

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سردبیر: مریم حسینی

ویراستار فارسی: سوسن پورشهرام

ویراستار انگلیسی: زینب میرزایی مهرآبادی

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلهرود

اعضای هیئت تحریریه

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

کارلو سکونه، دانشیار گروه زبان‌های مدرن، ادبیات و فرهنگ‌ها دانشگاه بولونیا ایتالیا

نجدت طوسون، استاد گروه عرفان دانشکده الهیات دانشگاه مرمره استانبول

سیده فلیحه زهرا کاظمی، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ال سی بانوان - لاهور

دلاور گورر، استاد و عضو هیئت علمی گروه تصوف دانشکده الهیات دانشگاه قونیه ترکیه

محبوبه مباشری، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء

رحمان مشتاق‌مهر، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

علیرضا مظفری، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

علیرضا نیکویی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

مهدی نیک‌منش، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء

عباسعلی وفاپی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

صفحه‌آرایی و اجرا: انتشارات مهرآروش

ترتیب انتشار: فصلنامه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

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

پست الکترونیک: 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 به‌موجب نامه شماره ۱۰۵۵۶/۱۱/۳ مورخ ۱۳۸۸/۶/۲۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، با درجه علمی - پژوهشی از سوی معاونت پژوهشی این دانشگاه به چاپ می‌رسد.



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



شاپای چاپی: 2008-9384

شاپای الکترونیکی: 2538-1997

شرایط پذیرش مقاله

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

بخش‌های مقاله ارسالی

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

ساختار مقاله

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

۲. پیشینه پژوهش

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

۳. مبانی نظری

۴. بحث و بررسی

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

۵. نتیجه گیری

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

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

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

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

شیوه منبع نویسی

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

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

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

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ارجاعات

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

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

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

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

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

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

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

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

شکل و جدول

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

شیوه نگارش و حروفچینی

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

نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

<https://scholar.google.com>

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

<https://www.noormags.ir>

<https://www.civilica.com>

<https://iranjournals.nlai.ir>

<https://www.sid.ir>

<https://www.magiran.com>

دعاج

گوگل اسکالر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

پایگاه مجلات تخصصی نور

مرجع دانش (سیولیکا)

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

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

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

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)
سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

فهرست مطالب

- ۹-۳۸ تحلیل مؤلفه‌های تجربه عرفانی در داستان دقوقی
با استفاده از نظریه والتر استیس و ویلیام جیمز
میلاذ صلاحی خلخالی، قدرت الله طاهری، احمد خاتمی
- ۳۹-۷۱ تحلیل نشانه‌شناختی و کارکردهای «خواب و واقعه»
در *صفوة الصفا* ابن بزاز اردبیلی
مولود جوانمرد، حسین فقیهی، محبوبه مباحثی، سید سلمان صفوی
- ۷۳-۱۰۲ حکمت متعالیه از ساختارگرایی تا پساساختارگرایی
نفیسه مصطفوی
- ۱۰۳-۱۳۴ خرقة دریدن، از روزگار باستان تا خانقاه صوفیه
نگین مژگانی
- ۱۳۵-۱۶۵ معنانشناسی عشق در بازخوانی متون عرفانی بر بنیان نظریه ربط
موسوم به *معارف الحقایق فی تحقیق الدقایق*
مینا بهنام
- ۱۶۷-۱۹۷ نمادها و نمادواره‌های ابداعی در مصیبت‌نامه عطار
فاطمه رضایی



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۸-۹

تحلیل مؤلفه‌های تجربه عرفانی در داستان دقوقی با استفاده از نظریه والتر استیس و ویلیام جیمز^۱

میلاذ صلاحی خلخالی^۲، قدرت الله طاهری^۳

احمد خاتمی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵

چکیده

داستان دقوقی در مثنوی معنوی روایتی چند وجهی است و به دلیل ساختار سیالش می‌توان آن را از ابعاد مختلف تحلیل کرد. شناخت ویژگی‌های تجربه عرفانی که جوهره اصلی برساننده این تمثیل است، می‌تواند یکی از این تحلیل‌ها باشد. تجربه عرفانی، قرار گرفتن در لحظات جذب و کشفی است که طی آن فرد، واجد تجربه‌ای شگفت می‌شود و خود را در ارتباط با جهان بالا می‌یابد. شناخت ماهیت این امر وجهه همت بسیاری از اندیشمندان حوزه فلسفه عرفان بوده است. ویلیام جیمز و والتر استیس از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان در حوزه تجربه عرفانی هستند که ویژگی‌های آن را شناسایی کرده‌اند. نظام علمی و نظری که این دو در باب شناخت ویژگی‌های تجارب عرفانی بنا کرده‌اند می‌تواند گره از کار پیچیده‌ترین تجارب عرفانی باز کند. تجارب عرفانی داستان دقوقی واجد

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46640.2560

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی گرایش ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): miladsalahi99@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران: gh_taheri@sbu.ac.ir

۴. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران: a_khatami@sbu.ac.ir

مشخصه‌هایی است که می‌تواند با استفاده از این نظام علمی شناسایی و ابهامات آن برطرف گردد. ویژگی‌هایی چون بیان‌ناپذیری، تناقض‌آمیزی، بینش وحدانی، احساس برکت و عینیت، داشتن کیفیت معرفتی و... در این داستان به چشم می‌خورد. دوقوی در ابتدای تجربه‌اش به ادراک وحدت کثرات می‌رسد، این تجربه با تبدل‌های پیاپی، متناقض به نظر می‌رسد. تجربه او واجد کیفیت معرفتی است. دوقوی به ادراکی می‌رسد که سرشار از برکت است. وی بر بیان‌ناپذیری تجربه خود نیز تصریح می‌کند؛ بنابراین مسئله اصلی در این جستار این است که با استفاده از مختصات طرح‌شده در باب تجارب عرفانی، خوانشی دیگر از این تمثیل نمادین به دست داده شود. هرچند همچون عموم این تجارب، همه ویژگی‌ها در آن نیامده و خصوصیتی چون زودگذری در این تمثیل غایب است.

کلیدواژه‌ها: مثنوی معنوی، داستان دوقوی، تجربه عرفانی، ویلیام جیمز، والتر استیس.

مقدمه

احوال و لحظاتی که طی آن عارف خود را در ارتباط با امری الوهی و مقدس می‌یابد، از شگفت‌ترین لحظات در سنت‌های عرفانی مختلف است. توجه و گاه غایت دانستن این تجربه تاریخی بسیار دیرین دارد. این احوال و اشراقات فراعادی (supernormal) را که سرشار از احساس آگاهی است حتی می‌توان در عرفان ادیان ابتدایی نیز مشاهده کرد (اسپنسر، ۱۴۰۰: ۳). پیداست که این تجارب همیشه مطمح‌نظر عارفان و مورد توجه پژوهشگران عرفان قرار گرفته است.

این که چرا تجربه دینی و عرفانی در مدار توجه متفکران غرب قرار گرفت به تاریخ تحولات معرفتی آن سامان مربوط است. فردریش شلایرماخر^۱ الهی‌دان و فیلسوف آلمانی در برابر انتقادات عقلانی کسانی چون دیوید هیوم^۲ نسبت به دین و رویه کانت^۳ در تحویل دین به اخلاق ایستاد و دین را نوعی احساس، نوعی رودرویی بی‌واسطه با امر مقدس دانست. هیوم از موقفی عقل‌گرایانه نقدهایی بر دین نوشت و برهان نظم و مفهوم معجزه را

1. Friedrich Schleiermacher
2. David Hume
3. Immanuel Kant

مورد تردید قرار داد. تقریباً در همین اوان کانت از منظری دیگر وارد شد و براساس فلسفه اخلاق انتقادی بر ساحت دین وارد کرد. به علاوه براساس نظریه کانت دین باید از ساحت عقل نظری بیرون آید و در قلمروی دیگری که او عقل عملی یعنی اخلاق می‌نامید، در آید (هوفه، ۱۳۹۲: ۹۹).

به این ترتیب «در اواخر قرن هجدهم درستی برهان‌های اثبات وجود خداوند به وسیله هیوم و عقل‌گرایی و تکیه بر عقل محض و باور مابعدالطبیعه به وسیله کانت مورد تردید و اختلاف واقع شد» (اصغری، ۱۳۹۳: ۲۶)، اما شلایر ماخر ادعای دیگری داشت. نظری که به بسط و گسترش مفهوم تجربه دینی انجامید. او مدعی بود که دین بر استدلال عقلی و برهان فلسفی مبتنی نیست، بلکه احساسی است در اعماق قلب متدینان و همین احساس، گوهر اصلی دین است. مرکز ایمان نه در کتاب مقدس که در درون انسان است. او تأکید داشت که تجربه دینی تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه از سنخ احساس است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۱).

شلایر ماخر بود که مفهوم «تجربه دینی» و تجربه محور بودن دین را در فلسفه معاصر مطرح کرد. وی در کتاب درباره دین این نظر را بسط داد. مترجم انگلیسی کتاب می‌نویسد: «[شلایر ماخر در کتاب] درباره دین برای نخستین بار فهمی از دین را بیان کرد که مطابق آن احساس و شهود بی‌واسطه پیشاننعکاسی (pre-reflective)، ریشه دین قلمداد می‌شوند و دین صرفاً به نحو ثانوی در سطح شناخت عقلی یا در کارکردها و نظام‌های اخلاقی بروز می‌یابد» (۱۳۹۹: ۲۰ و ۱۹). همین بی‌واسطگی بود که راه را برای کسانی چون ویلیام جیمز^۱ و بعدها والتر استیس^۲ گشود.

آنچه با نام تجربه دینی یا عرفانی در ادبیات این حوزه رواج دارد، در سنت درازدامن تصوف ایرانی-اسلامی با وسعت واژگانی و تعاریف گونه‌گونی همراه است. در متون عرفانی ما واژگان زیادی وجود دارد که باید آن‌ها را ذیل مفهوم تجربه عرفانی فهمید. با اندک اغمازی می‌توان واژه‌ها و اصطلاحاتی چون «کشف، مکاشفه، شهود، رؤیت، محاضره، وقت، واقعه، تجلی، خواطر، لوامع، طوابع، لوایح، وقایع» و واژگانی از این دست را

1. William James
2. Walter Terence Stace

نماینده همان چیزی دانست که تجربه دینی یا عرفانی خوانده می‌شود.

واژگانی که البته بنا بر قول ابوالقاسم قشیری «مقاربه المعنی اند» و لفظ‌هایی است نزدیک که فرق زیادی میانشان نیست (قشیری، ۱۳۹۹: ۱۱۹). می‌توان برخی از حالات، تجارب و لحظه‌های گزارش شده در متون عرفانی را نیز مصداق تجربه عرفانی دانست. این تجارب نقشی اساسی در جای‌جای آثار مولانا ایفا می‌کنند. در فیه مافیه (۱۳۸۶: ۵۹) کشفیات عارف را همان حکمت می‌داند که اساس معرفت مؤمن و گمشده اوست. در ابیاتی از مثنوی به نوعی همین کشف‌ها و ارتباط بی‌واسطه با امر الهی را اساس دین می‌داند:

تا روم من سوی خلوت در نماز	پرسم این احوال از دانای راز
خوی دارم در نماز این التفات	معنی قره‌عینی فی الصلوة
روزن جانم گشاده است از صفا	می‌رسد بی‌واسطه نامه خدا
نامه و باران و نور از روزنم	می‌فتد در خانه‌ام از معدنم
دوزخ است آن خانه کان بی‌روزن است	اصل دین ای بنده روزن کردن است

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۴۰۴-۲۴۰۰)

جالب آن که این ابیات را اندکی بعد از داستان دقوقی آورده است. داستان دقوقی در دفتر سوم مثنوی از نادره‌ترین داستان‌های این کتاب است که پرمایگی آن مولود بحث‌های فراوانی شده است. توجه به شگفتی‌های این روایت نشان می‌دهد می‌توان این حکایت تمثیلی را به مثابه تجربه‌ای عرفانی - با عموم ویژگی‌های آن - در نظر گرفت و با این نگاه، توجه دوباره‌ای به این داستان کرد.

پیشینه پژوهش

داستان دقوقی در نظر پژوهشگران و مخاطبان قصص عرفانی مورد اقبال و استقبال بوده و پژوهش‌هایی حول محور آن صورت پذیرفته است: قدرت‌الله طاهری در مقاله‌ای با عنوان «رابطه داستان دقوقی با تجارب زیستی مولانا» (۱۳۹۳) سعی کرده است از منظری اگزستانسیالیستی، داستان دقوقی را به مثابه آینه‌ای روبه‌روی زندگی شخصی مولانا ببیند. حمیدرضا توکلی در مقاله «نشانه‌شناسی واقعه دقوقی» (۱۳۸۶) هرچند داستان را مکاشفه‌ای و تجربی دانسته، اما سعی کرده از رمزگان نشانه‌ای آن پرده بردارد و چند آوا بودن آن را

آشکار کند. کاری که ایشان در کتاب *از اشارت‌های دریا* با تفصیل بیشتری پی گرفته است (رک. توکلی، ۱۳۹۱: ۱۷۴-۱۳۴).

منوچهر تشکری و نسرین سهرابی نویسندگان مقاله «تحلیل نشانه‌معناشناختی مکان نمادین در داستان دقوقی از مثنوی» (۱۴۰۰) نیز این داستان را مکاشفه‌ای دانسته‌اند و سعی کرده‌اند وجوه بینامتنی مکان را در این روایت تجربه‌محور بکاوند، اما هیچ‌کدام در صدد تبیین ویژگی‌های تجربه عرفانی مندرج در این تمثیل نبوده‌اند. تحقیق حاضر سعی دارد قرائتی تجربه‌محور از داستان دقوقی ارائه کند، زیرا در مقالاتی که اختصاصاً در باب تجارب عرفانی در مثنوی است توجهی به جنبه تجربی این تمثیل نشده است؛ مثلاً در مقاله «بررسی انواع مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی» از طاهری ماه زمینی و امیری خراسانی (۱۳۹۲) با آن که سعی شده است انواع تجربه‌های مثنوی واکاوی شود، جای خالی این داستان به چشم می‌خورد.

در عموم پژوهش‌هایی که حول روایت دقوقی شکل گرفته یا نظرگاه چیزی به کلی متفاوت با تجارب عرفانی مندرج در این داستان بوده یا اگر به این موضوع توجه شده به نحوی کاملاً گذراست، به این معنا که به تجربه عرفانی و مکاشفه‌بودن اثر تصریح شده، اما مؤلفه‌های تجربه عرفانی در این داستان با اتکا بر نظریه‌های شناخته‌شده در فلسفه عرفان تحلیل نشده است. پژوهش حاضر سعی خواهد داشت تمام جزئیات داستان را که نشان‌دهنده تجربه عرفانی در پس‌زمینه آن است، نمایان کند و همین‌طور ویژگی‌های این تجربه را با توجه به نظریات متفکران این حوزه به‌خصوص جیمز و استیس تبیین نماید.

مبانی نظری

۱. تجربه عرفانی از نگاه جیمز

ویلیام جیمز فیلسوف، پزشک و روان‌شناس امریکایی در کتاب *تنوع تجربه دینی الگویی* برای دین تجربه‌محور و دین به‌مثابه تجربه پیشنهاد داد که سرمنشأ تحقیقات بسیاری گردید. در این اثر، وی فرایند تحول و تغییر یا ایمان‌آوری (conversion) را بسط داد. جیمز در باب فرایند ایمان‌آوری می‌نویسد: «ایمان‌آوری، تجدید حیات روحانی یافتن، به فیض رسیدن، دین را تجربه کردن و اطمینان و امنیت حاصل کردن، تماماً مراحل متعددی هستند

که به فرایندی تدریجی یا ناگهانی اشاره دارند که به وسیله آن، روحی که قبلاً حالت دوگانگی داشته و آگاهانه احساس پستی و ناشادی می‌کرده، به وحدت می‌رسد و آگاهانه احساس برتری و شادکامی راستین می‌نماید و این جز با تکیه و ایمان راسخ به حقایق دینی به بار نمی‌نشیند.» (جیمز، ۱۳۹۱: ۲۲۵) نکته مهم و عموماً مغفول این است که در نظر جیمز تجربه عرفانی یکی از راه‌ها و شاید مهم‌ترین راه رسیدن به این ایمان‌آوری و رهایی از خود-مشتت (the divided self) است.

۱-۱. ویژگی‌های تجربه عرفانی از نظر جیمز

جیمز می‌نویسد: «ریشه و کانون تجربه‌های فردی در حالت آگاهی عرفانی نهفته است» (همان: ۴۲۱). سپس وی برای این حالت آگاهی ویژگی‌هایی چهارگانه برمی‌شمارد که دو مورد اولی را برای این تجارب قطعی و دو مورد دوم را با قاطعیت کم‌تری مهم می‌داند:

الف. توصیف‌ناپذیری: این ویژگی تجارب عرفانی، صفتی سلبی است که همان شرح‌ناپذیری تجربه دینی است. او می‌نویسد: «مشخص‌ترین نشانه‌ای که به‌عنوان صفتی برای حالات عرفانی استفاده می‌کنم سلبی است. یعنی موضوع آن بی‌درنگ به ما می‌گوید قابل شرح و بیان نیست» (همان: ۴۲۲). در نظر وی همان‌گونه که نمی‌توان به کسی که فهم موسیقایی ندارد، عمق و اعتبار یک قطعه سمفونیک را توضیح داد، به کسی که درک درستی از این تجارب ندارد نیز نمی‌توان توضیحی در باب آن داد؛

ب. کیفیت معرفتی: جیمز در این مورد می‌نویسد: «به‌زعم عرفا، آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و الهام سرشار از اهمیت‌اند» (همان).

پ. زودگذری: زمان تجارب عرفانی در نظر جیمز چندان طولانی نیست و معمولاً بعد از نیم ساعت یا نهایتاً یک یا دو ساعت صاحب تجربه به جریان عادی زندگی خویش بازمی‌گردد (همان).

ت. حالت انفعالی: «وقتی که این حالت به عارف دست می‌دهد، احساس می‌کند اراده‌اش را از دست داده و گویی نیروی برتری او را به تسخیر خویش درآورده است» (همان: ۴۲۴). هنگامی که فرد چنین تجربه‌ای را از سر می‌گذراند، گویی در سیطره امری

الوهی است و قدرت عاملیت زیادی ندارد.

همچنین وی فارغ از این موارد، در فصول مربوط به عرفان به ویژگی‌های دیگری نیز اشاره دارد، از جمله این ویژگی‌هاست:

ث. مسئله طبیعت: وی می‌نویسد: «بعضی از جنبه‌های طبیعت ظاهراً دارای نیروی خاص بیدار کردن و برانگیختن چنین حالات عرفانی است. بیش‌ترین موارد جاذبی که من گردآورده‌ام در محیط طبیعت^۱ رخ داده است» (همان: ۴۳۷).

۲. تجربه عرفانی از نظر استیس

این فیلسوف انگلیسی که آثارش در فلسفه هگل، زیبایی‌شناسی و فلسفه اخلاق نیز شهره است با کتاب *عرفان و فلسفه* (۱۹۶۰) نام خود را در بین متفکران تجربه عرفانی ماندگار کرد. در آغاز استیس دو نوع تجربه عرفانی را از هم تمییز می‌دهد؛ تجربه آفاقی (برون‌نگر) و تجربه انفسی (درون‌نگر).

استیس تفاوت ماهوی این دو تجربه را این‌گونه توضیح می‌دهد: تفاوت مهم بین این دو این است که احوال آفاقی به برون‌سو یا بیرون‌عارف ناظر و طریق انفسی به درون‌سو و به نفس عارف ناظر است. به این ترتیب: «عارف آفاقی که حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت و تکثر اعیان خارجی - دریا، آسمان، خانه‌ها و درخت‌ها - را با نگرش عارفانه دیگرگون می‌بیند و واحد یا وحدت را در آن متجلی می‌بیند، عارف درون‌نگر برعکس، بر آن است که با خاموش ساختن حواس ظاهر و با زدودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر، به کنه ذات خویش برسد و ادعا می‌کند که در غیبت نفس و در آن سکون و سکوت «واحد حقیقی» را درمی‌یابد که هم از اصل با آن متحد است؛ ولی

۱. متن اصلی کتاب جیمز چنین است:

Certain aspects of nature seem to have a peculiar power of awakening such mystical moods. Most of the striking cases which I have collected have occurred out of doors جیمز بعد از آن که می‌نویسد جنبه‌هایی از طبیعت مانند کوه و دریا... نیرویی خاص در برانگیختن احوال معنوی دارند، موضع خود را گسترش می‌دهد و می‌نویسد بیشتر مواردی که جمع‌آوری کرده در جایی خارج منزل، یا در فضای باز رخ داده است. مترجم قسمت دوم را نیز طبیعت ترجمه کرده است. به نظر می‌رسد این دو، تفاوت ولو کوچکی با یکدیگر دارند.

نه به صورت وحدت در کثرت (چنان که در احوال آفاقی دست می‌دهد) بلکه به صورت واحدی بی‌هیچ گونه تعدد و تکثر» (استیس، ۱۳۸۸: ۵۵).

سپس استیس برای هر کدام از این تجارب ویژگی‌هایی به شرح زیر برمی‌شمارد که چنان که ملاحظه می‌شود به جز شماره ۱ و ۲ در باقی موارد به هم شبیه هستند. در نظر او این ویژگی‌ها به این شرح هستند:

ویژگی‌های مشترک تجربه‌های آفاقی (برون‌نگر) (درون‌نگر)	ویژگی‌های مشترک تجربه‌های آفاقی (برون‌نگر)
۱. آگاهی وحدت‌نگر، ادراک واحد یا خلا، آگاهی محض	۱. بینش وحدانی - درک این که همه چیز یکی است
۲. بی‌زمانی، بی‌مکانی	۲. ادراک «واحد» به عنوان وجودی درونی، یا حیات در همه چیز
۳. احساس عینیت و واقعیت	۳. احساس عینیت و واقعیت
۴. تیمن، صلح، صفا و...	۴. تیمن، صلح، صفا و...
۵. احساس امری قدسی، حرمت‌دار و الوهی	۵. احساس امری قدسی، حرمت‌دار و الوهی
۶. متناقض‌نمایی	۶. متناقض‌نمایی
۷. بیان‌ناپذیری، بنابر ادعای عرفا	۷. بیان‌ناپذیری، بنابر ادعای عرفا

استیس چندان تلاشی برای توضیح مفاهیم بالا نمی‌کند، گویی معانی هر یک را واضح انگاشته است، اما از مطاوی کتاب، توضیحات اندک او درباره هر کدام از این ویژگی‌ها قابل جمع‌آوری است. او ویژگی اول یعنی «ادراک وحدت پدیدارها در تجربه آفاقی» و «ادراک وحدت با ساحت الوهی در تجربه انفسی» را «تجربه و مفهوم کانونی تمامی عرفان‌های گوناگون» می‌نامد (همان: ۵۹)؛ ویژگی دوم تجربه آفاقی تعبیر دیگری از همان ویژگی نخست است.

در تجربه عرفانی فرد یا درمی‌یابد همه پدیدارها «یکی» یا «واحد» هستند یا آن «یکی» یا «واحد» را در تمام پدیده‌ها جاری می‌بیند. بنابر قول نویسنده: «نقطه کانونی عرفان آفاقی که تمامی ویژگی‌های مشترک بر محور آن می‌گردند، عبارت است از درک وحدتی که

شالوده جهان را بر آن استوار می‌دانند (همان: ۶۰)؛ ویژگی دوم تجربه انفسی: او ویژگی بی‌زمانی را از مقومات تجربه انفسی می‌داند و می‌نویسد: «این تجربه بالضروره باید بی‌زمان و بی‌مکان باشد، زیرا زمان و مکان از لوازم کثرت‌اند» (همان: ۹۷).

استیسی می‌نویسد این عدم اشتراک در تجربه انفسی با آفاقی در این زمینه بیش‌تر در مورد خصلت بی‌زمانی است تا بی‌مکانی (همان: ۱۳۵). این در حالی است که وی در خلال بحثش در باب ویژگی‌های مشترک تجارب برون‌نگر یا آفاقی نیز دقیقاً به همین مفهوم بی‌زمانی یا برکنده‌شدن مفهوم زمان در طی مکاشفه اشاره می‌کند و حتی در گزارش‌هایی که از افرادی که چنین مکاشفاتی داشته‌اند، ارائه می‌دهد نیز محو مفهوم زمان، آشکار است. وی از قول یک صاحب تجربه می‌نویسد: «گویی زمان و حرکت ناپدید شده بود، احساسی از بی‌زمانی و ابدیت به من دست داده بود» (همان: ۶۷). وی ادامه می‌دهد که «حال و حالت او بی‌زمان و در عین حال به نوعی در زمان است، چرا که به‌رحال تحرک مشاهده شده است. همچنین او در طی این حال به یاد می‌آورد که در خارج از آن حال و پیش از آن، او و دیگر انسان‌ها در ظرف زمان نمی‌توانند اشیا را چنان‌که واقعاً هستند، ببینند» (همان)؛ بنابراین شاید بهتر آن باشد که مفهوم محو زمان را از خصوصیات فراگیر تجربه عرفانی به نحوی عام قلمداد کنیم.

توجه به نظام لازمانی (سرمدی) در تجارب عرفانی از مسائلی است که وی در کتاب *زمان و سرمدیت* نیز به آن پرداخته است. وی می‌نویسد: «دو نظام وجود دارد: نظام طبیعی که نظامی زمانی است و نظام الهی که نظام سرمدیت (بی‌زمانی) است. در لمحّه اشراق عرفانی این دو نظام با هم تلاقی می‌کنند» (اسپنسر، ۱۴۰۰: ۱۲۱). وی لازمانی را خصیصه تجربه عرفانی به‌طور عام می‌داند (همان: ۱۲۲).

ویژگی‌های سوم تا پنجم نوعی احساس و ادراک در لحظه تجربه هستند. این که صاحب تجربه آن‌گاه که دچار چنین وضع و حالی می‌گردد احساسی سرشار از «شادمانگی و الایش درونی» دارد. خود را در مواجهه و سیطره امری مقدس می‌یابد. همچنین در نظر عارف این ادراک یک اعتقاد نیست که در معرض خطا و اشتباه باشد بلکه یقینی خلل‌ناپذیر است که به تجربه حاصل شده، همان‌گونه که در نظر عموم مردم عینیت تجارب حسی همچون واقعیتهای واسطه و حضوری به فرد می‌رسد (استیسی، ۱۳۸۸: ۶۶).

استیس ششمین ویژگی یعنی متناقض‌نمایی را «نگنج‌دیدن این تجارب در موازین معهود و مقبول منطقی» تعریف می‌کند. وی به‌طور کلی تناقض در ساحت الاهی را همان راز بزرگ مقدس می‌پندارد و از آن استقبال می‌کند (اسنپسر، ۱۴۰۰: ۵۲). هفتمین و آخرین ویژگی در نظر وی فقط بنابر قول خود عارفان قابل پیگیری است. از این جهت استیس سعی می‌کند مبنایی نیز برای این خصوصیت، یعنی بیان‌ناپذیری، تصویر کند. نظریه استیس به‌طور خلاصه به این شرح است که تجارب عرفانی از آنجاکه در حین رخ دادنشان ساختاری پیش‌مانطقی دارند، بنابراین به کلی مفهوم‌ناپذیر و انتقال‌ناپذیرند، اما پس از آن که عارف این تجربه را از سر گذرانند و آن لحظات پایان‌پذیرت، در مقام تعبیر و گزارش می‌توانند بیان‌پذیر گردند و از سوی صاحب تجربه شرح داده شوند؛ زیرا از ساحت الوهی که وحدانی است به ساحت نازل تری که ساحت تکثرات است در می‌آیند (همان: ۳۱۰). چنان‌که قبلاً گفته شد ویلیام جیمز نیز در احوال عارفان نشان بیان‌ناپذیری را دیده بود.

بدین‌سان شالوده تلاش استیس در کتاب *فلسفه و عرفان* که پیدا کردن ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی است، رخ می‌نمایاند. این مباحث، فهمی جدید برای محققان در تبیین تجاب معنوی متنوع، در سنت‌های مختلف فراهم می‌آورد و کار تطبیق با شاهکارهای ادبیات عرفانی را آسان‌تر می‌نماید. نگارندگان عناصری را که در هر دو نظریه راهگشای این تحقیق خواهد بود به کار می‌بندند تا بتوانند تصویر شفاف‌تری از ادعای خود را که همانا *خواستار داستان دقوقی به مثابه یک تجربه عرفانی* است عرضه کنند.

بحث و بررسی

۱. داستان دقوقی

روایت دقوقی در دفتر سوم مثنوی شریف، یکی از اسرار‌آمیزترین و دلاویزترین قصصی است که مولانا در انداخته است. شناخت شخصیت تاریخی دقوقی در نهایت به نتیجه قطعی نرسیده است. حتی درخواست کمک استاد فروزانفر از علامه قزوینی نیز جواب متقنی در پی نداشته است.^۱ آوردن خلاصه‌ای از داستان دقوقی، به علت شهرت آن بلاوجه می‌نماید.

۱. اجمالاً باید گفت علامه قزوینی می‌نویسد که بعد از تفحص فراوان هرچه بیش‌تر گشته است کمتر یافته و چنین روایتی در هیچ‌جا ثبت نشده و مولانا- به قول علامه- جرجیس را انتخاب کرده و داستانی حول محور این نام ساخته است.

داستان در واقع برای یادکرد از ابدالی شکل می‌گیرد که چنان به مقام رضای الهی و حسن ظن عاشقانه رسیده‌اند و عشقِ شرکت‌سوز زفت، آتش در جمیع صفات آنان زده که به قول مولانا «دهانشان بسته باشد از دعا». دیدار دقوقی با همین ابدال است که بسان مکاشفه و واقعه‌ای حیرت‌افزا در مثنوی خودنمایی دارد. این مکاشفه و کیفیات آن در نسبت با نظریات مطرح شده در باب تجربیات عرفانی، به‌ویژه نظریات مذکور در بالا جالب توجه است.

بنابر قرائت حاضر، مولوی روایتگر کشف و شهود خودش است. تطبیق شخصیت تاریخی مولوی با دقوقی البته موردی است که در بسیاری از پژوهش‌ها نشان آن را می‌توان یافت؛ مثلاً زرین کوب یکی از احتمالات را تطبیق مولوی با دقوقی می‌داند و می‌نویسد: «این که عین آن (روایت دقوقی) ظاهراً در جایی مذکور نیست، شاید حاکی باشد از وجود یک اصل مستقل مربوط به احوال یک تن از اولیای مجهول یا این که از «واقعه» مربوط به تجربه روحانی خود مولانا حاکی باشد؛ چون خواسته است سر دلبران را در حدیث دیگران نقل کند از اسناد آن به تجربه خویش خودداری کرده است و این امری است که در خود مثنوی در سؤال عارفی از آن پیر کشیش^۱ نیز نظیر دارد و آنجا نیز مولانا قصه‌ای را که به خود مربوط است به عارفی مجهول منسوب می‌دارد» (۱۳۸۶: ۴۹؛ توکلی، ۱۳۸۶: ۶؛ زمانی: ۱۳۹۱: ۵۰۰/۳).

جالب است که این تطبیق شخصیت در ادبیات عرفانی، در جاهای دیگری هم سابقه داشته است. ویلیام جیمز در کتابش روایت‌های افراد زیادی را که تجربه‌های شگفت عرفانی را از سر گذرانده‌اند گزارش می‌کند، اما در جایی می‌نویسد: «احوال فردی من به گونه‌ای است که تقریباً از درک و لذت این حالات محروم و فقط می‌توانم آن‌ها را از قول دیگران نقل کنم» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۱)، اما رابرت فورمن^۲ از به‌نام‌ترین محققان در حوزه تجارب عرفانی بر این باور است که جیمز نیز گویا چون مولانا خواسته سر دلبران را

۱. مثلی است در دفتر ششم مثنوی که عارفی از کشیشی پیر سؤالی می‌کند. از آنجا که عین این سؤال و جواب در مناقب العارفين آمده است و در آن گفته شده که مولوی از کشیشی چنین سؤالی می‌پرسد، استاد زرین کوب به این نکته اشاره کرده‌اند.

2. Robert K.C Forman

در حدیث دیگران آورد. وی در مورد استفاده از ضمیر اول شخص یا سوم شخص می‌نویسد: «گمانم بر این است که ویلیام جیمز نیز در کتاب انواع تجربه‌دینی کاری شبیه به این انجام داده است؛ یعنی غالباً تجارب شخصی خود را به زبان سوم شخص توصیف نموده است» (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۱۵).

طبعاً تحقیق حاضر به تمامی زوایای داستان طولانی دقوقی نخواهد پرداخت؛ بلکه سعی خواهد کرد ویژگی‌های تجربه‌عرفانی که در داستان مندرج است به‌خوبی بیان گردد. چنان‌که گذشت تجربه‌محور بودن روایت، خوانشی دور از ذهن و بعید نخواهد بود، اما تطبیق روایت دقوقی به‌مثابه تجربه‌عرفانی با نظریات اندیشه‌ورزان این حوزه حاوی نکات زیادی است:

۲. مؤلفه‌های تجربه‌عرفانی در داستان دقوقی

۱-۲. بینش وحدانی و تناقض‌آمیزی

بینش وحدانی ویژگی مهمی است که استیس برمی‌شمارد، استیس از قول اتو می‌آورد: «آنچه انسان در جهان دارد و درمی‌یابد، در عیان کثرت دارد و در نهان وحدت. هر سبزه نودمیده‌ای، هر چوبی، سنگی، همه چیز همانا یکی است. این ژرف‌ترین ژرفناهاست» (استیس، ۱۳۸۸: ۵۶). این بینش وحدانی در تمهیدی که مولانا بر داستان دارد نیز پیداست؛ وی از زبان پیامبر(ص) می‌گوید:

گفت پیغمبر شما را ای مهان چون پدر هستم شفیع و مهربان
زان سبب که جمله اجزای منید جزو را از کل چرا برمی‌کنید
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۳۵ و ۱۹۳۴)

مولوی نیز گویی این ابیات را به‌مثابه نوعی براءت استهلال در نظر گرفته تا ویژگی وحدانی بودن این تجارب را پیش چشم آورد. حکایت تجربه‌دقوقی اما باز دل‌انگیزتر است: وحدت بنابر قول استیس از اهم ویژگی‌های یک تجربه‌عرفانی‌ست. «وحدت یا واحد، تجربه و مفهوم کانونی تمامی عرفان‌های گوناگون است، اگرچه در بعضی طریقت‌ها ممکن است تأکید کم‌تر یا بیش‌تری بر آن شده باشد» (استیس، ۱۳۸۸: ۵۹). این وحدت یا واحد در نظر استیس البته خاصیت شطح‌گونه و تناقض‌آمیز نیز دارد، فهم وحدت

در عین کثرت است. یعنی «اضداد با هم جمع می‌شوند بی آن که از خود خلع شوند» (همان: ۵۴). در حکایت دقوقی نیز اولین تجربه شگفت‌انگیز و کشف حیرت‌افزای وی دقیقاً همین‌گونه است: اضداد یکی می‌شوند و یکی تبدیل به چند می‌گردد تا تجربه گر وحدتِ پشتِ کثرات را به عین ببیند، وی ابتدا هفت شمع می‌بیند:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۸۵)

از پس این کثرت بینشی وحدانی روی می‌نماید:

باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک می‌شکافد نور او جیب فلک
(همان: ۱۹۹۱)

و به همین سان دوباره:

باز آن یک، بار دیگر هفت شد مستی و حیرانی من زفت شد
(همان: ۱۹۹۲)

و باز

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد نورشان می‌شد به سقف لاژورد
پیش آن انوار نور روز دُرد از صلابت نورها را می‌سترد
باز هر یک مرد شد شکل درخت چشم از سبزی ایشان نیک‌بخت
(همان: ۲۰۰۳-۲۰۰۱)

و این وحدت در کثرت و تجربه تناقض‌آمیز که یکی از مقومات تجربه عرفانی است

روی می‌نماید:

هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی من چه سان می‌گشتم از حیرت همی
(همان: ۲۰۴۷)

تا در نهایت:

بعد دیری گشت آن‌ها هفت مرد جمله در قعه پی یزدان فرد
(همان: ۲۰۵۴)

اساساً این تبدیل شدن سه عنصر به ظاهر متمایز یعنی شمع، درخت و انسان به هم، اندیشه‌ای وحدت‌گونه یا حتی وحدت وجودی را در خاطر می‌آورد.

۲-۲. بیان ناپذیری

بیان ناپذیری هم در نظر جیمز و هم در نظر استیس (بنابر ادعای خود عارفان) از مشخصه‌های تجربه عرفانی محسوب می‌شود. استیس در فصل عرفان و زبان مفصلاً راجع به این ویژگی سخن می‌راند و دلایل آن را بررسی می‌کند. جیمز نیز در احوال عارفان رد پای بیان ناپذیری را دیده بود. در عرفان و تصوف ایرانی-اسلامی نیز این بیان ناپذیری به دفعات طرح گردیده است: به عنوان مثال آنجا که قاضی همدانی (۱۳۷۹: ۴) در زبده می‌نویسد: «احوال گران قدری از کشف بر من طاری شد که شرح و وصف آن دشوار است و بیشتر آن در عالمی که نطق با حروف و الفاظ صورت می‌گیرد، غیر قابل تعبیر است». از چنین احوالی یاد می‌کند. در بسیاری از تجارب شگرف دیگر نیز عارفان تجربیاتشان را ناگفتنی توصیف کرده‌اند.

در این داستان نیز دقوقی آنچه تجربه کرده است، بیان ناپذیر می‌داند. دقوقی وقتی تجربه مهیب و پرابهت وحدت در کثرت را می‌بیند، درمی‌یابد چنین تجربه‌ای را نمی‌توان با زبان و بیان باز نمود:

اتصالاتی میان شمع‌ها	که نیاید بر زبان و گفت ما
آن که یک دیدن کند ادراک آن	سال‌ها نتوان نمودن از زبان
آن که یک دم بیندش ادراک هوش	سال‌ها نتوان شنودن آن به گوش

(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۹۵-۱۹۹۳)

۲-۳. مقدمات و تمهیدات

از همان ابتدا، داستان اطلاعاتی راجع به دقوقی در اختیار خواننده می‌گذارد که نشان داده می‌شود او تمهیدات و مقدماتی را برای رسیدن به لحظات و احوال عرفانی طی کرده است. دقوقی عارفی است که با ریاضات و سلوک عرفانی خود، بنا بر نظر جیمز، تمهیدات و مقدمات کسب تجربه را به تمام معنا ایجاد کرده است، وی که «عاشق و صاحب کرامت خواجه‌ای» است:

روز اندر سیر بد شب در نماز چشم اندر شاه باز او همچو باز

منقطع از خلق نه از بد خوئی منفرد از مرد و زن نه از دویی
مشفق بر خلق و نافع همچو آب خوش شفیعی و دعایش مستجاب
نیک و بد را مهربان و مستقر^۱ بهتر از مادر شهی تر از پدر
(همان: ۱۹۳۳-۱۹۳۰)

جیمز با آن که می‌پذیرد تجارب عرفانی، تجاربی دفعی و ناگهانی و بنا بر قول او انفعالی است و بر عارف رخ می‌دهد نه توسط او، اما عقیده دارد می‌توان شرایط آن را تا حدی مهیا کرد. وی می‌نویسد: «وارد شدن حالات عرفانی را می‌توان با اعمال ارادی مقدماتی، نظیر متمرکز کردن حواس یا با انجام برخی حرکات بدنی یا به شیوه‌های دیگری که در دستورنامه‌های عرفا آمده است، تسهیل نمود» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۴). در حکایت دقوقی نیز البته در اولین بیت مربوط به کشف دقوقی واژه «ناگهان» دقیقاً نمودِ دفعی و بغتاً رخ دادن تجربه است:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتاییدم به آن
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۸۵)

۲-۴. مسئله طبیعت

طبیعت در نگاه عرفانی اساساً امری مقدس است که به طرق مختلف در زیست جهان عارف اثر می‌گذارد؛ انسان معنوی در تعامل با طبیعت به ادراک عمیق‌تری از خود و امر الهی می‌رسد. عناصر متنوع طبیعت گاه نمودهایی الهی‌اند که واسطه و تسریع‌کننده مقصود سالک‌اند (بنگرید به نصر، ۱۳۴۵: مقدمه). جیمز تصریح می‌کند که عموم تجربه‌هایی که گردآورده در جایی بیرون از خانه و به قولی در طبیعت رخ داده است؛ تجربه دقوقی نیز به همین منوال است. تجربه دقوقی در ساحل و بر کنار دریا رخ می‌دهد:

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام بود بیگه، گشته روز و وقت شام
هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتاییدم به آن
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۸۵-۱۹۸۴)

۱. مستقر در اینجا به معنای آرام‌جای و قرارگاه است. دقوقی مایه آرامش و قرار مردمان توصیف شده است.

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که خود ساحل رمزگانی است که خاصیت در آستانگی دارد. مکاشفات عارفان نیز همین خاصیت را دارا هستند، مرزی هستند بین زمین و آسمان. برکشنده‌اند و استعلایی.

۲-۵. تجربه نور

تجربه رؤیت نور از پربسامدترین تجربه‌هایی است که در تجارب معنوی ذکر شده. در عرفان اسلامی-ایرانی نیز این تجربه مشهور است و مثلاً در تجارب عرفانی نجم کبری و به‌طور کلی کبرویه به کرات آمده و در باب آن نوشته‌های شایسته‌ای موجود است، به‌گونه‌ای که رؤیت و مکاشفه رنگ‌ها و انوار تبدیل به یک نظریه منسجم در میان خلفای وی شده است (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۹۳). هم جیمز و هم استیس در گزارش‌های خود از این تجربه نمونه‌های فراوانی آورده‌اند. استیس در یکی از توضیحاتش در باب تجارب عرفانی می‌آورد: «ادراک نوری شبیه به نور واقعی-ولی ذهنی-گهگاه، و نه همیشه، همراه با آغاز آگاهی عرفانی» (استیس، ۱۳۸۸: ۱۵). جیمز نیز در میان روایت‌هایی که از تجارب معنوی و عرفانی افراد می‌آورد بارها این تجربه را چه به‌صورت کشف و رؤیت بیرونی نور چه کشف نور قلب فرد ذکر می‌کند. در داستان دوقوی نیز این تجربه تکرار شده است و دوقوی با دیدن شمع، تجربه نور دارد و خود به نور و عظمت و هیمنه آن اشاره دارد و اساساً آغاز تجربه وی با رؤیت نور است:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتاییدم به آن
نور شعله هر یکی شمعی از آن بر شده خوش تا عنان آسمان
(مولوی، ۱۳۵۷: ۱۹۸۶-۱۹۸۵)

و

باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک می‌شکافد نور او جیب فلک
(همان: ۱۹۹۱)

شیمل از عارفانی سخن می‌گوید که تجربه چیزی تحت عنوان نور ابدی و نامخلوق (uncreated light) را دارند (شیمل، ۱۹۱۱: ۱۳).

۲-۶. احساس عینیت و واقعیت

این همان احساسی است که عارف طی آن درمی‌یابد که به حاق واقع اشیا دسترسی پیدا می‌کند و حقیقت را آن‌گونه که هست، از ورای نمودها مشاهده می‌کند. استیس این احساس را عینیت و واقعیت می‌نامد و آن را از جنس یقین می‌داند: «ایقان به این که اشراق، فریب ذهنی نیست» (استیس، ۱۳۸۸: ۶۳). وی از قول یکی از کسانی که چینی تجربه‌ای داشته می‌آورد: «یقین کامل پیدا کردم که در آن لحظه اشیا را آن‌چنان که واقعاً هستند دیده‌ام» (همان: ۶۷).

جیمز نیز ذیل بحث معرفت‌بخشی تجارب عرفانی می‌گوید با آن که این تجارب از راه عقل و استدلال به دست نمی‌آیند و عموماً رنگی از توصیف‌ناپذیری و انتقال‌ناپذیری در خود دارند؛ اما حجیتی به صاحب تجربه می‌بخشند که گاه این احساس واقعی بودن تا پایان عمر با وی می‌ماند و حیات باطنی فرد را نیز متأثر می‌کند (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۴ و ۴۲۳). کریس لثبی^۱ بنا بر گزارش‌های صاحبان تجربه، در عبارتی دقیق این احساس را واقعی‌تر از واقعی می‌نامد (لثبی، ۲۰۲۱: ۲۵).

این احساس نیز به نحوی در داستان دقوقی وارد شده است و البته مولوی با ایجاد کشمکش داستانی این احساس را در تقابل با تعجب و ترحم ناشی از کوردلی مردم، پرجاذبه‌تر روایت می‌کند: دقوقی اول بار که تبدیل و تبدل شمع‌ها و درخت‌ها را می‌بیند، این رؤیت را با جزئیات بیان می‌دارد که نشان می‌دهد این تجربه برای وی کاملاً عینیت داشته است، مثلاً می‌نویسد:

باز هریک مرد شد شکل درخت	چشمم از سیزی ایشان نیک‌بخت
ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ	برگ هم گم گشته از میوه فراخ
هر درختی شاخ بر سدره زده	سدره چه بود از خلأ بیرون زده
بیخ هر یک رفته در قعر زمین	زیرتر از گاو و ماهی بد یقین

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۰۰۶-۲۰۰۳)

اما از پس این احساس عینیت، دقوقی با مشکلی مواجه می‌شود و آن این است که مردم

1. Chris Letheby

این مواجهه را باور نمی‌دارند و اساساً این لایه زیرین هستی، در آگاهی‌شان نمی‌گنجد. دوقوی بعد از این تجربه شگفت، متعجب است که چرا دیگران این درختان الهی را نمی‌بیند و از آن بر نمی‌گیرند یا بنا بر تفسیر حاضر چرا عینیت این تجارب را باور ندارند؛ دوقوی با خود می‌اندیشد که:

این عجب‌تر که بریشان می‌گذشت	صد هزاران خلق از صحرا و دشت
ز آرزوی سایه جان می‌باختند	از گلیمی سایه‌بان می‌ساختند
سایه آن را نمی‌دیدند هیچ	صد تفو بر دیده‌های پیچ‌پیچ
ختم کرده قهر حق بر دیده‌ها	که نیند ماه را بیند سها
ذره‌ای را بیند و خورشید نه	لیک از لطف و کرم نومید نه
کاروان‌ها بی‌نوا وین میوه‌ها	پخته می‌ریزد چه سحر است ای خدا
سیب پوسیده همی‌چیدند خلق	درهم افتاده به یغما خشک خلق

(همان: ۲۰۱۵-۲۰۰۹)

از پس این سردرگمی، دوقوی لحظاتی به مکاشفه خود تردید می‌کند که مبادا این مکاشفه وهم و گمان و سراب است و واقعیت ندارد. دوقوی به خود می‌گوید:

یا منم دیوانه و خیره شده	دیو چیزی مر مرا بر سر زده
چشم می‌مالم به هر لحظه که من	خواب می‌بینم خیال اندر زمن

(همان: ۲۰۲۶-۲۰۲۵)

تمییز نهادن میان تجارب اصیل و تجارب وهم‌آلود و نامعتبر از بحث‌انگیزترین موضوعات در باب تجربه‌های عرفانی بوده و در این راه سنجه‌های مختلفی طرح گردیده است. به‌عنوان مثال ترزای آویلائی^۱ (۱۳۸۹: ۱۱) می‌نویسد: «از همه امور ناممکن، ناممکن‌ترین آن است که این مکاشفه‌های راستین کار قوه خیال باشد. ... کاملاً از قوه خیال فراتر است». وی برای این قطعیتش البته سنجه‌ای دارد تا از تردید رهایی یابد. وی با تمثیلی که به کار می‌برد مهم‌ترین سنجه برای تمایز میان مکاشفه اصیل و مکاشفه نامعتبر را اخلاق می‌داند. وی این سنجه را چنین شرح می‌دهد که کسانی به او می‌گویند که مبادا دیدار

1. Teresa of Ávila

مسیح(ع) خیالی بیش نبوده و او فریب خورده است. وی می نویسد من شخصی را دیده‌ام که جواهراتی گران بها نزد من امانت گذاشته، من اکنون این جواهرات را عیناً می بینم و لمس می کنم پس بی تردید این دیدار خواب و خیال نبوده است (همان: ۱۲). معیارهای جدا کردن سره از ناسره در مکاشفات البته به این مورد محدود نمی شود.^۱ دقوقی نیز برای غلبه بر تردید خود محکی دارد: این که متعلق کشف، عیناً روبه روی اوست و مقابل چشم. آن را می بیند و لمس می کند و از نتایج آن‌ها بهره مند است پس، واقعیتی است انکار نشدنی:

خواب چه بود بر درختان می روم میوه هاشان می خورم چون نگرورم
(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۰۲۷)

پس از آن این وضع را حال انبیا نیز می داند و صدای عالم غیب در واقعی بودن این مکاشفات را برهانی قاطع برای عینیت آن برمی شمارد:

دست در شاخ خیالی در زدم	باز می گویم عجب من بی خودم
تا بظنوا انهم قد کذبوا ^۳	حتی اذا ما استیاس الرسل بگو
این بود که خویش بیند محتجب	این قرائت خوان که تخفیف کذب
ز اتفراق منکری اشقیبا	در گمان افتاد جان انبیا
ترکشان گو بر درخت جان برآ	جائهم بعد التشکک نصرنا ^{۲*}
هر دم و هر لحظه سحرآموزی است	می خور و می ده بدان کش روزی است

(همان: ۲۰۳۷-۲۰۳۲)

جالب آن که سنجه به عینه دیدن و برابر نظریه بودن برای تعیین مکاشفات اصیل از غیر اصیل در نوشته های شمس نیز آمده است. وی در مقالات (۱۳۹۶: ۱۱۱) می آورد: «سخن گفتن جمادات و افعال جمادات می گویم، حکما این را منکر می شوند. اکنون دیده خود را چه کنم؟» این همان حجیتی است که عارف پس از شهودهایش به چنگ می آورد

۱. برای بحث تفصیلی در باب انواع سنجه ها (رک. ملکیان: ۱۳۸۷).

۲. بعد از این شک، نصرت ما (نصرت الهی) فرارسید

۳. دقوقی در جواب به خود آیه ۱۱۰ سوره یوسف را می خواند که: حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنَجَّىٰ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ

و از هر قول دیگری برای اثبات کشفش بی‌نیاز می‌شود.

۲-۷. بی‌زمانی و بی‌مکانی

والتر استیس ویژگی بی‌زمانی را از مقومات تجربه‌درون‌نگرانه یا همان انفسی می‌داند و می‌نویسد: «این تجربه بالضروره باید بی‌زمان و بی‌مکان باشد، زیرا زمان و مکان از لوازم کثرت‌اند» (استیس، ۱۳۸۸: ۹۷). در جایی از قصه دقوقی دقیقاً به مفهوم برکنده‌شدن زمان در طی تجربه برمی‌خوریم. چنان‌که گذشت استیس در خلال بحثش در باب ویژگی‌های مشترک تجارب برون‌نگر یا آفاقی نیز دقیقاً به همین مفهوم بی‌زمانی یا برکنده‌شدن زمان در مکاشفه اشاره می‌کند و در گزارش‌هایی که از افرادی که چنین مکاشفاتی داشته‌اند ارائه می‌دهد نیز رد پای محو مفهوم زمان، برجسته است. وی از قول یک صاحب تجربه می‌نویسد: «گویی زمان و حرکت ناپدید شده بود، احساسی از بی‌زمانی و ابدیت به من دست داده بود» (همان: ۶۷).

برکنده‌شدن مفهوم زمان در روایت دقوقی به‌عنوان یکی از ویژگی‌های تجربیات عرفانی آمده است، دقوقی تجربه خود را چنین توصیف می‌کند:

ساعتی با آن گروه مجتبی	چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رست جان	زانک ساعت پیر گرداند جوان
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است	رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی	چون نماند محرم بی‌چون شوی
ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست	زانکش آن سو جز تحیر راه نیست

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۰۷۶-۲۰۷۲)

۲-۸. احساس تیمن و تبرک و احساس امر قدسی و الوهی

والتر استیس یکی از خصوصیات مشترک تجربه‌های عرفانی را احساس تیمن، تبرک، شادمانگی و الایش درونی می‌داند. بر طبق نظر استیس این احساس در جمله و بیان مشخصی در تجربه قرار ندارد، بلکه در روح تجربه و در کلیات آن منطوی است. از این منظر کشف و شهود عرفانی تجربه خواندن است نه راندن، تجربه‌ای است که در آن

صاحب تجربه از احساسی خجسته که سرشار از فیض و فزونی است لبریز می‌گردد. دقوقی نیز از پس این تجربه برکت و یمنی فراگیر را ادراک می‌کند و از آن برخوردار می‌شود و نیز آنچه تجربه می‌کند مقدس و متعالی است. دیدار ابدال که از خاصگان حق‌اند خود نشان متعالی بودن تجربه وی است.

این دیدار را شبیه دیدار موسای نبی با خضر می‌داند. وضع و حال و هدفش را بازگو می‌کند:

گفت روزی می‌شدم مشتاق‌وار تا بیینم در بشرانوار یار
تا بیینم قلمی در قطره‌ای آفتاب‌ی درج اندر ذره‌ای
(همان: ۱۹۸۳-۱۹۸۲)

سرتاسر توصیفات‌ی که از ابدال می‌کند و سراسر تجربه‌اش نمون امری الوهی است. در باب احساس تبرک و تیمن نیز نمونه‌های متنوعی از این حس در جابه‌جای داستان وجود دارد؛ به‌عنوان نمونه، دیدار آن هفت مرد و هم‌سخنی با آنان او را گرم می‌سازد:

سر چنین کردند هین فرمان تو راست تف دل از سر چنین کردن بخاست
(همان: ۲۰۷۱)

هم‌سخنی با آنان عین بسط است:

دانه پرمغز با خاک دژم خلوتی و صحبتی کرد از کرم
خویشتن در خاک کلی محو کرد تا نماندش رنگ و بو و سرخ و زرد
از پس آن محو قبض او نماند پر گشاد و بسط شد مرکب براند
(همان: ۲۰۶۹-۲۰۶۷)

۳. مسئله حواس

از مواردی که البته جزو ویژگی‌های تجربه عرفانی نیست؛ اما به طرق مختلف در این بحث مدخلیت دارد مسئله حواس است. یکی از این موارد به پیش از تجربه ارتباط دارد. از مهم‌ترین گزاره‌ها در باب حواس این است که حواس ظاهر مزاحم سکون‌اند و این مزاحمت، مانع فراهم آمدن مقدمات برای تجربه می‌شود. استیس در این‌باره می‌نویسد: «عارف آفاقی که حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت و تکثر اعیان خارجی -

دریا، آسمان، خانه‌ها و درخت‌ها- را با نگرش عارفانه دیگرگون می‌یابد و واحد یا وحدت را در آنان متجلی می‌بیند. عارف درون‌نگر، برعکس، بر آن است که با خفه و خاموش ساختن حواس ظاهر و با زدودن صور حسی و تصورات و اندیشه‌ها از صفحه ضمیر، به کنه ذات خویش برسد» (۱۳۸۸: ۵۵ و ۵۴).

در داستان دوقوی نیز چنین توصیه‌ای در کار می‌آید. راوی داستان برای رسیدن به این مکاشفات توصیه‌ای دارد؛ توصیه مولانا از نوع باژگونی‌هایی است که وی در بسیاری از مواضع ایراد می‌کند. این باژگونی به این شرح است که هر چند آدمیان گمان می‌برند حواس منبع ورود اطلاعات و معرفت‌اند، در نظر مولانا قضیه برعکس است؛ به این معنا که اتفاقاً حواس ظاهر و بهره گرفتن از آن‌ها باعث بیرون رفتن معرفت و الهام‌اند و باید خاموش گردند تا عارف بتواند در معرض نفحات الهی قرار گیرد، این نکته از دقیق‌ترین ممدات نزدیک شدن به مکاشفه و مشاهده است:

فهم آب است و وجود تن سبو	چون سبو بشکست ریزد آب ازو
این سبو را پنج سوراخ است ژرف	اندرونه آب ماند خود نه برف
امر غصوا غصه ابصار کم ^۱	هم شنیدی راست نهادهی تو سم
از دهانت نطق فهمت را برد	گوش چون ریگ است فهمت را خورد
همچنین سوراخ‌های دیگری	می‌کشاند آب فهم مضمرت
گزرز دریا آب را بیرون کنی	بی‌عوض آن بحر را هامون کنی

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۱۰۴-۲۰۹۹)

۴. نتایج تجارب عرفانی

ویلیام جیمز به عنوان یکی از پایه‌گذاران پراگماتیسم همچون چارلز سندرس پیرس^۲ بر نتایج کنش‌ها، معتقدات و نظرات پافشاری داشت و معنا را در ارتباط وثیق با نتایج می‌دید (رک. پراگماتیسم: ویلیام جیمز). این توجه به نتایج در کتاب تنوع تجربه دینی وی نیز آشکارا ظهور و بروز یافته است. جیمز (۱۳۹۱: ۳۷) در جایی از کتابش دقیقاً به این نکته

۱. اشاره به آیه ۳۰ سوره نور دارد.

2. Charles Sanders Peirce

اشعار دارد: «مکاشفات الاهی را باید از میوه‌های آن بشناسی نه ریشه‌های آن». تجربه می‌تواند دگرگونی‌های مهمی در جان فرد، عمل وی و نگاهش به هستی ایجاد کند (همان: ۲۳۱). وی رهایی از هرگونه ترس، احساس اشراق درونی، فهم عظمت عالم بالا و... از قول تجربه‌گران به عنوان نتایج تجربه عرفانی ذکر می‌کند. استیس نیز در گزارش‌هایی که مطرح می‌سازد به نتایج، توجه ویژه‌ای دارد، وی در این باب می‌نویسد: «با دست دادن چنین حالی... ممکن است به کلی انقلاب و استحاله‌ای در زندگی انسان رخ دهد. فی‌المثل اگر تا آن زمان زندگی را بی‌معنی و بی‌ارزش می‌یافت از آن پس معنی دار و ارزشمند و با هدف بیابد یا ممکن است نحوه نگرشش به زندگی، مدام و از ریشه متحول شود» (۱۳۸۸: ۵۳). هیچ‌کدام از دو نویسنده فهرست مشخصی از نتایج تجارب ارائه نکرده‌اند، اما در لابه‌لای گزارش‌هایشان می‌توان به برخی نتایج دست یافت. در داستان دقوقی نیز با امعان نظر در جزئیات می‌توان نتایج این تجربه طرفه را استخراج کرد.

