

بسم الله الرحمن الرحيم  
فصلنامه علمی  
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)  
سال پانزدهم، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سردبیر: مریم حسینی

ویراستار فارسی: فرشته میلادی

ویراستار انگلیسی: زینب میرزایی مهرآبادی

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلهرود

**اعضای هیئت تحریریه**

حسین آقاحسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان  
داود اسپرهم، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی  
مهین پناهی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
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: [adabiatanfani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiatanfani@alzahra.ac.ir)

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

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



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



شاپای چاپی: 2008-9384

شاپای الکترونیکی: 2538-1997

### شرایط پذیرش مقاله

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

### بخش‌های مقاله ارسالی

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

### ساختار مقاله

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

### ۲. پیشینه پژوهش

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

### ۳. مبانی نظری

### ۴. بحث و بررسی

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

### ۵. نتیجه گیری

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

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

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

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

### شیوه منبع نویسی

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

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

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

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

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ارجاعات

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

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

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

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

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

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

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

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

## شکل و جدول

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

## شیوه نگارش و حروفچینی

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

## نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

دعاج

<https://scholar.google.com>

گوگل اسکالر

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

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://www.noormags.ir>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.civilica.com>

مرجع دانش (سیولیکا)

<https://iranjournals.nlai.ir>

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

<https://www.sid.ir>

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.magiran.com>

بانک اطلاعات نشریات کشور

## معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

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

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)  
سال پانزدهم، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲

### فهرست مطالب

- ۹-۳۳ پرتوی نو بر فعل ربطی «اید» در طبقات الصوفیه  
محسن صادقی
- ۳۵-۶۱ تحلیل ارتباط کمال طلبی و اضطراب در آثار و اندیشه عطار  
حامد رحمانی کروی، محمد پاشایی، ویدا دستمالچی
- ۶۳-۸۱ تحلیل انتقادی یا تخریب جدلی؛  
بحثی پیرامون مواجهه با جنبه‌های نظری تصوف در ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه  
حسین عبدی
- ۸۳-۱۱۶ تصحیح و تحقیق سبک‌شناسی رساله عرفانی «وصال احمدی»  
یا «اواخر حیات مجدد اَلْفِ ثانی»  
میثم احمدی، یوسف کرمی چمه
- ۱۱۷-۱۴۲ قهرمان و ضدقهرمان؛ شخصیت‌پردازی ابلیس در تذکره‌الاولیاء عطار نیشابوری  
سید جعفر علوی، قدسیه رضوانیان
- ۱۴۳-۱۸۳ مفهوم «وحدت» در مثنوی‌های مولانا و بیدل دهلوی براساس استعاره‌های شناختی  
سیده زهرا میرنژاد، محمد تقوی، مریم صالحی نیا





## پرتوی نو بر فعل ربطی «اید» در طبقات الصوفیه<sup>۱</sup>

محسن صادقی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۱

### چکیده

«اید» یکی از کلمات دشوار و ناشناخته در «طبقات الصوفیه» است. این فعل حدود ۳۰۰ بار در این کتاب به کار رفته و تاکنون تحقیقی جامع پیرامون آن انجام نشده است. در نوشتار حاضر، با بررسی دقیق کتاب مذکور و جست‌وجوی اجمالی در برخی متون دیگر، تدقیق در قصه‌های شفاهی ضبط شده از استان‌های خراسان جنوبی و رضوی، و همین‌طور مراجعه به منابع مکتوب گویشی، زوایای مختلف این فعل به شیوه توصیفی - تحلیلی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. برای این اساس، «اید» - که در برخی منابع موثق به صورت «آید» هم دیده می‌شود - در طبقات الصوفیه سوم شخص مفرد مضارع است؛ دوم شخص مفرد و اول شخص جمع این فعل نیز در آثار خواجه عبدالله انصاری به کار رفته است. برخی صورت‌های صرفی این فعل، با معانی مختلف، در برخی متون دیگر، نظیر «هدایه المتعلمین فی الطب»، «وینس و رامین»، «مثنوی معنوی» و «دیوان جمال اصفهانی» نیز دیده می‌شود. بن مضارع این فعل ربطی، در برخی گویش‌های ایرانی نیز با صورت‌های آوایی -'ay، -'āy، -'ay، -'ây، -hāy، -hay و -ey کاربرد دارد و در هر شش شخص صرف می‌شود. افزون بر این‌ها، فعل مورد بررسی با تلفظ ay در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40975.2367

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

رایانامه: mohsen.sadeghi@pnu.ac.ir

برخی جملات برجای مانده از زبان پارسی (پهلوی اشکانی) هم دیده می‌شود.  
**واژه‌های کلیدی:** طبقات‌الصوفیه، فعل ربطی اید/آید، گویش، گویش‌های  
ایرانی، قصه شفاهی، خراسان، زبان پارسی (پهلوی اشکانی).

## ۱. مقدمه

طبقات‌الصوفیه (۱۳۸۶)، اثری است که شاگردان و مریدان خواجه عبدالله انصاری در مجالس تذکیر و تعلیم و ارشاد از زبان او نوشته‌اند. این کتاب ظاهراً اندکی پس از درگذشت وی به همت یکی از شاگردانش مدون گردیده است. (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به عبدالمجید، ۱۳۸۶: ۱۰۵ و فکرت، ۱۳۷۶: ۲۹۶) طبقات‌الصوفیه را محمدرور مولایی براساس اصول علمی تصحیح نموده و چاپ انتقادی و متقن آن در دسترس قرار دارد.

همان‌طور که فکرت (همان)، به درستی بیان می‌کند با همه‌ی اهتمام و تلاشی که بزرگانی، نظیر زنده‌یاد عبدالحی حیبی و محمدرور مولایی برای تشریح و توضیح موارد دشوار این کتاب بذل نموده‌اند هنوز مواردی حل نشده باقی مانده است. از آنجا که اقبال همگانی به طبقات‌الصوفیه و دیگر آثار خواجه عبدالله انصاری رو به فزونی است، گشودن گره دشواری‌های این کتاب ضرورت و اهمیت فراوان دارد. به همین سبب، نویسنده در نوشتار حاضر، فعل ربطی «اید» در طبقات‌الصوفیه را - که در برخی منابع موثق به صورت «آید» هم دیده می‌شود - با بهره‌گرفتن از برخی متون دیگر، منابع مکتوب گویشی و قصه‌های شفاهی ضبط شده از خراسان‌های جنوبی و رضوی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

## ۲. پیشینه تحقیق

مدیرمجله محیط، در مقدمه یکی از شعرهای محلی شاعر روشندل، سِرّی قاینی، می‌نویسد:  
در ناحیه قاین و بیرجند لهجه‌ای از زبان فارسی متداول است که ریشه الفاظ آن واسطه میان دری و پهلوی است. زبان این ناحیه که همسایه هرات و سگستان قدیم بوده ما را به زبان هروی و سگری باستانی تا حدی آشنا می‌سازد. (محیط طباطبایی، ۱۳۲۱: ۵۱-۵۳، به نقل از صادقی، ۱۳۹۴: ۱۸۶)

در همین راستا، بهره‌گیری از گویش‌های این منطقه، برای فهم بهتر آثار خواجه عبدالله انصاری پیش‌تر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. برای نمونه، رضایی (۱۳۵۵: ۱۰۰-۱۱۰) در مقاله‌ای، به بررسی ساختمان و صرف فعل ماضی در گویش کهن هرات و مقایسه آن با صرف فعل ماضی در گویش کنونی بیرجند پرداخته است. وی با ذکر جملاتی از طبقات‌الصوفیه - که در آن‌ها ساخت کُنایی (ergative) وجود دارد - می‌نویسد: این نوع ساختمان و صرف فعل ماضی در فارسی میانه وجود داشته و ویژه فعل‌های متعدی بوده است؛ اما در گویش کنونی بیرجند و طبقات‌الصوفیه این ساختمان و صرف تعمیم یافته یعنی هم فعل متعدی و هم فعل لازم بدین صورت ساخته و صرف می‌شوند؛ در پژوهشی دیگر راشد محصل و صادقی (۱۳۹۲: ۹۱-۱۰۴) برخی واژه‌های مشترک طبقات‌الصوفیه و گویش روستای آردکول از توابع زیرکوه قاین را ارائه نموده‌اند؛ در یک مقاله لغت‌پژوهی دیگر صادقی (۱۳۹۵: ۱۸۲-۱۸۵) کوشیده است به کمک گویش‌های این خطه، معنای ترکیب «پاهنگ فرت» را در اثری نویافته از خواجه عبدالله انصاری روشن سازد.

گشتاسب و محمدی (۱۳۹۷) برای خوانش فعلی ناشناخته در درخت آسوریگ، از واژه «اید» در طبقات‌الصوفیه بهره‌جسته و با قید احتمال آن را، بازمانده (a)hēd در برخی گونه‌های پهلوی اشکانی دانسته‌اند. با این حال، تا به امروز هیچ پژوهش جامع و مستقلی، درباره فعل ربطی سوم شخص مفرد «اید» و صورت‌های صرفی دیگر آن در طبقات‌الصوفیه انجام نشده، و به تبع آن، از ارتباط آن با بن مضارع مصدر «بودن»: <sup>1</sup>ay-، ay-، ay-، hay-، hāy- در گویش‌های امروزی و ay در زبان پارسی (پهلوی اشکانی) سخن به میان نیامده است. ازین رو در نوشتار حاضر، با بررسی دقیق طبقات‌الصوفیه و جست‌وجوی اجمالی در برخی متون دیگر، تدقیق در قصه‌های شفاهی ضبط شده از استان‌های خراسان جنوبی و رضوی، و همین‌طور مراجعه به منابع مکتوب مرتبط با گویش‌ها زوایای مختلف این فعل مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. داده‌های گویشی مورد استفاده در این مقاله، از طریق بررسی منابع مکتوب گویشی و گوش‌سپاری به ۱۲۰۰ روایت از قصه‌های شفاهی ضبط شده از شهرها و روستاهای خراسان جنوبی و خراسان رضوی و استفاده از ۱۹ فقره از آن‌ها فراهم آمده است.<sup>۲</sup>

### ۳. فعل ربطی «اید» و صورت‌های صرفی و آوایی دیگر آن

در این بخش، نخست به کاربرد این فعل ربطی و صورت‌های آوایی و صرفی آن در طبقات الصوفیه و برخی متون دیگر اشاره می‌شود. سپس از تلفظ و صورت‌های صرفی آن در گویش‌ها و قصه‌های شفاهی خراسان جنوبی و خراسان رضوی سخن به میان می‌آید. آن‌گاه، نکاتی درباره تلفظ، معانی، گستره جغرافیایی کاربرد و پیشینه آن در زبان پارسی (پهلوی اشکانی) مطرح می‌گردد.

### ۳-۱. «اید» و صورت‌های صرفی و آوایی آن در «طبقات الصوفیه» و متون دیگر

چنان‌که پیش‌تر گفته شد «اید» یکی از کلمات دشوار و مبهم در طبقات الصوفیه (۱۳۸۶) است. این فعل حدود ۳۰۰ بار در این کتاب به کار رفته، از آن جمله است:

- و گویند: او اول کسی اید (= است) که سخن گفت از علوم اشارت. (همان: ۱۹۷)
- گفت که او که اید (= است) که من از وی می‌ترسم؟ گفت: او چنان است، او برادر من اید (= است) الیاس. (همان: ۱۹۸)
- حمدون قصار می‌جان کند، گفت: چراغ بکشید که من از زندگانی نومید گشتم، روغن آن وارث اید (= است). (همان: ۲۱۶)
- شیخ الاسلام گفت: دانی چرا؟ غایت گوش دل اید (= است) و غایت جان دوست. (همان: ۲۶۹)
- شیخ الاسلام گفت که: این ابیات مجنون را اید (= است)، نه شبلی را، اما وی انشا کرد. (همان: ۵۳۷)

مولایی، مصحح کتاب، در خصوص این فعل بیان می‌دارد:

یکی از خصوصیات زبان طبقات الصوفیه که می‌تواند نشانه‌ای از گویش هرات یا به تعبیر جامی «زبان هروی قدیم» باشد استعمال فعل مضارع «بودن» به صورت «اید» به معنی و به جای «است». این صورت استعمال در نفعات الانس در همه موارد به «است» تبدیل شده است. در نسخه‌های خطی طبقات الصوفیه از جمله نسخه «الف» و «د» اید به صورت «آید» و در نسخه «ه» در بیشتر موارد به «است» و «آید» تبدیل شده است. در چاپ کابل نیز در

بسیاری از موارد «اید» و «آید» به جای یکدیگر چاپ شده است. باید گفت در تنها نسخه‌ای که در اکثر قریب به اتفاق موارد «اید» در کتابت و مورد استعمال درست نوشته شده است نسخه «ج» است که در تصحیح متن ضبط آن نسخه بر نسخه‌های دیگر ترجیح داده شد. نمونه‌هایی از این نوع استعمال - نه به کثرت طبقات الصوفیه - در کشف‌الاسرار نیز دیده می‌شود. (همان: ۱۱۷)

در «طبقات الصوفیه»، علاوه بر «اید» که سوم شخص مفرد مضارع مصدر «بودن» است، برای اول شخص جمع این فعل، یعنی «ایم» (در نسخه ب متعلق به کتابخانه نور عثمانی استانبول: «آیم» برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به ادامه همین مقاله) نیز شاهدی دیده می‌شود که تاکنون از دید محققان پنهان مانده است:

- یکی گفت: ملامتی نه سخن ما اید (= است)، ما به این که ایم (= هستیم). (همان: ۲۲۰)

دوم شخص مفرد این فعل ربطی نیز در مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری (۱۳۸۹) دیده می‌شود:

- بر نهاد خود کارکن که تا آینه این کار آیی (= شوی) تا بر تو پیدا شود آنچه تو آنرا جویایی، هیچ طریقی نداری الا آنکه آینه آیی (= شوی)، راه تویی کجا روی؟ (همان: ۱۳۲)

در نسخه‌ای تازه‌یاب و منسوب به خواجه عبدالله انصاری، نیز شاهدی برای کاربرد سوم شخص مفرد این فعل یافت می‌شود:

- آنکس که آن‌ها می‌کند لاله-اید (= است) خداوند شما. (کریمی‌نیا، ۱۴۰۰: ۲۴)  
سوم شخص جمع این فعل هم در بخشی از تفسیر کهن به پارسی (۱۳۷۵)، دیده می‌شود:

- اما ایشان که بذبخت آیند. (= باشند) (همان: ۱۷۷)

در کتاب در هرگز و همیشه انسان: از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری (شفیعی کدکنی: ۱۳۹۴) نیز صورت‌های آوایی و صرفی این فعل حدود ۱۵ بار به چشم می‌آید، مانند:

- آن بمانی که بی، ورنه باز نمایند چنانک آیی (= هستی). (همان: ۲۰۷)

- و ازین دو نام یکی اوسانه یکی ای (= هست) و دوم نیست در میانه. (همان: ۲۸۶)  
- این حدّ مقامات اید (= است) که بیاید گوشید. (همان: ۱۹۶)  
- مَلْکَا، هر که آهنگک تو کند این روز او را پیش آید و هر که تو را یابد دشمن خویش  
آید (= شود). (همان: ۲۵۵)

شفیعی کدکنی (همان) برای «ایی»، «ای»، و «آید» در نمونه شاهد‌های ذکر شده شرح و توضیح بیان نکرده است. رواقی (۱۳۹۵) در نقدی که بر در هرگز و همیشه انسان: از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری نگاشته، «اید» را به معنی «است»، «هست» و «هستید» دانسته و بدون هیچ شرح و توضیح دیگری، به ذکر چند شاهد از کاربرد این واژه در «طبقات‌الصوفیه»، و شاهد زیر از مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری (۱۳۸۹) بسنده کرده است:

- سید گفته که «وجد» آن درست اید (= است/ باشد) که ترا ضعف آرد و نشکند.  
(همان: ۴۰۷)

فکرت، در فصلی از کتاب فارسی هروی: زبان‌گفتاری هرات (۱۳۷۶)، تحت عنوان «بررسی چهار متن کهن فارسی با توجه به لهجه هروی امروز»، بیان نموده است:  
کلمه رابط «اید» به جای «است» مکرر در این کتاب [طبقات‌الصوفیه] آمده است، این کلمه به صورت موجود در متن «طبقات‌الصوفیه» اکنون در لهجه هروی موجود نیست؛ اما نگارنده امکان وجود آن در لهجه‌های موجود فارسی ماوراءالنهر بعید نمی‌داند. چنانکه نگارنده روزی در شهر اوزگند، «اوش» جمهوری قرقیزستان، از یکی پرسید که اهل کجاست؟ وی در جواب گفت: اوزگند، که ای این جا ۲۵ کیلومتر اید. (همان: ۲۹۷)

در لهجه بخارایی (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵) شاهدی برای کاربرد این فعل دیده نشد؛ اما نگارنده با جست‌وجو در متون قدیم و جدید بخارا برای کاربرد این فعل ربطی به شاهد‌های متقنی دست یافت. در هدایة المتعلمین فی الطب اثر ابوبکر ربیع بن الاخوینی بخاری (۱۳۷۱) - که به قول لازار (۱۳۸۴: ۲۳) نسخه قدیمی بسیار خوبی از آن موجود است - می‌خوانیم:  
- و نیز گفته‌اند کی اگر چشم بزرگ آید (= باشد) و دیدار وی تمام بوذ دلیل بوذ بر بسیاری مادت و اعتدال مزاج وی. (همان: ۱۲۵)

- این کس خشم گین بوذ و شجاع بوذ و متکبر آید (= باشد) و بی رحم و ستم کاره و قاهر و مهترفش آید (= باشد) و با ننگ و نبرد بوذ و بی مکر و خداع بوذ و اشکارا کند هر ج کند و اگر مزاج جگر جنان افتاده بوذ کقوت طبیعی قوی تر آید (= باشد) و آن دو قوت را قهر کند اعنی قوت نفسانی و حیوانی را این کس بسیار خوار آید (= باشد). (همان: ۱۱۸)

در شیرزاد و گلشاد و چهل و هفت داستان دیگر (۱۴۰۰) که به ادبیات عامه بخارا تعلق دارد، نسخه آن در طی سال‌های ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ قمری در این شهر کتابت شده، و اخیراً با تصحیح و تحقیق محمدجعفر قنواتی منتشر شده است نیز یک شاهد قطعی برای کاربرد سوم شخص جمع این فعل وجود دارد:

- شمعون ملعون در وی نگاه کرد. دختر را دید خنجر چون قطره آبدار در دست گرفته است، ترسید و از دور بایستاد و گفت: ای دلبر ماهروی بدان و آگاه باش که مردی‌ام که در مصر از من محتشم تر کسی نیست و جمله بزرگان مصر در حمایت من آیند (= باشند). (همان: ج ۲، ۹۲۴)

«کشف‌المحجوب» اثر ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (۱۳۸۴) متن دیگری است که فعل مورد بررسی در آن به کار رفته است. عابدی، مصحح این کتاب، با ذکر شاهد زیر: - در جمله قدم بر آتش نهادن بر طبع آسان‌تر از آن که بر موافقت علم رفتن، و بر صراط هزار بار گذشتن بر دل جاهل آسان‌تر از آن آید (= است/ باشد) که یک مسئله از علم آموختن، و اندر دوزخ خیمه زدن نزدیک فاسق دوست تر که یک مسئله از علم کار بستن. (همان: ۲۸)

و اشاره به کاربرد این فعل در طبقات‌الصوفیه بیان می‌دارد که «نسخ دیگر، این کلمه را غالباً به «بود» [= بُود: باشد] و «است» تغییر داده‌اند ما نیز ضبط نسخه اساس را در متن حفظ کردیم» (همان: ۶۳۷-۶۳۸). «آید»، حدود ۲۰ بار در این کتاب دیده می‌شود، مانند:

- اندر این معنی سخن بسیار آید (= است/ باشد) اصولی و فصولی. (همان: ۴۰۹)  
- چون بامداد شد، گفتم: «ایها الشیخ، امروز امیر من باشم» گفت: «صواب آید» (= است/ باشد). (همان: ۵۰۱)

- و احمد حمّادی سرخسی - که به ماوراءالنهر رفیق من بود- مردی محتشم بود. ورا

- گفتند: «حاجت اید (= است/ باشد) ترا به تزویج؟» وی گفت: «نه». (همان: ۵۳۵)  
 در برخی متون نظم فارسی نیز شاهدهایی ناظر بر کاربرد این فعل دیده می‌شود، مانند:  
 چنین گفت کاین گفتن نابکار      نه خوب آید (= باشد) از مردم هوشیار  
 (فردوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۹)
- گرت باید که تن خویش به زندان ندهی      آن به آید (= باشد) که دل خویش به شیطان ندهی  
 (ناصرخسرو، ۱۳۸۹: ۳۹۶)
- میان ماهمی کینه نباید      که کین با دوستان نیکو نیاید (= نباشد)  
 (اسعد گرگانی، ۱۳۸۹: ۱۳۱)
- سر بریدن واجب آید (= باشد) مرغ را      کوبه غیر وقت جنبانند ذرا  
 (مولوی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۴۹۷)
- بدنام مکن مرا که زشت آید (= باشد)      بر دوش ملک ردای شیطانی  
 (جمال اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۳۰)

### ۲-۳. فعل ربطی «اید/ آید» در قصه‌های شفاهی خراسان جنوبی و رضوی

پیش از این، وجود سوم شخص مفرد فعل مورد بررسی در گویش‌های خراسان جنوبی، با صورت آوایی «آدِ e-ā: هست، است» در شهر بیرجند (رضایی، ۱۳۷۷: ۳۵۰) و دشت بیاض از بخش توابع بخش نیمبلوک قاین با تلفظ ay-e به همان معنی و کاربرد (صادقی، ۱۳۹۹: ۱۹۶) گزارش شده است. در کتاب اخیر، کاربرد فعل مورد نظر، در جمله هم نشان داده شده است:

i čī-n-ay-e?      - این چیست؟

i xune-y-ay-e.      - این خانه است. (همان: ۳۱۳)

در کتاب زعفری به مثقال: ضرب‌المثل‌های قاینی (مقداری و دیگران ۱۳۹۱) نیز شاهدهایی برای کاربرد صورت منفی این فعل دیده می‌شود، از آن جمله است:

bed ez si sâl gedey, šow jomey xor beled niyâde.

- بعد از سی، سال گدایی هنوز شب جمعه‌اش را بلد نیست. (همان: ۵۵)

čize de bâri niyâde.      - چیزی بارش نیست. (همان: ۸۹)

der mesel monâqeše niyâ.      - در مثل مناقشه نیست. (همان: ۱۱۰)



در یکی از محلی سروده‌های سعید عندلیب، از شاعران بیرجند، نیز این واژه، دیده می‌شود:

مُو که وقف مردم آیه (= است) شعر مُو صحبت از خَلق قبا یِک لا کُنم  
(زنگویی، ۱۳۸۵: ۴۱۳)

برای بررسی دقیق‌تر فعل مورد بررسی، در ادامه نمونه‌شاهد‌هایی از کاربرد آن در قصه‌های شفاهی ضبط شده از این استان ارائه می‌شود:

var baqeyam gof ke šâm hâzer 'āy-e beyey sar sofrā...ina ke bor kasone ke be zāher de qa:r 'āy-an vali ta delinu čize degare 'āy-a o nemayan de qa:r bašan i sarmasal ra ham meyāran mo xo namom vali bor har ke bekašidayen kam-a.

- به بقیه هم گفت که شام حاضر است بیاید سر سفره ... این است که برای کسانی که به ظاهر قهر هستند، ولی ته دلشان چیز دیگری است و نمی‌خواهند قهر باشند این ضرب‌المثل را هم می‌آورند: «من که [غذا] نمی‌خواهم؛ ولی برای هر کسی کشیده‌اید کم است». (قصه «پسر بهانه‌گیر»، روایت بیرجند)

mega doxtar-un to vaxt-e arusi-nu hāy-a.

- می‌گوید دختران تو وقت عروسی‌شان است. (قصه «اسب پرزاد» روایت اوجان، بیرجند)  
gof ke xob, doxtar šomâ koja 'āy-a?

- گفت که خوب، دختر شما کجاست؟ (قصه «سیب» روایت بُزقنج، بیرجند)

be čepu ke rasi mega če kâr 'āy-a... dide i šišey dâvâ xo ne-y-āy-a.

- به چوپان که رسید می‌گوید چه کار شده؟ ... دید این شیشه دارو که نیست. (قصه «ای سر چه دیده‌ای چه خواهی دید» روایت بوشاد، بیرجند)

be qabrestō raside dide yak kallaye sare ādame mordaye onja 'āy-a. ...dide yak javunegey por heykale gošey xona 'āy-a... beyâ ber-em ya bâq-e 'āy-a az karče dar negâ ku.

- به قبرستان رسید دید سر یک آدم مرده‌ای آنجاست. ... دید یک جوان تنومندی گوشه خانه است ... باید برویم یک باغی است از درز در نگاه کن. (قصه «خنده ماهی» روایت القور، بیرجند)

ba vazir go<sup>3</sup> če kâr šed ke az ruz ke pesar ma-r bo-bord-i var safar, i hâlat var sar-i bumada mesle ke mariz bāš-a, mariz 'āy-a gof pesar šoma āšoqe doxtar folâni še. ... ma amšow inje 'āy-om qossa na-xor. ... pâtešâ go doxtar man, doxtar pâtešâ tu xuna 'āy-a?

- به وزیر گفت: چه کار شد که از روزی که پسر من را بردی به سفر، این حالت بر سرش آمده مثل این که مریض باشد مریض است؟ گفت: پسر شما عاشق دختر فلانی شد. ... من امشب اینجا هستم غصه نخور ... پادشاه گفت: «دختر من، دختر پادشاه، در خانه است؟»  
(قصه «یک من کاه یک کله قند»، روایتِ نوغاب هندوالان، درمیان)

nemâšom čan tâ nefare harkat dâ go berem rad-i-r bezane bebine de koje 'ây-a. ... qazâ ke doros še ya meqdâre var ke be xâdemey xo dâ gof begir bobar berey hamu nefar čepponeya de unja gošna 'ây-a.

- سر شب چند نفر فرستاد. گفت: «بروید ردش را بزنید ببینید کجاست» ... غذا که درست شد یک مقداری کشید به خادمه اش داد گفت: «بگیر ببر برای همان نفر. چوپانی است در آنجا گرسنه است» (قصه مغول دختر) روایتِ نوغاب هندوالان، درمیان)

kârgara beyuma gof ke baččey koje 'ay-i?

- آن کارگر آمد، گفت که بچه کجا هستی؟ (قصه «رفیق و نارفیق»، روایتِ کوشه علیا، خوسف)

ma xo âšeq doxtar šomâ ne-y-ây-om. mâ<sup>4</sup> xo âšeq i doxtar 'ây-om. ...gof berafta az hayât birun namedenem kojâ 'ây-ad-e ... yak bolbole sare čamande gol 'ây-a.

- من که عاشق دختر شما نیستم. من که عاشق این دختر هستم. ... گفت رفته از حیاط بیرون، نمی دانیم کجاست ... یک بلبل روی گل بزرگ و شاداب است. (قصه بلبل سرگشته»، روایتِ جومیان، خوسف)

hamin ke dar râ bâz kard did ke akse yak doxtar-e eyne mâh vâ mâh me-ga to ma-tâb tâ man be-tâb-am var divâl xona zad-a 'āya<sup>5</sup>. inâ famidan ke i tuy qasr 'ây-a. yak nafar tu qasr 'ây-a.

- همین که در را باز کرد دید که عکس یک دختری مثل ماه، به ماه می گوید تو متاب تا من بتابم بر دیوار خانه زده است. این ها فهمیدند که او در قصر است. یک نفر توی قصر است. (قصه «نجما» روایتِ جومیان، خوسف)

beren u ram beyâren ke yak degeyne tu ša:r neyâd-e ... u dam var sar yarda ke dumâdi, dumâde xeyle xube 'ay-a.

- بروید او را بیاورید که کس دیگری در شهر نیست. آن وقت فهمیده که دامادش، داماد خیلی خوبی است. (قصه «کره دلدل»، روایتِ وُرزُق، قاین)

berafte dide ke yak doxtare ke mesle hure 'ay-e, howjâ bumada be ow sabuye dâra mâ sabu xor ow kona...i xo pendâri hure 'ay-e ha âdamun âddi namengarade.

- رفت دید که یک دختری که مثل حوری است، آنجا آمده به آب، سبویی دارد می خواهد سبویش را آب کند. ... او که پنداری حوری است به آدمیان عادی نمی ماند.

(قصه «حور بهشتی» روایتِ تجن، قاین)

bima mega berey či megeryi? če kār 'āy-a? ...bâz čel xuney degey xi di ke čel dar va-n-ay-e<sup>6</sup>. ... berafte kenâr daryâ di ke doxtar čin o mâčîn unje hasta o taxte talâyam unjâ-n-ay-a.

- آمد می گوید چرا گریه می کنی؟ چه کار شده؟ ... باز چهل خانه دیگر خواهی دید که چهل در باز است ... رفت کنار دریا دید که دختر چین و ماچین آنجاست و تخت طلا هم

آنجاست. (قصه «آهوگیر»، روایتِ اسفدن، قاین)

čašeynu vâna az musâ ke mekonan kur 'āy-an.

- چشمانشان باز است [نگاهشان را] به سمت موسی که می کنند کور می شوند. (قصه

«موسی و فرعون»، روایتِ اسفدن، قاین)

be haqqe mo:r soleymun-e peyqambar, harjâ zan ma 'āy-a o qasrom, be sar jâš vargarda.

- به حق مهر سلیمان پیغمبر، هر جا زن من است و قصرم، به سر جایش بر گردد. (قصه «پسر

تاجر»، روایتِ کارشک، قاین)

yak faqir zan-am beyamada dar xuna var-gof ma faqire'āy-om.

- یک زن فقیری هم آمده در خانه گفت: من فقیر هستم. (قصه «پادشاه هفت پسر»، روایتِ فردوس)

gof ke bâbâ i axonde ma xeyle zane xube hay-e o šomâ beyâya ir vastona.

- گفت که بابا، این آخوند (= معلم) من خیلی زن خوبی است و شما بیاید او را بستانید.

(قصه «گاو زرد»، روایتِ نوده، فردوس)

yak jevune tu serâye pirzana hây-a šâyad uš bekošta.

- یک جوانی در سرای آن پیرزن است، شاید او کشته باشدش. (قصه «جوسر»، روایتِ

برون، فردوس)

pâtešâha de xow mebina ke baččaš zenda 'āy-a.

- پادشاه (= سام) خواب می بیند که بچه اش (= زال) زنده است. (قصه «سام»، روایتِ

فردوس)

علاوه بر قصه های شفاهی، فعل ربطی مورد بررسی در گفت و گوهای روزمره برخی

مناطق خراسان جنوبی نیز کاربرد دارد، مانند:

xod yak-e peyqom pasqom xey dâ ke be-fam-an koja 'āy-i ... har pansanba o joma xona xo 'āy-an ... sedey nana xo zad-om goft-om če xabar 'āy-a.  
 - با یکی پیغام خواهی فرستاد که بفهمند کجا هستی. ... هر پنج‌شنبه و جمعه خانه خودشان هستند. ... مادرم را صدا زدم گفتم چه خبر است. (خاطرات قدیمی ضبط شده از شازیه، خوسف)

bale, bad ne-y-āy-em.

- بله، بد نیستیم. (گفت و گوی ضبط شده از مود، سریشه)

salâm bâbâ xub āy-en?

- سلام بابا، خوب هستید؟ (گفت و گوی ضبط شده از تَجک، خوسف)

با فاصله نسبتاً زیاد از هرات و خراسان جنوبی، در شمال غربی خراسان رضوی نیز این

فعل ربطی کاربرد دارد، مانند:

dâmâdeš be doxtar mega ke pedaret nazdik 'ay-a, mexa beya.

- دامادش به دختر می‌گوید که پدرت نزدیک است، می‌خواهد بیاید. (قصه «دختر پیرمرد و گرگ» روایت فراشیان، جغتای، خراسان رضوی)

#### ۴. بحث و بررسی

با توجه به شاهد‌های ذکر شده، فعل ربطی مورد بررسی در متون فارسی و گویش‌های خراسان جنوبی و خراسان رضوی به صورت‌های زیر دیده می‌شود:

شخص	متون	گویش‌های و قصه‌های خراسان جنوبی و رضوی
اول شخص مفرد	-	'āy-om, 'ây-om
دوم شخص مفرد	آیی، ایی	'āy-i, 'ay-i
سوم شخص مفرد	اید، ای، آید	'āy-a/e, hāy-a/e, 'ay-e/a, hay-a/e, 'ây-a(d), 'â(y-a)d, 'ā(y-a)d
اول شخص جمع	ایم	'āy-em
دوم شخص جمع	-	'āy-en
سوم شخص جمع	آیند	'āy-an

براین پایه، بن مضارع این فعل با تلفظ‌های -'ā(y)، -'a(y)، -'ây، -hāy و -hay در گویش‌های خراسان جنوبی و خراسان رضوی به کار می‌رود. بنا به تجربه زیسته و شم گویشی نگارنده، می‌توان -'āy را تلفظ اصلی، و صورت‌های آوایی دیگر را منشعب از آن

دانست؛ با این توضیح که از یک سو برای تبدیل صامت چاکنایی «ء» /ʔ/ به صامت «ه» /h/ شاهد‌های دیگری نظیر «انار/هنار» (یا حقی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۰۸) وجود دارد، از سوی دیگر در بیشتر گویش‌های خراسان، /ā/ مصوتی پیشین، باز و کشیده است که برای سهولت تلفظ، در حال تحول به /a/ یا /â/ است (برای آگاهی بیش‌تر بنگرید به رضایی، همان: ۶۰ و صادقی، همان: ۳۶).

بن مضارع فعل مورد بررسی، در *طبقات‌الصوفیه* و متون دیگر به دو صورت «آب» -āy و «ای» با تلفظ‌های احتمالی -āy یا -ay یا -i دیده می‌شود. از یک سو با توجه به مطالب پیش‌گفته مبنی بر قرابت و اشتراکات فراوان زبانی *طبقات‌الصوفیه* با گویش‌های امروز خراسان جنوبی و رضوی، دور از ذهن نیست که «ای» نیز در این کتاب -āy تلفظ می‌شده باشد که امکان ابدال آن به -ay و -ây هم وجود دارد. از طرف دیگر با عنایت این‌که این فعل با تلفظ ay در برخی جملات برجای مانده از زبان پارتی (پهلوی اشکانی) به کار رفته است می‌توان «ای» در متون کهن فارسی را هم -ay تلفظ کرد:

تویی پدرِ همهٔ این آفرینش. (باغبیدی، ۱۳۹۴: ۵۳) *tō ay pid cē imīn harvīn karišn.*

روشنی ما هستی. (همان) *rōšnīft ay cē-man.*

ستوده هستی تو، ای خدای نیکوکار! (همان: ۵۶) *āfarīd ay tō bay kirbakkar.*

تو سزاوار ستایش هستی. (همان: ۶۲) *tō istāwišn aržān ay.*

(تو) اول و آخر هستی. (همان: ۶۴) *naxēn ay ud istumēn.*

شاه گفت که از کجا هستی؟ (همان: ۶۵) *šah wāxt kū až kū ay.*

محبوبم تو هستی. (همان: ۶۶) *frih-um tō ay.*

از منظر دیگر، وجه پیشنهادی گشتاسب و محمدی (همان: ۴۴) برای تحول ahēd به فعل مضارع «اید» [ēd]، [ahēd>hēd>ēd[>id] نیز محتمل به نظر می‌رسد؛ اما نکته در این است که id، در برخی قصه‌های ضبط شده از خراسان شمالی، برای ساخت ماضی بعید کاربرد دارد:

*yak pirmardi bud, zan-eš morda id. ... i mard-i banda xodâ zan-eš morda id.*

یک پیرمردی بود، زنش مرده بود ... این مرد، بنده خدا، زنش مرده بود. (قصهٔ «نازنین بلبلک» روایتِ جاجرم)

چنان‌که پیش‌تر گفته شده، در گویش‌ها و قصه‌های شفاهی خراسان جنوبی و خراسان رضوی، هر شش شخص مضارع فعل ربطی مورد بررسی کاربرد دارد؛ اما در متون فارسی برای اول شخص مفرد و دوم شخص جمع این فعل شاهدهی موثق پیدا نشد؛ هرچند به قیاس سایر شخص‌ها و کاربرد فعل در متون فارسی دری، می‌توان این دو را نیز به صورت «ایم/آیم» و «ایید/آیید/اید» بازسازی کرد.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد در کتاب *در هرگز و همیشه انسان: از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری* (شفیعی کدکنی: ۱۳۹۴) سوم شخص مفرد این فعل به صورت «ای» نیز ضبط شده است:

- ازین دو نام یکی اوسانه یکی ای (= است) و دوم نیست در میانه (همان: ۲۸۶).  
 باتوجه به شاهدهای دیگر مبنی بر حذف صامت «د»/d/ در *طبقات‌الصوفیه* و متون دیگر (صادقی، ۱۳۹۳: ۶۲۵) و همین‌طور امکان حذف این صامت از شناسه سوم شخص مفرد در هرات، اغلب گویش‌های خراسان جنوبی و رضوی (فکرت، همان: ۲۷ و صادقی، ۱۳۹۹: ۵۷) چنین به نظر می‌رسد که صامت «د» از «ای» هم حذف شده است.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد مولایی، مصحح *طبقات‌الصوفیه* (۱۳۸۶: ۱۱۷) در مقدمه‌ای که بر این کتاب نگاشته، فعل مضارع «بودن» به صورت «اید» را به معنی و به جای «است» می‌داند. عابدی، مصحح *کشف‌المحجوب* (۱۳۸۴: ۲۸) نیز می‌گوید که در برخی نسخ این کتاب، «اید» غالباً به «بود» [= بُود: باشد] و «است» تغییر داده شده است. در مثال‌های نقل شده از *هدایة المتعلمین فی الطب* اثر ابوبکر ربیع بن الاخوانی بخاری (۱۳۷۱: ۱۲۵ و ۱۱۸) هم «ایذ/آیذ» معادل «بوذ» (= باشد) است. با این همه، در برخی شاهدهای نقل شده از مجموعه *رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری* (۱۳۸۹)، نظیر:

- بر نهاد خود کار کن که تا آینه این کار آیی (= شوی) تا بر تو پیدا شود آنچه تو آنرا جویایی، هیچ طریقی نداری الا آنکه آینه آیی (= شوی)، راه تویی کجا روی؟ (همان: ۱۳۲).

«آیی» به معنی «شوی» از مصدر «شدن» است. در کتاب *در هرگز و همیشه انسان: از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری* (شفیعی کدکنی: ۱۳۹۴) نیز در شاهد زیر:  
 - ملکا، هر که آهنگ تو کند این روز او را پیش آید و هر که تو را یابد دشمن خویش

آید (= شود) (همان: ۲۵۵).

«آید» به معنی «شود» از مصدر «شدن» به کار رفته است. این کاربرد، در برخی قصه‌های

شفاهی خراسان جنوبی هم دیده می‌شود:

čašeynu vâna az musâ ke mekonan kur 'āy-an.

- چشمانشان باز است [نگاهشان را] به سمت موسی که می‌کنند کور می‌شوند. (قصهٔ

«موسی و فرعون»، روایت اسفدن، قاین)

شمشیرگرها، بیان می‌دارد که «گاه "الف" ابتدای «اید»، در پیوند این فعل با واژهٔ قبل

حذف می‌شود». (۱۳۹۴: ۱۵۵) در قصه‌های شفاهی خراسان جنوبی نیز شاهدهایی برای

حذف همزهٔ آغازی این فعل ربطی دیده می‌شود، از آن جمله است:

pâttešâ me-ga če kâr to-n-āy-a... i xeyâr az doxtar meyuna to-n-āy-a.

- پادشاه می‌گوید چه کار تو است؟ ... این خربزه از دختر وسطی تو است. (قصهٔ «اسب

پریزاد» روایت اوجان، بیرجند)

mâdar musâ xamir dâšt-o nu mepox māmurun dowlat bemadan megan ke

to baččey xurde dâri koje-n-āy-e.

- مادر موسی خمیر داشت و نان می‌پخت مأموران دولت آمدند می‌گویند که تو بچهٔ

کوچکی داری کجاست؟ (قصهٔ «موسی و فرعون»، روایت اسفدن، قاین).

با در نظر داشت شاهدهای متنی ارائه شده و همچنین کاربرد ay به معنی «هستی» در

برخی جملات برجامانده از زبان پارسی (پهلوی اشکانی)، تردیدی نمی‌ماند که «اید/آید»

از جمله واژه‌های کهن حفظ شده در برخی متون و گویش‌های ایرانی است و نمی‌توان آن

را متعلق به منطقه‌ای خاص دانست. صرف و کاربرد این فعل ربطی با تلفظ ey- در گویش

سرخه از توابع سمنان (یعقوبی، ۱۳۹۲: ۸۱) و همین‌طور کاربرد بن مضارع فعل «بودن» در

پشتو (Morgenstierne 2003: 100) و خوارزمی (Benzing 1983: 694) به صورت y- هر

دو از ریشهٔ ah- مؤید این نظر است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، جوانب مختلف بن مضارع مصدر «بودن» یعنی «آی» -ây و «ای» -i/ây/ay در

«طبقات الصوفیه» و برخی متون دیگر، به کمک صورت‌های صرفی و آوایی آن در برخی

گویش‌های خراسان جنوبی و خراسان رضوی بررسی شد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که:

- علاوه بر «اید/آید/ای» که سوم شخص مفرد است، دوم شخص مفرد، و اول و سوم شخص جمع این فعل نیز در برخی متون فارسی به کار رفته است. اول شخص مفرد و دوم شخص جمع این فعل را نیز می‌توان به قیاس سایر شخص‌ها، کاربرد فعل در متون فارسی دری و بهره‌گیری از گویش‌های خراسان جنوبی و خراسان رضوی و همین‌طور فارسی هروی بازسازی کرد.

- پیرامون ضبط سوم شخص مفرد این فعل به صورت «ای»، می‌توان احتمال داد که صامت «د»/d/ از پایان این واژه حذف شده است.

- بن مضارع مورد بررسی، علاوه بر «است/هست» و «بود» [= بُودَ: باشد]، در برخی شاهد‌ها به معنی مشتقات مصدر «شدن» هم دیده می‌شود.

- همزه آغازی «اید/آید»، هم در طبقات‌الصوفیه و هم در گویش‌های مورد بررسی به ضرورت می‌تواند حذف شود.

- «اید/آید» سوم شخص مفرد مضارع از مصدر «بودن»، از جمله واژه‌های کهن حفظ شده در برخی متون و گویش‌های ایرانی است و نمی‌توان آن را متعلق به منطقه‌ای خاص دانست. کاربرد این فعل ربطی با صورت آوایی -ey- در گویش سرخه از توابع سمنان و همچنین وجود آن با تلفظ ay در برخی جملات برجای مانده از زبان پارسی (پهلوی اشکانی) و همین‌طور کاربرد بن مضارع فعل «بودن» در پشتو و خوارزمی به صورت -y- هر دو از ریشه ah- این دریافت را تأیید می‌کند.



## پی‌نوشت‌ها

- ۱- همزه چاکنایی در اغلب گویش‌های خراسان خفیف ادا می‌شود به همین سبب معمولاً در خط آورده نمی‌شود. (صادقی، ۱۳۹۹: ۳۵) در این پژوهش، به‌ضرورت، در خط هم نشان داده شده است.
- ۲- برای بررسی روایت‌های مختلف از قصه‌های شفاهی، از گنجینه صوتی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور خراسان رضوی استفاده شده است.
- ۳- در اغلب گویش‌های خراسان جنوبی، بن ماضی «گفتن» دارای گونه‌های go, gof, goft است.
- ۴- در برخی گویش‌های خراسان جنوبی، علاوه بر ma(n) "من"، mâ(n) نیز به‌عنوان ضمیر اول شخص مفرد کاربرد دارد. (همان: ۱۹۶)
- ۵- āya در این کاربرد، فعل کمکی است.
- ۶- در برخی گویش‌های خراسان جنوبی، e(d) یا a(d) در جایگاه شناسه سوم فعل مضارع می‌آید و آمدن هر یک از آن‌ها به جای دیگری در معنی تفاوت ایجاد نمی‌کند. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به جدول ارائه شده در مبحث "۴. بحث و بررسی" در همین نوشته)

## نشانه‌های آوایی

همخوان‌ها			
s	سایشی، لثوی، بی‌واک	p	انسدادی، دولبی، بی‌واک
z	سایشی، لثوی، واک‌دار	b	انسدادی، دولبی، واک‌دار
š	سایشی، لثوی-کامی، بی‌واک	t	انسدادی، دندان‌بی‌واک
ž	سایشی، لثوی-کامی، واک‌دار	d	انسدادی، دندان‌بی‌واک
x	سایشی، ملازی، بی‌واک	k	انسدادی، نرم‌کامی، بی‌واک
h	سایشی، چاکنایی، بی‌واک	g	انسدادی، نرم‌کامی، واک‌دار
m	غنه‌ای، دولبی، واک‌دار	q	انسدادی، ملازی، واک‌دار
n	غنه‌ای، دندان‌بی‌واک	ʔ	انسدادی، چاکنایی، بی‌واک
l	کناری، لثوی، واک‌دار	ç	انسدادی-سایشی، لثوی-کامی، بی‌واک
r	لرزشی، لثوی، واک‌دار	j	انسدادی-سایشی، لثوی-کامی، بی‌واک

			واک‌دار
y	ناسوده، کامی، واک‌دار	f	سایشی، لبی‌دندانی، بی‌واک
-	-	v	سایشی، لبی‌دندانی، واک‌دار
واکه‌ها			
ō	نیم‌بسته، پسین، گرد، کشیده	i	بسته، پیشین، گسترده
a	باز، پیشین، گسترده	ü	بسته، پیشین، گرد
ā	باز، پیشین، گسترده، کشیده	u	بسته، پسین، گرد
â	باز، پسین، گسترده	e	نیم‌بسته، پیشین، گسترده
ow	واکه مرکب	e:	e با کشش جبرانی
ey	واکه مرکب	ē	نیم‌بسته، پیشین، گسترده، کشیده
öw	واکه مرکب	ö	نیم‌بسته، پیشین، گرد
□	افزودن	o	نیم‌بسته، پسین، گرد

## فهرست منابع

- اخوینی بخاری، ربیع بن احمد. (۱۳۷۱). *هدایة المتعلمین فی الطب*. به تصحیح جلال متینی. چ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- اسعد گرگانی، فخرالدین. (۱۳۸۹). *ویس و رامین*. به تصحیح مجتبی مینوی. تهران: هیرمند.
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *طبقات الصوفیه*. با مقدمه، مقابله، تصحیح و فهارس محمدسرور مولایی. چ دوم. تهران: توس.
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹). *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*. به تصحیح و مقابله ۳ نسخه و مقدمه و فهارس محمدسرور مولایی. ج ۱. تهران: توس.
- بخشی از تفسیر کهن به پارسی. (۱۳۷۵). از مؤلفی ناشناخته. با تحقیق و سیدمرتضی آیه الله زاده شیرازی. تهران: میراث مکتوب و نشر قبله.
- عبدالرزاق اصفهانی. (۱۳۶۲). *دیوان کامل*. با تصحیح وحید دستگردی. تهران: سنایی.
- راشده محصل، محمد تقی و صادقی، محسن. (۱۳۹۲). «گوش روستای اردکول و متون فارسی»، *زبان‌ها و گویش‌های ایرانی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان)*، ش ۲: ص ۹۱-۱۰۵.
- رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۷۵). *لهجه بخارایی*. چ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- رضایی باغبیدی. (۱۳۹۴). *راهنمای زبان پارسی (پهلوی اشکانی)*. چ دوم. تهران: ققنوس.
- رضایی، جمال. (۱۳۵۵). «ساختمان و صرف فعل ماضی در گویش کهن هرات و مقایسه آن با صرف فعل ماضی در گویش کنونی بیرجند»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۴: صص ۱۰۰-۱۱۰.
- رضایی، جمال. (۱۳۷۷). *بررسی گویش بیرجند*. تهران، هیرمند.
- رواقی، علی. (۱۳۹۵). «گونه فارسی هروی: با نگاهی به کلمات شیخ الاسلام در کتاب «هرگز و همیشه انسان»، گزارش میراث. د دوم، ضمیمه ش ۴.
- زنگویی، حسین. (۱۳۸۵). *شاعران قهستان*. تهران: روزگار.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۴). *در هرگز و همیشه انسان (از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری)*. تهران: سخن.
- شمشیرگرها، محبوبه. (۱۳۹۴). *طبقات الصوفیه و ویژگی‌های زبانی آن*. تهران: امیرکبیر.
- شیرزاد و گلشاد و چهل و هفت داستان دیگر. (۱۴۰۰). از مؤلفی ناشناس. با تصحیح و تحقیق محمد جعفری قنوتی. ج ۲، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.

- صادقی، محسن. (۱۳۹۳). کور در معنایی تازه. دانش و آزادگی: ارج‌نامه دکتر محمدرضا راشد‌محصل. به درخواست و اشراف محمدجعفر یاحقی، سلمان ساکت، آرش اکبری مفاخر. تهران: سخن با همکاری فرهنگسرای فردوسی.
- صادقی، محسن. (۱۳۹۴). «درباره چند واژه از ارشادالزراعه اثر ابونصری هروی». فرهنگ‌نویسی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان). ش ۹: ص ۱۸۵-۱۹۱.
- صادقی، محسن. (۱۳۹۵). «پاهنگ فرت: ترکیبی نادر در اثری نویافته از خواجه عبدالله انصاری». فرهنگ‌نویسی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان). ش ۱۱: ص ۱۸۲-۱۸۵.
- صادقی، محسن. (۱۳۹۹). گنجینه گویش‌های ایرانی (استان خراسان ۱). با همکاری صفورا صحراگرد، علی اسداللهی دشت بیاض، حسین پریش، فضل‌اله برزگر، حبیب آقایی بجستان، علی محمدیان گاش و مجتبی نهاردانی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- عبدالرزاق اصفهانی، جمال‌الدین محمدبن. (۱۳۶۲). دیوان کامل. به تصحیح و حواشی حسن وحیددستگردی. تهران: کتابخانه سنایی.
- عبدالمجید، محمدسعید. (۱۳۸۶). شیخ‌الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی: زندگی، آراء، عقاید فلسفی و کلامی. ترجمه عزیزالله علی‌زاده مالستانی. تهران: عرفان.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). شاهنامه. دفتر ۲. به تصحیح جلال خالقی مطلق. چ سوم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فکرت، محمد آصف. (۱۳۷۶). فارسی هروی: زبان گفتاری هرات، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- کریمی‌نیا، مرتضی. (۱۴۰۰). «نسخه‌هایی تازه‌یاب از تفسیر قرآن خواجه عبدالله انصاری در ترکیه و نجف: بخش نخست: دستور و واژگان فارسی در گویش هروی». آینه پژوهش. ش ۱: صص ۶-۶۲.
- گشتاسب، فرزانه و میثم محمدی. (۱۳۹۷). «پیشنهادی درباره خوانش فعل ناشناخته ahēd در درخت آسوریگ»، زبان‌شناخت، ش ۲: صص ۳۹-۴۷.
- لازار، ژیلیر. (۱۳۸۴). شکل‌گیری زبان فارسی. ترجمه مهستی بحرینی، تهران: هرمس.
- محیط طباطبایی، محمد. (۱۳۲۱). «شعری از سرّی قاینی». محیط: صص ۵۱-۵۳.
- مقداری، صدیقه‌سادات و دیگران. (۱۳۹۱). زعفر و به مثقال: ضرب‌المثل‌های قاینی، قاین: انتشارات اکبرزاده.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۸). مثنوی معنوی، ج ۲. به تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد. چ چهارم. تهران: هرمس

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۲۹

- ناصر خسرو قبادیانی. (۱۳۸۹). *دیوان/شعار*. به اهتمام عزیزالله علیزاده. تهران: فردوس
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ دوم. تهران: سروش.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۴). *فرهنگنامه قرآنی: فرهنگ برابره‌های فارسی قرآن بر اساس ۱۴۲ نسخه خطی کهن محفوظ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- Benzing, j. (1983), *Chwaresmischer Wörtindex*. Otto Harrasowitz, Wiesbaden.
- Morgenstierne. G (2003). *A New Etymological Vocabulary of Pashto*. Wiesbaden.

### References

- Akhwini al-Bukhari , Rabi bin Ahmad. (1992), *Hidayat al-Muta'allemin fi al-Ṭibb* Edited by Jalal Matini. 2nd edition. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
- Fakhreddin Asadgorghani. (2010). *Vis and Rāmin*, edited by Mojtaba Minawi. Tehran: Hirmand.
- Ansari, Abdullah bin Mohammad(2007), *Tabaqat al-Sufiyah*, with the introduction, confrontation, correction and indexes by Mohammad Sorour Molaei, 2nd edition. Tehran: Toos.
- Ansari, Abdullah bin Mohammad. (2010). *Khawaja Abdullah Ansari's Collection of Persian Rasāel*, To the correction of 3 editions and the introduction and indexes of Mohammad Sorour Molaei vol. 1. Tehran: Toos.
- A part of the ancient commentary in Persian (1996). From an unknown author. With research and Seyed Morteza Ayatollahzadeh Shirazi. 1st Edition. Tehran: Cultural Center; Written Heritage and Qibla Publishing.
- Jamal al-Din Abd al-Razzaq Esfahani (1983). *Perfect Diwan* With the correction of Vahid dastgardi. Tehran: Sanaei. Rashid Mohsal, Mohammad Taqi and Sadeghi, Mohsen. (2013). "Ardakul Village Dialect and Persian Texts", *Iranian Languages and Dialects (Special Issue of Farhangistan)*, Vol. 2, pp. 105-91.
- Ahmad Ali Rajai Bokharai(1986). *Bukhara dialect*. 2nd edition. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
- Rezaei Baghbidi (2015), *Guide to the Parthian language (Arsacid Pahlavi Pahlavi)*. 2nd edition. Tehran: Ghoghnoos.
- Rezaei, Jamal. (1976), "Past verb Grammar and conjugation in the old Herat dialect and its comparison with the past tense conjugation in the current Birjand dialect", *Journal of the Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran*, No. 4, pp. 110-100.
- Rezaei, Jamal. (1998). *Analysis of Birjand dialect*. Hirmand, Tehran.
- Ravaghi, Ali. (2016). "Persian type of Harvi: looking at the words of Sheikh Al-Islam in the book "Always and always human", *Heritage report*. 2nd period, appendix number 4.
- Zangoui, Hossein (2006). *Poets of Qahestan*. Tehran: Rozegar.
- Mohammad-Reza Shafiei Kadkani(2015). *Always and always human (from the mystical heritage of Khwaja Abdullah Ansari)*. Tehran: Sokhan.
- Shamshigarha Mahbobeh(2015), *Tabaqat al-Sufiyya and its linguistic features*. Tehran: Amir Kabir.

