

بسم الله الرحمن الرحيم  
فصلنامه علمی  
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)  
سال شانزدهم، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سرمدیر: 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

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 مهرراوش

ترتیب انتشار: فصلنامه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

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

پست الکترونیک: [adabiaterfani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiaterfani@alzahra.ac.ir)

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

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



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



شاپای چاپی: 2008-9384

شاپای الکترونیکی: 2538-1997

## شرایط پذیرش مقاله

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

## بخش‌های مقاله ارسالی

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

## ساختار مقاله

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

## ۲. پیشینه پژوهش

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

### ۳. مبانی نظری

### ۴. بحث و بررسی

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

### ۵. نتیجه گیری

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

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

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

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

### شیوه منبع نویسی

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

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

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

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ارجاعات

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

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

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

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

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

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

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

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

## شکل و جدول

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

## شیوه نگارش و حروفچینی

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

## نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

دعاج

<https://scholar.google.com>

گوگل اسکالر

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

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://www.noormags.ir>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.civilica.com>

مرجع دانش (سیولیکا)

<https://iranjournals.nlai.ir>

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

<https://www.sid.ir>

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.magiran.com>

بانک اطلاعات نشریات کشور

## معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

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

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳

## فهرست مطالب

- ۹-۳۷ **بررسی ساختاری حکایات یقظة (انتباه) مشایخ تصوف**  
در منظومه‌های صوفیانه فارسی  
سالومه صیاد راجبی، محمد ابراهیم پور نمین، خسرو جلیلی کهنه‌شهری
- ۳۷-۶۱ **بررسی شأن وجودی «حیوان» در آرا و اندیشه‌های ابن عربی**  
علی صفایی سنگری، مجتبی هوشیار محبوب
- ۶۳-۹۴ **تحلیل عناصر معنادرمانی در منطق الطیر عطار نیشابوری**  
فریده داودی مقدم
- ۹۵-۱۲۲ **تطور معنایی واژه «خدا» در متون اهل حق از قرن دوم هجری تا کنون**  
منصور رستمی
- ۱۲۳-۱۳۹ **ضمیر انعکاسی «خود خود» در غزلیات شمس**  
(بررسی بازتاب یک ویژگی گویشی)  
محسن صادقی
- ۱۴۱-۱۷۲ **قلندریات به مثابه زیرگونه‌ای برای غزل عرفانی (با تأکید بر غزلی از سنایی)**  
فاطمه رحیمی، هاتف سیاه کوهیان







فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۵-۹

## بررسی ساختاری حکایات یقظه (انتباه) مشایخ تصوف در منظومه‌های صوفیانه فارسی<sup>۱</sup>

سالومه صیاد راجبی<sup>۲</sup>، محمد ابراهیم پور نمین<sup>۳</sup>

خسرو جلیلی کهنه‌شهری<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

### چکیده

مشایخ صوفیه در مرتبه‌ای فروتر از پیامبر(ص)، اسوه‌های ایمان و عمل صالح برای اهل طریقت‌اند، از همین رو حکایات مشایخ صوفیه بخشی مهم از متون صوفیانه است، حاکی از اقوال و افعال و احوال آنان در معامله با نفس، خلق و حق که عموماً در قالب حکایاتی کوتاه نقل شده است. در عموم این حکایات، قول، فعل و حال شیخ قهرمان داستان است که دیگران را متنبه می‌کند، اما گاه، این خود شیخ است که در مقام ایقاظ و تنبه قرار می‌گیرد. این پژوهش کوششی است برای بررسی حکایات یقظه و انتباه مشایخ صوفیه در مهم‌ترین متون منظوم صوفیانه فارسی، شامل مثنوی‌های سنایی، منظومه‌های عطار، مثنوی معنوی و هفت‌اورنگ جامی و ریشه‌یابی مضامین آنها در نظام معرفتی صوفیه. این پژوهش به روش تحلیل محتوا انجام شده و نتایج به‌دست آمده نشان می‌دهد که از مجموع ۳۱۴

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.49241.2646

۲. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد آستارا، دانشگاه آزاد اسلامی، آستارا، ایران: sayyadrajebi@yahoo.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد آستارا، دانشگاه آزاد اسلامی، آستارا، ایران. (نویسنده مسئول): Mo.Ebrahimipour@iau.ac.ir

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد آستارا، دانشگاه آزاد آستارا، ایران: kh.jalili@iau-astara.ac.ir

حکایتِ مشایخ صوفیه در آثار یادشده، ۴۶ حکایت از نوع حکایاتِ یقظه مشایخ است که عوامل آن عبارت‌اند از شخصی عامی که عموماً شیخ را به مفهوم «توحید ذاتی و افعالی» تنبه می‌دهد، هاتفی غیبی که حضورش متکی بر مفهوم «وحی» و استمرار آن از نظر صوفیه است، شیخی دیگر که معمولاً در مرتبه‌ای فروتر است و رویدادهای طبیعی و حیوانات به مثابه «آیات خداوند» و نشانگانِ عبرت. از حیث عناصر روایی، عنصر «گفت‌وگو» با محوریت «شخصیت» شیخ، در ایجاد «کنش» این حکایات به‌منظور انتقال آموزه‌های اخلاقی و دینی، نقشی محوری دارند. درون‌مایه غالب حکایات نیز، تأکید بر آموزه‌های «توحید افعالی» و در پیامد آن، آموزه‌های «توکل» و «رضا»، هم‌سو با رویکرد کلامی و معرفت‌شناسی دینی صوفیه است.

**کلیدواژه‌ها:** ادبیات صوفیانه، مشایخ صوفیه، معرفت‌شناسی صوفیه، عناصر حکایت، انتباه، یقظه.

## مقدمه

یقظه (انتباه) که در لغت، «بیدارشدن» و «آگاهی یافتن» معنا شده (دهخدا) از قدیمی‌ترین مصطلحات صوفیه است و اشاره به مفهوم آن را اجمالاً یا تفصیلاً در کهن‌ترین آثار نویسندگان صوفی، بلکه حتی پیش از آن در آثار زاهدان اهل حدیثی که بعدها در تدوین تاریخ تصوف، پیشروان و مشایخ دوره آغازین تصوف تلقی شده‌اند، می‌توان دید از جمله در *الرعاية لحقوق الله* اثر ابو عبدالله حارث محاسبی (۲۴۳-۱۶۵ق). این مفهوم آن‌گونه که محاسبی به شرح و معنای آن پرداخته عبارت است از آگاهی بنده به این امر که آنچه در رعایت تقوا و اوامر و مناهی خداوند و اصول شریعت از او صادر شده صرفاً و منحصرأ «منت» و لطف خداوند است و توجه به این امر، او را از «استعظام مقامات» و انتساب آن‌ها به نفس خود بازمی‌دارد (محاسبی، ۱۴۲۰: ۱۰۹-۱۰۸).

بخشی از آنچه بعدها در ذکر احوال مشایخ تصوف در دستینه‌ها و تذکره‌ها و اولیاینامه‌های صوفیه، ناظر به شرح یقظه و انتباه مشایخ آمده نیز دقیقاً مبتنی بر همین تلقی و آموزه نظری کهن است با این توضیح که یقظه و انتباه مذکور و مشروح در حکایات صوفیانه، در دو مقطع از حیات سالک/ صوفی/ شیخ اتفاق می‌افتد: ۱. پیش از آغاز رسمی

سلوک صوفیانه و معمولاً بی‌مقدمه خاصی، برای فرد رخ می‌دهد و او را که دچار غفلت یا غرور ناشی از تعلقات دنیوی است متنبه کرده و به «توبه» و ورود او به وادی تصوف و طی مدارج و مراحل سیروسلوک رهنمون می‌شود، همچون تنبه ابراهیم ادهم، فضیل عیاض، بشر حافی و... .

این یقظه را می‌توان «یقظه سالکان» نامید؛ چراکه واقعه برای کسی رخ می‌دهد که هنوز در وادی سلوک گام ننهاده است و تجربه آن بیش از هر چیز با مفهوم «توبه» تلازم و پیوند دارد؛ ۲. واقعه‌ای که نه سالکِ نوقدم، بلکه شیخ و پیر صوفی را متنبه می‌کند و پرده «غفلت» را از پیش چشم او برمی‌گیرد و به تعبیر بسیار دقیق محاسبی، او را از «استعظام مقامات» و «نسیان منت و نعمت رب» و اضافه توفیقات به نفس خویش (همان) باز می‌دارد. این یقظه که «یقظه مشایخ» صاحب مقامات است دقیقاً مطابق با معنایی است که محاسبی از این مفهوم ارائه کرده و در حکایات متعددی از حیات مشایخ صوفی نیز بازتاب یافته است. در پژوهش حاضر، توجه نویسندگان به بررسی حکایات اخیر یعنی «حکایات یقظه مشایخ» (و نه یقظه سالکان) در مهم‌ترین متون منظوم صوفیانه فارسی شامل *حدیقه الحقیقه* سنایی، مثنوی‌های چهارگانه عطار، شش دفتر مثنوی معنوی مولانا و *هفت‌اورنگ جامی معطوف و منحصر* بوده است. در این پژوهش ضمن بررسی ساختاری عناصر اصلی حکایات، شامل «گفت و گو»، «کنش»، «شخصیت»، و «درون‌مایه» کوشش شده به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که کمیت و مضمون حکایات یقظه مشایخ در مهم‌ترین منظومه‌های صوفیانه فارسی به‌طور دقیق از چه قرار است و یقظه مشایخ در این حکایات، تحت تأثیر کدام عوامل رخ داده‌اند و براساس چه معیارهایی می‌توان آن‌ها را دسته‌بندی کرد.

### پیشینه پژوهش

قدسیه رضوانیان در کتاب *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی* (۱۳۸۹)، حکایات صوفیانه را بر پایه عواملی چون عناصر داستانی، ابزارهای شخصیت‌پردازی، گفت و گوی متن‌ها و درون‌مایه‌های مشترک و... در سه اثر *کشف‌المحجوب*، *اسرارالتوحید* و *تذکره‌الاولیا*، بررسی کرده است. این اثر در واقع تبیین مبانی نظری روایت‌شناسی عرفانی و نیز

به کارگیری این مبانی در تحلیل و شناخت تطبیقی سه اثر مهم عرفانی مذکور است. رضوانیان ضمن تشریح عناصر داستانی حکایات عرفانی خصوصاً زاویه دید و عنصر راوی و انواع شخصیت براساس نظریه روایت، به موضوع خطیر و مهم «بینامتنیت» (گفت و گوی متن‌ها با یکدیگر) و تشریح موجز دیدگاه‌های باختین، کریستوا، بلوم، گادامر و تودوروف، و متعاقباً به بینامتنیت در نثر غیرداستانی کشف المحجوب و تذکرة‌الاولیا و بینامتنیت در حکایات مشابه این دو کتاب و نیز اسرارالتوحید پرداخته و زمینه‌ها و مضامین مشترک و متفاوت را براساس تحلیل‌های روایت‌شناسانه ارائه می‌کند. به دلیل کارایی دیدگاه نظری نویسنده در تحلیل روایت‌ها و حکایت‌های عرفانی، این اثر الگوی تحلیلی عناصر حکایات صوفیانه در مقاله حاضر نیز قرار گرفته است.

روضاتیان و یلویی خمسلویی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی عوامل یقظه و انتباه از نظر خواجه عبدالله انصاری و جایگاه آن در شرح حال عارفان در تذکرة‌الاولیا»، (۱۳۹۴) نشان داده‌اند که از نظر خواجه عبدالله، «یقظه» و «انتباه» اولین گام سیر و سلوک تصوف، با سه رکن و سه زیرشاخه است: «نگرش دل بر نعمت»، «مطالعه جنایت» و «شناسایی زیادت و نقصان در ایام». نتیجه پژوهش نویسندگان آن است که در تذکرة عطار، تحول در تعدادی از عرفا با مباحث منازل السائرین مطابقت دارد و در تعدادی متفاوت است و به عواملی بستگی دارد که البته در این مقاله به آن اشاره نشده است.

میرباقری فرد و مانی در مقاله «بررسی یقظه و انتباه در متون منشور عرفانی (تا قرن هفتم) و کاربردهای آن در روان‌شناسی» (۱۳۹۸)، کوشیده‌اند از منظری روان‌شناختی، «با به کارگیری رویکردهای روان‌شناسی در زمینه شناخت، رفتار و هیجان» به تبیین و توضیح دیدگاه‌های عرفای مسلمان در باب یقظه و انتباه پردازند. نویسندگان با رویکردی میان‌رشته‌ای به تحلیل روان‌شناختی تعاریف یقظه از نظر نویسندگان صوفی پرداخته‌اند. بررسی سابقه کاربرد اصطلاحات یقظه و انتباه نیز در این مقاله چندان دقیق و جامع نیست. همین نویسندگان مقاله دیگری نیز منتشر کرده‌اند با عنوان «بررسی اولین مقام عرفانی و تجزیه و تحلیل آن در روان‌شناسی» (۱۳۹۸). در این مقاله، اگرچه نویسندگان، تتبع سابقه کاربرد یقظه و انتباه را در متون کهن صوفیانه کامل تر کرده‌اند لیکن نهایتاً این مقاله، چیزی نیست مگر صورت دگرگون‌شده همان مقاله پیشین با تغییر عنوان و افزودن نام دو نویسنده

جدید و انتشار آن در نشریه‌ای دیگر. چنان‌که از شرح پیشینه پژوهش پیداست توجه نویسندگان سه مقاله فوق، منحصر به متون منشور صوفیانه است و نه متون منظوم (یعنی تفاوت در جامعه و نمونه‌های آماری پژوهش)، ضمن آنکه در مقاله دوم و سوم، عناصر و جنبه‌های داستانی و روایی حکایات مطمح‌نظر نویسندگان نبوده است (یعنی تفاوت در مبانی نظری تحقیق).

### مبانی نظری

حکایت «قصه‌ای کوتاه و مختصر است که به صورت نظم یا نثر نوشته می‌شود» (داد، ۱۳۸۵: ۲۰۴) و «نوعی داستان ساده [است] که اغلب جنبه تمثیلی» (رضوانیان، ۱۳۸۹: ۲۹) دارد. شمیسا آن را معادل داستان کوتاه در ادبیات قدیم ایران می‌داند که «معمولاً به صورت «اپیزود» یعنی داستان فرعی در متن داستان بلندی یا مطلبی می‌آید» (۱۳۸۷: ۲۰۱) و هدف آن نیز القای آموزه‌های «عرفانی یا اخلاقی» است (همان: ۲۰۵). نویسندگانی چون میرصادقی در کتاب *عناصر داستان* (نک. ۱۳۹۴ الف: ۱۸۵-۱۱۹ و ۲۷۷-۲۲۵ و ۶۰۱-۶۴۵) و *ادبیات داستانی* (نک. ۱۳۹۴ ب: ۳۵۶ و ۳۵۱ و ۳۵۰) و رضوانیان در کتاب *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی* (در سراسر کتاب) و نیز شمیسا در کتاب *انواع ادبی* (۱۳۸۷: ۲۲۰-۱۹۷) ویژگی‌های این خرده‌ژانر را بررسی کرده‌اند.

