اجزای فرعی داستان سبب تعدد موضوع و پیچیده‌تر شدن

1. Allegor

طرح داستان و ایجاد هاله و فضای هنری در میان اجزای داستان می‌شود. آمیختن زبان روایی با توصیف‌های جذاب از احوال شخصیت‌ها و صحنه‌های داستانی، و آوردن بخش‌های تغزل‌گونه زبان و فضای شعر را به زبان و فضای غزل نزدیک‌تر می‌کند و همچنین بهره‌گیری از انواع تعلیق هنری در پاره‌ای داستان‌ها، هیبتی سخت رازآمیز و پیچیده به ساختار مثنوی می‌دهد (بیات، ۱۳۹۴: ۷). ساختار حکایات در مثنوی به گونه‌ای است که درون‌مایه آن عمدتاً با تکثر «نقاط کانونی» وسعت می‌یابد در این منظومه نقاط کانونی به تناسب موقعیت‌ها و ظرفیت‌های وسیعی که در مخاطب یا در ضمن حکایت به وجود می‌آید تکثر پیدا می‌کند و کانون قصه مدام در حال زایش و تحول است؛ گو اینکه در دل دریای متلاطم و توفانی، موجی از دل موجی دیگر برمی‌خیزد. نمودهایی از این امواج را در عناوین منثور حکایات مثنوی بعینه می‌توان دید عناوینی که به اذعان بیشتر مولوی پژوهان بر ساخته خود مولانا است.

در اینکه مثنوی، ساختاری پریشان‌نمای و نوآیین دارد، تردیدی نیست؛ اما وی به هیچ وجه، به «بینش عام و شامل بر اثر ادبی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۲: ۵۵) بی‌اعتنا نبوده است؛ عنوان آفرینی وی برای حکایت‌های مثنوی به شکل‌گیری و بهینه‌شدن نظم گفتمانی نهفته در متن آن کمک‌شایانی کرده است. برخلاف برخی از مثنوی‌ها نظیر «حدیقه‌الحقیقه» که مصححان آن‌ها بر این عقیده‌اند که عناوین بر ساخته فصول، در نسخه‌های مختلف بر پیچیدگی و بی‌انسجامی ساختار اصلی متن افزوده است (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۳)، در مثنوی کارکرد اصلی این عناوین، رفع ابهام و توسعه انسجام‌بخشی به پاره‌های متن اصلی است. در واقع، مولانا با تعبیه این عناوین در جست‌وجوی سامان‌دادن به نظام پیچیده‌ای است که از یک سو باید همچون یک کلیت سازوار به چشم بیاید و از سوی دیگر دستمایه‌های تنوع، غنا و جامعیت خویش را حفظ کند. تمهید عناوین منثور برای حکایت‌های منظوم متن اصلی مثنوی، مؤید این مطلب است که آفرینش این منظومه می‌تواند بر مبنای دو بعد اصلی آفرینش متن ادبی؛ یعنی «طرح‌واره اولیه»^۱ و «طرح‌روای»^۲ شکل پذیرفته باشد. با این تفسیر می‌توان ادعا کرد که مولانا، حداقل برای رئوس مطالبی که برای عرضه کردن در هر نوبت

1. Fabula.
2. Syuzhet.

در نظر می‌گرفته، طرح‌واره از پیش تعیین شده‌ای در ذهن داشته که البته با «بسط روایی» آن، صورت نهایی حکایت را می‌آفریده است (برتنس، ۱۳۸۴: ۴۹-۴۸) هرچند که بخش‌های فراوانی از مثنوی کاملاً ارتجالی و فورانی است؛ اما تأمل در عناوین مثنوی حاکی از آن است که چارچوب کلی حکایات در ذهن مولانا حضور داشته و وی با تکیه بر کانون معنایی آن‌ها، به تفسیر و بسط آن در پیشگاه مخاطبان پرداخته است.

خاتمه (پایان‌بندی) خاتمه‌سرایی هم بسان دیباچه‌سرایی یکی از نمودهای اصلی پیرامتن‌ها و از اجزای ساختاری بیشتر منظومه‌های فارسی است که بنا بر یک سنت ادبی در پایان بسیاری از مثنوی‌ها به صورت مستقل یا در ادامه ابواب اصلی کتاب درج می‌شود. اگرچه پیرامتن خاتمه، عموماً جزء محتوای اصلی منظومه‌ها نیست؛ اما پیوندهای عمیقی با فصول اصلی کتاب دارد و اطلاعات ارزشمند مندرج در این بخش از مهم‌ترین و معتبرترین محل‌های رجوع پژوهشگران است. از آنجا که بیشتر منظومه‌های فارسی طرحی از پیش تعیین شده دارند و شاعر محتوای اصلی اثر را بر مبنای داستانی از پیش موجود و در قالب ساختاری به هم پیوسته می‌سراید، فضای کمتری برای طرح مباحث جانبی در اختیار دارد از این رو پیرامتن اثر، بیشترین فضا را در اختیار شاعر قرار می‌دهد تا حدیث نفس کند «شاعران بنا به دلایلی چون رعایت سنت ادبی، نیاز متن به پیرامتن و ایجاد فضایی برای پرداختن به مباحثی غیر از محتوای اصلی اثر و ارتقای جایگاه و اهمیت آن، به خاتمه‌سرایی پرداخته‌اند.» (دهرامی، ۱۳۹۸: ۱). شاکله اصلی خاتمه‌الکتاب‌ها، در بیشتر مثنوی‌های مورد بررسی، نیایش و دعا، مباحث تاریخی نظیر نام، تاریخ و مدت زمان سرایش اثر، معرفی کتاب، شیوه کار و تفسیر منظومه، بحث در پیرامون موضوعات اخلاقی و حکمی و در نهایت مدح ممدوح است و تنها مختص به ادبیات فارسی دوره دری نیست، نمودهای عینی آن را می‌توان در بسیاری از متون پهلوی نظیر «یادگار زریران» و «خسرو قبادان و ریدک وی» هم دید. مثنوی‌های این دوره را بر حسب نوع پایان‌بندی که دارند می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

- برخی از آن‌ها خاتمه‌ای بسیار کوتاه و مختصر دارند و شاعر بی‌آنکه بایی مستقل برای آن در نظر بگیرد، در واپسین بیت‌های فصل پایانی منظومه، خاتمه را می‌آورد. این بیت‌های پایانی صرفاً، به خاطر رعایت سنت خاتمه‌سرایی در انتهای منظومه‌ها

می‌آید...؟

- نوع دیگری از مثنوی‌ها، خاتمه‌ای مستقل دارند؛ مثنوی‌های «حدیقه‌الحقیقه»، «مخزن‌الاسرار»، «منطق‌الطیر»، «مصیبت‌نامه»، «الهی‌نامه» و «بوستان» را می‌توان با کمی اغماض در این گروه جای داد. خاتمه کتاب «بوستان» هم از آن جهت که رنگ‌وبوی جبر‌گرایی دارد قابل توجه است:

خدایا، به غفلت شکستیم عهد چه زور آورد با قضا دست جهد؟
چه بر خیزد از دست تدبیر ما؟ همین نکته بس عذر تقصیر ما
همه هرچه کردم تو بر هم زدی چه قوت کند با خدایی خودی
نه من سر زحمت بدر می‌برم که حکمت چنین می‌رود بر سرم
(سعدی، ۱۳۷۵، باب ۱۰: ۳۸۰)

- نوع سومی از مثنوی‌های این دوره به ظاهر فاقد پایان بندی‌های معمول و رایج عصر خود هستند.

گر شود بیشه قلم، دریا مدید مثنوی را نیست پایانی پدید
(مثنوی، ۱۳۸۴: ۱۰۳/۲)

بنا بر گفته فروزانفر «آخرین دفتر از مثنوی که از حیث حکایت ناتمام می‌باشد، انجام سخن مولانا است و او از همان آغاز نظم دفتر ششم، در نظر داشته که سخن را در همین جزو تمام کند و به پایان آرد بدان امید که اگر «فیما بعد» دستوری رسد، گفتنی‌ها را با بیانی نزدیک‌تر بگوید (فروزان‌فر، ۱۳۵۴: ۱۵۷) «همایی» در کتاب «مولوی‌نامه»، دفتر ششم را خاتمه و متمم مثنوی دانسته است (همایی، ۱۳۷۶، ۱۰۶۲). آخرین داستان مثنوی با توجه به شکل کامل آن در مقالات شمس (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۴۶-۱۴۷)، ظاهراً ناتمام مانده است. فروزانفر، همایی، گولپینارلی و دیگر محققان، به شکل کامل این قصه در مقالات شمس، و ناتمامی آن در مثنوی اشاره کرده‌اند. (گولپینارلی، ۱۳۷۵، ۶۱۲). قدر مسلم این است که دفتر ششم پایان‌بخش مثنوی مولاناست: حضرت مولانا در همان دیباچه دفتر ششم بیت ۳، بحث پایان‌یافتن مثنوی را به حسام‌الدین نوید می‌دهد:

پیشکش می‌آرمت ای معنوی قسم سادس در تمام مثنوی
(همان: ۶/ب: ۳)

در قصه شهزادگان (دژ هوش ربا)، همان تک بیت معروف:

وان سوم، کاهل ترین هر سه بود صورت و معنی، به کلی او ربود
(همان، ۶ / ب: ۴۸۷۶)

در شرح ماجرای برادر سوم، همه چیز را در مورد باقی داستان، برای مخاطب راز آشنا، به صورت کاملاً روشن مطرح می کند و مولانا با این کار از اتوماتیزه شدن اثر می پرهیزد. مولانا پس از آن که سرگذشت برادر بزرگتر را به طور مفصل بیان می کند، در اقدامی تأمل برانگیز، ابیاتی می آورد و تلویحاً خبر اختتام مثنوی را پیشاپیش اعلام می کند؛ بنابراین سرگذشت برادر کوچک، بیانگر اختتامیه مثنوی و تمثیلی از روح معرفت طلب و به حق پیوسته ای است که به اقیانوس بیکران عشق الهی می پیوندد و دیگر مجالی برای گفت و گو و شرح و بسط باقی نمی گذارد:

این مباحث تا بدینجا گفتنی است هرچه آید زین سپس بنهفتنی است
هر خموشی که ملولت می کند نعره های عشق آن سو می زند
(مثنوی، ۶ / ب: ۴۶۲۰-۴۶۲۵)

حکایت «دژ هوش ربا» تمام ویژگی هایی یک داستان را در دل خود نهفته دارد. پایان این داستان غافل گیر کننده است و مخاطب از همان آغاز و یا حتی میانه های داستان، پایان آن را حدس نمی زند. اوج داستان در نقطه پایانی آن کوتاه و به دور از هرگونه اطناب است. در کل مثنوی ساختاری پیچیده و سیال دارد و بوطیقای روایت و قصه، در آن، پیوسته شکل عوض می کند. بوطیقای مولانا در عرصه «چگونه گفتن» نیز مبتنی بر تکرار ستیزی و ساختارگریزی و شکستن هنجارهای معمول روایت است. اینکه مشاهده می شود قصه ای با مقدمه ای مفصل آغاز، سپس در اوج حادثه و سربرنگاه قطع می شود، حاکی از این نوع نگاه مولانا است؛ چرا که او مخاطب خود را به خوبی شناخته و به او آموخته که اهدافی بس والا در پس قصه پنهان است. «تکرار که از لوازم ذاتی رمزگان زبان و مجموعه گندهای زبانی است خود به خود ملازم با اتوماتیزه شدن است تمام شعرهای برجسته تاریخ نمونه هایی از درافتادن و تعارض با اتوماتیزگی زبان اند؛ یعنی «روز مرگی زبان» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۶).

«فاروق حمید» (۱۹۹۹: ۴۹-۲۷) می گوید محتوای صوفیانه مثنوی - که موضوع آن

واقعیت یگانه خداوندی را با هزاران جلوه در عالم نموده است - ایجاب می‌کند که صورت قصه‌ها نیز بی‌شمار باشد. اگر این نظر مولانا معتبر باشد که صور واقعیت، نهایت ندارد، آن‌گاه برای محاکات واقعیت نیز بی‌نهایت امکان باید وجود داشته باشد و این ما را به این نتیجه‌گیری می‌رساند که صورت روایت مثنوی با امکانات محاکاتی بی‌نهایت مطابقت دارد و نیاز به «وحدت سازمند» متن ادبی منتفی است. از آنجا که روایت مثنوی با تلوس^۱ عام، به معنایی که ریفاتره برای آن قایل است، پدید نمی‌آید، یگانه راهی که مولانا برای پایان‌دادن به روایت مثنوی در پیش روی داشته همان است که اختیار کرده است و آلا می‌بایست برای تمام کردن اثر خود تا ابد زنده بماند.

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کائنا الیه الرجعون
فکر ما تیری است از هو در هوا در هوا کی پاید آید تا خدا
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
(مولانا، ۱۳۸۴: ۱ / ب: ۱۱۴۱ و ۱۱۴۳-۱۱۴۴)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر نظریه پیرامنتیت «ژرار ژنت» به مثابه مدخلی برای تحلیل عناصر پیرامنتی، ساختار مثنوی‌های فارسی را از منظر: عنوان، دیباچه، ساختار هنری تنه اصلی و پایان‌بندی بازخوانی کرده و به نتایج زیر دست یافته است:

- عنوان متون ادبی نقش کلیدی در شکل دادن به افق انتظارات مخاطب و تعامل او با متن ایفا می‌کنند. در میان مثنوی‌های مورد مطالعه، عنوان آثاری همچون «حدیقه الحقیقه»، «منطق الطیر»، «مخزن الاسرار» و «بوستان» به شیوه استعاری یا نمادین به محتوای اثر اشاره دارد، انتخاب این عناوین بیشتر بر اساس روح و پیام آن‌ها صورت گرفته و در بیشتر موارد سرایندگان در آغاز یا پایان مثنوی‌های خود که محملی برای شناختن بیشتر اثر و صاحب اثر است به نام آن اشاره کرده‌اند؛ اما مثنوی مولانا صرفاً بر مبنای فرم و ساختار آن نام‌گذاری شده است، که در نوع خود منحصر به فرد است؛ عنوان «مثنوی» علی‌رغم اینکه در بادی نظر اسم عامی بیش نیست؛ اما به حکم

ضرب‌المثل «شرفُ المکانِ بِالْمَکینِ» به یک اسم خاص تبدیل شده است.

• دیباجه به عنوان «نخستین پارهٔ متن»، مجلس اُنس نویسنده و خواننده است و مخاطب را به عنوان گیرندهٔ پیام در اولین گام‌های دریافت معنی همراهی می‌کند و او را در آستانهٔ ورود به دنیای خیال‌انگیز متن قرار می‌دهد. اگرچه عنوان دیباجه در چیدمان اثر بیانگر بخش‌های آغازین هر منظومه است؛ اما محتوای آن‌ها نشان می‌دهد که اغلب بعد از سرایش متن اصلی سروده می‌شود. از این جهت دیباجه، عصارهٔ سخن آفرینندهٔ اثر است و به عنوان یک کارکردِ فعال، در فهم و تفسیر متن به خواننده یاری می‌رساند. دیباجهٔ بیشتر مثنوی‌های مورد مطالعه عمدتاً شامل مباحثی چون تحمیدیه، نعت رسول و صحابه، معراج‌نامه، آفرینش جهان، مدح ممدوح، سبب تألیف و بستر نهایی منظومه است. این مباحث غالباً با اندک تغییر و جابه‌جایی در گونه‌های مختلف منظومه‌ها دیده می‌شود. مولانا، پایه‌های طرح ناگزیر دیباجه‌نویسی را فرومی‌ریزد و طرح نوینی می‌افکند. سوای دیباجه‌های مثنور در هر دفتر، در دفتر اول مثنوی، ما با پیشگویی‌ای مواجه می‌شویم که از همان آغاز، خواننده را درگیر متن می‌کند. در هیچ یک از مثنوی‌های این دوره چنین رابطهٔ تنگاتنگ و دو سویه بین نویسنده و مخاطب دیده نمی‌شود.

• بخش روایی و کانونی مثنوی‌های دورهٔ مورد مطالعه بسته به نوع آن‌ها متفاوت و متمایز از همدیگر هستند؛ اما آنچه مسلم هست این است که در مثنوی‌های تعلیمی به استثنای مثنوی معنوی عناصر پیرامنتی تا حد زیادی مشابه و به راحتی قابل تفکیک از کانون اصلی منظومه‌ها هستند و ارتباط چندان محکم و منسجمی با کانون اصلی و بخش روایی منظومه‌ها ندارند؛ اما شکل و ساختار مثنوی مولانا، کلاً متفاوت و چه بسا در تعارض با مثنوی‌های مقدم بر خود می‌باشد. مولانا در آفرینش مثنوی، ساختارهای ویژه‌ای آفریده است و مثنوی او در مقایسه با آثار بزرگی چون «حدیقه‌الحقیقه» سنایی و «منطق‌الطیر» عطار، الگوی یگانه‌ای دارد؛ اما در ژرف‌ساخت، تحت تأثیر همان گفتمانی است که سنایی و عطار، آثار بزرگ خود را در آن خلق کرده‌اند، تفکر تمثیلی در واقع یکی از وجوه مشترک این آثار عرفانی است و بیشتر بدان جهت مورد استفاده قرار می‌گیرند که تجربه‌های عرفانی وابسته به امرِ قدسی را که ساختار مبهمی

دارند، به سادگی، تبدیل به تجربه‌های زبانی کنند؛ بنابراین فراوانی تمثیلات در آثار عرفانی به‌عنوان یک الگوی تصادفی نیست؛ بلکه وابسته به یک تفکر تمثیلی است. اگرچه ریشه‌های این تفکر در آثار تعلیمی به وفور دیده می‌شود؛ اما در آثار عرفانی همچون رسانه‌ای برای انتقال تجربه‌های انتزاعی، شهودی و معنوی است. رفتار غریب مولانا، در روایت‌پردازی، آغازگری و پایان‌بندی داستان‌ها باعث شده که مثنوی وی به یکی از سرآمدترین آثار ادبی جهان تبدیل گردد. ساختار صوری، شیوه سرایش، آغاز نامتعارف، پایان ناتمام، ساختار زبانی، اسلوب روایی و شاکله‌های معنایی مثنوی، پیش‌فرض‌های ذهنی و زبانی خواننده و ساختارهای متعارف و آشنای او را برهم می‌ریزد. «این خلاف عادت‌نمایی و ستیز با انتظارات و تصورات مورد توقع خواننده که در ساختار مثنوی، چه در روایت داستان‌ها و طرح اندیشه‌ها و چه در پیوند میان اجزاء آن به صور گوناگون در متن مثنوی منعکس می‌شود، خواننده مثنوی را در فضایی ناموافق با تجربه‌ها و انتظارات او سرگردان می‌کند و او را از منطق عادت‌ها و توقعات عادی دور می‌سازد» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۶۸-۲۶۷).

- واپسین فصل منظومه‌های عرفانی گواه روزهای غربت و تنهایی سرایندگان آن‌هاست. حدیث نفس است؛ گفت و گوست، گفت و گو از خویش و با خویش است. بثلشکوی است، بستری است آماده و مهیا برای ستایش و ستودن از خود، و خدای خود. شاکله اصلی خاتمه‌الکتاب‌ها، در بیشتر مثنوی‌های مدتظر، نیایش و دعا، مباحث تاریخی نظیر نام، تاریخ و مدت زمان سرایش اثر، معرفی کتاب، شیوه کار، تفسیر منظومه، بحث موضوعات اخلاقی و حکمی و در نهایت مدح ممدوح است. تردیدی وجود ندارد که اطلاعات ارزشمند مندرج در این بخش از مهم‌ترین و معتبرترین محل‌های رجوع پژوهشگران است.

فهرست منابع

- آلن، گراهام، (۱۳۸۵)، بینامتنیت، ترجمه پیمان یزدانجو تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک، (۱۳۷۰)، ساختار و تأویل متن، نسخه الکترونیکی؛ چ اول، کتاب اول، تهران: مرکز.
- اخلاقی، اکبر، (۱۳۷۶)، تحلیل ساختاری منطق الطیر عطار، اصفهان، نشر فردا.
- اخوت، احمد، (۱۳۷۱)، دستور زبان داستان، اصفهان: فردا.
- برتنس، هانس، (۱۳۸۴)، مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵)، دیدار با سیمرخ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۴)، در سایه آفتاب (شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی)، تهران: سخن
- تربیت، محمدعلی، (۲۵۳۵)، مقالات تربیت، به کوشش ح. صدیق، تهران: دنیای کتاب.
- تقوی، محمد، (۱۳۸۵)، قصه پردازی سنایی، مجموعه مقالات مندرج در شوریده‌ای در غزنه، تهران، انتشارات سخن.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۸۲)، «حدیثه الحقیقه و شریعه الطریقه» به تصحیح و مقدمه مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، (۱۳۷۴)، حدیثه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- حمید، فاروق، (۱۳۸۳)، «فنون قصه سرایی در مثنوی مولانا»، ترجمه عبدالرزاق حیاتی، نامه فرهنگستان، د ۶، ش ۳.
- سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۷۲)، بوستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۷۵)، بوستان، به کوشش محمد خزائلی، تهران: خوارزمی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۲). «نظر جرجانی در باب صورخیال»، مجله نشر دانش، شماره ۳.
- _____ (الف). «ساختار ساختارها»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۶۵: صص ۷-۱۴.
- _____ (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: انتشارات سخن.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۸)، نقد ادبی، تهران: فردوس.
- رنه ولک و آوستن وارن، (۱۹۹۵)، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

ریتز، هلموت، (۱۳۷۴)، *دریای جان*، مترجم عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

صفوی، سیدسلیمان، (۱۳۸۸)، *ساختار معنایی مثنوی معنوی*، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب. صنعتی‌نیا، فاطمه (۱۳۶۹)، *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی‌های عطار*، تهران: انتشارات زوار. عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، *منطق‌الطیر*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن. _____ (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن. _____ (۱۳۸۷)، *الهی‌نامه*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ سوم، تهران: سخن.

دهرامی، مهدی، (۱۳۹۷)، «ساختار و محتوای آستانه‌سرایی در منظومه‌های فارسی»، *پژوهش‌نامه ادب غنایی*، ۶۶-۴۷

_____، (۱۳۹۸)، «سنت خاتمه‌سرایی در منظومه‌های فارسی و ساختار و محتوای آن، ادب فارسی، شماره ۹

فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۱)، *رساله در تحقیق و شرح زندگانی مولانا*، تهران: زوار. _____ (۱۳۵۴)، «*زندگانی مولوی جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی*»، تهران: زوار. فرخ‌نیا، مهین‌دخت، (۱۳۸۹)، «ساختار داستانی حکایت‌ها در حدیقه سنایی»، *کاوش‌نامه*، د ۱۱، ش ۲۱، صص ۳۹-۶۰.

گولینارلی، عبدالباقی، (۱۳۶۳)، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۲)، «*دوران آرامش و کمال در حیات مولانا*»، ترجمه توفیق سبحانی، درج در «*تحفه‌های آن جهانی*»، تدوین: دهباشی، علی، تهران: انتشارات سخن.

گرین، کیت، (۱۳۸۳)، «*درسنامه نظریه و نقد ادبی*»، ترجمه گروه مترجمان، ویراستار: حسین پاینده، تهران: روزنگار.