۴-۱. فهم شعورمندی تمام هستی

گاه در حین تجربه فرد به فهم حیات یافتگی اشیا می‌رسد و هستی را زنده و آگاه می‌یابد. استیس در یکی از گزارش‌ها آورده است: «ناگهان آنچه در چشم‌انداز من بود، هستی غریب و شدیدی به خود گرفت» (همان: ۶۵). دقوقی هم در تجربه‌اش به این ادراک می‌رسد و درختان را آگاه و مدرک می‌یابد.

بعد از آن دیدم درختان در نماز	صف کشیده چون جماعت کرده ساز
یک درخت از پیش مانند امام	دیگران اندر پس او در قیام
آن قیام و آن رکوع و آن سجود	از درختان بس شگفتم می‌نمود
یاد کردم قول حق را آن زمان	گفت النجم و شجر را یسجدان
این درختان را نه زانوه میان	این چه ترتیب نمازست آن‌چنان
آمد الهام خدا کای بافروز	می‌عجب داری ز کار ما هنوز

(مولوی، ۱۳۵۷: ۲۰۵۳-۲۰۴۸)

۴-۲. تجربه حیرت

حیرت (awe) احساسی است که وقتی با رازی عمیق رودرو می‌گردیم و در ادراک دقیق یا توضیح آن تجربه عاجزیم رخ می‌نماید (کلنر، ۲۰۲۳: ۱۷). درک عظمت متعلق تجربه احساسی از شگفتی و شکوه به صاحب تجربه می‌بخشد که منشأ تحولات مهمی در زندگی فرد است (رک. همان: ۱۰۵ تا ۱۶۰). دوقوی نیز این تجربه را از سر می‌گذراند.

خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت / موج حیرت عقل را از سر گذشت
هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی / من چه سان می‌گشتم از حیرت همی
(همان: ۲۰۴۷ و ۱۹۸۷)

همچنین پیداست دیدار با ابدال و این تجربه به قدری در جان و روح صاحب تجربه اثرگذار بوده است که تا همیشه آرزوی دیدار آنان را داشته است:

آن‌چنان پنهان شدند از چشم او / مثل غوطه‌ماهیان در آب جو
سال‌ها در حسرت ایشان بماند / عمرها در شوق ایشان اشک راند
(همان: ۲۲۹۵ - ۲۲۹۴)

۴-۳. **تیمن و برکتی** که در تجربه دوقوی بود، **معرفت بخشی** این تجربه، **تجربه یکی بودن و یکی شدن کثرات** و مواردی دیگر را که در بحث ویژگی‌های تجربه توضیح داده شد نیز می‌توان به این نتایج افزود.

۵. ویژگی‌هایی که در تجربه عرفانی دوقوی نیامده است

از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که ویلیام جیمز از آن سخن می‌گوید و در تجربه دوقوی نمی‌توان سراغی از آن گرفت زودگذری است. حتی اگر تجربه چندان هم طولانی نبوده، اما تأکیدی بر آن نرفته است. هرچند شاید بتوان رگه‌هایی از ویژگی انفعالی بودن تجربه یافت؛ اما از آنجا که مشخصاً در داستان دوقوی وارد نشده است و داستان در مرز انفعال و فعالیت صاحب تجربه می‌گذرد باز موردی است که به نحو بارز نمی‌توان آن را شناسایی کرد.

نتیجه گیری

چنان که گذشت داستان دقوقی را می توان به مثابه یک مکاشفه یا تجربه عرفانی قرائت کرد و در آن ویژگی های مختلف تجارب عرفانی را جست. با مذاقه در این داستان برخی ویژگی ها و توضیحاتی که جیمز و استیس به عنوان متفکران شهیر این حوزه بررسی کرده اند، رو می نماید. در این تمثیل نمادین ویژگی بیان ناپذیری- که در نظریه هر دو متفکر وجود دارد. دقوقی تجربه اش را شرح ناپذیر توصیف می کند. همچنین دقوقی در ابتدای تجربه اش به ادراک وحدت کثرات می رسد، این تجربه با تبدل های پیاپی، متناقض به نظر می رسد. این دو ویژگی نیز از اهم خصایص تجارب عرفانی در نگاه جیمز و استیس است. تجربه او واجد کیفیت معرفتی است و او به ادراکی ورای فهم های معمول می رسد. همچنین تجربه دقوقی نشانی از فرارفتن از مفهوم زمان و مکان را نیز در خود دارد که از ممیزات این تجارب است. برخی از موضوعاتی که جزو ویژگی های تجربه عرفانی نیست آمده؛ اما در کتاب تنوع تجربه دینی از ویلیام جیمز و عرفان و فلسفه از والتر استیس در باب آن بحث شده نیز مورد توجه قرار گرفت، مواردی چون مسئله حواس، مسئله طبیعت و نتایج تجربه عرفانی تا پوشش جامع تری به دست داده شود. سر آخر نشان داده شد از آنجا که مطابقت کامل انتظاری بیهوده است، برخی از ویژگی ها، همچون زودگذری نیز هست که در داستان دقوقی یا وجود ندارد یا دست کم درباره آن ها سخنی به میان نیامده است.

منابع

- آلستون، ویلیام. (۱۳۸۹). *درباره تجربه*. گزیده مایکل پترسون. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- اسپنسر، سیدنی. (۱۴۰۰). *عرفان در ادیان جهان*. ترجمه محمدرضا عدلی. چاپ ۲. تهران: هرمس.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ ۷. تهران: سروش.
- اصغری، محمدجواد. (۱۳۹۳). *برهان تجربه دینی از دیدگاه ریچارد سویین برن*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ ۷. تهران: طرح نو.
- تشکری، منوچهر و نسرين سهرابی. (۱۴۰۰). «تحلیل نشانه‌معناشناختی مکان نمادین در داستان دوقوی از مثنوی». *مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان*. شماره ۳۳. صص ۹۵-۱۲۴.
- توکلی، حمیدرضا. (۱۳۹۱). *از اشارت‌های دریا. بوطیقای روایت در مثنوی*. چاپ ۲. تهران: مروارید.
- _____ . (۱۳۸۶). «نشانه‌شناسی واقعه دوقوی». *مطالعات عرفانی*. شماره ۵. صص ۴-۳۴.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). *پراگماتیسم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). *بحر در کوزه. نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی*. چاپ ۱۲. تهران: علمی.
- _____ . (۱۳۸۹). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*. چاپ ۸. تهران: امیرکبیر.
- شلایرماخر، فردریش. (۱۳۹۹). *درباره دین. سخنی با تحقیرکنندگان فرهیخته‌اش*. ترجمه محمدابراهیم باسط. چاپ ۲. تهران: نی.
- شمس تبریزی (۱۳۹۶). *مقالات. تصحیح و تعلیق، محمدعلی موحد*. چاپ ۵. تهران: خوارزمی.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۳). «رابطه داستان دوقوی با تجارب زیستی مولانا». *تاریخ ادبیات*. شماره ۷۵. صص ۱۷۲-۱۵۱.
- طاهری ماه‌زمینی، نجمه و احمد امیری خراسانی. (۱۳۹۲). «بررسی مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی». *شعرپژوهی دانشگاه شیراز (بوستان ادب)*. شماره ۲. صص ۸۳-۱۰۲.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۹). *زبدة الحقایق*. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۹۰). *حادیث و قصص مثنوی*. چاپ ۵. تهران: خوارزمی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۳۵

فورمن، رابرت کی. سی. (۱۳۸۴). *عرفان. ذهن. آگاهی. ترجمه عطاء انزلی. قم: دانشگاه مفید.*
قشیری، ابولقاسم. (۱۳۹۹). *رساله قشیریہ. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. چاپ ۱۲. تهران:*
علمی و فرهنگی.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). *روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای در عرفان. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.*
مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۵۷). *مثنوی معنوی. تصحیح و اهتمام، رینولد آلن نیکلسون. جلد ۳.*
چاپ ۵. تهران: امیرکبیر.

نصر، سیدحسین. (۱۳۴۵). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. چاپ ۲. تهران: کتابفروشی دهخدا.*
هوفه، اتفرید. (۱۳۹۲). *قانون اخلاقی در درون من. درآمدی بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت. ترجمه*
رضا مصیبی. تهران: نی.

منابع انگلیسی

- Keltner, dacher. (2023) *awe, the new science of everyday wonder and how it can transform your life*, New York. Penguin Press.
- Underhill, Evelyn,(1911) *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library
- Letheby, Chris (2017). “*Naturalizing Psychedelic Spirituality*,” *Zygon: Journal of Science and Religion*, 52(3): 623–642

References

- Alston, W. (2010). "About the religious experience", translated by Malek Hosseini, Tehran, Hermes publication (in Persian)
- Spencer, S. (2020). "Mysticism in world religion", translated by Mohamdreza Adli, Tehran, Hermes publication (in Persian)
- Stace, W. T. (2009). "Mysticism and philosophy", translated by Bahauddin Khoramshahi, Tehran, soroush publication (in Persian)
- Asghari M. (2014). "The argument of religious experience in the point of view of Richard Swinburne" Qom, University of Religions and Denominations Publications (in Persian)
- Peterson, M, et al. (2010) "Reason and Religious Belief", translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani, Tehran, tarhe now publication (in Persian)
- Tashakor, M and Sohrabi, N. (2021). "A Semiotic Analysis of Symbolic Place in the Parable of Daqūqi in Mathnawi", Mystical studies, Kashan University, no.33, pp 95-124. (in Persian)
- Tawakoli, H. (2012). Poetic of narrative in Masnavi, Tehran, morvarid publication (in Persian)
- Tawakoli, H. (2007). "Symbology of Daquqi Event" Mystical studies, Kashan University, No 5, pp 4-34. (in Persian)
- James, W. (2012). "The Varieties of Religious Experience", translated by Hossein Kiani, hekmat publication (in Persian)
- James, W. (2012). "Pragmatism", translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran, Elmi va farhangi publication (in Persian)
- Zarrinkoub, A. (2007). Sea in a Jug", Tehran, Elmi publication (in Persian)
- Zarrinkoub, A. (2010). "Continuation of Research in Persian Sufism, Tehran, Amir Kabir publication (in Persian)
- Schleiermacher, F. (2020). "On Religion: Speeches to its Cultured Despisers", translated by Mohammad Ebrahim Baset, Tehran, ney publication (in Persian)
- Shams Tabrizi. (2017). "Conversations", compiled by Mohamad Ali Movahed, Tehran, Khwarizmi publication (in Persian)
- Taheri, Gh. (2014). "The relationship between Dogughi's story and Rumi's life experiences" " History of literature, No 3/75. Pp 151-172 (in Persian)
- Taheri, N and Amiri, A. (2013). "A Study of Different Kinds of Mystical Intuition in Mathnavi-e Maanavi" Poetry Studies Journal (Boustan e Adab), Shiraz University, Vol.5, No 2, Issue 16, pp 83-102 (in Persian)
- Forouzanfar, B. (2011). "Mathnavi hadiths and stories", Tehran, Khwarizmi publication (in Persian)

- Forman, R. K. C. (2005). "Mysticism, Mind, Consciousness", translated by Ata Anzali, Qom, mofid University publication (in Persian)
- Qushairi, A. (2020). "Al-Risala al-Qushayriyya, translated by Abu Ali Osmani, Tehran, Elmi va farhangi publication (in Persian)
- Malekian, M. (2009). "Methodology of comparative studies in mysticism" Qom, University of Religions and Denominations publication (in Persian)
- Rumi, J. (1978). "Mathnavi Ma'nawi", edited by Reynold A. Nicholson, Tehran: Amir Kabir Publications (in Persian)
- Nasr, H. (1966). "Viewpoint of Islamic thinkers about nature", Tehran, Dehkoda publication (in Persian)
- Höffe, O. (2013). "The Moral Law Inside Me, An Introduction to Kant's Practical Philosophy, translated and compiled by Reza Mosayyebi, Tehran, ney publication (in Persian)
- Ayn al-Quzat Hamadani. (2000). "*Zubdat al-ḥaqā'iq*". Translated by Mahdi Tadayyon, Tehran, IUP publication (in Persian)
- Keltner, dacher. (2023). *awe, the new science of everyday wonder and how it can transform your life*, New York. Penguin Press. (in English)
- Underhill, Evelyn. (1911). *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library (in English)
- Letheby, Chris. (2017). "Naturalizing Psychedelic Spirituality," *Zygon: Journal of Science and Religion*, 52(3): 623–642 (in English)



Analysis of components of mystical experience in the story of Daqhughi using the theory of Walter Stace and William James¹

Milad Salahi khalkhali², GHodratollah Taheri³
Ahmad Khatami⁴

Received: 2024/01/31

Accepted: 2024/05/04

Abstract

Daqhughi's story in Masnavi Manavi is a multi-layered narrative that can be analyzed from different angles due to its fluid structure. One such analysis is to understand the features of mystical experience that constitute the essence of this parable. The mystical experience involves moments of fascination and vision in which a person experiences an extraordinary journey and is in communion with the transcendent world. Many intellectuals in the field of mystical philosophy have tried to understand the nature of this phenomenon. Among them, William James and Walter Stace stand out as prominent theorists who have described the characteristics of this phenomenon. The scientific and theoretical framework they created for recognizing elements of mystical experiences can shed light on even the most complex of these experiences. The mystical experiences depicted in Daqhughi's story possess identifiable features, and their ambiguities can be resolved using this theoretical framework. Characteristics such as inexpressibility, paradoxes, unity in vision, a sense of blessing, objectivity, and an epistemological quality are evident in the story. At the onset of his experience, Daqhughi perceives the unity within multiplicity—a perception that appears paradoxical amid successive transformations. His experience bears an epistemological quality, and while recognizing it as profoundly blessed, Daqhughi also acknowledges its inexpressibility. Therefore, the primary goal of this essay is to offer an alternative interpretation of this symbolic allegory through the lens of mystical experiences as described by theorists. However, it's important to note that not all features are present in this narrative; for instance, transiency is notably absent from this allegory.

Keywords: Masnavi Manavi, Daqhughi's story, Mystical experience, William James, Walter Stace.

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46640.2560

2. Ph.D. student of Mystical literature, Department of Persian Language and Literature Faculty of Literature

and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran, (Corresponding Author).

Email: miladsalahi99@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: gh_taheri@sbu.ac.ir

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

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۹-۷۱

تحلیل نشانه‌شناختی و کارکردهای «خواب و واقعه»

در صفوة الصفا ابن بزاز اردبیلی^۱

مولود جوانمرد^۲، حسین فقیهی^۳

محبوبه مباشری^۴، سید سلمان صفوی^۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۷

چکیده

نشانه‌های زبانی هر اثر با توجه به تجربه‌های عرفانی و شرایط زمانی، مقامی و زیستی عارف می‌تواند بر معانی متعددی دلالت کند. جست‌وجوی این آفاق معنایی و آشکار کردن روند تولید معنا از رویکردها و اهداف دانش‌شناسی است. امبرتو اکو با احاطه بر روش‌های گوناگون تحلیل در نشانه‌شناسی و ویژگی‌های هر یک از این روش‌ها کوشیده است تا نظریه‌ای ترکیبی و تفسیری در این راه به وجود آورد. هدف پژوهش حاضر آن است که فرایند تولید واقعه و فهم و تفسیر آن را تبیین کند. در نتیجه اگرچه واقعه به‌طور معمول پیامی برای سالک از عالم معنا در نظر گرفته می‌شود، از دیدگاه نظریه «تولید نشانه» واقعه سکه‌ای است که در یک رو مسیر ارتباطی میان سالک با عالم معناست و رویی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.47230.2574

۲. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران: moloodjavanmard@gmail.com

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول): faghihihosain@gmail.com

۴. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران: mobasheri@alzahra.ac.ir

۵. رئیس آکادمی مطالعات ایرانی لندن (LAIS). لندن. انگلستان: philosophy@iranianstudies.org

دیگر پیامی که از عالم معنا به سالک می‌رساند. سالک گیرندهٔ پیام است، اما قادر به ادراک معنای پیام نیست، تنها می‌تواند پیام را به نشانه‌های زبانی تبدیل کند. پیر و مراد مفسر واقعه است و اوست که پیام اصلی واقعه را برای سالک آشکار می‌کند. در دیگر سو واقعه خود نشانه‌ای است که کارکردهایی دارد و از آن جمله می‌توان به تکاپو برای یافتن و کارکردهای تعلیمی اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: امیرتو اکو، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، صفوة‌الصفاء، واقعه، نشانه‌شناسی.

مقدمه

ابن‌بزاز اردبیلی کتاب *صفوة الصفاء* را در سال ۷۵۹ق به درخواست شیخ صدرالدین، پسر و جانشین شیخ صفی‌الدین، نگاشت. این کتاب مجموعه‌ای از تجربیات عرفانی و اجتماعی شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شیخ زاهد گیلانی، پیر و مراد شیخ صفی‌الدین، است. محتوای کتاب در قالب یک مقدمه، دوازده باب، یک خاتمه‌الکتاب سامان یافته است و هر باب حکایات کوتاه و بلند دارد. راویان این حکایات، شیخ صدرالدین و مریدانی هستند که حضور شیخ صفی‌الدین را درک کرده‌اند و ابن‌بزاز با آوردن نام راویان در ابتدای حکایات بر اصالت داستان تأکید می‌کند.

ابن‌بزاز برای هر یک از موضوعات زندگی عارفانه شیخ صفی‌الدین، یک باب را در نظر گرفته است، اما کرامات شیخ و واقعه دو موضوعی است که در حکایات بسیاری از باب‌ها آمده و نویسنده برای بیان آن‌ها به تقسیم‌بندی باب‌ها و فصول اعتنای چندانی نداشته است. می‌توان واقعه و کرامات را از موضوعات اصلی کتاب *صفوة الصفاء* در نظر گرفت.

در دهه‌های گذشته ورود مطالعات نشانه‌شناسی به پژوهش‌های ادبی ابزارهای توانمندی را برای تحلیل نشانه‌های زبانی متن در اختیار پژوهشگران قرار داده است. با در کنار هم قرار گرفتن نشانه‌های زبانی، ارتباط زبانی شکل می‌گیرد، اما آنچه ارتباط زبانی را میسر می‌کند، معانی‌ای است که نشانه‌ها آن را بر دوش می‌کشند. به بیان دیگر نشانه‌شناسی ارتباط میان جهان‌های متفاوت ذهنی و درونی افراد را تبیین می‌کند.

زبان عرفانی حامل ارزش پدیدارشناختی است که موجب می‌شود نشانه‌های زبانی

نسبت با تجربه‌های عارف و شرایط زمانی، مقامی و زیستی وی، بر معانی متعدد دلالت کند. جست‌وجوی این آفاق معنایی از اهداف عمده دانش نشانه‌شناسی است. نشانه‌شناسی علاوه بر رمزگشایی از معانی و درون‌مایه آثار ادبی، توجه منتقدان را به ساختارها و روابط درون‌متنی نیز معطوف می‌کند، درحالی که در اغلب رویکردهای سنتی نقد ادبی به بررسی معنا بسنده می‌شود. نشانه‌شناسی می‌کوشد نشان دهد چگونه معنا به وسیله نشانه‌های به هم پیوسته در متن تولید می‌شود و به همین دلیل شاید بتوان روش تحلیل متن با استفاده از نشانه‌شناسی را نظام‌مندتر، دقیق‌تر و علمی‌تر دانست.

دو هدف اساسی این پژوهش عبارت است از:

۱. بررسی فرایند تولید واقعه،

۲. بررسی فرایند فهم و تفسیر واقعه.

که به کمک نشانه‌شناسی از دیدگاه اکو به تحلیل مسیر تولید نشانه و نحوه فهم و تفسیر آن پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهش

در پیشینه این پژوهش، تألیفات و آثار تحقیقی دو موضوع نشانه‌شناسی امبرتو اکو و واقعه بررسی شده است. در مقاله «صورت‌های احسن «خود» در واقعه‌های روزبهان» نوشته محبوبه مابشری و کبری بهمنی؛ نموده‌های فردیت در واقعه و تصاویر بازنمایی خود در واقعه بررسی و تحلیل شده است.

در مقاله «تجلی پیامبر در خواب صوفیه» نوشته محسن محمدی فشارکی و محمد چهارمحالی، آن دسته از خواب‌های صوفیان تبیین شده که در آن پیامبر اکرم (ص) حضور داشته‌اند. «خواب و رؤیا در اندیشه مولوی» اثر حسینعلی قبادی، تقی پورنامداریان، امبرتو چیکتی و مهدیس معارفی؛ در این مقاله خواب و رؤیا در پنج بخش بررسی شده است: ۱. تقسیم‌بندی خواب و رؤیا و برخی تعاریف مربوط به آن، ۲. عالم خواب و رؤیا، ۳. ارتباط بین عالم رؤیا و بیداری، ۴. رویت خدا در خواب، ۵. مسئله برگشت به اصل. به واسطه این پنج بخش ابعادی از مسئله خواب و رؤیا در آثار مولوی و جایگاه آن در نظر او روشن می‌گردد.

در ریخت‌شناسی قصه‌های خواب در متون نثر صوفیه، نوشته حمیرا زمردی و محبوبه حیدری نشان داده شده است که حکایت‌های خواب از نظر شیوه روایت، دارای یک الگوی معین و تکرار شونده هستند. «نشانه‌شناسی واقعه دقوقی» نوشته حمیدرضا توکلی، نخست به معرفی نمادها و صحنه‌های مکاشفه دقوقی پرداخته، آن‌گاه قصه در پیوند با قصه موسی و خضر، مورد مذاقه قرار گرفته است.

دو مقاله «جایگاه متن، مؤلف و خواننده از دیدگاه امبرتو اکو» و «جهان متن و زیبایی‌شناسی دریافت در پوئتیک ارسطو و پوئتیک مدرن امبرتو اکو»، نوشته فاطمه رحیمی، ترجمه و تبیین جایگاه مؤلف و خواننده در متن و توضیح بوطیقای زیبایی‌شناسی اکو است و نه نشانه‌شناسی او؛ «تحلیل عناصر معماری مسجد امام اصفهان بر پایه نظریه نشانه‌شناسی امبرتو اکو»، نوشته نازنین کریمی، ابوالقاسم دادور. این جستار در راستای اثبات فرضیه خود مبنی بر تعلق معانی نمادین به کارکردهای ثانویه، از ظرفیت نظریه اکو در پاسخ به چالش میان عناصر ظاهری و باطنی در معماری اسلامی استفاده کرده و چهارچوبی تحلیلی فراتر از دیدگاه‌های تک‌وجهی ارائه کند.

«نقد نشانه‌شناختی نگاره بهرام گور در گنبد سپید براساس رمزگان تصویری امبرتو اکو» نوشته اشرف‌السادات لر و فاطمه زهتاب؛ نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد با وجود برخی محدودیت‌های خاص رسانه تصویری، نگارگر در انتقال فحوای نمادین داستان بسیار دقیق عمل کرده و واقع‌گرایی نوظهور در نگارگری آن زمان نیز مانعی در انجام این مهم نبوده است.

«تجلی مفهوم رمز در هنر اسلامی براساس تئوری نشانه‌شناسی فرهنگی امبرتو اکو (مطالعه موردی: طلسم‌های ایرانی-اسلامی)»؛ نویسندگان: آزاده چاکری و حمیدرضا شریف‌زاده، در این پژوهش سعی شده به مطالعه و بررسی معنای نمادین و لسان تمثیلی هنر اسلامی پرداخته شود. «تحلیل مفهوم بلاغی و زبان‌شناختی دو نشانه زبانی «محتسب» و «دنیا» در غزلی از حافظ بر مبنای رویکرد نشانه‌شناسی امبرتو اکو»؛ یحیی نورالدینی اقدم، نرگس محمدی‌بدر و سید غلامرضا غیبی؛ نتایج تحقیق، بیانگر آن است که حافظ از نشانه‌های ملموس در فضای ذهنی و ادبی روزگارش برای بیان اندیشه‌ها و عوالم شعری خود بهره می‌گیرد.

در کتاب‌های مقالات کلیدی نشانه‌شناسی، گزینش و ویرایش امیرعلی نجومیان، نشانه‌شناسی فرهنگی، ترجمه گروه مترجمان به کوشش فرزانه سجودی و کتاب‌هایی از این دست، مقالاتی درباره نشانه‌شناسی امیرتو اکو ترجمه شده است.

احتمالاً کتاب بیولوژی نص، نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، به تحقیق علیرضا قائمی نیا یکی از آثار مهم در نشانه‌شناسی اکو به زبان فارسی است. کتاب، تحقیقی در باب نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن است و در دیدگاه نویسنده نشانه‌شناسی اکو سودمندترین رویکردها در تحلیل نشانه‌های قرآنی است.

همان‌طور که در پیشینه مشاهده می‌شود، نظریه نشانه‌شناسی اکو در بسیاری از زمینه‌ها از جمله معماری بر مبنای کتاب تفسیر و پیش‌تفسیر وی به کار گرفته شده و دلیل آن جامعیت دیدگاه اوست. دیدگاه نشانه‌شناسی اکو تجمیع میان مباحث معناشناسی و کاربردشناسی است و همین ویژگی کاربرد این نظریه را در مباحث متفاوت میسر می‌کند. در سال‌های اخیر محققان حوزه ادبیات بیش از پیش از مطالب کتاب دیگر او با نام *Semiotics and The Philosophy of Language*^۱ برای تحلیل نشانه‌شناسی متون ادبی استفاده کرده‌اند.

همان‌گونه که بیان شد هیچ‌یک از پژوهش‌های انجام‌شده از دیدگاه نشانه‌شناسی به موضوع واقعه پرداخته است. با توجه به اهمیت مفهوم «واقعه» و اینکه این موضوع از مفاهیم کلیدی عرفان اسلامی است و در کتاب *صفوة الصفا* به‌طور برجسته‌ای به آن توجه شده است و تبیین آن با روش‌های جدید زبان‌شناسی به‌ویژه با روش نشانه‌شناسی اکو می‌تواند دریافتهایی نو از این مفهوم عرفانی ارائه دهد و به پژوهشگران در گذر از بیان تکرار مفاهیم واقعه یاری رساند.

تعریف واقعه

هجویری در کشف المحجوب در تعریف واقعه چنین می‌نویسد: «الواقع: به واقع معنی»

۱. عبدالکریم اصولی طالش این کتاب را در فروردین ۱۴۰۲ به فارسی ترجمه کرد و مؤسسه انتشارات نگاه آن را به چاپ رساند.

خواهند که اندر دل پدیدار آید و بقا یابد به خلاف خاطر و به هیچ حال مر طالب را آلت دفع کردن آن نباشد؛ چنان که گویند: «خطر علی قلبی و وقع فی قلبی» پس دل‌ها جمله محل خواب‌نند، ... چون مرید را در راه حق بندی پیدا آید آن را قید گویند و گویند: «ورا واقعه ای افتاد» و اهل لسان از واقعه اشکال خواهند اندر مسائل و چون کسی آن را جواب گوید و اشکال بردارد گویند که: «واقعه حل شد»، اما اهل تحقیق گویند که: «واقعه آن بود که حل بر آن روا نباشد و آنچه حل شود خاطری بود نه واقعی» که بند اهل تحقیق اندر چیزی حقیر نباشد که هر زمان حکم آن بدل شود و از حال بگردد» (۱۳۹۶: ۵۶۴-۵۶۵). هجویری واقعه را در مقابل خاطر قرار می‌دهد و معتقد است اگرچه هر دو بر دل سالک وارد می‌شود، واقعه دو ویژگی منحصر به فرد دارد: اول، سالک یارای مقابله و دفع آن را ندارد؛ دوم، واقعه آن است که برای سالک حل نشود.

عین‌القضات (۱۳۹۷: ۳۵۳ و ۳۲) چهار معنا برای واقعه در نظر داشته است: یکی اتفاق که معنای لغوی واقعه است. او در معنای دیگر واقعه را حالی از احوال عرفانی دانسته که حل آن به دست پیر و مرشد خواهد بود. دیگر معنای مدنظر این عارف از واقعه آن است که «چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق... شعله‌ای بزند، شعاعی بر مرد سالک آید، مرد را از پوست بشریت و عالم آدمیت به در آرد... تا به سرحد فنا رسد. راحت ممت را بر وی عرضه کنند... این واقعه صدیق باشد که هر چه از وی با دنیا بود مرده بود و هر چه از خدا بود بدان زنده باشد» (همان: ۵۱). عین‌القضات در معنای آخر، واقعه را مکاشفه عالم غیب و رسیدن به ملکوت دانسته است (همان: ۳۲۲).

هجویری و عین‌القضات در تعریف واقعه به وجوه مشترک آن با خواب و احوال عرفانی اشاره کرده‌اند. نجم رازی در تعریف واقعه سخن از خواب به میان می‌آورد و بدون اشاره به شباهت میان این دو، از تفاوتشان سخن می‌گوید: «فرق میان خواب و واقعه به نزدیک این طایفه از دو وجه است: یکی از صورت، دوم از معنی. از راه صورت چنان که واقعه آن باشد که میان خواب و بیداری بیند یا در بیداری تمام بیند و از راه معنی واقعه آن باشد که از حجاب خیال بیرون آمده باشد و غیبی صرف شده که روح در مقام تجرد از صفات بشری مدرک آن شود واقعه‌ای روحانی بود مطلق و گاه بود که نظر روح مؤید شود

به نور الوهیت؛ واقعه ربانی بود که «المؤمن ينظر بنور الله» و خواب آن باشد که حواس به کل از کار بیفتاده بود و خیال بر کار آمده، در غلبات خواب چیزی در نظر آید» (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۲۹۰-۲۸۹).

کتاب *صفوة الصفا* به نقل از شیخ صفی‌الدین تعریف واقعه را چنین آورده است: «و فرمود که ما را واقعه است و حال واقعه آن باشد که سالک به سعی و اکتساب در منازل خود، بین النوم و اليقظه غرایب اشکال و الوان بیند در مقامات و منازل خود و عقل آن را نقش‌بندی و تعقل کند و چون آن را به عالم صورت آرد، آن را واقعه گویند و در وقوع آن هیچ خلاقی نباشد و عقل را در آن مدخلی باشد، اما عقل را در حال مدخل نباشد» (ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۵۰۵).

در این کتاب، با توجه به بررسی حکایات می‌توان این‌گونه استنباط کرد که خواب رابط سالک و عالم معنا در بدایت راه سلوک است و آنچه پس از طی طریق بر قلب بر قلب سالک وارد می‌شود، واقعه است. با این وجود در این کتاب این دو اصطلاح در یک معنا به کار رفته است.

برای نمونه حکایت پیره عزالدین در بردارنده تشابه خواب و واقعه است. در خواب به شیخ عزالدین پیامی داده می‌شود: «روز آدینه چون به مسجد جامع رفتیم [و به انتظار نماز نشسته بودیم] خوابی بر من غلبه کرد. دیدم که جماعتی نشسته روی مجموع سوی قبله و من روی از صوب قبله گردیده. فریاد برآوردی که «با وجود این ریاضت‌های من و این مشتاق مجاهدت که مراست، این چنین حالت مهیب چراست؟» ناگاه یک آواز به گوشم آمد که «سبب روی ز قبله گردیدن آن است که رو از صاحب‌دل گردانیده‌ای.» گفتم: «صاحب‌دل کجاست که من رو از او گردانیده‌ام؟» گفت: «اندر مصلی شهر اردبیل نشسته است. آنجا برو و حضور او اندر یاب.» (۲۵۶-۲۵۵). در پایان این حکایت پیره عزالدین به استناد به همین خواب در سلک مریدان شیخ صفی‌الدین وارد می‌شود، اما مقصود از بیان این حکایت آن است که در این حکایت و حکایت‌های مشابه، حکایات سید اشرف‌الدین (۲۵۹) و ابراهیم فرنکی (۲۶۱) و... خواب و واقعه در یک معنا به کار رفته و هر دو حامل پیامی برای سالک است.

عزالدین محمود کاشانی نیز در تعریف واقعه از مشابهت آن با خواب سخن می‌گوید:

«اهل خلوت را گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود چنان‌که نایم را در حالت نوم و متصوفه آن را واقعه خوانند و گاه بود که در حال حضور بی‌آنکه غایب شوند این معنی دست دهد و آن را مکاشفه گویند و واقعه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسب است و از جمله واقعات بعضی صادق باشند و بعضی کاذب همچنان‌که منامات» (عزالدین محمود، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

در میان پژوهشگران معاصر حمیدرضا توکلی در تعریف خود جنبه‌ نشانه‌شناختی واقعه را در نظر گرفته است: «واقعه در زبان صوفی، تجربه‌ مکاشفه‌ غیب است، کشف و شهودی است از جنسی «دیگر» که از چشم‌انداز مادی و بشری به رؤیا می‌ماند» (توکلی، ۱۳۸۶: ۶)، اما این کشف و شهود عرفانی به سادگی برای سالک میسر نمی‌شود. «واقعه در بجه‌ای به عالم ملکوت است پوشیدنی‌های غیبی پس از تحمل ریاضت بر سالک متجلی می‌شوند و در واقع ثمره‌ مشقتی است که طی سال‌ها خدمت و انزوا تحقق می‌یابد» (مباشری و بهمنی، ۱۳۹۵: ۹۳).

تجربیات عرفانی، متعلق به عالم معناست و تنها از سوی کسانی قابل درک است که خود صاحب تجربه باشند. «هر آدم متعارفی می‌تواند تجربه‌های حسی را تحقیق و تأیید کند، حال آنکه فقط تعداد اندک شماری از اشخاص کاملاً نامتعارف می‌توانند تجربه‌های عرفانی را به تحقیق دریابند» (استیس، ۱۴۰۰: ۱۴۱). عرفا و متصوفه برای بیان تجربیات روحانی خویش ناچارند آن‌ها را در قالب واژگان دنیای مادی به دیگران انتقال دهند. خواب نزدیک‌ترین تجربه در دنیای مادی برای بیان حالتی روحانی است که عرفا و سالکان آن را شهودی و وجدانی درک می‌کنند و روح فرد از تمام صفات بشری و تعلق به جسم رها شده است و آماده پذیرش پیام‌های الهی است.

در نگاه پژوهشگران قدیم، واقعه پیامی از عالم معنا برای سالک است، حال آنکه از دیدگاه نشانه‌شناسی واقعه مسیر ارتباطی میان عالم معنا و دل سالک است.

مبانی نظری

در دیدگاه پیرس «نشانه... چیزی است که از دید کسی، از جهتی یا ظرفیتی به جای چیز

دیگری می‌نشیند. نشانه کسی را خطاب می‌کند، یعنی در ذهن آن شخص نشانه‌ای برابر یا شاید نشانه‌ای بسط‌یافته تر خلق می‌کند. من نشانه‌ای را که به این ترتیب آخر دیده می‌شود، تفسیر نشانه نخست می‌نامم. نشانه به جای چیزی می‌نشیند که اصطلاحاً موضوع (ابژه) نامیده می‌شود. نشانه نه از همه جهت، بلکه در ارجاع به نوعی ایده که من گاهی زمینه^۱ نشانه (بازنمون) نامیده‌ام، به جای موضوع می‌نشیند» (سجودی، ۱۳۹۷: ۲۱).

پیرس و به تبع آن بسیاری از نشانه‌شناسان و امبرتو اکو، نشانه را با توجه به رابطه‌ای که با موضوع آن دارد، به سه دسته شمایل^۲ و نمایه^۳ و نماد^۴ تقسیم می‌کند (رک. کرامپن: ۱۳۹۶: ۲۶):

شمایل نشانه‌ای است که با موضوع واقعی یا تخیلی‌اش، شباهت دارد؛ مانند عکس، الگو و نمودار. هرچند هر مشابهتی را نمی‌توان شمایل دانست؛ برای مثال شباهت دو قلوها با هم از مصادیق شمایل نیست؛

نمایه نشانه‌ای است که با شیئی که در برابرش قرار دارد رابطه مجاورت یا علیت یا رابطه فیزیکی دیگری دارد. این نوع رابطه بر عادت یا قرارداد مبتنی است؛ مانند تابلوی راهنما، بادنما یا عوارض بیماری؛

نماد نشانه‌ای است که نه بر پایه علیت و نه بر پایه مجاورت استوار شده است، بلکه رابطه قراردادی با شیء دارد (همان).

در دیدگاه پیرس زبان عمدتاً نمادین است، اما ویژگی‌های نمایه و شمایلی آن برای انتقال معنا ضروری است. در این پژوهش نشانه‌های نمادین در همین معنا به کار گرفته شده است.

میان نشانه‌شناسی و فهم متن، ارتباط عمیقی وجود دارد و در حقیقت نشانه‌شناسی گونه‌ای نظریه فهم متن نیز هست، نشانه‌شناسی از چگونگی دلالت نشانه‌ها بر مدلول خود بحث می‌کند و به تعبیر اکو (۲۰۱۶-۱۹۳۲) چیزی برای چیز دیگری نشانه قرار نمی‌گیرد مگر کسی آن را به عنوان نشانه آن چیز تعبیر کند.

-
1. Ground
 2. Icon
 3. Indexical
 4. Symbol

اکو با احاطه بر روش‌های گوناگون تحلیل در نشانه‌شناسی و آگاهی از نقاط ضعف و قوت هر کدام کوشیده است نظریه‌ای ترکیبی و تفسیری به وجود آورد. اکو معتقد است «مخاطب از طریق توجه به ساختار اثر و با کشف مناسبات درونی نشانه‌ها در پرتو قراردادهای فرهنگی و مناسبات بینامتنی، به دنیای متن و افق معنایی آن راه می‌یابد» (Eco, 1976:16).

فرایند نشانه‌شناسی اکو

امبرتو اکو نشانه‌شناسی را این‌گونه تعریف می‌کند: «نشانه‌شناسی با هر چیزی که بتوان آن را نشانه دانست، سروکار دارد» (Eco, 1979:7). او معتقد است «هرگاه پیوندی که برای جامعه انسانی قابل تشخیص است، برقرار باشد، با نشانه روبه‌رو هستیم» (Ibid: 48).

اکو در کتاب *نشانه‌شناسی و فلسفه زبان* نشانه را به نشانه‌شناسی خاص^۱ و نشانه‌شناسی عام^۲ تقسیم می‌کند. «نشانه‌شناسی خاص دستور زبان یک نظام نشانه‌ای خاص است و هنگامی وظیفه خود را به درستی انجام می‌دهد که قلمرو معین پدیده ارتباطی را به گونه‌ای که یک نظام دلالت بر آن حاکم است، توصیف کند» (Eco, 1984:5).

اکو معتقد است «هر نشانه‌شناسی عام صرفاً یک فلسفه زبان است که بر رویکردی تطبیقی و نظام‌مند نسبت به زبان و نه تنها نسبت به زبان گفتار، از طریق بهره‌برداری از نتایج پژوهش‌های متفاوت و موردی تأکید می‌کند» (Ibid:8). در دیدگاه این نشانه‌شناس، نشانه‌شناسی عام دو بخش دارد. نظریه کدها^۳ و نظریه تولید نشانه‌ها^۴.

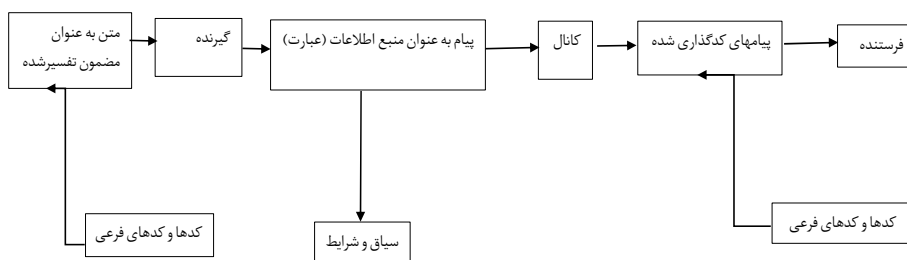
وی در کتاب *نظریه‌ای در باب نشانه‌شناسی* بر این نکته تأکید دارد که نظریه نشانه‌شناختی باید هم نظریه «کدها» که ذیل عنوان دلالت قرار دارد و هم نشانه‌شناسی «تولید نشانه» را که ذیل عنوان ارتباط قرار دارد در بر بگیرد. هدف اکو، طرح نظریه‌ای است که مسائل معناشناسی و کاربردشناسی را در چهارچوبی واحد بیان کند.

نخستین مدل مطرح شده در نشانه‌شناسی روش یا کوبسن^۵ است. شش رکن ارتباطی

1. Specific semiotics
2. General semiotics
3. Theory of cods
4. Theory of sign- production
5. Roman Jakobson

برای انتقال نشانه وجود دارد که عبارت است از: ۱. منبع، ۲. فرستنده، ۳. مسیر (مسیر ارتباطی)، ۴. پیام، ۵. گیرنده، ۶. رمزگان؛ اما روش‌های ارتباطی‌ای از این دست که تنها به تبیین ارکان ارتباط می‌پردازد، اکو را اقناع نمی‌کند و معتقد است این روش‌ها برای تفسیر متن کارآمد نیست.

از جمله ضعف‌های روش‌هایی از این دست می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. در روش یا کوبسن به فعالیت‌های گوناگون خواننده یا گیرنده توجه نمی‌شود، ۲. در روند ارتباط، فعالیت‌هایی نظیر کدگذاری اضافه^۱ و فرض‌های تبیینی^۲ نادیده گرفته می‌شود، ۳. این احتمال وجود دارد که مخاطب براساس فرهنگ خود تفسیری از سخن فرستنده را مجاز بداند که این تفسیر هرگز مدنظر وی نبوده است و این پدیده «تأثیر بوم‌رنگ»^۳ نامیده می‌شود و ممکن است این تأثیر بوم‌رنگ باعث شود مخاطب تفسیری شاذ از متن ارائه دهد. روش پیشنهادی اکو به صورت زیر است:



(قائمی نیا، ۱۳۹۲: ۹۶)

در دیدگاه اکو افراد در معمولی‌ترین و پیش‌پاافتاده‌ترین اتفاقات روزمره خود وارد شبکه‌ای از سامانه‌های نشانه‌ای می‌شوند. برخی از این سامانه‌ها با روند امور روزمره پیوند دارد و برخی دیگر نگرش‌هایی ریشه‌ای دارند که آن‌ها را ایدئولوژیک می‌نامد (اکو، ۱۳۹۷: بیست و سه). نشانه‌ها حتی نشانه‌های طبیعی مانند وزیدن باد یا جای حیوانات به خودی خود چیزی را بیان نمی‌کنند. این نشانه‌ها تا جایی با مخاطب سخن می‌گویند که

1. Extra-coding
2. Abductive presupposition
3. boomerang effect.

اجتماع خوانش آن‌ها را به فرد آموزش داده باشد. اکو این یاددادن نشانه را «داده‌های فرهنگی» می‌نامد (همان: بیست و چهار).

در نظریه «تولید نشانه» این مسئله مطرح است که هنگام تولید نشانه یا نشانه‌ها دقیقاً چه رخ می‌دهد و تولیدکننده نشانه چه می‌کند؟ پاسخ به این پرسش از دیدگاه نشانه‌شناسی اهمیت دارد؛ زیرا تحلیل فعالیت‌هایی را می‌طلبد که در تولید نشانه دخالت دارد. از نظر اکو پیام هم‌ارز نشانه است. اغلب پیام از سازماندهی پیچیده چندین نشانه ساخته می‌شود؛ اما اکو در گام نخست فرایند نشانه‌شناسی، فرایند ارتباطی ابتدایی تری را در نظر می‌گیرد.

با توجه به مسیر انتقال ارتباط، اکو در دیدگاه خود، نشانه‌ها را در نه سنجه دسته‌بندی کرده است. پیش از بیان سنجه‌ها بیان یک نکته ضروری است که سنجه‌هایی اکو ناظر بر متون نوشتاری و غیر نوشتاری است در نتیجه برخی از این سنجه‌ها در تحلیل متن استفاده نخواهد شد. سنجه‌هایی که اکو بیان کرده، عبارت است از: ۱. منبع نشانه، ۲. دلالت و استنباط، ۳. درجه مشخصه نشانه‌شناسانه، ۴. قصد و آگاهی فرستنده، ۵. مسیر فیزیکی و دستگاه دریافت انسانی، ۶. رابطه با مدلول، ۷. توانایی بازتولید، ۸. گونه رابطه فرضی با مصداق، ۹. رفتاری که نشانه به گیرنده القا می‌کند.

اهمیت طبقه‌بندی اطلاعات براساس سنجه‌ها و به‌طور کلی نظم‌دادن به اطلاعات در این است که

- نمودارها و جداول خود حالتی ارجاعی پیدا می‌کنند و می‌توان از آن‌ها به‌عنوان نشانه‌ای برای مفهومی گسترده استفاده کرد؛

- امکان جمع‌بندی و نقطه پایان گذاشتن در موضوع بحث را به ما می‌دهد؛

- از ورود مباحث خارج از متن به متن جلوگیری می‌کند (Kogler, 2010:113).

«در دیدگاه اکو طبقه‌بندی موضوعات راهی است که بتوان یک موضوع گسترده را قابل درک کرد و نمودارها راهی برای ایجاد نظم در طول تاریخ است» (Tallgren, 2014: 20). اکو از طبقه‌بندی نشانه برای احاطه بر موضوع استفاده می‌کند.

تحلیل نشانه‌شناختی واقعه براساس نظریه تولید نشانه

تحلیل نشانه‌شناختی واقعه نیز به دو بخش تقسیم می‌شود: اول آنکه در فرایند تولید

نشانه‌های واقعه چه فعالیت‌هایی انجام می‌شود (نظریه تولید نشانه) و دوم امکان کدگذاری و کدخوانی آن بررسی می‌شود (نظریه کدها).

در این بخش از نوشتار فعالیت‌هایی که واقعه مولود آن است، تحلیل می‌شود. از دیدگاه عارفان، واقعه نوعی ارتباط میان عالم معنا و سالک است که می‌توان آن را شاخه‌ای از نظام ارتباطات بشری در نظر گرفت. سالک برای ارتباط با عالم معنا سال‌ها مجاهدت‌ها و ریاضت‌های طاقت‌فرسا را تحمل می‌کند تا درون خویش را برای دریافت این پیام مهیا کند. این ارتباط با عالم معنا در دو سطح قابل بررسی است: اول سطح عمودی و دیگر سطح افقی. تحلیل نشانه‌شناختی دو سطح بیان‌شده نیازمند توجه به تفاوت میان نظریه کدها و نظریه تولید نشانه است.

سطح عمودی ارتباط

ارتباط عالم معنا با سالک در سطح عمودی است؛ به این معنا که این ارتباط میان دو سطح متفاوت خدا و انسان صورت گرفته است، اما در سطح افقی ارتباط به صورت رابطه مفسر با متن مطرح می‌شود. به بیانی دیگر واقعه برای تبدیل شدن به نشانه‌ای قابل درک سه مرحله را پشت سر می‌گذارد:

۱. مرحله ادراک: این مرحله آغاز فرایند تولید نشانه است. نکته یا لطیفه‌ای عرفانی بر دل عارف خطور می‌کند و او با توجه به آمادگی‌های پیشین خود، قادر به درک آن خواهد بود. این نکته عرفانی با حواس ظاهر و عقل ظاهری درک نمی‌شود؛
۲. مرحله اظهار: در این مرحله سالک آنچه برای او رخ داده است، برای تأویل و تفسیر به پیر ارائه می‌دهد؛

۳. مرحله ثبت: واقعه به صورت متنی نوشتاری ثبت می‌شود.

برای نمونه اگر حکایت مقابل در نظر گرفته شود: «دانشمندی بود که به سرخه فقیه مشهور بود و او را تردد خاطر می‌بود و اعتقاد نمی‌بود که طالبان در ریاضت می‌گویند که دفع حشرات کنند و امثال این‌ها. تا روزی در خلوت خود نشسته بود، دید که دیوار خلوت شکافته شد و ازدهایی عظیم - که در شگرفی درصدد بود که آفاق را فرو می‌گرفتی - قصد او کرد و دهان بگشاد که او را با حوالی او فروبرد. سرخه فقیه چون این حال دید نعره‌ای

بزد و از خلوت بدر افتاد و بیخود. خبر به شیخ زاهد رسید. شیخ شریتی بفرستاد. در حلق سرخه فقیه ریختند. به خود باز نیامد. شیخ... برخاست و به در خلوت سرخه فقیه آمد و او را در آن حال بر خاک افتاده دید. دست مبارک بر پیشانی او نهاد. به خود باز آمد و باز بیخود شد تا سه نوبت. پس شیخ... فرمود: «سرخه فقیه حال چیست؟» گفت: «از برای خدا» فرمود: «نه باز گوی.» گفت: «چنین اژدهایی دیدم که جهات آفاق را فرو گرفته بود و دهان گشاده قصد من کرد.» شیخ زاهد فرمود که: «در تو چندین از این اژدهاست. اگر می‌خواهی که با خود به گور نبری اینجا دفع کن و اگر خواهی با خود به گور ببر» (ابن‌بزار اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۰۴-۲۰۳).

مرحله ادراک به صورت دیدن آن اژدها برای سرخه فقیه رخ داده است. او در مرحله اظهار آنچه را برایش رخ داده برای شیخ زاهد بیان می‌کند تا واقعه برایش تأویل شود و با بیان این حکایت در کتاب *صفوة الصفا* این واقعه به مرحله ثبت رسیده است.

در حکایت «در واقعه دیدم که بر شب دیجور نور صبح صادق ظهور یافت و جهان از آن روشن شد، پس آفتابی بس به عظمت بر مشارق عالم اشراق تافت که از تابش آن اقصی و ادنی جهان و زمین و زمان رخشان و تابان شد. پرسیدم که این صبح چیست و این آفتاب کیست؟ گفتند که این صبح شیخ زاهد است... که کشف ظلمت کرد و آفتاب شیخ صفی‌الدین است که عالم به نور تربیت منور گردانید» (همان: ۵۹).

در سطح عمودی، ارتباط میان عالم معنا و سالک صورت گرفته است. واقعه در این سطح ارتباط کلامی زنده است و باید دو نکته را درباره این ارتباط زبانی در نظر داشت: اول آن که این ارتباط زبانی در سطحی عمودی و در فضایی غیرمادی و فراطبیعی رخ داده است و دیگر آن که سالک نقشی در تفسیر آن ندارد و رابطه به صورت ارتباط متن-مفسر نیست. بدین معنا که سالک خود واقعه را درک کرده است، اما برای انتقال به دیگران آن را از طریق نشانه‌های زبانی بازسازی می‌کند. به بیان دیگر در واقعه:

۱. فرستنده: عالم غیب و خداست و این ارتباط روحانی به خواست او صورت گرفته

است؛

۲. گیرنده: سالک، گیرنده است. این ارتباط زبانی در سطح عمودی میان دو رکن خدا

و انسان صورت می‌گیرد؛

۳. مسیر ارتباطی: هر ارتباط زبانی از مسیر ارتباطی خاصی صورت می‌گیرد؛
۴. رمزگان سخن: در هر ارتباط زبانی مجموعه‌ای از رمزهای زبانی تبادل می‌شود، اما در ارتباط عمودی میان سالک و عالم معنا کیفیت رمزگان سخن آشکار نیست. این تجربه، تجربه‌ای کاملاً شهودی و غیرمادی است، رمزگان آن نیز از جنسی فراتر از عالم مادی است و تنها فرد تجربه‌گر آن را درک می‌کند؛
۵. پیام: پیام لطیفه‌ای است عرفانی که از عالم غیب بر دل سالک وارد می‌شود؛
۶. سیاق: واقعه نیز مانند هر ارتباط دیگری در بافت و سیاق خاصی صورت می‌گیرد.

فرستنده و تولید نشانه

تولید نشانه از اظهار آن شروع می‌شود. اظهار بیشتر در معنای بیان و ارسال اصوات در نظر گرفته می‌شود، اما می‌توان مفهوم آن را گسترش داد و «تولید علامت^۱» را نیز از انواع اظهار در نظر گرفت. توسعه مفهوم اظهار به ما کمک می‌کند تا هر نوع ارتباطی را اظهار بدانیم و آن را به ارتباط زبانی محدود نکنیم. در تمام مراحل اظهار فرد ملزم به انجام «کار^۲» است و برخی کارهایی که فرستنده انجام می‌دهد عبارت است از:

۱. کار تولید و گزینش: فرستنده سیگنال‌هایی را تولید می‌کند و از میان آن‌ها تنها تعداد مشخصی را برای برقراری ارتباط برمی‌گزیند؛
۲. ساختن و جداسازی واحدهای عبارتی^۳: در روند برقراری ارتباط فرستنده باید ترکیبی از عبارات را بسازد و یکی از وظایف او در این راه یافتن و جداسازی واحدهای عبارتی است؛
۳. کار اضافی: گاهی فرستنده در میان کلمات مختلفی که برای بیان یک موضوع به کار برده می‌شود، تنها یکی را بر می‌گزیند یا از تصویر آن موضوع به جای کلمات استفاده می‌کند؛
۴. از دیگر فعالیت‌های فرستنده پیام می‌توان به کار قابل فهم‌سازی و تغییر کدها اشاره کرد.

1. signal
2. Labor
3. Expression-units

گیرنده

اگر سطح افقی واقعه در نظر گرفته شود، در بسیاری از موارد گیرنده؛ پیام سالک است، مانند حکایت زیر:

«مولانا شمس‌الدین اقمیونی گفت که از پیره علی آزادی شنیدم که در زمان شیخ شخصی بود پیره اسماعیل نام، در ارسبار[ان] می‌نشست و منکر شیخ می‌بودی و خود توبه و تلقین می‌دادی... روزی به صحبت وی رفتم. مرا اعزاز کرد و به خبث خاندان شیخ مشغول شد. چون شب شد شیخ را، قدس الله سره، در خواب دیدم، فرمود: «باید که دیگر پیش آن غول نروی.» در پای شیخ افتادم و قبول کردم که دیگر نروم. نیامدم و هفته‌ای نرفتم. روزی در خیل ما او را دعوت کردند. مرا طلب کرد و پیش خود خواند و بسیار بنواخت. چون از آنجا برفت، هر شبی که در خلوت به کار بودم، صفت وی دیدم که بیامدی، من از سر اشارت شیخ فریاد برآوردمی و شبی بسیار زاری بکردم و شیخ را به استعانت بخواندم. همان شب در واقعه دیدم که باز سپیدی در خلوت من پریدی. چون نگاه کردم شیخ بودی. پس نعره‌ای بزدی و در سماع رفتی و از خلوت به در رفتی و روی از غیرت به خانه‌ی وی نهادی و چون نزدیک خانه‌ی او شدی به دست مبارک حمله به خانه‌ی او بکردی و باز آنجا غایب شدی. آن‌گاه بعد از آن به دو روز خبر آمد که پیره اسماعیل از ناگاه متوفی شد (و هنوز یک هفته بر سر نگذشت که خان‌ومانش برگشت و خراب شد و کاروبارش به باد برآمد» (ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۳۸۶).

پیام حکایت بالا قطع ارتباط فرد با منکر شیخ صفی‌الدین است و در این واقعه و بسیاری از موارد مشابه گیرنده‌ی نهایی واقعه شخصی است که واقعه بر او وارد شده است، اما در *صفوة الصفوا* نمونه‌هایی از واقعه وجود دارد که دریافت‌کننده واقعه، گیرنده نخست است و مخاطب و گیرنده اصلی پیام فرد دیگری است. در نمونه زیر در قالب واقعه‌ای بر ملوانان کشتی، زمان رحلت شیخ زاهد گیلانی به او اطلاع داده می‌شود.

«در این روزها جمعی از ملاحان که شب در کشتی و در دریا بودند دیدند که ماه آسمان به چهار قطعه شدی و به دریا فرورفتی. این سخن را به حضرت شیخ زاهد... بگفتند. فرمود که: «وقت رحلت است.» و چون چهارده شبانروز بر این بگذشت فرمود: صفی، فردا از اول روز بعد از اشراق، زمان رحلت و مفارقت از دنیا و مواصلت به حضرت حق تعالی

خواهد بود.» و هرچه وظیفه وصیت بود رعایت فرمود و گفت: «صفتی باید مجموع ترتیب من به نفس خود بکنی و هرچه وظیفه باشد به جای آری و چون روز دیگر شد و نسیم وصال بدمید و منسم مبارکش نسیم وصل شنید به ذکر رطب اللسان و به قرب مشغول الجنان قدم روح منور در آشیانه مَقْعَدِ صَدَقٍ و خلوت‌خانه مقصد حق و شبستان وصال اتصال نهاد و جان مطهر به قربت جانان فرستاد» (ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۴۶).

در این واقعه ملوانان کشتی گیرنده نخست هستند و شیخ زاهد گیلانی گیرنده نهایی پیام. در بسیاری از حکایت‌های واقعه گیرنده، سالکی است که واقعه بر دل او وارد شده است، اما در نمونه‌هایی گیرنده نخست برای واقعه وجود دارد و مخاطب اصلی پیام و گیرنده دو فرد متفاوت هستند.