این حکایات عموماً یا فاقد «پی‌رنگ» هستند یا با توجه به حجم و محتوای حکایت، «پی‌رنگ» ضعیفی دارند، «زمان» و «مکان» در آن‌ها معمولاً مشخص نیست و «حادثه» خاصی اتفاق نمی‌افتد. با این‌همه، از میان عناصر روایی، دو عنصر «شخصیت» و «گفت‌وگو» نقش پررنگی در حکایات و مخصوصاً حکایات صوفیانه ایفا می‌کنند که برای ایجاد «کنش» و دریافت «درون‌مایه» ضروری هستند.

در باب مضامین و درون‌مایه این حکایات نیز باید گفت آموزه‌ها و مضامین آن‌ها هم‌سویی صریح و روشنی با اصول کلامی و معتقدات و باورهای معرفت‌شناختی صوفیه دارند. دیدگاه‌های کلامی صوفیه اگرچه در فاصله عصر زاهد-محدثان قرون دوم و سوم هجری تا شکل‌گیری و صورت‌بندی و تثبیت نهایی آن‌ها در آثار کسانی چون ابوالقاسم قشیری (۴۶۵-۳۷۴ق) و ابوحامد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ق)، تغییرات و تحولاتی به خود دیده،

اما در مجموع و با رویکردی سبک‌شناسانه و فارغ از جزئیات، می‌توان این دیدگاه‌ها را در ذیل مکتب کلام اشعری (نک. شجاری، ۱۳۸۷: ۹۴-۶۷) تلقی و جمع‌بندی کرد. با لحاظ چنین دستگاہ کلامی‌ای است که می‌توان دریافت چرا در حکایات مورد بررسی، آموزه‌هایی چون توحید افعالی و توکل و رضا (که این دو خود حاصل ناگزیر همان توحید افعالی است) چنین بسامد بالا و برجستگی مشهودی دارند.

### بحث و بررسی

در مثنوی‌های سنایی از جمله حدیقه الحقیقه، منظومه‌های عطار شامل الهی‌نامه، اسرارنامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه، دفاتر شش‌گانه مثنوی مولانا، و هفت‌اورنگ جامی، ۳۱۴ حکایت از پیران صوفیه اعم از مشایخ نامدار، گمنام یا ناشناس تصوف روایت شده است (صیاد راجبی و دیگران، ۱۴۰۲: ۶۸-۴۸). در این حکایات، مشایخ راویان وقایعی عبرت‌آموزند، پرسشی را پاسخ می‌گویند، کرامتی نشان می‌دهند و... تا مخاطب را به پذیرفتن نکته‌تعلیمی، اخلاقی یا معنوی موردنظر خویش مجاب سازند. روال معمول و سیاق رایج در این حکایات، فاعلیت شیخ صوفی در مقام تعلیم و ایقاز است، اما در میان این حکایات، حکایاتی هست که شیخ صوفی نه در مقام فاعلیت بلکه در معرض انفعال قرار می‌گیرد و تنه می‌یابد. تعداد دقیق این حکایات برطبق احصای پژوهش حاضر، ۴۶ حکایت است که می‌توان آن‌ها را براساس عامل مؤثر در یقظه و انتباه شیخ در پنج گروه، دسته‌بندی کرد؛ این عوامل تنه عبارت‌اند از: ۱. شخصی عامی (غیرصوفی) یا ناشناس؛ ۲. هاتفی غیبی؛ ۳. شیخی صوفی؛ ۴. رویدادها و پدیده‌های طبیعی؛ و ۵. حیوانات. در ادامه این گروه‌های پنج‌گانه به تفکیک بررسی می‌شوند.

### الف. یقظه شیخ به تذکار و تنبیه شخصی عامی (غیرصوفی) و ناشناس

در تعدادی از حکایات یقظه مشایخ، ملاحظه احوال و افعال یا شنیدن خطاب شخصی عامی و حتی گاه کافر است که شیخ و پیر صوفی را متنه معنایی ژرف و البته مغفول مانده می‌کند. این دست از حکایات، از آن جهت، هنجارگریز و درعین حال، حائز اهمیت‌اند که شخص مؤثر در احوال شیخ صوفی، از حیث مقام و تجربه و مراتب دینی، شأن و جایگاهی

فروتر از او دارد و داستان در واقع به نوعی خلاف آمد عادات و روال‌های معمول و منتظر مخاطب است. البته می‌توان هدف تعلیمی ویژه‌تری را هم در این حکایات دید و لحاظ کرد و آن اینکه، تنبه و یقظه شیخی صوفی به دست عوامی یا کافری، خود نهبی است بر نفس شیخ و گامی است در شکستن غرور محتمل وی تا چنان‌که پیش از این از قول محاسبی نقل شد، شیخ دچار «استعظام مقامات» نشده و دستاوردهای طریقتی خود را جز از رحمت و لطف حق نداند.

۱. ابوالقاسم همدانی از خطیبان و محدثان قرن چهارم که شاهد قربانی کردن ترسایی در معبدی است در راه خدا و این قربان شدن بدون چون و چرا، هشدار است برای او که بفهمد لازمه جذب، محوشدن است (اللهی نامه: ۱۹۷۲-۱۹۹۴). شخصیت اصلی حکایت ابوالقاسم همدانی است. گفت و گو در سؤال و جواب خادمان معبد با هر ترسا و خطابی که همدانی با نفس خود دارد خلاصه می‌شود. درون‌مایه حکایت نیز لزوم «محو» است.

۲. بایزید با مسلمان شدن ترسا و باز کردن زنار از کمر، می‌گیرد که اگر خداوند مرا باین همه سابقه نیامرزد چه کنم (همان: ۲۰۳۶-۲۰۴۹). بایزید، تازه‌مسلمان و مرید سائل شخصیت‌های حکایت‌اند و سؤال و جواب، گفت و گوی حکایت و درون‌مایه آن نیز «خوف» است.

۳. شقیق بلخی بر منبر حکایت می‌کند که با یک سکه و با توکل به خدا به مکه رفت و باز آمد بدون آنکه سکه را خرج کند و جوانی بر او ایراد می‌گیرد که آن سکه مانع توکل او شده بود (همان: ۲۵۸۰-۲۵۶۳). شقیق و جوان شخصیت‌های حکایت‌اند، اما مردم نیز در آن حضور دارند. تأکید بر آموزه «توکل»، درون‌مایه حکایت است.

۴. در حکایت پیر بخاری، کراهت وی از دیدار شخصی مخنث، سبب می‌شود مخنث به شیخ هشدار دهد که خودخواهی و کناره‌گیری او از گناهکاران، ممکن است جهنم را جایگاهش نماید و گناهکار را بهشتی کند (اللهی نامه: ۲۹۵۷-۲۹۴۶). این گفتار سبب به خاک افتادن شیخ و توبه او می‌شود. این حکایت دو شخصیت دارد (پیر و مخنث) و تنها گفت و گوی حکایت نیز از زبان مخنث است. این حکایت تمثیلی است از لزوم پرهیز صوفی سالک از غرور و تأکیدی است بر ضرورت تواضع و خوف از عاقبت ناشناخته سالک.

۵. در حکایتی دیگر، پیر ناشناسی دعا می‌کند و بقیه آمین می‌گویند، اما شوریده‌ای می‌گوید: همه‌چیز دست خداوند است و به تقلا نیازی نیست (همان: ۲۹۷۸-۲۹۷۲). شخصیت‌های داستان همه ناشناس‌اند. کنش حکایت در همین گفت‌وگو و واکنش‌های مردم به سخنان پیر و شخص شوریده است. توحید افعالی و توکل درون‌مایه‌های حکایت‌اند.

۶. بایزید در بازار قلاشی می‌بیند که شلاق می‌خورد و ناله نمی‌کند، چون معشوقش ناظر است و این امر شیخ را به گریه می‌آورد و متنبه می‌سازد که عاشقی را باید از قلاش آموخت (همان: ۳۱۱۷-۳۰۹۳). بایزید و قلاش شخصیت‌های اصلی حکایت‌اند و حذرنده، مردم و معشوق شخصیت‌های فرعی حکایت‌اند. لزوم تحمل رنج در عشق را می‌توان درون‌مایه حکایت دانست.

۷. این حکایت مشابه با حکایت قبلی است و براساس آن، غلامی به سبب اخلاص و رضای خود، اسوه زاهد برجسته‌ای چون عبدالله بن مبارک (۱۸۱-۱۱۸ق) می‌شود، زیرا با یک پیراهن در سرمای زمستان به سر می‌برد، ولی چون اربابش را واقف بر احوال خود می‌داند، از او تقاضایی نمی‌کند (همان: ۳۱۳۰-۳۱۱۸). غلام مطیع ارباب و ابن مبارک دو شخصیت حکایت‌اند و کنش پیش‌برنده حکایت همچنان سؤال و جواب شخصیت‌ها و واگویه پیر با خود است. درون‌مایه حکایت را هم باید تسلیم و رضای عاشق در برابر معشوق دانست.

۸. حسن بصری به عبادت همسایه گبر روبه موتش می‌رود و برای دعوتش به اسلام، دستش را درون آتش قرار می‌دهد بی آنکه بسوزد. همین اتفاق عامل مسلمان شدن گبر می‌شود، اما برای اطمینان از شیخ، دستخط با تأیید عدول می‌گیرد و با آن به بهشت می‌رود و صدق ایمانش عاملی می‌شود تا دستخط به حسن بازگردد (همان: ۳۲۶۶-۳۲۱۴). شخصیت‌های حکایت دو نفر مذکورند و طبیعتاً «گفت‌وگو» بین آن دو صورت می‌گیرد، همراه با واگویه درونی حسن. عده‌ای از باورهای صوفیانه همچون توصیه به تسامح دینی و تقدم اصول اخلاقی بر احکام فقهی از طرف مشایخ صوفیه و لزوم حفظ قلوب مشایخ و ترک خلاف ایشان را می‌توان درون‌مایه‌های این نوع حکایات تلقی کرد.

۹. دیدن عزت امیر قماربازان در نهایت پاک‌بازی و فنا، شیخ بوسعید را تحت تأثیر قرار



می‌دهد که پاک‌باز واقعی در جهان یکی است (همان: ۵۲۰۹-۵۱۹۵). این حکایت دو شخصیت اصلی دارد: بوسعید و امیر قمارباز، مردم نیز شخصیت‌های فرعی حکایت‌اند. گفت‌وگو مبتنی بر پرسش و پاسخ است.

۱۰. غزالی به عیادت همسایه‌ی هیزم‌شکن بیمارش می‌رود و برایش آرزوی سلامتی می‌کند. بیمار با توکل، اطمینان دارد باز به سر کار خود خواهد رفت (اسرارنامه، ۱۳۹۹: ۲۲۱۰-۲۲۰۲). حکایت کوتاه است و مانند اکثر حکایات عارفانه، دارای دو «شخصیت» است: غزالی و همسایه. توکل درون‌مایه‌ی حکایت است.

۱۱. در حکایت بعد، تمثیلی در معنای صبر از زبان یک پیرمرد باعث گشایش دل بوسعید می‌شود. پیرمرد به شیخ می‌گوید: «اگر کل هستی از عرش تا فرش پر از ارزن شود و پرنده‌ای نیز هزارسال یک‌بار آن را بخورد تا چندین بار تمام شود، باز هم اگر ذره‌ای از خدا به انسان برسد زود است» (منطق‌الطیر، ۱۳۹۹: ۳۳۳۵-۳۲۲۷). ابوسعید ابوالخیر و پیرمرد شخصیت‌های حکایت‌اند. گفت‌وگو در قالب جملات خبری است. این حکایت تمثیلی است در تقریر لزوم صبر طالب.

۱۲. بوعلی طوسی فارمدی، عارف قرن پنجم، کاغذ زر پیرزنی را قبول نمی‌کند و پیرزن او را «احول» خطاب می‌کند که دست حق را ندیده است و متوجه واسطه نشده است (همان: ۳۷۳۶-۳۷۳۳). از دو شخصیت داستان، این پیرزن عامی است که نکوهشگر عارف می‌شود. گفت‌وگو، امری و خبری است و درون‌مایه‌ی داستان اشاره‌ای است در بیان معنای توحید افعالی.

۱۳. بوسعید برای دلجویی مستی می‌رود، ولی مست دلجویی او را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «دستگیری کار تو نیست» (همان: ۴۶۸۵-۴۶۷۵). مست با همه‌ی مستی خود، واقف به حقیقت توحید افعالی است و سخنش تذکری است به شیخ در این باب.

۱۴. همین حکایت با تفاوت اندکی در مصیبت‌نامه آمده است: مستی پریشان به خانقاه بوسعید می‌آید. شیخ می‌خواهد به او کمک کند. مست قبول نمی‌کند که: «دستگیری کار تو نیست!» شیخ متأثر می‌شود (مصیبت‌نامه: ۷۳۶۳-۷۳۵۳). از دو شخصیت این حکایت، آنکه اثرگذار است، مست است و نه شیخ. درون‌مایه‌ی حکایت، مبین لزوم لحاظ کردن توحید افعالی و در نتیجه استغناء از غیر حق است.

۱۵. بر دار شدن دزد، شبلی را منقلب می‌کند. او بر دست‌وپای دزد، بوسه می‌زند؛ زیرا در کارش تمام بود و جان در راه مقصود خویش داد (مصیبت‌نامه: ۲۳۰۸-۲۲۹۵). شبلی، دزد و سؤال‌کننده، شخصیت‌های حکایت‌اند و حکایت نیز در پی القای این مضمون است که اخلاص و پاک‌بازی در عشق، شرط رسیدن است.

۱۶. عارف پاک‌دینی در خرابه‌ای هم‌نشین دیوانه‌ خداجویی می‌شود که به او توصیه می‌کند برای رسیدن به خدا باید مانند او بی‌سروسامان و در خون نشسته باشد (همان: ۲۷۳۰-۲۷۲۴). در این حکایت نیز حرف اثرگذار از جانب دیوانه خطاب به عارف بیان می‌شود و او را به فکر وامی‌دارد. حکایت با دو شخصیت ناشناس، بر پایه‌ گفت‌وگویی در قالب سؤال‌وجواب نقل شده و همین هم‌کنش داستان است. لزوم تحمل رنج و تعب در طریقت، درون‌مایه حکایت است.

۱۷. در مجلسی، از غلبه تأثیر سخنان اکافی، عارف قرن ششم، مردم بیهوش می‌شوند، اما سخنی از یک کفشگر، او را به خود می‌آورد که گوینده باید حرف‌های درخور فهم مستمع بزند، چرا که ظرفیت همه یکسان نیست (مصیبت‌نامه، ۱۳۹۹: ۳۸۳۵-۳۸۲۳). علاوه بر خواجه اکافی و مردم، رهگذر و هاتف غیبی نیز شخصیت‌های حاضر در داستان‌اند. گفت‌وگوها براساس خطاب و امر شکل گرفته است. درون‌مایه حکایت تأکیدی است بر مضمون حدیثی که در منابع شیعی از قول امام جعفر صادق و به نقل از پیامبر چنین روایت شده که: «قال رسول الله (ص): اَنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرُنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۳۸۷: ۱/۶۳).