محجوب، محمد جعفر، (۱۳۸۲)، «*مثنوی مولانا جلال‌الدین*»، درج در «*تحفه‌های آن جهانی*»، تدوین: دهباشی، علی، تهران: انتشارات سخن.

مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۴)، *مثنوی معنوی*، رینولد نیکلسون، با مقدمه میرجلال‌الدین کزازی، تهران: سراب نیلوفر.

نامورمطلق، بهمن (۱۳۸۶)، «*ترامنتیت مطالعه روابط یک متن با متن‌های دیگر*»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۵۶: صص ۹۸-۸۳

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۱۳۵

ناصر خسرو قبادیانی، (۱۳۵۷)، *دیوان اشعار*، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

نصیری جامی، حسین، (۱۳۸۸)، «بسم الله الرحمن الرحيم» تأملی بر تأثیر اسلوب بیت آغازین مخزن الاسرار نظامی بر مقلدان»، *ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد*، د ۵، ش ۲۲: ص ۱۹-۷.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۸)، *مخزن الاسرار*، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.

هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۲)، *کشف المحجوب*، تصحیح د. ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران: چاپ گلشن.

یورگنسن، ماریان و فیلیپس لوئیز (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

Del Lungo, Andrea. (2003). *L'incipit Romanesque*, Paris: Seuil.

Demougin, Jacques. (1985). "Dictionnaire historique", thématique ET technique des littératures, Paris: Larousse.

Ferraiolo, William. (1996). "Individualism and Descartes", *Teorema*, vol. XVI/1, pp. 71-68

Gérard, Genette. (1997). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil.

Genette, Gérard. (1982). *Palimpsestes*, Paris: Seuil

Genette, Gérard. (1987). *Seuils*, Paris: Seuil

Genette, G. & M. Maclean (1991). "Introduction to the Paratext". *New Literary History. Vol. 22. No. 2*. The Johns Hopkins University Press. pp. 261-272.

Mitterand, Henri. (1979). "Les titres dans les romans de Guy des Cars" in *Sociocritique*, Paris: Nathan.

References

- Allen, Graham (2006), "Intertextuality", translated by Peyman Yazdanju, Tehran: Markaz Publishing.
- Ahmadi, Babak (1991), "Text Structure and Interpretation", electronic version; 1st edition, Book 1, Tehran: Markaz Publications.
- Akhlaghi, Akbar (1997), "Structural Analysis of Attar's Mantiq al-Tair", Isfahan: Farda Publications.
- Akhovat, Ahmad (1992), "Syntax of Fiction", Isfahan: Farda Publications.
- Bertens, Hans (2005), "Fundamentals of Literary Theory", translated by Mohammad Reza Abolghasemi, Tehran: Mahi Publications.
- Pournamdaraian, Taghi (1996), "Meeting with Simorgh", Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Pournamdaraian, Taghi (2005), "In the Shadow of the Sun (Persian Poetry and Deconstruction in Rumi's Poetry)", Tehran: Sokhan Publications.
- Tarbiat, Mohammad Ali (1976), "Educational Articles", edited by H. Sedigh, Tehran: Donyaye Ketab Publications.
- Taghavi, Mohammad (2006), "Storytelling of Sanai", a collection of articles included in "Shourideh" in Ghazaneh, Tehran: Sokhan Publications.
- Sanai Ghaznavi, Majdud bin Adam (2003), "Hadiqat al-Haqiqah wa Shirat al-Tariqah", edited and introduced by Maryam Hosseini, Tehran: University Press Center Publications.
- Sanai Ghaznavi, Majdud bin Adam (1995), "Hadiqat al-Haqiqah wa Shirat al-Tariqah", edited by Modares Razavi, Tehran: Tehran University Press.
- Hamid, Farooq (2004), "The Art of Storytelling in Rumi's Mathnawi", translated by Abdul Razzaq Hayati, Nameh Farhangestan, Vol. 6, No. 3.
- Saadi, Muslih al-Din (1993), "Bustan", edited by Gholamhossein Yousefi, Tehran: Kharazmi Publishing.
- Saadi, Muslih al-Din (1996), "Bustan", edited by Mohammad Khazaeli, Tehran: Kharazmi Publishing.
- Shafiei-Kadkani, Mohammad-Reza (1983), "Nazar-e Jorjani dar Bab-e Sur-e Khiyal" (Jorjani's View on Imagery), Nashr-e Danesh Journal, Issue 3.
- Shafiei-Kadkani, Mohammad-Reza (2009a), "Sakhtare Sakhtarah" (The Structure of Structures), Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Issue 65, pp. 7-14.
- Shafiei-Kadkani, Mohammad-Reza (2013), "Zaban-e Sher dar Nasr-e Sofiyeh" (The Language of Poetry in Sufi Prose), Tehran: Sokhan Publications.
- Shamisa, Cyrus (1999), "Naqd-e Adabi" (Literary Criticism), Tehran: Ferdows Publications.
- Wellek, Rene and Warren, Austin (1995), "Nazariyat-e Adabiyat" (Literary Theory), translated by Zia Movahed and Parviz Mohajer, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

- Ritter, Helmut (1995), "Daryaye Jan" (The Sea of Souls), translated by Abbas Zaryab-Khoie and Mehr Afaq Baybordi, Tehran: Elhodi International Publications.
- Safavi, Seyed Salman (2009), "The Semantic Structure of the Spiritual Mathnawi", Tehran: Research Center for Written Heritage.
- Sanatiniya, Fatemeh (1990), "Sources of Stories and Metaphors in Attar's Mathnawi", Tehran: Zovvar Publications.
- Attar Nishaburi, Fariduddin (2007), "Mantiq al-Tayr", edited by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publications.
- Attar Nishaburi, Fariduddin (2007), "Mosibat-Nameh" (The Book of Affliction), edited by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publications.
- Attar Nishaburi, Fariduddin (2008), "Ilahi-Nameh" (The Book of God), edited by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, 3rd edition, Tehran: Sokhan Publications.
- Dahrami, Mehdi (2018), "The Structure and Content of Astaneh-Sarayi in Persian Poems", *Research in Lyrical Literature*, pp. 47-66.
- Dahrami, Mehdi (2019), "The Tradition of Khatmeh-Sarayi in Persian Poems and Its Structure and Content", *Persian Literature*, Issue 9.
- Forouzanfar, Badi' al-Zaman (1982), "Risaleh dar Tahqiq va Sharh-e Zendegani-e Mowlana" (Treatise on Research and Explanation of Rumi's Life), Tehran: Zovvar Publications.
- Forouzanfar, Badi' al-Zaman (1975), "Zendegani-e Molavi Jalal al-Din Mohammad Mashhur be be Molavi" (The Life of Rumi, Known as Molavi), Tehran: Zovvar Publications.
- Farokhnia, Mahindokht (2010), "The Narrative Structure of Stories in Sana'i's Garden", *Kavoshnameh*, Vol. 11, No. 21, pp. 39-60.
- Gulpinarli, Abdulbaqi (1984), "Mowlana Jalal al-Din" (Mowlana Rumi), translated by Towfiq Sobhani, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Gulpinarli, Abdulbaqi (2003), "The Period of Tranquility and Perfection in Rumi's Life", translated by Tawfiq Sobhani, included in "Tuhfeh-haye An Jahani", edited by Ali Dehbashi, Tehran: Sokhan Publications.
- Green, Keith (2004), "Darsnameh-ye Nazariye va Naghd-e Adabi" (A Handbook of Literary Theory and Criticism), translated by a group of translators, edited by Hossein Payandeh, Tehran: Roznegar Publications.
- Mahjoub, Mohammad Jafar (2003), "Mathnawi-e Molana Jalal al-Din" (The Mathnawi of Molana Jalal al-Din), included in "Tuhfeh-haye An Jahani", edited by Ali Dehbashi, Tehran: Sokhan Publications.
- Mowlavi, Jalal al-Din (2005), "Mathnawi Ma'anavi", translated by Reynold Nicholson, with an introduction by Mirjalal al-Din Kazzazi, Tehran: Sarab-e Niloufar.

- Namvar-Motalagh, Bahman (2007), "Trantextuality of Studying the Relationships between a Text and Other Texts", *Journal of Humanities Research*, No. 56, pp. 83-98.
- Nasir Khusraw Qubadiani, (1978), "Diwan-e Ash'ar", edited by Mojtaba Minovi and Mehdi Mohaqeq, Tehran: Islamic Studies of McGill University.
- Nasiri Jam'i, Hossein (2009), "In the Name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful: A Reflection on the Influence of the Opening Verse on Imitators in Makhzan al-Asrar", *Persian Literature, Journal of Ferdowsi University of Mashhad*, Vol. 5, No. 22, pp. 7-19.
- Nizami Ganjavi, Elias ibn Yusuf (2009), "Makhzan al-Asrar", edited and annotated by Hassan Vahid Dastgerdi, with the collaboration of Saeed Hamidian, Tehran: Qatreh Publications.
- Hujwiri, Ali ibn Uthman (2003), "Kashf al-Mahjub", edited by Dr. Jukovski, with an introduction by Qasem Ansari, Tehran: Golshan Publications.
- Jørgensen, Marianne and Louise Phillips (2010), "Theory and Method in Discourse Analysis", translated by Hadi Jalili, Tehran: Nashr-e Ney.



**Morphology of Didactic and Mystic Masnavis
Based on Literary Traditions
(From the Beginning to the End of the 7th Century AH)¹**

Rahman Moshtaghmehr²

Yadollah Nasrollahy³, Ali Hajizadeh⁴

Received: 2023/04/27

Accepted: 2023/07/05

Abstract

The history of Persian literature owes the immortality and influence of its pure didactic and mystical topics in its various forms to the form of “masnavi” poetic genre. Masnavi structure stands as one of the most extensive forms of Persian poetry due to its distinctive feature in rhyming, witnessing the creation of some of the greatest literary masterpieces in the Persian language. The most effective approach to understand and fully comprehend these compositions and to articulate the points of divergence and commonality among them, is to delve into their form and structure. This research undertakes the examination of the external aspects of masnavis from the studied period and delves into the internal exploration of these collections, focusing on their form and structure. Accordingly, the text (the central core) and paratexts (preface and conclusion) of long didactic and mystical masnavis until the end of the seventh century AH are discussed and analyzed. The purpose of this article is to examine the form and shape prevailing in the text and paratext of long didactic and mystical poems in terms of their adherence to the literary traditions of the poets’ era. The authors, recognizing that literary works, as integrative discourses, presupposes the existence of a beginning, middle, and end, endeavor to examine the functions of paratextual elements in seven didactic and mystical masnavis (*Hadigat al-Hadigat*, *Makhzan al-Asrar*, *Manteq-o-tteyr*, *Mosibat-Nameh*, *Ilāhī-Nāma*, *Bostan and Masnavi*). Through the examination of these paratexts, the authors aim to highlight the functions envisioned for the use of these elements and articulate the unique features of Rumi’s *Masnavi* as the exemplar of masnavis.

Keywords: Morphology, Didactic and mystical masnavis, Literary traditions, Text, Paratext.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.43770.2471

2. Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran.

Email: r.moshtaghmehr@azaruniv.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran.

Email: nasrollahi@azaruniv.ac.ir

4. PhD student in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran. (Corresponding Author).

Email: a.h51911178@gmail.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۶۸-۱۴۱

فاصله ایمان و اعتقاد در نظریه مولانا^۱

قدرت الله طاهری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۶

چکیده

دو اصطلاح ایمان (Faith) و اعتقاد (Belief) به دلیل حوزه معنایی مشترک و کثرت کاربرد، نه تنها در نزد عامه؛ بلکه در نزد خواص اعم از شاعران و نویسندگان نیز به جای هم استفاده می‌شوند و گویی مرزهای مفهومی متمایزی بین آنها وجود ندارد. حال آنکه در معنا و مفهوم حقیقی خود تمایز جدی با هم دارند. به همین نسبت، «مؤمنان» و «معتقدان» نیز در ارتباط با امتهات دین؛ یعنی تلقی از خداوند و نحوه ارتباط با او، شیوه ادراک هستی و تعامل با آن، ماهیت تلقی از دین و تجربه‌های دینی تفاوت‌های آشکاری با هم دارند. بر خلاف بسیاری از شاعران متمایل به تصوّف و عرفان که عموماً فاصله‌ای میان ایمان و اعتقاد نمی‌دیدند، مولانا ضمن اینکه مانند اغلب متفکران و عارفان مسلمان «ایمان» و «کفر» را در مقابل هم قرار می‌دهد، «ایمان» و «اعتقاد» را از یکدیگر تفکیک و تفاوت عالم ایمان و اعتقاد را تبیین می‌کند و راه خود را از سایر شاعران عارف مسلک پیش از خود جدا می‌سازد. در منظومه فکری مولانا که بی‌شبهت با دیدگاه‌های فیلسوفانی مانند کی‌یرکگور نیست، ایمان، امری سیال و مدام در حال شدن است و اعتقاد امری ثابت و ایستا و به همین دلیل، ایمان امری نامحدود است و اعتقاد امری محدود و مقید. ایمان، فردمحور است و از راه تجربه فردی اقبال

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.44620.2495

شناسه دیجیتال (DOR) 20.1001.1.20089384.1402.15.34.4.8

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

رایانامه: gh_taheri@sbu.ac.ir

بنده به خداوند و با سیر انفسی به دست می‌آید و اعتقاد در جمع و جمعیت و از طریق وسائط اعم از افراد، کتب و اسناد و سیر آفاقی بروز می‌کند، متعلق ایمان امر محال است و اعتقادات امور ممکن را شامل می‌شوند، صاحبان اعتقاد جزم‌گرا، دیگرستیز و هراسان هستند که مبدا کسانی بر عقاید آن‌ها بتازند؛ اما صاحبان ایمان، مداراجو و باطمینان خاطر هستند. صاحبان ایمان، در رابطه‌ای بی‌پایان با خداوند همواره در حال شدن هستند و عاشقانه این رابطه را ادامه می‌دهند و صاحبان اعتقاد، با خداوند، رابطه‌ای معامله‌گرانه دارند و اگر دین می‌ورزند دین‌شان وسیله‌ای است برای دستیابی به خواست‌های این جهانی و آن جهانی.

واژه‌های کلیدی: الهیات، ایمان، اعتقاد، مولانا جلال‌الدین، مثنوی.

مقدمه و بیان مسأله

امروزه، مردم عادی و حتی متخصصان، معنای واحدی از «ایمان» و «اعتقاد» در ذهن دارند و در دوره‌های گذشته نیز تقریباً همین‌گونه بوده است. دلیل عمده خلط مفهومی دو اصطلاح، نزدیکی معنایی آن‌هاست. در نظرگاه کلی آگاهی (Notification)، عقیده (Belief) و ایمان (Faith) رابطه تنگاتنگی با هم دارند. فرق بین آگاهی از یک امر، معتقد شدن و ایمان آوردن به آن را با نوع برخورد سه قشر از مردم عصر بعثت، با موضوع «نبوت» می‌توان توضیح داد؛ آگاهان نسبت به نبوت پیامبر (ص) کسانی بودند که از بعثت وی به پیامبری اطلاع یافته و هنوز درباره صدق ادعای او موضع نگرفته بودند. دسته دوم، بعد از اطلاع یافتن از نبوت، صدق گفتار و ادعای آن حضرت را به مدد عقل پذیرفتند و «اسلام» آوردند. این عده اگر وارد مرحله «عمل دینی» شدند، در حدی بود که «شریعت» تحت عنوان «مناسک دینی» معین کرده بود. اینان اسلام آوردند گانی بودند که در آیه مشهور «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات/۱۴) اوصاف‌شان آمده است. دسته سوم علاوه بر پذیرش حقایق نبوت محمد (ص) و عمل بر شعائر دینی، همچون او وارد «تجارب دینی» می‌شدند و حقیقت را نه از طریق عقل؛ بلکه به عیان از راه «دل» و تجربه‌های شهودی‌شان مشاهده می‌کردند و در خلوت و جلوت در معامله مستقیم با خداوند بودند. این گروه، اهل ایمان بودند. متأسفانه، از حالات و تجربیات این دسته در اسناد تاریخی صدر اسلام اخبار چندانی به دست ما

نرسیده است؛ اما از طریق گزارش‌های معدود تاریخی و نیز از محتوای ادعیه ائمه اطهار علیهم‌السلام؛ به‌ویژه خطبه‌های امام علی (ع) در نهج البلاغه، می‌توان به وجود وافر این تجربه‌ها پی برد.

فاصله‌ای که از نیمه دوم قرن اول هجری بین اهل شریعت و زهد، به وجود آمد و سپس، از قرن سوم به بعد، اهل طریقت پای به عرصه فرهنگی جهان اسلام گذاشتند، ریشه در تفاوت «اعتقاد» و «ایمان» داشت. اهل شریعت؛ یعنی فرق مختلف فقهی و کلامی، جانب اعتقاد را گرفتند و با دریافتی که از مبانی عقیدتی اسلام داشتند، سعی کردند امور زندگی این جهانی و جهان پس از مرگ‌شان را به مدد همین مبانی سامان دهند؛ اما اهل طریقت، با تمرکز بر ضرورت دستیابی به «ایمان» و کسب «تجربه ایمانی» به ایجاد رابطه شخصی با خداوند از طریق عشق مبادرت کردند. گزینش دو مسیر متفاوت، صاحبان ایمان و اعتقاد را رو در روی هم قرار داد. منازعات معرفتی که بین دو طیف گسترده در جهان اسلام به وجود آمده بود، در واقع، «نبرد تفسیر»ها از حقیقت واحد دین بود. تا قرن هفتم که مولانا به برساختن مکتب عرفانی خویش مشغول بود، این دو جریان فکری و معرفتی همچنان در کار نبرد مذکور بودند. حال باید دید مولانا به عنوان یکی از سرشاخه‌های جریان اهل طریقت، در مثنوی معنوی، چگونه و چرا می‌خواهد اصالت تفسیر عارفانه از دین و اهمیت کسب تجارب دینی را که به مدد ایمان به دست می‌آید، به اثبات برساند؟ مفروض ما این است که مولوی «ایمان» و «اعتقاد» را که پایه اصلی دو تفسیر از دین بود، به قصد تثبیت تفسیر عارفانه، مقابل هم قرار داده و از طریق تمثیلات، استدلال‌ها و استنباط‌های معرفتی، اهل ایمان را بر اهل اعتقاد برتری می‌دهد. در این نوشتار، مباحثی را که مولوی در بیان تفاوت ایمان و اعتقاد مطرح کرده، بررسی و تحلیل کرده‌ایم.

پیشینه پژوهش

مسأله «ایمان» از دیرباز در میان متکلمان مسلمان و غیرمسلمان مطرح بوده و بحث درباب ماهیت، شرایط احراز و حفظ آن مناقشات فراوانی برمی‌انگیخته است و اگر قرار باشد پیشینه آن را در تاریخ تفکر اسلامی و غیراسلامی بکاویم، خود طرح پژوهشی مبسوطی خواهد بود؛ لذا با چشم‌پوشی آگاهانه بر سوابق علمی این بحث در گذشته‌های دور و

نزدیک، صرفاً به آثاری اشاره می‌کنیم که در سال‌های اخیر منتشر و به فهم بهتر مسأله کمک می‌کنند یا اختصاصاً درباره ایمان در اندیشه و زبان مولانا نوشته شده‌اند. از سنخ اول چند اثر قابل ذکر هستند؛ توشی هیکو ایزوتسو (۱۳۸۹) در کتاب «مفهوم ایمان در کلام اسلامی» موضوع ایمان و مناقشات مربوط به آن را در بین متکلمان مسلمان از خوارج و مرجئه گرفته تا اشعریان و معتزلیان و ماتریدیّه به صورت مبسوط و با نگاه نقادانه مطرح کرده است. ملکیان (۱۳۸۸)، در درس گفتارهای «ایمان و تعقل» با رویکردی کلامی رابطه ایمان و تعقل را به بحث گذاشته است. مجتهد شبستری (۱۳۷۹) در کتاب «ایمان و آزادی» ضمن تحلیل تاریخی بحث، مدخلیت آزادی و اراده انسان را در کسب ایمان مورد توجه قرار داده است. در عرصه پژوهش‌های مولوی شناختی تنها دو مقاله نزدیک به مسأله نوشتار حاضر نوشته شده است. حاجی اسماعیلی و همکاران (۱۳۹۲) مقاله «مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی» را نگاشته و به تشکیکی، ذومراتب و باطنی بودن ایمان در نظر مولوی اشاره کرده‌اند. بدخشان (۱۳۹۷) در مقاله «ایمان عارفانه از منظر مولانا» تفاوت رهیافت مولانا با متکلمان مسلمان در باب ایمان، مراتب و شهودی و قلبی بودن آن را مطرح کرده است. هر دو مقاله، با ذهنیتی کلامی نوشته شده‌اند و به موضوع اختلاف و فاصله ایمان و اعتقاد در نظریه مولانا ورود پیدا نکرده‌اند.

چیستی و ماهیت اعتقاد و ایمان

اعتقاد از ریشه عربی «ع ق د» در زبان فارسی معانی متفاوتی دارد؛ از جمله به معنای در دل گرفتن و قرار دادن امری، دل بر چیزی نهادن، به دست آوردن و ذخیره کردن، راست و استوار شدن چیزی و چندین معنای نزدیک به این مفاهیم. (ر. ک. لغت‌نامه فارسی دهخدا، ذیل اعتقاد). تهانوی در باب معنای اصطلاحی آن می‌گوید: «لَمَعْنَانِ: احدهما المشهور و هو حُكْمٌ ذَهْنِيٌّ جَازِمٌ يَقْبَلُ التَّشْكِيكَ وَ التَّانِي غيرالمشهور و هو حُكْمٌ ذَهْنِيٌّ جَازِمٌ اَوْ رَاجِحٌ ... فالاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم و بالمعنى غيرالمشهور يشامل العلم و الظن». سپس از قول تفتازانی نقل می‌کند: «أَنَّ الْعِتْقَادَ يُطْلَقُ عَلَى التَّصْدِيقِ مُطْلَقاً أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ جَازِماً أَوْ غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابتاً و هذا متداول مشهور». (تهانوی، ج ۱، ۱۹۹۶: ۲۳۰)؛ اما ایمان، از ریشه «أ م ن» و به معنایی مانند: اعتماد کردن، زهار دادن و بی‌بیم

گردانیدن کسی را، ایمن گردانیدن، فروتنی نمودن، تصدیق کردن کسی و گرویدن به او و قبول شریعت وی کردن و در انقیاد او درآمدن، گرویدن و تصدیق کردن، باورداشت و اعتقاد در مقابل کفر، تصدیق و نقیض کفر آمده است. (ر. ک. لغت‌نامه فارسی دهخدا، ذیل ایمان) در باب معنای اصطلاحی ایمان در بین فرق اسلامی تشّت رأی شگفتی وجود دارد. ما در این مجال قصد ورود به اختلاف نظرهایی که در این باب وجود دارد، نداریم؛ اما برای اینکه برای خوانندگان مان مشخص کنیم با توجه به کدام تلقی از «ایمان»، تفاوت آن را با «اعتقاد» در اندیشه مولانا تحلیل کرده‌ایم، تنها به چهار رویکرد؛ یعنی رویکردهای اشاعره، معتزله، فلاسفه اسلامی و عارفان مسلمان در حدّ تعریف کلی و مبنایی اشاره می‌کنیم.