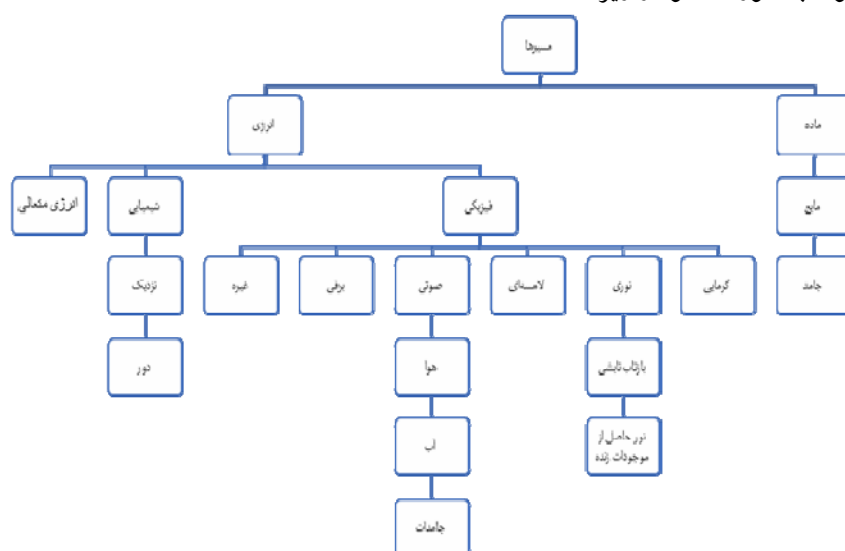
مسیر ارتباطی واقعه

با مطرح شدن بحث گیرنده نخست بیان نکته‌ای ضروری می‌نماید. باید در نظر داشت که گیرنده نخست مسیر ارتباطی نیست و او گیرنده پیام است و کدهای زبانی را دریافت می‌کند.

یکی از مشهورترین تقسیم‌بندی‌ها از مسیر ارتباطی، تقسیم‌بندی سبونک است. او مسیرها را به دو دسته کلی ماده (جامد و مایع) و انرژی (شیمیایی و فیزیکی) تقسیم می‌کند، اما واقعه ارتباط زبانی غیرطبیعی است که از مسیری خاص برقرار می‌شود. «در زندگی روزمره نیز، حالاتی که در فراروان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ مانند تله‌پاتی از کانال‌های غیرمتعارف و غیرمادی صورت می‌گیرد. اکو هم به مواردی از خلاقیت‌های بشری اشاره می‌کند که با تقسیم‌بندی فوق تبیین نمی‌شود. او به سمفونی نهم بتهوون و کم‌دی الهی دانته اشاره می‌کند» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۱۴).

می‌توان این مسیر ارتباطی را خود واقعه دانست که صورتی غیرمادی و نامحسوس دارد یا شاید بتوان آن را به صورت «انرژی متعالی» یا «انرژی معنوی» در نظر گرفت که درک و دریافت آن از طریق قوای ظاهری، حواس پنج‌گانه و عقل معاش‌اندیش بشری میسر نیست. قلب و درون سالک از دیگر احتمالاتی است که می‌توان آن را مسیر ارتباطی میان سالک و عالم معنا دانست. این مسیر ارتباطی میان عالم ماورا و درون سالک است. سالک با سال‌ها

مجاهدت و ریاضت درون خود را برای پذیرش این مسیر ارتباطی آماده کرده است. واقعه یا خواب ابزاری است که تنها در بستر فرهنگ عرفان اسلامی برای مخاطب قابل فهم است و حتی تا پیش از این، واقعه، برای سالک صرفاً حکم پیامی را داشته است و کمتر ابزاری برای انتقال پیام در نظر گرفته شده است. مسیر ارتباطی واقعه را از دیدگاه اکو می‌توان به صورت نمودار زیر نشان داد:



سطح افقی ارتباط

واقعه پیامی است که با رمزگانی مختص به خود بر سالک وارد می‌شود، اما سالک این پیام را به صورت شفاهی به دیگران منتقل می‌کند و در ادامه ابن‌بزاز آن‌ها را به شکل مکتوب درآورده است. براین اساس می‌توان سه دسته ارتباط‌های زبانی، برای واقعه در نظر گرفت:

۱. ارتباط زبانی میان عالم معنا و سالک (ارتباطی فرامادی)،

۲. ارتباط شفاهی سالک با پیر و مراد،

۳. ارتباط زبانی مکتوب با مخاطبان دیگر اعصار.

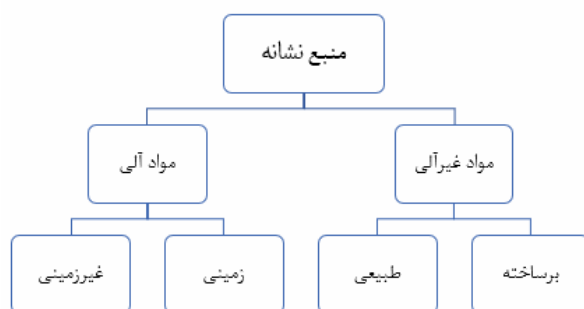
سطح افقی ارتباط زمانی آغاز می‌شود که سالک برای حل دشواری واقعه باید به پیر و مراد خود مراجعه کند. در این سطح منبع پیام همچنان عالم معناست، اما سالک پیام را کدگذاری کرده است. مرشد و پیر مفسر پیام است و وسیله ارتباطی میان این دو گفتار میان

این دو است. رمزگان سخن کلامی و تصاویری است که سالک برای بیان پیامی که بر قلب او وارد شده، انتخاب کرده است.

در حکایت زیر بر سالک واقعه‌ای وارد می‌شود و برای تقریب تجربه عرفانی خود به تجربه‌ای مادی از نشانه دوزخ استفاده کرده است. او برای تفسیر این واقعه نزد شیخ صفی‌الدین می‌رود و او در این در نقش مفسر واقعه، پیام را برای فرد آشکار می‌سازد: «مولانا محی‌الدین گفت در ولایت خلخال جبرئیل نامی بود پیامد و به خلوت بنشست. در واقعه دید که بریانی پیش او بنهادندی. این واقعه بر شیخ... عرض کرد. شیخ... فرمود که «برو که پسری از آن تو در تنور افتاده است.» چون به خانه رفت، پسری از آن او هفت هشت ساله در تنور افتاده بود سوخته و مرده» (ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸۳۰).

تحلیل نشانه‌شناختی منبع نشانه

نقطه شروع تولد یک نشانه، منبع نشانه است و «جریان اخیر نشانه‌شناسی می‌کوشد همه انواع علامت‌هایی را که فرد برای برقراری ارتباط از فردی دیگر و حتی از مواد غیرآلی دریافت می‌کند، در حوزه این رشته بگنجانند» (اکو، ۱۳۹۷: ۱۷) و براین اساس، تقسیمات زیر پیشنهاد شده است:



منبع واقعه عالم معناست و این نکته در میان اهل تصوف آن‌چنان بدیهی و آشکار است که حتی در تعاریف خود از واقعه به منبع پیام اشاره نکرده‌اند.

درجه مشخصه نشانه‌شناسانه (یا نشانه‌ای که دال آن در کاربرد غیر نشانه‌شناسانه نقش دارد)

گرایش‌های کنونی نشانه‌شناسی بر آن است تا همه نمودهای فرهنگ و زندگی اجتماعی، حتی اشیاء را در دسته‌بندی نشانه‌ها جای دهد. «کاربرد سرشار از معناست. ... به محض اینکه جامعه‌ای وجود داشته باشد همه کاربردها به نشانه این کاربرد تبدیل می‌شود» (بارت، ۱۹۶۴: ۳۹). در دیدگاه اکو جامعه تنها اشیاء هنجار شده را تولید می‌کند. این اشیاء مصداق یک الگو، گفتارهای یک زبان و اجزای سازنده یک شکل معنادار است. این سنجه نظر بر آن دسته از نشانه‌های مصنوعی دلالت دارد که علاوه بر کارکرد اولیه خود، معنای دیگری نیز به مخاطب القا می‌کنند. برای نمونه خرقة صوفیان در اصل لباسی است برای محافظت ایشان از سرما و گرما، اما در معنای ثانوی نشان‌دهنده گروه و طبقه اجتماعی ایشان است. عرفا نیز در تبدیل پیام روحانی خود به پیامی مادی از نشانه‌هایی استفاده می‌کنند که خارج از جامعه فرهنگی تصوف معنایی دارد، اما آنگاه که در بافت فرهنگی تصوف قرار می‌گیرد و تفسیر می‌شود معنایی دیگر پیدا می‌کند.

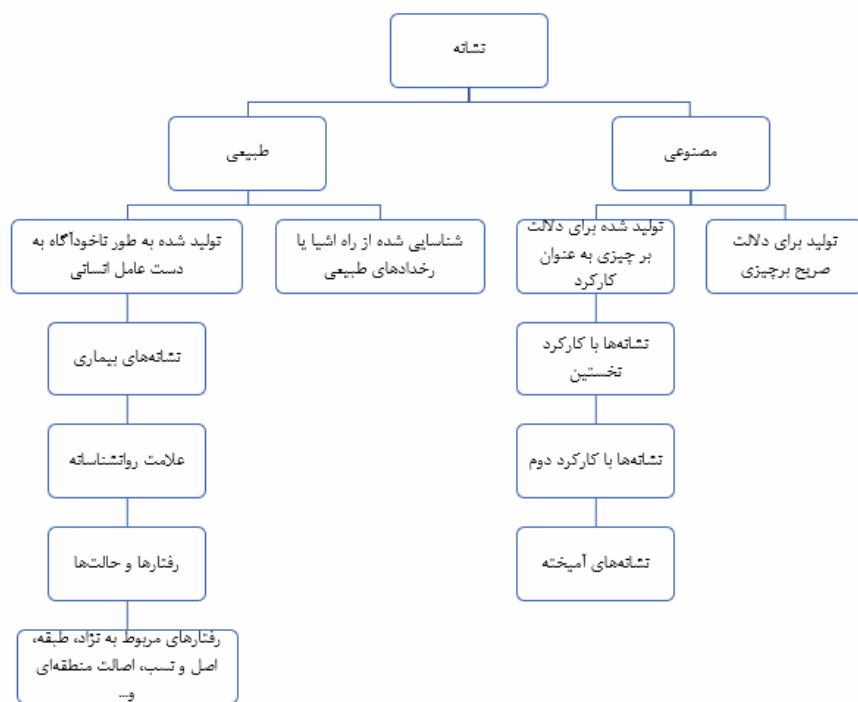
در حکایت زیر چند نشانه وجود دارد یکی غذا، دیگری لباس و رنگ سفید و سیاه. «خلدت بر کته [منظور شیخ صدرالدین] گفت که هم در این سفر شیخ را در خانقاه امیر دمشق خواجه فرود آورده بودند و او سفره می‌کشید. شیخ و اصحاب او نمی‌خوردند. سید جمال‌الدین از اصحاب شیخ روزی دو چیزی از آن نخورد. سیم روز قدری بخورد. شب در واقعه دید که جامه سفید پوشیده بود و یک نقطه سیاه بر آن افتاده. از برای شیخ بگفت. شیخ فرمود: «مگر از لقمه دمشق خواجه خورده‌ای؟» گفت: «یک بار لقمه‌ای خورده‌ام.» شیخ گفت: «اگر خواهی که تمام سیاه شود یک بار دیگر بخوری» (ابن‌بزار اردبیلی، ۱۳۷۶: ۹۰۰).

به صورت معمول لباس برای محافظت بدن از سرما و گرما استفاده می‌شود و غذا نشانه مهمان‌نوازی است و نخوردن آن بی‌احترامی به صاحب میهمانی تلقی می‌شود و دو رنگ سیاه و سفید نیز در فرهنگ‌های مختلف معانی متعدد و گاه متعارض با هم دارد^۱ اما در بافت

۱. برای معانی سفید و سیاه در فرهنگ‌های مختلف (رک. شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ذیل سفید و سیاه)

فرهنگی تصوف و حتی با توجه به موقعیت نشانه، در اینجا غذا نخوردن شیخ و اصحاب نشانه اختلاف عقیده ایشان با صاحب خانقاه و احتمالاً حلال نبودن آن دارد. جامه سفید درون و باطن سالک است که در اثر خوردن لقمه شبهه ناک به گناه آلوده شده است و رنگ سیاه نشانه گناه است.

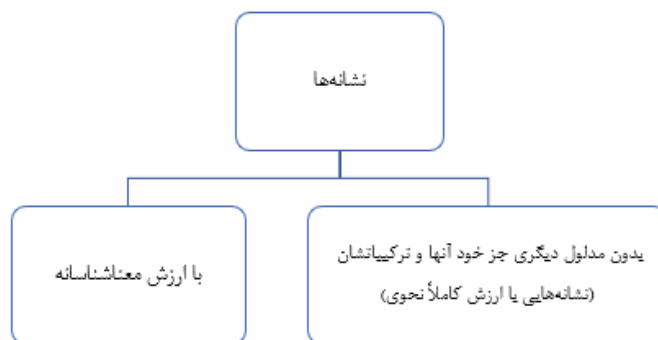
بدیهی است که سالک برای بیان تجربه عرفانی خویش از نشانه‌های طبیعی و حتی از برساخته‌های فرهنگی و بشری استفاده می‌کند تا نزدیک‌ترین تصویر ممکن به آن تجربه عرفانی را برای دیگران بسازد.



رابطه با مدلول

پیر و مرشد در واقعه کسی است که نشانه‌های پنهان شده در واقعه را برای سالک تفسیر می‌کند؛ در نتیجه درک و دریافت مفسر از نشانه‌ها بسیار مهم است. در دیدگاه اکو مدلول نشانه ممکن است یک یا چند پهلو باشد. به این معنا که مدلول ممکن است به چیزهای متفاوتی دلالت داشته باشد و براین اساس تقسیم‌بندی زیر را پیشنهاد کرده است:

نشانه‌های یک پهلوی مانند نشانه‌های ریاضی که تنها یک مدلول دارد؛ بدون هیچ ابهامی. کاربرد افراطی نشانه‌های یک پهلویی به هم‌معنایی منجر می‌شود؛ منظور از هم‌معنایی دو نشانه آن است که دو نشانه متفاوت به یک مدلول ارجاع دهند. از دیگر سو باید در این طبقه‌بندی، برای نشانه‌هایی که به دیگر نشانه‌ها ارجاع می‌دهند، جایگاهی در نظر بگیریم؛ بنابراین از سامانه‌های معنایی جانیشینی سخن می‌گوییم. همه تمایزات بررسی شده در طرح‌واره زیر خلاصه می‌شود:



بسیاری از نشانه‌هایی که در واقعه به کار می‌رود، نشانه‌هایی مبهم و نمادین است که مفسر با در نظر گرفتن شرایط سالک و علم خویش معنایی متناسب به این نشانه می‌بخشد و آن را تفسیر می‌کند. در واقعه زیر کوره و آتش نشانه‌هایی با ارزش معناشناسانه است و نیاز به تفسیر دارد.

«ادام الله برکته گفت، دانشمندی به حضرت شیخ زاهد آمد و توبه کرد و تلقین گرفت و به خلوت رفت و چند روزی در خلوت بود، آن‌گاه از خلوت بیرون آمد و در حضرت شیخ گفت: «من آمده‌ام که مرا کشف و کراماتی و از آنچه می‌گویند و من می‌شنوم، حاصل شود. اکنون حاصلی نمی‌بینم.» شیخ فرمود که: «برخیز و به خلوت برو.» آن دانشمند باز به خلوت رفت و بنشست و در واقعه دید که وی را بگرفتندی و در کوره آتش نهادندی و دم دردمیدندی. چون آتش مشتعل شدی او را طاق شدی و مجال نماندی. نعره‌ای بزد و از خلوت بیرون افتاد و سراسیمه و مضطرب به حضرت شیخ آمد. شیخ در حالی که به وی نظر کرد، گفت: «مولانا، کسی را که طاق پاک کردن و تطهیر کردن نباشد چیزی در

اندرون وی چون تواند ریختن؟» دانشمند چون بشنید، دماغش از وساوس تردد پاک گردید و گفت: «شیخ، از برای خدا طهارت به لطف فرمای کردن و تلافی به جای آوردن.» (همان: ۲۰۲)

کارکردهای واقعه

یکی از مواردی که در نشانه‌شناسی بررسی می‌شود، بررسی کارکردهای نشانه است. «نظر به کارکردها از دیدگاه نشانه‌شناختی به ما این امکان را می‌دهد تا ماهیت کارکردی آن‌ها را بهتر درک و تعریف کنیم» (نجومیان، ۱۳۹۶: ۲۹۴). به کارگیری نشانه‌شناسی این بستر را فراهم می‌آورد تا بتوان دیدگاه‌های سنتی درباره واقعه را بازنگری کرد و کارکردی جدید را که تاکنون به آن کمتر توجه شده است.

کارکردهای محتوای واقعه

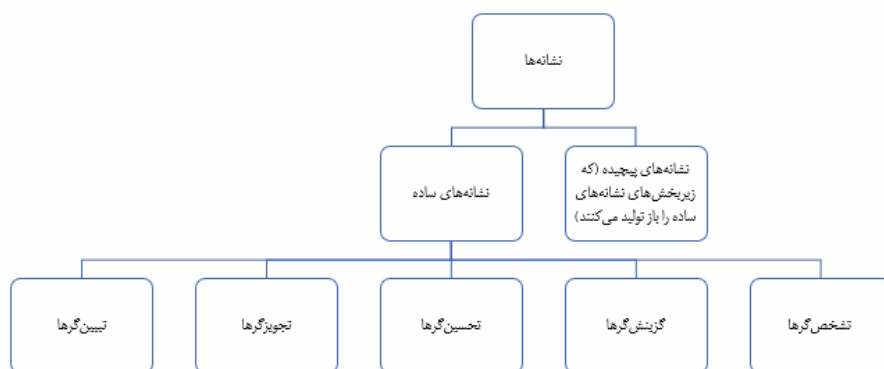
در نظر گرفتن واقعه به عنوان پیامی از عالم معنا برای سالک قدیم‌ترین کارکردی است که برای این پدیده در نظر گرفته شده است. سالک مدرکی پیامی است که برای او بی‌معناست و مسئله تشخیص فردی از یک مدل انتزاعی در میان است. دریافت‌کننده پیام، آن را رمزگذاری کرده و این رمزگذاری در سطحی فردی رخ داده است.

حال مخاطب اولیه پیام ناگزیر است برای درک معنای پیام آن را با پیر و مراد خود در میان بگذارد و برای این مهم ناچار به تبدیل «رمزگذاری فردی» به رمزگذاری نمادین، در معنای نشانه‌شناسی آن است. حال با تبدیل رمزگان شخصی به رمزگان نمادین، می‌توان کارکردی برای واقعه در نظر گرفت که شاید ابتدایی‌ترین آن‌ها ارتباط با دیگران باشد.

در این فرایند سالک پیامی را به دیگران منتقل می‌کند. این پیام مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که هر یک به تنهایی یا در ارتباط با یکدیگر به عنوان مجموعه‌ای واحد کارکردهای متفاوتی را برای گیرنده خواهد داشت و این کارکرد واقعه با سنجۀ «رفتاری که نشانه به گیرنده القا می‌کند» قابل تحلیل است.

رفتاری که نشانه به گیرنده القا می‌کند

در این سنجه منظور از گیرنده، سالک و عارف است که اولین دریافت‌کننده و گیرنده واقعه محسوب می‌شود. مهم‌ترین کارکردهای نشانه تأثیری است که نشانه بر روی گیرنده پیام می‌گذارد و او را به رفتار یا عملی وادار می‌کند. اکو عکس‌العمل گیرنده را براساس دیدگاه موریس تبیین کرده است. موریس کوشیده است با تبیین نشانه به شیوه زیر یک دسته‌بندی براساس سنجه‌های رفتارگرا ایجاد کند. در دیدگاه موریس: «نشانه چیزی است که عکس‌العمل را در فرد برانگیخته کند (Morris, 1946:89). به نظر می‌رسد موریس در این تعریف نشانه و محرک را با هم خلط کرده است. اکو در این باره می‌گوید: «این امر که بگویم نشانه محرک مقدمات است که در غیاب محرک حقیقی عمل می‌کند، به این معناست که نشانه محرکی است که با تولید همان تأثیرات جانشین محرک دیگر می‌شود» (اکو، ۱۳۹۷: ۵۷). با وجود انتقادی که اکو بر تعریف موریس دارد، همچنان نمودار پیشنهادی او را کارآمد می‌داند. نمودار پیشنهادی برای دسته‌بندی این سنجه به شرح زیر است:



دعوت به تکاپو برای یافتن پیر

سرآغاز داستان شیخ صفی‌الدین در راه سیر و سلوک واقعه‌ای است که محتوای آن در هیچ کجای کتاب *صفوة الصفا* نیامده است، اما همین واقعه شیخ صفی‌الدین را به تلاش و تکاپو برای یافتن شیخ وامی‌دارد. شیخ صفی‌الدین خوابی می‌بیند و آن را برای پیران و بزرگان هم عصر خود بیان می‌کند، اما ایشان از تفسیر آن ناتوان هستند. «و از اولیا و اوتاد و

عباد و قریب هفتاد کس را با شیخ معرفت شد که تمامت را می دانست. چون حال خود بر ایشان عرض کرد، ایشان فهم نمی کردند و می گفتند که «حق تعالی این مرتبه و منزلت به ما نداده است» (ابن بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۰۲). کوشش شیخ صفی برای رمزگشایی پیام این واقعه، او را از اردبیل به شیراز می کشاند و در آنجا به او نشانی شیخ زاهد گیلانی را می دهند. «امیر عبدالله چون حال چنین دید گفت: «ای پیر ترک! از شرق عالم تا به غرب عالم کسی این واقعه و حال تو تواند حل کردن هیچ نیست غیر از شیخ زاهد گیلانی و درمان درد تو جز در شفاخانه ارشاد او نیست» (همان: ۱۰۵).

در این کار کرد، واقعه از سویی باعث تکاپوی سالک شده است و از سوی دیگر سالک را به گزینشگری و انتخاب واداشته است.

شاید این کار کرد واقعه از نظر کمی در *صفوة الصفا* بسامد پایینی دارد، اما از نظر کیفی می توان آن را یکی از مهم ترین کارکردهای واقعه بدانیم. پیامی از طریق خواب به شیخ صفی داده می شود و برای رمزگشایی از این پیام به تکاپو برای یافتن پیر واداشته می شود.

مراجعه به پیر

پیامی که از طریق واقعه بر قلب سالک وارد می شود، پیامی است رمزی و دریافت معنای آن برای سالک ناممکن است. در این مرحله تنها کسی که قادر است نشانه های موجود پیام را تفسیر و تعبیر کند، پیر و شیخ است.

این کار کرد محتوایی واقعه در یک مرحله پس از یافتن پیر و در مرحله دوم قرار گرفتن در سلک مریدان اوست. سالک راهنمایی هایی را از پیر می گیرد تا راه سلوک را ادامه دهد. در این مرحله با توجه به آمادگی روحی احتمالاً واقعه ای بر دل و قلب او وارد می شود و سالک برای دریافت معنای نهفته در آن باید به پیر مراجعه کند و گاهی پیر و مراد برای تنبیه مرید علم تفسیر واقعه را از او دریغ می کرده است. برای نمونه در حکایتی در *صفوة الصفا* اختلافی میان شیخ صفی الدین و شمس الدین کاسه گر، یکی از مریدانش، رخ می دهد و شیخ برای تنبیه «نظر اعتنا از وی قطع فرمود و التفات به ترقی حال وی نمی نمود و حل واقعه از وی باز گرفت. بعد از آن «کالحائر فی الظلمات و الهائم فی الفلوات» گرد مردم می گشت و بر مردم متنوع می گذشت و سراب غروب شراب طهور

می‌پنداشت و وقایع خود عرضه می‌داشت بر کسانی که از این مشرب خشک‌لب بودند و از این شراب غیر از سراب ندیده بودند و از انقباض شیخ خود را از حل غوامض حال وی تصور قصور شیخ کرد تا عاقبت حالش به مآلی کشید و فرجام ایامش به منوالی رسید که نتوان گفتن» (همان: ۴۱۰).

این کار کرد واقعه، سالک را به تبیین و تأویل وامی‌دارد. اگرچه خود سالک در این مرحله قادر به تبیین و شرح واقعه نیست، این نیاز او را به تأمل و بازگشت مجدد به سوی پیر و ادار می‌کند.

تعلیم در طریقت

واقعه‌هایی با کارکرد تعلیمی، در *صفوة الصفا* فراوان دیده می‌شود و می‌توان از آن‌ها با عنوان نشانه‌های تجویزگر نام برد. این نشانه‌ها سالک را در راه طریقت پیش می‌برد و او را از بیراهه‌ها نجات می‌دهد. برای نمونه در حکایت زیر عبادت سالک موجب حجاب بر سر راه اوست، حال آنکه عبادات راهگشا و تسریع‌کننده حرکت سالک است.

«خواجه عبدالله گفت که پدرم پیره عزالدین در محمودآباد بود و از دانشمندان جمعی پیش وی بودند و شب برات بود، گفتند که «نماز برات صد رکعت نماز می‌باید گذاردن.» پیره عزالدین، (گفت: چون جماعت دانشمندان چنین می‌گویند) -آن شب برات صد رکعت نگزارد و معامله‌ای که داشت در حجاب آمد و مدتی در حجاب بماند و نمی‌دانست که سبب چیست. بعد از مدتی شبی بنالید و از درون شیخ استعانت خواست. آن شب شیخ را در واقعه دید و فرمود که «حجاب تو از آن است که نماز برات صد رکعت نگزاردی. برو و نماز را قضا کن تا آن حجاب از راه برخیزد.» چون از آن حالت بازآمد نماز برات را صد رکعت قضا کرد. باز آن حجاب مرتفع شد و معامله پیشین در پیش آمد. چون پیره عزالدین از آنجا به اردبیل آمد و به خدمت شیخ رسید حالی که به وی نظر کرد فرمود: «عزالدین مخلصان را به نافله بگیرند فخاصه به آداب و یا مستحبات و یا مسنونات. اما درون شیخ تو را برهانید» (همان: ۶۹۱).

حکایت زیر دربردارنده یکی از مهم‌ترین تعالیم صوفیان است. در اندیشه صوفیانه، هدف تنها رسیدن به وصال الهی است و جز برای وصال باری تعالی نباید کوشید و در این

میان حتی بهشت هم مانع و حجاب است. حال این اصل مهم تصوف، در قالب یک واقعه به سالک تعلیم داده می‌شود.

«پیره محمود سفریچی گفت شبی در واقعه دیدم که مرا بر بهشت عبور بود. چون زینت جنات بدیدم، میل کردم که فروآیم. ناگاه شیخ را دیدم که در آمد، اما جامه سپاهیان پوشیده و عظیم تند و بانگی بر من زد و سیلی ای بر گردن من بزد و فرمود: «ای تردامن! به طلب صانع باش. صنع خود طفیل است.» چون بامداد به حضرت شیخ رفتم، فرمود: «طلب چنین باشد. باید که طالب سر به غیر فرونیارد، اما سزای آن کسی که سر به مادون فروآرد آن چنان سیلی بود» (همان: ۶۹۲).

در حکایت زیر تعلیم از سوی پیر در زمان بیان واقعه رخ می‌دهد. به دیگر بیان مراجعه به پیر و بیان واقعه‌ای نکته‌ای تعلیمی برای سالک به ارمغان آورده است.

خواجه حاجی توکلی اردبیلی گفت: ما چند کس همچو سید شرف‌الدین و سرخه‌عوض و شمس‌نجار (و چندی با هم مصاحبت داشتیم. نوبتی در خانه ناتمامی از آن) شمس‌نجار نشسته بودیم و سرخه‌عوض وقت‌ها سخن گستاخ‌وار می‌گفتی. آن روز نیز همچنان بگفتی و میان ما بحثی چند برفت. چون به وقت واقعه گفتن به حضرت شیخ رسیدم، حالی که نظر کرد فرمود: «آری از پس دیوار سخن‌ها می‌گویند. نمی‌دانید که چون دو کس شناوگر در وقت شناو همدیگر را به دست گیرند، هر دو هلاک شوند.» از این سخت‌تر رسیدم. چون باز به اصحاب اجتماع شد به عوض گفتم: «شیخ از احوال ماجرای ما با من چنین گفت بر سیل زجر.» عوض گفت: «با من نیز به وقت واقعه عرض کردن، به زجر فرمود، اگر دو شیشه برهم زنند هر دو شکسته شوند.»

خبر از آینده و مرگ سالک

یکی از کارکردهای واقعه خبر از وقایع آینده است. در مواقعی این خبر از آینده، خبر رحلت و وفات سالک است. این آگاهی سالک از زمان مرگ این فرصت را به او می‌دهد که خود را برای واپسین روزهای زندگی و سفر آخرت آماده کند.

در حکایت زیر زمان مرگ سالک به او گفته می‌شود تا توبه کند و خود را مهیای مرگ کند. «احمد پرنیقی گرمرودی گفت: پهلوان محمد که بر دیه ما شحنه بود، اتفاقاً

مولانا سراج‌الدین، ... که از خلفای شیخ بود به دیه ما آمد و در مسجد پهلوان محمد به زیارت او رفت. مولانا سراج‌الدین آن شب آنجا بود. شیخ را آن شب در واقعه دید و شیخ فرمود: «پهلوان محمد را بگو تا توبه کند و به این سفر که عزم کرده است نرود که عمر وی ده روزی دیگر بیش نمانده است» (ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۷۳۷).

از دیگر کارکردهای واقعه می‌توان به بیان وقایع آینده، پیروزی و شکست لشکر پادشاه، بیان اسرار عرفان و بیان مطالبی در زندگی دنیوی سالک اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

براساس حکایات واقعه در *صفوة الصفا*، سالک برای تبدیل واقعه به نشانه‌ای قابل درک برای دیگران سه مرحله را پشت سر می‌گذارد: مرحله اول، ادراک واقعه؛ مرحله دوم، اظهار و مرحله سوم، ثبت آن است. با توجه به نظریه تولید نشانه در دیدگاه امبرتو اکو، این سه مرحله در دو سطح عمودی و افقی قابل بررسی است. عالم معنا منبع و فرستنده واقعه است و گیرنده پیام سالک است و می‌توان واقعه یا قلب سالک را به‌عنوان مسیر ارتباطی در نظر گرفت. با این دیدگاه می‌توان واقعه را سکه‌ای در نظر گرفت که یک روی آن مسیر ارتباطی و روی دیگر آن پیامی است که برای سالک فرستاده می‌شود (سطح عمودی).

آن‌چنان‌که از بررسی حکایات برمی‌آید، سالک قادر به درک پیام واقعه است، اما معنای اصلی آن را پیر به‌عنوان مفسر پیام برای او بازگو می‌کند و سالک برای ارائه واقعه به پیر، یک مسیر ارتباطی بنا می‌کند. بر این اساس منبع پیام عالم معناست. فرستنده و گیرنده مرشد و پیر است و مسیر ارتباطی گفتار و کلام است. در اینجا رمزگان سخن کلمات و نشانه‌هایی زبانی است که سالک برای تفهیم و تفاهم با مفسر آن را برگزیده است. در این مرحله پیر نشانه را تفسیر می‌کند و معنا و مقصود اصلی پیام برای سالک آشکار می‌شود (سطح افقی). سالک برای توصیف واقعه از نشانه‌های زبانی استفاده می‌کند که این نشانه‌ها نمود فرهنگ و زندگی اجتماعی زمانه اوست و این نشانه‌ها علاوه بر معنای معمول در بافت فرهنگ عرفانی معانی دیگری نیز دارد؛ مانند رنگ لباس که در بافت عرفانی نشانه‌ای از کدورت روح است. این نشانه‌ها با توجه به تجربه عرفانی‌ای که در پس آن‌ها وجود دارد، نشانه‌ای بی‌همتا محسوب می‌شود.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۶۷

واقعه چه به عنوان یک مسیر ارتباطی و چه به عنوان یک نشانه کارکردهایی دارد و موجب بروز عکس‌العمل‌هایی آگاهانه در سالک می‌شود که از این میان می‌توان به تکاپو برای یافتن پیر، مراجعه به پیر، تعلیم در طریقت، خیر از آینده و مرگ سالک اشاره کرد.

منابع

- ابن‌بزاز اردبیلی. (۱۳۷۶). *صفوة الصفا*. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. چاپ ۲. تهران: زریاب.
- استیس، والتر ت. (۱۴۰۰). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ ۱۰. تهران: سروش.
- اکو، امبرتو. (۱۳۹۷). *نشانه، تاریخ و تحلیل یک مفهوم*. ترجمه مرضیه مهربانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۷). *تفسیر و پیش‌تفسیر*. ترجمه آرش جمشیدپور. تهران: شب‌خیز.
- توکل‌ی، محمدرضا. (۱۳۸۶). *نشانه‌شناسی واقعه دقوقی*. مطالعات عرفانی. دوره ۵. صص ۴-۳۲.
- سجودی، فرزانه. (۱۳۹۷). *نشانه‌شناسی کاربردی*. چاپ ۵. تهران: نشر علم.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضائلی. جلد ۳. تهران: جیحون.
- عزالدین محمود کاشانی. (۱۳۸۸). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات استاد علامه جلال‌الدین همایی. چاپ ۱۰. تهران: هما.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۹۷). *تمهیدات*. تصحیح و تحشیه عقیف عسیران. چاپ ۲. تهران: اساطیر
- قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۳). *بیولوژی نص، نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*. چاپ ۲. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کرامین، مارتین و دیگران. (۱۳۹۶). *پیشگامان نشانه‌شناسی*. ترجمه راحله گندم‌کار. تهران: سیاه‌رود.
- مباشری، محبوبه و کبری بهمنی. (۱۳۹۵). «صورت‌های احسن خود در واقعه‌های روزبهان». *ادبیات عرفانی*. دانشگاه الزهراء (س). دوره ۱۴. صص ۹۱-۱۱۴.
- نجم رازی. (۱۳۸۷). *مرصاد العباد*. تصحیح محمدامین ریاحی. چاپ ۱۳. تهران: شرکت انتشارات علمی- فرهنگی.
- نجومیان، امیرعلی. (۱۳۹۶). *نشانه‌شناسی، مقالات کلیدی*. تهران: نیلوفر.
- هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان. (۱۳۹۶). *کشف‌المحجوب*. مقدمه و تصحیح و تعلیق محمود عابدی. چاپ ۱۰. تهران: سروش.

References

- Eco, Umberto (1976), *A Theory of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press/London: Macmillan. (In English)
- Eco, Umberto (1984). *Semiotics and the Philosophy of Language*, The MACMILLAN PRESS LTD. (In English)
- Morris, Ch (1946). *sign, language and behavior*, Newyork: Prentic Hall (In English)
- Barthes, R(1964). *Elements of semiology*, Paris: Gonthier. (In English)
- Koegler, B. (2010). Eco, U.(2009). *The Infinity of Lists*. New York: Rizzoli. (In English)
- Tallgren, J. (2014). *Lists, Reliquaries and Angels in Music and the Modern World*. Columbia University. (In English)
- Chevalier, Jean and others (2017). *The Penguin Dictionary of Symbols*, Translated by Soudabe Fazaeli. Vol.3, Tehran: Jaihoon. (In Persian)
- Eco, Umberto (2018). *Le sign: histoire et analy se d un concept*, Translated by Marziyeh Mehrabi, Tehran: Elmifarhangi. (In Persian)
- _____ (2018). *Interpretation and Overinterpretation*, Translated by Arash Jamshidpour, Tehran: Shabkhiz. (In Persian)
- Eze Al Din Mahmood Ka (In English)
- shani (2009), Edited by Jalal al-Din Huma'i, Tehran: Homa. (In Persian)
- Hujwiri, Aub Al Hasan Ali Ibn 'Uthman (2017). *Kashf Al Mahjub*, Edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush. (In Persian)
- Hamedani, 'Ayn al-Qudat (2018). *Tmhidat*. Edited by Afeef Osayran, Tehran: Asatir (In Persian)
- Ibn Bazaz, Ardabili (1997), *Safwat al-Safa*, Edited by Gholam Reza Tabatabai Majd, edited2, Tehran: Zaryab. (In Persian)
- Krampen, Martin, and others, (2017) *Classics of Semiotics*, Translated by Rahele Gandomkar, Tehran: Siyshroud. (In English)
- Mobasheri. Mahbobe, Bahmani, Kobra (2016). *The best form of «self» in the kashf-al-Asrar va Mokashefat-al-Anvar of Rozbahan*, *Mystical Literature*, Volume:8 Issue: 14, p: 91 to 114. (In Persian)
- Razi, Najm al-Din. (2008). *Mirsad Al Ibad*. Edited by Mohammad Amin Riyahi, Tehran: Elmifarhangi. (In Persian)
- Nojournian, Amir Ali (2017). *Semiotics: A Reader*. Tehran: Morvarid Publication. (In Persian)
- Qaemi Nia, Alireza (2014) *Biology of the Text, Semiotics and interpretation of the Quran*. Tehran: Research Institute for Culture and Thought. (In Persian)

- Sojoudi, Farzan (2017). Applied semiotics, Tehran: Elm Publication. (In Persian)
- Stace, Walter Terence (2021). Mystics and Philosophy. Translated by Baha Al-Din Khoramshahi. Tehran: Soroush. (In English)
- Tavakoli, Mohammad Reza (2007) Symbology of Daquqi Event, *Mysticism Studies*, Volume:5, p4-32 (In Persian)



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

Analysis of the Semiotics and Functions of Dream and "Spiritual Phenomenon" in the *Şafwat al-Şafā* of Ibn Bazzāz Ardabīlī¹

Moloud Javanmard², Hosain Faghihi³
Mahbobeh Mobasheri⁴, Seyed Salman Safavi⁵

Received: 2024/05/19

Accepted: 2024/07/28

Abstract

The linguistic symbols present in a particular work can convey a multitude of meanings contingent upon the mystic's spiritual experiences, temporal conditions, status, and life.

A primary objective and methodology of semiotics is to investigate this horizon of meaning and reveal the process of creating meaning.

Umberto Eco, through his mastery of various methods of semiotic analysis and the unique qualities of each method, has attempted to develop a synthetic and interpretative theory of semiotics.

In this article, *Şafwat al-Şafā*, written by Ibn Bazzāz, has been chosen as the primary source for the study and research of dream and spiritual phenomena. *Şafwat al-Şafā* is a collection of the spiritual experiences of Sheikh Safi al-Din Ardabīlī and his mentor, Sheikh Zāhed Gīlānī.

This research aims to elucidate the process of producing spiritual phenomenon and its comprehension and interpretation.

The research findings indicate that, although spiritual phenomena are typically considered as a message for the spiritual wayfarer (*sālik*) from the realm of archetypes (*ālam ma nā*), from the perspective of the theory of "sign creation" and spiritual phenomenon, it is a coin which on one side is the path of communication between the spiritual wayfarer and the world of archetypes, and on the other side is message from the world of the archetypes to the spiritual wayfarer.

The spiritual wayfarer is the recipient of this message; however, he is not able to comprehend the meaning of the message. They can only convert the message to linguistic signs. The *pīr* (spiritual guide) is the interpreter of the spiritual phenomenon, and it is the *pīr* who reveals the primary message of the phenomenon to the spiritual wayfarer.

Furthermore, spiritual phenomena are signs that have different functions, such as the endeavor to "find the Truth" and "educational functions."

Keywords: Umberto Eco, Sheikh Safi al-Din Ardabili, Safwat al-Safa, "Spiritual Phenomenon", semiotics.

1. DOI: 10.22051/jml.2024.47230.2574

2. PhD candidate of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. moloodjavanmard@gmail.com

3. Associate professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding author) faghihihosain@gmail.com

4. Associate professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran Iran. mobasheri@alzahra.ac.ir

5. Director of the London Academy of Iranian Studies, London, UK, chief editor of Transcendent Philosophy Journal. london.philosophy@iranianstudies.org

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۰۲-۷۳

حکمت متعالیه از ساختارگرایی تا پسا ساختارگرایی^۱

نقیسه مصطفوی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

چکیده

یکی از مسائل مهم در فلسفه عرفان، نقش ساختارهای تجربه گر در محتوای تجارب عرفانی و نسبت این تجارب با یکدیگر است که باعث شکل گیری رویکردهای پرنالیزم، ذات گرایی، ساختارگرایی و زمینه زدایی شده است. در این تحقیق تحلیلی تطبیقی پس از معرفی اجمالی هر یک از این مواضع، به جست و جوی پاسخ ملاصدرا به این مسئله پرداخته شد. یافته ها: در رویکرد ملاصدرا، ساختارهای شخصی، نقش مهمی در تجارب عرفانی دارد؛ به طوری که عارف از طریق انعکاس و تجربه آن در واقعیت درونی با حقایق متعالی ارتباط برقرار می کند و به همین جهت نقش استعداد، باورها، رفتارها، انتظارات، تمایلات و توجهات در این تجارب بارز است؛ در عین حال تجارب عرفانی موازی در سنت های متمایز حاکی از تأییداتی در راستای رویکرد پرنالیزم است. ملاصدرا برخی تجارب یا داده های عمودی را خیالی دانسته و موضع ساختارگرایی محض را برمی گزیند و در مرحله فنا، نیل به تجارب ناب و گذار از رویکرد ساختارگرایی به پرنالیزم را ترجیح می دهد. به عبارتی دیدگاه صدرالدین، رویکرد ساختارگرایی تشکیکی است؛ یعنی هرچه تجربه گر به مراتب بالاتری از حقیقت سیر می کند و زهد و حریت در او بیشتر می شود، نقش ساختارهای فردی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.37666.2548

۲. دانشیار دانشکده چندرسانه ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران: na.mostafavi@gmail.com

کم‌رنگ‌تر و واقع‌نمایی و همگرایی عرفا در تجارب موازی بیشتر می‌شود. در این موارد در تحلیل ادبیات عرفانی، تحلیل زمینه‌ای را برمی‌گزیند.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، تجارب عرفانی، پرنالیزم، ساختارگرایی، ذات‌گرایی، زمینه‌زدایی.

بیان مسئله

در میان محققان تجارب عرفانی در قرن بیستم، سه موضع اصلی مشاهده می‌شود: موضع اول، براساس این ادعاست که تجارب عرفانی در سنت‌های مختلف، دارای شباهت‌هایی بوده و به دلیل همین شباهت‌ها قابل طبقه‌بندی هستند و بسیاری از تفاوت‌ها مربوط به شیوه‌های مختلف تفسیر و بیان این تجارب است. رویکرد پرنالیزم فلسفی و ذات‌گرایی در این راستا هستند. ذات‌گرایان به دنبال هسته و ذات مشترک تجارب مشابه هستند؛

موضع دوم، بر پایه این دیدگاه است که به تعداد باورها و پارادایم‌های فراشد فکری تجربه‌گر، انواع مختلف تجربه عرفانی وجود دارد و ساختارهای فردی در تجارب وارد شده و بدان تعیین می‌بخشد. رویکرد ساختارگرایی با محوریت این دیدگاه، شکل گرفته است؛ اما موضع سوم، بر این محور شکل گرفته که ساختارهای فردی در تجارب مؤثر است؛ اما موارد استثنایی هم دارد و تجارب ناب قابل حصول است. رویکرد زمینه‌زدایی، طرفدار این دیدگاه است.

این تحقیق با محوریت پاسخ به این سؤال صورت گرفت:

آرای ملاصدرا درباره نقش ساختارهای فردی در تجارب عرفانی چیست؟
در ارزیابی تطبیقی آرای او با رویکردهای جدید، موضع او ذیل کدام رویکرد قرار می‌گیرد؟

او در تفسیر و معناشناسی ادبیات عرفا چه موضعی دارد؟

پیشینه پژوهش

ساختارگرایی، یک مکتب فکری غالب در نیمه دوم قرن بیستم است که از مطالعات

زبان‌شناسی پدیدار شد و بر سایر مباحث فلسفی و عرفانی، زیبایی‌شناسی، نقد ادبی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و حتی پژوهش‌های سیاسی سایه افکند. این چارچوب فکری در هر حوزه‌ای دارای نظریات متقابلی شد؛ به‌عنوان مثال در بحث هرمنوتیک و نقد آثار ادبی، نظریه «مرگ مؤلف» بارت در تقابل با رویکرد ساختارگرایی مطرح شد و در فلسفه عرفان در مقابل پرنالیزم فلسفی و ذات‌گرایی قد علم کرد و پس از یک دوره درخشش، تحت‌عنوان دوره پسا‌ساختارگرایی با رشد زمینه‌زدایی فروکش نمود. این نظریه دارای نقاط قوت و وضعی بود که باعث رشد و افول آن شد.

از آنجایی که خاستگاه این نظریه در مبانی دلالت‌های زبانی شناخته شده، مقالاتی که در ایران در حوزه ساختارگرایی و پسا‌ساختارگرایی نوشته شده، گاهی در حوزه معرفت‌شناسی (همتی مقدم، ۱۳۸۸) و بیشتر در حوزه ادبیات و زبان‌شناسی است که از جنبه‌های متفاوت تبیینی، انتقادی و تطبیقی با آثار هنری و ادبی به این موضوع پرداخته شده است (یوسفی، ۱۳۹۷؛ گلی و رضایی هفتادر، ۱۳۹۱؛ تلخابی مهری، ۱۳۸۸). در حوزه تجارب عرفانی که عرصه این تحقیق است، مقالات کمتری به زبان فارسی نوشته شده و در میان همین موارد، بر تبیین و ارزیابی یا ترجمه نظرات محققان غربی (یزدان‌پناه و دیگران، ۱۳۹۳؛ راندولف، ۱۳۹۳).

در حوزه پژوهش تطبیقی میان آرای محققان اسلامی و غربی که نیازمند مطالعه بین‌رشته‌ای در حکمت اسلامی و فلسفه عرفان معاصر است، دو مقاله یافت شد که یکی باهدف تطبیق پرنالیزم و خرد جاودان در اندیشه سهروردی (جان‌محمدی، ۱۳۹۰) و دیگری با محوریت جست‌وجوی ذات‌گرایی در آثار علامه طباطبایی تدوین شده است (فلاح رفیع، ۱۳۹۴) که مقاله اخیر به دلیل ارتباط موضوعی با این مقاله، مورد بحث قرار گرفته است. هر دو مقاله در تقابل با ساختارگرایی تدوین شده و آنچه این تحقیق را متمایز می‌کند، بیان نشانه‌هایی از رویکرد ساختارگرایی در میان آرای حکمایی همچون ملاصدرا، ابن‌عربی و روزبهان بقلی است که در کنار رویکرد پرنالیزم قرار دارد. این مهم نیاز به مقدماتی از معرفی اجمالی هریک از رویکردهای پرنالیزم فلسفی، ذات‌گرایی، ساختارگرایی و زمینه‌زدایی است که بدان پرداخته می‌شود.

پرنالیزم فلسفی

مکتب فلسفی حکمت خالده یا پرنالیزم^۱ بر این مبنا استوار است که معرفت، امری مقدس و دارای سرشتی وحدانی است و اختلافات عرفا در حوزه بیان و توصیف مرتبط با تفاوت زمینه‌های فردی آن‌هاست. تجارب عرفانی، تماس بدون واسطه با حقیقت واحدی است که در زبان‌ها و سنت‌های مختلف دارای تفاسیر متفاوتی می‌شود. مقولات تفسیری (به‌عنوان مثال، مفاهیم، باورها، مجموعه پیش‌زمینه) وارد تجربه نمی‌شوند و عرفان دارای تعدادی از «ویژگی‌های اصلی» است که می‌تواند مستقل از فرهنگ و سنت تحلیل شود. این رویکرد در موضوع تجارب عرفانی و دینی در میان محققان دارای طرف‌داران معروفی مانند ویلیام جیمز، میرچا الیاده و استیس است (3: Forman, 1990).

از نظر استیس^۲ مؤلفه ضروری تجارب عرفانی، احساس عشق و شفقتی است که بر سایر افعال تجربه‌گر تأثیر می‌گذارد (Stace, 1961: 327) جوهر آگاهی عرفان درون‌گرا، وحدتی است که تکررات در آن محو می‌شوند (ibid: 97-98). عقاید و زمینه‌های فرهنگی نه در محتوا، بلکه در تفسیر مؤثرند و دارای بازتاب‌های تفسیری^۳ هستند (ibid: 75). ویلیام جیمز^۴ در راستای رویکرد پرنالیزم چنین می‌نویسد: در هندوئیسم، نوافلاطونی، تصوف اسلامی و عرفان مسیحی مطالب تکراری می‌یابیم. در گفته‌های عرفانی یک توافق ابدی وجود دارد که باید منتقد را وادار به توقف و تفکر کند و به این نتیجه برساند که کلاسیک‌های عرفانی، نه تولد دارند و نه سرزمین مادری و همواره از یگانگی انسان با خدا می‌گویند، گفتار فرا‌زبان‌شان پیر نمی‌شود (James, 2018: 209).

نینیان اسمارت، رویکرد پرنالیزم خود را چنین بیان می‌کند:

۱. به لحاظ پدیدارشناسی، عرفان در همه‌جا یکسان است؛

۲. به دلیل شیوه‌های زندگی و تفسیر خود‌کار عرفا، چاشنی‌های متفاوتی در تجارب

عرفانی به وجود می‌آید؛

1. Perennial philosophy

۲. ترجمه کتاب استیس تحت عنوان عرفان و فلسفه در انتشارات حکمت به چاپ رسیده است

3. Interpretative reflections

۴. از ویلیام جیمز کتابی تحت عنوان تنوع تجربه دینی توسط انتشارات حکمت به چاپ رسیده است.

۳. تفاسیر تجارب عرفانی تا حد زیادی به عوامل بیرونی بستگی دارد
(smart, 1965:87)

بنابر نظر وی، حتی در تجارب برخی افراد غیر خداپاور، از اتحاد با امر غایی و مطلق گزارش می‌شود (ibid: 86)؛ از این رو بازتاب مقولات الهیاتی در تفسیر و نوع نگاه به تجربه است (ibid: 79) و تفاوت در بیان و توصیف تجارب، منشعب از تعالیم و دکترین تجربه‌گر است و به میزان تأثیر و انشعاب از این تعالیم، احتمال اشتباه در تفسیر بیشتر می‌شود (ibid: 83).

بر این رویکرد، انتقاداتی وارد شد که مهم‌ترین آن‌ها تحت این مباحث است: ۱. یک موضع فلسفی پیشینی است؛ ۲. متافیزیک مونیستی و غیردوگانه را ترجیح می‌دهد؛ ۳. بر اساس معرفت‌شناسی ابژکتیو و عینیت‌گراست؛ ۴. متمایل به ذات‌گرایی (اشتراک تجارب در ذات) است؛ ۵. به‌رغم موضع آشکار شمول‌گرایی به جزم‌گرایی و عدم تسامح‌گرایی دارد (Ferrer, 2000:15).

ذات‌گرایی

بنابر رویکرد ذات‌گرایی در تجارب عرفانی^۱ ذات این تجارب مستقل از زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و مذهبی، حائز ویژگی‌هایی مشترکی در همه فرهنگ‌هاست. بر این اساس ذات‌گرایان به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: احساس‌گرایان، قائلان به تناظر تجربه حسی و عرفانی و طرف‌داران نظریه بافت اتحادی (یزدان‌پناه و دیگران ۱۳۹۳). گروه اول یعنی احساس‌گرایان، ویژگی مشترک تجارب عرفانی را در جنبه احساسی تجربه‌گر جست‌وجو می‌کنند. به‌عنوان نمونه شلایر‌ماخر، تأکید می‌کند: دین واقعی، احساس و چشیدن امر نامتناهی است (Schleiermacher, 1893: 39) جوهر تمایلات دینی، احساس وابستگی مطلق است (ibid: 106)؛

گروه دوم این تجارب را متناظر با تجارب حسی می‌دانند. از طرف‌داران این تفکر، آلستون است که تجربه خدا را نوعی تجربه حسی می‌داند و در جست‌وجوی تشابهاتی میان آن‌هاست. از جمله این تشابهاتی که بیان می‌کند، آن است که تجربه خدا مانند سایر تجارب

1. Essentialism

حسی، ادراک مستقیمی است که از طریق پدیدارشدن شیء مورد تجربه [و نه از طریق مفاهیم] حاصل می‌شود (Alston, 1991: 54-59). در آگاهی حداکثر مستقیم^۱ مانند احساس درد، هیچ تمایزی بین موضوع آگاهی (ابژه) و حالت آگاهی نیست (ibid: 21). ادراک عرفانی نیز مانند احساس درد آگاهی حداکثر مستقیم است (ibid: 24). با این تفاوت که ۱. ادراک حسی در تمام ساعات بیداری ما وجود دارد؛ ولی ادراک عرفانی بسیار نادر رخ می‌دهد؛ ۲. ادراک حسی، واضح و با جزئیات فراوان است و ادراک عرفانی تار، ناچیز و مبهم است؛ ۳. درک حسی بین همه انسان‌ها مشترک است، ولی ادراک عرفانی یک تجربه همه‌گیر نیست (ibid: 36)؛

گروه سوم به دنبال اشتراک در بافت تجارب عرفانی هستند. به‌عنوان نمونه مارشال می‌نویسد: «عرفا در سنت‌های مختلف واقعیت و ذات مشترکی را درک می‌کنند، ولی مطابق با زمینه‌های مذهبی خود به‌گونه‌ای متفاوت توصیف و تفسیر کنند (Marshall, 2014:7).

ساختارگرایی

در رویکرد ساختارگرایی در تجارب عرفانی^۲ ساختارهای وجودی انسان، عامل شکل‌دهی به تجارب عرفانی است. خاستگاه این رویکرد مقابله با مکتب فلسفی پرنالیزم (Forman, 1990: 3) و تغییر پارادایم در مباحث معرفت‌شناسی غالب قرن بیستم معرفی می‌شود که در آن تجارب انسانی را جز از طریق میانجی‌گری روابط اجتماعی-زبانی ممکن نمی‌داند. در اینجا منظور از پارادایم، سرمشق و الگوی مسلط و چارچوب فکری فرد است که بر شکل‌گیری نظرات او تأثیر می‌گذارد. یکی از معروف‌ترین ساختارگرایان، استیون کتز است^۳ که اعلام می‌نماید: هیچ تجربه خالصی (بدون واسطه‌گری ساختارهای تجربه‌گر) وجود ندارد. نه در تجربه عرفانی و نه در سایر شکل‌های عادی تجربه (Katz, 1978:26). کتز تأثیر سنت‌ها در تجارب عرفانی را در سه محور غایت‌شناسی،

1. maximally direct awareness

2. Constructivism

۳. از استیون کتز کتابی تحت عنوان زمینه‌مندی تجارب عرفانی توسط انتشارات کتاب طه به چاپ رسیده است.

هستی‌شناسی و ارائه الگو مطرح می‌کند:

۱. متون شرعی و عقائد پیشینی، تعیین‌کننده موضوعات غایی تجارب عرفانی شامل خدا، هستی، نیروانا و غیره است. عارف هندو، برهمن را و عارف مسیحی خدا یا مسیح را تجربه می‌کند (Katz, 1983:26)؛

۲. شاکله هستی‌شناسی هر سنت، به نحوی وارد موقعیت‌های عرفانی می‌شود و موجب تفاوت پدیداری تجارب عرفانی در آن سنت می‌شود؛ مثلاً در هستی‌شناسی بودیستی، خود پدیداری یا وجود دنیوی یک توهم است. همه چیزهای دنیوی، ناپایدار و موقت است. درک نیروانا و مقام ساتوری، رنج را از بین می‌برد (ibid: 40)؛

۳. الگوها (Models) کسانی هستند که در سنت‌های مذهبی هنجار تلقی می‌شوند (مانند بودا در بودیسم، حضرت محمد(ص) در اسلام، عیسی(ع) در مسیحیت و الیاس(ع) در یهودیت). عملکرد الگوها اساس جهت‌دهی به عملکرد جوامع مذهبی و تجارب عرفانی است (Katz, 1982:253).

مواضع کتز مبنی بر اینکه مفاهیم مانند فیلتر بین ابژه (شیء تجربه‌شونده) و سوژه (تجربه‌گر) قرار می‌گیرند؛ باعث شد تا او را «نوکانتی» نامیدند (Forman, 1990: 9). بنابر نظر ایمانوئل کانت، «معرفت پیشینی»^۱ معرفت قبل از تجربه است که در فهم تجارب کمک می‌کند (Kant, 1933:44) یعنی در ذهن مقولات و مفاهیم پیشینی مانند مفهوم زمان، مکان و علیت، قبل از هر تجربه‌ای به صورت مفاهیم شهودی شناخته شده و شاکله‌ای برای فعالیت فاهمه است. بنابر نظر کتز همان‌طور که مفاهیم پیشینی در شاکله فاهمه مؤثرند، سنت‌ها نیز در شاکله تجارب عرفانی مؤثرند.

ساختارگرایی علاوه بر پشتوانه فلسفی دارای تأییداتی در میان روان‌شناسان است. در روان‌شناسی، تجربه محصول تعامل ارگانیزم و محیط است که شامل محرک‌های بیرونی و ساختارهای تفسیری فرد است (Garsid, 1972:94). فورمن^۲ ریشه‌های ساختارگرایی را در روان‌شناسی فروید جست‌وجو می‌کند که تجربیات گذشته، به‌ویژه تجربیات دوران کودکی، کنترل‌کننده، شکل‌دهنده و تعیین‌کننده احساسات، الگوهای رفتاری و ادراکات

1. a priori knowledge

۲. از رابرت فورمن کتاب *عرفان ذهن آگاهی* در انتشارات دانشگاه مفید به چاپ رسیده است.

انسان در بزرگ‌سالی است (Forman, 1998: 5).

در بررسی میزان تأثیر ساختارهای انسانی در تجارب عرفانی، ساختارگرایان با هم متفق‌القول نیستند؛ به طوری که برخی موضع افراطی داشته و میزان تأثیر ساختارهای ذهنی در تجارب عرفانی را صددرصد دانسته و تجارب عرفانی را صرفاً اموری وهمی و از نوع اختلال سایکوسوماتیک (روان-تنی) در حوزه باورها و ارزش‌های دینی معرفی نموده‌اند (Gimello, 1983:85)؛ اما غالب ساختارگرایان، رویکرد نسبی دارند؛ یعنی معتقدند این تأثیر نسبی و نه کامل است. به عنوان مثال اسکولم از «خصلت محافظه کارانه»^۱ برای تجارب عرفانی یاد می‌کند.