۱۸. ذوالنون، کنیزکی ضعیف و بیمار را در کعبه می‌بیند که دعا می‌کند: «خدایا به حق آن‌که دوستدار و یار منی، مرا بیامرزد.» ذوالنون می‌گوید: «بگو خدایا، به حق اینکه من دوستدار توأم، مرا بیامرزد. از کجا می‌دانی او یاور و دوستدار توست؟» کنیزک پاسخ می‌دهد: «طبق آیه یُحِبُّهُمْ [خداوند ایشان را دوست دارد] و يُحِبُّونَهُ [و آنان خداوند را دوست دارند]، اول او دوستدار انسان شد سپس انسان دوستدار او.» شیخ علت ضعف او را می‌پرسد و وی علت را عشق به خداوند و دوری از او می‌داند و ناگهان غیب می‌شود (هفت‌اورنگ، سلسله‌الذهب ۲، ۱۳۸۶: ۲۴۹). حکایت با دو شخصیت شکل می‌گیرد و گفت‌وگو مناظره‌ای است میان ذوالنون و کنیزی که مناجات می‌کرد و کنش حکایت نیز

همین مناظره است. درون‌مایه حکایت اشاره دارد به یکی از مهم‌ترین احتجاجات صوفیه در بحث امکان حب به خداوند با استناد به آیه فوق و تقدم حب خداوند بر حب بنده بنابه تصریح بخشی از آیه ۵۴ سوره مائده.

۱۹. پیری در حین سخن، از مرید صادق می‌خواهد تا در تنور روشن بنشیند. بعد از اتمام سخنش، مرید را سالم در تنور می‌بیند (هفت‌اورنگ، سبحة‌الابرار، ۱۳۸۶: ۴۸۳). در این حکایت، توکل مرید بیشتر و پررنگ‌تر از پیر نشان داده می‌شود. شخصیت‌های اصلی حکایت پیر ناشناس و مرید صادق‌اند. سایر یاران نیز در حکایت حضور دارند. کارگشایی «اخلاص» را باید مضمون محوری حکایت دانست.

۲۰. ذوالنون جوانی را در مکه می‌بیند که از فرط عشق، بیمار و ضعیف است. جوان و ذوالنون به مناظره می‌پردازند و جوان به ذوالنون یادآوری می‌کند که در نزدیکی، بیم جدایی است و در دوری شوق وصال، و این حال، پیر را دگرگون می‌کند (همان: ۵۲۴). حکایت با روایت ذوالنون آغاز می‌شود و از خاطره او در مکه و مناظره او با جوان و سخنان نغز جوان به شیخ، کنش حکایت شکل می‌گیرد. در این حکایت شخص هشداردهنده، جوانی است که شیخ را در ترجیح «بعد» بر «قرب» مجاب می‌کند.

### ب. یقظه شیخ با نهیب هاتف غیبی

صوفیه تعبیرهای خاص خود را از وحی دارند و رؤیاهای و «منامات» و به تعبیری دیگر «واقع» را صورت‌ها و مراتبی از وحی می‌شمارند. اگرچه بحث در باب وحی و انواع آن و نیز مباحث خطیری همچون ختم و استمرار نبوت، عدم انقطاع وحی و نزول وحی به اولیا، در آثار ابن عربی و متأثران از وی بیش از هر جای دیگری انعکاس داشته و ابعاد کلامی و فلسفی و معرفت‌شناختی وسیعی یافته است (نک. ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۹/۲؛ ۲۸۵/۳)، اما حتی در آثار کهنی چون آثار حکیم ترمذی (ف. بین سال‌های ۲۵۹ و ۳۰۰ق) نیز توجه به این مقولات را می‌توان دید (نک. ترمذی، ۱۳۷۹). در حکایاتی که در ادامه مورد بررسی قرار گرفته، هاتفی غیبی از سوی خداوند، پیامی را به شیخ صوفی ابلاغ و الهام می‌کند و او را متنبه می‌کند. نکته جالب توجه آن است که در بیشترینه حکایات این بخش، هاتف غیبی در پاسخ به شکایت و گله‌گزاری صوفی به درگاه خداوند است که خطاب الهی را بر وی

القا می‌کند:

۱. در حکایتی از رابعه، او یک هفته غذا نخورده است تا جایی که دچار ضعف شدیدی می‌شود، اما آب و غذایی که برایش مهیا شده، از بین می‌رود و در پاسخ گله‌اش به درگاه خداوند، خطاب می‌رسد که:

گرت اندوه ما باید همیشه      تو را گر هست این یک، روی آن نیست  
مدامت ترک دنیا باد پیشه      که اندوه الهی رایگان نیست  
(الهی‌نامه، ۱۳۹۹: ۲۸۴۴-۲۸۲۷)

رابعه، خدمتکار، گربه و هاتف غیبی شخصیت‌های حکایت‌اند، اما گفت‌وگو میان رابعه و هاتف صورت می‌گیرد و دو شخصیت دیگر حضور بسیار کوتاهی در حکایت دارند و درون‌مایه آن عبارت است از آموزه‌ای زاهدانه مبنی بر ملازمت عشق و اندوه الهی با ضرورت ترک حسرت و اندوه دنیا.

۲. بایزید را بعد از مرگ در خواب می‌بینند که از جانب حق، مؤاخذه شده است که چرا در زمان حیاتش، مسمومیت بر اثر خوردن شیر را عامل بیماری‌اش فرض کرده و خدا را در میان نادیده گرفته بوده (همان: ۳۴۵۹-۳۴۴۸). در این حکایت، بایزید قهرمان داستان است و مرید و هاتف غیبی نیز حضور دارند. گفت‌وگو نیز سؤال و جوابی است میان مرید و بایزید و پرسش و پاسخ‌ها با هاتف غیبی. مضمون این حکایت تصریح و تأکیدی است بر لزوم باور و التزام سالک مؤمن به توحید ذاتی و افعالی و اینکه نباید در وجود، هیچ مؤثری جز خداوند دید.

۳. شیخی صاحب اسرار به مقام بالای گبری غبطه می‌خورد و به خدا گله می‌کند، خطاب می‌آید که «او دنیا را دارد و تو آخرت را. اگر دوست داری داده‌هایتان را باهم عوض کنید» (همان: ۵۴۶۶-۵۴۵۷). شیخ متنبه شده و توبه می‌کند. این حکایت از شیخی ناشناس است که شخصیت اصلی است. ترسا، هاتف غیبی و غلامان شخصیت‌های فرعی حکایت‌اند. تأکید بر آموزه «رضا» درون‌مایه داستان است.

۴. پیر مقربی از درد دندان می‌نالید، خطاب آمد که چرا از حق شکایت می‌کنی؟ شیخ دیگر سکوت کرد. این بار خطاب آمد که در برابر خدا صبوری می‌کنی؟ (اسرارنامه، ۱۳۹۹: ۲۵۰۰-۲۴۸۷). این حکایت، نشان از سختی آزمون مشایخ نزد خداوند و نیز

پیچیدگی موقعیت‌های پارادوکسیکال و متناقض‌نمایی دارد که در رابطهٔ عبد و معبود از نگاه صوفیان می‌توان دید.

۵. شیخ نوقانی از عرفای قرن پنجم، بعد از سفر و سختی و گرسنگی بسیار، از خدا تقاضای نان می‌کند. خطاب می‌رسد که «باید خاک میدان را الک کنی تا با پولی که می‌یابی، نانی بخری». شیخ ناچار این کار را می‌کند، اما جارو و الک امانت گرفته را فراموش می‌کند و از غصهٔ تاوان آن‌ها بی‌تاب می‌شود. وقتی به خرابه بازمی‌گردد هر دو را آنجا می‌بیند. علت این سختی و مصیبت را می‌پرسد و جواب می‌شنود که: «نان بی‌نان خورش نمی‌شود» (منطق الطیر، ۱۳۹۹: ۱۷۷۹-۱۷۹۸). شیخ نوقانی و هاتف غیبی شخصیت‌های حکایت‌اند و گفت‌وگوی میانشان در قالب درخواست و مناجات، در مقابل امر و خطاب است. مضمون حکایت به ملازمهٔ درد و تعب با سلوک در طریقت عشق و معرفت اشاره دارد. نان این راه، بی‌نان خورش اندوه نمی‌تواند بود.

۶. گبری به پرندگان در برف ارزن می‌دهد و راضی است که خدا می‌بیند، ذوالنون البته، عمل وی را پذیرفتهٔ خدا نمی‌داند؛ لیکن سال بعد آن شخص را در حال طواف کعبه می‌بیند، زیرا خداوند هدایتش کرده. ذوالنون به خدا گله می‌کند که «دشمنان را آسان راه می‌دهی و بر دوستان سخت می‌گیری». خطاب می‌آید که «در کار خدا چون و چرا و علت نیست» (مصیبت‌نامه، ۱۳۹۹: ۲۱۲۵-۲۱۴۴). ذوالنون، گبر و هاتف غیبی شخصیت‌های حکایت‌اند و حکایت در میان مکالمهٔ «سالک فکرت» و «پیر» که در مصیبت‌نامه شخصیت‌های اصلی هستند، آورده شده است. درون‌مایهٔ حکایت اشاره‌ای است به آنکه او مُسَبَّب است و از سبب، بی‌نیاز و این باور کلامی مشهور در میان صوفیه و اشاعره که عدل بر خداوند واجب نیست.

۷. مریدی بعد از چهل سال عبادت و چله‌نشینی به ذوالنون گله می‌کند که نوری و نشانه‌ای از خداوند بر دلم نمی‌تابد. شیخ توصیه می‌کند عبادت را ترک و استراحت کند. همان شب، مرید پیامبر را به خواب می‌بیند که «خدا مرادت را می‌دهد، اما ذوالنون را به گناه دور کردن یاران مجازات خواهد کرد». این بار ذوالنون از اینکه مورد خطاب خداوند قرار گرفته بود، شاد می‌شود (همان: ۲۲۶۱-۲۲۹۴). ذوالنون، مرید، پیامبر (ص) شخصیت‌های حکایت‌اند. گفت‌وگوها بیشتر خطابی، گله‌مندانه و هشدار است. درون‌مایه

هم اشاره به این نکته نغز عرفانی است که راه‌های رسیدن به خدا متفاوت و بی‌شمار است. همچنین حکایت، اشاره روشنی به بحث درازدامن و پیچیده «وهب» و «کسب» در طریقت دارد؛ هیچ کسبی بی‌عنایت حق، موصلِ سالک به حقیقت نیست و درعین حال هیچ سالکی، بی کسب و کوشش، برخوردار از عنایت خداوند نخواهد بود.

۸. شبلی می‌خواهد با تقسیم یک گردو بین دو کودک آشتی اندازد، اما گردو پوچ

است. هاتف غیبی او را مؤاخذه می‌کند:

هاتفی گفتش که ای شوریده‌جان      چون نه‌ای صاحب‌نظر خامی مکن  
گر تو قسامی هلا قسمت کن آن      بعد از این دعوی قسامی مکن

(همان: ۳۹۲۶-۳۹۱۹)

دو کودک، شبلی و هاتف غیبی شخصیت‌های حکایت‌اند. دخالت شبلی در کار، موجب عتاب از طرف هاتف شده و کنش حکایت تمام می‌شود. درون‌مایه حکایت نهبی است به‌منظور تأدیب شیخ که اندازه نگاه دارد و آموزه توحید افعالی را پیش چشم داشته باشد و در آنچه فعل و وصف و شأن خداوند است تکیه بر قوه و توان خویش نکند. حکایت، روایت دیگری است از آنچه مولانا در داستان نخست مثنوی یعنی پادشاه و کنیزک در وصف عجز طیبانی که «ترک استثنا» گفتند و مدعی معالجه کنیزک شدند، تقریر کرده است:

چون خدا خواهد نگفتند از بطر      پس خدا بنمودشان عجز بشر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۴-۴۶)

۹. حکایت طولانی از عارفی به‌نام دقوقی در دفتر سوم مثنوی روایت شده است که شبی در کنار دریا هفت شمع فروزان می‌بیند که تبدیل به یک شمع، سپس هفت مرد و بعد از آن، درختان عظیم پرباری شدند که جز او کسی آنان را نمی‌دید. تبدیل از هفت به یک و برعکس اتفاق می‌افتاد تا آنکه درختان به نماز ایستادند و در پایان به هفت مرد خدا بدل شدند و دقوقی را پیش‌نماز خود کردند. در حین نماز، دقوقی متوجه غرق شدن کشتی در دریا می‌شود و دعا می‌کند خداوند آنان را نجات دهد. بعد از نجات کشتی، آن مردان ناخشنود از دخالت دقوقی در کار خدا، ناپدید می‌شوند (همان: ۳/ ۲۳۰۵-۱۹۷۳). این حکایت طولانی و پرکنش، با عناصر داستانی فراوانی است. طاهری طی مقاله‌ای مستقل به

بررسی وجوه اسرارآمیز و فراواقع گرایانه این حکایت پرداخته و رابطه بینامتنی داستان را «با دو روایت قرآنی از زندگی حضرت موسی (ع)» نشان داده است. از نظر وی آنچه بر دوقوی می‌گذرد بازنمایی و ممثّل شخصیت و تجربه‌های شهودی خود مولاناست، از جمله آرزوی دیدار مجدد شمس تبریزی و استغاثه به درگاه خداوند برای نجات جان مردم از حمله خوفناک مغول. همچنین وی تفاوت دیدگاه مولانا و شمس درباره دعا برای تغییر قضای الهی یا لزوم تسلیم در برابر آن و عدم دخالت در کار خداوند را نیز طرح و بررسی کرده است (طاهری، ۱۳۹۳: ۱۷۲-۱۵۱).

### پ. یقظه شیخ با نهیب پیر صوفی دیگر

در حکایات یقظه مشایخ، گاه این صوفی نامدار یا ناشناسی است که به صوفی دیگر، نهیب می‌زند. نکته شگفت و خلاف آمد عادت در غالب این دسته از حکایات یقظه، آن است که برخلاف سنت رایج و معمول صوفیه، آن که نهیب می‌زند و تنبه می‌دهد و راه می‌نماید شیخی است که در طریقت، ظاهراً شهرت و اعتبار و مقامی فروتر دارد و آن که مخاطب نهیب و تنبیه است، شیخ شناخته و مشهور و معتبری است که از نهیب دیگری، یقظه و عبرت می‌یابد.

۱. حیوانات از دیدن حسن بصری می‌رمند و رابعه علت را خوردن غذایی از پیه حیوانات قلمداد می‌کند (الهی‌نامه، ۱۳۹۹: ۲۱۴۱-۲۱۲۱). در این حکایت، رابعه صوفی صاحب‌نامی است که عامل انتباه حسن بصری که خود شیخی صاحب‌نام است می‌شود و لزوم پرهیز از تمتعات مادی و اجتناب از آزار حیوانات را به او گوش زد می‌کند.