اشاعره، ایمان را «تصدیق وجود خداوند و پیامبران و امرها و نهی‌های خداوند که به وسیله پیامبران بر بشر فروآمده و اقرار زبانی به همه این تصدیق‌های قلبی» (مجتهدشستری، ۱۳۷۹: ۱۲) دانسته‌اند. «تصدیق قلبی» و «اقرار زبانی» کلمات کلیدی این رویکرد هستند و تصدیق، نه از راه علم و استدلال؛ بلکه از طریق نوعی اعتماد درونی به آنچه که از پیامبر (ص) شنیده می‌شود، در فرد ایجاد می‌گردد. به دلیل تأکید بر تصدیق قلبی و اقرار زبانی، عمل به احکام شریعت یا ترک آن‌ها، داخل در تعریف ایمان نمی‌شود؛ لذا مؤمن می‌تواند مؤمن باشد؛ اما به احکام نیز عمل نکند. در بین معتزلیان، ماهیت ایمان نه با معیار تصدیق و اقرار؛ بلکه با معیار «عمل به تکالیف» بازشناخته می‌شود. در نزد این گروه، خود تصدیق قلبی و اقرار زبانی نیز نوعی عمل به تکلیف است. با این تلقی، فرد با وجود تصدیق قلبی و اقرار زبانی در صورت فرو گذاشتن واجبی یا ارتکاب محرّمی، از دایره ایمان خارج می‌شود. در دیدگاه معتزلی تصدیق و عمل به احکام، بر اساس اراده آزاد شخص انجام می‌گیرد و این اراده، با فرض وجود و امکان «اختیار» منشأ عمل در آدمی است. ایمان در نزد فیلسوفان مسلمان، «سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری است» {عمل به واجبات و ترک محرّمات که سیر نفس در مراحل کمال عملی است، آثار خارجی این علم و معرفت است؛ بنابر این نظریه، وجود یا عدم و شدّت یا ضعف ایمان هر شخص با معیار مطابقت و عدم مطابقت اعتقادات دینی وی با عالم هستی سنجیده می‌شود.} (همان: ۱۶) عارفان مسلمان، ایمان را در سطحی ورای عقل و معرفت قرار می‌دهند و آن را نوعی «گزینش» و

«انتخاب» فرد مؤمن می‌دانند که در جریان آن شخص از ماسوی‌الله اعراض می‌کند و به حق و معامله با وی روی می‌آورد؛ لذا در نظر عارفان مسلمان ایمان حالت یا کیفیتی است که در اثر «تجربه معنوی» فرد در معامله بی‌واسطه با خداوند ایجاد می‌شود. (ر. ک. کاکایی و حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۴۶)

به نظر می‌رسد مرز دقیقی بین معنای اعتقاد و ایمان در ذهن اکثر قریب به اتفاق عالمان مسلمان، از اهل تفسیر و حدیث گرفته تا اهل لغت، کلام و فلسفه اسلامی و اهل صوفیه وجود نداشته و فقدان چنین مرز دقیقی، میدان خاکستری معنایی و مفهومی به وجود آورده است. تنها برای نمونه در باب وجود میدان خاکستری معنایی میان دو اصطلاح، می‌توان به تعریفی که ابوهلال عسگری، بلاغی مشهور در کتاب «فروق فی اللغه» از «ایمان» و «اسلام» ارائه کرده، اشاره نمود. «الایمان طاعة الله التي يؤمن بها العقاب على ضدها و سُميت التأفله أيماناً على سبيل التبع لهذه الطاعة و الإسلام طاعة الله التي يسلم بها من عقاب الله و صار كالعلم على شريعة محمد (ص) و لذلك ينتفى منه اليهود و غيرهم و لا ينتفون من الأيمان.» (ابوهلال عسگری، ۱۹۸۰: ۲۲۲) چنانکه ملاحظه می‌شود در تعریف ابوهلال ایمان و اسلام هر دو تعریف به «اطاعت» شده‌اند با این تفاوت که در اسلام، طاعت موجب نجات از عقاب الهی برای شخص مسلمان است و در ایمان، عقاب را شخص مؤمن برای مخالف خود (غیرهمکیشان) به رسمیت می‌شناسد. همین ابهام معنایی و مفهومی دو اصطلاح مذکور در نزد اهل شریعت، تفسیر، لغت و کلام به متون ادبی ما هم سرایت کرده است. در اغلب متون ادبی، «ایمان» در مقابل «کفر» به کار رفته و بدیهی است که مراد گویندگان آن‌ها از ایمان، اسلام آوردن در برابر انکار توحید و نبوت و معاد است. به نظر می‌رسد ذکر چند شاهد مثال معدود، در این باب کفایت می‌کند.

تیغ خسرو را دو برهانست در هر ساعتی کفر کان برهان بیند ساعتی ایمان شود

(عنصری/ق ۱۱)

گر رای تو کفر است مکن پیدا ایمان ور جای تو دیر است مزن پنهان ناقوس

(ناصر خسرو/ق ۲۶۵)

کفر و ایمان را هم اندر تیرگی هم در صفت نیست دارالملک جز رخسار و زلف مصطفا

(سنایی/ق ۲)

مگوا این کفر و ایمان تازه گردان بگو و استغفر الله زین تمنا
(خاقانی / ص ۲۷)

حال باید پرسید چرا تفکیکی که در متن مقدس قرآن بین «اسلام آوردن» که ما آن را معادلی برای اعتقاد می‌دانیم و «ایمان» که ناظر بر تجربه دینی است، مورد توجه مفسران در درجه اول و بعد، اهل کلام قرار نگرفته و این اهل عرفان بوده‌اند که بر این تفکیک پای فشرده‌اند؟ ایزوتسو در باب این اتفاق شگفت در جهان اسلام تنها اظهار شگفتی نموده و دلیلی برای آن اقامه نکرده است. (ر. ک. ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۰۱)؛ اما فرض ما این است که چون اهل تفسیر و حدیث و کلام، عموماً دین را از دو طریق میراث خانوادگی و کسب دانش و اطلاعات علمی به دست می‌آوردند، تصورات ذهنی و معرفتی آن‌ها از کلیت دین در محدوده عمل به مناسک و بیان اعتقادات دینی باقی می‌ماند و تفکیکی که در قرآن کریم میان «اسلام» و «ایمان» انجام گرفته بود، عملاً از تیررس دید آنان پنهان می‌ماند. و گرنه به غیر از آیه ۱۴ سوره حجرات که بیشتر ذکر کردیم، در آیه ۳۵ سوره احزاب نیز بین «... المسلمین والمسلمات والمؤمنین والمؤمنات..» تفکیک مذکور صورت گرفته و همین تفکیک، دلالت بر تفاوت میان اسلام و ایمان است و گرنه جدا کردن یک گروه واحد که در صفتی مشارکت و مشابهت دارند، وجهی ندارد. در صحیح مسلم، روایتی از قول عمر بن خطاب آمده است که جبرئیل در هیأت جوانی سپیدپوش نزد رسول اکرم (ص) آمد و گفت: «يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ» قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» (صحیح مسلم، ج ۱، ۳۶) از این روایت مستفاد می‌شود که پیامبر (ص) نیز در راستای آیه ۱۴ حجرات، بین اسلام و ایمان فرق نهاده و ایمان را امری فراتر از باور و درونی‌تر از اسلام دانسته است؛ اما در این روایت، آنچه ایمان را به مفهوم «تجربه دینی» نزدیک کرده، در تعریف «احسان» آمده است. شکلی از عبادت که در آن بنده حضور خدا را احساس کند و خداوند بر حالت بنده ناظر باشد. این

همان تجربه دینی است که نهایتاً منجر به تحقق ایمان می‌شود. در حالی که اسلام، سطحی نازل‌تر از ایمان است و پیامبر اکرم (ص) دو شرط اساسی ورود فرد به اسلام را «شهادت بر یگانگی خداوند و نبوت وی» می‌داندست. (ر. ک. ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۹۸)؛ اما اسلام فرد مسلمان به تحقق شرط دیگر؛ یعنی عمل به ارکان عبادی اسلام از جمله اقامه نماز، اعطاء زکات، روزه گرفتن و به جای آوردن حج منوط بود. تحقق ایمان، از اظهار شهادتین و عمل به ارکان چهارگانه فراتر می‌رفت و با ارتباط باطنی بنده با خداوند معنا می‌یافت. در ادامه این نوشتار، فاصله معنایی اعتقاد و ایمان را به مثابه دو امر متقابل و همچنین، آثاری که این دو در زندگی مؤمنان و معتقدان دارند، با تمرکز بر مثنوی مولوی تحلیل خواهیم کرد؛ اما نگاهمان صرفاً به متن مثنوی و گفتارهای مولوی نخواهد بود؛ بلکه با استفاده از نظریه‌هایی که در الهیات نوین و معرفت‌شناسی‌های جدیدی که از اندیشه‌های فیلسوفانی مانند کی‌یر کگور مایه می‌گیرد، دیدگاه‌های مولانا را بازخوانی خواهیم کرد.

سیالیت ایمان و ایستایی اعتقاد

یکی از ویژگی‌های متقابل ایمان و اعتقاد، سیال بودن ایمان و ثابت بودن اعتقاد است. ایمان چون آب رونده است در رودخانه‌ای خروشان که هرگز یک «آن» اش با «آنات» دیگر آن یکسان نیست. حقیقت ایمان تعریف‌ناپذیر است؛ زیرا امری که هر لحظه به رنگی درآید و مدام تغییر شکل و ماهیت دهد، از تیررس هرگونه تعریفی می‌گریزد. به همین دلیل، مولانا آن را با صفت «حیرت و حیرانی» توصیف می‌کند.

کار بی‌چون را که کیفیت نهد	اینکه گفتم هم ضرورت می‌دهد
گه چنین بنماید و گه ضد این	جز که حیرانی نباشد کار دین
نه چنان حیران که پشتش سوی اوست	بل چنان حیران و غرق و مست دوست

(مثنوی، ۳۱۱/۱-۳۱۳)

اما اعتقادات اموری ثابت هستند و لذا چنانکه ملکیان از قول آلن واتس می‌گویند: «صاحب اعتقاد کسی است که می‌گوید جهان همانگونه است که من باور دارم؛ اما صاحب ایمان کسی است که می‌گوید من باید جهان را آهسته‌آهسته بشناسم؛ بنابراین، هر عقیده‌ای که دارم منزلگاهی در راه رسیدنم به حقیقت است و از آنجا که هیچ‌وقت خود را در مقصد

احساس نمی‌کنم، همیشه حاضرم به سوی آن حرکت کنم و این؛ یعنی آمادگی برای تغییر عقیده. ایشان تعبیر جالبی دارد و می‌گوید: belief clings, but faith let's go یعنی اعتقاد، سخت می‌چسبد؛ در حالی که ایمان رها می‌کند و می‌گذارد امور سیر خود را داشته باشند. شخص صاحب ایمان به تبع امور دائماً متبدل و متحول، خویش را دائماً سیلان می‌دهد.» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱۴۲) لذا باید گفت اعتقاد متصلب‌کننده و ایمان رهاکننده است. یکی حرکت‌زداست و دیگری حرکت‌زا. در یکی ماندن است و در دیگری رفتن‌های مداوم. فرد معتقد یافته‌اش را از نوشدن باز می‌دارد و مؤمن نوشدن را امری واجب می‌داند. معتقد خود را با داشته‌هایش کامل می‌داند و مؤمن به نقصان همیشگی‌اش معترف است و لحظه‌به‌لحظه خود را مستعد «شدن»‌های تازه می‌کند. معتقد چون باور کرده است که با دستیابی به همه حقیقت به «کمال» رسیده، دچار عُجب و غرور می‌شود؛ حال آنکه مؤمن چون می‌داند حقیقت سیال است و نامتناهی و او توان ادراک و دست‌یافتن بر همه حقیقت را ندارد، تواضع پیشه می‌کند و تقرّب به حقیقت و نه تصاحب آن را غایت زندگی می‌شناسد.

در نظر کی‌یرک‌گور، ایمان «یک جهش است؛ یعنی یک ماجرا است، خطر کردن است و سرسپردن به یک بی‌یقینی عینی. خدا مطلق برین است، توی مطلق است؛ شیئی نیست که وجودش را بتوان اثبات کرد؛ البته، خدا خود را بر وجدان انسانی پدیدار می‌کند؛ بدین معنا که انسان از گناه‌آلودی و جداافتادگی خویش از خدا و نیاز به خدا آگاه می‌شود؛ اما پاسخ انسان یک ماجرا است، ایمان آوردن به وجودی است بیرون از دسترس فلسفه نظری و این عمل ایمانی کاری نیست که بتوان یک‌بار کرد و بس؛ بلکه پیوسته می‌باید تکرار شود.» (کاپلستون، جلد هفتم، ۱۳۹۲: ۳۳۴-۳۳۵) ضرورت ذاتی تکرار ایمان، که در متون عرفانی ما از آن به «نوکردن ایمان» تعبیر می‌شود، سیالیت ایمان را موجب می‌شود. به همین دلیل، زندگی مؤمنانه، زندگی پرتناقضی است؛ زندگی‌ای که آکنده از رستگاری، درستکاری و گناه است. چنانکه لوتر می‌گفت: «اهل ایمان در آن واحد درستکار و گناهکارند و انسان باید به شدت گناه بکند و از آن شدیدتر ایمان بیاورد.» (به نقل از کیویست، ۱۳۸۵: ۱۸۴) زندگی پرتضاد مؤمن، همان است که در پاره‌ای منابع اسلامی از آن به «جنون مؤمنانه»^۲ تعبیر شده است. ایمان امری ذاتاً تثبیت شده نیست و هر دم باید از نو تجدید شود. تجدید

ایمانی^۳ که در هر لحظه صورت می‌گیرد، به یک اعتبار مستلزم کافر شدن بر ایمان لحظات پیشین است و به احتمال مراد عین القضات همدانی که از «وجوب کفر» برای مؤمن سخن گفته و به بیت زیر از حلاج استناد کرده، همین نکته بوده است:

كفرت بدین الله فالكفر واجب لدی و عند المسلمین قبیح

(عین القضات همدانی، بی تا: ۲۱۵)

بدیهی است این کفری که عین القضات از آن سخن می‌گوید و مولانا نیز بارها در توصیف ایمان مؤمنان حقیقی از آن یاد کرده است، با اصطلاح معهود دینی تفاوت اساسی دارد. کفر در معنای شریعت‌مدارانه، به معنای «پوشاندن حقیقت الهی» است. در حالی که کفر، در نظام فکری امثال عین القضات و مولوی، حرکت پویش‌مدارانه مؤمن و تکامل لحظه به لحظه اوست. پس لازمه تکامل، نفی نقطه پیشین و تأیید نقطه بعدی است. از آنجا که متعلق ایمان، امری سیال است، ذات ایمان نیز ثابت نیست و تحوّل در احوال حقیقت، موجب دگرگونی در کم و کیف ایمان مؤمن می‌شود. اینکه در قرآن از مؤمنان خواسته شده است، ایمان بیاورند، معلوم می‌شود ایمان امری نیست که یک‌بار اتفاق بیفتد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالَّذِي نَزَّلَ مِنْ قَبْلُ» (نساء/۱۳۶)

تازه کن ایمان نی از گفت زبان ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست این هوا جز قفل آن دروازه نیست
(مثنوی، ۱/۱۰۷۸-۱۰۷۹)

ایمان «فردگرا» و اعتقاد «جمعیت‌گرا» است

ویلفرد کنتول اسمیت^۱ ایمان را «واکنش فردی به امر متعالی» (هیگ، ۱۳۹۶: ۱۴۰) می‌داند. در قرآن کریم نیز، از ایمان به عنوان یک انتخاب فردی یاد می‌شود، به این معنا که شخص، همچنان که به‌مثابه فردی متعین و جدا از جمع خلق می‌شود بعد از مرگ، در روز قیامت به صورت فردی در محضر خداوند حاضر می‌شود و باید شخصاً پاسخگوی اعمال خود باشد. «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرْكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ

1. Wilfred Cantwell Smith.

ظهورِ کُم» (انعام/۹۴) لذا ایمان امری شخصی است و نمی‌توان سرنوشت آن را به سرنوشت جمع گره زد. «ایمان هر کس، تجربه منحصر به فرد و ملک خصوصی خود اوست. هر یک از ما تنها ایمان می‌آوریم همچنان که تنها می‌میریم. اعمال و آداب دسته‌جمعی دینی داریم؛ اما ایمان دسته‌جمعی نداریم. نشانه‌های ایمان، محرمانه نیست، اما گوهر ایمان راز آلود و محرمانه است. ... دین و دلبردگی از یک قماش‌اند و رشته ایمان تنیده از ذوق و عشق و گواهی است و هر کس گواهی خود را تنها می‌دهد و عشق خود را تنها می‌ورزد و ذوق خود را تنها می‌برد. ایمان همچون عشق شرکت‌سوز است ... ذوق جمعی و عشق جمعی و گواهی جمعی نداریم... ایمان راستین قائم به فردیت و حریت است و زوال آن دو زوال ایمان است و کمال آن دو کمال ایمان است.» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۱۴) صاحب ایمان، شخصاً بعد از طی طریق انفسی برای کسب معرفت حقیقی از همه اضطراب‌ها می‌آساید و به ساحل «امن حضور در جوار خداوند» نائل می‌شود. ولی صاحب اعتقاد اگرچه از راه سپردن خود به «جمع» به صورت موقت از اضطراب‌ها می‌رهد؛ اما همواره از ترس اینکه مبدا اعتقادش از دست برود یا در معرض تشکیک قرار گیرد، در آتش اضطراب می‌سوزد.

تفاوت ایمان و اعتقاد در این است که ایمان امری «وجدانی»، «خودیافته» و «شخصی» است و نه از راه استدلال، عقل‌ورزی و مطالعه؛ بلکه از راه «اعتماد» و «توکل» در شخص به وجود می‌آید. مولانا، به همین دلیل، صدور معجزات از انبیا را موجب ایجاد ایمان نمی‌داند. از نظر او، تحقق ایمان، به قابلیت ویژه که در درون فرد است، بستگی دارد. این قابلیت را «اصل جنسیتی یا سنخیتی» می‌نامد و گرایش مؤمنان به انبیا و دوری گزیدن کافران از آن‌ها را با همین اصل توجیه می‌کند.

موجب ایمان نباشد معجزات
بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمنست
بوی جنسیت پی دل بردنست

(مثنوی، ۱۱۷۶-۱۱۷۷)

مولانا برای اثبات نظریه خود، شواهد تاریخی بلاتردیدی ارائه می‌کند؛ مواجهه ابوجهل با پیامبر^۴ (ص) و انکار وی علی‌رغم درخواست معجزه و مشاهده آن و ایمان و گروش بوبکر صدیق بی‌آنکه معجزتی خواسته باشد، از نمونه‌های بارز اثبات‌کننده این نظریه است. آن ابوجهل از پیامبر معجزی خواست هم‌چون کینه‌ور ترکی غزی

لیک آن صدیق حق معجز نخواست گفت این رو خود نگوید جز که راست

(مثنوی، ۴/ ۳۵۰-۳۵۱)

بنابراین، ایمان یک انتخاب شخصی بر اساس قابلیت‌های درونی و فردی است؛ اما اعتقادات، اموری مُکتسب از طریق «واسطه» هاست؛ این واسطه‌ها می‌توانند انسانی باشند یا منابع مکتوب. ممکن است مجموعه باورهای دینی افراد مانند هم ولی ایمان‌شان متفاوت باشد. به همین دلیل، مولانا از اعتقادات به «علم تقلیدی» تعبیر می‌کند و مدام خواننده خود را بر حذر می‌دارد از اینکه در دین، به دامن تقلید بیاویزد. تقلیدی بودن باورها به این دلیل است که از طریق وسائط به دست می‌آیند. این همه تأکیدی که مولانا بر شنیدن از طریق گوش خود و دیدن با چشم خود دارد، دلالت بر باور وی بر فردی بودن ایمان است.

چشم داری تو به چشم خود نگر	منگر از چشم سفیهی بی‌خبر
گوش داری تو به گوش خود شنو	گوش گولان را چرا باشی گرو
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن	هم برای عقل خود اندیشه کن

(مثنوی، ۶/ ۳۳۴۲-۳۳۴۴)

مولانا، شخصی بودن ایمان مؤمنان حقیقی را از زبان یکی از «عاقلان مجنون‌نما» بیان کرده است. دو تعبیری که برای توصیف ایمان شخصی در این ابیات آمده، حائز اهمیت است. تقابل «جوهری بودن ایمان» با «عرضی بودن علم دین تقلیدی» و «کان قند و نیستان شگر بودن» مؤمن. همچنین، ایمان، روی سوی «حق» دارد و علم اعتقادی تقلیدی رو سوی خلق. آن یکی از نور خدا (ایمان) دم‌به‌دم تازه و این دیگری، از بی‌اقبالی خلق، پژمرده می‌شود. سپس مولانا، استعاره‌ای دیگر برمی‌سازد «دل» برای ایمان و «گل» برای اعتقاد. خورنده دل دائماً جوان است. پس ایمان زندگی می‌بخشد و طراوت می‌زاید؛ اما گل، پژمردگی و زردرویی به بار می‌آورد.

دانش من جوهر آمد نه عرض	این بهایی نیست بهر هر غرض
کان قندم نیستان شگرم	هم ز من می‌روید و من می‌خورم
علم تقلیدی و تعلیمی است آن	کز نفور مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی است	همچو طالب علم دنیای دنی است
طالب علم است بهر عام و خاص	نی که تا یابد از این عالم خلاص...

علم گفتاری که آن بی‌جان بود
عاشق روی خریداران بود
گرچه باشد وقت بحث علم زفت
چون خریدارش نباشد مُرد و رفت
مشتی من خدای است او مرا
می‌کشد بالا که الله اشتری
خونبهای من جمال ذوالجلال
خونبهای خود خورم کسب حلال
این خریداران مفلس را بهل
چه خریداری کند یک مشت گِل
ز آنک گِل خوار است دایم زردرو
گِل مخور، گِل را مخر گِل را مجو
دل بخور تا دایماً باشی جوان
از تجلی چهره‌ات چون ارغوان
(مشوی، ۲/۲۴۲۷-۲۴۴۲)

آفت «جمعیت‌گرایی» در دفتر دوّم و در قالب حکایتی کمیک به نام «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» مطرح می‌شود. همراهی و هم‌آوازی مسافر صاحب‌خر با «خر برفت و خر برفت» صوفیان «طبل‌خوار گرسنه» تبلوری از همراهی صاحب‌اعتقادان بی‌معرفت از دین با یکدیگر در مراسم آیینی مرسوم است. (ر. ک. دفتر دوّم، ۵۶۲-۵۷۱) گرم‌شدگی و ذوق‌یابی آنی و گذرا تحت تأثیر شور و هیجان جمعیت‌انبوه و ورود به بی‌هشی‌های خلصه‌گون که بلافاصله بعد از ترک محیط و موقعیت اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند، تنها بهره‌ای است که عاید افراد مقلد می‌شود؛ بنابراین، تا زمانی که ذوق و چشمش‌های دینی تبدیل به امری «شخصی» و «وجدانی»؛ یعنی «ایمان» واقعی نشود، به آثار آن‌ها نباید اعتماد کرد.

