

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

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 طباطبائی
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 طباطبائی

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: adabiatfani@alzahra.ac.ir

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

فصلنامه ادبیات عرفانی، مجله تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س) است که 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 شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

فهرست مطالب

- ۹-۴۱ استعاره مفهومی در شعر قلندری
محمد کاظم بریدی اللامی، محمدرضا صرفی، علی اصغر یاری اصطهباناتی
- ۴۳-۷۰ تحلیلی شناختی بر اشعار عربی مثنوی
طاہر لاوژہ
- ۷۱-۱۰۸ جریان شناسی پیرنامه‌های خطه خراسان و قومس
از قرن چهارم تا هشتم هجری قمری
مریم رجبی‌نیا، مریم حسینی
- ۱۰۹-۱۳۶ خواجه عبدالله انصاری و نجم‌الدین کبری، بازشناسی دو الگوی متفاوت
در سنت نخست عرفانی
محمد رودگر
- ۱۳۷-۱۶۴ معرفی و ضرورت تصحیح شرح لمعات عراقی
موسوم به معارف الحقایق فی تحقیق الدقایق
طیبه شیخ ویسی، مهدی نیک‌منش، سید مهدی طباطبائی
- ۱۶۵-۱۹۳ مقاومت سلبی و ایجابی در تذکره الاولیاء عطار
مجتبی فدایی، سید مهدی زرقانی



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۱-۹

استعاره مفهومی در شعر قلندری^۱

محمد کاظم بریدی اللامی^۲، محمدرضا صرفی^۳

علی اصغر یاری اصطهباناتی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۶

چکیده

قلندریه یکی از فرقه‌های مهم در عرفان و تصوف اسلامی است که بسیاری از ابعاد نظری، اجتماعی و سلوکی آن، به دلیل تنوع شکل زندگی قلندران و وجود زمینه‌های مثبت و منفی و تناقض‌های آشکار و پنهانی که در این فرقه و اشعارشان وجود دارد، همچنان ناشناخته باقی مانده است. در این پژوهش، به روش اسنادی و با بهره‌گیری از نظریه استعاره مفهومی، جنبه‌هایی از مفاهیم انتزاعی و چندپهلوی فرقه قلندریه که در ادب فارسی بازتاب یافته است، بررسی شده است. با تطابق و نگاشت حوزه‌های مبدأ و مقصد سه انگاره «قلندر آزاد است»، «قلندر مبارز است» و «قلندریه به مثابه یک نظام اجتماعی و سرّی» این نتایج حاصل شد که قلندران هرچند خود را از بند هر نوع تعلقی آزاد می‌دانند، عملاً در بند و اسیر آداب و رسومی هستند که خود پایه‌گذار آن بوده‌اند. این گروه غالباً با مبارزه فرهنگی و سلبی و گاه مبارزه مسلحانه، در تلاش بوده‌اند که در جامعه ریازده عصر خود

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.44125.2481

۲. دانشجوی دکتری، رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

ایمیل: baridi@ens.uk.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی و پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان،

کرمان، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل: m_sarfi@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. ایمیل: ayari@uk.ac.ir

تغییر ایجاد کنند. قلندریه دارای یک نظام فرهنگی پیچیده، تودرتو، باز و دارای قوانین و مراکز تجمع و اهداف و نشانه‌های خاص خود بوده است. قلندریه که گروهی آن را وجه افراطی ملامتیه دانسته‌اند، همواره در ادبیات فارسی دارای دو چهره مثبت و منفی بوده است. استعاره مفهومی با ایجاد نگاهت بین مفاهیم انتزاعی با امور مادی و تجربه‌های ملموس، می‌تواند ابزاری مناسب برای درک برخی از جنبه‌های ناشناخته این فرقه به حساب آید.

واژه‌های کلیدی: زبان‌شناسی شناختی، استعاره مفهومی، عرفان، قلندریه، ملامتیه

۱. مقدمه و بیان مسئله

عرفان و تصوف یکی از نظام‌های مهم فکری و اجتماعی در اسلام است که با «نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۰) سبب ایجاد تحول و تکامل چشمگیر در حوزه مضامین و درونمایه‌های شعر فارسی شده است. هدف اصلی طریقت عارفانه که از آن به سیر و سلوک تعبیر می‌شود، رفتن به سوی خداوند و فناء فی الله و بقاء بالله است. در این سفر که مبدأ آن درد درونی سالک و جذبۀ حق است، سالک با عبور از منازل مختلف و بهره‌گیری از ارشادات راهنما و پیر، حالات و مقامات گوناگونی را تجربه می‌کند تا به مقصد نهایی خود برسد. لذا کلان استعاره مفهومی و شناختی عرفان و تصوف را گزاره «عرفان سفر است» تشکیل می‌دهد. باید توجه داشت که سالکان این سفر از تنوع چشمگیری برخوردارند. این سالکان در برخی از اصول زندگی و روش تفکر و اندیشه با هم اشتراک دارند و در پاره‌ای دیگر با هم متفاوت هستند. مجموعه اشتراکات و تفاوت‌ها موجب اصلی ایجاد فرقه‌های مختلف صوفیه و تنوع مکاتب طریقت است. به گونه‌ای که حتی پیروان یک مکتب عرفانی و وابستگان به یک فرقه واحد نیز، هریک در سفر خود ویژگی‌هایی منحصر به فرد دارند. این امر سبب شده است ذیل کلان استعاره یا به بیان بهتر، هریک از کلان استعاره‌های مفهومی و بنیادین عرفان و تصوف، چندین استعاره خرد و گسترده به وجود آید و با نگاهت‌های مختلف و متنوع، ضمن پیوند یافتن به کلان استعاره مرکزی، شعر و ادبیات عرفانی را در روساخت و جلوه‌های مختلف بیان هنری از

تنوع قابل توجه و زیبایی‌های گوناگون برخوردار کند و نکتهٔ واحد عشق یا موضوعات واحد عرفانی را به شکلی نامکرر به گوش جان مخاطبان برساند. به طور کلی، در شعر عرفانی و در این گفتار با تأکید بر فرقهٔ قلندریه، این فرضیه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد که در شعر قلندریه، تعداد محدودی استعارهٔ مفهومی بنیادین وجود دارد. این استعاره‌های بنیادین همراه با استعاره‌های خُرد خود، سبب ایجاد شبکه‌های معنایی-تصویری وسیعی در شعر قلندری شده‌اند. مخاطب شعر عرفانی از طریق ارجاع مفاهیم انتزاعی و گاه دشوار شعر قلندری به مفاهیم تجربی و ملموس که دستاورد اصلی نظریهٔ استعاره مفهومی است، به راحتی می‌تواند مفاهیم انتزاعی و پیچیدهٔ شعر قلندرانه را درک نماید.

نظریهٔ استعارهٔ مفهومی هرچند که با ایجاد انگاره‌ها و نگاشت‌های غیر هنری و بسیار سادهٔ خود، بخش عمده‌ای از لطافت و زیبایی شعر را از آن سلب می‌کند، در عوض به خواننده قدرت درک بسیاری از درون‌مایه‌های پیچیده و ناملموس عارفانه و قلندرانه را عنایت می‌کند.

۲. هدف و پرسش‌های پژوهش

در این پژوهش با بررسی قلمرو و حوزهٔ مبدأ و مقصدی که در ارتباط با شعر قلندری قابل بازشناسی است، تلاش شده است مبانی فرهنگی، اجتماعی و تاریخی برخی از جنبه‌های ناشناختهٔ فرقه و شعر قلندریه مورد تحلیل قرار گیرد و با توجه به نظریهٔ استعارهٔ مفهومی برای پرسش‌های زیر پاسخ مناسب یافت شود:

الف: کلان استعاره‌های مفهومی مهم در شعر قلندری کدامند؟

ب: مفاهیم به کار رفته در استعاره‌های مفهومی شعر قلندری تا چه حد با یکدیگر همسویی و همراهی دارند؟

ج: آیا استعاره‌های مفهومی شعر قلندری، به علت دو جنبهٔ مثبت و منفی قلندریه و بازتاب آن در شعر فارسی با یکدیگر تقابل و تفاوت دارند یا خیر؟

د: بهره‌گیری از روش پیشنهادی استعارهٔ مفهومی تا چه حد می‌تواند در شناخت دقیق‌تر شعر و مکتب قلندریه مفید واقع شود؟

۳. روش پژوهش

در طول تاریخ عرفان و تصوف به فرقه قلندریه، شخص قلندر و اشعار قلندران با دو نوع نگاه مثبت و منفی نگریسته شده است. گروهی از چشم‌انداز مثبت به بررسی و ارزیابی قلندریه پرداخته و برای آن تقدس و ارزش بسیار قائل شده‌اند و قلندران را مصادیق حقیقی انسان کامل و اولیاء الله شمرده‌اند. گروهی دیگر با نگاهی منفی، قلندریه را انسان‌هایی لابلایی و بی‌قید دیده‌اند که به هیچ یک از معیارهای اخلاقی و اعتقادی اعتنایی ندارند و با زندگی منحرف و منحط خود، زمینه‌های ایجاد انحطاط فکری، اخلاقی، عقیدتی و فرهنگی جامعه را فراهم ساخته‌اند. شناخت هر یک از این دو چهره از قلندریه، با توجه به نظریه استعاره مفهومی، دارای نظام استعاری خاص خود است. لذا در این پژوهش قلندریه از هر دو چشم‌انداز مثبت و منفی در نظر گرفته شده، و پس از بیان استعاره‌های مفهومی مربوط، به تحلیل نگاشتی آن‌ها بر روش زندگی و سلوک قلندریه، در هر یک از دو جلوه آن اقدام شده است. از آنجا که مجموع اشعار قلندران در یک مجموعه جمع‌آوری نشده است، به ناچار جامعه آماری پژوهش حاضر مبتنی بر اشعاری است که کلان استعاره‌های مفهومی مد نظر در مقاله را بازتاب داده‌اند.

۴. اهداف پژوهش

براساس یافته‌های زبان‌شناسی شناختی، شناخت انسان از پدیده‌های مختلف ماهیت استعاره‌ای دارد و ذهن از طریق استعاره‌هایی که جنبه عینی و ملموس دارند و برگرفته از تجربه‌های زندگی روزمره هستند، به درک و دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملموس دست می‌یابد. از این جهت بین ذهن و زبان پیوندی ناگسستنی وجود دارد. به گفته لیکاف و جانسون: «استعاره پدیده‌ای صرفاً زبانی نیست، بلکه ماهیتی ادراکی و مفهومی دارد؛ به این معنا که استعاره در بنیان خود فرایندی شناختی و ذهنی است که در زبان نمودار می‌شود.» (Lakoff, G. & Johnson, 1980: 20). بر این اساس اهداف پژوهش حاضر عبارت است:

الف: تحلیل جنبه‌هایی از شعر قلندری بر مبنای نظریه استعاره مفهومی و بیان انگاره‌ها و گزاره‌های شناختی؛

ب: تبیین حوزه‌های مبدأ و مقصد استعاره مفهومی در شعر قلندری؛

ج: تحلیل زمینه‌های سرایش اشعار قلندری بر مبنای شواهد تاریخی و شعری.

۵. پیشینه پژوهش

درباره قلندریه، تاریخچه و بازتاب مضامین قلندرانه در شعر فارسی پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است. دکتر منوچهر مرتضوی (۱۳۸۴)، در کتاب ارزشمند «مکتب حافظ»، در بحث حافظ و مشرب ملامتی و قلندری، ضمن بررسی مکاتب ملامتیه و قلندریه، به تحلیل برخی از مهمترین اصول این دو مکتب پرداخته و منابع مهم قلندریه را معرفی نموده و با بررسی نمونه‌های شعر حافظ و واکاوی اصطلاح «رند»، وی را بیشتر از ملامتیه، به قلندریه نزدیک دانسته است. استاد شفیع کدکلی (۱۳۸۶)، در کتاب «قلندریه در تاریخ»، این فرقه را از زمان شکل‌گیری تا انحطاط، از چشم‌اندازهای گوناگون مورد واکاوی انتقادی دقیق قرار داده است. دوپرون (۱۳۷۵) در مقاله «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد»، با معرفی سنایی به عنوان آغازگر نوع ادبی قلندریات در ادبیات فارسی، به تأثیر وی در جریان شعر قلندری پس از خود پرداخته است. محمدیان، رفعت‌خواه و بهرامیان (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ» شواهدی از این دو شاعر برای هر یک از مضامین قلندری ذکر کرده‌اند. پناهی و حاجی حسینی (۱۳۹۲) در مقاله «مضامین قلندرانه در غزلیات عطار» به جنبه‌های مختلف این فرقه و چگونگی بازتاب اندیشه‌ها و آدابشان در شعر عطار پرداخته‌اند. علی‌بیگی سرهالی و نوروزی (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی مضامین قلندرانه در غزل‌های نظامی» پس از بیان اصول شعر قلندرانه و با تحلیل شواهدی از غزلیات نظامی، نشان داده‌اند که وی به مضامین قلندرانه و بازتاب آن‌ها در شعر خویش اهتمام داشته است. مدرسی و علی‌بیگی سرهالی (۱۴۰۱) در مقاله «ردپای مضامین قلندرانه در غزل‌های انوری» به تحلیل مضامین قلندرانه در شعر انوری پرداخته‌اند. مهدی‌پور و میرزایان‌فر (۱۳۹۲) در مقاله «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه، قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی» با تکیه بر مقایسه مضامین ملامتیه، شعر قلندرانه را ادامه شعر ملامتی دانسته‌اند و به بررسی تطبیقی درون‌نمایه‌های مشترک ملامتی، قلندری و مغانه با تکیه بر غزلیات حافظ و فضولی پرداخته‌اند.

برای نخستین بار لیکاف و جانسون با انتشار کتاب «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی

می‌کنیم» در سال ۱۹۸۰، نظریه استعاره مفهومی را معرفی کردند. بر مبنای این نظریه آثار و مقالات متعددی در سراسر جهان و همچنین در ایران، نوشته شد. از جمله: بهنام (۱۳۸۹) در مقاله «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس» به بررسی این نظریه با محوریت انگاره «معرفت، نور است» پرداخته است. سبزعلیپور و وزیری (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی مفهومی عرفان خرابات است» در دیوان حافظ به تبیین بخشی از اندیشه حافظ پرداخته‌اند. کریمی و علامی (۱۳۹۲) در مقاله «استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس بر مبنای کنش خوردن» با انگاره «عرفان خوراک است»، به تحلیل برخی از اندیشه‌های عرفانی مولانا پرداخته‌اند. حسن‌پور آلاشتی و همکاران (۱۳۹۵)، در مقاله «تحلیل شناختی فنای نفس در غزلیات سنایی براساس طرحواره حرکتی» یکی از استعاره‌های شناختی قلندریه را با انگاره «طرحواره شیوه قلندری به منزله سفر» بررسی کرده‌اند. ضمن ارج نهادن به تمام پژوهش‌هایی که اشاره‌وار معرفی شدند، به نظر می‌رسد شعر قلندری از چشم‌انداز استعاره مفهومی و بطور کلی زبان‌شناسی شناختی، تا کنون بررسی نشده است.

۶. مبانی نظری پژوهش

۶-۱. قلندریه

با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که در باب قلندریه انجام شده، «احوال و آغاز پیدایش این طریقه هنوز مجهول است و حتی ریشه و اشتقاق لفظ قلندر نیز خالی از ابهام نیست.» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۶) صاحب برهان قاطع قلندر را عبارت از ذاتی معرفی می‌کند که: «از نقوش و اشکال عاداتی و آمال بی‌سعادت مجرّد و باصفا گشته باشد.» (برهان قاطع، ذیل قلندر) استاد دکتر شفیع کدکنی با بیان ناشناخته باقی ماندن بسیاری از جنبه‌های قلندریه، این فرقه را چندساحتی و منشوروار دانسته‌اند و رنگ‌های بی‌شماری از جریان‌های فکری را در آن دیده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۳) و گفته‌اند که: تنوع شکل زندگی قلندران و وجود جنبه‌های مثبت و منفی و تناقض‌های آشکار و پنهانی که در این فرقه وجود دارد، به گونه‌ای امکان شناخت دقیق و همه‌جانبه آن را از پژوهشگران سلب نموده است. سرّی بودن این آیین (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۳) نیز در ناشناخته ماندن آن بسیار تأثیر داشته است.

در اکثر تعاریفی که از قلندریه ارائه شده، غالباً به جای بیان ویژگی‌های ذاتی و تبیین حقیقت این فرقه، به توصیف ظاهری و مصداقی آن‌ها بسنده شده است. خود قلندران نیز با تأویل رمزی حروف «قلندر» که بیشتر جنبه ذوقی و هنری دارد و نمی‌توان آن را منطبق بر منطق و تاریخ زندگی این فرقه دانست، در معرفی خود بیش از آنکه راهگشا باشند، ایجاد ابهام نموده‌اند. به عنوان نمونه خطیب فارسی گفته است:

قلندر را همین پنج است آیین که کردستیم از بهر تو تعیین
قناعت، پس لطافت، پس ندامت دیانت، پس ریاضت در سلامت
هر آن کس کو مزین شد بدین پنج برو بیهوده گو چندین مبر رنج

(خطیب فارسی، ۱۳۶۲: ۴۲).

قلندریه و شاعران قلندری‌سرا برای بیان آرمان‌ها و اندیشه‌های خویش به ناچار در زبان که وظیفه اصلی و بنیادین آن ایجاد ارتباط بین انسان‌ها و انتقال افکار و اندیشه‌های معمولی است، تغییراتی ایجاد نمودند تا ظرفیت آن را متناسب با افکار انتزاعی و اهداف خود بالا ببرند و به آن آمادگی انتقال اندیشه‌های خویش را ببخشند. از این رو، شعر قلندری ذاتاً آمیخته با استعاره‌ها، مجازها، اصطلاحات خاص و نمادهای ویژه است و حمل اشعاری مانند:

منم آن گبر دیرینه که بتخانه بنا کردم شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان که من آن کهنه بت‌ها را دگر باره جلا کردم
... اگر عطار مسکین را در این گبری بسوزانند گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم
(عطار، ۱۳۸۴: ۹۷)

بر مبنای معنای ظاهری و برآمده از الفاظ این شعر قلندران و نمونه‌های متعدد دیگر، نتیجه‌ای جز دادن فتوا به کفر قلندران باقی نمی‌ماند؛ چنان‌که ابن تیمیه چنین کرده است. یکی از شیوه‌های سهل‌الوصول برای درک اندیشه‌های بنیادین قلندریه، استفاده از روش زبان‌شناسی شناختی و بهره‌گیری از نظریه استعاره مفهومی است که توسط لیکاف و جانسون ارائه شده است.

۶-۲. استعاره مفهومی

زبان عرفان را می‌توان با اندکی تسامح، یکی از گونه‌های زبان دین دانست. این زبان ذاتاً ماهیت مجازی و استعاری دارد و بین ساحت ظاهری و معنای باطنی گزاره‌های آن تفاوت فراوان وجود دارد. شعر عرفانی با گسترش وجه استعاری و مجازی زبان، آن را در خدمت انتقال اندیشه‌ها و تجربه‌های خود قرار داده و با این حال، پیوسته مدعی بوده است که زبان گنجایش و تحمل بار سنگین و محتوای بلند تجربه‌های عرفانی را ندارد.

روی آوردن به استعاره یکی از راه‌های گسترش ظرفیت و توان زبانی است. بر مبنای یافته‌های زبان‌شناسی شناختی «معانی از تجربه‌های آدمیان نشأت می‌گیرند. به بیان دیگر، تجربه‌ها، معانی را متناسب با خود به وجود می‌آورند.» (هولفیش، ۱۳۶۶: ۲۰۰) از این رو، زبان نه تنها به طور مستقل حامل معنا نیست؛ بلکه خود در بسیاری موارد محصول و نتیجه معناست و معناداری، حیطة و قلمرویی بسیار وسیع‌تر از زبان دارد. (فلاح رفیع، ۱۳۹۰: ۳۳).

کاربرد استعاره و مفهومی که از آن در زبان‌شناسی شناختی اراده می‌شود، با کاربرد و مفهوم آن در بلاغت سنتی و کارکردهای ادبی تفاوت دارد. در بلاغت و حوزه کارکردهای ادبی، استعاره که علمای بلاغت به آن لقب «ملکه تشبیهات مجازی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۱۱۱) داده‌اند، خاستگاه زبانی دارد و یکی از ابزارهای زبانی است که بر مبنای آن از کلمه‌ای به جای کلمه دیگر استفاده می‌شود. استعاره موجب زیبایی گفتار می‌شود و غالباً در سطح واژگان اتفاق می‌افتد و تجلی ظاهری و روساختی در کلام دارد؛ البته باید استعاره تمثیلیه را که در برخی نکات با استعاره مفهومی اشتراک دارد و شاید منشأ اصلی پیدایش اصطلاح «استعاره مفهومی» باشد، استثنا کرد و در فرصتی دیگر مورد بررسی قرار داد.

استعاره مفهومی در زبان‌شناسی شناختی ابزاری است برای بیان ساده‌تر و درک بهتر مفاهیم؛ زیرا این امکان را فراهم می‌آورد تا بتوان احساسات و پدیده‌های انتزاعی را در قالب مفاهیم عینی‌تر بیان کرد و امکان شناخت و درک آن‌ها را از این طریق تسهیل نمود. در این رویکرد، اعتقاد بر این است که «نظام تصویری ذهن انسان بر پایه مجموعه‌ای محدود از مفاهیم تجربی، شامل: روابط مکانی، مفاهیم هستی‌شناسی و فعالیت‌های فیزیکی شکل گرفته و در هنگام صحبت در مورد حوزه‌های پیچیده و ذهنی (همچون عشق، خشم،

شادی، غم و صبر ...» بر پایه نوعی الگوبرداری استعاری حوزه مبدأ (مفاهیم عینی) به مقصد (مفاهیم انتزاعی) از مفاهیم ملموس تر استفاده می‌شود. «لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۲۰). لیکاف در تعریف استعاره مفهومی آن را «الگوبرداری نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربه بشر که ملموس و عینی است، بر روی حوزه دیگر که معمولاً انتزاعی‌تر است، می‌داند.» (Lakoff, 1993: 43). از چشم انداز زبان‌شناسی و دانش‌های شناختی، ذهن انسان ماهیتی استعاری دارد و با ساماندهی تجربه‌های خود از قلمروهای مختلف زندگی، به ساخت الگوهایی برای درک و بیان مفاهیم انتزاعی از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها از زمینه‌ای به زمینه دیگر بهره می‌گیرد. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۲).

لیکاف و جانسون با طرح نظریه استعاره مفهومی نشان دادند که استعاره علاوه بر حوزه مطالعات ادبی، نوعی فرایند شناخت است که در زندگی روی می‌دهد و به منزله ابزار مفید، نقش مهمی در شناخت و درک پدیده‌ها و امور دارد و با ایجاد الگویی فرهنگی در ذهن، زمینه فهم پدیده‌های مختلف را فراهم می‌کند. بر مبنای نظریه استعاره مفهومی «دانش زبانی از اندیشیدن و شناخت جدا نیست، بلکه معنی بر ساخت‌های مفهومی قراردادی شده مبتنی است.» (آرمان و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۲). نظام تصویری ذهن بشر که مبنای اندیشه و کردار ماست، دارای ماهیت استعاری است و استعاره عنصری بنیادین در مقوله‌بندی ما از جهان خارج و فرایندهای اندیشیدن ما است. (صفوی، ۱۳۹۲: ۳۶۷). لیکاف و جانسون با تأکید بر ماهیت شناختی و ذهنی استعاره می‌گویند:

۱. استعاره‌های زبانی نمودی عینی و سطحی از استعاره‌های مفهومی هستند؛
۲. این استعاره‌ها برگرفته از تجربه روزانه بشر است؛
۳. استعاره‌ها تنها راه درک و دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملموس هستند. (بهنام، ۱۳۸۹: ۹۲).

به هر روی، استعاره مفهومی جزئی جدایی‌ناپذیر از زبان روزمره و مبتنی بر تجربیات حسی و جسمانی است. این نوع استعاره، بر خلاف استعاره‌های ادبی که گونه‌ای از زبان‌پریشی و تخطی از قواعد و نظام منطقی زبان هستند، دقیقاً منطبق با نظام منطقی ذهن و زبان و دارای ویژگی‌هایی کاملاً منسجم و نظام‌مند می‌باشند. برخی از این مختصات را می‌توان «الگوشدگی، سامان‌یافتگی، تقارن‌پذیری و انتزاعی‌زدایی» دانست. (صفوی، ۱۳۹۰:

۳۷). بر مبنای استعاره مفهومی: «درک امور انتزاعی بر پایه امور عینی صورت می‌گیرد؛ به دیگر سخن، استعاری اندیشیدن یعنی تجسم مفاهیم ذهنی.» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۳۲۵)؛ به بیان دیگر، «استعاره درک و تجربه چیزی است به صورت چیز دیگر.» (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۴۰) به عنوان مثال، در استعاره مفهومی «بحث جنگ است»، مفهوم بحث که حوزه‌ای انتزاعی و پیچیده است، از طریق حوزه محسوس تر جنگ که ساختار مفهومی ساده‌تری دارد و برای تجربه حسی راحت‌تر است، درک می‌شود. (گرادی، ۲۰۰۷: ۱۸۹). در هر استعاره مفهومی عناصر ساختاری زیر تشخیص دارند:

۱- انگاره: عبارت است از یک جمله خبری که به طریق اسنادی دو مفهوم را که یکی انتزاعی و پیچیده است، به مفهوم دیگری که حسی و تجربی است، مربوط می‌کند، مانند «زندگی سفر است»؛

۲ و ۳- حوزه مقصد و مبدأ: منظور از مقصد، مفهوم انتزاعی و پیچیده و دور از تجربه آگاهانه و محسوس است که انگاره استعاره برای کمک به فهم دقیق‌تر آن شکل گرفته است. حوزه مقصد غالباً در جایگاه مسندالیه انگاره می‌نشیند. حوزه مبدأ عبارت است از مفهوم عینی و ملموسی که از طریق آن، حوزه مقصد که مفهومی انتزاعی است، درک می‌شود. حوزه مبدأ غالباً در جایگاه مسند در انگاره می‌نشیند؛ چنانکه در مثال یاد شده، «زندگی» حوزه مقصد و «سفر» حوزه مبدأ است؛

۴- نگاهت: استعاره مفهومی قایل به نوعی این-همانی یا شباهت و تناظر یک به یک بین حوزه مبدأ و مقصد است و منظور از نگاهت، تطبیق ویژگی‌های دو حوزه شناختی است که به هم نزدیک شده‌اند. (راسخ‌مهند، ۱۳۸۹: ۵۰). نگاهت، بیانگر تناظرهای نظام‌مندی است که بین این دو حوزه وجود دارد. (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۱۴۰). به بیان ساده‌تر، نگاهت، بیانگر شباهت و انطباق دو حوزه مبدأ و مقصد است. در بسیاری از موارد بین حوزه مقصد و مبدأ از پیش شباهتی وجود ندارد، بلکه نگاهت‌ها بین حوزه‌ها شباهت‌ها را به وجود می‌آورند؛ لذا باید توجه داشت که «هر نگاهت نه یک گزاره صرف، بلکه مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی است و کار آن برانگیختن ذهن برای برقراری ارتباطی است که به واسطه آن، موضوعات، ویژگی‌ها و روابط میان دو حوزه منتقل می‌شود.» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۱۸۶)؛

۵ و ۶- کلان استعاره و استعاره‌های خُرد: هر استعاره مفهومی دربردارنده یک انگاره بنیادین و اصلی است که خود شامل زیرمجموعه‌های متعددی می‌شود. هر استعاره خرد، جنبه‌ای از استعاره کلان و اصلی را روشن می‌کند و «شبکه معنایی-تصویری» مرتبط با آن را به وجود می‌آورد. (سبزعلیپور، وزیری، ۱۳۹۷: ۵۴)؛

۷- گونه‌ها و کارکرد استعاره مفهومی: استعاره‌های مفهومی با توجه به کارکرد و نقش شناختی‌شان به سه دسته «وجودی یا هستی‌شناختی»، «جهتی» و «ساختاری» تقسیم شده‌اند. (شریفی مقدم، ۱۳۹۸: ۲۸۷) بعدها «استعاره‌های تصویری» نیز بر این مجموعه افزوده شد. (افراشی، ۱۳۹۴: ۴۴).

۷. تحلیل چند استعاره مفهومی در شعر قلندری

در تاریخ تصوف اسلامی به فرقه قلندریه از دو چشم‌انداز مثبت و منفی نگاه شده است. بی‌اعتنایی آنان به آداب و رسوم اجتماعی و مذهبی تا مرز بی‌قیدی، تخریب عادات، درپوزگی و گدایی (خرم‌شاهی، ۱۳۹۷: ۱۹۶۳)، ستیز آنان با نهادها و آیین‌ها و آداب مردمان عامی، به همراه ظاهرستیزی، ریاستیزی و دنیاگریزی (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۹۷) و تمایلی که نسبت به شکستن تابوها و تبدیل ارزش‌های حاکم بر جامعه ریازده به ضد ارزش‌ها داشتند و تقابلی که بین مقدس و نامقدس ایجاد نمودند، سبب شد که به این فرقه با دو نگاه کاملاً متضاد نگریسته شود: یکی از دید اصحاب ملامت و دیگری از چشم‌انداز هواداران اباحه و بی‌قیدی. به گفته استاد شفیع‌ی کدکنی: «چشم‌انداز نخست تا قلمرو عالی‌ترین مراحل ارتباط انسان با خدا ایشان را به اوج می‌برد و دیدگاه دوم تا مرز پست‌ترین شهوت‌راناں شکم‌باره و لگردد روزگار ایشان را فرومی‌آورد. در حد مردمی که هیچ اصلی از اصول اخلاقی و اجتماعی و دینی را نپذیرفته‌اند.» (همان: ۵۱).

در شعر فارسی نیز این دو نوع نگاه دیده می‌شود. سنایی، عطار، حافظ و بسیاری دیگر از شاعران از چشم‌انداز نخست به این فرقه نگریسته‌اند؛ چنان‌که به عنوان نمونه حافظ می‌گوید:

بر در میکده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دست قدرت نگر و منصب صاحب‌جاهی

(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۶۷)

و سعدی، غالباً با نگاه منفی آنان را مورد سرزنش و انتقاد قرار داده است. به عنوان نمونه می‌گوید:

پسر کاو میان قلندر نشست پدر گوز خیرش فرو شوی دست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۵۰)

با توجه به این دو نوع نگاه، استعاره‌های مفهومی مرتبط با شعر قلندری را در دو حوزه مثبت و منفی می‌توان طبقه‌بندی کرد و با تبیین انگاره‌های مربوط، کلان استعاره‌ها، استعاره‌های خرد، نگاشت و حوزه مبدأ و مقصد هر یک را مورد بررسی قرار داد. در این گفتار با توجه به محدودیت حجم، به بررسی سه استعاره مفهومی مهم در فرقه قلندریه و شعر قلندری بسنده می‌شود.

الف: قلندر به منزله آزاد

در پاره‌ای منابع، قلندریه گروهی از ملامتیان تلقی شده‌اند که در سیر تکاملی عرفان، بعد از ملامتیه شکل گرفته‌اند و در بسیاری از اصول و سنت‌ها با آن‌ها مشترکند. چنان که در فرهنگ اشعار حافظ آمده است: «قلندریه به فرقه‌ای از صوفیه ملامتی گفته می‌شده است که برخلاف سایر ملامتیه که مقید به کتمان اسرار و عبادات بوده‌اند، به این دو موضوع اهمیتی نمی‌داده‌اند و از عبادات بیش از فرایض کاری انجام نمی‌داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز نمی‌اندیشیده‌اند.» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۵۵۱). کاشانی نیز قلندریه را گروهی از ملامتیه شمرده و سرمایه ایشان را "فراغ خاطر" و "طیب قلب" دانسته و گفته است: «ترسم به مراسم زهاد و عباد از ایشان صورت نبندد.» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۸۶). در عوارف المعارف نیز قلندریه گروهی افراطی از ملامتیه به شمار آمده‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۶: ۳۱). در این منابع به وجه مهم اختلاف این دو فرقه اشاره‌ای نشده است. توجه به این وجه اختلاف در روشن شدن آزاد بودن قلندریه مهم است. برای ملامتیان نظر خلق و قضاوت آنان مهم بوده است. می‌خواسته‌اند در نظر خلق بد و در باطن خوب باشند. بنابراین نوعی ریای منفی در سلوک و شیوه زیستنشان دیده می‌شود. در حالی که برای قلندریه قضاوت خلق، چه نیک و چه بد، علی‌السویه است، به گفته زرین کوب: «قلندریه به رد و

قبول خلق اعتنایی نداشته‌اند و بی‌آن‌که توجه به طرز تلقی و داوری خلق داشته باشند، به احوال نفسانی خویش می‌پرداخته‌اند.» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۶۱). و این، همان وجه آزادگی قلندریه است.

انگاره «قلندر آزاد است» به شکل‌های مختلف در شعر قلندران قابل بازیابی است. چنان‌که به عنوان نمونه، باباطاهر عریان در یکی از قدیمی‌ترین نمونه‌های شعر قلندری می‌گوید:

مو آن رندم که نامم بی قلندر نه خان دیرم نه مان دیرم نه لنگر
چو روج آیو بگردم گِرد گیتی چو شو آیو به خشتی وانهم سر

(باباطاهر، دوبیتی ۵۰)

«قلندران جهان را باعث غم می‌دانستند و دل به آن نمی‌بستند و خود را از همه بستگی‌های دنیایی آزاد می‌دانستند.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۷۷) مفهوم آزادی در عرفان با آنچه در مباحث اجتماعی از آن اراده می‌شود، تفاوت دارد. در نگاه عارفان آزادی، تنها در سایه بندگی خداوند به دست می‌آید و هر نوع دل‌بستگی به ما سوی الله شکلی از بندگی و اسارت است. نسفی آزادی و حریت را «نهایت هر چیز، بلوغ و غایت آن» می‌داند. (نسفی، ۱۳۷۷: ۲۷۳). این معنا از آزادی را حافظ فقط در پذیرش بندگی عشق میسر دانسته و گفته است:

فاش می‌گویم و از گفته خود دل شادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

(حافظ، ۱۳۷۰: ۲۶۳)

آزادی، مفهومی ذات مراتب تشکیک است و نسبت به افراد مختلف تفاوت دارد. در واقع حدّ آزادی و حریت هر کس را میزان کمال و پختگی او تعیین می‌کند؛ چنان‌که جرجانی می‌گوید: «آزادی بر سه نوع است: حریت عامّه: آزادی از رِق و بردگی شهوات. حریت خاصّه: آزادی از رقیّت همه مرادها و آرزوها به علّت فنای اراده‌شان در اراده حق. و حریت خاص الخاصان: که آزادی از رِق و بندگی رسوم و آثار محو آن در تجلّی نور الانوار است.» (جرجانی، ۱۳۶۸: ۳۸). قلندران خود را مصداق نوع سوم آزادی می‌دانند.

نقطه مقابل آزادی، برخلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، بردگی نیست؛ بلکه

اسارت و دربند بودن، ضدّ حقیقی آزادی است. این نکته از تمام استعمالات این واژه در شعر و ادبیات کهن قابل برداشت است.

باری، زندگی انسان آزاد در تقابل با اسیر، در حوزه خواست و عمل، بسیار متفاوت است. آزاده می‌تواند با انتخاب آگاهانه، نوع رفتار و شیوه زندگی خویش را تنظیم نماید، اما اسیر تابع و پیرو امری بیرون از وجود خویش است. قلندران از آزادی و عدم تقید و اسارت خود به پدیده‌های مختلف به شکل‌های گوناگون سخن گفته‌اند. از جمله در یکی از رباعیات منسوب به خیام که از مایه قلندری سرشاری برخوردار است، آمده است:

رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
نه حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین اندر دو جهان که را بود زهره این

(خیام، رباعی ۱۴۱)

در ارتباط با کلان استعاره مفهومی «قلندر آزاد است»، چندین استعاره مفهومی خرد وجود دارد که قابلیت انطباق با نگاهت اصلی آن را دارند و شبکه معنایی-تصویری وسیعی را برای آن به وجود آورده‌اند و هریک از آن‌ها بیانگر آزادی قلندران از یک یا مجموعه‌ای از بندهای اسارت و تعلق است. برخی از مهمترین استعاره‌های مفهومی خرد که با محوریت آزادی قلندران شکل گرفته، به قرار زیر قابل بازیابی است:

۱- قلندر از دنیا و آخرت آزاد است؛

۲- قلندر از اسارت نفس و خودپرستی آزاد است؛

۳- قلندر از غیر حق یا ما سوی الله آزاد است؛

۴- قلندر از عادات، آداب و رسوم آزاد است؛

۵- قلندر بی توقع است؛

۶- قلندر بی تعلق است؛

۷- قلندر از بند غم فارغ و آزاد است.

به عنوان نمونه، مصداق موارد فوق را در ابیات زیر می‌توان مشاهده کرد:

طبل از هستی خویش اندر جهان تا کی زنی بر در هستی یکی از نیستی مسمار زن
تا تو اندر بند طبع و دهر و چرخ و کوبی کی بود جایز که گویی دم قلندروار زن

(سنایی، ۱۳۶۲: ۹۷۲)

خواهی که ز خود به رایگان باز رهی فانی شوی و به یک زمان باز رهی
یک لحظه به بازار قلندر بگذر تا از بد و نیک دو جهان باز رهی

(عطار، ۱۳۵۸، مختارنامه: ۲۰۸)

از این مزوجه و خرقة نیک در تنگم به یک کرشمه صوفی گشم قلندر کن
(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۱۰)

سنایی در غزلی با مطلع زیر، با مخاطب ساختن دل خود، به شکل توصیه‌ای، از
جنبه‌های گوناگون آزادگی قلندران یاد و برای آن‌ها ارائه مصداق کرده است:

ای دل اندر نیستی چون دم زنی خمار باش شو بری از نام و ننگ و از خودی بیزار باش
(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۱۱)

اگر از منظر منفی به فرقه قلندریه بنگریم، به ناچار به این انگاره خواهیم رسید که «قلندر
اسیر است». این انگاره در تضاد کامل با آزادگی قلندران است و بیانگر نوعی تناقض
آشکارا در گفتار و کردار آنهاست. آنچه مسلم است آن است که قلندران با ایجاد آداب و
رسوم و عادات خاص خود، برخلاف آنچه ادعا می‌کنند، به گونه‌ای اسیر تعلقات شده‌اند.
آنان نیز به اشتباه، تغییر در ظاهر را با رسیدن به حقیقت یک‌سان قلمداد کرده‌اند، حال آن
که ایجاد تغییر در ظاهر کاری آسان است و مدعی چیزی بودن با داشتن آن چیز تفاوت
بسیار دارد، چنانکه حافظ می‌گوید:

هزار نکته باریک‌تر ز مو اینجاست نه هر که سر بترشد قلندری داند

(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۸۹)

به هر حال، قلندران، خود، در عمل دچار تناقض شده‌اند و با بنیان نهادن آداب و
رسمی ویژه، و در غلطیدن در دام لباس و هیئتی که سبب شهرتشان می‌شود، بر غبار نشسته
بر روی حقیقت آزادگی لایه‌ای دیگر کشیده‌اند و از درک و شهود حقیقت آزادگی و
بی‌تعلقی بازمانده‌اند؛ از این رو با بنا نهادن آداب و رسمی که غالباً مربوط به ظاهر است و
به جنبه‌های عَرَضی شیوه زیستن و سلوک متصوفه ارتباط می‌یابد، در عمل دچار نوعی
تناقض شده و مصداق گویندگانی شده‌اند که به راحتی ادعا می‌کنند؛ اما در عمل فاصله‌ای
پرنشدنی با حقیقت دارند؛ اگر از چشم‌اندازی بی‌طرفانه بنگریم، خود قلندران، لااقل
بسیاری از آنان، نیز به گونه‌ای در بند و اسیر ظاهر هستند. آنان با «تراشیدن موی سر و

صورت و ابرو که به آن رسم چهار ضرب یا تراش می‌گفتند، گذاشتن کلاهی به نام تاج بر سر، گذاشتن حلقه‌های آهنین در گوش، گردن، مچ و آلت تناسلی خود برای جلوگیری از شهوت‌رانی» (پناهی و حاجی حسینی، ۱۳۹۲: ۵۳) در گفتار و ادعا آزاد هستند؛ اما در عمل گرفتار ظاهرگرایی به شکلی خاص و انتقاد برانگیز. دکتر برومند سعید برای مبراً نشان دادن ساحت قلندران راستین از فرصت‌طلبان مدعی گفته است: «قلندران راستین با ظاهری بر خلاف عرف و عادت مردم همیشه در سفر بودند و در چشم همگان محترم بودند؛ از آنجایی که کارهای خارق‌العاده از آن‌ها سر می‌زد و چشم طمع به مال دنیایی نداشتند، این امر موجب می‌شد که عده‌ای فرصت‌طلب خود را به شکل و هیئت قلندران در بیاورند و از این راه سوء استفاده کنند؛ اما این گروه فرصت‌طلب به جز تراشیدن موی سر و صورت و پوشیدن خرقة پشمینه کار دیگری نمی‌دانستند و از راز و رمز قلندری هیچ آگاهی نداشتند.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۳۱). هر چند که در پاره‌ای از اشعار قلندری مبارزه با این مدعیان دیده می‌شود، ساحت وجودی قلندران را از اسارت در بند برخی آداب و عادات نمی‌توان کتمان کرد. آنان از یک سو به تخریب عادات پرداخته‌اند و از سوی دیگر، عملاً اسیر عادات جدیدی شده‌اند که خود بنیان نهاده‌اند. در واقع انتقاد از مدعیان قلندریه موضوعی است و اسیر آداب و عادات ظاهری جدید و بدعت‌های خود شدن، موضوعی دیگر است. آنچه از آنان در این باب ذکر شده، نظیر:

عارف نشود کس به تراشیدن سر فخری نبود بس به تراشیدن سر
اول ز سر تراش باید برخاست مشغول شدن پس به تراشیدن سر

(علاءالدوله، ۱۳۶۴: ۱۴۴)

ناظر به انتقاد از فرصت‌طلبان است و به هیچ وجه نافی اسارت قلندریه از بند آداب ظاهری نمی‌باشد.

ب: قلندر به منزله مبارز

انگاره «قلندر مبارز است»، به دو شکل در آثار شاعران قلندری سرا قابل بازیابی است: نخست مبارزه منفی و ستیز با تمامی مظاهر ریا و ظاهرگرایی و مقدس‌مآبی. مروری بر مهمترین مضامین شعر قلندریه این نوع از مبارزه و ستیز آن‌ها را به خوبی نشان می‌دهد.

دکتر شفیع کدکنی با توجه به همین جنبه ریاستیزی قلندران، شعر قلندری را «شعری در نفی ارزش‌های شناخته شده و زیر پا گذاشتن تمام عرفیات می‌داند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۱۸) و هلموت ریتز ویزگی اصلی شعر قلندران را «مخالفت با مذاهب رسمی و آداب و احکام آن» می‌شناساند. (ریتز، ۱۳۸۸: ۲۱۸). بر مبنای پژوهش‌های موجود، درون‌مایه‌های غالب بر شعر قلندری عبارتند از: «تظاهر به آیین‌های غیر اسلامی و بی‌اعتنایی به دین، رد مظاهر شریعت و تصوف، تعریض به زاهدان و صوفیان، تظاهر به فسق و فساد، خود را فراتر از کفر و ایمان تلقی کردن، باده‌گساری و ترغیب به آن، ترغیب به شکستن توبه، ستایش مراکز فسق و فجور در تقابل با مکان‌های مقدس، روی آوردن به اعمال غیر مذهبی، خوشی و شادکامی، عدم عافیت‌طلبی و بی‌اعتنایی به قبول و رد خلق، نسبت دادن قلاش و رند و قلندر به خود.» (پناهی و حاجی‌حسینی (۱۳۹۲)، مدرسی و علی‌بیگی سرهالی (۱۴۰۱)، علی‌بیگی سرهالی و نوروزی (۱۴۰۱)). مبارزه با ریا و ظاهرگرایی دال مرکزی تمام این مضامین است. در تمام این مضامین نوعی مبارزه منفی قلندران با فرهنگ جامعه ریازده قابل بازیابی است. به عنوان نمونه عطار در یکی از رباعیات قلندران خود گفته است:

تا چند ز زاهد ریایی آخر دُردی در کش که مرد مایی آخر
ما را جگر از زهد ریایی خون شد ای رند قلندری کجایی آخر

(عطار، ۱۳۵۸، مختارنامه: ۲۰۸)

و عراقی گفته است:

پسرا ره قلندر سزدار به ما نمایی که دراز و دور دیدم ره زهد و پارسایی
پسرا می‌مغانه بده ار حریف مایی که نماند بیش ما را سر زهد و پارسایی

(عراقی، ۱۳۶۵: ۱۵۸)

دومین نگاشتی که برای مبارز دانستن قلندران می‌توان در نظر گرفت، خود از دو چشم‌انداز قابل بررسی است: ۱- مبارزه فرهنگی ۲- مبارزه مسلحانه.

مبارزه فرهنگی آن‌ها با هدف برانداختن آیین ستمگری و خودرایی و بنیاد نهادن آیین برابری و عدل در میان مردم بود. قلندران به عنوان نوعی مبارزه فرهنگی با عامیان سنت‌شکنی می‌کردند و آیین‌ها و نهادهای اجتماعی آنان را بی‌اعتبار و نمود کرده، و آن‌ها

را به باد استهزا می گرفتند، از این راه به مردم نشان می دادند که غیر از رسم و عادت معمول، راه و رسم دیگری هم می تواند باشد؛ بنابراین، تراشیدن موی سر و روی نوعی مبارزه فرهنگی به شمار می رفت؛ زیرا با این کار بنیادهای اعتباری جامعه را سست و بی اهمیت می نمایند؛ زیرا ریش و سبیل در نزد عوام موجب ارزش و احترام بود و هر کس ریش نداشت، نامحترم و اهل بدعت به شمار می رفت. (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۴۳) بر مبنای برخی تعاریف و شواهد شعری رگه‌هایی از مبارزه مسلحانه در زندگی اجتماعی قلندران قابل مشاهده است و این وجه هر چند کم‌رنگ است، بیانگر پیوند فکری و شباهت جنبه‌هایی از زندگی قلندران راستین با عیاران و اهل فتوت نیز می‌باشد. استاد دکتر شفیع کدکنی از ارتباط قلندران و اهل فتوت و عیاران به تفصیل در کتاب ارزشمند قلندریه در تاریخ سخن گفته‌اند. (رک: شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۴۶ به بعد). اسدی طوسی قلندر را به «مردم بشکوه» معنی کرده است و صاحب بهار عجم معنای «رند و بی باک» را در کنار معنای «خرابات» برای آن آورده است. (چندبهار، ۱۳۷۹) معنای ای از این دست، به اشاره، بیانگر شجاعت و بی‌باکی که از لوازم اصلی مبارزه است، هم می‌باشد و می‌تواند به عنوان قرینه‌ای برای مبارزه مسلحانه قلندران شمرده شود. دکتر برومند سعید به صراحت بیان می‌کند که: «قلندران هرگاه زمان می‌یافتند، مسلحانه با مدعیان می‌جنگیدند. ... وجود اصطلاح «میدان هلاک» در اشعار مرتبط با قلندران، نشان دهنده مبارزات دیردرنگ و فداکاری‌های بی‌دریغ آن‌هاست.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۹۹). در سوانح غزالی و بسیاری از متون عرفانی دیگر رباعی زیر با اندک تفاوت در واژگان آمده است که بیانگر مبارزات مسلحانه قلندران می‌تواند باشد:

این کوی ملامت است و میدان هلاک وین راه مقامران بازنده پاک
مردی باید قلندری دامن چاک تا برگردد عیاروار و ناباک

(غزالی، ۱۳۵۹، ۹)

در ارتباط با کلان استعاره مفهومی «قلندر به منزله مبارز»، خرده استعاره‌های متعددی قابل شناسایی است که هر یک بیانگر جنبه‌ای از مبارزات آن‌هاست و توصیف دقیق‌تری از قلندران راستین ارائه می‌کند، از جمله این خرده استعاره‌های مفهومی موارد زیر است:

۱- قلندر بی‌باک است؛

۲- قلندر چالاک است؛

۳- قلندر جانباز است؛

۴- قلندر هنگامه جو است.

با توجه به ابیات زیر حوزه مقصد و مبدأ و نگاشت خرد استعاره‌های یاد شده قابل بازیابی است:

باز آدم روانه کنم خصم را به گور عمر بخیل کوته و چشم حسود کور
از شور طبع پر شررم روز معرکه افتد به جان جمله رقیبان زشت شور
گام سخن به رزم نهادم که تا کنم بیرون ز کله‌اش از لطف حق غرور

(میرعابدینی، افشاری، ۱۳۷۴: ۳۵۳).

در کتاب‌های تاریخی نیز بارها به مبارزات مسلحانه قلندران اشاره شده است؛ به عنوان نمونه، در تاریخ عالم‌آرای عباسی، تحت عنوان «ذکر خروج قلندر در کهگیلویه» به مبارزات قلندران به فرماندهی شخصی به نام اسماعیل میرزا قلندر و درگیری‌های آن‌ها با خلیل‌خان افشار - حاکم کهگیلویه - و کشتن او به تفصیل و با ذکر جزئیات سخن گفته شده است. (رک: اسکندر بیگ منشی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۱۹-۴۲۴). در تاریخ جهانگشای نادری نیز به دو مورد از مبارزات مسلحانه قلندران اشاره شده است. (رک: میرزا محمدمهدی خان، ۱۳۷۰: ۲۱). برومند سعید بیان می‌کند: «از آنجایی که قلندران مردمی مبارز بودند و همواره در حال زد و خورد قرار داشتند، از این رو، زین‌ابزار را هیچ‌گاه از خود دور نمی‌کردند و آشکارا ابزار جنگی را با خود همراه داشتند. گاهی قلندران مفرد به تنهایی چندین نوع زین‌ابزار را با خود حمل می‌کردند. بر مبنای آثار ادبی ابزار جنگی‌ای که قلندران با خود همراه داشتند، از این قرار است: جوشن، چکمه، خفتان، دهره، ژوبین، سپر، شمخال، کمند، مطراق، نیزه، گرز، تیغ، جریده، تبر، تبرزین، پالهنک.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۲۳۳)

در کتاب «آیین قلندری» به وضوح از مبارزات قلندران و ذکر سلاح‌های جنگی آنان سخن به میان آمده است؛ چنان که می‌گوید:

شده و نیزه و کمرزنجیر دلّ و ژوبین و گرز خارگذار
بوق و مطراق از قلندر دان می‌زند بر عدو قلندروار

(میرعابدینی، افشاری، ۱۳۷۴: ۳۹۹).

ج: قلندریه به مثابه یک نظام اجتماعی سرّی

بخشی از جنبه‌های سرّی و پوشیده فرقه قلندریه را از طریق استعاره مفهومی «نظام اجتماعی» که با انگاره «قلندریه یک نظام اجتماعی است» و نگاشت بین دو حوزه مقصد و مبدأ آن می‌توان شناخت. دکتر شفیع کدکنی در این باره بیان می‌کند که: «تردیدی نیست که آیین قلندری یک آیین ایرانی گرای اسرارآمیز بوده است که در طول قرن‌های چهارم و پنجم و ششم که نامش هست و نشانش ناپیدا است، در شکل پنهانی، به فعالیت خود می‌پرداخته است. شگفت‌آورترین نکته در باب این آیین این است که هیچ سخنی از ایشان در هیچ بابی نقل نشده است. از هیچ شیخ قلندری، در هیچ سندی، هیچ عبارتی نقل نشده است، مگر سخنانی از مقوله «آپ ایپ اوپ» و عبارات به ظاهر بی‌معنایی از این دست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۴).

به این ترتیب می‌توان قلندریه را یک نظام یا نهاد اجتماعی پیچیده و سرّی تلقی کرد و از طریق اوصاف و گزاره‌هایی که به صورت پراکنده در متون ادبی و تاریخی درباره آن‌ها آمده است، به بازسازی تقریبی این نظام اقدام کرد و راهی برای نفوذ به ساختار اجتماعی و فکری و تشکیلات آن به روی خود باز نمود. مهم‌ترین ویژگی‌های نظام‌های پیچیده فرهنگی آن است که «مجموع اجزای سازنده نظام با کل آن یکی نیست... کنترل آن در قالب سیستمی متمرکز عمل نمی‌کند، بلکه در سراسر نظام توزیع می‌شود... این نظام‌ها تودرتو هستند، بدین معنا که عامل‌های تشکیل‌دهنده آن خود نظام‌هایی تطابقی و پیچیده هستند... نظام‌های پیچیده فرهنگی نظام‌هایی باز هستند، از این رو، تعیین حدود آن‌ها کاری دشوار است.» (شریفیان، ۱۳۹۸: ۶).

اگر به تحولات قلندریه و توزیع جغرافیایی و عملکرد آن‌ها در طول تاریخ عرفان و تصوف دقت کنیم، هریک از ویژگی‌های بالا خود شامل خرده استعاره‌های مفهومی متعددی خواهند شد که بر مبنای آن، هریک از قلندران در داخل این نظام از نقش دوگانه‌ای برخوردار خواهند بود، زیرا هر کدام از آن‌ها و هریک از مکان‌های اجتماعشان، مثل خرابات، از یک منظر و چشم‌انداز منبع شناخت این نظام اجتماعی و علت اساسی تکوین، اشاعه و استحکام آن است و از طرف دیگر، عملکرد هریک از افراد و مکان‌ها مستند به آداب، آیین‌ها و مقرراتی است که به صورت نوشته یا نانوشته بر نظام اجتماعی

آن‌ها حاکم است. ضمن اینکه آزادی‌های فردی و تناسب شکل رفتاری با موقعیت‌های متفاوت زمانی، مکانی و فرهنگی را نیز نباید از نظر دور داشت. از این‌رو، برخی از پژوهشگران معتقدند که قلندران سازمان و تشکیلات پیچیده و خاص خود را داشتند و آن را پیوسته از معرض نگاه توده‌های مردم و حاکمان پنهان می‌داشتند. (از جمله رک: برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۸۳ و ۲۰۵).

برخی از مهمترین خرده استعاره‌های مفهومی که در ارتباط با کلان استعاره نظام اجتماعی قلندران قابل ذکر است، به قرار زیر است:

۱- قلندران صاحب اسرار هستند؛

۲- اسرار قلندران آموختنی است؛

۳- پیر قلندری آموزگار اسرار است.

با توجه به ابیات زیر تطابق و نگاشت بین حوزه مبدأ و مقصد استعاره‌های بالا به راحتی امکان پذیر است:

در کوی ما که مسکن خوبان سعتری است از باقیات مردان پیروی قلندری است
پیری که از مقام منیت تنش جداست پیری که از بقای بقیت دلشش بری است
آن کس که دیو بود چو آمد در این طریق بنگر به راستی که کنون خاصه چون پری است
(سنایی، ۱۳۶۲: ۸۹-۹۰)

۴- ریاضت راه رسیدن به اسرار است.

قلندران راستین معتقد بودند که راه کمال و رسیدن به حقیقت از خود آغاز می‌شود و مبدأ و مقصد و راه چیزی جز خود انسان نیست. باید حرص مال و جاه‌طلبی را در خود کشت و با ریاضت و تحمل سختی‌ها، روح خود را ورزیده ساخت. از این‌رو، یکی از شرایط قلندری، ریاضت کشی بود. (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۹۳) ابیات زیر انگاره یاد شده را به تصویر کشیده است:

قلندران تهی سر کلاه‌داران اند به ترک یار بگفتند و بردباران اند
نظر به صورت ایشان ز روی معنی کن که پشت لشکر معنی چنین سواران اند
چنان لگام ریاضت کشند بر سر نفس که سرکشی تواند به هر کجا راند

(اوحدی، ۱۳۶۲: ۲۰۷)

۵- قلندران ساکن خرابات هستند.

یک نظام اجتماعی برای انجام کارها و سامان‌دهی امور و پیش‌برد اهداف خود نیاز به مکانی دارد تا افراد خود را در آن جمع کند. قلندران خرابات را به عنوان مکان اصلی زیستن‌شان برگزیده بودند. خرابات در متون عرفانی دارای معانی رمزی متعددی است و به شکل‌های مختلف توسط عرفا نمادپردازی شده است. شبستری با ابیاتی شورانگیز و طولانی به توصیف و تعریف معانی نمادین خرابات پرداخته و از جمله گفته است:

خراباتی شدن از خود رهایی است	خودی کفر است و خود پارسایی است
نشانی داده‌اندت از خرابات	که «التوحید اسقاط الاضافات»
خرابات از جهان بی‌مثالی است	مقام عاشق‌ان لابلالی است
خرابات آشیان مرغ جان است	خرابات آستان لامکان است
خراباتی خراب اندر خراب است	که در صحرای او عالم سراب است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۶۹)

از مجموع تعاریفی که از خرابات ارائه شده است، با دالّ مرکزی «محل خراب شدن صفات بشری» مواجه می‌شویم. در تمام آثار عرفانی، به ویژه در آثار ملامتیه و قلندریه، خرابات معنایی متعالی دارد. گفته‌اند که خرابات به مقام وحدت اشاره دارد که در آنجا عارف به سیر و حرکت در مسیر نیل به مرتبه‌الای محو، درباختن و فنای همه نقوش و اشکال ظاهری و غیر خدایی در وجود خویش همّت می‌گمارد. (رک: لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۲۴-۵۳۵)

با این همه، خرابات در ارتباط با نظام اجتماعی قلندریه «خانه مشترک رندان، قلندران و اوباشان بود. جای همه این گروه‌های انقلابی. راز و رمز قلندران در خرابات رد و بدل می‌شد. برنامه جهان‌گردی و سرّی در آنجا طرح‌ریزی می‌شد.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۳۴۹). در شعر فارسی این معانی متعالی خرابات و مکان‌های اجتماعی قلندران (نظیر میکده، میخانه و غیره) بارها با نوعی احترام اغراق‌آمیز که بیانگر جایگاه و ارزش آن نزد ایشان است، ذکر شده است:

جز راه قلندر و خرابات مپوی	جز باده و جز سماع و جز یار مجوی
پر کن قدح شراب و در پیش سبوی	می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۱۷۶)

کیست که بنمایم راه خرابات را تا بدهم مزد او حاصل طاعات را

(مولوی، ۱۳۵۵: ۳۲)

و حافظ در غزل قلندرانۀ زیر، که به ذکر چند بیت از آن بسنده می‌شود، ضمن بیان برخی از ویژگی‌های فردی و اجتماعی قلندران، مراتب ستایش خود را نسبت به خرابات بازگو کرده است:

شراب بی‌عش و ساقی خوش دو دام رهند	که زیرکان جهان از کمندشان نرهند
من ار چه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه	هزار شکر که یاران شهر بی‌گنهند
مبین حقیر، گدایان عشق را کاین قوم	شهان بی‌کمر و خسروان بی‌گنهند
غلام همت دُردی کشان یک رنگم	نه آن گروه که ازرق لباس و دل سپهند
قدم منه به خرابات جز به شرط ادب	که سالکان درش محرمان پادشهند

(حافظ، ۱۳۷۰: ۲۰۲)

سایر اصطلاحات مربوط به مکان قلندران، از قبیل میکده، میخانه، لنگر، تکیه قلندری، قلندرخانه و ... به همین مکان و کارکردهای آن به عنوان محل اجتماع یک نظام سرّی اشاره دارند. دکتر شفیعی کدکنی در باب لنگر (۲۶۰)، چادر قلندری (۲۶۸)، لنگر قلندران (۲۷۱)، زاویه قلندران (۲۷۲)، تکیه قلندران (۲۷۸) و قلندرخانه بغداد (۲۸۳) و دکتر برومند سعید مکان‌های قلندریه را از منظر محل اجتماع سرّی قلندران مورد بحث و بررسی دقیق قرار داده‌اند. (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۳۴۷-۳۷۲). استعاره‌های مفهومی مرتبط با قلندران بسیار بیشتر از آن است که در این گفتار به آن‌ها اشاره شد و نیاز به نگارش مقالات دیگر کاملاً وجود دارد.