۲. معشوق طوسی به سبب سنگ‌زدن بر سگی، از طرف پیری ناشناس سرزنش می‌شود. پیر او را ملامت می‌کند که «تو با سگ از یک قالبید و یکسان، پس به او به چشم کم نگاه نکن.» (همان: ۹۶۴-۹۴۵). سوار سبزجامه، معشوق طوسی و سگ شخصیت‌های حکایت‌اند. اگرچه در بادی امر، به نظر می‌رسد که لزوم تواضع و خشوع، درون‌مایه حکایت باشد که البته می‌توان چنین هم تلقی کرد، اما حکایت به معنای عمیق‌تر و فلسفی‌تری نیز اشاره دارد و آن نگاه وحدت‌وجودی به همه هستی است، و در چنین چشم‌اندازی است که شیخی صوفی با سگی رهگذر، به حیث وجودی، تفاوتی ندارند؛

چراکه همگی، تجلیات وجود مطلق‌اند.

۳. معشوق طوسی به دلیل عدم وابستگی به غیر، هدایای بوسعید (بوالخیر) را پس می‌فرستد. این بار آن که وارستگی نشان داده است، معشوق طوسی است و آن که خطایی ولو سهوی مرتکب شده است ابوسعید ابوالخیر است (همان: ۳۴۱۲-۳۴۰۱). دو پیر و خادمی که باید پیام‌رسان باشد شخصیت‌های حکایت‌اند. کنش داستان در فرستادن هدیه و پس دادن آن و توضیح درباره علت پس دادن آن است و تنها گفت‌وگوی حکایت نیز از زبان معشوق طوسی خطاب به بوسعید صورت می‌گیرد. درون‌مایه حکایت لزوم استغنا از ماسوی‌الله است که خود ریشه در اندیشه توحیدی صوفیه دارد.

۴. پیر ناشناخته و شوریده‌حالی، ظاهراً از عقلا مجانبین، با نام «کوشهد» که نه ریترو و نه دکتر شفییعی و... برای شناخت او، سند و نشانه‌ای تاریخی نیافته‌اند، به غزالی که از ترس کشته‌شدن گریخته بود، یادآوری می‌کند که مرگ و زندگی دست خداوند است و تدبیر بنده نقشی ندارد (همان: ۲۹۵۷-۲۹۴۶) و

چو غزالی شنید این شیوه پیغام دلش خوش گشت و بیرون جست از دام  
(همان: ۲۹۷۰)

غزالی و کوشهد شخصیت‌های اصلی و کسانی که پیام می‌برند و می‌آورند شخصیت‌های فرعی حکایت‌اند. درون‌مایه حکایت به روشنی تأکیدی است بر لزوم توجه به اصل اساسی و آموزه بنیادین توحید ذاتی و افعالی.

۵. خالو سرخسی از عرفای قرن پنجم، همنشین با خضر و جوانی می‌شود که نصیحتش به جوان، اختیار از او می‌برد و خضر از خالو می‌خواهد به ظرفیت جوان توجه کند (همان: ۵۱۲۸-۵۱۰۲). خضر، خالو سرخسی و جوانی ناشناس شخصیت‌های حکایت‌اند و گفت‌وگو با پرسش و پاسخ پیش می‌رود. در باب درون‌مایه این حکایت یعنی «لزوم تناسب تعلیم با ظرفیت سالک و مخاطب و به تبع آن، ضرورت سرپوشی و حفظ اسرار» و خاستگاه روایی و زمینه‌های نظری آن، پیش‌تر در همین مقاله (نک. ذیل حکایت ۱۷ از عنوان ۴-۱) به تفصیل بحث شده است.

۶. ذوالنون به بایزید پیام می‌دهد که «بیدار شو که وقت تنگ است و فرصت از دست می‌رود!» بایزید پاسخ می‌دهد که: «مرد آن است که به عشق معشوق زودتر بخوابد و صبح



در کنار یار برخیزد» (هفت‌اورنگ، سلسله‌الذهب ۲، ۱۳۸۶: ۱۹۵). مباحثه‌ای که میان دو شیخ نامدار صوفیه (بایزید و ذوالنون) درمی‌گیرد، کنش و گفت‌وگوی حکایت را برمی‌سازد و درون‌مایه حکایت، ترجیح ملازمت بر حضور در محضر یار است.

۷. شمس تبریزی، اوحدالدین کرمانی، از مشایخ صوفیه قرن شش و هفت را در حال تماشای شاهدان زیباروی می‌بیند و از چرایی کارش می‌پرسد. اوحدالدین جواب می‌دهد که خدا را در آنان می‌جویم. شمس جواب می‌دهد:

گفت هیئات این چه بی‌بصری است      بر قفا گر نه دمل است تو را  
راست‌بین باش این چه کج‌نظری است      کار بهر چه مهمل است تو را

(همان: ۲۰۵)

در این حکایت نیز دو شیخ نامدار حضور دارند و گفت‌وگوی حکایت، مناظره‌ای است میان آن دو. درون‌مایه حکایت نیز نقدی است بر جریان «شاهدبازی» معدودی از مشایخ صوفیه از جمله اوحدالدین کرمانی.

### ت. یقظه شیخ در اثر تجربه رویدادی یا ملاحظه پدیده‌ای طبیعی

در باب یقظه شیخ از رویدادهای طبیعی و رفتار حیوانات که در عنوان جاری و آتی به آن خواهیم پرداخت توجه به نکته‌ای اساسی در معرفت‌شناسی صوفیانه، مهم و ضروری است و آن اینکه نظام معرفتی تصوف و بنیادهای نظری و مفاهیم و مصطلحات آن را نمی‌توان بدون توجه به متن قرآن (یا به تعبیر فنی تر کتاب) فهم و تقریر کرد. در واقع نظام تحلیلی تصوف، به مثابه زیرشاخه‌ای از معرفت‌شناسی اسلامی، ریشه در قرآن دارد و در حقیقت این متن و مفاهیم قرآن است که «عناصر بنیادی تفکر دینی درباره جهان را برای ذهن مسلمان [و به طریق اولی ذهن صوفی] فراهم می‌کند» (سعادت، در مقدمه نوینا، ۱۳۷۳: هشت). کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی پُل نوینا و پیش از او پژوهش‌های معتبر لویی ماسینیون در کتاب تحقیق در مبادی اصطلاحات عرفان اسلامی و هلموت ریتزر در کتاب دریای جان کوشش‌های متقنی است در شرح و اثبات همین موضوع (نک. همان). بر این اساس، در نظام معرفتی قرآن، عالم به تمامی «آیات» خداوند است و «آیه» جدای از معنای اصطلاحی آن در تقسیم‌بندی صوری متن قرآن، به تصریح عموم مفسران و اهل لغت، در متن مقدس

به معنای «نشانه» و «عبرت» (به تعبیری همان یقظه و انتباه) به کار رفته است (نک. راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۲۲۸-۲۳۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۲۸-۲۳۱). به تعبیر قرآنی این عالم سراسر نشانگانی است برای عبرت مؤمن و در تعبیر صوفیانه‌اش بهانه‌ای است برای یقظه و انتباه و حکایاتی که در ادامه بررسی خواهند شد، شرح داستانی و تمثیل روایی همین معنای قرآنی و تفسیر عرفانی از آن‌اند. عناصر روایی در این حکایات، بسیار محدود و تُنک‌اند.

۱. در *اسرارنامه*، حکایتی از پیری ناشناس نقل شده که البته قهرمان همین حکایت در *تذکره‌الاولیا*، ابراهیم شیبانی از عرفای قرن سوم است. او سال‌ها آرزوی خوردن گوشت داشت و روزی تسلیم نفسش شد و به بوی کباب تا در زندان رفت و فهمید بوی داغ کردن زندانی است (اسرارنامه، ۱۳۹۹: ۱۰۱۰-۹۹۸). درون‌مایه حکایت تنبیهی است بر لزوم پرهیز از خواهش‌های نفس و مراقبت بر مکرها و تلبیس‌های آن.

۲. بایزید با عنوان عام «شیخی»، در حکایتی از شکستن سنگ آسیاب منقلب می‌شود که از سرگردانی خلاص شده و به آرامش رسیده‌است. در تفسیر بایزید، گردش سنگ آسیاب تمثیلی از سرگشتگی و بی‌قراری سالک در طریقت و شکستن و آرام گرفتن سنگ تمثیلی از مقام وصال و فناست (مصیبت‌نامه، ۱۳۹۹: ۲۷۲۰-۲۷۱۱).

۳. بوسعید آسیاب را برای یارانش نمادی از صوفی‌گری می‌داند که در جنبش اما ساکن است، درشتی را تحمل و با همه مدارا می‌کند (همان: ۱۷۸۳-۱۷۷۱).

۴. از نظر بوسعید دیدن نجاست هشدار است به یاران که آن تمیزی و پاکی بر اثر مصاحبت با انسان تبدیل به نجاست شد؛ وای به حال انسان که سال‌ها همنشین خودش است (همان: ۳۴۵۰-۳۴۳۹).

۵. «حکیم فکور» که ممکن است ناصر خسرو باشد (نک. همان، تعلیقات: ۶۲۷) با دیدن سرگین و گورستان، به خلق در باب عاقبت نعمت‌خوارگی هشدار می‌دهد (همان: ۳۴۶۱-۳۴۶۰).

۶. پیر کاملی از دیدن آتش آتشکده که به زبان حال می‌گفت «من همواره می‌سوزم و می‌سوزانم و باقی برای من هیچ‌اند»، بی‌هوش می‌شود (همان: ۶۸۵۴-۶۸۵۹).

### ث. یقظه شیخ با دیدن رفتار یک حیوان

به جز حکایت شماره ۴ از مصیبت‌نامه که سگ به سخن درمی‌آید و کرامت شیخ نشان داده می‌شود، در سه حکایت دیگر، مشایخ با دیدن فعلی از حیوانات، منقلب می‌شوند و «یقظه» می‌یابند:

۱. حکایت اول، پاسخ شبلی به مریدی است در پاسخ به پرسشی از چگونگی ورودش به تصوف. شبلی اشاره می‌کند که روزی سگی را می‌بیند که به دلیل دیدن عکس خود در آب، می‌ترسد و آب نمی‌خورد، اما نهایتاً خود را به آب می‌اندازد تا رها شود. همین امر عامل انتباه شبلی و روی آوردن او به تصوف می‌شود (الهی‌نامه، ۱۳۹۹: ۳۴۷۶-۳۴۶۰).

۲. پیری از دیدن اشتری که بر آسیابی بسته بود این نکته را دریافت که همه عمر دور خود می‌چرخیده است (اسرارنامه، ۱۳۹۹: ۲۰۱۲-۱۹۹۷).

۳. شیخ بوبکر نیشابوری از صوفیان قرن چهارم و از معاصران شبلی، در دل خویش، خود و اصحابش را برتر از بایزید دید و باد خری او را به راه آورد (منطق‌الطیر، ۱۳۹۹: ۲۹۴۴-۲۹۳۳). شیخ گمنام همراه با مریدان، شخصیت‌های حکایت‌اند. پرسش و پاسخ، گفت‌وگوهای حکایت را شکل می‌دهد. هم‌زمانی باد خری به عنوان پدیده‌ای زشت و بی‌اعتبار با اندیشه برتری در ذهن شیخ، برای او صرفاً یک اتفاق نیست و معنایی معرفت‌شناسانه دارد.

۴. بایزید برای اجتناب از نجس شدن، خود را از سگی دور می‌دارد. سگ به سخن درمی‌آید که: «من، خشک یا تر، امکان پاکی دارم، اما تو با نجسی درونت چه می‌کنی؟» شیخ پاسخ می‌دهد: «پلیدی تو دیده می‌شود و پلیدی من نه. بیا تا هم سفر شویم.» سگ نمی‌پذیرد که: «تو مقبول جهانی و من منفور. تو ذخیره جمع کرده‌ای و من بی‌توشه‌ام.» شیخ متأثر می‌شود که: «من از همراهی یک سگ ناتوانم، با همراهی خدا چه توانم» (مصیبت‌نامه، ۱۳۹۹: ۶۱۱۰-۶۱۳۱).

### نتیجه‌گیری

از مجموع ۳۱۴ حکایت مشایخ تصوف که در آثار منظوم صوفیانه فارسی یعنی آثار منظوم سنایی و عطار و مولانا و جامی روایت شده، ۴۶ حکایت جزو حکایات «یقظه مشایخ»

است، یعنی حکایاتی که در آن‌ها شیخ صوفی نه در مقام مؤثر و مُبَّه که در مقام متأثر و متنبه قرار می‌گیرد. در جدول ذیل بسامد این دست از حکایات مشایخ را می‌توان ملاحظه کرد:

**جدول ۱. بسامد حکایات یقظه در منظومه‌های صوفیانه فارسی**

تعداد کل حکایات مشایخ در متون منظوم صوفیانه	تعداد کل حکایات یقظه	تعداد حکایات یقظه در آثار سنایی	حکایات یقظه در آثار عطار	حکایات یقظه در مثنوی مولانا	حکایات یقظه در هفت‌اورنگ جامی
۳۱۴	۴۶	۰	۴۰	۱	۵

توجه به آمار فوق نشان می‌دهد که فارغ از متغیر کمیت آثار، نتایج حاصل از پژوهش حاضر هم‌خوانی روشنی با تاریخ ادبیات تصوف و نیز آثار شاعران مورد بررسی دارد به این معنا که در آثار سنایی به‌عنوان پیشگام ادبیات منظوم صوفیانه، نمونه‌ای از حکایات یقظه مشایخ را نمی‌توان دید، اما در آثار عطار که به تصریح خودش، او را «میلی عظیم بود به مطالعه احوال و سخن ایشان [یعنی مشایخ تصوف]» (عطار، ۱۳۸۶: ۴) و گمان داشت که «هیچ سخن این طایفه، الا ما شاء الله، بر وی پوشیده نماند[ه]» (همان)، بیشترین حجم از این دست حکایات را می‌توان دید. همچنین بعد از وی، در آثار جامی بیشترین تعداد حکایات یقظه دیده می‌شود و او نیز خود صاحب تذکره و راوی حکایات مشایخ بوده است. در باب مثنوی مولانا نیز گفتنی است از حکایات یقظه تنها یک مورد در مجموع شش دفتر مثنوی دیده می‌شود. عناصر روایی حکایات از قبیل کنش‌ها و شخصیت‌ها در عموم حکایات، محدودند و وجه غالب در آن‌ها، شکل‌گیری کنش بر اساس شخصیت‌های محدود و محدود روایت است.

عوامل یقظه و انتباه مشایخ نیز در این حکایات، عبارت‌اند از سخن و طعنه و تذکر شخصی عامی (۲۰ مورد)، هاتفی غیبی (۹ مورد)، شیخی صوفی (۷ مورد) و نیز مواجه شدن با پدیده‌های طبیعی (۶ مورد) و رفتار حیوانات (۴ مورد). عوام غیرصوفی عموماً نکات نغزی را در باب توحید ذاتی، توحید افعالی و توکل و رضا به شیخ صوفی گوشزد می‌کنند.