- Shirzad va Golshad and 47 other stories (2021), From an unknown author, with correcting and research by Mohammad Jafari Qanawati. Volume 2, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publications in collaboration with Sokhan Publications.
- Sadeghi, Mohsen (2014). "Blind in a new sense". Knowledge and freedom: Honorable mention of Dr. Mohammad Reza Rashid Mohsal. At the request of Mohammad Jaafar Yahaghi, Salman Saket, Arash Akbari Mofakher. Tehran: Sokhon in collaboration with Ferdowsi Cultural Center.
- Sadeghi, Mohsen (2015) "About a few words from Irshad al-Zarrah by Abu Nasri Heravi". Dictionary writing (special issue of Farhangistan). Vol. 9, pp. 185-191.
- Sadeghi, Mohsen (2016), "Pahang Fart: a rare combination in a new work by Khwaja Abdullah Ansari". Dictionary writing (special issue of Farhangistan). No. 11, pp. 182-185.
- Sadeghi, Mohsen (2020). Treasure of Iranian Dialects (Khorasan Province 1). With the cooperation of Safura Sahragerd, Ali Asdalahi Dasht Beyaz, Hossein Parivash, Fazallah Barzegar, Habib Aghaei Bajestan, Ali Mohammadian Gash and Mojtabi Nahardani. Tehran: Academy of Persian Language and Literature (APLL) .
- Abd al-Razzaq Esfahani , Jamaluddin Mohammad bin. (1983). Perfect Diwan, Edited by Hasan Vahid Dastgardi. Tehran: Sanaei Library.
- Abdul Majeed, Mohammad Saeed. (2007). Sheikh-ul-Islam Khwaja Abdullah Ansari Heravi: life, opinions, philosophical and theological opinions. Translated by Azizullah Alizadeh Malestani. Tehran: Erfan
- Ferdowsi, Abulqasem (2010). Shahnameh. Book 2. Corrected by Jalal Khaleghi Mutlaq. 3rd edition, Tehran: Center for Islamic Encyclopaedia.
- Fekrat, Mohammad Asif (1997). Heravi Farsi: the spoken language of Herat, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
- Kariminia, Morteza (2021), "Recent copies of Khwaja Abdullah Ansari's Qur'an commentary in Turkey and Najaf: Part One: Persian grammar and vocabulary in Heravi dialect". Ayeneye Pazhoesh. No 1. pp. 62-6.
- Goshtasb.F and Mohamadi. M (2019). "A new suggestion for transcribing of the unknown verb "ahēd" in deraxt-I Asurig". Zabanshenakht. No.18. pp 39-47.
- Gilbert Lazard (2005). The formation of the Persian language. Translated by Mehsti Bahraini, Tehran: Hermes
- Mohit Tabataba'i, Mohammad. (1942). "A poem by Seri Qaeni". Mohit, 51-53.

- Sedighesadat Meghdari et al(2012). Zaafo Be Mishqal: Proverbs of Qaen ,  
Qaen : Akbarzadeh Publications.
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (2019). Masnavi-ye-Ma'navi, Volume 2.  
Edited and introduced by Mohammad Ali Movahhed. 4th edition.  
Tehran: Hermes
- Nāser Khosrow Qabādiāni (2010). Diwan of poems. To the attempt of  
Azizullah Alizadeh. Tehran: Ferdous
- Hojwiri, Hojwiri, Abul Hasan Ali bin Othman (2005), Kashf al-Mahjub,  
Introduction, correction and notes by Mahmoud Abedi.2nd edition.  
Tehran: Soroush.
- Yahaghi, Mohammad Jaafar. (1985). Qur'anic dictionary: the dictionary of  
Persian equivalents of the Qur'an based on 142 old manuscripts preserved  
in the central library of Astan Quds Razavi. Mashhad: Astan Quds  
Razavi.
- Benzing, j. (1983), *Chwaresmischer Wörtindex*. Otto Harrasowitz,  
Wiesbaden.
- Morgenstierne. G (2003). *A New Etymological Vocabulary of Pashto*.  
Wiesbaden.





## A new light on the copula (verb) “ayad/ āyad” in *Tabaqat Al- Soufiye*<sup>1</sup>

Mohsen Sadeghi<sup>2</sup>

Received: 2023/09/26

Accepted: 2023/12/12

### Abstract

The word “ayad/ āyad” is one of the difficult and unknown vocabulary words in the book *Tabaqat Al- Soufiye*. This verb is used about 300 times in this book and has not been researched before. In this paper, various aspects of this verb have been discussed and analyzed in a descriptive-analytical way through a detailed review of the mentioned book and an overview of some other texts, a careful study of oral stories from South Khorasan and Razavi provinces and with reference to written dialect sources. Accordingly, “ayad/ āyad”- which is also referred to as “āyad”(was) in some reliable sources, is in the third person singular participle in the book *Tabaqat Al- Soufiye*; the second person singular and the first person plural of this verb are also used in the works of Khwaja Abdullah Ansari. Some morphological forms of this verb, with different meanings, in some other textbooks, such as: *Hidayat al-Muta'allemīn fi al-Ṭibb*, *Shirzad va Golshad*, *Kashf al-Mahjub* Ali Hujwiri, *Shahnameh* by Ferdowsi, *Diwan* by Naser Khosrow Ghobadi, *Vis and Rāmin*, *Masnavi-ye-Ma'navi*, *Diwan* by Jamal al-Din Abd al-Razzaq Esfahani. The present subjunctive of this copula (verb) is also used in some Iranian dialects with the phonetic forms “ayad/ āyad ” and is used in all six persons.

In addition, the verb under study is pronounced ay in some other sentences from the Parthian language (Arsacid Pahlavi) with the same usage.

**Keywords:** *Tabaqat Al- Soufiye*, copula (verb) “ayad/ āyad”, dialect, Iranian dialects, oral story, Khorasan, Parthian language (Arsacid Pahlavi).

---

1. DOI: 10.22051/jml.2023.45395.2528

2. Assistant Professor of Department of Persian Language and Literature, Payame- Noor University, Tehran, Iran. Email: mohsen.sadeghi@pnu.ac.ir

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





فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۱-۳۵

## تحلیل ارتباط کمال طلبی و اضطراب در آثار و اندیشه عطار<sup>۱</sup>

حامد رحمانی کروی<sup>۲</sup>

محمد پاشایی<sup>۳</sup>، ویدا دستمالچی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶

### چکیده

«کمال طلبی» به معنای تعیین استانداردها و معیارهای بسیار بالا و مطلق اندیشانه در ساحت های مختلف زندگی و فعالیت های انسانی است که برای نائل شدن به هدفی مشخص، در مسیری از پیش تعیین شده تعریف می شود. حرکت در مسیر سلوک عرفانی، مستلزم رعایت ضوابط و اصول مشخصی است تا کیفیت لازم برای رسیدن به فنا و حقیقت مطلق فراهم شود. عطار استانداردها و انتظارات بسیار بالا و دشواری برای سالک مشخص می کند و این حالت، تا ساحت زندگی فردی و اجتماعی سالک نیز گسترش می یابد. «اضطراب» و «کمال طلبی» ارتباط دوسویه و متقابل دارند و ریشه آن را می توان در اضطراب وجودی شاعر در برخورد با مسیر کیفی و انتزاعی سلوک دنبال کرد. «اضطراب» حاصل از هبوط، مطلق بودن ذاتی و همه جانبه خداوند، ناکامی آدمی در حفظ جایگاهش در بهشت و اضطراب

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.44545.2492

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

مسئول) رایانامه: hamedrahkar@gmail.com

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

رایانامه: m\_pashaie@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهیدمدنی آذربایجان، تبریز،

ایران. رایانامه: dastmalchivida@yahoo.com

وابستگی به پست‌ترین نقطه ممکن، به صورت تلاش برای جبران حد اکثری و اعاده حیثیت انسان در ساحت اندیشه عطار منعکس می‌شود. مهم‌ترین نتیجه «کمال‌طلبی» عطار، نگاه مقوله‌ای یا «همه یا هیچ» است که قرار گرفتن در میانه مسیر سلوک را نمی‌پذیرد و صرفاً رسیدن به نهایت سلوک را قبول دارد. وسواس مذهبی و تأکید بر اعمال عبادی که فراتر از احکام دینی است، از دیگر نتایج «کمال‌طلبی» است. عطار با روایت داستان «کمال‌طلبی» بزرگان عرفان و تصوف، دیدگاه اصلی خود را در کیفیت سلوک و چگونگی حرکت سالک، بازآفرینی می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** عطار، «پرفکشینیسیم»، داستان‌های عرفانی، «اضطراب»، «کمال‌طلبی».

#### ۱. مقدمه

پرفکشینیسیم یا «کمال‌طلبی»، ویژگی شخصیتی است که فرد تلاش می‌کند از هر نظر بی‌عیب و نقص باشد. به منظور دست یافتن به این هدف، استانداردها و معیارهای بسیار دشواری برای خود انتخاب می‌کند که لازمه رسیدن به این معیارها، تلاش طاقت‌فرسا و دائمی است. کمال‌طلبی، نمی‌تواند امری ثابت و فراگیر باشد. برومن و گرین می‌نویسند: «کمال‌طلبی نسخه واحدی ندارد؛ بلکه دارای ساختاری دامنه‌ای است که ظهورش در اشخاص مختلف از کم به زیاد متفاوت باشد؛ مفهومی ثابت نیست؛ بلکه احساسی مشترک بین انسان‌هاست که به درجات مختلفی تجربه می‌شود» (Broman and Green, 2008: 481).

ریشه «کمال‌طلبی» را باید در محیط اجتماعی و جامعه زیست‌شخص جست‌وجو کرد. طبق دیدگاه مک آدامز و پائوس «کمال‌طلبی اشکال گوناگونی دارد و از شخصی به شخص دیگر متفاوت است. همچنین ابعاد آن نیز از یک تعامل پویا بین ویژگی‌های شخصیتی و محیط اجتماعی ناشی می‌شود» (Mc Adams and Paus, 2006: 204). بر اساس این دیدگاه، صرفاً شخصیت فرد را نمی‌توان عامل کمال‌طلب بودن او معرفی کرد. برخی از روان‌شناسان عامل زیستی و غریزی را ریشه کمال‌طلبی می‌دانند. کانوینگتون و مولر کمال‌طلبی را با غریزه بقا و ترس از نابودی مرتبط می‌دانند و معتقدند: «افرادی که با

امید بسیار برای موفقیت و ترس بسیار از شکست مشخص می‌شوند، رفتار آن‌ها ناشی از تمایل به اجتناب از شکست و موفقیت در سطح بسیار بالا است. در واقع این نوعی استراتژی بقا و دور ابدی حرکت و ترس از شکست است» (Covington and Muller, 2001:157).

هرچند کمال‌طلبی امری دامنه‌دار و نسبی است؛ اما بین افراد کمال‌طلب نقطه مشترکی وجود دارد. کناس معتقد است «این افراد اغلب احساس می‌کنند استانداردهای خود را برآورده نکرده‌اند و این مسأله منجر به انتقاد شدید درونی می‌شود. کمال‌طلبی به معنای تمایل به نارضایتی از هرچیز ناقصی است که با معیارها و استانداردهای از پیش تعیین شده مطابقت نداشته باشد. کمال‌طلبی شامل تعیین اهداف عالی و استانداردهای بالایی است که به سختی می‌توان به آن‌ها دست پیدا کرد» (Knaus,2008: 166).

نقطه مشترک دیگر این افراد، جزئی‌نگری افراطی است. فرد کمال‌طلب دائماً بر اشتباهات تمرکز می‌کند و به‌ندرت چیزی که درست است، توجهش را جلب می‌کند. بر اساس دیدگاه سارا جی اگان، «فرد کمال‌طلب همانند بازرس زندگی می‌کند و همیشه به دنبال عیب و ایراد می‌گردد. به این ویژگی کمال‌طلبی، توجه انتخابی (۲) گفته می‌شود.» (Egan and et al,2014: 107).

«کمال‌طلبی» از اضطراب انسان و ترس از ناقص بودن و ناتوانی در رسیدن به هدف تعیین شده سرچشمه می‌گیرد. بر اساس دیدگاه فلت، «هنگامی که بین آنچه انتظارش را داریم و آنچه در توان ماست فاصله وجود داشته باشد، اضطراب ایجاد می‌شود» (Flett,1998: 249).

پل تیلیش فیلسوف متاله اگزیستانسیالیست، ریشه اضطراب وجودی انسان را مواجهه با مرگ خویش می‌داند. او اضطراب را به مثابه حالتی می‌داند که در آن «موجودی از نیستی احتمالی خود آگاه می‌شود و تأثیر این رویدادها بر آگاهی دائم و پنهان او از مرگ خودش، باعث ایجاد اضطراب می‌شود». تیلیش لازمه خود بودن و شجاعت را متکی کردن آن به خداوند می‌داند و این اعتماد و ایمان، در یک شهود منحصر به فرد و شخصی تجربه می‌شود. (Tillich,1952: 163).

نقطه اشتراک اندیشه عطار با تیلیش، در اتکای وجود به خداوند است. عطار به «وجود

و بودن یا من» در مخلوقات اعتقادی ندارد؛ بلکه هستی حقیقی را تنها از آن خداوند می‌داند و وجود انسانی زمانی حقیقت پیدا می‌کند که در وجود حقیقی خداوند فنا شود. «اجزای نظریه تیلیش با اندیشه عطار شباهت‌هایی دارد. اضطراب گناه در دیدگاه عطار، معادل اضطراب هبوط است. اضطراب مرگ، هم به صورت نگرش خیامی و هم از دیدگاه دینی در شعر عطار منعکس می‌شود و اضطراب بی‌معنایی، با دور افتادن از حقیقت مطلق و ذات خداوند بازتاب پیدا می‌کند. شجاعت برای عطار در پافشاری برای حرکت به کمال و نادیده گرفتن وسوسه‌های نفس مطرح می‌شود». (رحمانی و پاشایی، ۱۴۰۱: ۱۶۱)

## ۲. پیشینه پژوهش

در حوزه ادبیات فارسی، مقالات محدودی درباره «کمال‌طلبی» نوشته شده است. مهم‌ترین مقاله منتشر شده با عنوان «نقد و بررسی روانکاوانه شخصیت زال از نگاه آلفرد آدلر» نوشته حسینعلی قبادی و مجید هوشنگی (۱۳۸۸) است که به بررسی عوامل مؤثر در کمال‌طلبی شخصیت زال می‌پردازند. نویسندگان مقاله مهم‌ترین عامل کمال‌طلبی زال را در عقده حقارت می‌دانند. تفاوت‌های جسمانی زال با دیگران، محیط خاص رشد او و طرد شدن از طرف والدین، در شخصیت زال به بروز عقده حقارت ختم می‌شود و شخصیت برای جبران این عقده حقارت، واکنش‌های رفتاری خاصی بروز می‌دهد که کمال‌طلبانه هستند. مقاله دیگر «تحلیل و بررسی اشعار ناصر خسرو بر اساس روان‌شناسی فردنگر آلفرد آدلر» نوشته مهین بسحاق و یوسف قنبری (۱۳۹۷) است که با تکیه بر نظریه عقده حقارت آدلر، واکنش‌های ناصر خسرو همانند پنهان‌شدن به دره یمگان، انتقاد شدید از جامعه، انزوای اجتماعی و مفاخرات او را محصول جبران همین عقده حقارت می‌دانند که به کمال‌طلبی منجر می‌شود. مقالات دیگری نیز در ارتباط با عقده حقارت و کمال‌طلبی منتشر شده است. «شخصیت ویس با نگاه به نظریه عقده حقارت آدلر نوشته عبدالله زاده و همکاران (۱۳۹۹)، «بررسی و تحلیل شخصیت ابن رومی بر اساس نظریه عقده حقارت آدلر» نوشته حسن مجیدی و همکاران (۱۳۹۴). نظریه کمال‌طلبی به طور خلاصه به معنای تعیین معیارها و شرایط سخت و پیچیده سلوک و مناسک عبادی است، نه در گرایش فطری انسان به توحید و رهایی از عالم مادی که «کمال‌گرایی» نامیده می‌شود. در حوزه ادبیات سایر

زبان‌ها و پژوهش‌های اخیر، می‌توان به کتاب «بارهای کمال» اثر اندرو اچ. میلر (۲۰۰۸) اشاره کرد که به بررسی کمال‌طلبی در ادبیات قرن نوزدهم انگلیس و دوره ویکتوریا اختصاص دارد. همچنین مقاله «قهرمان گمشده گذشته، ۲۰۱۰» نوشته سیارا هوگان نیز به تحلیل کمال‌طلبی در شعر و اندیشه جیمز کلارنس مانگان، شاعر ایرلندی پرداخته است.

### ۳. مبانی نظری

#### ۳-۱. تاریخچه نظریه کمال‌طلبی

نظریه کمال‌طلبی با تحقیقات آلفرد آدلر (۱۹۳۷-۱۸۷۰)، روان‌شناس اتریشی آغاز شد. آدلر در کتاب «منافع اجتماعی، چالشی برای بشریت، ۱۹۳۸»، ریشه شکل‌گیری کمال‌طلبی را در عقده حقارت دانست. او معتقد بود انسان مضطرب برای جبران عقده حقارت و شکست در گذشته، به شیوه‌ای سازگار یا ناسازگار به سمت هدفی حرکت می‌کند. آدلر نظریه عقده برتری را نیز ارائه کرد. عقده برتری، احساسی آگاهانه درباره برخوردار بودن از توانایی‌های فوق‌العاده انسانی و میل به انتظارات و خواسته‌های افراطی از خود و دیگران است.

کارن هورنای (۱۹۵۲-۱۸۸۵)، روان‌شناس آلمانی در کتاب «عصیت و رشد آدمی، ۱۹۵۰»، ریشه کمال‌طلبی را در کودکی انسان و ضعف و درماندگی‌های او در مواجهه با خطر رهاشدن توسط والدین می‌داند. او این اضطراب انسان را اضطراب اساسی (۵) نامید. هورنای معتقد بود کمال‌طلبی به تعیین استانداردهای دشوار برای دیگران منجر می‌شود. هورنای دیدگاه مثبتی به کمال‌طلبی نداشت و از آن با عنوان «استبداد باید» (۶) یاد می‌کرد که گرایشی با سنخیت روان‌رنجور و بدون هیچ‌گونه نقطه مثبت در نظر گرفته می‌شد.

دیگر روان‌شناس مشهور و صاحب‌نظر در حوزه کمال‌طلبی، هری استاک سالیوان (۷) است که در کتابی با عنوان «نظریه بین‌فردی روان‌پزشکی، ۱۹۵۳»، بر ارتباط بین اضطراب و کمال‌طلبی تأکید کرد. او معتقد بود رشد کمال‌طلبی، در فقدان محبت و حمایت افراد مهم زندگی انجام می‌شود.

### ۳-۲. نظریه کمال طلبی پاول هویت و گوردون فلت

پاول هویت (۸) استاد دانشکده بهداشت در دانشگاه یورک در انتاریو و گوردون فلت (۹) استاد روان‌شناسی در دانشگاه بریتیش کلمبیا از سال ۱۹۸۶ تا کنون، با ارائه ۹۵ مقاله علمی در حوزه کمال‌طلبی (۱۰)، نظریه خود را با عنوان «مدل جامع رفتار کمال‌طلبانه» (CMPB) (۱۱) ارائه کرده‌اند. این نظریه مدل توصیفی از کمال‌طلبی است تا مفهوم‌سازی چندلایه و چند بعدی از سبک شخصیت کمال‌طلب را به تصویر بکشد. بر اساس این نظریه، کمال‌طلبی شامل ابعاد شخصیتی پایداری است که انگیزه و محرک افکار و رفتار فرد را نشان می‌دهد و به سه مؤلفه شخصیتی، بین‌فردی و درون‌فردی تقسیم می‌شود.

#### ۳-۲-۱. مؤلفه‌های خصلتی «کمال‌طلبی»

این مؤلفه‌ها به سه نوع کمال‌طلبی خودمحور، کمال‌طلبی دیگرمحور و کمال‌طلبی تجویز شده از نظر اجتماعی تقسیم می‌شود. «کمال‌طلبی خودمحور گرایش به کمال‌طلبی از خود را مشخص می‌کند (من چیزی کمتر از کمال خودم نمی‌خواهم). کمال‌طلبی دیگرمحور شامل نیاز به کمال از طرف دیگران است (اگر از کسی بخواهم کاری را انجام دهد، انتظار دارم بدون نقص انجام شود). کمال‌طلبی تجویز شده اجتماعی به درخواست کامل بودن فرد از طرف جامعه اشاره می‌کند (مردم از من انتظاری کمتر از کمال ندارند)».

(Hewitt et al, 2017: 33)

#### ۳-۲-۲. مؤلفه‌های بین‌فردی «کمال‌طلبی»

این نظریه شامل سه وجه بین‌فردی است که نحوه رفتار افراد کمال‌طلب را نشان می‌دهد: خویش‌نمایی کمال‌طلبانه، عدم نمایش نقص و عدم افشای نقص. «خویش‌نمایی کمال‌طلبانه به رفتارهایی اشاره دارد که در آن افراد آشکارا کمال خود را ترویج می‌کنند و فعالانه تلاش می‌کنند تا همیشه کامل به نظر برسند (من باید همیشه کامل به نظر برسم).

نشان ندادن نقص نشان‌دهنده انگیزه اجتناب از نمایش آشکار عیوب فرد است (نمی‌خواهم دیگران انجام کاری را ببینند مگر اینکه در آن کامل باشم)، درحالی‌که پرهیز از خودافشایی نقص، نشان‌دهنده انگیزه اجتناب از بیان عیوب و کاستی‌ها است (اعتراف به



شکست برای دیگران بدترین کار ممکن است» (Hewitt et al, 2022: 122).

### ۳-۲-۳. مؤلفه درون فردی «کمال طلبی»

این مورد تا حدی توسط گفت و گوی درونی فرد با خودش منعکس می شود که شامل اظهارات و افکار کمال طلبانه خود به خودی و متهم سازی خویشتن است (من باید کامل باشم) (Flett et al, 1998: 1363). «گفت و گوی درونی و درگیری ذهنی فرد برای کامل بودن، منجر به نشخوار فکری (۱۲) و خودسرزنی می شود. این افکار زمانی به وجود می آید که بین من واقعی و من ایده آل شخص اختلاف به وجود می آید» (Hewitt et al, 2017: 17). «تفکر کمال طلبانه ممکن است به جای انعکاس پردازش آگاهانه، سیستماتیک و تصمیم گیری خود شخص، نشان دهنده شناخت خود کار و ناخود آگاه باشد؛ به سخن دیگر تفکر کمال طلبی ممکن است در برخی افراد به قدری ریشه دوانیده باشد، که به صورت خود کار مانند یک فیلتر شناختی عمل کند» (ibid, 18). نظریه پردازان معتقدند «کمال طلبی بازتاب احساس و هویت فرد است و ریشه های آن به احساس طردشدگی، نیازهای برآورده نشده، شکست های گذشته، انتظارات دیگران و نیاز به امنیت بازمی گردد» (Flett et al, 1998: 1365).

### ۳-۳. «کمال طلبی» و عطار

در ساحت اندیشه عطار، هویت و ماهیت انسان بر اساس هبوط و اخراج از بهشت، توبه و سپس حرکت و بازگشت به وحدت و یگانگی با خداوند است. خطر فراموشی این هویت و دل بسته شدن به دنیا، شاعر را مضطرب می کند. نخستین نتیجه این اضطراب، بحران هویت است. بیشاپ بحران هویت را این گونه تعریف می کند: «بحران یا جست و جوی هویت، دورانی است که فرد در زمینه انتظارات، نقش ها، آرمان ها، علایق و جهت گیری های خود تأمل می کند و صورت های مختلف هویت را می آزماید» (Bishop, 1997: 6). دشواری های مسیر بازگشت یا سلوک و مبهم بودن جزئیات در کنار خطر وابستگی به «اسفل السافلین» یا حد نهایی سقوط، شاعر را در یک وضعیت اضطراب و نبود اطمینان قرار می دهد. همین مسأله، اضطراب وجودی (۱۳) شاعر را شکل می دهد. این احساس

طردشدگی و نامشخص بودن مکانیسم بازگشت در کنار اخبار مختلف درباره دشواری مسیر و روایاتی از قضاوت سختگیرانه درباره عملکرد گذشتگان، موجب می شود تا شاعر استانداردها و ضوابط سختگیرانه‌ای برای خود و دیگران تعیین کند. تعیین این استانداردها و معیارهای مطلق‌اندیشانه، موجب شکل‌گیری کمال‌طلبی می‌شود. کمال‌طلبی اشکال مختلفی از اضطراب و بسیاری از حالات مشابه را در بر می‌گیرد. فلت می‌نویسد: «هنگامی که بین آنچه انتظارش را داریم و آنچه در توان ماست فاصله وجود داشته باشد، اضطراب ایجاد می‌شود» (Flet, 1998: 249).

کمال‌طلبی عطار در واقع بازتاب دشواری‌ها و اضطراب سختی مسیر سلوک است و نشان‌دهنده عمق فاصله‌ای است که شاعر بین عملکرد خود و عظمت خداوند احساس می‌کند. کمال‌طلبی عطار به حوزه سلوک معنوی او محدود نیست و به ساحت‌های مختلف زندگی زمینی و اجتماعی نیز گسترش پیدا می‌کند. کمال‌طلبی عطار و کمال‌طلبی او در رسیدن به استانداردها، به دیدگاهی سیاه و سفید یا «همه یا هیچ» در همه ساحت‌های انتزاعی و عملی زندگی او منجر می‌شود که تحت عنوان «تفکر مقوله‌ای» (۱۴) یا «تفکر دو قطبی» (۱۵) تعریف می‌شود. «این تفکر تمایلی است به اینکه همه چیز را یا درست یا نادرست ببینیم، بدون اینکه بدانیم موقعیت‌ها اغلب پیچیده هستند و نقاط زیادی بین این درست یا نادرست وجود دارد» (Moscovitch and Swinson: 2009: 46). در این نوع تفکر، شخص بدون کمترین انعطاف‌پذیری و مسامحه، حد وسط بین شروع و پایان یک مقوله را حذف می‌کند و با نوعی تقلیل‌گرایی، کل موضوع را به دو قطب مخالف هم تبدیل می‌کند. برای نمونه قطب‌های مخالفی همانند «زهد و دنیاپرستی»، «کفر و ایمان»، «هدایت و گمراهی» در اثر تفکر مقوله‌ای شکل می‌گیرد که مهم‌ترین ویژگی کمال‌طلبی محسوب می‌شود. در اندیشه عطار انسان یا کافر است یا مؤمن و یا هدایت می‌شود یا به گمراهی سقوط می‌کند و حد وسطی وجود ندارد و ماندن در مراحل میانی، با سقوط و شکست انسان تفاوتی ندارد. عطار معتقد است کوچکترین انحراف از مسیر تربیتی سلوک، موجب سقوط کامل می‌شود:

«یک قدم از موافقت جماعت امت کشیده نداری تا ناگاه بی‌دین شوی و ندانی  
و در دوزخ افتی» (تذکره الاولیا، ۱۳۹۱: ۲۲).

رسیدن به این معیارهای کمال‌طلبانه برای انسان عادی ناممکن است و از توان و ظرفیت جسم خاکی او فراتر می‌رود. به همین دلیل، رسیدن به این استانداردها تنها با مرگ و جان سپردن سالک معنا پیدا می‌کند. در داستان‌های عاشقانه عطار هم، عاشق در پایان داستان با مرگ خود به استانداردهای عاشق واقعی بودن نائل می‌شود. احساس مداوم نقص وجودی و شرم ناشی از گناه اولیه، در کنار درک کمالیت و مطلق بودن خداوند، به دقت زیاد رعایت مناسک و آداب شریعت و رعایت حد اکثری می‌انجامد که از خود اصول دینی نیز فراتر می‌رود و به «وسواس مذهبی» (۱۶) منجر می‌شود.

از دیدگاه ویر و همکاران، «احساس گناه، نگرانی بیش از حد، تکرار اعمال عبادی و انجام اعمال اجباری از نشانه‌های وسواس مذهبی است» (Weir and et al, 2014: 57). نقل است که یکبار هفت شبانه روز روزه نگشاد و شب نخفت. شب هشتم گرسنگی بر وی غلبه کرد. نفس فریاد برآورد که: چند مرا رنجانی؟ ناگاه یکی در بزد و کاسه‌ای طعام آورد. بستد و بنهاد تا چراغ آورد. گریه بیامد و آن طعام را بریخت. گفت بروم و کوزه آب آورم و روزه گشایم. چون برفت، چراغ بمرد. خواست که آب خورد، کوزه از دستش درافتاد و بشکست. (تذکره‌الاولیا، ۱۳۹۱: ۷۰)

در تمام این روایت‌ها، چگونگی حوادث وقوع یافته به دلیل فراتر رفتن از ظرفیت و توان عادی انسانی، به کرامت، معجزه و اعمال خرق عادت و نقل خواب تبدیل می‌شود.

#### ۴. بحث و بررسی

##### ۴-۱. عوامل «کمال‌طلبی» در آثار و اندیشه عطار

##### ۴-۱-۱. گفتمان دینی

«کارکرد کمال‌طلبی مبتنی بر سیستم بازدارنده رفتاری (۱۷) (مجازات)، سیستم فعال‌سازی رفتاری (۱۸) (پاداش) و الگوهای رفتاری (۱۹) است.» (Randles et al, 201: 85). در گفتمان دینی، این سیستم بازدارنده با مجازات قهر الهی، عذاب جاودان جهنم و محرومیت دائمی از بهشت تعریف می‌شود. در آثار عطار، کوچکترین انحراف از استانداردها، نه تنها از مسیر باز می‌دارد؛ بلکه زحمات قبلی در طی مسیر را بی‌ثمر می‌کند: «یک ساعت از یاد مرگ غافل نباشی و چون به قوم خویش برسی، ایشان را پند

دهی و نصیحت از خلق خدا بازنگیری. و یک قدم از موافقت جماعت کشیده نداری که تا ناگاه بی دین شوی و ندانی و در دوزخ افتی.» (تذکره الاولیا، ۱۳۹۱: ۲۲).

در آثار عطار، سالک با وجود اهتمام بسیار به عبادت و پرهیز از گناه، همچنان از عاقبت وضعیت خود مضطرب است و بر اثر این اضطراب، استانداردهای کمال طلبانه برای خود تعیین می کند:

«سوگند خورد که در دنیا نخندد تا عاقبت کارش معلوم گردد و خود را در انواع مجاهدات و عبادات برنجانید که در عهد او کسی دیگر را ممکن نبود بالای آن ریاضت کشیدن.» (همان: ۲۸)

جبران گناه و کسب رضایت الهی در این سیستم بازداری رفتاری به شدت دشوار است. در اندیشه عطار، آدم بعد از هبوط به خاطر یک دانه گندم سیصد سال طول می کشد تا بخشیده شود:

ز سیصد سال آدم ماند غمناک      ز بهر گندمی خون ریخت بر خاک  
چو او را گندمی بی صد بلا نیست      تو را هم لقمه‌ای بی غم روا نیست  
(الهی نامه، ۱۳۸۸: ۱۱۶)

هسته اصلی و دال مرکزی در ادیان ابراهیمی پس از روایت نحوه آفرینش جهان و انسان، مفهوم «هبوط» است. در قرآن کریم اهمیت هبوط زمانی مشخص می شود که آن را در تقابل با آیات مربوط به کمالیت مطلق الهی در همه صفات (حشر، ۲۲ / ممتحنه، ۶ / یس، ۸۲)، کرامت ذاتی انسان (اسراء، ۷۰)، خلیفه الهی انسان (بقره، ۳۰)، دمیدن روح خدا در کالبد انسان (ص، ۷۲) و نیز مسخر شدن تمامی موجودات زمین و آسمان برای او (جائیه، ۱۳) بررسی کرد. نقص دیگر برای انسان، خلق شدن او از پست ترین چیزهاست (مرسلات، ۲۰). خلاصه هبوط آدم، مثالی برای تجسم کردن حال انسان است. چه اینکه او قبل از ورود به دنیا در عالم قدس دارای سعادت‌ها و کرامت‌ها بوده... پس به جای آن‌ها انواع رنج‌ها، ناملایمات و ناراحتی‌ها را بر اثر میل به زندگی دنیا و این مردار گندیده پست اختیار می نماید. (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۲۱۴).

«کمال طلبی با وظیفه شناسی افراطی همراه است.» (Samuel, 2012: 460). این وظایف

و استانداردها نه با در نظر گرفتن توان جسمی و روحی سالک؛ بلکه با توجه به عظمت خالق تعیین می‌شود و به همین دلیل، انتهای برای این استانداردها وجود ندارد. الگوهای رفتاری کمال‌طلبی در آثار عطار، شامل الگوهای انسانی و الگوهای غیرانسانی است. انسان کامل حقیقی خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می‌شود؛ یعنی از خودش فانی شده و به خدا می‌رسد. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۰۲). بزرگ‌ترین الگوی کمال‌طلبی در اندیشه عطار، پیامبر اسلام است که هیچ کس بالاتر از ایشان نیست و کمالیت در وجود ایشان به ظهور می‌رسد:

یافت اندر عهد او ایمان کمال  
چون به حد ممکن خویش آمد او  
بشنو از قرآن مشو بیهوده گم  
نیست برتر از کمال آلا زوال  
لاجرم از انبیا بیش آمد او  
صحبت الیوم اکملت لکم  
(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۱۳۵)

#### ۴-۱-۲. سنت عرفانی

سنت عرفانی مبتنی بر تعالیم و آموزه‌های عرفا و صوفیه است که چه به صورت مکتوب و چه با روایت‌های شفاهی به دست شاعر رسیده است. علاوه بر این آموزه‌ها، الگوهای رفتاری این عرفا نیز در کمال‌طلبی عطار اثرگذار بوده است. عطار روایت‌های مربوط به زندگی آنان را، مشوق سالک برای دستیابی به کمال مطرح می‌کند و بیان روایت قهرمانان داستان‌های خود، با آنان همذات‌پنداری می‌کند. این قهرمانان، تجلی کمال مطلق هستند. عطار خود بازآفرینی این قهرمانان است که روایت‌های مربوط به زندگی آنان را، مشوق سالک برای دستیابی به کمال مطرح می‌کند:

«سخن ایشان لشکری است از لشکرهای خدای عزوجل که بدان مرید را اگر  
دل شکسته بود، قوی گردد و از آن لشکر مدد یابد. و حجت این سخن آن  
است که حق تعالی می‌فرماید که «و کل نقص علیک من انباء الرسل مننثبت  
بی‌فؤادک.» (تذکره‌الاولیا، ۱۳۹۱: ۶).

عطار در مقدمه تذکره‌الاولیا و از زبان ابوعلی دقاق، یکی از دلایل نگارش این کتاب را، الگو قرار دادن کمال آنان برای سالکان می‌داند:

«و این کتابی است که مخنثان را مرد کند و مردان را شیرمرد کند و شیرمردان را فرد کند و فردان را عین درد گرداند... آنگاه گردد که این چه درد بوده است در جان‌های ایشان که چنین کارها و از این شیوه سخن‌ها از دل ایشان به صحرا آمده است.» (همان: ۸) همه هفتاد و دو عارفی که عطار در کتاب خود معرفی می‌کند، کمال‌طلب محسوب می‌شوند. این عرفا با رعایت استانداردهای کمال‌طلبانه و بسیار دشوار، به مقام کاملان رسیده‌اند. عطار بارها در معرفی نام و القاب آنان به این مسأله اشاره می‌کند:

«آن مقدم زهاد، آن معظم عباد، آن عالم عامل، آن عارف کامل.» (همان: ۱۴۹)  
کمال‌طلبی شخصیت‌های آثار عطار در ریاضت کشیدن، مقاومت در برابر لذات دنیوی مانند شب‌بیداری دائم، کفش نپوشیدن، نخندیدن تا آخر عمر، کلوخ خوردن، گریه زیاد و حتی رقابت با همدیگر در افزایش دشواری استانداردها است:

«نقل است که همه شب بیدار بودی. دختری داشت. شبی گفت ای پدر! آخر یک لحظه بیاسای. گفت ای فرزند! پدرت از شیخون قهر می‌ترسد و نیز از آن می‌ترسد که نباید که دولتی روی به من نهد و مرا خفته یابد» (همان: ۴۷)  
«در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب زدی و بخوردی.» (همان: ۴۹)  
«نقل است که روزی بر بام صومعه چندان گریسته بود که آب از ناودان روان شده بود.» (همان: ۳۱)

#### ۴-۱-۳. شخصیت مضطرب عطار

اضطراب در ساحت اندیشه عطار پنج سرچشمه اصلی دارد و براساس پیش‌فرض‌های دینی و سنت عرفانی قبل از خود اوست. اضطراب وجودی و هستی‌شناختی در شعر عطار «درد» نامیده می‌شود. این اضطراب به صورت مزمن و طولانی در همه ساحت‌های زندگی شاعر و شخصیت‌های داستان‌های او نمود پیدا می‌کند. «عطار چهار مرحله اضطراب هبوط، اضطراب وابستگی، اضطراب سلوک و اضطراب وصال را تجربه می‌کند.» (رحمانی و پاشایی، ۱۴۰۱: ۱۶۴) تلاش عطار برای تسکین این اضطراب، و تردید در صحت عملکرد خود، به کمال‌طلبی منجر می‌شود. شخصیت‌های آثار عطار، نسبت به

عملکرد خود و صحت اعمالشان بسیار بدبین و محتاط هستند و تنها در صورتی که از طرف خداوند یا عالم غیب به آنها اطمینان داده شود، گام بعدی را برمی دارند:

نقل است که یک بار سه شبانه روز چیزی نخورد. روز چهارم در راه یک دینار دید. برداشت. گفت: از کسی افتاده باشد. برفت تا گیاه برچیند و بخورد. گوسفندی دید که نان گرم در دهان گرفته، بیامد و پیش او بنهاد. گفت: مگر از کسی ربوده باشد. روی بگردانید. گوسفند به سخن درآمد و گفت: من بنده آن کسم که تو بنده اویی. بگیر، روزی خدای از بنده خدای. گفت: دست دراز کردم تا نان بگیرم. نان در دست خود دیدم و گوسفند ناپدید شد. (تذکره‌الاولیا، ۱۳۹۱: ۲۴)

رویکرد کمال‌طلبانه عطار به انسان و وظایفش زمانی مشخص می‌شود که او را با فردی آسان‌گیر همچون مولانا مقایسه کنیم. برای نمونه در باره رابطه انسان و خدا و شرایط آن عطار می‌نویسد:

عزیزا کار آسان نیست با او      سخن جز در دل و جان نیست با او  
چو نتواند کسی بر جان قدم زد      به مردی بر کسی نتوان رقم زد  
(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ۴۱۵)

در حال که مولانا معتقد است:

تو مگو ما را بدان شه بار نیست      با کریمان کارها دشوار نیست  
(مثنوی معنوی، ۱۳۹۰: ۱۴)

شخصیت کمال‌طلب عطار، بر کامل بودن انسان در تمام ساحت‌های زندگی و هستی تأکید می‌کند و از افراد ناتمام انتقاد می‌کند. عطار معتقد است حتی یک دزد نیز، باید در دزد بودن خود کامل باشد. در مصیبت‌نامه، شخصیت عارف داستان بعد از دیدن جنازه یک دزد بالای چوبه دار، برای او اشک می‌ریزد و در چرایی کار خود این‌گونه پاسخ می‌دهد:

سر این پرسید از وی سائلی      گفت بوده است او به دزدی کاملی  
از کمال او دزدی بسیار کرد      تا که جان را در سر این کار کرد  
هر که او در کار خود باشد تمام      جان خود در کار بازو والسلام

گرچه دزدی غافل و جاهل بده است      لیک اندر کار خود کامل بده است...  
ذره‌ای گریکنامی بایست      در همه کاری تمامی بایست  
در تمامی گری تو کاری بد کنی      آن هم از بهر خلاص خود کنی...  
چند خواهی بود مرد ناتمام؟      نه بد و نه نیک و نه خاص و نه عام  
(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۲۲۳)

#### ۴-۲. مؤلفه خصلتی «کمال طلبی» (۲۰)

#### ۴-۲-۱. «کمال طلبی» خودمحور (۲۱)

«کمال طلبی خودمحور باورهایی با انگیزه درونی را شامل می‌شود که در آن، شخص برای عملکرد خود استانداردها و انتظارات بسیار بالایی را در نظر می‌گیرد.» (Hewitt and Flett, 1991: 456) در این نوع کمال طلبی، شخص با انگیزه درونی به تعیین استانداردها و انتظارات بالا از خود مبادرت می‌کند و اجبار بیرونی وجود ندارد. در این نوع کمال طلبی، فرد نه تنها در رقابتی دشوار برای موفق بودن است؛ بلکه می‌خواهد کامل و نفوذناپذیر نیز باشد تا بتواند تأیید مخاطب را جلب کند. «خود کامل به مثابه الگویی قابل اعتماد تصور می‌شود که ماهیتی کاملاً مجزا از شخص دارد و به فرد کمال طلب، وعده رسیدن به آرامش و رضایت را می‌دهد.» (Hewitt et al, 2017: 18). «کمال طلبی تلاشی سرسختانه برای بازیابی حس شایستگی تعبیر کرد.» (ibid, 19).

شخصیت‌های کمال طلب در آثار عطار، نسبت به کمال خود در رنج کشیدن نیز اصرار می‌ورزند و آرزو می‌کنند با رسیدن به اوج رنج و دشواری، توجه خالق را به خود جلب کنند. برای نمونه جرجیس نبی بعد از بارها کشته شدن و زنده شدن، بار دیگر آرزوی تکرار رنج را دارد:

مرا گفت آرزو این است اکنون      که یکبار دگر در روی گردون  
که تا آید دگر بارم خطابی      کننم پاره پاره در عذابی  
که چندین رنج در جانم رقم زد      که او در دوستی با ما قدم زد  
(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ۳۶۵)



در واقع استانداردهایی که آموزه‌های دینی برای سالک تعیین می‌کند، با توجه بر قدرت جسمی و روحی مخلوق تعیین شده است؛ اما استانداردهایی که سالک برای خود تعیین می‌کند، با توجه به عظمت و کمالیت خالق تعیین می‌شود و به همین دلیل این استانداردها انتها ندارد و با هر بار رسیدن سالک به نقطه موردنظر، افزایش می‌یابد و دشوارتر می‌شود. به همین دلیل سالک هیچ وقت از عملکرد خود احساس رضایت نمی‌کند:

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

کمال طلبی خودمحور با اضطراب شکست و شرم همراه است. سالک با توجه به ناکافی بودن عملکرد خود در برابر کمالیت الهی و ابهام در بازیابی جایگاه خود در محضر خداوند، در اضطراب دائمی به سر می‌برد. این اضطراب وجودی در شعر عطار «درد» نام دارد. این اضطراب به صورت مزمن و طولانی در همه ساحت‌های زندگی شاعر و شخصیت‌های داستان‌های او نمود پیدا می‌کند. کوچکترین انحراف از استانداردها، گناهی بزرگ تلقی می‌شود و با فاجعه‌سازی همراه است: (۲۲) «و او را خفیف از آن گفتند که هر شب غذای او به وقت افطار هفت دانه مویز بود، بیش نه... شبی خادمش هشت مویز بداد. شیخ ندانست و بخورد. حلاوت طاعت به قاعده هر شب نیافت. خادم را بخواند و از آن حال سؤال کرد. گفت امشب هشت مویز دادم. شیخ گفت: تو پس یار من نیستی بل که خصم من بوده‌ای. اگر یار بودی، شش دادی نه هشت.»

#### ۴-۲-۲. کمال طلبی دیگر محور (۲۳)

کمال طلبی دیگر محور بر نحوه عملکرد دیگران و مقایسه آن‌ها با استانداردهای پیش فرض و تعیین شده متمرکز است. کمال طلبان دیگر محور انتظار دارند که دیگران کامل باشند و از کسانی که نمی‌توانند مطابق استانداردهای آنان عمل کنند، انتقاد می‌کنند. در تربیت سالک، شرایط بسیار دشواری برای او تعیین می‌شود. مریدان باید شرایط تعیین شده را کاملاً رعایت کنند و هر گونه کاستی، با توبیخ سالک همراه است. در تذکره‌الاولیا، از زبان

اویس قرنی شرط دوستی بیان می‌شود:

اویس گفت: شما دوستدار محمدید؟ گفتند بلی. گفت اگر دوستی درست بودی، آن روز که دندان مبارک او بشکستند، چرا به حکم موافقت، دندان خود را نشکستید؟ که شرط دوستی موافقت است. گفت من او را به صورت نادیده، دندان خود را بر موافقت او شکستم که موافقت از دین است. (تذکره‌الاولیا، ۱۳۹۱: ۲۰)

معشوق نیز کاملاً مستغنی از عاشق است و با داشتن روحیهٔ سختگیرانه، کمترین انحراف از استانداردها و شرایط تعیین شده را نمی‌پذیرد. در الهی‌نامه، مجنون خطاب به لیلی از سرگشتگی خود در بیابان‌ها و از دست دادن هست و نیستش در راه عشق سخن می‌گوید. او تنها دارایی خود؛ یعنی سوزنی را به لیلی نشان می‌دهد که با آن خارهای حاصل از پیاده‌روی و سرگردانی در راه عشق را از پایش درمی‌آورد؛ اما لیلی به رنج‌های او مطلقاً اعتنا نمی‌کند و ادعای او را به دلیل داشتن همین سوزن، باطل می‌شمارد:

چنین گفت آن زمان لیلی به مجنون	که این می‌جستم از تو تا به اکنون
اگر در عشق صادق بودی تو	بدین سوزن چه لایق بودی تو
اگر در جستن چون من نگاری	شود در پایت ای شوریده خاری
به سوزن آن برون کردن روا نیست	و گر بیرون کنی باری وفا نیست

(الهی نامه، ۱۳۸۸: ۳۴۷)

افراد کمال‌طلب دیگر محور نسبت به افرادی که پایین‌تر از آن‌ها هستند، صمیمیت کمتری دارند و کمتر علاقه‌مند به کمک و حمایت از آنان هستند. در اعمال و رفتار آنان نوعی خودشیفتگی، دوگانگی و سردی عاطفی وجود دارد که اصطلاحاً سه‌گانهٔ تاریک نامیده می‌شود. «اگر افراد به انتظارات و استانداردهای این افراد نائل نشوند، با تحقیر و خشم آنان مواجه خواهند شد» (Hewiit et al, 2017: 41). در داستان شیخ ابوعلی رودباری، شخصیت داستان از معشوق خود درخواست توجه و اعتنا می‌کند؛ اما معشوق با بی‌رحمی و سنگدلی، شرط توجه به او را به صورتی کمال‌طلبانه، مرگ عاشق اعلام می‌کند و عاشق نیز جان می‌سپارد. عطار این ویژگی مرگ در راه معشوق را همان کمال عشق می‌داند:

زبان بگشاد صوفی گفت ای ماه  
چه می خواهی تو زین صوفی گمراه؟...  
به من می ننگری از ناز هرگز  
چه سازد با تو این مسکین عاجز؟  
چو از صوفی پسر بشنید این راز  
بدو گفتا بمیر و رستی از ناز  
چو بشنید این سخن صوفی از آن ماه  
یکی آهی بکرد و مرد ناگاه  
چنان مرد از کمال عشق زود او  
که گفتی در جهان هرگز نبود او  
(الهی نامه، ۱۳۸۸: ۳۴۵)

آموزه های قرآن درباره استغناى خداوند و وعده عذاب و مجازات برای گناهکاران، سالک را به کمال طلبی سوق می دهد. سالک با تصور اینکه عبادتش کافی نیست و گناهان او را جبران نمی کند، استانداردهای مدنظر خود را پیوسته دشوارتر می کند.

در آثار عطار، سالک یا معشوق یا مرید زمانی به کمال مطلق می رسند که در مقابل آزمایشها و درخواستهای مراد خود تاب بیاورند و تسلیم نشوند. شرایط تعیین شده توسط معشوق، ممکن است برای فرد عادی دست نیافتنی باشد؛ اما عاشق مجبور است به این درخواستها عمل کند. در ابیات زیر، معشوق شرط وصال برای عاشق را جمع کردن دانه دانه ارزن ریخته شده بر زمین تعیین می کند:

دخترش گفتا اگر می بایدت  
کز وصال من دری بگشایدت  
یک جوالِ ارزنم در ره بریخت  
نه به قصدی بود، خود ناگه بریخت  
زود پی بر گیر و یک دانه پاک  
از سر سوزن همه برچین ز خاک  
چون جوال، این شویه پر ارزن کنی  
با من آنگه دست در گردن کنی  
(مصیبت نامه، ۱۳۸۶: ۲۴۶)

#### ۴-۲-۳. «کمال طلبی» اجتماع محور (۲۴)

در کمال طلبی مبتنی بر خواست و فشار اجتماعی، فرد بر این باور است که «دیگران از آنها انتظار دارند کامل باشند و اگر نتوانند این انتظارات را برآورده کنند، دیگران به شدت از آنها انتقاد خواهند کرد» (Hewitt and Flett, 1991). «در واقع در این کمال طلبی، این دیگران هستند که منبع استانداردها و انتظارات به شمار می روند» (Hewitt et al, 2017: 24). در آثار عطار، تمام توجه سالک به خداوند است و جامعه و افراد آن، نمی توانند در

اندیشه او تأثیرگذار باشند. در واقع تمام تمرکز و همت سالک، برآورده کردن خواسته‌های خداوند یا معشوق است و به همین دلیل، دیدگاه‌ها در اراده سالک نفوذ ندارد. از این رو در آثار عطار دیوانگان از قهرمانان محسوب می‌شوند و مهم‌ترین ویژگی آن‌ها، بی‌اعتنایی به خواست و هنجارهای جامعه است.

#### ۴-۳. خویشتن‌نمایی «کمال‌طلبانه» (۲۵) (مؤلفه‌های بین‌فردی)

خویشتن‌نمایی کمال‌طلبانه، نمود مستقیم تلاش و کوششی است که فرد برای کامل‌بودن یا مخفی کردن نقص و کاستی‌های خود انجام می‌دهد. «افراد برای جلب تأیید دیگران، پذیرفته‌شدن، جلب احترام، اجتناب از طرد شدن و غیره، رفتارهای کمال‌طلبانه از خود بروز می‌دهند.» (Hewitt et al, 2017: 48). در این حالت، باید یک زمینه بین‌فردی برای ترویج نمایش کمال فرد و مخفی کردن نواقص وجود داشته باشد. در ساحت عرفان، عارف به صورت مداوم در تلاش است تا تصویر کاملی از خود و عملکردش به معبود یا معشوق نشان دهد و از گفتن سخن یا انجام رفتارهایی که نقص و او را نشان دهد، پرهیز کند. کوچکترین نمایش نقص و ضعف، می‌تواند سرزنش و تحقیر معشوق را در پی داشته باشد. خویشتن‌نمایی کمال‌طلبانه به سه نوع تقسیم می‌شود.

#### ۴-۳-۱. خودنمایی کمال‌طلبانه (۲۶)

«خودنمایی کمال‌طلبانه نمایش فعالانه کمال به دیگران است. در این حالت افراد از ارزیابی‌ها و احساسات دیگران آگاه هستند و تلاش می‌کنند با نمایش عملکرد خود به شیوه‌ای عالی و کامل، بر ارزیابی دیگران از خود تأثیر بگذارند» (Ibid, 50).

عارفان با بازگویی رفتارهای کمال‌طلبانه خود و مفاخرات عرفانی، به جنبه خاصی از تربیت مریدان می‌پردازند. مفاخرات عرفا جنبه تربیتی و آموزشی دارد و با الگوسازی، به انگیزه و محرک سالک برای حرکت در مسیر سلوک تبدیل می‌شود. «از دلایل مفاخره می‌توان به جنبه تبلیغی و تشویقی آن اشاره کرد. به نظر می‌رسد که مفاخره‌ها به قصد هدایت بهتر و تشویق بیشتر مریدان به تهذیب و تزکیه و صبر بر دشواری‌های طریقت صورت گرفته باشد و به همین دلیل است که بیشتر مفاخره‌ها از مشایخ بزرگ طریقت چون

جنید و بایزید و شبلی و غیره است.» (رضایی، ۱۳۹۴: ۹۶)

عطار از قول عبدالواحد عامر می گوید: با سفیان ثوری به عیادت او رفتیم. از هیبت او سخن ابتدا نتوانستم گفتن. سفیان را گفتند: یا رابعه دعا کن تا حق تعالی این رنج تو آسان کند. رابعه گفت: ای سفیان ندانی که رنج من حق تعالی خواسته است؟ گفت: بلی! گفت: چون می دانی، می فرمایی تا از وی درخواست کنم به خلاف خواست او؟ دوست را خلاف کردن روا نبود. (تذکره الاولیا، ۱۳۹۱: ۷۲)

#### ۴-۳-۲. نشان ندادن نقص (۲۷)

نشان ندادن نقص شامل انکار ویژگی نامطلوب به وسیله پنهان کردن جنبه های منفی یا نقص خویش است. در این حالت اگر نقص توسط دیگران شناسایی و مشاهده نشود، فرد می تواند از تصویر کامل و عالی خود (۲۸) محافظت کند. «افرادی که از این سبک کمال طلبی استفاده می کنند، از موقعیت هایی که ممکن است نقص ها، اشتباهات و ناتوانی های او را آشکار کنند، دوری می کند. این افراد در صورت قرار گرفتن در چنین موقعیت هایی، احساس شرم و تحقیر را تجربه خواهند کرد» (Hewitt et al, 2017: 52). در تذکره الاولیا، عارف خاطره ای از وضعیت خود در گذر از بیابان برای رفتن به مکه تعریف می کند که چطور با وجود خاری که در پایش بود، مقاومت می کند و تا به کمالیت توکلش آسیب نرسد:

نقل است که یکبار به بادیه بر توکل به راه حج در آمدم. پاره ای برفتم. خار مغیلاں در پایم شکست. بیرون نکردم. گفتم: توکل باطل شود. همچنان می رفتم. پایم آماس گرفت. هم بیرون نکردم. لنگان لنگان به مکه رسیدم و حج بگزاردم و همچنان باز گشتم. و جمله راه از او چیزی می آمد و من در رنجی تمام بودم. مردمان چنان دیدند و آن خار از پایم بیرون کردند (تذکره الاولیا، ۱۳۸۵: ۳۰۵).

اگر شخصیت، شرایط لازم را برای کامل بودن فراهم نداشته باشد، از موقعیت هایی که ضعف او را نشان می دهند، دوری خواهد کرد که این امر به اهمال کاری (۲۹) منجر می شود. تلاش برای به تأخیر انداختن انجام وظیفه اهمال کاری نامیده می شود. «اهمال کاری

با وجود آگاهی نسبت به بدتر شدن اوضاع و شرایط در صورت بروز تأخیر انجام می‌شود» (Steel, 2007: 65). در منطق الطیر، همه پرنده‌گان برای رفتن به سراغ سیمرخ، از هدهد اطاعت می‌کنند؛ اما به محض اطلاع از دشواری‌های مسیر و امکان نمایش ضعف و شکست، هر کدام به بهانه‌ای سر باز می‌زنند:

بی‌دل و بی‌قوت و قوت آمدم	گفت من حیران و فرتوت آمدم
در ضعیفی قوت موریم نیست	همچو موسی بازو و زوریم نیست
کی رسم در گرد سیمرخ عزیز	من نه پر دارم نه پانه هیچ چیز
بر محالی راه نتوانم برید	در وصال او چو نتوانم رسید
یا بمیرم یا بسوزم در رهش	گر نهم رویی به سوی درگهش

(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

در آثار عطار، ایوب نماد صبر و استقامت است که در نشان‌ندادن ضعف در برابر بلا، الگوی ساین است.