۸. نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، موارد زیر را می‌توان به عنوان نتیجه بحث مطرح کرد:

۱. قلندریه فرقه‌ای چند ساحتی و منشوروار است که جنبه‌های متعددی از آن همچنان ناشناخته باقی مانده است؛
۲. شعر قلندریه در نگاه اول، شعری کفرآلود به نظر می‌رسد، اما با رمزگشایی از الفاظ و

اصطلاحات خاص آن، و نیز با توجه به پیشینه غالباً مؤمنانه و عارفانه سرایندگان این نوع از اشعار و با آشنا شدن با فضای فکری و فرهنگی و عصر سرایش شان، این نگاه تعدیل می شود؛

۳. در تاریخ تصوف اسلامی به فرقه قلندریه از دو چشم انداز مثبت و منفی نگاه شده است. از این رو، استعاره های مفهومی مرتبط با شعر قلندری را در دو حوزه مثبت و منفی می توان طبقه بندی کرد و با تبیین انگاره های مربوط، کلان استعاره ها، استعاره های خرد، نگاشت و حوزه مبدأ و مقصد هریک به دلایل این نگاه دو گانه می توان پی برد؛

۴. سه انگاره «قلندر آزاد است»، «قلندر مبارز است» و «قلندریه یک نظام اجتماعی سرّی است» از جمله استعاره های مفهومی و پر کاربرد در شناخت شعر قلندری هستند؛

۵. استعاره های مفهومی مرتبط با قلندران بسیار بیشتر از آن است که در این گفتار به آنها اشاره شد و نیاز به نگارش مقالات دیگر کاملاً وجود دارد.

فهرست منابع

- آرمان، علیرضا و همکاران، (۱۴۰۰)، «واکاوی نگاشت مرکزی استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری واژه‌های آب و آتش در ضرب‌المثل‌های برآمده از ادب فارسی»، دو فصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، س ۲۹، ش ۹۰: صص ۷-۲۴.
- استرآبادی، میرزا محمد مهدی‌خان، (۱۳۷۰)، تاریخ جهانگشای نادری، تصحیح عبدالعلی ادیب برومند، تهران: سروش.
- اسدی طوسی، (۱۳۶۵)، لغت فرس، تصحیح فتح‌الله مجتبایی و علی‌اشرف صادقی، تهران: خوارزمی.
- اسکندریبگ منشی، (۱۳۷۷)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- افراشی، آرزیتا و همکاران (۱۳۹۴)، «استعاره‌های مفهومی در زبان فارسی؛ تحلیلی شناختی و پیکره‌مدار» زبان‌شناخت، س ششم، ش دوم: صص ۳۹-۶۱.
- اوحدی مراغه‌ای، (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح امیراحمد اشرفی، تهران: انتشارات پیشرو.
- باباطاهر عریان، (۱۳۹۸)، دوبیتی‌های باباطاهر، براساس نسخه وحید دستگردی، تهران: انتشارات شبگیر.
- برومند سعید، جواد (۱۳۸۴)، آیین قلندران، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- بهنام، مینا، (۱۳۸۹)، «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس»، فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی، س ۳، ش ۱۰: صص ۹۱-۱۱۴.
- پناهی، مهین؛ حاجی حسینی، زهرا، (۱۳۹۲)، «مضامین قلندران در غزلیات عطار»، پژوهشنامه ادب غنایی، س یازدهم، ش ۲۱: صص ۴۹-۶۴.
- جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۸۸)، التعریفات، تهران: ناصرخسرو.
- چندبهار، لاله‌تیک، (۱۳۷۹)، بهار عجم، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۶۸) دیوان، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: اساطیر، چ دوم.
- حسن‌پور آلاشتی، حسین و همکاران (۱۳۹۵)، «تحلیل شناختی فنای نفس در غزلیات سنایی براساس طر حواره حرکتی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۲، ش ۴۵: صص ۳۵-۵۹.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۹۷)، دانشنامه حافظ و حافظ‌پژوهی، ۴ ج، تهران: نخستان پارس.

خطیب فارسی، (۱۳۶۲)، قلندرنامه، تصحیح دکتر حمید زرین کوب، تهران: توس.
خلف تبریزی، محمد حسین، (۱۳۴۲)، برهان قاطع، ۵ ج، تصحیح دکتر محمد معین، تهران:
ابن سینا.

خیام نیشابوری، (۱۳۷۵)، رباعیات خیام، تهران: نشر علم.
دوبرون، جی، تی، پی، (۱۳۷۵)، «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد»، معارف، س
سیزدهم: صص ۱۰۵-۱۱۹.

راسخ مهّند، محمد، (۱۳۸۹)، درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی: نظریه‌ها و مفاهیم، تهران: سمت.
رجایی بخارایی، احمدعلی، (۱۳۷۵)، فرهنگ اشعار حافظ، تهران: علمی.
ریتز، هلموت، (۱۳۸۸)، دریای جان، ترجمه دکتر عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی،
تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
سبزعلی‌پور، جهان‌دوست؛ وزیری، سهیلا، (۱۳۹۷)، «بررسی مفهومی «عرفان خرابات است» در
دیوان حافظ»، پژوهش‌های ادبی، گوهر گویا، س دوازدهم، ش اول، پیاپی ۳۶: صص ۴۷-۷۲.
سعدی، شیخ مصلح‌الدین، (۱۳۸۳)، کلیات سعدی، تصحیح دکتر حسن انوری، تهران: نشر قطره.
سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی
شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۲)، گلشن راز، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا
قلم.

شریفی مقدم، آزاده، (۱۳۹۸)، «توجه تقابل‌های استعاره‌ای حوزه مفهومی مرگ در قالب نظریه
تصویرگونگی»، مجله زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان، س یازدهم، ش ۱: صص ۲۸۵-
۳۱۱.

شریفیان، فرزاد، (۱۳۹۸)، زبان‌شناسی فرهنگی: مفهوم سازی‌های فرهنگی و زبان، ترجمه طاهره
احمدی‌پور، پریا رزم‌دیده، حامد مولایی، رفسنجان: دانشگاه ولی عصر (عج).
سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۶)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور اصفهانی، تصحیح قاسم
انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵)، موسیقی شعر، تهران: آگاه.

_____ (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ، تهران: سخن

_____ (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن، چ سوم.

- صفوی، کورش، (۱۳۹۲)، درآمدی بر معناشناسی، تهران: سوره مهر، چ پنجم.
- عراقی، فخرالدین، (۱۳۶۵)، دیوان، تهران: انتشارات گلشایی.
- عطاری، فریدالدین، (۱۳۷۰)، مختارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چ دوم.
- عطاری، فریدالدین، (۱۳۸۴)، دیوان، تصحیح دکتر تقی تفضلی، چ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- علاء الدوله سمناهی؛ (۱۳۶۴)، دیوان، تصحیح عبدالرفیع حقیقت، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- علی‌بیگی سرهالی، وحید، نوروزی، زینب، (۱۴۰۱)، «بررسی مضامین قلندرانه در غزل‌های نظامی»، فصل‌نامه تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، د ۱۴، ش ۵۱: صص ۲۳۸-۲۶۷.
- غزالی، احمد، (۱۳۵۹)، سوانح العشاق، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- فتوحی، محمود، (۱۳۹۲)، سبک‌شناسی: نظریه‌ها رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن: چ دوم.
- فلاح رفیع، علی، (۱۳۹۰)، قامت زبان در ساحت عرفان، تهران: نشر علم.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۲)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- کریمی، طاهره؛ علامی، ذوالفقار، (۱۳۹۲)، «استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس بر مبنای کنش خوردن»، نقد ادبی، س ششم، ش ۲۴: صص ۱۴۳-۱۶۷.
- لاهیجی، محمد، (۱۳۷۱)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات سعدی.
- لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک، (۱۳۹۵)، استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم، ترجمه هاجر آقاابراهیمی، تهران: نشر علم. چ دوم.
- محمدیان، رفعت‌خواه و بهرامیان (۱۳۹۴)، «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ»، مجموعه مقالات هشتمین همایش زبان و ادب فارسی.
- مدرسی، فاطمه؛ علی‌بیگی سرهالی، وحید، (۱۴۰۱) «رد پای مضامین قلندرانه در غزل‌های انوری»، پژوهشنامه ادب غنایی، س ۲۰، ش ۳۸: صص ۳۰۱-۳۲۴.
- مرتضوی، منوچهر، (۱۳۸۴)، مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی، تهران: ستوده، چ چهارم.
- مهدی‌پور، محمد؛ میرزایان‌فر، لیلا، (۱۳۹۲)، «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه، قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی»، پژوهشنامه ادب غنایی، س یازدهم، ش ۲۱: صص ۱۸۱-۲۰۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۵۵)، کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۷)، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.

میرعابدینی، ابوطالب؛ افشاری، مهران (۱۳۷۴)، آیین قلندری، تهران: انتشارات فراروان.
نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۷)، انسان کامل، تصحیح ماری ژان موله، تهران: طهوری.
هاشمی، زهره، (۱۳۸۹)، «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، ادب پژوهی، ش
۱۲: صص ۱۴۰-۱۱۹.

هولفیش، گوردون؛ اسمیت، فیلیپ. ژ، تفکر منطقی، ترجمه علی شریعت‌مداری، اصفهان: مشعل.

Grady, Joseph E., "Metaphor", *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 2007.

Lakoff, G. & Johnson, M., *Metaphor we live by*, London: The University of Chicago press, 1980.

Lakoff, George, "The Contemporary Theory of Metaphor", *Metaphor and Thought* Andrew Otoni (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

References

- Arman, A., Alavi Moghaddam, M., Tasnimi, A., & Elyasi, M. (2021). An Analysis of the Central Mapping of Conceptual Metaphors and Pictorial Schemas of the Words "Water" and "Fire" in Proverbs Derived from Persian Literature. *Journal of Persian Language and Literature*, 29(90), 7-26.
- Esterabadi, Mirza Muhammad Mehdi Khan, (1991). *Tarikh-e Jahangoshay-e Naderi*, edited by Abdolali Adib Boroumand, Tehran: Soroush.
- Asadi Tusi, (1986). *The Word of Fors*, edited by Fathollah Mojtabaei and Ali Ashraf Sadeghi, Tehran: Kharazmi.
- Iskandar Beg Munshi, (1998). *Tarikh-e Alam-Aray-e Abbasi*, edited by Dr. Ismail Rezvani, Tehran: Donyaye Ketab.
- Afrashi, Azita; Assi, Seyed Mostafa; Julae, Kamiyar. (2015). Conceptual Metaphors in Persian Language: A Cognitive and Corpus-Based Analysis, *Language Studies*, 6 (2).
- Owhadi Maraghei, (1983). *Divan (Collected Poems)*, edited by Amir Ahmad Ashrafi, Tehran: Pishroo.
- Baba Taher Oryan Hamadani, (2019). *Baba Taher's Doubeiti*, based on the version of Vahid Dastgerdi, Tehran: Shabgir.
- Boroumand Saeed, Javad (1965). *Ayin-e Qalandaran (The Order of the Qalandars)*, Kerman: Shahid Bahonar University.
- Behnam, Mina, (2010). The Conceptual Metaphor of Light in the Divan-e Shams, *Journal of Literary Criticism*, 3 (10).
- Panahi, Mahin; Haji Hosseini, Zahra, (2013), Qalandari Motifs in Attar's Ghazals, *Journal of Lyrical Literature Researches*, 11 (21), (pp: 64-49)
- Gorgani, Mir Seyyed Sharif, (2009), *Al-Ta'rifat*, Tehran: Naser Khosro.
- Chandbahar, Laleh Tik, (1999), *Bahar-e Ajam*, edited by Kazem Dezfoolian, Tehran: Talaye.
- Hafez, Shams al-Din Mohammad, (1989) *Divan*, edited by Mohammad Qazvini and Qasem Ghani, 2nd edition, Tehran: Asatir.
- Hassanpour Alashtati, Hossein; Baqeri Khalili, Ali Akbar; Kazemi, Mahdis, (2016), Cognitive Analysis of Self-Annihilation in Sana'i's Ghazals based on the Movement Schema, *Quarterly Journal of Mytho - Mystic Literature*, Vol. 12, No. 45.
- Khorramshahi, Bahaeddin, (2018), *Encyclopedia of Hafez and Hafez Studies*, Vol 4, Tehran: Nakhestan Parsi.
- Khatib Farsi, (1983), *Qalandarnamah*, edited by Dr. Hamid Zarin-Koob, Tehran: Toos.
- Khalaf Tabrizi, Mohammad Hossein, (1963), *Borhan-e Qate' (The Decisive Proof)*, Vol 5, edited by Dr. Mohammad Moein, Tehran: Ibn Sina.

- Khayam Nīsābūrī, Omar (1996). Rubaiyat of Omar Khayyam. Tehran: Nashr-e Elm.
- Dobron, G. T. P. (1996). "Qalandariyat in Persian Mystical Poetry from Sana'i Onward", Ma'arif, Year 13.
- Rasekh Mohnaad, Mohammad (2010). An Introduction to Cognitive Linguistics: Theories and Concepts. Tehran: Samt.
- Raja'i Bukhara'i, Ahmad Ali (1996). A Dictionary of Hafez's Poems. Tehran: Elmi.
- Ritter, Hellmut (2009). The Ocean of the Soul, translated by Dr. Abbas Zaryab Khoyi and Mehr Afagh Bayburdi. Tehran: International Al-Hodi Publications.
- Zarinkoob, Abdolhossein (2003). The Value of Sufi Heritage. Tehran: Amir Kabir.
- Zarinkoob, Abdolhossein (2007). A Search in Iranian Sufism. Tehran: Amir Kabir.
- Sabzalipour, Jahandoost; Vaziri, Soheila (2018). The Study of Conceptual metaphor "Erfan is Tavern" in Hafez's Divan, Research on Mustical Literature, Gohar-e Ghoya, 12(1): 47-72.
- Saadi, Sheikh Moslehedin (2004). The Complete Works of Saadi, edited by Dr. Hassan Anvari. Tehran: Nashre Ghatreh.
- Sana'i, Abu'l-Majd Majdud ibn Adam (1983). Divan, edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi. Tehran: Sana'i
- Shabestari, Sheikh Mahmoud (2003). The Rose Garden of Mystery, edited by Dr. Javad Nourbakhsh. Tehran: Yalda Ghalam Publications.
- Sharifi Moghaddam, Azadeh (2019). Justifying Metaphorical Oppositions in the Conceptual Domain of Death within the Framework of Image-Schema Theory, Journal of Khorasan Linguistics and Dialects; 11(1): 285-311.
- Sharifian, Farzad (2019). Cultural Linguistics: Cultural Conceptualizations and Language. Translated by Tahereh Ahmadipour, Paria Razmdideh, and Hamed Molaei. Rafsanjan: Vali Asr University.
- Suhrawardi, Shihab al-Din (2007). Awa'rif al-Ma'arif, translated by Abū Mansur Isfahani, edited by Qāsim Anṣārī. Tehran: Elmī va Farhangī.
- Shafiei Kadkani Mohammad Reza (2006). The Music of Poetry. Tehran: Agâh.
- Shafiei Kadkani Mohammad Reza (2007). Qalandariyya in History. Tehran: Sokhan.
- Shafiei Kadkani Mohammad Reza (2013). The Language of Poetry in Sufi Prose. Third Edition. Tehran: Sokhan.

- Safavi, Kourosh (2013). *An Introduction to Semantics*. Fifth Edition. Tehran: Soreh Mehr.
- Iraqi, Fakhr al-Din (1986). *Divan (Collection of Poems)*. Tehran: Golshaei Publications.
- Attar, Fariduddin (1991). *Mukhtaarnamah*, edited by Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Second Edition. Tehran: Sokhan.
- Attar, Fariduddin (2005). *Divan (Collection of Poems)*, edited by Dr. Taghi Tafazolli, Eleventh Edition. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Ala al-Dawlah Semnani (1985). *Divan (Collection of Poems)*, edited by Abdolrafi Haqiqat. Tehran: Association of Iran Authors and Translators.
- Ali-Beigi Sarhali, Vahid, Norouzi, Zeinab (2022). Examination of Qalandari Themes in Nezami's Ghazals. *Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, Vol. 14, No. 51.
- Ghazali, Ahmad (1980). *The Lover's Discourse (Sawanah al-'Ushshaq)*, edited by Nasrollah Pourjavadi. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran.
- Futuhi, Mahmoud (2013). *Stylistics: Theories, Approaches, and Methods*. Second Edition. Tehran: Sokhan.
- Fallah Rafi, Ali (2011). *The Stature of Language in the Realm of Mysticism*. Tehran: Nashre Elm.
- Kashaani, Izz al-Din Mahmud (2003). *Mesbah al-Hudaaya and Miftaah al-Kifaa'yah*, edited by Mohammadreza Barzegar Khaleghi. Tehran: Zavar.
- Karimi, Tahereh; Allami, Zolfaghar (2013). Conceptual Metaphors in the Divan of Shams based on the Act of Eating." *Literary Criticism*, Vol. 6, No. 24.
- Lahiji, Muhammad (1992). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh-e Golshan-e Raaz*. Tehran: Sa'di Publications.
- Lakoff, George; Johnson, Mark (2016). *Metaphors We Live By*, translated by Hajar Aghaebrahimi, 2nd edition, Tehran: Nashr-e Elm.
- Mohammadian, Abbas; Rafat-Khah, Fatemeh; Bahramian, Zahra (2015), An Examination of Qalandari Themes in the Ghazals of Attar and Hafez, presented at the 8th Conference on Persian Language and Literature Research.
- Modarresi, Fatemeh; Ali-Beigi Sarhali, Vahid (2023), Traces of Qalandari Themes in Anvari's Ghazal, *Journal of Lyrical Literature*, Vol. 20, No. 38.
- Mortazavi, Manuchehr (2005), *The School of Hafez or an Introduction to Hafez Studies*, 4th edition, Tehran: Sotodeh.
- Mehdipour, Mohammad; Mirzayanfar, Leila, (2013), Comparison and Analysis of Randi, Qalandari and Maghani Themes in Hafez and Fuzuli's Ghazals, *Journal of Lyric Literature*, Vol. 11, No. 21.

- Rumi, Jalal al-Din Muhammad, (1976), *The Complete Works of Shams*, edited by Badi' al-Zaman Foruzanfar, Tehran: Amir Kabir.
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad, (1998), *Masnavi Ma'navi*, edited by Abdolkarim Soroush, Tehran:
- Mir'Abedini, Aboltalib; Afshari, Mehran (1995), *The Order of the Qalandars*, Tehran: Fararavan Publications.
- Nasafi, Aziz al-Din, (1998), *The Perfect Man (Insān-e Kāmil)*, edited by Marie-Jan Molé, Tehran: Tahouri.
- Hashemi, Zohreh, (2010), *The Conceptual Metaphor Theory from the Perspective of Lakoff and Johnson*, Adab-Pazhouhi, No. 12.
- Hullfish HG, Smith PG. *Reflective thinking*. Translated by Ali Shariatimadari, Isfahan: Mashal.
- Joseph E. Grady., *Metaphor*, in *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Lakoff G, Johnson M. *Metaphors we live by*. London: University of Chicago press; 1980.
- Lakoff, G., *The Contemporary Theory of Metaphor, Metaphor and Thought* Andrew Otoni (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.



Conceptual Metaphors in Qalandari Poetry¹

Muhammad Kazem Baridi Al-Lami²

Mohammad Reza Sarfi³

Ali Asghar Yari Estahbanati⁴

Received: 2023/08/05

Accepted: 2024/05/05

Abstract

The Qalandariyya is a prominent cult within Islamic mysticism and Sufism. Due to the diversity of the Qalandari lifestyle, the existence of both positive and negative aspects, and the apparent and hidden contradictions within the cult and its poetry, many theoretical, social, and behavioral dimensions of the Qalandariyya remain unexplored. This paper employs a documentary approach and utilizes the theory of conceptual metaphor to examine the multiple abstract concepts of the Qalandariyya cult as reflected in Persian literature. By mapping and aligning the source and target domains of three conceptual metaphors: "Qalandar is free", "Qalandar is a fighter", and "Qalandariyya as a social and secret system", the study reveals that although Qalandars perceive themselves as liberated from all attachments, in practice, they are bound by self-created customs and traditions. This group often attempted to bring about change in the insincere society of their time through cultural and subversive struggle, sometimes resorting to armed conflict. The Qalandariyya possessed a complex, intricate, and open cultural system with its own set of rules, meeting centers, goals, and symbols. The Qalandariyya, which was considered an extreme offshoot of the Malāmatiyya cult, was always depicted in Persian literature with both positive and negative connotations. The conceptual metaphor, which establishes a link between abstract concepts and tangible matters and concrete experiences, can serve as a valuable tool for understanding certain unexplored aspects of this cult.

Keywords: Cognitive Linguistics, Conceptual Metaphor, Mysticism, Qalandariyya, Malāmatiyya

1. DOI: 10.22051/jml.2024.44125.2481

2. Ph.D. Student of Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

Email: baridi@ens.uk.ac.ir

3 . Professor of the Department of Persian Language and Literature and Research Institute of Islamic and Iranian Culture, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran (Corresponding author) Email: msarfi@uk.ac.ir

4 . Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. Email: ayari@uk.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۳-۷۰

تحلیلی شناختی بر اشعار عربی مثنوی^۱

ظاهر لاوژه^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۱

چکیده

جلال‌الدین محمد بلخی در تبیین معارف مثنوی برخی از صور برجسته هنری و مضامین ویژه عرفانی را در قالب اشعار عربی می‌نهد. این پژوهش از طریق بررسی ابیات و مصاریح تمام عربی مثنوی، جنبه‌های زبانی و ادبی این نوع اشعار را بررسی می‌کند و میزان نوآوری‌ها و نکته‌سنجی‌ها را در ساختار آن‌ها برمی‌شمارد و از گذر اشعار عربی به مهم‌ترین مقاصد مولانا در بیان مفاهیم توجه می‌کند. هدف، تحلیل موازین هنری اشعار عربی، بدعت‌های مولانا در حوزه ساختاری این اشعار و کیفیت تشریح مفاهیم مورد توجه او برای بیان محتواست. به شیوه تحلیل محتوایی و در رویکردی زیبایی‌شناختی، چگونگی تلفیق ابیات عربی با ابیات فارسی مطالعه می‌شود تا ضرورت وجود اشعار عربی مثنوی را تشریح کرد. با این هدف ۱۲۳ بیت و ۹۹ مصراع در شش دفتر مثنوی بررسی شد. نتایج نشان می‌دهد در مواردی زمینه بیان معنا، جز به زبان عربی امکان‌پذیر نیست؛ اصلی‌ترین دلیل این امر علاوه بر نقد منش نحوین، خروج از هنجارهای عادی زبان، آمیختگی توأمان افکار و یافته‌های مولانا از منابع عربی و فارسی، آفرینش معانی متعدد در فرمی نو و تعمیق تجارب عرفانی از طریق پدیدآوردن زبان ویژه مثنوی است. در این سیر و رهیافت تکاملی، اولویت‌های زبانی خاصی در ساخت و فرم روی می‌نماید. در همین راستا، مولانا برای تعمیق مبانی اندیشگی مثنوی دست به

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.44634.2497

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

خلاقیت‌های عدیده‌ای می‌زند و از این طریق مسیر پیچ‌درپیچ مضامین مثنوی را در انتقال اغراض گوناگون آن هموار می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: مثنوی، اشعار عربی، تحلیل زیبایی‌شناختی، ساختار زبانی و ادبی.

۱. مقدمه

شعر عربی تا قرن هفتم هجری مغلوب «قصیده» بود (قتدیل، ۱۹۸۱: الف) و اعتلای حقیقی خود را در این قالب می‌دید و حتی لفظ قصیده مرادف با «شعر» استعمال می‌شد و به دیگر قوالب شعری از جمله «مزدوج»، اعتنایی نمی‌کرد. «عرب چنان به موسیقی قافیه تقید داشت که نمی‌توانست جمال معنی و عظمت اندیشه‌های (موجود در مثنوی) را در برابر آن چیزی به حساب آورد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۱۶). هرچند قالب مزدوج از مصطلحات و مخترعات شعر عربی است و در آثار کهن ادب نمونه‌هایی دارد^(۱)؛ اما پیداست که در محدوده ادبیات کلاسیک، ابتکارات سراینده‌گان فارسی‌زبان در قالب مزدوج فراتر از توانایی‌های شعرگویان عرب‌زبان بوده و آثار ادب فارسی در این قالب و عدم وجود آثار مشابه آن در ادب عربی، دلیل صدق مدعاست و نیازی به ذکر ادله بیشتر در این زمینه نیست.

محققان، ابیات عربی دیوان شاعران پارسی‌گوی را نقد کرده‌اند و در مواردی آن را از لحاظ نحوی (رک. شمیسا، ۱۳۸۸: ۳۱۷) و یا سبکی و بلاغی و بر اساس نُرم طبیعی زبان عربی (رک. لاوژه و میرزانی، ۱۳۹۸: ۹۷)، خارج از چارچوب فصاحت آن اشعار دانسته‌اند و یا بر اساس نظریه اهالی زبان، کلیت آن‌ها را ضعیف پنداشته‌اند (رک. کفافی، ج ۱، ۱۹۶۶: ۱۵۵ پاورقی) و البته، گاهی ویژگی‌های ساختاری ابیات عربی را در دیوان شاعران پارسی‌گوی (رک. مولوی، ج ۱، ۱۳۸۸: ۱۲۲، مقدمه) ستوده‌اند. فارغ از دقت‌ها و دیدگاه‌های پژوهشگران، اشعار عربی در اشکال گوناگون آن در دواوین فارسی موردپسند متخصصان بوده است. در این میان، مثنوی از لحاظ تصویرآفرینی‌های خلّاقانه و هنری در صور و معانی بیت‌ها و مصراع‌های عربی حایز اهمیت است؛ زیرا علاوه بر برجستگی خاص زبانی، محققان ایرانی و غربی به مثنوی و اشعار عربی آن اهتمام ویژه داشته‌اند و «سیر کلی

آثار مولوی پژوهان عرب نیز از فزونی ترجمه‌ها و پژوهش‌های آنان در دو دهه اخیر حکایت می‌کند.» (گنجی و اشراقی، ۱۳۹۲: ۱۶۰). آنچه در مثنوی اهمیت دارد چگونگی ارائه و تبیین مفاهیم عرفانی به زبان عربی و کیفیت تلفیق آن مضامین با ابیات فارسی است. برای این منظور بررسی دقیق جنبه‌های ساختاری، نحوی و تعلیمی اشعار عربی و تعیین جایگاه زبانی و ادبی آن‌ها اهمیت دارد.

۱-۱. بیان مسئله

مولانا برای تبیین بخشی از تجارب عرفانی مثنوی از زبان عربی بهره می‌برد و در مجموعه دفتر آن، ابیات و مصاریع بلندی بدین زبان می‌سراید که برای تکمیل و متمیم معنای متن وی ضروری می‌نماید؛ از آن روی که موانع بسیاری بر سر راه بیان تجربه عرفانی وجود دارد و بیان‌ناپذیری این گونه تجربه (فولادی، ۱۳۸۹: ۷۹ و نوپا، ۱۳۷۳: ۱۷) و ابهام و دیربایی زبان عرفان ایجاب می‌کند عارف از همه امکانات حوزه زبانی‌اش در ایضاح افکار و تبیین معارف خویش بهره برد؛ از همین روی، احضار واژه‌های تازی و نشان دادن آن‌ها در قالب مصراع و یا بیت عربی، از نیاز روحی مولانا (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۶) به بیان معانی سرچشمه می‌گیرد. از سوی دیگر استفاده از اشعار عربی، برخی بازآفرینی‌های بدیع مفاهیم اشعار فارسی مثنوی را بر مبنای «بینامتنی ذاتی این اشعار» (حیدری و نسیم‌بهار، ۱۳۹۹: ۱۹۵) در فرمی نو امکان‌پذیر می‌سازد و این شیوه به برجستگی ساختاری و معنوی کلام مولانا کمک می‌کند. چنین امکانی ساخت فرمی مثنوی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و بافت معنوی آن را متحول می‌کند، به طوری که بهره وسیع از امکانات زبان‌های فارسی و عربی، قوام و استحکام مضامین درهم‌تنیده آن را قوت می‌بخشد و شالوده آن را در خصوصیات ادبی فراهم می‌آورد که - به گفته محققان (رک. کفافی، ۱۳۸۲: ۴۱۹ - ۴۲۰) - در ایجاد انسجام معارف متن هنری، امتیازی ارزشمند محسوب می‌شود و بدین ترتیب زمینه بسط اغراض تربیتی و تعلیمی بیش از پیش هموار می‌آید. می‌گویند که در محدوده ساخت و فرم، بدعت‌ها و بدایع مولانا در نوآوری‌های صوری ابیات عربی تا دوره او در شعر عربی بی‌سابقه است (رک. مولوی، ج ۱، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۲۳) و نگارنده برای ترسیم حوزه فعالیت‌ها و خلاقیت‌های مولانا و تبیین خلأهای ادبی، زبانی و نحوی اشعار عربی مثنوی

تلاش می‌کند.

در این پژوهش علاوه بر تحلیل ساخت و صورت و فرم، از طریق بررسی مصاربع و ابیات تمام‌عربی مثنوی، جنبه‌های تحقیق در زیبایی‌شناختی این نوع اشعار نیز فراهم می‌آید و از لحاظ زبانی، ساختار و فرم اشعار عربی و اهمیت هنری آن‌ها مد نظر قرار می‌گیرد و از نظر فکری کلیت ابیات عربی مثنوی تحلیل می‌شود. تبیین موازین ساختاری و بلاغی اشعار عربی مثنوی، بدعت‌های مولانا در حوزه مسائل صرفی و نحوی شعر عربی و کیفیت تبیین مضامین در این شیوه، از ضرورت‌های تحقیق پیش روست. بیت‌ها و مصراع‌های تمامی دفاتر مثنوی جامعه مورد مطالعه است و تحلیل داده‌ها بر پایه آن صورت می‌پذیرد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

درباره اشعار عربی مثنوی پژوهش‌هایی در قالب پایان‌نامه، کتاب و یا مقاله همایش انجام شده است که به اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود:

سمیره خسروی (۱۳۹۰) در پایان‌نامه «تحلیل و بررسی مضامین ادبی عربی در سه دفتر اوّل مثنوی معنوی» و صدیقه رضایی (۱۳۹۰) در پایان‌نامه «تحلیل و بررسی مضامین ادبی عربی در سه دفتر آخر مثنوی معنوی» تلاش می‌کنند از طریق بررسی اشعار عربی مثنوی، شواهدی از تأثیرپذیری مولانا از مضامین، اشعار، و امثال و حکم عربی را استخراج کنند؛ همان نتیجه‌ای که بعدها در کتاب وحید سبزیان‌پور، صدیقه رضایی و سمیره خسروی (۱۳۹۶) با عنوان «امثال و اشعار عربی در مثنوی معنوی» حاصل آمد. فرهاد فخر شیخ‌الاسلامی (۱۳۹۶) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تطبیق عروضی ملمعات و اشعار عربی مثنوی معنوی مولانا با ابیات پارسی مثنوی» از طریق تطبیق اشعار عربی و فارسی، توانایی علمی و عروضی مولانا را در تسلط بر دو شیوه فارسی و عربی در بحر رمل نشان می‌دهد. سید هاشم خشنودمقدم (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی زیبایی‌شناسی احوال مسندآلیه در اشعار عربی مثنوی معنوی مولانا» و محسن پیشوایی علوی (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی تشبیه‌ها و استعاره‌های هنجارگیز در اشعار عربی مثنوی معنوی مولانا»، در سومین همایش متن‌پژوهی ادبی در تحلیل‌های خویش، به ترتیب، نتیجه می‌گیرند که مسندآلیه در تمامی اشعار عربی مولانا متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی متفاوت، در قالب الفاظ و شیوه‌های

بیانی گوناگون به کار می‌رود، و در سروده‌های عربی مثنوی واژه‌های هنجارگریخته استعمال می‌شود و قدرت بیان آن در استعاره نمود می‌یابد. موضوع این پژوهش با آثار مذکور تفاوت دارد و اثر شاخصی در قالب مقاله پژوهشی مرتبط با موضوع حاضر یافت نشد.

به اجمال می‌توان گفت که مولانا از قبیل تجارب عمیق عرفانی و مطالعات گسترده خویش در متون عربی و زمینه‌های فرهنگی تا عصر خود، معرفت‌شناسی ویژه خویش را شکل می‌بخشد. در این میان، نمی‌توان سهم قابل توجه اشعار عربی مثنوی را در ساخت این منظومه عظیم نادیده گرفت.

۲. بحث و بررسی

تمرکز بر مسائل قافیه و موسیقی شعر همراه با بیان موضوع و مضمون، انگیزه اصلی شاعران در انتخاب قالب شعری است. قالب «مثنوی و یا مزدوج» یکی از قالب‌های مهم شعری است و اگر چه شاعران عرب بر اثر عواملی آشکار به آن توجه نکردند؛ اما شاعران فارسی‌زبان بنا به دلایلی بسیار مجذوب آن شدند و در داستان‌پردازی‌های بلند به کار بستند. قالب مثنوی به‌طور طبیعی به فرم اثر، خصوصیتی هنری می‌بخشد و به سبب ماهیت آن، محتوا را به نحو مناسبی می‌پرورد و امکان عرصه گفت‌وگوی دقیق و منظمی را میان مؤلف، متن و مخاطب شکل می‌دهد. این قالب زبان مخاطب را به زبان عامه نزدیک می‌کند و در موسیقایی کردن کلمات تأثیر آشکاری می‌گذارد.

مولانا تلفیق مفاهیم به زبان عربی و فارسی را در هیأتی نمادین عرضه می‌دارد و بدین گونه رمزی بودن معانی باطنی آن را عمق می‌بخشد. باز مناسب‌ترین وزن عروضی را منطبق با ماهیت روایی مثنوی بر می‌گزیند. او به حوزه افکار و مفاهیم اشعار عربی دامنه و گستره وسیعی می‌بخشد. مثنوی را به دفترهایی مجزا و در کمال اتصال به هم تقسیم می‌کند و برای نو کردن مضامین و تجسیم تصویرهای بدیع، تلفیقی منسجم از مجموعه اشعار پارسی و تازی در مجرای کلام فراهم می‌آورد. در این مسیر، استفاده گسترده از امکانات زبانی التناذ ادبی حاصل می‌کند و از این روی، مولانا در مواضع متعدد (رک. مثنوی، د. ۱ / ۸۸۷ و د. ۳ / ۲۸۳۹-۳۸۴۲ و د. ۵ / ۱۹۱۴) بر افاده معانی به زبان عربی تأکید می‌ورزد. «ابهام

و دیریابی زبان عرفان از یک سو و تلاش در جهت مفهوم نمودن کلام و اندیشه خود و تبیین معارف شهودی از سوی دیگر، «آقاحسینی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳۵» ضرورت استفاده از همه توانایی‌های زبانی را مسلم می‌دارد.

نکته دیگر کیفیت درج اشعار عربی در بطن اشعار فارسی است. این زبان ثانوی از روانی و تأثیر کلام مثنوی نمی‌کاهد. مولانا به گونه‌ای مهارت سخن‌پردازی خود را نشان می‌دهد که خواننده باور می‌کند که دوگانگی و بیگانگی در زبان او نیست. او اشعار عربی را منطبق با سبک بیانی خود تغییر می‌دهد (رک. مولوی، ۱۳۸۷: ۳۶۰ - ۳۶۱) و در استعمال آیات قرآنی و بلکه تغییر بخشی از آن‌ها بر اساس تصرفات خویش، در ادوار شعر عرفانی فارسی بی‌همانند است. برای مثال، در اشاره به قسمتی از آیه ۲۸ سوره جن می‌گوید:

أَيْنَمَا قَدَّ هَبَطْنَا أَوْ صَعِدْنَا قَدْ تَوَلَّاهُ وَأَخْصَى عَدَدًا

(مولوی، ۱۳۷۴، د ۳: ۴۸۱)

(یعنی؛ هر جا که (آن کوچنده) فرود آید و یا بالا رود، آن شخص آگاه و بینا بر وی تسلط دارد و حساب کار او را می‌داند.)^(۲)

ویژگی بارز دیگر اشعار عربی مثنوی، آوردن ابیات کامل در موضوعات متکثر عرفانی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. مولانا در ضمن دگرگونی باطنی و غلیان افکار و صید معانی (رک. پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۶۶) مظاهر اندیشه را در قالب «زبان ویژه مثنوی» می‌نهد و صورت‌های بدیعی در حوزه شعر عربی می‌آفریند و بلاغت مثنوی را تعالی می‌دهد:

شش جهت را نور ده زین شش صحف کئی یطوف حوْلَهُ مَنْ لَمْ يَطُفْ

(مولوی، ۱۳۷۴، د ۶: ۴)

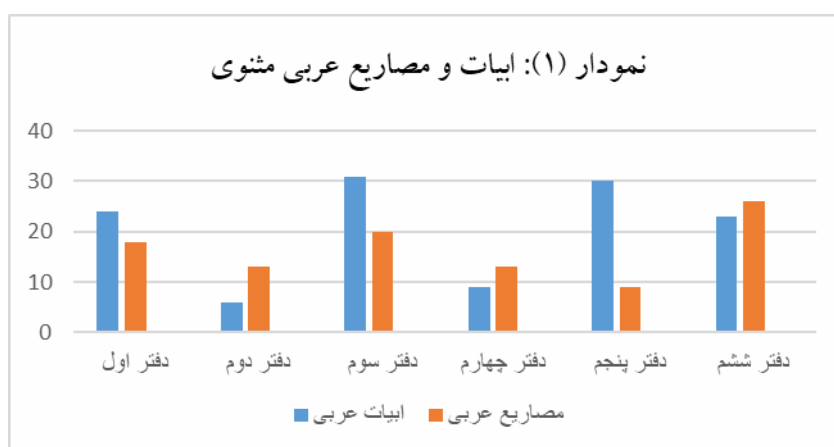
(یعنی؛ تا به گرد مثنوی بگردد آن کسی که هنوز به دور آن طوافی نکرده است).

۳. تحلیل موضوع

اشعار عربی مثنوی در پنج موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد. بر اساس جدول و نمودار ذیل تحلیل‌هایی صورت می‌پذیرد و در نتایج حاصل از تحقیق لحاظ می‌شود:

جدول (۱): ابیات و مصاریع عربی مثنوی^(۳)

دفتر اول		دفتر دوم		دفتر سوم		دفتر چهارم		دفتر پنجم		دفتر ششم	
بیت	مصراع	بیت	مصراع	بیت	مصراع	بیت	مصراع	بیت	مصراع	بیت	مصراع
۲۴	۱۸	۶	۱۳	۳۱	۲۰	۹	۱۳	۳۰	۹	۲۳	۲۶
جمع ابیات		۱۲۳		جمع مصاریع		۹۹					



اشعار عربی در دفتر سوم قابل توجه است. این دفتر به قلب مثنوی شهرت دارد و مولانا در دیباچه به حکمت‌های فراوان آن اشاره می‌کند و مصداق‌های حکم مثنوی را برمی‌شمارد. در این دفتر (بیت ۳۸۴۲) تأکید می‌کند که برای افاده معانی عرفانی، بیان مقصود به زبان تازی «خوش‌تر» از زبان پارسی است؛ لذا در کلیت مثنوی، باید به نقش تعیین‌کننده اشعار عربی در فرم و معنی و ساخت توجه کرد.

۳-۱. قالب مزدوج

قالب مزدوج (یا ارجوزه) در شعر عربی بیشتر برای بیان معانی علمی و تعلیمی استفاده می‌شود؛ اما شیوه عرب در بحر رجز، شباهتی با شیوه مستعمل در فارسی ندارد (رک). شیخ احمدی، ۱۳۹۰: ۱۷۲ - ۱۷۵). بسیاری از مواضع سخن مولانا و ذکر واژه «مثنوی»، هم به کتاب مثنوی اشاره می‌کند و هم به هیأت ظاهری آن به عنوان قالبی شعری (رک).

مثنوی، د. ۴/ ۷۵۴ - ۷۵۹)؛ علاوه بر سخن‌پردازی هنری و ایجاد موسیقی دلخواه مولانا از طریق وزن و قافیه و «تقطیع شعری» و دیگر امکانات زبانی، افاده معانی تعلیمی اصلی‌ترین دلیل استفاده از قالب مثنوی است. مثنوی قابلیت‌های گسترده‌ای در تبیین معارف شهودی و افاده معنوی کلام عرفانی مولانا دارد (رک. شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۹۴) و توصیف مفصل ماجراهای عرفانی در بطن قصه‌های رمزی انجام می‌گیرد و مثنوی ماحصل مجموعه‌ای از کنشگری‌های فعال در حوزه زبانی برای بیان معانی است.

مولانا اشعار عربی را در بحر رمل می‌سراید. زحافات بحر رمل در عربی، یکسان و همدست نیست. گاهی حرفی زاید بر تقطیع می‌آورد (رک. مثنوی، د. ۶/ ۲۳۰ مصرع اول) و گاهی به جای فاعلاتن، فَعَلَاتِن می‌آورد که در عروض فارسی معمول نیست (رک. شمیسا، ۱۳۷۱: ۴۶) و از ساختار عروض عربی بهره می‌برد، چنانکه در مصرع اول بیت زیر:

قِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ كَلَّمَا نَالَ هُدًى أَنْكَرَهُ
فَعَلَاتِن (مولوی، ۱۳۷۴، د ۳: ۳۷۳)

(یعنی؛ مرگ بر انسان! چه قدر ناسپاس است! هرگاه به هدایتی رسد، آن را انکار می‌کند.) و شبیه آنچه در مصرع زیر می‌توان دید: فَالْيَهْ يَصْعَدُ أَطْيَابُ الْكَلِمِ (د. ۱/ ۸۸۲).

به نظر مولانا، آنچه شکل می‌گیرد به منزله محکمت و آنچه معنا می‌گوید در حکم متشابهات مثنوی است^(۴) و اینکه وی در «فروع و در اصول» مثنوی را پیشکش حسام‌الدین می‌کند، به فرم و محتوای مثنوی، هر دو نظر دارد؛ زیرا در اندیشه وی فرم و محتوا جدا از همدیگر معنی ندارند و او تمثیل‌هایی مناسب برای بیان درهم‌تنیدگی صورت و معنا می‌آورد (برای نمونه رک. مولوی، ۱۳۷۴، د. ۳/ ب. ۴۲۲۷ به بعد و یا د. ۶/ ۶۵۵).

۲-۳. اشعار فارسی و عربی مثنوی

متون عرفانی پیش از مولوی مضامین عرفانی بسیاری در قالب شعر عربی دارد. عارفان ایرانی از حلاج و ابوسعید ابوالخیر و هجویری گرفته تا سنایی و عطار، ابیات بسیاری از خود و یا از دیگران نقل و نقد می‌کنند. مولانا مضمون برخی اشعار عربی مثنوی را به بیان خاصی از مفاهیم عرفانی اختصاص می‌دهد و در این معنی نکاتی را تأکید می‌کند که در آن موقعیت کلامی، آن را شایسته بیان به زبان عربی می‌یابد. موقعیت‌های کلامی مثنوی

نشان می‌دهد که بیان معنای عرفانی در بعضی مواضع و من جمله تفسیر و تأویل آیات قرآنی و احادیث نبوی^(ص)، به عربی دلپذیرتر و شایسته‌تر است و در هر موقعیتی که این الزام احساس نمی‌شود، بیان معنا به پارسی ادامه می‌یابد. «خلق عوالم جدید روحی از طریق زبان، وظیفه‌ای بوده است که صوفیه در زبان کشف کرده‌اند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۴) و مولانا نیز ماحصل مشاهدات خویش از انکشاف عوالم جدید را به زبانی دیگر نشان می‌دهد:

لَيْسَ لِلْجِنِّ وَكَأَنَّ لِلْإِنْسِ أَنْ يَنْفُذُوا مِنْ حَبْسِ أَقْطَارِ الزَّمَنِ
كَأَنَّ نُفُودَ إِبْرَاهِيمَ إِلَى سُلْطَانِ الْهُدَى مِنْ تَجَاوِيفِ السَّمَوَاتِ الْعُلَى
كَأَنَّ هُدَى إِبْرَاهِيمَ إِلَى سُلْطَانِ يَقِي مِنْ حِرَاسِ الشُّهْبِ رُوحِ الْمُتَّقِي
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۶ / ۲۲۹-۲۳۱)

(یعنی؛ برای جن و انس مقدور نیست که از کرانه‌های روزگار بگذرند. هیچ کس نمی‌تواند از لایه‌های آسمان‌های بلند عبور کند جز با قدرت هدایت. هدایتی نیست مگر آن که سلطانی روح پرهیزگار را از شهاب‌های نگهبان محافظت کند.)

نشان دادن مصراع عربی در یک بیت به مهارت مولانا در سخن‌پردازی دلالت می‌کند. در این باره، ذکر قسمتی از یک آیه قرآنی در یک مصراع که مصراع دیگر آن فارسی است، طبیعی بودن سخن را نشان می‌دهد:

رُوز زَادَن، رُوم و زَنگ و هر گُروه يَوْمَ تَبْيَضُّ وَتَسْوَدُّ وُجُوهُ
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۱ / ۳۵۱۱)

(یعنی؛ در آن روز رخساره‌هایی سپید گردد و رخساره‌هایی سیاه.)

۳-۳. زبان و نحو اشعار عربی مثنوی

مولانا فارغ از قیود گرامری، صورت‌های نحوی متعددی در اشعار عربی به کار می‌برد و در مواردی بسیار به قواعد مورد تأکید دستوریان واقعی نمی‌نهد؛ برای مثال، با ایجاد نوعی فصل بلاغی از طریق تسکین افعال و پس و پیش کردن ارکان جمله، خوش‌آهنگی و موسیقی آن را تقویت می‌کند (رک. حرّی، ۱۳۹۰: ۱۸۷) چنانکه این کیفیت را در میان واژه‌های بیت زیر می‌توان دید:

النَّبِيُّ قَدْ رَكِبَ مَعْرُورِيَا وَالنَّبِيُّ قِيلَ سَافِرٌ مَاشِيَا
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۲ / ۷۲۸)

(یعنی؛ پیامبر^(ص) بر خر بدون پالان سوار می شدند و گفته اند: آن حضرت با پای پیاده سفر می کردند.)

این حالت، ساختار زبان عربی را به خصایص دستوری زبان فارسی نزدیک می کند و گویی نحو عربی در قالب گرامر ویژه فارسی روی می نماید. ابیات عربی مثنوی اغلب دارای این ویژگی اند و حتی افعال ماضی هم که مبنی اند، مجزوم می شوند! و تنها در منطق مولانا از جوازهای آوایی مشخصی بهره می یابند و این بافت به ظاهر سست، سبک شاعر را در اشعار عربی برجسته می کند. مولانا در منش عالمان قشری نقدهای تندی دارد و بر اساس قراین می توان دانست که وی به عمد چنین سخن می گوید. اشاره های متعدد او به نحو دانان عربی و به طور مشخص در داستان «نحوی و کشتیان» (رک. مولوی، ۱۳۷۴، د ۱ / ۲۸۳۵ به بعد)، به این موضوع بر می گردد. در این که مولانا به قواعد نحوی زبان عربی تسلط دارد، تردیدی نیست و شواهد بر این امر بسیار است (مثلاً رک. مولوی، ۱۳۷۴، د ۵ / ۳۳۵). در آثار نحو عربی آمده است که در مواضعی می توان «لَیس» را به جای «لَا» به کار برد و این کیفیت، استفاده بجا و متناسب با معناست:

صَدُّوْا مَنْ لَیْسَ یَرْجُوْ خَیْرَکُمْ لَا تَصَلُّوْا، لَا تَصُدُّوْا غَیْرَکُمْ
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۳ : ۲۸۳۸)

(یعنی؛ کسانی را تصدیق کنید که از شما امید و انتظار نیکی ندارند؛ نه خود گمراه شوید و نه دیگران را از طریق حق باز دارید.)

فراتر از مسائل نحوی، برخی عیوب قوافی نیز در ابیات عربی مثنوی برجسته است؛ هر چند که در بیت عربی به جز عیب اقوا، در بقیه جاهای دیگر همسانی حرکت هجای قافیه الزامی است، اما در مثنوی ملاک نیست و کیفیت مکث پایانی هر مصراع دلیل درستی قافیه بر مبنای عروض فارسی است:

عَنْ لِي يَا مُنَيِّي لَحْنُ النُّشُورِ اِبْرُكِي يَا نَاقَتِي تَمَّ السُّرُورُ
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۳ / ۳۸۰۱)

(یعنی؛ ای آرزوی من! نغمه حیات بخشات را برایم ترنم کن؛ ای شتر من! سینه بر زمین نه که شادی کمال یافت.)

البته در ابیاتی بسیار از جمله بیت مذکور، از این نظر اشکالی وجود ندارد و در رکن آخر نیازی به مکث نیست. در شاهکارهای ادبیات عرب نیز چنین ویژگی‌ای را می‌توان دید (رک. ضیف، ۱۳۶۴: ۲۸۵). مولانا در القای حس طبیعی بودن کلام به خواننده می‌کوشد. در منطق خاص مثنوی و شیوه بیانی ویژه آن، دیدگاه مولانا در قافیۀ شعر مزدوج و دیگر ملزومات شعر عربی در زمینه کلام عرفانی، دلپذیرتر از آن قواعدی است که از دید قواعد نحوی بدان می‌نگرند و لذا تأکید وی بر «نحو محو» است.

مولانا از هنجارهای مرسوم و عادی زبانی، بلاغی و ادبی فراتر می‌رود و برای یافتن زبانی نو می‌کوشد: «هدیه شاعر چه باشد؟ شعر نو» (مولوی، ۱۳۷۴، د ۴/ ۱۱۸۶). او زبان عربی را زبان فاخر علمی می‌داند و «شعر صوفیانه عربی نیز که قبل از شعر فارسی پیدا شده بود» (پورجوادی، ۱۳۷۰: ۴۲۱) از دید وی الگوی مناسبی برای ادامه انتقال مفاهیم به این زبان تلقی می‌شود. مولانا اشعار شاعران پیشین را در مضمونی کاملاً عرفانی می‌نشانند: *إِسْقِنِي خَمْرًا وَقُلْ لِي إِنَّهَا...* (مولوی، ۱۳۷۴، د ۴/ ۲۰۷۸)؛ و در تضمین آن‌ها، کلمات شعر را جابجا می‌کند و به شکل دیگری به کار می‌برد:

يَطْلُبُ الْإِنْسَانَ فِي الصَّيْفِ الشِّتَا فَإِذَا جَاءَ الشِّتَا أَنْكَرَ دَا
فَهُوَ لَمْ يَرْضَى بِحَالِ أَبَدَا لَمْ يَضِيقْ لَمْ يَعْشِ رَغَدَا^(۵)
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۳/ ۳۷۱-۳۷۲)

(یعنی؛ انسان در تابستان آرزوی زمستان می‌کند و وقتی زمستان از راه رسد، آن را نمی‌پسندد؛ لذا، او به حالی ثابت خرسند نیست و نه به زندگی سخت عادت می‌کند و نه به زندگی مرفه.)

از آن روی که در محورهای احساس و تفکر، شیفته شعر عربی و قابلیت‌های فراوان آن در دریافت و انتقال مفاهیم معنوی است.

۳-۴. زیبایی‌شناسی اشعار عربی مثنوی

مولانا بر همه علوم و معارف روزگار خود احاطه داشت (فروزانفر، ج ۱، ۱۳۴۸: سه) و

تسلط او بر انواع تفسیرهای قرآنی، آشنایی عمیق وی با دیدگاه‌های متشرعان، متکلمان، فیلسوفان، عارفان و شاعران عرب بر مبنای مثنوی (رک. مولوی، ۱۳۸۷: ۳۶۰ - ۳۶۱) و یا آثار دیگران (رک. افلاکی العارفی، ج ۲، ۱۳۶۲: ۶۲۳)، تأییدی بر این معنی است. در سه حوزه ساخت و صورت، موسیقی، موضوع و مضمون زیبایی ادبی مثنوی را با کمک اشعار عربی به حد اعلی می‌برد.

تداعی مفاهیم متعدد در افکار و معارف مولانا از طریق اشعار عربی اتفاق می‌افتد؛ حال آن که چنین امکانی در اشعار فارسی او فراهم نیست. مثلاً، وقتی مولانا در ضمن ابیات فارسی از رجوع فروع به اصول سخن می‌گوید، ناگزیر اندیشه‌های وی به سمت مفاهیم بطن در بطن قرآنی می‌رود و برای انتقال معانی زبان قرآن را بر می‌گزیند. در این موقعیت، گاه بیتی عربی به آیه‌ای قرآنی اشاره می‌کند در حالیکه ابیات دیگر تأویل آن مفهوم قرآنی است:

فَأَلِيهِ يَصْعَدُ أَطْيَابُ الْكَلِيمِ	صَاعِدًا مِنَّا إِلَىٰ حَيْثُ عَلِمَ
تَرْتَقِي أَنْفَاسُنَا بِالْمُنْتَقَىٰ	مُحْتَفًا مِنَّا إِلَىٰ دَارِ الْبَقَا
ثُمَّ تَأْتِينَا مَكَافَاتُ الْمَقَالِ	ضِعْفٌ ذَاكَ رَحْمَةً مِن ذِي الْجَلَالِ ...

(مولوی، ۱۳۷۴، د ۱ / ۸۸۲-۸۸۶)

(یعنی؛ کلمات پاکیزه از جانب ما به بارگاه الهی می‌روند و به جایی می‌رسند که فقط خداوند از آن آگاهی دارد. نفس‌های ما به برکت پاکیزگی معنوی به بارگاه الهی صعود می‌کند و این نفس‌ها به مثابه ارمغانی است از ما برای سرای جاودان. آنگاه در پاسخ به این تسبیح پاک، دوچندان پاداش می‌یابیم و این از روی رحمت خداوند بزرگوار است.)

گاهی هم بر عکس آن عمل می‌کند و مفاهیمی را در بیان عرفانی خویش می‌آورد تا تفسیر آن را به آیه‌ای قرآنی پیوند زند:

أُقْتَلُونِي يَا ثِقَاتِي لَا يَمَا	إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتًا دَائِمًا
إِنَّ فِي مَوْتِي حَيَاتِي يَا فَتَىٰ	كَمْ أَفَارِقُ مَوْطِنِي؟ حَتَّىٰ مَتَىٰ؟
فُرْقَتِي لَوْ لَمْ تَكُنْ فِي ذَا السُّكُونِ	لَمْ يَقُلْ «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

(مولوی، ۱۳۷۴، د ۱: ۳۹۳۴-۳۹۳۶)

(یعنی؛ ای یاران! مرا بکشید در حالی که سرزنشم می‌کنید و به‌درستی که زندگی جاودان در کشتن من است. ای جوانمرد! در مرگ من زندگی وجود دارد؛ تا کی از موطنم جدا باشم؟! اگر در این دنیا ما در فراق نبودیم، هرگز خداوند از زبان ما نمی‌فرمود: ما از خداییم و به سوی او باز می‌گردیم.)

این نوع استفاده ویژه از ابیات عربی اندیشه‌های مثنوی را پدیدار می‌سازد. از سوی دیگر، سختگیری در رعایت تمامی موازین نحو عربی در بافتار سخن فی‌البداهه امکان‌پذیر نیست و به همین دلیل - چنانکه می‌توان دید - تبدیل همزه فصل به وصل در مصراع اول بیت اول، مطابق ساختار شعر فارسی انجام می‌گیرد و در نحو عربی بدین شکل یافت نمی‌شود. در بیان معانی، اشاره به مفهوم یک آیه مولانا را در این ساخت به جلو می‌برد و برای انتقال و تفهیم پیام، مخاطب را - به مرور - وارد فضای زبان عربی می‌کند. در چنین حالتی فرم جدیدی به وجود می‌آید و ضرب‌آهنگ‌های کلام در موسیقی طرب‌افزایی تنظیم می‌شود که حاصل ترکیب موزون زبان‌های عربی و فارسی است.

اگر خصایص تکنیکی را عبارت از زبان، موسیقی، تخیل، شکل و فرم (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۶) بدانیم، شعر مولانا در تکنیک‌پردازی قوی است. واژه‌های استوار، تصاویر متعدد، موسیقی غنی، ویژگی‌های متنوع زبانی و گونه‌گونی شکل ادبی به مثنوی تشخیص می‌بخشد و این کیفیت آن را به «منبع پربرای زیبایی هنری» (کفافی، ۱۳۸۲: ۴۱۵) تبدیل می‌کند و هرگاه واژگان فارسی تحمل حمل معانی را نتوانند از زبان عربی مدد می‌گیرند. مولانا ترکیب‌های تازه‌ای را وارد قاموس زبان عربی می‌کند و دامنه کاربرد واژگانی آن را از لحاظ معنایی، مفهومی، ادبی و بلاغی می‌گسترده و کیفیت استعمال واژه‌ها و عبارات عربی را به صورت برجسته‌ای نمایش می‌دهد:

صَدُّقُوا رُسُلًا كِرَامًا يَا سَبَا صَدُّقُوا رُوحًا سَابَهَا مِنْ سَبَا
صَدُّقُوهُمْ هُمْ شُمُوسُ طَالِعَةٍ يُؤْمِنُوكُمْ مِنْ مَخَازِي الْقَارِعَةِ ...
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۳ / ۲۸۳۴-۲۸۳۵)

(یعنی؛ ای قوم سبا! آن رسولان را تصدیق کنید و نیز آن روحی را که خداوند به عشق خود گرفتار کرده است. رسولان را که به منزله خورشید پرتوگسترند، تصدیق کنید تا ایشان شما را از رسوایی قیامت در پناه خود گیرند...)

زمینه درونی و معنوی شعر مولانا چندان غنی است که خواه‌ناخواه عناصر فرم و محتوا و ملزومات آن دو را به خدمت می‌گیرد. در اثر دقت در این کیفیت، اشعار عربی، فنون و اسالیب آن رونق می‌یابد (رک. الأشناندانی، ۱۴۰۸: ۳)؛ موسیقی و آهنگ کلمات تشدید می‌شود؛ عاطفه درونی شاعر و لطافت بیرونی کلام او به هم می‌آمیزد؛ احساسات مخاطب در مسیر کمال آن دگرگونی می‌بیند؛ ذهن قدرتمند عارف در کشف روابط پنهانی پدیده‌ها تلاشی فراگیر می‌کند؛ معانی ضمنی، پنهان و نمایان می‌شوند و این شأن هر لحظه به هیأتی دیگر درمی‌آید و مدام پویایی حاصل می‌کند؛ دایره‌واژگان ادبی وسعت می‌یابد و طمطراق و طنطنه آن‌ها افزون می‌شود؛ اجزای جملات متناسب می‌گردد و زبان فارسی و عربی در فرم و معنا و عاطفه و اندیشه به وحدت می‌رسند.

مولانا در سرودن مثنوی، اقتدار سخن‌سرایی خود را نمود می‌بخشد و تضمین اشعار دیگران، تلاش ناخودآگاهی برای نمایاندن گوشه‌ای از این توانایی‌هاست:

كُنْتُ طَبِيْبًا حَاذِقًا كُنْتُ أُمْسِي نَحْوَ كَيْلِي سَابِقًا
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۱/۲۶۹۳)

(یعنی؛ ای کاش! پزشکی ماهر می‌بودم و با شتاب تمام به سوی لیلی می‌رفتم.)
و گاه اشاره به بیتی عربی (مولوی، ۱۳۷۴، د ۴/۱۵۳۳ به بعد)، مأخذ داستانی از مثنوی (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۳۷۳) می‌شود و گاهی (رک. مولوی، ۱۳۷۴، د ۱/۱۷۲۷ - ۱۷۳۰) در اثر سرگشتگی شاعر، یافتن وزن و قافیه دشوار می‌گردد:

كَيْفَ يَأْتِي النَّظْمُ لِي وَالْقَافِيَةُ؟ بَعْدَ مَا ضَاعَتْ أَصُولُ الْعَافِيَةِ
مَا جُنُونٌ وَاحِدٌ لِي فِي الشُّجُونِ بَلْ جُنُونٌ فِي جُنُونٍ فِي جُنُونٍ
ذَابَ جِسْمِي مِنْ إِشَارَاتِ الْكُنَى مُنْذُ عَائِنَتْ الْبَقَاءَ فِي الْفَنَاءِ
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۵/۱۸۹۳-۱۸۹۵)

(یعنی؛ برای من سرودن شعر و قافیه‌سازی چگونه میسر است در حالی که ریشه‌های تندرستی‌ام تباه شده است؟! در میان انبوه اندوه‌ها، فقط یک نوع جنون ندارم بلکه جنون در جنون در جنون‌ام. از اشارات رازگونه بدنم تحلیل رفته است، از آنگاه که بقا را در فنا دیده‌ام.)