بنابر نوشته او خصلت محافظه کارانه در عرفان تا حد زیادی وابسته به دو عنصر تعالیم عارف و راهنمای معنوی اوست. درباره تعالیم، عارف تقریباً همیشه میراثی کهن در درون خود دارد و در چارچوب یک مرجع دینی شناخته شده رشد می‌کند و حتی زمانی که شروع به نگاه مستقل به مسائل و جست‌وجوی مسیر خود می‌کند، باز هم تفکر و تخیلاتش با مطالب سنتی آغشته است. او نمی‌تواند این میراث پدرانش را به راحتی کنار بگذارد و حتی تلاشی هم نمی‌کند (Scholem, 1956: 25) زمینه و تعالیم یک عارف او را وادار می‌کند که تجربه خود را کاملاً خودجوش به نمادهای سنتی تبدیل کند. عارف در به کارگیری نمادها برای بیان تجارب عرفانی اش مستند به منابع دینی است (ibid: 22).

فیلیپ آلموند، توصیفات عرفانی را بیان‌های پارادایمی^۲ و استوار بر سه محور معرفی می‌نماید. این سه محور شامل کانون مرکزی، هدف و طبیعت تجربه عرفانی است. کانون مرکزی تجارب شامل خدا، برهمن یا نیرواناست؛ هدف این تجارب اتحاد با خدا، حقیقت غایی و کالوالیا است و طبیعت این تجارب بی‌ابژه بودن، غیر دوگانگی و اتحاد نامتمایز است (Almond, 1979:2).

هیک از تعبیر لنزهای تاریخی (Hick, 1993: 66) و مذهبی-فرهنگی (ibid: 171) استفاده می‌نماید: ما از خدا آگاه هستیم، نه آن‌چنان که هست؛ بلکه آن‌گونه که طریق لنز مفهومی سنت خودمان تصور و تجربه می‌شود. هر سنت شامل مفاهیم، داستان‌ها (اعم از

1. Conservative character
2. paradigmatic expression

تاریخی و اسطوره‌ای)، سلوک مذهبی، سبک‌های هنری و اشکال زندگی است که مانند نوعی عدسی ذهنی عمل می‌کند. ما از طریق این عدسی‌ها امر الهی را درک می‌کنیم و از آنجایی که تعداد زیادی از چنین عدسی‌هایی وجود دارد، راه‌های متعددی وجود دارد که در آن‌ها خدا به‌طور ملموس تجربه می‌شود (ibid: 159). در سنت‌هایی که خدا باور نیستند، مانند ودانته ادویته و بودیسم، حقیقت به‌صورت مطلق تجربه می‌شود و در سنت‌هایی که قائل به خدای شخصی هستند، حقیقت در قالب یک شخص مانند عیسی در مسیحیت، ایشورا در هندوئیسم و الیاس در یهود دیده می‌شود (ibid: 166). این بدان معناست که و حقیقت در لnzهای متفاوت متکثر می‌شود و حقیقت آن‌چنان که هست، تجربه نمی‌شود؛ بلکه آن‌چنان که انتظار می‌رود، دیده می‌شود.

گارساید چارچوب‌های فکری را با عنوان «مجموعه»^۱ عامل سازنده تجربه می‌داند (Garsid, 1972: 99). با این حال به شباهت تجارب عرفانی اعتراف می‌کند: تجارب عرفانی با اشکال مشابه را می‌توان براساس ویژگی‌های درونی و تأثیرپذیری از فرهنگ‌های آن‌ها طبقه‌بندی کرد، با این حال، این شباهت عمومی ما را توجیه نمی‌کند که همه تجارب عرفانی یکسان هستند یا همه عرفا به نحوی یک چیز را تجربه می‌کنند (ibid: 101). گارساید درباره رابطه زبان و تجربه خود را متأثر از ویتگنشتاین می‌داند که معتقد است زبان، شکلی از زندگی است (Wittgenstein, 1953: 11) و چنین تصریح می‌نماید: «با توجه به محوریت چارچوب‌های مفهومی در تعیین تجربه، مطالعه ساختارهای اساسی زبان یک مردم، حداقل به معنای مطالعه هستی‌شناسی آن افراد خاص است» (Garsid, 1972: 96).

محقق دیگری که خود را متأثر از ویتگنشتاین می‌داند، آلموند است. وی به متنی از این فیلسوف آلمانی اشاره می‌کند که در یک شکل ممکن است یک شکل از سمت راست، مانند سر اردک دیده شود و از سمت چپ به‌صورت سر خرگوش دیده شود. در این مورد، دیدن یکی است؛ اما ادراک و فهم آن متفاوت است. او همین تمایز در فهم را در مورد تجارب عرفانی بسط می‌دهد؛ یعنی احساس عرفانی^۲ را از ادراک عرفانی^۳ متمایز

1. set
2. mystical sensations
3. mystical perceptions

می‌نماید و تنوع و تکثر عرفا را مرتبط با ادراک عرفانی و نه احساس عرفانی می‌داند (Almond, 1979:7). بنابر نظر او سه احتمال دربارهٔ تأثیر عقاید بر تجارب وجود دارد:

۱. این تأثیر بعد از تجربه و از طریق تأمل در گذشته^۱ باشد؛
۲. این تأثیر در طول تجربه و تفسیر بازتابی در ادراک تجربه^۲ باشد؛
۳. تأثیر عقاید و انتظارات، قبل از تجربه موجب تعین تجربه می‌شود و گنجانده شده در آن^۳ باشد.

آلموند برای این سه تأثیر چنین مثالی می‌زند: فردی گفت پسر من تصور می‌کرد که گاو فلانی آبی است و در خواب هم دید که سوار گاو آبی او شده. در این مثال، باور او در خوابش گنجانده شد و او گاو را به‌عنوان یک گاو آبی در خواب دید و پس از بیدار شدن از خواب نیز رؤیای سوار شدن بر گاو آبی را توصیف کرد (ibid: 5).

تفاوتی که آلموند با سایر ساختارگرایان دارد، آن است که او کلیت این اصل را در تمام تجارب ردّ نموده و مثال‌های نقضی را می‌پذیرد:

۱. برخی تجارب عرفانی از محتوا تهی است و فرد از خود و چیز دیگری آگاهی ندارد. در این حالت تمایزی بین سوژه و ابژه نیست و عقاید و نفس تجربی^۴ مؤثر در آگاهی نیست و تفسیر بازتابی وجود ندارد؛ چراکه هیچ باور، اندیشه و آگاهی دوگانه در درون این تجارب وجود ندارد. آلموند تجربهٔ اتحاد با خدا را مثالی برای تجربهٔ خالص از پارادایم‌ها و تفاسیر می‌داند (ibid: 8)؛

۲. اگر تجربهٔ محصول محرک‌ها و چارچوب مفهومی باشد، افراد با فرهنگ‌ها و سنت‌های مذهبی مختلف، لزوماً دارای تجارب متفاوت خواهند بود و توصیف «معتبر» و بدون تحریف از یک تجربهٔ عرفانی نخواهیم داشت [در حالی که چنین نیست و گاهی تجارب مشابه در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد] (Almond, 1979:6)؛

۳. برخی تجارب عرفانی مانند تجربهٔ حلاج و مایسر اکهارت، بدعت در تعالیم آن‌هاست، این موارد مثال نقضی برای کلیت این اصل است که عقاید در تجارب گنجانده

1. retrospective interpretation
2. reflexive interpretation
3. incorporated interpretation
4. Ego

می‌شود و بدان تعیین می‌بخشد (ibid: 8). از آنجا که تجربه عرفانی ممکن است از بستر ظاهری خود فراتر رود، باید بدانیم که تجربه عرفانی خواه پر محتوا یا بی محتوا حتی ممکن است در صورت بندی سنت‌های دینی جدید یا اصلاح در سنت‌های موجود مؤثر و تعیین کننده باشد (Almond, 1988: 47). نظرات آلموند همسو با رویکرد سومی شد که زمینه‌زدایی نام گرفت.

زمینه‌زدایی

بعد از دو دهه رشد ساختارگرایی در اواخر قرن بیستم، رویکرد زمینه‌زدایی در تجارب عرفانی^۱ قوت گرفت (Laughlin & Rock: 2020, 44). اصطلاح زمینه‌گرایی^۲ در مقابل زمینه‌زدایی متناسب و همسو با دو رویکرد تفسیری یعنی تحلیل زمینه‌ای^۳ در برابر قرائت متنی^۴ است. تحلیل زمینه‌ای، رویکردی تحلیلی است که در رشته‌های مختلف، از جمله ادبیات، تاریخ هنر، علوم اجتماعی و علوم سیاسی به کار می‌رود. در این شیوه برای به دست آوردن درک جامع‌تر و لایه‌های عمیق‌تر معنا در یک بافت معین، به تفسیر داده‌ها، متون یا عناصر بصری بر اساس تجزیه و تحلیل زمینه‌های تاریخی و فرهنگی صاحب اثر می‌پردازند (Iversen, 1991). در این روش، فهم متن، نیازمند فهم زمینه‌های فکری، دینی، اجتماعی و سیاسی مؤلف متن است. در مقابل، روش شناسی قرائت متنی، بر آنالیز مفهومی متن تکیه دارد و به جای تمرکز بر الگوها و پارادایم‌های حاکم بر مؤلف و متن، با تجزیه و تحلیل متن، توصیف محتوا، ساختار و کارکرد پیام‌های موجود در متون در جست‌وجوی معانی پنهان است.

در رویکرد زمینه‌زدایی، نقش ساختارهای شخصی در تجارب پذیرفته می‌شود؛ اما کلیت و شمول فراگیر آن با مثال‌های نقض رد می‌شود؛ یعنی در این دیدگاه بر وجود تجارب مستقل از پیش فرض‌های تجربه‌گر تأکید می‌شود. زمینه‌زدها بر وجود رویداد آگاهی ناب^۵ یا (PCE) استدلال می‌کنند (Franklin, 1990; Prigge, 1990 e.g.

-
1. Decontextualism
 2. contextualism
 3. Contextual analysis
 4. Textual analysis
 5. Pure consciousness event

سوم مدیتیشن بودایی است که جریان تفکر و هم ادراکات حسی متوقف شده و محتوای ذهنی صفر می شود (Bucknell, 1989: 19). از معروف ترین چهره های زمینه زدا، فورمن است که تجربه آگاهی ناب یا تجربه خالی از محتوا را در میان سنت های متفاوت یکسان و ناقص ساختارگرایی می داند (Forman, 1998: 22) و شواهدی از متون مختلف می آورد تا نشان دهد که برخی تجارب، خارج از مفاهیم و انتظارات تجربه گر بوده است (ibid: 27-30). مثال نقض دیگر او، افرادی مانند خانم برنات رابرت است که در سنین پایین و قبل از آشنایی با سنت مسیحی، تجارب عرفانی داشته و چنین نتیجه می گیرد: واگرایی بین انتظار و تجربه برای افراد جدیدالورود که هنوز با سنت و مذهب خود آشنا نشده اند، محتمل است (ibid: 20-21). او نیز مانند آلموند تجارب نوآورانه و بدعت گونه افرادی مانند حلاج را ناقص کلیت و شمول ساختارگرایی معرفی می نماید (ibid: 21) فورمن انتقاداتی را به ساختارگرایی کتر ایراد می نماید:

۱. کتر برهان متقاعد کننده ای برای ادعای خود نیاورده و آن را فرض گرفته است (ibid: 16)

۲. کتر به طور ضمنی رابطه ای یکایک بین مفهوم و تجربه را فرض نموده و این به معنای آن است که در سنت های مذهبی متفاوت باید تجارب نیز تفاوت داشته باشد. در حالی که تجربه سامادی^۱ با تجربه شونیا تا^۲ از دو سنت متفاوت، اما شبیه هستند (ibid: 18)؛

۳. ممکن است برخی مفاهیم به لحاظ ظاهری متفاوت باشند؛ اما به یک چیز اشاره کنند؛ مثلاً ستاره قطبی و ستاره شمال که به لحاظ مفهوم متفاوت اند؛ اما به یک ستاره اشاره می کنند؛ در اینجا هم مفهوم متفاوت نیروانا در بودیسم و مفهوم دوقوت^۳ در یهودیت به یک حقیقت اشاره می کنند؛ پس مفاهیم موازی باید منجر به تجارب موازی شوند (ibid: 17-18). بنابراین رویکرد ساختارگرایی کتر، ادعایی اغراق آمیز است (ibid: 16)؛

۱. samadhi، هدف نهایی مراقبه که استغراق در ذات خویش تعبیر شده.

۲. shunyata، خلأ مطلق در مهاییانه حالتی که نه کالبد هست، نه احساس و صرفاً آگاهی بدون دانستگی تعبیر شده.

۳. devekuth، برای توضیح بیشتر دوقوت (رک. توکلی و صولت، ۱۳۹۱).

۴. نقص در بیان و عدم تبیین جزئیات بحث، باعث حفاظت در برابر منتقدان شده است. یعنی در این نظریه مشخص نیست که چگونه و چه مفاهیمی تعیین کننده در تجارب هستند (ibid: 17).

فورمن از تکنیکی به نام «ابر فراموشی»^۱ نام می برد که در آن فکر متوقف و محتوای شناختی و عاطفی فراموش می شود (ibid: 31-32). در این رویداد، هیچ پیش فرضی حتی زبان، این لحظات آرام و رویدادهای بی شکل و بی محتوا را شکل نمی دهد (ibid: 42). او فراموشی را در منابع دست اول از عارفانی در سنت های مختلف مانند بوداگوسا در هندوئیسم و مایستر اکهارت در مسیحیت جست و جو می کند (ibid: 33). فورمن در تأیید زمینه زدایی و فراموشی، از تکنیک های نوینی مانند گانزفلد^۲ به عنوان روش فرا-روان شناسی نام می برد که مانند یک کاتالیزور، ذهن را قادر می سازد تا تمام افکار و احساسات را فراموش کند (ibid:39).

در تأیید رویکرد زمینه زدایی، محققان عصب شناسی با تصویربرداری مغز به دنبال تأیید حالتی از فراموشی شدند که در آن ذهن برای لحظاتی به گذشته رجوع نکند و محفوظات قبلی را فراموش کرده و در زمان حال باشد: مطابق نتایج یک آزمایش، تجربه و برنامه ریزی در زمان حال از کارکردهای اجرایی لوب های پیش فرونتال مغز است و این آگاهی در لحظه و فراموشی گذر زمان یا حالت جریان^۳ قابل آزمایش و تصویربرداری است (Laughlin & Rock:2020,48-49). بنابراین این زمینه زدایی یکی از جریان های پسا ساختار گرایی، به دنبال تحقیق برای نقض رویکرد ساختار گرایی است. مسئله پیش رو بدین قرار است که نظر ملاصدرا در مورد تأثیر یا عدم تأثیر ساختارهای فردی در تجارب عرفانی چیست و در تحلیل تطبیقی، آرای ملاصدرا ذیل کدام یک از این رویکردها قرار می گیرد؟

نقش ساختارهای فردی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا بحث تجربه عرفانی را ذیل عنوان «حکمت» بحث می کند. وی جامع ترین تعریفی

1. the cloud of forgetting
2. Ganzfeld
3. flow

که از حکمت، ارائه می‌دهد، احاطه به معلومات است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۹/۸۸). این تعریف از حکمت، حاکی از آن است که حکمت از سنخ علم حصولی نیست. در علم حصولی، آگاهی و احاطه به صور ذهنی، مفاهیم و آثار و نمودهای اشیا است. دوگانگی بود و نمود توسط کانت با تعبیر فنومن^۱ و نومن^۲ مطرح شد؛ فنومن، پدیدار و نمود شیء است و نومن همان ذات شیء است. کانت، امکان شناخت نومن یا ذات اشیا را محال دانسته و متعلق شناخت انسان را صرفاً پدیدارها معرفی می‌نماید (کورنر، ۱۳۸۱: ۲۳۱). برخلاف کانت، صدرا علم حضوری و شهودی را راهی برای شناخت ذات اشیا معرفی می‌نماید (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۳۰۶/۸). بنابراین دیدگاه حکمت، با روش‌های آزمایشگاهی، آماری، کتابخانه‌ای و تحلیلی به دست نمی‌آید و منبع آن «کتابِ مرده» نیست (ابن عربی، بی تا، ۳۱/۱؛ صدرالدین، ۱۳۶۰: ۱۲). این علم، از سنخ ادراک حسی نیست؛ بلکه ادراکی باطنی است و به تعبیر معاصر، داده‌ای عمودی^۳ است. شناختی است که قلمرو آن نیرومندتر از ادراک حسی ابژه‌هاست (Steinbock, 2017).

آنچه حائز اهمیت است آن است که از نظر صدرالدین تمام شناخت‌های عمودی و فوق حسی از سنخ حکمت نیستند و اقسامی از شناخت، ناشی از اتصال به ملکوت سفلی و ارتباط با گروه جن است (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۸). این تجارب با روش‌های خاصی مانند ریاضات غیرشرعی، فال، طلسم، هیپنوتیزم (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹) و اتصال با ملکوت سفلی (حداصل عالم ماده و عالم قدس) حاصل می‌شود (همان: ۲۸/۹). در این موارد، گاهی فرد قادر است تا کارهای خارق‌العاده و کراماتی مانند درمان افراد معلول را انجام دهد (همان: ۱۷۶/۷) یا بر اخباری از حوادث آینده دست یابد؛ اما از مشاهده عالم انوار محجوب بوده و در زمره اشقیاء قرار می‌گیرد (همان: ۲۹). بنابر نظر صدرالدین، چنین الهامات و اخبار حاصل از ارتباط با عالم جن^۴ و ارواح هرگز با حکمت و عرفان نسبتی ندارد و نوعی نقصان است؛ گرچه اهل جهل آن را کمال و ولایت می‌دانند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۳-۴۷۲)؛ بنابراین، ابژه و متعلق حکمت در جهان شیاطین و حتی تخیلات نفسانی

1. Phenomena

2. Noumena

3. vertical givenness

۴. این نکته متأثر از آیاتی از قرآن کریم است که تصریح بر وحی شیاطین به دوستانشان دارد (انعام: ۱۲۱)

نیست و قلمروی ابژه و متعلق شناسایی حکمت از باطن عالم ماده (ملکوت اشیا) شروع می‌شود و تا ملکوت اعلی و جبروت (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۱۵/۴) و در نهایت لاهوت با شناخت صفات و افعال حق تعالی (همان: ۳۲۷/۷ - ۳۲۶) گسترده می‌شود.

عرفا چهار مبدأ برای خواطر معرفی می‌کنند: خداوند، فرشته، نفس و شیطان که به ترتیب خاطر حق، الهام، هواجس نفس و وسوسه نام دارد (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۲۸؛ ابن عربی، بی تا: ۷۷/۲) در میان این مبادی، تنها دو مبدأ خدا و فرشته، الهام‌بخش حکمت است. حدیثی از رسول اکرم (ص) است که اگر شیاطین بر گرد دل‌های آدمیان نمی‌چرخیدند، ملکوت آسمان را می‌دیدند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۳/۵۶). علاوه بر شیطان، دو عامل نفسانی تخیل و وهم نیز رهن حکمت است و گاهی تصورات نفسانی، منشأ امور نادر و غریب است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۸۵/۲)؛ شناخت هواجس نفسانی از حکمت نیازمند معیار سنجش است. برخی محققان معاصر، ملاک غیر منتظره بودن محتوای تجارب و بی‌قصدی را یکی از نشانه‌های محک برای نفی وهمیات و خودفریبی برمی‌شمرند (استاینباک، ۱۴۰۱: ۱۸۴). این بدان جهت است که هرگاه نفس به چیزی شائق باشد، در خواب و بیداری به صورت رؤیا و مکاشفه صوری را مطابق مطلوب تخیل می‌کند (بقلی، ۱۴۲۸: ۲۸۳). غیر منتظره بودن برای شناخت هواجس نفسانی مؤثر است؛ اما برای تشخیص وساوس شیطانی کافی نیست و به همین جهت بنابر نظر ملاصدرا تشخیص حکیم از شبه حکیم، توسط حکیم مسلّم، میسر است (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۷۳).

تا اینجا بیان شد که تمام تجارب عمودی و فوق حسی، حکمی نیستند و برخی از تجارب، هواجس نفسانی و وساوس شیطانی هستند. در هواجس نفسانی نقش ساختارهای شخصی صددرصد است و وسوسه نیز مطابق علائق و شاکله فرد است؛ اما مسئله محوری این تحقیق این است که درباره تجارب حکمی، آیا ساختارهای فردی نقشی دارد؟ و اگر پاسخ مثبت است، این تأثیر در محتوای تجربه یا در بیان و تفسیر تجارب است؟

برای پاسخ به این سؤالات لازم است که مقدماتی بیان شود. ملاصدرا، گزینه حکمت را استعداد اول برای رسیدن به حکمت و تجربه عرفانی دانسته (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹) این گزینه برای حکمت قبلاً در آثار ابن عربی تحت عنوان «استعداد ادراک ذوقی» بیان شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۳۴/۱). بنابر نظر صدرالدین، جمود و خمود (خاموشی و عدم

پرورش) این استعداد، مانع تحقق حکمت است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۳/۳۸۵). یکی از عوامل پرورش این ذوق، عنصر مدرسی است و «جهل، ضد حکمت است» (همان: ۱/۳۴۰). تعلیم، مانند عنانی است که اسب استعداد را جهت می‌دهد (صدرالدین، بی تا: ۴۰). در مثال دیگر صدرالدین، علم مانند آینه پشت سر است که مقابل آینه نفس قرار می‌گیرد و ماورا را در نفس منعکس می‌کند. انسان برای شناخت عالم قدس، نیازمند مطالعه علوم مرتبط است تا افق‌های پنهان آشکار شود (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۳)؛ البته این قاعده استثنائاتی هم دارد. نفوس قدسی (مانند نفوس انبیا) و افرادی که به لحاظ غریزی از این استعداد بهره‌افر دارند، بدون نیاز به تعلیم، به حکمت می‌رسند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹). این گونه نفوس، بسیار نادر هستند و چه بسا یک در هزاران نفر باشند (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۱ب: ۲۲۹) همان‌طور که بیان شد، فورمن افرادی را مثال می‌زند که در سنین پایین به تجارب عرفانی رسیده‌اند و در میان عرفای مسلمان نیز روزبهان بقلی در ۱۵ سالگی واجد تجارب عرفانی بوده است. این افراد به جهت استعداد شدید بدون هیچ سلوک علمی و عملی، به مراحل از شناخت می‌رسند. صدرا از این شناخت به «حکمت غریزی» در برابر حکمت اکتسابی تعبیر می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹).

درباره اکثر افراد، دریافت حکمت، نیازمند کسب اصول علمی و سلوک عملی است. صدرالدین نفس انسان را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که به‌طور فطری و بالقوه قابلیت دارد تا مجلای حقایق شود و اگر طریق کمال یا سلوک علمی، ریاضات دینی و انجام تکالیف شرعی را طی کند، آینه نفس او صیقلی و قوه تنویر به انوار علوم در او بالفعل و نفس او جوهر نورانی و وجودش علمی می‌گردد و اگر برعکس راه زوال را پیش گیرد و فسق و گناه را انتخاب کند، این قوه [حکمی] در او باطل و وجود او جوهر ظلمانی می‌شود (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۹). تنها افراد نابالغ و کودن که نقص در جوهر نفس دارند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۸۷/۹) و افراد بالغ ولی فاقد قوه حدس از هوش و غریزه حکمی بی‌بهره‌اند. توجه به هوش معنوی^۱ از مسائل متأخر و قابل مقایسه با هوش حکمی است (نک. مصطفوی، ۱۴۰۱).

تا اینجا بیان شد که استعداد و هوش حکمی لازمه رسیدن به حکمت است؛ اما آیا این استعداد در محتوای تجربه حکمی نیز مؤثر است؟ ملاصدرا اشاره دارد که فیض بر هر قابل مستعدی بر حسب استعداد اوست (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۲۲/۷). به تعبیر روزبهان بقلی، تجلی متناسب با استعداد عبد است (بقلی، ۱۴۲۸: ۳۲۹). ارواح مدبره (فرشتگان) به صورت متناسب با مزاج افراد ظاهر می‌شوند (همان: ۳۲۱). ابن عربی برای تأثیر استعداد و ذوق عرفانی در شکل‌گیری تجارب عرفانی از مثال انگشتر بهره می‌گیرد: همان‌طور که در انگشتر، حلقه نگین تابع شکل و اندازه انگشتر است؛ حق تعالی به قدر استعداد بنده تجلی می‌کند؛ با این تفاوت که در مثال حلقه و انگشتر، اندازه حلقه ثابت است؛ اما درباره انسان، این گونه نیست و با تنوعات تجلیات، ظرفیت وجودی توسعه یافته و استعداد درک تجلیات بالاتر ایجاد می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۰/۱).

این توسعه استعداد در یادگیری علوم حصولی نیز جاری است؛ یعنی ذهن پس از یادگیری مطالب مقدماتی، مستعد فهم مطالب پیچیده‌تر می‌شود. بنابر دیدگاه ملاصدرا افراد در تجارب عرفانی با واقعیت بیرونی از طریق انعکاس و حضور آن در آینه نفس ارتباط برقرار می‌کنند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۲۱/۷). مثال ملاصدرا از آینه با مثال هیکن از عدسی بسیار نزدیک است. عدسی و آینه ممکن است، حقایق را بزرگ‌تر، کوچک‌تر یا مات نشان دهند؛ نفس نیز می‌تواند در شناخت حقایق دخل و تصرف کند؛ به تعبیر صدرالدین گناه مانع صفای دل و جلای روح می‌گردد و مانند لکه سیاه بر آینه، باعث کدورت در جوهر نفس و عدم انعکاس تصویر درست از حقایق در نفس است (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۰).

حتی رسوخ برخی باورهای غلط می‌تواند مانند پرده ضخیم مانع دریافت حقایق شود (همان: ۹۲). ملاصدرا باورهای درست را محصور به یک دین نمی‌داند. یعنی در مکتب تشکیک وجود، وجود و حقیقت مراتبی دارد که در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف ظهور داشته و حکمایی را در درون این فرهنگ‌ها پرورانده است. به همین جهت ملاصدرا، حکمت را فرا-ادیان می‌داند و حتی افرادی از یونان باستان مانند طالس، آناکسیمنس، انابذلس، فیثاغورس، افلاطون و ارسطو را با عنوان «حکیم» یاد می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۲۰۷/۵).

این عبارت ناظر بر رویکرد پرنالیزم ملاصدراست که قائل به حکمت خالده است که

در ادوار مختلف برای حکما ظاهر شده و مختص به یک جغرافیا و دوره یا سنت خاص نیست. در مکتب تشکیکی ملاصدرا، وجود و حقیقت مساوق و دارای مراتب و لایه‌های مختلف است و هر حکیمی بسته به ظرف وجودی، از این مراتب بهره گرفته و می‌گیرد. گاهی ممکن است دو حکیم از دو سنت متفاوت یک مرتبه از حقیقت را شهود نمایند؛ اما در تجزیه و تحلیل و حتی بیان و تفسیر مشاهده خود، اختلاف داشته باشند. به همین جهت نباید به ظاهر الفاظ حکما بسنده کرد (همان).

فورمن اشاره می‌کند: دو لفظ متفاوت مانند ستاره قطبی و شمالی می‌تواند به یک حقیقت اشاره داشته باشد و مفاهیم موازی مربوط به تجارب موازی است. ملاصدرا نیز همین رویکرد را دارد؛ به عنوان مثال در بحث ماهیت ماده نخستین که زیربنا و جوهر تمام اشیا است چنین اظهار می‌کند: منظور از آب، هوا، ائیر، عدد و آرخه در آثار طالس، آناکسیمنس، انبذقلس، فیثاغورس و ارسطو همان «عالم عقلی» و علم اعلی است که در عین وحدت، شامل صور تمام اشیا است یا «وجود منبسط» (صادر اول) است که مترادف «نفس رحمانی» در عرفان است (همان: ۲۰۸/۵).

این نحوه تفسیر ملاصدرا، در تعبیر امروزی «تحلیل زمینه‌ای» است؛ یعنی با این پیش‌زمینه که این حکما وحدت در کثرت و سریان نفس رحمانی و عقل اول در اشیا را مشاهده کرده‌اند؛ منظور آن‌ها از عناصری مانند آب، هوا و آتش همین حقیقت ساری است و جملگی یک حقیقت را با الفاظ متفاوت بیان کرده‌اند.

محققان در رویکرد ذات‌گرایی، سعی در یافتن هسته مشترکی در تجارب هستند، برخی این محورهای مشترک را در جنبه‌های احساسی و برخی در نوع و محتوای تجربه جست‌وجو می‌کنند (رک. یزدان‌پناه و دیگران، ۱۳۹۳)، اما تفاوت بنیادین صدرا با ذات‌گرایان در آن است که هسته مشترک را نه در محتوای تجربه، بلکه در فاعل شناسا یا تجربه‌گر می‌یابد. بنابر نظر ملاصدرا، «حریت» و «زهد» هسته و ذات مشترک تمام حکماست (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۲۰۷/۵). حریت به معنای غلبه احکام عقلی بر احکام جسمی است و مقابل حریت، تبعیت از احکام مادی شامل شهوات (همان: ۸۷/۹)، گناهان و ردائل نفسانی مانند حسد، کینه و بغض، کبر، عداوت، نفاق، ریاء و حب ریاست است (همان: ۱۳۴). زهد، اشاره به محبت و توجه دارد. زهد حقیقی توجه تام به مبدا اصلی و اشتیاق به

رضوان الهی و خلاصی قلب از شواغل غیر الهی است (همان: ۲۳۱/۹).

در تعریف زهد از توجه نام برده شد. منظور از توجه، آگاهی از آگاهی^۱ یا آگاهی مرتبه دوم است (Black, 2008: 70). گاهی انسان، کارهایی را بدون توجه انجام می‌دهد؛ به عنوان مثال به تلویزیون نگاه می‌کند، اما توجه او معطوف به مسئله دیگری است و مطالب آن را نمی‌شنود. آگاهی مرتبه دوم یا «توجه» در عبادات، لازمه رسیدن به باطن و سرّ عبادات و کشف حقیقت است (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۳۶۹). شوق، از سنخ تمایل و برانگیزاننده توجه انسان است و به همین جهت، ملاصدرا ملکه شوق را از عوامل رسیدن به حکمت برمی‌شمرد (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۳۱/۹).

ممکن است نفسی صالح باشد و از کدورت معاصی، مکر و خدعه پاک بوده و لوح ضمیرش برای نقش‌پذیری از معارف آماده باشد؛ اما بدان جهت که شوقی به عالم معنا نداشته و باطنش را متوجه به آگاهی‌های باطنی نساخته؛ آینه ضمیرش پشت به عالم قدس است و نور معرفت در آینه نفس نمی‌افتد (صدرالدین، ۱۳۸۱: ۹۱). درباره شوق به حکمت و نیل به حکمت، صدرا اشکالی را طرح و پاسخ می‌دهد که به این قرار است: اگر گفته شود اینکه اشتیاق برای سلوک، متوقف بر علم و ازسویی علم، متوقف بر شوق و سلوک باشد، منجر به دور می‌شود؛ در پاسخ می‌گوییم که خیر دور نیست؛ زیرا در این زنجیره، مراتب علم متفاوت است. آن علمی که محرک شوق و مبدأ عمل است، علم ابتدایی، تصدیق ظنی و اعتقاد تقلیدی است و متفاوت از علمی است که غایت القصوای عمل است. نهایت علم، «فنا در توحید» است (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۳۱/۹). به عبارتی در این سیر عمودی، مراتب توجه و شوق به معرفت روبه فزونی است. در برخی موارد، عارف از توجه به دنیا و محبت به مال و شهرت زهد ورزیده و آینه قلب را پشت به دنیا کرده؛ اما هنوز توجه به نفس و کرامات آن دارد و همین حبّ نفس، جولانگاه شیطان است و به حکمت خالص نمی‌رسد. به تعبیر امام خمینی، بقایای انانیت، از عوامل دعاوی ناشایسته ابراز می‌دارد (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۱) این دعاوی ناشایسته و شطحیات نشانی از آن است که محبّ هنوز به کمال محبت به حق نرسیده است (صدرالدین، ۱۳۷۳: ۱۶۲)؛ بنابراین نهایت محبت و شوق

1. awareness of awareness

به حق تعالی، در حریت کامل و ترک تمام تمایلات حتی حبّ به نفس است. تا اینجا بیان شد که استعدادها، باورها، توجهات، تمایلات و شوق در صورت‌بندی تجارب مؤثر است؛ اما چرا افراد در فرهنگ‌ها و سنت‌های متفاوت، تجارب مشابهی دارند. اگر عرفا و حکما ساختارگرا هستند؛ چگونه در کلام آن‌ها رویکرد حکمت خالده و بحث اشتراک نظر حکما با ساختارهای ذهنی و فرهنگی متفاوت بحث شده است؟

در مقاله‌ای با عنوان «زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان با نظر به دیدگاه علامه طباطبایی» چنین بیان شده: در آن بخشی که تجربه عرفانی بدون دخالت حواس پنج‌گانه و اساساً فارغ از علوم و دانسته‌های پیش‌رخ می‌دهد؛ همچون الهامات غیبیه و مشاهدات قلبیه، حدس عرفانی-فلسفی، آشکارشدن معانی در درون جان آدمی، روشن‌بینی وصف‌ناشدنی و حالات و تجربه‌های از این قبیل همه از سنخ علم حضوری هستند. در این قسم به‌طور قطع نمی‌توان سخن از تأثیر فرهنگ‌ها، تعبیرها و تفسیرهای فرهنگی و دخالت باورها به میان آورد (فلاح رفیع، ۱۳۹۴: ۱۲۹). این سخن شبیه به سخن آلستون مبنی بر شباهت میان ادراک عرفانی با احساس درد است (Alston, 1991: 24).

نقدی که قابل ایراد است بدین نحو است که در علم به نفس و حالات نفسانی که وجود آن‌ها نزد شناسا حاضر است، دوئیتی میان وجود سوژه و ابژه نیست، درک حالاتی مانند گرسنگی، شادی و بسط یا وجود خود که همگی در وجود تجربه‌گر حاضرند؛ متفاوت از ارتباط با عالم غیب-از طریق قوای باطنی مانند خیال منفصل، عقل، قلب و روح- است.

به عبارتی در تجارب عرفانی، متعلق‌شناسایی خارج از نفس تجربه‌گر (سوژه) است و اگرچه در این شناخت، حواس پنج‌گانه دخالت ندارند؛ اما حواس باطنی دخیل هستند. الهاماتی که وهمی نیستند و متعلق خارجی دارند، این دوئیت وجود دارد و علم به آن‌ها از طریق معلوم بالذات تعلق می‌گیرد و به تعبیر عرفا علم به عالم علوی از طریق انعکاس تصویر آن‌ها در آینه نفس صیقلی است (ابن عربی، بی تا: ۲۷۹/۲-۲۷۸) و اعوجاج یا صفای نفس می‌تواند در محتوای این مکاشفات مؤثر باشد. علامه طباطبایی درباره نحوه تمثیل جبرئیل برای مریم (س) معتقد است که این تشکل بشری در ظرف ادراک مریم بوده است و در خارج از ادراک او چنین تشکلی صورت نگرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶/۱۴).

شاگرد ایشان، علامه حسن‌زاده در تأیید نظر استاد خود ابراز می‌دارد که نزول ملک و

کشف و رؤیا مربوط به بیرون ما نیست؛ تمثّل درون شماسست. نزول وحی درونی است (حسن زاده، ۱۳۷۸: ۷)؛ بنابراین علامه طباطبایی و پیروان ایشان، میان محتوای تجربه یا صورت ممثل با ابژه یا حقیقت جبرئیل تمایز قائل اند و این با قول به یکی بودن سوژه و ابژه تقابل دارد.

نکته اینجاست که دلیل شباهت تجارب، شباهت قوای شناختی در کارکرد است. همان طور که ذهن افراد به لحاظ پردازش صور، مفاهیم و معانی دارای شباهت در کارکرد و الگوریتم است و همین شباهت باعث آموزش، اشتراک گذاری و تبادل علوم در جوامع مختلف است؛ در قوای شناخت باطنی نیز نفس دارای کارکرد مشابه است و همین شباهت، باعث تجارب عرفانی مشترک و به تعبیر فورمن تجارب موازی است. یعنی نه تنها کارکرد تخیل و تعقل در انسان‌ها مشابه است؛ بلکه در مراتب قلب، روح و سر نیز این شباهت وجود دارد. بسیاری از انسان‌ها به لحاظ فطری شایستگی معرفت به حقایق ربّانی را دارند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۳۹/۹) و تنها کافی است با زهد و حریت، آینه قوای باطنی را صیقل دهند.

نکته دیگر آن است که اگر ملاصدرا هسته مشترک حکما را در زهد و حریت معرفی می‌کند؛ بدان جهت است که این دو ویژگی، تأثیر ساختارهای فردی و امیال و اغراض شخصی را در تجارب حداقل می‌کند. زهد دارای مراتب است و نفس در گذر از مراحل تجرد خیالی، تجرد عقلی، فنای افعالی، صفاتی و ذاتی از فردیت و خودمحوری فاصله و به فنای ذاتی نائل می‌گردد. به بیان تفصیلی، نازل‌ترین مکاشفات حکمی مربوط به عالم ملکوت اعلی است که نیاز به تجرد خیال و ذهن از شواغل مادی و تدبیر بدن دارد.

در مرحله بالاتر اتصال به عالم عقل یا جبروت نیازمند تجرد عقلی و استعلا ذات عقلی بر بدن و احکام آن است و این استعلا باعث مشاهده ذوات نورانی در مرتبه عقل است (همان: ۱۲۷/۹) در این مرحله شخص مستعد گذر از کشف صوری به کشف معنوی می‌شود. در مرحله بالاتر عقل، برای اتصال به عالم لاهوت و اسمای الهی، کارآیی ندارد و به تعبیر ابن عربی، معارفی درک می‌شود که حتی قابل بیان و اشاره هم نیستند (ابن عربی، بی تا: ۱۸۸/۳). به قول روزبهان در این مرحله، عقل را باید به دروازه عدم گذاشت تا قدم بر شطّ بحر قدم گذاشت (بقلی، ۱۳۷۴: ۱۲۷).

در مشاهده اسمای افعالی، عارف به مرحله توحید افعالی می‌رسد، در این مرحله، افعال عارف از نفسانیت و اغراض شخصی خارج شده و رنگ الهی می‌گیرد و در مقام «گن»، اراده او همان اراده حق و مصداق حدیث قرب نوافل است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲/۲) که خداوند چشم، گوش و دست بنده می‌شود و هرچه بخواهد به او عطا می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۸: ۱۰/۶). در مرحله بالاتر و نیل به توحید صفاتی، صفات عارف، فانی در صفات الهی می‌شود و این تخلق به اخلاق الهی به معنای صیروت ذات او نیست؛ بلکه بدان معناست که در این مرحله، علاقه شدید دیگری (محبت الهی و استغراق در شهود) بر علاقه نفس به بدن غلبه می‌کند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۲۸۰).

عارف در گذار از توحید صفاتی به توحید ذاتی، از ذات خود غافل شده و فانی در ذات الهی گشته و خودآگاهی او به حداقل ممکن می‌رسد. در این مرحله نقش ساختارهایی مانند مفاهیم و باورهای پیشینی، انتظارات، امیال و خصوصیات نفسانی به حداقل ممکن می‌رسد و تنها عامل استعداد است که میزان بهره او از اسمای الهی را تعیین می‌کند (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۵۴) در این مراحل نهایی، واگرایی تجارب حکمی در میان حکما به هم گرایی بیشتر تبدیل می‌شود و رویکرد صدرایی از ساختارگرایی به پرنالیزم از نوع تشکیکی تبدیل می‌شود.

نتیجه گیری

هریک از رویکردهای پرنالیزم فلسفی، ذات گرایی و ساختارگرایی، نقاط قوت و ضعفی دارد که موجب ایراد گروه مخالف شده است. مهم ترین ضعف ساختارگرایی عدم کارآیی در توجیه تجارب ناب و تجارب موازی در سنت های مختلف است و مهم ترین ضعف پرنالیزم فلسفی محض و ذات گرایی، تأکید بر نقاط اشتراک تجارب و اصرار در همسان انگاری برخی تجارب عرفانی در سنت های متفاوت و عدم توجه به نقاط افتراق و تکرر آنهاست. رویکرد زمینه زدایی با هدف نفی شمول گرایی ساختارگرایی شکل گرفته است. در عبارات ملاصدرا عباراتی است که مبتنی بر پذیرش هر دو رویکرد ساختارگرایی و پرنالیزم فلسفی است. ملاصدرا در عین حال که تأثیر استعداد، باورها، رفتارها، تمایلات و توجهات را در این تجارب مؤثر می‌داند؛ در برخی موارد به تجارب موازی حکما اذعان

دارد و تأییداتی در راستای رویکرد خرد جاودان دارد؛ علت آن است که رویکرد او در تمام تجارب فوق حسی یکسان نیست. برخی تجارب فوق حسی و به تعبیر امروزی داده‌های عمودی را خیالی و وهمانی دانسته و در چنین مواردی رویکرد او معادل ساختارگرایی محض است. اما در تجارب حکمی، شناخت مراتب حقیقت را از طریق انعکاس و حضور آن در واقعیت درونی عارف میسر می‌داند و به نوعی ساختارگراست؛ اما به شباهت کارکرد قوای باطنی اذعان دارد و این شباهت را دلیل تجارب موازی در میان حکما برمی‌شمارد. مضاف بر اینکه دو ویژگی زهد و حریت را لازمه رسیدن به معرفت و عامل فروکاستن تأثیر ساختارهای فردی در محتوای تجارب می‌داند؛ یعنی در این سیر عمودی، هرچه تجربه گر به مراتب بالاتری از زهد و حریت دست یابد، نقش معرفت‌های پیشینی، باورها و تمایلات نفسانی کم‌رنگ‌تر گشته و مکاشفات در آینه نفس به حقیقت نزدیک‌تر و هم‌گرایی عرفا در محتوای تجربه بیشتر می‌شود. در مرتبه فنا که اوج فراموشی خودآگاهی و نیل به تجارب ناب است، تأثیر مفاهیم و ساختارهای شخصی در صورت‌بندی محتوای تجربه، به کمترین حد ممکن می‌رسد و گذار از ساختارگرایی به پرنالیزم رخ می‌دهد. رویکرد پرنالیزم صدرایی، رنگ تشکیکی دارد و یک حقیقت ثابت بدون سطوح و لایه‌های مختلف نیست؛ بلکه گستره حکمت خالده را می‌توان در سطوح مختلف برای اقوام در ادوار و سنت‌های متفاوت جست‌وجو نمود. در این موارد باز هم سنت و فرهنگ در توصیف تجارب و ادبیات عرفانی مؤثر بوده و به همین جهت، رمزگشایی این ادبیات نیاز به تحلیل زمینه‌ای دارد.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶م) *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیا الکتب العربیه. _____ بی تا. *الفتوحات المکیه*. ۴ جلدی. بیروت: دار صادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). *تحف العقول*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- استاینباک، آنتونی جی. (۱۴۰۱). *پدیدارشناسی و عرفان*. ترجمه منیره طلیعه‌بخش. تهران: نشر علمی.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۸ق). *تقسیم الخواطر*. تصحیح و تحقیق احمد فرید المزیدی. قاهره: دار الآفاق العربیه.
- _____ (۱۳۷۴) *شرح شطیحات*. تصحیح و تحقیق هانری کربن. تهران: طهوری.
- تلخابی، مهری. (۱۳۸۸). «پساساختارگرایی و عرفان حافظ». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. شماره ۱۴. صص ۶۶-۲۷.
- جان محمدی، محمد تقی. (۱۳۹۰). «جاودانگی حکمت در اندیشه سهروردی». *اطلاعات حکمت و معرفت*. شماره ۱. صص ۶۱-۵۸.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۳). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. _____ (۱۳۷۸). *آداب الصلوة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راندولف، ت دیبل. (۱۳۹۳). *کتاب شناسی: فلسفه عرفان: ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی*. ترجمه مهدی صدفی. *حکمت اسرار*. شماره ۲۱. صص ۱۶۷-۱۵۲.
- صدرالدین شیرازی. (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مصطفوی. _____ (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰). *اسرار آیات*. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰ب). *الشواهد الربوبیه*. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۱). *رساله سه اصل*. تصحیح حسین نصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۹۷

فلاح رفیع، علی. (۱۳۹۴). *زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان* با نظر به دیدگاه علامه طباطبایی. *عرفان*. شماره ۱۲. صص ۱۳۴-۱۰۷.

قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۵). *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسین‌بن‌احمد عثمانی و تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۰۷). *الاصول من الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کورنر، استفان. (۱۳۸۱). *فلسفه کانت*؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.

گلی، حسین و غلامعلی رضایی هفتادار. (۱۳۹۱). «نقد ساختارگرایی در گذر نظریه و تطبیق». *نقد ادبی*. شماره ۲. صص ۱۲۶-۱۰۷.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: داراحیا التراث العربی.

مصطفوی، نفیسه. (۱۴۰۱). «ارزیابی تطبیقی هوش حکمی با هوش معنوی و نسبت آن با تعلیم و تربیت». *پژوهش‌های فلسفی*. شماره ۴۰. صص ۱۲۶-۱۱۱.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳) *مثنوی معنوی*. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

همتی مقدم، احمدرضا. (۱۳۸۸). «زمینه‌گرایی معرفتی و سمانتیک جملات معرفتی». *نامه حکمت*. شماره ۱. صص ۶۶-۳۵.

یزدان‌پناه، یدالله و دیگران. (۱۳۹۳). «تیین و ارزیابی نظریه بافت اتحادی ذات‌گرایان در باب تجربه عرفانی با تمرکز بر دیدگاه استیس و فورمن». *آیین حکمت*. شماره ۱۹. صص ۲۰۵-۱۶۷.

یوسفی، ظاهر. (۱۳۹۷). «بررسی نظریه ساختارگرایی با تأکید بر آرا سوسور و استروس». *پرتو خرد*. شماره ۱۵. صص ۱۲۸-۱۰۱.

References

- Almond, Philip (1979) "On the varieties of mystical experience", *Sophia* 18, pp. 1–9. (In English)
- Almond, Philip (1988) "Mysticism and its contexts", *Sophia* 27(1), pp. 40–49. (In English)
- Alston, William P. (1991). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Ithaca: Cornell University Press. (In English)
- Baqli, Ruzbihan (1995) *Sharh_e_shatahiyat*, Henry Corbin(Ed.) Tehran: Tahoori. (In Persian)
- Baqli, Ruzbihan (2007) *Taqsim al-khawatir*, Ahmad Farid al-Mazidi (Ed.), Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah. (In Arabic)
- Black, Deborah L. (2008) "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows." In *The Unity of Science in the Arabic Tradition* , pp.63-87. (In English)
- Bucknell, Roderick S. (1989). "Buddhist meditation and mystical experience". In the 14th Annual Conference of the Australian Association for the Study of Religions, Perth. (In English)
- Emmons, Robert (2000a) "Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern." *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1):26-3. (In English)
- Fallah Rafi, Ali. (2015) "The Language of Mysticism in Viewpoints of Substantivists and Constructivists with a Glance at Allameh Tabatabaei's Opinion", *Pajooeshname Erfan*, 12, pp. 107-134. (In Persian)
- Franklin, R.L. (1990)." Experience and interpretation in mysticism". In R.K.C. Forman (Ed.) *The problem of pure consciousness*. New York: Oxford University Press. pp.288–304. (In English)
- Ferrer, J.N. (2000) "The perennial philosophy revisited", *Journal of Transpersonal Psychology*, 32(1), pp.7–30. (In English)
- Forman, Robert. K.C. (1990). "Introduction: Mysticism, constructivism, and forgetting" In R.K.C. Forman (Ed.) *The problem of pure consciousness*, New York: Oxford University Press, pp.3–49. (In English)
- Forman, Robert. K.C. (1998) "Introduction: Mystical consciousness, the innate capacity, and the perennial psychology." In R.K.C. Forman (Ed.) *The innate capacity: Mysticism, psychology, and philosophy* Oxford: Oxford University Press, pp.3–41. (In English)
- Gardner, Howard (1999) *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*. New York: Basic Books. (In English)

- Garside, Bruce (1972) "Language and the Interpretation of Mystical Experience" *International Journal for Philosophy of Religion*, 3, pp.93-102. (In English)
- Gimello, Robert M. (1983). "Mysticism in its contexts". In S.T. Katz (Ed.) *Mysticism and religious traditions*, New York: Oxford University Press, pp.61–88. (In English)
- Goli, Hossein; Rezayi haftador, Gholamabbas (2013) "Structuralist critique of the theory and implementation of transition", *Journal of Literary criticism and Rhetoric* , 1(2) , pp. 107-126. (In Persian)
- Hemmati Moghaddam, Ahmad Reza (2009) "Epistemic Contextualism and Semantics of knowledge attributions", *Philosophy of Religion Research*, 7(1), pp.35-66. (In Persian)
- Hick, John (1993). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. New Haven: Yale University Press. (In English)
- Ibn Arabi (1946). *Fusus al-Hekam*, Cairo: Dar Ihya' Al-Kutub Al Arabiyya . (In Arabic)
- Ibn Arabi (n.d.) *Al-Futuhāt Al-Makkiyah* (4 volumes), Beirut: DarSader. (In Arabic)
- Ibn Shu'ba al-Harrani, Hasan ibn Ali. (1363). *Tuhaf al-'uqul*. Aliakbar Ghafari (Ed.) Qom: Jame'ye Modaresin. (In Arabic)
- Imam Khomeini (1994). *Forty Hadiths* (Description of forty hadiths), Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)
- Imam Khomeini (1999). *Adab as-Salat* (The Disciplines of the Prayer), Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)
- Iversen, Gudmund R. (1991) *contextual Analysis*, New York: SAGE Publications. (In English)
- James, William (2018) *The Varieties of Religious Experience*, London: Global Grey Ebooks. (In English)
- Janmohammadi, Mohammad Taghi. (2011). "The perinalist in Suhrawardi's Thought", *Ettealat Hekmat va Marefat*, 6, pp. 58-61. (In Persian)
- Katz, Steven T. (1978). "Language, epistemology, and mysticism". In S.T. Katz (Ed.) *Mysticism and philosophical analysis*, London: Sheldon Press, pp.22–74. (In English)
- Katz, Steven T. (1982). "Models, modelling, and mystical training". *Religion*, 12, pp. 247–275. (In English)
- Katz, Steven T. (1983). "The 'conservative' character of mystical experience". In S.T. Katz (Ed.) *Mysticism and religious traditions*. New York: Oxford University Press, pp.3–60. (In English)

- Kant, Immanuel (1933) *Critique of Pure reason*, Trans N. Kemp Smith, London Macmillan Press Ltd. (In English)
- Körner, Stephan (2002) *Kant*, Trans Ezzatollah Fouladvand. Tehran: Kharazmi. (In Persian)
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (2009). *Al-Uṣūl of Al-Kaḥfi*. Tehran: Dar al kotob al islamiah. (In Arabic)
- Majlisi, Mohammad Baqir (1983). *Bihar Al-Anwar*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi. (In Arabic)
- Molavi, Mohammad (1994) *Masnavi manavi*, Tawfiq Sobhani (Ed.) Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian)
- Mostafavi, Nafiseh (2022) "Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education", *Journal of Philosophical Investigations*, 40, pp. 111-126. (In Persian)
- Marshall, Paul (2014). "Mystical experience and metaphysics. Supplementary material to Mystical experiences as windows on reality". In E.F. Kelly, A. Crabtree & P. Marshall (Eds.) *Beyond physicalism: Toward reconciliation of science and spirituality*, Lanham, MD, USA: Rowman & Littlefield, pp. 39–78. (In English)
- Prigge, Norman & Kessler, Gary E. (1990). "Is mystical experience everywhere the same?". In R.K.C. Forman (Ed.) *The problem of pure consciousness*. New York: Oxford University Press. pp.269–287. (In English)
- Qushiri Abdolkarim ibn Hawazen, (2006), *Qushiri's treatise*, commentary by Forouzanfar, Trans Abu Ali Hassan ibn Ahmad Osmani, Tehrān: Elmī va Farhangī. (In Persian)
- Randolph T. Dible ; Sadafi Mahdi (2015) "Mystical philosophy: essentialism and constructivism", *Asra Hekmat*, 6(3), pp. 152-168. (In Persian)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*, Jalaluddin Ashtiani (Ed.) Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1989). *Al-hikmah al-muta'liyah*, Qom: Mustafavi. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1981b). *Al-shawahid al-rububiyah fil Manahij al-Sulukiyah*, Jalaluddin Ashtiani (Ed.) Tehran: The University Publication Center. (In Arabic)
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1981). *Asrar al-Ayyat*, Mohammad Khajavi (Ed.) Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy Iranian Philosophical society. (In Arabic)

- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (2002) *Risalah-i se asl* (The Three Principles) Seyyed Hossein Nasr (Ed.), Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. (In Arabic)
- Stainbach, Anthony J. (1401). *Phenomenology and mysticism :The Verticality of Religious Experience*, Trans monire taliebakhsh, Tehran: Nashreelmi. (In English)
- Schleiermacher, Friedrich (1893) *On religion: Speeches to its cultured despisers*, transl. John Oman, London: Paternoster House. (In English)
- Scholem, Gershom (1965) *On the Kabbalah and its symbolism*. New York: Schocken Books Inc. (In English)
- Stace, Walter Terence (1961) *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan Press Ltd. (In English)
- Smart, Ninian (1965) "Interpretation and Mystical Experience". in *Religious Studies* 1(1), pp.75-87. (In English)
- Scholem, Gershom (1965). *On the Kabbalah and its symbolism*, Trans Ralph (Manheim, New York: Schocken Books Inc. (In English)
- Steinbock Anthony J. (2017) "Phenomenology & Mysticism: The Verticality of Religious Experience", *Human Studies*, 40 (4), pp. 589-598. (In English)
- Tabatabai, Mohammad. H. (1997). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (interpretation of the Holy Quran) Qom: Jame'e Mudarrsin. (In Arabic)
- Talkhabi, Mehri (2015) "Post-Structuralism and the Mysticism of Hāfez", *Mytho-Mystic Literature Journal*, 14, pp. 27-66. (In Persian)
- Woodhouse, Mark (1990) "On the possibility of pure consciousness". In R.K.C. Forman (Ed.) *The problem of pure consciousness*. New York: Oxford University Press. pp.254–268. (In English)
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations*, transl. G. E. M. Anscombe, Oxford Basil Blackwell. (In English)
- Yazdanpanah, Sayyid Yadollah; Shirvani, Ali ; Qomi ,Mohsen & Sharif, Zahra (2014) "Explanation and Appraisal of Unifying Finding of Essentialists on the Nature of Mystical Experience with Focus on Stace's and Forman's Views", *Theosophia Practica*, 19, pp. 167-205. (In Persian)
- Yousefi, appearance. (2017). "The theory of structuralism with an emphasis on the views of Saussure and Strauss", *parto-ve kherad*, 15, pp. 101-128. (In Persian)
- Zohar, Danah & Marshall Ian (2004) *Spiritual capital: Wealth we can live by*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers Inc. (In English)



Transcendent wisdom from structuralism to post-structuralism¹

Nafise Mostafavi²

Received: 2024/02/27

Accepted: 2024/06/18

Abstract

One of most important topics in mystical philosophy is the investigation of the role of experiential structures in shaping mystical experiences and their interconnections. This investigation has led to various approaches, including perennial philosophy, essentialism, structuralism, and decontextualism. In this analytical-comparative study, each of these perspectives is presented, followed by an examination of Mulla Sadra's perspective on the subject.

Findings: From Mulla Sadra's perspective, personal structures have a significant impact on mystical experiences. He argues that mystics gain insights into deep truths by reflecting them in their souls. Talents, beliefs, behaviors, expectations, tendencies, and attentiveness all shape these experiences. Although he recognizes the existence of parallel mystical encounters in diverse traditions, aligning with the tenets of the perennial philosophy, Mulla Sadra's approach is not the same for all mystical experiences. He deems certain vertical data as illusionary and adopts a purely structuralist stance. Mulla Sadra's methodology can be described as "Gradational structuralism", wherein he suggests that as the mystic progresses to higher existential levels and reduces self-centered focus, individual structures play a less significant role, and the convergence of mystics in parallel experiences increases. Consequently, in these cases, his analytical framework for studying mystical texts leans towards contextual analysis.

Keywords: Mulla Sadra, Mystical experiences, Perennial philosophy, Constructivism, Decontextualism.

1. DOI: 10.22051/jml.2024.37666.2548

2. Associate Professor of Multimedia Faculty, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran.

Email: na.mostafavi@gmail.com

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

خرقه‌دریدن، از روزگار باستان تا خانقاه صوفیه^۱

نگین مؤگانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

چکیده

در این پژوهش، سنت خانقاهی خرقه‌دریدن با آداب مشابهی در فرهنگ‌های ایران باستان، مسیحیت، یهودیت و همچنین برخی رسوم کهن عرب جاهلی، مصری و بین‌النهرینی مقایسه شده است. در بخش نخست این مقاله به معرفی اجمالی سنت جامه‌دریدن در تصوف اسلامی پرداخته و در ادامه با ارائه شواهدی نشان داده شده است که شباهت بسیاری میان این رسم و سنت جامه‌دریدن در دیگر فرهنگ‌ها و مذاهب کهن وجود دارد که از قدمت و گستردگی این رسم باستانی به‌ویژه در منطقه خاور نزدیک حکایت می‌کند. به‌طور کلی در تمام نمونه‌های بازمانده، جامه‌دریدن بر نوعی حس اضطراب شدید دلالت دارد. در نمونه‌های کهن‌تر، مرگ عزیزان و ترس از عواقب هولناک گناهان کبیره‌ای چون کفرگویی اصلی‌ترین محرک‌های این رفتار خاص‌اند. این معانی در ادبیات یهودی، مسیحی و اسلامی نمونه‌های فراوانی دارند و همچنین به فرهنگ تصوف اسلامی نیز راه یافته‌اند. علاوه بر این‌ها، تصوف اسلامی این رسم کهن را بازتفسیر و با افزودن معانی تازه‌ای متناسب با چهارچوب‌های مفهومی خود به سنت باستانی جامه‌دریدن، آن را به رسمی خانقاهی بدل کرده است. در پایان این نوشته، پس از تحلیل نمونه‌های متعدد از این رفتار سمبولیک در طول تاریخ، به نخستین ریشه‌ها

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46571.2555

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران: negin.mojgani@ut.ac.ir

و فرایند شکل‌گیری آن پرداخته می‌شود و دو فرضیه در رابطه با سرمنشأهای این رسم کهن، تحلیل و بررسی می‌شوند.
کلیدواژه‌ها: جامه‌دریدن، خرقه، تصوف، خاور نزدیک، ادبیات فارسی.