#### ۴-۳-۳. پرهیز از خودافشایی نقص (۳۰)

«در این حالت تمرکز فرد بر افشانکردن شفاهی نقص و کاستی‌ها و بطور کلی هرگونه اطلاعاتی است که می‌تواند قضاوت منفی دیگران را در پی داشته باشد. این افراد صحبت درباره نقص و ضعف‌های خود را اضطراب‌آور می‌دانند و در چنین موقعیت‌هایی احساس آسیب‌پذیری می‌کنند» (Hewitt et al, 2017: 5). در آثار عطار، شخصیت‌ها با وجود تحمل رنج و مشقت بسیار برای دستیابی به استانداردهای کمالیت، از اعتراف به رنج‌ها خودداری می‌کنند و ضعف نشان نمی‌دهند و برعکس، از وضعیت موجود نیز رضایت دارند. در مواردی نیز، شخصیت آرزو می‌کند تا رنج‌ها بیشتر شود. در حکایت شهادت جرجیس علیه‌السلام، زمانی که در عظیم‌ترین رنج ممکن است، از او درباره آرزویش می‌پرسند. او نه تنها به رنج خود اعتراف نمی‌کند؛ بلکه خواستار عذاب بیشتری نیز می‌شود:

سه بار آن کافر اندر آتش و خون	بگردانید بر جرجیس گردون
تنش شد ذره‌ذره چون غباری	ز خاک او برآمد لاله زاری
بدو گفتند ای جرجیس و ای پاک	تو را هیچ آرزویی هست در خاک؟

مرا گفت آرزو آن است اکنون      که یکبار دگر در زیر گردون  
کشندم پاره پاره در عذابی      که تا آید دگر بارم خطابی  
(الهی نامه، ۱۳۸۸: ۳۶۵)

در آثار عطار، سالک حق ندارد به ضعف خود اشاره کند. او باید همیشه در اوج استقامت و کمال بماند. در غیر این صورت از سمت معشوق طر خواهد شد. عطار به زکریا اشاره می کند که در لای درخت گیر افتاد و با اره به دو نیم تقسیم شد:

زکریا اَرّه ای بر سر به زاری      بدو گفتا اگر آهی بر آری  
کنم از انبیا بسترده نامت      مزن دم تا کند اَرّه تمامت  
(همان: ۴۰۴)

### ۳-۵. مؤلفه های درون فردی «کمال طلبی»

«گفت و گوی درونی و درگیری ذهنی فرد برای کامل بودن، منجر به نشخوار فکری و خودسرزندی می شود. این افکار زمانی به وجود می آید که بین من واقعی و من ایده آل شخص اختلاف به وجود می آید» (Hewitt et al, 2017: 17). شخصیت های آثار عطار به دلیل داشتن احساس کامل نبودن، خود را سرزنش می کنند و این امر به خودانتقادی و تحقیر خویشتن و نادیده گرفتن تلاش ها منجر می شود. عطار از زبان شبلی که از بزرگترین عارفان است، می نویسد:

گفت: کاشکی گلخن تاب بودمی تا مرا نشناختندی و گفت: خویشتن را چنان دانم و چنان بینم که جهودان را... و گفت مرا سه مصیبت افتاده است هر یک از دیگر صعب تر... آن که حق از دلم برفت... و آن که باطل به جای حق نشست... (و) آن که مرا درد این نگرفته است که علاج و درمان آن کنم.  
(تذکره الاولیا، ۱۳۹۱: ۵۴۱)

### ۶. نتیجه گیری

سرچشمه کمال طلبی عطار را باید در آموزه های دینی جست و جو کرد. مفهوم هبوط و سقوط انسان از جایگاه الهی به زمین، و تلاش او برای بازگشت و احیای جایگاه اصلی

خود، به اضطراب وجودی سالک منجر می‌شود و باعث می‌شود تا سالک استانداردها و معیارهای بسیار دشوار و کمال‌طلبانه‌ای برای گذر از مراحل سخت سلوک و کسب رضایت خالق در نظر بگیرد. عطار شاعری است که به‌طور مستمر دربارهٔ هبوط، گناه بزرگ و دور شدن از خالق می‌اندیشد و این نشخوار فکری به صورت مستمر در ذهن او حضور دارد. مبهم‌بودن چگونگی بازگشت و نامعلوم بودن موفقیت تلاش‌ها، شاعر را در اضطراب وجودی عظیمی فرومی‌برد که درد نامیده می‌شود. سنت عرفانی بر سختگیری خالق و معشوق تأکید می‌کند و در عین حال، الگوهای خاصی برای تشویق سالک به تحمل سختی‌های سلوک معرفی می‌کند. پیوند سنت‌ها و قراردادهای اجتماعی با کمال‌طلبی، باعث می‌شود سختگیری بر خویش تا ساحت‌های عادی و روزمره زندگی سالک نیز کشیده شود. به همین دلیل، کمال‌طلبی عطار را باید در سه ساحت خودمحور، دیگر محور و اجتماع‌محور بررسی کرد. نگاه دوقطبی یا سیاه یا سفید شاعر به جهان هستی، باعث می‌شود، شخصیت‌های بینابین و خاکستری در آثار او وجود نداشته باشد. از نظر عطار، همه چیز یا در کمال خود هست یا در سقوط مطلق قرار می‌گیرد و نقطهٔ بیابینی وجود ندارد. کمال‌طلبی در حوزهٔ اعمال مذهبی، به وسواس مذهبی منجر می‌شود. شخصیت‌های آثار عطار برای کامل نشان‌دادن خود به معشوق و پنهان کردن نواقص خود تلاش می‌کنند. کمال‌طلبی از طرف خالق و معشوق نیز توصیه می‌شود و به‌طور مداوم، استانداردهای دشوارتری برای سالک یا عاشق تعیین می‌شود که عمل به آن‌ها، لزوماً رضایت معشوق را در پی نخواهد داشت. به همین دلیل، شخصیت‌ها مضطرب هستند و اطمینانی به کافی بودن عملکرد خود ندارند.



## پی‌نوشت‌ها

۱. عنوان مقاله نباید با نظریه (Perfectionism value theory) یکی دانسته شود که به دنبال شناسایی فعالیت‌های ارزشمند برای زندگی انسان است:

Thomas Hurka (1993), *Perfectionism*, New York, US: Oxford University Press.

همچنین نباید با نظریه همانام در فلسفه رواقی (Stoicism) تخلیط شود که به دنبال ارتقای انسان و پیشرفت معنوی اوست:

Steven K. Strange & Jack Zupko (2004), *Stoicism: Traditions and Transformations*, New York: Cambridge University Press.

2. Selective Attention
3. Alfred Adler
4. Karen Horney
5. Basic anxiety
6. Tyranny of the should
7. Harry Stack Sullivan
8. Paul Hewitt
9. Gordon L Flett
10. <https://hewittlab.psych.ubc.ca/publications/>
11. Comprehensive Model of Perfectionistic Behavior
12. Rumination
13. Existential Anxiety
14. Categorical thinking
15. Polarized thinking
16. Scrupulosity
17. BIS: Behavioral inhibition system
18. BAS: Behavioral approach system
19. example of behavior
20. Perfectionism trait dimension
21. Self-oriented perfectionism
22. Catastrophizing
23. Other-oriented perfectionism
24. Socially prescribed perfectionism
25. Perfectionistic self-presentation
26. Perfectionistic self-promotion
27. Nondisplay of Imperfection
28. Ideal Self
29. Procrastination
30. Nondisclosure of Imperfection

## منابع

- قرآن کریم
- رحمانی کروی، حامد و پاشایی، محمد. (۱۴۰۱). انواع اضطراب در اندیشه و آثار عطار. *ادبیات عرفانی*، س ۱۴، ش ۳۱: صص ۱۵۷-۱۸۸.
- رضایی، مهدی. (۱۳۹۴). بررسی و تحلیل مفاخره‌های صوفیانه. *پژوهش‌های ادبی عرفانی*، ش ۲، پیاپی ۲۷: صص ۷۱-۹۸.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۷). *الهی‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ سوم. تهران: سخن.
- ----- (۱۳۹۲). *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ششم. تهران: سخن.
- ----- (۱۳۹۱). *تذکرة الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. چ شانزدهم. تهران: زوار.
- ----- (۱۳۸۸). *منطق‌الطیر*. تصحیح رضا انزلی نژاد و سعیدالله قره‌بگلو. تبریز: آیدین.
- ----- (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ سوم. تهران: سخن.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). *المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی. قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). *انسان کامل*. تهران: انتشارات صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی*، دفتر اول. تصحیح رینولد نیکلسون. چ پنجم. تهران: هرمس.
- Adler, A. (1938). *Social interest: A challenge to mankind*. Oxford, UK: Faber & Faber.
- Bishop, D.L.; Macy-Lewis, A. J.; Schenkloth, G. A.; Puswella. S. & Struessel, G.L. (1997); *Ego Identity Status and Reported Alcohol Consumption: A study on First Year College Students*; *Journal of Adolescence*; Vol. 20.
- Broman-Fulks, J. J., Hill, R. W., & Green, B. A. (2008). Is perfectionism categorical or dimensional? A taximetrics analysis. *Journal of Personality Assessment*, 90(5), 481-490.
- Covington, M.V., Mueller. (2001) *Intrinsic Versus Extrinsic Motivation: An Approach /Avoidance Reformulation*. *Educational Psychology Review* 13, 157-176.
- Egan, S. J., Wade, T. D., Shafran, R., & Antony, M. M. (2014). *Cognitive-behavioral treatment of perfectionism*. The Guilford Press.
- Flett G. L., Hewitt P. L., Blankstein K. R., Gray L. (1998). Psychological distress and the frequency of perfectionistic thinking. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(5), 1363-1381.

- Hewitt, P. L. & Flett, G. L. (1991). Perfectionism in the self and social contexts: Conceptualization, assessment, and association with psychopathology. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 456-470.
- Hewitt PL, Flett GL (2022). Perfectionism in the self and social contexts: conceptualization, assessment, and association with psychopathology. *J Pers Soc Psychol*. 1991 Mar;60(3):456-70
- Hewitt PL, Flett GL, and Samuel F. Mikail (2017). Perfectionism: A Relational Approach to Conceptualization, Assessment, and Treatment.
- Horney, K. (1950). *Neurosis and human growth: The struggle toward self-realization*. New York, Norton.
- Knaus, W. J. (2008). *The cognitive behavioral workbook for anxiety: A step by-step program*, New Harbinger Publications.
- McAdams, D. P., & Pals, J. L. (2006). A new Big Five: Fundamental principles for an integrative science of personality. *American Psychologist*, 61, 204-217.
- Moscovitch, D. A., Antony, M. M., & Swinson, R. P. (2009). *When Perfect Isn't Good Enough: Strategies for Coping with Perfectionism*. New Harbinger Publications.
- Randles, D., Flett, G. L., Nash, K. A., McGregor, I. D., & Hewitt, P. L. (2010). Dimensions of perfectionism, behavioral inhibition, and rumination. *Personality and Individual Differences*, 49(2), 83-87.
- Samuel, D. B., Riddell, A. D., Lynam, D. R., Miller, J. D., & Widiger, T. A. (2012). A five-factor measure of obsessive-compulsive personality traits. *Journal of Personality Assessment*, 94, 456-465.
- Steel, P. (2007). The Nature of Procrastination: A Meta-Analytic and Theoretical Review of Quintessential Self-Regulatory Failure. *Psychological Bulletin*, 133, 65-94.
- Tillich, Paul. (1952). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press.
- Weir, Kyle N.; Greaves, Mandy; Kelm, Christopher; Ragu, Rahul; and Denno, Rick (2014) "Scrupulosity: Practical Treatment Considerations Drawn from Clinical and Ecclesiastical Experiences with Latter-day Saint Persons Struggling with Religiously-oriented Obsessive-Compulsive Disorders," *Issues in Religion and Psychotherapy*: Vol. 36: No. 1, Article 8.

## References

Holy Quran.

Attar Neyshaburi, Farīd ud-Dīn (2013). *Asrar-Nama*. Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. 6th ed. Tehran: Sokhan.

Attar Neyshaburi (2008). *Ilāhī-Nāma*. Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. 3th ed. Tehran: Sokhan.

Attar Neyshaburi (2009). *Manteq-o-tteyr*. Edited by Reza Anzabi Nejad and Said-o-llah Qarabaglu. 1th ed. Tabriz: Aydin.

Attar Neyshaburi (2015). *Mokhtar-Nameh*. Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. 6th ed, Sokhan.

Attar Neyshaburi (2007). *Mosibat-Nameh*. Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Third Edition, Sokhan.

Attar Neyshaburi (2006). *Tazkirat al-Awliya*. Edited by Muhammad Istelami. 16th ed. Tehran: Zavar.

Motahhari, Morteza (2000). *notes*. Volume II. 2th ed. Tehran: Sadra.

Rahmani Karavig, H., & Pashaie, M. (2022). Types of Anxiety in Attar's Thought and Works. *Mystical Literature*, 14(31), 157-188. doi: 10.22051/jml.2022.41228.2382

Rezaeei, M. (2015). A Study and Analysis of Sufi Mofakherehs. *Research on Mystical Literature*, 8(2), 71-98.

Tabataba'i, Muhammad Hussayn. (1984) *Almizan*. 1th. Qom: jameehmodarresin.



## Analysis of the relationship between perfectionism and anxiety in Attar's works and thoughts<sup>1</sup>

Hamed Rahmani Karavigh<sup>2</sup>  
Mohammad Pashaie<sup>3</sup>, Vida Dastmalchi<sup>4</sup>

Received: 2023/08/05

Accepted: 2023/10/28

### Abstract

Perfectionism means setting very high and absolute standards and criteria in various areas of human life and action, defined on a predetermined path in order to achieve a certain goal. Moving on the path of mystical behavior requires adherence to certain rules and principles in order to achieve the necessary quality to reach extinction and absolute truth. Attar sets very high and difficult standards and expectations for the salik, and this situation extends to the salik's personal and social life as well. Anxiety and perfectionism have a two-way and mutual relationship, and their roots can be traced back to the poet's existential anxiety in dealing with the qualitative and abstract path of behavior. The anxiety resulting from decline, the inherent and omnipresent absoluteness of God, the failure of man to claim his place in heaven and the anxiety of dependence on the lowest possible point, are reflected in the realm of Attar's thought as an attempt to compensate to the maximum and restore the dignity of man. The main result of Attar's perfectionism is the binary thinking or the "all or nothing" that does not accept being in the middle of the path of the path and only accepts reaching the end of the path. Religious obsession or scrupulousness and emphasis on acts of worship that go beyond religious rules are other results of perfectionism. By narrating the story of the perfectionism of the mystics and Sufism, Attar recreates his original view on the quality of behavior and the way the salik moves.

**Keywords:** Attar, Perfectionism, Mystical stories, Anxiety

---

1. DOI: 10.22051/jml.2023.44545.2492

2. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (Corresponding author): [hamedrahkar@gmail.com](mailto:hamedrahkar@gmail.com)

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. [m.pashaie@azaruniv.edu](mailto:m.pashaie@azaruniv.edu)

4. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Azerbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. [dastmalchvida@yahoo.com](mailto:dastmalchvida@yahoo.com)

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





فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - ترویجی

صفحات ۸۱-۶۳

## تحلیل انتقادی یا تخریب جدلی؛ بحثی پیرامون مواجهه با جنبه‌های نظری تصوف در ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه<sup>۱</sup>

حسین عبدی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰

### چکیده

دوره «صفویه» از حیث جدال کانون‌های قدرت بر سر عامل مشروعیت سیاسی - دینی، از دوره‌های خاص تاریخ ایران است. در این دوره شاهد تلاش نهادهای روحانیت شیعی، سلطنت صفوی و تصوف برای تثبیت مشروعیت خود و به حاشیه‌راندن جریان‌های رقیب هستیم و در این میان نهاد سلطنت به روحانیت گرایش بیش‌تری دارد. نزاع کانون‌های قدرت در آن دوره به‌ویژه با توجه به مشروعیت تاریخی تصوف و زعامت روحانیت در جامعه و نظام تازه تأسیس شیعی، ابعاد و جوانب خاصی داشته است و نوشتن متون ردیه بر تصوف از جانب روحانیت را با توجه به این افق تاریخی باید بررسی کرد. ردیه‌های بر تصوف بین دو قطب نقد و تخریب در نوسان بوده‌اند؛ اما فضای عمومی این متون غالباً متأثر از منطق و بیان جدلی مؤلف است و نوع نقد جنبه‌های نظری تصوف در این متون نیز از این شرایط مستثنا نیست. در این نوشتار تلاش شده با کاربرد روش تحلیل گفتمانی و با استفاده از ابزارهای سبک‌شناسی انتقادی، رابطه تخریب جدلی حوزه عرفان نظری با مؤلفه‌های سیاسی - دینی عمده دوره صفویه را در هفت ردیه بر تصوف در آن دوران بررسی شود. از دیدگاه این پژوهش و با توجه به داده‌های

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.45032.2516

۲. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

رایانامه: hosein.abdi91@gmail.com

متنی و فرامتنی، ردیه‌های مورد بررسی تحت تأثیر جدال بر سر عامل مشروعیت سیاسی - دینی در دوره صفویه، به تخریب جدلی جنبه نظری تصوف پرداخته‌اند و به این دلیل منابع معتبری برای کشف رابطه جنبه‌های نظری تصوف و گفتمان‌های حوزه تشیع به شمار نمی‌روند.

**واژه‌های کلیدی:** تصوف، روحانیت شیعی، صفویه، مشروعیت، جنبه نظری تصوف، ردیه‌نویسی.

## ۱. بیان مسأله

سنت ردیه‌نویسی بر ادیان، مکاتب، رویکردها و دیدگاه‌های رقیب و معارض، در حوزه تمدن اسلام و ایران، عمری به قدمت مجادلات کلامی و عقیدتی دارد. ردیه‌ها گاه انعکادهنده منازعات نظام‌های فکری و عقیدتی شکل گرفته در دانش‌های دینی و دارای ماهیت درون‌دینی هستند و گاه به دلیل تعارض و رقابت‌های بین اصحاب ادیان مختلف، تألیف شده‌اند و آثار برون‌دینی محسوب می‌شوند. مؤلفین ردیه‌ها به اقتضای عوامل برون‌متنی، ماهیت نزاع‌های عقیدتی و انگیزتگی باطنی، گاه از شیوه بیان منطقی و تحلیلی بهره برده و گاه با استفاده از شیوه‌ها و ابزارهای جدلی و خطابی، برای اقناع مخاطب و به حاشیه‌راندن جریان و دیدگاه رقیب کوشیده‌اند؛ به گونه‌ای که ساحت اندیشگانی و ایدئولوژیک ردیه‌ها غالباً بین این دو قطب بیانی و بلاغی در نوسان است.

دوره صفویه در تاریخ نزاع‌های ایدئولوژیک، در تاریخ ایران، مقطع زمانی خاصی به شمار می‌رود. در این دوره نظم گفتمانی کانون‌های مشروعیت و قدرت سیاسی - دینی، آرایش و ابعاد تازه‌ای پیدا می‌کند. فروریختن تدریجی هژمونی تاریخی خلافت عباسی و نظریه سیاسی خلافت در کنار به صحنه آمدن قطب تاریخی روحانیت شیعه و تلاش‌های صوفیه برای تثبیت و تحکیم مشروعیت گفتمان‌های حوزه تصوف، به فضای منازعات ایدئولوژیک در آن دوره سمت‌وسوی خاصی بخشیده است و به‌ویژه دو قطب روحانیت شیعی و صوفیه را به مواجهه بر سر عامل مشروعیت و مقبولیت تاریخی واداشته است. در این میان یا توجه به گرایش نظام سیاسی صفویه به روحانیت و فقهای شیعه، غالباً این مجتهدین شیعه هستند که می‌کوشند مشروعیت تاریخی صوفیه را به چالش بکشند و در



کنار رسانه‌های شفاهی که نهاد روحانیت در اختیار داشته است، جریان ردیه‌نویسی بر تصوف از ابزارهای این نزاع تاریخی بوده است. مؤلفین ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه، برای کاهش یا سلب مشروعیت تاریخی تصوف غالباً از زبان و ابزارهای جدلی و خطابی بهره برده‌اند و در ساحت اندیشگانی متن، به دنبال کاهش یا سلب مشروعیت تاریخی تصوف با استفاده از نقد مبانی، خرده‌گفتمان‌ها و پایه‌های تفکر سیاسی\_دینی صوفیه بوده‌اند. یکی از گرانی‌گاه‌ها و ستون‌های عمده‌ای که مورد نقد جدلی مؤلفین ردیه‌ها قرار گرفته است، صبغه نظری و فلسفی تصوف و به‌ویژه نظریه جریان‌ساز وحدت وجود و برخی نظریه‌پردازان آن است. طبیعی است که در این شرایط، نقد مفاهیم و مقولاتی که واقعیت و سرشت متنی و تاریخی خاص خود را دارند، با تخریب و توهین جدلی و خطابی آمیخته می‌شود.

در پژوهش حاضر کوشیده‌ایم با استفاده از روش تحلیل‌گفتمانی به این پرسش پاسخ دهیم که گرایش ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه به تخریب جدلی حوزه عرفان نظری و نظریه‌پردازان آن، چه نسبتی با نظم‌گفتمانی دوره صفویه دارد. مدعای ما این است که با توجه به عوامل و واقعیت‌های فرامتنی دوره صفویه، تخریب حوزه عرفان نظری، با هدف به حاشیه‌راندن گفتمان‌های حوزه تصوف در نظم‌گفتمانی دوره صفویه، صورت می‌پذیرد و اساساً نمی‌توان بر پایه منازعاتی از این نوع درباره رابطه بیناگفتمانی و بیناژانری معارف و متون صوفیه و گفتمان‌های حول‌محور تشیع قضاوت کرد. در این جا لازم است ذکر کنیم که در این پژوهش تنها به مواجهه ردیه‌های جدلی با عرفان نظری و وحدت وجود می‌پردازیم و نقدهای درون‌مذهبی فقها و حتی برخی از صوفیه بر نظریه وحدت وجود، باید در منظومه معارف حوزه‌های علمی تشیع و تسنن و با توجه به نظم‌گفتمانی خاص خود تحلیل شود. همچنین مدعای ما در این نوشته ترسیم خطوط کلی رابطه مواجهه جدلی مؤلفان با حوزه عرفان نظری است و این نکته مسلم است که در حلقه‌های واسط این رابطه با حجم سیالی از نشانه‌ها و عوامل متنی و فرامتنی روبه‌رو هستیم که تحلیل این حلقه‌های واسط به پژوهش‌های مستقل خاص خود نیاز دارد.

## ۲. پیشینه تحقیق

مسئله رابطه گفتمان‌های حوزه تشیع و تصوف در مقالات، کتب و پایان نامه‌های دانشگاهی متعدد مطرح شده و همچنین در پژوهش‌هایی چند، محققین سیر تاریخی نگاه‌ها را در رد و دفاع از صوفیه را در مقاطع تاریخی مختلف بررسی کرده‌اند. نوع مواجهه فقها با نظریه وحدت وجود نیز در منابعی چند مورد بررسی قرار گرفته است. از این میان، آن چه به‌ویژه با پژوهش حاضر مرتبط است، منابعی است که حول محور تحلیل ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه شکل گرفته است.

از آغازین پژوهش‌هایی که به تحلیل مواجهه علما و صوفیه در دوره صفویه، در ردیه‌های نگاه‌شده بر تصوف پرداخته‌اند، تحقیق رسول جعفریان (۱۳۸۸) درباره تصوف سستی‌زی و ردیه‌های بر تصوف در اواخر دوره صفویه است که در مجموعه نوشته‌های ایشان پیرامون دوره صفویه با عنوان سیاست و فرهنگ روزگار صفوی چاپ شده است. در این پژوهش، ایشان با اتکا به نسخه‌های شناخته شده، به معرفی برخی از ردیه‌های مهم بر تصوف در اواخر دوره صفویه پرداخته‌اند. پایان‌نامه کارشناسی ارشد شایسته ملک‌زاده (۱۳۸۹) به تحقیق در دلایل و عوامل تاریخی نگارش ردیه‌های بر تصوف در اواخر دوره صفویه و تحلیل محتوای آن‌ها اختصاص دارد. مؤلف، در تحلیل محتوا و عوامل تاریخی نگارش رساله‌ها از دوره صفویه بررسی کند و به بررسی نقش علما و تعامل آنان با نهاد سلطنت در این روند تاریخی بپردازد. کیومرث قرقلو (۱۳۸۳) نخست دو مرحله جریان تصوف سستی‌زی در دوره صفویه را مورد بررسی قرار داده است و سپس داده‌های موجود در دو متن جدلی پیرامون تصوف در دوره صفوی درباره شخصیت یکی از معارضان برجسته تصوف یعنی محمدطاهر قمی را بررسی کرده است. آندره نیومن (۱۳۸۹) مسئله جواز یا تحریم غنا را محور بررسی ابعاد تاریخی برخی ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه قرار داده است. این مقاله در مجموعه «میراث تصوف» به همت مجدالدین کیوانی منتشر شده است. فتاحی ارکانی و آقا نوری (۱۳۹۴) فقدان ظرفیت ساختاری لازم برای مواجهه با شرایط نوین تاریخی و تضادهایی موجود در سیره عملی صوفیه را از عوامل تحکیم موقعیت فقیهان در مناسبات تاریخی دوره صفویه می‌دانند. نگارنده و سید مهدی زرقانی (۱۳۹۵) با رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان رابطه منطق و بیان جدلی ردیه‌های

بر تصوف در دوره صفویه با نظم گفتمانی آن دوره را بررسی کرده‌اند؛ همچنین رساله دکتری نگارنده (۱۳۹۷) به تحلیل ژانر ردیه‌های بر تصوف در عصر صفوی بر پایه تحلیل انتقادی گفتمان اختصاص داشته است. امینی (۱۳۹۵) به بررسی آراء انتقادی محمدطاهر قمی بر تصوف و پاسخ‌های مجلسی اول در یکی از آثار دوره صفوی پرداخته است. همچنین امینی و پازوکی (۱۳۹۸) تصویر برساخته تصوف را در رساله ردّ صفویه محمدطاهر قمی توصیف کرده است. موسوی و فشارکی (۱۳۹۹) به بررسی نثر ادیبانه و ظرفیت‌های بیانی یکی از ردیه‌های متعادل دوره صفوی پرداخته‌اند. میرپوریان و مباشری (۱۴۰۰) از خلال تحلیل دو اثر از دوره صفویه، به تحلیل سه دیدگاه موافق، مخالف و بی‌طرف نسبت به صفویه از جانب فقها، می‌پردازند. منشاری و مخبر دزفولی (۱۳۹۹) به نقد و بررسی آراء ضد تصوف دو تن از منتقدین تصوف در دوره صفویه پرداخته‌اند. پژوهش حاضر از حیث تحلیل رابطه تخریب جنبه نظری تصوف با مسأله مشروعیت و نزاع کانون‌های قدرت و نظم گفتمانی ایران عصر صفوی، از مجموع تحقیقات فوق متمایز است.

### ۳. الگوی نظری پژوهش

در این پژوهش برای تحلیل رابطه خود و دیگری و سازوکارهای مواجهه ایدئولوژیک موجود در متون به الگوی تحلیل انتقادی گفتمان نظر داشته‌ایم. در این الگو، محقق می‌کوشد به این سؤالات پاسخ دهد که گفتمان‌های مهم تاریخی در متن تا چه اندازه، چگونه و در کجا انعکاس داشته است و در دنیای متن، چه نوع مواجهه‌ای با گفتمان‌های برجسته تاریخی دیده می‌شود. آیا گفتمان نوینی در متن به چشم می‌خورد؛ گزاره‌های اساسی و نظری این گفتمان در متن چیست و مؤلف با کدام ابزارها و تدابیر زبانی برای تثبیت گفتمان مطلوب خود کوشیده است. در این روش به ابزارهایی برای تحلیل متن نیاز داریم که سوگیری‌های معرفتی و سیاسی-اجتماعی مؤلف را برملا سازد. کاربرد ابزارها در متن، دلالت‌های ثانویه ایدئولوژیک انتخاب‌های زبانی را برملا می‌سازد و با جمع‌بندی و کشف ساختارهای شکل گرفته حول دلالت‌ها می‌توانیم گزاره‌های بنیادی متن را استنباط کنیم.

الگوی نظری گفته شده از مطالعات و نظریه‌های حوزه تحلیل انتقادی گفتمان و به‌ویژه

از دیدگاه و نظریهٔ لاکلا و موفه برگرفته شده است. ابزارهای تحلیل سوگیری‌های گفتمانی متون نیز از مدل ده‌بخشی جفریز در حوزهٔ زبان‌شناسی انتقادی اخذ شده است. نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه شکل گرفته از مفاهیمی در هم تنیده است و فهم دقیق این نظریه به فهم شبکهٔ روابط زنجیروار این مفاهیم بستگی دارد. در پژوهش حاضر از مفاهیم متکثر این نظریه، به مفاهیم مرتبط با نزاع و روابط نهان و آشکار بیناگفتمانی نظر داشته‌ایم. از دیدگاه لاکلا و موفه گفتمان‌ها به افراد و پدیده‌ها هویتی خاص؛ اما موقت و نسبی اعطا می‌کنند. این هویت، نتیجهٔ کم‌رنگ شدن نسبی خصلت‌ها و معناهای متفاوت عناصر مختلف است و با واسطهٔ مفصل‌بندی خاصی شکل می‌گیرد که نیروها و نهادهای برتر در ساحت سیاست و اجتماع، با اتکا به مشروعیت تاریخی خود بر عناصر و نشانه‌ها اعمال کرده‌اند. گفتمان‌ها همواره در حال تنازع و تخاصم هستند و می‌کوشند نقاط قوت خود را برجسته ساخته، گفتمان رقیب را به حاشیه برانند. گفتمان‌ها تصویری اسطوره‌ای و استعاره‌ای از خود ارائه می‌دهند و با اتکا به قدرت سیاسی - اجتماعی می‌کوشند، انسان‌ها را به سوژه‌هایی با هویت مطلوب خود و دارای آزادی و شناخت نسبی و محدود تبدیل کنند. (ن.ک مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۶-۱۰۲) مواجههٔ فقها با جنبهٔ نظری تصوف در این نوشتار - برپایهٔ تلقی مذکور - از روابط گفتمان‌های رقیب در یک دورهٔ تاریخی تحلیل شده است.

ابزارهای تحلیل متن، در این پژوهش از آن رو از مباحث سبک‌شناسی اخذ شده است که هدف از مطالعهٔ انتقادی سبک نیز، آشکار ساختن مناسبات و سازوکارهای ایدئولوژیک انتخاب‌های زبانی است. از میان صاحب‌نظران مباحث سبک‌شناسی انتقادی، جفریز کوشیده است مجموعه ابزارهای کامل‌تری را برای تحلیل بازنمایی روابط و مناسبات قدرت و ایدئولوژی، در متن ارائه دهد. ابزارهای او به شرح ذیل است:

نامیدن و توصیف کردن، بازنمایی کنش‌ها/رخدادها/فرآیندهای اسنادی، مترادف‌ها و تقابل‌ها، مثال‌زدن و نام بردن، اطلاعات و نظرهای مهم‌تر، معانی ضمن و حقایق مسلم، منفی کردن، فرضیه‌سازی، بیان گفته و اندیشه مشارکان دیگر و بازنمایی زمان، مکان و جامعه. در ادامه می‌کوشیم به اختصار نقش هر کدام از ابزارهای فوق را در تحلیل انتقادی متن نشان دهیم: انتخاب کلمات برای نامیدن و توصیف، ممکن است از نظر آوایی و معناشناسی نشانه‌دار بوده و اهمیت ایدئولوژیک داشته باشد. انتخاب از بین ساختار تعدلی و

یا فرآیند فعال اسنادی برای بیان گزاره‌ها خواننده را تحت تاثیر القائات ایدئولوژیک مطلوب مؤلف قرار می‌دهد. ترادف‌ها و تقابلهایی که در سطح واژگان، عبارات، بندها و حتی پاراگراف‌ها در متن شکل می‌گیرد، جوانب و تأثیرات ایدئولوژیک دارد. گاه ذکر نام‌ها و مثال‌ها ابزاری متنی برای کاربردهای مطلوب ایدئولوژی مؤلف است نقش گفتمانی اطلاعات و نظرهایی که در جمله مهم‌تر هستند از طریق ساخت‌هایی چون جملات مجهول، بندهای پایه و پیرو عناصر لحن و تکیه، قابل دریافت است. یکی از کارکردهای عمده زبان، بازنمایی معانی ضمنی و بعضی در جامعه مفاهیمی عام، مسلم و طبیعی است. ساخت‌های منفی ساز چون افعال منفی و برخی قیدها و ضمائر خاص، ذهنیت و باورهای خواننده را متأثر می‌سازد و دنیای او را شکل تازه‌ای می‌بخشد. منظور از فرضیه‌سازی نقش ابزار و جهت در بیان دیدگاه‌های مؤلف است و مواردی چون قطعیت، اجبار و تردید و احتمال، دیدگاه‌های مطلوب مؤلف را انعکاس می‌دهد. نوع بیان دیدگاه و گفته‌های اشخاص در متن از نظر چگونگی و ضابطه نقل قول در باورپذیری گفته‌ها و دیدگاه‌ها و تاثیرگذاری بر مخاطب، مؤثر است. برخی الگوهای عناصر زبانی فاصله مؤلف را از زمان، مکان و مخاطب مورد نظر وی، برجسته می‌سازند و در بافت کلام، فاصله ایدئولوژیک مطلوب وی را بازنمایی می‌کنند. (ن.ک. درپر، ۱۳۹۱: ۵۶-۴۸)

#### ۴. پیکره متنی پژوهش

کتاب «تحفه‌الاخیار»، شرح قصیده «مونس‌الابرار» محمدطاهر قمی بوده است که توسط خود او انجام شده است. بخشی از این قصیده به انتقاد از صوفیه و حکما اختصاص داشته است و این انتقادات در رساله تحفه‌الاخیار گسترش یافته است؛ به گونه‌ای که مجموعه متنوعی از معارف صوفیه و مشایخ آنان، در این رساله مورد انتقاد شدید مؤلف قرار گرفته است. این کتاب توسط آقای الهامی در سال ۱۳۶۹ منتشر شده است. به گمان قوی رساله «هدایه‌العوام» از محمدطاهر قمی است که با نام مستعار آن را تألیف کرده است. نسخه مورد استفاده نگارنده، نسخه کتابخانه مرعشی به شماره ۱۷۷۵ بوده است. از محمدطاهر قمی رساله مختصر دیگری نیز با عنوان در رد صوفیه در مجموعه میراث اسلامی ایران سال ۱۳۷۶ منتشر شده است که صورت مختصری از رده‌های گسترده تر قمی، با همان رویکرد

و مطالب مشابه است. همچنین رسالهٔ مختصر «فوائدالدینیه» از محمدطاهر قمی در پاسخ به برخی شبهات دینی در زمان حیات مؤلف شکل گرفته است و مؤلف در بخشی از رساله در پاسخ به شبههٔ پیرامون ماهیت و حقانیت تصوف، به انتقاد از آن پرداخته است. در این پژوهش از نسخهٔ موجود این رساله در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران در مجموعه‌ای به شماره ۲۴۷۹/۴ بهره برده‌ایم. بخشی از رسالهٔ «حدیقه‌الشیعه» که در حوزهٔ معارف شیعه تألیف شده و در انتساب آن به محقق اردبیلی (۹۹۳) تردیدهایی وجود دارد نیز به حمله و انتقادهای شدید از تصوف و صوفیه اختصاص دارد. مؤلف این رساله کوشیده است تصویری جامع از مجموعهٔ گرایش‌ها و معتقدات به زعم وی انحرافی، در تاریخ تصوف ترسیم کند. متن مورد استفادهٔ ما چاپی بدون تاریخ از این رساله است که توسط انتشارات علمیه اسلامیة عرضه شده است. از ملا اسماعیل خواجویی (۱۱۷۳) رساله‌ای کوتاه در انتقاد از فرقه‌ها و گرایش‌های صوفیانه در کتابخانهٔ مجلس به شمارهٔ ۱۸۶۱۷ موجود است که به توصیف دوازده گرایش به زعم مؤلف انحرافی صوفیه در کنار گرایش راستین «شیعیه» می‌پردازد. در پایان باید از رسالهٔ علیقلی جدیدالاسلام با عنوان «رد جماعت صوفیان» نام ببریم. مؤلف که کشیشی تازه مسلمان است و نشانه‌هایی از گرایش به تفکر اخباری در آراء او به چشم می‌خورد، در این رساله به انتقاد از تصوف و صوفیه و به ویژه مبحث وحدت وجود پرداخته است. این رساله نیز در مجموعهٔ «سیاست و فرهنگ روزگار صفوی» سال ۱۳۸۸ منتشر شده است.

## ۵. بحث و بررسی

در نگاهی نه چندان دقیق نیز به ردیه‌های بر تصوف در دورهٔ صفویه با عبارات و ساخت‌های زبانی متنوع و متفاوتی مواجه می‌شویم که حول محور تخریب حوزهٔ عرفان نظری و صاحب‌نظران آن شکل گرفته است. پیش از آنکه به ترسیم رابطهٔ رویکرد جدلی مؤلفین ردیه‌ها با این بخش از معارف صوفیه، با نظم گفتمانی ایران عصر صفوی پردازیم، نمونه‌هایی از این مواجهه گفتمانی را از متن رساله‌ها ذکر می‌کنیم:

محمدطاهر قمی، بخشی از رسالهٔ «تحفه‌الاخیار» را تحت عنوان «بدی اعتقاد مولوی» به تخریب شخصیت وی اختصاص داده است. مؤلف، از دادهٔ مورد تردید جبری بودن مسلم

مولانا، این نتیجه را می‌گیرد که او کافر است (۱۳۶۹: ۳۴۶-۳۵۴). در ادامه این گزاره را مطرح می‌کند که مولوی، گریه بر امام حسین را مورد تمسخر قرار داده است و روز عاشورا را روز شادی دانسته است. (همان: ۳۶۳-۳۶۹). در صفحات بعد با قطعیت بیان می‌کند که ابیات مشهور شیخ‌بهایبی در ستایش از مولوی و مثنوی از او نیست (همان: ۳۷۲-۳۷۳). همچنین بدون توجه به ضوابط تحلیل محتوای متن، این گزاره را مطرح می‌کند که مولوی، معاویه را از اولیاء خدا می‌داند (همان: ۳۷۰-۳۷۲).

در رساله «هدایه‌العوام»، گفته‌ای از شمس تبریزی که در آن برای توصیف مولوی از آیات قرآن استفاده شده است، مبنای طرح دو گزاره قرار می‌گیرد. مؤلف ابتدا بر پایه این مقدمه، شمس تبریزی را قائل به وحدت وجود می‌داند و سپس، بر پایه این گزاره، او را کافر می‌داند (قمی، ن. خ. ۱۷۷۵: ۱۲). نکته قابل توجه این است که در این فرآیند، حدود، ملاک و تعریف منطقی و روشن مفاهیم وحدت وجود و کفر، روشن نیست و ضابطه‌ای برای نقل داده‌ها و تفسیر آن‌ها وجود ندارد. در ادامه پس از نقل دیدگاه‌هایی از صوفیه در زمینه مبحث وحدت وجود، چنین نتیجه می‌گیرد:

بطلان این مذهب بدیهی عقل است و احتیاج به دلیل ندارد؛ زیرا که عقل بالبدیهه، یعنی بی‌فکر و تأمل حکم می‌کند که خالق باید غیرمخلوق باشد و عین مخلوق نباشد؛ بلکه باید که خالق، هیچ نوع مشابهتی به مخلوق نداشته باشد (قمی، ن. خ. به شماره ۱۷۷۵: ۲۷).

قمی در رساله «مختصر فوائدالدینیه» نیز، به تخریب ابزاری شخصیت ابن‌عربی می‌پردازد. در بخشی از این رساله داده‌هایی تمثیلی از «فصوص‌الحکم» را که با هدف ایضاح اندیشه وحدت وجود طرح شده است و برخی مطالب او در مبحث ولایت را دلیل بر کفر او می‌داند (قمی، ن. خ. شماره ۲۴۷۹/۴: ۲۳).

قمی در رساله «ردّ صوفیه» نیز نقل بخش‌هایی از منابع مربوط به عرفان نظری را ابراز فرضیه‌سازی‌های غیرضابطه‌مند و برساخته‌های گفتمانی مطلوب خود قرار می‌دهد. به عنوان نمونه پس از نقل مطالبی مربوط به مبحث ولایت از فواتح علاءالدوله سمنانی می‌گوید: «یاران نظر کنید و ببینید که این خداناشناس بی‌دین چه افتراها زده و به هر حال انصاف بدهید که با این طور طایفه، محبت می‌توان داشت» (۱۳۷۶: ۱۴۲). در ادامه با نقل این گفته منقول از پیامبر اکرم: «من و ابوبکر چون دو اسبیم که به گرو دوانند، که اگر او پیشی

گرفت، من به او ایمان می‌آوردم؛ اما من پیشی گرفتم؛ پس او ایمان به من آورد.» می‌گوید «بینید ای عزیزان حماقت این مرد را که ابوبکر را نظیر پیغمبر شمرده و به این حدیث پیغمبر متمسک شده» (همان‌جا). این گزاره بدون احاطه و توجه بر افق تاریخی و بافت متن مبدأ و رابطه غامض متن با مؤلف، شکل گرفته است. در عباراتی دیگر، با نقل احادیثی از حضرت علی و امام باقر که به ادعای مؤلف، گزاره عدم جواز تفکر در ذات خدا از آن‌ها برداشت می‌شود، نظریه وحدت وجود و تلاش نظری صوفیه در این زمینه را فاقد اعتبار می‌داند (قمی، ۱۳۷۶: ۶۷۲). آن چه در این استدلال خطابی به‌ویژه مورد تردید است، نتیجه‌گیری بر پایه محتوای مطلوبی است که منتقد از روایت برداشت کرده است؛ در حالی که ضوابط تحلیل محتوا در این قضاوت روشن نیست.

مؤلف رساله «حدیقه‌الشیعه»، گرایش‌های عقیدتی بنیادی صوفیه را در دو عنوان بر ساخته حلولیه و اتحادیه منحصر می‌داند و با طرح این گزاره که اصل حلول و اتحاد از ترسایان و صابئیه گرفته شده است و غلات شیعه و غلات اهل سنت آن را پذیرفته‌اند به بیان گزاره‌هایی می‌پردازد که بر پایه مبانی نظری و فرآیندهای استدلالی آمیخته در هم، طرح شده‌اند. به عنوان نمونه به عبارت زیر توجه کنید:

«بایزید بسطامی و حلاج بر یکی از این دو مذهب بوده‌اند و اکثر علمای شیعه این دو طایفه را از غلات شمرده‌اند و ابن عربی و عزیز نسفی و عبدالرزاق کاشانی را کافر و زندیق می‌دانند؛ زیرا گفته‌اند هر موجودی خداست» (محقق اردبیلی، بی‌تا: ۵۶۶) او سپس این گزاره را طرح می‌کند که «این عقاید کفرآمیز را از مطالعه فلاسفه به دست آورده‌اند» (همان‌جا). در ادامه پس از طرح ماجرای اختلاف ابن عربی و علاءالدوله سمنانی، درباره دو مبحث وحدت وجود و وحدت شهود چنین می‌گوید: «این علمای غاویه، دزدان مقالات و اعتقادات زشت فلاسفه‌اند و جهال ایشان، از قبیل جهال ملاحده‌اند.» (همان: ۵۶۷) مؤلف آنگاه به طرح عنوان «وحدتیه» می‌پردازد و بی‌آن که به ترسیم تفاوتی روشن بین این عنوان با عنوان مشابه اتحادیه که پیش از این طرح کرده است بپردازد چنین می‌گوید:

«ایشان به وحدت وجود قائلند و همه کس و همه چیز را خدا می‌دانند؛ چنان‌که گذشت. این گروه از نمرود و شداد و فرعون بدترند؛ از آن جهت که جمیع ایشان را خدا می‌دانند؛ حتی چیزهایی را که در شریعت، حکم به عدم طهارت آن شده، تا چیزهای دیگر



چه رسد» (همان: ۵۶۸).

اگر صحت انتساب این رساله به محقق اردبیلی را بپذیریم، حمله شدید مؤلف به عرفان نظری، می‌تواند دلالت‌های خاص خود را داشته باشد. حضور دو قطب عرفان زاهدانه شیعی و اصولی‌گرایی در شخصیت تاریخی محقق اردبیلی، آنگاه که در کنار رویکرد جدلی و تخریب‌گرانه مشهود در مواجهه با عرفان نظری قرار می‌گیرد، تقابل هرچند غیرمسلم دو گفتمان عرفان نظری و دستگاه معرفتی عرفان زاهدانه شیعی را به ذهن متبادر می‌کند.

فصلی از رساله «هدایه‌العوام» به تصریح مؤلف، به بیان گفته‌های کفرآمیز ابن عربی اختصاص داده شده است. مؤلف، پس از نقل مطالبی از «فصوص‌الحکم»، درباره شاخصه‌های درونی ابن عربی، چنین قضاوت می‌کند: «کلماتی که هر کدام دلیل صریحی است بر کفر «معی‌الدین» و بی‌شبهه هر که صاحب این کلمات را کافر نداند، کافر و بی‌دین و خارج از دایره یقین خواهد بود» (قمی، ن.خ. شماره ۱۷۷۵: ۸۵). این گزاره قطعی در حالی بیان می‌شود که مسأله مواجهه ایدئولوژیک و غیرتحلیلی مؤلف با روابط دو قطب تصوف و تشیع در بافتار متن، گزاره او را فاقد مقدمات لازم نشان می‌دهد و به ابزار تخریب و توهین تبدیل می‌کند و از سوی دیگر شناختی ابتدایی نیز نسبت به رابطه غامض متون صوفیه با ابعاد باطنی مؤلفین، در این قضاوت دیده نمی‌شود. در بخش دیگری از رساله با ذکر واقعه‌ای از «گلشن راز» لاهیجی درباره تجلی خدا بر انسان، چنین می‌گوید: «بدانکه این نوع خیالات هرگز در میانه صحابه پیغمبر اصحاب ائمه اثناعشر صلی‌الله‌علیهم‌تجمعی که شاگردان بی‌واسطه ایشان‌اند و بی‌واسطه استفاده علوم کرده‌اند و صلحا و اتقیا شیعه که در هر زمان بوده‌اند، نبوده» (همان: ۳۴). سپس پس از نقل مطالبی از کتاب «معرفه‌السالکین» درباره گرایش صوفیه به‌عنوان بر ساخته «اتحادیه» که حدود و ابعاد تاریخی و معرفتی آن روشن نیست چنین می‌گوید: «اعتقاد ناقص ایشان این است که سالک باید به مبارزت کارهای زشت ناپسندیده، حیا و ناموس و اعتبار را از خود دور سازد تا اتحاد به اله تعالی حاصل شود» (همان‌جا).

ملا اسماعیل خواجه‌ی، تصویر کلی خود را از نظریه وحدت وجود، تحت عنوان گرایش یا فرقه برساخته وحدتیه، در عبارات زیر که قدری تلخیص شده است ارائه می‌دهد. بن‌مایه‌ها و محتوای توصیفی این عبارات باید با توجه به منظومه معارف شیعی

بررسی شود، لیکن، حضور دو عنصر مسلم انگاری و فرضیه‌سازی، دلالت ثانویه آن را که متأثر از روابط کانون‌های قدرت در افق تاریخی متن است، پیش چشم می‌آورد.

«عامه صوفیه وحدتیه را اعتقاد، آن است که واجب‌الوجود، به حقیقت، نفس وجود مطلق است و هر موجود، به حقیقت، واجب‌الوجود است... گوییم حال نه بر این منوال است؛ چه محققان صوفیه ناجیه گویند: مراد از وحدت وجود آن است که چون سالک به مقام محو و فنا رسد که نهایت سفر اوست، در این مقام، موجودی در نظر او نیست الا واجب‌الوجود» (خواجویی، ن. خ. شماره ۱۸۶۱۷-۱۱۲-۱۱۳).

علیقلی جدیدالاسلام در طرح‌واره استعاری خود از منشأ تاریخی تصوف، به‌ویژه به نقش عرفان مسیحی در شکل‌گیری نظریه وحدت وجود، تأکید می‌کند. او برای اثبات مدعای خود، مجموعه‌ای از داده‌ها، تمثیل‌ها، استعاره‌ها و فرضیه‌سازی‌ها را بدون وحدت اندام‌وار و ساختاری لازم برای استدلالی نتیجه‌بخش، درهم می‌آمیزد. این رویکرد تثبیت محتوای مفهومی مدل استعاری او را در متن رساله با مشکل مواجه می‌سازد. نمونه‌هایی از عبارات این رساله که با این مشکل ساختاری، سامان یافته است را ذکر می‌کنیم:

«پس بدان ای عزیز که از تتبع کتب نصارا و اقوال پیران و اوضاع و اطوار مذهب ایشان بر این حقیر، چنان ظاهر گشته که این مذهب تصوف، از قدیم به نصارا تعلق دارد» (۱۳۸۸: ۶۶۰).

«اگر دست از اقوال حکما و وحدت موجود بر نمی‌دارند و احادیث اهل بیت در نظر ایشان قدری ندارد، از برای ایشان بهتر است که به مضمون کل شیء یرجع الی اصله به فرنگ بروند؛ زیرا در آن جا هر چند که به جهنم می‌روند چند روزی به سبب شرب خمر و ارتکاب و استماع نغمات، بی‌تقیه، تعیشی می‌کنند» (همان: ۶۸۲).

«پس بدان ای عزیز که این جماعت که خود را در آن زمان از قبیل این صوفیه، به اعتبار مذهب تصوف ممتاز می‌دانستند، جماعتی بودند که همه اشیاء را خدا می‌دانستند» (همان: ۶۶۶).

قمی در رساله رد صوفیه از صوفیه با استفاده از ترکیب‌های "خراب‌کنندگان دین خدا" (۱۳۷: ۱۳۷۴)، نعره زن و عشق‌باز" (همان‌جا)، "جاهل‌کذاب" (قمی، ۱۳۷۴: ۱۴۱)، "غولان راه دین" (همان: ۱۴۹) یاد می‌کند و به ویژه عبارت "مرد اوزبک" برای اشاره به

مولوی (همان: ۱۴۳) و "سر اشقیاء" (همان: ۱۴۴) برای اشاره به ابن عربی شایان توجه است. عبارات زیر در رساله ی تحفه الاخیار با تکیه بر ابیاتی از مثنوی مولانا سامان یافته است: «مخفی نماند که ملای رومی در این که اهل بیت را به صحابه تفسیر کرده، با ائمه اهل بیت و شیعه، عناد ورزیده است زیرا که این حدیث، دلیل واضحی است بر امامت اهل بیت و ملای رومی خواسته که ابطال آن کند و در واقع خود را رسوا کرده؛ زیرا که بر هیچ عاقل بلکه بر هیچ احمق پوشیده نیست که اهل بیت، غیر صحابه‌اند» (۱۳۶۹: ۱۲۵). او همچنین با نقل قولی از «فصوص الحکم» ابن عربی دربارهٔ مسأله خلافت بعد از پیامبر چنین می‌گوید: «و شک نیست در این که این اعتقاد، کفر محض است و کلمات کفر او بسیار است و عنقریب مذکور خواهد شد که این مرد دعوی نبوت عامه و ختم ولایت می‌کرده؛ بلکه دعوی می‌کرده که از خاتم الانبیا، اعلم است و در معارف الهیه، خود را از خاتم الانبیا افضل می‌دانسته» (همان: ۱۳۶).

مؤلف پس از نقل ابیاتی از مولوی در مبحث ولایت، می‌گوید: «معلوم است که مولانا در تحت قندیل بوده و ششصد و نود و هشت پردهٔ نور، طی کرده و دو پرده او را باقی بوده که امام و هادی و مهدی شود» (همان‌جا).

محمدطاهر قمی بخشی از این رساله را به اثبات انحراف اخلاقی مشایخ صوفیه اختصاص داده است. برخی عناوین مطالب او را در این بخش، مرور می‌کنیم: «امرد بازی مولوی» (همان: ۲۶۶-۲۶۷)، «شاهدبازی ابوسعید ابی‌الخیر» (همان: ۲۷۶-۲۷۷)، «شهاب‌الدین مقتول و جوان امرد» (همان: ۲۷۸-۲۸۲)، «شبستری و شاهد بازی» (همان: ۲۸۴-۲۸۵)، «بهاء‌الدین نقشبند و همجنس‌گرایی او» (همان: ۲۸۵).

برای کشف راز اهتمام مؤلفین ردیه‌ها نسبت به تخریب جنبهٔ نظری تصوف، باید آن را در متن نظم گفتمانی دورهٔ صفوی و مناسبات مشروعیت سیاسی \_ دینی در آن دوره تحلیل کنیم. به باور ما مسألهٔ نزاع بر سر مشروعیت، مهم‌ترین عاملی است که در شکل‌گیری رساله‌های مورد بررسی در بافت تاریخی خود مؤثر بوده است و ماهیت تاریخی و سرشت بافت درون‌متنی ردیه‌های روحانیت شیعی بر تصوف و صوفیه را باید متأثر از این عامل اساسی دانست. در دورهٔ صفویه به گونه‌ای بارز و در ادامهٔ روندی تاریخی و تدریجی، روحانیت شیعه در عرصهٔ تنازع قطب‌های مشروعیت تاریخی به افق

برتر دست می‌یابد و با توجه به مسأله مشروعیت خاص مجتهدان در فقه سیاسی شیعه، نزاع حول محور مشروعیت در عالم اسلام و ایران، ابعاد و نشانه‌های تازه‌ای پیدا می‌کند. ردیه‌نویسی با رویکرد جدلی در روزگار صفوی، رسانه‌ای ایدئولوژیک است که گفتمان تصوف ستیز با مرکزیت چهره‌هایی از روحانیت شیعی در اختیار داشته است و رویکرد جدلی مؤلفین، در این ردیه‌ها در هاله‌ای از مناسبات و تعارضات تاریخی با محوریت مسأله مشروعیت و مقبولیت شکل گرفته است. در حقیقت از بین سه قطب روحانیت، تصوف و سلطنت در دوره صفویه شاهد تعامل روز افزون دو قطب روحانیت و سلطنت و به حاشیه رفتن تدریجی تصوف هستیم. در این میان نهاد سلطنت نیز در دوره صفویه، تحت تأثیر عوامل تاریخی خاص خود، در نوسان بین دو قطب روحانیت و تصوف، به تدریج به نهاد تصوف گرایش بیش‌تری پیدا می‌کند و سلاطین صفوی می‌کوشند پایه‌های مشروعیت سیاسی \_ دینی خود را با استفاده از جایگاه روحانیت و رسانه‌های تاریخی خاص در اختیار آن‌ها تأمین کنند. ردیه‌های بر تصوف از رسانه‌های سیاسی و اجتماعی است که نهاد روحانیت برای سلب مشروعیت تاریخی تصوف در اختیار داشته است.