و در ادامه سخن، زبان‌های فارسی و عربی را در توصیف سرگشتگی‌های روحی ناتوان

می‌بیند (رک. مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵ / ۱۹۱۱ - ۱۹۱۳).

به هر حال، اعمال قواعد نحوی خاص مولانا، از تداخل نحو و وزن و فرم و ساختار فارسی بر شعر عربی مثنوی نشان دارد و همین کیفیت، ساختار زبانی و نحوی اشعار عربی را توجیه‌پذیر می‌سازد و کراراً بر جمال آن می‌فزاید.

۳-۵. مضامین اشعار عربی مثنوی

مولانا آیات قرآنی و احادیث نبوی^(ص) را بیشتر به زبان عربی روایت می‌کند. از مجموع ۲۲۲ بیت و مصراع تمام عربی در مثنوی، ۱۰۹ بیت و مصراع در اشاره مستقیم به آیه قرآنی و یا حدیث نبوی^(ص) است. در منظومه مثنوی، «زبان عرفان» و «زبان دین» به هم می‌پیوندند و در بیان مفاهیم رمزی و سمبلیک اشتراک می‌یابند. این کیفیت فرم را همان اندازه نمادین نمایش می‌دهد که معنی و عاطفه و اندیشه را، و لذا خصلت ابهامی رازآمیز پیدا می‌کند و به گونه رمز در می‌آید.

نقش باطنی تفکر و اندیشه با بهره‌گیری هنری و ادبی از نمادهای مثنوی در مقایسه با نقش زیبایی‌شناختی آن دریافت ما را از جهان بیرونی ایجاد می‌کند و بدان معنا می‌بخشد تا تغییرات محسوسی در بنیاد آن شکل گیرد و زمینه ارتقای مفاهیم آن گسترده شود. به گفته محققان، دامنه تفکر و اندیشه انسان از طریق نمادپردازی، سطح دریافت‌های ظاهری و باطنی را متحول می‌کند (رک. لاوژه، ۱۴۰۰: ۲۲۳). مثلاً در اشاره به حقیقت تصوف، خواننده باید نمادهای سخن مولانا را دریابد تا به تأویل‌های صحیح دست یابد:

مَا التَّصَوُّفُ؟ قَالَ وَجِدَانُ الفَّرْحِ فِي الفُّؤَادِ عِنْدَ إِيْتَانِ التَّرْحِ
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۳ / ۳۲۶۱)

(یعنی؛ تصوف چیست؟ (کسی) گفت: شادی یافتن در قلب به هنگام هجوم غم و اندوه.) شادی و اندوه عارف از نوعی دیگر است و باید مفهوم سخن را در بافتار متن به گونه‌ای دیگر درک کرد. سخن مثنوی در این باره راهگشاست؛ به تعبیر محققان، اگر گره‌خوردگی عاطفه و تخیل را در زبان آهنگین ملاک شعربودن (رک. شفیع کدکنی، ۱۳۸۷: ۸۶) بدانیم در این صورت باید نظامی را تدوین کنیم که به تبیین دقیق موضوع بینجامد. در چنین بافت نظام‌مندی است که می‌توان شور و نشاط عارفانه مثنوی را در قالب

ابیات زیر ادراک نمود:

عَنْ لِي يَا مُنِّي لِحْنِ النَّشُورِ يُبْرِكِي يَا نَاقَتِي تَمَّ السُّرُورِ
إِنْبَعِي يَا أَرْضُ دَمْعِي قَدْ كَفَى إِشْرِبِي يَا نَفْسُ وِرْدًا قَدْ صَفَا
عُدْتُ يَا عَيْدِي إِيْنَا؟ مَرَحَبَا نِعْمَ مَا رَوَّحْتَ يَا رِيحَ الصَّبَا
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۳ / ۳۸۰۱-۳۸۰۳)

(یعنی؛ ... ای زمین! اشک دیدگانم را در خود فرو بر که گریه بس است، و ای جان! از این آبشخور بنوش که زلال است. ای عید! آیا دوباره به سوی ما آمدی؟ خوش آمدی! ای باد صبا چه خوش وزیدی!)

به همین ترتیب، ویژگی اندوه را هم بر می‌شمارد (رک. مثنوی، ۱۳۷۴، د. ۵۳۷ / ۶ - ۵۳۹). مولانا موضوعات مکرر عرفانی را به صورت مضمون‌های نو و در تجربه‌ای متفاوت به کار می‌برد. او حتی تجارب عرفانی حلاج^(۶) را هم در ذائقه عرفانی خویش حل می‌کند:

أَقْتُلُونِي أَقْتُلُونِي يَا ثَقَاتُ إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتًا فِي حَيَاتِ
يَا مُنِيرَ الْخَدِّ يَا رُوحَ الْبَقَا إِجْتَذِبْ رُوحِي وَجُدْ لِي بِاللَّقَا
لِي حَيْبٌ حُبُّهُ يَشْوِي الْحَشَا لَوْ يَشِي يَمْشِي عَلَي عَيْنِي، مَشِي
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۳ / ۳۸۳۹-۳۸۴۱)

(یعنی؛ ... ای روشن‌رخسار و ای جان پاینده! روحم را به سوی خود کش و دیدارت را بر من ارزانی دار. دوستی دارم که عشق او درونم را سوخته است، و اگر دوست می‌خواهد که بر دیدگانم راه رود، پس راه برود.)

صعب‌ترین پیام مولانا در مثنوی، قصه اتصال روح و جسم است و چنین پیامی را جز به زبان عربی نمی‌توان بیان کرد؛ زیرا درک این مسئله غامض نیازمند عبارتی روشنگرانه است که زبان عربی بدان متصف است (النحل / ۱۰۳) و از ویژگی ذاتی قرآن (یس / ۶۹) و رسالت (الزخرف / ۲۹ و الدخان / ۱۳) در خصلت «مبین بودن» بهره دارد. مولانا خصایص و ویژگی‌های زبان عربی را در اثر انس به «زبان قرآنی» فرا می‌گیرد و مشخصه‌ها و معاین آن را در «زبان مثنوی» می‌نهد:

لَأَقْتِ الْأَشْبَاحَ يَوْمَ وَصَلِيهَا عَادَتِ الْأَوْلَادُ صَوْبَ أَصْلِيهَا
أُمُّهُ الْعِشْقِ الْخَفِيِّ فِي الْأَمَمِ مِثْلُ جَوْدٍ حَوْلَهُ لَوْ مِثْلُ السَّقَمِ

ذَلِكُ الْأَرْوَاحِ مِنْ أَشْبَاحِهَا عِزَّةُ الْأَشْبَاحِ مِنْ أَرْوَاحِهَا...
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۴ / ۸۴۶-۸۴۸)

(یعنی؛ بدن‌ها روز پیوندشان را با ارواح دیدند و فرزندان نیز به اصل خود بازگشتند. مذهب عاشقان که در میان مذاهب دیگر پنهان است مانند بخششی است که پیرامون آن را سرزنش بیماری گرفته باشد. خواری روح‌ها از بدن‌ها ناشی می‌شود، در حالی که شرافت بدن‌ها ناشی از روح‌هاست...)

مولانا در بافتی سخن می‌گوید که در هنگام توصیف عناصر متقابل، فرم و معنا در کمال اتصال معنوی به هم قرار می‌گیرند و هر دو ویژگی‌های بنیادین یکدیگر را در ساختاری منسجم تقویت می‌کنند. تقبیح و ذم یکی از آن دو، به تحمید و مدح آن دیگری می‌کشد؛ بدون اینکه ماهیت و هستی طرف دیگر مورد انکار واقع شود تا وجه نمادین این هر دو مفهوم باقی بماند. برای تبیین این مفهوم می‌توان به مناجات‌های مثنوی اشاره کرد. مولانا در بیان عمیق‌ترین دقیقه‌های باطنی عرصه کلام عرفانی را به قلمرو مناجات می‌برد (رک. لاوژه، ۱۴۰۱: ۱۵۱). مناجات به زبان عربی، با بار عاطفی نیرومندی همراه است و تأثیر متن بر مخاطب را افزایش می‌دهد. آهنگ حاصل از هم‌نشینی کلمات و عبارات عربی مثنوی تحت تأثیر القائنات شدید روحی مولوی، نقشی پر رنگ در این رابطه متقابل دارد و مجموعه تناسب‌های حاصل از وزن، قافیه، وضع کلمه در نحو مناسب و برخی زیبایی‌های بدیعی همچون موازنه، طباق و جناس تام در محل ردیف (رک. مولوی، ۱۳۷۴، د. ۳ / ۴۸۰ و ۲۸۳۴ - د. ۴ / ۳۸۱۲ و ۳۸۱۳ - د. ۶ / ۳۵۰۲)، کلام را به مرزهای هنری می‌برد و در اثر آن خواننده و تعلیم به وی فراموش می‌شود و پیام‌های معنوی اصل و اساس قرار می‌گیرد:

يَا إِلَهِي! سَكَّرَتْ أَبْصَارُنَا فَاعْفُ عَنَّا أَثْقَلْتَ أَوْزَارُنَا
يَا خَفِيًّا قَدْ مَلَأْتَ الْخَافِقِينَ قَدْ عَلَوْتَ فَوْقَ نُورِ الْمَشْرِقِينَ
أَنْتَ سِرٌّ كَاشِفٌ أَسَارِنَا أَنْتَ فَجْرٌ مُفْجِرٌ أَنْهَارِنَا...
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۵: ۳۳۰۷-۳۳۰۹)

(یعنی؛ خداوندا! چشمان ما سست شده است؛ از ما در گذر که بار گناهان مان سنگین گشته است. ای پنهان! به درستی که خاور و باختر را پر کرده‌ای و بر نور مشرق و مغرب برتر آمده‌ای. تو رازی هستی که اسرار ما را آشکار می‌کنی و تو پگاهی هستی که نهرهای ما را

می‌گشایی...)

در بخش‌هایی از کلام مثنوی هم که شکل دعایی دارد، نوعی مناجات در آن حال و هوا محسوس است؛ زیرا حالت توجه در آن مشهودتر از حالت تضرع ست (رک. فولادی، ۱۳۸۹: ۳۳۷). در این موارد سخن مولانا با رقتِ احساس شدیدی همراه می‌شود و شور ناشی از زبان و بیان آن، در خواننده نشاطی طرب‌انگیز حاصل می‌کند و این ویژگی بر ادراک و تخیل و عاطفه او تأثیر می‌نهد:

يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ أَهْدِنَا لَمَّا افْتِخَارَ بِالْعُلُومِ وَالْغِنَا
لَا تُزِعْ قَلْبًا هَدَيْتَ بِالْكَرَمِ وَأَصْرِفِ السُّوءَ الَّذِي خَطَّ الْقَلَمُ
(مولوی، ۱۳۷۴، د ۱: ۳۸۹۹-۳۹۰۰)

(یعنی؛ ای دادرس دادخواهان! ما را هدایت کن که به دانش‌ها و بی‌نیازی‌ها مباحثاتی نیست. دل ما را به کژی مکشان، ز آن پس که به سبب بزرگواری‌ات هدایت کردی و آن بلایی که بر قلم تقدیر رقم خورده است، از ما بگردان!)

اشعار عربی از عالم روحی و تجربه معنوی جداگانه‌ای در مولوی سخن نمی‌گویند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۵) و بدون بهره‌گیری از اشعار عربی امکان خلق مثنوی وجود نمی‌داشت؛ زیرا بخش گسترده‌ای از دانش‌ها و دانسته‌های مولانا به منابع عربی اشاره می‌کند. اشعار عربی، انسجام و تناسب اجزای درهم‌تنیده مثنوی را در فرم و ساختار آن با دقت نمایان می‌کند و در نتیجه همان ماهیت و کارکردی را می‌یابد که اشعار فارسی. «زبان ویژه مثنوی» حاصل انسجام و درهم‌آمیختگی و وابستگی بی‌نظیر عربی و فارسی است.

۴. نتیجه‌گیری

مولانا از طریق ایجاد هم‌زیستی متعادل میان اشعار عربی و فارسی، فضای گفتمانی مثنوی را تقویت می‌کند و در آن عرصه بی‌کرانه‌ای برای بیان و انتقال معنا پدید می‌آورد. در این فرایند و در اثر دقت در ساختار بیانی مثنوی، زبان متعادل منسجمی پدید می‌آید که تناسب شکل با محتوا را در مواضع گوناگون تفسیر می‌کند. در این روند فرم و معنی، توأمان، تأثیر سازنده خود را در تبیین معارف مولانا نشان می‌دهند. تقویت فرم از طریق ساختار ادبی اشعار عربی مفاهیمی متعالی می‌آفریند که ظهور آن را هم در ظاهر سخن و هم در عمق

اندیشه‌های حاصل از کلام می‌توان دید. دقت در اولویت‌های زبانی اشعار عربی و بهره‌گیری متعادل از این شیوه، مولانا را در ورود به فضای کامل‌تر و دقیق‌تر مفاهیم مکرر یاری می‌دهد. بنابراین درک مقاصد کلامی مولانا در اشعار عربی، دقت بسیاری می‌طلبد.

هرچند ساختار صرفی و نحوی اشعار عربی مثنوی بالکل اشکال دارد؛ اما با توجه به مقاصد مثنوی و نیز برای بیان مضامین بلند و مبهم، استفاده از آن‌ها برای فارسی‌زبانان در همین شکل ضروری می‌نماید. قدرت انتقال مفاهیم مثنوی از این طریق به گونه‌ای است که نمی‌گذارد نارسایی‌های ساختاری اشعار عربی چندان برجسته به نظر آید؛ زیرا فضای معنوی مثنوی و زمینه کلام نواقص را می‌پوشاند. منبع افکار و اندیشه‌های مولانا مجموعه فرهنگی برخاسته از گستره جامعه اسلامی است و بی‌کرانگی این فرهنگ، مثنوی را در جهتی می‌برد که خواه‌ناخواه قابلیت‌های گسترده اشعار عربی در بیان معنا، سبب وسعت فضای پیدا و ناپیدای آن می‌شود. فرم اشعار عربی به همراه غنای موسیقی و موضوعات متکثر، مثنوی را به عرصه زیبایی می‌برد. این الزام همراه با ساختار شکنی‌های هنری ساخت کلامی مثنوی را در صورت‌های مبتکرانه‌ای نمایش می‌دهد و ابداع مضامین شکل‌های ساختنی نوی در آن پدید می‌آورد. این کیفیت به طور مدام اندیشه‌های عارف را از سطح به عمق می‌برد. دقت در این بافتار، امکان نامحدود از تفسیرها و تأویل‌های دقیق مثنوی را میسر می‌سازد و عدم توجه به این ویژگی، توان سخنوری مولانا را از نظرها پوشیده می‌دارد.

پی‌نوشت‌ها

(۱) ارجوزه «ابن عبد ربه» ۴۴۵ بیت دارد با مطلع:

سُبْحَانَ مَنْ لَمْ تَخَوْهَ أَقْطَارُ وَكَمْ تَكُنْ تُذِرْ كُهُ الْأَبْصَارُ

(ابن عبد ربه، ج. ۵، ۱۴۰۴: ۲۴۲-۲۶۵)

برای اطلاع بیشتر: (رک. شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۹۴-۲۹۵ و قربانی زرین، ۱۳۹۰: ۱۸۴-۱۸۵).

(۲) ترجمه ابیات عربی بر اساس شرح کریم زمانی است.

(۳) بررسی موضوع بر اساس بیت‌ها و مصراع‌های هر دفتر، عبارتند از:

- دفتر اول:

ابیات: ۹۹- ۱۰۰- ۱۲۸- ۱۲۹- ۱۳۲- ۸۸۳- ۸۸۴- ۸۸۵- ۸۸۶- ۱۶۲۸- ۲۶۹۳- ۳۳۸۹- ۳۴۴۰-
۳۴۴۳- ۳۵۱۳- ۳۵۹۹- ۳۶۴۵- ۳۸۹۹- ۳۹۰۰- ۳۹۲۳- ۳۹۳۴- ۳۹۳۵- ۳۹۳۶- ۳۹۵۳.
مصاریع: ۱۰۵- ۳۸۱- ۹۵۲- ۸۸۲- ۹۷۳- ۱۰۴۹- ۱۱۳۵- ۱۲۷۰- ۱۶۷۷- ۱۸۶۷- ۱۹۴۶- ۲۶۵۶-
۲۹۵۶- ۳۲۴۳- ۳۳۹۰- ۳۶۰۰- ۳۶۴۳- ۳۷۰۰.

- دفتر دوم:

ابیات: ۳۶۴- ۶۳۷- ۷۲۸- ۱۸۳۷- ۲۵۵۲- ۳۷۴۵.
مصاریع: ۵۹- ۵۰۹- ۵۱۷- ۶۰۰- ۶۳۰- ۱۶۶۴- ۱۷۵۲- ۱۸۰۷- ۱۹۲۶- ۲۹۸۴- ۳۱۷۵- ۳۳۵۴-
۳۵۴۹.

- دفتر سوم:

ابیات: ۱۶- ۳۵۴- ۳۷۱- ۳۷۲- ۳۷۳- ۴۲۶- ۴۸۰- ۴۸۱- ۵۰۵- ۵۰۶- ۵۱۶- ۱۴۶۶- ۱۶۴۰-
۱۷۵۵- ۱۹۲۸- ۱۹۲۹- ۱۹۶۹- ۲۸۳۴- ۲۸۳۵- ۲۸۳۶- ۲۸۳۷- ۲۸۳۸- ۳۲۶۱- ۳۶۶۳- ۳۸۰۱-
۳۸۰۲- ۳۸۰۳- ۳۸۳۹- ۳۸۴۰- ۳۸۴۱- ۳۹۰۰.
مصاریع: ۲۶۳- ۳۶۸- ۳۸۱- ۴۷۹- ۵۰۴- ۷۴۰- ۷۴۵- ۷۵۴- ۱۵۸۰- ۲۰۳۶- ۲۸۷۲- ۳۲۶۴-
۳۴۸۱- ۳۶۶۷- ۳۹۰۴- ۴۰۰۲- ۴۳۸۸- ۴۵۹۸- ۴۵۹۹- ۴۶۶۱.

- دفتر چهارم:

ابیات: ۸۴۶- ۸۴۷- ۸۴۸- ۸۴۹- ۸۵۰- ۱۱۲۰- ۱۱۲۱- ۳۸۱۲- ۳۸۱۳.
مصاریع: ۶۹۸- ۱۱۶۹- ۱۱۷۰- ۱۱۸۱- ۲۰۷۸- ۲۱۰۳- ۲۲۷۳- ۲۴۲۲- ۲۵۴۵- ۲۹۱۲- ۲۹۶۰-
۳۳۲۷- ۳۵۷۴.

- دفتر پنجم:

ابیات: ۱۷- ۲۹۳- ۲۹۴- ۲۹۵- ۲۹۶- ۲۹۷- ۳۳۵- ۳۴۸- ۳۴۹- ۸۲۴- ۹۹۶- ۱۰۵۶- ۱۰۵۷-

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۶۳

۱۰۵۸ - ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ - ۱۸۹۵ - ۱۹۱۱ - ۱۹۱۲ - ۱۹۱۳ - ۳۳۰۷ - ۳۳۰۸ - ۳۳۰۹ - ۳۳۱۰ - ۳۳۱۱ -
۳۴۳۵ - ۳۵۴۸ - ۳۶۹۵ - ۳۸۶۶ - ۴۲۰۵.

مصاریح: ۲۶۰ - ۳۶۴ - ۳۷۹ - ۷۴۷ - ۸۶۹ - ۱۰۰۵ - ۱۵۰۰ - ۳۴۲۹ - ۳۶۹۴.

- دفتر ششم:

آیات: ۲۲۹ - ۲۳۰ - ۲۳۱ - ۲۳۱ - ۳۵۳ - ۵۳۷ - ۵۳۸ - ۵۳۹ - ۶۶۶ - ۶۶۷ - ۶۶۸ - ۶۶۹ - ۱۰۹۷ - ۲۳۹۸ -
۲۳۹۹ - ۲۴۰۰ - ۲۴۰۱ - ۲۸۹۲ - ۳۱۱۱ - ۳۱۱۲ - ۳۵۰۲ - ۳۵۰۳ - ۳۵۷۳ - ۳۸۸۴.

مصاریح: ۴ - ۱۶۹ - ۱۹۷ - ۴۰۴ - ۴۶۲ - ۴۸۶ - ۶۲۶ - ۱۱۵۷ - ۱۵۹۸ - ۱۹۸۴ - ۲۲۳۸ - ۲۲۵۲ - ۲۵۹۱ -
۲۶۹۸ - ۲۸۷۴ - ۲۸۹۸ - ۳۱۱۰ - ۳۱۹۶ - ۳۵۴۲ - ۳۵۶۴ - ۳۵۷۲ - ۳۶۴۲ - ۳۹۷۵ - ۴۳۹۰ - ۴۵۶۹ -
۴۶۷۰.

(۴) (رک. پورنامداریان، ۱۳۸۴).

(۵) مقایسه کنید با ابیات منسوب به امرؤ القیس:

يَتَمَنَّى الْمَرْءُ فِي الصَّيْفِ الشِّتَا فَإِذَا جَاءَ الشِّتَا أَنْكَرَهُ
فَهُوَ لَمْ يَرْضَ بِحَالٍ وَاحِدٍ قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ

آیات مذکور در دیوان شاعر (رک. دیوان، ۱۴۲۵) یافت نشد.

(۶) مولانا در این موضع و در دفتر اول (۳۹۳۴ - ۳۹۳۵)، ابیات حلاج را تضمین می کند (رک. حلاج، ۱۳۵۴: ۲۰).

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آقاحسینی، حسین؛ براتی، محمود؛ جمالی، فاطمه (۱۳۹۰). «اهمیت پرسش در متون عرفانی»، فصلنامه کاوش نامه، د ۱۲، ش ۲۲: صص ۱۳۱-۱۶۰.
- ابن عبدربه، شهاب‌الدین (۱۴۰۴). *العقد الفريد*. بتحقیق عبدالمجید الترحینی، الجزء الخامس، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲). *مناقب العارفين*. مصحح تحسین یازجی، ج ۲، تهران: دنیای کتاب.
- امرؤ القیس (۱۴۲۵). *دیوان امرئ القیس*. ضَبَطَهُ وَصَحَّحَهُ مصطفی عبدالشافی. لبنان: دارالکتب العلمیة.
- الأشناندانی، أبوعثمان سعید بن هارون (۱۴۰۸). *معانی الشعر*. الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۰). «باده عشق (۱)» (سیر تاریخی معنای عرفانی باده یا می در شعر فارسی). «مجله نشر دانش»، ش ۶۶: صص ۴۲۰-۴۲۹.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴). در سایه آفتاب، چ ۲، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۸). «عالم مثل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالم دل مولوی»، پژوهشنامه ادب حماسی (فرهنگ و ادب سابق)، د ۵، ش ۹: صص ۵۲-۶۸.
- حرّی، ابوالفضل (۱۳۹۰). *مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی: رویکردهای زبانی - سبک‌شناختی*. برگزیده مقالات مستنصر میر و حسین عبدالرئوف، تهران: نیلوفر.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۵۴). *اشعار حلاج*. ترجمه بیژن الهی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- حیدری، محمود؛ نسیم‌بهار، علی اصغر (۱۳۹۹). «بینامتنی ذاتی اشعار عربی و فارسی سعدی (مضامین مشترک اشعار فارسی و عربی سعدی)»، *متن پژوهی ادبی*. د ۲۴، ش ۸۶: صص ۱۹۱-۲۱۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *ادوار شعر فارسی*، تهران: سخن، چ پنجم.
- _____ (۱۳۹۰). *تاریخ‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنائی*، تهران: آگه، چ یازدهم.

- _____ (۱۳۹۱). موسیقی شعر، تهران: آگه، چ سیزدهم.
- _____ (۱۳۹۲). زبان شعر در نشر صوفیه؛ درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی. تهران: سخن، چاپ چهارم.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۱). آشنایی با عروض و قافیه، تهران: فردوس، چ هفتم.
- _____ (۱۳۸۷). انواع ادبی. تهران: میترا، چ سوم.
- _____ (۱۳۸۸). یادداشت‌های حافظ. تهران: علم.
- شیخ‌احمدی، سیداسعد (۱۳۹۰). «اثرپذیری اشعار عربی پارسی‌گویان قرنهای ششم و هفتم هجری از اوزان متداول شعر فارسی»، فصلنامه زبان و ادب فارسی، د ۳، ش ۷: صص ۱۶۷-۱۸۰.
- ضیف، شوقی (۱۳۶۴). العصر الجاهلی. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۸). شرح مثنوی شریف (جزو نخستین از دفتر اول)، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۱). احادیث و قصص مثنوی. ترجمه و تنظیم دکتر حسین داودی، تهران: امیرکبیر، چ دوم.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). زبان عرفان. چاپ سوم (ویرایش جدید)، تهران: سخن و فراگفت.
- قربانی زرین، باقر (۱۳۹۰). «مثنوی: قالب شعر فارسی یا عربی؟»، آینه میراث، ش ۲ (پیاپی ۴۹): صص ۱۷۷-۱۹۰.
- قندیل، إسعاد عبدالهاوی (۱۹۸۱). فنون الشعر الفارسی. بیروت: دار الأندلس.
- کفافی، محمد عبدالسلام (۱۳۸۲). ادبیات تطبیقی (پژوهشی در باب نظریه ادبیات و شعر روایی). ترجمه حسین سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۹۶۶). مثنوی جلال‌الدین الرومی شاعر الصوفیة الأكبر. الجزء الأول، الطبعة الأولى، بیروت: المكتبة العصرية.
- گنجی، نرگس؛ اشراقی، فاطمه (۱۳۹۲). «درنگی در آثار و منابع مولوی پژوهی در جهان عرب». پژوهش‌های ادبی عرفانی (گوهر گویا). د ۷، ش ۲ (پیاپی ۲۵): صص ۱۵۹-۱۸۶.
- لاوژ، طاهر (۱۴۰۱). «کارکرد تبیینی مناجات در تحلیل داستان‌های دفتر پنجم مثنوی». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا). د ۱۴، ش ۲۸: صص ۱۳۱-۱۵۲.
- _____ (۱۴۰۱). «کارکرد نماد در حکایت‌های حدیقه، داستان‌های مثنوی و قصه‌های پریان». متن پژوهی ادبی. د ۲۵، ش ۸۹: صص ۲۱۸-۲۴۱.

لاوژه، طاهر؛ میرزانی، محمدرضا (۱۳۹۸). *متون نظم و نثر عربی*. تهران: دانشگاه پیام نور.
مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*. مصحح نیکلسون، تهران: علمی و نشر
علم، چ هفتم.

_____ (۱۳۸۷). *فیه ما فیه*. مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه، چ سوم.
_____ (۱۳۸۸). *غزلیات شمس تبریز*. با مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیع
کدکنی، ج اول، تهران: سخن، چ چهارم.
نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر
دانشگاهی.

References

- The Holy Quran*, Translated by Professor Mohammad Mehdi Fooladvand.
- Aflaki al-Arafi, Sh. A. (1983). *Manaqib al-Arifin*. Masah Tahsin Yaziji, Volume 2, Tehran: World of Books. [In Persian]
- Aghahoseini. H. & Barati. M. & jamali. F. (2011).The importance of questioning and it's place in mystical texts. *Kavoshnameh Journal of Research in Persian Language and Literature*. Volume 12, Issue 22. P. 131 – 160. [In Persian]
- Al-Ashnandani, O. S. H. (1987). *Meanings of poetry*. First edition, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya. [In Arabic]
- Forozanfar, B. al-Z. (1969). *Commentary on Masnavi Sharif (the first part of the first book)*, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Forozanfar, B. al-Z. . (2002). *Masnavi hadiths and stories*. Translated and edited by Dr. Hossein Davodi, second edition, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Emru al-Qais (2004). *Diwan Amre Al-Qais*. Recorded and edited by Mustafa Abdul Shafi. Lebanon: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Fuladi, A. (2010). *The language of mysticism*. 3th edition of new edition. Tehran: Sokhan & Faragoft. [In Persian]
- Ganji, N. & Ishraqi, F. (2014).A Study on the Works and Sources of Molavi Research in the Arab World. *Research on Mystical Literature*. Vol. 7. No 2. (Sequential 2). P. 159 – 186. [In Persian]
- Hallaj, H. M. (1975). *Hallaj's poems*. Translated by Bijan Elahi, Tehran: Imperial Society of Philosophy of Iran. . [In Arabic]
- Haydari, M. & Nasimbahar, A. A. (2020).Intrinsic Intertextuality of Arabic and Persian Poems of Sa'adi (Common Contents of Persian and Arabic Poems. *Literary Text Research*. Vol. 24. No 86. P. 191 – 213. [In Persian]
- Horri, A. (2010). *Studying the Qur'an as a literary work: Linguistic-stylistic approaches*. Selected articles of Mostanser Mir and Hossein Abdul Raouf, Tehran: Nilofar. [In Persian]
- Ibn Abd Rabbah, Sh. (1983). *Al-Aqd al-Farid*. Researched by Abdul Majid al-Tarhaini, part 5, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Kaffafi, M. A. (2012). *Comparative literature (research on the theory of literature and narrative poetry)*. Translated by Hossein Sidi, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
- Kaffafi, M. A. . (1966). *Jalal al-Din al-Rumi's Masnavi, Sufi poet Al-Akbar*. The first part, the first edition, Beirut: Al-Maktabeh al-Asriyah. [In Arabic]

- Lavzheh, T. (2021). The Function of the Symbol in Hadīqah's Tales, Masnavi's Stories and Fairy Tales. *Literary Text Research*. Vol. 25. No 89. P. 217-241. [In Persian]
- Lavzheh, T. . (2022). The Explanatory function of Hymn in analysis of the Fifth Book of Mathnavi's Stories. *Research on Mystical Literature*. Vol. 16. No 1. (Sequential 48). P. 217 – 241. [In Persian]
- Lavzheh, T. & Mirzaniya, M. R. (2018). *Arabic poetry and prose texts*. Tehran: Payam Noor University.
- Mevlevî, J. (1995). *Masnavi Manavi*. Tehran: 17th Edition. Tehran: Elmi & Nashr-e Elm. [In Persian]
- Mevlevî, J. (2008). *Fie Ma Fie*. Misah Badi al-Zaman Farozanfar, third edition, Tehran: Negah.
- Mevlevî, J. (2009). *Ghazliat Shams Tabriz*. With introduction, selection and commentary by Mohammadreza Shafiei Kodkani, first volume, fourth edition, Tehran: Sokhn.
- Nwyia, P. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language*. Translated by Ismail Saadat. First Edition. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]
- Pourjavadi, Nasrullah (1991). "Bade Eshgh (1) (Historical course of the mystical meaning of Bade or May in Persian poetry)". *Neshar Danesh Magazine*, No. 66, pp. 420-429. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (2005). *In the shade of the sun*. Second Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (2009). Plato's world of illusion, Collective unconscious of Jung, and Mowlana's world of heart. *The Journal of Epic Literature*. Volume 5, Issue 9. P. 52-68. [In Persian]
- Qandil, I. A. (1981). *Farsi poetry techniques*. Beirut: Dar al-Andalus. [In Arabic]
- Qorbani Zarrin, B. (2012). Mathnavi: A Persian or an Arabic Prosodic Form? *Mirror of Heritage (Ayene-ye Miras)*. Vol. 9. No 2. (Sequential 49). P. 177 – 190. [In Persian]
- Shafiei Kadkani, M. R. (2008). *Periods of Persian poetry*. fifth edition. Tehran: Sokhn, [In Persian]
- Shafiei Kadkani, M. R. (2011). The whips of conduct; Critique and *analysis of some poems by Hakim Sanai*. Eleventh edition. Tehran: Agah. [In Persian]
- Shafiei Kadkani, M. R.. (2013). *The Language of Poetry in Sufi Prose*. 4th Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Shafiei Kadkani, M. R.. (2011). *Poetry music*. 13th edition. Tehran: Agah. [In Persian]
- Shamisa, C. (1992). *Introduction to prosody and rhyme*. 7th edition, Tehran: Ferdous. [In Persian]
- Shamisa, C. (2008). *Literary types*. Third edition, Tehran: Mitra. [In Persian]
- Shamisa, C. (2009). *Notes of Hafez*. Tehran: Elm. [In Persian]
- Sheikhahmadi, A. (2011). The Influence of Common Persian Rhythms on Persian's Arabic Poems during Sixth and Seventh Centuries. *Persian Language and Literature*. Volume 3, Issue 7. P. 167 – 180. [In Persian]
- Zaif, Sh. (1985). *Asr al-Jahili*. Translated by Alireza Zakavati Karagzlou, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]



A Cognitive Analysis of Mathnavi's Arabic Poems¹

Taher Lavzheh²

Received: 2023/08/14

Accepted: 2023/12/12

Abstract

Jalāl al-Dīn Moḥammad Balkhi explains some outstanding artistic forms and special mystical themes in the form of Arabic poetry as the expression of Mathnavi teachings. This research examines the linguistic and literary aspects of this type of poems through the study of all-Arabic verses and stanzas of Mathnavi and it shows the amount of innovations in their structure and through Arabic poems, he pays attention to the most important purposes of Rumi in the presentation of themes. The aim is to analyze the artistic standards of Arabic poems, the heresies of Rumi in the structural domain of these poems and the quality of explaining the concepts considered by him to express the content. In order to know about the necessity of the existence of Mathnavi Arabic poems, the method of combining Arabic verses with Persian verses was studied in the method of content analysis and with an aesthetic approach. For this purpose, 123 verses and 99 stanzas were examined in six books of Mathnavi. The results show that in some cases it is not possible to express the meaning except in Arabic. The main reason for this, apart from criticizing the character of the grammar scholars, departure from the normal norms of language, the fusion of Rumi's thoughts and findings from Arabic and Persian sources, the creation of multiple meanings in a new form and the deepening of mystical experiences through the creation of a special Mathnavi language. On this evolutionary path, certain linguistic priorities occur in construction and form. In this regard, Mevlânâ does many creative things to deepen the foundations of Mathnavi thought and in this way, it smooths the uneven path of expressing Mathnavi themes in conveying its various purposes.

Keywords: Mathnavi, Arabic Poems, Aesthetic Analysis, Linguistic and Literary Structure.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.44634.2497

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

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۷۱-۱۰۸

جریان‌شناسی پیرنامه‌های خطه خراسان و قومس از قرن چهارم تا هشتم هجری قمری^۱

مریم رجیبی نیا^۲، مریم حسینی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱

چکیده

از قرن چهارم تا هشتم هجری قمری در خطه خراسان پانزده پیرنامه به زبان فارسی و عربی تألیف یا ترجمه شده که عبارت‌اند از: مقامات قومسانی، مقامات خواجه عبدالله انصاری، کتاب‌النور، دستورالجمهور، مقامات کهن و نویافته ابوسعید، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، اسرارالتوحید، مقامات ژنده‌پیل، مقامات منظوم شیخ جام، رساله در اثبات بزرگی شیخ جام، ذکر قطب السالکین و ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی و منتخب نورالعلوم، مناقب حاتمی جوینی و مرادالمیریدین. در این مقاله کوشش شده تا ویژگی‌ها، تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌های مؤلفین و سیر تحول این آثار بررسی شود. پس از بررسی شیوه پیرنامه‌نویسی مؤلفین و بیان ویژگی‌های آثار، مشخص شد پیرنامه‌های مربوط به یک پیر و به طور کلی پیرنامه‌های خطه خراسان و جوه اشتراک زیادی با یکدیگر دارند. برخی پیرنامه‌های کهن مانند مقامات قومسانی، کتاب‌النور یا مقامات خواجه عبدالله انصاری شیوه و ساختار منحصر به فردی دارند و دارای شباهت کمتری با

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

۲. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول):

ایمیل: maryam.toranjineh@yahoo.com

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

ایمیل: drhoseini@alzahra.ac.ir

پیرنامه‌های متأخر هستند. با توجه به وجود شباهت‌های فراوان پیرنامه‌های نگاشته‌شده پس از اسرارالتوحید به این پیرنامه کهن احتمال بسیار وجود دارد که پیرنامه‌نویسان متأخر از نگاشته محمد بن منور تأثیر پذیرفته باشند. عربی‌گویی و شیوه نگارش عالمانه، شاعرانه و هنری مؤلفین آثاری چون کتاب‌النور، اسرارالتوحید، پیرنامه‌های خرقانی و مرادالمیریدین در معرفی شخصیت والای پیران بیانگر وجود مخاطبان خاص و بادانش برای این آثار است و سست بودن کلام مؤلفین پیرنامه‌های احمد جام و درج کراماتی مادی با اهدافی انتقام‌جویانه نشان می‌دهد هدف این نویسندگان قدرتمند جلوه‌دادن شیخ احمد جام برای مخاطبان عام است.

واژه‌های کلیدی: جریان‌شناسی، پیرنامه، خراسان و قومس، قرن چهارم تا هشتم هجری قمری

مقدمه

جریان‌شناسی، اصطلاح یا مفهومی است که در دوره‌های اخیر وارد متن فارسی و نقد ادبی شده است. درباره مفهوم و دایره کاربرد "جریان"، تعریف جامع و تقریباً مانعی به عمل نیامده است (عالی، ۱۳۹۰: ۱۴، ۱۶). بررسی تطوّر و دگرگونی پدیده‌های ادبی بر روی خط زمان، رصد کردن نوسانات موجود در یک جریان شعری یا نوشتاری یا در آثار یک شاعر یا نویسنده، تعیین و بررسی جریان‌های شعری و نوشتاری موازی در بازه‌های زمانی معین و تبیین نسبت آن‌ها با یکدیگر، مشخص کردن مراحل تکوین، رشد و تطوّر، بلوغ و نقصان نهاد شعر یا متن ادبی و تمام اجزای آن از نتایج رویکرد جریان‌شناسانه است (زرقانی، ۱۳۹۱: ۲۵).

اگر تذکره‌ها را به دو گروه عمومی و فردی تقسیم کنیم، پیرنامه‌ها یا کتاب‌های مقامات یا سیره مشایخ در گروه دوم قرار می‌گیرند. تفاوت تذکره‌های عرفانی فردی مانند اسرارالتوحید با تذکره‌های عرفانی عمومی مانند طبقات الصوفیه، در این است که به جای معرفی عرفای مختلف به ترتیب زمانی، اقلیمی، موضوعی و غیره، تنها به بیان احوال و اقوال یک عارف می‌پردازد و بیشتر بر ریاضت‌ها و کرامت‌های وی تأکید می‌شود. نگارندگان مقاله حاضر برای تذکره‌های فردی از اصطلاح "پیرنامه" استفاده کرده‌اند. مطالب پیرنامه‌ها

از حیث صوری شباهت‌های زیادی به یکدیگر دارند و بیشتر آن‌ها بخش‌هایی چون شرح دوران کودکی، ابتدای سلوک، ریاضات، کرامات و سخنان شیخ، حکایاتی که درباره او با دیگران توسط راویان نقل شده بود، حالات وی در اواخر زندگی و هنگام مرگ را دربر دارد. مقامات قومسانی، مقامات خواجه عبدالله انصاری، کتاب‌النور، دستورالجمهور، مقامات کهن و نویافته ابوسعید، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، اسرارالتوحید، مقامات ژنده‌پیل، مقامات منظوم شیخ جام، رساله در اثبات بزرگی شیخ جام، ذکر قطب‌السالکین و ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی و منتخب نورالعلوم، مناقب حاتمی جوینی و مرادالمیریدین را نیز باید در گروه تذکره‌های فردی قرار داد. نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند تا با روش توصیفی سیمای عارفان و مؤلفان این آثار و نیز ارتباط پیرنامه‌نویسان با پیر را روشن کنند؛ سپس به بررسی و مقایسه تطبیقی سبک نگارش، باب‌های مشترک، عقاید و مضامین مشترک، جایگاه زنان، کرامات و دیگر ویژگی‌های موجود در پیرنامه‌ها پردازند. با توجه به طولانی‌بودن و تکرار زیاد آثار یاد شده، در متن مقاله از این آثار با نام‌های کوتاه سخن گفته خواهد شد.

بنابر قول ابن حوقل: «خراسان را دو دوزنقه است، یکی میان هرات و غور تا غزنه و بیابان فارس و دیگر میان قومس و فراوه و این دوزنقه چون دو آستین‌اند بیرون از چهارضلعی خراسان» (ابوالفداء، ۱۳۴۹: ۵۰۸-۵۰۹). او هرات را متعلق به خطه خراسان می‌داند (همان: ۵۲۷). شرق خراسان نواحی سجستان و شهر هند است. غرب آن بیابان غزنه و نواحی جرجان است. شمال آن ماوراءالنهر و جنوبش پارس و قومس است (اصطخری، ۱۳۷۳: ۲۶۸). هزارستان یا هزاره‌جات در مرکز افغانستان کنونی واقع شده، از سوی غرب به غور و دولتیار و هرات، از جنوب به قندهار و نواحی گرشک و توابع فراه و اسفزار؛ از مشرق به غزنین و کابل و قلات و از شمال به قطغن و بلخ محدود است. هزارستان در اصل بخشی از خراسان بزرگ بوده است و بخشی از خاک هزارستان شامل خراسان بزرگ بوده است (خاوری، ۱۳۹۲: ۱۵، ۱۶۵).

در بیشتر منابع جغرافیایی قومس (کومش) از نواحی دیلم و طبرستان دانسته شده است و شهرهای آن عبارت‌اند از: دامغان، سمنان و بسطام (ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۱۲۲؛ اصطخری، ۱۳۷۳: ۲۱۹). در حدودالعالم قومس به صورت کومش آمده و ناحیه‌ای میان ری و خراسان

دانسته شده است (ستوده، ۱۳۴۰: ۱۴۶). در تقویم البلدان درباره قومس چنین آمده است: «قومس که آن را به فارسی کومش گویند از بسطام است تا سمنان و این دو شهر نیز از کومش به حساب می‌آیند. قومس میان خراسان و جبال است و ابتدای آن از ناحیه مغرب سمنان است. نام شهر آن دامغان است و دامغان آغاز شهرهای خراسان است». بنابراین نزدیک بودن خراسان به قومس و نیز داشتن وجوه عرفانی مشترک در این پژوهش جریان‌شناسی این دو خطه به صورت مشترک بررسی شده است. متن سفرنامه ناصر خسرو نیز گویای این مدعاست که میان خراسان و ناحیه قومس فاصله چندانی نبوده است: «از نیشابور بیرون رفتیم. در صحبت خواجه موفق، که خواجه سلطان بود، به راه گوان به قومس رسیدیم و زیارت تربت شیخ بایزید بسطامی بکردم» (ناصر خسرو، ۱۳۸۱: ۴).

پیشینه پژوهش

در زمینه ویژگی‌های پیرنامه‌های خطه خراسان، سیر تحول آنها و شیوه پیرنامه‌نویسی در خراسان پژوهشی مستقل انجام نشده است. تنها در مقدمه برخی پیرنامه‌های تصحیح شده توسط دکتر شفیع کدکنی درباره برخی پیرنامه‌های خراسان مطالبی ارزشمند بیان شده است. در این مقاله تلاش می‌شود تا پیرنامه‌های خطه خراسان و نویسندگان‌شان معرفی شوند و ویژگی‌های مشترک این آثار مورد مقایسه و تحلیل قرار گیرند.

بحث و بررسی

۱. تصوف خراسان

تصوف خراسان در اوایل سده ۳ ه. ق. با تشکیل حکومت ایرانی نیمه‌مستقل طاهریان، به سبب ایجاد فضای امن و شرایط مناسب به تدریج شکل گرفت و با برقراری پیوند فرهنگی میان این جریان و جریان‌های عرفانی در دیگر سرزمین‌های اسلامی، این بخش از جهان اسلام به جغرافیای تاریخی عرفان اسلامی پیوست. این منطقه از اواسط سده ۳ تا اوایل سده ۷ ق به مهم‌ترین و باشکوه‌ترین پایگاه و مرکز عرفان اسلامی بدل شد. در این سده، علاوه بر گسترش جغرافیای تصوف، مشرب‌ها و طریقت‌های مهم عرفانی شکل گرفت و طبقات متعدد، گوناگون و گاه متمایزی از صوفیان پدید آمد. سده ۵ ه. ق. را می‌توان اوج

بالندگی و تعالی تصوف خراسان دانست. در این سده، عرفان اسلامی به قلمرو زبان و ادب فارسی راه یافت و نخستین آثار عرفانی به نثر فارسی نوشته شد. در این دوره باید از ابوسعید ابوالخیر نام برد که یکی از پرآوازه‌ترین، پرشورترین و شورانگیزترین عارفان مسلمان بود که زندگی عاشقانه، سماع پرنشاط و عرفان متفاوت او موجب روی آوردن بسیاری به تصوف شد. او نخستین شیخی بود که سماع و قول و غزل را در خراسان در میان صوفیه رواج داد و این اقدام او چنان مخالفتی در بین فقها و حتی صوفیه محتاط و معتدل برانگیخت که مدعیان کار شکایت او را به سلطان محمود رسانیدند و زحمتی برای وی فراهم آوردند که چیزی نمانده بود خود و یارانش را به عنوان زندقه و اباحیگری محکوم سازند. تصوف در سده ششم هجری قمری را می‌توان ادامه تصوف سده پنجم دانست، با این تفاوت که در این سده ادبیات عرفانی فارسی با آثار سنایی و عطار گسترش و غنایی بیش از پیش یافت (شمس، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، خراسان/ تصوف، ۱۳۹۴: ۲۳۷-۲۵۴؛ زرین کوب، ۱۳۹۰: ۶۱). تصوف خراسان با مرکزیت نیشابور از سده سوم تا ششم اهمیت بیشتری پیدا کرد و در همین دوران از طریق پیران بزرگ خراسان به شمال خراسان و ماوراءالنهر راه یافت (منفرد، ۱۳۸۸: ۵۵).

تصوف هر منطقه تابع ویژگی‌های اخلاقی و فکری و نیز احوال معنوی شیخ بزرگی است که در آنجا سکونت داشته است (پورجوادی، ۱۳۸۸: ۱۲). خطه خراسان خاستگاه تصوف اسلامی است و آداب عارفانش از جهاتی با روش صوفیانه عرفای مناطق دیگر قلمرو اسلامی متفاوت است. در این سرزمین سلسله طریقتی مانند طریقه قادریه و سهروردیه به وجود نیامده است. چنانکه ابوسعید ابوالخیر با وجود شایستگی فراوان، سلسله‌ای به وجود نیاورد و طریقه و روش تربیتی‌اش با او بنیاد و به او ختم شد. به عقیده اسپنسر «دلیل دوام سلسله‌های تصوف در خارج از فلات ایران تأیید مکاتیب عرفانی به وسیله حکومت‌ها و حمایت پیروان متعصب آن مکتب‌ها بود، درحالی که مکتب‌های عرفانی ایرانی به دستگاه‌های حکومتی وابسته نبودند و حاضر نمی‌شدند از یک رشته دستورات مقرر شده تبعیت کنند و از آزادی‌های خویش دست بردارند» (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۸۲-۱۸۳).

اساس مکتب خراسان تلفیق شریعت و طریقت و مبارزه با انحراف در تصوف بود. پیران

خراسان توانستند شیوه‌ای شریعت‌پسند را در خراسان تثبیت کنند (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۳۵۰). مکتب خراسان در تصوف مورد تأیید پژوهشگران بسیاری است و افرادی کم‌نظیر در این مکتب مانند بایزید، خرقانی و ابوسعید تصوف اصیل را رونق بخشیدند. یکی از ویژگی‌های مهم این مکتب باطن‌گرایی و عمل به احکام و آداب تصوف است نه اکتفا به رعایت ظواهر. ویژگی دیگر آن تساهل و تسامح پیران و مریدان در دین و صلح‌جویی آنهاست (رادمهر، ۱۳۸۳: ۲۱۰). این که خراسان به مهد تصوف شهرت دارد، به این دلیل است که این سرزمین از دیرباز در پرورش تصوف تأثیری چشمگیر داشته‌است و چون بیشتر صوفیان ایران از این خطه برخاسته بودند، این ولایت را "سرزمین اولیاپرور" می‌خوانند. مؤسس مکتب خراسان ابراهیم ادهم و کسی که در خراسان زهد را تا تصوف واقعی اعتلا داد، بایزید بسطامی بود (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۳۱، ۳۵؛ نصر، ۱۳۸۰: ۳۹۰). یکی دیگر از ویژگی‌های این مکتب رفتار جوانمردانه و عیارانه است (لویزن، ۱۳۸۴: ۲۳۶). قرن پنجم و ششم هجری قمری دوره اعتلای تصوف اسلامی بود. در دورانی که متعصبان مذهبی سرگرم جدال بودند، صوفیان کمابیش بی‌طرف فرصت تعالی یافته بودند. خواجه نظام‌الملک یکی از ارادتمندان و حامیان صوفیه بود (کسائی، ۱۳۵۸: ۲-۲۳) و در حالات و سخنان ابوسعید درباره ارتباط او با شیخ مطالب آمده‌است (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۹۹).

۲. معرفی سیره‌ها

۲-۱. **کتاب النور:** کتاب النور نوشته محمد بن علی سهلگی (۳۸۰ یا ۳۸۱-۴۷۶ یا ۴۷۷)، از مشایخ قرن پنجم خراسان است در بیان احوال و سخنان بایزید بسطامی. بنابر نظر شفیع کدکنی با توجه به اینکه مخاطبان بایزید ایرانی و فارسی‌زبان بودند، احتمال اینکه او سخنانش را به پارسی گفته باشد و دیگران به عربی ترجمه کرده باشند بیشتر است (سهلگی، ۱۳۹۱: ۳۰). زبان بایزید زبان ناحیه قومس بوده و این زبان ویژگی‌های نحوی و واژگانی خاصی داشته‌است (همان: ۳۱). مجدالدین بغدادی (د ۶۰۷ یا ۶۱۶) نیز بر پارسی‌گویی بایزید تأکید کرده‌است (همان: ۳۲).

۲-۲. دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طیفور

دستورالجمهور نوشته احمد بن حسین بن الشیخ الخرقانی، یکی از فرزندانگان ابوالحسن خرقانی است که در قرن هشتم می‌زیست. این اثر میان سال‌های ۷۰۰ تا ۷۳۰ به نام شرف‌الدین محمد، یکی از احفاد بایزید، که در روزگار خود صاحب سجاده بایزیدی و مورد احترام اولجایتو خان بود، تألیف شد (احمد بن الحسین الشیخ خرقانی، ۱۳۸۸: سی مقدمه). نویسنده دلیل نگارش کتاب را پراکنده بودن سخنان سلطان بایزید ذکر کرده و این پیرنامه را به زبان پارسی نوشته است تا همگان از آن بهره‌مند شوند (همان: ۲ و ۴).

۲-۳. مقامات کهن و نویافته ابوسعید: این اثر به نثری ساده نگارش یافته است. گویا نویسنده برای این پیرنامه، نامی در نظر نگرفته و یا نام آن از بین رفته است. شفیع کدکنی در جای‌جای مقدمه تصحیح این اثر از آن با نام مقامات کهن و نویافته یاد می‌کند و متن تصحیح یافته با عنوان ذکر شیخ ابوسعید ابوالخیر - رحمه الله علیه - آغاز می‌شود. این اثر مقدمه ندارد و با ستایش ابوسعید آغاز شده است. درباره پدر او توضیحاتی آمده؛ اما از مادرش یادی نشده است. کوتاه‌ترین و جامع‌ترین روایات مشترک در پیرنامه‌های ابوسعید روایات مقامات کهن و نویافته ابوسعید است و مفصل‌ترین شکل حکایات در اسرارالتوحید دیده می‌شود (شفیع کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۸).

۲-۴. حالات و سخنان ابوسعید: جمال‌الدین ابوروح (؟ - ۵۴۱)، پسرعموی محمد بن منور، کتابی در باب مقامات این شیخ پرداخته که سندی است معتبر و کهن و منحصر به فرد از احوال و اقوال مشایخ (همان: ۳۷). این کتاب از اسرارالتوحید دقیق‌تر است زیرا دیدار ابوسعید و ابن سینا بر اساس حالات و سخنان در میهنه (همان: ۱۴۴) و بنابر قول محمد بن منور در نیشابور صورت گرفته و اسناد تاریخی بیانگر این است که بوعلی سینا هرگز به نیشابور نرفته است (همان: ۳۸). به مذهب شیخ در این کتاب اشاره شده و جمال‌الدین او را شافعی می‌داند (همان: ۶۳).

۲-۵. اسرار التوحید: این پیرنامه دارای سه باب است که باب‌های دوم و سوم هر یک از سه فصل تشکیل شده‌اند. محمد بن منور - مؤلف اسرارالتوحید - این پیرنامه را به پادشاه ابوالفتح محمد بن سام تقدیم می‌کند و در صفحات پایانی مقدمه به ستایش وی می‌پردازد (همان: ۸-۱۱).

۲-۶. رساله در اثبات بزرگی شیخ جام: رساله در اثبات و بزرگی شیخ جام نوشته شهاب‌الدین اسماعیل بن احمد جام نامقی، کوچکترین فرزند شیخ است که پس از وفات شیخ در قید حیات بود.

۲-۷. مقامات ژنده‌پیل: این کتاب دارای فصلی الحاقی است در کرامات شیخ پس از وفات. نثر کتاب ساده است و نویسنده برخلاف کتاب‌های روزگارش در پی استفاده از صنایع لفظی، آیات و احادیث، جملات و اشعار عربی و تمثیل نبوده‌است. این اثر برخلاف بیشتر پیرنامه‌ها با فصلی درباره آغاز زندگی پیر شروع نشده و فصل چهارم به این موضوع اختصاص یافته‌است.

۲-۸. مقامات منظوم احمد جام: سدیدالدین محمد بن موسی بن یعقوب غزنوی، از مریدان شیخ احمد جام، در قرن پنجم و ششم هجری، کتابی در باب مقامات این شیخ پرداخت که پس از آن سراینده‌ای ناشناس آن اثر را به نظم درآورده‌است.

۲-۹. ذکر قطب‌السالکین ابوالحسن خرقانی: رساله ذکر قطب‌السالکین بی‌گمان یکی از تلخیص‌های قدیمی و مستقلاً از مقامات ابوالحسن خرقانی است و ظرایفی از زندگی شخصی شیخ؛ مانند نام همسر (مییستی) (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۴۰)، نام فرزندان یا فرزندزادگان (داود، احمد، شیخ‌الدین محمد) (همان: ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵) و حتی لهجه سخن گفتن او را ثبت کرده‌است. نویسنده این رساله مشخص نیست؛ اما در این اثر به ارتباط مؤلف با یکی از فرزندان شیخ، به نام شیخ‌الدین محمد سنی اشاره شده و چند بار از طریق او حکایاتی نقل شده‌است؛ بنابراین نخستین یا یکی از نخستین مقامات‌های خرقانی در زمان حیات شیخ‌الدین محمد، از فرزندان او، نوشته شده‌است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۹۱، ۱۰۱ و ۱۰۲).

۲-۱۰. ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی: در بخش دوم تذکره‌الاولیاء یعنی در احوال عارفان پس از حلاج، هر یک از کاتبان بخش‌های معینی از اوراق مقامات‌های مستقل عرفای پس از حلاج را در اختیار داشتند و با سلیقه خود آن‌ها نگاشته‌اند. به دلیل وجود مقامات‌هایی مفصل درباره خرقانی در دست کاتبان، به نظر می‌رسد هر یک از آن‌ها طبق ذوق و سلیقه خود به نگارش بخش خرقانی تذکره‌الاولیاء پرداخته‌است (همان: ۹۳).

۲-۱۱. **منتخب نورالعلوم:** این رساله مجموعه سخنان خرقانی است که به قلمرو تجربه‌های شهودی و دریافت‌های درونی تعلق دارد. آن چه امروز به عنوان اثر منسوب به شیخ ابوالحسن خرقانی یاد می‌شود، منتخبی از رساله نورالعلوم است. بنا بر گفته شفیع کدکنی، شخصی گزیده اقوال و حکایات خرقانی را از روی نورالعلوم که دیگران از روی مقامات اصلی او نوشته بودند، گردآوری و طبقه‌بندی کرده و آن را منتخب نورالعلوم نامیده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۸۲، ۱۰۵-۱۰۷)؛ (صفا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۰۵).

۲-۱۲. **مراد المریدین:** نواده سعدالدین، ابوالفتوح غیاث‌الدین هبه‌الله یوسف بن سعدالدین حمویه، درباره سعدالدین حمویه (۵۸۶-۶۵۰ ه.ق) از مشایخ قرن ششم و هفتم در بحرآباد جوین پیرنامه‌ای به زبان عربی نگاشته است با نام *مراد المریدین*. این کتاب ۱۷۶ صفحه و ۱۰ باب دارد و با ستایش سعدالدین حمویه آغاز شده است (ابوالفتوح غیاث‌الدین، ۱۳۸۹: ۲-۱).

۲-۱۳. **مقامات شیخ‌الاسلام:** مؤلفی گمنام درباره‌ی خواجه عبدالله انصاری پیرنامه‌ای به زبان فارسی نگاشته است با نام *مقامات شیخ‌الاسلام*. این اثر از زبان خواجه زمانی که وی مردی پیر بوده نقل شده است و به احتمال قوی در همان نزدیکی وفات خواجه یا اندکی بعد از آن یکی از شاگردان یا ارادتمندان، حالات و مقامات پیر و استاد در پیرنامه‌ای برای آیندگان به یادگار گذاشته است.

۲-۱۴. **مناقب حاتمی جوینی:** درباره ضیاء‌الدین ابوبکر حاتمی جوینی، از مشایخ خراسان در قرن ششم هجری قمری پیرنامه‌ای با عنوان *مناقب حاتمی جوینی شیرازی* به رشته تحریر درآمده است. از نگارنده مناقب حاتمی که از مریدان ضیاء‌الدین جوینی بوده، نامی ذکر نشده ولی از متن اثر برمی‌آید که وی مرید مستقیم شیخ بوده و اثرش را بر مبنای دیده‌ها و گاهی شنیده‌هایش تألیف کرده است. این پیرنامه علاوه بر شناساندن خاندانی عارف و سلسله ناشناخته حاتمی در خراسان، مخاطب را با تعدادی از مشایخ گمنام قرن ششم و هفتم، برخی از رویدادهای تاریخی مانند هجوم طایفه‌ای با نام "آب‌گذریان"، مسایل اجتماعی مانند راهزنی در راه‌های خراسان، انتصاب یک زن به‌عنوان شیخ خانقاه در خراسان برای نخستین بار، علاقه وزیران به خانقاه و خانقاهیان و وجود خوارج در جوین آشنا می‌کند (همان: ۱۰). در این اثر دو نامه دیوانی و اجتماعی نگاشته شیخ حاتمی،

تعدادی شعر و ملفوظات یکی از مشایخ قرن ششم درج شده است (همان: ۱۰، ۳۸).

۳. بررسی ویژگی‌های مشترک میان پیرنامه‌های خطه خراسان

● ساختار پیرنامه‌های خراسان و قومس

کتاب النور دارای ۲۲۲ صفحه است این کتاب فصل‌بندی ندارد و از ۵۰۲ بند تشکیل شده است. بیشتر بندها بیان گفتار بایزید است. یکی از طولانی‌ترین بندها نیز به گفتار او اختصاص دارد. بند نخست کتاب به ستایش پروردگار، پیامبر (ص)، اصحاب و همسران و دامادان او و نیز خلفای چهارگانه اختصاص یافته است. سهلگی از این خلفا چنین یاد می‌کند: «ابوبکر پرهیزگار و عمر پاکیزه و عثمان پارسا و علی وفادار» (سهلگی، ۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۴).