حضور هاتف غیبی در این حکایات، نمودار تلقی خاصی است که صوفیه از وحی و استمرار بی انقطاع آن البته در اشکالی متفاوت با تجربه «نبی» داشته‌اند. اینکه شیخی فروتر در مراتب سلوک و طریقت، موجب یقظه مشایخ می‌شود خود تنبیهی است بر لزوم آگاهی از خطر غرور و انانیت و مراقبت بر خشوع و تواضع در طریقت. نقش آفرینی رویدادها و حیوانات در یقظه مشایخ نیز مبتنی است بر نظام معرفت‌شناسی صوفیه که در آن به پیروی از قرآن، همه عالم آیات خداوند است و نشانگان عبرت و موجبات معرفت. در مجموع همه عوامل دخیل در شکل‌گیری، سیاق و نتیجه‌گیری این حکایات، هم‌سویی تام و تمامی با رویکرد کلامی و نظام معرفت‌شناسی صوفیه دارند.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۴). *الفتوحات المکیه*. تصحیح عثمان یحیی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- براتی خوانساری، محمود. (۱۳۹۹). «بررسی کارکردهای نظریه پراپ در حکایات اسرارالتوحید». *متن پژوهی ادبی*. ۴۲(۳۸). صص ۲۵۷-۲۹۵.
- پراپ. ولادیمیر یا کولویچ. (۱۴۰۱). *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- ترمذی، حکیم محمدبن علی. (۱۳۷۹). *مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی (دو اثر از حکیم ترمذی)*. به کوشش برند رودلف راتکه و جان اوکین. ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۶). *هفت اورنگ*. تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. تهران: مهتاب. اهورا. داد، سیما. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. تهران: مروارید.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*. ترجمه غلامرضا خسروی حسینی. جلد ۱. تهران: مرتضوی.
- رضوانیان، قدسیه. (۱۳۸۹). *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی*. تهران: سخن.
- روضاتیان، مریم؛ بیلویی خمسلویی، جواد. (۱۳۹۴). «بررسی عوامل یقظه و انتباه از نظر خواجه عبدالله انصاری و جایگاه آن در شرح حال عارفان در تذکره‌الاولیا». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)*. ۸(۲۸). صص ۱۴۲-۱۲۹.
- سنایی غزنوی، مجددوبن آدم. (۱۳۹۴). *حدیقه‌الحقیقه*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۸). *مثنوی‌های حکیم سنایی*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۷). «توحید افعالی در عرفان مولوی و کلام اشعری». *اندیشه نوین دینی*. ۴(۱۵). صص ۹۴-۶۷.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). *انواع ادبی*. تهران: میترا.
- صیاد راجبی، سالومه و دیگران. (۱۴۰۲). «حکایات مشایخ در منظومه‌های صوفیانه فارسی». *نشریه زبان و ادب فارسی*. دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز. ۷۶(۲۴۸). صص ۶۸-۴۸.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۳). «رابطه داستان دقوقی با تجارب زیستی مولانا». *تاریخ ادبیات*. (۷۵). صص ۱۷۲-۱۵۱.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳ / ۳۱

- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۹). *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). *الهی نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *تذکرة الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). *تذکرة الاولیا*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). *مصیبت نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. جلد ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷). *اصول کافی*. جلد ۱. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: اسوه.
- کیانی فر، مریم. (۱۳۹۹). «ریخت‌شناسی چند تمثیل حیوانی در حدیقه الحقیقه سنایی براساس الگوی ولادیمیر پراپ». *تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی*. (۴۵). صص ۱۰۳-۹۱.
- مانی، مهنوش و دیگران. (۱۳۹۸). «بررسی اولین مقام عرفانی و تجزیه و تحلیل آن در روان‌شناسی». *عرفان اسلامی*. (۶۱). صص ۴۶-۱۳.
- معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۵). *مثنوی*. به تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: توس.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ مانی، مهنوش. (۱۳۹۸). «بررسی یقظه و انتباه در متون منشور عرفانی (تا قرن هفتم) و کاربردهای آن در روان‌شناسی». *پژوهشنامه عرفان*. (۲۰) ۱۰. صص ۲۱۰-۱۸۹.
- میرصادقی، جمال. (۱۳۹۴ الف). *ادبیات داستانی*. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ ب). *عناصر داستانی*. تهران: سخن.
- نویا، پُل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

### References

- Attar Neyshaburi, Farid al-Din Mohammad ibn Ibrahim, (2010), *Asrarnaméh*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan.(in Persian)
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din Mohammad ibn Ibrahim, (2010), *Ilahinamah*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan.(in Persian)
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din Mohammad ibn Ibrahim, (2010), *Tazkirat al-Awliya*, edited by Mohammad Istalami, Tehran: Zovar.(in Persian)
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din Mohammad ibn Ibrahim, (2010), *Tazkirat al-Awliya*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, 2 vols., 6th edition, Tehran: Sokhan.(in Persian)
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim, (2020), *Mantiq al-Tayr*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan.(in Persian)
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim, (2020), *Masab-e-Namah*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan.(in Persian)
- Barati Khansari, M. (2010), "A Study of the Functions of Propp's Theory in the Tales of the Secrets of Monotheism", *Hossein Ibn Ali Charmhini, Literary Research Text*, Year 42, No. 38, pp. 257-295.(in Persian)
- Dad, S. (2006), *Dictionary of Literary Terms*, Vol. 3, Tehran: Morvarid.(in Persian)
- Ibn Arabi, M. (1994), *Al-Futuhāt al-Makīyah*, edited by Uthman Yahya, 14 volumes, Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arabi.(in Arabic)
- Jami, Abdolrahman, (2007), *Haft-e-Arang*, edited by Morteza Modarres Gilani, Tehran: Mahtab, Ahura.(in Persian)
- Kianifar, M. (2019), "Morphology of Several Animal Allegories in Hadiqa-ul-Haqiqah Sana'i Based on Vladimir Propp's Model", *Reza Ashrafzadeh, Mohammad Fazeli, Quarterly of Allegorical Research in Persian Language and Literature, Islamic Azad University - Bushehr Branch*, No. 45, Fall 2019, pp. 91-103.(in Persian)
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub, (2008), *Usul al-Kafi*, vol. 1, translated by Mohammad Baqir Kamara'i, 10th edition, Tehran: Aswah.(in Arabic)
- Mani, M; Mirbagherifard, Seyyed Ali A; Khoshal, T; Amiri, Sh, (Fall 2019), "Investigation of the First Mystical Position and Its Analysis in Psychology", *Islamic Mysticism Journal*, No. 61, pp. 13-46.(in Persian)
- Mirbagherifard, Seyyed A; Mani, M. (Spring and Summer 2019), "A Study of Attention and Attention in Mystical Prose Texts (Until the Seventh Century) and Its Applications in Psychology," *Bi-Quarterly Journal of Mysticism*, Year 10, Issue 20, pp. 189-210.(in Persian)



- Mirsadeghi, J. (2015) A, Fiction Literature, Vol. 7, Tehran: Sokhan.(in Persian)
- Mirsadeghi, J. (2015) B, Fictional Elements, Vol. 9, Tehran: Sokhan.(in Persian)
- Moein, M. (1992), Persian Dictionary, Vol. 1: Amir Kabir.(in Persian)
- Noya, P. (2015), Quranic Interpretation and Mystical Language, Translated by Esmaeil Saadat, First Edition, Tehran: University Press Center.(in Persian)
- Propp, V. (2022), Morphology of Fairy Tales, translated by Fereydoun Badraei, Vol. 7, Tehran: Tous.(in Persian)
- Qorashi, A. (1992), Qamus al-Quran, vol. 1, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyah.(in Persian)
- Raghib Isfahani, Hossein bin Mohammad, (1995), Translation and Research of the Words of the Quran, translated by Gholamreza Khosravi Hosseini, Vol. 1, Tehran: Mortazavi.(in Persian)
- Rezvanian, Q. (2009), The Story Structure of Mystical Stories, Tehran: Sokhan.(in Persian)
- Rozatian, M; Yabloui Khamsaloui, J. (2015), "Investigating the Factors of Attention and Attention from the Perspective of Khwaja Abdollah Ansari and Its Place in the Biography of Mystics in Tazkirat al-Awliya", Scientific Research Journal of Mystical Literature Studies (Gohar Goya), First Consecutive, Number 9, Year 28, pp. 129-142.(in Persian)
- Rumi, Jalaluddin Mohammad Balkhi, (1996), Masnavi, edited by Reynold Nicholson, Tehran: Toos.(in Persian)
- Sana'i Ghaznavi, Abu'l-Majd Majdood debn Adam, (1969), Masnavis of Hakim Sana'i, with the help of Mohammad Taghi Modarres Razavi, Tehran: Tehran University Press.(in Persian)
- Sana'i Ghaznavi, Majdood debn Adam, (2015), Hadiqa al-Haqiqah and Sharia'at al-Tariqah, with the help of Mohammad Taghi Modarres Razavi, Tehran: Tehran University Press.(in Persian)
- Sayyad Rajbi, S; Ebrahimpour Namin, M and Jalili Kohneshahri, Kh. (2024), "Stories of the Sheykh's in Persian Sufi Poems", Persian Language and Literature Journal (Faculty of Literature, University of Tabriz), 76(248), pp. 47-68.(in Persian)
- Shajari, M. (1999), "The Monotheism of Actions in Rumi's Mysticism and Ash'ari Theology", Scientific-Research Quarterly of New Religious Thought, Year 4, Issue 15, Winter, pp. 67-94.
- Shamisa, S. (1999), Literary Types, Fourth Edition, Tehran: Mitra.(in Persian)

Taheri, Gh. (2014), "The relationship between the story of "Daquqi" and Rumi's lived experiences", Journal of Literary History, Number 75, pp. 151-172.(in Persian)

Tirmidhi, Hakim Muhammad ibn Ali. (2000), The Concept of Wilayat in the Early Period of Islamic Mysticism (Two Works by Hakim Tirmidhi), edited by Rudolf Ratke and John Okin, translated by Dr. Majd al-Din Kiwani, Tehran: Markaz Publishing House.(in Persian)



©2025 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](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

## A Structural Study of the Tales of the Moment of Attention of Sufi Sheikhs in Persian Sufi Poems<sup>1</sup>

Saloomeh Sayyad Rajebi<sup>2</sup>, Mohammad Ebrahimpour Namin<sup>3</sup>  
Khosro Jalili KohneShahri<sup>4</sup>

Received: 2024/12/27

Accepted: 2025/02/05

### Abstract

Sufi masters, considered role models of faith and righteous actions second only to the Prophet Muhammad, are central figures in Sufi literature. Tales about Sufi masters often recount their words, actions, and states in dealing with the self, others, and the Divine, constituting a significant portion of Sufi texts. In these narratives, the master typically serves as the protagonist who enlightens others through their words and deeds. However, there are instances where the master themselves undergoes a transformative experience or awakening.

This study aims to examine tales of Sufi masters' awakenings in major Persian Sufi poems, including the works of Sana'i, Attar, Rumi, and Jami, and to trace the roots of these themes within the Sufi epistemological system. The findings reveal that out of 314 tales of Sufi masters in these works, 46 are narratives of awakening experiences. The factors that trigger these awakenings include encounters with ordinary people who enlighten the master about the concept of essential and functional unity, divine revelation, encounters with other, less experienced masters, and natural phenomena and animals as signs of divine guidance and lessons.

In terms of narrative elements, dialogue, centered around the character of the master, plays a pivotal role in driving the action of these tales and conveying moral and religious teachings. The predominant theme of these narratives is the emphasis on the doctrine of functional unity, leading to the concepts of trust in God and acceptance of divine will, aligning with the Sufi theological and epistemological approach.

**Keywords:** Sufi literature, Sufi masters, Awakening, Epiphany, Narrative elements

---

1. DOI: Digital ID 10.22051/jml.2025.49241.2646

2. PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Astara Branch, Islamic Azad University, Astara, Iran: [sayyadrajebi@yahoo.com](mailto:sayyadrajebi@yahoo.com)

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Astara Branch, Islamic Azad University, Astara, Iran. (Corresponding Author): [Mo.Ebrahimpour@iau.ac.ir](mailto:Mo.Ebrahimpour@iau.ac.ir)

4. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Astara Branch, Astara Azad University. Iran: [kh.jalili@iau-astara.ac.ir](mailto:kh.jalili@iau-astara.ac.ir)

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





فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۱-۳۷

## بررسی شأن وجودی «حیوان» در آرا و اندیشه‌های ابن عربی<sup>۱</sup>

علی صفایی سنگری<sup>۲</sup>، مجتبی هوشیار محبوب<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

### چکیده

با اینکه معمولاً توجه به مسائل محیط زیستی و حیوانات، از دغدغه‌های متأخر بشری به حساب می‌آید، باید دانست مسئله «حیوان» و شأن وجودی آن، از مباحث درازدامن در حکمت و تصوف اسلامی است. ابن عربی در شرح آیاتی از سوره «صافات» مبنی بر رؤیای ابراهیم نبی و ذبح پسرش، این پرسش را پیش می‌کشد که حیوان قربانی چه مقام بلندمرتبه‌ای دارد که می‌تواند جایگزین پسر پیغمبر باشد. شیخ اکبر بررسی این سؤال را منوط به مبحث حضرت خیال می‌داند، چرا که معتقد است این رویدادها در عالم خیال واقع شده است و ابراهیم پیغمبر نتوانسته این رؤیای مهم را تعبیر کند. درست است که گرانیگاه مبحث شیخ، در فص اسحاقی از فصوص، رقم می‌خورد، اما رد رویکرد متفاوت شیخ نسبت به مسئله حیوان را در آثار دیگر او نیز می‌توان سراغ گرفت. ابن عربی به شأن وجودی جانوران توجهی ویژه داشته است. نگاه دیگرگون او به حیوان نه تنها نسبت به بسیاری از هم‌نفسان و هم‌تایان روزگارش، بلکه نسبت به حیات معاصر بشری نیز، نگاهی قابل تأمل است. روایت‌هایی در این جستار مورد توجه قرار گرفته که ابن عربی در آن اندیشه‌های

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.48374.2617

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران:

Safayi.ali@guilan.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول):

mr.mazeni@gmail.com

متفاوتی نسبت به مقام حیوانی اظهار داشته است، به نحوی که در موقعیت‌های مختلف، حیواناتی نظیر شتر، گربه و گورخر را در جایگاهی رفیع‌تر از انسان‌ها و گاه بعضی از عرفا عنوان می‌کند. از نظر ابن عربی حیوان نزد خداوند دارای جایگاه ویژه‌ای است. به‌زعم او، جانوران، به هر دو نوع ادراک ظاهری و باطنی مجهز هستند و برخلاف آدمی، معرفت حیوانات نسبت به خداوند، معرفتی فطری است.