در این شرایط سیمای کلی رساله‌های مورد بررسی ما در مواجهه با جنبه نظری تصوف، بین دو قطب تحلیل انتقادی و تخریب رسانه‌ای در نوسان است؛ لیکن سریان منطق و بیان جدلی، صبغه استدلالی و تحلیلی آن را به شدت فرو کاسته است. این وضعیت ناپایدار ریشه در این واقعیت دارد که از سویی مؤلفین ردیه‌ها به اقتضای مرجعیت و جایگاه تاریخی خود، به عنوان مصلحان فرهنگی می‌کوشیده‌اند در جایگاه و نفوذ گسترده و پیچیده تصوف در تاروپود و زوایای حوزه‌های فرهنگ اسلامی و ایرانی شکاف ایجاد کنند و به تضعیف گفتمان‌های حول محور تصوف پردازند و از سوی دیگر تحت تأثیر عواملی که شایان بررسی است، از سازوکارهای ضابطه‌مند انتقادی و تحلیل دقیق بافتاری، فاصله گرفته و به تخریب معارف و ترور شخصیت‌ها روی می‌آوردند و از ابزارهای رسانه‌ای خطابی برای اقناع مخاطب خود بهره می‌برند. در این میان تعدد، تکرار و درهم‌تنیدگی ابزارها و شگردها، به گونه‌ای است که فرصت تفکر منطقی را از مخاطب ناآشنا با منطق و زبان رسانه‌ها، سلب می‌کند و در تضعیف مشروعیت و به حاشیه‌راندن گفتمان رقیب مؤثر می‌افتد.

تعدد و تکرار عبارات و عناصر کلامی در متن رساله‌ها که به انتقاد و تخریب حوزه عرفان نظری و نظریه پردازان برجسته آن می‌پردازد، نشانه‌های معناداری پیش روی ما می‌گذارد. با توجه به بنیادهای نظری این پژوهش، به باور ما حمله به حوزه عرفان نظری تحت تأثیر شناخت فطری مؤلفین از نقش نظریه و گزاره‌های مرکزی در اقتدار و تثبیت یک گفتمان صورت می‌گیرد. یک گفتمان مجموعه‌ای از عناصر در ذات خود، مرکز گریز و نسبی تاریخی است که حول محور گزاره‌های بنیادی، به وحدتی بر ساخته و هدفمند دست یافته‌اند. روشن است که در صورت فروریختن این گزاره‌های بنیادی، وحدت اندام‌وار عناصر آن تخریب می‌شود و با شتاب گرفتن فرآیند کاهش مشروعیت تاریخی خود مواجه می‌شود. در این شرایط طبیعی است که حمله به عرفان نظری و نظریه مرکزی وحدت وجود، طی فرآیندی که در لایه‌های ذهن و زبان آنان سازمان یافته است، مورد توجه همه مؤلفین ردیه‌ها قرار داشته است.

این نظریه با بعد سیاسی - دینی خود، مرکز ثقل گفتمان‌های فرهنگی و عقیدتی در دوره‌هایی از تاریخ ایران بوده و جهان‌بینی انسان ایرانی تا امروز از القانات بنیادی آن متأثر است. به باور ما روابط تاریخی و بیناگفتمانی حوزه عرفان نظری و نظریه وحدت وجود با نظریه سیاسی - دینی فقه سیاسی شیعه که بر محور عامل مهدویت و انسان کامل، استوار است، برخی فاعلان گفتمان فقه سیاسی شیعه را به تکاپو واداشته است؛ به گونه‌ای که بدون احاطه بر روایی تاریخی این نظریه در پی حذف آن از نظم گفتمانی زمان خود برآمده‌اند. همچنین استفاده مؤلفین از شگرد ترور شخصیت که گاه با دشنام و توهین به نظریه پردازان صوفیه چون ابن عربی و مولوی همراه می‌شود، در شبکه روابط درون متنی و بینامتنی حاکم بر ردیه‌ها، سازمان یافته به نظر می‌رسد. آن چه در این میان محقق و مخاطب تیزبین را از مطالعه نقد همراه با تخریب عرفان نظری در ردیه‌ها ملول می‌سازد نبود نگاهی روش‌مند، نظریه‌مند و ضابطه‌مند در تحلیل ساختاری روابط متنی و فرامتنی حوزه‌های عرفان نظری و گفتمان‌های حول محور تشیع در این رساله‌ها است؛ هر چند که در متن بافتار تاریخی نگارش ردیه‌های بر تصوف در آن دوره، این انتظاری نابجا به نظر می‌رسد.

## ۶. نتیجه‌گیری

تحلیل انتقادی نوع مواجهه مؤلفین ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه با جنبه نظری تصوف، نشانه‌های خاصی را پیش چشم محقق می‌آورد. برخی نظریه پردازان گفتمان تشیع فقهی، در دوره صفویه، توان نظریه‌پردازی صوفیه و جنبه‌های اندیشگانی منابع نظری تصوف را که روابط بینامتنی و بیناگفتمانی شایان توجهی با حوزه تشیع دارد، به چالش کشیده و برای به حاشیه‌راندن گفتمان تصوف در مناسبات مشروعیت و خاموش کردن صدای نظریه سیاسی صوفیه به تخریب جدلی و خطابی آن پرداخته‌اند. این واکنش که در قالب نقد عقیدتی و گاه با عناصری از بیان استدلالی و منطقی صورت می‌پذیرد، در هاله‌ای از عناصر و ابزارهای بیان و منطق جدلی و خطابی، فرو رفته است. فضای عمومی منابع مورد بررسی به محقق این توان را می‌بخشد که نقد مؤلفین را واکنش گفتمان تشیع فقهی در برابر بخشی از گزاره‌های مرکزی گفتمان تصوف و دارای هدف سلب کلیت اندام‌وار گفتمان تصوف بدانند و آن را دارای هدف القاء فاصله و جدایی قطعی مبانی نظری گفتمان‌های حول‌محور تصوف و تشیع محسوب کند. با توجه به این واقعیت و از نظرگاه این نوشته، ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه را نمی‌توان، منابع قابل اعتمادی برای بررسی رابطه نهاد روحانیت و تصوف در سیمای نظری آن به شمار آورد و تحلیل این مسأله، نیازمند فرارفتن از نوع نگاه جدلی و خطابی به این واقعیت تاریخی و فرهنگی است.

## فهرست منابع

- اردبیلی، محقق. (بی تا) *حدیقه الشیعه*. قم: انتشارات علمیه اسلامیة.
- جدیدالاسلام، علی قلی. (۱۳۸۸). *رساله در ردّ جماعت صوفیان*. چاپ شده در «فرهنگ و سیاست روزگار صفوی». رسول جعفریان. ج اول. نشر علم. تهران.
- خواجویی، ملا اسماعیل. *ردّ صوفیان*. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی. نمره مسلسل ۱۸۶۱۷. [نسخه خطی].
- درپر، مریم. (۱۳۹۱). «سبک شناسی انتقادی رویکرد نوین در بررسی سبک براساس تحلیل گفتمان انتقادی». *نقد ادبی*. د پنجم. ش ۱۷: صص ۳۷-۶۲.
- فلیس و یورگنسن، (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
- قمی، محمدطاهر. (۱۳۷۶). *ردّ صوفیه*. چاپ شده در «میراث اسلامی ایران». دفتر ششم. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). *تحفه/لاخیار*. با تصحیح و مقدمه داوود الهامی. قم. مدرسه امام امیرالمؤمنین.
- \_\_\_\_\_ *هدایه العوام*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. شماره مسلسل ۱۷۷۵. [نسخه خطی].
- \_\_\_\_\_ *فوائد الدینیة*. تهران. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. شماره مسلسل ۲۴۷۹/۴. [نسخه خطی].
- مقدمی، محمدتقی. (۱۳۹۰). «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن». *معرفت فرهنگی اجتماعی*. س دوم. ش دوم: صص ۹۱-۱۲۴.

## References

- Ardabili, mohaghegh, (B), Hadiqah al-Shia. Islamic Scientific Publications.
- Dorpar, M. Critical Stylistics as a New Approach to Stylistics based on Critical Discourse Analysis. LCQ 2012; 5 (17) :59-70. URL: <http://lcq.modares.ac.ir/article-29-4261-fa.html>
- Jadidul Islam, Ali Qoli,(2009) Treatise on rejection of the Sufi community. Published in "Culture and Politics of the Safavid Era". Rasul Jafarian first volume. Science publication.ehran.
- Khajooi, Mulla Ismail, Rejection of the Sufis. Tehran: Islamic Council Library. Machine gun score 18617. [Manuscript]
- Moghadami, Mohammad Taghi. (2011). "Lacla and Mouffe's theory of discourse analysis and its criticism". Social cultural knowledge. second year. Second Issue. pp. 91-124.
- Phillips and Jorgensen, (2010), Theory and method in discourse analysis. Translated by Hadi Jalili. First Edition, Nashr-e Ney. Tehran.
- Qomi, Mohammad Tahir, (1990), Gift of the last. With correction and introduction by Dawoo Elhami. First Edition Imam Amirul Momineen school. Qom.
- Qomi, Mohammad Tahir, (1997), Sofia's rejection Published in "Islamic Heritage of IranThe sixth office. Ayatollah Murashi Najafi library. Qom.
- Qomi, Mohammad Tahir, Fawad al-Diniyeh. Tehran. Tehran University Central Library. Machine gun number 4/2479. [Manuscript.]
- Qomi, Mohammad Tahir, The gift of the people. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library. Machine gun number [1775]





## Critical analysis or polemical destruction; A discussion about encountering the theoretical aspects of Sufism in the refutations of Sufism during the Safavid period<sup>1</sup>

Hosein Abdi<sup>2</sup>

Received: 2023/09/22

Accepted: 2024/01/20

### Abstract

The "Safavid" period is one of the special times in the history of Islam in terms of the conflict between the centers of power over the factor of political-religious legitimacy. In this period, we witness the efforts of the institutions of the Shiite clergy, the Safavid monarchy, and Sufism to establish their legitimacy and marginalize rival currents, with the institution of the monarchy now leaning more towards the clergy. The conflict between the centers of power during this period, particularly with regard to the historical legitimacy of Sufism and the leadership role of the clergy in the newly established Shi'i society and system, had specific dimensions and aspects, and the writing of texts refuting Sufism by the clergy should be examined in light of this historical horizon. The refutations of Sufism have fluctuated between the two poles of criticism and destruction; However, the general atmosphere of these texts is often influenced by the author's logic and polemical expression, and the type of criticism of the theoretical aspects of Sufism in these texts is not exempt from these conditions. In this article, by applying the method of discourse analysis and using the tools of critical stylistics, the relationship between the polemical destruction of theoretical mysticism and the main politico-religious components of the Safavid period in the seven refutations of Sufism during this period has been investigated. From the perspective of this article, the refutations destroyed theoretical mysticism under the influence of the issue of legitimacy and are not reliable sources for analyzing the relationship between theoretical mysticism and Shiism

**Keywords:** Sufism, Shiite clergy, Safavid, legitimacy, theoretical aspect of Sufism, refutation writing

---

1. DOI: 10.22051/jml.2024.45032.2516

2. PhD in Persian language and literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: [hosein.abdi91@gmail.com](mailto:hosein.abdi91@gmail.com)

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





فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۸۳-۱۱۶

## تصحیح و تحقیق سبک‌شناسی رساله عرفانی «وصال احمدی» یا «اواخر حیات مجددِ اَلْفِ ثانی»<sup>۱</sup>

میثم احمدی<sup>۲</sup>، یوسف کرمی چمه<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰

### چکیده

رساله «وصال احمدی» یا «اواخر حیات مجددِ اَلْفِ ثانی» در حقیقت تکمله تذکره‌ای موسوم به «زبدة المقامات» یا «برکات احمدیه باقیه» است که در باب زندگی، آثار، احوال و ملفوظات شیخ احمد سرهندی، ملقب به امام ربّانی و مجدد اَلْفِ ثانی و برخی از خلفا و فرزندان او نگاشته شده است. نویسنده این رساله بدرالدین سرهندی، صوفی و سیره‌نویس مشهور طریقت نقشبندیه در قرن یازدهم هجری است. بدرالدین، این رساله کوتاه و مختصر را در تکمیل و اتمام کتاب «زبدة المقامات» اثر خواجه محمد هاشم کِشَمی تحریر کرد که به ناچار از به پایان رساندن این کتاب و نقل وقایع و حوادث روزهای پایانی حیات شیخ احمد، بازمانده بود. رساله «وصال احمدی» حاوی اطلاعاتی موثق، بی‌بدیل و گران‌مایه از آخرین روزهای حیات شیخ احمد سرهندی است که دست‌اول و بی‌واسطه نقل می‌شود و برای شناخت دقیق‌تر احوال و عقاید او ضروری است. این رساله علی‌رغم شهرتش نزد مجددیان و اهمیتش در تحقیقات، کم‌یاب و مکتوم و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.45570.2531

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات، دانشگاه جامع علوم انتظامی امین، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

رایانامه: meisam\_ahmadi\_61@yahoo.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات، دانشگاه جامع علوم انتظامی امین، تهران، ایران.

رایانامه: ykaramicheme@yahoo.com

مغفول مانده است. در این پژوهش تلاش شده تا علاوه بر تصحیح نسخه و افزودن تعلیقات و توضیحات سبک‌شناسانه، به معرفی، تحلیل و تبیین جایگاه آن و مؤلفش در طریقت نقشبندیّه مجددیه پرداخته شود. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

**واژه‌های کلیدی:** زیده‌المقامات، نقشبندیّه، شیخ احمد سرهندی، مجددِ اَلْفِ ثانی، «وصال احمدی».

## ۱. مقدمه و ضرورت تحقیق

اهمیت و ارزش تصحیح و بازیابی آثار کهن ادبی و میراث فرهنگی و معنوی گذشتگان، بر محققان و پژوهندگان، پوشیده و مستور نیست. در یافتن و نشر این آثار فواید فراوان و خدماتی شایان مترتب است؛ از جمله آنها می‌توان آشنایی با گنجینه فرهنگ پیشینیان و آداب و رسوم ایشان، جُستن ساختارهای زبانی و دستوری، افزودن بر غنای واژگانی فارسی‌زبانان، کشف و به‌کارگیری نکات اخلاقی و معارف سلوکی و اغنای حافظه فرهنگی ایرانیان، اشاره کرد. وقتی سخن از ایران و زبان فارسی و فرهنگ آن است، منظور مرزهای مادی و کنونی این سرزمین نیست؛ بلکه مراد از آن ایران فرهنگی است که گستره حدودش فراتر از آنچه امروزه می‌شناسیم، می‌رود. در این مرزبندی و جغرافیای فرهنگی، دیار هندوستان، به‌خصوص در دوران بائریان و روزگار رونق اکبرشاهی و جهانگیری، از مهم‌ترین پایتخت‌های ادب فارسی و عرفان اسلامی به‌شمار می‌آید. «گسترشی که ادبیات فارسی در عصر اکبرشاه داشت، در هیچ دوره‌ای نظیر ندارد» (حاج سیدجوادی، ۱۳۷۶: مقدمه، ۲۳). برای بیان جایگاه منبع ادب فارسی در آنجا، نیازی به آوردن شاهد و مثال نیست و شاعران، ادیبان و عارفان بی‌شماری که در آن حوزه سرزمینی پرورش یافته‌اند یا از ایران به آنجا مهاجرت کرده‌اند، گواهی موثق در میزان اعتبار این سخن است. با این همه، یکی از معضلاتی که گریبانگیر برخی از پژوهشگران ماست و گاه به تقلید آن را تکرار می‌کنند، این است که تصوّف در مرزهای هندوستان به لحاظ فکری و معنوی، دستاوردی تازه ندارد. بر این اساس، گاهی آموزه‌های عرفانی ایشان را ملال‌آور، تکراری، تصنعی و به‌دور از حقیقت قلمداد می‌نمایند. همین عوایق ذهنی مقلدانه موجب شده چنان‌که بایسته

است به رهاوردهای معنایی و اندیشگانی صوفیان هند پرداخته نشود و اغلب پژوهش‌ها در سطح زبانی و نوآوری‌هایی ظاهری سبک‌های هندی متوقف بماند؛ ولی حقیقت آن است که ادیبان و عارفان آن روزگار هندوستان، چه در سطح زبانی و چه در سطح معنایی، موجب تحوّل عظیم شده‌اند. این سرزمین، برای چندین سده، همواره مأمن و پذیرای صوفیان سیّاح و گاه سرگردانی بود که وطن مألوف را به دلایل گوناگون ترک می‌کردند. اغلب سلاسل مهم صوفیه در آنجا مریدان و پیروانی دارند. از مهم‌ترین این طریقت، سلسله خواجهگان و نقشبندان است که هرچند سلسله‌ای کاملاً ایرانی به‌شمار می‌رود (الگار، ۱۳۹۸: ۴۰۳)، در محیط هندوستان نشوونمایی دوچندان یافته و بالیده است. برجسته‌ترین شخصیت این طریقت در شبه‌قاره، شیخ/احمد سرهندی (۹۷۱ - ۱۰۳۴ق)، قطب‌الاقطاب نقشبندیان و عارف مشهور قرن دهم و یازدهم هجری، ملقب به امام ربّانی یا مجدّد هزاره ثانی است. باآنکه «سلسله نقشبندیّه از طریق خواجه باقی بالله در لاهور و دهلی گسترش یافت، اما یکی از مریدان باقی بالله، یعنی شیخ احمد سرهندی معروف به مجدّد بود که جایگاه رفیعی به طریقت نقشبندیّه بخشید و تمام مریدانش خود را نقشبندیّه مجدّدیه می‌نامیدند» (حسینی، ۱۴۰۱: ۳۰). او از تأثیرگذارترین شخصیت‌های عرفانی در تاریخ تصوّف اسلامی است و مقامات و تذکره‌های متعددی درباب احوال و آثار و خلفایش نگاشته‌اند که کتاب‌هایی همچون «زبده‌المقامات یا برکات الأحمديه الباقیه»، «حضرات‌القدس»، «روضه‌القیومیّه»، «هدیه مجدّدیه» و «تحفة‌المعصوم»، از جمله آن‌هاست.

رساله «وصال احمدی» یا «اواخر حیات مجدّد ألف ثانی» رساله‌ای مختصر درباب احوال، کرامات و حوادث آخرین روزهای حیات مادی شیخ احمد سرهندی است. فی‌الواقع این رساله کوتاه، ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده «زبده‌المقامات» اثر خواجه محمدهاشم کشمی (۱۰۰۰ق - ؟)، تذکره‌نگار و از خواص مریدان و خلفای شیخ احمد است. زبده‌المقامات کتابی جامع در شرح احوال و آثار خواجه باقی بالله و شیخ احمد سرهندی، فرزندان و خلفایش و برخی دیگر از نقشبندیان مجدّدی به‌شمار می‌آید و از اهمّیت و ارزشی خاص برخوردار است. نویسنده این کتاب، خواجه محمدهاشم کشمی، حدود دو سال در خدمت و صحبت شیخ احمد به سر برد؛ اما پس از آنکه به‌ناخواست راهی سفری شد، بدوّل‌الدین سرهندی (۱۰۰۲ق - ؟) مسئولیت تذکره‌نویسی و نوشتن احوال

شیخ احمد را برعهده گرفت. کشمی در زبده‌المقامات و در بیان این احوال، ضمن نقل کرامتی از شیخ احمد، چنین آورده که «در این اثنا این بیچاره را به سبب هرج و مرج سلاطین که در صوبه دکن به ظهور پیوسته بود، خاطر بر آن آمد که اطفال را گرفته به تحت اقدام همایون برسد. ناچار رخصت فرمودند. به صد اندوه و حسرت در وقت رخصت معروض داشتم که دعا فرمایند که به زودی به این آستان ملجأ حق پرستان مشرف گردم. آن حضرت آهی کشیده، فرمودند: دعا کنم که در آخرت با هم یک‌جا جمع شویم... او آخر ماه رجب سنه هزاروسی و سه بود که بنده مرخص گشت. از آن ایام تا زمان انتقال ایشان که مدت هفت ماه باشد، شیخ بدرالدین سرهندی، از مقبولان حضرت ایشان، به تأیید و تقریر حضرات مخدوم‌زاده‌های عالی‌شان، سلمهم الله، سوانح این شهور سبعة را رقم نموده» (کشمی، ۱۹۷۷: ۲۸۴).

بنابراین رساله «وصال احمدی» حاصل این هفت‌ماه‌خاطر و پُراهمیت و حضور و دوام مصاحبت بدرالدین با شیخ احمد سرهندی است، البته شایان ذکر است که بدرالدین خود پیش از کشمی و از پانزده‌سالگی در خدمت و ارادت شیخ احمد به سر می‌برد. (سرهندی، ۱۹۷۱: ۳۸۶). او در این رساله بر سبک و سیاق محمدهاشم کشمی در «زبده‌المقامات» می‌رود و شیوه او را در نوشتن دنبال می‌کند؛ تا آنجا که کشمی در فصل نهم کتابش، یعنی: «در بیان انتقال حضرت ایشان از این جهان به فرادیس الجنان»، قسمتی معتابه را به نقل گفته‌های او در «وصال احمدی» اختصاص می‌دهد. جالب نظر اینکه خود بدرالدین سرهندی، زمانی که در فصل نهم حضرات‌القدس در بیان تصرفات و کرامات شیخ احمد، از آثار خویش نام می‌برد، سخنی از این رساله نمی‌گوید و آن را در عداد و شمار تألیفات خویش نمی‌گنجانند. به نظر می‌رسد بدرالدین تا زمان تألیف حضرات‌القدس (۱۰۴۳ق)، قصد نگارش رساله‌ای مجزا و موسوم به «وصال احمدی» را نداشته و نخستین یادداشت‌ها و مسوده‌های خویش را تنها به نیت تکمیل زبده‌المقامات و اتمام مسئولیت کشمی نگاشته و به او سپرده است، ولی پس از آن چنان که در مقدمه رساله می‌گوید، به درخواست برخی از «اعزّه اصحاب ایشان» این رساله را با نام و شکل موجودش، در باب حالات، خوارق و کرامات مقرون به درگذشت شیخ احمد، تحریر کرده است.

مسأله پژوهش حاضر، تصحیح، احیاء و بازیابی و تحلیل متن‌شناسانه یکی از مهم‌ترین

متون متصوفانه طریقت نقشبندیّه مجدّدیه در حوزه شبه‌قاره و معرفی، بررسی و نقد آن است، بلکه در پژوهش‌های محققان مفید واقع شود و دستمایه تحقیق و تدقیق بیشتر درباب سلسله خواجهگان و نقشبندان شود.

### ۱-۱. پیشینه و روش تحقیق

نگارندگان این پژوهش، دراثناى تحقیق و تتبع درباب نسخه‌ای از کتاب «زبدۃ‌المقامات» خواجه کشمی به وجود چنین رساله‌ای و اهمیّت و ضرورت آن در سامان‌گرفتن تذکره کشمی و انجام یافتن سیره شیخ احمد سرهندی پی بردند و برای یافتن نسخه‌هایی از رساله «وصال احمدی» فهرس گوناگون و متنوع نسخ خطی دردسترس، از جمله: فهرست نسخ خطی کتابخانه‌های ملی، ملک، مجلس، آستان قدس، مرعشی و نیز فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان از منزوی و عارف نوشاهی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، فهرستواره دستنوشته‌های ایران (دنا) و دیگر فهرس موجود از کتابخانه‌های هندوستان را جست‌وجو کردند، اما شوربخانه به‌جز اندک نیافتند. تنها نسخه‌ای که در این جست‌وجو به دست آمد، نسخه‌ای خطی در دانشگاه علیگره، به شماره بازیابی ۴۳۷۱ بود. قابل ذکر است که این نسخه خطی، بی‌هیچ توضیح و تعلیقی، به‌سنه ۱۳۱۱ هجری قمری در مطبع مصطفایی لاهور به چاپ سنگی رسیده و دکتر غلام مصطفی خان آن را در سال ۱۳۸۸ قمری به اردو ترجمه کرده بود؛ البته به‌نظر می‌رسد که غلام مصطفی خان علاوه بر نسخه دانشگاه علیگره، نسخه دیگری هم داشته‌اند، زیرا بین نسخه او و نسخه علیگره، چندین مورد اختلاف وجود دارد، ولیکن ایشان درباب نسخه اساس تصحیح یا ترجمه‌شان هیچ توضیحی نمی‌دهند؛ اما از آنجا که بیش از صدوسی سال از طبع این نسخه می‌گذشت و نیز اینکه همین نسخه موجود مغلوط و نیازمند تصحیح، توضیح و تخریح بود و به‌سهولت هم دستیاب نمی‌شد؛ در این مقاله کوشیدیم تا ضمن ساماندهی املائی این نسخه براساس دستورخط فرهنگستان زبان و ادب فارسی، اعراب‌گذاری و تصحیح قیاسی و رفع اغلاط کاتبان و درج تعلیقات و ترجمه عبارات و ابیات، به بیان نویافته‌های تاریخی و ادبی خویش درباره احوال و آثار صاحب این رساله نیز بپردازیم، بلکه بتوان از رهگذر تصحیح و تحقیق این نسخه مکتوم و دشواریاب در شناخت

بهتر زوایا و خبایای احوال شیخ احمد سرهندی، مجلد هزاره ثانی، بهره جست. روش پژوهش نویسندگان این مقاله تحلیلی و توصیفی بوده و در آن از منابع کتابخانه‌ای بهره گرفته‌اند.

### ۱-۲. زندگی و آثار مؤلف رساله: بدرالدین سرهندی

بدرالدین سرهندی یا سهرندی، به سال (۱۰۰۲ق / ۱۵۹۴م) در شهر سرهند (از توابع ولایت پنجاب هندوستان) و در خانواده‌ای اهل علم و سلوک به دنیا آمد. پدرش، شیخ/براهیم مخزنی، از صوفیان و عالمان طریقت قادریه بود و او علوم ابتدایی را نزد پدر آموخت (مجلد ۱، ۲۰۰۴. مقدمه، ج. ۱: ۲۷۴). وی تعلق خاطر به طریقت قادریه از پدرش به ارث برد که همواره با او بود، چنان‌که در میانسالی نیز به ترجمه احوال شیخ عبدالقادر گیلانی پرداخت. بدرالدین پس از آموزش در مکتب پدر، از همان نوجوانی در محضر خواجه محمدصادق، فرزند شیخ احمد سرهندی، به کسب دانش و علوم شرعیّه همت گماشت و بعد از فوت او، از پانزده سالگی به محضر شیخ احمد راه یافت و در شمار مریدانش درآمد و در مدرسه او مشغول تحصیل و تهذیب شد. «این فقیر پانزده ساله بود که به شرف ارادت آن حضرت استسعاد یافته» (سرهندی، ۱۹۷۱: ۳۸۶). او مورد توجه و اقبال شیخ احمد بوده و شیخ چهار نامه از مجموعه مکتوباتش را خطاب به وی نوشته است. بدرالدین به مدت هفده سال مجاور و مصاحب خانقاه شیخ احمد و مشغول سلوک به طریقت نقشبندیان مجلّدی بود. او پس از درگذشت مُرادش، نزد دیگر عالمان و مشایخ آن دوران نظیر نورمحمد پتئی، حمید بنگالی و یارمحمد قدیم، به دانش‌اندوزی پرداخت و باقی عمر خویش را صرف تألیف و ترجمه کرد (شمس و مظهر، ۱۳۸۱: ۵۴۹). مهم‌ترین منبع در ذکر احوال و آثار بدرالدین، جزو ثانی کتابش «حضرات‌القدس» است که در آن به‌اختصار درباره زندگی و سلوک و کتاب‌هایش سخن می‌گوید.

نخستین اثر او رساله‌ای در باب احوال و مقامات شیخ احمد سرهندی است؛ رساله‌ای با نام «سیر احمدی» که ظاهراً مسودات آن به سرقت رفته است. «هرچند این حقیر قبل از این (حضرات‌القدس) در حال حیات با برکات آن کعبه حاجات، یک‌باری مقامات ایشان را مسوده کرده بود و آن را سیر احمدی نام نهاده و در نظر کیمیای ایشان گذارنیده...



حضرت ایشان بر سبیل طیبت فرمودند که باری نخستین تصنیف شما در ذکر احوال ما واقع شد! (سرهندی، ۱۹۷۱: ۱۵۸).

یکی دیگر از کتاب‌های مهم و جامع بدرالدین «مجمع الاولیاء» نام دارد که بنا به خواهش یکی از دوستانش، که به گفته او ده سال کروری (تحصیلدار) سرهند بوده، در سال (۱۰۴۴ق) نگاشته شده است (همان). او در این کتاب مرجع، شرح حال هزاروپانصد نفر از عارفان را گردآورده است. «باید دانست که این کتاب از باب اشمال بر اطلاعات وسیع درباره مشایخ بزرگ و پیروان آنها بسیار قابل توجه است» (صفا، ۱۳۷۸. ج. ۵: ۱۵۸۳).

گفتنی است که شخصی به نام علی اکبر اردستانی یا کروری، این کتاب را به سرقت برده، مطالبی بر آن افزوده و به اسم «محفل الاصفیاء و مجمع الاولیاء» به نام خود درآورده است. احتمالاً این همان فردی است که بدرالدین کتابش را به درخواست او نوشته است. بدرالدین سرهندی در کتاب دیگرش به نام سنوالت اتقیاء می گوید: «مجمع الاولیاء... دراصل تألیف این فقیر بود، علی اکبر کروری سرهندی به مقابله احسانی از من گرفت به اتفاق فضلاء، احوال صحابه به آن الحاق نمود، آن را به نام خود کرد. او عامی بود، خط و سواد کمتر داشت» (منزوی، ۱۳۷۰. ج. ۱۱: ۹۰۳). این کتاب هنوز در برخی فهرست‌های نسخ خطی، از جمله فهرست نسخ خطی دانشگاه تهران به شماره (۵۵۱۲ - ف)، و مراجع دیگر مانند تاریخ ادبیات ذبیح‌الله صفا، به نام علی اکبر اردستانی مشهور گردیده و او با همین یک کتاب منحول، نامش در جریده پارسی نویسان سده یازدهم ثبت شده است. بدرالدین پس از درگذشت شیخ احمد سرهندی، منظور و مورد توجه محمد داراشکوه (۱۰۲۴ - ۱۰۶۹ق) قرار گرفت و به آگره، پایتخت شاهجهان، رفت و به دستور او چند کتاب عرفانی مانند «عرایس البیان» روزبهان بقلی و و نیز دو کتاب دیگر را در شرح احوال و مقامات شیخ عبدالقادر گیلانی به نام‌های «بهجة الاسرار» و «روضه النواظر فی ترجمه الشیخ عبدالقادر» از عربی به فارسی برگرداند (حسنی، ۱۴۲۰. ج. ۵: ۵۰۳). ترجمه فارسی کتاب بهجة الاسرار «مقامات غوث الثقلین» نام دارد.

آثار دیگری نیز از او به جا مانده است که برخی از آنها عبارت‌اند از: «کرامات الاولیاء» در اثبات خوارق اولیای الهی بعد از موت؛ «روائح» در بیان اصطلاحات صوفیه و مبانی طریقت قادریه و نقشبندیه؛ ترجمه «فتوح الغیب» از شیخ عبدالقادر گیلانی،

«حضرات القدس»؛ «معراج المؤمنین»؛ «سنوات الاتقیاء فی وفيات المشایخ» (همان).

پس از بدرالدین، فرزندانش در سلک مریدان و هواخواهان شیخ محمد معصوم و شیخ محمد سعید، جانشینان و خلفای شیخ احمد، منتظم ماندند؛ چنان که یکی از فرزندانش به نام محمد شاکر، کتاب *یواقیت الحرمین* شیخ محمد معصوم سرهندی را از عربی به فارسی برگرداند و آن را *حسنات الحرمین* نام نهاد. تاریخ درگذشت بدرالدین سرهندی به درستی معلوم نیست.

### ۱-۳. سبک و ساختار رساله وصال احمدی

#### ۱-۳-۱. بررسی موضوع و محتوای اثر

همان گونه که در مقدمه به آن اشاره شد، به لحاظ موضوعی: رساله «وصال احمدی» در بیان ملفوظات، حالات و کرامات شیخ احمد سرهندی، در هفت ماه پایانی عمر و وقایع بعد از آن، نوشته شده است. دانش فقهی و اصولی بدرالدین از مطاوی همین رساله مختصر هم هویداست؛ زیرا این رساله مشحون از اصطلاحات شرعی و ارجاعات روایی و حدیثی است. - هر چند به گونه‌ای این مطالب و موضوعات را بیان می‌کند که موجب ملال و خستگی خواننده نمی‌شود.

وی در تبیین مسائل فقهی و دینی، چنان که رسم طریقت خواجگان و نقشبندیان است و روش عالمان، می‌کوشد تا هیچ مطلبی را بی‌نقل سند و بیان صحت و اعتبار آن بیان نکند. به جز یکی از احادیث، که آن هم در متون صوفیه مشهورست، مابقی احادیث منقول در این رساله، از اعتبار اسنادی برخوردار و در کتاب‌های معتبر حدیثی موجود بود.

بدرالدین در این رساله برای مستندسازی سخنان و روایاتش به کتاب‌های گوناگونی نظیر *روضه الاحباب* در فقه و *سیره حنفی* از جمال‌الدین شیرازی، *جامع الرموز* از زاهدی، *احیاء علوم الدین* غزالی و *شرح الصدور بشرح حال الموتی و القبور* از سیوطی ارجاع می‌دهد.

متن «وصال احمدی» به‌مانند بسیاری از تذکره‌ها و سیره‌ها، بی‌هیچ ابایی، هواخواهانه و مریدانه نوشته شده و همواره در ارجاع به آن باید این نکته را در نظر داشت و با احتیاط به آن نگریست؛ باین همه، نویسنده کوشیده تا از منظر وثاقت و اعتبار، به آن لطمه‌ای نرسد،

چنان که اغلب وقایع بیان شده را یا به چشم خود دیده، یا از فرزندان و نزدیکان شیخ احمد شنیده است. از آنجا که بدرالدین از طبقه خاصان، مَحْرمان و نزدیکان درگاه شیخ احمد بوده (فضل الله، ۱۳۳۳: ۲۱۷)، مطالب رساله اهمیت و سندیت ویژه‌ای می‌یابد.

به لحاظ محتوایی، آنچه از توصیفات بدرالدین در ذهن خواننده رساله نقش می‌بندد: چهره شیخی نستوه، بامهابت و متشّرع است که تا آخرین نفس، در انقطاع از خلق و ترک تعلقات می‌کوشد و سرمویی از دقایق شریعت فرو نمی‌نهد. تصویری که بدرالدین ترسیم می‌کند با آموزه‌های شیخ احمد و آنچه در دیگر سیره‌ها و تواریخ درباره او آمده، مطابقت دارد و حتی مورد اتفاق ناقدان اوست؛ بنابراین به نظر می‌رسد که بدرالدین بر حفظ جانب صداقت و امانتداری، به حدّ وّسع خویش کوشیده است. علاوه بر اینها، چون میان نوشتن رساله و اتفاقات اواخر حیات شیخ احمد، فاصله چندانی وجود ندارد؛ احتمال تغییر و تحریف وقایع در متن مکتوب کم‌تر می‌شود.

یکی از مطالبی که پس از خواندن این رساله، موجب کنش و درگیری ذهنی یا حتی انکار خواننده می‌شود، کرامتی شگفت است (قبض یدین به حالت نماز و تبسم به هنگام غسل میت) که بنا بر قول نویسنده، خود شاهد آن بوده است. اثبات این کرامت در نظر معتقدان مشکل و معضل آفرین می‌نماید، چنان که به نظر می‌رسد نقل آن برای بدرالدین موجب دردسر و گرفتاری و انکار برخی شنوندگان شده باشد - هر چند خود او هیچ اشاره‌ای نمی‌کند - زیرا او پس از فراغت یافتن از این حوادث، نخستین تألیفش کتابی با نام «کرامات الاولیاء» است که در اثبات کرامات اولیای الهی پس از موت مادی تحریر شده. «بعد ارتحال آن کعبه آمال کتاب کرامات الاولیاء در اثبات خوارق بعد موت تألیف نمودم» (سرهندی، ۱۹۷۱: ۱۵۸).

### ۱-۳-۲. برخی از ویژگی‌های زبان شناختی اثر

در این رساله، تأثیرپذیری بدرالدین از خواجه کشمی و زبده المقاماتش انکارناپذیر است؛ البته ممکن است این تقلید و پیروی تاحدی هم عامدانه باشد، زیرا به علت غیبت ناخواسته کشمی، بر این نهاده بودند که باقی کار را به او بسپارند. بدرالدین در این کار موفق است، ولی نثر کشمی در زبده المقامات از نظر ادبی و بلاغی جافتاده‌تر و گیراترست و در آن

بیشتر از ابیات فارسی و عربی و تشبیهات و استعارات و آرایه‌های لفظی و معنوی، استفاده می‌شود. نثر رساله وصال احمدی، ساده، روان و به‌دور از تعقیدات لفظی و معنوی است. این روشنی و سلاست جملات نتیجه آوردن افعال پیاپی، ایجاز و اختصار جملات است. به‌لحاظ ساختاری و ترکیب‌بندی جملات، متن از زیاده‌گویی، اطباب و حشوئیات به‌دور مانده است.

از نظر لغوی، به‌کارگیری واژگان و اصطلاحات عربی در رساله وصال احمدی چشمگیر است. گاهی برخی از این لغات - هرچند تعدادشان زیاد نیست - در مقایسه با زبان امروزی نامأنوس محسوب می‌شود، مانند مستلقى، ضغطه، حویلی، مُسَنَم، مضطجع، طاری. با اینکه نویسنده رساله متوکل هندوستان است و بر زبان مادری مسلط، نه تنها از به‌کارگیری واژگان هندی ابا می‌کند؛ بلکه از واژگان کهن و کم‌کاربردتر فارسی نظیر انگشت، بهره می‌گیرد. فقط یک بیت به هندی آمده که آن هم از زبان شیخ احمد نقل شده است؛ البته این نکته با توجه به جایگاه زبان فارسی در هندوستان آن روزگار، امری بدیع و غریب نیست و نیز می‌تواند نشانه‌ای از دانش آموختگی و زبان‌دانی نویسنده تلقی شود.

علی‌رغم تسلط نویسنده بر زبان فارسی، گاهی این رساله از لغزش‌های زبانی محفوظ مانده است، به‌مثل: «نماز تهجد ایستاده گذاشتند.» آوردن فعل نادرست «گذاشتند» به‌جای «گزاردند»؛ (البته احتمال دارد که این لغزش از رسم‌الخط کاتبان و شیوه نگارش آنان ناشی شده باشد) یا استفاده از «چنانچه» به‌جای «چنان‌که» که هرچند ویژگی سبکی بوده، امروزه و در فارسی بلیغ و معیار، نادرست قلمداد می‌شود.

استعمال صنایع آوایی نظیر جناس و سجع و دیگر آرایه‌های لفظی و معنوی، برای چنین متنی متعادل و طبیعی است و مؤلف را به مرز متکلفانه‌نویسی و کاربرد الفاظ و عبارات تصنعی و منشیانه نمی‌کشاند. این نکته از دلایلی است که می‌توان بنا بر آن نویسنده را در بیان احساسات و عواطف صادق دانست.

نگارنده رساله، شعر هم می‌سروده و در دیگر آثارش مانند *حضرات‌القدس* نمونه‌هایی از شعرش موجود است، اما در این وجیزه به سرودن ماده تاریخ بسنده کرده است.

برخی دیگر از ویژگی‌های زبانی و بلاغی این متن عبارت‌اند از:

- کوتاهی و اختصار جملات، به مثل: «لحظه‌ای خواب کردند و بعد از آن برخاستند و آب وضو طلبیدند؛ وضو می‌ساختند که از زبان من برآمد...»؛
- کاربرد متعدّد آیات و احادیث: «أنا لله و أنا اليه راجعون»؛ «استنزهوا من البول؛ فإنّ عامّة عذاب القبر منه»؛ «النّصيحة هي الدّين» یا «حُمي يوم كفّارة سنّه»؛
- استفاده فراوان از جملات معترضه دعایی: «قدّس سرّه»، «قدسنا الله سبحانه بسرّه الأقدس»، «سلمهما ربّهما»، «إن شاء الله تعالی» و جز اینها؛
- کثرت به کارگیری واو استیناف؛
- کاربرد صنایع آوایی و لفظی از قبیل سجع و جناس، همچون: خاطر فاتر، عارف ربّانی و صاحب اسرار سبحانی، فقیر حقیر، راحت و لذّات، قومه و جلسه، فاصله قلیله، سنّت سیّئه و ملّت رضیّه و...؛
- افزودن یای تفخیم بر اسامی و صفات: مخدوم‌زادگی، صلاح‌آثاری، فرزندی؛
- آوردن شکل غریب یا اماله‌شده برخی کلمات، مانند شینه (شبانه)، حویلی (حوالی)؛
- به کارگیری افعال مستقبل به جای فعل امر، همچون: «شریعت را به دندان خود خواهید گرفت» یا «رعایت حدود شرعیّه به جا خواهید آورد»؛
- آوردن اسم مصدر به جای اسم فاعل، مانند «مواظبت بر خلوت بوده‌اند»؛
- استعمال صورت‌های کم سابقه‌تر از افعال مرکب و صفات، به مثل: «تعداد ایام کردن»، «قلمی کردن»، «از دست گرفتن»، «صاحب‌فراش شدن»؛
- بهره‌گیری از صنعت التّفات در صیغه‌های متفاوت، مانند مخاطب به غایب: «حضرت سلامت! از سؤال نکیر و منکر چون گذشت؟»؛
- آوردن فعل جمع برای فاعل مفرد، مثل «وقتی که سلام دادیم، دیدیم که هیچ کس نیست...»؛
- به کاربردن امثله سائره عربی، نظیر «أظهر من الشّمس» یا «أصبح یا لیل»؛
- ترکیب‌سازی رایج در نثر سبک هندی و ساختن و بهره‌گیری از صفات مرکب فارسی، به مثل: عرفان‌پناه، صلاح‌آثار، ارشاددستگاه، حقایق‌آگاه، عصمت‌پناه؛
- برخی تصرّفات کاتبانه نظیر گسستن و پیوستن اجزای افعال و واژگان، مانند جدایی پیشوند منفی‌ساز «نه‌گذارده‌ام» (نگزارده‌ام)، یا نشانه التزامی همچون «به‌بینید» (بینید)؛

- جابه‌جایی واج‌های خویش‌آوا، همچون «ک» به جای «گ» در واژه کم‌نام (گمنام) یا «پ» به جای «ب» در فعل چسپند (چسبند)؛  
- نیاوردن نشانه نکره بر سر اسامی مختم به‌های غیرملفوظ: [لحظه|ای] خواب کردند، «خانه|ای] که برای خلوت راست کرده‌اید»، [روضه|ای] از ریاض جنت می‌یابم».

## ۲. متن مصحح رساله وصال احمدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْمَوْتَ جَسْرًا يُوصِلُ الْحَبِيبَ إِلَى الْحَبِيبِ وَأَظْهَرَ فِي إِرْتِحَالِ أَوْلِيَائِهِ كُلِّ أَمْرٍ عَجِيبٍ وَغَرِيبٍ وَأَبْرَزَ بَوَارِقَ الْخَوَارِقِ فِي سَحَابِ أَيْدِي الْأَوْلِيَاءِ وَأَشْرَقَ شَمْسَ الْكِرَامَاتِ فِي مَشَارِقِ أَيْدِي الْأَحْبَاءِ وَالصَّلْوَةَ وَالسَّلَامَ عَلَى مَنْ أَعْجَزَ الْخَلَائِقَ بِالْمَعْجَزَاتِ وَظَهَرَ مَعْجَزَاتِهِ فِي الْأَوْلِيَاءِ بِالصُّورِ الْكِرَامَاتِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَتْبَاعِهِ أَجْمَعِينَ. أَمَّا بَعْدُ، كَمْتَرِينَ خَاكِسَارَانَ أَسْتَانَةَ أَوْلِيَاءِ وَكِبْهَرِينَ نِيَازْمِنْدَانَ وَرِثَةَ أَنْبِيَاءِ، فَقِيرِ حَقِيرِ بَدْرُالدِّينِ بْنِ شَيْخِ إِبْرَاهِيمِ النَّقْشَبِنْدِيِّ الْأَحْمَدِيِّ مَشْتَهَرِ بِالسُّهْرِنْدِيِّ مَوْطِنًا مِي نَمَائِدِ كِه بَعْضِي أُعْزَةُ أَصْحَابِ إِيْشَانِ از این حقیر درخواست کردند که کلمه‌ای چند در بیان بعضی خوارق و کرامات حضرت قطب‌الاقطاب و غوث‌الاولاد، أعلم‌الزمان و أكمل‌الوقت، مجدد‌الملة، محدث‌الامة، شيخنا و إمامنا شيخ‌الاسلام والمسلمين، الشيخ احمد الفاروقي، قدسنا الله سبحانه بسره الأقدس، که قبیل وصال پیش از ارتحال از قبیل علم به ارتحال خود و تعیین سال و ایام انتقال خود و ما یقارنه از آن حضرت به ظهور رسیده‌اند در قید تحریر آرد و کراماتی که بعد وصال ایشان ظاهر گشته، بنویسد - اجابه للمسؤول - سعادت خود در این معنی دانسته، اقدام نمود و هرچه در وقت تحریر به یاد آمد در قید کتابت آورد و این رساله را «وصال احمدی» نام نهاد، بالله العمصة و التوفيق.

بدانند که حضرت ایشان، قدس سره الأقدس، در ماه شعبان سنه یک‌هزار و سی و سوم، خلوت گزیدند و انزوا اختیار نمودند و موضعی جدا از حویلی<sup>۱</sup> متعین کردند؛ به غیر از نماز جمعه از آنجا بیرون نمی‌آمدند و وقت صلوة خمس در خلوتخانه ادا می‌کردند که چند کس معدود از یاران به جهت جماعت درون می‌رفتند و بعد از اتمام نماز به سرعت رجوع می‌کردند. تا نفس آخر، إلی ماشاء الله سبحانه، مواظبت بر خلوت بوده‌اند و تا دم

آخر قوام انزوا داشتند و از خلق به کلی بُریده بودند و از صحبت به تمامی قطع کرده. حضرت مخدوم زادگی، عارف ربّانی، صاحب اسرار سبحانی، شیخ محمدسعید و شیخ محمد معصوم، سلمهما ربهما، نقل کردند که عصمت پناه حضرت والده می فرمایند که شب برات بود و حضرت ایشان در خلوتخانه، احیاء لیل می کردند. ناگاه بعد دو پاس شب، اندرون آمدند و من بر سر مصلی نشسته بودم و تسبیح می خواندم و از ایشان پرسیدم که شما نماز تهجد گزارده‌اید؟ فرمودند که هنوز نگزارده‌ام، چون ملائتی در خود یافتم به خاطر رسید که یکی دراز بکشم بعد از آن به تهجد برخیزم. لحظه [ای] خواب کردند و بعد از آن برخاستند و آب وضو طلبیدند. وضو می ساختند که از زبان من برآمد که امشب خداوند تا نام که را از ورق هستی محو کرده باشند و نام که را ثابت داشته؟ فرمودند که تو بنابر شک و تردّد می گویی، چه باشد حال کسی که می بیند و می داند که نام او از صحیفه وجود محو کردند و اشارت به خود نمودند.

و نیز هر دو مخدوم زاده، سلمهما ربهما، از عصمت پناه نقل کردند که من از حضرت ایشان، قدس سره الأقدس، پرسیدم که شما این همه انقطاع و انزوا از خلق و این همه بی تعلقی و بی رغبتی با عیال و اطفال چرا اختیار کرده‌اید؟ فرمودند که حقیقت آن است که من در این نزدیکی خواهم مُرد و ایام وفات من بسیار قریب است و کسی که چنین احساس نماید، او را می باید که خود را به زور بر عبادت اندازد و از تسبیح و استغفار و درود و تلاوت و ذکر یک لحظه غافل نباشد و از غیر حق به کلیه قطع کند نه آنکه به غفلت بگذرانند. شما هم مرا به خدا بگذارید.

و نیز هر دو مخدوم زاده از عصمت پناه نقل کردند که قبل مرض از حضرت ایشان، قدس سره، پرسیدم که آثار یأس از حیات و سرانجام ارتحال در شما پدید است و اشتیاق رفیق اعلی پیدا است، پس این همه تصدق و خیرات که دافع بلیات است برای چیست؟ در جواب این مصرعه هندی خواندند:

«آج ملا وا کنت سیوں سک هی سب جگک وئیوں وار»<sup>۲</sup>

الحق حضرت ایشان در این مدّت انفاق بیش از پیش می کردند و صنوف خیرات - سرّاً و علانیّه، لیلاً و نهاراً - به جا می آوردند.

و نیز هر دو مخدوم زاده از عصمت پناه نقل کردند که روزی در ایوانی که

می‌گذرانند، تکیه زده بودند، فرمودند که در این سرما، ما در این خانه خواب نخواهیم کرد. عرض کردند که مگر در خانه [ای] که برای خلوت راست کرده‌اید آنجا خواب می‌کنید؟ فرمودند که آنجا نیز نه! گفتند که پس کجا خواب خواهید کرد؟ فرمودند که از اینجاها هیچ‌جا نه! ببینید تا خود به خود چه ظاهر شود. اتفاقاً در درآمدِ سرما از عالم رفتند. و نیز هر دو مخدوم‌زاده نقل کردند که در سنه یک‌هزار و بیست و چهارم که عمر ایشان در آن سنه، پنجاه و سه سال بود، فرموده بودند که عمر خود را از شصت سال متجاوز نمی‌بینم و آن قضای مبرم مشهود می‌شود و کم از این عدد، قضا مُعلق به نظر می‌درآید. و در سنه یک‌هزار و سی و دوم از آجمیر<sup>۳</sup> به مخدوم‌زاده‌ها قلمی فرمودند که در عوض اجازت‌نامه دنیا، اجازت‌نامه آخرت دادند و ایام عمر نزدیک است و وصایا یک‌به‌یک قلمی فرمودند. اگر ذوق تفصیل این سخن باشد، به مکتوبات آن حضرت، قُدس سرّه، رجوع نمایند. و وقتی که مخدوم‌زاده‌ها به ملازمت آن حضرت، قُدس سرّه، به آجمیر رسیدند، به ایشان خلوت کردند و فرمودند که مرا با جهان و جهانیان ارتباطی نمانده است، مرا می‌باید گذشت. ایشان بسیار اضطراب کردند. فرمودند که این سنت الله از قدیم شده آمده است، اضطراب نباید کرد.

و در سنه یک‌هزار و سی و سوم، پیش [از] ارتحال خود به شش ماه، کتابتی به مقرب الحضرته خاقانیه، صادق‌خان، به تقریب سفارش حاجت‌مندی نگارش فرموده بودند<sup>۴</sup>. فقیر در آن وقت پیش آن حضرت، قُدس سرّه، ایستاده بود و مگس می‌راند و ایشان می‌نوشتند و فقیر مطالعه می‌کرد. نوشته بودند که معلوم شریف شده باشد که پادشاه، فقیر را رخصتِ مُطلق فرمودند. از آن وقت خلوت و انزوا اختیار کرده است و به عنایت الله، سبحانه، اوقات به جمعیت می‌گذرانند. چون در این شهر هر سال وبا می‌افتد، معلوم نمی‌شود که در این سال، حیات وفا کند. امید که خوشنود باشند!

چون خلوت ایشان، شش هفت ماه کم و بیش کشید، ایشان را عارضه ضیق نفس که هر سال مرض معتاد ایشان بود، پیدا شد و تب هم همراه. و به گمان من آن روز، هفدهم ذی‌الحجه بود و آن مرض از سال‌های دیگر در کمال غلبه و ازدیاد بوده و مخلصان را از حصول صحت، یاسی شده. روزی به عارف ربّانی مخدوم‌زادگی شیخ محمدسعید، سلّمه ربّه، فرمودند که امشب حضرت غوث‌الثقلین، قُدس سرّه، را در واقعه دیدم و درباب من



انواع عنایات و اشفاق می‌فرمایند و زبان مبارک خود در دهان من انداخته، فرمودند که مردم در معنی شعر ما که:

أَقَلَّتْ شَمْسُ الْأَوَّلِينَ وَ شَمَسْنَا      ابداً على أفق العلى لا تغرب<sup>۵</sup>

و قول «قدمی هذه على رقبه كل ولي الله» حیران‌اند! حل آن بنویسید. و تو را از این ضعف صحت است<sup>۶</sup>.

و در آن ضعف، شوق لقای حق بر ایشان بسیار غالب آمده بود و از کمال شوق گریه بر ایشان متوالی شده<sup>۷</sup> و همیشه به کلمه «اللهم الرفیق الاعلی»<sup>۸</sup> رطب اللسان می‌بودند و می‌فرمودند که اگر طیب بگوید مرض تو علاج‌پذیر نیست، صد روپیه شکر الله، تعالی، انفاق کنم.

عارف ربّانی مخدوم‌زادگی، شیخ محمدسعید، سلمه الله ربّه، عرض کردند که حضرت سلامت! چرا بر ما این همه بی‌شفقتی و نامهربانی می‌فرمایند؟ فرمودند که خدای عزوجل از شما أحب است، إن شاء الله تعالی، شفقت و اعانت بعد رحلت، زیاده از حال حیات کرده خواهد شد که اینجا علایق بشری در بعضی اوقات مانع اعانت و توجه است و بعد موت، تجرد و فراغ است.

و ضعف ایشان به شب‌ها به شدت می‌پیوست و اکثر بی‌آرام و بی‌قرار می‌ساخت و چون روز می‌شد، تخفیفی در آن ضعف می‌رفت. حسرت و افسوس بر فقدان شدائد و محن شبنه که ایشان را عین راحت و لذات بود، می‌کردند و می‌فرمودند که نسبتی که در هجوم آلام رو می‌آورد و حلاوتی که در عین مرارت دست می‌دهد، معامله عافیت به آن نسبت ندارد که آن بس عالی است. در این ولا به حکم بشارت غوث الاعظم، قدس سره، فرصتی و تخفیفی در آن ضعف رفت و اطباء و دوستان را به نوید صحت ایشان مسرور ساختند. آن حضرت محزون گشتند و فرمودند: سبحان الله! آن معاملات که در حین یأس و ناامیدی و دردمندی مشاهده می‌کردم، درین وقت وجه صحت همه مستور گشت، اما چون حضرت ایشان را همیشه به موجب «کل یوم هو فی شأن»<sup>۹</sup>، «أنا فانا، معاملات جدا و نسبت‌های تازه رو می‌داد و به مقتضای هر مقام، محکوم حکمی می‌شدند، فقدان هیچ چیز در حق ایشان باعث غرامت نبود که خلیل را با خلیل نار و بستان یکسان است.

و به تاریخ دوازدهم محرم سنه یک هزار و سی و چهارم گفته بودند که مرا فرمودند که میان چهل و پنجاه روز مقبره تو خواهد شد و مستمعان را گمان آن شده بود که سبب وصال ایشان همین ضعف باشد. چون ضعف مذکور رو به صحت آورد، به حدی که برای نماز مسجد می آمدند، غالباً یک هفته به مسجد نماز گزارده باشد و به نوعی عاقبت نصیبتان گشت که مستمعان را از آن واقعه فرموده بودند که در میان چهل و پنجاه روز مرا باید گذشت، ذهولی طاری شد و آن مشهود را بر واقعه حمل نمودند و تأویلات و تعبیرات کرده، تسلی خواطر خود می کردند؛ اما آن حضرت از روز حصول آن خطاب تعداد ایام می کردند و منتظر نوید وصال می بودند، چنانچه در شب پنجشنبه بیست و دوم صفر در محضر اصحاب فرمودند که امروز از آن معاینه، چهلم روز است، تا در این ده روز چه شود!