طرح مسئله و هدف تحقیق

خرقه‌دریدن یکی از آداب ظاهری و رسوم برجسته خانقاهی است که به‌طور کلی بر حالت اضطراب و بی‌خوابی دلالت دارد. البته نمونه‌هایی از این رفتار در آثار غیرعرفانی ادبیات فارسی نیز موجودند که نشان می‌دهند حوزه گسترش این رسم محدود به قلمرو ادبیات و آداب صوفیه نیست. می‌توان حتی از محدوده ادبیات فارسی کلاسیک نیز فراتر رفت و نمونه‌های متعددی از جامه‌دریدن را در ادوار و سرزمین‌های گوناگون نشان داد که حاکی از قدمت و گستردگی قابل توجه این رفتار خاص‌اند. در پژوهش حاضر، نمونه‌هایی از رفتار مذکور که در بافت‌های موقعیتی مشابهی دیده شده‌اند بررسی می‌شوند تا نشان داده شود که ظاهراً این رسم صوفیانه و رسوم مشابهی در فرهنگ‌های کهن خاورمیانه، یونان و مصر باستان با نخی نامرئی به هم متصل می‌شوند و چنین که پیداست، ریشه‌های اولیه این رسم حتی به هزارها سال پیش از میلاد بازمی‌گردد.

مطالعات تطبیقی میان رسوم صوفیه و آیین و سنن دیگر قلمروهای فرهنگی ما را به درک روشن‌تری از مجموعه آداب خانقاه، ریشه‌ها و پیوندهای آن با جهان مجاور نائل می‌سازد و به ما فرصت می‌دهد تا مختصات آداب صوفیانه را در نقشه عظیمی از شبکه‌های ارتباطی و دادوستدهای فرهنگی میان اقوام، ملل و مذاهب گوناگون مشاهده و تحلیل کنیم.

روش تحقیق

در این پژوهش، نمونه‌هایی از رسم جامه‌دریدن از ادبیات تصوف، فرهنگ ایران دوره اسلامی و پیش از اسلام، شبه‌جزیره عربستان در دوره جاهلیت، مصر، بین‌النهرین، یونان باستان و همچنین اهم منابع مربوط به ادیان یهودیت و مسیحیت جمع‌آوری و به شیوه تطبیقی مقایسه شده‌اند تا بر وجوه اشتراک میان آن‌ها تأکید شود.

پیشینه تحقیق

در حدود یک قرن پیش، جاسترو^۱ (۱۹۰۰) با مطالعاتی پیرامون سنت جامه‌دریدن در فرهنگ اسرائیلی و برخی مراسم آیینی در جهان باستان، نشان داد که با توجه به بسامد بالای این رفتار در مناطق جغرافیایی معینی، خصوصاً در محدوده خاور نزدیک، شیوه خاص اجرای این رفتار و بافت‌های موقعیتی معینی که جامه‌دریدن در آن‌ها گزارش شده است، می‌توان با اطمینان ادعا کرد که جامه‌دریدن چیزی فراتر از واکنشی ناخودآگاه در برابر دهشت و اضطراب بوده است و باید آن را سنتی کهن قلمداد کرد که آداب مخصوص خود را داراست.

در دوره معاصر، دیگر پژوهشگران چون لیوبو (۲۰۱۴)، جروم و یورکو^۲ (۲۰۱۸) ابعاد گسترده‌تری از این رفتار سمبولیک را در محدوده فرهنگ یهودی و مسیحی پژوهیدند و مهم‌ترین بافت‌های موقعیتی و معانی سمبولیک جامه‌دریدن را براساس نص عهد عتیق و عهد جدید مورد مطالعه قرار دادند بی‌آنکه هیچ توجه یا اشاره‌ای به رسمی مشابه در فرهنگ اسلامی داشته باشند.

سنت خرقة‌دریدن در فرهنگ اسلامی از زوایای مختلفی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفت. حاکمی در سماع در تصوف با اشاره‌ای بسیار کوتاه به ارتباط میان این رفتار و وجد صوفی در اثنای سماع پرداخت و همچنین، شفیع کدکنی در مطلب نسبتاً مفصلی که به منظور معرفی و توضیح اصطلاح «خرقة» در تعلیقات *اسرار التوحید* ارائه کرده است به اصطلاحاتی چون «خرقة سماعی»، «خرقة مخرقه» و «القا یا طرح کردن خرقة» پرداخته و به شیوه‌ای گذرا به رسم خرقة‌دریدن در اثنای سماع و برخی آداب آن اشاره کرده است (۱۳۹۷: ۲ / ۴۷۰-۴۶۶).

البته توجه محقق در این بحث مختصر به‌طور خاص معطوف به شرح عبارت «خرقة‌سوزی» در متونی چون دیوان حافظ شیرازی است، همچنان که در «خرقة‌سوزی در شعر حافظ» (حاجیان و بزرگ بیگدلی، ۱۳۹۳) این موضوع در کانون توجه قرار گرفته و در کنار آن، تنها در حد سطوری چند به رسم خرقة‌افکندن و خرقة‌دریدن نیز اشاره شده

1. Jastrow

2. Jerome and Uroko

است که عمده آن را نقل قول‌هایی از مشایخ صوفیه در ارتباط با منع یا جواز این رفتار تشکیل می‌دهند.

موضوع خرقه‌دریدن صوفیان در آن‌سوی خرقه‌ها (رمزشناسی خرقه دریدن در سماع صوفیه) (محمدزاده، ۱۳۷۸) و فصل «خرقه مجروح یا مخرقه و احکام آن» در *جامه زهد*، خرقه و خرقه‌پوشی (سجادی، ۱۳۶۹) با تفصیل بیشتری مورد مطالعه قرار می‌گیرد و نویسندگان به معانی رمزی و آداب و خصوصاً احکام این رسم در نظام تصوف می‌پردازد. البته حوزه تحقیق در این آثار محدود به عرفان اسلامی است و نشانی از مطالعه تطبیقی میان این رسم و رسوم مشابهش در قلمروهای فرهنگی دیگر به چشم نمی‌خورد. در مقابل، فاضلی (۱۳۹۵) و گیلانی (۱۳۹۸؛ ۱۳۹۶) از محدوده عرفان اسلامی خارج شده و به مطالعه تطبیقی آیین‌های عزاداری باستان و فرهنگ اقوام زاگرس‌نشین پرداخته و با اشاره‌ای گذرا به رسم جامه‌دریدن، نشان داده‌اند که این رسم یکی از آیین‌های سوگواری بازمانده از روزگار کهن است. پژوهش حاضر درصدد است این مطالعه تطبیقی را فراتر از مرزهای فلات ایران دنبال کند تا تصویر روشن‌تری از قدمت و گستردگی این رسم ترسیم نماید.

جامه‌دریدن در تصوف

در حکایتی از *تذکرة الاولیا* آمده است که شبلی، صوفی نامدار قرن سوم هجری، روزی در باب‌الطاق آواز مغنیه‌ای را شنود که حالات عرفانی را در دل او برانگیخت و این شیدایی او را واداشت تا جامه بر تن بدرد (عطار نیشابوری، ۱/۱۳۹۸: ۶۷۷). آن‌چنان‌که از این روایت و شمار بالایی از روایت‌های مشابه در ادبیات تصوف برمی‌آید، خرقه‌دریدن (جامه‌دریدن/خرقه‌کردن) رفتاری صوفیانه بود که در حالات شدید روحی و به‌طور خاص بر اثر انفعال نفسانی در برابر موسیقی دیده می‌شد.

در قرن هفتم و هشتم هجری، خرقه‌دریدن تا حدی در نظام خانقاهی اهمیت و رواج یافت که فصولی مستقل از متون عرفانی برجسته‌ای چون *اوراد الاحباب* و *فصوص‌الآداب* و *مصباح‌الهدایه* و *مفتاح‌الکفایه* به شرح جزئیات آداب و اصول اجرای این رسم اختصاص داده شد. البته خرقه‌دریدن همواره موضوعی مناقشه‌برانگیز بود و بحث و جدل پیرامون شرایط و قواعد کلی این رسم از دیرباز در میان مشایخ صوفیه رواج داشت.

هجویری در قرن پنجم هجری به رویکردهای دوگانه نسبت به این رسم صوفیانه اشاره می‌کند: «بدان که خرقه کردن جامه اندر میان این طایفه معتاد است و اندر مجمع‌های بزرگ که مشایخ بزرگ، رضی عنهم، حاضر بودند این کرده‌اند و من از علما دیدم گروهی که بدان منکر بودند.» (۱۳۸۹: ۶۰۶)

بررسی آرا موافقان و مخالفان سماع و خرق جامه در اثنای آن بحثی درازدامن و خارج از حوصله این نوشتار است. آنچه برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد نکته‌ای است که عرفایی چون هجویری (همان: ۷۶) و عزالدین کاشانی (۱۳۹۴: ۱۹۸) آن را اصلی‌ترین رکن خرقه‌دریدن و شرط جواز این رفتار برمی‌شمرد، یعنی غلبه حالت روحی شدید و هیجانی غیرتصنعی.

این حالت روحی شدید که به عقیده عرفا واردی از جانب حق است، در قاموس صوفیه «وجد» خوانده می‌شود. به نظر می‌رسد این اصطلاح عرفانی تعریفی مشخص و دلالت بر حالت روحی واحد و معینی ندارد، بلکه در واقع، آمیزه‌ای از احساسات گوناگون و بعضاً متضاد است. عزالدین کاشانی با نقل عباراتی از عرفا نشان می‌دهد که اصطلاح «وجد» از نگاه جنید به حالت سرور اطلاق می‌شده در حالی که ابن عطا وجد را حاصل حزن تعریف کرده است^۱ (همان: ۱۳۳).

سراج و نوری وجد را هم زاده غم و هم نتیجه فرح دانسته‌اند (۱۹۶۰: ۳۷۵؛ بخاری، ۱۴۰۷: ۱۴۵۲/۴) همچنان که هجویری وجد را حالتی برخاسته «از فرح و ترح یا از طرب و تعب» تعریف می‌کند. البته هجویری می‌افزاید که این حالت روحی در نگاه عموم صوفیان در اصل نوعی اندوه است و به نظر خود او نیز وجد «اصابت المی باشد مر دل را» (۱۳۸۹: ۶۰۲).

باخرزی با صراحت بیشتری وجد را با «اندوه‌گین شدن» مترادف می‌شمرد (۱۳۸۳: ۲۳۱) و نهایتاً بخاری روشن‌ترین تعریف را از این اصطلاح ارائه می‌دهد. بنا بر توضیحات او، از آنجایی که صوفی همواره در اضطراب و نوسانی بین حالت خوف و رجا به سر می‌برد،

۱. جنید: «الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور»
ابن عطا: «الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالحزن».

وجد او هر بار متناسب با حال و هوای روحی او، یا به اصطلاح عرفا «وقت» او، تفسیری تازه می‌یابد؛ آنگاه که صوفی در صفات جلالی و قهر الهی مستغرق است جامه‌دریدن بر حالت خوف و اندوه او دلالت می‌کند، درحالی که همین رفتار در هنگام استغراق در صفات جمالی و لطف حق، از رجا و سرور قلبی صوفی خبر می‌دهد (۱۴۰۷: ۴/۱۹۶ و ۸۴).

نکته مهم آنکه بخاری نیز همچون ابن عطا، باخرزی و هجویری بر سویه خشم و اندوه تأکید بیشتری می‌کند و حتی در جایی وجد را مترادف با «نال کردن» و «اعتراض» قرار می‌دهد. همچنین این نکته قابل توجه است که بخاری وجد را با حالت روحی فردی مصیبت‌زده و صاحب‌عزا مقایسه می‌کند که داغش با سماع موسیقی تازه می‌شود (همان: ۱۴۵۷-۱۴۵۰).

از مجموع این اقوال چنین برمی‌آید که وجد نوعی حالت اضطراب شدید است که هم می‌تواند از شعف مفرط و هم از غم و وحشت نشئت بگیرد و البته بایستی توجه داشت که عموماً سویه غم بیشتر مورد تأکید عرفا قرار گرفته است. این حالت اضطراب در تجربه‌های شهودی و روحانی صوفی با مفاهیم عرفانی «خوف و رجا» گره می‌خورد و بنابراین، این دو مفهوم عرفانی به عنوان معانی سمبولیک خرقه‌دریدن معرفی می‌شوند.

در طول این معانی کلی، صوفیان تفاسیر جزئی‌تری از معانی سمبولیک جامه‌دریدن نیز به دست داده‌اند. یکی از این تفاسیر دیدگاه عزالدین کاشانی است. از نگاه او، صوفی با دریدن خرقه و بخشیدن پاره‌هایی از آن به قوال مجلس سماع، از قوال بابت شورآفرینی و بیدار کردن وجد قدردانی می‌کند (۱۳۹۴: ۱۹۸) و بنابراین، می‌توان یکی از معانی سمبولیک خرقه‌دریدن را قدردانی دانست. البته این تفسیر با شرطی که عزالدین کاشانی خود به آن اشاره کرده بود، یعنی لزوم حالت ناخودآگاه به عنوان شرط جواز خرقه‌دریدن، تضاد دارد و بنابراین، نمی‌توان انگیزه اصلی عارف از خرقه‌دریدن را تصمیمی آگاهانه برای قدردانی از قوال دانست. پس باید به‌طور خاص تنها پرتاب کردن پاره‌های خرقه به سوی قوال را نشانه قدردانی دانست نه خود عمل خرقه‌دریدن را.

همان‌طور که هجویری تأکید می‌کند، انگیزه اصلی صوفی از خرقه‌دریدن چیزی جز ابراز احساسات برافروخته نیست. از نگاه هجویری خرقه‌دریدن به‌طور خاص بر حالت وجد در هنگام استغفار از گناه دلالت دارد و پیداست که در این بافت، وجد به معنای اضطراب

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۱۰۹

ناشی از خوف است. هجویری توضیح می‌دهد که هر خرقه نماد مقامی در مسیر سلوک است و صوفی با دریدن خرقه هر مقام، توبه و گذر از آن مقام روحی را اعلام می‌کند (۱۳۸۹: ۷۶ و ۶۰)؛ بنابراین هجویری معنای نمادین «توبه» را برای خرقه‌دریدن پیشنهاد می‌دهد.

می‌توان نمونه‌هایی از جامه‌دریدن را در ادبیات تصوف نشان داد که مؤید نظر هجویری‌اند؛ برای مثال، در داستان «موسی (ع) و شبان» مثنوی معنوی، هنگامی که موسی (ع) شبان را بابت کفرگویی سرزنش می‌کند، شبان شرم و پشیمانی خود از گناه را این‌گونه نشان می‌دهد:

جامه را بدرید و آهی کرد و تفت سر نهاد اندر بیابان و برفت
(بلخی، ۱۳۹۳: ۳۵۸/۲)

همچنین در حکایتی از تذکرة الاولیا، درویشی که از گناه خویش در برابر ابوسعید ابوالخیر شرم‌زده است با دریدن جامه شرمندگی و پشیمانی خود را ابراز می‌کند (عطارد نیشابوری، ۱۳۹۸: ۸۷۸/۱) براساس شواهد دیگر، می‌توان گفت که جامه‌دریدن در برخی از بافت‌های موقعیتی معنایی در حدود «طلب رحم» و «عفو» را نیز نمایندگی می‌کند؛ برای مثال، در داستانی از مثنوی معنوی، هنگامی که داوود (ع) مرد گناهکاری را وامی‌دارد تا همه دارایی خود را به دیگری واگذار کند، مرد محکوم جامه خود را در حالت بیچارگی و تظلم خواهی بر تن می‌درد و خاک بر سر می‌ریزد:

خاک بر سر کرد و جامه بردرید که به هر دم می‌کنی ظلمی مزید
(بلخی، ۱۳۹۳: ۶۰۴/۳)

در نهایت، یکی دیگر از موقعیت‌هایی که صوفی مصیبت‌زده در آن خرقه می‌درد، «سوگواری و عزا» است. جامه‌دردی پسر ابوعثمان حیری بر بستر احتضار پدرش بنابر روایت عطارد نیشابوری نمونه‌ای از این بافت موقعیت است (۱۳۹۸: ۵۰۵/۱).

براین اساس، جامه‌دریدن در میان صوفیان رسمی فراگیر با معانی سمبولیک مشخصی بوده است، اما آیا این رسم ریشه در خانقاه دارد و محدود به قلمرو تصوف اسلامی است یا یکی از رسوم است که صوفیان از فرهنگ‌های پیشین وام گرفته‌اند و متناسب با چهارچوب مفاهیم خود به آن تفسیر تازه‌ای بخشیده‌اند. می‌دانیم پیوند عمیقی میان آیین

فتوت و آیین تصوف برقرار است و بسیاری از رسوم ایران باستان به واسطه فتوت به خانقاه راه یافته‌اند؛ چراکه فتوت خود از سوی دیگر با نهادهای مذهبی بسیار کهن ایرانی ارتباط دارد (کربن، ۱۳۶۳: ۱۹۴ و ۱۵۸ و ۱۰۸)؛ بنابراین، ممکن است تصور شود که رسم جامه دریدن نیز مانند بسیاری از رسوم خانقاهی دیگر چنین مسیری را طی کرده باشد.

می‌دانیم که سنت خرقه‌پوشی در میان جوانمردان دوره اسلامی (اهل فتوت) رواج داشته است^۱ (برتلز، ۲۵۳۶: ۴۷) و حتی این احتمال وجود دارد که رسم خرقه‌بخشیدن به صوفیان تازه‌وارد در اصل از آیین ایرانی جوانمردی به آیین تصوف راه یافته باشد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۸۴). همچنین، شواهدی در ادبیات عرفانی نشان می‌دهند که رسم سماع نیز در میان اهل فتوت رایج بوده است. البته باید توجه داشت که صوفیان عموماً فتوت را زیرمجموعه فرهنگ خود می‌دانسته‌اند و گاه مرز میان این دو در ادبیات صوفیه چندان مشخص نیست؛ برای مثال، احمدبن محمد طوسی، عارف قرن هفتم هجری، سماع و خرقه‌دریدن را از شروط فتوت می‌داند و حتی رسم خرقه‌دریدن در حین سماع را با سنت‌های نبوی گره می‌زند (۱۳۶۰: ۷-۵)، اما فتوت در قاموس او تفاوت چندانی با تصوف ندارد.

منابع مهم تری که می‌توان به آن‌ها رجوع کرد رساله‌های سلمی و خرگوشی‌اند. ملامتیه را نزدیک‌ترین شعبه به آیین فتوت دانسته‌اند (عفیفی، ۱۳۷۶: ۴۹؛ زرین کوب، ۱۳۶۷: ۳۳۶/۱) و از این نظر نکاتی که سلمی و خرگوشی در مورد رویکرد ملامتیه نسبت به سماع ذکر می‌کنند می‌توانند مفید باشند. از *تذهیب الاسرار* (۴۱) و *رساله ملامتیه* (۱۰۳-۱۰۴) چنین برمی‌آید که ملامتیه نسبت به دیگر شعب تصوف رویکرد بسیار سخت‌گیرانه‌تری درباره سماع و ابراز هیجانان در حین آن داشته‌اند و تا حد امکان از آن پرهیز می‌کرده‌اند. این نکته همچنین از *قابوس‌نامه* نیز استنباط می‌شود؛ چراکه عنصرالمعالی صراحتاً تأکید می‌کند جوانمردان نباید در مجلس سماع و خرقه‌دریدن شرکت کنند (۱۳۷۱: ۲۵۵). با این حال، ملامتیه به هیچ‌وجه منکر جواز سماع نبودند و شواهدی نشان می‌دهند که این

۱. درباره سابقه خرقه‌پوشی در ایران باستان، اروپای قرون وسطی و فرهنگ سریانی، رجوع شود به

Geo Widengren (1953) از *Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze*

و ترجمه آن تحت عنوان پژوهشی در خرقه درویشان و دلتی صوفیان از بهار مختاریان (۱۳۹۳).

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۱۱۱

رسم در میان آن‌ها نیز جریان داشته‌است (مقدسی، ۱۳۷۴: ۸۳۲-۸۳۱؛ عقیقی، ۱۳۷۶: ۱۰۸؛ غضبانی، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

به هر روی، شکی نیست که خرقة‌دریدن محدود به قلمرو صوفیه نبوده است و نمونه‌های متعددی از آن با معانی کمابیش مشابهی در ادبیات غیرعرفانی فارسی نیز به چشم می‌خورند که حاکی از گستردگی و ریشه‌داری این رفتار سمبلیک در فرهنگ‌های کهن‌ترند. در ادامه، نمونه‌های این رسم صوفیانه را در خارج از قلمرو تصوف اسلامی واکاوی می‌کنیم.

جامه‌دریدن در ادبیات فارسی

ادبیات فارسی دوره کلاسیک مملو از نمونه‌های جامه‌دریدن است که در بافت‌های موقعیتی متنوعی اجرا می‌شوند. وجه اشتراک تمام این نمونه‌ها حس اضطرابی است که گاه از شوق و گاه از غم برمی‌خیزد؛ بنابراین تقسیم‌بندی کلی، جامه‌دریدن در ادبیات فارسی گاهی نشان بی‌خویشتنی حاصل از «عشق، اشتیاق و شادی» است:

خواجه کآواز عاشقانه شنید جانش حاضر نبود، جامه درید
(نظامی، ۱۳۹۱: ۲۹۵)

چو گل هر دم به بویت جامه در تن کنم چاک از گریبان تا به دامن
(حافظ، ۱۳۷۵: ۷۷۸)

دل من جامه‌ها را می‌دراند که روز وصل دلدار است امروز
(بلخی، ۱۳۸۸: ۶۲۷)

هر که را جامه ز عشقی پاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
(همان، ۱۳۹۳: ۳۸/۱)

چند به شب در سماع جامه‌دریدن ز شوق روز دگر بامداد پاره بر او دوختن
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۲۶)

و در سوی دیگر، گاهی جامه‌دریدن نشان بی‌خویشتنی حاصل از «ترس، اندوه و هجران» است؛ برای مثال، سعدی در بوستان، جامه‌دریدن را برای توصیف حالت اضطراب و تقلای ناخدايي به کار می‌برد که کنترل کشتی خود را از دست داده است:

قضا کشتی آنجا که خواهد برد و گرنه ناخدا جامه بر تن درد
(سعدی، ۱۳۸۹: ۱۴۲)

در روایتی از شاهنامه نیز سودابه وحشت‌زده از خبر اسیر شدن کاووس جامه‌هایش را بر
تن می‌درد:

چو سودابه پوشیدگان را بدید همه جامه‌ خسروی بردرید
(فردوسی، ۱۳۶۹: ۱/ ۷۹)

همچنین جامه‌دریدن می‌تواند واکنش فردی باشد که با صحنه‌ای شگفت‌آور و
رشک‌برانگیز مواجه شده است:

خورشید خاوری کند از رشک جامه چاک چون ماه مهرپرور من در قبا رود
(حافظ، ۱۳۷۵: ۴۴۶)

یا واکنش عاشقی که از غم هجران نالان است:

کیست کز عشقت نه بر خاک اوفتاد کیست کز هجرت نه جامه بردرید
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۷۷)

بنابراین، جامه‌دریدن در ادبیات غیرعرفانی نیز مانند رسم صوفیانه خرقه‌دریدن اساساً
ابراز اضطراب شدید است که بسته به موقعیت، می‌تواند از امید و شادی یا ناامیدی و
وحشت فرد حکایت کند. همچنین، معنای «اعتراض یا ترحم‌برانگیزی» نیز از نمونه‌های
جامه‌دریدن در ادبیات غیرعرفانی برداشت می‌شود؛ برای مثال، در روایت بهمن‌نامه،
هنگامی که مردم دیر کجین از ظلم اژدهای محصول‌خوار به ستوه می‌آیند، مردی به
نماینده‌گی از ایشان با جامه‌دریده برای دادخواهی و طلب رحم به سراغ بهمن می‌آید:

دریده‌بر و جامه‌کرده سیاه ز شاه جهان یک‌به‌یک دادخواه
(ابن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۵۹۶)

به‌طور کلی، هر مصیبت سنگینی می‌تواند فرد را به جامه‌دریدن وادارد. فرد با این رفتار
استیصال خود را ابراز می‌کند تا حس همدردی و گاه حتی حس ترحم و بخشش اطرافیان
را برانگیزد. به‌طور خاص، یکی از بافت‌های موقعیتی پراضطرابی که ایرانیان در آن جامه
می‌درند «سوگواری و عزاداری» برای عزیزان است. جامه‌دریدن در شاهنامه بارها به‌عنوان
یکی از آیین‌های عزاداری تکرار می‌شود؛ برای مثال، در سوگ سیاوش پیران جامه

می‌درد، بر خاک می‌افتد و خاک بر سر می‌ریزد (فردوسی، ۱۳۶۹: ۳۶۲/۲-۳۶۱).

کاووس شاه جامه‌اش را پاره می‌کند و درحالی که رخ خود را می‌تراشد به خاک می‌افتد. رستم نیز با شنیدن این خبر دردناک جامه خود را از هم می‌درد (همان: ۳۸۱). در صحنه سوگ اسفندیار نیز پشتون جامه را چاک می‌کند و خاک بر سر می‌ریزد (همان، ۱۳۷۵: ۴۱۳/۵). رستم (همان: ۴۲۳)، زال (همان: ۴۵۶) و گشتاسب (همان: ۴۲۶) عیناً همین رفتارها را تکرار می‌کنند. در گوشه‌ای دیگر از این مراسم سوگواری، مادر و خواهران اسفندیار درحالی که با سر و پای برهنه بر خاک می‌دوند جامه‌ها را چاک می‌کنند. پشتون با دیدن چنین صحنه‌ای از سر درد اقدام به آسیب‌زدن به خود می‌کند و حتی گوشت بازوان خود را می‌کند (همان: ۴۲۷).

تصاویر جامه‌دریدن و خاک بر سر کردن باری دیگر در داستان کشته‌شدن سهراب تکرار می‌شوند (همان، ۱۳۶۹: ۱۹۷/۲ و ۱۹۴ و ۱۸۹ و ۱۸۷). در داستان مرگ رستم نیز خیل وسیعی از ایرانیان عزادار با پاره کردن جامه‌ها و سیاه‌پوشی سوگ عمیق خود را نشان می‌دهند:

خروشان همه زاولستن و بُست	یکی را نبند جامه بر تن درست
به پی فرامرز باز آمدند	دریده‌بر و باگداز آمدند
به یک سال در سیستان سوگ بود	همه جامه‌هاشان سیاه و کبود

(همان: ۴۶۳/۵)

نمونه‌های متعدد جامه‌دریدن در شاهنامه حاکی از قدمت این رسم و ریشه‌های آن در ایران باستان‌اند. البته از آنجایی که شاهنامه فردوسی در دوره اسلامی سروده شده است، ممکن است این شبهه ایجاد شود که آیین جامه‌دریدن اساساً ربطی به دوران باستان ندارد و فردوسی در نظم فارسی این اثر صحنه‌های عزاداری را چنین به تصویر کشیده است، اما فردوسی در نظم شاهنامه به منابع خود وفادار است و همچنین شواهدی نشان می‌دهند که این رسم در ایران قدمتی چندهزارساله دارد؛ برای مثال براساس روایت هرودوت، ایرانیان با دیدن حالت احتضار کمبوجیه، پادشاه هخامنشی، با غم و اندوه و برای اجرای مراسم «سوگواری» تن‌پوش‌های خود را پاره کردند. (Herodotus, 2008: 198).

به‌علاوه، نمونه دیگری که نشان می‌دهد این سنت در ایران باستان و ادبیات پهلوی نیز

سابقه داشته است؛ صحنه استغفار جمشید پس از گناه بزرگ اوست. براساس متون پهلوی، جمشید برای توبه «جامه‌ای دریده پوشیده بود که از همه سوی سوراخ بود. پوششی بود که بزه‌آلود بود» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۴۲). در این نمونه نیز همچون نمونه‌های ادبیات دوره اسلامی، جامه‌دریدن تلاشی برای «اظهار پشیمانی و طلب رحم و عفو»، یا به عبارتی دیگر، «توبه» است.

تا به اینجا روشن شد که جامه‌دریدن رسمی کهن در ایران‌زمین بوده است و از مجموع شواهد آن پیداست که انگیزه اصلی و کانونی در این رفتار سمبولیک اظهار اضطراب عمیق و به‌طور خاص، حالت سرگشتگی، توبه و ترحم‌خواهی و بیش از همه سوگواری است. در مورد جامه‌دریدن باید به دو نکته دیگر نیز توجه داشت: نخست اینکه سنت جامه‌دریدن محدود به قلمرو ایران نمی‌شود و از دیرباز خصوصاً در گستره خاور نزدیک رواج داشته است (ThiPham, 2000: 23)؛ در ثانی، همان‌طور که جسترو تذکر می‌دهد (1900: 27)، بسامد بالای این رفتار در یک منطقه جغرافیایی خاص نشان از این دارد که این رفتار باید بیش از واکنشی ناخودآگاه باشد و در واقع، باید آن را رفتاری سمبولیک و رسمی کهن تلقی کرد. در ادامه شواهد این رفتار را در دیگر فرهنگ‌های کهن بررسی می‌کنیم.

سنت جامه‌دریدن در فرهنگ‌های دیگر

۱. اعراب جاهلی

معلقه طرفه‌بن عبد یکی از شواهدی است که وجود رسم جامه‌دریدن به نشانه «سوگواری» در میان اعراب جاهلی را اثبات می‌کند. شاعر در این سروده از معشوقه خود می‌خواهد اگر روزی خیر مرگ او را شنید؛ چنان‌که شایسته اوست برایش عزاداری کند و جامه خود را بر تن بدرد^۱ (زوزنی، ۱۹۹۳: ۶۶).

جسترو بدون اشاره به این نمونه خاص، به سابقه رسم جامه‌دریدن در میان اعراب جاهلی اشاره می‌کند. او بر این باور است که این رفتار در عصر جاهلیت ابعاد پیچیده‌تری داشته و صرفاً نوعی ابراز تأثر روحی شدید در مراسم سوگواری نبوده است. او این رسم را

۱. «فإن مُتُّ فأنعینی بما أنا أهله و شقُّی علی الجیبِ یا ابنه معبد»

با رسمی دیگر در میان اعراب مربوط می‌داند که براساس آن، زائران اجازه نداشتند با لباس هر روزه خود به طواف کعبه بیایند و از این رو، کسانی که جامه پاکیزه‌ای به همراه نداشتند در جوار خانه مقدس، جامه خود را پاره می‌کردند و برهنه این مراسم را اجرا می‌کردند. این رسم بدوی تا اوایل دوره اسلامی نیز دوام آورد و نهایتاً پیامبر (ص) ناچار شد آن را اکیداً ممنوع اعلام کند (1900:28).

رسمی که جسترو به آن اشاره دارد در قاموس اسلامی «حُمس» نامیده می‌شود. براساس یکی از مفاد این رسم جاهلی، گروه‌های زواری که از دیگر محلات به طواف کعبه می‌آمدند ملزم بودند جامه‌های قوم حمس را به عاریه بگیرند؛ چراکه لباس‌های معمولشان جزئی از زندگی روزمره ایشان بودند و برای حضور در مکانی مقدس چون کعبه مناسب تلقی نمی‌شدند؛ لذا زائرین یا جامه خود را به گوشه‌ای می‌افکندند و برهنه طواف می‌کردند یا جامه‌ای از قبیله حمس را به عاریه می‌گرفتند و در این صورت نیز باز پس از طواف آن را از تن بیرون می‌کردند (دانشنامه جهان اسلام/۱۴: حُمس).

به عقیده مفسرانی چون ابوالفتوح رازی، آیه ۳۱ سوره اعراف^۱ به منع همین رسم جاهلی، یعنی برهنه طواف کردن، اشاره دارد (خزاعی، ۱۳۹۷: ۱۷۴ و ۱۷۳). جسترو برهنه‌شدن را با جامه‌دریدن مرتبط می‌داند و هر دو رسم را انعکاس رسمی کهن‌تر برمی‌شمرد که براساس آن، فرد در هنگام حضور در مراسم معنوی از جمله مراسم سوگواری باید خود را به ساده‌ترین حالت خویش بازمی‌گرداند و هر جزء زائدی را که به زندگی روزمره تعلق داشت از خود دور می‌کرد^۲ (1900:27). در ادامه به این فرضیه جسترو بازمی‌گردیم.

۱. «یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد و کُلوا و اشربوا و لا تُسرفوا اِنَّه یحبُّ المُسرفین»، «یا فرزندان آدم، زینت [پوشاک] خود را در هر مسجد بگیرید و بخورید و بیاشامید؛ ولی اسراف نکنید؛ چراکه او اسراف کاران را دوست ندارد.»

۲. به عقیده جسترو رسم پابرنه‌شدن پیش از ورود به اماکن مقدسی چون مسجد نیز در اصل دنباله همین رسم باستانی است (۱۹۰۰: ۳۸).

۲. مسیحیت و یهودیت

متون مربوط به ادیان مسیحیت و یهودیت، دو دینی که از خاور نزدیک نشئت گرفته‌اند، نمونه‌های بسیاری از سنت جامه‌دریدن را در اختیار ما قرار می‌دهند. در عهد عتیق و عهد جدید بارها به این سنت اشاره شده است و در تمام نمونه‌ها هیجان شدید، اضطراب و نوعی اندوه دخالت دارند. نکته قابل توجه این است که برخی از معانی نمادین جامه‌دریدن در کتاب مقدس با معانی این سنت در ادبیات فارسی تطابق دارند؛ برای مثال، گاهی جامه‌دریدن در کتاب مقدس نشانه «سوگواری» است: یعقوب (ع) با شنیدن خبر دروغین مرگ یوسف (ع) جامه خود را پاره می‌کند (Genesis 37:34). داوود در سوگ پسر خود جامه می‌درد (2 Samuel 13:30-31) و یوشع در عزای سربازان اسرائیلی همچنین می‌کند (Joshua 7:6). اجرای توأمان جامه‌دریدن و خاک بر سر ریختن در صحنه‌های سوگواری کتاب مقدس (Saul M, 2004: 30) از دیگر شباهت‌های این شواهد با شواهد ادبیات فارسی است که برای مثال در شاهنامه شاهد بودیم.

معنای دیگری که می‌توان از نمونه‌های این رفتار سمبولیک در کتاب مقدس استنباط کرد و آن را با نمونه‌های ادبیات فارسی تطابق داد «طلب رحم، عفو و دادخواهی» است. براساس روایت کتاب مقدس، هنگامی که بنیامین به دزدی جام محکوم شد، برادران یوسف (ع) هراسان از عواقب این گناه جامه‌های خود را پاره کردند (Genesis 44:12-13). در حکایت دیگری شاه آخاب برای دفع عذابی که به موجب ظلم و فساد در شرف وقوع بود پیراهن خود را می‌درد (1 Kings 21:27). یوشع دیگر چهره‌ای است که در حکایات عهد عتیق در مواجهه با گناهی که مستوجب عذاب الیم‌اند جامه‌دردی می‌کند (2 Kings 22:11).

دو نمونه اخیر معنای «استغفار از گناه و توبه» را نیز به ذهن متبادر می‌کنند؛ چراکه توبه نیز در اصل نوعی طلب بخشش و رحم برای جلوگیری از عقوبت و عذاب است. در فرهنگ مسیحیت و یهودیت جامه‌دریدن به کرات به عنوان واکنشی به گناهان کبیره و مستوجب عذاب دیده می‌شود. این رفتار معمولاً توسط شخص گناهکار یا شاهدان گناه انجام می‌شد، یعنی اگر کسی شاهد توهین به مقدسات بود باید لباس خود را پاره می‌کرد (Hirsch, 2007:67)، همان‌طور که ماتائیس و پسرانش با مشاهده کسانی که به مقدسات

توهین می کردند تن پوش های خود را دریدند (IMaccabees 3:47) و هنگامی که مسیح (ع) ادعا کرد که پسر خداست، روحانیون حاضر در برابر این کفرگویی آنچه بر تن داشتند پاره کردند. (DeLand, 1914:132). همچنین یوئیل، یکی از پیامبران بنی اسرائیل، سنت جامه دریدن را صراحتاً نشان توبه می خواند: «قلب های خود را بدرید، نه جامه های خود را»^۱ (Joel 2:13).

رسم جامه دریدن چه به عنوان آیین سوگواری و چه به نشان براءت و استغفار از گناهان کبیره در میان یهودیان نیز رایج است و با نام «*kriah*» (به معنای خرق کردن) شناخته می شود. براساس این سنت مذهبی، خویشاوندان نزدیک یا شاگردان متوفی باید در مراسم «عزاداری» جامه های خود را پاره کنند. همچنین اگر فردی یهودی شاهد «کفرگویی و توهین به مقدسات» باشد باید این رسم را ادا کند (Siverman, 2013: 41). برخی معتقدند ریشه داشتن این رسم در میان سنن یهودی بود که باعث شد برخی از علمای اسلامی برای حفظ تمایز میان سنن این دو دین، اجرای آن را در میان مسلمان ممنوع اعلام کنند (Lavoie, 2012: 63).

گفتنی است که در روایت عطار از فوت ابوعثمان حیری که پیش تر به آن اشاره شد، ابوعثمان فرزند خود را بابت جامه دریدن سرزنش می کند و این رفتار او را مصداق بدعت می داند که ممکن است به همین مسئله مربوط باشد. به هر روی، مخالفت مسلمانان با این رسم خود نشانگر این حقیقت است که ریشه های اولیه رسم خرقه دریدن را نباید در خانقاه و فرهنگ اسلامی جست و جو کرد و پیداست که این رسم از فرهنگ های پیشااسلامی به تصوف اسلامی راه یافته است.

۳. یونان، مصر و بین النهرین باستان

شواهدی که از دوران باستان به دست ما رسیده اند نشان می دهند که کهن ترین نمونه های رسم جامه دریدن به آیین های «سوگواری» بازمی گردند. گذشته از آیین عزاداری

۱. باخرزی این عبارت کتاب مقدس را با اندکی تصرف در *اوراد الاحباب* نقل می کند: «در مجلس وعظ موسی، علیه السلام، مردی پیراهن شق کرد. موسی فرمود: «پیراهن شق مکن، سینه را گشاده و مشروح کن» (۲۳۰)

جامه‌دریدن در میان ایرانیان باستان که در روایت هرودوت شاهد بودیم، قراینی موجودند که نشان می‌دهند در یونان باستان نیز این سنت در مراسم عزاداری عزیزان اجرا می‌شده است. براساس این قراین تاریخی، زنان یونانی همچون ایرانیان در مراسم عزا نوحه‌کنان موی خود را می‌کنند، بر سینه می‌کوفتند یا روی و سینه خود را می‌خراشیدند و جامه‌های خود را پاره می‌کردند (Toohey:2010:1/363؛ Iancu, 2017: 61). این آیین سوگواری در ادبیات این ملت نیز انعکاس یافته است و شاید مشهورترین شاهد آن فصلی از *ایلیاد* باشد که در آن مادر هکتور به خاطر مرگ قریب‌الوقوع فرزندش گریبان خود را می‌درد (Homer, 2012/22:77-81).

از دیگر نمونه‌های این رسم در ادبیات خاور نزدیک، اثری منظوم به زبان اوگاریت^۱ مربوط به هزاره دوم پیش از میلاد در بین‌النهرین است که *بعل و آنات* نام دارد. در این روایت ال با شنیدن خبر مرگ بعل (خدای طوفان) بر زمین می‌نشیند، خاک بر سر می‌ریزد، لباس‌های خود را پاره می‌کند و بدن خود را می‌خراشد (Thi Pham, 2000:19-20). همچنین در روایت کهن *گیلگمش* و در صحنه مرگ انکیدو، *گیلگمش* به نشانه عزاداری برای نزدیک‌ترین یار و همراهش جامه‌های فاخرش را رشته‌رشته می‌کند و «چنان اشیا نحسی» به دور می‌افکند (George, 2000:65).

روایت دیگری که نشان از این آیین سوگواری در بین‌النهرین دارد الواح گلی مربوط به اسطوره *اینانا، الهه عشق سومریان*، است (گیلانی، ۱۳۹۸: ۷۸). سخنان این الهه در آستانه سفر به سرزمین مردگان عیناً عبارات طرفه‌بن‌عبد را در معلقه‌ای که پیش‌تر به آن اشاره شد تداعی می‌کند. اینانا پیش از راهی شدن به جهان زیرین می‌گوید: «آن‌گاه که به جهان زیرین رسیدم، در خرابه‌ها مراسم عزا به پا کن... به خاطر من پیراهنی چون بینویان به تن کن» (کریم، ۱۳۴۰: ۱۸۹).

براساس نقوش دیواری مقابر فراعنه، مصریان باستان نیز سنت مشابهی را در مراسم عزاداری خود به نمایش می‌گذاشتند. زنان مصری عزادار گریبان جامه‌ها را پاره می‌کردند، موی خود را می‌کنند و رویشان را می‌خراشیدند (Meskell, 2008:36; Jastrow, 1900).

1. Ugaritic

39). آنان همچنین خاک بر سر می ریختند (Jastrow, 1899:145) یا خود را بر خاک می افکندند و بر سر و سینه می کوفتند (Iancu, 2017: 60). همراهی گروهی از رفتارهای معین همچون جامه‌دریدن، خاک بر سر ریختن، خراشیدن صورت، کندن گیسوان و... در نمونه‌های متعددی از مراسم عزاداری خاور نزدیک باستان به روشنی نشان می‌دهد که این مجموعه رفتارها آیین و رسم خاصی در این منطقه بوده‌اند و به‌طور سمبولیک در بافت‌های موقعیتی خاصی اجرا می‌شده‌اند. در ادامه به این پرسش می‌پردازیم که این رسم اصلاً چگونه شکل گرفته است.

شکل‌گیری رسم جامه‌دریدن (از خاورمیانه باستان تا خانقاه صوفیه)

می‌توان فرضیه‌هایی را که تاکنون پیرامون فرایند شکل‌گیری رسم جامه‌دریدن مطرح شده‌اند به دو دسته کلی تقسیم کرد: فرضیه نخست، بر این اصل استوار است که ریشه رسم مذکور به آیین‌های سوگواری بازمی‌گردد. پیش‌تر دیدیم که جسترو جامه‌دریدن را نه رسم عزاداری، بلکه انعکاسی از رسمی کهن می‌دانست که به‌طور کلی در مراسم معنوی اجرا می‌شد. او با استناد به سنت جاهلی حمس و دیوارنگاری‌های بابل این فرضیه را پیش می‌کشد که تمایل به بازگشتن به ساده‌ترین و بدوی‌ترین حالت فیزیکی ممکن در مراسم معنوی وجه اشتراک ادیان و مذاهب کهن بوده است و از آنجایی که این قاعده تا قرن‌ها بر ملل مختلف تأثیر داشته است، عبادت‌کنندگان و زائران در ادوار گوناگون جامه‌های خود را از تن بیرون می‌افکندند (27: 1900).

به عقیده جست‌وجو با پیشرفت تمدن و پیچیده‌تر شدن لباس‌ها و همچنین قباحت برهنگی، رسم مذکور کمی تغییر کرد و عبادت‌کنندگان در ادواری به‌جای برهنه‌شدن کامل، تنها قسمت فوقانی جامه‌های خود را می‌دریدند؛ به‌این ترتیب، رسم گریبان‌دریدن ظاهر شد (148: 1899; 34: 1900). براساس تئوری جسترو، در هسته اولیه رسم جامه‌دریدن نشانی از غلبه اضطراب ناگهانی نیست و به نظر می‌رسد که این رفتار عبادت‌کنندگان بیشتر حاکی از احترام نسبت به امر قدسی و خدایان بوده باشد. این در حالی است که نمونه‌های جامه‌دریدن در تمام متون خاور نزدیک از ارتباط تنگاتنگ این رفتار و حس اضطراب شدید نشان دارند و نمی‌توان به سادگی عنصر اضطراب را از رسم

جامه‌دریدن جدا کرد.

این نکته نیز حائز اهمیت است که جسترو در بحث از ریشه‌یابی رسم جامه‌دریدن براساس نمونه‌های آن در میان اعراب جاهلی، به نمونه‌هایی مانند معلقه طرفه که صراحتاً به ارتباط این رسم و مراسم عزاداری اشاره دارند توجه کافی نداشته است. فرضیه دیگر که می‌تواند تا حدودی مکمل نظر جسترو باشد، جامه‌دریدن را رفتاری سمبولیک و نوعی ابراز فروتنی برمی‌شمرد که در برابر هر پدیده عظیم و دهشتناکی ابراز می‌شده است. توضیح آنکه لباس هر شخص زیور، مایه تشخیص و نمایانگر جایگاه اجتماعی اوست؛ لذا شخص با پاره کردن جامه در واقع خود را از چنین زیور و تشخیصی عاری می‌کند تا با تحقیر خویشتن به نوعی بر عظمت پدیده پیش رو تأکید کند (Jerome, 2018: 6).

فرضیه اخیر می‌تواند دلیل رفتار خاص عبادت‌کنندگان در برابر عظمت خدایان را توضیح دهد و از آن مهم‌تر تا حدودی ارتباط بین این رفتار و حس اضطراب و حیرت را نیز نشان دهد. در مجموع، نتیجه تلفیق آرا گروه اول را می‌توان این‌طور بیان کرد: در مراسم دینی باستان، عبادت‌کنندگان متأثر از هیبت وجود متعالی دچار حس اضطراب و از خودبی‌خودی می‌شدند و فروتنانه هر آنچه اثری از انانیت داشت از خود دور می‌کردند. گروه دیگری از پژوهشگران فرضیه‌های خود را بر این اصل استوار کردند که جامه‌دریدن اصولاً ریشه در آیین‌های سوگواری دارد. ساده‌ترین فرضیه طرح‌شده در این میان توضیح می‌دهد که جامه‌دریدن در ابتدا تنها ابراز تأثر و حالت روحی خاص عزاداران بوده و رفته‌رفته به‌عنوان یک سنت و آیین در مراسم سوگواری تثبیت شده است (Olyan, 2004: 33).

این احتمال نیز مطرح شده است که مجموع آداب جامه‌دریدن و خاک بر سر کردن و... تقلیدی از حالت ظاهری متوفی باشد. به عبارت دیگر، سیمای عزاداری که با جامه‌های پاره و ظاهری ژولیده و خاکی در مراسم سوگواری حاضر می‌شود به نوعی یادآور وضعیت آشفته جسد بی‌جان متوفی است. به عقیده برخی پژوهشگران، عزاداران احتمالاً با این رفتار خود را تا حد امکان شبیه متوفی می‌ساختند تا عمق فاجعه یا تمایل خود برای همراهی کردن عزیز از دست‌رفته را نشان دهند. (Meskell, 2008: 36).

لووآ^۱ از زاویه دیگری به این رسم کهن نگاه می‌کند. او نیز جامه‌دریدن را به مثابه تلاش عزادار برای نشان‌دادن عمق غم یا تمایل به همراهی کردن عزیز متوفی تفسیر می‌کند، اما از نظر او این استعاره باید به نحو دیگری تفسیر شود. به عقیده لووآ، جامه نزدیک‌ترین شیء به بدن و به نوعی استعاره‌ای از آن است. در لایه دیگری، آسیب‌زدن به بدن نیز به نوبه خود استعاره از مرگ است (Lavoie, 2012: 65). بر این اساس، عزادار بدوی برای همراهی با متوفی به خود آسیب می‌زند و در مراحل پیشرفته‌تر تمدن، رسوم آسیب‌زدن به بدن تخفیف یافتند و عزاداران به پاره کردن جامه‌ها اکتفا کردند.

شواهدی از رسم آسیب‌زدن به خویشتن در جهان باستان فرضیه لووآ را تقویت می‌کنند. آسیب‌زدن به خود در رسوم عزاداری کاریایی^۲ ساکنان منطقه غربی آناتولی در حدود قرن یازدهم تا ششم پیش از میلاد، سابقه دارد. براساس یکی از رسوم کهن این قوم، افراد حاضر در مراسم مذهبی بر اثر غلبه احساس غم، پیشانی خود را با کارد زخمی می‌کردند (Iancu, 2017: 57). از آنجایی که کاریایی‌ها با مصریان، یونانیان و ایرانیان باستان در ارتباط بودند، احتمال انتقال این رسم از این قوم به ملل یادشده وجود دارد به‌ویژه که نشانه‌هایی از آسیب‌زدن به خود از جمله کندن مو، سینه‌زدن، روی خراشیدن و... در میان این ملل نیز دیده می‌شود که می‌توان آن‌ها را حالات تعدیل‌شده رسم کاریایی تصور کرد.

از آن مهم‌تر، رسم کاریایی کارد زدن به پیشانی (قمه‌زدن) بدون هیچ تخفیف و تغییری در میان گروه‌های قلیلی از شیعیان ایرانی حفظ شده است و گاه حتی در دوران معاصر نیز در مراسم سوگواری امام سوم شیعه اجرا می‌شود. همچنین، تأکید دین یهودیت بر ممنوعیت اجرای رسم کاریایی نشان می‌دهد که یهودیان نیز از این رسم باخبر بوده‌اند (Iancu, 2017: 57-62) و ممکن است رسم *kriah* نیز حالت تخفیف‌یافته رسم کاریایی پس از ممنوعیت آن در میان یهودیان باشد.

حتی اگر تئوری لووآ را به‌طور کامل نپذیریم و جامه‌دریدن را الزاماً به معنای جایگزینی برای آسیب‌زدن به خود در نظر نگیریم، همچنان باید پذیرفت که براساس

1. Lavoie

2. Binary Oppositions

شواهد موجود در فرهنگ یونان، ایران، مصر و بین‌النهرین باستان، فرضیه گروه دوم که ریشه‌های رسم جامه‌دریدن را مربوط به آیین‌های سوگواری کهن می‌دانند منطقی‌تر از فرضیه گروه اول به نظر می‌رسد.

در هر حال، فارغ از اینکه رسم جامه‌دریدن در دوران اولیه شکل‌گیری‌اش یک آیین مذهبی عام بوده است یا یک آیین سوگواری خاص، مسلم است که این رفتار در تمام شواهد موجود همواره اضطراب شدیدی را نمایش می‌دهد. گاه این اضطراب حاصل فاجعه‌ای است که در زمان ماضی به وقوع پیوسته است. مانند زمانی که عزاداران یا مصیبت‌زدگان جامه‌دردی می‌کنند. گاه نیز حس جذب‌های که در لحظه حال جاری است فرد را به جامه‌دریدن وامی‌دارد؛ مانند رفتار عبادت‌کنندگانی که در برابر خدایان خود نیمه‌برهنه می‌شوند.

ترس از آنچه احتمالاً در آینده به وقوع خواهد پیوست نیز می‌تواند محرک دیگری برای این رفتار باشد، همچنان که گناهکاران یا ناظران گناه با وحشت از غضب و عقوبت الهی جامه‌های خود را پاره می‌کنند.

این نکته قابل توجه است که در فرهنگ‌های کهن، جامه‌دریدن همواره بر اضطرابی شدید و حس ترس و دهشت دلالت دارد، در حالی که در فرهنگ ایرانی_اسلامی و ادبیات کلاسیک فارسی، اضطراب مثبت، یا به عبارتی دیگر حس شوق و شمع مفرط، نیز می‌تواند فرد را به سوی این رفتار سوق دهد و به این ترتیب، بارهای معنایی تازه‌ای بر معانی اصلی جامه‌دریدن که ذکر آن‌ها در بالا گذشت، افزوده می‌شوند.

بنابر نوشته‌های ابن جوزی، به طور خاص شبلی در قرن سوم هجری در وارد کردن رسم جامه‌دریدن به نظام صوفیه نقش عمده‌ای بازی کرد (۱۳۶۸: ۲۰۲). با ورود این رسم به ساختار تصوف، باز بارهای معنایی تازه‌ای متناسب با جهان صوفیان به آن افزوده شد. البته همان‌طور که در بخش نخست این مقاله اشاره کردیم، جامه‌دریدن در این قلمرو همچنان معانی اولیه خود، یعنی سوگواری، توبه و طلب رحم را حفظ کرد و این سندی برای اثبات پیوند میان این رسم خانقاهی و رسوم مشابه در فرهنگ‌های کهن است، اما علاوه بر این‌ها، صوفیان خرقه‌دریدن را با رسم صوفیانه سماع گره زدند و آن را برای ابراز هیجانات خود در اثنای مکاشفات عرفانی به کار گرفتند.

به این ترتیب، خرقه‌دریدن در وهله نخست با مفاهیم عرفانی وجد و سر سماع پیوند یافت. به عقیده عرفا، سماع موسیقی خطاب الست و نخستین تجلی الهی را برای صوفی تداعی می‌کند (مولانا، ۱۳۹۷: ۸۵؛ رازی، ۱۳۷۱: ۳۶۵-۳۶۴؛ عطار نیشابوری، ۱/۱۳۹۸: ۴۶۲؛ سمنانی، ۱۳۶۹: ۳-۲). این حس تداعی که سر سماع نامیده می‌شود، وجد را در صوفی برمی‌انگیزاند که به تعبیر باخرزی، «فریاد و اضطراب روحی است که به نفس مبتلا شده» و خواهان بازگشت به موطن خود است (۱۳۸۳: ۲۳۲).

در مراحل بالاتر، سماع به شهود منجر می‌شود و صوفی تجلی صفات جمالی و جلالی حق را مشاهده می‌کند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۲۰). در این مرحله، عرفان اسلامی مطابق با ساختار ذاتی خود، مفاهیم را بر اساس قطب‌های دوگانه‌ای^۱ همچون انس/هیبت، تلوین/تمکین، حال/مقام و... تفکیک و تفسیر می‌کند. در حالتی که صوفی مجذوب هیبت و صفات جلالی حق است، وجد او آمیخته با حس قبض و خوف است و جامه دریدن او در این حال نیز نشان از حس ترس و اندوه دارد، حسی که ممکن است صوفی را به توبه و ترحم‌خواهی نیز بکشاند. در مقابل، هنگامی که صوفی خود را غرق در جمال، لطف و انس الهی می‌یابد، خرقه‌دریدن از بسط و رجای او حکایت دارد. بر این اساس، صوفی خرقه‌دریدن را به‌طور کلی با مفهوم عرفانی وجد و به‌طور خاص با جفت معنایی خوف و رجا گره می‌زند و تفسیر مخصوص خود را به این رسم باستانی می‌بخشد تا آن را به عنوان سنتی صوفیانه در نظام خانقاه تثبیت کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تطبیقی به ریشه‌های رسم خرقه‌دریدن در ایران باستان و دیگر قلمروهای فرهنگی خصوصاً در محدوده خاور نزدیک پرداختیم و نشان دادیم که این رسم یکی از کهن‌ترین رسوم بشری است که قدمت آن دست‌کم به هزاره دوم پیش از میلاد بازمی‌گردد. در مورد شکل‌گیری اولیه این رفتار سمبولیک که به‌طور کلی اضطراب مفرط را نمایش می‌دهد، دو فرضیه اصلی مطرح شده است. گروهی از محققان این رفتار را بخشی از آیین‌های مذهبی باستان می‌دانند و معتقدند که در جوامع بدوی، عبادت‌کنندگان

متأثر از جذبۀ موجودات ماوراءالطبیعی، فروتنانه هر پوشش و زیوری را که نشانی از تشخیص و انانیت در آن بود از خود دور می‌کردند تا در پیشگاه خدایان به ساده‌ترین حالت فیزیکی خود بازگردند. اما قدیمی‌ترین قراین موجود فرض گروه دوم پژوهشگران را تقویت می‌کنند که ریشه‌های این رسم را به‌طور خاص در آیین‌های سوگواری کهن و حالات پراضطراب افراد عزادار و مصیبت‌زده می‌جویند.

در ادوار بعدی، جامه‌دریدن در شرایط اضطراب‌آلود و مصیبت‌های دیگری جز مرگ عزیزان نیز اجرا می‌شد و تدریجاً معانی نمادین مضاعفی از قبیل طلب رحم و توبه یا برائت از کفر و گناه در فرهنگ یهودی، مسیحی و اسلامی به آن افزوده شد. سوگواری، توبه و ترحم خواهی در قلمرو تصوف نیز همچنان محفوظ باقی ماندند، اما صوفیان براساس چهارچوب‌های مفهومی خود معانی تازه‌تری نیز به رسم مذکور بخشیدند. خرقه‌دریدن در آیین صوفیان نمایش اضطرابی است که از تداعی صفات جلالی و جمالی حق ناشی می‌شود، اضطرابی که صوفی آن را وجد و آمیزه‌ای از حس خوف و رجاء می‌نامد. به این ترتیب، رسم باستانی جامه‌دریدن با تفسیری جدید مطابق با مفاهیم عرفانی وارد نظام خانقاهی و به‌عنوان رسمی صوفیانه معرفی شد.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۶). ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: دوستان.
- ابن ابی‌الخیر، ایران‌شاه. (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عقیقی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. (۱۳۶۸). *تلیس ابلیس*. به‌مساعده بعض علماء الازهر الشریف (تجدید چاپ به صورت افست: بیروت: دارالکتب العلمیه).
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. چاپ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- بخاری کلابادی، ابوالبراهیم اسماعیلی. (۱۴۰۷). *شرح تعرف*. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
- برتلز، یوگنی ادواردویچ. (۱۳۵۶). *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح حسن لاهوتی. تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۹۷). *فیه مافیه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ ۶. تهران: نگاه
- بیات، علی. (۱۳۹۳). «خمس» در *دانشنامه جهان اسلام*. جلد ۱۴. ص ۶۵۵۱.
- حاجیان، خدیجه و سعید بزرگ بیگدلی. (۱۳۹۳). «خرقه‌سوزی در شعر حافظ». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. شماره ۳۴. صص ۴۲-۱۱.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *دیوان*. جلد ۱. تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی.
- حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸۴). *سماع و تصوف*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک. (۱۹۹۹). *تهذیب الاسرار*. تحقیق بسام محمد باورد. ابوظبی: المجمع الثقافي.
- خزاعی نیشابوری، حسین بن علی بن محمد. (۱۳۹۷). *روض الجنان و روح الجنان فی التفسیر القرآن مشهور به تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی*. جلد ۸. تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح. چاپ ۵. مشهد. بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۱). *مرصاد‌العباد*. به‌اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ ۴. تهران: علمی_فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶). *جست‌وجو در تصوف ایران*. چاپ ۳. تهران: امیرکبیر.
- زوزنی ابوعبدالله، الحسین بن احمد. (۱۹۹۳). *شرح المعلقات السبع*. بیروت: دارالعلمیه.
- سجادی، محمدعلی. (۱۳۶۹). *جامه زهد: خرقه و خرقه‌پوشی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و

فرهنگی.