زندگی مؤمنانه مستلزم تاب‌آوردن شدیدترین تنهایی‌هاست و گریزان بودن از جماعتی که آدمی را از فردیت خود تهی می‌کنند. چنانکه کی‌یرکگور می‌گوید: «فرق مرد معنوی با ما این است که او می‌تواند تنهایی را برتابد. مقام او به منزله فردی روحانی متناسب با توان او در تحمّل تنهایی است؛ حال آنکه ما مردم مدام نیازمند «دیگران»، نیازمند جماعت‌ایم؛ ما اگر در میان جمع نباشیم یا هم‌عقیده جمع نباشیم ... می‌میریم یا ماتم می‌گیریم.» (به نقل از کیوییت، ۱۳۸۵: ۱۸۴) خصلت «فردی» بودن ایمان باعث می‌شود مؤمنان در عین آنکه جان و روح واحدی دارند^۵، از یکدیگر متفاوت باشند؛ اما باورهای مشترک، معتقدان را در کنار یکدیگر «جمع» می‌کند. لذا مؤمنان تفرقه‌ظاهری دارند و اتحاد باطنی و به همین دلیل مؤمنان ادیان مختلف با یکدیگر نمی‌ستیزند؛ اما معتقدان، اتحاد

ظاهری دارند و تفرقه باطنی و جنگ‌هایی که در تاریخ بشریت در گرفته است بین همین معتقدان ادیان مختلف یا فرقه‌های یک دین واحد بوده است.

بی‌انتهایی ایمان و محدودیت اعتقاد

به دلیل بی‌انتهایی ایمان، صاحب آن سیری ناپذیر است. به تعبیر مولانا او «نهنگ آتشی» است هر چه در ایمان مستغرق می‌شود، تشنگی‌اش افزون‌تر می‌گردد. مولانا چندین مرتبه در مثنوی (دفتر سوم ایات ۱۲۸۳-۱۲۸۸ و ۳۷۴۳-۳۷۴۶، دفتر پنجم ایات ۲۹۴-۳۰۲) به رابطه مرحله زیستی آدمی و خوراک او که به صورت نمادین بیان‌کننده تعلقات او در آن مراحل هستند، اشاره کرده و انسان را به تعالی و جودی و روحانی و ضرورت دستیابی به «امور برتر و استعلایی» فراخوانده است. از جمله:

دایه‌ای که طفل شیرآموز را	تا به نعمت خوش کند پدفوز را
گر بیند راه آن پستان برو	برگشاید راه صد پستان برو
پس حیات ماست موقوف فطام	اندک اندک جهد کن تم الکلام
چون جنین بود آدمی خون بُد غذا	از نجس پاکی برد مؤمن کذا
از فطام خون غذایش شیر شد	وز فطام شیر لقمه‌گیر شد
وز فطام لقمه لقمانی شود	طالب ایشکار پنهانی شود

(مثنوی، ۳/ ۴۶-۵۲)

مولانا، بی‌انتهایی عالم ایمان را در داستان‌های مختلف از جمله «پیر چنگی» به خوبی تبیین کرده است. پیر چنگی وقتی پیام الهی را از عمر دریافت می‌کند و بر عمر رفته در بطالت تأسف می‌خورد و سپس از گذشته گرایبی حسرت‌بار «توبه» می‌کند، راه ورودش به «عالم بی‌انتهای ایمان» گشوده می‌گردد. مولانا از ورود او به عالم ایمان، به «توگد دوباره» تعبیر کرده است. توگد مجدد در ایمان، به منزله خروج پیر چنگی از عالم محدود مادی است و ورود او به عالمی بی‌کرانه که جهان معناست. در پایان قصه پیر چنگی، مولانا می‌گوید برای دریافت چنین «عیش و عشرتی» شایسته است صدهزار جان فدا کنیم.

چونکه فاروق آینه اسرار شد	جان پیر از اندرون بیدار شد
همچو جان بی‌گریه و بی‌خنده شد	جانش رفت و جان دیگر زنده شد

حیرتی آمد درونش آن زمان که برون شد از زمین و آسمان
(مثنوی، ۱/۲۲۰۸-۲۲۱۰)

تفاوت متعلق ایمان و اعتقاد

لازمه ایمان، چنانکه اغلب متکلمان سنتی مسیحی و اسلامی گمان می کردند، علم و آگاهی از امور دینی و کسب یقین بر وجود و حقیقت آن‌ها از طریق اثبات عقلانی نیست. ایمان چنانکه کی‌یر کگور و ویتگنشتاین تأکید کرده‌اند بر چیزی تعلق می‌گیرد که یا دلایلی برای اثبات آن وجود نداشته باشد (ایمان بدون دلیل در نظریه ویتگنشتاین) و یا دلایلی در رد آن وجود داشته باشد (ایمان علی‌رغم دلیل در نظریه کی‌یر کگور). از نظر کی‌یر کگور این طور نیست «که اول گزاره‌ای را اثبات کنیم و بعد به آن ایمان بیاوریم. چون اگر گزاره‌ای را اثبات کردی، نمی‌توانی بگویی «به آن ایمان داریم»؛ بلکه باید بگویی «به آن علم داریم». گزاره‌ای که بر من مطابقت با واقع‌اش آشکار شد، دیگر نمی‌توان گفت متعلق ایمان من است، باید گفت من به این گزاره علم دارم.» (ملکیان، ج ۴، ۱۳۷۹: ۲۶۴).

اعتقاد، علم و آگاهی جازم یا ظنی به وجود چیزی است که از راه تجربه که علم طبیعی^۱ را به وجود می‌آورد و یا از طریق برهان عقلی که معرفت^۲ را ایجاد می‌کند، به دست می‌آید. ولی ایمان از سنخ «اعتماد» است و همچنین، «ابتلا» به چیزی به نام امید و انتظار. ایمان، انتظار و امید به امر محال، غیرممکن و نامحتمل را ممکن می‌سازد و لذا ایمان پذیرفتن چیزی نیست؛ بلکه «درافتادن» با چیزی است. (ر. ک. انامونو، ۱۳۸۸: ۲۱ و ۲۴ مقدمه) آنتونی کینی، ایمان را «فضیلتی» می‌داند که به ذهن فرد مجال می‌دهد به حقایقی دست یابد که جز از راه ایمان از هیچ راه دیگری قابل حصول نیست. (ر. ک. کینی، ۱۳۸۸: ۶۶) بنابراین، باید گفت متعلق ایمان «امر محال» است که برای ادراک واقعیت آن شواهد تجربی وجود ندارد؛ حال آنکه متعلق اعتقاد «امر ممکن» است و برای اثبات آن دلایل و نشانه‌های بین وجود دارد. مولانا در حکایت «پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می‌نمود»، جلوه‌ای از ایمان به امر محال را به نمایش گذاشته است. اتفافی که در این

1. Science.
2. Knowledge.

حکایت می‌افتد، باز تولید حادثه‌ای است که در زندگی ابراهیم (ع) رخ می‌دهد. در این حکایت، پادشاه جهود، آتش کلانی می‌افروزد و «بتی» در کنار آن می‌گذارد و دستور می‌دهد هر نصرانی که بت را سجده نبرد در آتش بیفکنند. زنی را با طفلش کنار آتش می‌آورند و طفل را از آغوش مادر گرفته و در آتش می‌اندازند. زن از هول واقعه، می‌خواهد «ایمان» به یکسو نهد و بت را سجده کند، حال آنکه به لطف خداوند، امر محالی، حال شده و آتش بر کودک او گلستان شده است. به یقین ممکن شدن چنین امری؛ تنها به مدد «ایمان» صورت می‌گیرد. کودک، که از درون آتش، هول و ولای مادر را می‌بیند، به سخن درمی‌آید و می‌گوید:

<p>خواست تا او سجده آرد پیش بت اندر آای مادر اینجا من خوشم چشم بندست آتش از بهر حجیب اندر آ مادر بین برهان حق اندر آ و آب بین آتش مثال اندر آ اسرار ابراهیم بین اندر آ مادر به حق مادری اندر آ مادر که اقبال آمدست قدرت آن سگ بدیدی اندر آ من ز رحمت می کشانم پای تو اندر آ و دیگران را هم بخوان</p>	<p>بانگ زد آن طفل کائی لم اُمت گرچه در صورت میان آتشم رحمتست این سربر آورده ز جیب تا بیننی عشرت خاصان حق از جهانی کآتشست آتش مثال کو در آتش یافت سرو یاسمین... بین که این آذر ندارد آذری اندر آ مادر مده دولت ز دست تا بیننی قدرت لطف خدا کز طرب خود نیستم پروای تو کاندر آتش شاه بنهادست خوان (مثنوی، ۱/۷۸۵-۸۰۰)</p>
--	---

نصرانیانی که در کنار آتش به انتظار سوزانده شدن ایستاده بودند، دعوت کودک را اجابت می‌کنند و گروه گروه به آتش در می‌آیند تا بدانجا که مأموران، این بار آنان را از رفتن درون آتش باز می‌دارند. پادشاه جهود نصرانی کش که ماجرای حیرت‌انگیز برهم خوردن ناموس طبیعی؛ یعنی نسوزاندن آتش دچار سرگردانی کرده:

رو به آتش کرد شه کای تندخو آن جهان‌سوز طبیعی خوت کو؟

چون نمی‌سوزی چه شد خاصیت؟
می‌بخشایی تو بر آتش پرست
هر گزای آتش تو صابر نیستی
چشم‌بندست این عجب یا هوش‌بند؟
جادوی کردت کسی یا سیمیاست؟
یا خلاف طبع تو از بخت ماست
یا ز بخت ما دگر شد نیت
آنکه نپرستد تو را او چون برست؟
چون نسوزی چیست قادر نیستی؟
چون نسوزد آتش‌افروز بلند
(مثنوی، ۱/ ۸۲۳-۸۲۸)

ایمان، «محال» را بر خلاف انتظار پادشاه نصرانی کش «حال» کرده است. او همه چیز را بر عادت تجربه اینجهانی می‌سنجد و از سحر کاری‌های ایمان بی‌خبر است. مولانا، در ادامه این قسمت، آتش را به سخن وامی‌دارد تا جواب این پادشاه کورباطن را خود بدهد. آتش، جواب می‌دهد من همانم که هستم. اگر تردید در سوزاندگی‌ام داری، آزمونم کن. نه طبع من دگرگون شده است و نه عنصرم؛ اما من، بنده و مملوک حق هستم. شمشیرم در دست خدا و به «فرمان» می‌بُرم. (ر. ک. دفتر اول/ ۸۲۹-۸۳۳)

صاحب ایمان مداراجو و صاحب اعتقاد ستیزه‌جوست

یکی از نتایج قهری ایمان، پرهیز از تعصب نسبت به یافته‌ها یا دریافت‌های معرفتی است. مؤمن، خود می‌داند حقیقت امری ثابت و لایتغیر نیست؛ لذا خود را آماده می‌کند با حقیقت‌هایی که هر لحظه شکل تازه‌ای به خود می‌گیرند، مواجه شود. این شخص نمی‌تواند نسبت به یک وضعیت وابستگی افراطی داشته باشد؛ اما فرد معتقد هراسان از تغییر در یافته‌های خویش است و از هر چیزی که بخواهد بر ساحت باورهای او نزدیک شود، می‌ترسد و ترس، او را به اتخاذ موضع دفاعی می‌کشاند. ترسیدن و دفاع کردن، ثمره‌ای جز ناامنی روانی در پی ندارد. به همین دلیل، بخش عمده زندگی طبیعی و روانی فرد معتقد در اضطراب سپری می‌شود. چنانکه آلن واتس گفته است: «چون معتقدان طالب قرار {امر با ثبات} هستند، بی‌قرار می‌شوند و چون مؤمنان طالب واقعیت بی‌قرارند، قرار می‌یابند. این سخن یادآور بیان زیبای مولاناست:

جمله بی‌قراری‌ات در طلب قرار توست طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت

وقتی طالب یک امر ثابت باشیم، هر چیزی که برای آن امر ثابت خطری ایجاد کند، ما را مشوش می‌کند. اگر دغدغه من این باشد که آنچه دارم دست نخورده باقی بماند، چون علل و عوامل بسیاری وجود دارد که آن را به مخاطره می‌اندازد، دائماً دلهره و دلشوره خواهم داشت و دائماً مضطرب و ناراحت خواهم بود؛ زیرا جهان را با این امر ثابت و آسیب‌پذیر، ستیهنده می‌بینم.» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱۴۵-۱۴۶) بدیهی است در ذات موضع دفاعی، جانبداری تعصب‌ورزانه وجود دارد. مولانا، این مطلب را با تمثیل زیبای «میوه نارس و رسیده و رابطه آنها با شاخ درخت» به خوبی تبیین کرده است.

این جهان همچون درخت است ای کرام	ما برو چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را	ز آنک در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب‌گزان	سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
چون از آن اقبال شیرین شد دهان	سرد شد بر آدمی ملک جهان
سخت گیری و تعصب خامی است	تا جینی کار خون‌آشامی است

(مثنوی، ۱۲۹۳/۳-۱۲۹۷)

مولانا شاید در دو داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب» بیش از هر قسمت دیگر مثنوی، فجایع حاصل از «اعتقادات دینی متعصبانه» را مطرح کرده است. نتیجه فتنه‌انگیزی وزیر فریبکار در داستان نخست این است که امیر و پیروان هر فرقه‌ای از فرق مختلف با این تصور که راه آنان بر حق است و آن‌ها نماینده گزین عیسی (ع) هستند، شمشیر بر کرده دیگر پیروان فرق عیسوی می‌نهند و ستیزه‌جویانه خون‌ها می‌ریزند و از کشته‌ها پشته می‌سازند؛ چرا که معرفت‌های دینی آنها نه محصول ایمان؛ بلکه برگرفته از «نقل» و «اسناد» (طوماری) بود که از وزیر حيله‌گر آموخته بودند. (ر. ک. دفتر اول/ ۷۰۱-۷۰۴)

مؤمن نمی‌تواند ستیزه‌جو باشد؛ او مظهر «رحمت» حق است. همچنانکه لطف الهی وسیع و نامحدود است، لطف مؤمن نیز حد و مرزی ندارد؛ البته رحمت و لطف مؤمن، هدفدار و شامل کسانی می‌شود که در برابر «حق و حقیقت» موضع انکارآمیز ندارند. بنابراین، چنانکه رحمت مؤمن، تبلوری از رحمت خداست، خشم او نیز بازتابی از خشم الهی است. (ر. ک. قرآن کریم، فتح/ ۲۹) به دلیل اینکه مؤمن متعلق به اخلاق و اوصاف

الهی شده است، نور او آتش نفسانیت را که بدترین آن‌ها خشم و خشونت است، می‌سوزاند.

پس هلاک نار نور مؤمن است ز آنک بی‌ضد دفع ضد لایمکن است
نار ضد نور باشد روز عدل کان ز قهر انگیخته شد این ز فضل
گر همی خواهی تو دفع شرّ نار آب رحمت بر دل آتش گمار
چشمه آن آب رحمت مؤمن است آب حیوان روح پاک محسن است
(مثنوی، ۲ / ۱۲۵۰-۱۲۵۳)

مولانا در دفتر نخست، اهل اعتقاد را با اهل استدلال یکی می‌داند و آنان را در برابر اهل ایمان که حقیقت را نه از طریق تعقل؛ بلکه از راه دل و شهود ادراک می‌کنند، در قالب تمثیل «کوران و بینایان» قرار می‌دهد. مولوی اهل استدلال را به هیأت «کورانی» به تصویر می‌کشد که راه رفتن‌شان متکی بر «عصا»ی‌شان است. هم اینان، در طی طریق، عصا می‌کشند و بر کوران دیگر می‌تازند. به نظر مولانا، جنگ پیروان مذاهب، در حقیقت جنگ استدلال‌هاست.

گر نه بینایان بُدندی و شهان جمله کوران مرده‌اندی در جهان
نی ز کوران کشت آید نه درود نه عمارت نه تجارت‌ها و سود
گر نکردی رحمت و افضال‌شان در شکستی چوب استدلال‌شان
این عصا چه بود قیاسات و دلیل آن عصا کی دادشان بینا جلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
(مثنوی، ۱ / ۲۱۳۳-۲۱۳۷)

ایمان یقین بی‌علتی است که به برهان و استدلال نیازی ندارد ولی اعتقاد نه اینکه نیازی به برهان و استدلال داشته باشد؛ بلکه ذات آن برآمده از استدلال و برهان است. در یکی ایمان مقدم بر فهم است (ایمان بیاور تا بدانی) و در دیگری فهم، مقدم بر اعتقاد. ویتگنشتاین، برای تبیین ماهیت ایمان به تمثیل زیبایی دست یازیده است که به نظریه «تصویری ایمان» (Representation of faith) مشهور شده است. بنا بر این تمثیل، اگر تصویر نقاشی شده از جنگلی را به کودک‌کی عرضه کنیم و به او بگوییم در گوشه‌ای از این تصویر شکارچی‌ای وجود دارد و باید او را بیابد، مادامی که شکارچی را نیافته هرچه در

آن تصویر می‌بیند درخت، کوه، جوی، آب، علف و حیوانات است ولی به محض اینکه در لابه‌لای اشکال درختان و دیگر عناصر حاضر در تصویر، نقش شکارچی را یافت یا او را راهنمایی کردیم تا شکارچی را بیابد، پس از آن هر باری که به تصویر نقاشی می‌نگرد، اگر هم بخواهد شکارچی را نبیند، ناخودآگاه نگاهش به سمت او می‌رود و آن را حی و حاضر در تصویر می‌بیند. ویتگنشتاین می‌گوید آن تصویر جهان طبیعت است و آن شکارچی گمشده «خداوند» است. مادامی که آدمی خداوند را در هستی ندیده و به آن ایمان نیاورده است، جز عناصر طبیعت چیزی نمی‌بیند ولی به محض اینکه خدا را یافت و به او ایمان آورد، نمی‌تواند در همه جای طبیعت و هستی خدا را نبیند. (ر. ک. ملکیان، ج ۴، ۱۳۷۹: ۲۶۵)

مولانا پس از نقل حکایت «مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری» خود به تأویل آن می‌پردازد. پس از آنکه مدلول رومیان قصه را به «صوفیان» تأویل می‌کند، بنیان معرفت آن‌ها را نه مبتنی بر «کتاب» و «تکرار» و «هنر»؛ یعنی سنت و داده‌های تاریخی و عقلی و نقلی درباره خداوند؛ بلکه «کشف و شهود معرفت به خداوند» از طریق «دل رسته از رذایل» می‌داند. در دل پاک آینه‌سان مؤمن، خدایی که آسمان و زمین گنجایی او را ندارد، مستقر می‌شود. (ر. ک. دفتر اول/ ۳۴۸۳-۳۴۸۷)

صاحب ایمان، عاشق است و صاحب اعتقاد معامله‌گر

ایمان، خودبسنده است و مؤمن ایمان نمی‌آورد تا به واسطه آن به چیزی دیگر برسد. ایمان دستاویزی برای نیل به انواع و اقسام هدف‌های دیگر نیست. کسانی که می‌خواهند تحت لوای ایمان آوری مطامعی دیگر را جستجو کنند، بی‌ایمان‌ترین مردمان هستند؛ زیرا ایمان وقتی به «وسیله» ای برای دستیابی به اموری دیگر تبدیل می‌شود، دیگر نامش ایمان نیست. (ر. ک. تولستوی، ۱۳۹۴: ۱۷) مولانا در تبیین تمایز خداخوانی مؤمنانه و خداخوانی کاسبکارانه ابتدا تقابلی بین «مؤمن» و «کافر» برقرار می‌کند، در حالی که هر دو آن‌ها در خداخوانی مشترک‌کنند. بلافاصله مصداقی عینی از خداخوانی کافرانه کاسبکارانه معرفی می‌کند. این مصداق، گدایی است که «بهر نان» در کوی و برزن نام خدا را فریاد می‌زند، در حالی که نه تصویری از خدا دارد و نه اعتماد و ایمانی به رزاقیت وی. ذکر نام خدا برای

گدا، لقه‌لقه‌ای زبانی بیش نیست. به تعبیر مولانا همچون خری که برای گاه مصحفی بر دوش می‌کشد؛ بی آنکه از آن بهره‌ای بیابد. خداخوانی او وسیله‌ای است که بدان احساسات انسانی و علائق دینی مردم را برمی‌انگیزد تا چیزی بر او انفاق کنند. در واقع، گدا نه بر رزاقیت خداوند که به رزاقیت انسان‌های دیگر چشم دارد.

کافر و مؤمن خدا گویند لیک	در میان هر دو فرقی هست لیک
آن گدا گوید خدا از بهر نان	مَّتقی گوید خدا از عین جان
گر بدانستی گدا از گفت خویش	پیش چشم او نه کم ماندی نه بیش
سال‌ها گوید خدا آن نان خواه	همچو خر مصحف کشد از بهر گاه
گر به دل دریافتی گفت لبش	ذره ذره گشته بودی قالبش

(مثنوی، ۴۹۷/۲ - ۵۰۱)

اهل ایمان، از خدا جز خدا را نمی‌خواهند. آنها از همه کار و بار جهان فارغ گشته‌اند؛ نه به زرق و برق این جهانی دل‌خوش می‌کنند و نه چشم‌انتظار نعمت آن جهانی هستند. حال آنکه اهل اعتقاد، کاسبکارند و اهل معامله. اگر عبودیتی می‌ورزند، برای «چیزی» است؛ ممکن است خواسته‌های آنان این جهانی باشد از جمله تمتعات دنیوی و یا از جمله نعمت‌های آن جهانی که بدان وعده داده شده‌اند.

تا بدانی هر که را یزدان بخواند	از همه کار جهان بی‌کار ماند
هر که را باشد ز یزدان کار و بار	یافت بار آنجا و بیرون شد ز کار

(مثنوی، ۲۱۲۰-۲۱۲۱ / ۱)

نتیجه‌گیری

با وجود آنکه در متن قرآن، به صراحت بین «اسلام» و «ایمان» فرق نهاده شده و فاصله معنایی قابل توجهی بین آنها به چشم می‌خورد، این عارفان تجربت‌اندیش بودند که گوهر ایمان را دریافتند و از طریق تجارب معنوی و شهودی خود رابطه‌ای شخصی، مداوم، شورانگیز با خداوند برقرار کردند و در مقام بازسازی زبانی این تجربه‌ها به ناچار وارد تمایز گذاری بین ایمان حقیقی و اعتقادات دینی شدند. مولانا، یکی از عارفان برجسته از همین شاخه بود که در مثنوی معنوی، مجال مبسوطی پیدا کرده است تا فاصله عمیق بین

اعتقاد و ایمان را تبیین نماید. از نظر مولانا، هر اندازه که اعتقادات متصلب و ایستا هستند، ایمان از سنخ امری سیال و روان است. اعتقاد، در بند داشته‌ها بودن است و ایمان از جنس شدن‌های پیاپی، گوهر ایمان، تنها از طریق برقراری رابطه شخصی فرد مؤمن با خداوند به دست می‌آید و اعتقادات از طریق وسائط. ایمان، محصول سیر انفسی و اعتقادات محصول سیر آفاقی است. اگر ایمان از سنخ تجربه مداوم سیال است، پس امر بی‌انتهاست و فرد مؤمن هر لحظه در حال «تجدید» ایمان است و حال آنکه، اعتقادات، محدود هستند. صاحبان اعتقاد، به معتقدات خود به‌مثابه مایملک خود می‌نگرند و حریصانه در پی محافظت از آنها در برابر اغیار برمی‌آیند و صاحبان ایمان، دل‌نگرانی از دست دادن چیزی را ندارند؛ چراکه مُتَعَلِّقِ ایمان‌شان «خدا» است و خدا را نه زوالی هست و نه خوف زبایش و تحریفی از جانب غیر. به همین دلیل، صاحبان اعتقاد، متعصبانه در پی نگهداشت باورهای خود هستند و دگرستیزی امری شایع در بین آنهاست. در حالی که مؤمنان، مداراجو و مظهر لطف الهی هستند و همچنانکه لطف الهی بی‌کران است، رحمت و لطف مؤمنان نیز شامل و کامل است.