دستورالجمهور دارای ۳۹۲ صفحه است و سه مقدمه، هفت باب و یک خاتمه را دربرمی‌گیرد. در مقدمه نخست (ولادت) بر معاصر بودن بایزید با امام صادق (ع) تأکید می‌کند که این ادعا پایه علمی ندارد. در مقدمه دوم (زن و فرزند) بر همسر داشتن بایزید اصرار می‌ورزد که با شواهد تاریخی مطابق نیست و در مقدمه سوم (عالم بودن) بایزید را اهل علم می‌داند که برخلاف مجموعه اسناد قدیمی است. باب‌های این پیرنامه عبارت‌اند از: ۱. مادر و پدر و اجداد و برادران ۲. استادان و بزرگان و ارادت‌ورزان ۳. کلمات و کرامات و حالات (طولانی‌ترین باب پیرنامه) ۴. کلمات مخصوص (پرسش‌ها از شیخ و جواب شیخ) ۵. معراج باطنی ۶. سجاده‌نشینان او ۷. سایر اولاد و احفاد. این پیرنامه دارای تحمیدیه‌ای دو صفحه‌ای در ستایش خدا و پیامبر (ص) است.

مقامات کهن و نویافته ابوسعید اسلوب پیرنامه‌های دیگر را ندارد و دارای باب‌های جداگانه نیست؛ اما ترتیب بیان احوال شیخ تا حدودی رعایت شده است؛ به طوری که مانند دیگر کرامات حکایات ابتدایی درباره پدر او و رفتار و سخنان خردمندانه و کرامات او در کودکی (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۲۵-۱۳۳) و سپس چگونگی سفرهایش برای دیدار با مشایخی مانند ابوالعباس قصاب (همان: ۱۳۳-۱۳۴) و... حکایات بعد درباره رفتار و اقوال و کرامات او در هنگامی که شیخ و مرادی بزرگ است (همان: ۱۳۴-۲۱۳) و حکایات پایانی درباره وفات و کرامات پس از وفات او است (همان: ۲۱۳-۲۲۰). این اثر دارای تحمیدیه

نیست.

حالات و سخنان ابوسعید دارای ۱۰۹ صفحه و پنج باب است؛ در بدایت حال، در انواع مجاهدات، در کرامات، در انفاس و در وفات وی. این اثر دارای مقدمه‌ای ۸ صفحه‌ای و تحمیدیه‌ای در ۸ سطر به زبان عربی شامل ستایش خدا و پیامبر و اصحاب اوست. اسرارالتوحید دارای ۳۸۶ صفحه و سه باب است که باب‌های دوم و سوم هر یک از سه فصل تشکیل شده‌اند. منور در مقدمه به تعداد و عناوین باب‌ها و نام کتاب اشاره کرده است (محمد بن منور، ۱۳۹۰: ۷-۸). این اثر مقدمه‌ای یازده صفحه‌ای و تحمیدیه‌ای دو صفحه‌ای در ستایش پروردگار و پیامبر (ص) دارد.

رساله در اثبات بزرگی شیخ جام از ۸ صفحه تشکیل شده است، دارای فصل‌های مشخص و نام‌گذاری شده نیست و نویسنده از همان آغاز به بیان فضایل شیخ و اثبات بزرگی او می‌پردازد. این اثر تحمیدیه ندارد. مقامات ژنده‌پیل دارای ۳۲۰ صفحه و شش فصل است و در مقدمه نام فصل‌ها گفته نشده است. نود درصد حجم کتاب به فصل نهم یعنی آغاز داستان‌های شیخ اختصاص دارد که شامل حکایاتی است با محوریت کرامات. برخلاف بیشتر پیرنامه‌ها با فصلی درباره آغاز زندگی پیر شروع نشده و فصل چهارم به این موضوع اختصاص یافته است، حکایات مربوط به دوران میانسالی و پیری شیخ مشخص نشده است، باب‌های جداگانه درباره مسایل مختلف مانند خاندان شیخ، تفسیر آیات، ذکر، سماع و ... را ندارد و به جز تحمیدیه اثر، تمام منظومه شامل حکایات‌هایی درباره کرامات شیخ است. این اثر با تحمیدیه‌ای دو سطر در ستایش خداوند و پیامبر (ص) آغاز می‌شود. مقامات منظوم دارای ۵۰۹۹ بیت در بحر بحر هزج مسدس اخر ب مقبوض مقصور (محدوف) است و مانند مقامات ژنده‌پیل و برخلاف بیشتر پیرنامه‌ها دارای ابواب جداگانه درباره کودکی، میانسالی و پیری شیخ نیست، باب‌های جداگانه درباره مسایل مختلف مانند خاندان شیخ، تفسیر آیات، ذکر، سماع و غیره را ندارد و به جز تحمیدیه اثر، تمام منظومه شامل حکایات‌هایی درباره کرامات شیخ است. این اثر با تحمیدیه‌ای پنجاه و هشت بیتی در ستایش خداوند و پیامبر (ص) آغاز می‌شود. در پانزده بیت مربوط به نعت رسول (ص)، وصف شب معراج نیز آمده است.

ذکر قطب السالکین ابوالحسن خرقانی ۳۴ صفحه دارد. فصل بندی و مقدمه و تحمیدیه

ندارد و با ستایش و ذکر اوصاف خرقانی به زبان عربی آغاز می‌شود. ۱۲۳ گفتار و حکایت دارد. بیشتر حجم این اثر به نقل سخنان خرقانی و یا پاسخ او به پرسش‌های دیگران اختصاص دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۴۷-۲۶۳).

ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی ۹۴ صفحه دارد. فصل‌بندی، مقدمه و تحمیدیه ندارد و با ستایش و ذکر اوصاف خرقانی آغاز می‌شود. ۵۰۷ گفتار و حکایت دارد. بیشتر حجم این اثر به نقل سخنان خرقانی و یا پاسخ او به پرسش‌های دیگران اختصاص دارد (همان: ۱۵۳-۲۳۰).

منتخب نورالعلوم ۳۹ صفحه و ۱۰ باب دارد و با ذکر عنوان باب‌ها آغاز می‌شود. اسامی باب‌های این اثر چنین است: باب اول در سؤال و جواب، باب دوم در وعظ و نصیحت، باب سوم در احادیث رسول (علیه السلام)، باب چهارم در لطفی که خدای تعالی با وی کرد، باب پنجم در مناجاتی که با خدا کرده‌است، باب ششم در هیجان وی، باب هفتم در وحی القلوب، باب هشتم در مجاهدت، باب نهم در حکایت وی و باب دهم در کرامات (مناقب) وی. باب دهم طولانی‌ترین باب این اثر است و به ذکر مناقب و کرامات شیخ اختصاص دارد (مینوی، ۱۳۵۴: ۱۳۴-۱۴۶).

مرادالمیردین ۱۷۶ صفحه و ده باب دارد. تحمیدیه ندارد. با ذکر ولادت شیخ آغاز می‌شود و با ذکر سخنانی از او در هنگام مرگ به پایان می‌رسد.

مقامات شیخ الاسلام دارای ۴۱ صفحه است. فصل‌بندی ندارد و از ۹۱ بند و تحمیدیه‌ای در سه سطر تشکیل شده‌است. مقامات ابوعلی قومسانی ۲۸ صفحه دارد و دارای تحمیدیه و فصل‌هایی مشخص و نام‌گذاری شده نیست. با عنوان رساله و بلافاصله با نام مؤلف آغاز می‌شود. سپس نام کسانی که این کتاب را سماع کرده‌اند، آورده می‌شود. در ابتدای حکایات چند سطر مبنی بر نقل قول‌هایی به عربی دیده می‌شود و نخستین حکایت نیز به زبان عربی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳، در با قافله شوق: ۶۶۵). این اثر بیشتر شامل کراماتی معنوی از نوع فراست است و برخی از این کرامات نیز بر محور نوعی رؤیا شکل گرفته‌است.

مناقب حاتمی شش باب دارد که مصحح آن‌ها را به ترتیب در متن نیاورده‌است. این اثر مقدمه و تحمیدیه ندارد. نتیجه این بحث چنین است که پیرنامه‌های نوشته‌شده در قرن پنجم

خراسان مانند کتاب النور و مقامات قومسانی فصل بندی ندارند، مطالب آنها دارای ترتیب خاصی نیست، برخی از آنها گفتار محورند و گفتار شیخ بیشتر حجم اثر را به خود اختصاص داده است و این موضوع می تواند به دلیل اهمیت ندادن پیرنامه نویس آن روزگار به ذکر کرامت و بیان قدرت شیخ باشد. به نظر می رسد هدف نویسندگان آن دوره از ذکر احوال و گفتار پیر، تنها استفاده خوانندگان از دانستن فضایل پیر باشد نه قدرتمند جلوه دادن و مشروعیت بخشی به شیخ.

● ویژگی نثر یا نظم

نثر کتاب النور ساده و در برخی موارد شعرگونه و آهنگین است. از آرایه های ادبی مانند تشبیه و استعاره و تمثیل و نماد نیز در این اثر استفاده شده است. خطبه دستورالجمهور نثر مسجع دارد (احمد بن الحسین بن الشیخ الخرقانی، ۱۳۸۸: ۱). نثر اثر آهنگین و شاعرانه است و در آن از آیات و احادیث و اشعار فارسی و عربی بسیاری استفاده شده است. این پیرنامه دارای تشبیهات و استعارات فراوان است و مؤلف در جای جای آن آیات را به عنوان مضاف الیه به کار برده است. «سینه های باصفای محبان خود را به انوار آفمن شرح الله صدره للإسلام منور گردانید تا فهو علی نور من ربّه ملازم احوال ایشان باشد» (همان: ۱). «از آن معادن اسرار استخبار می کردند و بدان مطالع انوار استظهار می برزیدند» (همان: ۳).

نثر مقامات کهن ابوسعید ساده است. واژگانی در این پیرنامه وجود دارد که در فرهنگ ها کمتر یافت می شود مانند درمگانه به معنی جنس درهم یا سبوسه در معنی درنگ و تأخیر یا هر سه روز یکبار (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۹۴، ۱۰۰-۱۰۵).

حالات و سخنان ابوسعید نثری شیوا و ادبی و در باب نخست بیانی رمزی دارد. در این پیرنامه واژگانی به کار رفته که در متون دیگر نادر است مانند رُستی کردن به معنی پنهان از دیگران چیزی را خوردن (جمال الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۱۰۱) یا هیچ جای به معنی هرگز (همان: ۱۴۹). نثر اسرارالتوحید ساده و شیواست. گاهی واژگانی نادر در این پیرنامه دیده می شود مانند بُج در معنای درون دهان (محمد بن منور، ۱۳۹۰: ۸۳) و خُسُر به معنای پدرزن (همان: ۲۱۶).

نثر رساله در اثبات بزرگی شیخ جام ساده است. واژگان مختصّ گونه خاصی در این اثر دیده نشده است. نثر مقامات زنده پیل ساده است. سبک نظم مقامات منظوم نیز نزدیک به

سبک خراسانی و تقریباً عاری از آرایه‌های ادبی است.

نثر ذکر قطب‌السالکین ساده است. تنها در صفحه نخست که به ستایش ابوالحسن خرقانی و ذکر اوصاف او اختصاص دارد و به زبان عربی نگارش یافته، سجع و آرایه‌های دیگری مانند تشبیه و استعاره وجود دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۳۷). در این متن واژگان زیادی به لهجه قومسی وجود دارد؛ مانند پیشوند "ها" و "فا"، فعل "بو" و... در ذکر قطب‌السالکین آمده: «و گفت: بسیار گرید و مخندید و بسیار خاموش بی و مگوی و بسیار بده و مخور و بسیار از بالین هاگیر و فامنه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۵۸). نثر ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی ساده است. تنها در صفحه نخست که به ستایش ابوالحسن خرقانی و ذکر اوصاف او اختصاص دارد، سجع وجود دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۳۷). نثر منتخب نورالعلوم ساده است. نثر مرادالمیریدین نیز ساده و در برخی بخش‌ها مانند مقدمه کتاب آهنگین است (ابوالفتوح غیاث‌الدین، ۱۳۸۹: ۱-۲). مؤخره فارسی کتاب دارای نثری متکلف است (همان: ۱۷۵-۱۷۶). نثر مقامات شیخ‌الاسلام و مقامات ابوعلی قومسانی ساده است. نثر مناقب حاتمی ساده و روان است. مقدمه کتاب آهنگین است و لغات عربی و آیات و احادیث در آن فراوان است (مناقب حاتمی جوینی، ۱۳۶۹: ۳-۶). نثر این اثر نمونه‌ای ارزشمند به‌عنوان نثر خانقاهی قرن ششم و هفتم هجری قمری است. مناقب حاتمی واژگان و کاربردهای فعلی شایان توجهی دارد (همان: ۳۸).

نثر همه پیرنامه‌های خطه خراسان ساده است. نثر کتاب‌النور آهنگین و شاعرانه است. مقدمه مناقب حاتمی، مرادالمیریدین و دستورالجمهور مسجع است. در پیرنامه ذکر قطب‌السالکین که مناقب شیخ ابوالحسن خرقانی را دربردارد، واژگان زیادی به لهجه قومسی دیده می‌شود.

● حکایات

بسیاری از بندهای کتاب‌النور به‌صورت حکایت بیان شده است. بیشتر مطالب دستورالجمهور به‌صورت حکایت بیان شده است. حتی مقدمه سوم اثر دارای ده حکایت است. در حکایات مقامات کهن ابوسعید فقط مطلب اصلی بیان شده و از بیان اتفاق‌ها و گفتارهای حاشیه‌ای که مخصوص داستان‌پردازی است، خودداری شده، مثلاً حکایتی رمزی که در حالات و سخنان نیز وجود دارد، در این کتاب بسیار مختصر بیان شده است.

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۳۳). هشتاد درصد از حکایات کتاب بیان فضیلت شیخ به صورت ذکر رفتار (همان: ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹-۱۸۰) و گفتار عارفانه است (همان: ۱۷۴-۲۱۳) نه بیان کرامت. برخی حکایات حالات و سخنان ابوسعید طولانی است (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۹۰-۹۴، ۱۰۲-۱۰۴). بیشتر مطالب اسرارالتوحید به صورت حکایت بیان شده‌است. حکایتی در رساله در اثبات بزرگی شیخ جام وجود ندارد. بیشتر مطالب مقامات ژنده‌پیل به صورت حکایت بیان شده‌است. بخش‌های کمتری از ذکر قطب‌السالکین به صورت حکایت بیان شده‌است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۳۴-۲۴۶) و بیشتر بخش‌ها ذکر گفتار شیخ است (همان: ۲۴۷-۲۶۳). بخش‌های معدودی از ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی به صورت حکایت بیان شده‌است (همان: ۱۳۷-۱۵۲) و بیشتر بخش‌ها ذکر گفتار شیخ است (همان: ۱۵۳-۲۳۱). تعداد حکایات منتخب نورالعلوم بسیار اندک است. حتی در باب حکایات نیز که غالباً حکایاتی است درباره‌ی عرفایی مانند بایزید و شبلی و ذوالنون و... و یا پیامبرانی مانند موسی (ع) و ابراهیم (ع)، بیشتر حکایات به‌شیوه‌ی گفت‌وگو نقل شده‌اند. باب چهارم تا دهم مرادالمیریدین مشتمل بر حکایت است (ابوالفتوح غیاث‌الدین، ۱۳۸۹: ۲۷-۱۷۷). برخی بندهای مقامات شیخ‌الاسلام حکایت‌وار است (جامی، ۱۳۵۵: ۳۳، ۳۷، ۳۹) ولی در بیشتر بندها گفتار شیخ مندرج است (همان: ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹). بیشتر مطالب مقامات ابوعلی قومسانی مشتمل بر حکایت است. جملاتی و عطف‌گونه نیز در اثنای متن مقامات از ابوعلی قومسانی و یا سخنان بزرگانی دیگر به نقل از او دیده می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳، در با قافله‌ی شوق: ۶۸۳). برخی از بخش‌های مناقب حاتمی حکایت‌وار بیان شده‌اند.

● کرامات

سهلگی چندان به کرامات ظاهری شیخ نپرداخته‌است و به نقل از بایزید، کرامات خارق عادت را بی‌ارزش می‌داند. بایزید می‌گوید: «آنکه بر آب می‌رود شگفت نیست. خدای را خلق بسیارند که بر آب روند و ایشان را نزد خدای چندان قیمتی نیست (سهلگی، ۱۳۹۱: ۲۹۱)» با این حال تعداد اندک‌شماری حکایت با محوریت بیان کرامت در این اثر دیده می‌شود. در این کتاب بیشتر با حکایاتی مواجه هستیم که به بیان ویژگی اخلاقی شیخ می‌پردازد مانند حکایت چراغ روشن کردن او برای شیخ از روزن خانه برای طفل گریان

که نشانگر مهربانی اوست (همان: ۱۵۶).

در باب نخست دستورالجمهور درباره کرامت شیخ در شکم مادر سخن گفته شده است. مؤلف می‌گوید: «اگر لقمه در دهان نهادی که در او شبهتی بودی او در شکم مادر می‌تپیدی تا آن لقمه را دفع کردی». در این پیرنامه بیشتر کرامات معنوی شیخ مانند آگاهی از ضمیر (احمد بن الحسین بن الشیخ الخرقانی، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰)، آگاهی از آنچه در جایی دیگر موجود است (همان: ۳۳، ۳۴) نقل شده است. گاهی کرامات مادی شیخ نیز در این اثر ذکر شده است؛ مانند سوختن رخت و جامه اعرابی مستی که در خانه‌ای خوابیده بود که بایزید در آنجا سرا داشت (همان: ۵۷). در باب سوم دستورالجمهور علاوه بر ذکر گفتار شیخ به ذکر کرامات شیخ که همه از نوع مادی بودند، پرداخته شده است. کرامات مادی شیخ عبارت‌اند از: حرکت محمل در هوا به اشارت شیخ (همان: ۱۹۳)، باریدن باران به اشارت شیخ (۱۹۴-۱۹۵)، طواف مکه بر بالای سر بایزید (همان: ۱۹۷)، خشک شدن پای شخصی که مغرضانه پای بر پای شیخ نهاد (همان: ۱۹۸)، هلاک زنی که سخنان بایزید را دروغ پنداشته بود (همان: ۲۴۸).

هم کرامات مادی (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۶، ۲۱۹) و هم کرامات معنوی (همان: ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۷۰-۱۷۱)، در مقامات کهن ابوسعید دیده می‌شود که البته تعداد کرامات معنوی بیشتر است. تمام کرامات معنوی مربوط به فراست و بیشتر از نوع ذهن‌خوانی و اشراف بر ضمیر (همان: ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۱، و اشراف بر آنچه در زمان و مکانی دیگر روی داده (همان: ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۸) هستند.

کرامات پیر در حالات و سخنان ابوسعید بیشتر فراست و از نوع ذهن‌خوانی و آگاهی از ضمیر (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۴۷)، آگاهی از آنچه در جایی دیگر روی داده است (همان: ۹۷ و ۹۸) و پیشگویی (همان: ۹۹) است؛ البته حکایتی با محوریت کرامت مادی (گفت‌وگو با حیوانات) نیز دارد (همان: ۱۵۵-۱۵۶). نویسنده در این پیرنامه کرامات ابوالعباس قصاب را نیز بازگو می‌کند (همان: ۱۸، ۶۶، ۱۰۵).

بیشتر حکایات اسرارالتوحید کرامت‌محور هستند و هشتاد درصد کرامت‌های ابوسعید

کرامت معنوی و فراست از نوع اشراف بر ضمائر و ذهن خوانی است (محمد بن منور، ۱۳۹۰: نود و نه، ۵۸-۶۰، ۶۲، ۶۸، ۷۱، ۷۵-۹۲، ۹۶-۹۸، ۱۰۱-۱۲۲، ۱۲۳-۱۸۰، ۱۸۴-۱۸۷). تعدادی از کرامات مادی شیخ مانند گرم شدن نانی که ابوالقاسم بشر یاسین سی سال بر طاق گذاشته بود در دست شیخ (همان: ۱۸)، در هوا گرفتن کودک (همان: ۵۸)، سخن گفتن باشیر (همان: ۶۳-۶۸)، شفادادن درد چشم (همان: ۷۴)، در هوا معلق نگاه داشتن همسر امام بلقاسم قشیری (همان: ۸۰)، افتادن مجسمه مریم عیسی به امر شیخ (همان: ۹۳-۹۴)، تواضع ازدها با شنیدن نام شیخ (همان: ۹۹-۱۰۱)، چهل روز غذا خوردن و به متواضا نرفتن (همان: ۱۲۵-۱۲۶)، آمدن آهو نزد شیخ و طلب فدا شدن برای درویشان (همان: ۱۸۲-۱۸۳)، گفت و گو با ازدها (همان: ۶۳-۶۸).

مطالبی که در رساله در اثبات بزرگی شیخ جام از شیخ جام با عنوان کرامت نقل می کند، توصیف فضل و دانش اوست (شهاب الدین اسماعیل احمد جام نامقی، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۲).

نود درصد حجم مقامات ژنده پیل به فصل ششم یعنی آغاز داستان های شیخ اختصاص دارد که شامل ۳۶۹ حکایت است با محوریت کرامت. بنا بر گفته مدنی، کرامات منسوب به شیخ جام در این اثر بیش از آنکه حقیقت داشته باشد، آینه ای است از طرز تفکر و دیدگاه عوامانه مردم آن روزگار (مدنی، ۱۳۸۹: ۹۴-۹۵). بیشتر کرامات شیخ در مقامات ژنده پیل از نوع مادی است و بیشتر به ذکر شفابخشی شیخ (غزنوی، ۱۳۴۵: ۴۷، ۱۶۳-۱۶۶ و...)، به درج حکایات غیر قابل باور مانند تبدیل موی به زر سرخ (همان: ۱۷۱) یا رقصیدن کوزه آب به اشارت شیخ (همان: ۱۸۵) و نیز به ذکر آسیب رساندن و کشتن بدکاران و مخالفان با هدف بیان قدرت شیخ، انتقام جویی، تشفی خاطر شیخ و عبرت دیگران، پرداخته شده است (غزنوی، ۱۳۴۵: ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۵۹ و...).

در مقامات منظوم شیخ جام، مانند مقامات منثور، بیشتر کرامات از نوع مادی هستند از قبیل شفابخشی بیماران (همان: ۶۶، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۴۷)، اعمال غیر قابل باور مانند به رقص درآمدن کوزه از تأثیر ذکر و وجد توحید گفتن شیخ (همان: ۱۸۲) و آسیب رساندن، نابینا کردن، لال کردن و کشتن بدکاران و مخالفان با هدف بیان قدرت شیخ، انتقام جویی، تشفی خاطر شیخ و عبرت دیگران، بیان شده اند (مقامات منظوم شیخ جام، ۱۳۹۱: ۲۹، ۷۰).

۸۱، ۸۲، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۵).

در ذکر قطب السالکین دو حکایت با محوریت کرامت شیخ از نوع معنوی (پیش‌گویی و ذهن‌خوانی) (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ و ۲۴۲) و ۹ حکایت با محوریت کرامت شیخ از نوع مادی و بیان امر خارق عادت برای بیان قدرت شیخ (همان: ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۷) دیده می‌شود. در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی یک حکایت با محوریت کرامت شیخ از نوع معنوی (پیش‌گویی) (همان: ۱۳۱) و ۸ حکایت با محوریت کرامت شیخ از نوع مادی و بیان امر خارق عادت برای بیان قدرت شیخ (همان: ۱۳۹) (دو حکایت)، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰ و ۲۳۰) دیده می‌شود. در منتخب نورالعلوم درباره کرامات شیخ حکایات اندکی وجود دارد و در بخش کرامات و مناقب نیز بیشتر درباره ویژگی‌های اخلاقی شیخ سخن گفته شده است. تنها ۳ حکایت با محوریت کرامت از نوع معنوی (ذهن‌خوانی و پیش‌گویی) (مینوی، ۱۳۵۴: ۱۳۶، ۱۴۰ و ۱۴۵) و ۴ حکایت با محوریت کرامت شیخ از نوع مادی و بیان امر خارق عادت برای بیان قدرت شیخ (همان: ۱۳۵-۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹ و ۱۴۳) دیده می‌شود.

باب پنجم و ششم مرادالمیردین به ذکر حکایات مبنی بر کرامات معنوی شیخ (فراست، ذهن‌خوانی و شرافت بر ضمایر) اختصاص دارد (ابوالفتوح غیاث‌الدین، ۱۳۸۹: ۶۳-۱۰۲). شیخ الإسلام در بند ۷۷ مقامات شیخ الإسلام کرامتی را از حلاج نقل می‌کند و می‌گوید: «حلاج وقتی در مسجد بود، یکی را گفت: خواهی که بدانی این چراغ‌ها باطل‌اند؟ به انگشت اشارت کرد، همه چراغ‌ها بمرد» (جامی، ۱۳۵۵: ۳۵).

بیشتر حکایات مقامات ابوعلی قومسانی بیان کرامات و بیشتر این کرامات از نوع معنوی است که فراست، آگاهی از ضمایر و ارتباط روحی او را با پروردگار، پیامبر (ص) و بزرگان دین نشان می‌دهد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳، در با قافله شوق: ۶۷۳-۶۸۲). کرامتی مادی نیز در این اثر آمده است که از گفت‌وگوی شیخ با پریان و اصرار پریان به شیخ مبنی بر آموزش قرآن به آنها حکایت می‌کند (همان: ۶۸۱).

در باب نخست از مناقب حاتمی به دنیا آمدن شیخ و کرامت مادی شیخ در دوران طفولیت بیان می‌شود و آن کرامت تکان‌خوردن گهواره شیخ بود هنگام گریستن (مناقب حاتمی جوینی، ۱۳۶۹: ۴۱). در برخی بخش‌ها به ویژه در باب دوم به کرامات مادی شیخ

اشاره شده و در بیشتر موارد نام راوی ذکر شده است؛ مانند حکایتی از زبان خواجه محمد کوف که حرکت شیخ را به صورت معلق میان زمین و هوا بازگو می‌کند (همان: ۴۷)، مرگ و کورشدن مخالفان شیخ و شفا دادن شیخ استاد جمال‌الدین اسماعیل، رئیس اصحاب ابوحنیفه را (همان: ۵۵-۵۷)، وجود مریدان جنی شیخ (همان: ۵۷-۵۹) و کرامات معنوی او مانند پیشگویی (همان: ۵۲، ۶۴-۶۶، ۶۶-۶۷)، آگاهی از آنچه در جایی دیگر روی داده است (همان: ۵۲-۵۳، ۶۸-۶۹)، اشراف بر ضمائر (همان: ۶۶-۶۹). در باب دوم حکایتی مبنی بر وجود مریدان جنی شیخ آمده است و بنابر نظر مصحح این پیرنامه باور به وجود مریدان جنی شیخ حاتمی مانند باور محی‌الدین ابن عربی است دربارهٔ رجال غیب که برخی از آنها بی‌آنکه دیده شوند سالک را یاری می‌کنند (همان: ۵۷-۵۹).

در این پیرنامه گاهی کرامات نقل شده از زبان مریدان با خیال‌بافی و اغراق و خرق عادت همراه است ولی بیشتر کرامات مندرج در آن کرامات معنوی مانند اشراف بر خواطر است. بنابر نظر مصحح اثر در برخی از حکایات تلقینات روحی مریدان باعث شده، به حالات یا سخنان شیخ نسبت کرامت دهند؛ مانند گوش دادن صعوه به سخنان شیخ (همان: ۶۴).

از میان پیرنامه‌های مذکور تنها در مناقب حاتمی و دستورالجمهور به کرامت مربوط به دوران قبل از تولد و دوران طفولیت پیر اشاره شده است. کرامات مندرج در همهٔ پیرنامه‌های مذکور غیر از پیرنامه‌های احمد جام ژنده‌پیل، بیشتر از نوع کرامات معنوی و بیان فراست پیر هستند. بسامد نقل کرامات مادی و آن هم کرامات بسیار عجیب با اهداف انتقام‌جویانه در پیرنامه‌های احمد جام بسیار بیشتر از کرامات معنوی وی است. یکی از دلایل این گونه سخن‌گویی نویسندهٔ مقامات ژنده‌پیل را می‌تون انگیزهٔ او برای نگارش این کتاب دانست که همان اثبات حقیقت کرامات شیخ به منکران کرامات وی بود و در مقدمهٔ اثر نیز به آن اشاره کرده است. به نظر می‌رسد در نظر داشتن مخاطبان عام برای این آثار دلیل دیگر درج کرامات مادی و شیوهٔ سست بزرگنمایی شیخ باشد که البته چنین نگاهی و نگارش برای چنین هدفی سبب عوام‌پروری در جامعه خواهد بود. با اینکه برخی از این کرامات نیروی انتقام‌جویانهٔ پیر را نشان می‌دهد؛ اما سدیدالدین غزنوی ذکر این کرامات را سند اثبات قدرت احمد جام دانسته است. محمد منور با نگاهی متفاوت از سدیدالدین به

نوشتن اثری با اهداف متعالی و دارای شیوه نگارشی شیوا، پخته و هنرمندانه پرداخته و با این کار در افزودن سطح دانش مخاطبان نقشی چشمگیر داشته‌است.

بیشتر کرامات احمد جام به جای اثبات نیروی معنوی شیخ شهوت پرستی و شکم‌بارگی وی را نشان می‌دهد؛ در حالی که در آثار شیخ روشن‌بینی و آزادفکری نیز دیده می‌شود و این تضاد بیانگر عدم موفقیت نویسنده مقامات ژنده‌پیل در باورپذیر جلوه‌دادن کرامات شیخ احمد جام است (رودگر، ۱۳۹۶: ۵۰). در کرامت‌های ابوسعید به‌نوعی اشراف بر ضمائر دیده می‌شود و عارفی را می‌شناساند که هدفش تربیت مریدان و کاستن از خودخواهی‌ها و تعصبات بشری است اما در تار و پود کرامت‌های شیخ جام انتقام‌جویی از مخالفان نهفته‌است. فراست و اشراف بر ضمائر برای عقل بشر باورپذیرتر است تا کراماتی مانند تبدیل سنگ به زر (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۸۸). دکتر شفیع کدکنی برای نوع کرامات احمد جام مندرج در مناقب ژنده‌پیل در مقایسه با هنجار عادی کرامت‌های برخی عرفای دیگر، اصطلاح "کاریکراتور" را در نظر گرفته‌است (همان: ۹۱)؛ به معنی خارق عادت عارفی که از غایت اغراق و مضحک‌بودن، واژه کرامت دربرگیرنده معنای آن نیست.

● معراج‌نامه

چند حکایت در کتاب النور وجود دارد که به نوعی معراج بایزید را بیان می‌کنند (سهلگی، ۱۳۹۱: ۲۴۹، ۲۷۵). در باب پنجم دستورالجمهور درباره معراج بایزید و حالات و کلمات او در آن وقت سخن به میان آمده‌است. در ابتدای باب، چهار سطر به زبان عربی درباره واژه معراج همراه با ترجمه فارسی آن آمده و سپس درباره معراج پیامبر (ص) سخن گفته شده‌است (همان: ۲۹۷-۳۰۲). پس از آن مؤلف به بیان معراج بایزید پرداخته‌است (همان: ۳۰۲-۳۲۹). «و نقل است که بایزید گفت که دلم به معراج رفت. چون باز آمد بر سر تاجی از محبت داشت و بر میان کمری از رضا» (همان: ۳۰۳). در جایی دیگر می‌گوید: «و نقل است که سلطان بایزید گفت: چون به وحدانیت رسیدم و آن لحظه‌ای بود که به توحید نگریدم، سال‌ها در آن وادی دویدم تا مرغی گشتم. چشم او از یگانگی، پر او از همیشگی، در هوای بی‌چگونگی می‌پریدم. چون از مخلوقات غایب گشتم به خالق رسیدم...» (همان: ۳۰۸-۳۰۹). در باب سوم دستورالجمهور درباره معراج پیامبر (ص) مطالبی نقل شده‌است (احمد بن الحسین بن الشیخ الخرقانی، ۱۳۸۸: ۲۲۴-۲۲۵). مؤلف در

جایی دیگر رفتن بایزید به عرش و گفت و گو با عرش را بیان کرده است (همان: ۲۲۹-۲۳۰).

مؤلف در باب چهارم مرادالمیریدین هنگام بیان تجارب عرفانی، معراج نامه‌ای را نیز از زبان سعدالدین نگاشته است (ابوالفتوح غیاث‌الدین، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۳۷، ۱۷۵). در پیرنامه‌های مربوط به بایزید و نیز در مرادالمیریدین درباره معراج پیر سخن گفته شده است.

● تجارب عرفانی، خواب و رؤیای عرفانی

بند ۵۰۲ کتاب النور طولانی‌ترین بند کتاب است که گفت و گوی عرفانی بایزید را با پروردگار نقل می‌کند (سهلگی، ۱۳۹۱: ۲۹۵-۳۰۷). نخستین تجربه عرفانی بایزید که در دستور الجمهور آمده، استغراق او در هفت سالگی است در بحر مکاشفات و اینکه شبی مهتابی که وقتی خوش برایش حاصل شده بود روی به صحرا نهاد و مادرش در پی او می‌رفت تا اینکه به سوی قبله یک فرسنگ راه از بسطام بیرون رفتند. شش مرد خرقه‌ای سفید و کلاه و عمامه و کفش بر او پوشاندند. به مادرش گفتند ما به وصیت پیشوایمان که قطب وقت بود، این لباس را بر این طفل پوشانیم (احمد بن الحسین بن الشیخ الخرقانی، ۱۳۸۸: ۵۹-۶۲). «و نقل است که بایزید گفت که حق مرا گفت در غیب که ای بایزید! تو مثل منی، ای مثل من! من ترسیدم. گفتم: تو مثل تویی، تو را مثل نیست. گفت: بگویی به خود تا بباشد. گفتم: به تو گویم تا بباشد» (همان: ۳۱۶). در باب سوم درباره رفتن بایزید به عرش و گفت و گوی او با عرش صحبت شده است (همان: ۲۲۹-۲۳۰). در باب پنجم نیز به تجربیات عرفانی شیخ و دیدار او با حق اشاره شده است (همان: ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۶-۳۱۸). در بخش‌هایی از این باب گفت و گوی خداوند با بایزید نقل شده است (همان: ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸). در پیرنامه‌های ابوسعید تجربه‌های عرفانی شیخ ذکر نشده است.

برخی از گفتارهای شیخ ابوالحسن در ذکر قطب السالکین نشان از تجربه عرفانی او دارد؛ مانند «روزی شیخ فرمود که چون به گرد عرش رسیدم صف صف، ملائکه دیدم پیش باز می‌آمدند و مباحث می‌کردند و می‌گفتند: ما کروبیانیم و ما معصومانیم و ما روحانیانیم. من گفتم: ما آلهیانیم. جمله خجل گشتند و روان مشایخ شاد شد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۳۹). برخی از گفتارهای شیخ در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی

نشان از تجربه عرفانی او دارد؛ مانند «چون به گرد عرش رسیدم صف صف، ملائکه پیش باز می آمدند و مباحث می کردند که ما کروبیانیم و ما معصومانیم. من گفتم: ما هُوَ الله نیایم. ایشان خجل گشتند و مشایخ شاد شدند به جواب دادن من ایشان را» (همان: ۱۵۳-۱۵۴). در جایی دیگر می گوید: «مرا چون پاره خاک جمع کردند، پس بادی به انبوه درآمد و هفت آسمان و زمین از من پر کرد و من خود ناپدید» (همان: ۱۵۴).

در باب چهارم مرادالمیردین از تجارب عرفانی شیخ نیز سخن به میان آمده است؛ مثلاً در جایی شیخ سعدالدین می گوید که دیده است نفسش به صورت دودی از جسم او خارج شد و او با شیطانی که پیوسته به دنبالش بوده مجاهده می کرده و آن شیطان می گریخته و از دور به سمت شیخ سنگ پرتاب می کرده است (ابوالفتوح غیاث‌الدین، ۱۳۸۹: ۴۸).

برخی حکایات در مقامات ابوعلی قومسانی مبنی بر کرامت با محوریت خواب و رؤیا و یا بیان تجارب عرفانی شیخ است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳، در با قافله شوق: ۶۶۹-۶۷۲). قومسانی در سه تجربه عرفانی با پروردگار دیدار داشته است (همان: ۶۷۰-۶۷۱). در رؤیایی با پیامبر (ص)، علی (ع)، ابوبکر و عمر و عثمان دیدار داشته است (همان: ۶۶۹). دو بار پیامبر (ص) را (همان: ۶۷۱)، یک بار نیز حضرت فاطمه (س) را (همان: ۶۷۱-۶۷۲) و یک بار سلمان فارسی را (همان: ۶۷۲) در خواب یا رؤیا دیده است.

«دیدم پروردگار خویش را جلّ جلاله، به گمانم در ماه رمضان بود. خدای را بر عرش خویش دیدم به زیباترین صورتی هم از آن گونه که رسول (ص) گفته است و بر من تلاوت کرد: «یا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ» (اعراف / ۳۱) تا آخر آیه. بیدار شدم و عمود صبح شکافته شده بود. پس خدای را سپاس گفتم و آنچه را که خدای تعالی اهل آن است، از وی خواستار شدم» (همان: ۶۷۰).

«نیز رسول (ص) را در خواب دیدم با گیسوانش که با من مصافحه کرد و من پیشانی و چشم‌های او را بوسیدم و رسول (ص) در روی من خندید. میان ما هیچ سخنی در میان نیامد» (همان: ۶۷۱).

«و فاطمه زهرا-سلام الله علیها- دختر رسول (ص) را در زیباترین صورتی که نقاب بر خود افکنده بود دیدم. نقاب او ازاری بود که سپیدتر از آن هرگز ندیده بودم» (همان: ۶۷۱-۶۷۲).

(۶۷۲).

در باب اول مناقب حاتمی یکی از تجربیات عرفانی شیخ که دیدار با پیامبر (ص) است، بیان می‌شود. مؤلف از زبان شیخ حاتمی وجد و ذوق او را بیان می‌کند و می‌گوید: «ناگاه میان شب که عالم تیره شد و من بر سر آن کوه منتظر و مترصد بودم، چنان دیدم که کله‌های بزرگ از آسمان می‌آمد در پی یکدگرییوسته و بر هر کله‌ای هزار و دو هزار قندیل نور، هر یکی مانند قرابه بزرگ که در اندرون آن شمعی افروخته باشد و به پشت آن کوهپاره می‌رسید و می‌آرامید. تا ناگاه از آسمان اول دیدم که کله نور منقطع شد هزار نوبت چند آن کوهپاره که من بر آنجا نشسته بودم و هزار بار نورانی تر از آن جمله انوار که نزول کردند، مانند عالمی نور می‌آمد تا به طرفه العینی به پشت آن کوهپاره رسید و مرا هیچ انفعالی و خوفی نمی‌بود تا از آن میان جمال جهان‌آرای نبی را -صلی الله علیه و سلم- دریافتم به بهترین صفتی و خوب‌ترین هیئتی دیدم آنچه دیدم و شنیدم...» (مناقب حاتمی جوینی، ۱۳۶۹: ۴۸).

در پیرنامه‌های بایزید، ابوالحسن خرقانی، قومسانی، حاتمی و سعدالدین حمویه از تجربیات عرفانی پیر سخن به میان آمده‌است. تجربه‌های عرفانی بایزید در کتاب‌النور و دستور الجمهور بیشتر از نوع دیدار و گفت‌وگو با پروردگار است. در ذکر قطب السالکین و ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی تجربه عرفانی از نوع دیدار پیر با فرشتگان است. در مرادالمیریدین تجربه عرفانی سعدالدین حمویه مواجهه با شیطان و نزاع با اوست. تجربه‌های عرفانی قومسانی بیشتر از نوع دیدار با پروردگار است. در تجربه‌های دیگر پیامبر (ص)، حضرت علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، ابوبکر، عمر، عثمان و سلمان فارسی را در خواب یا رؤیا دیده‌است. نوع تجربه عرفانی شیخ حاتمی در مناقب حاتمی دیدار با پیامبر (ص) است.

● جایگاه زنان

نویسنده کتاب‌النور از مادر شیخ به نیکی یاد می‌کند و او را زنی زاهد و عابد و عفیف و شریف معرفی می‌کند (سهلگی، ۱۳۹۰: ۱۰۹). چند حکایات هم مبنی بر اهمیت مقام مادر نزد بایزید در این اثر نقل شده‌است؛ مانند حکایت آب آوردن بایزید برای مادر (همان: ۱۵۷). در جایی دیگر می‌گوید: «هرچه دارم همه از رضای خاطر مادر است» (همان: ۱۵۷).

او می‌گوید دو بار با مادر مخالفت کردم و زیان دیدم (همان: ۱۵۵). توصیف نیکوی خادمه بایزید و اینکه دارای تجربه عرفانی بود و شبی خدا را به خواب دید، بیانگر جایگاه والای زن در این اثر است (همان: ۱۶۱). در دو بند از این اثر نیز حال زنان را نیکو می‌داند (همان: ۱۴۶). در این اثر برای زنی عابد در خراسان که از خاندان شاهان بود، معراج‌نامه‌ای نسبتاً طولانی نقل شده است (همان: ۲۶۴-۲۶۶). زن می‌گوید: «یک شب مرا به آسمان در پیچ و خم الهامات سیر دادند تا از هوای هفتم برگذشتم و به عرش رسیدم» (همان: ۲۶۵). در حکایتی از امّ علی یاد می‌کند که مهریه خویش را به همسرش، احمد بن خضرویه بلخی بخشید تا او را نزد بایزید ببرد. بایزید در پاسخ خضرویه که از او درخواست پند داشت، گفت: «جوانمردی از همسر خویش بیاموز» (همان: ۲۸۷-۲۸۸).

در دستورالجمهور مادر و زن نقشی بسیار برجسته دارد. در جای‌جای اثر به خردمندی مادر شیخ اشاره شده است. مؤلف در باب نخست مادر بایزید را زنی دارای «خصال حمیده و احوال پسندیده» معرفی می‌کند (احمد بن الحسین بن الشیخ الخرقانی، ۱۳۸۸: ۵۴). در همین باب درباره خواهر شیخ چنین آمده است: «خواهرش بیشتر اوقات ملازم شیخ بودی و شیخ او را عزیز داشتی» (همان: ۵۵). بایزید برای خدمت به خداوند از مادر اجازه می‌طلبد و مادر فداکارانه می‌گوید: «ای طیفور! من تو را با خدا گذاشتم برو جملگی او را باش» (همان: ۵۸-۵۹). مادر بایزید هنگام استغراق فرزند هفت ساله‌اش در بحر مکاشفات به دنبال او روی به صحرا نهاد (همان: ۵۹-۶۲). شیخ رضای مادر را مهم‌تر از همه کارها می‌دانست و می‌گفت: «و آنچه در جمله ریاضات و غربت می‌جستم، در تحصیل رضای مادر حاصل شد» (همان: ۶۶). در باب نخست این پیرنامه حکایاتی درباره فرمانبرداری شیخ از مادر نقل شده است (همان: ۶۶-۶۸). تا زمانی که مادرش زنده بود به سفر نرفت و به خدمت او مشغول بود (همان: ۶۶). در جایی دیگر از زبان شیخ آمده که: «دو نوبت سخن با مادر را خلاف کردم، هر دو نوبت زخم خوردم» (همان: ۶۶-۶۷). در حکایتی آمده است که شبی مادر شیخ از او آب خواست. شیخ به طلب آب رفت و هنگام بازگشت مادر خواب بود. بایزید تا زمان بیداری مادر کوزه در دست بر بالین او ایستاد. هنگامی که مادر کوزه را از وی گرفت، پوست کف دست بایزید از سرما بر کوزه ماند (همان: ۶۷). در باب دوم این پیرنامه بایزید برای رفتن به حج از مادرش اجازه می‌خواهد (همان: ۷۵). در این

باب سخنی خردمندانه از فاطمه، همسر شیخ، نقل شده که چنین است: «درویشان راه بر باشند نه راه بر» (همان: ۱۰۷). در باب چهارم دستورالجمهور شیخ در جواب کسی که از او پرسید پیر تو که بود، از پیرزنی به عنوان پیر خود یاد کرد که خردمندانه سخن می گفت (همان: ۲۸۳).

در مقامات کهن ابوسعید پیرنامه از زنی عابد و زاهد به نام ایشی نیلی (عایشه) یاد شده است که به اشارت شیخ مادر بوطاهر او را خرقه می پوشاند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۴۳). زنان در این کتاب در محافل و عظ شیخ شرکت می کردند مانند دختر شیخ ابوعلی دقاق، همسر ابوالقاسم قشیری. (همان: ۱۴۹). هنگامی که در خرقان کعبه به گرد بوسعید طواف می کرد همسر دوم شیخ، والدۀ خواجه مظفر که هجویری او را در شمار مشایخ برجستۀ عصر خود نام برده است، همراه او بود (همان: ۱۶۰ و ۲۸۴).

در حالات و سخنان ابوسعید نیز مانند مقامات کهن و نویافته از زنی زاهد از خاندانی محتشم به نام ایشی نیلی (عایشه) یاد شده است که پس از انجام اشتباهی نزد شیخ توبه کرد و به جمع صوفیان پیوست. تفاوت این حکایت با حکایت مشابهی که در مقامات کهن آمده این است که در پایان حکایت از خرقه پوشیدن این بانو بر دست همسر شیخ سخنی به میان نمی آید (جمال الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۹۶-۹۷). زنان در این کتاب در محافل و عظ شیخ شرکت می کردند مانند دختر شیخ ابوعلی دقاق، همسر ابوالقاسم قشیری. (همان: ۱۴۹). هنگامی که در خرقان کعبه به گرد بوسعید طواف می کرد همسر دوم شیخ، والدۀ خواجه مظفر که هجویری او را در شمار مشایخ برجستۀ عصر خود نام برده است، همراه او بود (همان: ۱۶۰، ۲۸۴).

در اسرار التوحید نیز مانند مقامات کهن و نویافته و حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر از زنی زاهد از خاندانی بزرگ به نام ایشی نیلی (عایشه) یاد شده است که پس از انجام اشتباهی نزد شیخ توبه کرد و به جمع صوفیان پیوست. در پایان این حکایت مانند مقامات کهن و نویافته و برخلاف حالات و سخنان، این بانو بر دست همسر شیخ خرقه می پوشد (محمد بن منور، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۴). منور از خواهر ابوسعید با عنوان زنی بسیار بزرگوار و زاهد و عقیف یاد می کند. ابوسعید در حکایتی خاموشی او را گوهر ناسفته می داند (همان: ۲۷۲-۲۷۳). زنان در این کتاب در محافل و عظ شیخ شرکت می کردند مانند دختر شیخ

ابوعلی دقاق، همسر ابوالقاسم قشیری. (همان: ۸۰). از والده رئیس دهی در طوس به نیکی یاد می‌کند (همان: ۱۷۴-۱۷۶). ابوسعید در حکایتی به نقل از خواجه مصعد به مادر خواجه هنگام نوجوانی نظر عنایت داشت و برای امتحان از او خواست صوفیان را دعوتی کند (همان: ۲۷۷-۲۷۸).

زن در مقامات ژنده‌پیل از جایگاه والایی برخوردار نیست و زنانی با صفات ناپسند مانند گستاخ و گمراه در حکایت آورده می‌شوند که شیخ با کشتن یا خانه‌نشین ساختن یا نابینا کردنشان جزای آنان را می‌دهد (غزنوی، ۱۳۴۵: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۵۹). زن در مقامات منظوم شیخ جام نیز از جایگاه والایی برخوردار نیست و زنانی با صفات ناپسند مانند گستاخ و گمراه را در حکایت آورده می‌شوند که شیخ با کشتن یا نابینا کردنشان جزای آنان را می‌دهد (مقامات منظوم شیخ جام، ۱۳۹۱: ۸۱، ۸۲، ۱۴۱).

در ذکر قطب‌السالکین تنها از همسر شیخ، مَبِیْتی، سخن به میان آمده و خلق و خوبی ناپسند برای او ذکر شده‌است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۴۰-۲۴۱، ۲۴۵). در حکایتی مندرج در پیرنامه ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی به مقام والای مادر و ارزش خدمتی که به او می‌شود، اشاره شده (همان: ۱۵۱) اما از همسر شیخ به نیکی یاد نمی‌شود و خلق و خوبی ناپسند برای او ذکر شده‌است (همان: ۱۴۶، ۱۵۰). در منتخب نورالعلوم نیز تنها از همسر شیخ سخن به میان آمده و خلق و خوبی ناپسند برای او ذکر شده‌است (مینوی، ۱۳۵۴: ۱۳۵، ۱۳۷ و ۱۴۲).

در چند جای مقامات شیخ الإسلام از زنان نام برده شده و از آنان به نیکی یاد شده‌است. خاتون بوعاصم «عجوزی بود محتشم و خداوند ولایت». خواجه عبدالله در کودکی نزد آنان بود. خاتون گفت: «پیر من یعنی خضر-علیه السلام- عبدالله را دید و گفت: وی کیست: گفتم: فلان کس است. گفت: از مشرق تا مغرب همه جهان از وی پر شود یعنی از آوازه وی» (جامی، ۱۳۵۵: ۳).

از بانو عالیه به‌عنوان «زنی بشکوه» در پوشنگ یاد شده‌است که هنگام تولد شیخ خضر از آن بانو درباره‌ی وی پرسید. بانو عالیه سخن خضر را خطاب به خود نقل می‌کند و می‌گوید: «در شهر شما بازاری زاده‌ایست هفده ساله، نه پدر داند که او کیست و نه مادر، وی چنان شود که در همه روی زمین کسی از وی مه نبود، یا گفت که از مشرق تا مغرب

از او پر شود» (همان: ۴).

زن در مقامات ابوعلی قومسانی جایگاه والایی دارد؛ مثلاً در حکایت نخست، شیخ ابوعلی قومسانی، برای مردی که عاق والده شده، درباره رفتار با مادر تذکر می‌دهد و به حدیثی از پیامبر (ص) درباره اجازه مادر به فرزند در مورد سفر اشاره می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳، در با قافله شوق: ۶۶۵). یکی از رؤیایها و تجربه‌های عرفانی شیخ به دیدار حضرت زهرا(س) اختصاص دارد (همان: ۶۷۱-۶۷۲). در یکی از حکایات که موضوع آن بیان فراست شیخ است، ابوعلی قومسانی از جعفر بن محمد برای تعلل در دادن امانت مادرش به دلیل شرمی که از حضور اهل علم دارد، دلگیر است و از وی می‌خواهد هدیه‌ای را که مادرش برای او فرستاده، به دستش برساند (همان: ۶۷۳).

در جای‌جای مناقب حاتمی از دختر و همسر شیخ به نیکی یاد شده است. شیخ به تربیت و دانش دخترش اهمیت می‌داد و مریدی قرآن‌دان و خوش‌صدا را فرموده بود تا به او قرآن بیاموزد (مناقب حاتمی جوینی، ۱۳۶۹: ۵۸). مؤلف هنگام نام‌بردن مریدان شیخ در باب ششم از دختر شیخ، عزیزه خاتون، به‌عنوان نخستین مرید نام می‌برد و از او و مادرش به نیکی یاد می‌کند و می‌گوید: «یگانه عالم بود و نور دیده مکرمت و بزرگواری و شرف. مادر او سنی عایشه، مریم عصر خود بود و هم از دودمان شرف و بزرگی. بیشتر سنت‌های نبی-صلی الله علیه و سلم- هر دو به‌جای آوردند و مال بسیار در راه خدا نفقه کردند و حج گزاردند و مجاهدان و غزات را به مال خود مددگاری نمودند و انواع ریاضات و مجاهدات بر قانون سیرت سلف بر نفس خود نهادند و کارهای بزرگ در مسلمانی از وجود هر دو برآمد» (همان: ۷۹). وقتی مؤلف به توضیح فرزند هفتم شیخ، عزیزه خاتون، می‌رسد در ذکر فضایل او بیش از فرزندان دیگر سخن می‌گوید و عقیده دارد که در عقل و کفایت در دوران عزیزه خاتون و چند دوره پس از او بنده‌ای چون این بانو آفریده نشده است. بنابراین گفته مؤلف عزیزه خاتون «احیای قواعد اجداد عظام خود کرد و پیوسته تا او در حیات بود، درویشان متفرق نشدند و سلاطین و وزرا و امرا همه تعظیم او کردند». شیخ و همسرش، سنی عایشه، عزیزه را بسیار دوست داشتند و بیشتر املاک خود را به نام او کردند. این بانوی عارف میراث خود را در راه دین خرج کرد، به مستحقان کمک کرد و بعضی املاک را وقف کرد. در طول زندگانی هیچ نامحرمی روی و صدای وی را ندیده و نشنیده

بود. شیخ حاتمی درباره او می‌گوید: «زنی آمد که عملش مقابل عمل هزار مرد نیکوکار باشد و فردای قیامت حق-تعالی- هزار مرد را به برکت طاعت او پیامرزد» (همان: ۷۴-۷۶). مؤلف در ادامه از دختر دیگر شیخ به نام ستاره یاد می‌کند که مادرش خاتون سمعانیه نام داشت. شیخ او را بسیار دوست داشت و هنگامی که این دختر در هشت ساگی از دنیا رفت، شیخ بسیار اندوهگین شد. برایش صندوقی ساخت و صندوق را دفن کرد و سفارش کرد که پس از مرگش پیکر ستاره را کنار مدفن وی منتقل کنند (همان: ۷۷). شیخ سه همسر داشت که معروف‌ترین آنها سَئی عایشه معروف به سَئی ایشی بود؛ دختر سَید صفی‌الدین عزیز بن زید بن علی بن عزیز العلوی الحسینی. در این اثر از این بانو به نیکی یاد شده‌است. بنابر گفته مؤلف سَئی عایشه حافظ قرآن بود و تا ۸۶ سالگی کسی چهره او را ندید. قبل از ازدواج با شیخ بیشتر از ده سال به درویشان شیخ بخشش‌های فراوان می‌کرد. اسیران بسیاری را خرید و آزاد کرد. فرزندان شیخ از این همسر خواجه ابوطیب و عزیزه خاتون بودند (همان: ۷۰-۷۲).

نتیجه این بحث چنین است که در بیشتر پیرنامه‌های یادشده زن از جایگاهی والا برخوردار است، از مادران و دختران به نیکی یاد شده و به مقام مادر ارج نهاده شده‌است. زن در مقامات ژنده‌پیل، مقامات منظوم احمد جام از جایگاه والایی برخوردار نیست. در پیرنامه‌های ابوالحسن خرقانی از همسر شیخ به نیکی یاد نمی‌شود و خلق و خوئی ناپسند برای او ذکر شده‌است؛ با وجود این در حکایتی مندرج در پیرنامه ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی به مقام والای مادرو ارزش خدمتی که به او می‌شود، اشاره شده‌است.

● ارتباط شیخ با قدرت‌های سیاسی و ارادت شاهان و علما به پیر

طبق آنچه در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی آمده، خرقانی نیازی به قدرت‌های حاکم زمانش احساس نمی‌کرد و هنگامی که سلطان محمود غزنوی به قصد دیدار او به خرقان آمد و شخصی را برای آگاه کردن شیخ از ورود خویش به خرقان نزد وی فرستاد، شیخ به پیام سلطان توجهی نکرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۷۰-۷۱، ۱۴۷-۱۵۰). طبق گفتار مؤلف منتخب نورالعلوم خرقانی نیازی به قدرت‌های حاکم زمانش احساس نمی‌کرد و به امر سلاطین اهمیتی نمی‌داد. «محمود سبکتگین نزدیک دیه خرقان فرود آمد. کسی فرستاد که این زاهد را بگوئیت که سلطان غزنین به زیارت تو آمده‌است، تو نیز از صومعه بیرون آی»

و اگر تأملی کند برخوانیت: أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم. شیخ گفت: بگوی محمود را که بوالحسن مشغول است به فرمان أطيعوا الله، به تو نمی تواند پرداختن (مینوی، ۱۳۵۴: ۱۳۸-۱۳۹).

طبق سخن نویسنده مناقب حاتمی بسیاری از بزرگان صاحب مقام هم‌روزگار شیخ حاتمی برای رفع گرفتاری از وی مدد می‌جستند؛ مثلاً نورالدین صفی‌الهروی، پیر محقق و دارای مقام قضاوت، برای رفع گرفتاری‌اش از شیخ طلب دعا کرد. حاکمان نواحی دیگر ایران نیز به او ارادت داشتند و هزینه خانقاه وی را برعهده می‌گرفتند (مناقب حاتمی جوینی، ۱۳۶۹: ۵۱-۵۲).

۴. سیر زمانی پیرنامه‌های خراسان و قومس

قرن پنجم و ششم هجری قمری دوره اعتلای تصوف اسلامی بود. در دورانی که متعصبان مذهبی سرگرم جدال بودند، صوفیان نسبتاً بی‌طرف فرصت تعالی یافته بودند و خواجه نظام‌الملک یکی از ارادتمندان و حامیان صوفیه بود (کسائی، ۱۳۵۸: ۲-۲۳) که با حمایت‌هایش در گسترش و تقویت خانقاه‌ها و روایی کار پیران صوفیه تأثیرگذار بود. از قرن هفتم به بعد، پیران از انزوای صوفیانه خود فاصله گرفتند و با دستگاه‌های حکومتی ارتباط برقرار کردند.

بدین ترتیب با توجه به روایی تصوف و ارتباط صوفیه با دربار در مناطق مختلف ایران می‌توان پیرنامه‌ها را بر اساس نوع کرامت‌های موجود در آن به دو دسته بزرگ تقسیم کرد: دوره کرامات معنوی و دوره کرامات مادی، که در دو دوره تاریخی قرار می‌گیرند: الف) آغاز قرن چهارم تا پایان قرن ششم (دوره کرامات معنوی) ب) قرن هفتم و هشتم هجری قمری (دوره کرامات مادی). صوفیان قرن‌های نخستین برای کرامات اهمیت چندانی قائل نبودند ولی بعدها پس از رواج پرستش پیران در بین سالکان، موضوع کرامات اهمیت یافت و پیروان مشایخ در زمان‌های بعد با افراط و مبالغه کراماتی خارق عادت به مشایخ نسبت دادند (غنی، ۱۳۸۹: ۲۳۴، ۲۳۶).

بیشتر مشایخ ایران در قرون چهارم تا ششم در سرزمین خراسان و قومس زندگی می‌کردند. پیران این دوره تاریخی به مغز عرفان توجه داشتند و درگیر نام و مقام و قدرت

نبودند. بیشتر پیرنامه‌نویسان این دوره نیز مقام معنوی و فراست پیر موردنظر را به تصویر می‌کشند و در پی اثبات قدرت‌های ظاهری شیخ نیستند که البته در این میان آثاری همچون مقامات ژنده‌پیل وجود دارد که از نظر محتوا با آثار این دوره همخوانی ندارد و ویژگی‌های پیرنامه‌های قرون متأخر در آن‌ها جلوه‌گر است. یکی از ویژگی‌های این دوره، دوری مشایخ از دستگاه‌های حکومتی و عدم توجه به مادیات و امور اجتماعی است. شاید به‌همین دلیل پیرنامه‌نویس به درج کرامات خارق‌عادت با هدف بیان قدرت مادی شیخ اهمیتی نمی‌دهد.

در کرامات دوره نخست مانند کرامات ابوسعید جهت و هدف از بیان کرامت نفی خودخواهی، رساندن آسایش به دل‌ها و اهداف متعالی دیگر است؛ اما در دوره دوم، که مقامات ژنده‌پیل نیز از نظر محتوا جزو این نوع کتابها قرار می‌گیرد، جهت یا هدف شیخ انتقام‌جویی، آرامش خاطر شیخ، ترساندن منکران و بیان قدرت مادی شیخ است.

گاهی در برخی از پیرنامه‌های این دوره، مانند مناقب حاتمی، به کرامت مربوط به دوران قبل از تولد و دوران طفولیت پیر اشاره شده‌است. کرامات مندرج در بیشتر پیرنامه‌های مذکور غیر از پیرنامه‌های احمد جام ژنده‌پیل، بیشتر از نوع کرامات معنوی و بیان فراست پیر هستند. بسامد نقل کرامات مادی و آن‌هم کرامات بسیار عجیب با اهداف انتقام‌جویانه در پیرنامه‌های احمد جام بسیار بیشتر از کرامات معنوی وی است. یکی از دلایل این‌گونه سخن‌گویی نویسنده مقامات ژنده‌پیل را می‌توان انگیزه او برای نگارش این کتاب دانست که همان اثبات حقیقت کرامات شیخ به منکران بود و در مقدمه اثر نیز به آن اشاره کرده‌است. به نظر می‌رسد در نظر داشتن مخاطبان عام برای این آثار دلیل دیگر درج کرامات مادی و شیوه سست بزرگنمایی شیخ باشد که البته چنین نگاهی و نگارش برای چنین هدفی سبب عوام‌پروری خواهد بود. با اینکه برخی از این کرامات نیروی انتقام‌جویانه پیر را نشان می‌دهد؛ اما سدیدالدین غزنوی ذکر این کرامات را سند اثبات قدرت احمد جام دانسته‌است. محمد بن منور با نگاهی متفاوت با سدیدالدین به نوشتن اثری با اهداف متعالی و دارای شیوه نگارشی شیوا، پخته و هنرمندانه پرداخته و با این کار در افزودن سطح دانش مخاطبان نقشی چشمگیر داشته‌است.