سراج طوسی، ابی نصر. (۱۹۶۰). *اللمع فی التصوف*. تحقیق و تخریح عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. مصر. دارالکتب الحدیثه.

سعدی، مصلح‌الدین عبدالله. (۱۳۸۵). *کلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.

_____ (۱۳۸۹). *بوستان*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چاپ ۱۰. تهران: خوارزمی.

سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۷۲). *رساله ملامتیه*. در مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی. جلد ۲. گردآوری نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۹). *مصنفات فارسی*. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی_فرهنگی سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۸). *دیوان*. به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی. چاپ ۷. تهران: سنایی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *فلندریه در تاریخ (دگردیسی یک ایدئولوژی)*. چاپ ۳. تهران: سخن.

_____ (۱۳۹۷). *تعلیقات بر اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. جلد ۲. چاپ ۱۲. تهران: آگه.

طوسی، احمد بن محمد. (۱۳۶۰). *سماح و فتوت*. تصحیح احمد مجاهد. تهران: منوچهری. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۸). *تذکره الاولیا*. جلد ۱. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ۲. تهران: سخن.

عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۷۶). *ملامتیه صوفیه و فتوت*. ترجمه نصرت‌الله فروهر. تهران: الهام. عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر. (۱۳۷۱). *قبوس نامه*. تصحیح غلامحسین یوسفی. چاپ ۶. تهران: علمی و فرهنگی.

غضبان، یوسف. (۱۳۸۳). «خرقه و سماح در ملامتیه». *هفت آسمان*. شماره ۲۴. صص ۱۲۰-۹۳. فاضلی، محمدتقی و غفار پوربختیار. (۱۳۹۵). «بررسی آداب و رسوم سوگواری در شاهنامه فردوسی و مقایسه آن با آداب مذکور در بین اقوام لر بختیاری و لر کوچک». *علوم اجتماعی*. شماره ۳۴. صص ۱۴۴-۱۲۱.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). *شاهنامه*. جلد ۲. به کوشش جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا. Persian Heritage Foundation (under the imprint of Bibliotheca Persica and in association with Mazda Publishers)

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۱۲۷

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). *شاهنامه*. جلد ۵. به کوشش جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا: انتشارات مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران.

کاشانی، عزالدین محمودین علی. (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ ۱۲. تهران: سخن و هما.

کرین، هانری. (۱۳۶۳). *آیین جوانمردان*. ترجمه احسان نراقی. تهران: نشر نو.

کریم، ساموئل. (۱۳۴۰). *الواح سومری*. ترجمه داود رسایی. تهران: شرکت سهامی.

گیلانی، نجم‌الدین. (۱۳۹۶). «بررسی تحلیلی و تطبیقی سوگ آیین‌های لری و کردی با سنت سوگواری در شاهنامه». *ادبیات تطبیقی*. شماره ۱۷. صص ۲۰۵-۱۸۳.

گیلانی، نجم‌الدین. (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی سوگ آیین‌های لری و کردی با سنت سوگواری در میان‌رودان». *فرهنگ / یلام*. شماره ۶۲ و ۶۳. صص ۸۹-۷۴.

محمدزاده، علی‌اکبر. (۱۳۷۸). *آن سوی خرقه‌ها (رمزشناسی خرقه‌دریدن در سماع صوفیه)*. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی درمانگر.

مستملی بخاری کلابادی، ابوالبراهیم اسماعیل. (۱۳۶۵). *شرح تعرف*. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.

مقدسی، مطهرین طاهر. (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*. ترجمه محمد شفیع کدکنی. تهران: آگه.

میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۸). *غزلیات شمس*. جلد ۱. مقدمه و گزینش و تفسیر محمدرضا شفیع کدکنی. چاپ ۴. تهران: سخن.

نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف. (۱۳۹۱). *هفت پیکر*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ ۱۱. تهران: قطره.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ ۶. تهران: سروش.

Homer (2012). *Illiad*. vol. 22, ed. De Jong, I. New York: Cambridge University Press

DeLand, CH.E. (1914). *The Mis-Trial of Jesus*, Boston: R.G. Badger

George, A. (2000). *The Epic of Gilgamesh*, London: Penguin Books

Herodotus (2008). *The Histories*, Translated by Carolyn Dewald, New York: Oxford University Press

Hirsch, J. (2007). *Regard Talmudique sur la Tradition Chrétienne*, Paris : Connaissances et Savoirs

Iancu, L.M. (2017). "Self-Mutilation, Multiculturalism and Hybridity.

- Herodotus on the Karians in Egypt (Hdt.2.61.2)", *Anatolia Antiqua* (online), vol. 25, pp. 57-67, <https://doi.org/10.4000/anatoliaantiqua.441>
- Jastrow, M. (1899). "Dust, Earth, and Ashes as Symbols of Mourning among the Ancient Hebrews", *American Oriental Society*, vol. 20, pp. 133-150, <https://www.jstor.org/stable/pdf/592320.pdf>
- Jastrow, M. (1900). "The Tearing of Garments as a Symbol of Mourning, with Especial Reference to the Customs of the Ancient Hebrews", *American Oriental Society*, vol.21, pp.23-39, <https://doi.org/10.2307/592509>
- Jerome, O. M. and Uroko F. C. (2018). "Tearing of Clothes: A Study of An Ancient Practice in The Old Testament", *Verbum et Ecclesia*, vol. 39, no. 1, pp. 1-8, <https://doi.org/10.4102/ve.v39i1.1841>
- King James Bible (n.d.). King James Bible Online, (Original Work Published 1769), <https://www.kingjamesbibleonline.org/>
- Lavoie, J.J. (2012). "Sept Interdits Musulmans Concernant des Rites de Deuil et Autres Rites Entourant La Mort", *Frontières*, vol. 24, n^{os}: 1-2, PP. 63-72, <https://doi.org/10.7202/1013086ar>
- Liubov, B.N. (2014). *Tearing of Clothes*, Beer-Sheva: B.N. Publication House
- Meskel, L. (2008). "The Egyptian Ways of Death", *Archeological Papers of The American Anthropological*, vol. 10, no. 1, pp. 27-40, <https://doi.org/10.1525/ap3a.2001.10.1.27>
- Olyan, S.M. (2004). *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*, New York: Oxford University Press
- Siverman, E. (2013). *A Cultural History of Jewish Dress*, London: Bloomsbury Academic
- Thi Pham, X.H. (2000). *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible (JSOT Supplement)*, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Toohey, P. (2010). "Death and Burial in The Ancient World", in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, vol.1, p. 363

References

- ‘Afiḥī, Abū al-‘alā’ (1376 SH/1997 CE) *Malāmatīyah, Šūfīyyah, wa Futuwwat (Malāmatīyah, Sufism, and Futuwwat)*, Translated by Nuṣrat-Allah Furūhar, Tehran: Ilhām.
- Al-Sarrāj al-Tūsī, Abī-Naṣr (1960). *al-Luma’ fi Taṣawwuf* (Light Flashes in Sufism), Edited by ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Tāhā ‘Abd al-Bāqī Surūr, Cairo: Dār al-Kutub al- Ḥadīthat.
- Al-Rāzī, Najm ad-Dīn (1370 SH/1992 CE). *Miršād al- ‘Ibād (Path of God’s Bondsmen)*, Edited by M. Riyahi, Forth Edition, Tehran: ‘Ilmi-Farhangī
- Attār Nishābūrī, Farīd al-Dīn (1398 SH/2020 CE). *Tadhkarat al-Awlīyā* (Biographies of the Saints), Vol. 2, Edited by Muḥammad Riḍā Shafī’ī Kadkanī, Second Edition, Tehran: Sukhan.
- Bākhrazī, Abū al-Mafākhīr Yaḥyā (1383 SH/2005 CE). *Urād al-Aḥbāb wa Fuṣūṣ al-Ādāb* (Songs of the Friends and Gems of the Traditions), Edited by Īraj Afshār, Second Edition, Tehran: Tehran University Press.
- Bayāt ‘A. (1393 SH/2015 CE). “Ḥums”, in *The World of Islam*, Vol.4, 6551, (in Persian).
- Bertles, U.E. (1356 SH/1978 CE). *Taṣawwuf wa Adabīyyāt-i Taṣawwuf* (Sufism and Sufi Literature), Translated by Sīrūs Īzādī, Tehran: Amīr Kabīr.
- Bukhārī Kalābādī, Abū Ibrāhīm Ismā‘īl (1407 AH/1987 CE). *Sharḥ-i Ta‘arruf* (A Commentary on *al-Ta‘arruf*), Vol. 4, Edited by Muḥammad Rawshan, Tehran: Asāīr.
- Creamer, S. (1340 SH/1961 CE). *The Sumerian Tablets*, Translated to Persian by Dāwūd Rasāyī, Tehran: Sahāmī.
- De Jong, I. (2012). *The Iliad of Homer*. XXII. New York: Cambridge University Press.
- DeLand, CH.E. (1914). *The Mistrial of Jesus*. Boston: R.G. Badger.
- Fāḍilī, M. and Gh. Pūr Bakhtīyār (1395 SH/2017 CE). “Barrisī-yi Ādāb wa Rusūm-i Sūgwāri dar Shāh-Nāmah Firdawsī wa Muqāyisiyah-yi ān bā Ādāb-i Madhkūr dar Bayn-i Aqwām-i Lur-i Bakhtīyārī wa Lur-i Kūchak (Study of Customs of Mourning in Ferdousi Shahnameh and Comparison with the Customs of the kinfolk Baḳtīārīs Lor and Small Lor)”, *Social Sciences*, Vol. 10, No. 34, PP. 121-134, (in Persian).
<https://sanad.iau.ir/Journal/ssq/Article/1036478>
- Firdawsī, Abū al-Qāsim (1369 SH/1990 CE). *The Shāh-Namah*, Vol. 2, Edited by Jalāl Khālīqī Muṭlaq, California: Persian Heritage Foundation.
- Firdawsī, Abū al-Qāsim (1375 SH/1997 CE). *The Shāh-Namah*, Vol. 5, Edited by Jalāl Khālīqī Muṭlaq, California: Mazda in Collaboration with Persian Heritage Foundation.

- Ghaḍbānī, Y. (1383 SH/2005 CE). “Khirqah wa Samā’ dar Malāmatīyyah (Sufi Garment and Dance in the Malāmatīyyah)”, *Haft Asman*, Vol. 6, No. 24, Winter, PP. 93-120, (in Persian)
https://haftasman.urdu.ac.ir/article_75317.html.
- George, A. (2000). *The Epic of Gilgamesh*, London: Penguin Books.
- Gīlānī, N. et al. (1396 SH/2018 CE). “Barrisī-yi Taḥlīlī wa Taṭbīqī-yi Sūg-āyīn-hā-yi Lurī wa Kurdī bā Sunnat-i Sūgwārī dar Shāh-Nāmāh (An Analytical-Comparative Study of Lurish and Kurdish Mourning Rituals and the Mourning Tradition in the Shahnameh)”, *Comparative Literature*, Vol. 9, No. 17, PP. 183-205, (in Persian). doi: 10.22103/jcl.2018.1961
- Gīlānī, N. (1398 SH/2020 CE). “Barrisī-yi Taṭbīqī-yi Sūg-āyīn-hā-yi Lurī wa Kurdī bā Sunnat-i Sūgwārī dar Miyyān-rūdān (Analytical and Comparative Study of Lori and Kurdish Mourning Rituals with Mourning Tradition in Mesopotamia)”, *Ilam Culture*, Vol. 20, No. 62, PP. 74-89, (in Persian). doi: 10.22034/farhang.2019.96058
- Khargūshī, Abū Sa’d ‘Abd al-Malik (1999). *Tahdhīb al-Asrār* (Purging Secrets), Edited by Bassām Muḥammad Bāward, Abu Dhabi: Al-Mujtama’ al-Thaqāfī.
- Hāfīz Shīrāzī, Khwāja Shams al-Dīn Muḥammad (1362 SH/1983 CE). *the Dīwān*, Edited by Parwīz Nāṭil Khānlarī, Third Edition, Tehran: Khwārazmī.
- Hājīyan, Kh. and S. Buzurg-Dilī (1393 SH/2015 CE). “khirqah-sūzī dar Shi’r-i Hāfīz (Burning Garments in Hāfīz’s Poems)”, *Mytho-Mystic Literature*, Vol. 10, No. 36, PP. 11-42.
- Hākīmī, I. (1384 SH/2016 CE). *Samā’ wa Taṣawwuf* (Samā’ and Sufism), Tehran: Tehran University Press.
- Herodotus (2008). *The Histories*, Translated by Carolyn Dewald. New York: Oxford University Press.
- Hirsch, J. (2007). *Regard Talmudique sur la Tradition Chrétienne*. Paris : Connaissances et Savoirs.
- Hujwīrī, Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn ‘Uthmān (1389 SH/2011 CE). *Kashf al-Mahjūb* (Revelation of the Hidden), Edited by Maḥmūd ‘Ābidīnī, Sixth Edition, Tehran: Surūsh.
- Iancu, L.M. (2017). “Self-mutilation, Multiculturalism, and Hybridity. Herodotos on the Karians in Egypt (Hdt.2.61.2)”, *Anatolia Antiqua*, Vol. XXV, PP. 57-67, (in English).
<https://doi.org/10.4000/anatoliaantiqua.441>
- Ibn al-Jawzī Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān (1368 SH/1989 CE). *Talbīs al-Iblīs* (The Devil’s Deception), Edited by the Scholars of al-Azhar al-Sharīf, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah.

- Irān-Shāh, Ibn Abī al-Khayr (1370 SH/1991 CE). *The Bahman-Nāmah*, Edited by Raḥīm ‘Afifi, Tehran: ‘Ilmī-Farhangī.
- Jastrow, M. (1899). “Dust, Earth, and Ashes as Symbols of Mourning among the Ancient Hebrews”, *American Oriental Society*, Vol. 20, PP. 133-150, (in English). <https://www.jstor.org/stable/pdf/592320.pdf>
- Jastrow, M. (1900). “The Tearing of Garments as a Symbol of Mourning, with Especial Reference to the Customs of the Ancient Hebrews”, *American Oriental Society*, vol.21, pp.23-39, (in English). <https://doi.org/10.2307/592509>
- Jerome, O.M. and Uroko F.C. (2018). “Tearing of Clothes: A Study of An Ancient Practice in The Old Testament”, *Verbum et Ecclesia*, Vol. 39, no. 1, PP. 1-8, (in English). <https://doi.org/10.4102/ve.v39i1.1841>
- Kāshānī, ‘Izd al-Dīn (1394 SH/2016 CE). *Miṣbāḥ al-Hidāyat wa Miftāḥ al-Kifāyat* (Lamp of Guidance and Key of Adequacy), Edited by Jalāl al-Dīn Humāyī, Tehran: Sukhan in Collaboration with Humā.
- Khazā‘yī Nishābūrī, Ḥusayn Ibn ‘Alī (1397 SH/2019 CE). *Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān* (The Cool Breeze of Paradise and Breath of The Soul), Vol. 8, Edited by Muḥammad Ja‘afar Yāḥaqqī and Muḥammad Maḥdī Nāṣiḥ, Fifth Edition, Mashhad: Islamic Research Foundation.
- King James Bible .n.d. *King James Bible Online*, (original work published 1769), <https://www.kingjamesbibleonline.org>.
- Lavoie, J.J. (2012). “Sept Interdits Musulmans Concernant des Rites de Deuil et Autres Rites Entourant La Mort”, *Frontières*, Vol. 24, No. 1-2, PP. 63-72, (in English). <https://doi.org/10.7202/1013086ar>
- Liubov, B.N. (2014). *Tearing of Clothes*, Beer-Sheva: B.N. Publication House.
- Niẓāmī Ganjawī, Ilyās Ibn Yūsuf (1391 SH/2013 CE). *Haft Paykar* (The Seven Beauties), Edited by Ḥasan Waḥīd Dastgirdī and Sa‘īd Ḥamīdīyān, Eleventh Edition, Tehran: Qātrah.
- Maqdasī, Ṭāḥir Ibn Muṭahhar (1374 SH/1995 CE). *Āfarīnīsh wa Tārīkh* (The Creation and History), Translated by M. R. Shafī‘ī Kadkanī, Tehran: Āgah.
- Mawlawī Balkhī, Jalāl al-Dīn Muḥammad (1388 SH/2010 CE). *Ghazalīyyāt-i Shams* (The Sonnets of Shams), Vol. 1, Edited by Muḥammad Riḍā Shafī‘ī Kadkanī, Fourth Edition, Tehran: Sukhan.
- Mawlawī Balkhī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1393 SH/2015 CE). *Mathnawī-i Ma‘nawī* (The Spiritual Couplest), 4 Volumes, Edited by Ḥasan Lāhūtī, Tehran: Mīrāth-i Maktūb.
- Mawlawī Balkhī, Jalāl al-Dīn Muḥammad (1396 SH/2018 CE). *Fīth-i Mā Fīth* (In It What Is in It), Edited by B. Furuzānfar, Sixth Edition, Tehran: Niḡāh.

- Meskeel, L. (2008). "The Egyptian Ways of Death", *Archeological Papers of The American Anthropological*, Vol. 10, No. 1, PP. 27-40, (in English). <https://doi.org/10.1525/ap3a.2001.10.1.27>
- Mīr Fakhrāyī, M. (1367 SH/1989 CE). *Riwayāt-i Pahlavī* (The Pahlavi Story), Tehran: The Institute for Social and Cultural Studies.
- Muhammad-Zādah, 'A. (1378 SH/1999 CE). *Ān Sūy-i Khirqah-hā* (Behind Garments), Tehran: Darmangār.
- Olyan, S.M. (2004). *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*, New York: Oxford University Press.
- 'Unṣur al-Ma'ālī, Kay-Kāwūs Ibn Wushmgīr (1371 SH/1992 CE). The *Qābūs-Nāmah*. Edited by Qulām Ḥusayn Yūsufī, Sixth Edition, Tehran: 'Ilmī-Farhangī.
- Sa'adī Shīrāzī, Muṣliḥ al-Dīn 'Abdullāh (1385 SH/2007 CE). *Kullīyyāt* (The Collection), Compiled and Edited by Muḥammad 'Alī Furūqī, Tehran: Hirmis.
- Sa'adī Shīrāzī, Muṣliḥ al-Dīn 'Abdullāh (1389 SH/2011 CE). *Būstān* (The Garden), Edited by Qulām Ḥusayn Yūsufī, Tenth Edition, Tehran: Khwārazmī.
- Sajjādī, Muḥammad 'Alī (1369 SH/1990 CE). *Jāmah-yi Zuhd: Khirqah wa Khirqah-Pūshī* (The Garment of Asceticism: Khirqah and Wearing Khirqah), Tehran: 'Ilmi-Farhangī.
- Sanāyī Qaznawī, Abū al-Majd Majdūd Ibn Ādam (1388 SH/2010 CE). *the Dīwān*, Compiled and Edited by Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī, Seventh Edition, Tehran: Sanāyī.
- Shafī'ī Kadkanī, M. R. (1387 SH/2009 CE). *Qalandariyyah dar Tārīkh* (The Qalandariyyah in History), Third Edition, Tehran: Sukhan.
- Shafī'ī Kadkanī, M. R. (1397 SH/2019 CE). *Commentaries on Asrār al-Tawḥīd fī Maqāmāt al-Sheikh Abu al-Sa'īd*, Vol. 2, Tehran: Āgah.
- Simnānī, 'Alā ud-Dullāh (1369 SH/1990 CE). *Persian Writings*, Edited by N. Mayil Hirawi, Tehran: 'Ilmi-Farhangī
- Silverman, E. (2013). *A Cultural History of Jewish Dress*, London: Bloomsbury Academic.
- Sulamī, 'Abd al-Raḥmān (1372 SH/1993 CE). *The Malāmatīyyah*, Edited by Naṣr al-Allāh Pūr Jawādī, Vol. 2, Tehran: IUP.
- Thi Pham, X.H. (2000). *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible (JSOT Supplement)*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Toohey, P. (2010). "Death and Burial in the Ancient World", in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, Vol.1, P. 363.
- Ṭūsī, Aḥmad Ibn Muḥammad (1360 SH/1981 CE). *Samā' wa Futuwwat* (Sufi Dance and al- Futuwwat), Edited by Aḥmad Mujāhid, Tehran: Manūchihri.

Zarrīnkūb, A. (1379 SH/2001 CE). *Just-u-Jū dar Taṣawwuf-i Īrān* (An Inquiry into Iran's Sufism), Sixth Edition, Tehran: Amīr Kabīr.

Zawzanī, Ḥusayn Ibn Aḥmad (1993). *Sharḥ-i al-Mu'allāqāt al-Sab'* (A Commentary on The Seven Mu'allāqāt), Beirut: Dār al-'Ālamīyyah.



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

Rending Garments, from the Ancient World to Sufi Hospice¹

Negin Mojgani²

Received: 2024/02/28

Accepted: 2024/06/27

Abstract

This article explores the Sufi tradition of rending garments and compares it with similar practices in Zoroastrianism, Christianity, and Judaism, as well as in some ancient Arab, Egyptian, and Mesopotamian cultures. The first section gives a brief introduction to the Sufi custom and highlights the striking similarities between this symbolic gesture in Islamic mysticism and the tradition of stripping in some ancient religions and cultures, mainly rooted in the Near East. Broadly, all of the contexts, in which the act of rending garments is performed, indicate deep anxieties and intense feelings. Older instances show that the main triggers include the death of loved ones and the dreadful consequences of cardinal sins such as blasphemy and sacrilege. These meanings can be found in Jewish, Christian and Islamic literature and can also be found in Sufism. In addition to these meanings, Sufism has reinterpreted the ancient tradition, giving it new meanings aligned with its fundamental concepts to introduce it as a Sufi tradition. Lastly, the article's final section explains this tradition's formation and evolution, presenting two different theories on its origins.

Keywords: Rending of garments, Sufi Cloak, Sufism, The Near East, Persian Literature

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46571.2555

2. Ph.D. in Persian Language and Literature, the Department of Persian Language and Literature, the Faculty of Literature and Humanities, the University of Tehran, Iran. negin.mojgani@ut.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۶۵-۱۳۵

معناشناسی عشق در بازخوانی متون عرفانی بر بنیان نظریه ربط^۱

مینا بهنام^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۹

چکیده

پژوهش حاضر به بازکاوی معنای عشق در گذر از متون عرفانی می‌پردازد. نظریه ربط اسپربر و ویلسون که بنیادی زبانی دارد و در گروه مقولات کاربردشناسی شناختی قرار می‌گیرد، چارچوب نظری این پژوهش را شکل داده است. ماحصل این پژوهش نشان می‌دهد در بازخوانی متون عرفانی (بررسی موردی در یک غزل از دیوان حافظ) از منظر مخاطب، عشق، معنایی تجویزی و از پیش معین ندارد و در اصل پدیده‌ای متکثر است و از آنجا که بیان تجربه‌های متافیزیکی در حوزه عرفان چنان که عرفا گفته‌اند با کلمات و عبارات غیرممکن است، پیام عارف در قالب نظام متشکل از انگاره‌های بافتی به صورت تلویحی به مخاطب عرضه شده و همین مسئله سبب ایجاد تکثرات معنایی بیرون از جهان عرفان شده است. براساس نظریه ربط این تلویحات طیفی از اشارات قوی و ضعیف را شامل می‌شوند که خواننده متن بسته به اطلاعات دانشنامه‌ای و داشته‌های حافظه بلندمدت و کوتاه‌مدت و نیز بافت ادراکی خود و موارد دیگر، آن‌ها را تفسیر می‌کند و هر زمان که انتظار وی از ربط پیام گوینده کافی به نظر برسد، دست از تلاش برمی‌دارد. علاوه بر آن با استفاده از پرسش‌نامه‌ای که بر مبنای نظریه ربط و اهمیت

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.44120.2480

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار،

ایران: mi.behnam@hsu.ac.ir

دلالت‌های بافتی بر روش فهم اکتشافی کلام تهیه شد عواملی همچون سن، جنس، تحصیلات، اعتقادات و... بررسی شد و نشان داد که برخی از این عوامل می‌تواند بر دریافت خواننده از عشق در بازخوانی متون عرفانی و جز آن اثرگذار باشد.

کلیدواژه‌ها: نظریهٔ ربط، عشق، متن عرفانی، تعین و تکثر معنا.

مقدمه و بیان مسئله

در خوانش متون عرفانی همواره این چالش وجود داشته است که غرض گوینده از بیان عشق چیست و خاستگاه آن کجاست. در این راستا تلاش‌های بسیاری صورت گرفته است. عرفا و همچنین محققان و نظریه‌پردازان متأخر نیز همواره این پرسش را بررسی کرده‌اند و به اتفاق آرا معتقدند که نمی‌توان تعریفی برای عشق متصور شد.

محبی‌الدین ابن عربی دربارهٔ عشق که آن را دین و ایمان خود می‌داند، می‌گوید: «هر کس که عشق را تعریف کند آن را نشناخته و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد آن را نشناخته و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند» (۱۳۹۵: ۱۱۱). همچنین خواجه عبدالله انصاری در «باب‌العشق» رسالهٔ محبت‌نامه تصویری وهم‌انگیز و انتزاعی از عشق عرضه می‌کند: «اگر بستهٔ عشقی خلاص مجوی و اگر کشتهٔ عشقی قصاص مجوی که عشق آتشی سوزان است و بحری بی‌پایان است. هم جان است و هم جان را جانان است و قصهٔ بی‌پایان است و درد بی‌درمان است و عقل از ادراک وی حیران است و دل از دریافت وی ناتوان است. نهان‌کنندهٔ عیان است و عیان‌کنندهٔ نهان است. اگر خاموش باشد دل را چاک کند و از غیر خودش پاک کند. عشق درد نیست، ولی به درد آرد. بلا نیست ولیکن بلا را به سر مرد آرد. چنان‌که علت حیات است، همچنان سبب ممات است. هر چند مایهٔ راحت است پیرایهٔ آفت است. محبت محب را سوزد نه محبوب را و عشق طالب را سوزد نه مطلوب را» (۱۳۴۹: ۱۲۵).

مولوی نیز در دشواری توصیف عشق چنین می‌گوید: «بسیار کس باشد که دلش از این سخنان پُر باشد. الا به عبارات و الفاظ نتواند آوردن، اگرچه عاشق و طالب و نیازمند این باشد. عجب نیست و این مانع عشق نباشد، بلکه خود اصل دل است و نیاز و عشق و محبت.

همچنان که طفل عاشق شیر است و از آن مدد می‌یابد و قوت می‌گیرد و مع هذا نتواند شرح شیر کردن و حد آن را گفتن و در عبارت نتواند آوردن که من از خوردن شیر چه لذت می‌یابم و به ناخوردن او چگونه متالم و ضعیف می‌شوم و بالغ اگرچه به هزار گونه شیر را شرح کند و وصف کند، اما او را از شیر هیچ لذت نباشد و از آن حظ ندارد» (۱۳۸۸: ۴۵). از این دست سخنان و تلاش‌ها برای یافتن معنا و درک درستی از مفهوم عشق در متون عرفانی بسیار است و بسیاری نیز گفته‌اند و باز گفته‌اند. به علاوه با یک جست‌وجوی ساده در حضور عام پدیده عشق در جهان درمی‌یابیم که این امر نه فقط دل‌مشغولی عرفای ما بوده، بلکه حتی فلاسفه عرفان مسلک نیز از عشق در راستای عقل و گاه در تقابل با آن تأکید ورزیده‌اند. از ایشان که بگذریم در مقولات روان‌شناختی مدرن نیز عشق را در مقام یکی از حالات و درونیات روح آدمی بررسیده‌اند و حتی آن را به شکل مدون و چارچوب‌مند تحلیل کرده‌اند.^۱

اما آنچه دغدغه اصلی این پژوهش محسوب می‌شود دریافتن معنایی تثبیت شده و تجویزی برای عشق نیست؛ این خود به لحاظ ایدئولوژیک با رویکرد پژوهش در تعارض است. یک دسته‌بندی کلاسیک از عشق، آن را به دو نوع حقیقی و مجازی یا به تعبیری زمینی یا آسمانی تقسیم کرده است. این دسته‌بندی، هستی‌شناسی عشق را در منظر خواننده آگاه به کلافی پیچیده تبدیل کرده است که نمی‌توان برایش معنایی جز عشق به پروردگار متصور شد. شاید عدم امکان اثبات مدعای برخی از عرفا سبب شده عده‌ای به روایت «المجاز قنطره الحقیقه» استناد کنند و برخی به مفهوم وحدت در کثرت (که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو) پردازند. چنین به نظر می‌رسد که این امر ما را به قلمرو تفسیر ادبی می‌برد. «اگر ندانیم هدفمان از تفسیر اثر چیست جست‌وجوی معیارهایی برای تفسیر درست بیهوده خواهد بود» (اسکیلئوس، ۱۳۹۳: ۱۳۹).

با این اوصاف ذکر این نکته ضروری است که در قلمرو ادبیات عرفانی حلقه اتصالی برای اثبات تکثر معنایی نیاز است و آن یافتن دال مرکزی عشق و شبکه معنایی در پیوسته با

۱. بنگرید به نظریه رابرت استرنبرگ روان‌شناس آمریکایی

آن است. البته منظور نگارنده از تکرر به مثابه فوران معنای بی پایان نیست بدون آن که سرمنشأ و هدفی از فهم متن در برداشته باشد، چنان که بارت و فوکو دچار این سوء برداشت هستند که «هرچه معنا بیشتر باشد بهتر است.» از سوی دیگر با توجه به نظریه‌های ادبی مدرن، یکسان قلمداد کردن معنای اثر ادبی با نیتی که مؤلف هنگام نگارش اثر داشته محتملی ندارد، اما باید شاخصه‌هایی بر سر معناهای ممکن متن وجود داشته باشد تا آن متن بتواند همچنان متن نشان‌دار باقی بماند و هویت اثر حفظ گردد. برای نمونه غزلی از حافظ، سعدی و مولوی را با موضوع عشق در نظر بگیرید که به دلیل شاخصه‌های فردی دارای ویژگی‌هایی هستند که هر یک را از دیگری متمایز می‌کند و نمی‌توان یک تفسیر مشترک از عشق در شعر هر سه شاعر عرضه کرد. این پرسش مطرح می‌شود که این نگرش در دریافت معنای واحد و جز آن ثبات یافته است و هیچ خواننده‌ای نمی‌تواند به حصول یک تفسیر معنایی از شعر هر سه شاعر دست یابد؟

پرسش‌های پژوهش

- بر بنیان نظریه ربط ارتباط صحیح و مؤثری میان عارف (شاعر) و مخاطب صورت گرفته است؟
- تلویحات و استعاره‌های عرفانی تا چه حد بر دریافت معنی از سوی مخاطب اثر می‌گذارد؟
- چه عواملی بر تغییر تفسیر معنایی عشق در یک متن واحد اثرگذار است؟

پیشینه پژوهش

اگر گذشته پژوهش‌های مرتبط با این مقاله را به دو بخش قسمت کنیم: بخش اول به میراث دیرینه عشق و اهمیت آن در حوزه ادبی می‌رسد که فراوان است و ذکرش در این مقال نمی‌گنجد.^۱ از باب نمونه از مقالات متأخر محمد رحمانی و دیگران (۱۳۹۶) در مقاله «جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی (از آغاز تا قرن نهم هجری)» به

۱. برای آشنایی با آثاری در باب عشق بنگرید به: «مسائل عشقی» تدوین محمدتقی دانش‌پژوه در مجموعه سخنرانی‌های دومین کنگره تحقیقات ایرانی (زرین کوب، ۱۳۵۲: ۶۴۷-۶۲۶).

بررسی ریشه‌های گفتمانی جریان‌های موافق و مخالف شکل‌گیری و گسترش نظریه عشق الهی در عرفان اسلامی پرداخته است. همچنین بهمن نزهت و دیگران (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «سیر و تطور نظریه عشق» در آرا و اندیشه‌های عرفانی- فلسفی روزبهان و ابن‌دبّاغ ضمن بهره‌گیری از نظریه معنا، به واژه‌شناسی عشق و محبت، تفکیک آن دو از هم و نیز تعیین و تحدید مفهوم هریک از این دو واژه به حیث عرفانی و فلسفی در آثار روزبهان بقلی شیرازی و ابن‌دبّاغ پرداخته است؛

بخش دوم به کاربرد نظریه ربط اسپربر و ویلسون در حوزه زبان و گفتار مربوط است و با توجه به خاستگاه نظریه و هم‌سنجی آن با مقولات زبانی منطقی می‌نماید. مقالات بسیاری به‌ویژه در حوزه لهجه‌ها و مصطلحات خاص زبانی بر بنیان این نظریه نگاشته شده است. در حوزه ادبیات مقاله مفید و قابل‌تأملی با عنوان «بررسی چگونگی دریافت معنای گوینده در استعاره براساس نظریه ربط در شعر قیصر امین‌پور» از محمدجواد عرفانی و نرجس کوچکی (۱۴۰۱) قابل ذکر است. نگارندگان پس از مقدمه‌ای در باب نظریات گرایس و ویلسون نتیجه می‌گیرند که تلویحات شعری قیصر امین‌پور دایره برداشت‌های متفاوت از شعر او را وسعت بخشیده است و این مسئله به دلیل نوع نگرش‌های ایدئولوژیک و نگاه فلسفی خاص او به جهان قابل توجه است. همین موضوع باعث اقبال خوانندگان به شعر قیصر امین‌پور و تأثیرگذاری بیشتر آن گشته است.

بنیان نظری پژوهش

کاربردشناسی شناختی (Cognitive Pragmatics) یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی است که به مطالعه و بررسی معنا در بافت زبانی می‌پردازد و عواملی را بررسی می‌کند که بیشتر از دانستن معنای جملات، بر تفسیر متن‌ها اثرگذار است و الزاماً دربرگیرنده تفسیر مقصود گوینده در بافتی خاص و چگونگی تأثیر بافت بر مخاطب می‌باشد (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۰). جورج یول (۱۳۷۹: ۱۳) معتقد است به مدد کاربردشناسی می‌توان دریافت از مجموع آنچه بر زبان گوینده جاری شده، چه میزان پیام به مخاطب منتقل شده است. به نظر کاپلان^۱ (۱۹۸۹) این که واژه یا عبارتی معنای خاصی داشته باشد به معناشناسی

1. Kaplan

مربوط است، ولی دلیل نسبت دادن معنای خاصی به یک واژه یا عبارت و این که چرا از یک عبارت معنای خاصی اراده شده، ارتباطی به معناشناسی ندارد و تنها با کاربردشناسی مرتبط است (ستوده‌نیا و حبیب‌اللهی، ۱۳۹۳: ۵۷). از منظر کاپلان بافت از عناصر پایه‌ای پیرامون یک پاره‌گفتار (utterance) شامل گوینده، زمان، مکان و جهان ممکنه که پاره‌گفتار در آن ایجاد شده، شکل گرفته است. مقصود از پاره‌گفتار سطح ملموس زبان است. به عبارت دیگر صورت گفتاری یا نوشتاری زبان یا تحقق صوری جمله است (صفوی، ۱۳۹۴: ۴۴)

در راستای انتقال پیام به مخاطب و کشف معنی دن اسپربر^۱ و دیدر ویلسون^۲ تأکید می‌کنند برای تفسیر یک متن، خواه ادبی باشد یا نباشد، لازم است بافتی که جمله‌ها در آن شکل می‌گیرند، به دقت مورد بررسی قرار گیرد. به علاوه یکی از بخش‌های مهم در کاربردشناسی نقش شنونده در تعبیر کلام است؛ زیرا کاربرد زبان علاوه بر گوینده، شنونده را هم به عنوان قسمتی از بافت کلامی در برمی‌گیرد. ماحصل تلاش ایشان در قالب نظریه ربط مطرح شد که در حقیقت شکل توسعه یافته اصل ارتباط از اصول چهارگانه همکاری زبانی (cooperative principles) پاول گرایس (Grice) است که به اصول تعاون شهرت دارد.

گرایس^۳ در سال‌های (۱۹۶۷) و (۱۹۷۸) دو مبحث نظریه معنای ضمنی (Theory of implicature) و نظریه پیشرفته‌تر اصل همکاری زبانی را مطرح کرد. براساس این نظریه به طور مختصر هر کلامی که منعقد می‌شود در صورت ایدئال بودن بر چهار پیش فرض استوار است: کمیت (Quantity)، کیفیت (Quality)، ارتباط (Relation)، شیوه بیان (Manner)؛ بنابراین گوینده باید به شیوه‌ای سخن بگوید که مخاطب دچار سوءتعبیر نشود. تعاون زبانی بر بنیاد پیش فرض‌های گفته‌شده توصیه می‌کند، به اندازه بگویید، به صحت سخن خویش باور داشته باشید و فقط آنچه به موضوع مربوط است، کوتاه و روشن

1. Dan Sperber

2. Dideran Wilson

۳. پیش از گرایس، آستین (۱۹۶۲)، سرل (۱۹۶۹) و فرگه (۱۸۹۲) و دیگران در نظریه خود به مباحثی پیرامون کارگفت، پاره‌گفتار و معنا پرداخته‌اند.

بیان کنید (گرایس، ۱۹۷۵: ۴۶).

ویلسون و اسپربر بر بنیان بخشی از نظریه گرایس، نظریه ربط را مطرح کردند. ایشان برخلاف نظر گرایس بر این عقیده‌اند که گویندگان صرف رعایت اصل همکاری مرتبط شروع به سخن نمی‌کنند؛ بلکه ربط، یک ویژگی بالقوه است که در همه پدیده‌ها وجود دارد و هر محرک بیرونی یا بازنمون درونی که به‌عنوان ورودی در سیستم شناختی انسان پردازش می‌شود، ممکن است در موقعیت‌های خاص به او ربط پیدا کند. این موقعیت‌های خاص برای شخص در صورتی پیش خواهد آمد که حاصل پردازش مؤلف در بافتی از انگاره‌های موجود، یک تأثیر شناختی مثبت به‌همراه داشته باشد (اسپربر و ویلسون، ۱۹۹۵: ۲۶۰). «این تأثیر شناختی مثبت همان تفاوت‌های ارزشمند و ملموسی است که در انگاره‌های موجود شخص از پدیده‌های جهان اطرافش ایجاد می‌شود و به سه روش به دست می‌آید:

۱. ترکیب با انگاره‌های موجود و حصول دلالت‌های بافتی،

۲. تقویت انگاره‌های موجود،

۳. رد انگاره‌های موجود.

مهم‌ترین نوع تأثیرات شناختی که از پردازش یک داده ورودی به سیستم شناختی انسان حاصل می‌شود، دلالت‌های بافتی است» (بیضایی و کوچکی، ۱۴۰۱: ۳۶۰). دلالت‌های بافتی اطلاعات جدیدی است که در نتیجه پردازش توأمان بافت و محرک یا ورودی که همان محتوای صریح پاره‌گفتار است، در سیستم شناختی شنونده یا خواننده به دست می‌آید.

در نظریه ربط این انتظار وجود دارد که پیام از حداکثر ربط میان گوینده و شنونده برخوردار باشد. اینکه چگونه می‌توان این ارتباط را توسعه داد به اطلاعات بافتی پیام مربوط است. در نتیجه هرچه ربط پیام بیشتر باشد تلاش ذهنی لازم برای تعبیر آن کمتر خواهد بود. به گفته اسپربر و ویلسون (۱۹۸۹) گوینده در تولید پاره‌گفتارش، براساس این

۱. نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «بررسی سازه‌های غزل مولوی در تصویرسازی بر بنیان رویکرد فضای ذهنی» از منظری دیگر به این مسئله نگریسته است.

فرض عمل می‌کند که دریافت‌کننده از نظر منطقی با دست یافتن به اولین تعبیر ممکن، تلاش پردازشی خود را محدود می‌کند و همه جایگزین‌های دیگر را نادیده می‌گیرد (جم، ۱۴۰۰: ۶۲ به نقل از گالینانس، ۲۰۰۰: ۹۷).

بر اساس استدلال اسپربر و ویلسون شبکه شناختی انسان به گونه‌ای است که در درک داده‌های اطلاعاتی جویای عناصر ارتباطی است. پس بهترین تفسیر از یک گفته همانی است که با فرض یکسان بودن متغیرهای دیگر، نیازمند تلاش کمتری باشد و در عین حال بیشترین تأثیر شناختی را بر مخاطب بگذارد (۲۰۰۲: ۹۴). اسپربر و ویلسون برای رسیدن به این هدف فرضیه‌ای را با عنوان «روش فهم اکتشافی» در فرایند ارتباط مطرح می‌کنند. نکته‌ای که نظریه ربط در تفسیر متن به روش فهم اکتشافی به آن اهمیت می‌دهد این است که همه متون به یک روش تفسیر می‌شوند. به عبارتی هیچ تفاوتی بین تفسیر جملات ساده و بدون صور خیال و جملاتی که صور خیال در آن به کار رفته است، وجود ندارد. همه جملات و پاره‌گفتارها به روشی مشابه تفسیر می‌شوند؛ یعنی با «در نظر گرفتن مقدماتی به‌عنوان ورودی و ترکیب آن با انگاره‌های بافتی و حصول یک سری نتایج به‌عنوان خروجی که به صورت منطقی از آن مقدمات قابل استنباط هستند یا لااقل توسط آن‌ها تضمین شده‌اند» (ویلسون و کارستون، ۲۰۰۸: ۳).

برای تفسیر متن به روش اکتشافی بررسی سه مورد زیر لازم است:

۱. ساخت محتوای صریح پاره‌گفتار (explicit utterance content)،

۲. تدارک انگاره‌های بافتی (contextual assumption)،

۳. استنتاج دلالت‌های بافتی و سایر تأثیرات شناختی از جمله تلویحات.

شنونده‌ای که از فهم اکتشافی مبتنی بر ربط در تفسیر پاره‌گفتار استفاده می‌کند، مدام تمام مراحل تفسیری ذکر شده را بررسی می‌کند، تغییراتی در آن اعمال می‌کند، بعضی موارد را تعدیل می‌نماید، انگاره‌های بافتی متفاوتی را امتحان می‌کند و در اولین تفسیری که دلالت‌های بافتی کافی یا سایر تأثیرات شناختی را نتیجه دهد و انتظارات ربط را برآورده سازد، متوقف می‌شود» (اسپربر و ویلسون، ۱۹۹۵: ۲۳۴ به نقل از بیضایی و کوچکی، ۱۴۰۱: ۳۶۲).

صفوی (۱۳۹۲: ۳۵) به دو دیدگاه در مورد معنی واژه اشاره دارد؛ دیدگاه نخست معنی

جمله را از معنی گوینده متمایز می‌داند و معنی‌شناسی را از کاربردشناسی جدا می‌انگارد؛ دیدگاه دوم معتقد است هر واژه از مجموعه نامحدودی معنی بافتی وابسته برخوردار است. این دیدگاه به دلیل نگرش بافتی معنی جمله و معنی مراد گوینده را یکی می‌داند و به همین دلیل نیز بین معنی‌شناسی و کاربردشناسی تمایزی قائل نیست. در شکل افراطی این نگرش دوم، واژه اساساً دربرگیرنده معنی نیست و مفهومش تنها در پاره گفتار تعیین می‌شود.

بنابراین بسته به اینکه معنی از بافت مستقل باشد یا بدان وابسته باشد چالشی برای ادراک معنی ایجاد می‌شود که با تبیین چگونگی تغییر معنی در بافت‌های کاربردی در ارتباط است؛ یعنی واژه‌ها از معنی بافت بنیاد برخوردارند و در بافت‌های مختلف به گونه‌ای متفاوت تعبیر می‌شوند. البته معانی جدید واژگان که تحت تأثیر بافت پدید آمده‌اند در حافظه زبانی گویشوران ذخیره می‌شوند و در موارد مشابه به کار گرفته می‌شوند. بر همین اساس است که زبان‌شناسی شناختی نیز به جای معنا از شبکه شعاعی معنا سخن می‌گوید. در این انگاره برای معنا یک نمونه اصلی یا مرکزی به نام معنای مرکزی تصور می‌شود. در نتیجه شبکه‌ای از معانی وجود دارد که در آن هر واژه‌ای دارای یک معنای اولیه و ثانوی است که با گذشت زمان و بر اثر کاربرد آن در بافت‌های گوناگون، دستخوش گسترش معنایی می‌شود و معناهای تازه‌ای را می‌پذیرد (بامشادی و دیگران، ۱۳۹۵: ۲)

همچنین براساس نظریه ربط هر گویشور مجموعه‌ای از داده‌های دانش‌نامه‌ای را در حافظه بلندمدت خود ذخیره دارد که بر بنیان دانش و تجربه‌های شخصی وی در ذهنش انباشت شده است و هنگامی که پیامی را دریافت می‌کند، در کسری از ثانیه آن را با اطلاعات زمینه‌ای خود ارزیابی می‌کند تا بتواند پیام گوینده را درک کند. گوینده و شنونده تلاش می‌کنند تا به شکلی ناملموس بیشترین همکاری را در عملیات انتقال پیام با هم داشته باشند. حال اگر معنای ضمنی از ظاهر پیام آشکار نشود، شنونده با افزایش تلاش ذهنی پیام را استنباط می‌کند. اسپربر و ویلسون بافت را ساختاری روان‌شناختی و مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های شنونده درباره جهان توصیف کرده‌اند که نیروهای محرکه‌ای از بیرون بر آن اثر می‌گذارد (اسپربر و ویلسون، ۱۹۸۶: ۱۵)؛ از این رو اطلاعات بافتی که بر فرهنگ تکیه دارد به شنونده کمک می‌کند تا از میان گستره وسیع دانش تجربی خود، مناسب‌ترین گزینه را انتخاب کند تا به ربط بهینه دست یابد و هم‌زمان

کوشش ذهنی وی متوقف می‌شود.

بحث و بررسی

بر بنیاد نظریهٔ ربط هم‌زمان با درون داده‌های ادراکی، دلالت‌های بافتی نیز بر کشف معنا اثرگذار است؛ بنابراین برای این که پیامی به تمامی فهم شود، لازم است اطلاعات دریافتی با بافت اجتماعی، فرهنگی و زبانی شنونده که به صورت مجموعه‌ای مدون از تجربیات در ذهن وی انباشته است، ارتباط داشته باشد. پس صرف هم‌زبانی (برای مثال گویشوران فارسی) نمی‌تواند فرد را به سوی معنا رهنمون شود.

در این پژوهش بر سر اهمیت عشق در متون عرفانی نزاعی وجود ندارد و می‌کوشد تا از یک‌سونگری یا حتی کل‌نگری فاصله بگیرد و به چندبعدی بودن معنا اذعان دارد؛ البته نه آن‌گونه که در نظر بارت و فوکو معنا به تمامی متکثر است و با مرگ مؤلف می‌توان هر معنایی را از متون دریافت کرد. به تعبیر مارتین اسکیلئوس (۱۳۹۳: ۱۵۹) تصور متن به مثابه فوران معنای بی‌پایان برای خواننده اوهامی بیش نیست. گرچه می‌توان زنجیره‌های واژگانی با چند معنای متفاوت را در نظر گرفت، تصور این که متن می‌تواند هر معنایی داشته باشد، ناممکن است و از سویی دیگر فهم، پدیده‌ای ایستا و مطلق هم نیست. وی نظرگاه بارت و فوکو را دربارهٔ معنا که هرچه بیشتر باشد بهتر است به تمامی رد می‌کند.

متون عرفانی اساساً ساختاری انتزاعی، تلویحی و غیر صریح دارند و عشق در شمار این مقولات است. با استناد به نظریهٔ ربط، استنتاج دلالت‌های بافتی و سایر تأثیرات شناختی از جمله تلویحات موجود در پیام (متن عرفانی) در تبیین معنای عشق ضروری به نظر می‌رسد. محصول خروجی تفسیر که در اثر رفت‌وبرگشت پی‌درپی محتوای صریح و اطلاعات دانشنامه‌ای و بافت حاصل می‌شود، همان دلالت‌های بافتی و تلویحات هستند. شاعر یا نویسندهٔ متن عرفانی در صدد است که مخاطبش این دلالت بافتی را از متن برداشت کند، از این رو در محدودهٔ ترجیحات و نیز توانایی‌های ادراکی و دانشنامه‌ای خود، متن را به شکلی تولید می‌کند که مخاطب با طی مراحل تفسیر آن را برداشت کند و انتظارات ربط را برآورده سازد، اما این امکان وجود دارد که در آن سوی تفسیر مخاطب به جای استنباط یک دلالت بافتی یا تلویح قوی در انتهای تفسیر پاره‌گفتار، چند تلویح ضعیف را برداشت

کند که انتظارات او را از ربط برآورده ساخته و تکاپوی ذهنی وی متوقف شود. همین امر سبب می‌شود درک و دریافت فرد از واژه‌هایی چون نرگس، نگار، معشوق یا حتی اشاره با ضمیر سوم شخص به چشم، طره، کمان ابرو و... در ادبیات عرفانی نظم و نثر از خوانشی به خوانش دیگر تفسیرهای متفاوتی را به همراه داشته باشد.

دو بیت زیر از حافظ و سعدی می‌تواند روشنگر اهمیت کشف دلالت‌های تلویحی در کلام باشد:

نرگس مست نوازش کن مردم‌دارش خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۷۲)

حجت آن است که گاهی کمری می‌بندد ورنه معلوم نگشتی که میانی دارد
(سعدی، ۱۳۴۲: ۱۳۰)

خواننده این دو بیت با فضای ذهنی و فکری خاص خود به مدد قوای تخیل به تفسیر می‌پردازد. نظر به اینکه به تفکیک دو گانه عشق معتقد باشیم از یک سو نشانه‌های درون شعر وی را به سمت معشوق زمینی رهنمون می‌شود و از دیگر سو نابسامدی زبان عرفان در انتقال مفهوم و لزوم استفاده از واژگانی از قلمرو زندگی روزمره به صورت ضمنی، وی را به سمت حقیقت متعالی هدایت می‌کند. حال، آیا می‌توان گفت کدام یک برداشت درستی از متن است؟

در تلویحاتی از این دست (به تعبیر ویلسون تلویحات ضعیف) مخاطب در نوع و میزان استنباط تلویحات آزادی عمل دارد و مسئولیت نتایج تفسیر بر عهده او خواهد بود. طبق نظریه ربط فقط تلویحاتی پذیرفته‌اند که انتظارات ربط را برآورند و از اصل ربط بهینه و روش درک اکتشافی پیروی کنند.

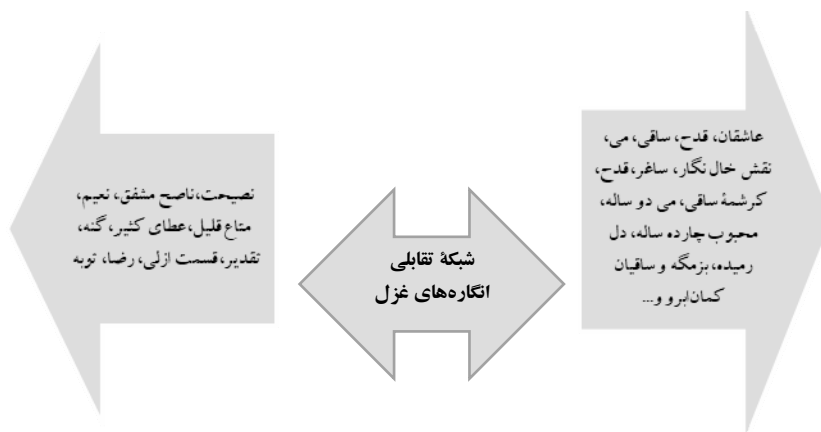
به وضوح شاهد آن هستیم که در چندین قرنی که پشت سر گذاشتیم، دوگانگی در مفهوم عشق که یک برداشت نادرست از مسئله است تبدیل به یک جهت‌گیری شده و امروز حقیقت عشق در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است؛ یعنی معنا دستخوش بازتولید و تغییر گشته است. حال این پرسش مطرح می‌شود که تفاوت از کجا نشئت می‌گیرد و محل اشکال به مفهوم باز می‌گردد یا به مصداق؟ «از دید معنی‌شناسان، واژه «عشق» از واژه‌های غیر ارجاعی است؛ یعنی با این که معنی دار است و معنی خود را در هم‌نشینی با واژه‌های

دیگر در جمله نشان می‌دهد، ولی به مصداقی در جهان خارج از زبان ارجاع نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، این واژه اغلب در شرایطی به کار می‌رود که نمی‌توان فهمید گوینده به مصداق مشخصی ارجاع داده است یا نه» (نزهت، ۱۳۹۷: ۳۳).

عموماً شاعران عرفان مسلک معنای خاصی را در ذهن دارند و لفظی را برگزیده‌اند که بتواند ظرف مناسبی برای آن مفهوم باشد و معانی مدنظر را به مخاطب منتقل کند، اما آنچه سرمنشأ اختلاف است اینکه گاهی در انتخاب لفظ مناسب، خطا می‌کنند که این موجب می‌شود معنای مغایر با آنچه مقصودشان است به شنونده القا شود. ایشان بارها و بارها بر نارسابودن واژگان در انتقال معنی عشق اذعان کرده‌اند و به ناچار برای انتقال تجارب عرفانی از واژگان کمک گرفته‌اند. با این حساب باید دید آیا الفاظ به کار گرفته شده روشن و واضح است و معنای دیگری را به ذهن متبادر نمی‌کند؟ به طور مثال به غزل شماره ۲۵۶ از دیوان شمس‌الدین محمد حافظ می‌پردازیم که مثال نقضی از این نمونه است و ابهاماتی را در بردارد. در کلاس‌های درسی، در مجامع علمی و حتی نشست‌های غیر تخصصی از متخصصان این حوزه پرسیده می‌شود که بالاخره حافظ عشق زمینی را تجربه کرده است یا عشق آسمانی. تبیین این مسئله و اقناع مخاطبان البته با دشواری‌های خاصی روبه‌رو می‌شود و منشأ تعارض در مباحثات را فراهم می‌کند.

نصیحتی گنمت بشنو و بهانه مگیر ز وصل روی جوانان تمتعی بردار نعیم هر دو جهان پیش عاشقان بجوی معاشری خوش و رودی بساز می‌خواهم بر آن سرم که ننوشم می و گنه نکنم چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند چو لاله در قدح ریز ساقیا می و مشک بیار ساغر دُر خوشاب ای ساقی به عزم توبه نهادم قدح ز کف صدبار می دوساله و محبوب چارده ساله دل رمیده ما را که پیش می‌گیرد؟	هر آنچه ناصح مُشَفِّق بگویدت بپذیر که در کمینگه عمر است مکر عالم پیر که این متاع قلیل است و آن عطای کثیر که درد خویش بگویم به ناله بَم و زیر اگر موافق تدبیر من شود تقدیر گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر که نقش خال نگارم نمی‌رود ز ضمیر حسود گو گرم آصفی بین و بمیر ولی کرشمه ساقی نمی‌کند تقصیر همین بس است مرا صُحبتِ صغیر و کبیر خبر دهید به مجنون خسته از زنجیر
--	--

حدیث توبه در این بزمگه مگو حافظ
که ساقیان کمان ابرویت زَنند به تیر
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۷۳)



از آنجا که هر بافتی مجموعه‌ای از انگاره‌ها است که فرد آن‌ها را از حافظه طولانی مدت یا حافظه کوتاه مدت و فضای ادراکی خود بیرون می‌کشد، در گام نخست لازم است انگاره‌های موجود در بافت غزل روشن شود. انگاره‌هایی مانند نصیحت، ناصح مشفق، نعیم، متاع قلیل، عطای کثیر، گنه، تقدیر، قسمت ازلی، رضا، توبه که یک شبکه معنایی مذهب‌بنیان را تداعی می‌کند و دسته دیگر انگاره‌های روی جوانان، عاشقان، معاشری خوش، رودی بساز، قدح، ساقی، می، نقش خال نگار، ساغر، قدح، کرشمه ساقی، می دو ساله، محبوب چارده ساله، دل رمیده، بزمگه و ساقیان کمان ابرو شبکه معنایی رند عاشق‌پیشه را به تصویر می‌کشد؛ بدین ترتیب دو طیف واژگانی که برخاسته از تقابل دو جهان‌بینی است، دیده می‌شود. خواننده متن در مقام شنونده با توجه به سازمان حافظه دانشنامه‌ای و بافتار ذهنی خود انتخاب بافت را محدود می‌کند تا بتواند به پیام شاعر به عنوان گوینده دست یابد (اسپربر و ویلسون، ۱۹۹۴: ۹۲).