**کلیدواژه‌ها:** ابن عربی، حیوان، خیال، شأنیّت وجودی.

### مقدمه

واژه «حیوان» از نظر ریشه‌شناسی به معنی زنده‌بودن و زندگی است. این کلمه در اصل حیوان بوده است و در کنار جماد و نبات، یکی از موالید ثلاث (نک دهخدا). عرب به هر جاندار ذی‌روح و هر موجود جنبنده، حیوان می‌گوید (بندرریگی، ۱۳۷۱: ۱۲۱). شاید همین مسئله ذی‌روح بودن، موجب توجه بسیاری از حکما و عرفا به مسئله حیوان شده است، چنان‌چه در بسیاری از قصه‌های عرفانی ردپای حیوانات برای مخاطب جلب توجه می‌کند. این توجه احتمالاً ریشه‌های قرآنی دارد، چرا که قرآن همیشه از مهم‌ترین منابع متصوفه بوده است. در قرآن، تمام جنبندگان روی زمین و پرندگان در آسمان، امت‌هایی همچون امت آدمی خوانده شدند:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ<sup>۱</sup> (انعام، ۳۸)

یا:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ. وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْتَ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ<sup>۲</sup> (اسراء، ۴۴)

نمونه آشکار دیگر در قرآن، سگ اصحاب کهف است که «قطمیر» خوانده شده است؛ سگ وفاداری که نظیر آدمی آگاه به اصحاب کهف می‌گوید، همچو آنان خدا را

---

۱. و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، مگر آنکه آنها [نیز] گروه‌هایی مانند شما هستند.

۲. هفت آسمان و زمین و هر که در آنهاست همه به ستایش و تنزیه خدا مشغول‌اند و موجودی نیست در عالم جز آن که ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست و لیکن شما تسبیح آنها را فهم نمی‌کنید.

می طلبد؛ سگی که در آیه ۲۲ سوره کهف هر بار از شمارِ اصحاب کهف یاد می شود، او نیز مورد توجه قرار می گیرد:

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَتَأْمِنُهُمْ كَلْبُهُمْ<sup>۱</sup>.

چنین است که سعدی می نویسد:

من سگ اصحاب کهفم بر در مردان مقیم      گرد هر در می نگر دم استخوانی گو مباش  
(سعدی، ۱۳۸۶: ۷۹۵)

یا نمونه مشهورتر از آن در گلستان:

سگ اصحاب کهف روزی چند      پی نیکان گرفت و مردم شد  
(همان: ۴۲)

شاعران و نویسندگان دیگر نیز از این تفاوت نگاه که عنصری اسلامی است و همین طور اهمیت مقام حیوان آگاهند. نمونه دیگر می تواند از تذکرة الاولیای عطار باشد: «نقل است که [جنید] شبی با مریدی در راه می رفت. سگی بانگ کرد. جنید گفت: «لیبک، لیبک» مرید گفت: «این چه حال است؟». گفت: «قوه و دمدمه سگ از قهر حق - تعالی - دیدم و آواز از قدرت حق - تعالی - شنیدم و سگ را در میان ندیدم، لاجرم لیبک جواب دادم.» (عطار، ۱۳۹۱: ۳۷۲)

همچنین از رسائل نویسندگان گمنام سده چهارم هجری، موسوم به *اخوان الصفا*، اثری با عنوان «محاكمة انسان و حیوان» هست که باید به آن اشاره کرد. نویسنده یا نویسندگان این کتاب از حیث التفات به مسائل محیط زیستی و ارتباط انسان با حیوان، صاحب اثری هستند که می توان آن را از زمره منابع اولیه این مبحث به حساب آورد. در این رساله پاره ای از خصایل ستوده و طبایع پسندیده حیوانات فهرست شده است و تأکید شده است که اگر آدمی اهل شرارت باشد شیطانی است رانده شده و بدترین آفریدگان (مستوفی)، (۱۴۰۰: ۵۵).

---

۱. به زودی خواهند گفت سه تن بودند [و] چهارمین آن‌ها سگشان بود و می گویند پنج تن بودند [و] ششمین آن‌ها سگشان بود تیر در تاریکی می اندازند و [عده ای] می گویند هفت تن بودند و هشتمین آن‌ها سگشان بود.

«حیوان» همیشه به زعم حکما، در سلسله مراتب وجودی، جایگاه ویژه‌ای داشته است. در جدولی که نصر حامد ابوزید با عنوان جدول مراتب هستی ترسیم کرده است، حیوان بیست و چهارمین مرتبه هستی در فلسفه ابن عربی است، و چهارمین مرتبه در تمامی مراتب که ذیل فلک حیوان قرار می‌گیرد و همه پدیده‌های زنده از ملک و جن و انسان را در بردارد، چراکه فلک حیوان فلک حیات است و زندگی (ابوزید، ۱۴۰۰: ۲۸۱-۲۸۲)، همچنان که این واژه از حیث فقه‌اللغه در زبان عربی نیز همین معنا را پیش می‌کشد. چیتیک به معنای فقه‌اللغوی حیوان در زبان عربی اشاره می‌کند -یعنی معنی «جان‌داری و جان‌داشتن»- و می‌نویسد: «ابن عربی مکرراً به ما می‌گوید که همه چیز در جهان در واقع زنده است، اما حیات بیشتر چیزها از دید ما پنهان است. این به این دلیل است که زندگی با هر کیفیت الهی پیش فرض شده است» (chittick, 2009: 29-30).

هرچند آثار بسیاری در باب مبحث انسان کامل ابن عربی تألیف شده است که در آنها گاه به حیوان نگاهی بسیار گذرا شده است، اما هرگز اندیشه و ابعاد اندیشگانی این فیلسوف اسلامی در باب «حیوان» مورد تفحص جدی نبوده است. البته دو پژوهشگر غیرایرانی در این باره مقالاتی تحریر کرده‌اند: مقاله‌ای از ویلیام سی. چیتیک، عرفان‌پژوه شهیر و مقاله‌ای مهم‌تر، از پاشا. میم. خان مدرس زبان و ادب اردو و فارسی و همین‌طور تصوف اسلامی.<sup>۱</sup>

پاشاخان هدف مقاله‌اش را ترسیم ابعادی از پاسخ ابن عربی به این پرسش مهم عنوان می‌کند که «حیوان چیست؟» پاشاخان معتقد است کمتر کسی نظام سلسله‌مراتب هستی‌شناختی موجودات غیرانسانی را در آثار ابن عربی، از مفسران کلاسیکی نظیر عبدالکریم جیلی گرفته تا مفسران متأخر آثار او نظیر ماساکاتا تاکیشیتا<sup>۲</sup> کندوکاو کرده

---

۱. مقاله نخست از پاشاخان با عنوان «هیچ چیز مگر حیوانات: سلسله مراتب موجودات در فصوص‌الحکم» در سال ۲۰۰۸ در شماره ۴۳ ژورنال مؤسسه ابن عربی منتشر شده است و مقاله دوم با عنوان «خرد حیوانات» سال بعد از آن در شماره ۴۶ همان مجله منتشر شده است.

۲. اثر او با عنوان «نظریه انسان کامل ابن عربی و جایگاه آن در تاریخ اندیشه اسلامی» در سال ۱۹۸۷ در انستیتو مطالعه زبان و فرهنگ آسیا و آفریقا در توکیو منتشر شد:

Takeshita, Masataka. Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of



است، هرچند ابن عربی در دو اثر مهمش، *فتوحات مکیه* و *علی‌الخصوص* در *فصوص‌الحکم* نگاه منحصربه‌فردی در قلمرو جانورشناسی مطرح می‌کند. پاشاخان می‌نویسد با این همه کسانی بوده‌اند همچون عبدالرزاق کاشانی، توشیهیکو ایزوتسو و ویلیام چیتیک که به صورت متشتت اشاره‌های ابن عربی به حیوانات در *فصوص‌الحکم* را مورد توجه قرار دادند، اما یا به سرعت از آن عبور کردند یا از آن به مفهوم انسان کامل نقب زدند (Khan, 2008: 21-22).

مسئله محوری مقاله حاضر یافتن پاسخ‌های شیخ‌اکبر به این پرسش است که حیوان و شأن وجودی آن چیست. این مسئله درست در جایی آغاز می‌شود که ابن عربی در شرح آیاتی از سوره صافات مبنی بر رؤیای ابراهیم و ذبح پسرش، این پرسش را پیش می‌کشد که حیوان قربانی چه مقام بلندمرتبه‌ای دارد که می‌تواند جایگزین پسر پیغمبر باشد. شیخ‌اکبر کندوکاو این سؤال را در ارتباطی دوسویه با حضرت خیال می‌بیند؛ چراکه معتقد است این رویدادها در عالم خیال واقع شده است و ابراهیم نبی نتوانسته این رؤیای مهم را تعبیر کند (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۱۱). شاید به همین دلیل است که قونوی، یکی از شارحان مهم *فصوص‌الحکم* می‌گوید اصل و ریشه فص اسحاقی عالم خیال است (قونوی، ۱۳۷۱: ۳۵) و آلموند معتقد است «این نظریه که جهانی که می‌بینیم، یک رؤیا بیش نیست [...]» در تمامی نظام فکری شیخ‌اکبر نقش محوری ایفا می‌کند» (آلموند، ۱۳۹۹: ۱۸۵).

بنابراین مدخل بحثی که شیخ درباره «حیوان» پیش می‌کشد «خواب و رؤیا» است. با این توضیح این مقاله دو شق اصلی دارد: نخست مسئله «حیوان» که ابن عربی با پیش کشیدن داستان ابراهیم نبی، این سؤال را طرح می‌کند که قوچ چه مقام بلندی دارد که می‌تواند جایگزین پسر نبی شود و دوم مبحث «خیال» در اندیشه ابن عربی که بیش از همه به واسطه همان «فص اسحاق» در کتاب *فصوص* بررسی شده است. در این جستار خط فکری ابن عربی درباره شأنیت وجودی حیوان را در دیگر آثار او نیز پی گرفته شده است، بنابراین مصالح بررسی، از قوچ در *فصوص‌الحکم*، به گربه در *رسالة روح القدس* و گورخر و شتر در *فتوحات مکیه* توسعه یافت.

شیوه گردآوری اطلاعات در این مقاله کتابخانه‌ای و روش تحقیق توصیفی تحلیلی است که ذیل رویکرد وجودشناختی به اجرا رسیده است. همچنین اطلاعات گردآوری شده با روش تحلیل محتوا مورد واکاوی قرار گرفته است.

### پیشینه پژوهش

با کندوکاو عنوان «ابن عربی و حیوان» و عناوینی نظیر این گزاره در زبان فارسی جستار یا مقاله ویژه‌ای یافت نمی‌شود. با این همه مقالاتی درباره ارتباط عرفان و مسئله حیوان و همین‌طور مسائل زیست محیطی قابل کندوکاو است؛ از جمله «پژوهشی درباره روابط با حیوانات در عرفان عملی عارفان» (۱۳۸۳) اثر پناهی. این مقاله گزارش می‌دهد که عارفان بر اثر عزلت و سفرهای بادیه، با حیوانات مأنوس شده‌اند و با توجه به نگاه خاص خود نسبت به جانوران، خود را برتر از حیوانات ندانسته‌اند، و با حیوانات رفتار شفقت‌آمیز داشته‌اند. این مقاله گزارش می‌دهد سخنگویی، تفاهم و ارتباط‌های شگفت‌انگیز با حیوانات در متون صوفیانه، نوعی ارتباط غیر متعارف را نشان می‌دهد.

مسعود شاورانی در «ارزش جانوران در نگاه صوفیان» (۱۴۰۰) بعد از مقدمه‌ای در باب اهمیت محیط زیست و رفتارهای تخریبی آدمی نسبت به آن، از سیره قولی و فعلی عارفان در شفقت، ارزش‌گذاری و علاقه‌مندی به جانوران گزارش می‌دهد. در این مقاله دوستداری و ارزش‌نهادن به جانوران شامل چند عنوان اصلی می‌شود؛ از جمله، همنشینی با جانوران اهلی و غیراهلی، پندگیری از جانوران، اجتناب از آزار جانوران و ترک گوشت‌خواری، الفت و شفقت با جانوران، مؤانست و خدمت جانوران به عارفان، گفتار و نصایح عارفان در تکریم جانوران، گفتار عارفان در باب رعایت حقوق جانوران، اثر ایجابی نیکی و ستم به جانوران و اثر سلبی نیکی و ستم به جانوران.

در مقاله «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی» (۱۳۹۳) اثر موسوی و مروارید آمده است گاهی عرفا برای نفس صورت حیوانی تصور کرده‌اند. در این مقاله با توجه به مبحث «نماد» و «نفس» این مبحث آمده است که چرا سنایی، عطار و مولوی جانورانی به‌خصوص را به‌مثابه نماد نفس به کار برده‌اند.

«عرفان اسلامی و شأن اخلاقی حیوانات» (۱۳۹۴) اثر زروانی و شعبانی و «تحلیل عناصر

واژگانی ترجمان الاشواق ابن عربی بر مبنای رویکرد زبان‌شناسی زیست محیطی» (۱۴۰۱) اثر صفایی و کارگر از دیگر منابع پیشینی در این قلمرو هستند. در مقاله اخیر، ترجمان الاشواق ابن عربی از این حیث که نویسنده آن از زبانی بهره می‌گیرد که دارای یک سری همبسته‌های معنایی متناسب با محیط مکه و شرایط زیست‌کاربران آن محیط است، مورد توجه قرار می‌گیرد. به زعم نویسندگان از منظر زبان‌شناختی، این اثر تصویرگر یک جامعه زبانی و شبکه واژگانی ویژه است که می‌تواند معرف گفتمان خاص زیست‌بوم شاعر و معشوق او باشد.

### مبانی نظری

#### الف. نقطه کانونی: مسئله حیوان در فص اسحاقی و تلاقی آن با «خیال»

مسئله حیوان، نخست در فص اسحاقی مطرح می‌شود، آنجا که ابن عربی تفسیری بر ذبح نبی می‌نویسد، تفسیری که با مباحث وجودشناختی «حضرت خیال» و رؤیا گره خورده است. قیصری در شرحش بر فص اسحاقی نوشته است بعد از مرتبه عالم ارواح مجرد، مرتبه عالم مثال است که به نام خیال نامیده می‌شود و نخستین کسی که بر او روح عالم مثالی پوشانیده می‌شود، خلیل الله است (نک. قیصری، ۱۳۸۷: ۴۳۶).