یادداشت‌ها

- ۱- احسان در این حدیث، به معنای «نیکی» و یا «درستی» نیست؛ بلکه به معنا «اکمال» است؛ چنانکه در عبارت «أَسْلَمَ فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ» آمده است. (ر. ک. ایزوتسو، ۱۳۸۹: پاورقی ۹۹) لذا اکمال دین، با ایمان؛ یعنی ورود مؤمن به تجربه دینی با خداوند و انکشاف حق بر او تحقق پیدا می‌کند.
- ۲- حالتی تند و هیجانی و حاذا از ایمان است که در متون عرفانی از آن به جنون تعبیر می‌شود؛ جنونی که بازتابی از «تکمیل ایمان» بندگان خاص خداوند است. روایت «لَا يَكْمُلُ إِيمَانُ الْعَبْدِ حَتَّى يَظُنَّ النَّاسُ أَنَّهُ مَجْنُونٌ» به کرات مورد استناد عرفا برای دفاع از «شور مؤمنانه» شیفتگان سیر و سلوک عرفانی قرار گرفته است. (برای نمونه، ر. ک. اسرارالتوحید، ج ۱، ۱۳۶۶: ۳۴) در مثنوی، یکی از نزدیک‌ترین حکایت‌ها برای ترسیم واقعیت «جنون مؤمنانه» در بیان حال «ذوالنون مصری» روایت شده است. (ر. ک. مثنوی، ۲/ ۱۳۸۶-۱۴۶۱)
- ۳- به نظر می‌رسد مضمون «تازه کردن ایمان» که در ذهن و زبان شاعران غیرعارف، زاهدپیشگان و عارفان راستین بازتاب قابل توجهی داشته، از آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ» (نساء/ ۱۳۶)

گرفته شده است.

- ۴- مولانا در دفتر نخست نیز، به نوع مواجهه ابوجهل و بوبکر صدیق با پیامبر (ص) در دو نوبت اشاره کرده است. یک بار آن، دقیقاً در راستای همان نظریه «موجب ایمان نباشد معجزات» است که طی خرده روایتی بیان می شود؛ بدین مضمون که ابوجهل از پیامبر (ص) می خواهد بگوید در دست وی چه چیزی است و پیامبر اشاره می کند و سنگریزه در کف او به سخن می آیند و به توحید و نبوت رسول (ص) اشاره می کنند. (ر. ک. دفتر اول/ ۲۱۵۴-۲۱۶۰)
- ۵- مولانا بارها در مثنوی به این وحدت به صراحت یا در قالب تمثیلات متعدّد مانند وحدت ذاتی انوار و وحدت امواج دریا اشاره کرده است. از جمله:

چون ازیشان مجتمع بینی دو یار	هم یکی باشند و هم ششصد هزار
بر مثال موجها اعدادشان	در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتاب جانها	در درون روزن ابدان ما
چون نظر در قرص داری خود یکیست	آنکه شد محجوب ابدان در شکیست
تفرقه در روح حیوانی بود	نفس واحد روح انسانی بود

(مثنوی، ۱۸۴/۲-۱۸۸)

- ۶- اینکه روایت مذکور جزو احادیث است یا خیر، در بین محققان اختلاف نظر وجود دارد. محمدرضا شفیعی کدکنی، آن را در تعلیقات اسرارالتوحید به عنوان حدیث آورده و گفته است در منابعی مانند بیهقی، ابن حیان و دیگران آمده است. (ر. ک. ابوسعید ابوالخیر، تعلیقات، ج ۲، ۱۳۶۶: ۷۷۲-۷۷۳)

منابع و مآخذ

- ابوسعید ابوالخیر (۱۳۶۷) / *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ دوم، تهران: انتشارات آگاه.
- ابوهلال عسگری، حسن بن عبدالله (۱۹۸۰) / *الفروق فی اللغه*، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- ایزو تسو، توشی هیکو (۱۳۸۹) / *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، ویراستار مصطفی ملکیان، چ سوم، تهران: سروش.
- اونامونو، میگل دی (۱۳۸۸) / *درد جاودانگی*، ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی، چ هشتم، تهران: انتشارات ناهید.
- بدخشان، نعمت الله (۱۳۹۷) / «ایمان عارفانه از منظر مولانا»، *اندیشه دینی*، د ۱۸، ش ۳، پیاپی ۶۸: صص ۲۷-۴۸.
- تولستوی، لف (۱۳۹۴) / *اعتراف*، ترجمه آبتین گلکار، چ سوم، تهران: نشر گمان.
- تهانوی، علامه محمدعلی (۱۹۹۶) / *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون*، تقدیم و اشراف و مراجعه د. رفیق العجم، الطبعة الاولى، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۲) / «مفهوم شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی»، *پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، س هفتم، ش اول، پیاپی ۲۴: صص ۵۳-۷۶.
- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل (۱۳۷۴) / *دیوان خاقانی شروانی*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، چ پنجم، تهران: انتشارات زوار.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶) / *مدارا و مدیریت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (بی تا) / *دیوان سنایی*، به سعی و اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، چ چهارم، تهران: انتشارات سنایی.
- عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن بن احمد (۱۳۶۳) / *دیوان عنصری بلخی*، تصحیح و مقدمه سید محمد دبیرسیاقی، چ دوم، تهران: انتشارات سنایی.
- عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد (بی تا) / *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران: انتشارات کتابخانه منوچهری.
- فروم، اریک (۱۳۸۷) / *هنر بودن*، ترجمه پروین قائمی، تهران: انتشارات آشیان.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲) / *تاریخ فلسفه؛ از فیثته تا نیچه*، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری، چ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۱۶۵

کاکایی، قاسم و لاله حقیقت (۱۳۸۷) «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی»، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، د ۱، ش ۱: صص ۱۴۵-۱۷۲.

کینی، آنتونی (۱۳۸۸) *ایمان چیست؟؛ جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه اعظم پویا، تهران: انتشارات هرمس.

کیویت، دان (۱۳۸۵) *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، چ سوم، تهران: طرح نو.

مجتهدشستر، محمد (۱۳۷۹) *ایمان و آزادی*، چ سوم، تهران: طرح نو.

مسلم بن حجاج (۱۹۹۱) *صحیح مسلم*، تصحیح محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره: دارالحدیث.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸) *ایمان و تعقل؛ درس گفتارهای فلسفه دین*، به کوشش سیدعلیرضا صالحی و سیدمحمدحسین صالحی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷) *مشتاقی و مهجوری*، چ سوم، تهران: نشر نگاه معاصر.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹) *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۴، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۶) *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر.

میبیدی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۶۱) *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۸) *دیوان ناصر خسرو*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

واتس، آلن ویلسون (۱۳۷۸) *حکمت بی‌قراری؛ پیامی برای عصر اضطراب*، ترجمه مرسده لسانی، تهران: انتشارات بهنام.

هیگ، جان (۱۳۹۶) *میان شک و ایمان*، ترجمه ادیب فروتن، تهران: ققنوس.

هیگ، جان (۱۳۷۸) *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیان.

References

- Abu Sa'id Abu al-Khair (1988) "Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abu Sa'id", Introduction, Edition, and Annotations by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, 2nd edition, Tehran: Agah Publications.
- Abu Hilal Asgari, Hasan ibn Abdullah (1980) "Al-Furuq fi al-Lughah", Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Izutsu, Toshihiko (2010) "The Concept of Faith in Islamic Theology", translated by Zahra Pursina, edited by Mostafa Malekian, 3rd edition, Tehran: Soroush Publications.
- Onamuno, Miguel de (2009) "The Pain of Eternity", translated by Bahaeddin Khorramshahi, 8th edition, Tehran: Nahid Publications.
- Badakhshan, Ne'matullah (2018) "Mystical Faith from the Perspective of Mawlana (Rumi)", Religious Thought, Vol. 18, No. 3, Issue 68, pp. 27-48.
- Tolstoy, Lev (2015) "Confession", translated by Abtin Golkar, 3rd edition, Tehran: Goman Publications.
- Tehanovi, Allama Muhammad Ali (1996) "Encyclopedia of Exploring Art Terminology", Dedication, Supervision, and Review by Dr. Rafiq Al-Ajam, 1st edition, Beirut: Maktabat Lebanon Nasherun.
- Haji-Esmaili, Mohammad Reza and et. al (2013) "A Conceptual Study of Faith and Its Connection with Religious Experience in the Thought of Mowlavi in the Mathnawi", Research in Mystical Literature (Gohar Goya), Vol. 7, No. 1, Issue 24, pp. 53-76.
- Khaghani Sharvani, Afzal al-Din Badil (1995) "Khaghani Sharvani's Divan", edited by Ziyad al-Din Sajjadi, 5th edition, Tehran: Zovvar Publications.
- Soroush, Abdolkarim (1997) "Tolerance and Management", Tehran: Serat Cultural Foundation.
- Sanai Ghaznavi, Abu al-Majd Majdud ibn Adam (without a year) "The Divan of Sanai", edited by Mohammad Taqi Modares Razavi, 4th edition, Tehran: Sanai Publications.
- Onsori-ye Balkhi, Abu al-Qasim Hasan ibn Ahmad (1984) "The Divan of Anvari Balkhi", edited and introduced by Seyed Mohammad Dabirsiyaghi, 2nd edition, Tehran: Sanai Publications.
- Ayn al-Qudat Hamadani, Abdullah ibn Muhammad (without a year) "Tamheedat" (Preparations), with an introduction, correction, annotation, and editing by Afif Asiran, Tehran: Manuchehri Library Publications.
- Fromm, Erich (2008) "The Art of Being", translated by Parvin Ghaemi, Tehran: Ashian Publications.
- Copleston, Frederick Charles (2013) "History of Philosophy: Fichte to Nietzsche", Volume 7, translated by Dariush Ashoori, 7th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.

- Kakayi, Ghasem and Laleh Haghghat (2008) "The Nature of Faith from the Perspective of Muhammad Ghazali", *Ayeneh-ye Ma'arif*, Shahid Beheshti University, Vol. 1, No. 1, pp. 145-172.
- Kenny, Anthony (2009) "What is Faith?; Essays in the Philosophy of Religion", translated by Azam Pouya, Tehran: Hermes Publications.
- Cupitt, Dan (2006) "Sea of Faith", translated by Hassan Kamshad, 3rd edition, Tehran: Tarh-e Now Publications.
- Mojtahed-Shabestari, Mohammad (2000) "Faith and Freedom", 3rd edition, Tehran: Tarh-e Now Publications.
- Muslim ibn al-Hajjaj (1991) "Sahih Muslim", edited by Muhammad Fuad Abdul Baqi, Cairo: Dar al-Hadith.
- Malekian, Mostafa (2009) "Faith and Reason; Lectures on the Philosophy of Religion", edited by Seyed Ali Reza Salehi and Seyed Mohammad Hossein Salehi, Qom: University of Religions and Denominations Publications.
- Malekian, Mostafa (2008) "Mushtaghi and Mahjuri", 3rd edition, Tehran: Negah-e Moaser Publications.
- Malekian, Mostafa (2000) "History of Western Philosophy", Vol. 4, Qom: Research Institute of Seminary and University.
- Mawlana Jalal al-Din Muhammad (1957) "Mathnawi Ma'nawi", edited by Reynold A. Nicholson, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Meybodi, Rashid al-Din Fazlullah (1982) "Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar", edited by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Nasir Khusraw, Abu Mu'in (1989) "Divan-e Nasir Khusraw", edited by Mojtaba Minavi and Mehdi Mohaqeq, Tehran: Tehran University Publications.
- Watts, Alan Wilson (1999) "The Wisdom of Insecurity; A Message for an Age of Anxiety", translated by Mersedeh Lesani, Tehran: Behnam Publications.
- Hick, John (2017) "Between Faith and Doubt", translated by Adib Foroutan, Tehran: Ghoghnoos Publications.
- Hick, John (1999) "Religious Pluralism Discussions", translated by Abdolrahim Gavahi, Tehran: Tebian Cultural Publications.



Distance between Faith and Belief in Rumi's Theory¹

Ghodrat Allah Taheri²

Received: 2023/06/06

Accepted: 2023/08/29

Abstract

The two terms, “faith” and “belief”, due to their common semantic field and widespread usage, are used interchangeably, without clear conceptual boundaries between them, not only among ordinary people, but also among elites, such as some poets and writers. However, they exhibit significant distinctions in their true meanings and concepts. In this regard, “faith holders” and “believers” have obvious differences in their perception of God and the way of communicating with Him, the way of perceiving and interacting with existence, as well as their perception of religion and religious experiences. In contrast to many poets inclined towards mysticism and gnosis who often did not perceive a distinction between faith and belief, Rumi, similar to most of the mystic Muslim intellectuals, places “faith” and “disbelief” in opposition and explicates their origin, causes of creation, and their impacts. In fact, he separates his path from the mystical poets preceding him. In Rumi's intellectual framework, which is similar to the views of philosophers such as Kierkegaard, faith is a fluid and ever-evolving matter, while belief is something fixed and static. Consequently, faith is an unlimited affair stemming from an individual's experiential inclination towards God and is attained through the spiritual journey of the self. On the other hand, belief is established in community and society, evolving through various means such as individuals, books, documents, and exoteric developments. Faith belongs to the impossible, while belief belongs to the possible affairs. Believers are dogmatic and antagonistic, fearing that others challenge their convictions. However, faith holders are tolerant. Those in faith are always in an endless relationship with God and continue this relationship in love, while others have a transactional relationship with God, viewing their religion as a means to achieve worldly and otherworldly desires.

Keywords: Theology, Faith, Belief, Rumi, Masnavi.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.44620.2495

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: gh_taheri@sbu.ac.ir Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۶۷-۱۶۹

کهن‌الگوی عروج و نسبت ساختاری معراج نامه و منطق الطیر در ادبیات پیشامدرن و عرفان اسلامی^۱

فاطمه نیک‌نفس ملک‌شاه^۲، رضا فرصتی جویباری^۳

حسین پارسایی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

چکیده

سفرِ نفس که در اساطیر ملل و ادیان توحیدی از آن به عروج، تشرّف و معراج یاد می‌شود، یک کهن‌الگوی معطوف به رستگاری است که اسطوره هبوط را تبدیل به اسطوره بازگشت جاودان می‌کند. ادبیات کلاسیک ایران و عرفان اسلامی، برخلاف ادبیات مدرن، بسیار تحت تأثیر این فراروایت است. از قرن چهارم تا قرن ششم؛ یعنی از تأویل معراج پیامبر اسلام با رویکرد فلسفی سفرِ نفسِ ناطقه و شکل‌گیری رساله‌الطیرهای ابن‌سینا، غزالی و سهروردی تا پیدایش منطق‌الطیر عطار، نشان می‌دهد که ساختار منطق‌الطیر در عرفان اسلامی و ادبیات کلاسیک همان ساختاری است که از کهن‌الگوی معراج انتزاع شده است. این پژوهش با رویکرد نقد اسطوره‌ای در جست‌وجوی راهی است تا نسبت ساختاری

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.43585.2461

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.34.5.9

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی قائم‌شهر، مازندران، ایران.

رایانامه: fateme.niknafs.malekshah@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی قائم‌شهر، مازندران، ایران. (نویسنده مسئول).

رایانامه: forsati@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی قائم‌شهر، مازندران، ایران.

رایانامه: h.parsaei@qaemiau.ac.ir

کهن‌الگوی عروج را با رساله‌الطیرها و منطق‌الطیر نشان دهد. در کهن‌الگوی عروج و به تبع آن در رساله‌الطیرها وجود هادی آسمانی یا پیر دانای راه، بیانگر کنش قهرمانی است که می‌خواهد جست‌وجوگران حقیقت را راهنما باشد. این الگو براساس نقد اسطوره‌ای، همان محاکات برتر است که در ادبیات پیشامدرن تأکید بسیار بر مفاهیمی چون محاکات قهرمان، راهنما و پیر دانای راه شده است؛ بنابراین نسبت ساختاری و ثیقی بین ژانر مقامات و احوال، تذکره‌ها، منطق‌الطیر و معراج‌نامه‌ها برقرار است.

واژه‌های کلیدی: سفر نفس، معراج‌نامه، منطق‌الطیر، کهن‌الگو، نقد اسطوره‌ای.

مقدمه

از عصر مشروطه به بعد، ادبیات فارسی دچار گسست شد؛ این گسست سبب شد که ادبیات مدرن ایران ادامه ادبیات پیشامدرن نباشد. نزاعی که بین شعر کلاسیک و شعر نو شکل گرفت و هنوز هم به شکلی ادامه دارد، تنها در فرم نبود، بلکه انقلاب اساسی در ژرف ساخت یا در حوزه معنانشناختی اتفاق افتاد. چنانکه تحیل قدسی جای خود را به تحیل سکولار داد. مهم‌ترین رمزی که می‌تواند این گسست عظیم را نشان دهد، کارکرد دیگرگونه متن مقدس و روایت‌هایی قدسی در ادبیات معاصر است. در ادبیات پیشامدرن، «قرآن» یک ابرمتن بود که به‌عنوان یک «زیرمتن» در همه متون کلاسیک هم منشأ معنا می‌شد و هم منشأ ساختار؛ مثنوی معنوی را قرآن فارسی می‌دانستند و ساختار غزلیات حافظ را در ساختار قرآن می‌جستند.

نکته دیگری که از راز گسست ادبیات معاصر از ادبیات کلاسیک پرده برمی‌دارد و مسئله تداوم را به زیر سؤال می‌برد، فهم جهان مدرن از فلسفه است. تاریخ ادبیات‌نویسی در ادبیات پیشامدرن که خود را در تذکره‌ها آشکار کرد، نشان می‌داد که بن‌مایه تذکره‌الشعرا، تکرار همان کهن‌الگوی تذکره‌الاولیا بود. اگر تذکره‌الاولیا را همان یاد کرد عرفا بدانیم، چنانکه در باب دوم رساله قشیریه به همین نام آمده است، تذکره الشعرا هم یاد کرد شاعران است که با همان الگوی یاد کرد عرفا ساختار گرفته است. تذکره‌الاولیای عطار ادامه منطقی کتاب‌هایی چون طبقات‌الصوفیه، کشف‌المحجوب و رساله قشیریه است. همه این کتاب‌ها در جست‌وجوی انسان نمونه یا کامل بودند تا الگوی سفر نفس یا سفر انسان‌ها

برای گذار از این جهان باشد. نمونه آشکاری که کمک می کند تا نشان دهیم که چگونه تذکره الشعرا از الگوی تذکره الاولیا ساخته شده است، فهم دولت‌شاه سمرقندی، شاگرد جامی، از جهان عطار است. جامی هم الگوی تذکره الاولیا را در نفعات الانس تکرار کرد و هم سلامان و ابسال را که حکایت از سفر نفس می کرد، به شعر در آورد؛ بنابراین دولت‌شاه سمرقندی خواسته و ناخواسته از تخیل فعالی مدد گرفته بود که حداقل تا قرن نهم گفتمان مسلط بود. دولت‌شاه در تذکره‌اش با روایت نمونه‌وار از زندگی عطار و با توجه به بیداری جان (اسطوره‌ی حی بن یقضان) و حرکت نفس، به گونه‌ای از زندگی عطار می گوید که خواننده به راحتی درمی یابد که این همانی ساختار تذکره الاولیا و تذکره الشعرا در ذهن دولت‌شاه، تکرار یک کهن‌الگو بوده است:

اما سبب توبه شیخ آن بوده که پدر او در شهر شادیاخ عطاری عظیم با قدر و رونق بوده و بعد از وفات پدر او به همان طریق به عطاری مشغول بوده و دکانی آراسته داشتی چنانکه مردم را از تماشای آن چشم منور و دماغ معطر شدی شیخ روزی خواجه‌ش بر سر دکان نشسته بود و پیش او غلامان چالاک کمر بسته. ناگاه دیوانه‌ای بلکه در طریقت فرزانه‌ای به در دکان رسید و تیز تیز در دکان او نگاهی کرد بلکه آب در چشم گردانیده آهی کرد. شیخ درویش را گفت چه خیره می‌نگری مصلحت آن است که زود در گذری درویش گفت: ای خواجه من سبک‌بارم و به جز خرقة هیچ ندارم؛ اما

ای کرده خریطه پر عقاقیر در وقت رحیل چیست تدبیر
من زود از بازار می توانم گذشت تو تدبیر ائقال و احمال خود کن و از روی بصیرت
فکری به حال خود کن. گفت چگونه می‌گذری؟ گفت: این چنین و خرقة از برکنده
زیر سرنهاده جان به حق تسلیم کرد. (دولت‌شاه سمرقندی، ۱۳۳۸: ۱۴۰-۱۴۱).

ممکن است تخیل سکولار این روایت را نوعی افسانه بدانند، اما در این روایت، ساختنی تکرار می شود که در روایت‌های تذکره الاولیا هم فعال است. عطار در تذکره همین داستان را به سالکانی دیگر نسبت داده است: «نقل است که ابوعلی ثقفی سخن می گفت. در میان سخن عبدالله او را گفت: «مرگ را ساخته باش که از او چاره نیست». ابوعلی گفت: «تو ساخته باش». عبدالله دست در بالین کرد و سر بر او نهاد و گفت: «من مردم» و در حال بمرد. بوعلی را سخن منقطع شد زیرا که او را علایق بود و عبدالله مفرد و مجرد» (عطار،

۱۳۷۴: ۵۴۰).