معنای این غزل با توجه به دال مرکزی آن دستخوش تغییر و دگردیسی است. اگر عشق را دال مرکزی این غزل قلمداد کنیم انگاره‌های موجود در غزل مانند «وصل روی جوانان»، «معاشری خوش»، «کرشمه ساقی»، «می دو ساله» و «محبوب چارده ساله» «ساقی کمان ابرو» دلالت‌های بافتی حداقل دو گانه‌ای را با خود به همراه دارد که هر یک در صدد شرح ابیات بر بنیان قوانین و داده‌های ذهنی شارح (خواننده) و عواملی دیگر از این دست هستند و اگر

پرسش و پاسخی میان یک نصیحت گو و نصیحت شنو در وادی مذهب باشد معنای دیگری به ذهن خطور می کند.

بنابراین در این غزل یا موارد مشابه با آن شبکه‌هاژگانی یک گروه در بافتار خاص معنایی خود به نفع گروه مقابل تغییر ماهیت می دهد و به کلی به عقب رانده می شود. اینجاست که بحث برجسته سازی و حاشیه رانی مطرح می گردد که روشی برای حفظ و استمرار قدرت و دوام سلطه گفتمانی است؛ مسئله ای که نه فقط در مقوله عشق، بلکه در حوزه های متعددی چون جامعه شناسی و امر سیاسی و جز آن نیز کاربرد می یابد؛ بنابراین در این میان ایدئولوژی خواننده به شدت بر نوع برداشت و تغییرات معنایی آن مؤثر است و در بسیاری موارد تلاش می کند معنای مکشوفش را برای خوانندگان دیگر به اثبات رساند و معنای دیگری را به کلی نقض کند. از این منظر عشق یک دال شناور است که مدلول آن نیز شناور و غیر ثابت است و مدلول های متعدد دارد؛ خواننده ای که با این غزل مواجه می شود به پردازش انگاره های موجود می پردازد. لذا افراد متناسب با نظام معنا سازی و به قدر ظرفیت اندیشگی خود سعی دارند عشق را فهم و تفسیر کنند. این مسئله نتیجه یک تأثیر شناختی مثبت است که به عنوان دستاورد پردازش مؤلف در بافتی از انگاره های موجود برای انتقال پیام به مخاطب قابل ذکر است و منجر به دلالت های بافتی می شود که در نتیجه پردازش توأمان بافت و محرک (ورودی) که همان محتوای صریح پاره گفتار است، در سیستم شناختی شنونده یا خواننده به دست می آید.

بر بنیاد نظریه ربط دو مؤلفه اساسی شاعر و خواننده (مخاطب) در انتقال پیام و در امر فهم نقش شایان توجهی دارند، این پرسش مطرح می شود که با توجه به دوگانگی نظام واژگانی و معنایی در غزل فوق، میان حافظ و مخاطبانش یک ارتباط خوب و موفق در انتقال پیام صورت گرفته است؟ به خاطر داشته باشیم که در سنت شعری حافظ شیرازی که پشتوانه آن اندیشه های عارفانه و عاشقانه است این قبیل تقابلات چندان دور از ذهن و نادر نیست^۱. بر بنیاد نظریه ربط لازمه یک ارتباط اثر گذار، وضوح پیام است و با توجه به عوامل درون متنی و نشانه های موجود در غزل مذکور معنای منتقل شده به مخاطب از وضوح لازم

۱. برای آگاهی بیشتر (نک. شفیع کدکنی، ۱۳۹۷)

برخوردار نیست، خوانندگان در برداشت از متن در دو قطب رودرروی یکدیگر ایستاده‌اند. از سوی دیگر شاید بتوان گفت حافظ تعمداً این تقابل دوقطبی را در شبکه‌های معنایی غزل ایجاد کرده است تا از طریق سیالیت بافتی هم انتقال پیام و هم دریافت آن به تعویق بیفتد. مسئله‌ای که در سایر آثار عرفانی نیز به وضوح قابل مشاهده است، تجربه‌های عرفانی و مکشوفات متافیزیکی به دلیل نارسایی در بیان و گفتار و ضرورت بهره‌گیری از واژگان ملموس و آشنا نقش گوینده را کم‌رنگ کرده و حضور مخاطب در تفسیر متن پررنگ می‌شود. وقتی اصل عشق در یک متن عرفانی با ابهام معنایی توأمان است و عارف از ادراک آن ناتوان، چگونه می‌تواند بر بنیاد اصل ربط بهینه به درستی پیام را به مخاطب منتقل کند و هر اندازه بگوید از انتقال پیام ناتوان هستم ممکن است بر برخی از خوانندگان که فضای ذهنی متفاوتی دارند اثر نکند و ایشان به دنبال کشف رابطه باشند. سوی این مسئله برخی به قصد انکار و پاک کردن صورت مسئله به بازخوانی یک متن می‌پردازند و این خود سبب تولید معانی جدید خودخواسته می‌گردد. شاعر معانی ذهنی‌اش را به صورت تلویحی و در قالب انگاره‌های دانشنامه‌ای بیان می‌کند؛ از این پس این مخاطب است که با توجه به عوامل پیش گفته به پردازش داده‌های عرضه شده در غزل می‌پردازد و بسته به آن‌ها تلویحات قوی یا ضعیف را فهم کند و به معنای اکتشافی از متن پی ببرد. حال این امکان وجود دارد که فهم او از تلویحات ضعیف، او را در سطح دانشنامه‌ای و قراردادی نگاه دارد یا اینکه به کشفی فراتر دست یابد.

اینکه چه عواملی سبب تغییر نگرش به معنای عشق می‌شود، به‌طور مشخص به بافت پیرامون مخاطب باز می‌گردد. در دوره مدرن نگرش به پدیده عشق تغییرات معنایی وسیعی داشته و حتی بر بنیان قراردادهای ذهنی جامعه انسانی در برخی موارد تنزل یافته است. نرلیش (۱۹۹۰: ۱۸۱) تأکید می‌کند که واژه‌ها ماهیتی پویا و منعطف دارند و حامل معنایی ثابت و نهایی نیستند؛ از این رو در بستر فرهنگی یک جامعه و در چارچوب‌های گفتاری آن معنا می‌یابند. پس دامنه معنی‌داری واژه‌ها را شنونده در بافت زبانی تعیین می‌کند. تکثر معنای عشق به‌ویژه در دوران معاصر برخاسته از چنین نگرشی است، چرا که ساختارهای جامعه‌شناختی و بستر فرهنگی جامعه با تغییرات معناداری روبه‌رو شده است و هویت انسان مدرن با واقعیات ملموس پیرامون عشق و اتباع آن که با عقل جزئی دریافته‌اند است انس و الفت بیشتری دارد.

شاید بتوان گفت دسته‌بندی دوگانه کلاسیک که عشق را از یک منظر به حقیقی و مجازی و از منظری دیگر به زمینی و آسمانی تقسیم می‌کند، با توجه به نظریه ربط خالی از اشکال نباشد و لازم است در بازخوانی متون عرفانی به این مسئله توجه کرد. پافشاری بر تعریف و تثبیت معنایی تک‌بعدی و نهایی برای عشق به نوعی در تعارض با آموزه‌های عرفانی است: «مبحث وحدت در عین کثرت» بر لزوم وحدانیت معشوق تأکید می‌ورزد که به خودی خود راه عشق را از هرگونه هوس میرا می‌کند. از منظر گفتمانی چگونه می‌توان میان این برداشت‌ها از یک هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و رویه‌ای صلح‌گونه بهره برد. تقسیم عشق به زمینی و آسمانی در یک نگاه تقلیل‌گرایانه می‌تواند به مسئله قداست و پاک‌دامنی عشق خدشه وارد کند؛ حال آنکه دامن‌گیری عشق از این معنی بری است. این واپس‌زنی معنایی از سوی دو گفتمان عشق حقیقی و مجازی در روساخت سبب مغفول ماندن کارکردهای معنایی زیرساختی عشق گشته است.

از سوی دیگر نظام گفتمانی عشق در نزاع بر سر تثبیت معنا تلاش می‌کند واقعیت و اصول پذیرفتنی و مناسب برای رابطه اجتماعی را گونه‌ای متفاوت و مختص به خود تعریف کند. «غیریت‌سازی‌های اجتماعی زمانی پیدا می‌شوند که هویت‌های مختلف همدیگر را نفی و طرد کنند» (سلطانی، ۱۳۸۷: ۷۶). بدیهی است که یک دانش مشترک پیش‌فرض ارتباطی فرستنده و گیرنده است و این دانش مشترک و تجربه شخصی در بستر فرهنگ پدیدار می‌شود، اما هر فهمی دامنه‌ای دارد و نمی‌توان این مهم را نادیده گرفت که ممکن است یک فرد در موقعیت‌های مختلف، فهم مختلفی از متن داشته باشد؛ خواننده براساس آنات فردی، معانی مختلفی را از یک متن درک می‌کند؛ در این میان پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها، انتظارات و ذهنیت خواننده نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم متون دارد. برای تأیید یا رد شدن این پیش‌فرض در عصر حاضر و در راستای تبیین نظریه ربط و کاربست آن در انگاره عشق، تعداد یکصد و پنجاه پرسش‌نامه میان افراد (زن و مرد) از سن ۱۸ تا ۷۵ سال در مکان‌های متفاوت با شاخصه‌های مختلف (دانشگاه، شرکت، اعضای خانواده و...) توزیع شده است. با این پیش‌فرض که طبق نظر اسپربر و ویلسون عوامل بافتی مانند جنسیت، طبقه اجتماعی، گویش، تربیت اعتقادی خانواده، سن و تحصیلات بر فهم برداشت فرد (خواننده-شنونده) از مفهوم عشق اثر می‌گذارد.

این پرسش‌نامه حاوی شش سؤال است که برای پاسخ به آن پنج گزینه (کاملاً مخالفم، مخالفم، نظری ندارد، موافقم، کاملاً موافقم) در نظر گرفته شده است. طراحی شش سؤال از گذر یافته‌ها و مطالعات علمی نگارنده از خلال متون عرفانی و دانشگاهی صورت گرفته است.^۱ نتیجه این پرسش‌نامه با استفاده از آزمون‌های آماری^۲ بررسی و به شکل جدول ترسیم شده و در متن مقاله فقط دو جدول قید شده است:

برای سنجش پاسخ افراد به شش سؤال پرسش‌نامه از آزمون رتبه علامت‌دار ویلکاکسون استفاده شده و پاسخ‌های افراد نسبت به سطح میانی نظری ندارم سنجیده شده است. نتیجه اینکه در پاسخ به سؤال ۲ و ۴ تعداد موافقان از مخالفان بیشتر و معنی‌دار است و پاسخ به سؤال ۶ بر عکس تعداد مخالفان از موافقان بیشتر است. تعداد افراد موافق و مخالف در پاسخ به سؤالات ۱ و ۳ و ۵ اختلاف معناداری ندارد.

جدول ۱. سنجش پاسخ‌های افراد به سؤالات

سؤال	تعداد موافق	تعداد مخالف	تعداد بی‌نظر	آماره آزمون	p-مقدار	نتیجه
۱	۵۹	۵۸	۳۲	-۰/۸۲۳	۰/۴۱۱	تعداد موافقان و مخالفان اختلاف معنی‌دار ندارد.
۲	۱۲۵	۹	۱۵	-۸/۷۶۳	<۰/۰۰۱	تعداد موافقان از مخالفان بیشتر و معنی‌دار است.
۳	۴۲	۷۶	۳۱	-۱/۶۰۲	۰/۱۰۹	تعداد موافقان و مخالفان اختلاف معنی‌دار ندارد.
۴	۱۰۶	۹	۳۳	-۸/۱۸۴	<۰/۰۰۱	تعداد موافقان از مخالفان بیشتر و معنی‌دار است.
۵	۶۱	۷۷	۱۱	-۱/۱۹۳	۰/۲۳۳	تعداد موافقان و مخالفان اختلاف معنی‌دار ندارد.
۶	۲	۱۳۷	۱۰	-۱۰/۲۸۶	<۰/۰۰۱	تعداد مخالفان از موافقان بیشتر و معنی‌دار است.

۱. پرسش‌ها در صفحه پیوست مقاله آمده است.

۲. از راهنمایی جناب آقای دکتر محمد بلبلیان قالیباف عضو هیأت علمی گروه آمار دانشگاه حکیم سبزواری جهت تحلیل‌های آماری سپاسگزارم.

برای بررسی تأثیر جنسیت بر پاسخ افراد به شش سؤال پرسش‌نامه از آزمون ناپارامتری من-ویتنی استفاده شده و پاسخ‌های افراد در دو جنس با یکدیگر مقایسه شده که نتیجه این آزمون نشان می‌دهد زنان فقط در پاسخ به سؤال ۲ بیشتر از مردان با موضوع موافق هستند و میان پاسخ‌های زنان و مردان اختلاف معناداری به چشم می‌خورد.

آزمون ناپارامتری من-ویتنی برای بررسی تأثیر دین و مذهب بر پاسخ افراد به شش سؤال پرسش‌نامه به کار گرفته شده و پاسخ‌های افراد در دو گروه با یکدیگر مقایسه شده است. نتیجه این آزمون گویای این مطلب است که در پاسخ به سؤال اول، دوم و چهارم افراد مذهبی بیشتر از افراد غیرمذهبی با این موضوع موافق هستند و این اختلاف معنی‌دار است. بررسی پاسخ‌ها در سؤالات ۳ و ۵ و ۶ نشان می‌دهد، مذهب اختلاف معناداری را در پاسخ‌ها ایجاد نکرده است.

برای بررسی تأثیر تحصیلات بر پاسخ افراد به شش سؤال پرسش‌نامه از آزمون ناپارامتری کروسکال-والیس استفاده شده و پاسخ‌های افراد در سطوح مختلف تحصیلی با یکدیگر مقایسه شده است، از آنجا که در برخی سطوح تحصیلی تعداد مشاهدات بسیار کم است برخی سطوح با یکدیگر ادغام شده و تحصیلات افراد در سه سطح مدنظر قرار گرفته است. بر بنیاد پرسش‌نامه طراحی شده و پاسخ‌های دریافت شده آن سطوح تحصیلی تفاوتی در دیدگاه فرد نسبت به عشق ایجاد نکرده است.

از آزمون ناپارامتری کروسکال-والیس برای بازکاوی تأثیر وضعیت اقتصادی بر پاسخ افراد به شش سؤال پرسش‌نامه استفاده شده و پاسخ‌های افراد در سه گروه با یکدیگر مقایسه شده است. به‌رغم پیش‌فرض نگارنده، وضعیت سه گروه معیشتی (سطح پایین، سطح متوسط و مرفه) در درک و دریافت از عشق و پاسخ به سؤالات پرسش‌نامه حاضر تمایز معناداری ندارد.

برای بررسی تأثیر گویش افراد بر پاسخ آن‌ها به شش سؤال پرسش‌نامه از آزمون ناپارامتری من-ویتنی استفاده شده و پاسخ‌های افراد در دو جنس با یکدیگر مقایسه شده است. با توجه به اینکه در نمونه‌های مورد مطالعه تعداد افراد با گویش‌های ترکی، کردی و لری کم است این افراد را به‌عنوان گویش غیرفارسی در یک دسته در نظر گرفته‌ایم. نتیجه این که گویش تأثیری بر دیدگاه فردی پیرامون عشق ندارد.

برای مطالعه تأثیر سن افراد بر پاسخ آن‌ها به شش سؤال پرسش‌نامه، افراد را در ۵ گروه سنی در نظر گرفته و از آزمون ناپارامتری کروسکال-والیس استفاده شده است. نتیجه این آزمون در جدول زیر گزارش شده است. همان‌گونه که مشهود است نوعی نوسان کاهشی و افزایشی در دهه‌های مختلف زندگی افراد در مسئله عشق دیده می‌شود که مخاطب را به تأمل وامی‌دارد.

جدول ۲. پاسخ‌گویی به سؤالات بر مبنای سن

سؤال	گروه سنی	تعداد	میانگین رتبه‌ها	آمار آزمون	p- مقدار	نتیجه
۱	کمتر یا مساوی ۲۰ سال	۴۲	۶۳/۶۴	۱۱/۱۶۵	۰/۰۲۵	با افزایش سن پاسخ افراد به این سؤال افزایش می‌یابد و در گروه سنی ۴۰ تا ۵۰ سال به حداکثر می‌رسد، اما در گروه سنی بیشتر از ۵۰ سال با کاهش همراه است و این اختلاف معنی‌دار می‌باشد.
	۲۰ تا ۳۰ سال	۴۶	۶۶/۸۸			
	۳۰ تا ۴۰ سال	۲۳	۷۸/۴۶			
	۴۰ تا ۵۰ سال	۲۴	۹۵/۶۷			
	بیشتر از ۵۰ سال	۱۰	۷۳/۵۰			
۲	کمتر یا مساوی ۲۰ سال	۴۲	۷۱/۳۷	۱۰/۲۸۴	۰/۰۳۶	از گروه سنی ۲۰ تا ۳۰ سال با افزایش سن پاسخ افراد به این سؤال افزایش می‌یابد و در گروه سنی ۴۰ تا ۵۰ سال به حداکثر می‌رسد، اما در گروه سنی بیشتر از ۵۰ سال با کاهش همراه است و این اختلاف معنی‌دار می‌باشد.
	۲۰ تا ۳۰ سال	۴۶	۶۴/۲۰			
	۳۰ تا ۴۰ سال	۲۳	۸۰/۸۰			
	۴۰ تا ۵۰ سال	۲۴	۹۰/۳۸			

سؤال	گروه سنی	تعداد	میانگین رتبه‌ها	آمار آزمون	-p مقدار	نتیجه
	بیشتر از ۵۰ سال	۱۰	۶۰/۷۰			
۳	کمتر یا مساوی ۲۰ سال	۴۲	۶۵/۹۹	۱۵/۷۲۴	۰/۰۰۳	با افزایش سن پاسخ افراد به این سؤال افزایش می‌یابد و در گروه سنی ۳۰ تا ۴۰ سال به حداکثر می‌رسد، اما در گروه سنی ۴۰ تا ۵۰ سال افت شدید دارد و در گروه سنی بیشتر از ۵۰ سال مجدد روند افزایشی دارد و این اختلاف معنی دار می‌باشد.
	۲۰ تا ۳۰ سال	۴۶	۶۹/۶۲			
	۳۰ تا ۴۰ سال	۲۳	۱۰۲/۲۶			
	۴۰ تا ۵۰ سال	۲۴	۶۱/۶۹			
	بیشتر از ۵۰ سال	۱۰	۷۷/۸۵			
۴	کمتر یا مساوی ۲۰ سال	۴۲	۶۲/۶۴	۸/۳۰۱	۰/۰۸۱	بین دیدگاه افراد در گروه‌های سنی متفاوت اختلاف معنی داری وجود ندارد.
	۲۰ تا ۳۰ سال	۴۶	۶۸/۹۵			
	۳۰ تا ۴۰ سال	۲۳	۸۲/۱۷			
	۴۰ تا ۵۰ سال	۲۳	۸۷/۴۸			
	بیشتر از ۵۰ سال	۱۰	۷۳/۵۵			
۵	کمتر یا مساوی ۲۰ سال	۴۲	۶۱/۴۵	۱۲/۷۵۹	۰/۰۱۳	با افزایش سن پاسخ افراد به این سؤال افزایش می‌یابد و در گروه سنی ۳۰ تا ۴۰ سال به حداکثر

سؤال	گروه سنی	تعداد	میانگین رتبه‌ها	آمار آزمون	-p مقدار	نتیجه
	۲۰ تا ۳۰ سال	۴۶	۶۵/۹۷			می‌رسد، و در دو گروه سنی بعد روند کاهشی دارد و این اختلاف معنی‌دار است.
	۳۰ تا ۴۰ سال	۲۳	۹۲/۰۰			
	۴۰ تا ۵۰ سال	۲۴	۸۶/۲۷			
	بیشتر از ۵۰ سال	۱۰	۷۸/۳۰			
۶	کمتر یا مساوی ۲۰ سال	۴۲	۷۹/۶۰	۵/۰۰۴	۰/۲۸۷	بین دیدگاه افراد در گروه‌های سنی متفاوت اختلاف معنی‌داری وجود ندارد.
	۲۰ تا ۳۰ سال	۴۶	۶۸/۲۵			
	۳۰ تا ۴۰ سال	۲۳	۷۰/۵۲			
	۴۰ تا ۵۰ سال	۲۴	۶۶/۴۸			
	بیشتر از ۵۰ سال	۱۰	۸۸/۵۰			

در مجموع از میان متغیرهای بررسی شده باورهای مذهبی، سن و جنسیت بر نگرش افراد به مقوله عشق تأثیرگذار بوده و نحوه مواجهه با آن را دگرگون کرده است. سایر عوامل اختلاف معناداری را در برداشت افراد ایجاد نکرده است.

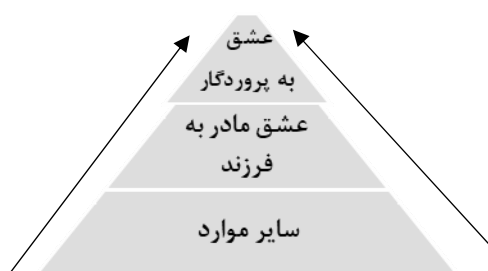
نتیجه‌گیری

کاربست نظریهٔ ربط در متن عرفانی نشان داد که فرایند ادراک و فهم پیام توسط خواننده از یک مسیر کاملاً استنباطی صورت می‌پذیرد و نیازمند بررسی پاره‌گفتارها یا انگاره‌های موجود در متن است. از گذر این مقدمات نتایجی حاصل می‌شود که پیش‌فرض‌هایی دربارهٔ معنای پیام گوینده (شاعر یا نویسنده) را در بر می‌گیرد. هم‌سنجی انگاره‌های متنی براساس نظام بافتی، ادراکی و محیطی خواننده از یکی به دیگری سبب کشف معانی استنباطی متفاوت از یک متن واحد می‌شود؛ به بیان دیگر از منظر مخاطب، عشق معنایی تجویزی و از پیش تعیین شده ندارد و اساساً پدیده‌ای متکثر است و از آنجا که بیان تجربه‌های متفاوتی در حوزهٔ عرفان چنان که عرفا گفته‌اند با کلمات و عبارات غیر ممکن است، پیام عارف در قالب نظام متشکل از انگاره‌های بافتی به صورت تلویحی به مخاطب عرضه شده و همین مسئله سبب ایجاد تکثرات معنایی بیرون از جهان عرفان شده است. براساس نظریهٔ ربط این تلویحات طیفی از اشارات قوی و ضعیف را شامل می‌شوند که خوانندهٔ متن بسته به اطلاعات دانشنامه‌ای و داشته‌های حافظهٔ بلندمدت و کوتاه‌مدت و نیز بافت ادراکی خود و موارد دیگر به تفسیر آن‌ها می‌پردازد و هر زمان که انتظار وی از ربط پیام گوینده کافی به نظر برسد، دست از تلاش ذهنی بر می‌دارد. در همین راستا با استفاده از پرسش‌نامه‌ای که بر مبنای نظریهٔ ربط و اهمیت دلالت‌های بافتی بر روش فهم اکتشافی کلام تهیه شد عواملی همچون سن، جنس، تحصیلات، اعتقادات و... بررسی شد و نشان داد که برخی از این عوامل می‌تواند بر دریافت خواننده از عشق در بازخوانی متون عرفانی و جز آن اثرگذار باشد.

از خلال مواردی که ذکر شد در بازخوانی معاصر از متن عرفانی می‌توان به سه گفتمان مستقل و رودررو دست یافت: یکی از این گفتمان‌ها از اساس با تفکر مجاز مخالف است و راه عشق حقیقی را از عشق مجازی سوا می‌داند؛ دیگری با توجه به بازتعریف معنای مجاز به وجود سلسله‌مراتبی در عشق قائل است و عشق ازلی را نفی نمی‌کند و درعین حال به تفکر «المجاز قطره الحقیقه» پایبندی دارد؛ گفتمان سوم به تفکیک عشق به زمینی و آسمانی یا حقیقی و مجازی اعتقادی ندارد و برای عشق حقیقتی در نظر دارد که فارغ از این مسائل از قداستی ویژه بهره‌مند است. به قول سعدی:

ما را نظر به خیر است در حسن ماه رویان آن کو به شر کند میل او خود بشر نباشد
(سعدی، ۱۳۴۲: ۱۴۳)

از این رو در راستای درک و دریافت درست تری از عشق هر می پیشنهاد می شود که در بالاترین سطح آن عشق به پروردگار قرار دارد و در دامنه سایر موارد عشق که حرکتی صعودی را به سمت معشوق ازلی می پیمایند. در این صورت تفکیک عشق حقیقی از مجازی - چنان که قدما گفته اند - الزامی ندارد. بحث بر سر ظرفیت وجودی انسان هاست و درک و دریافت عشق چنان که باید و شاید. آنچه انسان ها به عنوان میراث معنوی از عشقی که پروردگار در دل هایشان نهفته است، به همراه دارند سبب می شود که در برهه های مختلف زندگی آن را به نوعی تجربه کنند تا بتوانند نه فقط به اسم عاشقی بلکه به رسم و حقیقت آن نیز متخلق شوند:



بنابراین چندان دور از ذهن نمی نماید اگر مخاطب عام (فاقد سواد عرفانی) در دریافت از اشعار دچار نوعی انحراف معیار بشود و چنان که از سابقه تجربیات عرفانی انتظار می رود از شعر یا متن برداشت نکند. این مسئله حاصل تداخل در شبکه های معنایی ذهن مخاطب است و به دلیل وجود تلویحات قوی و ضعیف انتقال پیام چنان که در نظریه ربط تأکید می شود از فرستنده به گیرنده اتفاق نیفتاده است و مغز ساده ترین و نزدیک ترین معنی را بر بنیان عوامل پیش گفته به گویشور پیشنهاد می کند. حال اگر کسی از متن عرفانی معنایی را افاده کند که در رو ساخت آن به ذهن متبادر می گردد، اشتباهی مرتکب نشده است. در هر صورت فضای ادراکی ما ظرف معانی گوناگون است و ذهن انسان در مواجهه با یک مسئله واکنش های متفاوتی از خود به نمایش می گذارد.

نکته دیگر اینکه گاهی برداشت خواننده با توضیحات شخص ثالثی تغییر می کند؛ به

بیان دیگر پس از شرح دیگری برداشت معنای خواننده از متن تغییر می‌کند و مثلاً از محدوده مجاز به قلمرو حقیقت قدم می‌گذارد. آنچه مسلم است اثر عرفانی به مثابه جامعه زبانی در نظر گرفته شده است که واژگان در آن‌ها با معانی سیال در چرخش‌اند و آنکه معنایی را در لحظه برای متن برداشت می‌کند ذهن خواننده است و این بازنمایی‌های ایدئولوژیک خواننده از متن عرفانی است که تعیین‌کننده معنای جهان مفروضات متن است و نمی‌توان گفت:

۱. متون عرفانی تنها یک معنا دارند و آن مقصود گوینده متن است،
۲. متون عرفانی معانی مختلف و متکثری دارند و صاحب متن به تمامی آن معانی وقوف داشته است و هر معنایی که مخاطب دریافت می‌کند معنای صحیح متن است،
۳. متن عرفانی لزوماً معنای واحدی را افاده نمی‌کند، اما معانی متکثر نیز لزوماً مراد گوینده نیست و ممکن است صحیح نباشد.

الگوی مفیدی که اسپربر و ویلسون برای تبیین و تفسیر ادبی در اختیار ما می‌گذارد، مسئولیت مؤلف را در معنای قصدناشده به رسمیت می‌شناسد و علاوه بر آن به جای اینکه میان معنای مدنظر گوینده- شاعر و معنایی که شنونده- خواننده استنباط می‌کند تمایز قائل شود، پیوستاری معنایی را بین این دو در نظر می‌گیرد و آن دو را در بستر ارتباط زبانی معنادار بر می‌شمرد. به عبارت دیگر بسته به اهداف گفت‌وگو و بافت رویداد زبانی انتظار مشارکت کنندگان یا مخاطبان است که کمیت، کیفیت، موضوعیت و شیوه بیان اطلاعات تعیین شود. در این میان نه فقط تعالی ذهنی بلکه انحطاط فکری یک گفتمان یا یک فرد می‌تواند بر درک و دریافت ناصحیح از متن عرفانی اثر بگذارد.

به همان میزان الزامات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی هم می‌توانند دریافت مخاطب از اثر ادبی- عرفانی را تحت الشعاع قرار دهد. پس نمی‌توان از مطالبات گفتمان‌های موجود در جامعه و نحوه مواجهه مخاطب با متن درحالی که زیر سیطره آن قرار دارد غفلت کرد. گفتمان‌های غالب نوع خاصی از معنا را مطالبه و حاکم می‌کنند. برای مثال گفتمان سیاست، عشق را در حب به وطن خلاصه می‌کند؛ گفتمان مذهب و گفتمان عرفان پروردگار احد و واحد و معشوق ازلی (خداوند) را هسته اصلی و حقیقی عشق قلمداد

می‌کند و گفتمان نسل جوان در قرن بیست و یکم بر تظاهرات جسمانی معشوق تکیه دارد. این‌گونه است که دال مرکزی معشوق خود منشأ تعارضات و تفاسیر دیگرگونه به حساب می‌آید و می‌تواند بازنمایی‌های مختلفی را به تصویر بکشد و حتی نقش دال‌های شناوری چون عاشق و رقیب را به عقب براند. از سوی دیگر عرفان یعنی شناخت و هرکس به میزان ظرف وجودی‌اش از این جام قبسی برمی‌گیرد؛ پس نمی‌توان حکم کلی صادر کرد که همه مخاطبان چه به لحاظ میزان خردمندی یا سن و سال و حتی جنسیت به یک معنای مشابه دست یابند. در همه گفتمان‌هایی که بر ساخته عشق هستند، معشوق یگانه در قلمرو عشق مرکزیت دارد و عاشقان متکثر هستند^۱. حال تصور عشاق از معشوق به عدد نفوس الخلائق می‌تواند متکثر باشد. چنان‌که مولانا نیز در مناظره موسی و شبان به درستی اشاره کرده است. بدین ترتیب برآیند آنچه پیرامون عوامل مؤثر بر تکوین معنا ذکر شد نشان می‌دهد که دامنه معنایی عشق، مقوله‌ای متعین و بسته نیست. در پایان نظریه ربط الگویی کاربردی را برای تبیین و تفسیر متون ادبی و به‌ویژه متون عرفانی در اختیار خواننده می‌نهد که با بهره‌گیری از آن می‌توان هم جایگاه مؤلف و هم اهمیت مخاطب را در بافتار متن و کشف ربط بهینه به رسمیت پذیرفت.

۱. حتی اگر نگاهی به بیانیه مکتب وقوع بیندازیم درمی‌یابیم که آن معشوق خوار و ذلیل که مورد بی‌مهری عاشق قرار گرفته است، همچنان نقش شخصیت اول را ایفا می‌کند و در مرکز توجه مخاطب است.

پیوست

پرسش نامه

- * جنسیت: زن مرد سن: * تحصیلات: *
- * نژاد: ایرانی غیر ایرانی (نام ببرید)
- * طبقه اجتماعی: مرفه سطح متوسط سطح پایین
- * گویش: فارسی ترکی لری کردی سایر (نام ببرید)
- * وضعیت اعتقادی خانواده: مذهبی غیر مذهبی

• با توجه به تجربیات زیسته و تفکرات شخصی خود به پرسش های زیر پاسخ دهید.

- عشق حقیقتی است که تنها به وجود اقدس پروردگار اشاره دارد.
کاملاً مخالفم مخالفم نظری ندارم موافقم کاملاً موافقم
- عشق موهبتی است که در وجود همه انسان ها نهفته است و می توان از این مفهوم برداشتی دوسویه داشت؛ یعنی هم عشق حقیقی (عشق به پروردگار) و هم عشق مجازی (عشق به غیر از پروردگار) را اراده کرد.
کاملاً مخالفم مخالفم نظری ندارم موافقم کاملاً موافقم
- عشق مجازی یعنی عشق غیر واقعی.
کاملاً مخالفم مخالفم نظری ندارم موافقم کاملاً موافقم
- عشق در همه جا جاری و ساری است و لازم است برای آن طیفی طبقاتی را ترسیم کرد که در متعالی ترین قسمت آن عشق به خدا و در بخش های دیگر اقسام دیگر عشق وجود دارد.
کاملاً مخالفم مخالفم نظری ندارم موافقم کاملاً موافقم
- عشق همان دوست داشتن است.
کاملاً مخالفم مخالفم نظری ندارم موافقم کاملاً موافقم
- عشق همان هوس است.
کاملاً مخالفم مخالفم نظری ندارم موافقم کاملاً موافقم

منابع

- آقاگل زاده، فردوس. (۱۳۹۲). *فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۵). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- اسکیلئوس، اوله مارتین. (۱۳۹۳). *درآمدی بر فلسفه و ادبیات*. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگه.
- بامشادی، پارسا و دیگران. (۱۳۹۵). «بررسی معنایی سه حرف اضافه... در کردی گورانی از دیدگاه شناختی». *جستارهای زبانی*. شماره ۴. صص ۸۰-۵۹.
- جم، بشیر. (۱۴۰۰). «بررسی گسترش معنا و بافت کاربردی واژه‌ها و عبارتهای مذهبی در فارسی گفتاری بر پایه نظریه ربط». *زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان*. شماره ۴. صص ۸۱-۵۵.
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۴۹). *رسایل*. تصحیح وحید دستگردی. تهران: کتابفروشی فروغی.
- ستوده‌نیا محمدرضا و مهدی حبیب‌اللهی. (۱۳۹۳). «نقش بافت درون‌زبانی در تفسیر آیات مشابه قرآنی». *قرآن و حدیث*. شماره ۱۵. صص ۸۸-۵۵.
- سلطانی، علی اصغر. (۱۳۸۷). *قدرت، گفتمان و زبان، سازوکارهای قدرت در جمهوری اسلامی ایران*. تهران: نی.
- شمس، مهدی و محمد مشکات. (۱۳۹۶). «نقدهایی بر نظریه معنا در فلسفه تحلیلی ادبیات». *فلسفه*. شماره ۲. صص ۹۳-۶۱.
- صفوی، کورش. (۱۳۹۲). «کدام معنی؟». *علم زبان*. شماره ۱. صص ۴۰-۱۱.
- عرفانی بیضایی، محمدجواد و نرجس کوچکی. (۱۴۰۱). «بررسی چگونگی دریافت معنای گوینده در استعاره براساس نظریه ربط در شعر قیصر امین‌پور». *زبان‌شناخت*. شماره ۱. صص ۳۷۹-۳۵۵.
- مقدمی، محمدتقی. (۱۳۹۰). «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن». *معرفت فرهنگی و اجتماعی*. شماره ۲. صص ۱۲۴-۹۱.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۸). *فیه مافیه*. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: پارسه.
- نزهت، بهمن و دیگران. (۱۳۹۷). «سیر و تطور نظریه «عشق» در آرا و اندیشه‌های عرفانی-فلسفی روزبهان و ابن دباغ». *متن پژوهی ادبی*. شماره ۷۶. صص ۳۷-۳۲.
- یول، جرج. (۱۳۷۹). *کاربردشناسی زبان*. ترجمه محمد مهدیرجی و منوچهر توانگر. چاپ ۴. تهران: سمت.

- Grice, H. P. (1967). Logic and conversation: William James Lectures. Harvard. In studies in the way of words (1989) (pp.1-143). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Grice, P. (1975). Logic and Conversation in Cole. Pp. 45-60.
- Nerlich Brigitte(1990). Change in Language. First published. London: Routledge
- Sperber, D., & Wilson, D. (1986). Relevance: communication and cognition. 2nd edition. Oxford: Blackwell.
- Sperber, D., & Wilson, D. (2002). Relevance theory. *Handbook of pragmatics*. Oxford: Blackwell.
- Wilson, D. and Sperber, D. (2004). Relevance theory. In L. Horn and G. Ward (eds) *The Handbook of Pragmatics*, pp. 607-32. Oxford: Blackwell.
- Wilson, D. and Sperber, D.(1994) Outline of Relevance Theory. *Links & Letters* 1, 85-106.
- Wilson, D. and Sperber, D. (2012) *Meaning and Relevance*. Cambridge University Press; First Edition.
- Wilson, D. & Carston, R. (2008), "Metaphor and the 'emergent property' problem": a relevance-theoretic approach. *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* [Online], 3 (2007). <http://www.thebalticyearbook.org/>.

References

- Abdullah Ansari, A (1970). Resala. Corrected by Dastgerdi, V. Tehran: Forugi (In Persian)
- Agha Gol Zadeh. F (2013). Descriptive Culture of Discourse Analysis and Pragmatics. Tehran: Elmi& Farhangi. (In Persian)
- Bamshadi P, Bamshadi J, Ansarian S (2016). "Semantic Analysis of Prepositions wæl, ta & æra in Gurani Kurdish within the Cognitive Perspective". Linguistic essays. No 7 (4) :59-80. (In Persian)
- Erfani Beyzaee, M & kuchaki, N (2022). "An Investigation of the Meaning of Speaker Meaning in Metaphor, Based on Riet's Theory in Kaiser Amin pour's Poetry" . Language Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS) Biannual Journal, Vol. 13, No. 1, Spring and Summer 2022, 353-379. (In Persian)
- Grice, H. P. (1967). *Logic and conversation: William James Lectures*. Harvard. (In English)
- Hafez-e- Shirazi, Sh (1941). *Divan*. Corrected by Ghazvini, M. Tehran: Zovar. (In Persian)
- Ibn Arabi. M(2016). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Translated by Khajavi, M. Tehran: Mowla. (In Persian)
- Jam, B(2021). "Extension of the Meaning and Physical Context of Religious words and Expressions in Spoken Persian: A Relevance-Theoretic Analysis". Zabanshenasi va Guyeshhaye Khorasan. No 4(13). Pp 55- 81. (In Persian)
- Moghaddami, M(2011). "Theory of Discourse Analysis by Lacla and Mouffe and its criticism" . Journal of Social Cultural Knowledge. (In Persian)
- Mowlavi, J(2009). *Fihi Ma Fihi* .Corrected by Sobhani, T. Tehran: Parse. (In Persian)
- Mozafari A ,Nozhat B ,Jabbarpour S(2018). "Quest and the development of the theory of "love" in the mystical and philosophical notions and thoughts of Roozbahan and Ibn al Dabbagh". Literary Text Research . No 76(22). Pp 32-37. (In Persian)
- Nerlich Brigitte(1990). *Change in Language*. First published. London: Routledge (In English)
- le Martin, S(2020). *Philosophy and Literature: An Introduction*. Translated by Nabavi, M. Tehran: Agah . (In Persian)
- Safavi, K(2013). "Spatial Interpretation of the Left-Right and Front-Back Axes in Persian". Language Science. No1(1). Pp 11-40. (In Persian)

- Shams, M& Meshkat, M(2020). "A Criticism of Theories of Meaning in Analytic Philosophy of Art". *Philosophy*. No 2(45). Pp 61-93. (In Persian)
- Sotudeh neya, M& Habib Allahi, M(2014). "The Role of Intralingual Context in the Explanation of Allegorical Verses". *pazhouhesh name-ye quran va hadith*. No 15(8). Pp55-88.
- Soltani, A(2008). *Power, discourse and language: mechanisms of power in the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Ney. (In Persian)
- Sperber, D., & Wilson, D. (1986). *Relevance: communication and cognition*. 2nd edition. Oxford: Blackwell. (In English)
- Sperber, D., & Wilson, D. (2002). *Relevance theory. Handbook of pragmatics*. Oxford: Blackwell. (In English)
- Wilson, D. and Sperber, D. (2004). *Relevance theory*. In L. Horn and G. Ward (eds). Oxford: Blackwell. (In English)
- Wilson, D. and Sperber, D.(1994) *Outline of Relevance Theory*. *Links & Letters* 1, 85-106. (In English)
- Wilson, D. and Sperber, D. (2012) *Meaning and Relevance*. Cambridge University Press. (In English)
- Youle, G(2000). *Language and pragmatics*. Translated by Raji, M& Tavangar, M. 4 Published, Tehran: Samt. (In Persian)



The semantics of love in the review of mystical texts based on the Relevance theory¹

Mina Behnam²

Received: 2023/06/27

Accepted: 2023/11/30

Abstract

This research examines the meaning of love on the basis of mystical texts . The theoretical basis of the study is the relevance theory of Sperber and Wilson. The result of this research shows that in the review of mystical texts (a case study of a sonnet from Hafez's Divan) from the audience's point of view, love has no prescribed and predetermined meaning and is in fact a multiple phenomenon And because of the impossibility of expressing metaphysical experiences in mysticism the mystics's speech is implicitly presented to the audience in the form of textural patterns. And this is the reason for the emergence of multiple phenomena of semantics outside the world of mysticism. According to relevance theory, these implications comprise a series of strong and weak hints that the reader of the text interprets depending on the encyclopedic information and the contents of long-term and short-term memory, as well as on his own perceptual context and other cases, and whenever the listener's expectation of the relevance of the message seems sufficient, he abandons the attempt. In addition, using a questionnaire created on the basis of relevance theory and the importance of contextual implications for the method of exploratory comprehension of words, factors such as age, gender, education, beliefs, etc. were examined and it showed that some of these factors can affect the reader's perception of love is effective in rereading mystical texts and others.

Keywords: Relevance theory, love, Mystical text, Determinism and multiple phenomenon

1. DOI: 10.22051/jml.2023.44120.2480

2. Assistant Professor , Department of Persian Language and Literature, Faculty of literature of Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. mi.behnam@hsu.ac.ir

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۹۷-۱۶۷

نمادها و نمادواره‌های ابداعی در مصیبت‌نامه عطار^۱

فاطمه رضایی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

چکیده

نماد مفهومی بسیار گسترده است که تعاریف متعددی در کتب مختلف از آن ارائه شده است. در دسته‌بندی نمادها یکی از اقسام نمادهایی که از آن نام برده شده، نمادهای ابداعی است که با عناوینی دیگر چون نمادهای تصادفی، اختصاصی، شخصی و خاص در کتب مختلف ذکر شده است. هریک از شاعران نمادپرداز، در تصاویر نمادین خود نمادهای ابداعی دارند که پیش از آن‌ها کسی آن را به کار نگرفته است. عطار هم از جمله شاعرانی است که در اشعار خود موفق به تدوین یک نظام منسجم نمادین شده و در میان شاعران عارف به سبکی یگانه دست یافته است. او در نمادپردازی ابداعاتی دارد که در این پژوهش برآینم تا با استفاده از روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع و اسناد مکتوب و الکترونیکی این نمادها را در مصیبت‌نامه استخراج کنیم و از این رهگذر هم شیوه‌های نمادپردازی عطار را به دست آوریم و هم فراگیر شدن یا نشدن این نمادها بعد از عطار بر ما مکشوف گردد. نتایج حاصل از تحقیق نشان می‌دهد که عطار اغلب نمادهایش را در قالب اضافه‌های تشبیهی به کار می‌برد، همچنین برخی از نمادهای ابداعی عطار را تاکنون هیچ شاعری جز عطار به کار نبرده، اما برخی دیگر به صورت نمادهای فراگیری در شعر شاعران پس از عطار درآمده است. نمادهای ابداعی عطار در سه شکل اضافه‌های تشبیهی، استعارات و حکایات

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.44740.2502

۲. دکترای زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران: frezaee17@gmail.com

تمثیلی بیان شده‌اند که اغلب موارد استخراج شده، به صورت اضافه‌های تشبیهی است.

کلیدواژه‌ها: نماد، نماد ابداعی، عطار، مصیبت‌نامه.

مقدمه

نماد یا رمز، مفهومی بسیار گسترده است که مصداق‌های متعدد و متنوعی را در زندگی مادی و معنوی بشر در بر می‌گیرد، چرا که با بسیاری از علوم مربوط می‌شود و با چنین مفهوم گسترده‌ای تاریخ رمز و نماد اگر نه طولانی‌تر از تاریخ هستی انسان، به بلندای تاریخ انسان است (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۷). به عبارتی نماد، خواهر هم‌زاد عقل و الهام‌بخش کشفیات و پیشرفت‌هاست و تمامی علوم بشری همگی در مسیر خود با نمادها آشنا می‌شوند و ما در جهانی از نمادها زندگی می‌کنیم و جهانی از نمادها در ما زندگی می‌کنند (شوالیه، گریبان، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۷).

رمز و نماد در مفهوم وسیع کلمه، تعریف واقعیتی انتزاعی یا احساس و تصویری غایب برای حواس به یاری تصویر یا شیء است (ستاری، ۱۳۹۵: ۷) و از آنجا که تجربیات عارفانه، نیز ماهیتی انتزاعی دارند، عرفان بیش‌ازپیش با نماد و زبان نمادین پیوند یافته است و رمز مناسب‌ترین زبان برای بیان تجربه عرفانی و به‌طور کلی بیان هرگونه معنویت و تصویر مابعدالطبیعه و عالم ماورا است و محال است که بیان تجربه دینی و عرفانی از زبان رمزی مستغنی و بی‌نیاز باشد (همان: ۵۷). فریدالدین عطار نیشابوری (۶۱۸-۵۴۰) از نخستین شاعران عارفی است که عناصر فرهنگ باستانی و اساطیر ملی ایرانی را از دیدگاه رمز و نماد نگریسته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹۸). وی از جمله، عارفان شاعر و شاعران عارفی است که توجه ویژه به رمز و نماد داشته است (فتوحی، ۱۳۹۷: ۲۲۹).

در دسته‌بندی نمادها در کتب مختلف انواع متنوعی ذکر شده است که اغلب این دسته‌بندی‌ها بر مبنای مفهوم صورت گرفته است؛ نمادهای جانوری، گیاهی، رنگ‌ها، عرفانی و... دسته‌ای از نمادها هم ساخته ذهن خود شاعر است که در اغلب کتاب‌های نمادشناسی با عنوان «نمادهای ابداعی» از آن‌ها یاد می‌شود و اریک فروم^۱ از آن‌ها با عنوان

1. Erich Fromm

«رمزهای تصادفی»^۱ نام می‌برد، رمزهایی که برخلاف رمزهای متعارف، انفرادی‌اند و کس دیگر در درک آن‌ها شریک نیست.

از آنجا که نماد در ذات خود دارای پیچیدگی و گستردگی است، باعث شده تعاریف متفاوتی از آن ارائه شود. با وجود این تفاوت‌ها در تعاریف نماد، می‌توان گفت این موضوع به دو شیوه کلی مورد توجه قرار گرفته است؛ برخی از پژوهشگران و صاحب‌نظران نماد را در حیطه «صور خیال» قرار داده‌اند، از این رو به وجوه تشابه و تفاوت آن با سایر صور خیال توجه کرده‌اند؛ بنابراین گاه نماد را با عنوان رمز یکی از انواع کنایه دانسته‌اند و گاه به دلیل داشتن رمزهای مشترک با استعاره، آن را به اصطلاح «استعاره گونه» (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۱۹) نامیده‌اند. گروهی دیگر مانند جلال ستاری، علیرضا فولادی و محمود فتوحی آن را عنصری تصویرساز دانسته‌اند که در واقع اساساً تنها یک نوع خاص از صور خیال نیست، بلکه شکل خاصی از کاربرد آن‌هاست و رمز شمردن هر یک از صور خیال در صورت داشتن دو مشخصه فراوانی و پدیداری بودن ایرادی ندارد (فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۰).

آنچه تحت عنوان نماد در این نوشتار بیان شده، بر مبنای تعریفی است که پورنامداریان در کتاب *رمز و داستان‌های رمزی* بیان کرده و در آن رمز را عبارت از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی دانسته که بر معنی و مفهومی و رای آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت دارد. از دیدگاه او رمز چیزی از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس است که به چیزی از جهان ناشناخته و غیرمحسوس یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند، به شرط آن که این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلّم آن تلقی نگردد (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۶-۴). نمادهای به دست آمده در این پژوهش به شکل اضافات تشبیهی، استعارات و تمثیل‌های رمزی، جلوه گر شده است. چراکه بر مبنای نظرات بزرگان ادبیات کشور (شمیسا، فتوحی، پورنامداریان) که یکی از شیوه‌های نمادپردازی شاعران سنتی و به‌طور خاص سمبولیسم عطار را استفاده از اضافه‌های تشبیهی می‌دانند و از سویی دیگر استعاره را هم نوعی شیوه

1. the accidental symbols

برای نمادپردازی شاعران عنوان کرده‌اند، ما استعارات و اضافه‌های تشبیهی را هم ذیل نمادها عنوان کرده‌ایم، اما از آنجا که از نظر صور بلاغی هم تفاوت‌هایی بین این موارد با نماد، بیان شده، در عنوان مقاله اصطلاح «نمادواره» جهت رفع شبهه اضافه گردیده است. شیوه پژوهش بر این است که ابتدا با مطالعهٔ مصیبت‌نامه، مواردی که به نظر می‌رسد نو و ابداعی باشد، استخراج شده و برای همانندجویی آن از نرم‌افزار درج ۴ و سامانهٔ دادگان فرهنگستان زبان و ادب فارسی بهره گرفته شده است. در نهایت به منظور صحت‌سنجی شواهد به دست آمده، به اصل کتاب‌ها مراجعه شده و ارجاع دقیق ابیات مربوطه ثبت شده است. اساس کار در مصیبت‌نامه بر اساس تصحیح شفیع کدکنی است. اهدافی که در این پژوهش در پی رسیدن به آن هستیم عبارت‌اند از: استخراج نمادهای ابداعی در مصیبت‌نامه، نشان‌دادن شیوه‌های کاربرد نماد در مصیبت‌نامه و رسیدن به این نکته که کدام‌یک از این نمادها تا کنون در انحصار عطار باقی مانده و کدام‌یک بعد از او فراگیر شده است؟

پیشینه پژوهش

دربارهٔ عطار، آثار و اندیشه‌های وی پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است. دربارهٔ نمادپردازی عطار هم مقالات و پایان‌نامه‌هایی به رشتهٔ تحریر درآمده؛ حیدری در پایان‌نامهٔ ارشد خود را با عنوان «نمادهای عرفانی در مصیبت‌نامه» (۱۳۸۸) به دنبال پاسخ به این پرسش است که عطار در به‌کارگیری نمادها در مصیبت‌نامه تا چه اندازه خودآگاه و چه اندازه ناخودآگاه عمل کرده، همچنین به بررسی میزان تأویل‌پذیری نمادها و جایگاه اثر و مقام عرفانی شاعر پرداخته که پنج دسته نمادهای انسانی، حیوانی، اشیاء، اعداد، عناصر و پدیده‌های طبیعی از مصیبت‌نامه استخراج و دسته‌بندی شده و نتیجه می‌گیرد که عطار در مصیبت‌نامه به شیوهٔ دیگر مثنوی‌های خود عمل کرده و نمادها را در قالب تمثیل می‌گنجانند. برخی نمادها چون دریا، خاک، گنج و آفتاب جلوهٔ بیشتری دارند و دریا محوری‌ترین نماد است.

رحمتی‌نژاد هم در پایان‌نامهٔ ارشد خود با عنوان «نمادپردازی در مثنوی‌های عطار»، به شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای نمادین در این منظومه‌ها، نمادهای جانوری، نباتات و جمادات، عناصر طبیعی، رنگ‌ها و اجرام آسمانی این منظومه‌ها پرداخته است، مقالهٔ

«کارکرد عرفانی نماد رنگ در مثنوی‌های عطار نیشابوری» (سید ترابی: ۱۳۹۷) به کشف رموز رنگ‌هایی که عطار از آن‌ها با زبانی نمادین برای تأویل مفاهیم باطنی بهره جسته، پرداخته است. مقاله «نگاهی به نمادپردازی عطار در منطق‌الطیر» (خسروی: ۱۳۸۷) نویسنده در آن به بررسی ابیات ۶۸۰-۶۱۶ منطق‌الطیر از نظر استفاده از سمبل پرداخته است که نتیجه حاصل از تحقیق بیانگر این است که نویسنده به سه مفهوم نمادین در این ابیات رسیده است؛ پرنده، نماد سالک و روح است؛ پیامبر نماد ولی خدا و پیر است و شخصیت منفی، نماد نفس و جسم است. مقاله «بررسی و تحلیل نماد دریا در آثار عطار» (محمودی: ۱۳۸۹) پس از بررسی نماد دریا در آثار عطار، به این نتیجه می‌رسد که دریا در آثار عطار، رمز حق تعالی است که موجودات قطراتی از این دریا هستند و تنها راه بازگشت قطره به دریا، فنا شدن و گم شدن در دریا است که نتیجه آن هم‌رنگی با دریا و رسیدن به مقام توحید و یکی شدن با خداست. همچنین مقاله «کاربرد نماد و تمثیل در شعر عطار نیشابوری» (هواسی و دیگران: ۱۳۹۸) به معانی نمادینی که در ساختار کلی کتاب‌ها از جمله؛ مرغان منطق‌الطیر، شش پسر پادشاه در الهی‌نامه و برخی مفاهیم نمادین دیگر چون مگس، خر، خوک، سوزن، سرزمین چین، زنبور و مورچه پرداخته‌اند.

مقاله «نفس و نمادهای مرتبط با آن در شعر عطار» از نگارنده همین مقاله است که در آن به بررسی معانی نمادین مرتبط با نفس پرداخته و آن‌ها را در چند دسته نمادهای جانوری، اسطوره‌ای- تاریخی، دریایی، زمان و مکان دسته‌بندی کرده است. در همه این پژوهش‌ها هر یک به بررسی جنبه‌هایی از نمادپردازی عطار پرداخته‌اند، اما تا جایی که نگارنده مطالعه و جست‌وجو کرده، پژوهشی درباره نمادهای ابداعی عطار در مصیبت‌نامه انجام نشده است.

نماد

بر مبنای پژوهش‌های گوناگونی که در ارتباط با نماد و نمادپردازی انجام گرفته، تعاریف متعددی از نماد ارائه شده است. با نگاهی اجمالی به این پژوهش‌ها چنین دریافت می‌شود که اغلب آن‌ها از الگویی یکسان بهره برده‌اند؛ یعنی ابتدا تعریفی از نماد را بر پایه منابعی یکسان ارائه داده، سپس به تبیین انواع نماد و معرفی وجه اشتراک و افتراق آن با استعاره،

نشانه، کنایه، تمثیل و مجاز پرداخته‌اند. تعاریفی که این پژوهشگران ارائه داده‌اند، اغلب بر پایهٔ سه دسته از منابع است؛ دستهٔ نخست، فرهنگ‌نامه‌هایی است که نوشتهٔ نویسندگان معتبری چون؛ جمال میرصادقی، سیما داد، مایر هوارد آبرامز، بهرام مقدادی، بهمن نامور مطلق، ابوالقاسم رادفر، ژان شوالیه و خوان ادواردو سرلو است؛ دستهٔ دوم، مجموعهٔ گسترده‌ای از تعاریف صاحب‌نظران ایرانی و غربی است که مورد استفاده قرار گرفته که به آرای پورنامداریان، ستاری، فتوحی، فولادی، یونگ، کمبل و الیاده می‌توان اشاره کرد؛ دستهٔ سوم، کتب مربوط به علوم بلاغی است که از میان آن‌ها به کتب کزازی و شمیسا و تعاریف آن‌ها در این باره می‌توان اشاره کرد. در ذیل به تعدادی از این تعاریف اشاره می‌شود:

در فرهنگ *تفصیلی اصطلاح‌های ادبیات داستانی میرصادقی*، نماد چیزی است که معنای خود را بدهد و جانشین چیز دیگری هم بشود یا چیز دیگری را القا کند؛ بنابراین نماد عبارت است از نشان دادن چیزی غیر از ظاهر آن و عمده‌ترین نمادها عبارت‌اند از: نمادهای طبیعی، اختصاصی و نمادهای مرسوم (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۲۷۵ و ۲۷۴). در فرهنگ *اصطلاحات ادبی سیما داد*، نماد در اصطلاح چیزی یا عملی است که هم خودش باشد و هم مظهر مفاهیمی فراتر از وجود عینی خودش. نمادها به دو دستهٔ نمادهای عام و شخصی تقسیم می‌شوند (داد، ۱۳۷۵: ۳۰۲ و ۳۰۱).

ابوالقاسم رادفر در *فرهنگ بلاغی- ادبی*، رمز را در معنی اشاره، تمثیل و سمبل آورده و از سه نوع رمز نام می‌برد؛ رمزهای تصادفی که صرفاً از شرایط ناپایدار ناشی می‌شود و مربوط به بستگی‌هایی است که ضمن تماس علیّی حاصل می‌گردد. این رمزها برخلاف رمزهای متعارف، انفرادی‌اند و کس دیگری در درک آن‌ها شریک نیست مگر این که وقایعی را که سمبل یا رمز به آن مربوط است، نقل کنیم؛ ۲. رمزهای جهانی که عمومی‌اند و ذاتاً با پدیدهٔ مورد اشارهٔ خود رابطه دارند؛ ۳. رمزهای قراردادی و متعارف که متضمن پذیرش سادهٔ یک وابستگی پایدار است. میان رمز و چیزی که رمز مظهر آن است، این وابستگی عاری از هرگونه اساس طبیعی یا بصری است (رادفر، ۱۳۶۸: ۵۷۴ و ۵۷۳).

در کتاب *فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی آبرامز دربارهٔ نماد* این‌گونه آمده است: نماد فقط به کلمه یا عبارتی اطلاق می‌شود که بر یک شیء یا واقعه دلالت داشته باشد و

آن هم به نوبه خود دال بر چیزی باشد یا فراتر از خود دارای مراجع مختلف باشد. برخی نمادها قراردادی و عام هستند و برخی دیگر شخصی و خاص (آبرامز، ۱۳۹۴: ۴۳۹).

فتوحی در بلاغت تصویر نماد را صورتی مجازی می‌داند که بر چیزی غیر از خود دلالت می‌کند و از این نظر آن را به استعاره شبیه دانسته است. از نگاه او نماد بیانگر کلیات و مفاهیم بزرگ به وسیله موضوعات جزئی است، اما این موضوعات و تصاویر جزئی چنان زنده و جاندارند که ذهن را تسخیر می‌کنند (فتوحی، ۱۳۹۷: ۱۸۳ و ۱۶۱).