مخدوم زادگی، شیخ محمد معصوم، سلمه ربه، نقل کردند که در این ایام صحت فرمودند که هر کمالی که حصول آن در حق بشر متصور است و ممکن الحصول، به طفیل آن سرور، علیه و علی آله الصلوٰه و السلام، مرا نصیبی از آن حاصل گشت. مخدوم زادگی می فرمودند که از این سخن، خاطر من بسیار پریشان شد که این سخن، به آیه کریمه «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِیْنًا»<sup>۱</sup> می ماند. مگر ایشان را از عالم خواهد برد. از این خطر، بسیار وحشت و تفرقه کشیدم. در روز پنجشنبه، بیست و سوم صفر، وقت عصر، قباها به صوفیان قسمت می کردند و در آن وقت، فرجی تنها پوشیده بودند و در ته قبا فرجی، قبا دیگر برسبیل معتاد نبود. سردی دریافت و تب گرفت و باز صاحب فراش شدند. و عارف ربّانی مخدوم زادگی شیخ محمد معصوم، سلمه ربه، نقل کردند که آن حضرت در این شب، وقت تهجد برخاستند و وضو ساختند و نماز تهجد ایستاده گذاشتند و فرمودند که این آخرین تهجد ماست.

به خاطر فقیر می آید که بعد از بیماری، صحت یافته، باز بیمار شدن و از عالم رفتن، گویا در این معنی نیز اتباع آن سرور کائنات، علیه و علی آله الصلوٰه و السلام، نصیب ایشان شد، زیرا که آن سرور، علیه الصلوٰه و السلام، نیز از مرض صحت یافته بودند، به فاصله قلیله باز بیمار شده اند و در آن بیماری از عالم رفته.

و عارف ربّانی مخدوم زادگی شیخ محمد معصوم و شیخ محمد سعید، سلمهما ربّهما،

نقل کردند که در این ضعف به حافظ عبدالرشید فرمودند که دو روپیه را انگشت به جهت منقل بیار. بعد از آن فرمودند که یک روپیه را بیارند که واعظی در دل می گوید که فرصت کجاست که انگشت و روپیه سوخته شود. شیخ حبیب خادم عرض کرد که حضرت سلامت! چو ایام سرماست به کار خواهد آمد. فرمودند که مُلاحیب طول امل دارد، وقت کجاست؟ اما چنین کنند. چون انگشت آوردند، انگشت یک روپیه برای خود جدا کردند و فرمودند که این قدر برای ما کفایت خواهد کرد. باقی به اندرون دادند. و آن انگشت، که برای خود جدا کرده بودند، در ساعت وصال ایشان به اتمام رسید و دیگر انگشت نماند. و در این مرض، افاضه علوم و معارف بر آن حضرت زیاده تر از حال صحت بوده و به مخدوم زاده های عالی منزلت در منصفه ظهور می آوردند. روزی بیان معارف و حقایق می کردند و بسیار سرگرم بودند. چون به مقتضای ضعف این هم [طاقت] تکلم نبود، حضرت مخدوم زادگی شیخ محمدسعید، سلمه ربه، عرض کردند که حضرت سلامت! ضعف شما تحمل این همه کلام نمی کند، معارف را تا وقت صحت موقوف کنید. فرمودند که وقت کجاست و فرصت کرا؟ شاید که وقت دیگر زبان یاری نکند.

و حضرت ایشان در این ضعف همه نمازها را بی جماعت نگزاردند، الا ماشاءالله تعالی، و قومه و جلسه نماز ترک فرمودند و ادعیه و اوراد برسبیل معتاد می خواندند و هیچ دقیقه از دقائق شریعت و هیچ ادبی از آداب اعمال فرو گذاشت نکردند و سر مو در رعایت جزئیات دقیقه ملت بیضا از حال صحت تفاوت نبوده و در آخر شب سه شنبه که روز وصال ایشان بود، فرمودند «أصبح لیل»<sup>۱۲</sup> اشتیاق به وصال حق، جل و علا، به این عبارت گفتند و اشارت به تعیین روز وصال کردند و به خدمه حضور که بیمارداری ایشان می کردند، در آن شب فرمودند که شما بسیار محنت کشیدید، همین محنت امشب است و آخرها. ضعف استغراق و فرورفتگی بر ایشان غالب شده بود. در آن وقت عارف ربانی مخدوم زادگی شیخ محمدسعید، سلمه ربه، عرض کردند که حضرت سلامت! این غیبت شما از استغراق است یا از خواب؟ فرمودند که از استغراق است، بعضی معاملات و حقایق در میان است، توجه می کنم تا کما هو مکشوف<sup>۱۳</sup> شود و به اتمام رسد و آن معاملات را با ایشان بیان فرمودند و آن معارف از غوامض اسرار حق بوده و اکثر اوقات درین مرض، وصایا می فرمودند و تحریض بر متابعت سنت سنیه و الزام ملت رضیه می کردند و می فرمودند که شریعت را به

دندان خود خواهید گرفت و نیز فرمودند که «النَّصِيحَةُ هِيَ الدِّينُ»<sup>۱۴</sup> صاحب شریعت هیچ دقیقه‌ای را از دقائق نصح فرونگذاشته و نیز فرمودند که تجهیز و تکفین و مراعات اتباع [سنت] نبوی، علی مصدرها الصَّلَوةُ و السَّلَام، و رعایت حدود شرعیّه به‌جا خواهید آورد و قبل از این به عصمت پناه فرموده بودند که چنان معلوم شده که ارتحال من پیش از تو خواهد شد. باید که از مبالغ مَهر کفن من بسازی. و نیز وصیت فرمودند که قبر مرا در جایی گمنام خواهید ساخت. مخدوم‌زادگی شیخ محمّدسعید، سلّمه ربّه، عرضه کردند که حضرت سلامت! قبل از این شما فرموده بودند که قبر من در گنبد فرزندی محمّدصادق خواهد شد و آن موضع را تعیین فرموده بودند، شرافت و برکت و نورانیت آنجا را بیان نموده بودند، الحال چنین می‌فرمایند؟ فرمودند: بلی! گفته بودم؛ اما الحال شوق من چنین است و اگر چنین نکنند، نزدیک والد بزرگوار نگه دارند و اگر این هم نباشد، در باغ نگاه دارند و قبر مرا خام گذارند و گچ نکنند. چون مخدوم‌زادگی در این امور ایستادگی کردند، فرمودند که شما مختارید، به صلاح شما گذاشتم و قبل وقت آخر فرمودند که استنجا می‌کنم اگر طشت بیارند. اتّفاقاً مولانا محمّدهاشم خادم، طشت معهود که ریگ در وی انداخته بودند، نیاورد و ظرف بی‌ریگ آورد. فرمودند که در این ظرف، قطرات خواهند جَست، همان طشت بیار. چون قرب وصال ایشان، مخطور هیچ کس نبود، وی عرضه کرد که می‌خواهیم که قاروره به حکیم بنماییم. فرمودند که مرا بردارید که من بول نمی‌کنم. برداشتند، بر فراش برنشاندند.

در اینجا چند چیز به خاطر فاتر می‌رسد که چون ایشان با طهارت نماز فجر بودند و معلوم ایشان بود که وقت ارتحال نزدیک تر است نخواستند که بی‌طهارت، وصال فرمایند که فضائل مقبوض شدن به طهارت بسیار آمده است. آنکه فرمودند که قطرات خواهند بر جَست، اشاره به حدیث «استنزهوا من البول؛ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ»<sup>۱۵</sup> کردند و ایماء دقیق بر محفوظ گشتن خود از آن نمودند. دیگر آنکه چون مذکور حکیم ظاهر شد، از آن اعراض فرمودند، به‌حدّی که ترک بول کردند و چون عارف ربّانی، شیخ محمّدسعید، سلّمه ربّه، سرعت نفّس در ایشان مطالعه نمودند، به اضطراب عرض کردند که حضرت سلامت، طبیعت شما چون است؟ فرمودند که ما خوبیم. ایشان گفتند: حضرتم کدام خوبیست که شما را به این حال می‌بینم؟ فرمودند که آن دو رکعت نماز ما را کافیهست. و

مولانا محمد هاشم خادم نقل کرده که فرمودند دو رکعت نماز که کردیم کافیت و لفظ آن فرمودند. این آخرین تکلم حضرت ایشان است و به ثبوت رسیده که آخرین تکلم جمیع انبیاء درباره نماز بوده. ایشان گویا اتباع انبیا، علیهم الصلوة و التسلیمات، نمودند. بعد از لحظه [ای] جان گرامی از جسد شریف آن حضرت مفارقت نمود، انا لله و انا الیه راجعون<sup>۱۶</sup>.

وقت وصال، مضطجع بر یمین خود بودند و کف دست راست در زیر رخساره راست نهاده بودند و استقبال قبله داشتند به طریق [ی] که سنت نوم است و آن روز سه شنبه بود، اول وقت ضحی، بیست و نهم شهر صفر سنه یک هزار و سی و چهارم، و عمر شریف ایشان موافق سنه شریف نبوی بود، علیه الصلوة و السلام. گویا این دقیقه اتباع را نیز فرو گذاشت نکردند و سه روز از تاریخ وصال آن سرور، علیه الصلوة و السلام، پیش تر ارتحال فرمودند، چه بر قول اکثر علما، آن سرور، علیه الصلوة و السلام، دوّم ربیع الاول ارتحال فرموده‌اند و ایشان بیست و نهم صفر و بیست و نهم هلال ربیع الاول نمودار گشت؛ پس به این حساب، سه روز پیش از پیغمبر خود، علیه الصلوة و السلام، از عالم رفتند. گویا رعایت ادب کردند نسبت به آن سرور، علیه الصلوة و السلام، تا در جمیع امور برابری لازم نیاید.

و به گمان قاصر این حقیر، ایام بیماری ایشان به عدد سال‌های عمر ایشان بوده به حکم حدیث «حُمّی یوم کفّارهُ سنّه»<sup>۱۷</sup> مرض هر روز را کفّاره هر سال ایشان گردانیدند. اکنون کرامات بعد وصال حضرت ایشان نقل کنیم.

این حقیر در وقت غسل ایشان حاضر بود. وقتی که خواستند که به جهت غسل، جامه‌های ایشان بر آرند، دیدیم که دست‌ها بر ناف بسته‌اند و ابهام با خنصر حلقه داده، چنان که در نماز مستحب است و پیش از این بعد ارتحال، حضرت مخدوم زادگی شیخ محمد سعید، سلمه ربه، دست‌ها و پای‌های ایشان را دراز کرده بودند، چنان که متعارف است. چون در این وقت، قبض یدین مشاهده کردند، حضار را بسیار تعجب رو نموده و این قبض یدین از اعظم خوارق و اعجب کرامات است که از حضرت ایشان به ظهور رسیده و چون جام‌ها فرود آوردند و بر سریر غسل، مُستلقی<sup>۱۸</sup> کردند، در آن حال که پای مبارک ایشان، به جانب مغرب کرده بودند و سر مبارک به جانب مشرق، بر طریق مسنون است - چنان که در روضه الاحباب<sup>۱۹</sup> و غیر آن از کُتب فقه و سیر، مُبین است - دیدیم که

تَبَسُّم فرمودند. تا بر سریر غسل بودند تَبَسُّم داشتند. تَعَجُّب حاضران زیاده‌تر شد. بعد از آن، ایشان را وضو دادند و دست‌های مبارک ایشان را باز دراز کردند و راست ساختند و بر یسار مضطجع گردانیدند و غسل طَرَفِ یَمین کردند و چون بر جانبِ یَمین مضطجع ساختند، باز دست راست بر دست چپ بستند و چون اضطجاع جانبِ یَمین بود، بایستی دست راست بر دست چپ نمی‌ایستاد و می‌افتاد؛ اما چنان به اختیار و قوَّت، قبض کرده بودند که نه افتاد. حال آنکه اعضای شریف ایشان، از موم هم نرم‌تر بود و چون بعد غسل، ایشان را به جهت تکفین بر نعش آوردند و دست‌ها دراز کردند، حَضَّار می‌دیدند که دست‌های مبارک با هم می‌آمدند تا آنکه بر بند دست چپ، به دست راست، زیر ناف قبض کردند و خِصْر را به ابهام حلقه دادند، چنان که در نماز مندوب است. غوغا از حَضَّار برخاست. عارف ربّانی مخدوم‌زادگی شیخ محمدسعید، سلّمه ربّه، فرمودند که چون مرضیّ ایشان در این است بگذارید. صَدَقَ رَسولُ اللّٰه، صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: «كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ»<sup>۲۰</sup> «ذَلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ».<sup>۲۱</sup>

و ایشان را به سه جامه سفید تکفین نمودند: لفافه و قمیص و ازار. و چاک قمیص از دو طرف منکین کرده بودند، چنان که از روی روایت، مفتی به است و ایشان را عمامه ندادند چه اتفاق جمیع محدثان و فقها بر آن رفته که آن سرور را، صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، عمامه ندادند و کذا ابوبکر صدیق را، رضی اللّٰه تعالی عنه، چنانچه از صحاح و اصول مستفاد است و در جامع الرموز از زاهدی نقل کرده که اصْح آن است که عمامه در کفن مکروه است. و عبارت امام ابن همام در شرح هدایه نیز مشعر بر این معنی است آنچنان که گفته «و لیس فی الکفن عمامه عندنا و استحسَن البعض» و سید شریف جرجانی و غیره از شُرَّاح سراجی نیز تأکید در منع عمامه نموده‌اند و نیز حدیث «انّ اللّٰه تعالی و ترُّ يُحِبُّ الوتر»<sup>۲۲</sup> مقوی آن است و آنچه بعضی از متأخران استحسان عمامه کرده‌اند بر طریق صحّت اطلاق آن و بی‌تقیّد آن به ورثه کبار آل، آن به بدعتِ حَسَنه است، چنان که قول ایشان «و استحسَن الاستضاع» مؤید این معنی است چه استضاع به قول هیچ کس مستحب نیست، فکذا هذا.

«لأنّ الحسن ما يُقابل القبح و هو يُکَمِّل المباح» ایضاً «فیحمل علیه تطبیقاً» و امام حجة الاسلام ابوحامد غزالی در احیاء العلوم فرموده که از مُبتدعات امور آن است که عمل سنّت را به تقابل<sup>۲۳</sup> اهل عصر متروکه می‌سازند و آن قبیح است، چه ممکن نیست فضل

عمل اهل این عصر بر عمل آن سرور و اهل عصر آن سرور، صلعم، که آن خیرالقرون است و این شرالقرون. و بسط این سخن به این رساله گنجایش ندارد و اگر خفایی مانده باشد به/حیاء رجوع نمایند.

در حال حیات هم، عمل آن حضرت، قُدس سرّه، نیز چنین بود که اموات را عمامه نمی‌دادند و این را خلاف سنت می‌دانستند و عمل سنت سنیّه را به‌غایت راغب و مراقب بودند چنانچه *أظهر من الشمس* است و حضرت مخدوم‌زادگی شیخ محمدسعید، سلمه ربّه، امامت نماز جنازه کردند و بعد از نماز جنازه برای دعا توقّف نمودند که مقتضای سنت سنیّه چنین است و در فتاوی سراجی و غیره از کتب معتبره آورده که بعد از نماز جنازه، ایستادن و دعا خواندن مکروه است، هرچند عمل بعضی انام در این ایام بر خواندن دعای بعد از نماز جنازه واقع شده، اما چون مخالف سنت سنیّه و روایت است؛ بنابراین ترک آن کردند و بعد از آن ایشان را در همان قُبّه مُنوّره نگاه داشتند که قبل از این به سال‌ها در صدر حیات مخدوم‌زاده کلان، نوری ساطع در آنجا مشاهده کرده بودند و معلوم ساخته که مرقد مطهر ایشان آن موضع باشد و این سر را به صاحب سر فرموده بودند. اتفاقاً صاحب سر، مخدوم‌زاده اعظم سبقت کردند و ایشان را بعد استخاره‌ها در آنجا نگاه داشتند و فرموده بودند که محاذی قبر فرزندی مرا نگاه خواهید داشت که آنجا روضه [ای] از ریاض جنت می‌یابم. و در آنجا، قُبّه بنا کردند چنانچه تفصیل این معنی در مکتوبی از مکاتیب به تفصیل نوشته‌اند<sup>۲۴</sup> و این اخبار و وقوع، برطبق آن از خواری آن حضرت است، قُدس سرّه. و قبر ایشان را قدر شبر بلند ساخته، مُسَمّم<sup>۲۵</sup> کردند و روز وصال ایشان اطراف آسمان به‌غایت سرخ شده بود. گفته‌اند که سرخی آسمان گریه اوست بر دوستان حق، جلّ و علا، کما فی *الشرح الصدور* «و بَلَّغَ أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْكِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِ»<sup>۲۶</sup> و فيه ايضاً و بُكَاءُ السَّمَاءِ حَمْرَةٌ اطرافها و فيه ايضاً عن سفیان الثوری قال: «كَانَ يُقَالُ هَذِهِ الْحُمْرَةُ الَّتِي تَكُونُ فِي السَّمَاءِ بُكَاءُ السَّمَاءِ عَلَى الْمُؤْمِنِ»<sup>۲۷</sup>.

و بعد از ارتحال ایشان، به سر چهار روز، صلاح آثاری شیخ پیرمحمد سلطان‌پوری، که از مریدان ایشان است، نقل کرده که شب متوجّه بودم که حضرت ایشان را در واقعه بینم، اتفاقاً شب به سر شد. روز دیگر وقت پیشین در مسجد ایشان به نماز آمدم. مؤذّن اقامت گفت و مردم به جهت نماز ایستاده شدند و عارف ربّانی مخدوم‌زادگی شیخ محمدمعصوم،

سلمه ربه، امام بودند و من در پس ایشان ایستادم. به چشم سر دیدم که حضرت ایشان برابر من ایستاده، از دست مرا گرفتند و به خود متصل ساختند تا فاصله در میان نماند و تا آخر نماز ایشان را می‌دیدم؛ فرجی شال زرد پوشیده بودند و مسحی در پا داشتند و من تعمق در نظر کردم که مبادا از وهم باشد. دیدم که مشخص بی‌ریب و شک ایشان‌اند. وقتی که سلام دادیم، دیدیم که هیچ کس نیست. چون شیخ پیرمحمد این سخن تمام کرد، عارف ربّانی مخدوم‌زادگی شیخ محمدسعید، سلمه ربه، فرمودند که من هم از این قبیل چیزی دیده‌ام. امشب در حجره جماعت‌خانه بودم، ناگاه سحرگاه دیدم که حضرت ایشان از راه دور درآمدند و بر سر عرش من نشستند و مرا دربر گرفتند. هیبتی بر من مستولی شد، فی‌الحال از نظر من غائب شدند.

و شیخ عبدالعلیم بن حقایق آگاه مرحومی شیخ/حمد برکی نقل کرده که فیروزخان برکی در حضور حضرت مخدوم‌زاده‌ها آمده، نقل کرد که پسر من بیمار بود، در آن بیماری نمودار او می‌شد و او می‌ترسید<sup>۲۸</sup>. گفتم که تو حضرت ایشان را دیده بودی، صورت مبارک ایشان هیچ به یاد تو مانده است؟ گفت: حلیه مبارک و ریش شریف ایشان در نظر من است. گفتم: پس همین را در نظر دار تا وسوس برطرف شود و به طفیل حفظ صورت ایشان، حق، عزّ آسماؤه، صحت بخشید. ناگاه غیبتش درر بود. گفت: می‌بینیم که حضرت ایشان حاضرند و می‌فرمایند که بابا! ما به خدا رسیدیم و در بهشت درآمدیم. اول پای راست در بهشت درآمدیم، بعد از آن سر، بعد از آن پای چپ درآمدیم. حاصل که در بهشت درآمدیم و قدم خدا گرفتیم. گفتم که حضرت سلامت! مرا نیز به خدا برسان تا قدم او بگیرم. فرمودند که هنوز وقت تو و وقت فرزندان من نرسیده است. چون از خواب درآمد، صحت یافته بود و هیچ اثری از ضعف و وسواس نمانده و بعد از ده روز از این واقعه، در دیار خبر رسید که حضرت ایشان از عالم رفتند.

و عارف ربّانی حضرت مخدوم‌زادگی شیخ محمدمعصوم، سلمه ربه، فرمودند که من حضرت ایشان را در واقعه دیدم، پرسیدم که حضرت سلامت! از سؤال منکر و نکیر چون گذشت؟ فرمودند که حق، سبحانه تعالی، به کمال رحمت به من فرمودند که اگر تو اذنی کنی این دو فرشته در قبر تو بیایند و به رفع پای تو لحظه‌ای چسپند. عرض کردم که الهی! این دو فرشته در حضرت تو نباشند، اولش نیایند<sup>۲۹</sup>. ایزد متعال نهایت رأفت خود را شامل



حال من کرد و ایشان را پیش من نفرستاد. پرسیدم که حضرت سلامت! از ضغطة قبر چه گذشت. فرمودند که شد؛ اما اقلّ قلیل. و با محمد هاشم خادم ایستاده است می گوید که ایشان را برسبیل تواضع می فرمایند، الا ضغطة نشده است.

و فقیر حقیر، بدرالدین، عفی عنه، بعد از ارتحال ایشان، پنج شش روز واقعه دیده که گویا در راهی می گذرم و شیخ فرید فاروقی در خورد. از حضرت ایشان پرسیدم. گفت که در خلوت خانه نشسته اند و به عرفان پناه ارشاد دستگاه میرزا حسام الدین / احمد، کتابت می نویسند. فقیر در رسید. دیدم که می نویسند کتابت را [مطالع] کردم عنوان مکتوب این بود که ما خود<sup>۳۰</sup> نگاهبانی این جهانیم. ما از جهان گذشتیم و در آن جهان نشستیم، «انا لله و انا الیه راجعون» - پیش تر<sup>۳۱</sup> به یاد نمانده. بعد از آنکه کتابت را پیچیدند، بر بالای نوشتند این کتابت میرزا به مَهر خاص.

و عارف ربّانی مخدوم زادگی شیخ محمد سعید، سلّمه ربّه، نقل کردند که حضرت ایشان را در واقعه دیدم که انعامات خداوندی، جلّ شأنه، [را که] بعد از ارتحال در باب ایشان به ظهور آمده، بیان می فرمایند و به فضل ایزدی شکر می کنند. عرض کردم که حضرت سلامت! شما را از نعمای خود نصیبی عطا کرده اند؟ فرمودند: بلی، مرا از جماعت شاکران گردانیدند. عرض کردم که در قرآن مجید واقعه<sup>۳۲</sup> شده است «و قلیلٌ من عبادی الشکور»<sup>۳۳</sup> از این کریمه مستفاد می شود که آن جماعت یا پیغمبرند یا مثل ابوبکر صدیق، رضی الله تعالی عنه. فرمودند: آری، اما مرا به فضل و کرم خود داخل آن جماعت کردند. و تاریخ وصال ایشان، آنچه بنده یافته بود، این است که از لفظ «جاه تربت پاک» هویدا است؛ این است بیت:

مسّمی احمد مرسل سفر کرد	ز هجر او فلک را سینه شد چاک
به خاک تربتش چون در گذشتیم	نگه کردیم جاه تربت پاک <sup>۳۴</sup>

تمام شد رساله وصال احمدی من تصنیف ملّا بدرالدین سهرندی، خلیفه حضرت امام ربّانی، مجدّد ألف ثانی، رحمه الله علیه، تمّت.

### ۳. نتیجه‌گیری

تصحیح، معرفی و نشر متون ادبی و حکمی گذشتگان، موجب اغنای حافظه فرهنگی، هویت‌بخشی و حفظ و پایداری میراث معنوی مردمان یک سرزمین است. رساله «وصال احمدی» یکی از ارزشمندترین و مهم‌ترین متون طریقت نقشبندیه مجدّديه در شناخت احوال و سکنات شیخ احمد سرهندی، صوفی سترگ و احیاگر هزاره‌ثانی، در اواخر حیات اوست. این متن مختصر علی‌رغم کوتاهی و ایجاز، مشتمل بر فواید و نکاتی گرانسنگ است که پژوهشگران تاریخ تصوّف در حوزه شبه‌قاره از آن مستغنی نیستند. ظاهراً این رساله در آغاز به جهت تکمیل «زبده‌المقامات» خواجه محمدهاشم کشمی نوشته شده؛ اما بعدها شکل رساله‌ای مستقل یافته است. نویسنده کوشیده تا بر سبک و سیاق خواجه کشمی بنگارد. با آنکه زبان مادری مؤلف فارسی نبوده، به‌خوبی از عهده نگارش آن برآمده است و رعایت اصول بلاغی و ادبی را مدنظر داشته، هرچند از سهو و خطا مصون نمانده است. متن رساله شیوا و ساده است و از اغلاقات و دشواری‌های زبانی و معنایی خبری نیست. کلام مؤلف صریح و صادقانه است و گرفتار آرایه‌پردازی‌های متکلفانه نشده، ولی از صنایع بدیعی بی‌بهره هم نمانده، به‌خصوص از صنایع آوایی مانند سجع و جناس، به‌درستی استفاده کرده است. از لحاظ محتوایی: این متن نکاتی ارزنده، موثّق و دست‌اول از زندگی و احوال شیخ احمد سرهندی در اواخر حیاتش به دست می‌دهد. اغلب کراماتی که از او نقل شده، معقول است و خردستیز نمی‌نماید، اما به نظر می‌رسد اثبات عقلانی و خردپذیر کردن معدودی از آنها برای معتقدان و مریدان دشوار بوده، تا آنجا که بدرالدین مجبور به تألیف کتابی جداگانه در این باب شده است. از آنجا که این اثر سال‌ها مکتوم و دیرپاب باقی مانده بود و نسخه‌ای مصحّح همراه با تعلیق و تخریح از آن در دسترس نبود، نویسندگان مقاله بر آن شدند تا به جهت بسط و گسترش زمینه تحقیقات، چنین امکانی را فراهم آورند. این تصحیح به‌روش قیاسی و براساس نسخه خطی منحصر به فرد دانشگاه علیگره و مطابقت آن با نسخه و ترجمه اردوی غلام مصطفی خان انجام گرفته است. در این پژوهش پس از تتبع و یافتن نسخه، متن طبق دستورخط فرهنگستان ساماندهی املائی شد. اغلاط و خطاهای کاتبان رفع و جملات و ابیات عربی ترجمه و اعراب‌گذاری گردید. همه آیات و احادیث و ابیات موجود در متن، استخراج و ارجاع‌دهی به منابع دسته‌اول انجام شد.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۰۷

علاوه بر اینها توضیحات و نقدهایی سبک‌شناسانه برای شناخت و استفاده بهتر از متن ارائه گردید.

### پی‌نوشت‌ها

۱. امالة حوالی است که به تصرف فارسی‌زبانان به کسر لام و یای معروف شده است و گرنه حوالی به فتح لام صحیح است.
۲. اگر امروز آن آرامش جان برسد، همه چیز را فدایش خواهم کرد. (تصحیح و ترجمه این مصرع مرهون سرکار خانم دکتر لیلا عبدی خجسته است.)
۳. آجمیر یا آجمیر ایالتی در راج پوتنه هندوستان است.
۴. این نامه در کتاب «مکتوبات ربانی» نیامده است!
۵. این شعر از شیخ عبدالقادر گیلانی است و در دیوان او با اندکی تفاوت در مصرع دوم، به این صورت آمده:  
أَفَلْتَ شُمُوسُ الْأَوَّلِينَ وَ شَمْسُنَا أَبْدًا عَلَى فَلَكِ الْعُلَى لَا تَغْرُبُ  
معنای بیت: خورشید پیشینان غروب کرد و خورشید ما تا ابد بر آسمان می‌درخشد و غروب نمی‌کند.
۶. مکتوب شماره ۱۲۱ از جلد سوم «مکتوبات ربانی» است و خطاب به میرزا حسام‌الدین احمد، خلیفه شیخ احمد سرهندی.
۷. در نسخه اساس ظاهراً کاتب به اشتباه دچار تکرار شده: «و از کمال شوق گریه بر ایشان بسیار غالب آمده بود و از کمال شوق، گریه بر ایشان متوالی شده.»
۸. برگرفته شده از دعای پیامبر (ص) است، چنان‌که از همسر ایشان نقل شده که «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ عِنْدَ وَفَاتِهِ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَ أَرْحَمْنِي وَ أَلْحِقْنِي بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى.»  
ترمذی (۳۴۹۶) و نیز بخاری (۵۶۷۴).
۹. (قرآن، رحمن: ۲۹).
۱۰. (قرآن، مائده: ۳).
۱۱. کلمه «طاقت» در نسخه اساس وجود ندارد و در نسخه ترجمه غلام مصطفی خان آمده است.
۱۲. مثلی مشهور در زبان عربی است. ر.ک: ابوالفضل احمد بن محمد میدانی نیشابوری، مجمع الامثال، (بی‌جا: مطبعة السنة المحمدية، ۱۳۹۳هـ.ق)، ج ۱، مثل شماره ۲۱۳۲، ص ۳۹۲.
۱۳. در نسخه اصلی به اشتباه «مشکوف» نوشته شده است.

۱۴. در صحیح مسلم نیشابوری به روایت تمیم الداری چنین آمده که آن‌النبی قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَ لِكِتَابِهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَ عَامَّتِهِمْ». مسلم (۵۵) و نسائی (۴۱۹۶) برای توضیحات و تخریجات بیشتر ر.ک: کتاب ابن رجب، جامع العلوم و الحكم فی شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم (دمشق: دار ابن كثير، ۱۴۲۹هـ.ق)، شرح حديث هفتم، ص ۱۹۳.

«إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ؛ إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ. قالوا: لِمَنْ يا رسولَ الله؟ قال: لِلَّهِ وَ لِكِتَابِهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَ عَامَّتِهِمْ». ر.ک: عبد الله المقبلي، الأبحاث المسددة في فنون متعددة (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، ۱۴۲۸هـ.ق)، ص ۵۹۱.

۱۵. علی بن عمر دارقطنی، سنن الدارقطنی (بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۳۲هـ.ق)، ص ۱۰۹.

۱۶. (قرآن، بقره: ۱۵۶).

۱۷. «حُمِّي يَوْمَ كَفَّارَةُ سَنَةٍ» برای توضیحات بیشتر ر.ک: امام محمد غزالی، احیاء علوم الدین (دمشق: دار المنهل، ۱۴۳۱هـ.ق) ج ۵، ص ۵۶۰. این حدیث در کتاب مسند الشهاب از قضاعی به این صورت آمده: «الْحُمِّي حَظُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنَ النَّارِ وَ حُمِّي لَيْلَةٌ يُكْفَرُ خَطَايَا سَنَةٍ مُجْرَمَةً». برای توضیحات بیشتر در باب سلسله روایت و درجه صحت حدیث، ر.ک: أبی عبد الله القضاعی، مسند الشهاب، (بیروت: دارالرساله، ۱۴۰۵ هـ.ق)، ج ۱، شماره ۶۲، ص ۷۱؛ و نیز ابن أبی الدنيا، المرض و الکفارات (هند: دارالسلفیه: ۱۴۱۱ هـ.ق)، شماره ۱۵۷، ص ۱۳۰.

۱۸. ستان و خفته بر پشت.

۱۹. منظور کتاب «روضه الأجاب فی سیر النبی وال آل والأصحاب» نوشته جمال الدین بن عطاء الله بن فضل الله الشیرازی النیشابوری که در باب فقه حنفی و حدیث نگاشته شده است.

۲۰. این حدیث بیش از آنکه در کتب معتبر روایی و حدیثی اهل سنت آمده باشد، در معارف و کتاب‌های اهل تصوف نظیر طریق‌التحقیق سنایی، آثار و مکتوبات مولانا جلال‌الدین بلخی، معارف بهاء‌ولد و سلطان‌ولد و تفسیر روح‌البیان اسماعیل حقی بروسوی ذکر شده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و ملأ علی قاری در «شم العوارض فی ذم الروافض» چنین بیان می‌کنند که برای آن در متون معتبر اصلی نیافته‌اند. در میان منابع حدیثی معتبر شیعیان، تنها کتاب عوالی الثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، این حدیث را آورده است. برخی منابع، این حدیث را به مسند احمد، یا جامع الصغیر سیوطی و فیض القدر علامه مناوی ارجاع داده‌اند، ولی نویسندگان مقاله برای این ارجاعات اصلی نیافتند.

برای نمونه‌های بیشتر، ر.ک: نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، به کوشش محمد امین ریاحی

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۰۹

(تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۶)، ص ۳۴۳؛ بهاء‌ولد، معارف، به‌اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۲)، ج ۱، صص ۱۰۵ و ۴۰۰؛ اسماعیل حقی البروسوی، تفسیر روح البیان (بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۲۵؛ سلطان‌ولد، معارف، به‌کوشش نجیب مایل هروی (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۷)، ص ۲۱۷؛ ابن ابی‌جمهور احسانی، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة (قم: مطبعه سیدالشهدا، ۱۴۰۵هـ.ق)، ج ۴، ص ۷۲.

۲۱. (قرآن، جمعه: ۴).

۲۲. این حدیث در نظر اهل سنت، متفق علیه است؛ یعنی در صحیحین بخاری و مسلم آمده است، ولی در این کتاب‌ها حدیثی مستقل به شمار نمی‌آید، بلکه قسمتی از حدیثی مستقل و منقول از ابوهریره است: «اللَّهِ تِسْعَةٌ وَ تِسْعُونَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، لَا يَحْفَظُهَا أَحَدٌ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَهُوَ وَتَرٌ يُحِبُّ الْوَتَرَ» بخاری (۶۴۱۰) مسلم (۲۶۷۷)؛ اما در ابوداود (۱۴۱۶)، ترمذی (۴۵۶)، ابن‌ماجه (۱۱۶۹) و نیز الترغیب و الترهیب (۱۶۲) به‌روایت از امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup>، تقریباً به‌همین صورت مذکور آمده که «انَّ الله وَتَرٌ يُحِبُّ الْوَتَرَ، فَأَتَرُوا يَا اَهْلَ الْقُرْآنِ».

۲۳. نسخه: به تعامل

۲۴. اشاره است به مکتوب بیست‌ودوم مکتوبات ربّانی: «بلده سرهند، گویا زمین احیای من است، که برای من چاه عمیق تاریک را پُر کرده، صفّه بلند ساخته‌اند و بر اکثر بلاد و بقاع، آن را ارتفاع داده و نوری در آن زمین ودیعت گشته است که مقتبس از نور بی‌صفتی و بی‌کیفی است... پیش از ارتحال فرزندی اعظمی مرحومی به چند ماه این نور را بر این درویش ظاهر ساخته بودند و در زاویه زمین سکنی فقیر، آن را نشان داده، نوری نمودند ساطع که گردی از صفت و شأن به وی راه نیافته بود و از کیفیات منزّه و مبرّا. آرزوی آن شد که آن زمین مدفن من شود و آن نور بر سر قبر من لامع بود. این معنی را به فرزندی اعظمی، که صاحب سرّ بوده، ظاهر ساختم و از آن نور و از آن آرزوی مطلع گردانیدم. اتفاقاً فرزندی مرحومی به این دولت سبقت کرد و در پرده خاک در دریای آن نور مستغرق گشت...»

۲۵. گور یا آنچه آن را برافراشته باشند (الرائد) هرچیز که خرپشته کرده یا بلند ساخته شده است.

۲۶. جلال‌الدین سیوطی، شرح الصدور بشرح حال الموتی و القبور (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵هـ.ق)، ص ۹۹.

۲۷. همان.

۲۸. متن نسخه غلام مصطفی خان به صحّت نزدیک تر است: «نقل کرد که پسرش بیمار بود، در آن

بیماری از نمودِ شدائد می‌ترسید».

۲۹. این جمله در نسخه غلام مصطفی خان چنین آمده: «الهی! این دو فرشته در حضرت تو باشند و از درش درنیابند» که صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

۳۰. در نسخه اساس کلمه «خود» دو بار آمده که احتمالاً اشتباه کاتب بوده است: «ما خود خود نگاهبانی این جهانیم».

۳۱. در نسخه اساس «پیش‌تر» است؛ اما گویا «بیشتر» صحیح است.

۳۲. در نسخه اساس «واقعه» است؛ اما «واقع» صحیح است.

۳۳. (قرآن، سبأ: ۱۳).

۳۴. برابر است با سال ۱۰۳۴ هجری قمری.

### کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الدنيا، حافظ. (۱۴۱۱هـ.ق). *المرض والكفارات*. تحقیق عبدالوکیل الندوی. الطبعة الاولى. هند: دارالسلفیه.
۳. ابن رجب، عبدالرحمان بن شهاب‌الدین. (۱۴۲۹هـ.ق). *جامع العلوم والحکم فی شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم*. تحقیق ماهر یاسین الفحل. الطبعة الأولى. دمشق: دار ابن کثیر.
۴. ابن ماجه، ابی عبدالله محمد. (۱۴۲۰هـ.ق). *سنن ابن ماجه*. محمد بن صالح الراجحی. اردن: بیت الافکار الدوئیه.
۵. ابی داود، سلیمان بن اشعث سجستانی. (۱۹۸۸م). *سنن ابی داود*، تحقیق ناصرالدین آلبانی. ریاض: مکتبه المعارف.
۶. أحسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵هـ.ق). *عوالی اللئالی العزیز فی الأحادیث الدینیة*. الطبعة المحققة الاولى. قم: مطبعة سیدالشهدا.
۷. الگار، حامد. (۱۳۹۸). *نقشبندیہ*. ترجمه داود وفاپی. تهران: انتشارات مولی.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۳۶هـ.ق). *صحیح البخاری*. تحقیق رائد بن صبری ابن ابی علفه. الطبعة الثانية. الرياض: دارالحضارة للنشر و التوزيع.
۹. بهاء‌ولد، محمد بن حسین. (۱۳۸۲). *معارف* (مجموعه مواعظ و سخنان). به‌اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر. چ سوم. تهران: انتشارات طهوری.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۱۱

۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۳۶هـ.ق). *سنن الترمذی*. رائد بن صَبْرَى ابن أبی علفه. الطبعة الثانية. ریاض: دارالحضارة للنشر و التوزیع.
۱۱. جیلانی، عبدالقادر. (۱۹۸۹م). *دیوان عبدالقادر الجیلانی*. دراسة و تحقیق دکتر یوسف زیدان. بیروت: دارالجلیل.
۱۲. حاج سیدجوادى، کمال (مصحح). (۱۳۷۶). *ثمرات القدس من شجرات الأنس*. تألیف میرزا لعل بیگ لعل بدخشی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۳. حسنی، عبدالحی بن فخرالدین. (۱۴۲۰هـ.ق). *نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر (الإعلام بمن فی التاريخ الهند من الأعلام)*. الطبعة الاولى. بیروت: دار ابن حزم.
۱۴. حقی البروسوی، اسماعیل. (بی تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. حسینی، مریم (۱۴۰۱). *خواجۀ خواجگان عبدالخالق غجدوانی*. با همکاری محمود علیزاده. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.
۱۶. دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۳۲هـ.ق). *سنن الدارقطنی*. الطبعة الاولى. بیروت: دار ابن حزم.
۱۷. سرهندی، شیخ احمد. (۱۳۸۳). *مکتوبات امام ربانی (شیخ احمد سرهندی یا مجدد آلف ثانی)*. به کوشش حسن زارعی و ایوب گنجی. چاپ اول. زاهدان: نشر صدیقی.
۱۸. سرهندی، بدرالدین. (۱۹۷۱م). *حضرات القدس*. مقدمه و تحقیق مولانا محبوب الهی. لاهور: محکمة اوقاف پنجاب.
۱۹. سلطان ولد. (۱۳۷۷). *معارف*. به کوشش نجیب مایل هروی. چ دوم. تهران: انتشارات مولی.
۲۰. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۵هـ.ق). *جامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*. الطبعة الثانية. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۱. ——— (۱۹۸۵م). *شرح الصدور بشرح حال الموتی و القبور*. جدّه: دارالمدنی.
۲۲. شمس، محمدجواد؛ مظهر، محمدسلیم. (۱۳۸۱). «بدرالدین سرهندی». در *دایره المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج. ۱۱: صص ۵۴۹ و ۵۵۰.
۲۳. صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*. چ پنجم. تهران: انتشارات فردوس.
۲۴. غزالی، امام محمد. (۱۴۳۱هـ.ق). *احیاء علوم الدین*. تحقیق و تخریج علی محمد مصطفی و سعید المحاسنی. الطبعة الاولى. دمشق: دارالمنهل ناشرون و دارالفيحاء.
۲۵. فضل الله، حاجی محمد. (۱۲۳۳هـ.ق) *عمدة المقامات*. به اهتمام محمدهاشم مجدّدی. حیدرآباد. چاپ سنگی.

٢٦. القاری، ملاعلی بن سلطان. (١٤٢٥هـ.ق). *شمُّ العوارضِ فی ذمِّ الروافضِ*. تحقیق مجید خلف. الطبعة الاولى. قاهره: مركز الفرقان للدراسات الاسلاميه.
٢٧. القضاعی، ابي عبدالله محمد بن سلامة. (١٤٠٥هـ.ق). *مسند الشهاب*. حققه و خرج احاديثه حمدی عبدالمجید السلفی. الطبعة الاولى. بيروت: دارالرساله.
٢٨. کشمی، خواجه محمد هاشم. (١٩٧٧م). *زبدة المقامات (برکات احمدیه)*. استانبول: کتابخانه حقیقت.
٢٩. مجددي، محمد اقبال (مصحح). (٢٠٠٤م). *مقامات معصومی*. تأليف مير صفر احمد معصومی. لاهور - كراچی پاکستان: ضیاء القرآن.
٣٠. مسلم نیشابوری. (١٤٣٦هـ.ق). *صحیح مسلم*. تحقیق رائد بن صبری ابن ابي علفه. الطبعة الثانية. الرياض: دارالحضارة للنشر و التوزيع.
٣١. المقبلی الربيعی، صالح. (١٤٢٨هـ.ق). *الأبحاث المسددة فی فنون متعددة*. الطبعة الاولى. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد.
٣٢. المناوی، علامه عبدالروؤف. (١٣٩١هـ.ق). *فیض القدير (شرح الجامع الصغیر)*. الطبعة الثانية. بيروت: دارالمعرفة.
٣٣. منزوی، احمد. (١٣٧٠). *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*. اسلام آباد: انتشارات مركز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
٣٤. میدانی، احمد بن محمد نیشابوری. (١٣٩٣هـ.ق). *مجمع الامثال*. حققه، و ضبط غرائبه و علق حواشیه محمد محیی‌الدین عبدالحمید. بی‌جا: مطبعة السنة المحمدية.
٣٥. نجم رازی. (١٣٦٦). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمدا مین ریاحی. چ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
٣٦. نسائی، احمد بن شعیب. (١٤١٧هـ.ق). *سنن النسائی*. حکم علی احاديثه و علق عليه محمد ناصرالدین آلالبانی. الطبعة الاولى. رياض: مكتبة المعارف للنشر و التوزيع.
٣٧. يافعی، عبدالله بن اسعد. (١٤١٧هـ.ق). *الترغيب و الترهيب*. تحقیق محمد فارس. الطبعة الاولى. بيروت: دارالکتب العلميه.



### References

1. Holy Quran.
2. Ibn Abi al-Dunya, Hafez (1411 AH). *Sickness and expiations*. Verified by Abd al-Wakil al-Nadwi. First edition. Hind: Dar al-Salafiyya.
3. Ibn Rajab, Abdul Rahman bin Shihab al-Din (1429 AH). *Jami' al-Ulum wa al-Hikam in explaining fifty hadiths from the collections of speech*. Investigated by Dr. Maher Yassin al-Fahal. First edition. Damascus: Dar Ibn Kathir.
4. Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad (1420 AH). *Sunan Ibn Majah*. Muhammad bin Saleh al- Rajehi. Jordan: House of International Ideas.
5. Abi Dawood, Suleiman bin Ashath Sajistani (1988 AD). *Sunan Abi Dawood*, verified by Nasir al-Din al-Albani. Riyadh: Almaarif Library.
6. al-Ahsa'i, Ibn Abi Jamhour (1405 AH). *Awali al-Laali al-Aziziyah in Religious Hadiths*. First revised edition. Qom: Sayyid al-Shohada Press.
7. Algar, Hamed. (2018). *Naqshbandiyya*. Translated by Davoud Vafai. First Edition. Tehran: Mola Publications.
8. Bukhari, Muhammad bin Isma'il (1436 AH). *Sahih al-Bukhari*. Verified by Raed bin Sabri bin Abi Alafah. Second edition. Riyadh: Dar al-hadarah for Publishing and Distribution.
9. Baha'walad, Muhammad bin Hossein (1382). *Ma'aref* (a collection of sermons and speeches). In the interest of Badi-al-Zaman Foruzanfar. Third edition. Tehran: Tahori Publications.
10. Tirmidhi, Muhammad bin Isa (1436 AH). *Sunan al-Tirmidhi*. Raed bin Sabri bin Abi Alafa. Second edition. Riyadh: Dar al-Hadarah for Publishing and Distribution.
11. Gilani, Abdul Qadir (1989 AD). *Diwan Abdul Qadir al-Jilani*. Study and investigation by Dr. Youssef Zaidan. Beirut: Dar al-Jeel.
12. Haj Seyedjavadi, Kamal (editor). (1376). *Thamarat al-qods of Shajarat al-ons*. Written by Mirza Lalbeig Lal Badakhshi. Tehran: Humanities Research Institute.
13. Hasani, Abdul Hayy bin Fakhr al-Din (1420 AH). *Nuzhat al-Khawatir wa Bahjat al-Masama' wa al-Nawazir* (Information of notable figures in the history of India). First edition. Beirut: Dar Ibn Hazm.

14. Haqqi al-Borusavi, Isma'il (nd.). *Rouh al-bayan*. Beirut: House of Arab Heritage Revival.
15. Hosseini, Maryam (1401). *Khwaje Khwajegan Abdul Khaliq Ghojdwani*. With the cooperation of Mahmoud Alizadeh. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publications in collaboration with Sokhan Publication.
16. Darqutni, Ali bin Omar (1432 AH). *Sunan ad-Daraqutni*. First edition. Beirut: Dar Ibn Hazm.
17. Sirhindi, Sheikh Ahmad (2013). *Maktubat of Imam Rabbani (Sheikh Ahmad Sirhindi or Mujaddid Alf Sani)*. With the efforts of Hassan Zarei and Ayoub Ganji. First Edition. Zahedan: Seddiqi Publishing.
18. Sirhindi, Badruddin (1971). *Hazarat al-Quds. Research of Maulana Mahboob Elahi*. Lahore: Punjab Endowment Court.
19. Sultan'walad (1377). *Ma'arif*. By the efforts of Najib Mayel Heravi. second edition. Tehran: Molly Publications.
20. Suyuti, Jalaluddin (1425 AH). *Jami' al-Saghir in the hadiths of al-Bashir al-Nazir*. Second edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
21. Suyuti, Jalaluddin (1985 AD). *Evolution of the breasts by explaining the condition of the dead and the graves*. Jeddah: Dar al-Madani.
22. Shams, Muhammad Javad and Mazhar, Muhammad Salim. (1381). "Badruddin Sarhandi". In the great Islamic encyclopedia. Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopaedia. Volume 11, pp. 549 and 550.
23. Safa, Zabihollah (1378). *History of Iranian literature*. Fifth Edition. Tehran: Ferdows Publishing.
24. Ghazali, Imam Muhammad (1431 AH). *Revival of religious sciences*. Verified and produced by Ali Muhammad Mustafa and Saeed al-Mahaseni. First edition. Damascus: Dar al-Manhal Publishers and Dar al-Faiha.
25. Fazlullah, Haji Muhammad (1233 A.H.), *Omdat al-Maqamat*. By the efforts of Muhammad Hashem Mujaddedi. Hyderabad. Lithography.
26. al-Qari, Mulla Ali bin Sultan (1425 AH). *Smell the symptoms in criticizing the Shiites*. Edited by Majid Khalaf. First edition. Cairo: al-Furqan Center for Islamic Studies.

27. al-Qodhae'i, Abu Abdullah Muhammad bin Salamah (1405 AH). Musnad al-Shehab. It was verified and its hadiths were narrated by Hamdi Abd al-Majid al-Salafi. First edition. Beirut: Dar al-Risala.
28. Keshmi, Khawaja Muhammad Hashem (1977 AD). Zobdat al-Maqamat (Barakat Ahmadiyya). Istanbul: Kitabkhana Haqiqat.
29. Mujaddedi, Muhammad Iqbal (edited). (2004 AD). Maqamat Masoumi. Written by Mir Safar Ahmad Masoumi. Lahore-Karachi, Pakistan: Zia al-Qur'an..
30. Muslim Neyshapuri (1436 AH). Sahih Muslim. Verified by Raed bin Sabri bin Abi Alafah. Second edition. Riyadh: Dar al-Hadara for Publishing and Distribution.
31. al-Muqbeli al-Rabyie, Saleh (1428 AH). Strong discussions in multiple arts. First edition. Sana'a: New Generation Library.
32. Manawi, Allama Abdul Raouf (1391 AH). Fayd al-Qadir (Explanation of al-Jami' al-Saghir). Second edition. Beirut: Dar al-Maarifa.
33. Monzavi, Ahmad (1370). Common catalog of Persian manuscripts of Pakistan. First Edition. Islamabad: Publications of Persian Research Center of Iran and Pakistan.
34. Meydani, Ahmad ibn Muhammad Neyshaburi (1393 AH). Collection of proverbs (Majma al-Amthal). Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid verified it, controlled its oddities, and annotated its annotations. (without place): Sunnah Muhammadiyah Press.
35. Najm Razi (1366). Mersad al-Ebad. By effort of Muhammad Amin Riahi. Third edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
36. Nesa'i, Ahmad bin Shuaib (1417 AH). Sunan al-Nesa'i. His hadiths were judged and commented on by Muhammad Naser al-Din al-Albani. First edition. Riyadh: al-Ma'arif Library for Publishing and Distribution.
37. Yafe'ei, Abdullah bin Asa'ad (1417 AH). Persuasion and intimidation. Verified by Muhammad Fares. First edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.



## Correcting and stylistic researching of the mystical treatise "Wesal Ahmadi" or "Awakher Hayat Mujaddid Alf Sani"<sup>1</sup>

Meisam Ahmadi<sup>2</sup>  
Yusof Karami Cheme<sup>3</sup>

Received :2023/11/14

Accepted: 2024/01/20

### Abstract

The treatise "Wesal Ahmadi" or "Awakher Hayat Mujaddid Alf Sani" is actually a supplement to a treatise called "Zubdat al-Maqamat" or "Barakat al-Ahmadiyya Baqiyeh", which is about the life, works, spirits, and facts of Sheikh Ahmad Sirhindi, nicknamed Imam Rabbani and Mujaddid Alf Sani and some of his caliphs and descendants were written. The author of this treatise is Badr al-Din Sirhindi, a famous Sufi and biographer of the Naqshbandi sect in the 11<sup>th</sup> century. Badr al-Din wrote this short and concise treatise following the completion of the book "Zubdat al-Maqamat" by Khwaja Muhammad Hashim Keshmi who did not succeed in finishing this book and convey the events and incidents of the last days of Sheikh Ahmad's life. The treatise "Wesal Ahmadi" contains reliable, irreplaceable, and valuable information from the last days the life of Sheikh Ahmad Sirhindi, which is narrated directly and immediately and is necessary for a more detailed understanding of his life, his spirits, and his faith. Despite its fame within the Naqshbandi sect and its importance for research, this treatise has remained rare, hidden, and neglected. In this article, in addition to correcting, suspending, and updating the version and adding textual explanations, an attempt has been made to introduce, analyze, and explain its place and author in the Naqshbandiyeh tradition of the Mujaddidiyeh. The research method in this article is descriptive and analytical, and library sources have been used.

**Keywords:** Zubdat al-Maqamat, Naqshbandiyeh, Sheikh Ahmad Sirhindi, Mujaddid Alf Sani, Wesal Ahmadi.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2024.45570.2531

2. Assistant Professor, Department of Language and Literature, Amin Police University, Tehran, Iran (Corresponding Author). Email: meisam\_ahmadi\_61@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Language and Literature, Amin Police University, Tehran, Iran. Email: ykaramicheme@yahoo.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۴۲-۱۱۷

## قهرمان و ضدقهرمان؛ شخصیت پردازی ابلیس در تذکره الاولیاء عطار نیشابوری<sup>۱</sup>

سید جعفر علوی<sup>۲</sup>، قدسیه رضوانیان<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵

### چکیده

آرتور جفری واژه ابلیس را محرف (Diabolos) یونانی می‌داند که مسیحیان آرامی یا عربی زبان، آن را وارد زبان عربی کرده‌اند. تلقی عرفای سکری از مفهوم ابلیس با طرح‌واره‌های ذهنی فقها و به تبع آن توده مردم سازگار نیست. ابلیس از زمان لاهوتی جدا شده و در زمان ناسوتی (جهان مادی) سیر می‌کند و زمان ازلی را با زمان مادی پیوند می‌دهد و حکایت دچار زمان‌پریشی می‌شود. این حکایت‌ها به تدریج از پوسته روایت تاریخی خارج شده و به روایت داستانی نزدیک می‌شوند. شخصیت ابلیس در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، همچون رویدادهای مخل، حکایت را از حالت تعادل خارج کرده و به نوعی بی‌تعادلی سوق می‌دهد. عطار، نگاه عرفانی و فقهی را که دارای دو صدا و دو معنای مختلف است برای بیان یک شخصیت واحد (ابلیس) به کار می‌برد که این دو صدا دارای ارتباط مکالمه‌ای هستند. این دو صدا در بیشتر حکایت‌های تذکره‌الاولیاء مشهود است. روایت پردازی در حکایت‌های این اثر، جدای از این که وجه هنری به کلام عادی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46395.2547

۲. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

رایانامه: s.jafar.alavi1356@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)

رایانامه: ghrezvan@umz.ac.ir

می‌دهد، شیوه‌ای برای اقناع مخاطب است. در این روایت‌های داستانی، شخص در عمل روایت، به شخصیت تبدیل می‌شود. این پژوهش بر آن است تا پردازش شخصیت ابلیس را (در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء) در دو وجه متضاد قهرمان و ضد قهرمان در عمل داستانی تبیین کند.

**واژه‌های کلیدی:** ابلیس، پیرنگ، شخصیت‌پردازی، روایت‌پردازی، تذکره‌الاولیاء.

## ۱. مقدمه

در متون عرفانی سکری، تعامل زبان و ساختار اثر با طرح‌واره زبانی، متنی و مفهومی ذهن مخاطبان عام، به‌ویژه متشرعان هماهنگ نیست. گاهی گفتمان موجود در یک متن عرفانی (سکری)، تکانه‌شدیدی در جهان ذهنی و زبانی مخاطب ایجاد می‌کند و او را به واکنش شدید در برابر پذیرش آن گفتمان برمی‌انگیزد. غالب گفتمان‌های رایج متون عرفانی (به‌ویژه صحوی)، تأیید و تقویت طرح‌واره‌های موجود هستند. در حقیقت هنجارشکنی گفتمانی که در پاره‌ای متون سکری صورت می‌گیرد با طرح‌واره‌های موجود در ذهن توده مردم سازگار نیست.