از اسرارالتوحید به منزله اثر شاخص این دوره یاد کردیم. شگردهای هنری

به کار گرفته شده توسط محمد بن منور برای اثربخشی به کلام عبارت‌اند از: متناقض‌نمایی، بازی با واژگان و ایجاد تداعی معنا، اسلوب حکیم، آشنایی زدایی، عبارات طنزگونه، حسن تناسب و کنایات. این شگردها در *اسرارالتوحید* کلام مؤلف را شیوا و هنری و تأثیرگذار کرده‌است؛ مثلاً استفاده از اسلوب حکیم و نیز بازی زبانی و تداعی معنا از "کما" به "کم" آ" در حکایت زیر کلام را زیباتر و تأثیرگذارتر کرده‌است: «بر در خانقاهی طوآفی آواز می داد که کما (نوعی سبزه بیابانی) و همه نعمتی. شیخ گفت از آن مرد غافل بشنوی و به کار بندی. کم آید و همه شما بید» (محمد بن منور، ۱۳۹۰: ۶۲). متناقض‌نمایی در گفتار بوسعید فراوان دیده می‌شود بیان طنزگونه بوسعید متن اثر را جذاب‌تر و تأثیرگذارتر کرده‌است. کنایه‌های به کار رفته در گفتار شیخ ابوسعید نیز گاهی متن را طنزآمیز و تأثیرگذار کرده‌است. برخی دیگر از شگردهای باورپذیر ساختن کرامات و گفتار نیز در آثار مورد نظر به کار رفته‌است؛ مانند استفاده نویسندگان کتاب‌النور و مقامات خرقانی از شاعرانگی و زبان جادویی و هنری، زبان طنزآمیز و استفاده از شیوه بیان پارادوکسی مانند مقامات کهن و نویافته بوسعید. استفاده از بیانی رمزی مانند حالات و سخنان ابوسعید، استفاده از زبان تمثیلی و سوررئال مانند رساله ذکر قطب‌السالکین.

گاهی نیز پیرنامه‌نویس چندان به کرامات ظاهری شیخ نپرداخته و کرامات خارق عادت را بی‌ارزش دانسته‌است، با وجود این، به چند کرامت از پیر اشاره کرده‌است؛ مانند سهلگی، مؤلف کتاب‌النور یا مؤلف منتخب نورالعلوم. در رساله صاحبیه و مقامات شیخ الإسلام درباره کرامات پیر سخنی به میان نیامده‌است. گاهی برای کرامات شیخ فصلی جداگانه در نظر گرفته نشده و کرامات پیر به صورت پراکنده در اثر ذکر شده‌است؛ مانند مقامات قومسانی یا مقامات کهن و نویافته بوسعید.

قدر مسلم این است که پیرنامه‌های این دوره، چنان‌که بررسی کرامات منتسب به مشایخ نشان می‌دهد، جلوه‌ای الهی‌تر دارند، و هدف پیرنامه‌نویسان بیان اعتقادی بوده‌است که خود به پیرهایشان داشته‌اند. آنها به تکلف چیزی بر صفت پیر نمی‌افزایند تا او را بزرگ کنند؛ بلکه پیر در چشم آنها به همان بزرگی و عظمت است و ذکر آن کرامات از نظر مؤلفان ذکر حقیقت رخداده است.

با توجه به پژوهش‌هایی که نگارندگان درباره پیرنامه‌های مناطق مختلف انجام داده‌اند،

به‌طور کلی قرن هفتم و هشتم هجری قمری را، در مقایسه با دوره نخست، می‌توان دوره کرامات مادی نام نهاد. در طول این قرون، نظام خانقاهی گسترش یافت و بیشتر پیرنامه‌نویسان برای جذب مریدان بیشتر، از زبانی مناسب با فهم عوام و بیان کراماتی خارق عادت و مادی، که محل توجه عوام بوده و کمبودها و ضعف‌های ایشان را برطرف می‌کرده است، استفاده کرده‌اند. پیران در این دوره تعامل بیشتری با نظام حکومتی پیدا کردند و روابط اجتماعی گسترده‌تری یافتند؛ البته خطه خراسان از جهاتی با راه و روش صوفیان در مناطق دیگر قلمرو اسلامی تفاوت دارد. از جمله آن که در اینجا سلسله‌طریقتی مانند طریقه قادریه و سهروردیه به وجود نیامده است؛ چنان‌که ابوسعید ابوالخیر با آن‌همه شایستگی سلسله‌ای به وجود نیاورد. بنابراین دستورالجمهور و مرادالمریدین نیز که در دوره دوم نوشته شده‌اند، نسبت به پیرنامه‌های هم‌عصر خود که در مناطق دیگر تألیف شده‌اند، کرامات مادی کمتری دارند.

نتیجه‌گیری

پس از معرفی پیرنامه‌های خطه خراسان و نیز پس از بررسی شیوه پیرنامه‌نویسی مؤلفین و بیان ویژگی‌های آثار، مشخص شد پیرنامه‌های مربوط به یک پیر و به‌طور کلی پیرنامه‌های خطه خراسان وجوه اشتراک زیادی با یکدیگر دارند. قدیمی‌ترین پیرنامه در خراسان و قومس، مقامات قومسانی است و متأخرترین آنها دستورالجمهور نام دارد. اگرچه مقامات قومسانی و کتاب‌النور از کهن‌ترین پیرنامه‌های خطه خراسان هستند، با توجه به وجود شباهت‌های فراوان پیرنامه‌های نگاشته‌شده پس از اسرارالتوحید به این اثر و با توجه به شهرت این اثر در خراسان، به‌نظر می‌رسد برخی پیرنامه‌نویسان متأخر از محمد بن منور تأثیر پذیرفته باشند. شیوه نگارش عالمانه و شاعرانه و هنرمندانه بیشتر پیرنامه‌های خطه‌های خراسان مانند اسرارالتوحید و پیرنامه‌های ابوالحسن خرقانی و نیز تألیف برخی از این آثار مانند کتاب‌النور و مرادالمریدین به زبان عربی، نشان‌دهنده این نکته است که مؤلفان پیرنامه‌های مزبور، در معرفی شخصیت والای این پیران، مخاطبان خاص و دانشور آن روزگار را در نظر داشته‌اند. سست‌بودن و اغراق‌آمیزبودن کلام مؤلفان پیرنامه‌های شیخ احمد جام ژنده‌پیل و درج کراماتی مادی با اهدافی نه چندان متعالی و انتقام‌جویانه، نشان

می‌دهد هدف این نویسندگان قدرتمند جلوه‌دادن احمد جام برای منکران کرامات شیخ و مخاطبان عام است. البته، پیرنامه‌های احمد جام با شخصیت والا و گفتار و آثار شیخ هم‌خوانی ندارد و بیشتر مطالب مندرج در آن مورد تأیید خواننده آگاه نیست.

در پیرنامه‌های خطه خراسان، کرامات معنوی درصد بیشتری را نسبت به کل کرامات به خود اختصاص داده است. کرامات معنوی در این آثار بیشتر از نوع فراست است و از آن میان، به ذهن‌خوانی و آگاهی از آنچه در زمان و مکان دیگری روی داده، بیشتر اشاره شده است. در مقامات کهن و نویافته، بیشتر درباره عرفای عصر بوسعید و ارتباطشان با او سخن گفته شده است، مثلاً در جایی از کتاب می‌بینیم که ابو عبدالرحمن سلمی بر ابوسعید خرقة پوشانده است.

در برخی پیرنامه‌های خراسان واژه‌های گویشی خاص وجود دارد، مانند پیرنامه‌های خرقانی که دارای واژگان و جملاتی با لهجه قومی است. در بیشتر پیرنامه‌های یادشده غیر از مقامات ژنده‌پیل زن از جایگاهی والا برخوردار است، از مادران و دختران به نیکی یاد شده و به مقام مادر ارج نهاده شده است.

از نظر زمانی پیرنامه‌های خراسان را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد. پیرنامه شاخص در دوره نخست اسرارالتوحید است. بیشتر پیرنامه‌های این دوره ساختاری یکسان دارند. با مقدمه و تحمیدیه آغاز می‌شوند، سپس دوران کودکی، مرحله ارشاد و هدایتگری و در انتها پیری و وفات شیخ را بررسی می‌کنند. بیشتر این آثار حکایت‌محورند و باب‌ها و فصل‌هایی با موضوع مشخص دارند. برخی پیرنامه‌ها ساختاری متفاوت دارند، فصل‌بندی ندارند و گفتار محورند؛ مانند کتاب النور، پیرنامه‌های ابوالحسن خرقانی و مقامات شیخ الإسلام. بیشتر آثار دوره اول دارای تجربه‌های عرفانی هستند. آثار متأخر کرامت‌محورند ولی نسبت به پیرنامه‌های هم‌عصر خود که در مناطق دیگر تألیف شده‌اند، کرامات مادی کمتری دارند.

فهرست منابع

- ابن حوقل (۱۳۴۵). صورة الأرض. ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابوالفتوح غیاث‌الدین هبه‌الله یوسف بن سعدالدین حمویه (۱۳۸۹). مرادالمیریدین. تصحیح میرباقری فرد، علی اصغر؛ نجفی، زهره. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل.
- ابوالفداء (۱۳۴۹). تقویم البلدان. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- احمد بن الحسین بن الشیخ الخرقانی (۱۳۸۸). دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طنبور. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار. تهران: میراث مکتوب.
- اصطخری، ابواسحاق (۱۳۷۳). ممالک و مسالک. ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری. به کوشش ایرج افشار. تهران: موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۵۰). اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز. تهران: پیام.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۸). «تصوف از ابتدا تا پایان قرن ششم». تاریخ و جغرافیای تصوف. تهران: نشر کتاب مرجع.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۵۵). مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی. تصحیح علی اصغر بشیر. کابل: بیهقی.
- جمال‌الدین ابوروح (۱۳۸۴). حالات و سخنان ابوسعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- زرقانی، مهدی (۱۳۹۱). چشم‌انداز شعر معاصر ایران: جریان‌شناسی شعر معاصر ایران در قرن بیستم. تهران: ثالث. چ پنجم (چ دوم تحریر دوم).
- رادمهر، فریدالدین (۱۳۸۳). فضیل عیاض از راهزنی تا راهروی. تهران: مرکز.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۹۱). دفتر روشنائی. ترجمه شفیعی کدکنی. محمدرضا. تهران: سخن. چ هفتم.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵). چشیدن طعم وقت. تهران: سخن.
- (۱۳۹۱). نوشته بر دریا. تهران: سخن. چ ششم.
- (۱۳۹۳). «مقامات ابوعلی قومسانی». با قافله شوق (ارج‌نامه دکتر محمدعلی موحد)، به کوشش طاهری خسروشاهی. تبریز: ستوده.
- (۱۳۹۳). درویش ستیهنده. تهران: سخن.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۱۰۵

- شمس، محمدجواد (۱۳۹۴). «خراسان / تصوّف». در دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۲۲. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی: صص ۲۳۷-۲۵۴.
- شهاب‌الدین اسماعیل احمد جام نامقی (۱۳۹۱). رساله در اثبات بزرگی شیخ جام. تصحیح حسن نصیری جامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۵). تاریخ ادبیات در ایران. ج اول. تهران: فردوس.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۴۵). مقامات ژنده‌پیل (احمد جام). به کوشش حشمت‌الله مؤید سندجی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- غنی، قاسم (۱۳۸۹). تاریخ تصوّف در اسلام. تهران: زوآر.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴). میراث تصوّف. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- کسائی، نورالله (۱۳۵۸). مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن. تهران: دانشگاه تهران.
- کیانی، محسن (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. تهران: کتابخانه طهوری.
- محمد بن منور (۱۳۹۰). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- مدنی، امیرحسین (۱۳۸۹). «شیخ احمد جام و افسانه کرامت». ادب پژوهی، ش ۱۳: صص ۸۵-۱۰۸.
- منفرد، افسانه (۱۳۸۸). «تصوّف در آسیای مرکزی و قفقاز». تاریخ و جغرافیای تصوّف. تهران: نشر کتاب مرجع.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۴). احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی به ضمیمه منتخب نورالعلوم. تهران: طهوری.
- نصر، س. ح. (۱۳۸۰). «تصوّف»، تاریخ ایران کمبریج از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان. گردآوری ر. ن، فرای، ترجمه حسن انوشه. ج ۴. تهران: امیرکبیر. چ چهارم.
- نصیری جامی، حسن (مصحح) (۱۳۹۱). مقامات منظوم شیخ جام (ژنده‌پیل)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

- Ibn Hawqal (1966). *Surat al-Arz ("The face of the Earth")*. Translated by Jafar Shoar. Tehran: Iranian Culture foundation.
- Abul-fotouh Qias al-din Yousef Ibn sa'ad Al-din Hamuyeh (2010). *Morad Al-Moridin*. Corrected by Mir Bagheri Fard, Ali Asghar; Najafi, Zohreh. Tehran: Islamic Studies Institution of Tehran University-Mc Gill University.
- Abulfeda (1970). *A sketch of the countries*. Translated by Abdul Mohammad Ayati. Tehran: Iranian Culture foundation.
- Ahmad Ibn Al-Hossein Ibn Al-Sheikh Al-Kharaqani (2009). *The rule of the public in the virtues of Sultan Al-Arefin Abu Yazid Tayfur*. An attempt by Muhammad Taghi Danesh pajoooh & Iraj Afshar. Tehran: Miras Maktoob
- Istakhri, Abu Ishaq (1994). *The book of roads and kingdoms*. Translated by Mohammad Ibn As'ad Ibn Abdullah Tastari. Thanks to the efforts of Iraj Afshar. Tehran: Endowments of Dr. Mahmud Afshar Yazdi.
- Petrushevsky ilya Pavlovich (1971). *The Islam in Iran*. Translated by Karim Keshavarz. Tehran: Payam.
- Pourjavadi, Nasrollah (1971). "Sufism from the beginning to the end of the sixth century". *History and geography of sufism*. Tehran: publication of the reference book.
- Jami, Nur Al-din Abdul Rahman (1976). *The authorities of Sheikh al-islam Khajeh Abdullah Ansari Heravi*. Corrected by Ali Asghar Bashir. Kabul: Beyhaqi.
- Jamal Al-din Abu ruh (2005). *Abu Saeed's moods and saying*. Corrected by Muhammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Sokhan.
- Zarqani, Mehdi (2012). *The perspective of contemporary poem of Iran: the mainstream of contemporary poem of Iran in twentieth century*. Fifth ed. (2nd ed - 2nd writing. Tehran: Saales.
- Radmehr, Farid al-din (2004). *Fozayl Ay'yaz from banditry to marching*. Tehran: center.
- Zarrinkoob, Abdulhossein (2011). *Seeking in Iran's Sufism*. Tehran: Amir Kabir.
- Sahlgı, Muhammad Ibn Ali (2012). *Lighting Office*. Translated by Shafiei Kadkani, Muhammad Reza. 7th ed. Tehran: Sokhan.
- Shafiei Kadkani, Muhammad Reza (2006). *Taste of time*. Tehran: Sokhan.
- Shafiei Kadkani, Muhammad Reza (2012). *Writing on the sea*. 6th ed. Tehran: Sokhan.

- Shafiei Kadkani, Muhammad Reza (2014). "Abu Ali Qumsani's Authorities". *With enthusiasm caravan* (citation of Dr. Muhammad Ali Movahhed), an attempt by Taheri Khosroshahi. Tabriz: Sotudeh. (pp. 657-683).
- Shafiei Kadkani, Muhammad Reza (2014). Darvish Setihandeh. Tehran: Sokhan.
- Shams, Mohammad Javad (2015). "Khorasan/Sufism". *In Islamic Encyclopedia*. Vol. 22. Tehran: Islamic large encyclopedia center. (pp. 237-254).
- Shahab Al-din Ismaeel Ahmad Jam Nameghi (2012). *Treatise in proving the glory of Sheikh Jam*. Correction by Hassan Nassiri Jami. Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies.
- Safa, Zabihollah (2006). *The history of the literature in Iran*. Vol. 1. Tehran: Ferdows.
- Qaznavi, Sadid Al-din Mohammad (1966). *Zhende Pil's (Ahmad Jam) authorities*. An attempt by Heshmatollah Moayyed Sanandaji. Tehran: Book translation and publishing agency.
- Lewisohn, Leonard (2005). *The heritage of Sufism*. Translation by Majd Al-din Keyvani. Tehran: center.
- Kiani, Mohsen (1990). *The history of the monastery in Iran*. Tehran: Tahouri Library.
- Mohammad Ibn Monawwar (2011). *The secrets of Tawhid in sheikh Abu Saeed's authorities*. Correction by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Agaah.
- Madani, Amir Hossein (2010). "Sheikh Ahmad Jam and bounty legend". *Literature study*, No. 13.
- Monfared, Afsaneh (2009). "Sufism in central Asia and Caucasus". *The history and geography of Sufism*. Tehran: Reference book publication.
- Minavi, Mojtaba (1975). *Sheikh abulhasan Kharaghani's moods and sayings in attachment of the selection of Nur Al-Olum*. Tehran: Tahouri.
- Nasr, S. H. (2001). "Sufism", *The Cambridge History of Iran from the collapse of Sassanid dynasty to the rise of Seljukian dynasty*. Compiled by R. N., Frai, translation by Hassan Anousheh. Vol. 4. 4th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Nassiri Jami, Hassan (corrector) (2012). *Sheikh Jam's (zhende Pil) Poem Authorities*. Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies.



The Analytical Study of Hagiographies in Khorasan and Qumis Regions from the 4th to the 8th Century AH¹

Maryam Rajabinia², Maryam Hosseini³

Received: 2022/07/08

Accepted: 2022/09/22

Abstract

From the 4th to the 8th century AH, fifteen hagiographies were written or translated in both Persian and Arabic in the Khorasan region, including Maqamat-e Qumisani, Maqamat-e Khwaja Abdullah Ansari, Kitab al-Nur, Dastur al-Jumhur, Maqamat-e Kohan wa Nowayafteh Abu Saeid, Haalaat wa Sokhanan Abu Saeid Abul-Khair, Asrar al-Towhid, Maqamat-e Zhende-pil, Maqamat-e Manzoum Sheikh-e Jam, Thesis in proving the greatness of Sheikh-e Jam, Dhikr Qutb al-Salikin, Dhikr Qotb al-Salekin and Dhikr Sheikh Abul-Hasan Kharqani and Muntakhab-e Nur al-Ulum, Manaqib-e Hatami Joveyni, and Morad al-Moridin. The aim of this study is to examine the characteristics, influences and developments of these works. By analyzing the authors' methods of writing hagiographies and presenting the features of the works, it was revealed that the hagiographies related to a single saint and, in general, those of the Khorasan region share many similarities. Some ancient hagiographies, such as Maqamat-e Qumisani, Kitab al-Nur, or Maqamat-e Khwaja Abdullah Ansari have a unique style and structure and show fewer similarities with later hagiographies. Given the numerous similarities between hagiographies written after Asrar al-Towhid and this ancient hagiography, it is highly probable that the later authors of the hagiography were influenced by Mohammad bin Munawwar's work. The Arabic speaking and the scholarly, poetic, and artistic style of authors in works like Kitab al-Nur, Asrar al-Towhid, Kharqani's hagiographies, and Morad al-Moridin in introducing the saints indicate the presence of a specific and knowledgeable audience for these works. Conversely, the weak language of the authors of Sheikh Ahmad Jam's hagiographies and the inclusion of material miracles for revenge purposes suggest that these authors were aimed at portraying Sheikh Ahmad Jam as powerful to the general audience.

Keywords: Analytical Study, Hagiography, Khorasan and Qumis, the Fourth to the Eighth Century AH

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40975.2367

2. PhD in Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author). Email: maryam.toranjineh@yahoo.com

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

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۳۶-۱۰۹

خواجه عبدالله انصاری و نجم‌الدین کبری، بازشناسی دو الگوی متفاوت در سنت نخست عرفانی^۱

محمد رودگر^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

چکیده

خواجه عبدالله انصاری شخصیتی است که آشکارا کوشید یک نظام منسجم در سنت نخست عرفانی ارائه دهد. امروزه با اسم خواجه و آثارش به خصوص *منازل السائرين* و *آژگانی* چون عرفان عملی و سنت نخست عرفانی به ذهن متبادر می‌شود؛ اما در نوشتار حاضر ثابت شده است که خواجه عبدالله نه از جهت شخصیت فکری، اعتقادی و نه سنت عملی و سلوکی نمی‌تواند نمایانگر تمامیت سیر و سلوک بوده باشد. بزرگ‌ترین نماینده و استاد سنت عملی در عرفان، نجم‌الدین کبری بنیان‌گذار و تدوینگر سلوک شطار است. سنت عملی صوفیان با تأکید بر اعمال قلبی، معرفت نفس و مراتب آن، موت اختیاری، مرگ و نوزایی عرفانی، سوانح، مشاهده و غیره در محور یک الگوی غیرخطی ارائه شده است. بیشترین توجه به کلیدواژه‌های فوق بر محوریت غیرخطی سنت عملی، از سوی نجم‌الدین و شاگردانش صورت گرفته است. از این جهت او بهترین نماینده پیران خراسان در سیر و سلوک است. در حال حاضر برای پژوهش در سیر و سلوک و تحول معنوی، دانش پژوهان را به *منازل السائرين* نوشته خواجه عبدالله انصاری ارجاع می‌دهند؛ اما در میدان عمل کسی بهتر از نجم‌الدین کبری از سنت عملی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46346.2546

۲. استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

ایمیل: roodgar@gmail.com

پیران خراسان نمایندگی نکرده است.

واژه‌های کلیدی: خواجه عبدالله انصاری، نجم‌الدین کبری، سنت نخست

عرفانی، سیر و سلوک، الگوی عملی، نظام عملی.

مقدمه

تصوف بر محور یک سنت عرفانی و اسلامی شکل گرفت؛ اما قرن‌ها طول کشید تا صوفیان به یک الگوی عملی خاص خود دست یابند. دو الگوی متفاوت برای ترسیم منازل سیر و سلوک در دوره پیدایش و شکوفایی عرفان ایرانی و خراسانی از سوی سراج طوسی (۳۷۸م) و ابومنصور اصفهانی (۴۱۸ق) طرح‌ریزی شد؛ گرچه توضیح روشنی برایش ارائه نکردند. خواجه احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ق) نیز مسلماً استاد سنت عملی بود؛ اما یک نظام و الگوی تحول معنوی ارائه نداد. این کار را خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق) معاصر با او و چند دهه پیشتر از او در هرات انجام داد. امروزه همگان با عبارت «سیر و سلوک» به *منازل السائرین* نوشته خواجه عبدالله انصاری منتقل می‌شوند. هنوز در حوزه‌های درس عرفان، سیر و سلوک و سنت نخست عرفانی مرادف با این کتاب است. تا پیش از آن، هیچ الگوی تحول معنوی در عرفان اسلامی تدوین نشده بود. عارفان مسلمان خود به سنت‌های مختلف عملی در میان خودشان اشاراتی داشته‌اند. هم سنت‌های عملی مشخص بود، هم گروه‌بندی انسان‌ها در عرفان عملی (انواع سالک یا تیپولوژی انسان‌ها در تحول معنوی) اما الگوی تحول معنوی چیزی بالاتر از اینها بود که خواجه عبدالله انصاری به آن پرداخت.

موضوع مهم دیگری که در این نوشتار به آن خواهیم پرداخت آن است که سنت نخست تنها به الگوی خواجه عبدالله محدود نیست. الگوی دومی هم بوده که نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸ق) بر آن تکیه داشته؛ اما جایی به‌عنوان یک الگوی مستقل از آن یاد نشده است. الگوی نجم‌الدین کبری هرچند درباره‌اش به تفصیل بیان و پژوهش دلخواه انجام نشده؛ اما از جهاتی برتر از الگوی خواجه عبدالله است. از این جهت، شناخت تفاوت‌های این دو الگو می‌تواند نگرش ما را نسبت که کلیت سنت نخست عرفانی در مجموعه عرفان اسلامی دستخوش دگرگونی کند.

پیشینه پژوهش

درباره عرفان عملی و خواجه عبدالله منبعی منتشر شده است؛ از جمله: میرآخوری (۱۴۰۲) طریق سلوک (عرفان عملی در صد میدان) خواجه عبدالله انصاری و همچنین درباره عرفان عملی و نجم‌الدین کبری؛ از جمله: گودرزی منفرد (۱۴۰۱) با عنوان «بررسی و مقایسه اندیشه و مفاهیم سلوکی نجم‌الدین کبری و نجم‌الدین رازی»؛ اما هیچ منبعی یافت نشد که به نظام سلوکی یا الگوی عملی این دو شخصیت پردازد و این دو را با یکدیگر مقایسه نماید.

الگوی خواجه عبدالله انصاری

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق) در شهر هرات در روستای قهندز (کهندژ) متولد شد و در همان هرات از دنیا رفت. نسلش ایرانی نیست و به ابویوب انصاری بر می‌گردد. (ذهبی، ۲۰۰۳م: ۴۸۹/۱۰) بیشتر استادانش شافعی بودند اما او پیرو سرسخت مذهب حنبلی شد و همه را به این مذهب تشویق می‌کرد. (۱) او در تعصب به فقه و مذهب حنبلی تا آنجا پیش رفت که از سوی خلیفه عباسی شیخ‌الاسلام هرات شد. (ابن‌ابی‌علی، بی‌تا: ۲۴۷/۲) شیخ‌الاسلام هرات افزون بر فقه حنبلی، استاد حدیث و تفسیر هم بود اما بیشتر از همه در عرفان به شهرت رسید. او گرچه خراسانی بود و از مصاحبت با عارفان خراسانی همچون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر بهره‌ها برد؛ اما مرید شیخ عمو (م ۳۴۹ق) از حلقه‌های وابسته به مکتب صحوی بغداد بود. شیخ عمو از طریق شیخ ابو‌العباس نهاوندی، جعفر خلدی و ابوبکر مفید به جنید بغدادی می‌رسید.

کسانی که امروزه خواجه عبدالله و کتابش *منازل السائرین* را برابر با کلیت سنت نخست عرفان اسلامی می‌دانند باید توجه کنند که زندگی و شخصیت خواجه با زندگی و شخصیت عرفای مسلمان تفاوت‌های معناداری دارد. او مخالف معتزله و اشاعره بود. هرگز کلام و فلسفه را بر نمی‌تافت. دو کتاب *ذم الکلام و اهله* و *الأربعین فی الصفات* را نوشت تا نفرت خود را از متکلمان نشان بدهد. وی در هشتاد و دو سالگی، وقتی که یک واعظ در مسجدی از مساجد هرات در منبر سخن می‌گفت که بوی «کلام و فلسفه» می‌داد، فتنه عظیمی برانگیخت و مردم را بر وی شوراند تا حدی که خانه او را به آتش کشیدند و او را

ناچار به گریختن کردند؛ البته انتساب خواجه به مکتب صحوی بغداد مانع از آن نیست که ما او را یک پیر خراسانی بدانیم چون تأثیرات خواجه از خراسان بسیار بیشتر از هر جای دیگر است. مانع اصلی، تعصب خواجه در مذهب حنبلی است. خواجه تا آخرین سال زندگی هیچگاه از این تعصب نکاست. هر چند در هشت سال آخر عمر نایبنا شده بود؛ اما با تکیه بر نبوغ و حافظه نیرومندش بر منبر می‌نشست و علیه متکلمان و فلاسفه خطبه‌های آتشین ایراد می‌کرد. طرفداران سینه‌چاکی هم داشت که ریختند ادیب اسماعیل را که فیلسوف طرفدار فارابی بود کتک زدند و خانه و کتابخانه‌اش را به آتش کشیدند. (نظامی عروضی، ۱۳۲۳: ۱۲۹) خواجه و یارانش به همین دلیل از هرات به پوشنج تبعید شدند. طرفداران خواجه کوتاه نیامدند و دوباره آن فیلسوف را به باد کتک گرفتند. شهر پوشنج هم به آشوب کشیده شد و مدرسه نظام‌الملک تعطیل شد. ملک‌شاه سلجوقی خواجه را از آنجا به میانرودان تبعید کرد. (گروهی از مؤلفان، ۱۳۸۴: ۱۴۸) به راستی چنین شخصیتی با این طرز فکر، تعصب حنبلی و ظاهر‌گرایی شدید، چه نسبتی با تصوف و عرفان داشته است؟

خواجه عبدالله انصاری از سویی یک مفتی اهل ظاهر و حنبلی بود و از سویی دیگر گرایش‌های باطنی و عرفانی داشت. او کسی است که می‌خواست میان ظاهر‌گرایی و باطنی‌گری جمع کند. او با عرفان تا آنجا که عقل و استدلال را محکوم می‌کرد همراه بود؛ اما آنجا که برای هر چیزی حتی کلام خدا بطن‌های مختلف قائل بود مخالفت می‌کرد. در موضوع عشق عرفانی نیز که مضمون اصلی در عرفان خراسان است، خواجه عبدالله به همین شیوه کجدار و مریز رفتار می‌کرد:

«اهل ظاهر مخالف سر سخت عشق و به ویژه عشق الهی هستند و اهل باطن بسیار موافق می‌باشند؛ به همین دلیل خواجه عبدالله با عشق عرفانی تا نیمه راه همراهی کرد، تا آنجا که انسان را در رسیدن به خلوص و تزکیه و پاکی از غیر خدا قدرتمند می‌بیند با آن موافق است و در آثارش بسیار عاشقانه مناجات می‌کند؛ اما آنجا که عشق به قیود اهل ظاهر پایبند نمی‌ماند و در حصار تفسیرهای ظاهری از قرآن و سنت محدود نمی‌گردد، دیگر همراهی نمی‌کند. از طرفی چون عشق عرفانی با عقل به مقابله برمی‌خیزد، از عشق دفاع می‌کند و

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۱۱۳

حکایت عقل و عشق را در می‌نویسد؛ اما آنجا که عشق به جنبه مثبت و خواص ذاتی خود نزدیک می‌شود از کنزالسالكين هر نوع بی‌پروایی آن دوری می‌کند». (افراسیاب پور، ۱۳۸۸: ۱۷ و ۱۸).

او را نمی‌توان یک عارف با معیارهای شناخته‌شده دانست. در مقابل، کسانی چون خواجه احمد غزالی و نجم‌الدین کبری استاد مسلم سیر و سلوک و تحول معنوی در سنت نخست بوده‌اند و طریقت‌های گوناگون از آن‌ها منشعب شده است. به هیچ وجه نباید ارزش کار خواجه عبدالله را نادیده گرفت اما سخن اینجاست که او نمی‌تواند نماینده مناسبی از تمامیت سنت نخست در مجموعه عرفان اسلامی بوده باشد. *منازل السائرین و صد میدان* نمی‌تواند آینه تمام‌نمای نظام تحول معنوی در میان پیران ایرانی و خراسانی بوده باشد.

کتاب *منازل السائرین* را می‌توان در یک جدول این‌طور نشان داد:

تقسیم‌بندی اجمالی منازل السائرین	انسان سالک	مقام	مرتبه‌ها	وادی یا باب هر ابواب ۱۰ منزل است	منازل
سیر حقیقی	نفس	اسلام یا شریعت	زدایش کثرت	بدایات، معاملات، ابواب‌الکمال	از یقظه تا رضا از حزن تا رغبت از رعایت تا تسلیم
	روح	ایمان یا اخلاق	گرایش به وحدت	اخلاق و اصول	از صبر تا انبساط از قصد تا مراد
سیر مجربوی	سر	احسان یا شهود	گسترش وحدت	اودیه، احوال، ولایات، حقایق و نهایتات	اودیه: از احسان تا همت احوال: از محبت تا ذوق ولایات: از لحظ تا تمکن حقایق: از مکاشفه تا انفصال نهایتات: از معرفت تا توحید

بدون تردید الگوی خواجه در سیر و سلوک تأثیرگذارترین الگو از ابتدا تا به امروز است. او ثابت کرد که می‌توان یک عالم اهل ظاهر بود و همزمان باورهای عرفانی خاص خود را داشت؛ اما باید به این نکته توجه داشت که خواجه یک نظام ذوقی و شخصی ارائه داده نه یک الگوی متقن علمی. خواجه به اعداد ده، صد و هزار علاقه نشان داده است. در صد میدان، *منازل السائرین* و حتی *طبقات الصوفیه*، *مناجات‌نامه* خواننده بارها و بارها با تقسیم‌بندی‌های دهگانه مواجه می‌شود. خواجه در هر مقام با تکلف و تصنع سعی کرده بحث را به ده بخش تقسیم کند که هر کدام ده باب دارد. با این تقسیم‌بندی‌های تصنعی

آنقدر بر فروع اضافی می‌شود تا صد مقام کامل گردد. خواجه برای آنکه این دسته‌بندی‌های ده تایی را کامل کند گاهی مجبور به تکرار برخی از مباحث یا طرح فروع مشابه می‌شود. این موضوع نشان می‌دهد که خواجه نخواست از واقعیت سیر و سلوک یک نظام متقن علمی ارائه دهد؛ بلکه خواسته یک طرح ذوقی با دستمایه‌های اخلاقی ارائه کند. خواجه خودش استاد دستگیری و تحول معنوی نبوده و ادعایی هم برای طرح یک الگوی دقیق نداشته؛ اما کاری که انجام داده بسیار قابل توجه است. *منازل السائرين* و *صد میدان* منطبق با واقعیت سنت نخست عرفانی نیست؛ اما پاسخی است به یک نیاز؛ نیاز به داشتن یک الگوی مشخص در سیر و سلوک.

منازل السائرين تحت تأثیر تصوف حنبلی اصفهان نوشته شده است نه عرفان ایران و خراسان. ابومنصور مَعمر اصفهانی می‌دانست که تأکید بر مضمون عشق شاخصه سنت نخست عرفان در ایران و خراسان است اما همه جا در آثارش از «مجت» نوشت و نه «عشق». پرهیز از به کار گیری واژه «عشق» و مشتقاتش نشان از آن دارد که برای او بر خلاف پیران خراسان سکر اصالت ندارد. او در جایگاه یک فقیه حنبلی خواهان صحو است. همین ذائقه عرفانی اوست که او را واداشته با محوریت عشق در سلوک بیگانه باشد. باید توجه داشت که تصوف حنبلی اصفهان کورسویی از درخشش جنید و مکتب صحوی‌اش در بغداد بود که در اصفهان با کلام حنبلی در آمیخت اما باز هم چندان نپایید و به زوال رفت. این جمله بدین معنا نیست که الگوی ابومنصور به جنید بغدادی می‌رسد. او مرید هیچ‌یک از سلسله خلفای جنید نبود. این جمله به این معناست که ابومنصور می‌خواسته با بهره‌گیری از آموزه‌های جنید و آموزه‌های کلام حنبلی یک تصوف التقاطی ارائه دهد. چنانکه آورده‌اند روزی از ابومنصور خواستند که چند بیت از *حلاج* شرح دهد. ابومنصور پذیرفت اما در تفسیر خود تلاش کرد «وحدت سکرآمیز خراسانی» را از عبارات *حلاج* بزدايد. برای این کار گاهی مجبور می‌شد یک واژه از یک بیت را تغییر دهد! (ابومنصور اصفهانی، ش ۷۸: ۱/۱۸۷ و ۱۹۰) خواجه عبدالله انصاری گرچه در جغرافیای خراسان زندگی می‌کرد اما میان خود و ابومنصور همانندی‌های بسیار می‌دید. او هم می‌خواست مثل ابومنصور جمودگرایی حنبلی را با ذوق عرفان خراسان در آمیزد. به همین دلیل او از الگوی سلوک ابومنصور تأثیر گرفت؛ اما آنچه ارائه کرد مسلماً نشانگر

الگوی کاملی از پیران خراسان نیست.

عارفان و صوفیان گرچه به کار خواجه ارج می‌نهادند اما این طور هم نبوده که صد در صد تابع الگوی او بوده باشند. آنان میان الگوی بومی و سنتی خود و الگوی مطرح شده از سوی خواجه عبدالله انصاری تفاوت‌هایی می‌دیده‌اند. کتاب *مشرب الأرواح* یا ۱۰۰۱ مقام از مقام های عرفانی یکی از بهترین آثار در باب منازل سلوکی و عرفانی است. روزبهان بقلی که از عارفان تأثیرگذار در جریان عرفان عاشقانه است، کتاب *منازل السائرين* خواجه عبدالله انصاری را دیده بود اما به آن اعتنا نکرد و *مشرب الأرواح* را با ساختار دیگری تألیف کرد. شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (م ۶۳۲ق) نیز از جمله کسانی است که راه خودش را از خواجه عبدالله جدا کرده بود. خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* به ترتیب منازل پرداخته است و به خوبی آن را تبیین کرده است؛ اما سهروردی در *عوارف* به بررسی ترتیب منازل می‌پردازد و مواردی که متأثر از *احیاء غزالی* است در *منازل* وجود ندارد.

الگوی نجم‌الدین کبری

احمدبن عمر بن محمد بن عبدالله خیوقی خوارزمی، معروف به شیخ ولی تراش، ابوالجناب نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸ق) از مشایخ بزرگ تصوف در خوارزم بود. در خیوه خوارزم متولد شد، در حمله مغول به شهادت رسید و مقبره‌اش در خوارزم موجود است. نجم‌الدین کبری یک مهره بسیار تأثیرگذار در کلیت عرفان ایرانی و اسلامی است. او از بزرگ‌ترین استادان تحول معنوی در عرفان خراسانی است.

نجم‌الدین کبری سه استاد معروف داشت که همگی در طریقت سهروردیه بوده‌اند:

۱. اسماعیل قصری که استاد خرقة نجم بود. قصری به دو سلسله معروفیه و کمیلیه متصل بود. وی با اتصال به مشایخ سهرودی به احمد غزالی، جنید بغدادی و معروف کرخی می‌رسد و از طریق چند تن از مشایخ گمنام مدفون در منطقه دزفول و اندیمشک همچون محمدبن مانکیل، شیخ داود خادم و غیره به کمیل بن زیاد نخعی، حامل اسرار امام علی (ع) می‌رسد.
۲. عمار یاسر بدلیسی، استاد خلوت و عزلت نجم بود، ۳. شیخ روزبهان وزان مصری که استاد طریقت و سلوک نجم‌الدین بود.

امروزه همگان با عبارت «سیر و سلوک» به *منازل السائرین* نوشته خواجه عبدالله انصاری منتقل می‌شوند. هنوز در حوزه‌های درس عرفان، سیر و سلوک مرادف با این کتاب است؛ همچنین الگوی دومی هم وجود داشته که نجم‌الدین کبری بر آن تکیه داشت؛ اما جایی به عنوان یک الگوی مستقل از آن یاد نشده است.

از طریقت تا نظام

نجم کبری طریقت‌های سلوکی را به سه گروه تقسیم کرده است: ابرار و اخیار و سومی که آن را از آن خود می‌داند: شطّار که طریق محبت و عشق الهی است. این سنت حول محور مضمون اصلی عرفان خراسان یعنی همان عشق شکل گرفته است. نجم کبری طریقت‌های ابرار و اخیار را نقد می‌کند و یک‌به‌یک رد می‌کند و شطّار را برمی‌گزیند. (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸) شطّار؛ یعنی کسی که راه طولانی را در زمانی اندک می‌پیماید. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۲۴/۷)

شرط اول در سنت شطّار، موت ارادی است که برای رسیدن به آن، نجم کبری اصول ده‌گانه را در رساله *الاصول العشره* مطرح نموده است. (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸) اصول ده‌گانه نجم‌الدین همگی برای رسیدن به موت اختیاری است. «مرگ پیش از مرگ»، «مردن از خویش» یا «مرگ سرخ» به معنای تسلط کامل و قاطع بر نفس، در اختیار گرفتن آن و تبدیل ویژگی‌های آن است. مرگ اختیاری بدین معنا، ثمره جهاد اکبر است. معراج‌های متعددی که از عرفا گزارش شده - به قول قونوی «معراج تخیل» (صافی، ۳۷۸: ۴۳۲ و ۴۳۳) - ناظر به همین پدیده عرفانی است. موت اختیاری به معنای مرگ قطعی نبوده، به مفهوم برخاستن از خود است؛ به معنای تقویت حواس ظاهری به وسیله حواس باطنی تا جایی که با آن بتوان علاوه بر محسوسات دنیوی، مدرکات ملکوتی و اخروی را نیز دریافت کرد. چنین پدیده‌ای در تضاد با آیه «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴) نخواهد بود زیرا فعل «لایستقدمون» تصریح دارد که کسی نمی‌تواند پیش از سرآمدن اجل بمیرد. پس مرگ عرفانی عبارت از مرگ صفات نفس است، نه خود نفس.

این پدیده با یک فرایند طبقه‌بندی شده «تبدیل» رخ می‌دهد. در این فرایند، مس وجود

مرحله به مرحله به گوهری صاحب ولایت و کرامت تبدیل می‌شود. ولایت ثمره کشتن نفس است. برترین کرامت سالک، همین کشتن نفس است. عارفان مرگ عرفانی را گاه معاد و قیامت دانسته‌اند؛ چون اگر کسی در عمر طبیعی خویش مرگ عرفانی را تجربه کند می‌تواند قیامت خود و اشیا را مشاهده نماید. همچنین گاه آن را توبه، تناسخ ملکوتی و گاه «کیمیا» (کیمیای باطنی) خوانده‌اند. (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۲۶؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۶۴؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۲۹) مولوی مرگ عرفانی را «مرگ تبدیلی» خوانده است که به مراحل تبدیل در کیمیا اشاره دارد: نه چنان مرگی که در گوری روی / مرگ تبدیلی که در نوری روی (مولوی، ۱۳۸۰: ۶، ب ۷۴۲)

همچنین می‌توان مرگ طبیعی، اضطراری و مرگ ارادی را «مرگ آفاقی» دانست و مرگ عرفانی را «مرگ انفسی» نامید. چنانکه سیدحیدر قائل به دو گونه قیامت آفاقی و انفسی است. (سیدحیدر آملی، بی تا: ۱۱۳-۱۳۰) نجم‌الدین کبری اولین استاد سیر و سلوک در خراسان است که به صراحت طریقه عملی خود را بر پایه مرگ اختیاری استوار کرده است: «و ثالثها (طرق إلى الله) طریق السائرین إلى الله و الطائرین بالله، و هو طریق الشطار... فهذا الطريق المختار مبنی علی الموت بالإرادة. قال علیه الصلاة والسلام: موتوا قبل أن تموتوا» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۷).

شرط اول نجم‌الدین کبری همین نوع از مرگ است. الگوی نجم‌الدین پس از ترکیه و کشتن نفس به طور کامل شکل می‌گیرد. رویکرد نجم‌الدین کبری به مسئله مرگ اختیاری، کاملاً با انسان‌شناسی عرفانی وی در ارتباط است. او هر انسان را علیرغم تمام تاریکی‌های مادی وجود، دارای ساحات منور الهی می‌دانست: «و خداوند به کسی ستم روا نداشته است و هر کس در او روحی از خداست و عقلی برای او...». (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۲۲) چنانکه خداوند فرمود: «و نفختُ فیهِ من روحی». (حجر: ۲۹) روح محصول رویارویی صفات جلال و جمال الهی است. (نجم‌الدین کبری، همان: ۱۶۹ و ۱۷۰) از این جهت، ساحات‌های منور الهی انسان چون روح و قلب، تجلی‌گاه صفات جمال و جلال الهی‌اند. هر قدر که از تاریکی‌های وجود بکاهیم، بر تجلی‌ساحت منور خود افزوده‌ایم. تنها راه‌هایی از تاریکی‌های وجود از نظر نجم‌الدین کبری مرگ عرفانی است. دور کردن و کاستن وجود از انسان، به مرگ «من» مادی می‌انجامد. پس از آن، آدمی به «عبد ربانی»

تبدیل می‌شود که در حدیث قرب نوافل (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۵۲/۲؛ غزالی، ۱۳۶۶: ۸۵۶/۴ و ۹۱۳ و ۹۱۵) از آن یاد شده است.

سنت شطّار افزون بر محوریت مرگ اختیاری، ویژگی‌های دیگری نیز دارد همچون نقش دادن به حبّ اهل بیت (ع) که ناشی از گرایش عمیق به شیعه‌گری در شخص نجم‌الدین کبری بوده است. (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۳: ۱۱۷-۱۲۰)

این طریقت با تمام ویژگی‌های فوق که بررسی هر کدام از آن‌ها می‌تواند عنوان پژوهش مستقل باشد، باز هم یک سنت عملی و طریقت خانقاهی خاص است و نه چیزی بیشتر. این سنت عملی آنجا تبدیل به یک نظام و دستگاه منسجم می‌شود که نجم‌الدین از سه عنصر به عنوان عناصر مزاحم، بیگانه یا حجاب در صراط مشاهده یاد می‌کند: وجود، نفس و شیطان. آنگاه با منطق رنگ‌ها هر یک را تحلیل می‌کند. اصالت مشاهده و روانشناسی رنگ‌ها مقدمه‌ای است برای نجم‌الدین کبری تا خود را به این متن مهم و اصیل برساند. بحث اصلی و محور کشمکش در سلوک شطّار اینجاست: «اکنون باید فهمید در صراط مشاهده وجود و نفس و شیطان چگونه تفاوتی با یکدیگر دارند؟» (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۶۹) این سه عنصر در کار مشاهده انوار چه مشاهده دانی در مرتبه صور و چه مشاهده عالی در مرتبه انوار مزاحمت ایجاد می‌کنند، هر یک به شیوه خودش:

- وجود: «وجود درجه اول همان ظلمت و تیرگی بی‌نهایتی است که سالک را به خود جلب می‌کند و آنگاه که اندکی صفا و روشنی در آن به وجود بیاید به شکل ابر تیره‌ای مجسم می‌گردد؛ و هرگاه وجود با چنان وضعی که دارد در دست تسلط شیطان درآید به رنگ قرمز ظاهر می‌شود. از آن پس که رو به اصلاح گذارد خطوط نفسانی را از خود دور بسازد و حقوقی که لازمه اوست در خویش برقرار دارد، صفا و پاکی ویژه‌ای پیدا کرده و چون ابری سپید می‌گردد». (همان: ۶۹)

شیخ وجود را به چاه تشبیه کرده است. چاه وجود دهانه‌ای تاریک دارد که جایگاه شیاطین است. این تاریکی تنها با درخشش انوار مشاهده روشن می‌شود. سالک تا وقتی که گرفتار چاه وجود است دچار قبض و بسط می‌گردد. (همان: ۱۵۴) ناگهان نوری سبز بر دهانه چاه می‌درخشد و همه جا را در بر می‌گیرد. (همان: ۸۱) عارف متوجه می‌شود که متناسب با مراتب هفت گانه وجود دارای هفت چاه وجود است. بر فراز چاه‌های وجود،

آسمان و کواکبی انسان را به خود می‌خوانند. وقتی نور سبز درخشید، تمام آن آسمان را در بر می‌گیرد. (همان: ۸۲)

- نفس: «و نفس آدمی به مجردی که ظهور نماید به رنگ آسمان که رنگ کبودی است ملون می‌گردد و مانند آبی که از چشمه‌سار می‌جوشد به جوشش درآید و در این موقع اگر در دست تسلط شیطان قرار بگیرد چنان ماند که چشمه‌ای تیره و یا آتش برافروخته‌ای باشد و جوشش آن‌ها در این هنگام رو به کاستی گذارد؛ زیرا خیری در وجود شیطان نیست تا اجازه دهد که چشمه‌ی نفس به جوشش درآید. از طرف دیگر نفس است که بر وجود فیضان دارد و از ناحیه‌ی آن تربیت پیدا می‌کند، اینک هرگاه نفس آدمی جامه‌ی صفا و تزکیه براندام خود راست آورد چشمه‌ی خیر را برای وجود روان می‌سازد و آثار خیر از او به ظهور می‌رسد و اگر در شرارت را به روی آن بگشاید جز گیاه شرارت در سرزمین آن نمی‌روید». (همان: ۷۰)

- شیطان: «و شیطان هم آتش سوزانی است که هیچ گونه صفایی در آن احساس نمی‌شود و با همه گونه تیرگی و ظلمت کفر همراه گردیده و به هیأت بهت‌آوری مجسم شده است و در برابر تو مانند زنگبار درازاندami است که خود را به هیأت بس ناگواری آراسته باشد مجسم می‌نماید و وانمود می‌کند که می‌خواهد درون تو قرار بگیرد و باطن تو را مسکن خویش مقرر بدارد». (همان: ۷۰)

سلاح مبارزه با این عناصر سه‌گانه، «مجاهده» و «ذکر» است و برخورداری از کمک‌های فرشته‌ساعد، شیخ‌الغیب، فروهر یا همان شاهد آسمانی. این مبارزه در میدان قلب رخ می‌دهد. نجم‌الدین میدان مبارزه را این‌گونه وصف کرده است: «لطیفه‌ای که آن را به جهت لطیفه بودنش قلب می‌نامند همواره از حالی به حال دیگر دگرگونی پیدا می‌کند و گویا آب است که گاهی به رنگ ظرف و گاهی به رنگ آسمان و موقعی به رنگ کوه قاف هویدا می‌گردد و این لطیفه را به مناسبت انقلاباتی که در آن احساس می‌گردد به نام قلب خوانده‌اند و هم آن را بدان جهت قلب گفته‌اند که انقلابی در وجود و معانی ایجاد می‌کند». (همان: ۷۹) نور سبز بر دهانه‌ی چاه وجود تنها وقتی خواهد درخشید که انسان تن به مجاهده بدهد. (همان: ۱۰۶ و ۱۰۷)

سلاح دوم ذکر قلبی است. نجم‌الدین درباره‌ی ذکر قلب می‌نویسد: «از جمله نشان‌ها و

۱۲۰ / خواجه عبدالله انصاری و نجم‌الدین کبری، بازشناسی دو الگوی متفاوت در ... / رودگر

علامات ذکر قلبی یکی آن است که انسان ذاکر در برابر خود چشمه‌ای از نور مشاهده می‌کند که به سرعت هرچه تمام‌تر جریان دارد و انسان سالک با دیدن آن احساس آرامشی در خود می‌نماید». (همان: ۱۱۴)

چنانکه پیداست، این دستگاه تحول معنوی بالکل متفاوت با نظام سلوک منزل به منزل در منازل السائرین است.

الگوی غیر خطی

در اواخر قرن پنجم که عرفان خراسان با سنت‌های سلوکی و خانقاهی در تمام ایران رواج یافت، دیگر کسی ابومنصور اصفهانی را به یاد نمی‌آورد. از قرن پنجم به بعد، نشانی از ابومنصور در آثار عرفا دیده نمی‌شود. از این تاریخ به بعد، نسخه‌برداری از آثارش هم حتی به ندرت صورت گرفته است؛ اگر خواجه عبدالله خودش در *طبقات الصوفیه* همان چند خط مختصر را در باب ابومنصور اصفهانی نمی‌آورد (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۳۶/۱) جامی هم در *نفحات الانس* از ابومنصور چیزی نمی‌نوشت. پس این درست نیست که مخاطب را برای شناخت جامع و درست از سنت نخست عرفانی به *منازل السائرین* ارجاع دهیم. این کتاب نه تصویر کاملی از سیر و سلوک در عرفان اسلامی به مخاطب می‌دهد و نه نماینده خوبی برای سنت سلوکی ایرانی و خراسانی است. بلکه منطبق بر یک الگوی ابتدایی از یک سنت فراموش شده سلوکی در تصوف حنبلی اصفهان است. سنت نخست عرفانی در خراسان، بیشتر مراحل سلوک در تصوف حنبلی را مقدمات لازمی می‌داند که توقف در آنها غیرلازم است. سلوک در عرفان خراسان دارای یک الگوی دورانی است؛ اما سلوک در تصوف حنبلی دارای یک الگوی خطی است. سلوک خطی عبارت از تزکیه و تحلیه و رفت و رویی است برای آماده شدن در میدان اصلی سلوک که دارای الگوی غیرخطی است. الگوی دورانی همان چیزی است که وقتی از جنید پرسیدند: نهایت چیست؟ پاسخ داد: رجوع به بدایات. (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۵) این همان چیزی است که در قرآن آمده است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». یا: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ». جنید نیز ذیل آیه «کما تراکم تعودون» می‌گوید: «أَوَّلُ كُلِّ إِنْسَانٍ شَبِيهٌ آخِرُهُ وَ آخِرُهُ شَبِيهٌ أَوَّلُهُ» این یعنی پایان هر کار بازگشت به آغاز آن کار است: فواره چون به هوا رود سرنگون شود.

پس مهم‌ترین ویژگی همین است: الگوی غیر خطی و عدم تبعیت از الگوی خطی منزل به منزل در سیر و سلوک. چنانکه گذشت، به سنت عملی نجم‌الدین «شطار» یا «راه طائران» می‌گفته‌اند. «راه طائران» کنایه از این موضوع مهم است که اینجا دیگر سیر و سلوک از منزلی به منزل دیگر در کار نیست. سیر نیست؛ بلکه طیر است. طیر لزوماً یک مسیر خطی را دنبال نمی‌کند بلکه گاه می‌تواند به غمزه تمام مقامات را از سر بگذراند. یک قوم نکوشیده رسیدند به مقصد / یک قوم دویدند و به مقصد نرسیدند.

تأکید بر سوانح، احوال و اوقات

دومین ویژگی مهم در الگوی غیر خطی، تأکید بر سوانح، احوال و اوقات است و نه بر مقامات مستقر عرفانی. شیوه احمد غزالی نیز در *سوانح العشاق* با شیوه نمایش خطی منازل و مقامات متفاوت است. از مجموعه آرای خواجه در *سوانح العشاق* چنین برمی‌آید که خواجه احمد غزالی یک سنت خاص خودش داشت که متکی بر کلمه «سوانح» بود. وقتی دل صافی شد و آماده نزول اجلال حضرت عشق، سوانح عجیبی روی می‌دهد که خواجه احمد را، دست به کار نوشتن *سوانح العشاق* در این باره نمود. ما اینجا با یک الگوی خاص مبتنی بر سوانح و احوال عرفانی روبه‌رویم. پس باید به معنای واژه «سوانح» در عبارات وی، به‌ویژه در *سوانح العشاق* دقت کرد. سوانح پس از مراحل تخلیه و تزکیه و تخلیه رخ می‌دهد. تا پیش از آن، سیر و سلوک است و منزل به منزل و یک‌به‌یک مقام پس از مقام. پس از آنکه عشق آمد و سوانح خاص خودش را رقم زد، دیگر خبر از این ترتب و تدرج خطی نیست. از اینجا به بعد دیگر با زنجیره مقامات مستقر سر و کار نداریم؛ بلکه بیشتر حالات و اوقات و سوانح زودگذر هستند که پایداری چندانی ندارند. از اینجا به بعد نمی‌توان یک نسخه کلی برای همه پیچید. هر کس سرنوشت خودش را دارد، سوانح خاص خودش را در پیش خواهد داشت و نسخه خاص خودش را می‌طلبد. برای فهم دقیق این موضوع باید به سراغ مفهوم «سوانح» از منظر احمد غزالی رفت.

سوانح چیست؟

حال که الگوی عملی خاص بنیانگذار عرفان عاشقانه خواجه احمد غزالی بر محور سوانح و

احوال شکل گرفته، برای درک درست این الگو نخست باید دید که مفهوم «سوانح» به چه معناست؟ سوانح از منظر خواجه «نمایش وقت بود در تابش علم». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۱) پس «سوانح» به معنای «وقت عرفانی» است. در یکی از فصول سوانح آمده است:

گاه روح عشق را چون زمین بود، تا شجره‌العشق از او بر روید.

گاه چون ذات بود صفت را، تا بدو قائم شود.

گاه چون انباز بود در خانه، تا در قیام او نیز نوبت نگاه دارد.

گاه او ذات بود و روح صفت، تا قیام روح بدو بود؛ اما این را [هر] کس فهم نکند، که این از عالم اثبات دوم است که بعدالمحو بود و اهل اثبات قبلالمحو را کثر نماید... (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۰ و ۱۱۱)

دلیل تکرار بیشتر از ده بار کلمه «گاه» در ادامه و عباراتی همچون «تا چه بارد»، «تا چه سوزد»، «تا چون تابد» و... در این فصل آن است که خواجه از پدیده‌ای ناپایدار، مقطعی و زودگذر سخن می‌گوید. این‌ها مانند مقامات قابل ترتب و تدرج نیستند. خواجه نمی‌خواهد بگوید که در یک مرحله چنین می‌شود و آنگاه در مرحله بعد چنان می‌شود، و گرنه به جای «گاه» از «سپس» و «آنگاه» استفاده می‌کرد. اینجا سخن از «مراحل عشق» نیست که یکی پس از دیگری می‌آیند. اینها احوال و اوقاتی است که در یک سیر خطی نمی‌گنجند. می‌توان آن‌ها را مثل خواجه وصف نمود؛ اما نمی‌توان یک نسخه سلوکی پایدار طبق این سوانح برای همگان صادر کرد؛ چون هر کسی احوال و اوقات خاص خودش را دارد. همه چیز در تشخیص این احوال و سوانح، به شخص پیر بستگی دارد. الگوی غیر خطی به خاطر تکیه بر احوال به جای مقامات، به پدیده‌های ناپایداری توجه دارد که تشخیص چند و چون آنها فقط از پس پیر و مرادی قابل برمی‌آید. اهمیت عنصر ولایت و پیر در این الگو اجتناب‌ناپذیر است.

در فصل بالا خواجه از «احوال» به صراحت یاد نکرده؛ اما در جایی دیگر آورده است: عشق را اقبالی و ادباری هست و زیادتی و نقصانی و کمالی، و عاشق را در او احوال است. در ابتدا بود که منکر بود، آنگاه تن در دهد. آن‌گه ممکن بود که متبرّم شود و راه انکار، دگر بار رفتن گیرد. این احوال به اوقات و اشخاص، بگردد. گاه عشق در زیادت و عاشق بر او منکر، و گاه او در نقصان و خداوندش بر نقصان منکر، که عشق را قلعه عاشق در

خویشتن‌داری می‌باید گشاد، تا رام شود و تن در دهد و ولایت تمام بسپارد. (غزالی، ۱۳۷۶):

(۱۱۸)

خواجه در اینجا از اقبال و ادبار یا کمال و نقصان عشق می‌گوید و می‌گوید که هر کسی ممکن است در این باره «احوال» متفاوتی داشته باشد. چند نمونه از این حالات را برمی‌شمرد و بلافاصله یادآور می‌شود که «این احوال به اوقات و اشخاص بگردد» (همان) که یعنی نمی‌توان طبق الگوی مبتنی بر احوال و اوقات ناپایدار، یک نسخه پایدار برای همگان صادر کرد. سوانح و حالات روح در مواجهه با عشق می‌تواند به تعداد نفوس و ارواح، متفاوت و بی‌شمار باشد. در این الگو، هر کسی نسخه سلوکی خاص خودش را دارد. شهود عشق با هر روح معامله خاص خودش را می‌کند و اطوار مختلفی دارد که موجب ایجاد احوال گوناگون در افراد می‌گردد. استاد می‌تواند اطوار عشق را در مواجهه با یک مرید حدس بزند و احوال مرید را نیز پیش‌بینی کند؛ اما نمی‌تواند نظر قطعی بدهد و آن را به همگان تسری ببخشد. تکرار عباراتی چون «تا چه بارد»، «تا چه سوزد»، «تا چون تابد» ناظر به تفاوت روح آدمیان است که سبب می‌شود یک حال از احوال عاشقانه، در افراد مختلف درجات و آثار گوناگون داشته باشد.