تاریخ ادبیات‌نویسی مدرن، از این الگو پیروی نکرد؛ زیرا نگاه مدرن، دیگر شاعر را سالک نمی‌دید. تاریخ ادبیات‌نویسی با رویکرد مکتب رمانتیسم به جهان نگاه می‌کرد. در این رویکرد شاعر، قهرمان بود نه سالک. در نظر نظریه‌پردازان رمانتیک، شاعر سوژه تاریخ بود و به گونه‌ای تاریخ‌ساز؛ چنانکه کارلایل تاریخ را مجموعه‌ای از سرگذشت اشخاص بزرگ می‌دانست (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

نقد ادبی معاصر برعکس نقد ادبی پیشامدرن، تحت تأثیر فلسفه است. هرچقدر از مشروطه به این سو آمده‌ایم، این حکم به عنوان یک حکم گفتمانی برجسته شده است که «غزالی کمر فلسفه را شکسته است» درحالی که فلسفه اسلامی با پیوندی که با تصوف داشت تحت تأثیر کهن‌الگوی عرفان بوده است؛ بنابراین فهم فلسفه تاریخ فلسفه اسلامی، بدون درک کهن‌الگوها و فراروایت‌هایی که در جهان اسلام منشأ ساختار و فرم بوده است، ممکن نیست. رضا داوری در کتاب «ما و تاریخ فلسفه» منازل شش‌گانه‌ای برای تاریخ فلسفه برمی‌شمارد. این مراحل نشان می‌دهد که بحران فلسفه در عصر سهروردی به ثبات می‌رسد. درواقع تاریخی که از فارابی و ابن‌سینا آغاز شد با سهروردی ساختار دیگری گرفت. گفتمان عطار چه در تذکره‌الاولیا و چه در الهی‌نامه و منطق‌الطیر در واقع پاسخی بود به این پیوند. منازل شش‌گانه فلسفه اسلامی به نظر داوری از این قرارند:

۱. تأسیس و قوام فلسفه اسلامی در تفکر و تحقیق فارابی و ابن‌سینا؛
 ۲. شروع دوره بحران با ظهور غزالی و فخر رازی؛
 ۳. این بحران در ایران با ظهور سهروردی و فلسفه اشراقی فروکش می‌کند؛
 ۴. در مغرب عالم اسلام درس ابن‌طفیل به جایی نمی‌رسد و ابن‌رشد راه فلسفه را به سوی غرب بازمی‌گرداند؛
 ۵. فلسفه مشاء و اشراق و علم کلام در آثار خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی جمع می‌شود و فلسفه به حوزه شیراز انتقال می‌یابد؛
 ۶. فلسفه اسلامی در اصفهان قرن یازدهم به آخرین منزل خود؛ یعنی منزل و مرحله جمع فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و علم کلام و تصوف نظری می‌رسد (داوری، ۱۳۹۳: ۲۹۷).
- سؤال اصلی این مقاله دقیقاً به همین بحران برمی‌گردد؛ اینکه در قرن پنجم چه اتفاقی

افتاد که هم عرفان اسلامی به مثابه یک گفتمان شکل گرفت و هم ادبیات پس از قرن‌های پنج و شش با تأسی از این گفتمان توانست شاهکارهایی چون مثنوی معنوی و غزلیات شمس خلق کند. در دو قرن پنج و شش، آثار کسانی چون غزالی، سهروردی، عطار و حتی نظامی به یک وحدت می‌رسند؛ بنابراین روابط بینامتنی منطق الطیر عطار با آثار کسانی چون ابن سینا، غزالی، سهروردی می‌تواند ما را به یک آبرساختار و یک کهن‌الگو نزدیک کند. ایده اصلی این مقاله این است که ژانر معراج‌نامه برآمده از یک کهن‌الگو است. روساخت تاریخی این جریان از تأویل معراج پیامبر توسط ابن سینا شروع می‌شود و به ساخت رمزی داستان‌هایی چون حی بن یقضان، سلامان و ابدال و رساله الطیر می‌رسد. رساله الطیرهای ابن سینا، غزالی و سهروردی منجر به آفرینش منطق الطیر عطار می‌شوند؛ اما ژرف‌ساخت این داستان‌ها اسطوره‌ای است، یعنی بازنمایی سفر نفس یا معراج نفس که هم در معراج پیامبر اسلام (ص) تکرار شده و هم در اسطوره‌های عروج. توجه ویژه سهروردی به عروج هرمس و تأکید او به این مسئله که بانی نظریه نورالانور، هرمس است که با مجرد شدن به آن دست‌یافته است (سهروردی، ج ۲، ۱۳۵۶: ۱۵۶) این امر را اثبات می‌کند که کهن‌الگوی معراج در ادبیات پیشامدرن کهن‌الگوی ساخت آفرین بوده است.

پیشینه و رویکرد روش‌شناختی تحقیق

پدیدارشناسی، آگزیستانسیالیسم و ساختارگرایی سه مکتبی هستند که در قرن بیستم هم تسلط گفتمانی داشتند و هم با هم گفتگو می‌کردند. دو مکتب آگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی هم سوژه‌گرا بودند و هم به توصیف پدیدارها علاقه‌مند؛ اما ساختارگرایی ضد سوژه بود و به هسته و کشف ساختارهای سخت توجه داشت؛ بنابراین فهم دین، ادبیات و امر قدسی به سمت پدیدارشناسی و ساختارگرایی رفت. روانکاوی فروید در همین دوره با نظریه ساختارگرایی ترکیب شد. نظریه پردازانی چون یونگ، کربن، الیاده و نور تروپ فرای در ادبیات دنبال ساختارها اسطوره‌ای بودند. یونگ کهن‌الگو (Archetype) را «همه‌مظاهر و تجلیات نمونه‌وار و عام روان آدمی» (جونز و دیگران ۱۳۶۶: ۳۳۹)، می‌دانست. «کهن‌الگوها می‌توانند از طریق فرافکنی در قالب صور مشخص جلوه‌گر شوند؛ زیرا خودآگاهی همیشه کهن‌الگو را به صورت نماد درک می‌کند» (بیلیسکر، ۱۳۸۴، ۶۰).

یونگ کهن‌الگوهای بسیاری را از جمله سایه، نقاب، آنیما، آنیموس، پیر دانا، مادر و قهرمان تحلیل کرد.

وقتی نظریه یونگ به ایران آمد، مقالات بسیاری با مفاهیم یونگی نوشته شد. یکی از مهم‌ترین نظریه‌های یونگ که در نقد ادبی بسیار مورد توجه قرار گرفت، نظریه فرایند فردیت یا تفرد (Individuation) بود. بر پایه این نظریه فردیت، فرایندی شناختی است که اگر بخواهد به تعادل برسد باید سفری را آغاز کند و از موانع بگذرد. با این نظریه می‌توان تحول شخصیت قهرمان را مورد واکاوی قرار داد. قهرمان چه حماسی باشد و چه عرفانی با گردنه‌ها و موانع مواجه می‌شود. در فرروایت عرفانی سیر و سلوک عارف، نوعی فرایند فردیت است. با این الگو هفت خان رستم می‌تواند همان هفت وادی عرفان باشد؛ به همین دلیل کربن در توصیف منطق‌الطیر از تعبیر حماسه عرفانی استفاده می‌کند و برخی از محققان سفر نفس را همان «بازگشت اودیسه روح» دانسته‌اند.

نقد اسطوره‌ای و کشف کهن‌الگو با ترکیب نظریه‌های کسانانی چون یونگ و الیاده و فرای رشد کرد. نور تروپ فرای بسیار متأثر از یونگ بود؛ اما به جای اینکه توجه خود را صرفاً معطوف به اسطوره کند، به دنبال اسطوره‌های ادبیات بود. فرای با تأسی از اندیشه‌های یونگ می‌گفت روشنی آشکار شدن انگاره‌های ازلی در ادبیات، از روشنی آشکار شدن آن در اسطوره‌شناسی جوامع پیش از پیدایش سواد کمتر نیست (هارلند، ۱۳۸۸: ۳۱۰). فرای «برخلاف منتقدان سنتی که تا حد زیادی بر تاریخ و زندگینامه نویسنده متکی بودند، بیشتر به پیش از تاریخ و زندگی‌نامه خدایان علاقه‌مند بود (گرین و مورگان، ۱۳۷۶: ۱۶۸) از نظر فرای اسطوره «اصل ساختاری و سازمان دهنده شکل ادبی است» (همان: ۱۶۷). فرای اسطوره را نوعی سرگذشت یا داستان می‌دانست که معمولاً به خدا یا رب‌النوع و موجود الهی مربوط است (فرای، ۱۳۷۸: ۱۰۲). اجرای اندیشه‌های یونگ و ترکیبی آن با بوطیقای ارسطو، فرای را به نقد اسطوره‌ای رساند. فرای با اینکه دارای گرایش‌ها و کشش‌هایی نسبت به یونگ است؛ اما می‌کوشد تا از تأثیر یونگ بر نقد ادبی بکاهد و این نقد را بر پایه معیارهایی از جنس خود بنا کند (نامور مطلق، ۱۳۹۳: ۲۸). هانری کربن اولین نظریه پرداز است که برای فهم دیدگاه سهروردی، عرفان ایرانی و اسلامی، هرمنوتیک هایدگری را با ساختارگرایی و نقد اسطوره‌ای ترکیب کرد. کتاب «ابن سینا و تمثیل عرفانی» نتیجه این

رویگرد است. نظریه کربن در انتهای دهه شصت توسط پورنامداریان در ایران به اجرا درآمد. پورنامداریان با ترکیب دستگاه‌های نظری یونگ و هانری کربن کتاب «رمز و داستان‌های رمزی» را نوشت. همچنین با همین نظریه بود که بعدها نظریه کتاب‌های عقل سرخ و دیدار با سیمرخ ساخته شد؛ بنابراین پیشینه تحقیق این مقاله در وهله اول بی‌هیچ تردیدی به نظریه و روش کربن در کتاب «ابن سینا و تمثیل عرفانی» برمی‌گردد؛ و در وهله دوم به نوشته‌های هنجارین پورنامداریان. درباره معراج و معراج‌نامه‌ها، مقالات فراوانی نوشته شده است. اگرچه نگارندگان به برخی از آن‌ها رجوع کرده‌اند؛ اما روش این مقاله نقد اسطوره‌ای یا ساختاری معطوف به کهن‌الگو است. در این مقاله به روش فرای در دو کتاب تحلیل نقد و رمز کل هم توجه شده است؛ اما هسته ساختاری یا نقطه عطف این مقاله از کجا منشأ می‌گیرد؟

کربن در کتاب «ابن سینا و تمثیل عرفانی» شش بار از کلمه «معراج»، بیش از بیست بار از کلمه «معراج‌نامه» استفاده می‌کند و ترکیباتی چون «معراج اشعیاء»، «معراج پیامبر اسلام»، «معراج روحانی»، «معراج نفسانی» و «معراج نفسانی عالم صغیر» را ذیل همان معراج‌نامه‌ها قرار می‌دهد. نکته مهمی را که کربن بر آن تأکید می‌کند، ولی ساختار آن را کاملاً توصیف نمی‌کند این است: «اگر ابن سینا معراج‌نامه خاص خود را می‌نوشت این معراج‌نامه دقیقاً رساله الطیر می‌بود، درست همان‌طور که معراج‌نامه سهروردی همان قصه‌الغریبه‌الغریبه اوست. مراد ما از این معنا آن است که هر دو رساله تمثیلی گواه بر این واقعیت‌اند که راویان آن‌ها، هر یک به میزان تجربه معنوی خاص خویش، نمونه پیامبر (ص) را بازآفرینی می‌کنند یعنی آن شرایط معنوی آرمانی را که معراج پیامبر (ص) نمونه آن است، برای خویش و به دست خویش، دوباره تجربه می‌کنند. آن‌ها با تجربه کردن، همان تأویل، تأویل (exegesis) نفس خویش را به اجراء در آورده‌اند. (کربن، ۱۳۸۷: ۳۱۸). به همین دلیل کربن آن را نوعی بازگشت جاودان یا بازگرداندن یک چیز به مبدأ خویش، به اصل خویش به معنای حقیقی خویش می‌داند» (کربن، ۱۳۹۵: ۴۷).

در استدلال کربن این حکم وجود دارد که گفتمان منطق الطیر در زیرمجموعه گفتمان بزرگ‌ترین به نام گفتمان معراج‌نامه قرار دارد. کربن یک ساختار به هم پیوست را کشف می‌کند؛ ساختاری که از ابن سینا تا عطار تکرار می‌شود. همین مسئله را دقیقاً پورنامداریان

نیز در کتاب «رمز و داستان‌های رمزی» تکرار می‌کند؛ اینکه «موضوع رساله‌الطیرهای ابن سینا و غزالی و منطق‌الطیر عطار و نیز قصه‌الغریبه‌الغریبه سهروردی سرگذشت این سفر پر شور و مخاطره‌آمیز است. این آثار را باید نوعی از معراج‌نامه‌ها شمرد که در همه آن‌ها روح قبل از مرگ دنیای پس از مرگ و سرنوشت خود را به نوعی مشاهده و تجربه می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۷۷: ۲۹۱ - ۲۹۱). مدعای این مقاله این است که کهن‌الگوی معراج‌نامه یک ابرساختار است؛ چنانکه کل ادبیات کلاسیک ایران تحت تأثیر همین کهن‌الگو است؛ اما تخیل سکولار ادبیات مدرن، دیگر از این کهن‌الگو، یعنی تأویل و سفر نفس پیروی نمی‌کند.

معراج؛ سفر انفسی

غزالی در کیمیای سعادت درباره «سفر تن» و «سفر نفس» می‌گوید: «سفر به دو گونه است؛ یکی آن که به ظاهر تن باشد، از خانه به وطن و سوی بیابان و دوم آن که از سیر دل بود از اسفل‌السافلین سوی ملکوت» (غزالی، ج ۲، ۱۳۶۱: ۵۲۹). سفر تن (آفاقی) می‌تواند تمثیل از سفر انفسی باشد. اگر گفته شود کل مثنوی مولوی بازنمایی سفر نفس است، سخن بی‌راهی نگفته‌ایم. ابیات آغازین مثنوی که در واقع نوعی براءت استهلال و هسته سخت مثنوی است، با بیان سفر انفسی یا بازگشت نی به نزار خداوندی، آغاز می‌شود. مولوی در تمام مثنوی به معراج پیامبر اسلام به مثابه یک هسته مرکزی و ساختاری توجه دارد:

قصد در معراج، دید دوست بود در شبح عرش و ملائک هم نمود
(مولوی، ۱۳۹۷ د ۲: ۲۲۲۹)

به همین دلیل از «معراج خاص» پیامبر به معراج عام یا کیهان‌شناختی می‌رسد:

در صفِ معراجیان گریستی	چون بُراقت برکشاند، نیستی
نه چو معراج بخاری تا سما	بل چو معراج جنینی تا نُهی
خوش بُراقی گشت خنکِ نیستی	سوی هستی آردت، گر نیستی

(همان، د. ۴: ۵۵۸-۵۵۳)

نردبان استعاره نجات از هبوط

نردبان (Ladder) یا کلمه عربی «معراج» که به شیء انسان‌ساز یا حتی طبیعی در جهان اطلاق می‌شود، یک استعاره برای اشاره به انتقال، صعود و یک نماد برای نشان دادن و گذشتن از راه‌های صعب و دسترس‌ناپذیر است؛ بنابراین این استعاره به شکل تقابلی با هبوط و نزول رابطه دارد. کوپر در کتاب «فرهنگ نمادهای سنتی» ذیل نردبان می‌گوید: نردبان یعنی «گذر از یک مرحله به مرحله دیگر، از یک ویژگی موجود به ویژگی دیگر؛ رسوخ به سطح تازه‌ای از هستی‌شناسی؛ رابط بین آسمان و زمین با سیر دوگانه‌تردد، یعنی عروج انسان و نزول الوهیت، از این رو نردبان نماد و محور جهان است که با درخت کیهانی و ستون ارتباط دارد. مظهر رسیدن به واقعیت، مطلق، عبور از غیرواقعی به واقعی، تاریکی به روشنایی، مرگ به بی‌مرگی. انتقال، راهی است به سوی جهان دیگر از طریق مرگ. اگرچه نردبان، ابزاری برای رسیدن است؛ اما قابل برداشتن نیز هست. در اصل نردبان بین آسمان و زمین و بهشت قرار داشت و از آن طریق خدا و انسان پیوسته باهم در ارتباط بودند؛ اما این نردبان به هنگام هبوط گم شد» (کوپر، ۱۳۷۹: ۳۶۴ - ۳۶۳). یکی از مهم‌ترین اصل‌های تصوف اسلام این است که سالک در ابتدا در جست‌وجوی نردبان است؛ اما این جست‌وجو زمانی به کمال می‌رسد که سالک خود تبدیل به نردبان شود. این سیروت هم در تذکره‌الاولیا عطار و هم در منطق‌الطیر او است. اگر مرغان دیگر تحت رهبری هدهد هستند سرانجام همه باید هدهد شوند. اگر سی مرغ در جست‌وجوی سیمرغ‌اند، سرانجام سی مرغ، سیمرغ می‌شوند. در فلسفه اشراق سهروردی جست‌وجوگران نور تبدیل به نور می‌شوند؛ بنابراین بین معراج‌نامه‌ها و منطقی که در رساله‌های منطق‌الطیر حاکم است از یک گفتمان می‌گویند. کوپر در توضیحی نماد نردبان در اسلام می‌گوید: «تصور می‌شد محمد (ص) نردبانی است که مؤمن را به سوی خدا هدایت می‌کند» (همان: ۳۶۴).

نماد نردبان در بسیاری از اسطوره‌های ملل آمده است؛ بنابراین نمی‌توان به این نتیجه رسید که کم‌دی الهی دانه تنها از معراج‌نامه‌های اسلامی تأثیر پذیرفته است؛ زیرا پیش از اسلام مسئله معراج وجود داشت و در اکثر اساطیر بودایی، ژاپنی، سرخپوستی، شمنی، عبری، مسیحی، مصری، میتراپی، یونانی آمده است. «عروج به ماورای ماده به‌عنوان سفر یک شخصیت به ساختی فرادنیوی، گسترده‌ای وسیع از معنا را در روایات اساطیری

دربر گرفته و طیف گسترده‌ای از تصاویر، سنگ‌نگاره‌ها و نقش‌برجسته‌های باستان از مهرهای سومری تا نقاشی‌های کلاسیک و مدرن دینی را به خود اختصاص داده است. این سفر چنان اهمیت دارد که آداب خاصی برای مقدمات آن قید گشته، از گوش فرادادن به صدای طبل در «شم‌نیزم» و مصرف مواد افیونی یا مخدر (توسط ارداویراف) و خوردن گوشت قربانی (توسط میترا) در مهمانی «شام آخر» گرفته تا غسل کردن و تعویض لباس (در روایات مصر و ایران)» (عبداله، ۱۳۹۸: ۲۰ - ۱۹).

در نظر اسطوره‌شناسانی که توجه به ساختارگرایی و پدیدارشناسی اسطوره دارند، معمولاً مسئله معراج با استعاره «سفر» یا «بازگشت» تبیین می‌شود. چنانکه کسانی چون یونگ در کتاب «اسطوره بازگشت جاودان» و جوزف کمپبل در کتاب «قهرمان هزارچهره» به این امر پرداخته‌اند. دین‌های توحیدی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام به این پدیده توجه کرده‌اند. مثل معراج ادریس، حضرت ابراهیم، حضرت سلیمان، الیاس، اشعیا، حزقیال در تورات، عروج حضرت مسیح که در انجیل و قرآن (سوره آل عمران، آیه ۵۵، نسا، آیه ۱۵۸) به آن اشاره شده است؛ اما معراج پیامبر اسلام که تأثیر فراوانی بر ادبیات فارسی و خصوصاً عرفان اسلامی گذاشته است، در دو سوره قرآن (اسرا و نجم) به آن اشاره شده است. مسئله معراج در قرآن هم کوتاه است هم فوق‌العاده پیچیده. به عبارت دیگر قرآن از روایت‌سازی عروج پیامبر و اتفاقات آسمانی پرهیز کرده است. در حالیکه احادیث معراج در روایات دینی به شکل مبسوط گزارش شده است. کهن‌الگوی معراج یک ابر ساختار، یک فراروایت و یک الگوی محاکاتی است. هم معنی تقلید از پیشوا می‌دهد هم محاکات رفتار پیشوا چیزی که حافظ این چنین پارادوکس‌کال از دستور پیر مغان می‌گوید:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸)

پیشوا، امام، رهبر، پیر، راهنما، پیردانا که این همه در کتاب‌هایی چون رساله قشریه، اسرارالتوحید، کشف‌المحجوب، تذکره‌اولیا و منطق‌الطیر بر آن تأکید شده است، در واقع تأویل سفر قهرمانی است که باید محاکات اعمال، اذکار و رفتار او کرد. در این راستا هانری کربن می‌گوید:

«جبرئیل فرشته راهنمای معراج پیامبر اسلام است ولی معراج آسمانی پیامبر (ص) فقط

مثل اعلای معراج نفسانی است که هر عارفی بدان دعوت شده است؛ بنابراین رابطه زائر با فرشته وحی به صورت کامل فردیت یافته است به طوری که این زائر عارف، به موجب اتحادهای با عقل فعال که نام دیگر جبریل مهین فرشته است، در هر مورد خاتم نبوت می شود؛ بنابراین این واقعه شهود همراه با بهره ای از تفرّد که در قالبی دو وجهی عیان می شود، در همزمانی میان دو رخداد زیر به وقوع می پیوندد: ۱ - واقف شدن نفس به غربت خویش و ۲ - دیدارش با کسی که راه را به او نشان می دهد، دیدارش با راهنمای خویش، یا عقل خویش، آن هم در قالب این ظهور خویش» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۱۹ - ۱۱۸).

بنابراین نمی توان به سادگی گفت که عروج مسیح و پیامبر اسلام تنها منبع الهام عرفا و قدیسین بوده است. این الهام از ساختاری می گوید که انسان پیشامدرن آن را الگوی زندگی خود قرار می داد.

خاستگاه اسطوره ای و قدسی عروج و مسئله طباع تام

داستان معراج پیامبر از قرن چهارم وارد متون ادبی، تفسیری و عرفانی شد. مهم ترین آثاری که به مسئله معراج توجه داشته اند عبارت اند از: تفسیر طبری، معراج نامه ابن سینا، کتاب المعراج قشیری، تفسیرهای سورآبادی، میدی و ابوالفتح رازی، حدیقه سنایی، آثار شیخ اشراق، عطار و نظامی. بزرگترین اختلاف این معراج نامه ها، در فهم جسمانی بودن معراج یا روحانی بودن آن است. ابن سینا معراج پیامبر را صرفاً روحانی و قشری آن را جسمانی و روحانی می دانست (ر. ک. دوفوشه کور، ۱۳۷۰: ۵). در فلسفه اسلامی ابن سینا مسئله معراج را به حرکت نفس ناطقه و تفکر اشراق پیوند زد. بنابراین چرخشی که سهروردی در فلسفه اسلامی به وجود آورد و اندیشه اشراقی را بنیاد گذاشت، هم به فلسفه ابن سینا ربط دارد و هم به گرایش های اشراقی ابن سینا. برخی محققان با توجه به قصیده «عینیه» ابن سینا سفر روح یا نفس ناطقه را که به صورت «کبوتر» (ورقا) ممثل شده است، به اندیشه های هرمسی و گنوسی ربط می دهند. بن مایه روایی سفر روح از این ساخت پیروی می کند که نفس ناطقه یا روح پس از گرفتار شدن در هبوط تن، دنبال بازگشتن به اصل خویش است. این مضمون هم در تأویل ابن سینا از معراج پیامبر آشکار است و هم در سلامان و اِبسال، حی بن یقضان و رساله الطیر او. نکته اساسی ای که کمک می کند که روح

یا «رایحه الهی» ریشه در مفهوم «نفس» دارد، تعبیر نفس به روح است. کهن‌ترین مترجمان عهد عتیق واژه «نفس» (عبری: ncshamah) را در سفر پیدایش به «روح» (یونانی pncuma) برگرداند (کیسپل، ۱۳۷۳: ۲۶). کربن معتقد است که رمز پرنده همانند رمز معراج است که غالباً در توالی تجربه عرفانی تکرار می‌شود. پیش از اینکه رمز پرنده به مثابه نفس در تأویلات اخوان صفا و ابن سینا به کار گرفته شود، افلاطون آن را در فایدروس به کار گرفته بود. طبق این اسطوره اربابه نفس را اسب‌های آن به دنبال می‌کشند. افلاطون بال را خدایی‌ترین عنصر مادی می‌دانست. «نیروی بال در این است که جسم سنگین را به بالا می‌برد و به آنجا که مسکن خدایان است می‌رساند. از این رو پر و بال بیش از همه اجزای آن از امور خدایی بهره دارد و امور خدایی عبارت‌اند از زیبایی و دانایی و خوبی و چیزهای دیگر از این دست. بال و پر هر چه از آن چیزها بیشتر بهره‌ور شود، شکفته‌تر می‌گردد. در حالی که زشتی و بدی همه چیزهای دیگر که برخلاف امور خدایی هستند بال و پر را پژمرده می‌سازد و خشک می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۱۵). رساله الطیر ابن سینا هم احوال نفس با استعاره پرنده است. مرغانی که گرفتار بند اند و برای رهایی درگاه ملک را جست‌وجو می‌کنند؛ بنابراین از قصیده عینیه و رساله الطیر ابن سینا تا منطق‌الطیر عطار یک بن‌مایه و منطق و یک هسته ساختاری حاکم است. فروزانفر معتقد است که تمثیل روح به پرنده در قصیده عینیه و رساله الطیر یادآور تأویلات اخوان‌الصفا از پرنده روح و غربت نفس است (فروزانفر: ۱۳۷۳: ۵۹۴) بنابراین اخوان‌الصفا پیش از ابن سینا مسئله غربت نفس را مطرح کرده‌اند (اخوان‌الصفا: ۲۵۵).