شمیسا در کتاب بیان خود، سمبل را در فارسی معادل رمز، مظهر و نماد می‌گیرد و از دو نوع سمبل نام می‌برد: ۱. سمبل‌های قراردادی یا عمومی، ۲. سمبل‌های خصوصی یا شخصی. او ژرف‌ساخت سمبل را تشبیه می‌داند که مشبه حذف می‌شود و مشبه به می‌ماند (شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۹۱-۱۸۹). در کتاب زیبایی‌شناسی سخن پارسی، کزازی رمز را یکی از انواع کنایه دانسته که میانجی‌های کم و معانی دیرپاب دارد (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۶۹).

با توجه به تعاریف مختلف و متعددی که درباره نماد گفته شد، می‌توان نماد را به صورت نمود، نما، مظهر، علامت، نشانه، نماینده و رمز، به معنای چیزی دانست که ورای معنای حقیقی و عینی خود به شیوه‌ای غیرمستقیم، به چیزی ماورایی، انتزاعی و نامحسوس اشاره می‌کند. از آنجایی که امر مورد اشاره نماد، انتزاعی است و قرینه صریحی برای نشان دادن آن وجود ندارد؛ نماد خاصیتی مبهم، پیچیده و چندپهلویافته است. علاوه بر این، تعلق نمادها به عرصه رازآلود ناخودآگاه بشر نیز بر خاصیت ابهام‌آمیز و تأویل‌پذیری آنها افزوده است، تا جایی که مخاطبان مختلف، می‌توانند آن را به شیوه‌های گوناگون برداشت نمایند که حتی ممکن است شامل برداشت‌های متضاد باشد.

نمادهای ابداعی

این نوع نمادها، ابداع خود شاعر یا نویسنده و حاصل عوالم روحی و تجربیات ذهنی خاص اوست و پیش از وی کسی آن واژه را در مفهوم نمادین به کار نگرفته است. نمادهای شخصی معنای از پیش معلومی ندارند. تنها با توجه به زمینه و بافت اثر است که می‌توان به مفاهیم آنها راه یافت. نمادهای ابداعی، نقش بسیار مؤثری در زیبایی و تأثیر کلام دارند. بسیاری از نمادها پس از ابداع، توسط شاعران دیگر تقلید می‌شوند و بر اثر تکرار در گذر

زمان و در متون مختلف به صورت نمادهای شناخته‌شده و مرسوم درمی‌آیند. بسیاری از نمادهای شعر عرفانی در تاریخ ادب عرفانی، چنین سرنوشتی داشتند (فتوحی، ۱۳۹۷: ۱۹۳). پورنامداریان در رمز و داستان‌های رمزی خود، بر مبنای دسته‌بندی اریک فروم از نمادها، این‌گونه رمزها را رمزهای تصادفی^۱ می‌نامد و آن‌ها را رمزهایی می‌داند که انفرادی‌اند و کس دیگری در درک آن‌ها شریک نیست (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۱۴). قبادی هم در کتاب آیین آینه، نمادها را بر حسب وسعت و شمول نماد، به دو دسته نمادهای عام و خاص تقسیم می‌کند که نمادهای خاص یا شخصی همین نمادهای ابداعی است؛ نمادهایی که نزد هنرمندی تعبیری متفاوت و متغیر پیدا می‌کنند (قبادی، ۱۳۸۸: ۵۵).

فریدالدین عطار نیشابوری

فریدالدین ابوحامد محمدبن ابراهیم معروف به عطار که گاه فرید نیز تخلص می‌کند، در کدکن نیشابور دیده به جهان گشود. عطار یا خودش یا پدرش بی‌گمان شغل عطاری داشته‌اند. سرانجام عطار مثل بسیاری از جوانب زندگی وی روشن نیست. این که وی به مرگ طبیعی نمرده و بر دست کفار تاتار شهید شده، جزء اطلاعات مسلم تاریخ ادبیات فارسی است، ولی این که در چه سالی شهید شده، جای تردید است. جز سال ۶۱۸ق یعنی سال حمله تاتار، سال‌های دیگری هم برای شهادت وی نقل شده است. عطار از کودکی شیفته عالم تصوف بوده است، بنابراین افسانه‌هایی که در باب تغییر حال ناگهانی او نقل کرده‌اند، بی‌بنیاد است (عطار، ۱۳۹۴: ۳۱-۲۲).

آثار فراوان منظومی به عطار نسبت داده شده که از این میان دکتر شفیع کدکنی با استناد به ادله و مستندات مختلف شش اثر را آثار منظوم قطعی و مسلم عطار می‌داند که با توجه به زمان سرایش این آثار از اولین تا آخرین بنا بر گفته خود عطار در مقدمه مختارنامه، عبارت‌اند از: *الهی‌نامه*، *اسرارنامه*، *منطق‌الطیر*، *دیوان اشعار*، *مصیبت‌نامه* و *مختارنامه*.

مصیبت‌نامه: منظومه‌ای رمزی است که پس از *منطق‌الطیر*، برجسته‌ترین اثر عطار است و در آن «سالک فکرت» یعنی قهرمان اصلی این منظومه برای حل مشکل معرفتی خود به تمام کائنات از جماد و نبات و حیوان تا عناصر اربعه، بهشت و دوزخ، فرشتگان مقرب و

1. the accidental symbols

عرش و کرسی، تا انبیای اولوالعزم، به همه رجوع می‌کند و از همه در حل مشکل خود یاری می‌طلبد و همه در این راه اظهار عجز می‌کنند. هر بار که سالک فکرت به یکی از مخاطبان خود مراجعه می‌کند و نوید می‌شود، نزد پیر خود باز می‌گردد و حالت درماندگی خود را بیان می‌دارد و پیر در چند جمله جایگاه کسی را که سالک فکرت از او ناامید برگشته، توضیح می‌دهد.

در پایان این سفر روحانی، وقتی که سالک فکرت در نقطه نهایی این سلوک قرار می‌گیرد، در می‌یابد که همه جست‌وجوهای او بیهوده بوده و آنچه او در طلب آن عمر و نیروی خویش را هدر داده است، جز در درون او و در ذات او نبوده است. عطار در این منظومه سوگنامه تبار انسان و اضطراب‌های بیکران و جاودانه آدمی و مشکلات ازلی و ابدی بشر را سروده است و این که در عرصه معرفت‌شناسی الهیات، همه کائنات سرگشته‌اند. در این منظومه عطار به جهان‌هایی از تجربه عرفانی دست یافته است که در دیگر آثار او یا نیست یا اگر باشد، به این گسترش و ژرفایی خود را نشان نمی‌دهد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۶-۳۵). این منظومه به لحاظ پختگی فکر و تنوع اندیشه‌ها در کمال اهمیت است.

شیوه‌های کاربرد نماد در آثار عطار

از آنجا که نماد در آثار عرفانی کارکرد وسیعی دارد و عرفا روش‌های مختلفی را در خلق جهان رمزی خود به کار گرفته‌اند، نمادهای عرفانی بسیار گسترده است و از چهارچوب علم بیان و صور بلاغی خارج است. پس نمی‌توان با مرزهای محدود و تعریف شده صور بلاغی به دلایل بسیار جزئی، مرز نماد را با استعاره، تمثیل، کنایه، مجاز جدا کرد و از منظور رمزی و شکل نمادین کلمات صرف نظر نمود. بیان رمزی ممکن است، همراه با صور خیال باشد و پس از درک روابط اجزای تصویر و معنی ظاهری کلام، مطرح شود و مورد تأمل قرار گیرد؛ چرا که صور خیال همیشه نقش تزئین کلام و تشدید تأثیر عاطفی را به عهده ندارند و گاهی نیز وظیفه ایضاح معنی و نزدیک کردن آن به افهام، بدان سپرده می‌شود.

در بیان رمزی توأم با تصویر نیز، وظیفه صور خیال، ایضاح معنی و احوال نفسانی

نویسنده یا شاعر و هدایت خواننده در جوّ روحی گوینده، به قصد درک معنی و تجربه منجر به کشف معنی است. به‌ویژه وقتی موضوع و مایه سخن، حقایق مربوط به عرفان و الهیات و هیجانات و عواطف روحی ناب و شخصی است، وظیفه اصلی صور خیال، کمک به امر شناسایی و وسیله تقرّب به کیفیت احوال روحانی صاحب اثر است؛ شناسایی موضوع معنایی که بیانش با زبان ساده و معمولی، دشوار و بلکه ناممکن و احوالی روحانی که تجربه‌اش برای همگان نامیسّر است. به همین سبب بسیاری از آثار نظم و نثر صوفیانه که مملوّ از تصویرهای شاعرانه است، نباید از نظر صور خیال با همان دیدی نگریسته شوند که مثلاً قصاید عنصری و فرخی و... نگریسته می‌شود و به کاربردن هر کنایه و استعاره و تشبیه، بدون شک یک وظیفه خاص در امر شناسایی دارد (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۳۷ و ۳۸).

در واقع به‌واسطه ارتباط بیش از حد عرفان با زبان نمادین، «صوفیان وقتی از رمز و نماد سخن می‌گویند، مفهومی گسترده را در نظر دارند؛ زیرا آن‌ها مفاهیم انتزاعی در زبان را نیز رمز می‌خوانند» (همان: ۵۴)؛ بنابراین هر چیز که در ورای ظاهر خود به مفاهیم دیگر اشاره کند می‌تواند یک رمز شمرده شود. با مطالعه مصیبت‌نامه، به نظر می‌رسد که عطار نمادهای خود را به سه شیوه به کار گرفته است.

۱. تشبیه

تصویر نمادین می‌تواند خود را در اضافه‌های تشبیهی نشان دهد. در این موارد کلمه نمادین با نقش‌نمای اضافه به مفهوم تأویلی غالب خود پیوند می‌یابد. اگرچه در این گونه از نمادها، امکان چندمعنایی از بین می‌رود، می‌توان ریشه این امر را به نوعی شفاف‌سازی عارفان پیشین و تلاش آن‌ها در روشن نمودن منظور خویش دانست. در واقع توضیح سمبل در ادبیات سنتی ما معمولاً به صورت اضافه تشبیهی آمده است (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۳۱)؛ بنابراین گاه می‌توان اضافه‌های تشبیهی را «اضافه سمبلی» نامید و از زمره نمادها برشمرد (فتوحی، ۱۳۹۷: ۲۳۲). برای نمونه می‌توان به ترکیب تشبیهی آینه دل (نسفی، ۱۳۹۴: ۲۰۸) اشاره کرد که نسفی از آن برای بیان تأویل آینه در معنای دل بهره برده است. عطار هم رمزهای خود را با تعبیرهای تشبیهی مانند آفتاب روح، مرغ عقل، سیمرخ عشق، دریای جان و... شرح می‌کند. مثلاً با اضافه تشبیهی «دریای جان»، مقصودش را از دریا فاش می‌کند و

در می‌یابیم که دریا عالم جان مجرد و غیب‌الغیب و مظهر توحید مطلق است و جان آدمی شعبه‌ای از آن دریاست (فتوحی، ۱۳۹۷: ۲۳۳ و ۲۳۲).

۲. استعاره

اگر به نماد از منظر صور بلاغی نگاه شود تلاش خواهد شد که مرزهای دقیق آن با استعاره و سایر صور خیال مشخص گردد اما از نظر این نوشتار که در جست‌وجوی زیبایی‌های بلاغی آثار عطار نیست، بلکه می‌خواهد اندیشه نمادین عطار را نمایان سازد، نماد عرصه گسترده‌ای را دارد که گاه حتی می‌تواند استعاره‌ها را نیز در برگیرد. با این حال نماد حتی از منظر بلاغی نیز مرز مشترکی با استعاره دارد و از آن با عنوان «استعاره‌های مرده» یاد می‌شود؛ بنابراین گاه نمادها همان استعاره‌هایی هستند که به سبب فراوانی کاربرد آن‌ها، اثر استعاری خود را از دست داده و به صورت واژه‌ای بدون قرینه آشکار درآمده‌اند که به مشبّه یا مشبّه‌به‌هایی محذوف دلالت دارند (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۲۳). فتوحی به جای استعاره‌های مرده از اصطلاح «استعاره‌های تکرارشونده» بهره گرفته است که به صورت یک واژه قراردادی درآمده‌اند و به آن‌ها «نمادهای مرسوم ادبی» یا «استعاره‌های مفهومی» می‌گویند (فتوحی، ۱۳۹۷: ۱۹۴).

۳. تمثیل رمزی

حکایتی است که در آن غرض اصلی گوینده به‌طور واضح بیان نشده و نوعی ابهام در آن هست. در واقع عقیده یا موضوعی رمزآلود در قالب یک حکایت ساختگی ارائه می‌شود. در این تمثیل‌ها گوینده با عالمی رازآلود سروکار دارد که ناگزیر برای بیان حقایق آن عالم، متوسل به ساختن داستانی می‌شود که برای مردم عادی کاملاً نامفهوم است و آن‌ها که قادر به درک آن تجربه‌های خاص نیستند، از فهم آن درمی‌مانند (فتوحی، ۱۳۹۷: ۲۶۴). در این نوع تمثیل ظاهر متن به منزله حجابی است که معنی و مقصود مورد نظر نویسنده یا شاعر در زیر آن پنهان است. این نوع تمثیل را به علت آن که در آن، شخصیت‌ها، حیوانات و اشیا نماینده اشخاص یا مفاهیم یا اشیایی دیگر هستند و بر معنی حقیقی و متعارف خودشان دلالت ندارند، به‌طور کلی تمثیل رمزی نامیده‌اند (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۲۲۷).

عطار در مواردی معدود از این شیوه برای نمادپردازی خود استفاده کرده است.

تشبیهات نمادین ابداعی در مصیبت‌نامه

۱. بادام (خاموشی)

مضامین بسیاری از بادام، این میوه خرد و خشک پدید آمده که متداول‌ترین آن، تشبیه چشم به بادام به جهت تناسب شکل و سفیدی مغز آن است (گرامی، ۱۳۸۹: ۲۱). در شعر عطار هم، بادام نماد چشم (عطار، ۱۳۹۲: ۱۷۳) و کاسه چشم معشوق (عطار، ۱۳۹۴: ۳۷۲) است. اما عطار در مصیبت‌نامه در نگاهی متفاوت، بادام را نماد خاموشی می‌داند که زبان در کام کشیده و این نیز بواسطه شکل ظاهری بادام است که بر خلاف پسته که ممکن است، دهان گشوده باشد، بادام همواره دهانش بسته است.

چند شعر چون شکر گویی تو خوش
همچو بادامی زفان در کام کش
(عطار، ۱۳۹۵: ۴۵۱)

۲. پیل (رنج و محنت)

ویژگی بارز فیل، بزرگی آن است، از این رو، عطار در بیت زیر در توصیف دیوانه فرتوتی که عاشق حق بود، ولی مرارت‌های بسیاری را تحمل کرده بود و از فقر و بی‌چیزی هم در رنج بود، اما دم بر نمی‌آورد، فیل را نمادی از رنج و محنت بسیار آن پیر گرفته است.

از شراب نامرادی مست بود
زیر پای پیل محنت پست بود
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۸۹)

این کاربرد، به همین شکل که عطار آورده، در آثار قبل و بعد از عطار دیده نشد، اما ترکیب «پیل غم»، در دیوان خاقانی (خاقانی، ۱۳۹۳: ۸۰۹)، عماد فقیه در پنج گنج (فقیه کرمانی، بی تا: ۱۹۸) و دیوان بدر شیروانی از شاعران قرن نهم (شیروانی، ۱۹۸۵: ۴۵۳ و ۴۹) یافت شد.

۳. تُرک (آفتاب)

در ادبیات، ترک نماد معشوق زیبارو است و علت این امر این است که ترکان به زیبایی مشهور بوده‌اند، از این رو در ادبیات عرفانی هم معمولاً در همین معنا کاربرد یافته، اما از سویی دیگر به واسطه همین ویژگی ترکان که زیبارویی بوده، شاعران و نویسندگان، وقتی

بخواهند چیزی را در اوج زیبایی توصیف کنند، ترک را نمادی برای آن معنی قرار می دهند. عطار در نگاهی نو، ترک را نماد آفتاب گرفته که خود مظهر درخشش و زیبایی است و البته رخسار معشوق را از آن هم زیباتر گرفته و در دیوان اشعار هم علاوه بر آن که نماد آفتاب است، نماد رخسار معشوق نیز هست که در زیبایی گوی از ترکان ربوده و آفتاب با همه زیبایی اش، در برابر آن هندویی بیش نیست.

روی تو کز **تُوک** آفتاب دریغ است در نظر هندوی بصر که پسندد
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۳۸، عطار، ۱۳۹۷ الف: ۲۳۱)

تُوک رخت که هندوک اوست آفتاب آورده خط به خون من و در عمل شده
(عطار، ۱۳۹۲: ۵۸۹)

تُوک خور کاین چشمه روشن گرفت از زبور پارسی من گرفت
(عطار، ۱۳۹۵: ۴۴۹)

۴. خریف (نفس)

خریف یکی از نمادهای پرکاربرد ادبیات فارسی است که معمولاً پیری از آن اراده شده است؛ اما «خریف نفس» یکی از نمادهای ابداعی عطار است. عطار بر این باور است، در صورتی که بر نفس که مانند فصل پاییز وجود تو را عاری از زیبایی می نماید پیروز شوی، به بهار روح افزار خواهی رسید.

نیست از تو چون ربیع آبی بدیع چون **خریف** نفس رفت اینک بدیع
(عطار، ۱۳۹۵: ۳۹۲)

باید گفت که مولانا پس از عطار این مضمون را در مثنوی به کار برده و بهار و خزان را که پیامبر، ما را به تن پوشاندن از یکی و گریز از دیگری فراخوانده، در نزد خداوند عقل و نفس معرفی می کند (مولوی، ۱۳۸۷: ۶۳۳).

۵. درخت (ذات انسان، نفس)

الف. ذات انسان

عطار بر این باور است که ذات انسان درختی است که باید و لو شاخه‌ای از آن، به ذات حق که اصل و اساس همه موجودات است، متصل باشد، چرا که اگر این اتصال وجود

نداشته باشد، باید درد فراق و جدایی از حق را تجربه کند. عطار در ادامه شرط اتصال را زنده مردن یا همان موت اختیاری می‌داند، چرا که اگر انسان به این جایگاه دست یابد، دیگر پروای تعلقات دنیوی و تعینات مادی را ندارد.

از **درخت** ذات تو یک شاخ تر تا نپیوندد به اصل کار در
تو بریده مانی از اصل همه فصل باشد قسمت از وصل همه
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۱۷)

ظاهراً این کاربرد در هیچ اثر دیگری چه قبل و چه بعد از عطار یافت نشد.

ب. نفس

عطار نفس را هم درختی می‌داند که در دل و جان آدمی ریشه می‌دواند و جان انسان را اسیر خود می‌کند. مادام که این درخت در وجود آدمی سبز و پابرجاست، همنشین جان او نفسانیات است و تنها راه نجات از نفس از بیخ کردن درخت آن از وجود است. این نوع نگاه نمادین به درخت، نگاهی نو است که عطار در ابیات زیر به کار برده است.

گر درخت دیو از دل برکنی جانت را زین بند مشکل برکنی
ور درخت دیو می‌داری به جای با سنگ و با دیو باشی هم‌سرای
(عطار، ۱۳۹۵: ۳۳۲)

۶. دریا (شفاعت رسول اکرم (ص)، قرآن)

الف. شفاعت رسول اکرم

فراگیرترین مصداق رحمت الهی، شفاعت اولیا الهی و ائمه اطهار، به‌ویژه رسول اکرم نسبت به بندگان است و در این باره هم احادیث متعددی نقل شده است. عطار هم در بیت زیر، دریا را نماد شفاعت رسول اکرم می‌داند که آن‌قدر وسیع و لایتناهی است که اگر هر بنده‌ای را با تمام گناهانش مورد شفاعت قرار دهد، گویی قطره‌ای از این دریای بی‌کران، بر لبان تشنه گنهکاران چکیده می‌شود.

تا ز **دریای** شفاعت یک‌دمی بر لب خشکم چکانی شبنمی
(عطار، ۱۳۹۵: ۱۴۰)

بنا بر جست‌وجوهای انجام گرفته، هیچ‌کدام از شاعران قبل از عطار، دریا را در این معنای نمادین به کار نبرده‌اند، اما باباافضل کاشانی که از شاعران قرن شش و هفت هجری

است، در قسمت دوم رباعیات دیوانش، دریای شفاعت را به کار برده (کاشانی، ۱۳۵۱: ۲۰۸)، اما از آنجا که بابا افضل در واپسین سال‌های قرن شش زاده شده و حدود بیست سال دوره زمانی مشترک با عطار داشته که آن هم دوران کودکی تا اوایل جوانی وی بوده و از طرفی محدوده جغرافیایی محل زندگی آن دو هم از هم دور بوده، بنابر ظن قوی، انتساب ابداع این نماد به عطار، صحیح‌تر به نظر می‌رسد. در دوره‌های بعد هم خواجوی کرمانی در دیوانش (خواجوی کرمانی، بی‌تا: ۶۳۹) و قدسی مشهدی از شاعران قرن یازده در دیوانش (قدسی مشهدی، ۱۳۷۵: ۲۵۰)، دریا را نمادی از شفاعت رسول اکرم دانسته‌اند.

ب. قرآن

در نگاه عطار، قرآن دریاست؛ دریایی بی‌کران پر از گوهرهای معارف و معانی ناب که هر کس بخواهد از این دریای عظیم بهره‌مند گردد، باید سوار بر کشتی قرائت قرآن شود. او به قرآن خواندن بنشسته بود کشتی دریای قرآن بسته بود (عطار، ۱۳۹۵: ۱۴۳)

با توجه به کنکاش‌های انجام گرفته، از شاعران قبل از عطار و معاصر وی، کسی دریا را نماد قرآن قرار نداده، فقط این کاربرد در مثنوی‌ای در فضیلت عثمان در کتاب خسرونامه که منسوب به عطار است، یافت شد (عطار، ۱۳۳۹: ۲۲). از میان شاعران سده‌های بعد هم اقبال لاهوری در مثنوی مسافر که در مجموعه اشعار اقبال به چاپ رسیده، این نماد را در این معنی به کار برده است (لاهوری، ۱۳۴۳: ۱۷۲). سیف فرغانی هم در قصیده شماره ۹ دیوان خود قرآن را بحری دانسته که برخی به خاطر کسب ثواب قرائت آن، به تلاوت الفاظ آن بسنده می‌کنند و از دریای بیکران معانی آن غافل‌اند (فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۰).

۷. شراب (ناکامی و نامرادی)

در نزد عاشقان حقیقی، فراق خوش‌تر از وصال است، چرا که در فراق، امید وصال است ولی در وصال بیم فراق. صائب هم این نکته را در دیوان اشعار خود به صورت تقابل بین شراب کامرانی با شراب نامرادی ذکر کرده است. اگر انسان کامروا شود و از شراب کامرانی سرمست شود، این سرمستی‌اش موجب غفلت از معشوق می‌شود چرا که به گمان

دستیابی به معشوق دیگر حالت خوف در دلش وجود ندارد، ولی اگر عاشق به معشوق نرسیده باشد و شراب تلخ نامرادی را بنوشد، تلخی بی حد این شراب خماری از سر عاشق می‌پراند و هشیارش می‌کند و همواره او را در حالتی از خوف و رجا قرار می‌دهد.

خمار نامرادی هوش‌بخش است شراب کامرانی غفلت‌افزاست
(صائب، ۱۳۶۵: ۱۰۹۲)

شراب نامرادی بی‌خمار است به قدر تلخی این می‌خوشگوار است
(صائب، ۱۳۶۵: ۱۰۹۳)

از نگاه عطار، پیر فرتوت چون عاشق است و عاشق هم رنج فراق و ناکامی برایش شراب خوشگوازی است که مست و مدهوشش می‌کند، شراب را برای بیان نامرادی و ناکامی‌اش، به‌عنوان نماد ذکر می‌کند.

از شراب نامرادی مست بود زیر پای پیل محنت پست بود
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۸۹)

باید گفت که قاآنی در قصیده‌ای که در منقبت علی‌بن‌ابی‌طالب سروده، «جام ناکامی» را به کار برده و شرط دستیابی به عشق را نوشیدن این جام عنوان کرده است (۱۳۶۳: ۴۹۸).

۸. طوفان (شفاعت رسول اکرم)

از دیدگاه عطار، شفاعت رسول اکرم از جهت فراوانی و بی‌حدواندازه بودن، هم دریاست و هم طوفانی است که قحطی‌زدگان طاعت را سیراب می‌کند.

بود طوفان شفاعت پیش تو آمدم با قحط طاعت پیش تو
(عطار، ۱۳۹۵: ۱۴۰)

۹. کشتی (ایمان، حیرت)

الف. ایمان

ایمان حقیقی زمانی است که دل آدمی در برابر فرمان حق، خاضع و خاشع گردد و بار سنگین گناهان را از دوشش با توبه و استغفار، بردارد. عطار ایمان را کشتی می‌داند. همان‌گونه که برای عبور از دریا باید سوار بر کشتی شد تا به ساحل عافیت رسید، برای

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۱۸۳

عبور از دریای بی‌کران دنیا نیز باید سوار بر کشتی ایمان شد و بار گناهان را در دنیا رها کرد تا سنگینی این بار، کشتی ایمان را دچار غرقاب نسازد.

با دلی چون آهن و باری گران کی رسد کشتی ایمان با کران
(عطار، ۱۳۹۵: ۳۰۰)

ظاهراً کشتی در این معنا، در آثار شاعران قبل از عطار وجود ندارد؛ ولی فیاض لاهیجی، در سده‌های بعد، در ترکیب‌بندی که در رثای سیدالشهدا سروده است، این کاربرد را در قالب «کشتی ایمان» آورده است (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۵۲۶).

ب. حیرت

گاهی خداوند با صفات قهر خود ظاهر می‌شود و جان‌های بسیاری را دچار عذاب و گرفتاری می‌کند؛ آنان را دچار حیرت و سرگشتگی عظیمی می‌کند و در دریای شناخت خود رها می‌کند تا عیار وجودی آنان را در بوتۀ آزمایش خود قرار دهد و عاشقان حقیقی را از مدعیان دروغین جدا سازد، تا آنان که شایستگی مقام قرب دارند، به آخرین مرحله سلوک یعنی فنا برسند.

صد هزاران بی‌سروبن را بخواند جمله را در کشتی حیرت نشاند
(عطار، ۱۳۹۵: ۱۹۲)

عطار در دیوان اشعارش آنجا که هنوز در اوایل اودیۀ هفت‌گانه سلوک سوار بر کشتی عشق است، از ترک تمام تعلقات سخن می‌گوید تا جایی که وجود دل را در کشتی عشق موجب سنگینی آن می‌داند و آن را بیرون می‌افکند تا به سلامت به مقصد برسد (عطار، ۱۳۹۲: ۴۸۴). همین کاربرد را مولانا در غزلیات شمس به کار می‌گیرد که؛ سالک وقتی بر کشتی عشق سوار است، گویی به خوابی خوش فرو می‌رود (مولوی، ۱۳۹۵: ۸۲۳) و هنوز سرگشتی حاصل از سوارشدن بر کشتی حیرت را درک نکرده است. کاربرد کشتی در معنای حیرت و سرگشتگی، بعد از عطار در دیوان آذری اسفراینی (۱۳۸۹: ۴۲) و دیوان بدر شیروانی (۱۹۸۵: ۱۷۸) که هر دو از شاعران قرن نهم بوده‌اند، یافت شد.

۱۰. گل (مقام غیب‌الغیوب)

مقام غیب مطلق یا همان مقام غیب‌الغیوب، جایگاهی است که هر کس را به آن راه نیست، مگر کسی که به ذلّ نفس رسیده باشد و انانیتی در وجودش باقی نمانده باشد؛ از این رو باید از خار وجود گذشت تا گل غیب الهی را به دست آورد و بوید. هر که او در دیده خود خار نیست با گل غیب خدایش کار نیست (عطار، ۱۳۹۵: ۲۷۹)

استعارات نمادین ابداعی در مصیبت‌نامه

بنفشه (صوفی)

بنفشه در ادبیات به واسطه رنگ کبود و بنفش آن، نماد زلف یا خط عذار معشوق قرار گرفته است و به خاطر حالت گلبرگ‌های آن که رو به پایین است، نماد سوگوار بودن و سرافکنده و شرمسار بودن قرار گرفته است. اما عطار با نگاهی متفاوت بنفشه را رمز صوفی و عارفی می‌داند که مست از شراب عشق و آرزوی وصال معشوق است و شوق رسیدن به حق سبب شده که در طول مسیر سلوک به هیچ چیز و هیچ کس جز او توجهی ننماید. عطار در این کار کرد نمادین برای بنفشه، به دو نکته توجه داشته: یکی رنگ بنفشه و تناسب آن با رنگ خرقة صوفیان و دیگر مناسبت رنگ خرقة صوفیان با مقام و مرتبه سالک در طی سلوک. میان برخی فرق صوفیه رسم چنین بوده که لباس را به رنگ نوری که در مقامات سلوک مشاهده می‌کرده‌اند، می‌پوشیدند. هنگامی که سالک در اولین مرحله سلوک بوده، نور کبود می‌دیده و لباس ازرق می‌پوشیده (لاهیجی، ۱۳۳۷: هشتاد و چهار) و رنگ کبود نشانه این است که سالک گرفتار ظلمت محض و تیره درونی نیست، اما به کلی از کدورت صفات نفس نیز رهایی نیافته است (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۲۱۰ و ۲۰۹)، همچنین بیانگر روی گردانی سالک از نفس و اشغال دنیا و ترک مراد است (قمری، ۱۳۷۸). از این رو در نگاه نمادین عطار هم بنفشه سالک مبتدی است که ملبس به خرقة کبود شده و سرمست از اشتیاق گام نهادن در مسیر سلوک و بی توجه به اشغال دنیوی، سر به زیر انداخته است.

شد بنفشه خرقه پوش کوی تو سر به بر در مست های وهوی تو
(عطار، ۱۳۹۵: ۱۲۵)

عطار در الهی نامه هم همین مضمون را به کار برده است.

بنفشه خرقه پوش خانقاهت فگنده سر به بر از شوق راهت
(عطار، ۱۳۹۴: ۴۲۰)

همچنین در هیلاج نامه (عطار، ۱۳۷۱: ۳) و خسرونامه (همو، ۱۳۳۹: ۲۳۴) هم که هر دو به عطار نسبت داده شده‌اند، این مضمون و این نوع نگاه نسبت به بنفشه وجود دارد.

تمثیلات رمزی ابداعی در مصیبت نامه خر (عقلانیت حقیقی)

خر، یکی از پرکاربردترین حیوانات در متون نظم و نثر فارسی است. «در بسیاری از روایت های اساطیری رد پای خر دیده می شود: در طوفان نوح وقتی چهارپایان در کشتی قرار می گرفتند، آخرین آن ها خر بود. عیسی هنگام ورود به بیت المقدس بر خری نشست و به شهر درآمد و کوران و بیماران را شفا داد. در فرهنگ مشرق زمین خر ملانصرالدین مظهر انقیاد و هماهنگی با طنزهای ملا است و برجستگی خاصی یافته است. خر در فرهنگ غرب نماد فقر و مظهر فروتنی و شکیبایی، فرمانبرداری و تنبلی است» (یا حقی، ۱۳۸۲: ۳۲۱). در بسیاری از موارد، خر به عنوان نماد به کار رفته و سمبل نادانی، بلاهت و بی خردی است، اما عطار در نگاهی نو و در مقابله با کسانی که دم از عقل و عقلانیت می زنند، در تمثیلی را آن را رمز عقلانیت حقیقی گرفته که راهبر و راهنمای حکیمانی می شود که به ظاهر از سر آشکار و نهان آگاهند.

چون سکندر با حکیم و با خفیر	ماند اندر غار تاریکی اسیر
هیچکس البته ره نشناخت باز	جمله درماندند و شد کاری دراز
متفق گشتند آخر سر به سر	تا خری در پیش باشد راهبر
پیش در کردند خر تا راه برد	جمله را زانجا به لشکر گاه برد
ای عجب ایشان حکیمان جهان	با خبر از سر پیدا و نهان
در چنان ره راهبرشان شد خری	تا به حکمت لاف نزنند دیگری

چون نمود آن قوم را اسرار خویش
گفته ای بی‌حاصلان کار خویش
گرچه هر یک مرد پیش‌اندیش بود
از شما باری **خری** در پیش بود
چون **خری** از عاقلان افزون بود
دیگران را کاردانی چون بود
(عطار، ۱۳۹۵: ۴۲۳)

خفاش (صاحبان بصیرت باطنی)

خفاش در ادبیات معمولاً در معانی نمادینی به کاررفته که بار معنایی مثبتی ندارد؛ شوالیه و گربران (۱۳۸۸: ۱۰۷). در فرهنگ نمادها آن را مظهر بت‌پرستی و ترس و وحشت دانسته‌اند. نگاه مولانا هم به خفاش کاملاً نگاهی منفی است و در آثار خود آن را نمادی از ظاهربینی، کوردلی و انکار حقیقت دانسته (تاج‌دینی، ۱۳۹۴: ۳۶۵-۳۶۲) و عموماً نماد انسان‌های کوردلی است که از درک حقیقت عاجزند و با عوالم معنوی بیگانه‌اند، اما عطار در حکایت تمثیلی زیر، در نگاهی نو که برگرفته از دیدگاه عرفا است که چشم سر را از مشاهده حق عاجز می‌داند و بر ضرورت به کارگیری چشم باطن تأکید دارند، خفاش را رمز انسان‌های صاحب بصیرت باطنی دانسته که برخلاف ظاهربینان، به دنبال آفتاب حقیقت است تا محرم او شود.

سایلی **خفاش** را گفت ای ضعیف
بی‌خبر مانندی ز خورشید شریف
ای همه روزت شب تیره شده
از فروغی چشم تو خیره شده
در شب تیره بسی گردیده تو
رشته‌تائی روشنی نادیده تو
گر تو با خورشید می‌آمیزی
از فروغ او چنین نگریزی
چند در سوراخ‌ها سازی وطن
در نگر در آفتاب موج‌زن
تا بیننی آفتاب آتشین
ذره‌ای با او شوی خلوت‌نشین
ای عجب **خفاش** گفت ای بی‌خبر
من چه خواهم کرد خورشید و قمر
آفتابی را که خواهد شد سیاه
وز غروبش بر لوش دادند راه
روی زرد و جامه ماتم به بر
در تک و پوئی بمانده در به‌در
تشنه‌تر از دیگران صدماره او
وز شفق آغشته خونخواره او
گر چنین خورشید ناید در نظر
گو میا چون هست خورشیدی دگر

تو مخسب ای مرد یک شب زنده دار
روز من ای مرد غافل هر شب است
چون پدید آید به شب آن آفتاب
آفتاب از عکس چندانی ضیا
در گریز آید ز تشویر ای عجب
لیک هر کو همچو من محرم بود
چون چنین خورشید در شب حاصل است
من نخفتم جمله شب تا به روز
چون نماید روی خورشید مجاز
چون به شب نقدست خورشید اله
تا به شب خورشید بینی آشکار
کافتاب یمنزل الله در شب است
خلق عالم را کند مشغول خواب
روی در پوشد به جلیاب حیا
روز و شب خوش می کند از بیم شب
آفتابش در شب ماتم بود
گر ز کوری می بخشی مشکل است
گرد آن خورشید می پرم ز سوز
ما به ظلمت آشیان کردیم باز
آن چنان خورشید دیدن نیست راه
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۵۴)

کاسه (کاملانی که به خودشناسی و مقام قرب رسیده اند)

جیمز هال در فرهنگ نگاره‌ای نمادها، کاسه را نماد گدایان دانسته (هال، ۱۳۹۷: ۱۷۲) و در کتاب فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در آثار مولانا، کاسه رمز قالب و کالبد انسان گرفته شده است (تاجدینی، ۱۳۹۴: ۷۰۵)، اما در نگاه عطار در تمثیل زیر که در قالب مباحثه بین «دیگ و کاسه» شکل گرفته است، کاسه رمز انسان‌های کاملی است که به خودشناسی رسیده‌اند و مرتبه قرب بارگاه پادشاه را درک کرده‌اند و دیگ رمز مردمان عادی و عامی است که این مراتب را درک نکرده‌اند؛ از این رو ظاهرین‌اند و زود به خود غرّه می‌شوند.

بود اندر مطبخ جم ای عجب
دیگ سنگین بود قصد جنگ کرد
هر دو تن از خشم در شور آمدند
دیگ گفتش گر اباگر روغن است
کار تو بی من کجا گیرد نظام
توز سنگ آئی در اول آشکار
گر ترا سنگی نباشد در نهاد
دیگ و کاسه در خصومت روز و شب
کاسه زرین بود قصد سنگ کرد
سنگ و زر بودند در زور آمدند
شور و شیرین هر چه هست آن من است
گر منت ندهم تهی مانی مدام
باز بر سنگت زنند اندر عیار
دایماً بی سنگ خواهی اوفتاد

تو چنین زیبا و سنگین از منی
 کس سیه دیگم نمی‌خواند به نام
 چون شنیدی این دلیل دلپذیر
 این سخن چون کاسه را آمد به گوش
 گفت تو از هر چه گفتمی بیش و کم
 خیز تا خود را به صرافان بریم
 چون محک پیدا شود صراف را
 تو بین وقت گرو در سنگ و زر
 در گرو کهنه ز نو آید پدید
 تا سفر در خود نیاری پیش تو
 گر به کنه خویش ره یابی تمام
 لیک تا در خود سفر نبود تو را

تو به سنگ و هنگ رنگین از منی
 چون سیه کاسه توئی در هر مقام
 دست چون من دیگ در کاسه مگیر
 همچو دیگی خون او آمد به جوش
 فارغم من چون منم در پیش جم
 تا ز ما هر دو کدامین برتریم
 خود محک گوید جواب این لاف را
 تا ازین هر دو کدام ارزنده تر
 کار در وقت گرو آید پدید
 کی به کنه خود رسی از خویش تو
 قدسیان را فرع خود یابی مدام
 در حقیقت این نظر نبود تو را

(عطار، ۱۳۹۵: ۱۹۸)

نتیجه‌گیری

نماد یا رمز در زبان عرفا کاربردی وسیع و گسترده دارد. عطار هم از جمله شاعران عارفی است که به واسطهٔ منظومه‌های نمادینش از این حیث مدنظر قرار گرفته است. این پژوهش با هدف دستیابی به نمادهای ابداعی عطار در مصیبت‌نامه به رشتهٔ تحریر درآمده است. تعاریف بسیار گوناگون و متنوعی از نماد در کتب مختلف از سوی صاحب‌نظران ارائه گردیده است؛ گاهی نماد به‌عنوان یکی از صور خیال مطرح می‌شود که مرزهای ظریفی با دیگر صور خیال چون تشبیه و استعاره و مجاز و کنایه دارد؛ ولی گاهی منظور از بیان نمادها در اثر یک شاعر یا نویسنده، کشف اندیشه‌های نمادین آن شاعر یا نویسنده است، اینجاست که نماد و دیگر صور خیال درهم تنیده می‌شوند و هر کدام از صور خیال می‌توانند بیانی رمزی و سمبلیک تلقی گردند. عطار هم در نمادپردازی‌های خود، گاهی آنچه به‌عنوان نماد به کار می‌برد، کاملاً منطبق با تعاریفی است که در کتب علوم بلاغی دربارهٔ نماد به‌عنوان یکی از صور خیال مطرح می‌شود، ولی در موارد بسیاری هم این

مرزهای ظریف را در هم می‌شکند تا بدون این که خود را در تنگنای تعاریف قرار دهد، اندیشه نمادین خود را بیان کند. عطار همانند شاعران و عارفان بزرگ دیگر در نمادپردازی خود دست به ابداعاتی زده و تصاویر نمادینی خلق کرده که یا سرمشق شاعران پس از وی قرار گرفته و یا تا کنون هم در انحصار وی باقی مانده است. نمادهای ابداعی عطار در سه شکل اضافه‌های تشبیهی، استعارات و حکایات تمثیلی بیان شده‌اند که اغلب موارد استخراج شده، به صورت اضافه‌های تشبیهی است. او در این دسته از نمادها گاهی از عناصر موجود در طبیعت که همگان با آن‌ها سروکار دارند، چون دریا، طوفان، درخت، گل و... استفاده می‌کند تا مخاطب راحت‌تر به درک معنای نمادین دست یابد. کاربرد عطار از استعاره برای نمادسازی در مصیبت‌نامه منحصر به نماد «بنفشه» است. عطار در حکایات تمثیلی می‌کوشد تا واژه نمادین را در معنایی متضاد با آنچه از آن واژه در ذهن وجود دارد، بیاورد؛ از این رو در حکایت اسکندر و همراهانش که جمعی از حکما بودند، وقتی گرفتار تاریکی غار می‌شوند، «خر» در مفهومی کاملاً متضاد با آنچه در ذهن همه است، ظاهر می‌شود. در آنجا، برخلاف معمول که خر نماد بلاهت و بی‌خردی است، رمز عقلانیت حقیقی می‌شود و راهبر و راهنمای حکیمانی می‌شود که به ظاهر از سر نهان و آشکار باخبرند. همچنین «خفاش» که در ادبیات معمولاً رمز انسان‌های کوردلی است که از درک حقیقت عاجزند، در داستان تمثیلی عطار در مصیبت‌نامه، رمز صاحبان بصیرت باطنی - چیزی که اصلاً به ذهن خطور نمی‌کند - قرار می‌گیرد. نتایج تحقیق بیانگر این است که؛ هیچ کدام از نمادهای ابداعی به دست آمده از مصیبت‌نامه، بعد از عطار پرتکرار نشده و تنها معدودی از این نمادها پس از عطار، در شعر یک یا دو شاعر یافت شده است.

نمادهای ابداعی و معانی نمادین آنها در مصیبت‌نامه عطار

ردیف	نماد	معنای نمادین	منحصراً عطار به کار برده	شاعران دیگر بعد از عطار به کار برده‌اند	بعد از عطار پرتکرار شده
۱	بادام	خاموشی	*		
۲	بنفشه	صوفی		در آثار منسوب به عطار	
۳	پیل	رنج و محنت		مشابه به کار رفته	
۴	تُرک	آفتاب	*		
۵	خر	عقلانیت حقیقی	*		
۶	خریف	نفس		*	
۷	خفاش	صاحبان بصیرت باطنی	*		
۸	درخت	ذات انسان نفس	* *		
۹	دریا	شفاعت رسول قرآن		* ۲مورد	
۱۰	شراب	ناکامی و نامرادی	*		
۱۱	طوفان	شفاعت رسول	*		
۱۲	کاسه	کاملانی که به خودشناسی و مقام قرب رسیده‌اند	*		
۱۳	کشتی	ایمان حیرت		۱ مورد *	
۱۴	گل	مقام غیب‌الغیوب	*		

منابع

- آبرامز، مایر هوارد و هارپهام، جفری گلت. (۱۳۹۴). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی*. ترجمه سعید سبزیان مرادآبادی. چاپ ۲. تهران: نشر رهنما.
- آذری اسفراینی، نورالدین حمزه. (۱۳۸۹). *دیوان آذری اسفراینی*. تصحیح محسن کیانی و سید عباس رستاخیز. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۶). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چاپ ۹. تهران: علمی-فرهنگی.
- تاجدینی، علی. (۱۳۹۴). *فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا*. چاپ ۳. تهران: سروش.
- خاقانی، افضل‌الدین. (۱۳۹۳). *دیوان اشعار*. جلد ۱ و ۲. به کوشش میرجلال‌الدین کزازی. چاپ ۳. تهران: مرکز.
- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین ابوعطا. (بی‌تا). *دیوان اشعار*. مقدمه مهدی افشار. تهران: انتشارات ارسطو.
- داد، سیمای. (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. چاپ ۷. تهران: مروارید.
- رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*. چاپ ۲. تهران: انتشارات علمی.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۴). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. چاپ ۲. تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۹۵). *رمزاندیشی و هنر قدسی*. چاپ ۳. تهران: مرکز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه در آمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*. چاپ ۵. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). *بیان*. چاپ ۳. تهران: میترا.
- شوالیه، ژان و گبران آلن. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. جلد ۱-۴. چاپ ۳. تهران: جیحون.
- شیروانی، بدر. (۱۹۸۵). *دیوان بدر شیروانی*. به کوشش ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف. مسکو: انتشارات دانش.
- صائب تبریزی، میرزا محمد علی. (۱۳۶۵). *دیوان اشعار*. جلد ۲. تصحیح محمد قهرمان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۲). *دیوان عطار نیشابوری*. تصحیح مهدی مدائنی و مهران افشاری. تهران: چرخ.
- _____ (۱۳۹۲). *دیوان عطار*. تصحیح تقی تفضلی. چاپ ۱۴. تهران: علمی و

فرهنگی.

_____ (۱۳۹۴). *الهی‌نامه*. مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی.

چاپ ۷. تهران: سخن.

_____ (۱۳۹۴). *مختار‌نامه*. مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی.

چاپ ۵. تهران: سخن.

_____ (۱۳۹۵). *مصیبت‌نامه*. مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی.

چاپ ۷. تهران: سخن.

_____ (۱۳۳۹). *خسرو‌نامه*. تصحیح احمد سهیلی خوانساری. تهران: زوار.

_____ (۱۳۷۱). *هیلاج‌نامه*. تصحیح احمد خوشنویس. چاپ ۲. تهران: کتابخانه

سنایی.

فتوحی، محمود. (۱۳۹۷). *بلاغت تصویر*. چاپ ۵. تهران: سخن.

فرغانی، سیف‌الدین محمد. (۱۳۶۴). *دیوان اشعار*. تصحیح ذبیح‌الله صفا. چاپ ۲. تهران: فردوسی.

فقیه کرمانی، عمادالدین علی. (بی‌تا). *پنج گنج*. به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ. تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.

فیاض. (۱۳۷۳). *دیوان فیاض لاهیجی*. تصحیح جلیل مسگر نژاد. تهران: نشر دانشگاه علامه.

قآنی، میرزا حبیب‌الله. (۱۳۶۳). *دیوان اشعار*. مقدمه و تصحیح ناصر هیری. تهران: چاپ فراین.

قبادی، حسینعلی. (۱۳۸۸). *آیین آینه* (سیر تحول نمادپردازی در فرهنگ ایرانی و ادبیات فارسی).

چاپ ۲. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

قدسی مشهدی، حاجی محمدجان. (۱۳۷۵). *دیوان قدسی مشهدی*. تصحیح محمد قهرمان. مشهد:

انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

قمری، حیدر. (۱۳۷۸). *نقد رنگ خرقه و نمادهای آن*. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه

اصفهان. شماره ۵۳. صص ۹۵-۱۱۰.

کاشانی، افضل‌الدین محمد. (باباافضل). (۱۳۵۱). *دیوان اشعار*. تصحیح مصطفی فیضی و همکاران.

کاشان: نشر اداره فرهنگ و هنر کاشان.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۶). *پرنیان پندار*. تهران: نشر روزنه.

_____ (۱۳۹۳). *دیوان خاقانی*. چاپ ۳. تهران: مرکز.

گرامی، بهرام. (۱۳۸۹). *گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی* (تشبیهات و استعارات). چاپ ۲.

تهران: سخن.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۷، تابستان ۱۴۰۳ / ۱۹۳

لاهوری، اقبال. (۱۳۴۳). *کلیات اشعار*. مقدمه احمد سروش. چاپ ۲. تهران: کتابخانه سنایی.
لاهیجی، محمد. (۱۳۳۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه کیوان سمیعی. تهران:
انتشارات کتابخانه محمودی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی* (دفتر اول). شرح و تفسیر کریم زمانی. چاپ
۲۹. تهران: انتشارات اطلاعات.

_____ (۱۳۹۵). *غزلیات شمس (جلد ۲)*. مقدمه و گزینش و تفسیر محمدرضا
شفیعی کدکنی. چاپ ۸. تهران: سخن

میرصادقی، جمال و میمنت میرصادقی. (۱۳۷۷). *واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی (فرهنگ تفصیلی
اصطلاح‌های ادبیات داستانی)*. چاپ ۳. تهران: کتاب مهناز.

هال، جیمز. (۱۳۹۷). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمه رقیه بهزادی. چاپ ۸.
تهران: فرهنگ معاصر.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*. تهران: سروش.

<https://dadegan.apll.ir> نرم‌افزار درج

References

- Abrams, Mayerward and Harpham, Geoffrey Gelt. (2014). Descriptive Dictionary of Literary Terms, translated by Saeed Sabzian Moradabadi. 2nd edition, Tehran: Rahnama Publishing. (In persian).
- Azari Esfaraieni, Nuruddin Hamzeh. (2010). Diwan Azari Esfaraieni, edited by Mohsen Kiani and Seyyed Abbas Rastakhiz, Tehran: Museum library and document center of the Islamic Council. (In persian).
- Poornamdarian, Taghi. (2016). Mystery and secret stories in Persian literature, 9th edition, Tehran: Scientific-cultural. (In persian).
- Tajdini, Ali. (2014). The Culture of Symbols and Signs in Rumi's Thought, 3rd edition, Tehran, Soroush. (In persian).
- Khaghani, Afzaluddin. (2013). The Book of Poems, Volumes 1 and 2, edited by Mirjalaluddin Kezazi, 3rd edition, Tehran: Center. (In persian).
- Khajawi Kermani, Kamaluddin Abu Ata Mahmoud bin Ali bin Mahmoud. (Bita). Divan Poems, Introduction by Mehdi Afshar, Tehran: (In persian).
- Aristotle Publications. Dad, Sima (1996). Dictionary of literary terms, 7th edition, Tehran: Morwarid. (In persian).
- Rajai Bokharai, Ahmad Ali. (1985). Collection of Hafez's poems, 2nd edition, Tehran: Scientific Publications. (In persian).
- Satari, Jalal. (2005). An entry on mystical cryptology, 2nd edition, Tehran: Center. (In persian).
- Satari, Jalal. (2015). Mysticism and Qudsi Art, 3rd edition, Tehran: Center. (In persian).
- Shafii Kadkani, Mohammad Reza. (2012). The language of poetry in Sofiya's prose, an introduction to the stylistics of the mystical view, 5th edition, Tehran: Sokhan. (In persian).
- Shamisa, Cyrus. (2008). Bayan, 3rd edition, Tehran: Mitra. (In persian).
- Chevalieh, Jean and Gerbran Alain. (2009). A culture of symbols, translated and researched by Sudabe Fazaeli, volumes 1, 2, 3 and 4, 3rd edition, Tehran: Jeihoon. (In persian).
- Shirazi, Mirza Habibullah (Qaani). (1984). Divan Poems, introduction and proofreading by Nasser Hiri, Tehran: Frayn Press. (In persian).
- Shirvani, Badr. (1985). Divan Badr Shirvani, Behkosh Abulfazl Hashem Oghli Rahimov, Moscow: Danesh Publications. (In persian).
- Saeb Tabrizi, Mirza Mohammad Ali. (1986). Divan Poems, Volume 2, edited by Mohammad ghahraman, Tehran: Scientific Publications and cultural. (In persian).

- Attar Neishaburi, Fariduddin. (2012). Divan Atar Nishabouri, edited by Mehdi Madaeni and Mehran Afshari, Tehran: Charkh. (In persian).
- Attar Neishaburi, Fariduddin. (2012). Divan Attar, edited by Taqi Tafzali, 14th edition, Tehran: Scientific and Cultural. (In persian).
- Attar Neishaburi, Fariduddin. (2014). Elahi Nameh, introduction, correction and suspension by Mohammadreza Shafi'i Kadkani, 7th edition, Tehran: Sokhan. (In persian).
- Attar Neishaburi, Fariduddin. (2014). Mukhtar Nameh, introduction, correction and suspension of Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, 5th edition, Tehran: Sokhan. (In persian).
- Attar Neishaburi, Fariduddin. (2015). Mosibat Nameh, introduction, correction and suspension of Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, 7th edition, Tehran: Sokhan. (In persian).
- Attar Neishaburi, Fariduddin. (1960). Khosronamah, edited by Ahmad Soheili Khansari, Tehran: Zavvar. (In persian).
- Attar Neishaburi, Fariduddin. (1992). ilajnameh, edited by Ahmad Khoshnevis, 2nd edition, Tehran: Sana'i Library. (In persian).
- Fotuhi, Mahmoud. (2017). Image rhetoric, 5th edition, Tehran: Sokhan. (In persian).
- Faraghani, Saifuddin Mohammad. (1985). The Book of Poems, edited by Zabihullah Safa, 2nd edition, Tehran: Ferdowsi. (In persian).
- Faqih Kermani, Imaduddin Ali. (Bita). Panjganj, by the efforts of Ruknuddin Homayoun Farrokh, Tehran: National University of Iran Press. (In persian).
- Fayaz (1994). Diwan Fayaz Lahiji, corrected by Jalil Mesgaranejad, Tehran: Allameh University Publishing. (In persian).
- Qobadi, Hossein Ali. (2009). Iyen Aineh (the evolution of symbolism in Iranian culture and Persian literature), 2nd edition, Tehran: Tarbiat Modares University. (In persian).
- Qudsi Mashhadhi, Haji Mohammadjan. (1996). Diwan Qudsi Mashhadi, edited by Mohammad ghahraman, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad Publications. (In persian).
- Qamari, Heidar. (1997). Critique of the color of the cloak and its symbols, Isfahan University Faculty of Literature and Humanities Magazine, No. 53, pp. 95-110. (In persian).
- Kashani, Afzaluddin Mohammad (Baba Afzal). (1972). The Book of Poems, corrected by Mustafa Faizi et al., Kashan: Publication of the Kashan Department of Culture and Art. (In persian).

- Kazazi, Mirjalaluddin. (1997). Parnian Pendar, Tehran: Rosaneh Publishing. (In persian).
- Kazazi, Mirjalaluddin.(2013) .Divan Khaghani, 3rd edition, Tehran: Center. (In persian).
- Gerami Bahram (2010). Flowers and plants in a thousand years of Persian poetry (similes and metaphors), 2nd edition, Tehran: Sokhan. (In persian).
- Lahori, Iqbal. (1964). Generalities of Poems, Introduction by Ahmad Soroush, 2nd edition, Tehran: Sanai Library ..(In persian).
- Lahiji, Mohammad. (1985). Mufateh al-Ijaz in the description of Golshan Raz, introduction by Kivan Samii, Tehran: Mahmoudi Library Publications. (In persian).
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (2008). Masnavi al-Manavi (first book), description and interpretation of Karim Zamani, 29th edition, Tehran: Information Publications ..(In persian).
- Molavi, Jalaluddin Mohammad(2015) .Ghazliat Shams (volume 2), introduction, selection and interpretation of Mohammad Reza Shafiei Kadkani, 8th edition, Tehran: Sokhan. (In persian).
- Mirsadeghi, Jamal and Maimanat Mirsadeghi. (1998). Dictionary of the art of fiction writing (detailed dictionary of fiction terms), 3rd edition, Tehran: Ketab Mahnaz. (In persian).
- Hall, James. (2017). A Pictorial Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art, translated by Roghieh Behzadi, 8th edition, Tehran: Farhang Moaser. (In persian).
- Yahaghi, Mohammad Jaafar. (2004), Mythology and Fictional Allusions in Persian Literature, Tehran: Soroush. (In persian).
- dorj software. (In persian).
- <https://dadegan.apll.ir> insertion software. (In persian).



Innovative symbols and pseudo-symbols in Attar's Mosibat nameh¹

Fatemeh Rezaee²

Received: 2023/08/24

Accepted: 2024/02/12

Abstract

A symbol is a very broad concept that has been given many definitions in different books. In the category of symbols, one of the types of symbols mentioned is the creative symbols, which are mentioned with other titles such as random, exclusive, personal and special symbols in various books. Each of the symbolic poets has innovative symbols in his symbolic images that no one has used before. Attar is one of the poets who succeeded in developing a coherent symbolic system in his poems and achieving a unique style among the mystic poets. He has innovations in symbolization that in this research we aim to extract these symbols in the Tragedy by using descriptive and analytical methods and by using written and electronic sources and documents, and through this way we can obtain both the methods of Attar's symbolization and its generalization or not. These symbols will be revealed to us after Attar. The results of the research show that Attar frequently used his symbols in the form of simile additions. Moreover, some of Attar's innovative symbols were not used by any other poet except Attar, while some others have become universal symbols in the poetry of poets after Attar. Attar's innovative symbols are expressed in the three forms of simile additions, metaphors and allegorical stories, with most of the extracted cases being in the form of simile additions.

Keywords: Symbol, Innovative symbol, Attar, Mosibat nameh.

1. DOI: 10.22051/jml.2024.44740.2502

2. Ph.D. in Persian language and literature, lecturer at Farhangian University of Tehran, Tehran, Iran. frezaee17@gmail.com

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

Contents

Analysis of components of mystical experience in the story of Daqhughi using the theory of Walter Stace and William James <i>Milad Salahi khalkhali, GHodratollah Taheri, Ahmad Khatami</i>	9-38
Analysis of the Semiotics and Functions of Dream and "Spiritual Phenomenon" in the <i>Şafwat al-Şafā</i> of Ibn Bazzāz Ardabīlī <i>Moloud Javanmard, Hosain Faghihi, Mahbobeh Mobasheri, Seyed Salman Safavi</i>	39-71
Transcendent wisdom from structuralism to post-structuralism <i>Nafise Mostafavi</i>	73-102
Rending Garments, from the Ancient World to Sufi Hospice <i>Negin Mojtani</i>	103-134
The semantics of love in the review of mystical texts based on the Relevance theory <i>Mina Behnam</i>	135-165
Innovative symbols and pseudo-symbols in Attar's Mosibat nameh <i>Fatemeh Rezaee</i>	167-197

In the Name of God

Journal of Mystical Literature

Vol. 16, No. 37, 2024

Publisher: Alzahra University
Chief Executive: M. Mobasheri
Chief Editor: M. Hosseini
Persian Editor: S. Poorshahram
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