شخصیت‌پردازی ابلیس در متون عرفانی بیشتر در قالب حکایت بیان شده است. خلاف تمام متون دینی و حتی متون عرفانی صحوی، این روایت در عرفان عاشقانه گاهی از زبان ابلیس بیان شده است. همین ویژگی بستر لازم برای روایت‌پردازی متفاوت را به حکایت می‌دهد و کنش‌گری از سمت دیگر ماجرا و از زبان ابلیس نیز جریان می‌یابد. حکایت از حالت تک‌صدایی درآمده و گفت‌وگو و چندصدایی بین شخصیت‌های حکایت (خداوند، ابلیس، آدم و حتی فرشتگان و عرفا) برقرار می‌شود؛ به عبارتی حکایت گفت‌وگو‌گرایانه پیش می‌رود و به تعبیر باختین «به صداهای مختلف فرصت سخن گفتن و به آن‌ها حق اعلام جهان‌بینی حتی علیه مؤلف (در اینجا خداوند) داده می‌شود». این شرایط انعطاف‌پذیری بیشتری نیز به تأویل متفاوت حکایت می‌دهد. «در ایران اسلامی واژه‌های اهریمن، شیطان، ابلیس و دیو، در فرهنگ عامه و در متون ادبی، مترادف یکدیگر، برای نامیدن نیروی شر به کار رفته‌اند و این نمونه‌ای است از فرآیند دگرگونی معنایی به تأثیر فرهنگ اسلامی و زبان عربی بر واژه‌های فارسی میانه» (مزدآپور، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

«دیو» در گاهان، برای خدایان پیش از زرتشت و در متون اوستایی دوره‌های بعدی، برای اهریمن یا نیروهای اهریمنی استفاده شده‌است اهریمن، «دیو» به شمار می‌رفته است و او را سردیو و دیودیوان می‌دانستند. در واژه‌نامه‌ها و شعر کهن عربی، «شیطان» به معنی «مار» آمده است. بنابر نظر نولدکه «اعراب مار را با نیروی ماوراءالطبیعی و دیوها و غول‌ها مرتبط می‌دانستند. این باور چه‌بسا به کاربرد شیطان به جای ابلیس انجامیده باشد. کاربرد شیطان به معنی روح خبیثه و جن در قرآن به این اندیشه کهن و کاربرد واژه در شعر کهن عربی نزدیک است» (جفری، ۱۳۷۲:۲۸۳). «اسطوره شیطان با اسطوره اژدها، مار، غول و با نمادگرایی چفت و بست و قرنطینه خویشی دارد. گذشتن از مرز به معنای ملعون یا مقدس بودن است و یا به عبارتی قربانی شیطان و یا برگزیده خدا شدن؛ یعنی سقوط یا عروج؛ لکن داشتن اعتقاد به خدا؛ یعنی باز بودن مرکزی بسته؛ یعنی رحمت، نور و الهام. شیطان نماد تمام نیروهای آزارنده، ظلمانی و ضعیف کننده آگاهی است؛ شیطان سقوط در نامعلومی و ابهام است. شیطان مرکز شب است و در مقابل خداوند قرار می‌گیرد که مرکز نور است» (شوالیه، ۱۳۸۵:۱۲۴-۱۲۱). تمثیل نور و تاریکی به خداوند و شیطان در قرآن کریم نیز آمده‌است: «اوست که بر بنده‌اش آیاتی روشن‌گر فرو فرستاده است تا شما را از تاریکی‌ها به سوی نور بازبرد» (الحدید، ۹).

در اندیشه مانوی نیز، اهریمن سرور تاریکی و تجسم ماده است و جهان مادی را آفریده است. در نوشته‌های مانوی، اهریمن به نام‌های شاهزاده تاریکی و دیوان‌شاه شناخته می‌شود. فرمانروایی جهان مادی نشان‌دهنده ارتباط و تعامل وی با جهان مادی است و چه‌بسا برای حکم‌رانی، خود نیز صورت مادی بپذیرد چنان‌که در آثار عرفانی دیده می‌شود و می‌توان از آن به نوعی دگردیسی یاد کرد که در آن ابلیس به شیوه تناسخ، در هیئت‌های مختلف مانند شخص برهنه، پیر، هایل و غیره در حکایت‌های عرفانی ظاهر می‌شود و با آنان به گفت‌وگو می‌پردازد.

## ۲. پیشینه پژوهش

در مقالات و کتاب‌های بسیاری در حوزه عرفان به جایگاه و نقش ابلیس و دو موضع متفاوت در باره او پرداخته شده است که به مهم‌ترین آن‌ها در این پیشینه اشاره خواهد شد؛

اما در هیچ یک از این پژوهش‌ها به نحوه روایت‌پردازی به‌مثابه شیوه‌ای برای اقناع مخاطب پرداخته نشده است. اکبری مفاخری (۱۳۸۸) در مقاله پژوهشی با عنوان «اهریمن‌پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن» معتقد است در آیین زروانی، هرچند زروان سرچشمه نیروهای خیر و شر است؛ اما نیروهای شر برتری محسوسی بر نیروهای خیر دارند. مستعلی پارسا (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «نظر عین‌القضات همدانی درباره ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن» ابتدا به بررسی نظام احسن جهان هستی در فلسفه، کلام و عرفان پرداخته و سپس به جایگاه ابلیس در آئینه ادیان توحیدی و چهره او از دیدگاه عرفا و به‌ویژه عین‌القضات پرداخته است. جاویدانه (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «دفاع از ابلیس نزد برخی از اکابر صوفیان» به ذکر مهم‌ترین دلایل صوفیه در دفاع از ابلیس می‌پردازد که عبارت‌اند از: ۱- توجیه مقوله شر در عالم هستی ۲- مصداقی از مبحث تجلی اسماء‌الله در عالم وجود. محمدی پارسا (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «بررسی و نقد جریان جبرگرایی عرفانی در دفاع از ابلیس» دست‌کم چهار مبدأ برای شکل‌گیری این نظریه در میان عرفای سگری برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: ۱- اعتقاد به جبر اشعری ۲- اعتقاد به وحدت شخصیه وجود ۳- استفاده از ظواهر آیات ۴- تمسک به برخی اخبار و روایات. آون (۱۳۹۵) در پژوهشی به نام «شیطان در تصوف (تراژدی ابلیس در روان‌شناسی صوفیانه) در سه بخش، نقش ابلیس را در تکامل حیات دینی مسلمانان - و به‌ویژه در تصوف - به‌وضوح به تصویر می‌کشد. ابن‌الجوزی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «تلیس ابلیس» انتقاداتی را بر صوفیان برمی‌شمارد که از مهم‌ترین و مطرح‌ترین نقدهای وارد بر صوفیان است. ابن‌جوزی با نگرش منفی نسبت به صوفیان به انتقاد از آنان پرداخته، هر فردی را که عقیده‌اش با آرای او سازگار نبوده، جاهل و در شمار اخوان‌الشیاطین معرفی کرده است. زمردی (۱۳۹۶) در پژوهشی به نام «نظریه ناسازه‌ها در ساختار زبان عرفان (نقدساختاری و پساساختاری سطح‌های عارفان)» تنزیه و تبرئه ابلیس را از جمله مهم‌ترین آموزه‌های ناسازه در زبان برخی عرفا می‌داند تا از این رهگذر، ابلیس آموزگاری باشد که انسان را متوجه سرکشی‌ها و خودخواهی‌های او کند. کمپانی زارع (۱۳۹۶) در کتاب «ابلیس عاشق یا فاسق؟» در چند فصل به بررسی درباره‌واژه ابلیس و تاریخ بررسی آن در قرآن و برخی از آثار صوفیه پرداخته است.



### ۳. مبانی نظری

در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، انگیزه‌های شخصیت‌هایی که آدم‌های معمولی‌اند نشان داده نمی‌شوند. اگر قرار است متن تذکره‌الاولیاء بر بستری از عرفان ایرانی-اسلامی بررسی شود نباید به داوری‌های ارزشی درباره‌ی این دیدگاه پرداخت؛ بلکه باید نشان داد که برداشت مؤلف از زیستن در این چارچوب چه بوده است. این شیوه‌ی تحلیل کاملاً غیرانتقادی و برکنار از هرگونه ارزش‌گذاری است.

حکایت‌پردازی از گفتار شفاهی به نوشتار، در ادبیات مسیحی منجر به نوشتن زندگی‌نامه‌ی قدیسان و روایت‌های ساختگی درباره‌ی زندگی حضرت عیسی(ع) و در سنت ایرانی-اسلامی منتج به پردازش حکایت‌هایی درباره‌ی پیامبران، امامان و عرفا شده است. روایتی که عطار از این اشخاص به دست می‌دهد آمیزه‌ای از روایت تاریخی و اساطیری است و زمان در آن به نوعی در تعلیق است. ارزش تاریخی حکایت‌های تذکره‌الاولیاء محل تردید است و عطار بیشتر این حکایت‌ها را بر اساس نقل‌های رایج آن دوره از عرفا پردازش کرده است. به همین دلیل روایت عطار از زندگی عرفا کمتر ارجاعی بوده است و با دستکاری‌های بسیار از زندگی آنان بازنمایی می‌شود و این تفاوت اصلی روایت ادبی با روایت تاریخی است.

منطق نثر در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، منطق مناسکی است که گویی عرفا در سیر و سلوک عرفانی خود، همان‌گونه پیش می‌روند که پیش‌گویی شده است و لحظه‌ای که ماجرا (نقطه‌ی عطف حکایت که منجر به تنبه عارف می‌شود) اتفاق می‌افتد، قهرمان متوجه می‌شود کاری که باید بکند صرفاً تحقق‌بخشیدن به آن پیشگویی است و حکایت بر مبنای روابط علی(نظمی منطقی) و توالی(نظمی زمانی) بنا نشده است. عطار زبان عرفانی قبل از خود را که در سخنان تذکره‌الاولیاء به کار رفته، صیقل داده و پردازشی ادبی به آن بخشیده است. این زبان که از قرآن سرچشمه گرفته بود «از راه تأویل‌های صوفیان ادوار بعد گسترش یافت و رفته‌رفته به صورت تفسیر تجربه‌های ویژه صوفیان درآمد، تا جایی که واژگان بارمعنایی تازه‌ای یافتند» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۱۹). بدین‌گونه عطار نیز ضمن بیان سخنان عرفای گذشته، بار معنایی تازه‌ای بر آن‌ها مترتب می‌سازد. از جمله شگردهایی که عرفای قبل از عطار به کار می‌برند و عطار آن را گسترش داد، منطق مکالمه است. در این

شیوه عارف نه تنها با خداوند؛ بلکه با ابلیس نیز به گفت‌وگو می‌پردازد و ابلیس بیانگر و تبیین‌کننده اهداف و اغراض خویش است. در چنین حالتی سخن از حالت تک‌گویی به درآمده و شکل گفت‌وگو می‌پذیرد. «حکایت‌های عرفانی کمتر از بُعد دینی به شخصیت ابلیس پرداخته است و عقاید راوی یا شخصیت اصلی از زبان ابلیس و در قالب گفت‌وگو بیان می‌شود تا بر مخاطب تأثیری عمیق‌تر و ماندگارتر داشته باشد» (رضوانیان، ۱۳۸۹: ۱۴۷).

#### ۴. بحث و بررسی

ابلیس مانند امر موهوم، در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء ظهور می‌کند که «می‌تواند هم زائیده خیال و پندار باشد و هم از واقعیت نشأت بگیرد؛ اما واقعیتی که بنا به عوامل گوناگون اندکی غیرعادی به نظر می‌آید» (حرّی، ۱۳۹۳: ۶۱). ابلیس نمادی از شک و تردید آدمی است؛ همچون «امر وهمناک که امری غیرواقعی است؛ اما در عین حال از امر واقع نشأت می‌گیرد و ماهیت این دو نیز به همین دوگانگی بستگی دارد؛ مانند شیخ که نه زنده است و نه مرده» (جکسون، ۱۹۸۱: ۱۶). ابلیس در عالم امکان، نامحتملی است که به احتمال درآمده است. از این روست که وجود ابلیس در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء مانند امر وهمناک، پاشیدن بذر ترس، شک و تردید در دل خواننده است. تلفیق خواننده این حکایت‌ها با اشخاص داستان و ادراک مبهم شخص خواننده از رخداد‌های روایت شده، نوعی تعلیق میان فضای واقعی و موهوم پدید می‌آورد؛ زیرا این جهان به تعبیر بورکهارت در بیرون از دنیای برساخته زبان واقعیت ندارد و فقط به لطف ادبیات صورت واقع پیدا می‌کند. از نظر تودوروف فراطبیعی از آن رو فراطبیعی جلوه می‌کند که ما امر مجازی را در معنای حقیقی آن به کار می‌بریم. اغراق از جمله مجازهایی است که به فراطبیعی ختم می‌شود. برای نمونه در برخی حکایت‌های تذکره‌الاولیاء ابلیس به صورت مارهای عظیم‌الجثه و اژدها نمود می‌یابند. ابلیس در این حکایت‌ها، مفهومی ذهنی است؛ اما زبان به ما کمک می‌کند تا آن نادیده؛ یعنی امر فراطبیعی را هم در خیال آوریم. بنابراین فضای فراطبیعی، جهانی را به تصویر می‌کشد که فقط به واسطه زبان شکل می‌گیرد. در این حکایت‌ها مسخ و دگرگونی اتفاق می‌افتد و ماهیت غیرانسان به انسان تبدیل می‌شود. ابلیس شخصیتی انسانی می‌پذیرد و مرز میان عینیت و ذهنیت رنگ می‌بازد. زمان و مکان

مقوله‌هایی ثابت نمی‌شوند و نوعی استحالهٔ زمان و مکان پدید می‌آید. نوعی علیت ویژه بر این حکایت‌ها حاکم است که نیازمند باورپذیری غیرعقلانی است. برای درک شخصیت ابلیس و نحوهٔ پردازش آن در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، سه عنصر مهم روایت، پیرنگ و گفت‌وگو (دیالوگ) را بررسی می‌کنیم:

#### ۴-۱. روایت

حکایت‌های مربوط به ابلیس، جنبهٔ انتزاعی و ذهنی مسأله را عینی، مصداقی و قابل فهم می‌سازد. تقلیل و ساده‌سازی مفاهیم انتزاعی و مکاشفات عرفانی در بستر حکایت از جمله شگردهای مهم عرفا در بیان حالات عرفانی است. «ویژگی‌های خاص حالات عرفانی مانند توصیف‌ناپذیری، کیفیت معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی» (جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۳)، چنان است که جز در بستر حکایت که به واسطهٔ زبان صورت می‌گیرد قابلیت تفهیم و ساده‌سازی ندارد.

بنیان روان‌شناسی عامیانه بر روایت استوار است نه بر منطق و چون عرفا حکایت‌ها را برای مریدان خود که بیشتر از طبقات پایین و فرودست جامعه (پیشه‌ور) هستند، ساخته و پرداخته کرده‌اند، حوادث حکایت‌ها را بر بستری از زمان پیش می‌برند؛ اما حکایت‌هایی زمان‌پریش. این حکایت‌ها برای آن که روایت‌پذیر شوند باید شکست، نقص یا تحریف یادآیندهای کلیشه‌شده در ذهن را داشته باشند تا تکانه یا ضربهٔ روحی را به خواننده وارد کنند. با وجود این، کلام اشعری که مبتنی بر تفسیر ظاهر آیات و نفی مبانی عقلی در تشریح آیات الهی است چنان در ذهن و ضمیر عامهٔ مردم و حتی نویسندگان ریشه دوانده که می‌توان گفت کلان روایتی است که چارچوب‌های بزرگ تبیین، توجیه و داوری دربارهٔ روایت‌های کوچک (خرده‌روایت) را تعیین می‌کند. این کلان روایت (کلام اشعری) به عنوان روایت مسلط می‌تواند با پرورش مضامین مورد نظر خود، با خلق آرمان‌هایش، با بزرگداشت قهرمانانش، با تبلیغ هنجارهای خود هم‌چون هنجارهایی جهان‌شمول در خدمت شکل معینی از قدرت طبقاتی (فقها) و ایدئولوژی (با قرائت خلافت عباسی از اسلام) قرار گیرد. در مقابل این کلان‌روایت‌ها، خرده‌روایت‌ها (زبان و قرائت عرفانی) قرار دارند که فروتنانه‌تر و آزادمنشانه‌تر هستند و به جای تحمیل چارچوب‌های

فراگیر و تخطی‌ناپذیر برای اندیشه و کردار، محمل اندیشه‌های آزادانه‌تری هستند که تفاوت را به رسمیت می‌شناسند. در این خرده‌روایت که عرفان، از جمله نمودهای عینی و عملی آن است، روایت عرفانی با تلفیق و ترکیب روایت‌های فقهی (از مذاهب مختلف اسلامی) و دینی (زرتشتی، مسیحیت، بودایی و غیره)، سازگاری را بین عناصر متشتت و به ظاهر غیرمتجانس فراهم می‌آورد و بدون جزمیت و مطلق‌انگاری، انگاره‌ای تقریباً غیرجزمی و آزادمنشانه‌تر در اختیار مقلدین و مریدان خود قرار می‌دهد. تنها در چنین شرایطی است که ابلیس نه موجودی مطرود و معزول؛ بلکه موحدی واقعی معرفی می‌شود که نهایت گناه او غفلت از دانستن جایگاه خود در سلسله‌مراتب هستی است.

روایت به تعبیر ژرار ژنت، زنجیره‌ای با زمان دو گانه است: زمان آن‌چه نقل می‌شود و زمان روایت. زبان عطار، زبانی تاریخ‌مند است؛ از این رو در حکایت‌هایی که عرفا با یکدیگر و مریدان صحبت می‌کنند، حکایت بر اساس منطق گفت‌وگو پیش می‌رود و عطار به فهم منطقی و عقلانی از روند حاکم بر گفت‌وگو نزدیک می‌شود؛ زیرا حوادث و اتفاقات روزمره، شکلی واقع‌گرایانه به حکایت‌ها می‌بخشد؛ اما زمان روایت عموماً در نوعی بی‌زمانی و بی‌مکانی روی می‌دهد و فاعل تجربه (عرفا) از زمان و مکان جدا می‌شود. تعلیق زمان روایت، باعث ایجاد تنش میان منطق روایی (زمان روایت که دارای زمان‌مندی است) و منطق مناسکی (زمان آن‌چه نقل می‌شود که غیرتاریخی است) می‌شود.

روایت عطار از ابلیس نیز دارای این دو خصیصه است: ۱- ابلیس روایت‌شده در زمان روایت عطار، تجربه زیسته راوی (عطار) را با خود دارد و زمان‌مند است؛ چراکه راوی خود با آن تجربه می‌زید. ۲- ابلیس روایت‌شده در سخنان عرفا که در زمان بی‌زمانی سیر می‌کند و یا حداقل در آن، جهان‌پریشی (به لحاظ زمان روایت) دیده می‌شود. عارف تجربه زیسته ابلیس در زمان ازلی را به زمان حال خود پیوند می‌دهد و مناسبات ابلیس با شخصیت‌های پیرامون خود (خدا، فرشتگان و حضرت آدم (ع) در عهد ازلی را با شرایط و مناسبات محیط اجتماعی خویش در زمان حال مرتبط می‌سازد؛ چراکه حکایت ابلیس حاصل تعاملات پیچیده‌ای است میان آفریننده متن، گفتمان و مفسرانی که این برون‌دادهای روایی را با ملاحظات فرهنگی و عقیدتی خویش تعبیر و تفسیر می‌کنند. همین دوگانگی و تنش میان سه زمان راوی، عهد عارف و عهد ازلی از ابلیس، سبب خلق روایتی چندگانه و

منشوری از شخصیتی واحد (ابلیس) می‌گردد. امری که ژنت از آن به بی‌نظمی در رعایت دقیق ترتیب زمانی یاد می‌کند. بنابراین زمان روایت حکایت با زمان آن‌چه نقل می‌شود در یک تداوم هم‌زمان قرار ندارند. شتاب، کندی، حذف یا توفقی که در روایت‌پردازی حکایت‌های تذکره‌الاولیاء از زمان ازل به زمان عارف و پیوند آن به زمان راوی حکایت‌ها (عطار) رخ می‌دهد به تعبیر ژنت معلول قانون قوه تأثیرگذاری، شکل و ساختار حکایت و هم‌چنین احساس راوی نسبت به اهمیت نسبی برخی لحظه‌ها و بخش‌های روایت است چنان‌که عطار حکایت‌های عرفایی مانند بایزیدبسطامی، جنیدبغدادی، ذوالنون مصری و تا حدودی حسن‌بصری، رابعه‌عدویه و فضیل‌بن‌عیاض را با تفصیل بیشتری بیان می‌کند که ناشی از قوه تأثیرگذاری سخنان آنان، فراز و فرود حوادث حکایت‌هایشان و همدلی و هم‌ذات‌پنداری راوی با شخصیت این عرفاست.

#### ۴-۲. شخصیت و پیرنگ

حکایت‌های مربوط به یک صوفی، دارای استقلال حوادث هستند و هر حکایتی منفرد و بی‌ارتباط با حکایت‌های قبلی و بعدی است و تسلسل منطقی بین آن‌ها وجود ندارد. نقش سرنوشت و تأثیر نیروهای ماوراءالطبیعی در شکل‌گیری حوادث مختلف، نشان‌دهنده دور بودن وقایع از نظام علت و معلولی است (چراکه جهان‌بینی فقهی و کلامی نویسنده اجازه تفکر منطقی و پرسش‌گرانه را به وی نمی‌دهد) چنان‌که در حکایت مربوط به ذوالنون و گبر، «هاتف آواز درمی‌دهد که حق تعالی هر که را خواند، نه به علت خواند و چون راند نه به علت راند» (عطار، ۱۳۸۳: ۱۲۷) و در حکایتی «پوستین بر تن ابراهیم ادهم، تبدیل به اژدهایی می‌شود و سبب تنه او» (عطار، ۱۳۸۳: ۸۹).

گاهی حادثه و اتفاقی به ظاهر جزئی، تغییر احوال عمیقی در روح و جان آن‌ها پدید می‌آورد. بنابراین تغییر حالشان، تابعی از تغییرات علت و معلولی نیست و خلق‌الساعه است؛ از این روست که در این حکایت‌ها از پرورش شخصیت قهرمانان - به سیاق داستان‌های واقع‌گرایانه - خبری نیست. فضیل‌عیاض از شنیدن آیه‌ای بر هم می‌ریزد و روی به خرابه می‌نهد و ابراهیم ادهم از حاضر جوابی فردی به ظاهر شتر گم کرده بر بالای پشت‌بام و یا سخن حکیمانه خضر در سرای او که هیچ قرابتی به لحاظ تاریخی با زمانه او ندارد، همه

مکنت و قدرت خود را فرومی‌گذارد و روی در بیابان می‌نهد تا در نهایت در غاری ساکن می‌شود.

در حکایت‌هایی که عرفای سکری از ابلیس روایت می‌کنند، به تعبیر پراپ، رویدادهای مخل (یا همان کنش‌های شوروانه) محرک روایت هستند؛ بنابراین می‌توان گفت شخصیت و کنش ابلیس، حکایت را از حالت سکون و انفعال و به تعبیری دیگر تعادل به درآورده و به‌نوعی بی‌تعادلی می‌رساند. خداوند و فرشتگان در یک زمینه بی‌حرکتی و تعادل روایت قرار دارند. وجود و به‌ویژه عمل ابلیس است که حکایت را به سمت نوعی بی‌تعادلی سوق می‌دهد. می‌توان شخصیت ابلیس را از نظر نقش، کنشگر ویران‌گر نامید؛ چراکه با کنش خود، اختلالی کم و بیش آشکار در روند متعارف و متداول امور پدید می‌آورد. چرخه روایت (از دیدگاه تودوروف) با حکایت‌های عرفانی در تطابقی کامل قرار دارند. از دیدگاه تودوروف:

۱- روایت آرمانی با یک موقعیت پایدار آغاز می‌شود. (در اغلب حکایت‌ها، شخصیت اصلی در حالتی از غفلت به سر می‌برد)؛

۲- نیرویی این موقعیت پایدار را آشفته می‌کند و در نتیجه، حالت بی‌تعادلی به وجود می‌آید (با ندایی درونی و یا عملکردی بیرونی، دغدغه‌ای در درونش ایجاد می‌شود)؛

۳- نیرویی در خلاف جهت نیروی پیش‌گفته تعادل دیگری برقرار می‌کند که این تعادل، با وجود شباهتی که ممکن است با وضعیت پایدار نخست داشته باشد با آن یکی نیست» (تودوروف، ۱۳۷۹: ۹۱) (از حالت غفلت بیرون می‌آید و توبه می‌کند).

این چرخه روایت که طی آن شخصیت عرفانی حکایت دچار تحول می‌شود، چرخه کاملی را طی کرده‌است. سیر ابلیس از دنیای ماوراءالطبیعی و ازلی به دنیای مادی و محسوسات و برخورد او با انسان‌ها، نه تنها سبب تغییر انسان‌ها (به‌ویژه عرفا)؛ بلکه باعث تغییر در شخصیت خود ابلیس نیز می‌گردد.

بنابراین در بیشتر تحول‌ها، ارتباط جزء لاینفک و در حقیقت نقطه آغازین تحول است. منشأ تغییر، ارتباط است. شخصیت‌ها در برخورد با اندیشه و رفتار دیگر شخصیت‌ها و در گستره اجتماع تغییر پیدا می‌کنند و از طریق ارتباط، گرایش‌ها و در پی آن اعمال آن‌ها دگرگون می‌شوند. اطلاعات جدید، تغییری در میزان و نوع ارتباط گیرنده به وجود

می آورد که موجب تغییراتی در گرایش‌های او می‌شود و در نهایت رفتار و کردار او را تغییر می‌دهد (مکی، ۱۳۶۶: ۸۲). ابلیس در مناسبات بین خود، خدا و فرشتگان کنش‌گری ندارد و به محض جان‌سپاری شدن جایگاه فرشتگان با حضرت آدم (ع) از حالت سکون و انفعال به درمی‌آید. گاهی به وجود آمدن شخصیت‌های کنش‌گر (در این جا ابلیس)، برای روشن شدن چهره شخصیت اصلی یا کنش‌پذیر (عرفا) است و روایت‌هایی که در آن‌ها شخصیت واسطه‌ای (کنش‌گر = ابلیس) موجب به وجود آمدن تحوّل در شخصیت دیگری (کنش‌پذیر = عرفا) می‌شود.

#### ۴-۳. شخصیت‌پردازی

شخصیت عرفا در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، در برخی موارد مانند ادبیات فراداستانی شخصیتی استحاله یافته است؛ به شکلی که خواننده به دشواری می‌تواند تصمیم بگیرد که آیا این شخصیت‌ها همان اشخاصی هستند که در تاریخ خوانده است یا نه. به تعبیر پاتریشیا وو خواننده دچار نوعی شک و وجودشناختی می‌شود؛ یعنی نمی‌داند آیا این شخصیت‌ها را در هویت واقعی‌شان خارج از متن داستان در نظر بگیرد (هستنده‌هایی واقعی یا تاریخی)، یا آن‌ها را شخصیت‌هایی کاملاً داستانی (بازنمایی تخیلی) محسوب کند. این شک و وجودشناختی خواننده را به تأمل در این موضوع سوق می‌دهد که زندگی ما انسان‌ها تا چه حد واقعی و تا چه حد تخیلی است. این نوع ادبیات توهم واقعیت را آگاهانه از بین می‌برد تا ما را به ژرف‌اندیشی درباره مفهوم وجودشناختی واقعیت دعوت کند (پاینده، ۱۳۹۷: ۱۸۷-۱۸۶).

عرفا، ابلیس را نیز که امر معقولی است برای تقریب به اذهان به صورت محسوس و مشهود بیان کرده‌اند. این بیان به دو شیوه عینی (مستقیم) و ذهنی (غیرمستقیم) انجام پذیرفته است. در روش عینی، شخصیت ابلیس عموماً از طرف یکی از عرفا و گاهی از طرف خود ابلیس بازنمایانده می‌شود. در این حالت ابلیس در شکل یک انسان یا حیوان نشان داده می‌شود. در پاره‌ای از موارد نیز ابلیس از طریق صفات خود مانند حرص، طمع کاری، ثروت‌اندوزی و غیره شناسانده می‌شود؛ بنابراین می‌توان الگوی زیر را برای شخصیت‌پردازی ابلیس در تذکره‌الاولیاء ترسیم کرد:

شخصیت پردازی: ۱) عینی: الف) انسانی

ب) حیوانی

۲) ذهنی

#### ۴-۳-۱. شخصیت پردازی عینی

#### ۴-۳-۱-۱. شخصیت پردازی عینی انسانی

ابلیس در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، گاه به صورت شخصیت متنفذ ظاهر می‌شود که از طریق وجاهت بر شخصیت کنش‌پذیر (عارف) اثر می‌گذارد و او (یا خوانندگان و شنوندگان حکایت) را متحوّل می‌کند. این وجاهت می‌تواند ناظر بر سابقه عبودیت، معلمی و خازنی ابلیس بر درگاه حق باشد؛ چنان که در دیدار ابوالحسین نوری و ابلیس، «ابلیس حکایت خدمات خود (در درگاه حق) و افسانه روزگار خود می‌گفت و بر این جاه و مقام ابلیس در عهد ازل، هر دو می‌گریستند» (عطار، ۱۳۸۳: ۴۰۹) و یا ناشی از ترس که ابلیس را شخصی هایل (دیدار جنید و ابلیس در مسجد شونیزیه) یا سیاهی (دیدار ابوتراب نخشی و فرستاده غیب) می‌بیند. گاهی نیز شخصیت متنفذ نه به واسطه وجاهت؛ بلکه از طریق عمل یا گفتار شخصیت واسطه است؛ چنان که ابلیس در پاره‌ای از حکایت‌ها سخنوری چیره‌دست و عابدی شب‌زنده‌دار است که با مهارت خود در گفتار یا عمل، بر شخصیت کنش‌پذیر (عارف) تأثیر می‌گذارد. در شکلی دیگر تأثیر شخصیت ابلیس بر عرفانه از جایگاهی رفیع که دارای وجاهت است؛ بلکه از طریق شخصی گمنام و ناآشناست. این ویژگی گاه تا آخر حکایت باقی می‌ماند و گاه در میانه حکایت رازگشایی می‌شود. در هر صورت شخصیت گمنام و ناآشنای ابلیس که هراس‌انگیز است یاری‌رسان قهرمان (عارف) برای پیوستن به ژرفنای ناشناخته و شناخت بُعد ناشناخته وجودی خویش است. در پرتو ناشناختگی ابلیس، ضربه روحی بر عارف وارد می‌شود؛ به گونه‌ای که به خطایش پی می‌برد و میلی شدید به تغییر پیدا می‌کند. این شخصیت غیبی (ابلیس) گاهی به ناگاه ظاهر و ناپدید می‌شود. زمان‌مند نیست؛ بنابراین ویژگی عالم حس را نیز نمی‌تواند بپذیرد. گاهی صورت ظاهری شخصیت واسطه غیبی (ابلیس) اعتباری است و به همین دلیل است که در قالب اشکال مختلف درمی‌آید. شکل عابدی سجاده‌نشین، پیری نورانی، عجزه‌ای فرتوت و ازدها یا



سگی سیاه را دارد.

ابلیس در حکایت بایزید بسطامی از آن شکل ذهنی و مفهومی به شکل عینی و زمینی درمی آید که در کوی بایزید در نیشابور بردار شده است. عطار سخن توحید را بر زبان ابلیس جاری می سازد تا به واسطه پارادوکس حاصل از آن مخاطب را در یک اعجاب و هشدار قرار دهد. جایی که از زبان سهل بن عبدالله تستری بیان می دارد که ابلیس فصلی بگفت در توحید، که اگر عارفان وقت حاضر بودند همه انگشت در دهان گرفتندی. در حکایتی دیگر، «جنید در مسجد ابلیس را در صورت شخصی هایل می بیند. از او می ترسد و به تعبیر ابلیس در آن لحظه از یاد خداوند غافل می شود» (همان، ۲۸۹). «نقل است که روزی جنید می رفت. ابلیس را دید برهنه که بر گردن مردم می جست...» (همان، ۴۸۳). «جنید ابلیس را در هیئت پیری می بیند که از دور به سمت جنید می آید و در او وحشتی پدید می آورد» (همان، ۳۷۲). و «گاهی همچون دزد، مترصد سرقت ایمان اوست» (همان، ۹۷).

#### ۴-۳-۱-۲. شخصیت پردازی عینی حیوانی

تبدیل ابلیس به حیوانات زمینی و یا خیالی سابقه دیرینه ای در ادبیات ملل مختلف دارد. این کار به دلایل مختلف انجام می پذیرفت:

الف) ملموس کردن مفاهیم انتزاعی (ب) ترس از بیان آشکار

این عمل؛ یعنی تبدیل ابلیس به حیوانات، نوعی پیکرگردانی است که در اساطیر و ادبیات ملل گوناگون دیده می شود. خدایان به انسان، حیوان، گیاه و شیء تغییر شکل می دهند. در واقع هم موجودات اهریمنی و هم فرهمندان، قدرت آن را دارند که دست به پیکرگردانی بزنند. پیکرگردانی در عالم قصه ها عبارت است از تغییر شکل موجودی به موجود دیگر. به بیانی دیگر «پیکرگردانی عبارت است از دگرگونی پیکر و هستی یک موجود به گونه ای که به عنوان موجود دیگری شناخته شود. پیکرگردانی برای اهریمن و دیوان بازتابی از جادوگری آنهاست. اهریمن با نیروی جادویی خود به پیکرهای گوناگونی درمی آید مانند: مار، اژدها، شخصی هایل، پیر، دیو و غیره» (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۱۹۱). گاهی این تغییر و دگرگونی به شکل اسم معنی است که شاخص ترین شکل

آن «نفس» است. از جمله موارد پیکرگردانی در تذکره‌الاولیاء مربوط به حکایت ابراهیم ادهم است. آن‌جا که «آرزوی آتشی با پوستین در سرمای سحرگاه زمستان، ابراهیم ادهم را از یاد خدا غافل می‌دارد و پوستین اژدهایی بود با دو چشم، چون دو قدح عظیم» (عطاری، ۱۳۸۳: ۸۹). اژدها، دگردیسی ابلیس است که شکل عینی و زمینی پیدا کرده‌است. فرآیندی که در آن ماهیت و شکل موجودات (انتزاعی، ذهنی و مفهومی مانند ابلیس) با توجه به بافت اجتماعی و تغییرات فکری و فرهنگی تغییر می‌یابند تا در شرایط جدید و با ماهیت جدید ادامه حیات یابند. در ادامه حکایت «وقتی ابراهیم ادهم از ترس اژدها به خداوند پناه می‌برد، اژدها در پیش وی روی در زمین مالیده و ناپدید می‌شود» (عطاری، ۱۳۸۳: ۹۰). این قسمت با ویژگی ابلیس مطابقت کامل دارد. در حکایتی دیگر «عنه بن الغلام در نگاهی هوس‌آلود که بر امردی می‌کند، در راه بهشت گذرش بر دوزخ می‌افتد، ماری از دوزخ نیمه رویش را می‌گزد» (همان، ۶۰). دیو از دیگر نمودهای ابلیس است. از نظر پیکرشناسی، دیوان دارای پیکری سیاه‌رنگ هستند. این ویژگی بازتاب پیوند آن‌ها با اهریمن است. گاهی ظاهر این دیو آراسته و باطن او کریه و تیره است؛ چنان‌که در حکایتی از تذکره‌الاولیاء «نقل است سفیان ثوری روزی در گرمابه آمد. غلامی امرد درآمد. گفت: بیرون کنید او را، که با هر زنی یک دیو است و با هر امردی هژده دیو که او را می‌آرایند در چشم‌های مردم» (همان، ۱۹۶).

#### ۴-۳-۲. شخصیت‌پردازی ذهنی

گاهی شخصیت ابلیس صورت عینی ندارد و شکل نمادین دارد. در این حالت ابلیس به صورت اسم معنی یا صفت (مانند شهوت، حسد، عقل، غفلت، تن و به‌ویژه نفس) ظاهر می‌شود؛ مثلاً در حکایت ذوالنون مصری نفس، استعاره از ابلیس است که ذوالنون را ترغیب به برآورده کردن آرزوی خود می‌کند؛ چنان‌که در تقابل بین خدا و نفس (ابلیس)، دوست را توصیه می‌کند همراه خدا باشد و از نفس برحذر می‌دارد. ابلیس در برخی حکایت‌ها در شکل طمع کاری نمود پیدا می‌کند که فقط با اقناع حس طمع کاری وی می‌توان از دست او رهید. شخصیتی ثروت‌اندوز که تنها با درخشش سکه‌های طلا می‌توان او را مهار کرد. سفیان گفت: «این (همیان هزار دینار) پاسبان دین من بود و تن خود را بدین

توانستم نگه داشت که ابلیس را از این سبب بر من دست نبود که اگر گفتمی: امروز چه خوری و چه پوشی؟ گفتمی: اینک زرا! و اگر گفتمی: کفن نداری گفتمی: اینک زرا! و وساوس او را از خود دفع کردمی، هر چند مرا بدین حاجت نبود» (همان، ۲۰۰).

در بسیاری از حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، زمان و حتی مکان (شهر یا روستا) رخ دادن حوادث مشخص نیست. اضافه شدن «ی» نکره در ادامه بسیاری از اسم‌ها و صفت‌ها، بر ابهام زمان و مکان حکایت‌ها می‌افزاید مانند: «روزی، مریدی، بزرگی، سحرگاهی و...». عطار برای رعایت ایجاز، رویدادها را به شکل کوتاه شده بازگو می‌کند. گریز از واقع‌گرایی باعث می‌شود تا ترتیب و توالی عینی رخدادها رعایت نشود. ابلیس در شکل مستقیم و غیرمستقیم (نفس، دیو، ظلمت، زر، دنیا و غیره) همراه و هم‌قدم عارف است و دمی از او جدا نیست. ابلیس از زمان ازلی و لاهوتی جدا شده و در جهان مادی و زمان ناسوتی سیر می‌کند؛ بنابراین ترتیب و توالی عینی رخدادهای حکایت‌ها، نزدیک به تجربه خواننده از دنیای واقعی نیست و برای درک آن‌ها خواننده می‌بایست، جدا از ترتیب علت و معلولی واقعی رخدادها، با الگو و زمان غیرآفاقی با این پدیده‌ها برخورد کند. ابلیس زمان ازلی را با زمان مادی پیوند می‌زند و در حالی که در زمان حال در کنار عارف است از زمان ازلی سخن می‌راند. این گذشته‌گویی یا بیان رویدادهای پیشین حکایت را دچار زمان پریشی می‌کند (به هم ریختن ترتیب و توالی زمان رخ دادن رویدادها)؛ اما برای فهم بهتر رویداد کنونی حکایت لازم و ضروری است. در حکایت‌های مربوط به ابلیس، زمان روایی کوتاه‌تر از زمان حکایت است و ابلیس فقط به ذکر اشاره‌وار خدمات و عبادات خود در بارگاه خداوند اکتفا می‌کند و گاهی نیز فقط با بیان واژه تحسّر، اشاره‌ای به شرایط و موقعیت خود در پیشگاه خداوند می‌کند. در این حکایت‌ها، شخصیت ابلیس همانند «شخصیت داستان‌های پست مدرنیستی دچار بحران هویت است. هویت بین این جهانی بودن و آن جهانی بودن و نوسان بین جهان انسانی و جهان حیوانی که از او هویتی چندگانه یا چندپاره (هویت انسان و فراانسان) (موجود خیالی) می‌آفریند» (بی‌نیاز، ۲۱۶:۱۳۹۴).

## ۵. شخصیت و گفت‌وگو (دیالوگ)

تاریخ تفکر بشری نمی‌تواند بدون گفت‌وگو به پیش برود. این گفت‌وگوها علاوه بر شخصیت‌پردازی، نقش پیش‌برنده روایت را بر عهده دارند. در تفکر دینی، ابلیس در گفت‌وگو با خداوند، ذات پلید و شرور خویش را آشکار می‌کرد. در نظرگاه ایرانیان (همانند یونان باستان) گفتار بر نوشتار ترجیح داشت.

در یونان باستان هستی در نظام لوگوس (logos) محور (گفتار محور) با مفهوم حضور در واقعیت گره خورده بود که در تقابل با مفهوم غیاب (نوشتار) به شکل‌گیری تقابل‌هایی دوتایی هم‌چون خیر/شر، نور/ظلمت، هستی/نیستی و غیره می‌انجامید. این تقابل‌ها ساختی سلسله‌مراتبی داشتند؛ یعنی یک طرف آن‌ها به‌مثابه نماینده واقعیت و حضور بر طرف دیگر که نماینده ناواقعیت و غیاب است برتری داشت. برطبق گرایش لوگوس‌محوری، گفتار نوعی حضور است؛ زیرا گوینده و معنای حاضر در ذهن او هم‌زمان برای شنونده حاضر است؛ اما نوشتار نوعی غیاب است؛ زیرا گوینده هم‌زمان برای خواننده حاضر نیست. از این رو نوشتار تنها جایگزینی برای آن حضور هم‌زمان در گفتار شمرده می‌شد (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۵۶۵). تذکره‌الاولیاء نیز کلام‌محور است. در آن، مدام گفتار حضوری و زنده از نوشتار برتر دانسته شده است. آن‌جا که مرید شقیق بلخی از بایزید می‌خواهد، درباره خود بگوید که چون است و شیخ برجایی نویسند تا روزگارش ضایع نشود که از راه دور آمده است، شیخ سخن خود را که قبلاً به وی گفته بود رساتر از نوشتار دانسته و می‌گوید: «بنویسید: بسم‌الله الرحمن الرحیم. بایزید این است»؛ یعنی بایزید هیچ نیست. موصوفی نبود، چگونه وصفش [به نوشتار] توان کرد؟» (عطار، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

زبان به تعبیر باختین گفت‌وگو محور است. زبان شریعت هر چند به ظاهر مونولوگ‌محور به نظر می‌رسد و در آن راوی فقط خداوند است؛ اما ابلیس نیز روایت خود از ماجرا را هر چند به صورت تلویحی، برش داده شده و غیرمستقیم دارد؛ به عبارتی دیگر «زبان، رسانه‌ای خنثی نیست که آزادانه و راحت به قلمرو شخصی مقاصد گوینده (در این‌جا خداوند در متون دینی) بدل شود. تلاش برای پالودن زبان یک گوینده و زدودن همه گویش‌های دگرگفتاری چسبیده به آن، در نهایت تلاشی جان‌فراست چراکه گفتمان مونولوگ، تصویری ناپایدار است» (ومک، ۱۳۹۶: ۸۳ و ۷۵). در متون عرفانی که ابلیس

مجال روایت‌گری پیدا می‌کند می‌توان چندسویگی متن را مشاهده کرد. در این متون قطعیت (متون دینی) جای خود را به غیرقطعی بودن و گفت‌وگو و کامل‌بودن جای خود را به ناکامل بودن می‌دهد. این گفت‌وگو (ابلیس با عرفا، فرشتگان، آدم و حتی خداوند) با آثار حلاج شروع شده و با گذشت زمان شدت آن بیشتر می‌شود؛ به طوری که در تذکره‌الاولیاء که به نثر نوشته شده، استدلال ابلیس که از زبان عرفای متقدم بیان می‌شود بار عقلانی بیشتری می‌گیرد. عارف گفت‌وگویی بین متن کهن (قرآن) و تأویل خود از آن برقرار می‌سازد.

در تذکره‌الاولیاء، زبان فقهی و کلامی در تقابل با زبان عرفانی قرار دارد. عرفا به تعبیر خود در پوسته خارجی دین که فقه و کلام باشد قدم می‌زنند و گاهی به هسته و مرکز دین که معرفت شهودی است (در نظرگاه عرفا) نقب می‌زنند. تفاوت این دو شیوه زبانی در سیر و سلوک، زندگی و سخنان یک عارف نیز هویدا است؛ چنان‌که ابوالحسین نوری می‌گوید: «هرچه نفس بدان بیاسودی، گرد آن نگشتمی و چنگ در چیز دیگر زدمی؛ مثلاً اگر او را با نماز یا با روزه خوش بودی، [یا با خلوت یا با خلق] در ساختن، خلاف آن کردمی» (عطارد، ۱۳۸۳: ۴۰۵). «در حکایتی دیگر با ابلیس نشسته بود و هر دو زار می‌گریستند» (همان، ۴۰۹). هر دو این عبارت، واجد زبانی عرفانی هستند که در آن معرفت شهودی و مکاشفه عرفانی عارف مشهود است. عارف خلاف طریقت دینی و در مخالفت با نفس، نماز و روزه را ترک می‌کند و با ابلیس که موجودی روحانی است، نشسته و هم‌دردی می‌کند. این در حالی است که در حکایتی دیگر «به فرمان خلیفه، قاضی شرع از او سوالی در فقه می‌پرسد که در حال جواب می‌دهد و قاضی خجل می‌شود» (همان، ۴۰۷). عرفا بین این دو زبان متفاوت در رفت و آمد هستند و همیشه گفت‌وگو بین این دو نوع زبان برقرار است؛ به طوری که غلبه با هیچ کدام نیست. همین گفت‌وگو بین این دو نوع زبان، زیبایی و تازگی به زبان‌شان می‌دهد و آن را از یک‌سویگی و یکنواختی به چندسویگی و تنوع رهنمون می‌کند.

زبان فقهی و کلامی، زبانی تک‌صدایی است. ایدئولوگ‌محور است؛ یعنی در جهت دغدغه‌های گروه اجتماعی خاصی است و به شیوه‌ای بیان می‌شود که بر نظام‌های اندیشه‌ای و ارزشی دیگر که در تضاد با آن هستند غلبه کند تا گفتمان ویژه خود را چیرگی دهد.

سلطه‌ای که غالباً از نوعی توافق جعلی مایه می‌گیرد تا خود به شیوه‌ای نامحسوس، مایه سلطه‌پذیری گروه‌های دیگر (فرو دست) شود. در این گفت‌وگو، ابلیس، آفریده (نه آفریننده)، مطرود و ملعون است و دیالوگ آن‌چنانی بین او، خداوند و انسان وجود ندارد. سابقه ازلای او محذوف و در بخشایش بر او بسته است. ایستایی و جمود چنین گفت‌وگویی از پیش معلوم است. چنین گفت‌وگویی، دارای گفتار تحکم‌آمیز است و خود را مطلق می‌انگارد.

عرفا (صوفیان) در شکل و شمایل دراویشی که ناشناس و بدون مقصد مشخصی می‌گشتند و به دور از تعلقات دنیوی می‌زیستند، هویتی دگرگونه و سیال داشتند؛ چنان‌که نه در بند مکان مشخصی بودند و نه حالت و هویتی مشخص داشتند. می‌توان با اندکی تسامح آنان را ولگردهایی دانست که به تعبیری دارای هویت استعاری‌اند. «در حکایت ابوبکر شبلی، وی با شنیدن آواز مغنیه بی‌هوش می‌شود و جامه پاره می‌کند و خلیفه او را دیوانه خطاب می‌کند» (همان، ۵۴۷). «در غلبات شور و وجد شبلی که بی‌قراری او یکی به هزار شده بود، فریاد برمی‌آورد که: وای بر کسی که او را نه آب می‌پذیرد، نه آتش و نه درندگان و کوه‌ها، هاتفی آواز داد که: هر که مقبول خداست، جز خدا او را نمی‌پذیرد. چنان‌شد که در سلسله و بندش کشیدند. قومی در پیش او آمدند و گفتند: این دیوانه است. او گفت: من به نزدیک شما دیوانه‌ام و شما هشیار؟ حق تعالی دیوانگی من و هشیاری شما زیادت کناد تا به سبب آن دیوانگی مرا قربت بر قربت بیفزاید و به سبب آن هشیاری بعدتان بر بعد بیفزاید» (همان، ۵۳۸).

عطار گاهی از زبان یک عارف مانند «سهل بن عبدالله تستری، ابلیس را توحیدگو معرفی می‌کند که همه عارفان از بیان آن انگشت در دهان می‌گیرند (نگاه عرفانی)» (همان، ۲۶۹) و گاهی نیز «نفس (نماد ابلیس) را تباهی بخش وجود و روح انسان می‌داند که مدام آرزو در پیش او می‌نهد و باید از بامداد تا شبانگاه کار ستوران کرد تا از دست نفس رهایی یافت» (همان، ۲۶۶). این چنین است که عطار، نگاه دیگر (عرفانی) و سنتی (فقهی) را هم‌زمان از زبان سهل تستری بیان می‌دارد و دو مقصود مختلف را که دارای دو صدا و دو معنای مختلف است برای بیان یک شخصیت واحد (ابلیس) به کار می‌گیرد. این دو صدا چنان‌که گفته شد همواره دارای ارتباط مکالمه‌ای متقابل هستند. زبان و نگاه فقهی و کلامی

(اشعری)، زبانی تحکم‌آمیز دارند؛ گویی که اعتباری از پیش تعیین شده دارند، زبانی قطعی و مطلق؛ درحالی که زبان عرفانی، زبانی نرم و منعطف دارد که قطعی و حتمی نیست و در آن نسبیّت و عدم قطعیت برقرار است. هم‌چنین زبان فقهی، زبانی سلسله‌مراتبی دارد که اعتبار آن در عهد ازل تایید و تثبیت شده‌است. این زبان حکم‌تابو را دارد که نه قابل نقد است و نه قابل نقض.

هر دو نوع زبان فقهی و عرفانی در تذکره‌الاولیا دیده می‌شود. آن‌گاه که از ابلیس تعبیر به نفس، شهوت، دنیا (دوستی یا پرستی)، کبر، دینار و حتی عقل می‌شود، سخن عطار که از زبان عارف بیان می‌شود صبغه‌ای آمرانه، تحکم‌آمیز، قطعی و بی‌قید و شرط دارد، ابلیس، چهره‌ای مطرود و معزول است و در دگرگونی و دگرگونی‌های متفاوت رخ می‌نماید؛ اما آن‌گاه که بیان و تعبیر عطار عرفانی می‌شود سخن او نرم، منعطف و دارای تخیل هنرمندانه می‌گردد؛ بنابراین در تفسیر و تأویل فقیهانه به خاطر «عدم انعطاف‌پذیری چنین گفتمانی که حاصل گفتمان تحکم‌آمیز است به خاطر ماهیتش نمی‌تواند دوصدایی باشد و به منزله جسمی بیگانه وارد بافت هنری می‌شود و پیرامون آن، فضایی برای بازی و احساسات متناقض‌نما وجود ندارد» (باختین، ۱۳۹۱: ۴۴۲). در متن واحد از یک عارف نیز دقیقاً زمانی که گفتمان فقیهانه از زبان عارف بیان می‌شود، زبان، سخت و غیرهنری است. راوی یا خداوند است و یا از زبان و نگاه خداوند روایت می‌شود؛ بنابراین جایی برای چند و چون باقی نمی‌گذارد؛ اما زمانی که گفتمان عرفانی که بیانی متناقض‌نما دارد وارد متن می‌شود، زبان ماهیتی هنری (منعطف، چندصدایی، دارای تخیل و خلاق و تصویری) پیدا می‌کند. روایت بعدی دوصدایی و حتی چندصدایی (از زبان راوی، ابلیس و خداوند) پیدا می‌کند. ابلیس زبان به سخن می‌گشاید و با خداوند به مباحثه و حتی مجادله برمی‌خیزد و استدلال می‌آورد؛ هرچند این استدلال‌ها گاهی به حسن تعلیل شاعرانه می‌ماند؛ اما گاهی نیز صبغه‌ای منطقی می‌یابد و از قیاس منطقی (مقایسه خود و آدم از حیث قدم، جنس و سابقه) استفاده می‌کند. در این گفتمان، ابلیس شکل تجسیم‌یافته است و از حالت ذهنی و انتزاعی، صورتی مادی و عینی می‌پذیرد. چنین متنی دارای ساختار باز است و همواره دارای این استعداد است که معنای جدیدتری از خود ارائه دهد و خوانشی جدید و تأویلی نو را بپذیرد. حقیقت در گفتمان عرفانی چنان متکثر است که یک شوریده، دیوانه و حتی

ابلیس نیز می‌تواند بیانگر این حقیقت باشد و اتفاقاً ابلیس موجود مطرود و معزول در گاه الهی مانند ولگرد باختینی به روش‌های ممنوعه و گستاخانه و هنجارگریزانه، گفتمان مسلط جامعه (گفتمان فقیهانه) را به چالش می‌کشد.

عطار در برخی از حکایت‌های آثار خود مانند «تذکره‌الاولیاء» و به‌ویژه «مصیبت‌نامه» از زبان عرفای متقدم خویش، گفتمان مسلط فقهی و کلامی خویش را به چالش می‌کشد. در این حکایت‌ها گاهی چالش از زبان کسانی است که عنوان دیوانه، مجنون، درویش و رند دارند و منظومه فکری جدیدی را بیان می‌کنند که در تباین با گفتمان مسلط جامعه است، بر جبر ازلی می‌شورند و خالق را غیر عادل می‌شمارند، ابلیس را موحد واقعی می‌دانند و او را بازیچه سرنوشت ازلی که خداوند برایش رقم زده است می‌پندارند، بر نظم و نسق خداوندی می‌آشوبند و حتی خداوند را به دور از دیده حقیقت‌بین می‌دانند.

از جمله شیوه‌های کنارگذاری و طرد، حول گفتمان کسانی متمرکز است که دیوانه و به تبع آن فاقد عقل به حساب می‌آیند. فوکو می‌گوید که در دوره‌های تاریخی مختلف، گفتار اشخاص مجنون یا همتراز با بصیرت الهی تصور می‌شد یا به کل بی‌معنا به شمار می‌آمد. در حکایت‌های عطار؛ دیوانه، شوریده، مجنون، درویش، رند و حتی عرفا از جمله کسانی هستند که دارای بصیرتی بالاتر از بصیرت انسان‌های عادی هستند که روحشان در گیر در جهان مادی است؛ در حالی که آنان (دیوانه و غیره) روحی آزاد و سبک‌بار از جهان و تعلقات مادی آن دارند؛ از این رو به حقایق و اسرار عالم واقف‌تر هستند. به نظر فوکو «کنارگذاری و طرد، در ذات خود، به نحو تناقض‌آمیزی یکی از مهم‌ترین راه‌هایی است که طی آن گفتمان تولید می‌شود. به نظر وی ساخته‌شدن گفتمان دارای ساز و کارهای درونی نیز هست که به گفتمان‌های خاص تداوم حیات می‌بخشد» (میلز، ۱۳۸۲: ۸۶). نخستین ساز و کار چرخش، تفسیر است. گفتمان‌هایی که از سوی دیگران مورد تفسیر قرار گرفته‌اند گفتمان‌هایی هستند که دارای اعتبار و ارزش‌اند. متون عرفانی به سبب زیبایی ادبی و ایجاز به کار رفته در آن همواره توسط عرفای بعدی تفسیر و تأویل شده‌اند. این تفاسیر ادامه حیات متون عرفانی را ممکن می‌سازند و بر غنا و ماندگاری آن‌ها می‌افزایند. ابلیس از موضوعات محوری در قرآن است، از این‌رو متون عرفانی به این موضوع به صورت اساسی پرداخته‌اند. تأویل متفاوت ابلیس از سوی حلاج راه را برای



تفاسیر متفاوت عرفای دیگر و به وجود آمدن معانی جدید از این موضوع باز کرد.