هرمس و کهن‌الگوی معراج

ربط این استعاره به تأویلات ابن سینا و واکاوی اندیشه‌های اخوان‌الصفا ما را به نوعی گنوسیسم و تأملات هرمی می‌برد. تبار باورهای گنوسی به قرن‌های دوم و سوم مسیحی برمی‌گردد. گنوسیان به جاودانگی روح باور داشتند به اعتقاد آن‌ها روح ازلی در این جهان هبوط کرده و اسیر عناصر مادی شده است. «غربت گنوسیان در واقع همان غریبگی روح ازلی در این جهان خاکی است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۳: ۱۵). هانس یوناس در کتاب کیش گنوسی می‌نویسد: «صعود روح اساسی‌ترین دیدگاهی است که برای گنوسیان یا اصحاب

نفخه اهمیت دارد و زندگی را در مسیر آن پیش می‌برند» (یوناس، ۱۳۹۸: ۳۱۴). اگرچه اندیشه‌های گنوسی را در اوایل قرون مسیحی جست‌وجو کرده‌اند، ریشه‌هایش را می‌توان هزاران سال عقب‌تر برد و به اسطوره‌هرمس رساند. «اسطوره‌هرمس که در اساطیر یونانی چهره‌ای شاخص دارد همواره بن‌مایه‌اشترکی در میان سنت اساطیری و ادیان جهان بوده است و از وی با عناوین گوناگونی از جمله مرکوری، طرمیس، عطارد (تیر)، اورین، اخنوخ، ایلیا، توت، بوذاسف (بودا)، ابنجهد، هوشنگ، الیاس و ادریس یاد شده است» (زارع، ۱۳۹۸: ۱۷۲). کتاب خنوخ چگونگی برده شدن خنوخ به آسمان در حلقه‌ای از فرشتگان برای نظاره کردن خانه خدا را توضیح می‌دهد. در اولین سده پس از مرگ (رحلت) پیامبر اسلام تا زمان وهب ابن منبه ادریس با خنوخ کتاب مقدس یکی می‌شود (فان بلاد، ۱۳۹۳: ۱۸۰ - ۱۷۹) نام ادریس دو بار در قرآن تکرار شده است: سوره مریم آیات ۵۶ و ۵۷ و سوره انبیا آیات ۸۴ و ۸۵... تعبیر « وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا می‌تواند اشاره به معراج باشد:» و در این کتاب از ادریس یاد کن که او راست‌گویی پیامبر بود و [ما] او را به مقام بلند ارتقا دادیم (سوره مریم)؛ بنابراین اسطوره‌هرمس یک اسطوره اعظم است؛ چراکه رابط استعاری چندین تمدن بزرگ یونان، ایران، مصر و اسلامی است. به گواه مدارک تاریخی متون هرمسی ابتدا از یونانی به پهلوی ترجمه شده و سپس در نخستین سده‌های اسلامی به متون اسلامی راه یافته است.

مهم‌ترین روایتی که نشان می‌دهد که مسئله عروج نفس می‌تواند یک ابرساختار باشد، عروج هرمس است. در متون هرمسی این‌گونه هرمس از تشرّف خود می‌گوید:

« حواس من در خوابی عرفانی بازماند

نه یک خواب‌الودگی از خستگی و بی‌خبرانه

بل یک خلأ هوشیارانه و آگاهانه.

از جسم خویش رها گشتم

در تفکراتم فرو رفتم

و هنگامی که اوج می‌گرفتم، پنداری،

هستی وسیع و بی‌کرانی را دیدم که مرا ندا در داد:

هرمس، در جست‌وجوی چه‌ای؟» (هرمتیکا: گزیده‌هایی از متون هرمسی، ۱۳۸۴: ۶۱).

نصر معتقد است که تأثیر میراث هرمتی بر تصوف اسلامی دو مرحله داشته است؛ مرحله اول از قرن دوم تا چهارم و مرحله‌ی دوم در قرن ششم اتفاق می‌افتد؛ بنابراین اندیشه‌های هرمتی ابن سینا را می‌توان همان پایان مرحله‌ی اول و اندیشه‌های شیخ اشراق را می‌توان آغاز مرحله‌ی دوم دانست (نصر: ۱۳۴۱: ۱۵۸). «مسئله صعود هرمتی به عالم اعلی و خلع بدن توسط وی یکی از مهم‌ترین مواردی است که سهروردی به آن توجه ویژه دارد. وی در کتاب تلویحات به گزارش این واقعه و سلوک عرفانی هرمتی پرداخته است که چگونه در پی راز و نیازش به عالم روشنی بار یافت و به مدد پدر راهنمای عقل یا طباع تام خویش به پرتو روشنی آویخت و به آسمان معنا عروج کرد (زارع، ۱۳۹۸: ۲۰۸). مهم‌ترین اصلی که در افکار هرمتی وجود داشت و به حقیقت اشراقی راه یافته است، طباع تام است. طباع تام همان حقیقت ملکوتی و آسمانی است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن جدا شده و بدین دلیل همیشه در جست‌وجوی بازیافتن آن است. به تعبیر نصر «طباع تام همان روحانیت انسان است که مدیر حیات معنوی و عقلی اوست و مانند خورشید در صنع ملکوتی می‌درخشد و بدین دلیل سقراط آن را شمس‌الحکیم خواند و آن را مدرک و اصل کلید اسرار نامید؛ و نیز چون این حقیقت جنبه عقلانی و مجرد روح انسانی می‌باشد اوست که راهنمایی طریق معرفت و معلم و مربی اصلی نفس است که نفس را از حال طفولیت به مقام علم و دانش ارشاد می‌کند. استاد و هادی درونی در واقع اوست چه نامش حی بن یقضان باشد چه شاهد آسمانی» (نصر، ۱۳۴۱: ۱۶۳-۱۶۴).

اکنون سؤالی که می‌توان مطرح کرد این است؛ که آیا خود شیخ اشراق در جست‌وجوی هسته‌ی روایی و ساختاری بازگشت به خویشتن نبود؟ عناصر و مؤلفه‌هایی که در فلسفه اشراق وجود دارد به گونه‌ای عناصر هرمتی است؛ بنابراین در اندیشه‌های شیخ اشراق می‌توان به نوعی نمادشناسی تطبیقی دست یافت. او در جست‌وجوی گوهری بود که در ساختار تمدن‌های بزرگ ایرانی، مصری، یونانی و اسلامی پنهان بود؛ به همین دلیل نگاه او به روایت‌های شاهنامه نگاه متفاوتی است. به تعبیر شایگان «فلسفه اشراقی، راهی شاهانه است. پهلوانان متألّه یا چهره‌های بیانگر حقیقت در اینجا هرمتی، افلاطون، کیخسرو، زرتشت و محمدند، پیامبرانی از یونان، ایران و عرب، راهی که این فلسفه باز می‌نماید راه عرفان است» (شایگان، ۱۳۷۳: ۹۹). عناصری هرمتی‌ای را که شیخ اشراق به آن تأکید

می‌کند، نه تنها بن‌مایه‌های تفکر او را نشان می‌دهد؛ بلکه بن‌مایه‌های ساختارآفرین ادبیات پیشامدرن و عرفان اسلامی است؛ عناصری چون مسئله هبوط، اسارت روح در زندان تن، فراموشی خویشتن، انطباق عالم صغیر و عالم کبیر، این‌همانی انسان و جهان که خود را در علم کیمیا و نجوم بازنمایی می‌کند؛ و همچنین اعتقاد به وجود یک هادی و مرشد غیبی مدبر حیات انسان که موجب نیل به مدارج کمال در عالم ماورای حس است (نصر، ۱۳۴۱: ۱۵۸ - ۱۵۷). در تعالیم هرمسی ارتباط وثیقی بین طب، نجوم و کیمیا و عرفان برقرار است. برخی عقاید مانند عجز قیاس ارسطویی در رسیدن به حقایق حکمت الهی و عرفانی وارد تصوف شد. تمثیلات هرمسی مخصوصاً انطباق بین عالم و انسان که از اساس حکمت آن مکتب است در نوشته‌های عده کثیری از عرفای بنام اسلام نمودار است، مخصوصاً در کتب ابن عربی. ابن عربی جهان‌شناسی هرمسی را با عرفان اسلامی بیامیخت در این امر در واقع مکتب هرمسی را با آنچه از تعالیم مربوط به جهان طبیعت در برداشت وارد عرفان نظری کرد. از آن‌پس در نوشته‌های پیروان مکتب او مانند صدرالدین قونوی، محمود شبستری و جامی همیشه عقاید هرمسی با اصول اسلامی آمیخته است (همان: ۹۳ - ۹۳).

پورنامداریان درباره داستان‌های رمزی حی بن یقضان و رساله الطیر و سلامان و ابسال ابن سینا و عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و قصه الغربه‌الغریبه شیخ اشراق معتقد است که «این آثار نه تمثیل است نه لغز بلکه واقعه‌هایی روحانی است که در سطح جهانی فوق احساس تجربه و در قالب داستان به قلم درآمده است و به همین سبب آن‌ها را باید در شمار آثار رمزی به حساب آورد و با تمثیل به مفهوم عام اشتباه نکرد» (پورنامداریان: ۱۳۷۵: ۲۶۹). اصرار بر تمایز تمثیلی یا رمزی این آثار مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا ارتباط رمز با واقعیت ناچاراً بر روایت قرار می‌گیرد. بسیاری از داستان‌های کلیله و دمنه وارد مثنوی شده اما تأویل مولوی، دیگر تأویلی مبتنی بر ادبیات تعلیمی نیست. آیا از نظر خاستگاه داستان رساله الطیر ابن سینا و سهروردی همان داستان مطوقه کلیله و دمنه نیست؟ از نظر سابقه بی‌تردید داستان کلیله و دمنه قدیمی‌تر است؛ اما شکل تأویل این حکایت در روایت ابن سینا و سهروردی متفاوت است. درست است که ابن سینا این داستان رمزی را تأویل نکرده و حتی نزدیکانش او را به خاطر این داستان به دیوانگی متهم کردند و در پاسخ گفته است «هر کس که بدین که گفتم اعتماد نکند نادان است»؛ اما همه این مجادلات نشان می‌دهد که بر سر فهم و

تأویل این روایت رمزی اختلاف بود. ابن‌سینا هم می‌دانست این روایت تنها با تأویل به واقعیت وصل می‌شود. کلیله‌و‌دمنه یک کتاب سیاسی بود به همین دلیل داستان‌هایش رابطه پیچیده با قدرت و فلسفه سیاسی دارد؛ اما همین روایت‌ها وقتی با گفتمان عرفانی تأویل می‌شدند، سیاست دیگری را دنبال می‌کردند.

نکته مهمی را که باید به آن اشاره کرد این است که ابن‌سینا هیچ‌گاه از خلسه‌های خود درجایی سخن نگفته است؛ اما در نگاه سهروردی این روایت‌های به مثابه تجربه عرفانی و عروج نفس به عالم مثال فهمیده می‌شد. تفاوت اساسی سهروردی با ابن‌سینا این است که علی‌رغم همه اشتراکات فلسفی‌ای که با ابن‌سینا دارد یک نوافلاطونی است. یکی از مهم‌ترین منابع تفکری سهروردی اندیشه‌های هرمسی خصوصاً هرمس عربی است که سهروردی از او به «والد الحکما و اب الابهاء» یاد می‌کند. سهروردی در کتاب تلویحات خود می‌گوید: هرمس شبی در پیشگاه خورشید در هیکل نور نماز گذارد، همین که ستون صبح شکافت، زمینی را دید که با شهرهایی که خداوند بر آن‌ها خشم گرفته است، در حال فرورفتن است و سپس کاملاً فرورفت. گفت ای پدر مرا از حصار [ساخت] هم‌نشینان بد نجات بخش! سپس ندایی شنید که می‌گفت به ریسمان شعاع چنگ بزن و به ایوان‌های عرش بالا بیا. سپس بالا رفت و آنگاه زمینی و آسمان‌ها را در زیر پای خویش یافت» (سهروردی، تلویحات، به نقل از کرین، ۱۳۹۵: ۳۰۱). آنچه که سهروردی از این خلسه بیان داشته در واقع همان ساختاری است که در کهن‌الگوی معراج یا عروج پنهان است؛ بنابراین مقدمه ورود به این عالم، ریاضت و سلوک، سپس استعداد پذیرش انوار عقلی و الهی و زوال قوا و استعداد‌های جسمانی - که واسطه ارتباط و مشغولی نفس به دنیای محسوس و مادی است - در اثر تابش انوار الهی و پیدا شدن حالت جذبه و خلسه و بعد از این حالت خلسه است که نفس به عالم مثال عروج می‌کند و در آنجا با پدر که او را به یاری می‌طلبد دیدار می‌کند. این پدر، همان پیر یا شیخی است که قهرمان یا سالک رمزی با وی دیدار می‌کند (پورنامداریان: ۲۷۳). این پلات یا پی‌رنگ نه تنها در اکثر معراج‌ها تکرار می‌شود، بلکه یک سرگذشت مقدس تکرار شونده است که حتی می‌توان آن را در تذکره‌الاولیا و کتاب‌های مقامات و احوال جست‌وجو کرد. در واقع همین فراروایت است که ادبیات پیشامدرن را از نظر ماهیت از ادبیات مدرن جدا می‌کند؛ به تعبیر

استعارای ذره‌ای که می‌کوشد تا به آفتاب برسد یا قطره‌ای که خیال اقیانوس شدن دارد. خلسهٔ هرمسی سه‌روردی را شاگرد و شارح او یعنی شهرزوری به این شکل رمز گشایی کرده است: «او هرمس را همان «نفس کامل شریف»، نماز را توجه به عالم بالا، شب را حضور، که هدف نفس از ریاضت سلوک خویش، دست یابی بدان است شکافتن صبح را، ظهور نفس ناطقه از دل تیرگی بدن، هرمس زمینی را سالک یا نفس خارج از بدن و پدر را ذات واجب‌الوجود و ریسمان را همان حکمت نظری و عملی می‌داند که آدمی را به عالم علوی می‌رساند. ابن کمونه هم مقصود از شعاع را پیوستن به عالم علوی دانسته است» (کرین، ۱۳۹۵: ۳۹۳). بنابراین روایت مقدسی را که شهرزوری و ابن کمونه از آن رمزگشایی می‌کنند، همان داستان عروج نفس ناطقه است؛ تجربه‌ای که در عرفان اسلامی از کلیدی‌ترین تجربه‌هاست. در واقع همین تجربهٔ عروج است که بعدها منطبق برندگان را ممثل از منطق عروج نفس می‌داند؛ زیرا در معراج‌ها نفس ناطقه به کمک عقل فعال تبدیل به پرنده‌ای روحانی می‌شود؛ بنابراین پرنده بودن روح منجر به روایت معراج می‌شود، چنانکه معراج‌نامه‌ها ساختار ژانر منطق‌الطیر را می‌سازند. در منطق‌الطیر عطار سی پرنده با سفری آسمانی به خویشتن خود پی‌می‌برند.

محاکات معقول و سفر نفس

افلاطون مفهوم محاکات یا ممیسیس را در کتاب جمهوری به کار گرفت. مفهومی که رابطهٔ پیچیده با نظریهٔ مُثُل دارد. به عقیدهٔ افلاطون جهان محسوسات، جهان ظواهر است نه جهان حقایق. محسوسات تنها سایه‌ای از عالم مثال‌اند. «تمثیل غار که مهم‌ترین طرح کلی برای نشان دادن سازوکار دیالکتیک است، بیان می‌دارد که چگونه غارنشینی که سایه‌های اشیا را به واسطهٔ آتشی که در غار روشن است، روی دیوار می‌بینند، رفته رفته با فهم تدریجی حقیقت از غار بیرون آمده و نهایتاً با خود خورشید که خیر برین و علت وجودی تمام هستی است، مواجه شوند، اکنون آن که حقیقت را یافته، به غار بازگردد و بکوشد که دیگر غارنشینان را از حقیقت آشنا کند و به آنان کمک کند تا رفته رفته از غار بیرون روند و به دیدار حقیقت نایل آیند» (طالقانی، ۱۴۰۰: ۲۰). با توجه به نظریهٔ محاکات افلاطون می‌توان گفت: «به همان‌سان که اسطوره، روگرفت و محاکات کنش‌های انسانی و فراق‌کنی

آن‌ها در سطحی والاتر است، کنش‌های انسانی نیز محاکات و روگرفتی از کنش قهرمانان اساطیر (با رویکرد الگوبردارانه از آن‌ها) و در صورت‌های متأخرتر آن محاکات از کنش اخلاقی مردان بزرگ دینی و آئینی است» (همان: ۱۹). اگر حماسه‌ها کردار پهلوانان را بازنمایی می‌کنند، روایات عرفانی از کنش مردان بزرگ دینی، حماسه روح را می‌سازند. رنه ژیرار نظریه پرداز و منتقد فرانسوی در نقد نظریه محاکات افلاطون معتقد است که محاکات به معنی تقلید کردن، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های غریزی انسان‌هاست که از کودکی در رشد روانی انسان مؤثر است. وی میل محاکاتی را دو نوع می‌داند یا با وساطت بیرونی است یا با وساطت درونی. در وساطت بیرونی هیچ رقابت و نزاعی بین شخص تقلیدکننده و شخص تقلیدشده نیست؛ اما در وساطت درونی دو طرف باهم در نزاع هستند مثل تقلید کردن از رفتار همگنان و آشنایان. در وساطت بیرونی تقلیدشده به مثابه یک الگو به همین دلیل تقلید رفتار او می‌تواند تقلیدکننده را به هدف‌های بزرگ‌تر راهنمایی کند (ر. ک. طاهری، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۴). در قرآن (احزاب: ۲۱) تأکید شده است که پیامبر اسلام همچون اسوه حسنه است؛ یعنی همان واسط بیرونی که می‌تواند مؤمنان را به حقیقت نزدیک کند؛ بنابراین معراج پیامبر می‌تواند بازنمایی حقیقتی باشد که کسانی چون ابن عربی از آن به حقیقت محمدی یا حقیقت انسان کامل یاد کرده‌اند. ابن سینا هم در تأویل معراج پیامبر به اسوه بودن پیامبر اشاره دارد که می‌تواند امر معقول را برای پیروانش تبدیل به امر محسوس کند.

باآنکه ابن سینا نظریه‌مُثل افلاطون را نمی‌پذیرد (ر. ک. ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۵۸-۲۵۲) اما در تأویل معراج پیامبر اسلام می‌گوید: «معقول مجرد را به عقل مجرد ادراک توان کردن و آن دریافتنی بود نه گفتنی، پس شرط انبیا این است که هر معقولی که اندر یابند اندر محسوس تعبیه کنند و اندر قول آرند تا امت متابعت آن محسوس کنند و برخوردار یابند ایشان هم از معقول باشد. ولکن برای امت محسوس و مجسم کنند و بر وعده و امید بیفزایند» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۹۳). ابن سینا با فرض دو گانه معقول و محسوس معراج را به دو گونه تقسیم می‌کند: «یا جسمی به قوت حرکتی به بالا برشود یا روحی به قوت فکر به معقول بر شود و چون احوال معراج پیامبر نه اندر عالم محسوس بوده است، معلوم شد که نه به جسم رفت، زیرا جسم به یک لحظه مسافت دور قطع نتواند کرد پس معراج جسمانی

نبود، زیرا مقصود حسی نبود بلکه معراج روحانی بود زیرا که مقصود عقلی بود» (همان: ۹۹-۹۸).

نورتروپ فرای با توجه به این حکم ارسطو در کتاب بوطیقا که «در بعضی از داستان‌ها اشخاص داستانی بهتر از ما و در بعضی بدتر از ما هستند»، آثار تخیلی (Fiction) را با توجه به قدرت و عمل قهرمان به پنج طبقه تقسیم می‌کند:

۱- اگر قهرمان از لحاظ سنخی برتر از دیگران و برتر از محیط آن‌ها باشد از ایزدان است و داستان او اسطوره است؛

۲- اگر قهرمان به لحاظ رتبه برتر از دیگر انسان‌ها و محیط خویش باشد، قهرمان نوعی رمانس است و اعمال او شگفت‌انگیز است؛ اما خودش در مقام انسان شناخته می‌شود؛

۳- اگر قهرمان به لحاظ مرتبه از دیگر آدم‌ها برتر باشد ولی از محیط طبیعی برتر نباشد، رهبر است؛

۴- اگر قهرمان نه بر انسان‌ها برتری داشته باشد و نه بر محیط خویش، یکی از ماست؛

۵- اگر قهرمان به لحاظ قدرت یا هوش فروتر از ما باشد و در نتیجه حس کنیم که در مقام اشراف به صحنه اسارت و محرومیت یا مضحکه نگاه می‌کنیم، متعلق به وجه تهکمی و طنزآمیز است (فرای، ۱۳۷۷: ۴۸-۴۷).

فرای سه طبقه اول را محاکات برتر و دو طبقه دوم را محاکات فروتر می‌داند. اگر با نظریه فرای به معراج پیامبر نگاه کنیم که چگونه به مثابه الگوی سیر و سلوک و سفر استعلایی نفس در معراج‌های صوفیان و ادبیات عرفانی به کار گرفته شده است، می‌توان گفت که محاکات معراج، «محاکات برتر» است. فرای درباره رمانس می‌گوید: «مسیحیت به صورتی که ما در اختیار داریم، اغلب از اسطوره فاصله گرفته و وارد مقوله رمانس شده است. رمانس به دو شکل عمده تقسیم می‌شود: شکل غیرمذهبی، مشتمل بر شوالیه‌گری و سلحشوری و شکل مذهبی، مختص افسانه‌ای مردان خدا» (همان: ۴۹).