بنابراین، سوانح متفاوت است با مقامات و منازل سیر و سلوک. اگر سوانح و حالات محور یک الگوی عملی شد، دیگر این یک سیر خطی نخواهد بود. پس همه جا نمی‌توان به راحتی گفت: «سیر و سلوک». چون مبدأ و مقصد خطی وجود ندارد، نظم و ترتیب و تدریج درستی هم وجود ندارد. خواجه احمد هوشمندانه از واژه «سوانح» استفاده کرده است.

جبر عشق

دلیل تفاوت دو الگوی تحول معنوی خطی و غیرخطی در میزان جبر و اختیار است. هرچه سالک در الگوی خطی جلوتر می‌رود از میزان اختیارش کاسته می‌شود. با موت اختیاری الگوی غیرخطی کاملاً شکسته می‌شود چون جبر عشق به کمال می‌رسد. در این مرحله عارف بی‌اختیار فقط منتظر موهبت است تا چه سوانحی برایش رقم بخورد. به سخنی دیگر، عامل تغییر الگوی خطی به غیر خطی، تأکید بر حالات به جای مقامات است و غلبه جبر بر

حالات. جبر، سوانح و رویدادهای غیرمترقبه شهودی الگوی خطی را در هم می‌شکند. جبر عاشقانه چیزی است که بنیانگذار عرفان عاشقانه خراسانی به خوبی به آن اشاره داشته است. در رساله‌الطیور نوشته خواجه احمد غزالی آمده است که مرغان در آغاز مسیر خود، باید از بیابان بی‌پایان اختیار بگذرند، آنگاه از دریای خونخوار اضطرار: پس پای در بادیه اختیار نهادند، تا به کنار دریای اضطرار رسیدند. بعضی در دریا غرق شدند. و هر کس که در شهرهای گرمسیر خو کرده بود، چون به شهرهای سردسیر رسیدند، هلاک شدند. و هر که در شهرهای سردسیر خو کرده بود، چون به شهرهای گرمسیر رسیدند، هلاک شدند. پس چون به وادی کبریا رسیدند، باد تقدیر برخاست و صاعقه عظیم... و خلقی از ایشان هلاک شدند. پس گروهی اندک بماندند. (غزالی، ۱۳۷۶: ۷۴)

پس از بیابان اختیار و دریای اضطرار، اگر سالک از باد تقدیر و صاعقه عظیم جان سالم به در ببرد، به جزیره عزت و شهر کبریا که بارگاه سیمرغ است می‌رسد. این یعنی یکی از شروط تحول معنوی، صرف نظر از اختیار و تسلیم در برابر جبر عشق است. در کشور عشق همه چیز موهبتی است. اینجا محدوده مقامات تحصیلی و اکتسابی نیست؛ بلکه اقلیم سوانح و احوال جبری است. به همین خاطر خواجه احمد از ابتدا تأکید بر «سوانح» دارد. بر خلاف الگوی خطی که بیشتر بر ترتب و تدرج مقامات تکیه دارد، الگوی دیگری هم وجود دارد که بر بازشناسی احوال و سوانح غیرمترقبه شهودی و سلوکی تکیه دارد. این موضوع زیربنای الگوی عملی اصیل خراسانی است. تکیه یکی بر پایداری مقامات است و دیگری بر نوسانات ناپایدار احوال.

عامل اصلی ناپایداری احوال عرفانی، جبر عشق است. خواجه احمد غزالی اصولاً عشق را به جبر ملحق کرده، آن را گونه‌ای از جبر می‌داند: عشق جبری است که در او هیچ کسب را راه نیست به هیچ سیل، لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از او و از ولایت او معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نپرد. احوال او همه زهر قهر بود و مکر جبر بود. عاشق را بساط مهره قهر او می‌باید بود، تا او چه زند و چه نقش نهد. پس اگر خواهد و اگر نخواهد، آن نقش بر او پیدا می‌شود. (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۷۱)

عاشق تخته نرد تسلیم است که طاس جبر بر سرش فرود می‌آید. باید تسلیم باشد و

تسلیم کامل فقط با شهود به دست می‌آید و مشاهده اینک «لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» و «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و این تو نبودی که تیر انداختی، بلکه خدا انداخت.

شاید کسی بپرسد که مگر جبر امری مردود نیست؟ چرا در این سنت عرفانی اختیار انسان نادیده گرفته می‌شود؟

خواجه نمی‌گوید که «عاشق بساط مهره قهر اوست» بلکه می‌گوید: «عاشق را بساط مهره قهر او می‌باید بود». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۷۱) عاشق می‌تواند چنین نباشد؛ اما اگر بخواهد همچنان عاشق بماند و به سلوکش ادامه دهد، راهی جز این ندارد. باید اختیارش را نادیده بگیرد و تسلیم جبر عشق شود. پس تأکید بر جبر در اینجا در واقع تأکید بر ناچیز بودن وجود و خواست عاشق در برابر وجود و خواست معشوق است؛ نه اینکه عاشق کاملاً بی‌اراده و اختیار بوده باشد. مراد از جبر در اینجا جبر فلسفی و کلامی نیست بلکه جبر عاشقانه و عرفانی است. نزاع جبر و اختیار در اینجا شبیه نزاع عقل و عشق است. سالک البته مختار است و نفس انسان در برابر سلطنت جابرانه عشق سرکشی می‌کند، عنان می‌گسلد و مقاومت می‌کند؛ از جمله: «گاه [عشق] لگام بود بر سرکشی روح» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۱)؛ اما سخن اینجاست که یا نباید وارد این مسیر شود و یا اگر شد باید به قواعد و اصول آن پایبند باشد. اگر کسی این راه را اختیار کرد باید بداند که مهم‌ترین قاعده این راه ترک اختیار است. عشق در پی آن است که اختیار عاشق را تبدیل به اختیار خود کند:

بلای عاشق در پندار اختیار است. چون این معنی تمام بدانست، و آن پندار نبود، کار بر او آسان‌تر شود؛ زیرا که نکوشد تا کاری به اختیار کند در چیزی که در او هیچ اختیار نیست. (همان: ۱۷۱ و ۱۷۲)

طبق عبارت بالا، جبر ویژگی عاشق نیست؛ بلکه ویژگی عشق است: «چیزی که در او هیچ اختیار نیست». (همان: ۱۷۲) جبری در کار نیست؛ اما اگر عاشق بخواهد «کار بر او آسان‌تر شود» (همان) باید به اختیار خود، ترک اختیار کند. متعلق جبر در عرفان عاشقانه خراسانی احوال و وصال است؛ به عبارت دیگر، جبر در عشق به دو گونه است: جبر در وصال و جبر در احوال.

۱. جبر در وصال: جبر عشق اقتضا می‌کند که عاشق نه در وصل و نه در پایداری و

دوام وصل از خود اختیار نداشته باشد. شرط وصال، تلاش و کوشش عاشق نیست. وصال موهبتی است در حیطة اختیار معشوق. ممکن است کسی بسیار در این راه سال‌ها کوشش کند، ریاضت بکشد و باز هم به وصل نرسد: «و بود نیز که بر نیافت بود از قهر کار، یا از غلبات غیرت». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۸) کسی هم که به وصل رسیده، خودش نرسیده بلکه او به او رسیده! به قول شارح گمنام سوانح: «هر که به وی رسد، اوست که رسید، نه آنکه به وی رسید». (مجاهد، ۱۳۷۲: ۱۱۸) وقتی هم که به او رسید اینطور نیست که دوام وصل رخ داده باشد و کار تمام! به قول خواجه: «هرگز معشوق با عاشق، آشنا نشود». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۲)؛ حتی اگر عارف به کامل‌ترین مدارج برسد، غیریت ذاتی و بیگانگی وجود اقتضا می‌کند که دوام وصل میسر نگردد. او نیز باید مترصد فتوحات و واردات غیبی باشد که در وقت (به معنای عرفانی) ممکن است موهبت شود. اینجاست که طالع سعد و نحس، زمان خیر و شوم در ادبیات عرفانی مطرح می‌شود: «اگر سعادت وقت مساعدت کند، این وجود [عاشق] فدای آن وجود [معشوق] آید». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۸)

۲. جبر در احوال: حالات و جذبات عرفانی آنقدر نیرومند است که انسان را از خود غایب ساخته از او سلب اختیار می‌کند. عارف رفته‌رفته به نوعی مهارت و نیروی خاص دست می‌یابد که تا اندازه‌ای می‌تواند بر حالات خود تسلط داشته باشد؛ اما این حالات تا رسیدن به صحو در عین سکر اجتناب‌ناپذیر است.

اصالت مشاهده

یکی دیگر از شاخصه‌های الگوی غیرخطی نجم‌الدین کبری، اصالت مشاهده است. خواجه احمد غزالی تأکید ویژه‌ای به انواع شهودات نشاندار و بی‌نشان داشت: «اما در عالم خیال تا روی خود را فرامایید، گاه بود که نشانی دارد علی‌التعین، و گاه بود که ندارد». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۳)

شهود در عالم خیال و نه مطلق شهود، یا رؤیت صورت معین و نشاندار است یا نامعین و بی‌نشان. رؤیتی که در قالب نمودهای صوتی یا تصویری زمینی تجلی می‌کند، رؤیت نشاندار است. رؤیتی هم که بالکل مجرد و آسمانی است و تنها از حبّ مجردات نشأت می‌گیرد رؤیت بی‌نشان است. (۲)

نجم‌الدین کبری نیز از طریق خاص خودش تحت عنوان «طریق مشاهده» یاد کرده است. طریق مشاهده دارای دو مرتبه است: مرتبه صور و مرتبه انوار. سالک نخست صور حاصل از خیالات متصل زمینی را مشاهده می‌کند و در مرتبه‌ای بالاتر ذوات به وسیله رنگ‌ها و انوار مختلف بر او تجلی می‌کنند. پس مشاهده بر دو نوع است: ادنی و اعلی. در مشاهده ادنی صور زمینی، کوه‌ها، دریاها با اشکال و رنگ‌های مختلف تجلی می‌کنند. در مشاهده اعلی صور منفصل آسمانی با انوار و رنگ‌های مختلف تجلی می‌کنند. (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۲۴) ابتدای عرفان عملی بر اصالت مشاهده، رویکردی کهن در عرفان خراسان بوده، یادآور ابتکار خواجه احمد غزالی در تقسیم شهودات به نشاندار و بی‌نشان است.

سیر و طیر (فرگشت مینوی)

استعاره خطی سیر و سلوک و مسافرت منزل به منزل، استعاره پله و پلکان (از مقامات تبتل تا فنا/ پله پله تا ملاقات خدا) و غیره در برابر استعاره غیر خطی کیمیا، اکسیر، کنز و غیره قرار دارد؛ البته این بدان معنا نیست که امثال خواجه احمد غزالی و شیخ نجم‌الدین کبری الگوی خطی سیر و سلوک را قبول نداشته باشند. ایشان سیر سائران را مقدمه طیر طائران می‌دانند. چنانکه گذشت، در الگوی ابونصر سراج، مقامات هفتگانه مقدم بر احوال دهگانه اند. طبق این الگو تزکیه نفس منزل به منزل سالک را به احوال و سوانح سوق می‌دهد. اوج تزکیه نفس، مرگ اختیاری است. عارف با دست‌یازی به کیمیای باطنی و مرگ و نوزایی عرفانی (فنا و بقا) کاملاً از الگوی سیر خطی رها می‌شود.

الگوی خطی سیر برای تزکیه نفس مورد تأیید پیران خراسان است اما آنان این الگو را ابزار رسیدن به الگویی برتر می‌دانند. بدون تزکیه نفس طبق همان الگوی خطی، انسان نمی‌تواند به عالم کشف و شهود و احوال و سوانح و اوقات عرفانی راه پیدا کند. خواجه احمد غزالی شرط اول را برای رخداد سوانح عشق، تزکیه می‌داند. اگر خانه دل خالی نباشد عشق نزول اجلال نمی‌کند: «خانه خالی یافت، جای گرفت... چون خانه خالی یاود و آینه صافی باشد، صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۸)

راه تزکیه عمل است؛ عمل به تکالیف شرعی و ریاضت‌های مشروع، مجاهده و تعالیم

سلوکی. (ر.ک: غزالی، ۱۳۷۶: ۲۵۳) عاشق باید خود را از گناه بیالاید و ریاضت بکشد. خواجه در رساله الطیور می‌نویسد: باید ملازم اوقات نماز (۳) بود و دوام ذکر، تا رسیدن به این صفت که: «سِمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ» (فتح: ۲۹؛ غزالی، ۱۳۷۶: ۷۹) بر رخسارشان از اثر سجده، نشان‌هایی از نورانیت) پدیدار است». تأکید خواجه بر «سوانح» مربوط به پس از مرحله تزکیه و بعد از نزول اجلال حضرت عشق است. تا پیش از آن، هیچ‌گونه مشاهده‌ای میسر نخواهد بود. پالودن از گناه، تزکیه و عمل به ریاضات مشروع، باعث می‌شود که آینه دل صاف شود و جلوه‌هایی از عشق را در خود منعکس کند. فقط در این صورت است که انسان می‌تواند از زیبایی‌های عشق برخوردار شود و از معارف شهودی آگاه شود. معرفت شهودی موهبتی است که فقط با تقوا و عمل صالح ممکن است شامل حال کسی شود: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ»؛ (۴) تقوای الهی پیشه سازید، تا خدا آگاهتان سازد».

عمل و ریاضت مشروع گرچه اهمیت دارد اما تمام عرفان عملی خواجه را نمی‌توان در اینجا جا داد. چنانکه در بخش دوم گذشت، به نظر خواجه احمد غزالی شرط ورود به عالم مشاهده، ریاضت و سکر است. پس فقط تقید به عمل و ریاضت کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید آنقدر ادامه داد تا از طریق ریاضت به حالتی شبیه به سکر رسید که همان «انقطاع تام» باشد و بیشتر ادامه داد تا آنجا که به دوام سکر رسید. تازه آن وقت است که سوانح عشق به طور جدی رخ می‌دهد؛ بنابراین، منظومه سوانح و عرفان عملی خواجه از جایی شروع می‌شود که سالک نفس را قربانی کرده، تزکیه یافته و عشق در دلش تجلی کرده. از اینجا تا رسیدن به فنای عاشقانه و بالاتر از آن، دیگر خبری از الگوی خطی سیر و سلوک نیست، تأکید بر سوانح و حالات است نه منازل و مقامات. دیگر خبری از سیر و سلوک نیست چون راه مشخص و مبدأ و مقصد نیست بلکه سخن از دگرگونی‌های درونی و تحوّل از یک حال به حالی دیگر است. ترکیب «سیر و سلوک» در اینجا چندان دقیق نیست زیرا سیر باید مقدمه طیر باشد: سیر و آنگاه طیر. طیر بیش از سیر اهمیت دارد. اصالت با «راه طائران» است که نجم‌الدین کبری از آن دم می‌زند. به جای «سیر» می‌توان از «دگرگونی درونی» یا «تحوّل معنوی» استفاده کرد. آنچه در اینجا رخ می‌دهد، مترادف‌هایی مثل تصریف، تطوّر، تغییر، تغیر، دگرگونی، گردش، گرویدن، گشتن، تغییر یافتن و دگرگون شدن است برای

رسیدن به مترادف‌هایی دقیق‌تر مثل استحاله، انقلاب، تبدیل و تبدل که از مراحل کیمیای معنوی است. از آنجا که در عین غیرخطی بودن، یک نحوه حرکت نیز در اینجا وجود دارد، می‌توان از واژه «فرگشت» در اینجا استفاده کرد. «فر» یعنی پیش رفتن و ادامه یک روند متمادی. «گشت» هم ناظر به جهت غیرخطی و دورانی این تبدیل، تحوّل یا تطوّر است. پس سنت نخست عرفانی دستکم دارای دو الگوی متفاوت خطی و غیرخطی است: سنت مقدماتی سیر و سلوک و سنت پیشرفته کیمیای معنوی یا فرگشت مینوی. برای کسی که به الگوی غیرخطی فرگشت مینوی رسیده، الگوی خطی تزکیه تا کشتن نفس، یک رفت و روب تشریفاتی است. اصل ماجرا آنجا رقم می‌خورد که آغازش مُردن و دست از نقد جان شستن است.

موارد ترجیح شیخ یا خواجه

با مقایسه میان شیخ نجم‌الدین کبری و خواجه عبدالله انصاری در سیر و سلوک که موضوع اصلی نوشتار حاضر است، می‌توان از جهاتی خواجه را بر شیخ برتر دانست؛ از جمله:

۱. خواجه بی‌گمان برترین نویسنده سنت نخست است. مهم‌ترین کتاب‌ها در این زمینه هنوز از آن خواجه است. در مقابل، شیخ آثار مبسوط چندانی ندارد؛
۲. خواجه نخستین کسی است که در آثارش آشکارا از یک الگوی مستقر پرده برداشته است؛ برخلاف امثال شیخ که در رساله‌های مختصر و رمزی خود به وضوح از این موضوع سخن نگفته؛ اما پژوهشگر می‌تواند با مقایسه طریقت او در مجموعه طریقت‌هایی که از امثال احمد غزالی نشأت گرفته‌اند، به الگوی خاص دیگری دست یابد. هیچ‌کس در این زمینه جسارت خواجه را نداشته است.

همچنین می‌توان از جهاتی نیز شیخ را بر خواجه برتر دانست؛ از جمله:

۱. شیخ یک استاد مسلم دستگیری و تحول معنوی بوده، برخلاف خواجه بر مصدر یکی از مهم‌ترین طریقت‌های صوفیانه تکیه زده بود که طریقت‌های مختلفی از آن منشعب شده‌اند.

۲. برای رسیدن به فهم درست از سنت نخست عرفانی، بی‌گمان بررسی الگوی کسانی که خود استاد طریقت بوده‌اند، ترجیح دارد بر الگوی کسی که چنین نبوده و خود نیز

ادعایی در این زمینه نداشته است.

۳. شیخ برای داشتن این الگوی متفاوت از الگوی خواجه عبدالله، از سنت اولیای پیش از خودش تأثیر گرفته است که قدمت و رواج بسیار داشته است؛ اما خواجه از یکی از آثار حوزه حنبلی در اصفهان تأثیر پذیرفته است. البته تأثیر از یک سنت کهن باعث نمی‌شود که شیخ را فاقد ابداع و ابتکار در این زمینه ندانیم. تأسیس سنت شطّار بر اصول دهگانه معهود و با محوریت مرگ اختیاری، تحلیل روانشناسانه رنگ‌ها و غیره از ابتکارات شیخ است. چنانکه خواجه را نیز نمی‌توان به صرف تأثیرپذیری از نهج‌الخاص، فاقد ابتکار دانست.

۴. مهم‌ترین وجه برتری شیخ در الگوی اوست. الگوی شیخ کامل‌تر و شامل‌تر از الگوی خواجه است. سیر در الگوی خطی خواجه، از مقدمات طیر در الگوی غیر خطی شیخ است.

نتیجه‌گیری

سنت نخست عرفان اسلامی در مرحله پیدایش و شکوفایی شاهد دو الگوی سلوکی بود: الگوی سراج طوسی در اللمع و الگوی ابو منصور اصفهانی در نهج‌الخاص. این دو الگوی متفاوت بعدها تفاوت‌های خودشان را بهتر نشان دادند: الگوی خطی خواجه عبدالله انصاری و الگوی بومی و غیرخطی نجم‌الدین کبری. امروزه بیشتر با «سیر و سلوک» متوجه سلوک منزل‌به‌منزل و خطی خواجه عبدالله در منازل‌السائرین می‌شوند. چنانکه گذشت، این کتاب نمی‌تواند نماینده خوبی برای سنت نخست و نوع سلوک رایج در آن باشد. این کتاب به دست یک استاد دستگیری و سیر و سلوک نوشته نشده است. خواجه همانند هم‌تای اصفهانی خود ابو منصور یک فقیه حنبلی بود نه استاد سلوک. سنت نجم‌الدین کبری که با موت اختیاری آغاز می‌شود، متفاوت از سنت سلوک منزل‌به‌منزل پیر هرات و امثال اوست. ویژگی‌های الگوی غیرخطی یا همان فرگشت مینوی از جمله عبارت‌اند از:

۱. برخورداری از الگوی غیرخطی در تحول معنوی؛

۲. محوریت سوانح، احوال و اوقات غیرمستقر به جای محوریت مقامات پایدار و مستقر. در فرگشت مینوی برخلاف الگوی خطی، محوریت با سوانح، احوال و اوقات است و نه با مقامات مستقر عرفانی؛

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۱۳۱

۳. جبر عشق که عامل تغییر الگوی خطی به غیر خطی است. عامل اصلی تأکید بر حالات به جای مقامات است و غلبه جبر بر حالات؛
۴. محوریت مرگ اختیاری، کیمیای باطنی و نوزایی عرفانی؛
۵. اصالت مشاهده.

پی‌نوشت‌ها

۱. أَنَا حَبْلِيٌّ مَا حَيِّتُ وَإِنْ أُمَّتُ / فَوَصَّيْتُ لِلنَّاسِ أَنْ يَتَّخِبُوا، مِنْ حَبْلِيٍّ أَمْ أَكْرَ زَنْدَه بَاشْمُ وَ أَكْرَ بَمِيرَمُ، وَ وَصَّيْتُ مَنْ بَه مَرْدَمِ اَيْنِ اَسْتِ كَهْ اَيِّنِ حَبْلِيٍّ بَرِ كَزِينْدِ. (ر.ك: سُبْكِي، ۱۳۲۴ق: ۲۷۳/۴؛ ذهبي، ۲۰۰۳م: ۴۸۹/۱۰)
۲. قرن‌ها بعد، ابن عربی نیز قائل به دو گونه شهود معین و نامعین گردید اما مبتکر این تقسیم، خواجه احمد بود: نشاندار و بی‌نشان.
۳. در رساله عینیه هم، به نماز و بخصوص نماز شب، تأکید دارد. از جمله: غزالی، ۱۳۷۶: ۲۰۶.
۴. همانند این آیه است: «مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»؛ همچنین: «ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا». «مخرج» به معنای خروج از گمراهی و «فرقان» به معنای فرق حق از باطل، علم، آگاهی و بینش به شمار می‌آیند؛ پس تقوا عامل معرفت است و علم.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن ابی یعلی، محمد بن ابی یعلی (بی تا)، *طبقات الحنابلة*، محقق: حامد فقی محمد، دارالمعرفه: بیروت.

ابومنصور اصفهانی معمر بن احمد (بی تا)، *شرح ابیات لابی عبدالله المرشدی*، شرح الاذکار، نسخه خطی کتابخانه خانقاه احمدی شیراز، مجموعه شم ۷۸.

افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۸)، «نگاهی انتقادی به اندیشه‌های عرفانی خواجه عبدالله انصاری»، *فصلنامه عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، س ششم، ش ۲۲: صص ۱۳ - ۳۰.

انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح: محمد سرور مولائی، تهران: توس.

ذهبی، محمد بن احمد (۲۰۰۳ م)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، محقق: بشار عواد، دارالغرب الاسلامی، بی جا.

ذهبی، محمد بن احمد (۲۰۰۳ م)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، محقق: بشار عواد، دارالغرب الاسلامی، بی جا.

زیبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۳۲۴ ق)، *طبقات الشافعیة الكبرى*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

سیدحیدر آملی، حیدر بن علی (بی تا)، *اسرار الشریعة و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

عبدالرزاق کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۷۹)، *شرح منازل السائرين خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح علی شیروانی، تهران: الزهراء، چ دوم.

غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، چ ۲، تهران ۱۳۶۶.

غزالی، احمد بن محمد (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*؛ به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، چ سوم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الاصول الکافی*، تصحیح غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۱۳۳

کلابادی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۱)، *التعرف لمذهب اهل التصوف (متن و ترجمه)*، تحقیق محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

گروهی از مؤلفان (۱۳۸۴)، *آشنایان ره عشق*، به کوشش محمد رضا اسفندیار، تهران: نشر علمی. لاهیجی، محمدبن یحیی (۱۳۸۱)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح برزگر و عفت کرباسی، تهران: زوار.

مجاهد، احمد (۱۳۷۲)، *شروح سوانح (سه شرح بر سوانح احمد غزالی)*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: سروش.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۸۰)، *دوره کامل مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد الین نیکلسون، تهران: افشین.

نجم‌الدین رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۶۵)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نجم‌الدین کبری، احمدبن عمر (۱۹۹۳ م)، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، تحقیق یوسف زیدان، قاهره: دار سعاد الصباح.

نصیری، محمد و رودگر، محمد (۱۳۹۳)، «گرایش‌های شیعی کبرویه»، *پژوهش‌های تاریخی*، ش ۱۳: ۱۱۳-۱۴۵.

نظامی عروضی، احمدبن عمر (۱۳۲۳)، *چهار مقاله*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: نشر علمی.

References

- Ibn Abi Ya'ali, Mohammad Bin Abi Ya'ali, *Tabaqat al-Hanablah*, researcher: Hamed Faqi Mohammad, Dar al-Marafa, Beirut, No date.
- Abu Mansour Esfahani, Ma'mar bin Ahmad, *description of the verses of abi Abdullah Al-Murshidi, description of Al-Azkar*, manuscript of the Ahmadi Khanqah library of Shiraz, collection 78.
- Afrasiabpour, Ali-Akbar, "A critical look at the mystical thoughts of Khwaja Abdullah Ansari", *Islamic Mysticism Quarterly (Religions and Mysticism)*, Year 6, Number 22, Winter 2009.
- Ansari, Abdullah bin Muhammad, *Tabaqat al-Sufiyyah*, edited and revised by: Mohammad Sarwar Moulai, Tous, Tehran: 1983.
- Dhahabi, Muhammad bin Ahmad, *The history of Islam and the deaths of celebrities and personalities*, researcher: Bashar Awad, Dar al-Gharb al-Islami, Bija, 2003.
- Roodger, Mohammad, "The Shiite Tendencies of Kabrouye", *Historical Researches*, Vol. 13, 2013, pp. 113-145.
- Zubeidi, Mohammad Morteza, *Taj al-Aros*, research by Ali Shiri, Dar al-Fakr Lalprinta and al-Nashar and al-Tawzee, Beirut, 1414 AH.
- Subaki, Abd al-Wahhab Ibn Ali, *Tabaqat al-Shafa'iyyah al-Kabri*, with the efforts of Mahmoud Muhammad Tanahi and Abd al-Fattah Muhammad Halu, Dar Ihya al-Kitab al-Arabiya, Cairo, 1324 AH.
- Seyed Haider Amoli, Heydar bin Ali, *Asrar al-Sharia and Atwar al-Tariqa and Anwar al-Haqiqah*, edited by Mohammad Khajawi, Institute of Cultural Studies and Research, Tehran, No date.
- Abdul Razzaq Kashani, Abdul Razzaq bin Jalaluddin, *Description of the houses of al-Saerin Khwaja Abdullah Ansari*, edited by Ali Shirwani, Al-Zahra, second edition, Tehran 2000.
- Ghazali, Mohammad bin Mohammad, *Revival of Ulum al-Din*, translated by Moayed al-Din Mohammad Khwarazmi, by the effort of Hossein Khedive Jam, Scientific and Cultural, second edition, Tehran 1987.
- Ghazali, Ahmad bin Muhammad, *collection of Persian works of Ahmad Ghazali; by Ahmad Mujahid*, University of Tehran, 3rd edition, Tehran 1997.
- Kalini, Mohammad Bin Yaqoob, *Al-Asul al-Kafi*, corrected by Ghaffari, Dar al-Kutub al-Islamiya, Tehran, 1984.
- Kalabadi, Mohammad Bin Ibrahim, *Tarif for the religion of Sufism (text and translation)*, research by Mohammad Javad Shariat, Asatir, Tehran 1992.
- A group of authors, *acquaintances of love*, by the efforts of Mohammad Reza Esfandiar, scientific publication, Tehran 2014.

- Lahiji, Mohammad bin Yahya, *Mafatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz*, edited by Barzegar and Efat Karbasi, Zowar, Tehran, 2011.
- Mujahid, Ahmad, *Commentaries on the stories of Ahmad Ghazali (three commentaries on the stories of Ahmad Ghazali)*, edited by Ahmad Mujahid, Soroush, Tehran, 1993.
- Maulavi, Jalaluddin Mohammad bin Mohammad, *the complete course of Masnavi Manavi*, by Reynolds Elaine Nicholson, Afshin, Tehran, 2010.
- Najm al-Din Razi, Abu Bakrban Mohammad, *Mersad al-Ebad*, under the care of Mohammad Amin Riahi, Book Translation and Publishing Company, Tehran 1986.
- Najm-al-Din Kabri, Ahmed bin Omar, *Favaeh Al-Jamal and Favateh Al-Jalal*, Yusuf Zeidan's research, Dar Saad Al-Sabah, Cairo, 1993.
- Nizami Prozodi, Ahmed bin Omar, *four articles*, edited by Mohammad Qazvini, scientific publication, Tehran 1944.



Khwaja Abdullah Ansari and Najmuddin Kobra, recognition of two different patterns in the first mystical tradition¹

Mohammad Roodgar²

Received: 2024/03/12

Accepted: 2024/06/18

Abstract

Khwaja Abdullah Ansari is a person who clearly tried to present a coherent system in the first mystical tradition. Today, practical mysticism is known by the name of Khwaja and his works, especially *Manazel al-Saerin*. In this article, however, it has been demonstrated that Khwaja Abdallah could not represent the completeness of practical mysticism, neither in terms of intellectual personality, nor in terms of faith or practical tradition. The greatest representative and master of practical mysticism, Najmuddin Kobra, is the founder and editor of *Suluk Shattar*. Practical mysticism among Sufis is presented with an emphasis on heart actions, self-knowledge and its levels, voluntary death, mystical death and rebirth, mystical events, observation, etc. in the axis of a non-linear model. Najmuddin and his disciples have paid most attention to the above key words about the non-linear centrality of practical mysticism. For this reason, he is the best representative of Khorasan elders in practical mysticism and conduct. Today, scholars are referred to *Manazil al-Saerin* written by Khwaja Abdullah Ansari for research on spiritual development, but in the field of practice, no one has represented the practical mysticism of Khorasan better than Najmuddin Kobra.

Keywords: Khwaja Abdullah Ansari, Najmuddin Kobra, First mystical tradition, Course and conduct, Practical model, Practical system.

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46671.2561

2. Assistant Professor, Department of Islamic mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. Email: roodgar@gmail.com

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۶۴-۱۳۷

معرفی و ضرورت تصحیح شرح لمعات عراقی موسوم به معارف الحقایق فی تحقیق الدقایق^۱

طیبه شیخ ویسی^۲، مهدی نیک‌منش^۳

سید مهدی طباطبائی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹

چکیده

معارف الحقایق فی تحقیق الدقایق در زمره متون عرفانی قرار می‌گیرد. نویسنده آن فردی به نام میرپادشاه است و در دستنویسش خود را از نوادگان میر حیدر کسبی معرفی می‌کند که از شیوخ فرقه نقشبندیه است و مزار او امروزه در ولایت نخشب (قرشی کنونی) زیارتگاه است. او از نزدیکان خواجه سعد است و علاوه بر معارف الحقایق، کتاب دیگری به نام ایضاح الاصطلاحات و تفصیل المقامات دارد. معارف الحقایق شرحی بر لمعات فخرالدین عراقی است که در سال ۱۰۰۳ هجری قمری و در زمان عبدالله بهادرخان به تشویق و تحریض فردی به نام میرک صوفی نوشته است. در ابتدای کتاب مؤلف به شرح و توضیح اصطلاحات عرفانی می‌پردازد و پس از آن ضمن نوشتن کلام عراقی که او را مصنف می‌نامد، شرح خود را به آن می‌افزاید. کلام عراقی را به رنگ شنگرف و توضیحات خود را با

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.45022.2515

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

ایمیل: t.sheikhveisi@alzahra.ac.ir

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

ایمیل: m.nikmanesh@alzahra.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهیدبهشتی، تهران، ایران.

ایمیل: m_tatabaei@sbu.ac.ir

رنگ سیاه می‌نویسد. از این نسخه هیچ پیشینه‌ای اعم از مقاله، پایان‌نامه و کتاب موجود نیست؛ اما شروح موجود از عراقی به‌عنوان پیشینه بیان شده است. توضیحات مفصل شارح درباره اصطلاحات عرفانی همچون پیشگفتار در نسخه و پیش از متن اصلی آمده است که در دیگر شروح نیست و نوآوری آن محسوب می‌شود. این نسخه، بدل ندارد. به خط مؤلف است، افتادگی کمی دارد و خواناست. این شرح به دلیل دارا بودن ویژگی‌هایی همچون شرح مبسوط متن لمعات به همراه توضیحات مفصل اصطلاحات عرفانی، کلام فاخر و فصیح، استفاده از آرایه‌های ادبی همچون تشبیه، تناسب، اطناب، تنسیق الصفات و اطلاعاتی از فرقه نقشبندیه و نمونه‌ای موفق از نثر در دوره موسوم به انحطاط نثر فارسی، حائز اهمیت است. تسلط بر مباحث عرفانی و پیوستگی کلام مؤلف، شرح لاهیجی بر گلشن‌راز شبستری را به یاد می‌آورد. از همین رو تصحیح آن ضروری است تا علاوه بر غنای ادب عرفانی، شرحی جامع از لمعات را در دسترس مخاطبان قرار دهد.

واژه‌های کلیدی: نسخه خطی؛ ضرورت تصحیح، معارف الحقایق فی تحقیق الدقائق؛ شرح لمعات عراقی؛ میرپادشاه.

۱. مقدمه

تصحیح متون کهن و رسیدن به متنی که نزدیک‌ترین صورت ممکن به نوشته مؤلف باشد، از پژوهش‌های بنیادین رشته زبان و ادبیات فارسی است. این مهم به منظور دست‌یابی بهتر به منابع اصیل اتفاق می‌افتد و سبب غنای هرچه بیشتر ادبیات و فرهنگ می‌شود. متون عرفانی و شرح آن‌ها بخش قابل توجهی از تاریخ و فرهنگ ایرانی و اسلامی را به نسل‌های بعد منتقل می‌کنند و از این دیدگاه جزء اسناد اندیشگانی، ادبی، فرهنگی و تاریخی محسوب می‌شوند که از سویی اطلاعات مهمی درباره دیدگاه مؤلف، جامعه‌ای که مؤلف در آن بالیده است و گفتمان مسلط آن عصر به دست می‌دهند و از سوی دیگر در اثنای متن نشانه‌هایی به چشم می‌خورد که گویای آرا و اندیشه کاتب و مؤلف است. نسخه مورد نظر در این جستار شرح لمعات عراقی موسوم به معارف الحقایق فی تحقیق الدقائق (الشقایق الرقایق) است.

فخرالدین ابراهیم بن بزرگمهر همدانی معروف به عراقی از شاعران و عارفان معروف ایرانی است که در سال ۶۱۰ هـ.ق در روستای کمیجان همدان متولد شد. «از مریدان شیخ شهاب الدین ابوحفص سهروردی است.» (لودی، ۱۳۷۷: ۳۷) در جوانی و زمانی که شور عرفان و تصوف در سر داشت به همراه جمعی از عارفان عازم هندوستان شد. او پیش از عزیمت به هند در همدان و حلقه قلندریان فرقه چشتیه به سر می‌برد. حدود بیست و دو سال در خدمت زکریای مولتانی شاگردی کرد و پس از او به عنوان جانشین او در مسند مراد نشست اما از جانب مریدان چندان مورد توجه نبود به همین دلیل به سمت روم رفت و در کلاس درس فصوص الحکم قونوی حاضر شد. از کودکی حافظ قرآن بود. از آنجایی که عراقی صاحب وجد و شوق بود در حلقه سماع مولانا جلال الدین بلخی نیز حاضر می‌شد و با شمس تبریزی در یک چله‌خانه به ریاضت پرداخت. (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۱۸) او پس از حضور در کلاس فصوص الحکم صدرالدین قونوی با تقلید از سوانح العشاق غزالی به تألیف لمعات پرداخت.

در تمامی شروحنی که از لمعات وجود دارد جز در شرح شاه نعمت‌الله ولی، این مطلب ذکر شده که لمعات به شیوه فصوص الحکم ابن عربی تألیف شده است. ذکر این مطلب به تقلید از مقدمه لمعات عراقی است و کسی نام نویسنده آن را نمی‌داند با این اوصاف هیچکس تاکنون به بررسی انتقادی و پژوهشی پیرامون این مطلب نپرداخته است. «تنها کسی از معاصرین که بر یک عقیده صحیح تحقیقی معتقد به این بوده (که) شیخ فخرالدین عراقی لمعات را به روش سوانح العشاق خواجه احمد غزالی نوشته، مرحوم سعید نفیسی بوده است و پیشتر از ایشان نیز جناب شاه نعمت‌الله ولی در مقدمه شرح خود بر لمعات نگارش آن را بر اساس تاثیر پذیری از سوانح غزالی قید نموده‌اند.» (صاحب اختیاری، ۱۳۷۰: ۱۳۹) از آنجایی که عراقی پیرو مکتب سهروردی و در ادامه محی‌الدین عربی است، این احتمال تقویت می‌شود که لمعات با گوشه چشمی به سوانح عراقی نوشته شده است؛ زیرا هر دو مراد او پیرو مذهب عشق بودند.

مکتب سهروردی و ابن عربی که فخرالدین به هر دو مکتب ارتباط نزدیکی داشته است، تصوف عابدانه نامیده می‌شود؛ اما حقیقت این است که عشق قلب و روح تصوف و عرفان اسلامی است و عشق در هر دو مکتب جاری و ساری است. ابن عربی که به وجود

او در تصوف و عرفان اسلامی یک روش جدیدی پیدا شد و عرفان نظری به پایه کمال رسید، درباره عشق خودش می گوید: من پیرو مذهب عشقم و به همان طرف می روم که کاروان آن برود؛ زیرا که همین دین منست و همین ایمان من. (چیمه، ۱۳۵۵: ۳۵۲)

۲. پیشینه پژوهش و شیوه انجام آن

پیرامون نسخه مورد نظر به عنوان پیشینه هیچ مطلبی اعم از مقاله، پایان نامه و کتاب یافت نشد. این نسخه شرحی از لمعات عراقی است و دیگر شروح عبارتند از: اللمعات فی شرح لمعات، شرح لمعات اثر برزش آبادی، شرح لمعات از شاه نعمت الله ولی، اشعه اللمعات از جامی، تحریر اللمعات، التنبیها فی شرح اللمعات، حاشیه شرح لمعات، شرح لمعات اثر کوکدی (یا کوکهری، کرکهری، کرکری)، شرح لمعات از شارحی گمنام (نسخه ای خطی است که به شماره ۴۵۵۰ در کتابخانه دانشگاه تهران نگهداری می شود)، بخشی از لمعات در یک جُنگ فارسی (این اثر نیز نسخه ای خطی است که به شماره ۳۴۵۷ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می شود)، ضوء اللمعات اثر علی بن محمد ترکه اصفهانی؛ (در ادامه تمام شروح موجود به اختصار معرفی شده اند) چون تمام آنها شرحی از یک متن هستند می توانند به عنوان پیشینه مطرح شوند. وجه برتری این نسخه بر دیگر نسخ این است که مؤلف مانند پیشگفتار اصطلاحات عرفانی را مبسوط توضیح می دهد و فهم لمعات را پیش از پرداختن به آن برای مخاطب آسان می کند. این توضیحات اگرچه بر حجم کار می افزاید؛ اما ممل نیست. شرح او به سبب تندیگی در متن اصلی لمعات سبب گسست ذهنی نمی شود. تصحیح این نسخه در حوزه ادبیات عرفانی بسیار حائز اهمیت است. این پژوهش با تکیه بر اسناد کتابخانه ای به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده است.

۳. درباره معارف الحقایق

معارف الحقایق فی تحقیق الدقایق نسخه ای منحصر به فرد (خبرگزاری لیزنا، ۱۳۸۹) است که به خط مؤلف آن، میرپادشاه (نظری، ۱۳۹۷: ۱۹۳) به تاریخ ۱۰۰۳ هجری قمری در زمان عبدالله بهادرخان در ۲۶۷ برگ (۵۳۴ صفحه) ۲۳ سطری نوشته شده است. که در اوایل نسخه ۲۳ سطر و در اواخر به ۲۰ و ۱۹ سطر می رسد. هرچند مؤلف در ابتدای نسخه تاریخ

اتمام کار را سال ثلاث و الف (۱۰۰۳) هجری قمری می‌نویسد: «و در بیست و نهم ماه محرم الحرام در وقت صلاة جمعه بود که به اتمام رسید و بود از هجرت سنه ثلاث و الف...» (میرپادشاه: ۵) اما در انتهای نسخه بدون هیچ توضیحی با رنگ شنگرف به عدد نوشته شده است «سنه ۱۰۳۰» (میرپادشاه: ۵۳۰) این احتمال هست که مؤلف در انتها عدد ۳ و ۰ را جا به جا گذاشته باشد زیرا اگر متن مقدمه اشتباه بود در تصحیح احتمالی، اصلاح می‌شد. چون در عبارت مذکور فعل «به اتمام رسید» استفاده کرده است ممکن است مقدمه در انتهای کار نوشته شده باشد. تاریخی که مؤلف به عنوان تاریخ اتمام نام می‌برد (سال ۱۰۰۳) زمان حکومت عبدالله بهادر خان دوم است که از حاکمان قدرتمند سلسله شیبانی محسوب می‌شود. او عبدالله خان بن اسکندر خان است که به هنگام عزل عمویش پیرمحمد خان، پدرش محمد را به تخت نشاند تا مقدمات پادشاهی خود را فراهم کند. (Thomas Welsford, 2013: 39) او از سال ۹۹۱ تا ۱۰۰۶ هـ ق حکومت کرد. نسب او در شجره‌نامه مرقوم در ص ۵۲ کتاب ولسفورد با عنوان «چهار نمونه متاخر از حکومت‌های وفادار در آسیای مرکزی» آمده است. (پیوست شماره ۲)

معارف‌الحقایق در واقع شرح لمعات شیخ فخرالدین عراقی است که به گفته مؤلف به اصرار فردی به نام میرک صوفی برای تحصیل معانی توسط مریدان میرپادشاه، قلمی شده است. شارح در انتهای شرح لمعات، خود را از نوادگان میرحیدر کسبی معرفی می‌کند: «میرپادشاه ابن ارشادمآب سید قاسم بن بدیع الدین ابن سید احمد بن سید حسین ابن حضرت امیر حیدر الکسبی قدس الله سره و نیز تربیت این حقیر اول از حضرت رسالت است صلی الله علیه و سلم و بعد از آن از حضرت میر مذکور، چنانکه قبل از ولادت فقیر به ده سال جد فقیر قطب وقت، سید بدیع الدین حسینی در واقعه دیده‌اند که حضرت میر ظاهر شدند و فرمودند که تو را نبیره خواهد شد و به ظهور خواهد آمد بعد از ده سال، او کوچک ماست. نام او را میرپادشاه نام نهی و او را توفیق رفیق خواهد گردید و در قدم درویشان عمر صرف خواهد کرد.» (میرپادشاه: ۵۰۷) میرحیدر کسبی یکی از مشایخ بنام فرقه نقشبندیه است و مزار او زیارتگاهی است که امروزه در ولایت نخشب (قرشی کنونی) در روستای کسبی واقع است. در گنجینه باز نسخه‌های خطی ایرانی و اسلامی نسخه‌ای با عنوان شرح مثنوی معنوی آمده است که مؤلف آن را قاسم بن بدیع میرپادشاه گفته است.

باتوجه به متن مقدمه نسخه معارف الحقایق این انتساب درست نمی‌نماید زیرا قاسم بن بدیع پدر میرپادشاه بوده است. این احتمال وجود دارد که این نسخه متعلق به میرپادشاه باشد که فهرست نگار در ضبط آن به اشتباه افتاده است.

میرپادشاه از همکاران نزدیک خواجه سعد، فرزند خواجه جویباری از فرقه نقشبندیه است. محمد طالب نوه پسری خواجه سعد (فرزند تاج الدین حسن) در فصل ششم کتاب «مطلب الطالبین» ذیل عنوان «در یاران و خدمتکاران حضرت ایشان رحمت الله» درباره میرپادشاه این گونه می‌نویسند:

میرپادشاه از اولاد میرحیدر رحمت الله بودند، از دولت آباد بلخ. در آن وقت که حضرت ایشان به بلخ رفتند، میر آنجا حضرت ایشان را ملازمت کرده مخلص و معتقد حضرت ایشان شدند. میر مرد متصوف و معرف بودند. بعد از وفات حضرت ایشان عبدالله بهادرخان به میر خانقاه ساختند و میر آنجا شیخی می‌کردند. (الحسینی‌الصدیقی، ۲۰۱۲: ۹۲)

با توجه به این تعاریف و خصوصیات ظاهری متن معارف الحقایق، به یقین می‌توان گفت این نسخه مدرسی است و در تعلیم دروس، همچون جزوه‌ای از استاد به مریدان عرضه می‌شده است؛ زیرا میرپادشاه در مقدمه نسخه با توضیح مفصل درباره اصطلاحات عرفانی سعی در فهماندن آن به مخاطب دارد. در این تعلیم او ضمن توضیح و شرح لمعات سوالات احتمالی را که به ذهنش می‌رسد با عنوان «سوال» در متن می‌آورد و بلافاصله به آن پاسخ می‌دهد.

... حقیقت دیگر متعین شد که او را نفس کل و لوح محفوظ گویند. ارواح سایر مخلوقات در آن مرتبه متعین شد. سؤال: اگر کسی گوید که مصنف گفته است که فصدّره و صافاً یعنی محمد را صلی الله علیه و سلم پیشوای جمیع مخلوقات گردانید و تو گفتی که مراد از قلم روح محمدی است صلی الله علیه و سلم پس و لا القلم کاتباً چون راست می‌آید؟ جواب گوئیم که از تقریرات سابق معلوم شد که مراد از تنویر وجه حیب، اقتران وجود است بر حقیقت محمدی صلی الله علیه و سلم... (میرپادشاه: ۴۳)

او متن لمعات را مانند آرایه تضمین در شعر به کار می‌برد و شرح می‌گوید. به این صورت که هر کلمه از متن را به رنگ شنگرف می‌نویسد و توضیحات خود را در خلال

گفته‌های عراقی، که او را مصنف می‌خواند، می‌افزاید. به شیوه‌ای که اگر کلمات شنگرف را کنار یکدیگر بگذاریم عبارات مندرج در متن لمعات به دست می‌آید. چیرگی او در بیان مطالب و اشراف بر مباحث عرفانی و اصطلاحات خاص آن، بر مراد بودن و استاد بودنش صحنه می‌گذارد. او تمام لمعات را به این صورت شرح می‌گوید تا وقتی که به لمعه بیست و هشتم می‌رسد. از اینجا به بعد دیگر شنگرف نیست بلکه روی عبارات و کلمات عراقی خط می‌کشد و اینگونه سخنان او را از شرح خود متمایز می‌کند. جز در بخش‌های کوتاهی پس از آن که به شیوه اول (تمایز سخن مصنف با رنگ شنگرف) نوشته شده است مابقی به همین صورت است. در صفحه چهارصد و نود و دو نسخه خطی و در انتهای لمعه بیست و هشتم مؤلف حاشیه‌هایی نگاشته است که گویا پس از اتمام، دوباره به خوانش نسخه اهتمام ورزیده و آن را اصلاح کرده است؛ زیرا حاشیه، دقیقاً افتادگی بخشی از لمعه بیست و هشتم را جبران کرده و به همان شیوه شرح که پیش از این گفته شد، ادامه داده است. دست نوشته حاشیه و متن با یکدیگر تفاوتی ندارد و احتمال اینکه نسخه به خط مؤلف است را تقویت می‌کند و قریب به یقین می‌گرداند.

میرپادشاه ایضاً اصطلاحات و تفصیل المقامات را کتاب دیگری از خود معرفی می‌کند و می‌گوید: «بیان اصطلاحات جمیع مشایخ را به تفصیل در کتاب ایضاً اصطلاحات و تفصیل المقامات در حیز بیان آورده‌ایم و دویست و هشتاد جزو شده است. هر آن طالب را که شوق این راه گریبان او گیرد و خواهد که طریقه سلوک را به نهایت رساند، باید که کتاب مذکور را مطالعه فرماید.» (میرپادشاه: ۵۳۲) او دو مقامات نوشته است که یکی درباره خواجه سعد و دیگری درباره فرزند دوم خواجه سعد یعنی عبدالرحیم است. (MCchesney, 2012: 264) و این احتمال می‌رود که تفصیل المقامات همان کتاب و یا شرحی بر آن باشد. پس از اتمام شرح لمعات به توضیح و نام بردن از بزرگان عرفان و تصوف از جمله جنید، بایزید، کرخی و... می‌پردازد و پس از ذکر شجره‌نامه، خود را شاگرد مخدوم معرفی می‌کند. ممکن است مخدوم همان خواجه احمد کاسانی معروف به مخدوم اعظم باشد. (MCchesney, 2012: 262). او در این باره می‌گوید: «حضرت مخدوم فقیر را از جمیع طرق بهره تمام بود و به جمیع طرق تربیت می‌فرمود و هر کس را به قدر استعداد و مناسبت او... تعلیم می‌فرمودند و حضرت مخدوم فقیر را نسبت ارشاد

بود و هیچ کس را در طریقت این نسبت نبود.» (میرپادشاه: ۵۱۶) اغلب اطلاعاتی که از میر پادشاه در دسترس است محدود می‌شود به نسخهٔ معارف الحقایق، دایره المعارف ایرانیکا و کتاب مطلب‌الطالبین. در کتب چاپی ایران غیر از جلد ۵۴ فهرست نسخ مجلس شورای اسلامی در هیچ منبعی نامی از او نیست.

۳-۱. ویژگی‌های محتوایی معارف الحقایق

خواننده علاوه بر بهره‌مندی از شرح جامع لمعات، با یکی از نمونه‌های فصیح و شیرین نثر پارسی روبه‌رو است. هر چند نوشتار او از تکلف و اطناب دور نیست؛ اما مغل فصاحت نیز نمی‌شود. فخامت و درستی کلمه و کلام در متن، خواننده را به این باور می‌رساند که با نویسنده‌ای توانمند مواجه است.

معارف الحقایق با این عبارت آغاز می‌شود: «هو الله. یا غوث الاعظم. الانسان سرّی و أنا سرّه. لو عرفته الا منزلته عندی ليقول فی کل نفس من الانفاس لمن الملك الیوم بعد الواحد القهار.» (میرپادشاه: پیشگفتار) پس از این عبارت به عنوان پیشگفتار دربارهٔ «تصفیه باطن» صحبت می‌کند و تبدیل صفات مذمومه به محموده را در گرو داشتن راهنما و معلم مطرح می‌کند. در انتهای بحث این شعر را می‌افزاید: «هیچکس در پیش خود چیزی نشد / هیچ آهن خنجر تیزی نشد / هیچ مولانا نشد ملای روم / تا مرید شمس تبریزی نشد. والله اعلم بالصواب. چون آفتاب معنی در جان من درخشید / گشتم به چشم مردم چون مردمک به دیده.» (میرپادشاه: پیشگفتار) پس از مطلبی که به گونهٔ پیشگفتار نوشته شده است، مؤلف وارد شرح می‌شود. با «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز می‌کند و از همان جا شماره صفحه وارد شده است. شماره صفحات گویا با خودکار نوشته شده است و بسیار جدید است. ممکن است پس از خریداری در مجلس شورای اسلامی این شماره‌ها نوشته شده باشد. برخلاف اغلب نسخ که در هر صفحه رکابه دارد؛ این نسخه تنها در صفحات فرد رکابه دارد و این امر در صفحات زوج که رکابه، آغاز مطلب پشت برگه را نشان می‌دهد، نیامده است.

ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات ایران دربارهٔ نثر صوفیانه در قرن یازدهم بر این باور است که متن عرفانی «به شیوهٔ اثرهای عرفانی و صوفیانهٔ پارسی، نثری ساده و روان دارد» (صفا،

۱۳۷۳: ۱۴۶۲)؛ اما بهار در سبک شناسی نثر فارسی، ویژگی‌های نثر این دوره را این گونه معرفی می‌کند که در آن «عدم تعمق و امانت و ترک دقت و مواظبت» (بهار، ۱۳۴۹: ۲۵۵) رواج دارد و رضازاده شفق می‌گوید در این دوران «نظم و نثر فارسی تنزل صریحی کرد» (رضازاده شفق، ۱۳۵۲: ۵۵۸) با این اوصاف معارف الحقایق نه سادگی مورد نظر صفا و نه سستی بهار و رضازاده را دارد و متنی است منسجم با فخامت کلام که گاهی منشیانه و فنی به نظر می‌رسد با این اوصاف دیرپایاب و ملال‌آور نیست.

از جمله ویژگی‌های زبانی و بیانی نسخه، توضیحات مؤلف درباره اصطلاحات عرفانی است که آمیختگی چشمگیری با عبارات عربی از جمله آیات و روایات دارد. این اصطلاحات اغلب پیش از شروع شرح لمعات مفصل بیان شده است و پس از آن بسیار مختصر گفته شده است.

... الرَّحْمَنُ الْفُ و اشارت است بمرتبه الوهیت و ظهور او در مرتبه رحمانیت و کمال شفقت بر حقیقت انسانیّت و ایضاً اشارت است باحدیه الکثره و ایضاً اشارت بِالْهَيْتِ و ایضاً اشارت بمرتبه ثانیه که تعیین ثانی است و اعلام اشاره الی عالم اللاهوت الذی هو اعتبار الذات مرثیه هی و لا یمکن معرفته ههنا اصلاً و ابتداء بقائها فیها لیس مضبوطاً و اطلاق علیها چون لفظ رحمن خاص است و اطلاق بر غیر ممکن نی، از آن باعتبار ذات من حیث هی اعتبار نموده‌اند و عالم او را عالم لاهوت گفته‌اند... (میرپادشاه: ۲۶ و ۲۷)

در نوشتار میر پادشاه آمیختگی نثر فارسی و عربی ویژگی سبکی او به شمار می‌رود. این آمیزش زبانی هیچگونه گسست معنایی ایجاد نمی‌کند و هر دو متن در ارتباط با یکدیگر هستند؛ همچنین در پایان و یا میان کلام خود بیت یا ابیاتی را در ارتباط با سخنانش به متن می‌افزاید که به شیوه نگارش مرسوم در قرن یازدهم (دوره صفوی) است. (شمیسا، ۱۳۹۳: ۲۵۷) برای نمونه در ابتدای مقدمه ضمن بیان نام و دلیل نوشتن شرح می‌نویسد:

... و چون از واقعه حاضر شدم، اشتیاقی و شوقی به تصنیف شرح لمعات ظاهر گردید. اگرچه این بی بضاعت بی استطاعت را یارای آن نبود که تواند، جرأت نمود. چون مأمور شد به مضمون المامور معذور گستاخی کرده، شروع نموده شد. رباعی، من هیچم و کم ز هیچ هم بسیاری* وز هیچ و کم از هیچ نیاید

کاری* هر دُرّ که ز اسرار حقیقت سفتم* ز آنم نبود بهره به جز گفتاری* و به زبان فارسی بیرون از عبارات مشکله و دقایق مفصله، در حیز بیان می آرد و نام نهاده معارف الحقایق فی تحقیق الدقایق الرقایق الشقایق... (میرپادشاه: ۳)

انسجام معنایی و واژگانی اثر نیز بر اثر تناسب حاصل از پیوند میان اجزای کلام و چینش واژگانی آن است. پیوستگی کلام او در همه متن، حتی زمانی که عبارت عربی و آیه قرآن و شعر می آورد نیز محسوس است و هیچ خللی در معنا و یا وقفه‌ای در فهم ایجاد نمی کند. به این گونه است که عبارت یا شعری که به متن افزوده است در کمک به افزایش فهم مطلب و در تکمیل آن است.

از لحاظ معنایی آرایه اطناب در این اثر به چشم می خورد و البته اطناب ممل به حساب نمی آید و با اینکه مخاطب را با درازگویی مواجه می کند؛ اما مخمل فصاحت نیست. از جمله این درازگویی‌ها استفاده از عطف‌های طولانی است. در لمعه پانزدهم است:

... این همه تعینات متضاده بظهور رسید و اثر تربیت اسما و صفاتست که هر اسمی مظهری را مرئی شده و باندازه تربیت آن اسم خاصیتی از آن مظهر بظهور می آید، خواه آثار سعادت باشد خواه شقاوت و این دو مرتبه تعین است و چون همه را مرجع اسم الله است چون مظهر جامع است اثر که عارض بود مرتفع گردید و از گرفتاری تعین و رنگها خلاصی یافت و باز بهمان بی رنگی رسید و همه تعینات مرتفع گردید ... (میرپادشاه: ۳۱۳)

تنسیق الصفات آرایه دیگری است که بسیار مورد توجه مؤلف بوده است. تنسیق الصفات گاهی در این متن به همراه تناسب و اضافه تشبیهی آمده است و همین امر نیز سبب اطناب می شود و کلام را به درازا می کشد. از این آرایه اغلب ضمن معرفی و یادکرد بزرگان استفاده شده است.

... بعد از انبیا علیهم السلام طایفه‌ای که سینه‌های ایشان مهبط انوار الهیست و دل‌های ایشان مظهر اسرار ذات نامتناهی و ارواح ایشان مشاعل تیران محبت ربانیست و اجسام ایشان مجامع کمالات آثار نفحات انفاس رحمانیست، خصوصاً شیخ الواصل الکامل الکمل، المحقق المدقق امام الموحدین و قطب المحققین، مهبط انوار قدسیه و کاشف اسرار الهیه شیخ المشایخ حضرت شیخ

عراقی که در استماع فصوص حکم لمعات را به فارسی بر سبیل ایجاز در حین بیان آورده‌اند و تصنیف کرده‌اند از آن جمله است که تا کسی به کمال انقطاع و توجه و تسلیم پیش نیاید، عرایس و ابکار اسرار آن نقاب نگشاید... (میرپادشاه: ۲)

از لحاظ فکری از مسلمانان اهل سنت محسوب می‌شود و در کلامش خلفای راشدین را نام برده و در زمره بزرگان معرفی کرده است و با عبارت رضی الله عنه آنان را تکریم می‌کند.

... و نسبت دیگر شیخ معروف کرخی را از امام علی موسی رضا است و ایشانرا از پدر خود امام موسی کاظم و ایشانرا از پدر خود امام جعفر صادق و این طریقه ائمه اهل و بیت است و ایشانرا نسبت تربیت از پدر خود امام محمد باقر است و ایشانرا از پدر خود امام زین العابدین و ایشانرا از پدر خود امام حسین و امام حسین را از پدر خود حضرت امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه و ایشانرا از حضرت امیرالمؤمنین عثمان رضی الله عنه و ایشانرا از حضرت امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنه و ایشانرا از حضرت امیرالمؤمنین صدیق رضی الله عنه و ایشانرا از حضرت رسالت صلی الله علیه و سلم که منتها و مبتدای جمیع و طرق او است صلی الله علیه و سلم بلکه جمیع موجودات از وجود او ناشی شده و موجود از جهت وجود اویند... (میرپادشاه: ۴۹۷)

از بزرگان فرقه نقشبندیه از جمله خواجه جوینیاری و خواجه سعد نام برده است. در این عبارت آنچه به چشم می‌آید، مسبوق به سابق استفاده از آرایه تنسیق الصفات است یا به عبارتی آوردن چندین صفت برای یک موصوف.