## ۵. نتیجه گیری

تلقی عرفای سکری از ابلیس با هنجار زمانه و قرائت فقها هم خوانی ندارد. در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء روایتی که از ابلیس بیان می‌شود گاهی از زبان خود اوست و این خلاف تمام روایت‌های دینی است که راوی در آن فقط خداوند و یا انبیای الهی است. ایجاز سخن در این حکایت‌ها، متنی گشوده به خواننده عرضه می‌دارد که ذهن او را درگیر متن می‌کند و او را در آفرینش متن سهیم می‌کند. حوادث در آن محصول تقدیر و تصادف است نه نظام علت و معلولی. ابلیس در این حکایت‌ها به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شود و از آن شکل ذهنی و مفهومی به شکل عینی و زمینی در می‌آید، از زمان لاهوتی جدا شده و در زمان ناسوتی سیر می‌کند و حکایت‌ها را نیز دچار زمان پریشی می‌کند. حقیقت در گفتمان عرفانی و از جمله تذکره‌الاولیاء چنان متکثر است که یک شوریده عارف، دیوانه و حتی ابلیس نیز می‌تواند بیان‌گر آن باشد و گفتمان مسلط جامعه را به چالش بکشد.

## فهرست منابع

- آون، پیترجی (۱۳۹۵). *شیطان در تصوف*. ترجمه مرضیه سلیمانی. چ ۲. تهران: علم.
- ابن الجوزی، ابوالفرج (۱۳۹۵). *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی. چ ۵. تهران: نشر دانشگاهی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۶). *چهار گزارش از تذکره‌الاولیا عطار نیشابوری*. چ ۳. تهران: مرکز.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۸۹). *اهریمن‌شناسی ایرانی*. تهران: ترفند.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۸۸). «اهریمن پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن». *مطالعات ایرانی*، س ۸، ش ۱۶: صص ۸۹-۱۱۱.
- باختین، میخائیل (۱۳۹۱). *تخیل مکالمه‌ای (جستارهایی درباره رمان)*. ترجمه رویا پورآذر. چ ۳. تهران: نی.
- بی‌نیاز، فتح‌الله (۱۳۹۴). *درآمدی بر داستان‌نویسی و روایت‌شناسی*. چ ۶. تهران: افراز.
- پاینده، حسین (۱۳۹۷). *نظریه و نقد ادبی*. تهران: سمت.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۹). *بوطیقای ساختارگرا*. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگاه.
- جاویدانه، بهادر (۱۳۸۹). «دفاع از ابلیس نزد برخی از اکابر صوفیان». *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*. س ۶، ش ۱۰: صص ۱۳۴-۱۶۱.
- جفری، آرتور (۱۳۷۲). *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- جکسون، رزماری (۱۹۸۱). *فانتزی؛ ادبیات فروپاشی*.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. چ ۲. تهران: حکمت
- حری، ابوالفضل (۱۳۹۳). *کلک خیال‌انگیز (بوطیقای ادبیات وهمناک، کرامات و معجزات)*. تهران: نی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۸). *قرآن کریم*. تهران: دوستان.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳). *فرهنگ پسامدرن*. تهران: نی.
- رضوانیان، قدسیه (۱۳۸۹). *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی*. تهران: سخن.
- زمردی، حمیرا (۱۳۹۶). *نظریه ناسازه‌ها در ساختار زبان عرفان*. چ ۳. تهران: زوار.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۳). *تذکره‌الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. چ ۱۴. تهران: زوار.
- کمپانی‌زارع، مهدی (۱۳۹۶). *ابلیس عاشق یا فاسق*. چ ۲. تهران: نگاه معاصر.
- محمدی‌پارسا، عبدالله (۱۳۹۲). «بررسی و نقد جریان عرفانی در دفاع از ابلیس». *ادیان و عرفان*. س ۴۶، ش ۱: صص ۸۵-۱۰۹.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۳۹

مزداپور، کتایون؛ سلیمی، مینا (۱۳۹۰). «شیطان و اهریمن». نامه فرهنگستان. س ۱۲. ش ۳. صص ۱۲۸-۱۴۶.

مستعلی پارسا، غلامرضا (۱۴۰۰). نظر عین القضاة درباره ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن. چ ۲. تهران: علم.

مکی، ابراهیم (۱۳۶۶). شناخت عوامل نمایش. تهران: سروش.

میلز، سارا (۱۳۸۲). گفتمان. ترجمه فتاح محمدی. زنجان: هزاره سوم.

ومک، پیتر (۱۳۹۶). دیالوگ. ترجمه مژده ثامتی. تهران: سینا.

### References

- Awn, Peter J. (2016). *The Devil in Sufism*. Translated by Marzieh Soleimani. 2nd ed. Tehran: Elm.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj (2016). *The Deception of Iblis*. Translated by Alireza Zekavati. 5th ed. Tehran: Nashr Daneshgahi.
- Ahmadi, Babak (2007). *Four Report of Attar Nishaburi's Tadhkirat al-Awliya*. 3rd ed. Tehran: Markaz.
- Akbari Mafakher, Arash (2010). *Iranian Demonology*. Tehran: Tarfand.
- Akbari Mafakher, Arash (2009). *Zurvani Demon Worship and Its Surviving Examples*. *Iranian Studies*, Vol. 8, No. 16.
- Bakhtin, Mikhail (2012). *The Dialogic Imagination (Essays about the Novel)*. Translated by Roya PourAzar. 3rd ed. Tehran: Ney.
- Biniyaz, Fathollah (2015). *Introduction to Storytelling and Narratology*. 6th ed. Tehran: Afraz.
- Payandeh, Hossein (2018). *Literary Theory and Criticism*. Tehran: Samt.
- Todorov, Tzvetan (2000). *The Structuralist Poetics*. Translated by Mohammad Nabavi. Tehran: Agah.
- Javidaneh, Bahador (2010). *Defending Iblis Among Some Sufi Masters*. *Journal of Culture and Literature*, Vol. 6, No. 10.
- Jeffery, Arthur (1993). *The foreign vocabulary of the Quran*. Translated by Fereydun Badrhei. Tehran: Tus.
- Jackson, Rosemary (1981). *Fantasy: The Literature of Subversion*.
- James, William (2014). *The Varieties of Religious Experience*. Translated by Hossein Kiani. 2nd ed. Tehran: Hekmat.
- Hary, Abolfazl (2014). *The Pen of Imagination: Poetics of Fantastic Literature, Miracles, and Miracles*. Tehran: Ney.
- Khoramshahi, Bahaeddin (1999). *The Holy Qur'an*. Tehran: Dostan.
- Rashidian, Abdolkarim (2014). *Postmodern Culture*. Tehran: Ney.
- Rezvanian, Ghodsieh (2010). *The Narrative Structure of Mystical Stories*. Tehran: Sokhan.
- Zomorodi, Homeira (2017). *The Theory of Incongruities in the Structure of Mystical Language*. 3rd ed. Tehran: Zovar.
- Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant (2006). *Dictionary of Symbols*. Translated by Soudabeh Fazaeli. Tehran: Jeyhon.
- Attar Nishaburi, Fariduddin (2004). *Tadhkirat al-Awliya*. Edited by Mohammad Esteelami. 14th ed. Tehran: Zovar.
- Kompani Zare, Mehdi (2017). *Iblis: The Lover or the Sinner*. 2nd ed. Tehran: Negah Moaser.

- Mohammadi Parsa, Abdollah (2013). Review and Criticism of the Mystical Flow in Defending Iblis. *Religions and Mysticism*, Vol. 46, No. 1.
- Mazdapour, Katayoon; Salimi, Mina (2011). Satan and Ahriman. *Academy Letter*, Vol. 12, No. 3.
- Mosta'ali Parsa, Gholamreza (2021). *Eyn al-Qozat's View on Iblis and Its Relation to the Optimal System*. 2nd ed. Tehran: Elm.
- Maki, Ebrahim (1987). *Understanding the Elements of Drama*. Tehran: Soroush.
- Mills, Sarah (2003). *Discourse*. Translated by Fatah Mohammadi. Zanjan: Hezareh Sevom.
- Womack, Peter (2017). *Dialogue*. Translated by Mojdeh Sameti. Tehran: Sina.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

## Hero and Anti-Hero: The Characterization of Iblis in Attar Nishaburi's Tazkerat al-Awliya<sup>1</sup>

Seyyed Jafar Alavi<sup>2</sup>  
Ghodsieh Rezvanivan<sup>3</sup>

Received: 2024/03/06

Accepted: 2024/05/04

### Abstract

Arthur Jeffery believes that the word "Iblis" is a borrowing from of the Greek word "diablos", which was introduced into the Arabic language by Aramaic or Arabic-speaking Christians. The Sufi understanding of the concept of Iblis is not compatible with the mental schemas of the jurists and consequently not with the masses. Iblis is separated from divine time (lahut) and wanders in nasut time (the material world), connecting the eternal time with the material time, and the story becomes temporally distorted. These stories gradually shed their historical narrative skin and approach fictional narratives. The figure of Iblis in the stories of Tadhkerat al-Awliya, like the events of creation, disrupts the story's equilibrium and leads to a kind of imbalance. Attar employs a mystical and jurisprudential perspective with two different voices and meanings to portray a single character (Iblis), with these two voices having a conversational relationship. These two voices are evident in most of the stories of Tazkirat al-Awliya. The narration in the stories of this work, not only lends an artistic aspect to ordinary speech, but is also a means of persuading the audience. In these fictional narratives, the person in the act of narration becomes a character. The aim of this study is to explain the characterization of Iblis (in the stories of Tazkerat al-Awliya) in the two opposing aspects of hero and anti-hero in the act of storytelling.

**Keywords:** Iblis, Plot, Characterization, Storytelling, Tazkerat al-Awliya.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46395.2547

2. Ph.D. candidate in Mystical Literature, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: s.jafar.alavi1356@gmail.com.

3. Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: ghrezvan@umz.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۸۳-۱۴۳

## مفهوم «وحدت» در مثنوی‌های مولانا و بیدل دهلوی بر اساس استعاره‌های شناختی<sup>۱</sup>

سیده زهرا میرنژاد<sup>۲</sup>

محمد تقوی<sup>۳</sup>، مریم صالحی نیا<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴

### چکیده

مفهوم «وحدت» یکی از مفاهیم انتزاعی، مبهم و بنیادی در حوزه عرفان و فلسفه است و استعاره عمده‌ترین و مهم‌ترین محملی است که شعرای عارف، از جمله بیدل دهلوی و مولانا، برای ملموس کردن مفاهیم انتزاعی عرفانی همچون «وحدت» از آن بهره برده‌اند. در این پژوهش تلاش شده است تا بر اساس نظریه استعاره شناختی، مفهوم «وحدت» در مثنوی‌های این دو شاعر بزرگ (عرفان، طلسم حیرت، محیط اعظم، طور معرفت و مثنوی معنوی) بررسی و تحلیل شود و پس از شناخت انواع و کارکردهای شناختی استعاره‌ها، دیدگاه و اندیشه بیدل و مولانا از خلال آن‌ها تبیین شود. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که مولانا بیشتر از استعاره‌های مربوط به امور طبیعی، در دسترس و مذهبی استفاده کرده‌است؛ اما بیدل از استعاره‌های مربوط به مصنوعات بشری بیشتر بهره برده

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42685.2431

۲. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

رایانامه: mirmezhad.zahra@yahoo.com

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول).

رایانامه: taghavi@um.ac.ir

۴. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: m.salehinia@um.ac.ir

است. بر این اساس هدف اصلی مولانا مطابق با اغراض تعلیمی او از به کارگیری استعاره، بیشتر تفهیم «وحدت» به مخاطب است؛ اما بیدل در کنار آن به دنبال هنرنمایی و مضمون‌پردازی نیز بوده است. هر دو شاعر تحت تأثیر محیط جغرافیایی، شیوه زندگی و تجربیات زندگی خود تأکید بیشتری بر استفاده از برخی استعاره‌ها داشته‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** وحدت، مولانا، بیدل دهلوی، مثنوی، استعاره‌ی شناختی.

## ۱. مقدمه

جهان عرفانی آثار مولانا و بیدل سرشار از استعاره‌های بدیع و بی‌نظیر است و یکی از راه‌های ورود به این جهان، کشف و درک این استعاره‌ها است. استعاره توان‌مندترین ابزار زبانی برای بیان مفاهیم پیچیده و مبهم عرفانی است که این شاعران به بهترین نحو از آن بهره گرفته‌اند. وحدت وجود به‌عنوان یکی از اصول جهان‌بینی عرفانی موضوعی است که مولانا و بیدل به آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند و اندیشه وحدت وجودی در آثار آن‌ها به نحو بارزی تجلی یافته‌است.

کاربرد روزمره استعاره اغلب ناخودآگاه است؛ اما از طریق آن می‌توان به شیوه تفکر و همچنین در سطحی ژرف‌تر، ارزش‌ها و هنجارهای مورد قبول گویشور زبان و در یک کلام به فرهنگ او پی برد (نیمار، ۱۳۹۰: ۲۵۱). این مسئله ما را بر آن داشته که با بررسی استعاره‌های مولانا و بیدل از مفهوم وحدت نوع نگاه و نگرش آن‌ها را به این مقوله مهم در عرفان دریابیم. علاوه بر این نوع استعاره‌هایی که گوینده می‌آفریند تابع ذهنیت و نوع نگاه او به جهان و زندگی است. پس نقش عمده‌ای که استعاره در به هم پیوستگی سبک شخصی بازی می‌کند متأثر از سیطره نگاشت‌های اصلی و ایدئولوژی نویسنده است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۳۲).

از این‌رو در این پژوهش برآنیم که با بررسی‌های استعاره‌های «وحدت» در اشعار مولانا و بیدل دهلوی به پاسخ پرسش‌های زیر دست یابیم:

۱. نظام استعاری به کار رفته از مفهوم وحدت در آثار مولانا و بیدل از چه قلمروهایی برگرفته شده‌است؟



۲. از طریق بررسی استعاره‌های مفهومی وحدت در آثار مولانا و بیدل به چه دیدگاه و نقشه ذهنی‌ای از هر یک از این دو شاعر می‌توان رسید؟

۳. با توجه به اینکه هر دو شاعر، عارف هستند و وجوه اشتراکی در تفکر و جهان‌بینی خود دارند؛ پس بخشی از استعاره‌های آن‌ها با هم شباهت دارد. از سوی دیگر چون در محیط‌های جغرافیایی متفاوت هستند و شغل و سبک شاعری و غیره متفاوتی دارند؛ پس می‌توان به تفاوت‌هایی در استعاره‌های آن‌ها دست یافت و به این پرسش رسید که چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین استعاره‌های شناختی از مفهوم وحدت در اشعار دو شاعر وجود دارد؟

در اندیشه مولانا و بیدل تصاویر و نقوش متعدد و عناصر بی‌پایان کثرت، در یک نقطه به هم می‌رسند و به یک نظریه و یک حکمت واحد تبدیل می‌شوند. آن‌ها معنقد به وحدت گوهری هستی هستند. (حسینی فطرت، ۱۳۹۳: ۱۸۰)

از نظر بیدل و مولانا در همه ادیان و مکاتب دینی یک حقیقت ژرف وجود دارد و اختلاف بین آیین‌های صوری و ظاهری است و نباید مانع از درک حقایق بنیادینی که در همه ادیان مشترک است، شود.

در وحدت کلمه نیز در واقع مقصود نهایی از دوگانگی لفظ و صورت، دوگانگی عدم‌های هستی‌نما و تعینات و عدم امتیاز و وحدت آن‌ها در هستی مطلق است (مرتضوی، ۱۳۹۰: ۱۳۳) الفاظ، تلون تعینات در هستی هستند که نباید به آن‌ها فریفته و از حقیقت غافل شد. مولانا و بیدل برای بیان این اصل که اجزا، ادیان، ارواح و موجودات متکثر و محسوس جهان وجود حقیقی، از تصاویر و استعاره‌های زیادی استفاده کرده‌اند؛ تا بدین وسیله ذهن مخاطب را به حقیقت هستی که ریشه همه نمودهای هستی است، راهنمایی کنند. از این رو «وحدت ارواح»، «وحدت ادیان»، «وحدت کلمه» و همه تصاویری که برای وحدت آورده است پلی است که به واسطه آن‌ها مخاطب را به وحدت وجود رهنمون شود. به همین علت در این پژوهش تمام تصاویر مربوط به وحدت اعم از وحدت وجود، وحدت ادیان، وحدت ارواح، وحدت کلمه و غیره مورد بررسی قرار گرفته است.

## ۲. پیشینه‌ی پژوهش

علامه جلال‌الدین همایی (۱۳۷۶)، کتاب «مولوی‌نامه» را نوشته‌اند که در آن افکار و عقاید مولانا را در مورد مسائل فقهی، کلامی و عرفانی مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنین منوچهر مرتضوی (۱۳۹۰) در جهان‌بینی و حکمت مولانا، مسائل اساسی در تعالیم مولانا را بررسی کرده‌است. اکبر قربانی (۱۳۸۸) به «وحدت درونی ادیان در اندیشه مولانا» پرداخته است. مهناز صفایی و علی اصغر حلبی (۱۳۹۱)، در مقاله «پژوهشی تطبیقی درباره وحدت وجود از دیدگاه مولوی و اسپینوزا» به وجوه تشابه آن‌ها پرداخته است. محمد کاظم یوسف‌پور و علیرضا محمدی کله‌سر (۱۳۹۰) نیز در مقاله «پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی» به بررسی تمثیل‌های نور و آب در مثنوی پرداخته‌اند. در مورد بیدل شفیعی کدکنی (۱۳۶۶) در «شاعر آینه‌ها»، سلجوقی (۱۳۸۸) در «نقد بیدل» و حسینی فطرت (۱۳۹۳) در «جهان بیدل» به مبحث وحدت در اندیشه بیدل پرداخته‌اند. همچنین میرنژاد و همکارانش (۱۳۹۸) مقاله «تبیین مفهوم وحدت در مثنوی با استعاره شناختی» را نوشته‌اند. روحانی و همکارانش (۱۳۹۴) نیز به «بررسی وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی» پرداخته‌اند.

از آن‌رو که پژوهش‌های انجام شده در حوزه وحدت در اندیشه مولانا و بیدل تنها به نمونه‌های چندی از ابیات مولانا و بیدل به صورت گزینشی اشاره کرده‌اند؛ می‌توان گفت مزیت این پژوهش نسبت به موارد ذکر شده این است که در وهله اول در این پژوهش همه وجوه وحدت (وحدت وجود، وحدت ادیان، وحدت کلمه، وحدت ارواح انسانی و مؤمنان و غیره) مورد توجه قرار گرفته‌است و از سوی دیگر تمامی ابیات مثنوی معنوی و مثنوی‌های بیدل مورد بررسی قرار گرفته‌اند و مانند مقالات دیگر بررسی به صورت موردی نبوده است. از آنجا که به دست آوردن خط فکری روشنی از شاعران در مورد مبحث مهمی چون «وحدت»، مستلزم بررسی کامل سخن خود شاعر است، بنابراین بررسی همه ابیات مثنوی‌های آن‌ها می‌تواند راه مناسبی برای دست‌یابی به فضای فکری و جهان‌بینی شخصی مولانا و بیدل نسبت به این مفهوم باشد. همچنین همه پژوهش‌های موجود در پی اثبات و یا نشان دادن نگاه وحدت‌گرای مولانا یا بیدل بوده‌اند؛ اما در این پژوهش به صورت موشکافانه بررسی شد که در نگاه مولانا و بیدل وحدت چیست و با چه

ویژگی‌هایی آن را به مخاطب معرفی می‌کنند.

### ۳. مبنای نظری پژوهش

مبنای نظری پژوهش در این پژوهش، نظریه استعاره شناختی لیکاف و جانسون است. بر این اساس پس از یافتن نمونه‌های استعاره‌های شناختی از مفهوم «وحدت» در مثنوی‌های بیدل و مثنوی معنوی مولانا و بررسی آن‌ها بر اساس نظریه استعاره شناختی، به تعیین نوع و کارکرد استعاره‌ها پرداخته و از طریق تحلیل و تطبیق آن‌ها، بازتابی از دیدگاه این دو شاعر نسبت به مفهوم «وحدت» ارائه می‌دهیم. استعاره‌ها قسمت عمده‌ای از روابط کلامی انسان‌ها را تشکیل می‌دهند. آن‌ها آن‌چنان ناخودآگاه و به طور طبیعی به زندگی افراد قدم می‌گذارند که عملاً شاید مورد توجه واقع نشوند (قاسم‌زاده، ۱۳۷۸: ۱). «با ظهور زبان‌شناسی شناختی و در پی نگاهی نو استعاره به پدیده‌ای رایج در کلام روزمره و عامل مهمی در درک واقعیت‌های جهان تبدیل شد» (قادری، ۱۳۹۲: ۱۰۶). در رویکرد جدید نگاهی نو به ماهیت استعاره شد که جایگاه آن را در اندیشه و تفکر قرار می‌دهد.

### ۳-۱. استعاره‌ی شناختی و اجزا و انواع آن

یکی از دستاوردهای علوم شناختی، ارائه تحلیلی جدید از ابعاد مختلف فعالیت‌های زبانی و ارتباط آن‌ها با تفکر بشر است که به نتایج جدیدی رسیده است. جورج لیکاف و مارک جانسون در کتاب استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم (۱۹۸۰) به معرفی استعاره شناختی پرداخته‌اند. از نگاه آن‌ها هم در حوزه فلسفه سنتی غرب و هم در زبان‌شناسی معاصر، استعاره موضوعی فرعی و جانبی تلقی شده و به نقش و ماهیت معرفت‌شناختی آن توجهی نشده است. (نیلی‌پور، ۱۳۹۳: ۱۹).

باید گفت که تفکر بشر استعاری است و استعاره ابزاری شناختی برای درک و شناخت مفاهیم به خصوص مفاهیم انتزاعی است؛ بدین ترتیب در دیدگاه شناختی «استعاره به معنای «درک و تجربه‌ی» چیزی در اصطلاحات و عبارات چیز دیگر است یا به سخن دقیق‌تر به درک امور انتزاعی و ذهنی (قلمروی هدف) از طریق مفاهیم عینی (قلمروی منبع) بر اساس مفهومی کردن مفاهیم ذهنی اطلاق می‌شود. (هاشمی، ۱۳۹۴: ۳۲). لیکاف هم استعاره را

الگوپرداری نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربه بشر که ملموس و عینی است، بر روی حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است؛ یعنی حوزه هدف تعریف می‌کند (لیکاف، ۱۹۹۳: ۴۳).

مفاهیمی که در حوزه نگاشت‌های استعاری است مربوط به حوزه تجربیات واقعی انسان است؛ اما مفاهیمی که در حوزه مقصد به کار می‌روند به قلمروهای انتزاعی و پیچیده شناختی تعلق دارند که برای درک آن‌ها نیازمند استدلال‌های پیچیده‌ای هستیم. (افراشی، ۱۳۹۵: ۷۵). استعاره‌ها از نظر کارکرد به سه دسته جهتی، هستی‌شناختی، ساختاری تقسیم می‌شود:

الف) استعاره‌های جهتی: در استعاره‌های جهتی حوزه مبدأ بر مبنای جهات اصلی شکل می‌گیرند و با مفاهیمی که بیانگر جهت و موقعیت مکانی هستند مرتبط‌اند. (لیکاف و ترنر، ۱۹۸۹: ۹۹)

ب) استعاره‌های هستی‌شناختی: استعاره‌هایی هستند که در آن‌ها مفاهیم انتزاعی به مثابه یک هستومند مجسم می‌شوند که خود به سه دسته هستومند، ظرف و شخصیت‌بخشی تقسیم می‌شوند.

الف) استعاره‌های هستومند: در این نوع استعاره، مفهوم انتزاعی را در قالب مواد یا عناصری تجسم می‌کنیم.

ب) استعاره‌های ظرف: استعاره شناختی برخاسته از درک تجسم‌یافته ما و تجربه حضور فیزیکی ما در جهان هستند. در این درک تجسم‌یافته، ما به عنوان اشیاء فیزیکی به درون و بیرون از فضاهایی که شامل ما هستند، حرکت می‌کنیم (فریمن، ۱۳۹۰: ۲۸۴-۲۸۵).

ج) استعاره‌ی تشخیص: استعاره‌هایی هستند که در آن شیء فیزیکی به عنوان یک موجود زنده مشخص شده است و این به ما اجازه می‌دهد که گستره متنوعی از تجربه‌های مربوط به پدیده‌های غیرانسانی را در چارچوب انگیزه‌ها، مشخصه‌ها و فعالیت‌های انسانی درک کنیم (لیکاف، ۲۰۰۳: ۳۳).

د) استعاره‌های ساختاری: زمانی که یک مفهوم به شکل استعاری در چارچوب یک مفهوم دیگر سازمان می‌یابد، ما آن را استعاره ساختاری می‌نامیم. (لیکاف، ۲۰۰۳: ۱۴). کوچش معتقد است در استعاره‌های ساختاری، حوزه مبدأ به واسطه نگاشت‌هایی که استعاره را

مشخص می‌سازند، ساختاری را بر حوزه هدف تحمیل می‌کند. (کوچش، ۱۳۹۵: ۲۱۵).

#### ۴. استعاره‌های مربوط به مفهوم «وحدت» در مثنوی معنوی و مثنوی‌های

##### بیدل

مثنوی معنوی مولانا و مثنوی‌های بیدل با عنوان‌های «عرفان»، «طلسم حیرت»، «طور معرفت» و «محیط اعظم»، گنجینه‌ای از انواع تشبیهات و استعاره‌ها در رابطه با مفهوم «وحدت» هستند. در این بخش ابتدا کلان‌استعاره‌ای که شاعران استفاده کرده‌اند، ذکر شده، سپس استعاره‌هایی که زیرمجموعه آن کلان‌استعاره است آمده است. پس از تحلیل آن استعاره، نمونه‌ای از ابیات مولانا و نمونه‌ای از ابیات بیدل آورده شده است؛ سپس در جدولی کلان‌استعاره و استعاره‌های خرد نشان داده شده است و استعاره‌های مشترک این دو شاعر در یک ردیف نوشته شد و استعاره‌هایی که مشترک نیستند با نام خود شاعر در ردیف‌های بعدی ذکر شده است. اگر شاعری به جز استعاره‌ی مشترک، استعاره‌ای خاص خود را نداشته باشد این مسئله در جدول به صورت خطی در ردیف نام آن شاعر نشان داده شده است. به علت محدودیت در حجم مقاله از هر استعاره یک نمونه بیت ذکر شده است.

#### ۴-۱. وحدت نور (منبع نور) است

نوع این استعاره هستی‌شناختی است. وحدت خورشید (آفتاب) است. مولانا معتقد است که ما همه با هم یگانه بودیم و کثرت نداشتیم؛ سپس تعین‌ها پدید آمدند. وحدت نوری است که وقتی به روزنه‌ها یا شیشه بتاید به تعداد آن‌ها متفرق دیده می‌شود. نور در عین بساطت کثیر است چون قدرت پراکندگی در فضا را دارد و تعدد نقاط نورانی نتیجه تجزیه نور بسیط نیست (یوسف‌پور و محمدی کله‌سر، ۱۳۹۰: ۲۲۴).

او در این استعاره گاه وحدت را «ضیا» می‌داند و کثرت را «نور ماه». از آن جهت که ماه در فلک اول است و خورشید در فلک چهارم است و هم از آن جهت که روشنی ماه از آفتاب است. ماه روشن بالعرض است و خورشید روشنی دهنده بالذات است. (شهیدی، ۱۳۸۶: ۸). وی وحدت را «آفتاب» می‌داند و کثرت، سنگ در مقابل آفتاب است که اگر از

صفات سنگی خود فانی شود از تأثیر آفتاب به «لعل» تبدیل می‌شود. اگر کثرت‌ها نیز از خود فانی شوند و روی به احد آورند و صفات او را بپذیرند و با او به وحدت برسند «در» گرانمایی می‌شوند. (میرنژاد، ۱۳۹۸: ۴۲)

از نظر بیدل واحد آفتاب است و کثرت نور این آفتاب. اگر آفتاب نباشد نور و روشنایی نیز وجود نخواهد داشت. بیدل وحدت را خورشید می‌داند و همه مخلوقات را ذره‌هایی از پرتو آن خورشید تصور می‌کند که در پیوند با خورشیدند. پرتو خورشید توحید بنیاد، قیدوبند کثرت‌ها و تعلقات را از وجود انسان می‌زداید. کارکرد شناختی آن روشنگری، از بین برنده ظلمت، در عین ظهور ناشناخته بودن است.

مبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پایه بودیم آن سر همه  
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب  
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره  
(مثنوی، دفتر اول: ۶۸۶ تا ۶۸۹)

ما همه نور آفتاب حقیم جلوه‌ای خفته در نقاب حقیم  
(عرفان / ۲۴۴۸)

وحدت، «نور» است و انسان غرق شده در وحدت مانند خورشیدی است که در نور غرق شده است. نور حقیقتی واحد است و همه نورهایی چون خورشید و ماه و ستارگان کثرت‌هایی هستند که از منبع واحد تغذیه می‌شوند. کارکرد شناختی آن هدایت‌کنندگی، منبع، منجی و ارزشمندی است.

من چو خورشیدم درون نور غرق می‌ندانم کرد خویش از نور فرق  
(مثنوی، دفتر سوم: ۲۴۰۸)

نور مرآت مهر و ماه تویی همه چشمیم ما، نگاه تویی  
(عرفان / ۲۶۴۴)

وحدت، نور شمع و چراغ است و پرتوهای آن کثرت است. وقتی که اندیشه، کثرت‌ها را بسوزاند، شمع وحدت نور خالص خود را نمایان می‌کند. بیدل و مولانا تصویری برای شمع وحدت ارائه می‌کنند که وقتی یک شمع روشن شود از آن یک شمع می‌توان بی‌شمار شمع‌های دیگر را روشن کرد. همچنین مولانا معتقد است وحدت «شمع» است و

کثرت «موم» است. شمع همه اطراف خود را روشن می کند و سایه ای گرد او نیست. موم هم در شمع خود را می سوزاند تا با شمع یکی شود. مولانا در داستان دقوی وحدت را شمع (ذات اولیا) می داند و کثرت را هفت شمع (اجسام اولیا). کار کرد شناختی آن روشنگری، هدایت کننده، منبع نور، منجی است.

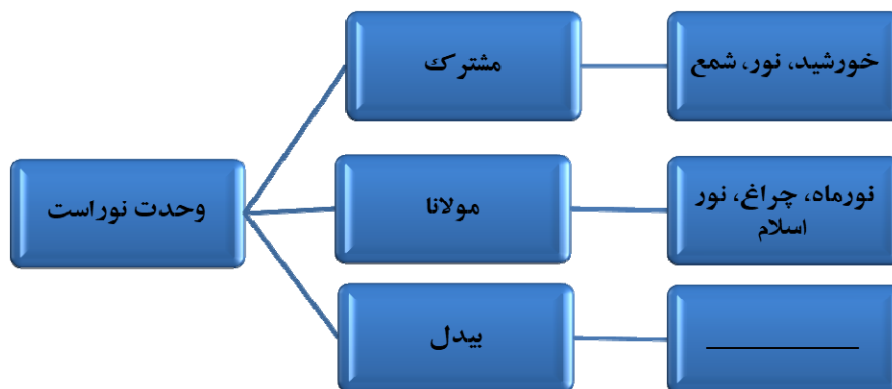
شمع شد جمله زبانه پا و سر سایه را نبود به گرد او گذر موم از خویش و ز سایه در گریخت در شعاع از بهر او کی شمع ریخت (مثنوی، دفتر پنجم: ۶۷۴ و ۶۷۵)

به طوفان زد بهار جلوه مشتاق به عرض پرتو آمد شمع اطلاق (طلسم حیرت / ۱۱۱۶۰)

وحدت، «ماه» است. مولانا این استعاره از وحدت را در برابر تصویرهای متنوعی از کثرت قرار داده است. ۱. وحدت ماه و کثرت ابر است. نور ماه مظهر بی رنگی و مقام وحدت است و «ابر» مظهر کثرت هاست. بر حسب غلظت و تراکم و یا رقت و تنگی نور ماه رنگ های مختلف در آن منعکس می شود. پیدایش این کثرت ها از نور یک رنگ و یا بی رنگ است (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۱۱۹). ۲. وحدت مهتاب و کثرت سایه ها هستند. نور مهتاب حقیقت وجود است. سایه ها وجودهای صوری ما است. ۳. وحدت ماه است و پرتو ماه کثرت است. ۴. وحدت نور ماه و کثرت عکس آن روی دیوار سیاه است. وحدت ماه و کثرت هلال و بدر ماه است. ۵. وحدت ماه و کثرت عکس ماه در آب است. اصل ثابت است و آب ها تغییر می کنند. سرانجام عکس ها فانی اند؛ اما اصل ها باقی اند (میرنژاد، ۱۳۹۸: ۴۲) «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن / ۲۶-۲۷).

آن هلال و بدر دارند اتحاد از دویی دورند و از نقص و فساد (مثنوی، دفتر ششم: ۱۲۰۸)

وحدت نور اسلام است. نور اسلام وحدت و قبیله اوس و خزرج و کینه های شان کثرت است. نور اسلام بر قبیله اوس و خزرج تأیید و کینه های آن ها در نور اسلام محو شد. دو قبیله که اوس و خزرج نام داشت یک ز دیگر جان خون آشام داشت کین های کهنه شان از مصطفی محو شد در نور اسلام و صفا (مثنوی، دفتر دوم: ۳۷۱۴ تا ۳۷۱۵)



#### ۴-۲. **وحدت انسان است.** این استعاره از نوع هستی‌شناختی (تشخیص) است.

وحدت انسانی است که چشم دارد. اگر چشم‌ها در بدن انسان دوتا است؛ اما هر دو یک عمل یعنی نگاه کردن را انجام می‌دهند. کارکرد شناختی آن تعدد در ظاهر و فعل واحد است.

چون به صورت بنگری چشم تو دو است تو به نورش در نگر کنز چشم رُست نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چونکه در نورش نظر انداخت مرد (مثنوی، دفتر اول: ۶۷۶ و ۶۷۷)

نور مرآت مهر و ماه تویی همه چشمیم ما نگاه تویی (عرفان/ ۲۶۴۴)

وحدت شخص انسان است و اجزای بدن کثرت هستند. بریده‌شدن هر عضو از تن، مردن آن عضو است. وحدت، ماهیت انسان و کثرت، حالت‌های روانی هستند. و بیدل از ابیات ۲۰۷۲۷ تا ۲۰۷۳۸ در مورد اعضای بدن صحبت می‌کند که هر یک مختلف‌اند و افعال مختلفی دارند؛ اما اصل تحرک آن‌ها یکی است. همچنین مولانا وحدت را مثل یک شخص می‌داند که کثرت عناوینی همچون پدر، عمو و... برای او اعتباری است. مولانا در ابیات ۴۲۲۳ و ۴۲۲۴ انسان را به عنوان وحدت در برابر سایه قرار می‌دهد. کثرت‌ها مانند سایه‌هایی مرئی اما غیرحقیقی‌اند و به سوی اصل‌شان برمی‌گردند. وحدت نیز مانند انسان مرکز همه پدیده‌های هستی است دارای برتری بر مخلوقات است و همه چیز در تسخیر



اوست.

آن یکی شخصی تو را باشد پدر در حق شخصی دگر باشد پسر  
(مثنوی، دفتر دوم: ۳۶۷۵)

گر از شخص گیری خبر، وحدت است و گر عضوها بشمری کثرت است  
(محیط اعظم / ۲۰۷۳۸)

مولانا وحدت را «شاه» معرفی می کند و همچنین وحدت را پیوند اولیای حق با حق می داند که نباید آن‌ها را از هم جدا دانست و دو تا نامید.

دو مگو و دو مدان و دو مخوان بنده را در خواجه خود محو دان  
(مثنوی، دفتر ششم: ۳۲۱۵)

وحدت «انسان حج گزار» است. وحدت، اتحاد حاجیان در عقیده و هدف از حج است و کثرت افراد با رنگ و شکل های متفاوت است. کارکرد شناختی آن عقیده یکسان با اختلافات متعدد است.

مرد حجبی، همره حاجی طلب خواه هند و خواه ترک و یا عرب  
منگر اندر نقش و اندر رنگ او بنگر اندر عزم و در آهنگ او  
(مثنوی، دفتر اول: ۲۸۹۴ تا ۲۸۹۶)

وحدت «مادر و پدر» است. وحدت مادر و منشأ پیدایش و زاینده گی است. همانگونه که از یک مادر و پدر، فرزندان زیادی متولد می شوند از وحدت نیز کثرات متولد می شوند. مادر و پدر به وجود آورنده، پرورش دهنده، محافظ و حامی کودک هستند و کودک به طور غریزی به آن‌ها گرایش دارد، بین وحدت و کثرت نیز چنین ارتباطی برقرار است.

این مخالف از چه ایم ای خواجه ما و از چه زاید وحدت این اعداد را  
(مثنوی، دفتر ششم: ۶۱)

وحدت «محمد» (ص) است. همانطور که خدا نور مطلق است محمد نیز نور مطلق است که سایه ندارد؛ همین سایه نداشتن پیامبر خود دلیلی بر یکی بودن با حق و به وحدت رسیدن اوست. وحدت و محمد هر دو رهبر، ناجی، نور مطلق، دارای پیوند باطنی با حق هستند (میرنژاد، ۱۳۹۸: ۴۶).

چون فناش از فقر پیرایه شود او محمد وار بی سایه شود  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۶۷۲)

وحدت انسانی است که دل دارد و دارای ظاهر و باطن است. بیدل می‌گوید وحدت مانند انسانی است که دل دارد و از کثرتی که وجود دارد نگران است که مبدا این کثرت دامی شود و نتواند به حقیقت وحدت برسد. کارکرد شناختی آن نگرانی و خواستار ظهور و شناختگی است. باطن و حقیقت وحدت، دارای اعضا و اجزا نیست مثل روح انسان؛ اما زمانی که وحدت ظاهر شود و به جلوه درآید در قالب کثرت‌ها نمود می‌یابد مثل جسم انسان. کارکرد شناختی آن دو وجهی بودن و ظاهر و باطن داشتن است که ظاهر دارای اجزا و کثرت و باطن یک‌پارچه است.

عرض کثرت ز چاک پرده اوست دل وحدت دو نیم کرده اوست  
(عرفان / ۴۷۶۱)

بطون وحدتش ظاهر نشان نه ظهورش را بطون در میان نه  
(طلسم حیرت / ۱۱۰۹۰)

وحدت شخصی است که در «آینه‌خانه» ایستاده است. در این ابیات بیدل جهان را آینه‌خانه‌ای می‌داند که یک انسان (وحدت) وارد آن شده است و در هر آینه او به گونه‌ای متفاوت دیده می‌شود؛ اما در حقیقت در همه آینه‌ها همان یک نفر جلوه‌گر است. ابن عربی نیز در «اشعه‌اللمعات» می‌گوید «و مالوجه الا واحد غیر انه اذا اتت عددت المرایا تعدد (ابن عربی، بی تا: ۴۲).

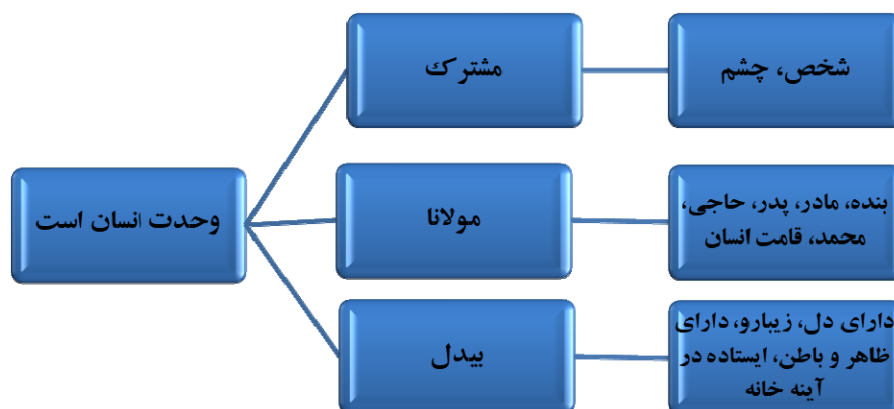
جهان سربه سر آینه‌خانه‌ای است که یک شخص بیش اندر آن خانه نیست

...

(محیط اعظم / ۲۰۷۱۹ تا ۲۰۷۲۵)

وحدت «نوازنده» است. وحدت نوازنده ماهری است که می‌تواند آهنگ‌های جدید، متعدد و مختلفی بنوازد. شخص نوازنده وحدت و آهنگ‌های مختلفی که می‌نوازد کثرت هستند.

یک آهنگی‌ای مختلف نغمه‌هاست به انداز هر ساز قدرنواست  
(محیط اعظم / ۲۰۷۳۱)



#### ۳-۴. «وحدت مکان است» نوع این استعاره هستی‌شناختی (ظرف) است.

وحدت مکانی «قبله، مقصد» است که درون و بیرون دارد و خارج از محدوده‌ی آن، کسی نمی‌تواند سیر کند. بر هر جای آن قدم نهی به وحدت می‌رسی و مولانا می‌گوید «ز وحدت به وحدت قدم می‌زنی».

چون ز وحدت جان برون آری سری جسم را با فر او نبود فری  
(مثنوی، دفتر چهارم: ۸۸۱)

کسی را ز وحدت برون سیر نیست دو عالم دویی دارد و غیر نیست  
(محیط اعظم / ۱۷۹۰۵)

وحدت آسمان و کوه است. بیدل معتقد است که وحدت آسمان است و ماه و خورشید و ستارگان کثرت‌اند. کارکرد شناختی آن گسترده‌گی، شمول و فراگیری، بی‌انتهایی و یک‌رنگی است. همچنین وحدت را کوهی می‌داند که چشمه و آتش و سنگ که درون کوه هستند، همه کثرت‌اند. کارکرد شناختی آن استواری، استقلال، عظمت، فراگیری است. و گر چشم تو یکتایی نشان است مه و خورشید و انجم آسمان است  
(طلسم حیرت / ۱۱۲۰۰)

مخور جام فریب از موج نیرنگ همان کوه است آب و آتش و سنگ  
(طلسم حیرت / ۱۱۲۰۱)

وحدت ساختمان (باغ، میخانه، دارالضرب، حوض) است. وحدت ساختمانی است که بنیاد دارد. هستی بر بنیاد وحدت ساخته شده است. بیدل معتقد است نباید از وحدت که بنیاد ساختمان هستی است حرفی زد؛ زیرا ممکن است خللی بر بنیاد وارد شود مولانا معتقد است وحدت باغ است و همه مخلوقات در حکم برگگی فناپذیر از آن باغ هستند؛ اما از نظر بیدل وحدت گلزاری است که دو عالم گلی از آن گلزار است که هر برگ آن گل و همه کثرت‌ها به روشنی با تو از وحدت سخن می‌گویند. مولانا وحدت را «دارالضرب» می‌داند که از آنجا سکه‌های زیادی ضرب می‌شود.

وحدت «میخانه» است. مقام وحدت، مقام والایی است و «می» الهی و «میخانه» حق در عرفان جایگاه والایی دارد. کارکرد شناختی آن ارزشمندی، مقام والا، مستی و بیخودی از حواس ظاهری و کنار گذاشتن عقل معاش است.

این طرق را مخلصش یک خانه است این هزاران سنبل از یک دانه است  
(مثنوی، دفتر ششم: ۳۶۶۸)

چه لازم شکایت کشم از بغل ز بنیاد وحدت دمانم خلل  
(محیط اعظم / ۱۹۲۶۴)

وحدت «جهان صلح یکرنگی» است. مولانا پس از معرفی وحدت با تصویر جهان صلح یکرنگی و ویژگی‌های این عالم را این گونه برمی‌شمرد: وحدت مکان یا جهانی است که در آن از جنگ و تضاد خبری نیست و سازگاری تمام وجود دارد. دو رویی ندارد و سراسر نوروراستی است. جهانی که جاودانی و همیشه آباد است.

یا مگر زین جنگ حقت وا خرد در جهان صلح یکرنگت برد  
(مثنوی، دفتر ششم: ۵۵)

وحدت «شهر و دیار» است. عالم وحدت شهر اصلی ماست که ما از آن دور شده‌ایم پس از مدتی که در غربت و کثرت افتاده‌ایم باید به سوی وحدت بازگردیم. جامعیت، کمال و آگاهی، آبادی، نظم از ویژگی‌های مشترک شهر و وحدت است (میرنژاد، ۱۳۹۸: ۵۲)

راجع آن باشد که باز آید به شهر سوی وحدت آید از دوران دهر  
(مثنوی، دفتر اول: ۳۹۳۷)

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۵۷

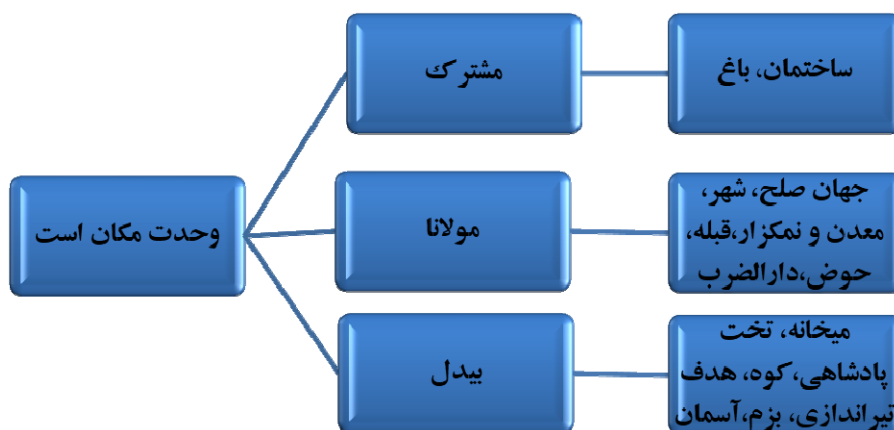
وحدت «معدن طلا و نمکزار» است. وحدت نیز مانند معدن طلا منشأ امور باارزش و کمیاب است. همچنین وحدت نمکزاری یکدست و یکرنگ است و هر چه به آنجا برود بی‌رنگ می‌شود. نمک مانع گنبدگی و پاک کننده است.

کآن جهان همچون نمکسار آمدست هر چه آنجا رفت بی تلوین شدست  
(مثنوی، دفتر ششم: ۱۸۵۶)

وحدت یز می است که ابراهیم برای رسیدن به بزم وحدت، فرزندش (وابستگی‌ها) را قربانی می‌کند. کارکرد شناختی آن جایگاه خوشی و شادی و قربانی کردن کثرت‌ها است. جگرگوشه خویش را زان نشید به قربانگه بزم وحدت کشید  
(محیط اعظم: ۱۶۰۹۱)

وحدت تخت پادشاهی (مقام و جایگاه پادشاهی) است. هر آنکس که به مقام وحدت برسد به پادشاهی نفس و عالم می‌رسد. کارکرد شناختی آن سلطان‌انگاری و قدرت‌مندی، مقام و منزلت والا، تسلط داشتن بر دیگران، اقتدار و حکمرانی است. فنای جسد چون شود حاصلت همان تخت وحدت بود منزلت  
(محیط اعظم / ۱۹۸۲۵)

وحدت هدف تیراندازی است که یک نقطه مشخص است و نمی‌تواند چند هدف باشد. همه کثرت‌ها، تلاش‌ها و اراده‌ها برای رسیدن به این هدف یعنی وحدت است. کارکرد شناختی آن مقصود عالم و نقطه کمال است. ارادت ناو ک حکم کمانش شهود نقطه وحدت نشانش  
(طلسم حیرت/ ۱۱۶۰۶)



۴-۴. **وحدت شیء و ظرف است.** (آینه، گنج، سرمه، شیء معطر، شیشه، ابزار کار، کمند، تار، پرگار)

وحدت آینه است. در این استعاره مولانا و بیدل معتقدند که وحدت زمانی حاصل می‌شود که انسان نقش و تصویر خود را در آینه محو کند و با آینه یکی شود. آینه وجود حق است و مخلوقات، انعکاسی از وجود حقند که دارای وجود حقیقی نیستند؛ اگرچه مرئی و موجودند. نخستین آینه‌ها پاره‌های آهن جلا داده بودند که ممکن بود زنگ بگیرند (حبیب، ۱۳۹۳: ۱۸) با توجه به این ویژگی بیدل می‌گوید تا زمانی که آینه وحدت زنگ داشت کثرتی وجود نداشت و زمانی که وحدت خواست شناخته شود زنگ را از آینه زدود و جلوه‌گری کرد.

ابن عربی هم می‌گوید «وجود برای عین مانند صورت در آینه است که نه عین بیننده است و نه چیزی غیر آن (ابن عربی، ۱۳۸۱: ج ۱۰: ۷۲۱)

برق آینه است لامع از نمند گبر نماید آینه تا چون بود (مثنوی، دفتر چهارم: ۳۲۶۸)

صافی آینه شو کمال این است نقش خود محو کن جمال این است (عرفان / ۱۷۹)

وحدت «ثروت» است. از نظر مولانا وحدت گنجی است که اگر از ظاهر امور جهان

هستی بگذریم می‌توانیم به آن گنج که شهود حق در اجزای جهان و فنای آن اجزا در وجود حق تعالی است برسیم (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۲۸۱)

اما بیدل وحدت را ثروت و منبعی می‌داند که می‌توان از آن سرمایه برداشت. در قدم وحدت کامل بوده و قدم و وحدت در هم تنیده بوده‌اند. قدم سرمایه‌اش را از وحدت دارد و به سمت حدوث که می‌آید، وحدت را تبدیل به کثرت می‌کند.

صورت سرکش گدازان کن به رنج تا بینی زیر او وحدت چو گنج (مثنوی، دفتر اول: ۶۸۳)

قدم کز وحدتش سرمایه برداشت لَوای کثرت از بالیدن افراشت (طلسم حیرت / ۱۱۴۲۴)

وحدت سرمه است؛ سرمه‌ای الهی که چشم دل انسان‌ها را بصیرت می‌بخشد و هر که به آن دست یابد چشم محدودنگر وی دریا صفت می‌شود (تاج‌دینی، ۱۳۹۴: ۵۴۹). کارکرد آن تقویت‌کننده بصیرت و عامل زیبایی است.

چون ز یک سرمه است ناظر را کحل از چه آمد راست بینی و حول (مثنوی، دفتر ششم: ۱۶۰۸)

وحدت بابی از کتاب است که اصل محتوا و هدف کتاب در همان باب است و اگر هزاران کتاب دیگر هم نوشته شود تنها شاخ و برگ دادن به همان محتوا است. کارکرد آن تعدد عبارات برای بیان یک مفهوم است.

ذکر استثنا و حزم ملتوی گفته‌شد در ابتدای مثنوی صد کتاب ار هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست (مثنوی، دفتر ششم: ۳۶۶۷ و ۳۶۶۶)

وحدت شیء‌ای است که در دکان مثنوی می‌فروشند. مثنوی دکان عرضه وحدت در انواع مختلف آن، (وحدت وجود، وحدت ادیان، وحدت کلمه و غیره) است. کارکرد آن قابلیت ارائه به دیگران و عرضه نمودن به خواهان آن است.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت‌است (مثنوی، دفتر ششم: ۱۵۲۸)

وحدت «شیشه سالم» است. کثرت شیشه‌ای است که بر سنگی خورده و خرد شده است؛ و تکه‌های شیشه با آن در ماهیت فرقی ندارد. کارکرد شناختی آن یکی بودن در ذات با کثرت‌ها و یکپارچگی و یکتایی قبل از ظهور کثرت است. یک جهان شیشه خورده بر سنگی رفته هر یک زخود به آهنگی (عرفان/ ۲۶۹۳)

وحدت «شیء و ابزار» است. وحدت شیء‌ای است که کثرت را می‌توان از آن برید. در این استعاره بیدل اشاره می‌کند که آن چیز و آن کس که متمایل به کثرت است و در پی آن است با وحدت نسبتی ندارد و نمی‌تواند به وحدت برسد. غفلت و توجه به کثرت‌ها تیغی است که آن را از وحدت جدا می‌کند. تیغ بود آن تبسم غفلت که بریدش ز نسبت وحدت (عرفان/ ۴۷۷۷)

وحدت «کمند» است. وحدت مانند کمندی است که با تمسک به آن می‌توان از چاه ظلمانی کثرت‌رهایی یافت. کمند وحدت همه کثورات را در کنار هم جمع می‌کند و قدرت اسیر کردن آن‌ها را دارد تا آن‌ها با پیوستن به هم به وحدت برسند. کارکرد شناختی آن اسیرکنندگی، ایجاد محدودیت، نجات‌دهنده از چاه ظلمانی کثرت است. «قاف» اگر پابه دامن دل نیست غنچه خفتن کمند وحدت کیست (عرفان/ ۶۱۵۴)

وحدت تار است. بیدل، وحدت را تار معرفی می‌کند که با آن می‌توان آهنگ‌های مختلفی نواخت؛ همان‌گونه که از وحدت، کثرت‌های متنوعی به وجود آمده است. کارکرد شناختی آن تولیدات مختلف از یک وسیله است. ز یک تار این جمله آهنگ‌هاست ز یک موج آب این همه رنگ‌هاست (محیط اعظم/ ۱۷۹۰۳)

وحدت پرگار است. وحدت پرگاری است که از یک نقطه شروع می‌شود و دوباره به همان نقطه می‌رسد. همچنین با وجود اینکه خطی که می‌کشد نقاط گوناگونی دارد؛ اما هیچکدام آن‌ها از دیگری قابل تمایز نیست. کارکرد شناختی آن یکی بودن آغاز و انجام، ناپیدایی آغاز و انجام، نداشتن تقدم و تاخر و عدم تمایز آثار آن از یکدیگر (چون در پیوند



باهمند) است.

خط دور پرگار وحدت یکی است در او عرض انجام و آغاز نیست  
(محیط اعظم / ۲۰۷۴۳)

وحدت ظرف است. (کوزه، خم رنگ، پیمانه شراب)

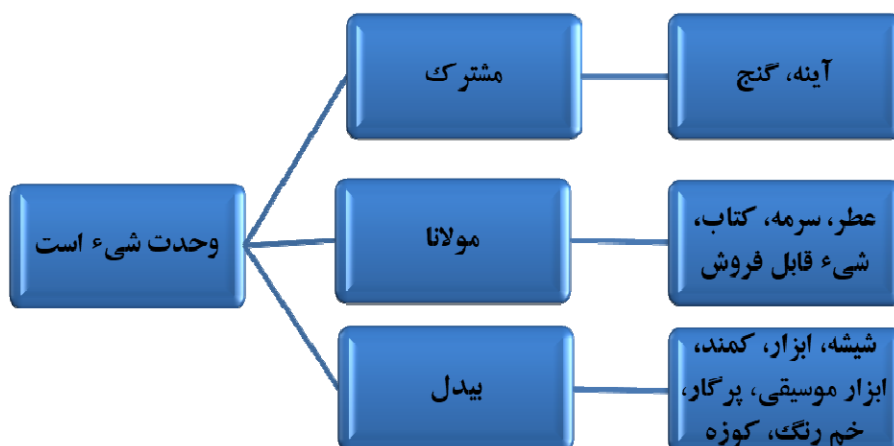
وحدت کوزه است که از خاک متکثر و متفرق توسط کوزه گر عشق و فضل الهی یا  
مدد اولیا ساخته می شود.

آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد  
همچو خاک متفرق در ره گذر یک سبوشان کرد دست کوزه گر  
(مثنوی، دفتر دوم: ۳۷۲۸ و ۳۷۲۹)

وحدت «خم رنگ» عیسی است و کثرت «جامه های رنگارنگی» که از خم وحدت  
بیرون آمده اند. تازمانی که تعینات، درون خم رنگ الله باشند رنگ آن را به خود می گیرند  
و با خم یکی هستند. مولانا معتقد است که کثرت ها در نتیجه دنیای تعینات است و از  
عوارض عالم خلق است؛ اما در عالم امر از کثرت نشانی نیست و آنجا همه وحدت است.  
(شهیدی، ۱۳۸۶: ۲۶۷).

صبغه الله است خم رنگ هو پیس ها یک رنگ گردد اندرو  
چون در آن خم افتد و گویش قم از طرب گوید منم خم لاتلم  
(مثنوی، دفتر دوم: ۱۳۴۷ و ۱۳۴۸)

وحدت پیمانه (جام) شراب است که شراب و امواج آن خارج از این جام نیست و  
نمی تواند از محدوده ای جام وحدت خارج شود. گویی کثرت (شراب) درون وحدت  
(ظرف شراب) اسیر است. کارکرد شناختی آن قدرت، تسلط، گنجایش است.  
«جست و جوی نظرها موج پیمانه وحدتش، های و هوی نفس ها قلقل مینای کثرتش» (مقدمه  
طور معرفت: ۵۸۹).



#### ۴-۵. وحدت عنصر طبیعی است. این استعاره از نوع هستومنداست.

وحدت دریا (آب، موج) است. دریا واحد است؛ اما خیال انسان باعث می‌شود که اجزای متنوعی برای آب تصور کند و آب را از قطره، موج، کف، حباب و گرداب جدا بداند. امواج از لحظه‌ی تولید تا رسیدن به ساحل هر لحظه نو شده و به دریا بازمی‌گردند و این تمثیل مداومت در بازگشت کثرت مظاهر به وحدت و ایجاد و نابودی پی‌در پی کثرت را در خود دارد.

برخلاف بیدل، مولانا با دریا تصویرپردازی‌های متنوع و زیبایی را خلق کرده است که در نمونه‌ی ابیات می‌بینیم. مولانا وحدت را دریا می‌داند که کثرات در برابر آن گاهی به کوزه و خم و زمانی به سبد و کاسه‌هایی بر روی آب مانند شده‌اند. اشتراک وحدت و دریا در ویژگی‌های پهناوری، و بی‌انتهابودن، مظهر زیبایی، پاک‌کننده بودن و از همه مهم‌تر گوهرخیز بودن است.

وحدت «آب زلال و یکرنگ» است و خس و خاشاک و کف روی آن که مانع دیده شدن آب هستند کثرتند. آب با وجود یکرنگی، ملال‌انگیز نیست. وحدت نیز مانند آب رنگ، بو، قالب و عوارض دیگری ندارد، مایه‌ی حیات عالم است رمز پاکی است باعث رشد و ثمردهی است. همچنین عطش طلب‌تالبان وحدت را رفع می‌کند.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۶۳

صورت ما اندر این بحر عذاب می‌دود چون کاسها بر روی آب  
تا نشد پر بر سر دریا چو طشت چونک پر شد طشت در وی غرق گشت  
(مثنوی، دفتر اول: ۱۱۱۰ و ۱۱۱۱)

موج و گرداب غیر دریا نیست جز همین نام غیر پیدا نیست  
(عرفان / ۱۹۳)

مولانا وحدت را دریای عسل می‌داند که هر کس چون شیر در آن راه یابد از آسیب و  
دگرگونی حفظ می‌شود. «شیر چون با عسل آمیخته شود طعم آن خوش شود و از  
دگرگونی مصون ماند.» (شهیدی، ۱۳۸۶: ۴۹۵).

منفذی یابد در آن بحر عسل آفتی را نبود اندر وی عمل  
(مثنوی، دفتر چهارم: ۳۴۲۶)

وحدت آتش است. وحدت آتش و کثرت آهن است. زمانی که آهن را در آتش  
می‌گذاری آهن سرخ شده و تبدیل به آتش می‌گردد. از خواص آتش فانی کردن اجسام  
در آتش و یکی کردن آنها با خود است.

بیدل وحدت را «آتش» و کثرت را «شرر و دود و شعله» می‌داند. وی آتش را همان  
نوری می‌داند که جلوه‌گری می‌کند و آتش غیر از نور چیز دیگری نیست. بیدل به  
روشنگری و نجات‌دهندگی وحدت نیز توجه دارد که وهم و ظلمت و گمراهی به واسطه  
نور وحدت از بین می‌رود.

آن منم خم خود انال‌الحق گفتن است رنگ آتش دارد الا آهنست  
رنگ آهن محور رنگ آتش است ز آتشی می‌لافد و خامش وش است  
(مثنوی، دفتر دوم: ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۱)

زان که اجزای نار منقسم است شرر و دود و شعله‌ای به هم است  
(عرفان / ۱۶۶۰)

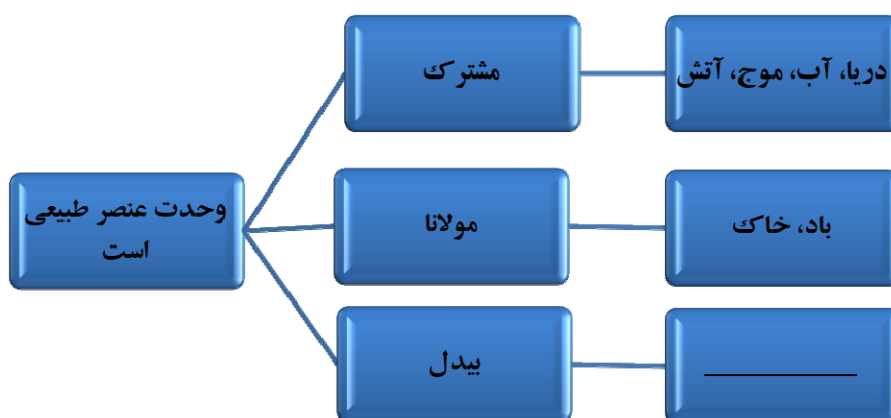
وحدت «خاک» و کثرت «اجسام» است. جسد و جسم نیز مثل کثرت‌ها پس از مرگ با  
خاک (واحد) یکی می‌شوند.

نان دهنده و نان ستان و نان پاک ساده گردند از صور گردند خاک  
(مثنوی، دفتر ششم: ۷۳)

خاک را بین خلق رنگارنگ را می‌کند یک رنگ اندر گورها  
(مثنوی، دفتر ششم: ۱۸۵۷)

وحدت باد است و غبار کثرت است. باد و وحدت هر دو وجود دارد؛ اما نامرئی هستند  
و عامل تحرک و جنبش اجسامند.

بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۰۲۷)



۴-۶. **وحدت خوردنی و رویدنی است.** رویدنی‌ها هستونند (تشخیص) و خوردنی‌ها هستوند بی‌جان هستند.

وحدت «شرابی» است که انسان را از خود بی‌خود می‌سازد و تنها انسان بی‌خبر از خود و بی‌اعتنا به ظواهر، به حقیقت عالم پی می‌برد. مولانا و بیدل وحدت را شراب صاف و کثرت را جرعه‌ها و یا درد آن می‌دانند. شراب صاف از زلالی دیده نمی‌شود و فقط درد دیده می‌شود. هنگام خلقت صاف این شراب که وحدت است پنهان شده و دُرد و کدورت آن از خم وجود ریخته شده است. کارکرد شناختی آن شفافیت و انعکاس‌دهندگی، بی‌خبری از ظواهر و رسیدن به راستی و حقیقت است.

جرعه‌ای بر روی خوبان لطاف تا چگونه باشد آن را واق صاف  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۸۱)

ز شوخی شد آن نشئه صاف آفرین صفا پر زد و ریخت درد از کمین  
مرتب شد از لای خمّ وجود به بزم تجلی ظروف شهود  
(محیط اعظم / ۱۵۸۸۵، ۱۵۸۸۶)

وحدت میوه (گردو و بادام)، آب میوه و شیرۀ انگور است. وحدت «آب میوه» و کثرت «خود میوه» است. اگر صد سیب و انگور را بفشاری و آبش را بگیری همه آن‌ها یکی می‌شود. وحدت «مغز» و عالم پوست است. همچنین وحدت «انگور» و غوره «کثرت» است. افراد خام مانند غوره‌اند آنکه در پی وحدت است خود را از غوره‌گی درمی‌آورد تا انگور شود. همچنین در داستانی که مولانا در مورد انگور و نام‌های مختلف آن در ابیات ۳۶۸۲ تا ۳۶۹۱ در دفتر دوم آورده است؛ اگرچه سخن از اتحاد بین اقوام است؛ اما به وحدت مسمی و کثرت نام‌ها نیز اشاره دارد. وحدت مانند مغز، جزء مفید هر چیز است که در میان پوست (کثرت‌های و ظواهر دور ریختنی) پنهان شده است.

گر تو صد سیب و صد آبی بفشری صد نماند یک شود چون بفشری  
(مثنوی، دفتر اول: ۶۸۰)

خاصه باغی کین فلک یک برگ اوست بلکه آن مغزست و وین دیگر چو پوست  
(مثنوی، دفتر دوم: ۳۲۳۲)

وحدت «انگبین» است و کثرت «سرکه» است. سرکه‌ای که در انگبین هست با گذشت زمان ویژگی‌های خود را از دست می‌دهد و ترشی را کنار می‌گذارد و به انگبین مبدل می‌شود. کارکرد شناختی آن فانی شدن کثرات از صفات خود و یکی شدن با وحدت است.

ز آن سبب فانی شدم من اینچنین همچو سرکه در تو بحر انگبین  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۲۰۲۴)

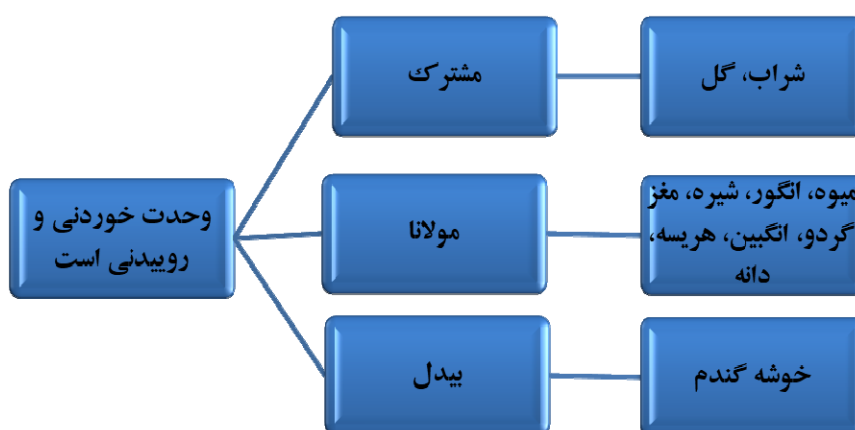
وحدت هریسه (حلیم) است و کثرت مخلفات حلیم است. همه حبوبات و مواد در حلیم یکی می‌شود. اگر دوئیت و کثرت‌ها نباشد وحدت معنی و مفهوم پیدا نمی‌کند. چون هریسه گشته آنجا فرق نیست نیست فرقی کاندر آنجا غرق نیست  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۴۶۰)

وحدت بوته گل، نهال و دانه است و از نظر مولانا و بیدل دو جهان دو گل است که از بوته وحدت رسته است.

بیدل معتقد است وحدت «دانه‌ای» است که در دل کاشته می‌شود، ثمره و میوه آن معرفت است. وحدت رشد و نمو در گیاه است که حاصل آن برگ و برهائی (کثرت) است که از گیاه می‌روید. کارکرد شناختی آن، پنهان بودن، پدیدآورنده بودن طراوت و زیبایی، ثمره و بار داشتن، از یک چیز واحد، جلوه‌های متعددی حاصل شدن است. پس مجوز وی گواه فعل و گفت که از او هر دو جهان چون گل شکفت (مثنوی، دفتر پنجم: ۲۴۵)

نهال بی‌نشانی قامت آراست گل‌افشان دو عالم جلوه برخاست (طلسم حیرت: ۱۱۱۶۱)

وحدت خوشه گندم است که در سینه خود صدها دانه گندم را دارد و پیوند دانه‌ها با خوشه، وحدت است. کارکرد شناختی آن پرورش دهندگی، منشأبودن، از درون خود کثرت را به وجود آوردن و به کمال رساندن کثرت است. از او یکتایی آغوش حاصل به رنگ خوشه در یک سینه صد دل (طلسم حیرت / ۱۲۰۶۰)



#### ۴-۷. وحدت مفهوم انتزاعی است. این استعاره از نوع ساختاری است.

اگرچه استعاره مفهومی، استفاده از یک حوزه ملموس برای تبیین یک حوزه انتزاعی است؛ ولی گاهی برای تفهیم حوزه مقصد که اغلب انتزاعی است از یک مفهوم انتزاعی دیگر کمک گرفته می‌شود که نسبت به حوزه مقصد روشن‌تر و عینی‌تر باشد. گاه نویسنده یا شاعر یک مفهوم انتزاعی را در مؤلفه‌های مربوط به یک تجربه یا فعالیت ساختار می‌بخشد که این تجربه نسبت به آن مفهوم انتزاعی روشن‌تر است.

وحدت معنی و مسمی است. وحدت معنی است و کثرت صورت‌ها هستند. وحدت معنی و کثرت کلمات و نام‌ها هستند مثلاً فردی برای افراد مختلف نسبت‌های مختلف همچون پدر، عمو و غیره دارد؛ در حالی که آن شخص یک نفر است. معنی حرف‌ها وحدت است. حرف‌ها، شنونده و گوینده حرف کثرت‌اند. بیدل همه صورت‌ها و معانی را فقط «الله» می‌داند. همه حرف‌هایی که در مورد دو عالم زده می‌شود، در باطن آن‌ها معنی وحدت نهفته است کارکر شناختی آن یگانگی باطنی و تفاوت ظاهری، انعکاس‌دهندگی حقیقت است. «صد پیر از پیران تصوف سخن گفته‌اند: اول همان گفت که آخر. عبارت مختلف بود و معنی یکی» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۲۰۰)

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست  
(مثنوی، دفتر اول: ۶۸۱)

لفظ هر چند قاف تا قاف است معنی از بیشی و کمی صاف است  
(عرفان/ ۳۲۲)

وحدت پیوند من و او و ما شدن است. وحدت ما شدن است و کثرت من و تو بودن است. بیدل می‌گوید اصلاً منی وجود ندارد و همه او هست. کارکرد شناختی آن جدایی ظاهری و پیوند باطنی است.

داند او کآن تیغ بر خود می‌زنم من ویم اندر حقیقت او منم  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۹۹۸)

نمی‌بندد من و او نقش تحقیق دویی لفظی است اینجا وهم تفریق  
(طلسم حیرت/ ۱۱۱۰۸)

وحدت «بی‌رنگی» و کثرت «رنگ» است. فطرت و حقیقت اصل انسانی بی‌رنگی است. بی‌رنگی مرتبه وحدت است که در آن از کثرت و رنگ نشانی نیست. همه رنگ‌هایی که در عالم دیده می‌شوند، اگر چه مرئی هستند؛ اما ذاتا دارای وجود حقیقی نیستند. «ساختار دستگاه بینایی ما برای مقوله‌های رنگ بر اساس نوروفیزیولوژی دستگاه بینایی رنگ و بر اساس سلول‌های مخروطی رنگ و شبکه نوروئی رنگ شکل گرفته است. رنگ‌ها و مقوله‌های رنگ به خودی خود در دنیای خارج وجود ندارند؛ بلکه رنگ‌ها برهمکنشی هستند؛ یعنی محصول اصلی (عمده) بازتاب طول موج بین اشیا و شرایط نور از یک سو و سلول‌های مخروطی و شبکه نوروئی از سوی دیگر هستند» (براکمن، ۱۳۹۶: ۵۲). کارکرد شناختی این استعاره حقیقتی نامرئی و باطنی در تقابل با وجودهای مرئی و ظاهری است. چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد چون به بی‌رنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارند آشتی (مثنوی، دفتر اول: ۲۴۶۷ و ۲۴۶۸)

تابه بی‌رنگی تو پیوندیم زین چمن بر چه رنگ دل بندیم  
(عرفان / ۲۷۵۲)

روح و جان مظهر وحدت است. روح اولیا و همه مؤمنان و حتی همه انسان‌ها از یک منشأ است. ارواح اولیاء همه وحدت دارند و وحدت ذاتی است، وحدت عددی نیست (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۵۳). کثرتی که در این جهان مشاهده می‌شود به دلیل اعراض است و اعراض متعلق بر اجسام چون طول، عرض، عمق و رنگ و عرض‌های دیگر است. همچنین مولانادر دفتر دوم بیت ۳۲۳۷ می‌گوید اگر روح نباشد هیچکدام از حواس کارکرد ندارند. روح و وحدت هر دو اصل و منشأ حیات‌اند نامرئی اما موجودند.

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود  
(مثنوی، دفتر دوم: ۱۸۸)

وحدت کلمه (کلمه بسم) است. وحدت «کلمه بسم» است و کثرت «الف». در کلمه بسم (باسم) حرف الف وجود دارد اگرچه نوشته نمی‌شود. در واقع الف در بسم عجین شده و به وحدت رسیده است. از دیدگاهی دیگر وقتی حروف الفبا یک کلمه می‌سازند دیگر خودشان هویتی مستقل ندارند (میرنژاد، ۱۳۹۸: ۵۹). شمول و فراگیری، هویت‌بخشی به



حروف کارکرد شناختی آن است.

در وجود و وجه او رو خرج شو چون الف در بسم در رو درج شو  
آن الف در بسم پنهان کرده‌ایست هست او در بسم و هم در بسم نیست  
(مثنوی، دفتر ششم: ۲۲۳۹ تا ۲۲۴۰)

وحدت «فعل» است و کثرت «ابزار انجام فعل» است. مولانا افعالی چون آفرینش،  
بریدن، بستن، راه رفتن را تصویری از وحدت می‌داند. کثرت حروف «ک» و «ن» است.  
اگر کاف و نون دو حرف است؛ اما اثر آن یکی است و آن آفرینش و وجود هستی است.  
همین‌طور است افعال بریدن که با دو تیغه قیچی انجام می‌شود یا بستن که نیاز برای دو سر  
کمند است؛ اگرچه ابزار و آلت انجام عمل چندتاست عمل و اثر یکی است. کارکرد  
شناختی آن نیاز به کثرت‌ها برای ظهور است.

رشته یکتا شد غلط گم شو کنون گر دو تا بینی حروف کاف و نون  
کاف و نون همچون کمند آمد جذوب تا کشاند مر عدم را در خطوب  
پس دو تا باید کمند اندر صور گرچه یکتا باشد آن دو در اثر  
گر دو پا گر چار پاره را برد همچو مقراض دو تا یکتا برد  
(مثنوی، دفتر اول: ۳۰۷۸ تا ۳۰۸۱)

وحدت «هدف» است. وحدت «هدف» است و کثرت راه‌ها، آیین‌ها و پیامبران است.  
مقصد و هدف غایی هستی یک چیز است که هر کس به طریقی می‌خواهد به همان هدف  
برسد. همچنین وحدت هدف سیر شدن شکم است و کثرت خوردنی‌ها است. وحدت  
ایمان مؤمنین و کثرت خود مؤمنین هستند. بنا به احادیث «المؤمنون کالرجل واحد»  
و «المؤمنون کنفس واحده» (احادیث مثنوی، ۱۳۶۱: ۴۳) مؤمن‌ها اگر چه در ظاهر متعدد  
هستند؛ اما در نفس ایمان با هم وحدت دارند.

هر نبی و هر ولی را مسلکی است لیک با حق می‌برد جمله یکی است  
(مثنوی، دفتر اول: ۳۰۸۶)

وحدت سیر و سلوک است که از ابتدا تا انتهایش یکی است و ابتدا از انتها جدا نیست.  
این استعاره می‌تواند بیانگر سیر و سلوک عرفانی باشد که سالک مسیری را طی می‌کند و  
از مراحل و مقامات گوناگون می‌گذرد. سالک در انتها درمی‌یابد که از ابتدا تا انتها و در

کل مسیر وحدت وجود داشته است و یا حتی وحدت خود اوست اگر نیک بنگرد.  
این دوی اوصاف دید احوالست ورنه اول آخر و آخر اولست  
(مثنوی، دفتر ششم: ۸۱۹)

وحدت «کل» است. وحدت «کل» و کثرت «اجزا» هستند. کل به اعتبار اینکه مرکب از اجزا است ماهیتی مستقل است و خاصیتی که بر آن مترتب است بر اجزا مترتب نیست. هر چند جز را هم فی‌الذات و بدون در نظر گرفتن انضمام آن به کل خاصیتی نیست. منظور مولانا از کل و اجزاء در معنی اصطلاحی آن‌ها نیست؛ زیرا مولانا خود بهتر می‌داند که کل به معنای اصطلاحی آن، یک مفهوم انتزاعی از اجزای تشکیل‌یافته در یک مجموعه است و همواره تقدم با وجود اجزاست؛ نه کل. بلکه مقصود او از کل، استقلال در وجود بوده و منظورش از اجزاء، تبعیت در هستی است (جعفری، ۱۳۷۹: ۵۲). منظور مولانا از کل، کل معنوی است و در کل معنوی هر گاه اجزا کاسته شوند خللی به کل وارد نمی‌شود (میرنژاد، ۱۳۹۸: ۶۰)

ز آن سبب کی جمله اجزای منید جزو را از کل چرا بر می‌کنید  
جزو از کل قطع شد بیکار شد عضو از تن قطع شد مردار شد  
(مثنوی، دفتر سوم: ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶)

وحدت «فکر» است. وحدت «فکر» و کثرت «سخن و قیل و قال» است. وحدت مانند فکر وجودی نامرئی و پنهان و ناشناخته است و با سخن (کثرت) می‌توان به وجودش پی‌برد و اصل و منشأ کثرت (سخن) است.

کف به حس بین و دریا از دلیل فکر پنهان آشکارا قیل و قال  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۰۳۱)

وحدت «قدم» است. وحدت «قدم» و کثرت «حدوث» است. وقتی قدم باشد حدوث از بین می‌رود و با قدم یکی می‌شود. وحدت و قدم هر دو ازلی و ابدی و منشأ وجود حدوث و کثرت‌اند. کارکرد شناختی آن ازلی و ابدی بودن، اصل و منشأ بودن است

چون قدیم آید حدث گردد عبث نیست پس کجا داند قدیمی را حدث  
بر حدث چون زد قدم دنگش کند چونک کردش نیست هم رنگش کند  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۳۱۳ و ۱۳۱۴)

وحدت «رابطه زناشویی» است. وحدت «رابطه زناشویی» است. پیوند جان‌ها جان تازه‌ای پدید می‌آورد. از پیوند زن و مرد نیز فرزندی به وجود می‌آید. کارکرد شناختی این استعاره پیوند و یکی شدن و تولید کثرت‌ها است.

جفت شد با او به شهوت آن زمان متحد گشتند حال آن دو جان ز اتصال این دو جان با هم‌دگر می‌رسد از غیبتشان جانی دگر (مثنوی، دفتر پنجم: ۳۸۹۱ و ۳۸۹۲)

واحد حرف «الف» است. الف یک خط صاف و یکپارچه است و شکستگی ندارد؛ درحالی که همه حروف دیگر در خود شکستگی دارند. کارکرد آن یکپارچگی و صاف بودن، ابتدا و اول بودن، شکستگی و خمیدگی نداشتن، مستقل بودن و وابسته به دیگران نبودن، وابستگی و نیاز دیگر حروف به آن است.

بر الف تهمتی ز «با» بستن انتهای بی‌ا بر ابتدا بستن (عرفان / ۳۱۴)

وحدت عدد ۹ است. عدد نه با هر عدد دیگری ضرب شود از مجموع حاصل ضرب آن‌ها دوباره عدد نه حاصل می‌شود؛ به این معنا که اگر عدد نه در عدد ۱۵۹۴، که شماره بیت ماست، ضرب شود حاصل ۱۴۳۴۶ می‌باشد که اگر این اعداد را با هم جمع کنیم  $(۱+۴+۳+۴+۶)$  برابر با ۱۸ است و دوباره حاصل جمع او ۸ نه می‌شود. کارکرد شناختی این استعاره بازگشت همه کثرت‌ها به وحدت (۹) است (تعدد ظاهری و وحدت باطنی) این نه آموزجیست از وحدت که فزاید به جلوه کثرت (عرفان / ۱۵۹۴)

وحدت «بو» است. بیدل وحدت را «بو» می‌داند. وحدت همانند بو، صورت ظاهری و خارجی ندارد؛ اما در حقیقت وجود دارد. کارکرد آن، وجود حقیقی و نامرئی است. بوی اسرار معنی‌اش وحدت رنگ گلزار صورتش کثرت (عرفان / ۲۳۷۶)

وحدت «آهنگ» است و کثرت «زیر و بم‌ها و لحن‌ها» هستند که همه با هم مجموعه‌ای هستند که با همراهی و وحدت هم به تولید یک چیز می‌پردازند و آن واحد آهنگ است. کارکرد آن وجودی نامرئی است که ظهور و شناخت آن به حضور کثرت‌ها وابسته

است.

چه شهادت چه غیب نیرنگ است زیر و بسم مشعر یک آهنگ است  
(عرفان / ۴۴۲۱)

وحدت «عدد یک» است. همه اعداد غیر از یک نشانه‌های کثرت‌اند. اصل یک است و درونش اتحاد دارد؛ اما بقیه اعداد ترکیبی از این یک هستند. صفر و باقی اعداد هیچ نیستند، هرچه دارند از یک دارند و فقط یک است که وجود مستقل و بی نیاز از سایر اعداد دارد و منبع وجودی آنهاست. در شکل نوشتاری یک نیز هیچ خمیدگی و دویستی وجود ندارد. کارکرد شناختی آن وجود حقیقی و مستقل، و منبع وجودی سایرین است.  
احد بی خامه وحدت‌نگاری عدد نامحرم کثرت‌شماری  
(طلسم حیرت / ۱۱۱۴۷)

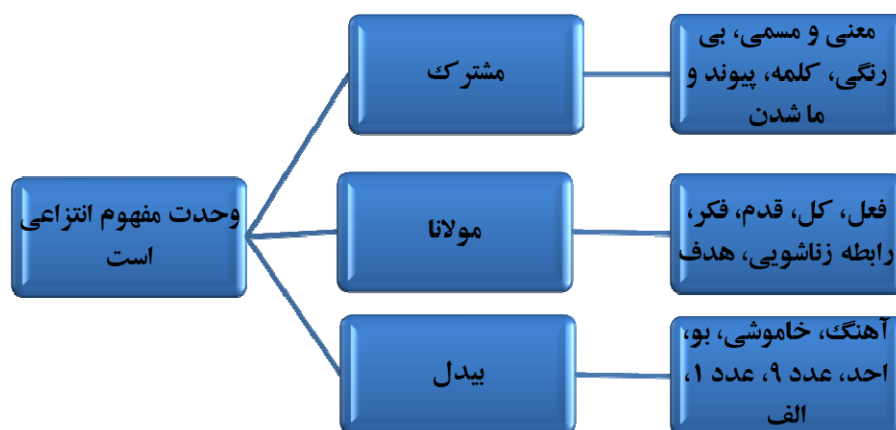
وحدت کلمه «احد» است و کثرت کلمه «احمد». واحد شخصی در نظر گرفته شده است که آغوش دارد و از آن «میم» می‌جوشد و احد را به احمد تبدیل می‌کند. پیامبر با واحد وحدت دارد و وجود «میم» در کلمه احمد دلیل بر این نیست که این دو از هم جدا هستند؛ گویی احد، احمد را در بغل گرفته و آن میم جزئی از وجود احد است. از طرفی بیدل در بیت ۱۱۴۰۱ حضرت محمد (ص) را ظاهر و خداوند را باطن می‌نامد و در بیت ۱۱۴۱۳ سایه نداشتن پیامبر را گواهی بر این می‌داند که پیامبر «ذات وحدت پایه» بوده است. ذات مطلق «در عالم غیب و یا وحدت و یا اطلاق»، «احد» است و در دنیای شهادت و یا کثرت و یا تعیین، «احمد» است که حرف میم بر آن افزوده شده است و اگر میم را به حساب ابجد بگیریم، چهل است و باز اگر چهل را به معیار آن علوم طبیعی که در وقت بیدل الی زمان ارسطو رایج بود بسنجیم می‌بینیم که همه درجات نزولی تعین را می‌پیماید؛ زیرا در آن وقت مردم عقیده داشتند که ممکنات (یعنی عالم کثرت) به دو قسم است: جوهر است و یا عرض، که عرض نه قسم است و جوهر هم با تعداد عقول و نفوس، بیست و سه رقم می‌شود و وقتی که باز به عالم ترکیب نزول کند چهار عنصر می‌گردد و باز چهار خلط بر آن افزوده می‌شود تا به دنیای انسانی می‌رسد که مجموعه‌ی این‌ها به چهل می‌رسد. پس آنچه به دنیای اطلاق «احد» است، به دنیای تعیین به کاست و یا افزایش چهل مرتبه‌ی تعیین «احمد» می‌شود» (سلجوقی، ۱۳۸۸: ۲۰ و ۲۱).

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۷۳

ز آغوش احد یک میم جوشید که بی‌رنگی لباس رنگ پوشید  
(طلسم حیرت / ۱۱۳۹۵)

وحدت خاموشی است. در خاموشی سکون است و حرکت و جنبشی وجود ندارد؛ اما در سخن گفتن حرف‌های مختلف، صداها و لحن‌های مختلف وجود دارد و کثرت مشخص است. کارکرد شناختی آن هیچ بودن ظاهری، شناخته شدن با اضداد و نداشتن اجزا و انواع است.

زبان تا می‌گشایی، موج پیداست و گر خاموش باشی جمله دریاست  
(طلسم حیرت / ۱۱۴۰۳)



##### ۵. نتیجه‌گیری

مولانا در مثنوی و بیدل در چهار مثنوی عرفان، طلسم حیرت، طور معرفت و محیط اعظم برای معرفی مفهوم «وحدت» از هفت کلان‌استعاره بهره برده‌اند: ۱. نور و شیء نورانی ۲. انسان ۳. مکان ۴. شیء ۵. عنصر طبیعی ۶. گیاه و خوردنی ۷. مفهوم انتزاعی. بیشترین نوع استعاره در مثنوی‌های هر دو شاعر، استعاره‌ی هستی‌شناختی است. آن‌ها به صورت مستقیم از استعاره‌های جهت‌ی استفاده نکرده‌اند؛ اما با توجه به اینکه وحدت را نور، آسمان، خورشید و ماه معرفی می‌کنند باید گفت که استعاره «وحدت، بالا است» را در نظر داشته‌اند.

مولانا در استعاره‌هایی که از مفهوم وحدت در مثنوی ارائه داده است بیشتر از تصاویر معمول و در دسترس همگان مثل دریا، ماه، انگور، حلیم، انگبین و غیره استفاده کرده است به طوری که می‌توان گفت هدف مولانا از به کار بردن این استعاره‌ها تنها معرفی و شناساندن مفهوم مبهم و انتزاعی وحدت به عموم مخاطبین بوده است که حتی برای کودکان هم قابل درک است و در پی هنرنمایی و آفریدن مضمون‌های دور از ذهن نبوده است. گویا مولانا به علت رسالت پیامبرگونه خود و اینکه وظیفه هدایت مردم را بر دوش خود احساس می‌کرده است سعی بر آن داشته که شناختی نسبی را به همه مخاطبان خود بدهد تا از آن میان کسانی که شایستگی و استعداد رسیدن به کمال را دارند با این تلنگر خود به دنبال حقیقت بروند.

همچنین شغل خطابه و به اقتضای آن با عموم مردم سروکار داشتن و از سوی دیگر سبک نویسندگی وی (سبک خراسانی) در ساده‌گزینی استعاره‌ها موثر بوده است؛ اما همه استعاره‌هایی که بیدل استفاده می‌کند مثل پرگار، ابزار موسیقی و اعداد ریاضی و غیره برای عموم مردم و به خصوص مردم بی‌سواد در دسترس و قابل درک نیست. همچنین تصویرهای پیچیده‌ای که بیدل با این استعاره‌ها ایجاد کرده است بیانگر این است که او بیشتر به دنبال مضمون پردازی‌های دور از ذهن بوده است و مخاطبان او عموم مردم نیستند او به دنبال مخاطبان خاص است؛ البته در این مورد باید به ویژگی سبک هندی در اشعار بیدل نیز توجه کرد. مبهم و پیچیده بودن شعر بیدل به شرایط و فضای فرهنگی زمان اوست و پیچیدگی و مضمون‌آفرینی در سخن او از ویژگی‌های سبک هندی است که در زمان بیدل رواج کامل داشت.

مولانا به اقتضای محیط جغرافیایی خود و سفرهای طولانی که داشته و مدت زیادی که در طبیعت بوده است بیشتر از عناصر طبیعی مثل دریا، آفتاب، ماه، نور، خاک، باد و غیره بهره برده به طوری که ۳۰ بار استعاره آفتاب و ۲۹ بار دریا را به کار برده است؛ اما بیدل از مصنوعات چون پرگار، شیشه، کمند، ابزار موسیقی و به خصوص آینه استفاده کرده است و استعاره وحدت آینه است ۱۴ بار در مثنوی‌هایش تکرار شده است که این می‌تواند متأثر از فضای پر زرق و برق هند و توجه‌هایها به مصنوعات و یا سبک هندی باشد. به کار بردن استعاره‌هایی از اعداد مثل عدد نه نیز بیانگر علم بیدل از دانش ریاضیات است. در

اینجا می‌توان به این مسئله هم اشاره کرد که در هند علاقه زیادی به ریاضیات وجود دارد و آن‌ها مخترع عدد صفر هستند و این امر در دانش بیدل از ریاضی بی‌تأثیر نیست.

پربسامدترین استعاره از مفهوم «وحدت» در مثنوی مولانا «آفتاب و دریا» و در مثنوی‌های بیدل «دریا» است. این می‌تواند تحت تأثیر محیط جغرافیایی این دو شاعر باشد. مسئله مهمی که مطرح می‌شود این است که مولانا به کمک یک استعاره تصاویر متنوع و زیادی را می‌سازد که در هر مورد یکی از ویژگی‌های وحدت را معرفی می‌کند؛ مثلاً با قرار دادن استعاره وحدت ماه است در برابر کثرت‌های متنوعی چون ابر، سایه، نور ماه، هلال ماه، سایه و غیره در هر مورد یک ویژگی از وحدت را به طور عینی به مخاطب معرفی می‌کند. در مورد استعاره وحدت دریا است نیز همین‌گونه است. در حالی که بیدل در مورد وحدت دریا است تنها به این اشاره دارد که کف و حباب و امواج از دریا جدا نیستند و به ویژگی‌ها و جزئیات دیگر پرداخته‌است. همچنین مولانا در استعاره وحدت انسان است و ویژگی‌های مهم و زیادی از وحدت را معرفی می‌کند؛ اما بیدل تنها بر دو وجهی بودن انسان و نگرانی او اشاره دارد. در کل می‌توان گفت مولانا به جزئیات بیشتری از مفهوم وحدت پرداخته و به کمک استعاره آن را از جوانب مختلف معرفی کرده‌است؛ اما بیدل به همه جزئیات پرداخته‌است.

مسئله دیگر این است که هر دو شاعر دسته‌ای از استعاره‌ها را دارند که مفهوم وحدت را که خود انتزاعی است با یک مفهوم انتزاعی دیگر مثل بی‌رنگی، روح، خاموشی و غیره معرفی می‌کنند. باید گفت هر دو شاعر بر آن بوده‌اند که اصل اساسی حفظ اسرار عرفانی از نااهلان را رعایت کنند و حقیقت این مفهوم را تنها بر مخاطبان خاص خود با استعاره‌هایی که روشن و واضح نیست ارائه دهند.

از تفاوت‌های دیگر مولانا و بیدل این است که از آنجا که مولانا خطیب، مفتی و حافظ قرآن است و از علوم دینی سخن می‌گوید از استعاره‌های مذهبی مثل حاجی، قبله، محمد، خم‌رنگ عیسی، نور اسلام استفاده کرده‌است و بعضی استعاراتش نیز متأثر از قرآن است که این استعارات مذهبی را در اشعار بیدل نمی‌بینیم. و تفاوت دیگر اینکه مولانا بیشتر از حواس بینایی و چشایی استفاده کرده است و بیدل علاوه بر بینایی از حواس شنوایی و بویایی نیز بهره برده‌است.

## منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۱) فتوحات مکیه، دوره ۱۷ جلدی، ترجمه محمد خواجه‌جویی، تهران: موسی.
- افراشی، آریتا (۱۳۹۵) مبانی معناشناسی شناختی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- براکمن، جان (۱۳۹۶) فلسفه بدنمند: ذهن بدنمند و چالش آن برای فلسفه غرب (گفت‌وگویی جان براکمن و جورج لیکاف)، در کتاب زبان‌شناسی شناختی (دومین انقلاب معرفت‌شناختی در زبان‌شناسی)، رضا نیلی‌پور، چ دوم، تهران: انتشارات هرمس.
- بیدل دهلوی، میرزا عبدالقادر، (۱۳۹۵) کلیات ابوالمعالی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی، جلد سوم مثنوی‌ها (عرفان، طلسم حیرت، طور معرفت، محیط اعظم)، تصحیح خال محمد خسته و خلیل الله خلیلی، به کوشش بهمن خلیفه بناورانی، چ دوم، تهران: انتشارات طلایه.
- تاج‌دینی، علی (۱۳۹۴) فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، چ سوم، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
- جامی، عبدالرحمن (بی‌تا) اشعه‌اللمعات، تصحیح حامد ربانی، تهران: انتشارات گنجینه.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۹) مولوی و جهان‌بینی‌ها. مؤسسه تدوین آثار علامه جعفری.
- حبیب، اسدالله (۱۳۹۳) واژه‌نامه شعر بیدل، به اهتمام سید مهدی طباطبایی، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- حسینی فطرت، سید محمد (۱۳۹۳) جهان بیدل، مقدمه حیدری و جودی، سید حسن اخلاق و محمد یوسف سیمگر، تهران: مؤسسه انتشارات عرفان.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۳) چکیده مقاله زبان و استعاره، در کتاب زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی، چ دوم، تهران: هرمس.
- سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۸) نقد بیدل، چ سوم، کابل: مؤسسه انتشارات عرفان (محمد ابراهیم شریعتی افغانستانی).
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۶) شرح مثنوی، چ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۶) شرح مثنوی شریف، چ دوازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱) احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر.
- فریمن، مارگارت اچ (۱۳۹۰) شعر و حوزه استعاره: به سوی نظریه شناختی در ادبیات، در کتاب استعاره و مجاز با رویکردی شناختی (آنتونیو بارسلونا)، برگردان لیلا صادقی، تهران: نقش جهان.



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۷۷

فتوحی رود معجنی، محمود (۱۳۹۰)، *سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، تهران: سخن  
قادری، سلیمان (۱۳۹۲) *استعاره، بدن و فرهنگ: مفهوم‌پردازی دل، جگر و چشم در بوستان  
سعدی، نقد ادبی*، س ۶، ش ۲۳: صص ۱۰۵-۱۲۳.

قاسم‌زاده، حبیب‌الله (۱۳۷۸) *استعاره و شناخت*، تهران: فرهنگیان.  
کووچش، زولتان (۱۳۹۵) *زبان، ذهن و فرهنگ: مقدمه‌ای مفید و کاربردی*، ترجمه جهان‌شاه  
میرزاییگی، تهران: نشر آگاه.

مرتضوی، منوچهر (۱۳۹۰) *جهان‌بینی و حکمت مولانا*. تهران: انتشارات توس.  
مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰) *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون، با  
مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: یاد.

میرنژاد، سیده زهرا و همکاران (۱۳۹۸) *تبیین مفهوم وحدت در مثنوی با استعاره‌شناختی، ادبیات  
عرفانی*، ش ۲۱: صص ۳۳-۶۷.

نیمار، سوزان (۱۳۹۰) *از ته قلب: بررسی‌های مجازی و استعاری در کتاب استعاره و مجاز با  
رویکردی شناختی* (آنتونیو بارسلونا)، برگردان تینا امراللهی، تهران: نقش جهان.  
نیلی‌پور، رضا (۱۳۹۳) *معرفت‌شناسی و استعاره‌ی مفهومی از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی در  
کتاب زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی*، چ دوم، تهران: انتشارات هرمس.

هاشمی، زهره (۱۳۹۴) *عشق صوفیانه در آینه استعاره (نظام‌های استعاری عشق در متون عرفانی  
منثور بر اساس نظریه استعاره شناختی)*، تهران: نشر علمی

یوسف‌پور، محمد کاظم و علیرضا محمدی کله‌سر (۱۳۹۰) *پیوند معنایی تمثیل‌های وحدت وجود  
در مثنوی*، مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان: صص ۲۱۱-۲۳۵.

Kovecses, Z. 2010. *Metaphor: A Practical Introduction*. Second edition. Oxford: Oxford University Press.

Lakoff, G. 1993. *The Contemporary theory of metaphor in Andrew Ortony* (ed). *Metaphor and thought*. 2<sup>nd</sup> edition. Cambridge University Press. 202-251.

Lakoff, G. and Turner, M. 1989. *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. and Johnson, M. (2003). *Metaphor We Live By*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

## پیوست

برای دست‌یابی به ابیات مثنوی مولانا به مقاله «تبیین مفهوم وحدت در مثنوی با استاره‌شناختی» مراجعه کنید.

### ارجاع به نمونه‌های دیگری از ابیات شاعران:

#### ۱. وحدت نور و شیء نورانی است.

وحدت خورشید و آفتاب است: عرفان: ۳۰۷۲ / طلسم حیرت: ۱۱۲۰۶، ۱۱۳۷۶.

وحدت نور است: محیط اعظم: ۱۶۱۵۷، ۱۶۷۳۹، ۱۶۷۴۷.

طلسم حیرت: ۱۴۳۹۳ / محیط اعظم: ۲۰۷۰۱ تا ۲۰۷۱۰.

#### ۲. وحدت انسان است.

وحدت شخص انسان است: محیط اعظم: ۲۰۷۷۱.

#### ۳. وحدت مکان است

وحدت مکان و خانه است: محیط اعظم: ۱۹۳۱۷، ۲۰۱۳۹ تا ۲۰۱۵۳، ۲۰۰۴۶،

۲۰۷۸۱، ۱۶۳۴۶.

وحدت باغ است: محیط اعظم: ۱۹۳۱۶.

وحدت گلزار: محیط اعظم: ۱۶۸۴۱، ۱۹۲۸۹، ۲۰۷۵۲.

وحدت بزم است: محیط اعظم: ۱۶۰۵۲، ۱۶۳۱۱.

#### ۴. وحدت عنصر طبیعی است.

وحدت دریا است: عرفان: ۲۱۲، ۳۰۹، ۱۰۹۷۹ / طلسم حیرت: ۱۱۱۴۸، ۱۱۲۰۲، ۱۱۲۰۵،

۱۱۴۰۱، ۱۱۴۰۲، ۱۱۶۲۱، ۱۱۶۲۴، ۱۱۶۹۲، ۱۳۰۵۸ / محیط اعظم: ۱۵۹۰۴، ۱۵۸۷۶،

۱۶۰۶۰، ۱۶۵۶۲، ۱۶۸۴۱، ۱۸۵۵۹، ۲۰۶۳۰ تا ۲۰۶۳۳.

وحدت آتش است: عرفان: ۱۶۶۷.

#### ۵. وحدت شیء است

وحدت آینه است: عرفان: ۸۷۳، ۱۰۹۸، ۱۶۲۸، ۴۷۶۰، ۱۰۹۷۲ / طلسم حیرت: ۱۱۱۹۹،

۱۱۷۰۶ / محیط اعظم: ۱۵۸۸۰، ۱۵۹۰۱، ۱۶۵۶۰، ۱۶۸۲۵، ۱۶۸۲۶، ۱۹۲۴۷.

وحدت سرمایه است: طور معرفت: ۱۵۷۶۴.

وحدت ابزار است: محیط اعظم: ۱۶۷۳۶، ۲۰۵۰۰، ۱۹۹۲۱.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۵، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۷۹

وحدت پیمانه‌ی شراب است: محیط اعظم: ۱۵۸۶۷، ۱۵۸۶۹.

#### ۶. وحدت خوردنی و رویدنی است.

وحدت نهال است: طلسم حیرت: ۱۴۲۸۳ / محیط اعظم: ۱۹۳۱۶، ۲۰۰۴۵، ۲۰۷۵۲.

وحدت شراب است: عرفان: ۲۹۳ / طلسم حیرت: ۱۱۶۱۲ / محیط اعظم: ۱۷۹۰۲، ۲۱۸۲۸.

#### ۷. وحدت مفهوم انتزاعی است.

وحدت بو است: محیط اعظم: ۲۰۷۸۴.

وحدت معنی و مسمی است: مثنوی‌های بیدل: عرفان: ۳۱۰، ۳۲۴ / طلسم حیرت: ۱۱۴۰۲،

مقدمه محیط اعظم ص ۵۸۹، ۱۶۳۲۰، ۲۰۰۴۶، ۲۱۰۰۲، ۲۱۰۶ تا ۲۱۰۱۹.

عرفان: ۴۷۸۱ / طلسم حیرت: ۱۱۱۴۸، ۱۱۲۰۸، ۱۱۳۷۹، ۱۱۳۹۵.

وحدت عدد یک است: طلسم حیرت: ۱۱۳۹۹ / محیط اعظم: ۱۹۲۴۱، ۲۰۷۱۱.

وحدت آهنگ است: طلسم حیرت: ۱۱۲۰۳ / طور معرفت: مقدمه ص ۵۸۹ / محیط اعظم:

۱۵۸۶۶، ۱۵۸۸۳، ۱۵۸۹۱، ۱۷۵۲۲، ۲۰۰۳۶ تا ۲۰۰۴۲، ۲۰۱۳۹.

وحدت احد است: طلسم حیرت: ۱۱۳۷۹.

وحدت خاموشی است: محیط اعظم: ۲۰۷۵۵ تا ۲۰۷۶۶.

### References

- Ibn Arabi, Mohi al-Din (2002) *The Conquests of Makiya*, 17 volumes, translated by Mohammad Khajawi, Tehran: Musa.
- Afrashi, Azita (2016), *The Basics of Cognitive Semantics*, Tehran: Institute of Human Sciences and Cultural Studies.
- Brockman, John (2016) *Embodied philosophy of the embodied mind and its challenge for Western philosophy( a conversation between John Brockman and George Likoff)*, in the book *Cognitive Linguistics (of the Second Epistemological Revolution)*, Reza Nilipour, 2nd Edition ,Tehran: Hermes Publications.
- Bidel Dehlavi, Mirza Abdul Qadir, (2015) *Kiyalat Abul Ma'ali Mirza Abdul Qadir Bidel Dehlavi, the third volume of Masnavies (mystic talismans of wonder in the form of knowledge, great environment)*, correction of Khal Muhammad Khaste and Khalilullah Khalili, by the efforts of Bahman Khalifa Banarwani, second edition, Tehran: Talaye Publications.
- Tajedini, Ali (2014) *The Culture of Symbols and Signs in Rumi's Thought*, Third Edition, Tehran, Soroush Publishing.
- Jami, Abd al-Rahman (No data) *Shining Rays*, edited by Hamed Rabbani, Tehran: Ganjineh Publications.
- Jafari, Mohammad Taqi (2000) *Maulvi and worldviews*, Institute for Compilation of Allameh Jafari's Works.
- Habib, Asadullah (2013) *Dictionary of Bidel's poetry*, by Seyyed Mehdi Tabatabai, Tehran: Surah Mehr Publishing Company.
- Hosseini Fitrat, Seyyed Mohammad (2013) *Bidel's World*, introduction by Heydari Vojoudi, Seyyed Hasan Akhlaq and Mohammad Yousef Simgar, first editio, Tehran: Erfan Publishing House.
- Davari Ardakani, Reza (2013) *Abstract of the article Language and Metaphor in the book Metaphorical Language and Conceptual Metaphors*, second edition, Tehran: Hermes.
- Saljuqi, Salahuddin (2009) *Bidel review*, third edition, Kabul: Irfan Publishing House (Mohammad Ebrahim Shariati Afghanistanian).
- Shahidi, Seyyed Jafar (2007) *Commentary on Masnavi*, fifth edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Forozanfar, Badie Al Zaman (2007) *Commentary on Masnavi Sharif*, 12th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications
- Forozanfar, Badi Al-Zaman (1982) *Masnavi Hadiths*, Tehran: Amirkabir.
- Freeman, Margaret H (2013) *Poetry and the field of metaphor: towards a cognitive theory in literature*, in the book *Metaphor and*

- Allowed with a cognitive approach (by Antonio Barcelona Tehran: Naqsh Jahan), translated by Leila Sadeghi, pp 281- 330.
- Fotuhi Roud Majani, Mahmoud (2013) Stylistics, theories: approaches and methods, Tehran: Sokhan.
- Qadri, Suleiman (2013) Metaphor of the body and the culture: conceptualizing the heart, liver and eyes in Bostan Saadi, Quarterly Scientific Research of Literary Criticism, Q. 6, No. 23, pp 105- 123.
- Qasimzadeh, Habibollah (1999) Metaphor and Knowledge, Tehran: Farhangian.
- Kovech Zoltan (2015) The language of mind and culture: a useful and practical introduction, translated by Jahanshah Mirzabigi, Tehran: Aghah Publishing House.
- Mortazavi, Manouchehr (2011) Maulana's worldview and wisdom, Tehran: Tus Publications.
- Maulana, Jalal al-Din Muhammad (2001) masnavi, based on the corrected version of Reynold Nicholson, with an introduction by Badi al-Zaman Foruzanfar, Tehran: Pad.
- Mirenzhad Seyedeh Zahra, Mohammad Tagavi and Maryam Salehinia (2018) Explaining the concept of unity in the Masnavi with the cognitive metaphor, mystical literature, Al-Zahra University, Vol. 21, pp 33- 67.
- Neymar, Suzan (2018) from the heart: of virtual and metaphorical studies, in the book Metaphor and Allowed with a cognitive approach ( Antonio Barcelona), translated by Tina Amrollahi, pp 247- 277.
- Nilipour, Reza (2013) Epistemology and conceptual metaphor from the perspective of cognitive linguistics, in the book Metaphorical Language and Conceptual Metaphors, second edition, Tehran: Hermes Publishing, pp 17-29.
- Hashemi, Zohra (2014) Sufi love in the mirror of metaphor (metaphorical systems of love in mystical prose texts based on the theory of cognitive metaphor), Tehran: scientific publication.
- Youssefpour, Mohammad Kazem and Alireza Mohammadi Kalesar (2013) The semantic connection of the parables of the unity of existence in the Masnavi, mystical studies of the Faculty of Humanities, Kashan University, Spring and Summer 2013, pp211- 235.
- Kovecses, Z (2010) Metaphor: A Practical Introduction, Second edition, Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, G. (1993) The Contemporary theory of metaphor in Andrew Ortony (ed) , Metaphor and thought, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge University Press, 202- 251.

Lakoff, G. and Turner, M (1989) *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. and Johnson, M (2003) *Metaphor We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons [Attribution-NonCommercial 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0 license\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

## The concept of "unity" in Masnavis of Rumi and Bidel Dehlavi based on conceptual metaphor<sup>1</sup>

Seyyedeh Zahra Mirnezhad<sup>2</sup>  
Mohammad Taghavi<sup>3</sup>, Maryam Salehi Nia<sup>4</sup>

Received: 2023/01/25

Accepted: 2023/07/05

### Abstract

The concept of unity is one of the spiritual, ambiguous and fundamental concepts in the field of mysticism and philosophy. And metaphor is the main and most important tool that the mystic poets, including Biddle Dehlavi and Rumi, have used to make tangible abstract mystical concepts such as unity. In this study, we will examine and analyze unity in the Masnavis of these two great poets (Erfan, Telesm e heyrat, Mohit e azam, Towre marefat and Masnavi e manavi) based on the theory of cognitive metaphor. After identifying the types and cognitive functions of metaphors, we will determine the views and ideas of Biddle and Rumi through them. After examining the works of both poets, we find that Rumi used more metaphors referring to natural, accessible, and religious things; Biddle, on the other hand, used more metaphors about human artifacts. Accordingly, in line with their pedagogical intentions in using metaphors, Rumi's main aim is to make the unit more comprehensible to the audience; but Biddle has also sought drama and thematization. Both put more emphasis on the use of some metaphors under the influence of their geographical environment, lifestyle and life experiences.

**Keywords:** Unity, Mawlana , Bidel Dehlavi, Masnavi, Conceptual Metaphor

---

1. DOI: 10.22051/jml.2023.42685.2431

2. PhD student of mystical literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. [mirnezhad.zahra@yahoo.com](mailto:mirnezhad.zahra@yahoo.com)

3. Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. [taghavi@um.ac.ir](mailto:taghavi@um.ac.ir)

4. Assistant professor of Persian language and literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. [m.salehinia@um.ac.ir](mailto:m.salehinia@um.ac.ir)

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





## Contents

<b>A new light on the copula (verb) “ayad/ āyad” in <i>Tabaqat Al- Soufiye</i></b>	9-33
<i>Mohsen Sadeghi</i>	
<b>Analysis of the relationship between perfectionism and anxiety in Attar's works and thoughts</b>	35-61
<i>Hamed Rahmani Karavigh, Mohammad Pashaie, Vida Dastmalchi</i>	
<b>Critical analysis or polemical destruction; n about A discussio encountering the theoretical aspects of Sufism in the refutations of Sufism during the Safavid period</b>	63-81
<i>Hosein Abdi</i>	
<b>Correcting and stylistic researching of the mystical treatise "<i>Wesal Ahmadi</i>" or "<i>Awakher Hayat Mujaddid Alf Sani</i>"</b>	83-116
<i>Meisam Ahmadi, Yousof Karami Cheme</i>	
<b>Hero and Anti-Hero: The Characterization of Iblis in Attar Nishaburi's <i>Tazkerat al-Awliya</i></b>	117-142
<i>Seyyed Jafar Alavi, Ghodsieh Rezvanivan</i>	
<b>The concept of "unity" in Masnavis of Rumi and Bidel Dehlavi based on conceptual metaphor</b>	143-183
<i>Seyyedeh Zahra Mirnezhad, Mohammad Taghavi, Maryam Salehi Nia</i>	

**In the Name of God**

## **Journal of Mystical Literature**

**Vol. 15, No. 35, 2024**

**Publisher:** Alzahra University  
**Chief Executive:** M. Mobasheri  
**Chief Editor:** M. Hosseini  
**Persian Editor:** F. Miladi  
**English Editor:** Z. Mirzaei Mehrabadi  
**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](mailto: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