قصه بر مبنای آیاتی از سوره صافات چنین است:

فَبَشِّرْهُ بِبُغْلَامٍ حَلِيمٍ. فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ. فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ. وَتَادِيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ. وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ (صافات، ۱۰۷-۱۰۱)

و شرح موجز آن که ابراهیم نبی به پسرش می‌گوید که خواب دیده است او را ذبح می‌کند و پسرش می‌پذیرد، اما وقت تسلیم، خداوند ابراهیم را ندا می‌دهد که خوابت را تحقق دادی و ما پسر را در برابر قربانی بزرگی از ذبح شدن رهانیدیم. مسئله اساسی که در این سطور ابن عربی را به تأملی وجودشناختی واداشته این است که مقام آن حیوان قربانی، چه مقامی است که می‌توان جایگزین پسر نبی خداوند باشد. مدخل بحث پاشاخان نیز از فص اسحاق آغاز می‌شود آنجا که ابن عربی با شعری به استقبال «قربانی بزرگ» یعنی پسر ابراهیم خلیل می‌رود. متن شعر چنین است:

۱. فِدَاءُ نَبِيٍّ ذَبَحُ ذَبْحُ لِقْرَبَانِ  
و عَظْمَهُ اللهُ الْعَظِيمِ عَنَائِيَّةً  
لَا شَكَّ أَنْ الْبَدْنَ أَعْظَمَ قِيمَةً  
فِيَا لَيْتَ شَعْرَى كَيْفَ نَابَ بَدَاتِهِ  
۲. أَلَمْ تَدْرُ أَنْ الْأَمْرَ فِيهِ مَرْتَبٌ  
فَلَا خَلْقَ أَعْلَى مِنْ جَمَادٍ وَ بَعْدَهُ مِنْ جَمَادٍ وَ بَعْدَهُ  
و ذُو الْحَسِّ بَعْدَ النَّبْتِ وَ الْكَلِّ عَارِفٌ  
وَ أَمَّا الْمَسْمِيُّ أَدْمًا فَمَقِيَّةٌ  
۳. بَذَا قَالَ سَهْلٌ وَ الْمُحَقِّقُ مَثَلْنَا  
فَمَنْ شَهِدَ الْأَمْرَ الَّذِي قَدْ شَهِدْتَهُ  
۴. وَ لَا تَلْتَفِتْ قَوْلًا يَخَالَفُ قَوْلَنَا  
هَمَّ الصَّمِّ وَ الْبِكْمِ الَّذِينَ أَتَى بِهِمْ  
وَ أَيْنَ تُوَجَّحُ الْكَبِشُ مِنْ نَوْسِ انْسَانٍ  
بِنَا أَوْ بِهِ لَا أَدْرُ مِنْ أَيِّ مِيزَانٍ  
وَ قَدْ نَزَلَتْ عَنْ ذَبْحِ كَبِشِ الْقَرْبَانِ  
شَخِصِ كَبِشٍ عَنْ خَلِيفَةِ رَحْمَانَ  
وَ فَاءَ لِأَرْبَاحٍ وَ نَقْصِ الْخُسْرَانِ  
نَبَاتٍ عَلَى قَدْرِ يَكُونُ وَ أَوْزَانٍ  
بِخِلَافِهِ كَشْفًا وَ إِضْحَاحَ بَرْهَانَ  
بِعَقْلِ وَ فِكْرٍ أَوْ قِلَادَةَ إِيمَانٍ  
لَأَنَّا وَ إِيَاهُمْ بِمَنْزِلِ إِحْسَانٍ  
يَقُولُ بِقَوْلِي فِي خِفَاءٍ وَ إِعْلَانٍ  
وَ لَا تَبْذُرِ السَّمْرَاءَ فِي أَرْضِ عِمِيَانٍ  
لَأَسْمَاعِنَا الْمَعْصُومِ فِي نَصِّ قُرْآنٍ  
(ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۷۰-۵۶۹)

ابن عربی با توجه به آیه ۱۰۷ سوره صافات (وَقَدْ يَنْبَأُ بِذَبْحِ عَظِيمٍ) سؤال مهمی پیش می‌کشد که چرا خداوند گوسفند را بزرگ می‌شمرد و این بزرگی بر چه مبناست. او در بخشی از شعر مزبور چنین پاسخ داده است: «خداوند بزرگ با عنایت به ما یا او، آن گوسفند را بزرگ شمرد و نمی‌دانم که بزرگ شمردن آن گوسفند و قربانی از کدام میزان [و معیار] است؛ شکی نیست که شتران از نظر قیمت بالاترند و با این حال، شتر از ذبح قوچ برای قربانی کردن [مرتبه‌اش] پایین‌تر است. ای کاش می‌فهمیدم که چگونه قوچی کوچک به خودی خود نایب و جانشین خلیفه رحمان شد. آیا ندانستی که امر در آن دارای مراتبی است [و آن] به منظور کامل شدن منافع و کم‌شدن زیان است، پس هیچ مخلوقی بر قدر و قیمتی که هست بالاتر از جماد نیست و بعد از جماد گیاه است. بعد از گیاه صاحب حس (حیوان حساس) است و همه براساس کشف و با برهان واضح، به خالق خویش معرفت دارند؛ اما آنکه آدم نامیده می‌شود [او] به عقل و فکر یا به گردنبنده ایمان، مقید است» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۱۰).<sup>۱</sup>

۱. [آیا] سربهای پیغمبری بریدن سر گوسفندی/ برای قربانی است؟/ بانگ کبش کجا و آواز انسان کجا؟/

ابن عربی بعد از طرح پرسش مزبور، مسئله خیال را پیش می‌کشد: «خواب ساحت خیال است و او [ابراهیم] خواب را تعبیر نکرد» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۱۱). تعبیر احلام در توان ابراهیم نبوده است. ابن عربی تأکید دارد در تاریخ اسلام نیز تعداد کسانی که می‌دانند معانی حقیقی رؤیایها چیست، کم است.<sup>۱</sup> باین‌همه از نظر قونوی نخستین حامل و ظاهرشونده به احکام صفات ثبوتی، ابراهیم (ع) است و به همین دلیل هم حکم عالم خیال در حال فرزندانش ظاهر می‌شود. (قونوی، ۱۳۷۱: ۳۶)

اساساً خواب در مرتبه خیال طبقه‌بندی می‌شود یا همان مرتبه مثال مقید. درست است که آنچه در خواب دیده می‌شود گاهی مطابق آنچه در ظاهر واقع می‌شود است، اما معمولاً مادامی که تعبیر نشود، دانسته نخواهد شد. این در حالی است که خواب انبیا را در عالم مثالی مطلق دسته‌بندی می‌کنند، نه مرتبه مثال مقید. به همین دلیل خلیل‌الله نیازی به تعبیر خواب ندیده است، چرا که مشهد رؤیای او، در مطابقت با دنیای بیداری تلقی می‌شده است (نک. قیصری، ۱۳۸۷: ۴۴۶)

عالم مثال در منظر ابن عربی دارای دو جنبه مطلق و مقید است و وجه مقید آن یکی از

---

[آیا آنجا که] خداوند عظیم قربانی گوسفند را تعظیم کرد/ به جهت عنایت بر ما بود/ یا به جهت عنایت بر گوسپند؟/ نمی‌دانم که در این امر چه میزانی در کار بود؟/ [در این] شکی نیست که شتر قیمتش بیشتر است/ ولی برای قربانی ارزش شتر کمتر از گوسپند است/ و کاش می‌دانستم چگونه گوسپند کی/ به ذات خود از خلیفه رحمان نیابت کرد (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۶۳).

۱. مردی پیش رسول خدا آمد و گفت خواب دیدم ابری است که باران روغن و غسل می‌بارد و دیدم که دست مردم به سوی آن دراز است و برخی زیادت‌تر و برخی کمتر بر می‌دارند و دیدم ریسمانی از آسمان تا زمین کشیده شده و تو را دیدم یا رسول‌الله که آن ریسمان را گرفتی و به آسمان رفتی. دیگری نیز این کار را کرد و باز یکی دیگر ریسمان را گرفت ولی آن پاره شد و بعد دوباره به هم پیوست. آن یکی هم رفت به آسمان. ابوبکر گفت: اجازه می‌دهی تعبیر این خواب را بگویم؟ پیغمبر فرمود بگو: گفت آن ابر اسلام است و روغن و غسل قرآن است که در نرمی و شیرینی بدان می‌ماند آن ریسمان هم که از آسمان تا زمین کشیده شده بود حق است که تو چنگک در آن زدی و به آسمان رفتی و پس از تو یکی دیگر و باز دومی و نوبت به سومی که می‌رسد ریسمان پارگی پیدا می‌کند ولی دوباره وصل می‌شود او هم به آسمان می‌رود. آیا تعبیر من درست بود؟ پیغمبر فرمود: بخشی درست بود و بخشی نه، ابوبکر گفت: قسمت می‌دهم بگو کجا درست نبود؟ پیغمبر فرمود: قسم مده و توضیح نداد (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۷۶-۳۷۷).

قوای مدرکه باطنی انسان و خزانه صور حسی به حساب می‌آید که به‌زعم شیخ اکبر با عالم مثال مطلق ارتباط وثیقی دارد. او معتقد است خداوند در صور مختلف ظاهری و باطنی، چه حسی و چه عقلی جلوه می‌نماید. عارف شاهد این تجلی‌گری است و می‌داند حضرات عالم هستی مجلای آن است، اما تفسیر این نکته که حق تعالی از صورتی که در خیال پیدا می‌شود چه اراده کرده است، کار کاملان طریقت است. (نک. ابن عربی، ۱۳۸۵: ۶۶۱ و ۶۶۰)

وقتی ابن عربی از رؤیا و خیال سخن می‌گوید، سخنش آمیزه‌ای است از فلسفه، علم‌النفوس و البته تصوف. به همین دلیل بعضی منظر او نسبت به حضرت خیال را نظریه‌ای در زمره طبیعت هستی به شمار می‌آورند و بعضی در زمره کشف‌های عارفانه. به هر روی، حضرت خیال، یکی از حضرات پنج‌گانه او در حضرات خمس است. این حضرت همان عالم مثال است؛ عالمی که حقیقت صورت‌های اشیا در آنجا حاضرند؛ عالمی میان روحانیت محض و مادیت مطلق. عالم مثال مقید - یا عالم خیال - چیزی نیست جز آینه‌ای در عقل انسانی که صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. با این وصف باید گفت مخیله قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند (نک. عقیقی، ۱۳۸۰: ۱۲۶ و ۱۲۵). «عالم مثال» در تناظر با اصطلاح حضرت خیال نزد ابن عربی است، نکته‌ای که تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی نیز در شرحش گوشزد کرده و «عالم مثال» را همان «خیال انسانی» دانسته است (نک. خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۶۲/۱).

به‌زعم ابن عربی، انسان، برزخی است در میان «حق و عالم» (نک. ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۱۸). این انسان در متن جستار حاضر و مبحث مطروحه ابن عربی، همانا ابراهیم است؛ کسی که شیخ معتقد است، نتوانسته از پس تعبیر این برزخ برآید. برای دریافت این قول از ابن عربی اقوال مهمی از او در *فصوص‌الحکم* و البته نقلی از فتوحات روشنگر این مبحث است:

**یک:** فص یوسف. نقلی است از عایشه با این عبارات که «اولین چیزی که وحی رسول خدا با آن آغاز شد رؤیای صادقه بود. آن جناب رؤیایی نمی‌دید، مگر اینکه همان سپیده صبح [در عالم حس] ظاهر می‌شد». ابن عربی توضیح می‌دهد که عایشه ندانست که پیامبر بنابر حدیث «مردم خوابیده‌اند، پس هنگامی که بمیرند، از خواب بیدار می‌شوند»<sup>۱</sup> هر چه در

۱. النَّاسِ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا

حال بیداری نیز می‌دید در زمره همان احوال قرار می‌گرفت. به عبارت ساده‌تر، به‌زعم شیخ‌اکبر میان دنیای بیداری و خیال پیامبر تفاوتی نبود. (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۴۰)؛

**دو:** فص یوسف. همه عمر خواب در خواب است و هرچه این‌گونه باشد عالم خیال نامیده می‌شود و به همین سبب، آن تعبیر می‌شود (همان)؛

**سه:** فص سلیمان. آن هنگام که پیامبر - که سلام بر او باد - فرمود: «مردم خواب‌اند و هنگامی که بمیرند، از خواب بیدار می‌شوند» به این نکته آگاهی داد که هرچه انسان در زندگی دنیا می‌بیند به منزله رؤیای فرد خفته است که خیال است و حتماً باید تأویل و تعبیر شود (همان: ۲۶۲)؛

**چهار:** فتوحات مکیه. ابن عربی در تشابه خواب با مرگ می‌نویسد: «خداوند برای ما در این دنیا، خواب را قرار داد تا به احوال خود در عالم برزخ آشنا شویم؛ زیرا حالت مرده، مانند حالت کسی است که در خواب است. تنها تفاوت خواب و مرگ آن است که در خواب، تدبیر بدن بر عهده روح است، در حالی که با مرگ، تعلق روح از بدن به کلی قطع می‌شود» (شعرانی، ۱۳۸۸: ۵۲۳)؛

**پنج:** فص سلیمان.

انما الکون خیال و هو حق فی الحقیقه  
و الذی یفهم هذا حال اسرار الطریقه

(ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲۶۲)

رؤیای پسر ابراهیم نیز به رؤیای صادق<sup>۱</sup> تعبیر شده است. یعنی رویدادی که بنابه تعبیر عایشه در عالم حس ظاهر خواهد شد. همچنان که رؤیا نیاز به تعبیر دارد، رویدادهای جهان واقع نیز وجهی باطنی دارند که ضرورت تعبیر را پیش می‌کشند. همین گزاره بر داستان خلیل‌الله و ذبح پسرش صدق می‌کند. از این حیث ذبح فرزند در خواب ابراهیم حقیقت محض است و حقیقت گوسفند ذبح‌شده در جهان واقع، به تعبیری نثار خون پسر ابراهیم

---

۱. مرحوم همایی در تعریف رؤیای صادق، در مقدمه تفصیلی‌اش بر کتاب عزالدین کاشانی نوشته است: «پس چون نفس ناطقه انسانی به نفوس فلکی و عقول مجرده اتصال یافت پرتو نقوش در وی مراسم می‌گردد و به حوادث آینده علم پیدا می‌کند و این معنی هم در عالم خواب دست می‌دهد و هم در عالم بیداری. آنچه در خواب باشد رؤیای صادق گویند» (کاشانی، ۱۳۹۰: ۹۲).

است به دستِ خودش. چون او در هر دو ساحت مؤمن به این حقیقت بوده است: «أَنَّهُ مِّنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ» (صافات: ۱۱۱). «به واسطه ایمان بود که ابراهیم بشارت یافت که همه امت‌های جهان در نسل او آمرزیده خواهند شد. زمان می‌گذشت، امکان باقی بود و ابراهیم ایمان داشت؛ زمان می‌گذشت، امکان نامحتمل شد و ابراهیم ایمان داشت» (کیرکگور، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۲).

شارحان ابن عربی هر کدام در تلاش برای تأویل این واقعه برآمده‌اند و سعی کرده‌اند گذرگاه‌های ارتباطی عوالم خیال با عالم واقع را در متن شیخ بیابند. خوارزمی معتقد است، میان ذبح عظیمی که حضرت الهی منظور کرده بود و آنچه ابراهیم پیغمبر فهم کرده بود، تفاوت جدی بوده است. او تصور خلیل الله از این رویداد را با واژه وهم توضیح می‌دهد تا این شکاف را نشان دهد. او ابراهیم را متعاقب اندیشه ابن عربی، صاحب علمی که برای فهم این رویداد نیاز بود، نمی‌داند، علمی که حاصل نمی‌شود مگر به انکشاف رقایق اسما الهی (نک. خوارزمی، ۱۳۶۴: ۱/۲۷۰ و ۲۶۹).