... بود قطب الاقطاب در عصر خاقان الاعظم المذكور زبده العارفین، قدوة المحققین، مظهر صفات حضرت باری، حضرت خواجه جوینیاری قدس الله روحه و آن نسبت شریفه از آن حضرت منتقل شد به فرزند آن حضرت عارف بالله و موضح سرّ الجامع الله عالیجاه، مغفرت دستگاه، مظهر صفات حضرت رحمان، حضرت خواجه سعد المشتهر به خواجه کلان سقی الله سرراه و جعلی الجنه مثواه و بعضی خوارق عادات و طریقه نسبتات و خصوصیات رخصات و

انتسابات آن حضرت به طریقه مخصوصه معظمه مکرمه مقدسه حضرات
خواجگان را به تفصیل در ختم کتاب در حیّز بیان خواهد آورد ... (میرپادشاه:

(۴)

این احتمال قوی است که او نیز از پیروان این فرقه باشد. در شجره‌نامه‌ای که از خود
نوشته است پس از نام بردن از جد بزرگ خود، میرحیدر کسبی، انتساب خود را به پیامبر
اسلام می‌رساند. تمام ماسوی الله را جلوه‌ای از صفات خدا می‌داند و انسانها را به جهت غلبه
یک صفت بر دیگر صفاتی که در وجودشان است، متفاوت و البته ارزشمند تلقی می‌کند.
... بدانکه اهل توحید این جمله را که گفته شد مظاهر هویت ذاتیه خوانند اما در
بعضی ظهور اسما غالب است و در بعضی ظهور صفات غالب و در بعضی ظهور
ذات غالب، بدین معانی واقف نگردد مگر انسان کامل که انسان ناقص نزد
عارف در مرتبه حیوان مانده است بلکه حیوان بر وی شرف دارد که کالآنعام بل
هم اضلّ و لهذا که حیوان و نبات و جماد در تحت اطاعت شیطان در نمی‌آید و
انسان ناقص در می‌آید اما انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با جمیع اسما و
صفات، لاجرم خبر از حال او این آمده که *وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَالْكَنَّ اللَّهُ رَمَى*
إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ لَا يَزَالُ يُتَّقَرَّبُ إِلَيْهِ بِالْإِخْلَافِ حَتَّىٰ حَبَّهٖ فَاذًا
احببت کنت سمعه و بصره و لسانه و یده بی یسمع و بی یبصر و بی یعلم الی
آخره و این جمله از آیات و احادیث بسیاری دیگر مثل این دلیل است که این
طایفه را که همه ازوست و بدوست بلکه خود همه اوست... (میرپادشاه: ۲۱)

سیاق کلام و شرح او تا انتهای نسخه تغییر نمی‌کند و متنی استوار تحویل خواننده
می‌دهد؛ اگرچه اصرار او بر شرح و بسط مطالب به وضوح دیده می‌شود؛ این تفاسیر و
تعاریف از اصطلاحات عرفانی، ممکن است در ابتدا سخت و درازدامن باشد؛ اما در ادامه
مخاطب را در دریافت معانی شرح او از لمعات یاری می‌کند.

۲-۳. ویژگی‌های ظاهری معارف الحقایق

در هیچ یک از فهرست‌های نسخ خطی نامی از این اثر به میان نیامده است، این نسخه تنها
در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی جلد ۵۴ صفحه ۱۹۳ معرفی

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۱۴۹

شده است. نسخه معارف الحقایق در ۵۳۴ صفحه ۲۳ سطری که در انتها به ۲۰ و ۱۹ سطر نیز می‌رسد، (گاهی با حاشیه) در ابعاد ۲۵ × ۵/۱۸ سانتیمتر با جلد تیماج قهوه‌ای فرسوده، نوشته و صحافی شده است. مؤلف در مقدمه از ابوالغازی عبدالله بهادرخان و خواجه جویباری یاد می‌کند و نوشته است که فراغت از تألیف در بیست و نهم محرم ۱۰۰۳ هجری بوده است. در این اثر از ایضاح الاصطلاحات و تفصیل المقامات نیز سخن رفته است که در بیان اصطلاحات مشایخ صوفیه است. نسخه دیگری از این کتاب در منابع یافت نشد. در غالب صفحات متن لمعات را به صورت شنگرف آورده است. (نظری، ۱۳۹۷: ۱۹۴) سهراب یکه‌زارع مدیر وقت بخش نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی طی مصاحبه‌ای در سال ۱۳۸۹ این نسخه را جزء نسخ منحصر به فرد اعلام کرده است. (خبرگزاری لیزنا، ۱۳۸۹)

۳-۳. رسم الخط نسخه

این نسخه به خط نسخ و نستعلیق نگاشته شده است. (نظری، ۱۳۹۷: ۱۹۴) گویا نگارنده پس از فراغت از نوشتار آن دوباره به منظور تصحیح آن را خوانده و نکاتی در حاشیه به آن افزوده است. درست مثل اینکه مؤلف برای رفع پاره‌ای شبهات دست به ایضاح می‌زند و هر جا لازم است بر متن حاشیه‌ای می‌افزاید. افزودنی‌های حاشیه با علامتی روی متن اصلی (مانند قلاب یا کمانکی که امروزه بین جملات برای افزودن کلمه یا جمله‌ای باز می‌کنیم) می‌گذارد و با تکرار آن علامت در حاشیه، شرح و کلام افزوده شده را به مخاطب نشان می‌دهد. گاهی واژگان دشوار را معنی می‌کند و گاهی مطالبی را که به نظرش دیرباب می‌نماید به ساده‌ترین روش بازنویسی می‌کند تا مخاطب بتواند با متن ارتباط درستی داشته باشد.

از جمله ویژگی‌های رسم الخطی آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- به جای حروف گ، ژ، پ، چ از جایگزین معرب آن‌ها یعنی ک، ز، ب، ج استفاده می‌کند.
- «ای» را پس از کلمات مختوم به ه به صورت همزه روی ه می‌آورد. مانند: خانه در معنای خانه‌ای.

- در جمع بستن کلمات مختوم به ه با ها، یکی از آنها را حذف می کند. مانند: سینها به جای سینه ها.
- مؤلف هر جا که مکث لازم بوده علامت ساکن را به رنگ شنگرف روی کلمه قرار می دهد.
- ضمیرهای اشاره «آن و این» را به کلمه بعد می چسباند. مانند: آنچیز.
- حروف «که، به و ...» را با حذف ه به کلمه بعد می چسباند. (مخفف می کند) مانند: باین، کاین.
- «است» با حذف الف به کلمه پیش از خود می چسبد. مانند: فانیت. (فانی است)
- «می و نمی» به فعل پس از خود می چسبد. مانند: میگردد. نمیشود.
- ضمیر جمع را دوباره جمع می بندد مانند ایشانان، شمایان
- «چه» را به عنوان حرف تعلیل به کار می برد. مانند: «بایستی که به نفس خود موجود و مکون بودی چه آنکه حق سبحانه در آن صفات اثر غیر از آن نیست که نبودند و بعد از آن به بود پیوستند.»
- از ضمیر «او» برای جسم بی جان استفاده می کند. مانند: اشتغال به تصنیف «او» ورزد. (منظور از او شرح لمعات است.)
- مصوت^۲ را در کلمه بغچه به صورت کشیده می نویسد. بوغچه
- «سفارش» را به صورت «سپارش» ضبط کرده است. مانند: «دیدم که خواجه جان خواجه را آورده به فقیر سپارش می نمایند و می فرمایند خواجه قطیبت شما مبارک باشد.»
- زیرک را زیره ک و خانقاه را خانه قاه نوشته است. مانند: «و حضرت در خانه قاه تشریف داشتند.»
- «فروذ» را «فروذ» ضبط کرده است. مانند: از کسپه سوار شده و همین جا فروذ آمدم.
- با اینکه مؤلف همه جا «ج» را «چ» نوشته است اما در ضبط واژه جوجه «چوجه» آورده است. مانند: «که صدر ماکیان در زیر خود گیرد و از او چوجه حاصل نمی شود.»

- گاهی به نظر می‌رسد گویش خاص منطقه خود را در متن به کار برده است. او کلمه «دوش» را «دوچ» نوشته است. مانند: «و چون از پرده حالات و ثبات مقامات و استقامت مکاشفه در فضای سر حد عالم وحدت پرواز کنند، دوچ ایشان محترق گردد...»

۴. ضرورت تصحیح

با توجه به اینکه این نسخه مطالب جدیدی درباره عرفان و اصطلاحات عرفانی ارائه می‌دهد، مهم‌ترین دلیل بر ضرورت تصحیح آن را می‌توان همین مطلب ذکر کرد. مؤلف در این نسخه متن لمعات و همچنین اصطلاحات عرفانی را با بیانی همه جانبه و با ذکر جزئیات برای مخاطب شرح و تفسیر می‌کند. همچنین می‌تواند به عنوان سندی قابل اعتماد در متون عرفانی و پیشینه تاریخی فرقه نقشبندیه مورد استفاده قرار گیرد. این شرح از لمعات، تک نسخه است با این اوصاف ارزش و قابلیت تصحیح دارد. به نظر می‌رسد نسخه حاضر در بردارنده ویژگی‌هایی از جمله تفصیل در بیان شرح و توضیح لمعات عراقی، کلامی منسجم از عصر انحطاط ادبی (قرن یازدهم) و بازتعریف برخی اصطلاحات عرفانی است که آن را بر دیگر شروح برتری می‌دهد. با توجه به اینکه پیش از این نیز شروح دیگری بر لمعات نگاشته شده است به ضرورت، تمامی شروح موجود و حتی شروحي که چاپ نشده و به صورت نسخه خطی موجود است، مورد بررسی قرار گرفت. این شروح عبارتند از:

۱. اللمحات فی شرح لمعات: شیخ یارعلی شیرازی از عرفای قرن هشتم و نهم است که از او آثاری همچون شرحی بر فصوص الحکم و ترجمه از نثر لعالی در دست است. از متن اللمحات چنین برمی‌آید که گویا تا زمان تألیف آن شرحی بر لمعات نوشته نشده بود. یار علی شیرازی انگیزه تألیف لمحات را اصرار دوستان بر «استشراح معضلات» و «استکشاف مشکلات» می‌گوید. (انصاری، ۱۳۸۰: ۴) ۲

۲. شرح لمعات اثر برزش آبادی: این شرح نوشته عبدالله برزش آبادی طوسی مشهدی (امیر شهاب الدین عبدالله برزش آبادی) است که در سده نهم می‌زیسته و از سادات حسینی، مرید و داماد رکن الدین اسحاق ختلانی است. «تعبیر وحدت در کثرت و کثرت

در وحدت که همواره محل بحث و تأمل عرفای بعد بوده و اصطلاح صدرای شیرازی و شارحان او برای تفسیر خاص از وحدت وجود (تشکیک در وجود) است دو قرن پیش از صدرا در این کتاب آمده است» (برزش آبادی، ۱۳۸۹: ۳)

۳. شرح لمعات از شاه نعمت‌الله ولی: سید نورالدین نعمت‌الله کرمانی معروف به شاه نعمت‌الله ولی در سال ۷۳۱ هجری در قصبه کوهبنان کرمان متولد شد و در سال ۸۳۲ در ماهان کرمان درگذشت. او لمعات را ذوقی شرح گفته و به گفته دکتر جواد نوربخش در مقدمه تصحیح شرح لمعات ترتیب گفته عراقی را در شرح رعایت نکرده است. (ولی کرمانی، ۱۳۵۴: ۴)

۴. اشعه اللمعات از جامی: این شرح که از شروح معروف لمعات محسوب می‌شود به نقل از مؤلف در مقدمه به درخواست امیر علیشیر نوایی نوشته شده است. او از عراقی با عنوان شیخ مصنف یاد می‌کند. سبب نامگذاری کتاب از دیدگاه جامی به این دلیل است که «چون بسیاری از سخنان که در این شرح اندراج یافته از آن قبیل است که از تأمل در نیرات کلمات متن بر دل تافته، می‌شاید که آن را اشعه اللمعات نام نهند و به این وصفش در نظر طالبان جلوه دهند» (جامی، ۱۳۵۲: ۳)

۵. تحریر اللمعات: این نسخه در ۱۰۷ برگ سیزده سطری در ابعاد ۵/۱۷ در ۱۳ توسط موسی بن محمد بن حسن بن ابراهیم گیلانی در سال ۱۲۵۰ کتابت شده است. اصل نسخه مربوط به ربیع الاول ۸۷۶ قمری است و مالک آن ابوبکر بن رستم بن احمد شروانی است. اکنون این نسخه به شماره ۸۱ در کتابخانه تبریز نگهداری می‌شود. (فنخا جلد ۷ صفحه ۲۱۱)

۶. التنبیها فی شرح اللمعات: این نسخه به امیر عبدالخالق اهدا شده و در ابتدای این نسخه تاریخ را اینگونه ذکر می‌کند در شب پنجشنبه ذیحجه ۸۶۴ در وقت سحر بر سر مزار متبرک سلطان الاولیا، برهان الاصفیا شیخ رحمت‌الله آغاز شده و متن آن از عراقی است. (فنخا ۲۸۱/۹؛ دنا جلد ۳/۳۴۱؛ فهرست نسخه‌های منزوی ۱۰۹۹؛ فهرستواره منزوی ۲۳۳/۷)

۷. حاشیه شرح لمعات: نسخه‌ای با این عنوان موجود است که متعلق به فردی به نام حسین شهشهانی است و در تاریخ ۱۰۲۲ قمری نوشته شده است. اطلاعات بیشتری از این نسخه در دسترس نیست و تنها در فنخا جلد یازدهم، صفحه ۹۹۵ اشاره کوتاهی به آن شده است.

۸. شرح لمعات اثر کوکدی (یا کوکهری، کرکهری، کرکری): شرح دیگری از لمعات عراقی با عنوان شرح لمعات عراقی اثر علی بن یوسف کوکدی موجود است که در قرن نهم هجری قمری نوشته شده است. این شرح مختصر با عناوین «قوله، قوله» بر لمعات شیخ عراقی نوشته شده و شارح در شرح مطالب، بسیار به آیات قرآنی استناد کرده است. (دنا ۱۰۳۳/۶؛ نسخه‌های منزوی ۱۲۵۳؛ فهرستواره منزوی ۸۰۶/۷؛ فنخا ۶۲۰/۲۰ و ۶۲۱)

۹. شرح لمعات از شارحی گمنام (نسخه‌ای خطی است که به شماره ۴۵۵۰ در کتابخانه دانشگاه تهران نگهداری می‌شود).

۱۰. بخشی از لمعات در یک جُنْگِ فارسی (این اثر نیز نسخه‌ای خطی است که به شماره ۳۴۵۷ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود).

۱۱. ضوء اللمعات اثر علی بن محمد ترکه اصفهانی: توسط علی بن محمد ترکه اصفهانی در سال ۸۱۵ هجری قمری نوشته شده است و گزارشی بر لمعات عراقی در ۲۸ لمعه است. این شرح در چهارده رساله فارسی از صابین‌الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی به کوشش علی موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی در تهران به چاپ رسیده است.

از جمله دلایل ترجیح معارف‌الحقایق بر دیگر شروح می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تسلط شارح بر اصطلاحات عرفانی و درک عمیق و تفسیر مفصل آن. برای نمونه می‌توان دیباچه لمعات را در شروح چاپ شده آن دید. از شروحي که خطی هستند و هنوز تصحیح و منتشر نشده‌اند نامی نمی‌بریم زیرا نسخ ضمن تصحیح و چاپ است که قابلیت بررسی و مقایسه می‌یابند. برای نمونه بیتی از مقدمه عراقی در لمعات مورد بررسی قرار می‌گیرد. بیت اینست: ارواح قدس چیست؟ نمودار معنی‌ام / اشباح انس چیست؟ نگهدار پیکرم

«ارواح قدس چیست نمودار مَعْنِیم زیرا که ارواح که عبارت از حقایق غیبیه باشد که حقیقت محمدیست صلی الله علیه و سلم باعتبار اندراج ایشان در آن شان کلی نمودار معنیم یعنی آن حقیقت صرفه که معنی عبارت ازوست در شان کلی تعین و نمود پیدا کرده و باعتبار اندراج یا در صور علمیه و اعیان ثابته باعتبار امتیاز و تعین یا مراد از ارواح ماهیات ممکنه است و مراد از معنی او صلی الله علیه و سلم هیولاء کلی است چنانکه صاحب نصوص گفته که حق سبحانه خواست که از ذات خود بذات خود تجلی کند در خود نفس

رحمانی ظاهر کرد که مراد هیولاء کلیست که حقیقت محمدی صلی الله علیه و سلم عبارت ازوست که جامع جمیع ماهیات است. یعنی ماهیات ممکنه چیست؟ نمودار همان هیولاء کلیست که متمیز و متعین شده در جمیع افراد ماهیات و صور ممکنات که هیچ صورتی بی هیولا نیست و هیچ صورتی بی ماهیت نی. پس جمیع ماهیات و هیولات همان هیولای کلیست که حقیقت محمدی است صلی الله علیه و سلم و نمودار و ظهور آن در مراتب مفردات و شور مشخصات است و یا اشارتست به حدیث اول ما خلق الله تعالی روحی یعنی جمیع ارواح انسان با جمیع ارواح موجودات باعتبار مذهب بعضی که گفته اند که هر ذره از ذرات کاینات را روحیست و نمودار است، یعنی همان روح اعظم من است که در ارواح منتشر شده و افراد و انواع متکثره پیدا کرده و منشا و مبداء همه ارواح روح اعظم منست و چون عالم طاهر که صور ممکنات عبارت ازوست تفضیل آن شان کلی است و وجود این وجودات بسبب آن شان کلیست که حقیقت محمدیست صلی الله علیه و سلم که حق سبحانه فرموده که لولاک لما خلقت الکونین و نظام و مدار و ظهور آن حقیقت که شان کلیست در صور ممکناتست باعتبار مظهریت کل که آن حقیقت انسان کامل است كما قال الشیخ رحمه الله فی النصوص فلا (۵۰) یزال العالم محفوظا مادام فیہ هذا الانسان الکامل اذا ذال و فک من خزانه الدنیا لم یتق فیها ما اخترنه الحق فیها خرج ما کان فیها و استحق بعض لبعض و انتقل الامر الاخوه چون نظام عالم صورت بوجود انسان کامل است و عالم شهادت صورت تفصیلی حقیقت محمدی است صلی الله علیه و سلم پس گویا که اشباح انس نگهدار صورت تفصیلی آنحضرت صلی الله علیه و سلم شده از آن حضرت مصنف میگوید که اشباح انس چیست نگهدار پیکرم ... « (میرپادشاه: ۵۰ و ۵۱) در شرح میرپادشاه به سبب تفصیل تنها به یک مصرع اکتفا شد.

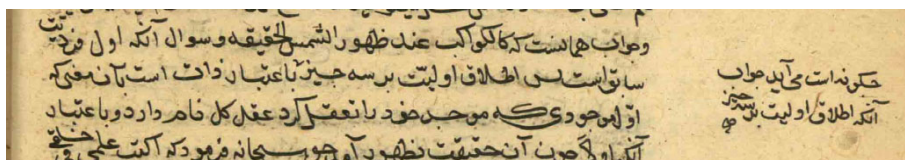
شاه نعمت الله ولی در شرح همین بیت به بیان دو بیت دیگر اکتفا می کند: (ع: انوار قدس چیست نمودار معنیم / اشباح انس چیست نگهدار پیکرم. ن: روح او اصل جمله ارواح / شخص او جان جمله اشباح / چشم عالم به نور او روشن / روشنش دیده است دیده ما) (ولی کرمانی، ۱۳۵۴: ۶)

همین بیت در شرح جامی بر لمعات بدین گونه است: « ارواح قدس چیست؟ نمودار معنی ام. مراد به معنی حقیقت روحانیت وی است. اشباح انس چیست؟ نگه دار پیکرم.

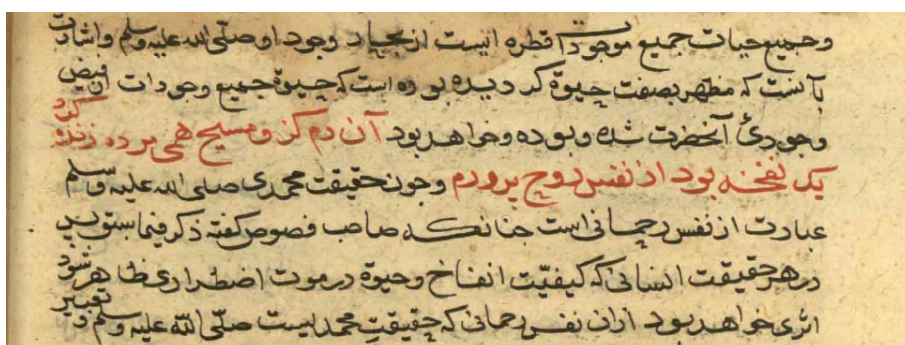
همانا که مراد به پیکر که معنی آن صورت است و لهذا در مقابله معنی واقع شده است عالم شهادت است که صورت تفصیلی حقیقت محمدی است. و آن که گفته اند که اشباح «انس نگه دار این صورت است» معنی آن چنان میتواند بود که صورت عالم به وجود انسان کامل بصورته العنصریه انتظام دارد کما قال الشيخ رضی الله عنه فی الفصوص فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل الاثراء إذا زال وفك من خزائنه الدنيا لم يبق فيها ما اخترنه الحق فيها و خرج ما كان فيها، والحق بعضه ببعض و انتقل الأمر إلى الآخرة. و اگر به پیکر بدن عنصر محمدی که صورت اجمالی حقیقت وی است خواهند در نگاه داشتن اشباح انس مر آن را به تخصیص اشباحی که بر وی متقدم یا از وی متأخرند خفایی هست.» (جامی، ۱۳۵۲: ۱۹)

شرح برزش آبادی بر این بیت نیز چنین است: «قوله: ارواح قدس چیست؟ نمودار معنیم / اشباح انس چیست؟ نگهدار پیکرم. یعنی چون ارواح قدسیه از پرتو روح قدسی محمدی که اسرافیل انفس است وجود گرفت از انبیا صورت نمونه ای و معنی نشانه ای از و ظاهر کردند و منطوق أنا من الله والمؤمنون منی و قرآن مصداق: مصداق این معنی است و اشباح انس نمودار و مددکار کارخانه نبوت و نگهدار اسرار نامه فتوت اویند کما قال ما حب الله تعالی شیئاً فی قلبی الا صببته فی قلب ابی بکر.» (برزش آبادی، ۱۳۸۹: ۲۹)

۲. شارح کلامی منسجم و فاخر دارد. تصحیح مجدد او از متن بر ارزش کار می افزاید. بازخوانی و اصلاحات او سبب رفع ابهام و پختگی متن می شود. «و سوال آنکه اول فردیت سابق چگونه است؟ می آید جواب آنکه اطلاق اولیت بر سه چیز است پس اطلاق اولیت بر سه چیز باعتبار ذات است بآن معنی که اول موجودی که موجد خود را تعقل کرد عقل کل نام دارد...» (میرپادشاه: ۴۳) عبارت «چگونه است؟ می آید جواب آنکه اطلاق اولیت بر سه چیز» گویا هنگام تصحیح توسط شارح در حاشیه نوشته شده است. او برای اینکه خواننده را از قصد خود مطلع کند روی بخشی از متن که باید حاشیه افزوده شود و در کنار متن حاشیه علامت می گذارد.



۳. کلام او به عنوان شرح، در بطن متن لمعات آمده است و مانند دیگر شروح با جدا کردن کلام مؤلف و شارح سبب قطع شرح و گسست ذهن نمی‌شود. در معارف الحقایق تنیدگی شرح و متن آنقدر زیاد است که اگر متن لمعات با رنگ قرمز و یا با خط کشی جدا نشده باشد خواننده آن را گم می‌کند و تمام نسخه را یک متن یکپارچه فرض می‌کند که می‌تواند متعلق به یک نفر باشد. در دیگر شروح کلام شارح و مصنف از یکدیگر قابل تشخیص است. «که حیوه جمیع موجودات از فیض وجودی آنحضرت شده و بوده و خواهد بود آن دم کزو مسیح همی مرده زنده کرد یک نفخه بود از نفس روح پرورم و چون حقیقت محمدی صلی الله علیه و سلم عبارت از نفس رحمانی است چنانکه صاحب نصوص گفته ذکر فیما سبق، پس در هر حقیقت انسانی که کیفیت انفاخ و حیوه در موت اضطراری ظاهر شود اثری خواهد بود از آن نفس رحمانی ...» (میرپادشاه: ۵۶)



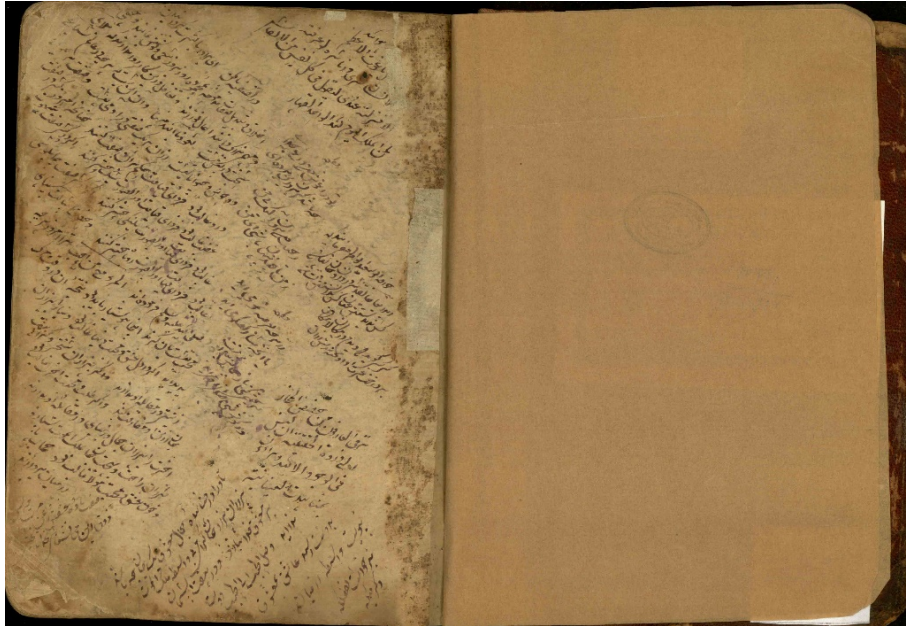
پس از بررسی‌های مذکور دانسته شد اگر قصد تصحیح باشد و ابهامی در خوانش معارف الحقایق به وجود آید، چون شروح مختلفی از لمعات وجود دارد می‌توان به شیوه انتقادی با مراجعه به دیگر شروح از آن رفع ابهام کرد. از طرف دیگر اهمیت و جایگاه معارف الحقایق در شرح لمعات عراقی مانع از آن می‌شود که در پرده خممول فروگذارده شود. نسخه معارف الحقایق فی تحقیق الدقایق به خط مؤلف است و افتادگی و ناخوانایی کمی دارد. چون این تک نسخه، به احتمال قوی به دست خود شارح کتابت شده است و اشتباه کتابتی و علمی یا دخالت ناروای کاتب در آن دیده نمی‌شود، همچنین افتادگی و

خوردگی خیلی کمی دارد، متنی قابل اعتنا در شرح لمعات عراقی است و تصحیح آن بر دانسته‌های موجود از عرفان و تصوف می‌افزاید.

۵. نتیجه‌گیری

معارف‌الحقایق فی تحقیق الدقایق (الشقایق الرقایق) نسخه‌ای منحصر به فرد از شرح لمعات عراقی است که در سال ۱۰۰۳ به دست فردی به نام میرپادشاه با خط نسخ و نستعلیق نوشته شده است. میرپادشاه از نوادگان میرحیدر کسبی است که از شیوخ فرقه نقشبندیه محسوب می‌شود. مزار او امروزه در ولایت نخشب (قرشی کنونی) زیارتگاه است. او از نزدیکان خواجه سعد فرزند خواجه جویباری است و معارف‌الحقایق را به تحریض و تشویق فردی به نام میرک صوفی نوشته است. این نسخه در بررسی‌های اولیه فاقد نسخه بدل به نظر آمد. در میان دیگر شروح لمعات به دلیل مبسوط بودن و توضیحات مفصل در گفتار و نوشتار مؤلف، پیشینه تاریخی فرقه نقشبندیه و نمونه‌ای موفق از دوره‌ای که به انحطاط نثر فارسی معروف است، به عنوان نسخه‌ای قابل اعتنا مورد توجه قرار گرفت. در میان تمام شروح موجود از لمعات تنها مؤلف معارف‌الحقایق است که پیش از پرداختن به شرح لمعات ابتدا اصطلاحات عرفانی را شرح می‌دهد و کار فهم و درک لمعات را پیش از آنکه خود بگوید، برای مخاطب آسان می‌کند. شیوه شرح او بسیار به شرح جامی بر لمعات نزدیک است اما کامل‌تر می‌نماید. از ویژگی‌های محتوایی نسخه استفاده از عطف‌های طولانی، آرایه‌های ادبی تنسیق‌الصفات، اضافه تشبیهی، تناسب و اطناب است. گفتار فاخر و کلام منسجم مؤلف، چیرگی و تسلط او بر مباحث عرفانی را نشان می‌دهد و شرح مبسوط او این نتیجه را به دست می‌دهد که تصحیح این متن بر غنای هرچه بیشتر متون عرفانی، ادبی و حتی تاریخی می‌افزاید.

پيوست شماره ١



صفحه آغاز نسخه معارف الحقايق



صفحه انجام نسخه معارف الحقايق

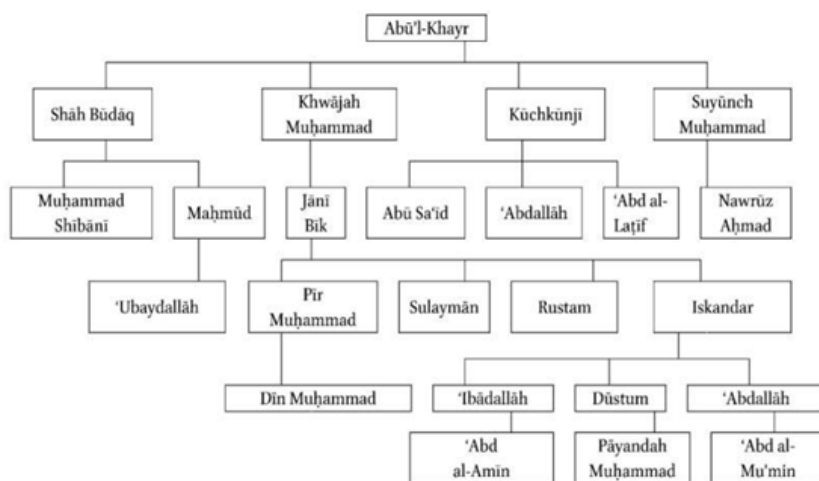


Figure 6: The Abū'l-Khayrīd family.

فهرست منابع

- انصاری، شهره. علی شیخ الاسلامی (۱۳۸۰). «معرفی کتاب اللمعات فی شرح لمعات؛ شرحی زیبا و کهن از لمعات عراقی». ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، د ۲، ش ۲ (ضمیمه): صص ۱۱-۱.
- برزش آبادی، سید عبدالله. (۱۳۸۹). شرح لمعات. تصحیح و تحشیه اکبر ثبوت. دهلی نو: الفا آرت.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۴۹). سبک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی. ج سوم. تهران: امیر کبیر. چ سوم.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۲). اشعه اللمعات جامی (به انضمام: سوانح غزالی و چند کتاب دیگر). به تصحیح و مقابله حامد ربانی. تهران: کتابخانه علمیه حامدی.
- چیمه، محمد اختر (۱۳۵۵). «مختصری در شرح حال و آثار و عقاید شیخ فخرالدین عراقی». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. س دوازدهم، ش ۴۶: صص ۳۴۴-۳۶۲.
- الحسینی الصدیقی، محمد طالب ابن تاج الدین حسن خواجه. (۲۰۱۲). مطلب الطالبین (متن علمی انتقادی). تاشکند: فرهنگستان علوم جمهوری ازبکستان، انستیتوی شرق شناسی به نام ابوریحان بیرونی.
- خبرگزاری لیزنا. (۱۳۸۹، ۲۰ مرداد). «۶۸ نسخه خطی نادر از سوی کتابخانه مجلس خریداری شد». مصاحبه با سهراب یکه زارع. برگرفته از <https://b2n.ir/j71507>
- درایتی، مصطفی. (۱۳۸۹). فهرست دستنوشته‌های ایران (دنا). تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- درایتی، مصطفی. (۱۳۹۰). فهرست نسخه‌های خطی ایران (فنا). تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- رضازاده شفق، صادق. (۱۳۵۲). تاریخ ادبیات ایران. تهران: امیر کبیر.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۹۳). سبک شناسی نثر. ویراست دوم. تهران: میترا.
- صاحب اختیاری، بهروز (۱۳۷۷). «شیخ فخرالدین عراقی و رساله لمعات». نشریه کیهان اندیشه. ش سی و هفتم: صص ۱۳۰-۱۴۶.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران. ج ۵، ب ۳. تهران: فردوس.
- ولی کرمانی، شاه نعمت‌الله (۱۳۵۴)، شرح لمعات، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- لودی، شیرعلی خان. (۱۳۷۷). تذکره مرآت الخیال. به اهتمام حمید حسنی و با همکاری بهروز صفرزاده. تهران: انتشارات روزنه.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۱۶۱

مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی. (۱۳۷۴). ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه و اللقب یا کنی و الالقاب. ج ۴. تهران: انتشارات خیام. چ چهارم.

منزوی، احمد. (۱۳۴۸). فهرست نسخه‌های خطی فارسی. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای. اسلامی.

منزوی، احمد. (۱۳۷۴). فهرستواره کتاب‌های فارسی. ج ۷. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

میرپادشاه. معارف‌الحقایق فی تحقیق‌الدقایق. شماره بازيابی ۱۹۹۶۱. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

نظری، محمود. (۱۳۹۷). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی. ج ۵۴. تهران: مجلس.

McChesney .D.R, "Juybaris", In Encyclopedia Iranica XV, Last updated: April 19, 2012, Fasc.3, pp 262-268.

Thomas Welsford, Four types of Loyalty in Early Modern Central Asia, Brill, Leiden. Boston, 2013.

References

- Sh. Ansari. A. Sheikhul-Islami. "Introduction to the Book of Al-Lamahat in the Description of Lamaat". Addendum to the Journal of Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran. Summer 2001 pp. 1-11.
- S.A. Barzashabadi. (2010). Description of Lamaat. Proofreading and proofreading by Akbar. First Edition. New Delhi: Alpha Art.
- M.T. Bahar. (1970). Stylistics or the history of the development of Persian prose. The third c. Third edition. Tehran: Amir Kabir.
- A.R Jami. (1973). Jami's rays (including Ghazali's Savaneh and some other books). Corrected and countered by Hamed Rabbani. Tehran: Elmia Hamidi Library.
- M.A. Cheema. "Brief biography, works and opinions of Sheikh Fakhreddin Iraqi". Faculty of Literature and Human Sciences, Ferdowsi University of Mashhad. 12th year Summer 1355. No. 46, pp. 344-362.
- M.T. Al-Hosseini al-Sadiqi. (2012). Matlab Al-Talebeen (critical scientific text). Tashkent: Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Institute of Oriental Studies named after Aburihan Biruni.
- Lisna news agency. (2010, August 20). "68 rare manuscripts were purchased by the Majlis library". Interview with Sohrab Yekezare. Retrieved from <https://b2n.ir/j71507>.
- M. Drait. (2011). List of Iranian manuscripts (Fankha). Tehran: Organization of Records and National Library of the Islamic Republic of Iran.
- M. Drait. (2010). List of Iranian manuscripts (DINA). Tehran: Museum Library and Documents Center of the Islamic Council.
- S. Rezazadeh Shafaq. (1973). History of Iranian literature. Tehran: Amir Kabir.
- C. Shamisa. (2013). Prose stylistics. Second edition. Tehran: Mitra.
- B. Saheb Ekhtiari. "Sheikh Fakhr al-Din Iraqi and the Treatise of Lamaat". Kihan Andisheh magazine. The thirty-seventh number. 1377. pp. 130-146.
- Z. Safa. (1990). History of literature in Iran. Volume 5. Section 3. Tehran: Ferdous.
- Vali Kermani, Shah Nematollah (1354), description of Lamaat, by Dr. Javad Nourbakhsh, Tehran: Khanqah Nematollahi Publications.
- Sh.A. Lodi. (1998). Tazkereh Merat Al-Khayal. by Hamid Hasani and with the cooperation of Behrouz Safarzadeh. what first Tehran: Rozeneh Publications.

- M.A. Moddares Tabrizi. (1995). *Reihane al-Adab*. Ch 4. Vol 4. Tehran: Khayyam Publications.
- A. Monzavi. (1969). *List of Persian manuscripts*. Tehran: Regional Cultural Institute.
- A. Monzavi. (1995). *Index of Persian books*. C 7. Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Mirpadshah. *Ma'arif al-Haqayeq fi Tahqiq al-daqa'eq*. number 19961. Library of the Islamic Council.
- M. Nazari. (2018). *List of manuscripts of the Islamic Parliament Library*. Volume 54. Tehran: Majlis.
- McChesney .D.R, "Juybaris", In *Encyclopedia Iranica XV*, Last updated: April 19, 2012, Fasc.3, pp 262-268.
- Thomas Welsford, *Four types of Loyalty in Early Modern Central Asia*, Brill, Leiden. Boston, 2013.



Introduce and the necessity critical editing of the description of Iraqi's "Lamaat" known as "Ma'arif al-Haqayq fi Tahqiq al-Daqayq"¹

Tayyebeh Sheikheisi², Mahdi Nikmanesh³
Mahdi Tabatabaei⁴

Received: 2023/09/18

Accepted: 2023/12/20

Abstract

"Ma'arif al-Haqayiq fi Tahqiq al-Daqayiq" falls under the category of mystical writings. The author, Mirpadshah, identifies himself in his book as a descendant of Mir Haider Kasbi, a sheikh of the Naqshbandi sect. Mir Haider Kasbi's grave is now a shrine in the province of Nakhshab (currently Qarshi). He is a relative of Khwaja Saad and the author of "Ma'arif al-Haqayq" and "Izah al-Istlahat Va Tafsil Al-Maqamat". Written in 1003 AH during the reign of Abdullah Bahadur Khan, "Ma'arif al-Haqayiq" is a commentary on "Lama'at" by Fakhr al-Din Iraqi, inspired by a man named Mirak Sufi. The author defines and explains mystical concepts at the beginning of the book. He also adds his explanations while writing Iraqi's words, whom he calls Musannef. He writes down the words of the Iraqi in red and his explanations in black. This document lacks history, including articles, dissertations, and books; however, Iraqi's existing explanations are given as background. The thorough definitions of mystical terminology are found in the preface of the version and in the section preceding the main text, which are not found in other explanations and are considered innovative. There are no duplicate manuscripts for this version. It is readable, written by the author, and contains very few omissions. The detailed description of the text "Lamaat" combined with the thorough explanations of the mystical terms, the detailed explanations of mystical terms, the elegant and eloquent choice of words, the use of literary structures such as similes, the abundance of adjectives and the information of the Naqshbandi sect make this description an effective example. During the time regarded as the decline of Persian prose, it is of great importance for prose. The command of mystical topics and the coherence of the author's writing remind me of Lahiji's account of Shabestari's "Golshan Raz." It must therefore be corrected, in order to provide the audience with a comprehensive description of the Lamaat, in addition to the richness of spiritual literature.

Keywords: Manuscript, The need for revision, Ma'arif al-Haqayiq fi Tahqiq al-Daqayiq; Iraqi Lamaat Description, Mirpadshah

1. DOI: 10.22051/jml.2023.45022.2515

2. PhD student in Persian language and literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: t.sheikhveisi@alzahra.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding Author).
Email: m.nikmanesh@alzahra.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: m_tabatabaei@sbu.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۹۳-۱۶۵

مقاومت سلبی و ایجابی در تذکرة الاولیاء عطار^۱

مجتبی فدایی^۲، سید مهدی زرقانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰

چکیده

تصوف معطوف به نجات آحاد جامعه است و برای مدیریت جامعه برنامه مدونی ندارد؛ اما این بدان معنا نیست که عرفا نیز نسبت به شرایط اجتماعی و سیاسی اطراف شان بی توجه بوده‌اند. در این پژوهش تلاش شده با بازخوانی و بازسازی مفهوم مقاومت فوکویی نشان داده شود که چگونه بخش اعظم حکایت‌های تذکرة الاولیاء در دایرة بازی بزرگ مفهوم قدرت و مقاومت قرار می‌گیرد و فریدالدین عطار چگونه با طراحی بدن‌های متنوع، روش‌های مقاومت صوفیه را بازنمایی می‌کند. برخی از این بدن‌ها از شیوة مقاومت سلبی و برخی دیگر از شیوة مقاومت ایجابی استفاده می‌کنند و گاه می‌شود که در یک رفتار بدنی هر دو وجه سلبی و ایجابی مقاومت آشکار می‌شود. انتخاب تذکرة الاولیاء بدان جهت است که این اثر در بردارنده عصارة اندیشه‌های عطار است. او تجربه‌های زیستی و نوشتاری متعدد را در آثار قبلی خودش به نمایش می‌گذارد و اینک در بخش‌های پایانی عمر تذکرة الاولیائی را می‌نویسد که زیرمتن بسیاری از زیرمتن‌های صوفیة دوره‌های بعدی است. با این هدف، ابتدا حکایت‌های عطار را که در بردارنده

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46346.2546

۲. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران. ایمیل: mimfe.civil@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل: zarghani@um.ac.ir

مفهوم مقاومت است بررسی و مصادیق آن را استخراج شده است. در مرحله بعد، از طریق طبقه‌بندی آن‌ها در چند گروه، مصادیق مقاومت سلبی و ایجابی را در آن‌ها مشخص شده است. در مرحله نهایی نیز گزارش‌هایی از تحلیل‌های انجام شده ارائه شده است.

واژه‌های کلیدی: عطار، تذکرة الاولیاء، فوکو، مقاومت سلبی و ایجابی.

۱. بیان مسأله

آیا می‌توان پذیرفت عرفا نسبت به شرایط اجتماعی اطراف‌شان بی‌توجه بوده‌اند؟ این اتهام که سال‌هاست در محیط‌های دانشگاهی بازتولید می‌شود، هیچ مبنای علمی ندارد. تصوف معطوف به نجات آحاد جامعه است و برای مدیریت جامعه برنامه مدوتی ندارد؛ اما این بدان معنا نیست که عرفا نیز نسبت به شرایط اجتماعی و سیاسی اطراف‌شان بی‌توجه بوده‌اند. ما در این تحقیق به سراغ تذکرة الاولیاء عطار رفته‌ایم و سعی می‌کنیم با بازخوانی و بازسازی مفهوم مقاومت فوکویی نشان دهیم که چطور بخش اعظم حکایت‌های *تذکرة الاولیاء* در دایره بازی بزرگ قدرت و مقاومت قرار می‌گیرد و چطور عطار با طراحی بدن‌های متنوع، روش‌های مقاومت صوفیه را بازنمایی می‌کند. برخی از این بدن‌ها از شیوه مقاومت سلبی و برخی دیگر از شیوه مقاومت ایجابی استفاده می‌کنند و گاه می‌شود که در یک رفتار بدنی هر دو وجه سلبی و ایجابی مقاومت آشکار می‌شود. انتخاب *تذکرة الاولیاء* بدان جهت است که این اثر، که در عداد آخرین آثار عطار است، عصاره اندیشه‌های عطار را در خود دارد. او تجربه‌های زیستی و نوشتاری متعدد را در آثار قبلی خودش به نمایش می‌گذارد و اینک در بخش‌های پایانی عمر *تذکرة الاولیائی* را می‌نویسد که زیرمتن بسیاری از زیرمتن‌های صوفیه دوره‌های بعدی است؛ اگرچه فوکو مصادیق مقاومت سلبی و ایجابی را در جهان بیرون جست‌وجو می‌کند ما می‌توانیم مفهوم آن را گسترش داده و دایره آن را تا جهان درون هم گسترش دهیم. بدیهی است این بازبینی و بازسازی مفهومی ما از اصطلاح، آن را از دایره معنایی مورد نظر فوکو خارج می‌کند. ما با الهام از نظام اصطلاحی فوکو، ایده مقاومت سلبی و ایجابی را در تحلیل *تذکرة الاولیاء* عطار به کار می‌گیریم تا روشن شود که عطار به مناسبت‌های قدرت در سطوح اجتماعی و سیاسی بی‌توجه نبوده‌است. لازم به ذکر

است این پژوهش ناظر بر احوال و اقوال صوفیه‌ای است که پیش از عطار می‌زیستند و عطار در *تذکره‌الاولیاء* به آن‌ها پرداخته‌است. بررسی نسبت میان صوفیه قرون بعدی و نحوه ارتباط آن‌ها با نهاد قدرت خود نیاز به تحقیق مستقل دیگری دارد. بدن مظهر و مظهر دو وجه سلبی و ایجابی مقاومت صوفیه مذکور است و ما سعی می‌کنیم از طریق رفتارهای بدنی صوفیه این دو وجه را آشکار کنیم.

۲. پیشینه تحقیق

استفاده از دیدگاه‌های فوکو در تحلیل آثار ادبی فارسی علاقه‌مندان زیادی دارد (۱)؛ برای مثال ابراهیمی و دهیمی نژاد (۱۳۹۹) از نظریه قدرت فوکو برای تحلیل داستان سیاوش استفاده کرده‌اند؛ اما تمرکز ما در این پیشینه مشخصاً بر آثاری است که به تحلیل فوکویی آثار عطار در درجه اول و آثار عرفانی در درجه دوم پرداخته‌اند. نصراللهی و عباس‌زاده مبارکی (۱۴۰۱) مثنوی‌های عطار را با استفاده از تحلیل گفتمان قدرت واکاوی کرده‌اند و نشان داده‌اند که در این آثار گفتمان حاکمیتی و سیاسی در تقابل با گفتمان معنوی قرار دارد. کلیدواژه این مقاله قدرت و تحلیل قدرت در سطوح مختلف سیاسی و عقیدتی است. الهامی و همکارانش (۱۳۹۹) نیز با محور قرار دادن «گفتمان قدرت میشل فوکو» از منظری کلی‌تر به سراغ تحلیل تعالیم صوفیه رفته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که قدرت و دانش در آثار عرفانی رقیبی برای حاکمیت سیاسی درباریان بوده‌است. ویژگی مشترک هر دو مقاله ارائه فرضیه‌ای است که ما هم می‌خواهیم در این مقاله آن را به اثبات برسانیم و آن رد این نظریه است که صوفیه نسبت به شرایط سیاسی و اجتماعی پیرامون خویش بی‌اعتنا بوده‌اند. تفاوت کار ما با یک چنین مقالاتی اولاً در تمرکز بر تذکره‌الاولیاء عطار و ثانیاً تمرکز بر مقاومت است. در نظریه فوکو قدرت و مقاومت وابستگی بنیادی دارند، هر کجا این باشد، آن هم هست. نسبت صوفیه و قدرت مورد علاقه نویسندگان دیگری هم بوده‌است. برای مثال احمدوند و تاجیک (۱۳۹۷) به بررسی «زبان عرفان و قدرت» در عصر ایلخانان پرداخته‌اند و با استفاده از نظریه زبانی ویتگنشتاین و نظریه قدرت فوکو به این نتیجه رسیده‌اند که عقل‌گریزی، عادت‌ستیزی، تعدی به تابوها و رازآمیز بودن زبان عرفان با قدرت سیاسی مستقر در عصر ایلخانی ارتباط داشته‌است. نکته قابل توجه این است که

عقل‌گریزی منتسب به صوفیه نیز نیاز به بازخوانی و بازبینی دارد و همان‌طور که ما سال‌ها درباره‌ی بی‌توجهی صوفیه به وضعیت سیاسی و اجتماعی اطرافشان خطای ادراکی داشتیم و تحقیقات متأخر ذره، ذره این ذهنیت را اصلاح می‌کنند، در مورد عقل‌گریزی صوفیه نیز مرتکب خطای ادراکی دیگری شده‌ایم. ما در این مقاله به صورت محدود به مسأله جنون مورد ستایش صوفیه می‌پردازیم؛ اما بررسی اصل مسأله مجال دیگری می‌طلبد. از میان محققانی که به سراغ *تذکرة الاولیاء* رفته‌اند باید به بیوک‌زاده (۱۳۹۴) اشاره کنیم که «رسالت زن» را در این اثر در مرکز توجه خویش قرار داده است. او چندین نقش برای زن یافته؛ اما از قضا بازبینی و بازخوانی نظرگاه‌های عرفا درباره‌ی زن نیز مسأله دیگری است که باید مورد توجه محققان قرار گیرد. بخشی از مقاله ما درباره‌ی مجانین عقلاست. عبدالحسین زرین کوب در کتاب «صدای بال سیمرغ» (۱۳۸۰) این گزاره را طرح کرده که نقل سخنان طنزآلود یا انتقادآمیز منسوب به مذوبان و دیوانگان در هیچ یک از آثار شعر فارسی به اندازه‌ی مثنویات عطار فراوان نیست. وی تعداد این مجانین و شوریدگان را در دوره‌ی زندگی عطار قابل ملاحظه دانسته است. عقلای مجانین از نظر زرین کوب در پرده‌ی جنون الهی شهرت پیدا می‌کردند و سخنگوی جناح معترض جامعه می‌شدند. اعتراضات عقلای مجانین متوجه اربابان قدرت، بزرگان عصر، عالمان و حتی دستگاه آفرینش بوده است. این طبقه اجتماعی بر ساخته در دهه‌ی هشتاد توجه محققانی مثل حسین آبادی و الهام‌بخش (۱۳۸۵) را به خود جلب کرد. آن‌ها مجانین عقلا را «سخنگویان جناح معترض در عصر عطار» قلمداد کرده‌اند که نوک پیکان اعتراض‌شان متوجه حاکمان و مردم است. این مقاله به اشعار عطار استناد جسته و *تذکرة الاولیاء* در پیکره‌ی متنی نویسنده‌گان قرار نداشته است. حسینی و روستایی (۱۳۹۵) از منظر مطالعات زنان وارد این موضوع شده‌اند و رفتار و اندیشه‌ی مجانین عقلای زن در تصوف اسلامی را بررسی کرده‌اند. اشرف‌زاده و صفایی (۱۳۹۸) نیز به ماجرای مجانین عقلا در زبان مولانا و عطار توجه کرده‌اند؛ اما پهنه گسترده تحقیق و نیز فقدان نظرگاه انتقادی خاص پژوهش حاضر را در حد متوسط نگاه داشته است.

مباحث دیگر ما در این مقاله زهد و ریاضت است. گولد تسهیر (زیهر) مستشرق آلمانی در کتاب «زهد و تصوف در اسلام» نگاهی به تاریخ زهد در عرفان و اسلام داشته است.

وی بیان کرده توصیه به زهد در سیره پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)، به خصوص در غزوات، دیده شده و هدف آن جلب توجه صحابه به هدف‌های عالی اخروی - و نه غنایم جنگی - بوده است. او در ادامه بیان می‌کند که رویکرد زاهدانه در دوره خلفای اموی رو به ضعف نهاده و ثروت‌اندوزی عده‌ای از حاکمان باعث شده بود پرهیزکاران انتقادات تند خود را از سبک زندگی دنیاگرایانه علنی سازند. گلد تسهیر در کتاب خود فصلی با عنوان «مقاومت با زهد» دارد و می‌گوید سبک زندگی صوفیانه اعتراض عده‌ای از مسلمانان بوده است به دنیاگرایی اموی. عارف دانیالی در کتاب «زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضد دیداری» نگاه میشل فوکو را به دو تعریف از زهد تبیین کرده است. یکی زهد راهبانه و شبانکارگی مسیحی و دیگری زهد زیبایی‌شناسانه. وی در این کتاب می‌گوید زهد زیبایی‌شناسانه نیازمند «مراقبت از خود» است؛ اما زهد راهبانه نیازمند «مراقبت شدن از سوی دیگران». وی در ادامه به الهیات یونانی اشاره می‌کند و می‌گوید بر خلاف زهد مسیحی که سوژه در آن مطیع و منقاد شبان است و نمی‌تواند ذره‌ای از گناهکار دانستن خویش عقب بکشد، در الهیات یونانی به «آزادی سوژه اخلاقی» (یعنی مرید) توجه ویژه‌ای شده است. مصیب توسلی افشار در کتاب «رونق زهد و تصوف و عرفان در گستره اسلامی ایران» ضمن اظهار نظر درباره ریشه‌های عرفان اسلامی و تصوف، نقش زهاد را در بنیان نهادن تصوف بررسی کرده است؛ سپس جغرافیایی برای عرفان اسلامی تعریف کرده و نام زاهدان قرون مختلف هر بخش را ذکر کرده است. ریاضت نیز از مفاهیم بنیادی در تصوف است و طبعاً چنین موضوع مهمی توجه برخی محققان را به خود جلب کرده است. از نویسندگانی که در دهه هشتاد متوجه این موضوع شد می‌توان به خوشحال دستجردی (۱۳۸۳) اشاره کرد که ریاضت‌هایی مثل گرسنگی را از منظر خود عرفا بررسی می‌کند. سید الماسی و فرشباغیان صافی (۱۳۹۱) به ریاضت گرسنگی در آثار عرفانی توجه می‌کنند و پس از آن نوبت به ناصری و احمدپور (۱۳۹۵) می‌رسد. وجه مشترک همه این پژوهش‌ها این است که از منظر خود عرفا و با رویکردهای سنتی مسأله ریاضت را تحلیل می‌کنند. سرانجام به آخرین بخش پیشینه می‌رسیم که به بدن و بدن‌مندی مربوط می‌شود. در سال‌های اخیر و پس از تأخیری یک‌صد ساله نسبت به جوامع غربی، مطالعات بدن در ادبیات وارد دپارتمان‌های زبان و ادبیات فارسی شده است؛ اما آنچه که به مقاله حاضر

مربوط می‌شود، یکی تاریخ بدن در ادبیات (۱۳۹۸) است که در فصلی از کتاب به بدن‌های متعدد در ژانرهای عرفانی پرداخته و دیگر کتاب دانیالی (۱۳۹۳) که مفهوم زهد بدنی را مفصلاً واکاویده‌است. هیچ‌کدام از این دو اثر تذکرة الاولیاء را در دایرة پژوهش خویش قرار نداده‌اند؛ اما مقاله پارسانیا و یوسفی (۱۳۹۵) اگرچه حیث نظری دارد و به آثار عرفانی و از جمله تذکرة الاولیاء نپرداخته؛ اما از آن جهت که مبنای نظری این مقاله بیشتر ناظر به مطالب همین مقاله است، حق بزرگی بر گردن مقاله ما دارد.

۳. عطار و تذکرة الاولیاء

نیشابور از سده سوم تا ششم قمری یکی از کانون‌های تصوف ایران بود. تاریخ تصوف در نیشابور با شروع فعالیت خانقاه عمرو بن سلم شروع و با حاجی بکناش ولی به پایان می‌رسد. تا قرن پنجم و ششم به طور کلی تصوف نزد مردم مقبول و معتبر بود و مشایخ صوفی عموماً در میان مردم از احترام زیادی برخوردار بودند. آن‌گونه که شواهد تاریخی نشان می‌دهد، آل مؤید، سلسله‌ای از امیران در نیمه دوم سده شش (۵۴۸-۵۹۵ ق) بر مناطقی از خراسان فرمانروایی می‌کردند که مرکز حکومتشان نیشابور بود (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۱۷). در اواخر سده ششم هجری قمری تبلیغ مذهب اشعری از سوی فخرالدین رازی در منطقه هرات، که حوزه نفوذ کرامیه به شمار می‌آمد، در واقع اعلان جنگ صریحی به کرامیه بود و آن‌گاه که مناظرات کلامی سودی نبخشید کرامیان با برافروختن آتش نزاعی در ۵۹۵ هجری قمری امیرغوری را وادار ساختند تا فخرالدین رازی را از آن ناحیه بیرون فرستد. در سده پنجم هجری در نواحی گوناگون ایران به موازات انتشار و نفوذ مذهب اشعری، آواز مخالفت عالمانی از اصحاب حدیث با این تعالیم به گوش می‌رسد. در نیشابور، ابن فورک در مدرسه‌ای که در خانقاه بوشنجی برای وی ساخته شد، به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت و در ایجاد مکتبی دیرپا توفیق یافت که بزرگانی صاحب‌نام از آن برخاستند. در طول سده‌های ۵ و ۶ ق و البته پس از آن، رجال اشعری مذهب در نقاط گوناگون ایران، به‌ویژه در حوزه‌های نفوذ مذهب فقهی شافعی و نیز حوزه محدود مذهب مالکی، حضور داشتند. ابن عساکر در فهرست خود از رجال اشعری، در طبقات سوم تا پنجم، نام شخصیت‌هایی را از نواحی گوناگون ایران چون خراسان،

طبرستان، فارس، ری و اصفهان آورده که در این میان، نام عالمانی برجسته چون ابوبکر بیهقی، ابوالقاسم قشیری، ابوالمعالی جوینی، ابواسحاق شیرازی، ابوالحسن کیهاسی و ابوسعید میهنی به چشم می آید. در سده های ۵ و ۶ ق، به عنوان نمونه باید از دو اندیشمند برجسته ایرانی، ابوحامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) و فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ ق) نام برد که نه تنها در تاریخ کلام اشعری که در تاریخ علم کلام به طور عام، نقشی شایان توجه ایفا نمودند. عطار از دل چنین فضایی برآمد. وجود اطلاعات پراکنده در مورد زندگی شیخ فریدالدین عطار نیشابوری سبب شده در روایت زندگی این نویسنده اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد. «در میان بزرگان شعر عرفانی فارسی، زندگی هیچ شاعری به اندازه زندگی عطار در ابر ابهام نهفته نمانده است. نه سال تولد او به درستی روشن است و نه حتی سال وفات او. این قدر می دانیم که او در نیمه دوم قرن ششم و ربع اول قرن هفتم می زیسته، اهل نیشابور بوده است و چند کتاب منظوم و یک کتاب به نثر از او باقی است. نه استادان او، نه معاصرانش و نه سلسله مشایخ او در تصوف هیچ کدام، به قطع روشن نیست» (عطار، ۱۳۸۳: ۳۰).

«عطار در مقدمه ای که خود و به احتمال قوی در اواخر عمر به نثر نوشته است و در آنجا به نام و نشان مجموعه آثار خویش پرداخته است، تصریح می کند که وی دارای این آثار است: الهی نامه، اسرارنامه، مصیبت نامه، منطق الطیر، دیوان و مختارنامه. البته خود تصریح می کند که دو اثر منظوم خویش را به نام جواهرنامه و شرح القلب از میان برده و نابود کرده است؛ بنابراین، هرگونه اثری که بدین نام ها پیدا شود، ربطی به عطار ندارد و مجعول و منحول است» (عطار، ۱۳۸۳: ۲۲).

تذکره الاولیاء، به معنای یادکرد دوستان خدا، که در شرح حال نود و هفت تن از مشایخ صوفیه با هدف الگوبرداری از سیره عملی و گفتاری آن ها نوشته شده، شامل مقدمه و هفتاد و دو باب است که هر باب به زندگی و سخنان یکی از مشایخ اختصاص دارد. دست نویس های معتبر تذکره الاولیاء تا قرن دهم شامل همین مطالب است اما پس از قرن دهم فصل های دیگری با عنوان «ذکر متأخران از مشایخ کبار» بر این کتاب افزوده شده که حالات و سخنان بیست و پنج تن از عارفان قرن های چهارم و پنجم است. بیشتر این پیوست از مآخذی برگرفته شده که احتمالاً در دسترس عطار نیز بوده و مطالب آن به شیوه

تذکرة الاولیاء تألیف شده است. ما در این مقاله همان صورت کهن تذکرة الاولیاء را اساس قرار می‌دهیم. پیش از این اثر کتاب‌های دیگری به شیوة تذکرة الاولیاء نوشته شده است. عطار در دیباچه این اثر، به شرح القلب، کشف الاسرار و معرفت النفس والرّب اشاره می‌کند که می‌توان آن‌ها را از منابع او به شمار آورد. طبقات الصوفیه (۲)، حلیة الاولیاء (۳)، مناقب الابرار و محاسن الاخیار (۴) و صفة الصنفوه (۵) از مآخذ عربی و رساله قشیریه (۶)، کشف المحجوب (۷) و کشف الاسرار از منابع فارسی اوست؛ بنابراین، آنچه عطار در تذکرة الاولیاء آورده در دیگر منابع صوفیانه پیش از او هم وجود داشته و نتایجی که از این مقاله برمی‌آید تا حدودی قابل تعمیم به دیگر آثار عرفانی هم است. عطار سنت عرفانی را سامان‌دهی و بازبینی می‌کند و از طریق مفصل‌بندی، برجسته‌سازی، گزینش و حذف، روایتی مؤثر ارائه می‌دهد که نشان فکر او را بر خود دارد. تذکرة الاولیاء بخشی از سنت عرفانی است که از صافی ذهن و زبان عطار عبور کرده است. عطار به‌عنوان یکی از کنشگران گفتمان عرفانی هم در آن بازبینی و هم آن را بازتولید می‌کند. نقش او دقیقاً در محل تلاقی همین دو رویداد بازبینی و بازتولید شکل می‌گیرد. او چونان صاعقه‌ای که در دل شب پدید می‌آید و سیاهی مسلط را می‌شکند و دوباره به دل شب فرو می‌رود، از دل گفتمان مسلط عرفانی بیرون می‌آید، پرتوی بر زوایای نادیده گفتمان می‌افکند و دوباره به دل آن بازمی‌گردد. این رفت و آمد مداوم عطار، او را در وضعیت تخطی از گفتمان قرار می‌دهد نه در وضعیت خروج از آن. تذکرة الاولیاء بارزترین نمودگار تخطی‌های پی‌درپی عطار در گفتمان عرفانی است.