در ادبیات پیشامدرن تأکید ویژه بر ابدال، مردان خدا، دانای راه، خضر، پیر مغان و ... شده است؛ چنانکه مرغان منطق الطیر عطار هدهد را «دانای راه» یا «به حضرت برده راه» خطاب می‌کردند:

پس بدو گفتند ای دانای راه بی ادب نتوان شدن در پیش شاه

(عطار، ۱۳۸۶: ۳۰۴)

دیگری گفت ای به حضرت برده راه چه بضاعت رایج است آن جایگاه
(همان: ۳۷۷)

ویژگی‌های هدهد منطق‌الطیر به عنوان هادی، نه تنها با ویژگی‌های پیر و رسول در متون عرفانی تطبیق می‌کند؛ بلکه می‌توان این ویژگی‌ها را در سفر چهارم ملاصدرا نیز یافت (رضایی، ۱۳۹۷: ۱۴۳). مولوی در داستان طوطی و بقال تأکید می‌کند که نباید خود را با ابدال قیاس کرد:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گر چه ماند در نیشتن شیر و شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته: «اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بستۀ خواییم و خور»
این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان بی‌مُنتهی

(مولوی، ۱۳۹۷، د. ۱، ۲۷۱ - ۲۶۶)

در شعر حافظ هم بارها این مضمون تکرار شده است:

قطع این مرحله بی همراهی خضر نکن
ظلمات است به ترس از خطر تنهایی
(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۷۴)

فرای با در نظر گرفتن دو گانه محاکات برتر و محاکات فروتر و با توجه طبقه‌بندی پنج‌گانه خود می‌گوید: «اگر به این فهرست نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که مرکز نقل داستان‌های اروپایی، طی پانزده قرن گذشته، دمامد رو به سمت پایین فهرست سیر کرده است» (فرای، ۱۳۷۷: ۴۹). نظریه کوگیتو دکارت دقیقاً از زمانی مطرح شد که رمان در غرب جرقه‌های خود را آغاز کرد؛ بنابراین تخیل سکولار ادبیات مدرن به سمت محاکات فروتر حرکت کرده است. هانری کربن در کتاب «ارض ملکوت» که در جست‌وجوی نقشه عالم مثال است و تعبیر ارض ملکوت او در واقع بیانگر همان گمشده جهان مدرن است، معتقد است که دیرزمانی است که فلسفه رسمی غرب با تأکید بر دانش تحصیلی تنها در جست‌وجوی دو منبع معرفت، یعنی یافته‌های تجربی (ادارک حسی) و مفاهیم فاهمه است و قوه خیال را به مخیلات، موهومات، اساطیر و مجعولات تقلیل داده است. در حالی که قوه خیال که به شاعران و انباده شده است، همان عقل فعال یا خیال فعال است

که باید آن را میان دو معرفتی که غرب بر آن تأکید می‌کند قرار داد (کربن، ۱۳۹۵: ۳۰۱). اگرچه احادیث معراج روایت‌هایی پر طول و عرضی را مطرح کرده‌اند؛ اما در قرآن مجید اشاره‌ای بسیار کوتاه به این واقعه قدسی شده است. روایت رازگونه قرآن سبب شده است که بسیاری از شاعران خصوصاً آیه‌های «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم آیه‌ی ۸ - ۹) را به شکل‌های مختلف تأویل و تفسیر شود. نظامی در مخزن‌الاسرار بارها به این آیه اشاره و با شهود شاعرانه تأویلش می‌کند؛ بنابراین واقعه معراج پیامبر به سه شکل وارد ادبیات فارسی شده است: ۱- اشاره‌های تلمیحی و تفسیری و استعاری ۲- شکل‌گیری معراج‌نامه‌ها ۳- بازنمایی عروج پیامبر اسلام به مثابه کهن‌الگوی رستگاری، معرفت‌الهی و شناخت خویشتن، جست‌وجوی انسان کامل و حقیقت محمدی در آثار ابن‌عربی و ملاصدرا. ملاصدرا در تبیین اسفار اربعه بسیار به تطبیق الگوی معراج و سفر نفس توجه دارد. در منطق‌الطیر سیر سفر مرغان با سفر اول اسفار اربعه عرفانی یعنی (سفر من الخلق الی حق) مطابقت دارد. مرغان همگی غرق عالم طبیعت هستند و به همین دلیل از عالم اصلی خود که عالم معنا است دور شده‌اند. این سفر دشوار است و طولانی، چون سالک باید با قطع تعلق و مهم‌تر از آن ترک خود خویش را برای رفتن به سمت سیمرغ (رمز خداوند) آماده کند. هدهد که مرغان او را به‌عنوان هادی و رهبر در این سیر عرفان انتخاب می‌کنند در سفر چهارم (سفر من الخلق الی حق) نماد انسان کاملی است که با طی کردن سفرهای قبل، مرغان را در سیر به سوی سیمرغ هدایت می‌کند (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۴۳) در سفر چهارم سالک نسبت به همه پدیده‌های هستی و سود ضرر زیان آن‌ها آگاهی کاملی دارد و به دستگیری و گره‌گشایی آنان می‌پردازد. طبق نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، طبیعت ذات همه پدیده‌های هستی، همواره در حال تغییر تحول است و این تغییر تحول همه موجودات جهان به‌غیراز مفارقات (عقول و نفوس) را در برمی‌گیرد (سجادی، ۱۳۳۸: ۱۱۷).

شفیعی کدکنی در مقدمه شرح و تفسیر اسرارنامه عطار با اشاره به ابیات زیر:

اگر چشم دلت گردد بدین باز	برون گیرد ز یک‌یک ذره صد راز
همه ذرات عالم را درین کوی	نیند، یک نفس، جز در روش روی
همه در گردش‌اند و در روش مست	تو بی‌چشمی و در تو این روش هست

(عطار، ۱۱۴: ۱۳۸۸)

اعتقاد دارند که عطار «در طرح مسئله حرکت جوهری، به زبان شعر در قلمرو عرفان ایرانی، آغازگر است» (همان: ۳۰)

محاکات معراج پیامبر اسلام در ابن‌سینا سبب شکل‌گیری داستان‌های رمزی حی‌بن‌یقضان، رساله‌الطیر و سلامان آبسال شد. سهروردی آن را در همه آثارش تأویل کرد و عطار چه در تذکره‌الاولیا و چه در منطق‌الطیر آن را به‌مثابه یک ساختار مقدس به اجرا درآورد؛ اما عارفانی چون بایزید، شبلی و خرقانی خود به مرتبه معراج رسیدند و از شهود معراج گفتند: هجویری معراج بایزید را این‌گونه نقل می‌کند: «سر ما را به آسمان‌ها بردند به هیچ چیز نگاه نکرد و بهشت و دوزخ وی را بنمودند به هیچ چیز التفات نکرد و از مکنونات و حجب برگزیدند، مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا به میدان ازلیت مشرف شدم و درخت احدیت اندر آن دیدم. چون نگاه کردم همه من بود» (هجویری، ۱۳۷۸: ۳۰۶).

نتیجه‌گیری

معراج‌نامه‌ها ساختار خود را از کهن‌الگوی عروج و سفر نفس گرفته‌اند. کهن‌الگوی عروج، یک ساختار قدسی جهانی است که در بسیاری از اساطیر ملل و ادیان توحیدی و حتی غیرتوحیدی به شکل «اسطوره‌های موازی» تکرار شده است. عرفان اسلامی هم تحت تأثیر معراج پیامبر است، چنانکه آیه‌ها و احادیث معراج به شکل‌های مختلف در متون ادبیات پیشامدرن ایران، به شکل‌های مختلف روایت‌سازی نمادین، تأویلات شهودی قدسی و حتی شاعرانه شده است و هم تحت تأثیر اندیشه‌های گنوسی - هرمتی است. ابن‌سینا با آشنایی که با اندیشه‌های افلاطون، نوافلاطونی و گنوسی از جمله تأویلات اخوان‌الصفاء درباره عقل فعال و سفر نفس داشته است، بازگشت جاودان نفس را با کهن‌الگوی معراج تأویل کرده است. تأویل معراجی ابن‌سینا را می‌توان از تفسیری که برای معراج حضرت رسول نوشته تا داستان‌های رمزی حی‌بن‌یقضان، سلامان و آبسال و رساله‌الطیر دنبال کرد. فهم روح به‌مثابه پرنده و کبوتر (ورقا) سبب شکل‌گیری رساله‌الطیرها شده است. از این‌رو بین رساله‌الطیرهای ابن‌سینا، غزالی، سهروردی و منطق‌الطیر عطار نه تنها رابطه بینامتنی و بینادهنی برقرار است، بلکه خبر از تکرار یک کهن ساختار عرفانی می‌دهد. کهن‌الگوی

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۱۹۱

معراج، همان بازنمایی سفر سالک به کمک پیر دانا (طبایع تام به تعبیر سهروردی) برای رسیدن به سیمرغ جان، منبع نور و شناخت خویش است. نقش طبایع تام در کهن الگوی معراج منجر به محاکات برتر شده است که در ادبیات کلاسیک و عرفانی از آن به عنوان پیروی از ابدال، خضر و پیر طریقت، دانای راه، ذکر احوال و مقامات یا تذکره الاولیا یاد می‌شود.

منابع

- قرآن مجید با ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابن سینا (۱۳۶۶)، *معراج‌نامه ابوعلی سینا*، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اخوان‌الصفاء (۱۹۵۷)، *رسائل*، بیروت.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، چ دوم، تهران: کاروان.
- افلاطون (۱۳۸۰) *دوره آثار ج ۳*، ترجمه محمد حسن لطفی، چ ۳، تهران: خوارزمی.
- بلیسکر، ریچارد (۱۳۸۴)، *اندیشه یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران: طرح نو.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، چ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جونز، ارنست و دیگران (۱۳۶۶)، *رمز و مثل در روانکاوی*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۵۹)، *دیوان*، ج اول، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، چ ۲، تهران: خوارزمی.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۹۰). *ما و تاریخ اندیشه اسلامی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دولت‌شاه سمرقندی (۱۳۳۸)، *تذکره الشعرا*، به همت محمد رضایی، تهران: خاور.
- دوفوشه کور، شال هانری (۱۳۷۰) *روایات معراج در آثار نظامی*، ترجمه احمد سمیعی (گیلانی)، نشر دانش، ش ۶۳: صص ۱۱-۵.
- ذبیحی، محمد (۱۳۹۲)، *داوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*. تهران: سمت.
- رضایی، احترام (۱۳۹۷)، *تحلیل اسفاری مثنوی منطق الطیر عطار و پاسخ به دو سؤال در مورد سرنوشت هدهد در این داستان، بهار ادب*، س یازدهم، ش اول: صص ۱۵۰ - ۱۳۳.
- زارع، زهرا. (۱۳۹۸)، *تبارنامه اشراق*، تهران: هرمس.

۱۹۲ / کهن‌الگوی عروج و نسبتِ ساختاری معراج‌نامه و منطق‌الطیر در ... / نیک‌نفس ملک‌شاه و ...

زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر.

سجادی، سید جعفر (۱۳۳۸). فرهنگ و اصطلاحات فلسفی، به اهتمام حسام‌الدین قهّاری، بی‌جا.
سهروردی (۱۳۵۶). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

شایگان، داریوش. (۱۳۷۳)، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.

طالقانی، شهاب (۱۴۰۰) میمسیس، بنیانی برای تلمم کنش‌های انسانی، در کتاب میمسیس، اربش آوریباخ، ترجمه مسعود شیربچه، تهران: نقش جهان.

طاهری، محمد (۱۳۹۰). نظریه میل محاکاتی رنه ژرار و تبیین آن در چند داستان شاهنامه، ادب پژوهی، ش ۱۷: صص ۳۱-۹.

عبدالله، زهرا (۱۳۹۸). تا خداوند معراج‌ها: واکاوی ماهوی معراج در نگاشته‌ها و نگاره‌ها، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

عطاری، فریدالدین (۱۳۸۶)، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۷۴). تذکره‌الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.

_____ (۱۳۸۷)، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

غزالی، امام محمد (۱۳۶۱). کیمیای سعادت، به اهتمام حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
فان بلادل، کوین (۱۳۹۳)، هرمس عربی از حکیم کافرکیش تا پیامبر دانش، ترجمه محمد میرزایی، تهران: نگاه معاصر.

فرای، نورتروپ (۱۳۷۸)، ادبیات و اسطوره، در کتاب اسطوره و رمز، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.

_____ (۱۳۷۷)، تحلیل نقد، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.

_____ (۱۳۷۹)، رمز کل، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳)، احادیث مثنوی، ج ۳، تهران: امیرکبیر.

کوپر، جی. سی (۱۳۷۹)، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرشاد.

کربن، هانری (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۱۹۳

- _____ (۱۳۹۵) *ارض ملکوت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.*
- کیسپل، گیلز (۱۳۷۳). *آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه، در کتاب آیین گنوسی و مانوی،*
ویراسته میرچا الیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز.
- گرین، ویلفرد. مورگان، لی (۱۳۷۶)، *مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.*
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۳)، *اسطوره و اسطوره‌شناسی نزد نورتروپ فرای: از کالبدشناسی نقد تا*
رمنزکل، تهران: موعام.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۱)، *هرمس و نوشته‌های هرمی در جهان اسلام، مجله دانشکده ادبیات و*
علوم انسانی دانشگاه تهران، س دهم، ش ۲: صص ۱۷۳ - ۱۴۰.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۷)، *مثنوی معنوی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران: هرمس.*
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۸)، *درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت، ترجمه علی معصومی*
و دیگران، تهران: چشمه.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۷۸)، *کشف‌المحجوب، تصحیح ژو کوفسکی، چ ۲، تهران:*
طهوری.
- تیموتی فرک و پیتر گندی (۱۳۸۴) *هرمتیکا: گزیده‌هایی از متون هرمیسی، ترجمه فریدالدین*
رادمهر، تهران: مرکز.
- یوناس، هانس (۱۳۹۸)، *کیش گنوسی، ترجمه ماشالله کوچکی میدی و حمید هاشمی کهندانی،*
قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

References

- Holy Qur'an translated by Mohammad Mahdi Fooladvand.
- Abdullah, Zahra, (2019), *To the Lord of Ascensions: Exploring the Essence of Ascension in Writings and Images*, Tehran: Research Center for Culture, Art and Communications. [In Persian]
- Attar, Farid al-Din, (1975), *Tazkirat al-Awliya*, corrected by Mohammad Est'almi, Tehran: Zovar. [In Persian]
- Attar, Farid al-Din, (2007), *Asrarnaméh*, introduction, corrections and annotations by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Attar, Farid al-Din, (2008), *Mantiq al-tair*, Introduction, Correction, and annotations by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Blisker, Richard, (2005), *Jung's Thought*, translated by Hossein Payandeh, Tehran: Tarh-e-no. [In Persian]
- Cooper, J. C. (2000), *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, translated by Maliheh Karbasian, Tehran: Farshad. [In Persian]
- Corbin, Henry, (2008), *Ibn Sina and the Symbolism of Mysticism*, translated by Enshaallah Rahmati, Tehran: Jami. [In Persian]
- Corbin, Henry, (2016), *Corps spirituel et Terre celeste*, translated by Enshaallah Rahmati, Tehran: Sofia. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza, (2011). *Us and the History of Islamic Thought*, Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Dawlatshah Samarqandi, (1959), *Tazkira Al-Shaara*, edited by Mohammad Ramazani, Tehran: Khawar. [In Persian]
- de Fouchécour, Charles-Henri, (1991), *Narratives of the Ascension in the Works of Nizami*, translated by Ahmad Samii (Gilani), Danesh Publication, No. 63: pp. 5-11. [In Persian]
- Foruzanfar, Badi' al-Zaman, (1994). *Ahadith-e Mathnawi*, Vol. 3, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Freke, Timothy, and Gandy, Peter (1999). *Hermetica: Selections from Hermetic Texts*, translated by Fariduddin Radmehr, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Frye, Northrop, (1998), *Criticism Analysis*, translated by Saleh Hosseini, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Frye, Northrop, (1999), *Literature and Myth*, in the *Myth and Mystery* book, translated by Jalal Sattari, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Frye, Northrop, (2000), *The great code*, translated by Saleh Hosseini, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Ghazali, Imam Mohammad, (1982), *Kimiyaye Sa'adat*, edited by Hossein Khadiv Jam, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]

- Green, Wilfred, and Morgan, Lee, (1997), *Foundations of Literary Criticism*, translated by Farzaneh Taheri, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Hafez, Khajeh Shams al-Din Mohammad, (1980), *Divan*, Vol. 1, edited and explanation by Parviz Natel-Khanlari, 2nd edition, Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Harland, Richard, (2009), *A Historical Introduction to Literary Theory from Plato to Barthes*, translated by Ali Masoumi and et. al, Tehran: Cheshmeh." [In Persian]
- Hujwiri, Abu al-Hasan Ali ibn Uthman, (1378), *Kashf al-Mahjub*, edited by Zhukovsky, Vol. 2, Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Ibn Sina, (1987), *Miraj Nameh* by Abu Ali Sina, edited and annotated by Najib Mayel Heravi, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Ikhwan al-Safa, (1957), *Rasa'il*, Beirut.
- Ismailpour, Abolqasem, (2004), *The Myth of Creation in Manichaeism*, 2nd edition, Tehran: Karvan. [In Persian]
- Jonas, Hans, (2019), *The Gnostic Religion*, translated by Mashallah Kuchaki Mibodi and Hamid Hashemi Kahandani, Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]
- Jones, Ernest, et al. (1987), "Symbol and Metaphor in Psychoanalysis", translated by Jalal Sattari, Tehran: Toos. [In Persian]
- Keepsel Gills, (1994), *Gnostic Tradition from the Beginning to the Middle Ages*, in the *Book of Gnostic and Manichaeism Tradition*, edited by Mircha Eliade, translated by Abolqasem Esmaeelpour, Tehran: Fekr-e-Rooz." [In Persian]
- Moulavi, Jalal al-Din, (2018), *Mathnawi-e Ma'navi*, edited by Mohammad Ali Mohebbi, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Namvar Motlaq, Bahman, (2014), *Myth and Mythology according to Northrop Frye: From the Anatomy of Criticism to the Great Code*, Tehran: Mugham. [In Persian]
- Nasr, Sayed Hossein, (1962), *Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World*, *Journal of Literature and Humanities Faculty of Tehran University*, Vol. 10, No. 2, pp. 140-173. [In Persian]
- Plato, (2001), *Complete Works*, Vol. 3, translated by Mohammad Hassan Lotfi, 3rd edition, Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Pournamdarian, Taghi, (1996). "Code and secret stories in Persian literature", 4th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Rezaei, Ehteram, (2018), *Journeys analysis of Attar's Mantiq-ul-Tair: Response to Two Questions About Hoopoe's Fate*, *Bahar-e Adab*, Vol. 11, No. 1, pp. 133-150. [In Persian]
- Sajjadi, Seyyed Jafar, (1959), *Dictionary and Terms of Philosophy*, edited by Hesam al-Din Ghahhari, Bijah Publications. [In Persian]

- Shayegan, Dariush, (1974), *The Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam*, translated by Bagher Parham, Tehran: Farzan-e Rooz publication. [In Persian]
- Suhrawardi, (1356), *Collection of the works of Sheikh Ishragh*, Vol. 2, edited by Henry Corbin, Tehran: Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Taheri, Mohammad, (2011), "The Theory of Mimetic Desire by René Girard and Its Explanation in Several Stories of Shahnameh", *Adab-Pajouhi*, No. 17, pp. 9-31. [In Persian]
- Talaghani, Shahab, (2021), *Mimesis: A Foundation for Understanding Human Actions*, in the *Mimesis* book by Erich Auerbach, translated by Masoud Shirbacheh, Tehran: Naghsh-e Jahan Publication. [In Persian]
- Van Bladel, Kevin, (2014), *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, translated by Mohammad Mirzaei, Tehran: Contemporary View. [In Persian]
- Zabihi, Mohammad, (2013), *Judgments, Epistemology, and the System of Light in the Philosophy of Ishragh*, Tehran: Samt.
- Zare, Zahra, (2019), *Ishragh's Tabarnama*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Zarrinkoob, Abdolhossein, (2013), *History in the Balance*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]



The Archetype of Ascent and the Structural Relationship between *Miraj Nameh* and *Conference of the Birds* in Early Modern Literature and Islamic Mysticism¹

Fatemeh Niknafs Malek Shah²
Reza Forsati Joibari³, Hossein Parsaei⁴

Received: 2023/05/03

Accepted: 2023/08/05

Abstract

The journey of souls, which is referred to as the ascent, initiation, and ascension within the mythology of nations and monotheistic religions, represents an archetype aimed at salvation transforming the myth of descent into the myth of eternal return. Contrary to modern literature, the classical literature of Iran and Islamic mysticism are highly influenced by this metanarrative. The time period between the fourth to the sixth century, that is, from the interpretation of the Ascension of the Prophet of Islam adopting a philosophical approach to the journey of the speaking soul and the formation of the treatise of the birds by Ibn Sina, Al-Ghazali, and Suhrawardy until the formation of the *Conference of the Birds* by Attar, demonstrates that the structure of the *Conference of the Birds* in the Islamic mysticism and classical literature has been derived from the archetype of ascension. This article – through adopting a mythological criticism approach – seeks to explore a path to demonstrate the structural relationship of the archetype of ascent with the treatise of the birds and the *Conference of the Birds*. In the archetype of ascent and consequently in the treatise of the birds, the existence of a heavenly guide or a wise spiritual elder represents the action of a hero who intends to guide those who are seeking the truth. According to mythological criticism, this type is the same supreme mimesis in early modern literature putting an indisputable emphasis on concepts such as the hero's journey, the guide, and the wise spiritual elder. Hence, there is a firm structural relationship between the genre of Maqamat (stations) and Ahwal (states), biographies, the *Conference of the Birds*, and the stories of ascension.

Keywords: Journey of souls, *Miraj Nameh* (the *Story of Ascension*), the *Conference of the Birds*, Archetype, Mythological criticism.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.43585.2461

2. Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Qaemshahr Branch, Mazandaran, Iran. Email: fateme.niknafs.malekshah@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Qaemshahr Branch, Mazandaran, Iran. (Corresponding Author)
Email: forsati@yahoo.com

4. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Qaemshahr Branch, Mazandaran, Iran. Email: h.parsaei@qaemiau.ac.ir

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

Contents

Examination of the Semiosphere of Mysticism and Islamic Sufism in <i>Kashf-ol-Mahjub</i> <i>Zahra Nazeri, Mahdi Fayyaz, Seyyed Mohsen Hosseini</i>	9-37
Studying Mystic Waaqeah and Its Symbolism as a Religious Experience <i>Ehsan Pourabrisham</i>	39-69
Investigating the Characteristics of “This World’s Man” in <i>Al-Mawaqef</i> and <i>Al-Mukhatabat</i> by Abu Abdollah Neffari <i>Reza Abasi, Azim Hamzeian</i>	71-100
Morphology of Didactic and Mystic Masnavis Based on Literary Traditions (From the Beginning to the End of the 7th Century AH) <i>Rahman Moshtaghmehr, Yadollah Nasrollahy, Ali Hajizadeh</i>	101-139
Distance between Faith and Belief in Rumi's Theory <i>Ghodrat Allah Taheri</i>	141-168
The Archetype of Ascent and the Structural Relationship between <i>Miraj Nameh</i> and <i>Conference of the Birds</i> in Early Modern Literature and Islamic Mysticism <i>Fatemeh Niknafs Malek Shah, Reza Forsati Joibari, Hossein Parsaei</i>	169-197

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 15, No. 34, 2023

Publisher: Alzahra University
Chief Executive: M. Mobasheri
Chief Editor: M. Hosseini
Persian Editor: F. Miladi
English Editor: F. Parsaeian
Executive Manager: R. Mashmouli Pilehroud

Editorial Board

H. Aghahossaini, Ph.D. Professor University of Isfahan
D. Sparham, Ph.D. Professor Allameh Tabatabai University
M. Panahi, Ph.D. Professor, Alzahra University
M. Hosseini, Ph.D. Professor, Alzahra University
C. Saccone, Ph.D. Associate Professor Department of Modern Languages, Literatures, and Cultures, University of Bologna, Italy
N. Tosun, Ph.D. Professor. Marmara University, Faculty of Theology, 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