۴. مقاومت در برابر اصحاب قدرت

فوکو قدرت را نه چیزی که در تصرف عده‌ای خاص باشد؛ بلکه نیرویی می‌بیند که در ارتباطات افراد روان است. به نظر او، هر کجا قدرت باشد، مقاومت هم هست، چون مقاومت با شرایط معین به جرح و تعدیل و کنترل قدرت می‌پردازد و به همان دلیل که یک قدرت وجود ندارد، یک مقاومت هم وجود ندارد؛ بلکه مقاومت‌های کثیری وجود دارد که از اصول ناهمگن ناشی شده، به نحو بی‌قاعده‌ای توزیع می‌شوند (فوکو، ۱۳۹۴: ۱۱۱). فوکو می‌گوید روابط قدرت هدفمند و دارای جهت است و هیچ قدرتی وجود ندارد که

سمت و سو نداشته باشد (فوکو، ۱۳۷۸: ۹۵). فوکو مقاومت را راهی برای محدود کردن روابط قدرت دانسته، آن را بر دو نوع سلبی و ایجابی تقسیم می‌کند. مقاومت سلبی ناظر بر تخطی، سرکشی و شورش علیه قواعد نظام اجتماعی و یا جنون و بزهکاری است و مقاومت ایجابی بر سازنده سوژه‌ها و شکل‌هاست (سایمونز، ۱۳۹۰: ۶۹). از نظر فوکو انسان دائماً در حال نظارت شدن توسط قدرت است؛ و شرط مقاومت در برابر چنین قدرتی پنهان شدن از «دوربین سراسرین» آن است. «اثر اصلی سراسرین عبارت است از ایجاد حالتی همیشگی و پایدار در فرد محبوس شده که از رؤیت‌پذیری خود آگاه باشد، حالتی که عملکرد خود کار قدرت را تضمین می‌کند» (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۵۰). این نظارت دائمی و همه‌جانبه - که فوکو آن را از معماری زندانی که برای نگهداری مجانین و جزامیان ساخته بودند الهام گرفته - بدن سوژه را به بدنی مطیع و منقاد تبدیل می‌کند. بدنی که دائماً خود را در معرض نظارت یک نگهبان می‌بیند و طبیعتاً رفتارش را مناسب خواست او تنظیم می‌کند. این تنظیم با تعریف فوکو از «خودانقبادی» بی‌ارتباط نیست. خودانقبادی نوعی از رابطه با خویشتن است که افراد با در نظر داشت اینکه یک سوژه اخلاقی هستند کنش‌های خود را برمی‌سازند (سایمونز، ۱۳۹۰: ۷۶). فوکو یکی از اشکال مبارزه را مقاومت در برابر همین خودانقبادی برمی‌شمارد. «به طور کلی می‌توان گفت که سه نوع مبارزه وجود دارد: این مبارزات یا علیه اشکال سلطه‌اند (اشکال قومی، اجتماعی، مذهبی)، یا علیه اشکال استثماراند که فرد را از آنچه تولید می‌کند، جدا می‌سازند و یا علیه چیزی هستند که فرد را به خودش مقید می‌کند و بدین شیوه وی را تسلیم دیگران می‌سازد؛ یعنی مبارزات علیه انقیاد، علیه اشکال سوژه‌شدگی و تسلیم» (هیوبرت، ۱۳۷۶: ۳۴۸). اگر قدرت در جستجوی بدن مطیع و منقاد است، مقاومت به دنبال بدن‌رهایی یافته از شبکه وسیع انقیادها می‌گردد (پارسانیا و یوسفی، ۱۳۹۵: ۵۶). از این جاست که اخلاق مقاومت شکل می‌گیرد که شامل یک مبارزه دائمی علیه مناسبات سلطه، انضباط و حاکمیت‌مندی است. اخلاق مقاومت ظهور یک خود جدید به منزله کانون مقاومت است (دلوز، ۱۳۹۲: ۱۷۲). فوکو هنگام مقایسه زهد مسیحی و زهد زیبایی‌شناسانه یونانی به اخلاق زیبایی‌شناسانه اشاره می‌کند. اخلاق زیبایی‌شناسانه از نظر فوکو «کردارهای زاهدانه‌ای است که فرد بر خویشتن اعمال می‌کند تا خود را به زیباترین صورت بیافریند و در نتیجه به سوژه یا هویتی ویژه دست

یابد» (دانیالی، ۱۳۹۳: ۱۳). دستیابی به این هویت ویژه لزوماً با اطاعت بی چون و چرا از مراد یا هر نهاد قدرت دیگری ممکن نیست.

تصوف غالباً به اتخاذ واکنش خنثی در برابر قدرت سیاسی و بی توجهی به مسائل اجتماعی متهم می شود، اما در سراسر آثار عرفانی می توان مقاومت سلبی و ایجابی صوفیه را در برابر نهاد قدرت سیاسی دید. آن ها در این راه از تکنیک های گوناگون مقاومت استفاده کرده اند. عطار در تذکرة الاولیاء از برخی خلفای عباسی (منصور، حجاج بن یوسف، هارون الرشید و متوکل) به عنوان بالاترین مقام در بدنه قدرت سیاسی نام می برد. مضافاً این که در موارد دیگری هم از تعبیر خلیفه استفاده کرده است. علاوه بر این ها وزیران، امیران و لشکریان هم به عنوان صاحب منصبانی که دستی در کار قدرت سیاسی دارند، در جهان متن حضور یافته اند. نخستین رفتار مقاومتی شخصیت ها نسبت به صاحب منصبان، بی اعتنایی به آن ها و پرهیز از دیدار با آن ها است. منصور از جعفر صادق می پرسد، چه حاجتی داری و پاسخ می شنود که «مرا پیش خود نخوانی و مرا به طاعت خداوند گذاری» (عطار، ۱۳۹۷: ۱۲)، حجاج بن یوسف وارد مجلس حسن بصری می شود و حسن تا پایان مجلس «یک ذره» به او در نمی نگرد و نام او را بر زبان جاری نمی کند (همان: ۳۳)، خلیفه به زور وارد خانه فضیل عیاض می شود و فضیل چراغ را خاموش می کند تا چهره او را نبیند و وقتی هارون «صره ای زر» به او می دهد آن را از در بیرون می افکند (همان، ۹۷)، فرستاده هارون به دیدار داوود طائی رفته، علی رغم این که رخصت ورود نمی یابد، با زور وارد می شود؛ اما داوود هدیه او را نمی پذیرد (همان: ۲۶۵)، ابوالحسن نوری در پاسخ به این پرسش خلیفه که می گوید از ما چه حاجتی می خواهی، می گوید: «حاجت آن است که ما را فراموش کنی» (همان: ۴۸)، وقتی خلیفه از چهار صوفی می خواهد که به شغل قضا مشغول شوند، هر یک به وجهی سر باز می زند. سفیان ثوری می گریزد و در کشتی به ملاحی می پردازد، ابو حنیفه بهانه می آورد که من از موالی ام و اعراب حکم من را نمی پذیرند، مسعر خود را به دیوانگی می زند و شریک بهانه می کند که بیمار است (همان: ۳۹-۲۳۸). نمونه دیگر عبدالله طاهر امیر خراسان است که وقتی وارد نیشابور می شود، می خواهد به دیدار محمد اسلم برود اما او بار نمی دهد (همان: ۲۴۸).

شگرد دیگر آن ها به چالش کشیدن جایگاه استعلایی است که خلفا و دیگر

صاحب‌منصبان برای خویش قائل می‌شدند. آن‌ها با مجاوبه و دهان به دهان کردن با بالاترین قدرت سیاسی که در حکم «سایه خدا» تلقی می‌شد، عملاً در قدرت جرح و تعدیلی روا می‌داشتند. جدال کلامی حاتم اصم با خلیفه بر سر این که کدام‌یک از آن‌ها شایسته عنوان زاهد هستند، سرشار از تعریض‌ها و کنایاتی است که به قصد متزلزل کردن پایگاه حریف بیان می‌شود: خلیفه می‌گوید: «من زاهد نیم که همه دنیا زیر فرمان من است، زاهد تویی» تا بدین ترتیب قدرت‌ش را به رخ حاتم بکشد و حاتم پاسخ می‌دهد: «لا بل! تویی زاهد، که خدای تعالی گفت ... اندک است متاع دنیا و تو به اندکی قناعت کرده‌ای. پس زاهد تو باشی نه من، که به دنیا و عقبی سر فرو نمی‌آرم» (همان: ۳۰۶). یکی می‌گوید من فرمانروای دنیایم و دیگری پاسخ می‌دهد من برتر از دنیا و عقبی هستم یا سفیان ثوری بر شیوه نماز خواندن خلیفه که امام جماعت است ایراد می‌گیرد که «این چنین نماز فردا در عرصات چون رگوی نانمازی بر رویت وا زنند» (همان: ۲۲۰). هم‌چنین شقیق بلخی قدرت هارون را تا حد «یک بار آب نوشیدن و یک بار قضای حاجت» فرومی‌کاهد (همان: ۲۳۲) تا بدین طریق تعدیلی در احساس قدرت او ایجاد کند. این هم که سهل تستری شرط دعا کردن در حق عمرو لیث صفاری را آزاد کردن همه زندانیان مظلوم قرار می‌دهد (همان: ۳۱۲)، نشان می‌دهد که مشایخ صوفیه تا چه حد در معادلات قدرت دخالت می‌کرده‌اند و با استفاده از مقاومت سلبی جایگاه خود را در نظام سلسله‌مراتبی قدرت تثبیت می‌کرده‌اند. گفت‌وگوی مشایخ با ابراهیم ادهم که پیش از درآمدن به سلک متصوفه، مقام شاهی داشت، وجه استعاری به خود می‌گیرد و ابراهیم ادهم در کلام آن‌ها از شخص به شخصیت تبدیل می‌شود. گفتند: «برو که از تو هنوز گند پادشاهی می‌آید» (همان: ۱۲۰).

گاهی نیز از نظام اصطلاحی شرعی بهره می‌برند. ابراهیم ادهم از میوه‌های مکه نمی‌خورد با این استدلال که «لشکریان بعضی از آن زمین‌های مکه خریده بودند» (همان: ۱۱۷). خواهر بشر حافی از احمد حنبل می‌پرسد آیا دوک‌رشتن من در نور مشعل مأموران خلیفه حلال است و از او پاسخ منفی می‌شنود (همان: ۱۳۶) و ذوالنون مصری بدان جهت که «طبق نان» بر دست زندان‌بان می‌گذرد آن را حرام دانسته و چهل روز گرسنگی می‌کشد (همان: ۱۴۵). عبدالله مبارک اسب گران‌قیمت خود را بدان جهت که سهواً در کشتزار سلطانی چریده رها کرده و پیاده به سفر می‌رود (همان: ۴۰۸) و سفیان ثوری از بوی

دود عود سلطان می‌گریزد چون آن را حرام می‌داند (همان: ۲۲۲). احمد حرب علت ناخلفی فرزندش را غذایی می‌داند که در شب شکل‌گیری نطفه فرزندش از عروسی سلطانی برای او آورده‌اند (همان: ۲۹۵) و ابوالخیر اقطع بدان جهت مستحق قطع دست می‌شود که سکه‌ای را که از آن «لشکری» بوده برای چند لحظه در دست گرفته‌است (همان: ۵۷۱) و «نقل است» که بشر حافی «هرگز آب نخوردی از جویی که سلطان کنده بودی» (همان: ۱۳۱). در همه این موارد با بدنی مواجه می‌شویم که هم خودش و هم کنش‌هایش وجه استعاری به خود گرفته‌است. هدف عطار از نقل این ماجراها روایت محض نیست؛ بلکه از طریق استعاری کردن شخصیت‌ها و کردارها و گفتارهای‌شان در واقع در برابر قدرت، مقاومت می‌کند.

غیر از مقاومت رفتاری، در تذکرة الاولیاء مقاومت زبانی پیران هم آمده‌است. اویس قرنی می‌گوید هر که سه چیز را دوست دارد، دوزخ بر او نزدیک است که یکی از آن‌ها «با توانگران نشستن» است (همان: ۲۵) یا احمد حنبل ریاست طلبان را خوار می‌داند (همان: ۹۸) و سفیان ثوری درویشی را که «گرد سلطان گردد»، دزد می‌نامد (همان: ۲۲۳) و بدترین علما را آن‌ها که «با سلاطین خاست و نشست کنند» (همان: ۲۲۳) و سری سقطی مخاطبان را از «عالمان امیری» بر حذر می‌دارد (همان: ۳۴۳) و معاذ رازی از زاهدی که معده‌اش با «خوردن طعام‌های گوناگون توانگران» فاسد شده به خدا پناه می‌برد (همان: ۳۷۸) و ابوعبدالله مغربی خوارترین مردم را درویشی می‌داند که «که با توانگران مدهانت کند» (همان: ۶۰۸).

عطار در تذکرة الاولیاء حتی از امکان خواص صوفیه، یعنی کرامات برای مقاومت سلبی در برابر قدرت بهره می‌گیرد. «اولیا تصرف و قدرتی مانند حق تعالی دارند و به حکم این قدرت در باطن مریدان و در امور خارجی، تصرف می‌کنند، کرامت، خوارق عادت، به نیروی همین تصرف بر دست آن‌ها جاری می‌شود (حجازی، ۱۳۸۳: ۸۴). کرامت به صوفیه بدنی عطا می‌کند که متمایز از بدن‌های دیگران است؛ بدنی قدسی شده و متصل به متافیزیک. اوج مقاومت سلبی او زمانی است که عطار با طراحی دوگانه حق و باطل، بدن قدسی‌شده عارف را در تقابل با بدن منفور صاحب‌منصبان قرار می‌دهد. در دیدار جعفر صادق با منصور، خلیفه عباسی، آن‌گاه که خلیفه از سر ناتوانی تصمیم به استفاده از قوه

قهریه می‌گیرد، اژدهایی را می‌بیند که در کنار بدن جعفر صادق ایستاده و خلیفه را تهدید به مرگ می‌کند و او از ترس بیهوش می‌شود و بر زمین می‌افتد (عطارد، ۱۳۹۷: ۱۲). آن‌گاه که عوانان حجاج قصد حسن بصری را می‌کنند و به صومعه حبیب عجمی می‌روند، با این که «هفت بار بر او دست می‌نهند»، او را نمی‌بینند و نمی‌یابند (همان: ۶۴) و خلیفه‌ای که قصد بر دار کردن سفیان ثوری را دارد، با دعای سفیان به زمین فرو می‌رود (همان: ۲۲۰) و سهل تستری آن‌گاه که از قبول زر عمرو لیث صفاری سر باز می‌زند، «همه دشت و صحرا دید جمله زر شده بود و لعل گشته موج می‌زد» (همان: ۳۱۲). کنیزکی بزک کرده و آراسته به جواهرات که از طرف خلیفه به قصد بر باد دادن «چهل سال ریاضت و بی‌خوابی و جان‌کندن» جنید به خلوت او می‌رود، با آه جنید جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند و وقتی خلیفه اعتراض می‌کند، جنید پاسخ می‌دهد «مکن تا نکنند» (همان: ۴۳۶). یا وقتی خلیفه تصمیم می‌گیرد سمون محب را بی‌گناه مجازات کند، زبانش می‌گیرد و شب در خواب به او ندا می‌دهند که «زوال ملک تو در جان سمون بسته‌است» (همان: ۵۴۵). این تقابل جنید و خداوند را در یک طرف و خلیفه و نیرنگ‌هایش را در طرف مقابل مقابل قرار می‌دهد. این وضعیت به بدنه پایین‌تر از خلیفه نیز سرایت یافته‌است. علی بن عیسی، وزیر خلیفه به واسطه بدرفتاری با ابن عطا در معرض نفرین او قرار می‌گیرد که «قطع الله یدک و رجلیک». مدتی بعد به فرمان خلیفه دست و پای علی بن عیسی را قطع می‌کنند (همان: ۵۲۵). سرسلسله این بدن‌های صاحب کرامت حلاج است که همه قوانین طبیعی در برابرش تسلیم‌اند. با اشاره‌ای بندهای دست و پایش گشاده می‌شود، به اراده او رخنه در دیوار زندان پدید می‌آید تا سیصد نفر از زندان رها شوند و در شب اول زندانی شدن غیب می‌شود و در شب دوم، زندان غیب می‌شود (همان: ۶۴۳). این بدن‌های قدسی شده با وجود تفاوت در مراتب و کارکردهای‌شان در یک مورد وجه اشتراک دارند و آن این که همگی استعاره‌های حق‌اند در مقابل خلیفه و عمال او که استعاره‌های باطل‌اند. این بدن‌ها غالباً در مقابل قدرت، مقاومت سلبی می‌کنند و آن‌گاه که به خلق بدن جدید می‌رسند، بدنی که هستی تازه یافته، مقاومت ایجابی می‌کنند. بدن‌های قدسی شده غالباً حیث وجودی‌شان ابداعی و تازه است و از این جهت است که می‌توان مقاومت آن‌ها را ایجابی دانست. در این مقاومت‌های سلبی و ایجابی خلیفه می‌خواهد بدنی ماورائی به دست آورد تا به وسیله

آن حتی بعد از مرگ بدن جسمانی اش هم چنان بر ذهن ها و روان ها حکمرانی کند. او می خواهد به عنوان نماد قدرت زمین بر همه چیز مسلط باشد و بدن های صوفیه به عنوان نماد مقاومت در برابر قدرت سعی در خنثی سازی، تعدیل کردن و محدود کردن قدرت او دارند. جدال بدن ها در واقع جدال دو نیروی قدرت و مقاومت است که در قالب حکایت ها به مخاطب القا می شود.

۵. بدن های مجنون و مقاومت سلبی و ایجابی

گفتیم که فو کو جنون را یکی از جلوه های مقاومت سلبی قلمداد می کند. (منبعی برای این جمله پیدا نکردم. شاید اگر تحلیل کوتاهی بنویسیم و ثابت کنیم جنون یکی از مصادیق مقاومت سلبی است ایراد داوران رفع شود. البته این تحلیل پایین تر آمده و با رنگ دیگر مشخص کرده ام. اگر صلاح می دانید با کمی تفصیل به اینجا بیاید.) یکی از نقدهای فو کو به تیمارستان ها محترم نشمردن تفاوت دیدگاه مجانین با نظام دانایی مسلط است. او در تاریخ جنون به گستره وسیعی از بیماران اشاره می کند که در تیمارستان ها در کنار هم و تحت درمان مشابه نگهداری می شدند. «رہیافت فو کو در کتاب تاریخ جنون این است که اگر بیماران روانی از قید و بند آسایشگاه ها روانی رها شوند و به جامعه قدم گذارند، بهتر می توانند خود را با معیارهای جامعه سازش دهند و به عضو مفید جامعه تبدیل شوند» (ضیمران، ۱۳۷۸: ۷۵).

در آثار عطار بدن های مجنونی برساخته شده اند که جنون شان از نوع جنون مورد نظر فو کو نیست. این ها با عنوان پاراداو کسیکال «عقلای مجانین» شناخته می شوند. عقلای مجانین خود را به دیوانگی می زنند تا نظام سلطه را به سخره بگیرند و به چالش بکشند. جنون برساخته آن ها پناهی است که آن ها را از شر صاحبان قدرت در امان نگاه می دارد. آن ها تندترین انتقادهای را در برابر نظام سیاسی و حتی نظام هستی ارایه می دهند اما پوشش جنون به نیروهای مقابل اجازه تنبیه و مجازات آن ها را نمی دهد؛ چون لیس علی المجنون حرج. به تعبیر زرین کوب «عده ای ازین دیوانه نمایان، عاقلان واقعی بودند؛ اما در پرده این جنون الهی که به آن شهرت پیدا می کردند، سخن گویان جناح معترض جامعه می شدند. نه فقط ارباب قدرت، بزرگان عصر و حتی عالمان شهر را مسئول آن بی نظمی ها می خواندند؛

بلکه احیاناً بر دستگاہ آفرینش - که در نزد اکثر مردم قدرت ناسزایان و عجز و ضعف ارزانیان ناشی از مشیت واقع در ورای آن بود نیز بی‌پرده یا در پرده اعتراض می‌کردند» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۲۹). (داوران گفته‌اند مطالبی که راجع به عقلای مجانین نوشته‌ایم در کتاب‌های دیگر آمده و حرف تازه‌ای نزدیم. به نظرم این ایراد پاسخ دارد. نظر شما چیست؟)؛ بنابراین جنون در *تذکره‌الاولیاء* متضمن فرهیختگی است و نوعی مقاومت سلبی و گاه ایجابی در برابر قدرت است. جنون از آن جهت ایجابی است که بر سازنده سوژه ابداعی نوبنی است. بدن مجنون در روایت متعارف بدنی است مطرود و منفور که جامعه ترجیح می‌دهد آن را در حصار تیمارستان یا چیزی شبیه آن قرار دهد و در هر حال از آن پرهیز کند؛ اما عطار با برساختن این بدن آن را در هاله‌ای از قداست و ارزشمندی قرار می‌دهد، چنان که مایه افتخار است. این بدن نوعی اثر هنری است زنده است که قرینه‌های آن در جهان شعر قلاش سنایی و رند حافظ است. آن‌ها خالق طنزهای زیبای *تذکره‌الاولیاء* هستند. «در مجموع مثنویات عطار بالغ بر ده‌ها قصه از این گونه طنزهای زیرکانه به مذوبان و شوریدگان منسوب است و از قراین برمی‌آید که در آن ایام در عهد شیخ در نشابور تعداد این گونه شوریدگان قابل ملاحظه بوده است» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۲۱). همه این بدن‌های برساخته توسط شاعران عارف را باید اثر هنری زنده به شمار آورد. آن‌ها سوژه‌هایی هستند که نظام ارزشی موجود را به چالش می‌کشند و خود سازنده نظام‌های ارزشی تازه و ابداعی هستند و این درست همان جایی است که آن‌ها را به مقاومت ایجابی مورد نظر فوکو نزدیک می‌کند. (تحلیل ارتباط جنون و مقاومت ایجابی) بنابراین، جای شگفتی ندارد اگر در *تذکره‌الاولیاء* جعفر صادق (۸) بگوید «سیر به معاینه مرا آنگاه مسلم شد که رقم دیوانگی بر ما کشیدند» (عطار، ۱۳۹۷: ۱۶). هم عقلای مجانین از این که آن‌ها دارای بدن مجنون معرفی شوند، خوشنودند، چون از انتقام و تنبیه اصحاب قدرت در امان می‌مانند و هم صاحبان قدرت از این که آن‌ها را مجنون بدانند، خوشنودند، چون در مواردی که نمی‌توانند با آن‌ها به حجت برآیند، آن‌ها را به جنون متهم می‌کنند تا نقطه ضعف‌شان را ببوشانند. بدین جهت است که اوئیس قرنی با در پیش گرفتن رفتارهای بدنی نامتعارف خود را به جرگه عقلای مجانین می‌پیوندد؛ چنان که مردم درباره او می‌گویند: «شوریده‌ای است، در آبادان‌ها نمی‌آید و با کس صحبت ندارد ... چون مردمان بخندند او

بگریید و چون بگریند او بخندد» (همان: ۲۱) یا این که «نقل است که همسایگان او گفتندی: ما او را از دیوانگان شمردیمی...» (همان: ۲۷)؛ اما صاحب این بدن‌های مجنون در لفافه جنون‌شان سخنانی بر زبان جاری می‌کنند که از زبان صد عاقل بر نمی‌آید: «به هر محله‌ای که فرو رفتی، کودکان وی را سنگ زدندی. گفت ساق‌های من باریک است. سنگ خرد اندازید تا پای من شکسته و خون‌آلوده نشود تا از نماز باز نمانم که مرا غم نماز است، نه غم پای» (همان: ۲۷). بدین ترتیب مقاومت در برابر گروه دیگری شکل می‌گیرد که صاحب قدرت سیاسی نیستند؛ بلکه استوانه‌های قدرت عقیدتی جامعه‌اند. آن‌ها که از سفره شریعت ارتزاق می‌کنند و غم شریعت ندارند، آن‌ها که به تعبیر عطار غم نماز ندارند، غم پای دارند. این مقاومت ایجابی است، چون عطار بدن تازه‌ای می‌سازد که حیث هنری دارد؛ بدنی که مجمع تناقض‌هاست؛ جنون و فرهیختگی را با هم جمع کرده‌است. همین شیوه مقاومت را در حسن بصری هم می‌بینیم: «یک روز یاران خویش را گفت: ما اشبهکم باصحاب رسول‌الله چون شما مانده‌ا صاحب رسولید علیه الصلوه والسلام. یاران همه شادی کردند. حسن گفت: به روی و به ریش می‌گویم که مانند ایشانید نه به چیزی دیگر که اگر شما را بر آن قوم چشم افتادی همه در چشم شما دیوانه نمودی (۹) و اگر ایشان را بر شما اطلاع افتادی، یکی را از شما مسلمان نگفتندی» (همان: ۴۰). اصحاب رسول در نظر مخاطبان حسن بصری دیوانه به نظر می‌رسند و اینان خود را عاقلان می‌بینند. حسن بصری از طریق جابه‌جا کردن مصداق جنون، مفهوم آن را تغییر می‌دهد. در روایت عطار جنون و اصحاب حضرت رسول در یک طرف قرار می‌گیرند و مخاطبان حسن بصری در طرف مقابل. هر دو طرف در ظاهر شباهت دارند اما فاصله میان باطن آن‌ها فاصله جنون تا عقل است؛ بدین ترتیب و برخلاف تصور عمومی جنون و ایمان درست گرد می‌آیند تا معنای جنون از وضعیت عرفی آن تغییر کند. با جابه‌جا شدن مفهوم جنون در روایت عطار، عملاً مقاومتی ایجابی در برابر کسانی شکل می‌گیرد که ظاهری آراسته اما باطنی ناصواب دارند. عطار یک چنین وضعیتی را از قرآن برگرفته، آن‌جا که مخالفان رسول‌الله (ص) او را «مجنون» قلمداد می‌کردند: «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم: ۵۱). گویا در سنت کلاسیک، مردمان هر گاه سخنان کسی را نمی‌فهمیدند به جای این که بر خویشان تهمت نادانی روا دارند، گوینده را متهم به جنون

می کردند. بدین سبب است که مردم پس از شنیدن شطحیات بایزید بسطامی می گویند: «او دیوانه شد» و از گرد او پراکنده می شوند (عطار، ۱۳۹۷: ۱۶۳). عطار مانند بسیاری از صوفیه مفهوم جنون را به بازی می گیرد و با تغییر معنا عملاً آن را به استعاره تازه‌ای در اثرش تبدیل می کند که برآیند کلی‌اش بدن مجنون است. صاحب بدن مجنون شخصیتی است برساخته، ابداعی و هنری که اگرچه برگرفته از نمونه‌های تاریخی و بیرونی است اما در جهان متن حیث هنری به خود گرفته است.

در حکایت دیگری عطار به سراغ ثروتمندانی می رود که قدرت‌شان در ثروت‌شان است. آن‌ها در عین حال که در مسیر سفر حج هستند تا ظاهراً خود را مقید به شریعت نشان دهند، از جهات انسانی و اخلاقی بر مسیر خطا می روند. این‌جا عطار بدن مجنونی را وارد قصه می کند تا نظام ذهنی ثروتمند متکبر را به چالش بکشد. همه این شخصیت‌ها در متن تذکره حالت استعاری به خود می گیرند و بنابراین از سطح شخص به شخصیت ارتقاء می یابند. عطار نمی خواهد داستان «شخص» را بیان می کند می خواهد روایت یک تپ شخصیتی را به تصویر بکشد که در توهمات خویش گرفتار است. او نماینده تپیی از مردم است که عطار می خواهد با استفاده از حکایت عقلای مجانبین نظام ارزشی آن‌ها را به چالش بکشد. چنان که خیر نساج نیز وجه استعاری دارد و از سطح شخص به شخصیت ارتقاء یافته است و کنش‌های اتفاق افتاده در متن نیز وجه استعاری به خود گرفته‌اند. استعاری‌سازی در این حکایت به بدن‌ها و کنش‌های معنایی گسترده‌تر می دهد. صاحب بدن مجنون این حکایت «خیر نساج» است که با «مرقعی پاره‌پاره و سیاه‌رنگ» به سفر حج می رود و در کوفه «خزبافی» او را می بیند و با خود می گوید: «آن مرد ابله می نماید. روزی چندش در کار کشیم.» او در فکر سوء استفاده از شخصی است که «ابله» می نماید. خزباف از او می پرسد: تو بنده‌ای و احتمالاً از دست صاحب فرار کرده‌ای. مدتی نزد من باش تا تو را به «خداوندت» برگردانم. خیر می گوید: «من خود عمری است تا در آرزوی اینم که کسی مرا به خداوند باز رساند.» خیر تا سال‌ها به آن مرد خدمت می کند تا اینکه خزباف متوجه عظمت مقام او شده، آزادش می کند (همان: ۵۹۵). تقابل خزباف عاقل مکار با خیر نساج ابله‌نما تقابل دو طبقه اجتماعی است. خز، پوششی متعلق به طبقه اجتماعی برتر و نساجی شغلی متعلق به طبقه اجتماعی متوسط است. مقاومت خیر نساج ابله در برابر خزباف

عاقلاً مگاز از نوع مقاومت ایجابی است، او بر چیزی نمی‌شورد، طغیان نمی‌کند؛ بلکه خالق منشی است که در قالب عقلای مجانبین به جدال با طبقه‌ای می‌رود که به دنبال ابله‌نمایی هستند تا آن‌ها استثمار کنند.

طبقات اجتماعی در حکایات دیگری هم توجه عطار را به خود جلب کرده‌است. از جمله در حکایت بزرگی از بسطام که «صاحب تبع و صاحب قبول» بود و پیوسته در مجلس بایزید حضور می‌یافت و به ادعای خویش سی سال صائم‌الدهر و نماز شب‌خوان بود؛ اما از علمی که بایزید درباره آن سخن می‌گفت، در خود چیزی نمی‌دید. از بایزید راه حل را می‌پرسد و بایزید می‌گوید: «این ساعت برو و موی محاسن و سر پاک ستره کن و این جامه که داری برکش و ازاری از گلیم بر میان بند و توبره پر از جوز در گردن افکن و به بازار بیرون شو و کودکان را جمع کن و بدیشان گوی: هر که مرا یکی سیلی می‌زند، یک جوز بدو می‌دهم و هر که دو زند، دو جوز. هم‌چنین در شهر می‌گردد. هر کجا تو را می‌شناسند آن‌جا می‌رو، علاج تو این است» اما مرد نمی‌پذیرد (عطار، ۱۳۹۷: ۱۷۲). راه حل پیشنهادی بایزید تبدیل یک بدن فاخر (صاحب تبع) به یک بدن مجنون است. در این تبدیل بدنی، تکبر صاحب بدن درمان می‌شود. بایزید در برابر تبختر ناشی از خودبرتربینی طبقاتی مقاومت ایجابی را در پیش می‌گیرد. او به‌عنوان راه حل سوژه‌ای را برمی‌سازد که شاخصه آن جنون است؛ اما نه جنون مادون عقل؛ بلکه جنون ماورای عقل. بایزید مخاطب را به عبور از مرز عقل عرفی فرامی‌خواند و جنون ناشی از این عبور جنونی رهایی‌بخش و کمال‌دهنده است نه جنونی محبوس‌کننده و خفت‌آور. این‌جا نیز پای قدرت و مقاومت در میان است، قدرت ناشی از طبقه اجتماعی و مقاومت ایجابی در برابر آن که در قالب بدن ابداعی عقلای مجانبین امکان‌پذیر است. گاهی نیز این مقاومت در برابر خویشتن است.

۶. بدن ریاضت‌کش و مقاومت سلبی و ایجابی

در گفتمان عرفانی نوعی قدرت و مقاومت وجود دارد که تا آن‌جا که من می‌دانم در مناسبات و معادلات فو کو مطرح نشده‌است. در این گفتمان نفس منشأ قدرت است که قدرتش را از روابطی که با دیگر اضلاع وجودی آدمی به دست می‌رود و یکی از مهم‌ترین مقاومت‌ها، مقاومت در برابر این قدرت منتشر نامتوازن و توزیع‌شده در سرتاسر وجود

آدمی است. مراد آن‌ها از نفس همان مرتبه اماره نفس است که به زعم آن‌ها منشأ همه رذالت‌ها و قباحت‌های گفتاری، کرداری و پنداری است. همان قدر که قدرت نفس تنوع دارد، نحوه مقاومت در برابر آن نیز تنوع دارد؛ اما می‌توان به سیاق گذشته انواع مذکور را در قالب دو نوع سلبی و ایجابی طبقه‌بندی کرد، با این توضیح که هم در این موارد و هم در موارد پیش گفته گاه هر دو نوع مقاومت مذکور در یک مورد خاص دیده می‌شود. این تقسیم‌بندی تنها برای تبیین بهتر است و مانع‌الجمع نیست. بدن ریاضت کش تجسم و تجسد مقاومت مذکور است که در تذکرة الاولیاء حضور پررنگی دارد. ریاضت به معنای رام کردن کره اسب وحشی است؛ بنابراین در خود کلمه معنای مدیریت کردن، معتدل کردن و در چارچوب قرار دادن تعبیه شده است. مقاومت نیز می‌خواهد قدرت را به اعتدال درآورد. وجه ایجابی و سلبی در مقاومت ریاضتی به توازن عجیبی می‌رسد. بدن ریاضت کش هم در مقابل قدرت نفس تمرد و سرکشی می‌کند و هم بر سازنده سوژه‌های ابداعی است.

ریاضت‌ها غالباً بُعد فردی دارند؛ اما هر امر فردی ممکن است دارای بُعد اجتماعی هم باشند و به همین ترتیب دو وجه سلبی و ایجابی مقاومت در آن‌ها تعیین پیدا کند؛ از جمله ریاضتی مثل پرهیز از خوردن برای مدتی طولانی (عطارد، ۱۳۹۷: ۲۶) از آن جهت که مبارزه با نفس است فردی است و از آن جهت که ریاضت کش از حال گرسنگان جامعه آگاه می‌شود، اجتماعی است (۱۰). در ذکر ابوسلیمان دارایی تصریح کرده که هر که سیر خورد ... از شفقت بر خلق محروم ماند و پندارد که همه جهانیان سیرند» (همان: ۲۳۹). بنابراین، ریاضت گرسنگی از آن جهت که مقاومتی در برابر میل نفس است سلبی است و از آن حیث که به برساختن بدنی به نام بدن ریاضت کش منجر می‌شود، ایجابی است. همین تفسیر را می‌توان درباره گوشت نخوردن مالک دینار و این که پاچه را فقط بو می‌کرد و به درویشان می‌بخشید (همان: ۵۰) یا درباره محمد واسع که «در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب زدی و می‌خوردی» (همان: ۵۷) مطرح کرد. بسامد حکایت‌های مربوط به پرهیز از خوردنی‌ها در تذکرة الاولیاء زیادتر از بقیه موارد است. از بشر حافی گرفته که چهل سال آرزوی بریان دارد و نمی‌خورد (همان: ۱۳۱) تا ذوالنون که ده سال آرزوی خوردن سبکا داشت و «آن آرزو به نفس خویش نمی‌داد» (همان: ۱۴۴) تا ذوالنون مصری

که هرگز تا حد سیری غذا نمی‌خورد و معتقد بود «حکمت در معده‌ای قرار نگیرد که از طعام پر آمده بُود» (همان: ۱۴۸) و تا بایزید که سوگند خورده بود «تا زنده باشم میوه بسطام نخورم» (همان: ۱۶۷) و علت غرور فرعون را گرسنگی می‌دانست (همان: ۱۹۵) و تا ابو سلیمان دارابی که لقب «بُندار الجایعین» را برای خویش برگزیده بود (همان: ۲۳۷). در کلام آن‌ها کرامت‌هایی هم برای ریاضت گرسنگی ذکر شده که وجه ایجابی مقاومت را در آن پررنگ‌تر می‌کند. مثل این که «زنگار نور دل، سیر خوردن است» (همان: ۲۳۹) یا این که «گرسنگی کلید آخرت است» (همان: ۲۳۹) و اینکه جوع نفس را ذلیل می‌کند و دل را رقیق و علم سماوی بر دل ریزد (همان: ۲۴۰). این همه تأکید بر گرسنگی ممکن است ریشه در تجربه فردی عطار داشته باشد یا واکنشی به وضعیت جامعه باشد اما در هر دو صورت از جهتی که ما بررسی می‌کنیم یعنی ریاضت گرسنگی به عنوان مقاومتی سلبی و ایجابی که دارای وجه فردی و اجتماعی است تفاوتی ندارد. (داوران گفته‌اند قلت طعام در منابع دیگر با بار و تحلیل منفی عنوان شده است. از کلمه مخالف‌خوانی استفاده کرده و گفته‌اند چون شما عکس آن تحلیل‌ها را آورده‌اید باید به آن‌ها اشاره کنید. چه بایدی دارد؟ پاسخ بدهیم یا مواردی را پیدا کنیم و بیاوریم؟)

ریاضت دیگری که آن نیز دارای همین وجوه و ابعاد است، ریاضت پوششی است. بعد از گرسنگی دومین بسامد به این گروه از ریاضت‌ها تعلق دارد. جامعه اویس قرنی خرقه کهنه‌ای بود که از اجزای آن را از مزبله‌ها برمی‌چید و به هم می‌دوخت و می‌پوشید (همان: ۲۷)، محمد واسع تنها به آن جهت که دو پیراهن داشته دیرتر از مالکک به بهشت می‌رود (همان: ۵۴)، حبیب عجمی پوستینی داشت که تابستان و زمستان آن را می‌پوشید (همان: ۶۳). در این مورد نیز عطار به جنبه اجتماعی ریاضت اشاره می‌کند. بشر حافی در سرمای سخت برهنه بیرون رفته و وقتی علت را از او می‌پرسند پاسخ می‌دهد که «درویشان را یاد کردم و آن سختی که بر ایشان است» (همان: ۱۳۱). در جامعه‌ای که فقر در آن گسترش یافته بدن‌های برهنه یا ژنده‌پوش کارکردهای چندگانه می‌یابند. هم مقاومت در برابر نفس را تجربه می‌کنند و هم همدردی با مردم را. برساختن بدن برهنه یا ژنده‌پوش در عین حال آفرینش اثری بدیع است که امر زشت را تبدیل به امر زیبا می‌کند و بدین جهت ما آن را از مصادیق مقاومت ایجابی به شمار می‌آوریم، مقاومت در برابر نظام ارزشی جامعه‌ای که

زیبایی را در زیبایی لباس زیبا می‌بینند و از زیبایی باطن دور افتاده‌است. این بدن‌های ژنده‌پوش و کهنه‌پوش قیام در برابر آن نوع نگاه جمال‌شناسانه و مؤسس نگاه جمال‌شناسانه دیگر است. عطار با طراحی بدن‌هایی که «چهل سال پلاسی کهنه می‌پوشیدند» (همان: ۶۲۳) یا بدنی که «زمستان و تابستان او را جز یک پیراهن نبود» و از همان یک پیراهن داشتن، کرامت‌ها می‌بیند (همان ۶۳۲) می‌خواهد در این مقاومت مشارکت کند. در جهان متن او بدن‌ها به صورت‌های مختلف ظهور می‌کنند اما در همه آن‌ها می‌توان استعاره قدرت و مقاومت را مشاهده کرد.

فوکو (۱۹۶۳) اصطلاح تخطی (۱۱) را به کار می‌برد که با استفاده از استعاره صاعقه آن را توضیح می‌دهد. «تخطی به معنی جدا کردن سیاه و سفید، حلال و حرام، ظاهر و باطن یا مثلاً خارج و داخل یک ساختمان نیست؛ بلکه مشخص کردن ارتباط این دوگانی‌هاست هر چند در یک رابطه غامض مارییچ‌گونه باشند و اختلافی بینشان دیده نشود. تخطی شاید نور صاعقه‌ای در شب باشد که در لحظه شکل‌گیری‌اش، ظلمت ماهوی شب را نمایش می‌دهد و در عین حال وابسته به تاریکی‌ست» (فوکو، ۱۹۶۳: ۳۵). تخطی به معنای خروج کامل از یک گفتمان نیست؛ بلکه به معنای خروج لحظه‌ای و مقطعی از یک گفتمان و بازگشت دوباره به آن است تا کاستی‌ها و عیوب گفتمان آشکار شود. صاعقه شب را از میان نمی‌برد؛ بلکه از تاریکی مسلط تخطی می‌کند و در همان چند لحظه خروج و تخطی چیزهایی را نشان می‌دهد که بدون آن تخطی آن چیزها دیده نمی‌شد. بسیاری از مقاومت‌های شخصیت‌های تذکره‌الاولیاء از جنس همین تخطی است. آن‌ها با خروج لحظه‌ای از نظام‌های ارزشی حاکم بر گفتمان‌ها پرتوی بر وضع موجود می‌افکنند تا کاستی‌ها و عیب‌ها را آشکار کنند. آن‌ها خود در بازی مداوم قدرت و مقاومت مشارکت دارند و تخطی‌های آن‌ها از این بازی مدام به قصد نشان دادن کاستی‌هاست. آن‌ها از بازی مقاومت و قدرت کاملاً خارج نمی‌شوند. حتی وقتی صوفی به غار و کوه پناه می‌برد یا وقتی جامه‌های ژنده می‌پوشد یا هر کدام از رفتارهایی که با عرف جامعه مابینت و تضاد دارد، از نظم مسلط گفتمانی تخطی می‌کند نه اینکه از آن کاملاً خارج شود. تذکره‌الاولیاء پر است از تخطی‌های عارفان در عرف و در همان حال مشارکت آن‌ها در بازی قدرت و مقاومت. در این صورت، نمی‌توان گفت گفتمان عرفانی در مواجهه با گفتمان‌های سیاسی

و اجتماعی موضعی خنثی دارد. صوفیه از مشارکان عمده در بازی قدرت و مقاومت هستند.

۷. نتیجه‌گیری

مقاومت و قدرت پیوسته با هم‌اند. هر کجا این باشد آن هم هست. فوکو در بحث از مقاومت دو نوع مقاومت سلبی و ایجابی را مطرح می‌کند. مقاومت سلبی ناظر بر سرکشی و طغیان و هنجارشکنی است و مقاومت ایجابی بر ساختن سوژه‌ها و شکل‌ها. به رغم آنچه دربارهٔ تصوف تصور می‌شود، توجه به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی در تعالیم صوفیه جایگاه خاص خود را دارد و صوفیه با نظام اصطلاحی و شیوهٔ روایت‌سازی خاص خود وارد عرصه‌های اجتماعی می‌شدند. آن‌ها به تحولات سیاسی و اجتماعی اطراف خویش بی‌توجه نبودند. حکایت‌های تذکرة الاولیاء به عنوان یکی از متون پایه‌ای در عرفان نشان می‌دهد که وی در انواع حکایت‌ها و با استفاده از انواع راهبردها مقاومت را در برابر قدرت‌های سیاسی، اجتماعی، عقیدتی و روانی، در قالب بدن‌های استعاره‌ای گوناگون از بدن زاهد گرفته تا بدن مجنون و بدن ریاضت‌کش به نمایش می‌گذارد. در این تفسیر، بدن‌ها و کنش‌ها و گفتارها وجه استعاره‌ای به خود می‌گیرند و هر کدام نوعی نگاه و تفسیر به زندگی را نمایندگی می‌کنند. عطار در تذکرة الاولیاء هم دغدغه‌های فردی دارد و هم اجتماعی، هم به قدرت‌ها می‌اندیشد و هم به مقاومت‌ها می‌نگرد. بازی قدرت و مقاومت بن‌مایهٔ اکثریت قریب به اتفاق حکایت‌های تذکرة الاولیاء را تشکیل می‌دهد که ما در این پژوهش به برخی از آن‌ها پرداختیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. مثلاً حاجی زاده و همکارانش (۱۳۹۸) در مقاله‌ای به تحلیل فوکویی رمان *ساق البامو* پرداخته‌اند، ابراهیمی و توکلی اردستانی (۱۳۹۹) داستان عاشقیت در پاورقی را از این منظر تحلیل کرده‌اند، ولایی و همکارانش (۱۳۹۶) از همین منظر به سراغ *مدیر مدرسه* و خائفی (۱۳۹۱) به سراغ *سه قطره خون* و طاووسی (۱۳۹۲) به سراغ *بوف کور* هدایت رفته‌اند.
۲. *طبقات الصوفیه* نوشته ابو عبدالرحمان سلّمی (ف ۴۱۲ ق) کتابی است در معرفی طبقات صوفیان شامل ترجمه حال صد و سه تن از مشایخ اهل تصوف که بخش اعظم آن را خواجه عبدالله انصاری (ف ۴۸۱ ق) در مجالس خود به فارسی برگرداند (هجویری، ۱۳۸۴: بیست و هفت). استعلامی می‌گوید ظاهراً عطار ترجمه انصاری را ندیده؛ بلکه بیشتر از اصل عربی آن بهره برده‌است (عطار، ۱۳۷۴: ۱۴).
۳. *حلیه الاولیاء* کتابی از ابونعیم اصفهانی که در قرن پنجم نوشته شد از دیگر منابع احتمالی عطار است (عطار، ۱۳۷۴: ۱۵).
۴. *مناقب الابرار و محاسن الاخیار* کتابی از آثار صوفیانه قرن ششم که در دوره جوانی عطار به قلم ابو عبدالله موصلی (ف ۵۵۲ ق) تألیف شد. استعلامی نشان می‌دهد که عطار از این کتاب اثری نگرفته؛ اما نمی‌توان منکر وجود آن در پیشینه *تذکره الاولیاء* شد.
۵. *صفه الصوفیه* به قلم ابوالفرج جوزی بغدادی (ف ۵۹۷ ق) را که تقریباً هم‌عصر عطار است می‌توان در میان آثاری قرار داد که ردّ پای آن‌ها را در *تذکره الاولیاء* وجود دارد و ظاهراً عطار برخی از اقوال را از این کتاب گرفته و در آوردن کرامات به این کتاب توجهی نداشته‌است.
۶. در ترجمه *رساله قشیریه* اثر ابوالقاسم قشیری بابی هست مشتمل بر شرح احوال و نقل اقوال مشایخ صوفیه که مجموعاً شرح هشتاد و سه تن را با مختصری در زندگی و تاریخ وفاتشان ذکر می‌کند و سپس چند حکایت و سخن از آن‌ها می‌آورد.
۷. *کشف المحجوب* نخستین کتاب فارسی است که به سنت *طبقات الصوفیه* نوشته شده‌است. به نظر می‌رسد این کتاب بیشترین تأثیر را به صورت مستقیم بر *تذکره الاولیاء* عطار داشته‌است. هجویری ذکر احوال هفتاد و چهار تن از تابعین، مشایخ صوفیه، ائمه مذاهب و متأخران را آورده‌است. عطار در بین کتاب‌های اهل تصوف بیشتر به این کتاب توجه داشته‌است. آخرین باب کتاب او (بخش ضمیمه شده) تماماً از *کشف المحجوب* است. یکی از الگوهای روایی و ساختاری که عطار در *تذکره الاولیاء* به کار گرفته‌است، مقدمه مسجعی است که در ابتدای هر بخش می‌آورد. این الگو پیش از عطار در آثار حافظ ابونعیم و هجویری مسبوق به سابقه‌است. البته نوآوری‌های عطار در

شیوه نگارش مشهود است (هجوی: ۱۳۸۴: ۱۶۲).

۸. توجه داشته باشیم که امام جعفر صادق در روایت عطار و دیگر عارفان ما به عنوان یک پیر عرفانی بازنمایی شده و نه به عنوان صاحب مذهب فقهی. بنابراین نقل قول‌هایی که از آنها در این آثار شده ممکن است در چارچوب سنت حدیث قرار نگیرد. ای بسا که عارفان ما اقوالی را به این امامان معصوم نسبت دهند که عالمان علم حدیث سندیت آنها را زیر سؤال ببرند.

۹. این مضمون یادآور آیه مبارکه وَ إِن یَکَادُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَیَزُلُّوَنَکَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّکْرَ وَ یَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (قلم، ۵۱) است و ریشه قرآنی دارد.

۱۰. ممکن است گفته شود صوفیه به جنبه اجتماعی گرسنگی کشیدن توجهی نداشته‌اند؛ اما در سنت‌های دین اسلام یکی از فواید روزه گرفتن را آگاه‌شدن از حال فقرا و جامعه دانسته‌اند و تعالیم صوفیه بی ارتباط با آن پیشینه دینی نیست.

11. transgression.

فهرست منابع

- احمدوند، ولی محمد، تاجیک، محمدرضا، (۱۳۹۷)، «زبان عرفان و قدرت در عصر ایلخانان» در *ویژه‌نامه فلسفه عرفان*، ش ۷۴: صص ۲۳۷-۲۶۱.
- اشرف‌زاده، رضا؛ صفایی، مهناز، (۱۳۹۸)، «سیمای آزادگان (مجانین) از زبان مولانا و عطار» در *عرفانیات در ادب فارسی*، ش ۳۹: صص ۱-۳۱.
- الهامی، فاطمه و همکاران (۱۳۹۹)، «بررسی و تحلیل تعالیم تصوف بر مبنای نظریه گفتمان قدرت میشل فوکو» در *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، د ۱۶، ش ۶۰: صص ۱۳-۴۲.
- بیوک‌زاده، صبا (۱۳۹۴)، «رسالت زن در تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری» در *روان‌شناسی فرهنگی*، ش ۲۴: صص ۳۹-۵۰.
- پارسانیا، حمید و یوسفی، ظاهر، (۱۳۹۵)، «بررسی انتقادی مقاومت در اندیشه میشل فوکو» در *نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲۷: صص ۷۲-۴۷.
- حاکم نیشابوری، محمد، (۱۳۷۵)، *تاریخ نیشابور*، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- حجازی، بهجت السادات (۱۳۸۳)، انسان کامل در نگاه عطار، مشهد: ایوار.
- حسین آبادی، مریم؛ الهام‌بخش، محمود، (۱۳۸۵). «دیوانگان: سخنگویان جناح معترض در عصر عطار» در *کاووش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، ش ۱۳، صص ۷۱-۱۰۰.
- حسینی، مریم، روستایی راد، الهام (۱۳۹۵)، «مجانین‌العقلای زن در تصوف اسلامی» در *مجله زن در فرهنگ و هنر*، د هشتم، ش ۱: صص ۶۷-۸۲.
- خوشحال دستجردی، طاهره (۱۳۸۳). «نقش صبر در تکامل روحی انسان از دیدگاه عرفا» در *پژوهشنامه ادب غنایی*، ش ۲: صص ۶۳-۸۶.
- دانیالی، عارف (۱۳۹۳)، *میشل فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضد‌دیداری*، تهران: تپسا.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۷۶)، *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، *فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۹۷)، *تاریخ بدن در ادبیات*، تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰)، *صدای بال سیمرخ: درباره زندگی و اندیشه عطار*، تهران: سخن.
- چ سوم.
- _____ (۱۳۹۴)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.

۱۹۰ / مقاومت سلبی و ایجابی در تذکرة الاولیاء عطار / فدایی و ...

سایمونز، جان (۱۳۹۰)، فوکو و امر سیاسی، ترجمه کاوه حسین زاده، تهران: رخداده نو.
سیدالماسی، پروانه؛ فرشباغیان صافی، احمد، (۱۳۹۱)، «طعام و آداب آن از دیدگاه عرفا در متون
فارسی» در بهارستان سخن، ش ۱۹: صص ۲۵-۴۰.

ضیمران، محمد (۱۳۷۸). میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: هرمس.
عطار، فریدالدین، (۱۳۹۷)، تذکرة الاولیاء، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی،
تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۳)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، تهران:
سخن.

فروزان فر، بدیع الزمان (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار نیشابوری، تهران: انتشارات
دانشگاه تهران. چ دوم.

فوکو، میشل (۱۳۷۸). مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، تهران:
نشر نی. چ دوم.

_____ (۱۳۹۴). اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، تهران: نشر نی. چ
دهم.

_____ (۱۳۸۱). تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.
ناصری، محمود، احمدپور، علی، (۱۳۹۵)، «ریاضت؛ اقسام، درجات و مراتب آن» در عرفان
اسلامی، ش ۴۹: صص ۹۵-۱۱۷.

نصراللهی، یدالله؛ عباس زاده مبارکی، بهزاد، (۱۴۰۱)، «تحلیل گفتمان قدرت در مثنوی های عطار»
در پژوهشنامه عرفان، ش ۲۷: صص ۲۵۱-۲۷۴.

Foucault, M. (1963). A preface to transgression, Critique. Nos, 195-196, 751-770.

References

- Ahmadvand, Vali Mohammad; Tajik, Mohammad Reza (2018), The Language of Mysticism and Power in the Ilkhanid Era. Special Issue of Philosophy and Mysticism, No. 74, pp. 237-261.
- Ashrafzadeh, Reza; Safaei, Mahnaz (2019), The Image of Freedman (Madmen) in the Words of Rumi and Attar. Erfaniyat Dar Adab Farsi, No. 39, pp. 1-31.
- Elhami, Fatemeh; Jahandideh, Abdol Ghafoor; Raisi, Mohammad Riaz, (2020), Examining and Analyzing Sufism Teachings based on Michel Foucault's Discourse Theory of Power. Mystical and Mythological Literature, Vol. 16, No. 60, pp. 13-42.
- Biyokzadeh, Saba (2015), The Mission of Women in Attar of Nishaburi's Tadhkerat al-Awliya. Journal of Woman Cultural Psychology, No. 24, pp. 39-50.
- Parsania, Hamid; Yousefi, Zaher (2016), A Critical Examination of Resistance in Michel Foucault's Thought. Journal of Socio-cultural Knowledge, No. 27, pp. 47-72.
- Hakim Nishaburi, Muhammad (1996), History of Nishabur, Edited and Introduced by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Agah.
- Hejazi, Bahjat al-Sadat (2004), The Perfect Human in Attar's View, First Edition, Mashhad: Ivar.
- Hosseinabadi, Maryam; Elham Bakhsh, Mahmoud (2006), Madmen: Spokespersons of the Dissident Faction in Attar's Era, Journal of Persian Language and Literature Research, No. 13, pp. 71-100.
- Hosseini, Maryam; Rostae Rad, Elham (2016), The Wise Madwomen of Islamic Sufism, Journal of Women in Culture and Art, Vol. 8, No. 1, pp. 67-82.
- Khoshhal Dastjerdi, Tahereh (2004). The Role of Patience in the Spiritual Evolution of Man from the Viewpoint of Mystics, Journal of Lyrical Literature, No. 2, pp. 63-86.
- Danialy, Aref (2014), Michel Foucault: Ascetic Aesthetics as an Anti-Visual Discourse, Tehran: Tisa.
- Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow (1997). Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Translated by Hossein Bashirieh. Tehran: Ney.
- Deleuze, Gilles (2007). Foucault. Translated by Niko Sarkhosh and Afshin Jahandideh. Tehran: Ney.

- Zarghani, Seyed Mehdi (2018). *History of the Body in Literature*. Tehran: Sokhan.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (2001), *The Voice of Simorgh Wing: On the Life and Thought of Attar*, Third Edition, Tehran: Sokhan.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (2015), *The Value of Sufi Heritage*, Tehran: Amirkabir.
- Simons, John (2011), *Foucault and the Political*, Translated by Kaveh Hosseinzadeh, Tehran: Rokhdad No.
- Seyyed Almassi, Parvaneh; Farshbafian Safi, Ahmad, (2012), *Food and its Etiquette from the Perspective of Mystics in Persian Texts*, Baharestan-e Sokhan, No. 19, pp. 25-40.
- Zamiran, Mohammad (1999). *Michel Foucault: Knowledge and Power*. Tehran: Hermes.
- Attar, Farid al-Din, (2018), *Tadhkerat al-Awliya*, Introduction, Edited and Annotated by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.
- Attar, Mohammad ibn Ibrahim (2004), *Mantiq al-Tayr*, Introduction, Edited and Annotated by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.
- Forouzanfar, Badie-al-Zaman (1974). *A Study of the Life and Works of Attar of Nishapur*, Second Edition, Tehran: Tehran University Press.
- Foucault, Michel (1999). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandideh, 2nd edition, Tehran: Ney.
- Foucault, Michel (2015). *Lectures on the Will to Know*, Translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandideh, 10th edition, Tehran: Ney.
- Foucault, Michel (1980). *History of Madness in the Classical Age*, translated by Fatemeh Valiyani, Tehran: Hermes.
- Naseri, Mahmoud, & Ahmadpour, Ali. (2016). *Riyadat: Types, Degrees, and Levels*, *Islamic Mysticism*, No. 49, pp. 95-117.
- Nasrollahi, Yadollah; Abbaszadeh Mobaraki, Behzad, (2022), *Discourse Analysis of Power in Attar's Mathnawis*, *Journal of Mystical Studies*, No. 27, pp. 251-274.
- Foucault, Michel, 1963, *A preface to transgression*, *Critique*. Nos, 195-196, 751-770.



Negative and Positive Resistance in Attar's Tadhkerat al-Awliya¹

Mojtaba Fadaee²
Seyed Mahdi Zerghani³

Received: 2024/02/19

Accepted: 2024/05/30

Abstract

The mystics were not indifferent to the social conditions around them. Sufism aims at the salvation of the individuals of society and has no systematic program to govern society, but this does not mean that the Sufis were indifferent to the social and political conditions around them. In this study, we have turned to Attar's Tadhkerat al-Awliya and through a rereading and reconstruction of the concept of Foucauldian resistance, how the vast majority of the stories of Tadhkerat al-Awliya fall within the scope of the big game of power and resistance and how Attar represents the methods of Sufi resistance by designing diverse bodies. Some of these bodies use the method of negative resistance and others use the method of positive resistance, and sometimes both aspects of negative and positive resistance are manifested in one physical behavior. The reason for choosing Tadhkerat al-Awliya is that this work contains the essence of Attar's thought. He displays his many life and writing experiences in his previous works, and now in the final parts of his life he writes Tadhkerat al-Awliya, which is the subtext of many of the metatexts of Sufism of later periods. To this end, we first carefully read the stories of Attar that contain the concept of resistance and extracted their instances. In the next step, we classified them into several groups and identified the instances of negative and positive resistance in them. In the final step, we analyzed each section and presented the analysis report in the article.

Keywords: Attar, Tadhkerat al-Awliya, Foucault, Negative and Positive Resistance

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46346.2546

2. PhD Candidate in Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: zarghani@um.ac.ir

3. Professor, Department of Persian Language and Literature, faculty of Literature and humanities; Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)
Email: zarghani@um.ac.ir

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

Contents

Conceptual Metaphors in Qalandari Poetry <i>Muhammad Kazem Baridi Al-Lami, Mohammad Reza Sarfi, Ali Asghar Yari Estahbanati</i>	9-41
A Cognitive Analysis of Mathnavi's Arabic Poems <i>Taher Lavzheh</i>	43-70
The Analytical Study of Hagiographies in Khorasan and Qumis Regions from the 4th to the 8th Century AH <i>Maryam Rajabinia, Maryam Hosseini</i>	71-108
Khwaja Abdullah Ansari and Najmuddin Kobra, recognition of two different patterns in the first mystical tradition <i>Mohammad Roodgar</i>	109-136
Introduce and the necessity critical editing of the description of Iraqi's "Lamaat" known as "Ma'arif al-Haqayq fi Tahqiq al- Daqayq" <i>Tayyebeh Sheikhveisi, Mahdi Nikmanesh, Mahdi Tabatabaei</i>	137-164
Negative and Positive Resistance in Attar's Tadhkerat al-Awliya <i>Mojtaba Fadaee, Seyed Mahdi Zerghani</i>	165-193

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 16, No. 36, 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
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