تلمسانی در شرحش بر این بخش، بعد از تکرار عبارات شیخ اکبر مبنی بر اینکه «آنچه ابراهیم در رؤیا دیده بود همان قوچ بود، لیکن قوچی که در قالب پسرش در خیال حاضر شده بود و ابراهیم آن را تعبیر نکرده بود»، می‌نویسد: «ابراهیم اگر به خواب ایمان می‌آورد، پسرش را ذبح می‌کرد، اما به خوابی که پسرش را تعیین کرد، ایمان آورد و نزد خدا چیزی جز ذبح بزرگ در قالب پسرش نبود» (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۶۴). به عبارت دیگر او صرفاً بر مبنای ایمان خویش این خواب را برای پسرش - که مسلمانان اسماعیلش می‌دانند - بازگو می‌کند و برای همین هم خود را ناگزیر از ذبح او می‌بیند. قیصری میان اسحاق و گوسفند قائل به نوعی مناسبت ذاتی است و این مناسبت ذاتی چیزی نیست جز انقیاد. هر دو در صفت تسلیم بودن، متفق هستند، و هر دو به طوع و رغبت قربانی می‌شوند (نک. قیصری، ۱۳۸۷: ۴۴۰). محمدعلی موحد معتقد است: «ابراهیم و فرزندش که می‌خواست قربانی کند و گوسفندی که فدیة فرزند ابراهیم شد، همه عین یکدیگر بودند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۴۷). از نظر ابن عربی خداوند می‌خواست ابراهیم را آزمون کند و ابراهیم در این آزمون مردود شد؛ زیرا معلوم شد که بصیرت لازم برای تعبیر آنچه در رؤیا دید، نداشت. ابن عربی متعاقباً روایتی نقل می‌کند از صاحب مسند که پیامبر فرموده است: «هر کس مرا در خواب ببیند،



چنان است که مرا در بیداری دیده باشد، چه شیطان به صورتِ من مجسم نمی‌شود» و در ادامه می‌گوید تقی‌بن مخلد پیامبر را خواب دید که به او شیر نوشاند. او این خواب را به راست داشت و شیر قی کرد، اما به زعم محی‌الدین اگر رؤیا را تعبیر کرده بود می‌دانست که آن شیر علم بود و نه لبن (همان: ۳۶۶-۳۶۷).

در تفکر ابن عربی مرز عالم واقع و خیال مرزی باریک است. ایزوتسو معتقد است آنچه «واقع» نامیده می‌شود، جهان محسوسی است که ما را احاطه کرده و ما عادت داریم آن را واقع بخوانیم. در نزد ابن عربی این چیزی جز یک رؤیا نیست. ادراک ما از زندگی کردن در این دنیای عرضی و بودن در واقع متافیزیکی آن، کمتر از ادراکی انسانی نیست که در رؤیا (خواب) اشیا عرضی را در واقعیت عرضی‌شان می‌بیند. آنچه واقع نامیده می‌شود حقیقت نیست و به گونه‌ای غامض و مبهم منعکس‌کننده درجه‌ای از حقیقت در خیال است<sup>۱</sup> (نک. ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۸ و ۲۷).

---

۱. گزاره اخیر محقق را او می‌دارد بیشتر به وجه تشکیکی خیال در اندیشه ابن عربی توجه کند، کاری که گزین کرده است و برای آن سه ساحت قائل بوده: عالم عقول کروی که به ادراک عقلانی محض درمی‌آید، عالم واسطه یا صور مخیل و نهایتاً عالم ماده مجرد (نک. کرین، ۱۴۰۱: ۷۴). خوارزمی در شرحش بر فص اسحاقی این ساحت را منقسم به دو شق مطلق و مقید تلقی می‌کند (نک. خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۶۲/۱). ویلیام چیتیک مفهوم خیال را در فلسفه ابن عربی حائز سه مرتبه عنوان می‌کند: اول، خود عالم هستی؛ دوم، عالمی واسطه در عالم کبیر و سوم عالمی واسطه در عالم صغیر. او می‌نویسد: «ویژگی بارز خیال تضاد ذاتی آن است. خیال را در هر مرتبه که لحاظ کنیم، یک برزخ است که بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر قرار دارد» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۳). این مسئله ارتباطی دو سویه دارد با رابطه خداوند با عالم که ابن عربی آن را ذیل تمثیل سایه بررسی‌اش می‌کند. از دیدگاه ابن عربی، رابطه عالم با خدا مانند رابطه سایه با شخص صاحب سایه است [اعیان، آیته‌های وجود حق‌اند]. سایه چون نه نور است و نه ظلمت یا هم نور است و هم ظلمت، هم موجود است و هم معدوم، می‌تواند نمایش‌دهنده پارادوکس هستی و نیستی باشد؛ یعنی سایه به عالم می‌ماند که در عین اینکه هیچ نیست موجود است. سایه چون برزخ بین نور و ظلمت است می‌تواند مثال مناسبی برای خیال‌بودن و متوهم بودن عالم باشد (نک. کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۸۳).

## بحث و بررسی

### الف. نگاه دیگرگون شیخ به مسئله «حیوان»

باید دانست شیخ اکبر تنها در *فصوص الحکم* به مسئله حیوان و شأن وجودی آن پرداخته است. هرچند نقطه ثقل این موضوع در فص اسحاقی از فصوص و در تلاقی با حضرت خیال است، می‌توان رد نگاه متفاوت ابن عربی به این پدیدار را در آثار دیگرش نیز دنبال کرد، از جمله در *فتوحات مکیه* یا *روح القدس*. او البته در *ترجمان الاشواق* نیز به واسطه بهره‌گیری از نام پرندگان و همین‌طور حیواناتی نظیر شتر و عقرب مفاهیم ذهنی خود را در بیانی عاطفی - که تلفیقی است از عناصر آفاقی و انفسی - بیان می‌کند (صفایی و کارگر، ۱۴۰۱: ۵۸)، اما در اینجا به اشاراتی توجه شده است که نگاه دیگرگون ابن عربی را نمایش می‌دهد و نه صرفاً بهره‌گیری وی از نام حیوانات در تشبیهات یا گزاره‌های ادبی و غیر آن.

### ب. گربه به مثابه شخصیتی متمیزگر

شیخ اکبر کتابی دارد با نام *روح القدس* که در بخشی از آن به صوفیان اندلس و مشایخی که با آن‌ها معاشرت داشته و از سوی آن‌ها علمی فراگرفته، اشاره می‌کند. در شرح ابوالحسن یوسف الشربلی مسئله‌ای در خور موضوع این جستار است: «[ابوالحسن یوسف الشربلی] گربه سیاهی داشت که هیچ‌کس قادر نبود آن را بگیرد یا لمس کند. درباره این گربه که در اتاق روی زانوی او می‌خوابید، می‌گفت: او می‌تواند اولیای خدا را از سایرین تمیز دهد و این حالت فراری که در او می‌بینی بیهوده نیست، خداوند او را چنان قرار داده است که با اولیا انس می‌گیرد» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۳) ابن عربی می‌گوید: «بارها او را دیدم که چون انسانی داخل می‌شد صورت خود را به پای او می‌مالید و به او آویزان می‌شد و چون دیگری می‌آمد، از او می‌گریخت. اول‌بار که شیخ ما ابو جعفر العرینی رحمه الله، بر او وارد شد، گربه در خانه دیگر بود. چون از آنجا درآمد و به شیخ نگریست، ناگهان دست‌ها را گشود و بر گردن او حلقه زد صورتش را به محاسن شیخ مالید و ابوالحجاج برخاست و او را نشانند و چیزی نگفت. وی دیرتر مرا خبر داد که این رفتار را تاکنون از او درباره هیچ شخص دیگری ندیده بود و تا شیخ در آنجا بود، گربه نزد او ماند» (همان: ۵۳-۵۴).

ابن عربی در این روایت غریب، از گربه شخصیتی متمیزگر ساخته است، کاراگری که

توانایی تمیز انسان نیک را از دیگر انسان‌ها دارد. البته که چنین موقعیتی را نمی‌توان تعمیم داد، اما می‌توان بدین واسطه دانست ابن عربی تحت تأثیر شیخ خویش، یعنی ابوالحسن یوسف الشبریلی، به همه حیوانات به یک چشم نگاه نمی‌کرده است. گربه در روایتی که شیخ اکبر روایت می‌کند حلقه رابطنی است از دنیای متافیزیک به فیزیک و همین‌طور شکل وارونه آن؛ برای همین هم توانایی تمیز انسان صالح را از آدمی غیرصالح دارد. توانایی این گربه، از توانایی مردمان عادی و همین‌طور بسیاری از مردمانی که مدعی حال و تصوف هستند، بیشتر است. از آنجا که می‌دانیم شیخ به جامعه متصوفه زمانه خود یا دست کم بخش قابل توجهی از آنان نگاه انتقادی تند و تیزی داشت، باید گفت این گزاره می‌تواند مبدأ بررسی‌های جامعه‌شناختی نیز قرار بگیرد. همین گزاره ما را متوجه این موضوع می‌کند که موقعیت‌هایی هست که ابن عربی حیوانات را در مرتبه‌عالی تری از آدمی قرار می‌دهد.

### پ. شتر در مقام شخصیتی عارف

ابن عربی در جایی دیگر شناخت شتر نسبت به خدا را در قیاس با ابن عطا افزون می‌داند و شتر را از پیران ابن عطا می‌خواند و چنین می‌نویسد: «هنگامی که پای شتر این عطا به زمین فرو رفت، ابن عطا گفت: جلّ الله (خداوند بزرگ است). شتر گفت: جلّ الله عن اجلالی هذا (خداوند از این جلّ الله گفتن تو بزرگ‌تر است). همان‌طور که «سر» در بالا به دنبال خداوند است، «پا» نیز در پایین، در پی اوست (شعرانی، ۱۳۸۸: ۵۴۸).

باید در نظر داشت که سخن از عارفی بزرگ و نامدار است؛ کسی که در جریان محاکمه حلاج به دفاع از او برخاست و بر سر جانب‌داری از حسین بن منصور به فرمان حامد بن عباس، وزیر عباسی کشته شد. مع الوصف، شتر کارا کتری معرفت جو خطاب شده است که میل به شناخت و کمال دارد و از این‌رو گزاره‌ای که از حیث معرفت‌شناختی والاتر است، به شتر منسوب است و نه ابن عطا.

چیتیک در این باره اظهار نظر قابل توجهی دارد. او بنا بر آرای ابن عربی در فتوحات مکیه و از قول شیخ می‌نویسد: «خداوند حیوانات را بر شما محتاج نکرد، بلکه نیاز شما را به آن‌ها قرار داد. همه جانوران گنگ که ابزاری برای فرار از دست شما دارند این کار را می‌کنند و این فقط به این دلیل است که آن‌ها به شما نیازی ندارند و به آن‌ها علم ذاتی داده

شده است که شما به آن‌ها آسیب خواهید رساند. اینکه در جست‌وجوی آن‌ها هستید و در دست آوردن چیزهایی از آن‌ها تلاش می‌کنید نشان می‌دهد که شما نسبت به آن‌ها نیاز دارید. به خدا سوگند وقتی حیوانات لال از تو استقلال بیشتری دارند، چگونه به ذهنت می‌رسد که از آن‌ها برتری» (chittick, 2009: 37)

ابن عربی در روایتی که گذشت از شتر شخصیتی معرفت‌جو برساخته است؛ شخصیتی که به طرز نامعمولی نسبت به عارفی به نام رجحان داده می‌شود.

### ت. گورخر در مقام جاسوس القلوب

ابن عربی جایی نوشته است حیوانات نیز به حقیقت امر آگاه هستند منتهی نمی‌دانند که این امور از کجا تحقق یافته‌اند (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۵۶). این گزاره ترجمان یکی از وقایع شگفتی است که برای او اتفاق می‌افتد و این واقعه پیش از وصول او به طریقت تصوف است و وی «ذکر واقعه‌ای از زمان جاهلیت» عنوانش می‌کند. «ابن عربی در این هنگام که هنوز به طریق تصوف وارد نشده بود، بیشتر وقت خود را به سرودن شعر، تماشای دل و عیش و عشرت می‌گذرانیده و در سبزه‌زارها و شکارگاه‌ها با صفا و خرم قرمونه و بلمه با خدم و حشم به صید و شکار می‌پرداخته که پس از توجهش به طریق الله، از آن اوقات به‌عنوان زمان جاهلیت خود نام برده و در کتاب فتوحات آورده است که «در سفری در زمان جاهلیت که به معیت پدرم بودم، در میان قرمونه و بلمه از بلاد اندلس، مرور می‌کردم که ناگاه به دسته‌ای، از گورخران وحشی رسیدم که به چرا مشغول بودند، من به شکار آن‌ها مولع بودم و غلامانم از من دور، پیش خود اندیشیدم و در دلم نهادم که هیچ‌یک از آن‌ها را به شکار آزار نرسانم. هنگامی که اسبم آن حیوانات را بدید، به آن‌ها یورش برد، ولی من آن را از این بازداشتم و در حالی که نیزه به دستم بود، بدان‌ها رسیدم و میان آن‌ها داخل شدم و چه‌بسا که سرنیزه به پشت بعضی از آن‌ها می‌خورد، ولی آن‌ها همچنان مشغول چرا می‌بودند و سوگند به خدا سرشان را بلند نمی‌کردند تا من از بین آن‌ها گذشتم، سپس غلامان به دنبال من آمدند و گوران بر میدند و از جلوی آن‌ها گریختند و من سبب آن را نمی‌دانستم تا اینکه بدین طریق یعنی طریق خدا باز گشتم و اکنون می‌دانم که سبب چه بوده است آن همان است که ما ذکر کردیم، یعنی امانی که در نفس من، برای آن‌ها بود، در

نفوس آن‌ها سرایت کرده بود» (جهانگیری، ۱۳۶۸: ۱۳).

گورخران در این روایت ابن عربی که در باب وصایا از جلد چهارم فتوحات آمده است، رمزیاب‌اند و سرّ درونی این واقعه را می‌دانند و از منویات شیخ باخبرند. حتی می‌توان گفت در این آگاهی از شیخ سبقت جستند، زیرا پیش از تصمیم عملی شیخ در کمال آرامش به چرایشان مشغول بودند. در این روایت غریب، می‌توان گورخران را بنابه آگاهی از سرّ درونی ابن عربی، به جاسوس القلوب متصف کرد، صفتی که معمولاً به عارفان والا مقامی چون ابوالخیر منسوب شده است.

نگاه دیگرگون ابن عربی به حیوان نه تنها نسبت به بسیاری از هم‌نفسان و هم‌تایان روزگارش، بلکه نسبت به حیات معاصر بشری نیز، نگاهی قابل تأمل است. «ابن عربی بیش از هر متفکر مسلمان دیگری تعالیم خود را به روشن ساختن وجود حکمت الهی در همه چیز و ضرورت انطباق انسان با آن حکمت اختصاص داده است... او به تمام ابعاد هستی انسانی و کیهانی می‌پردازد و دائماً از خیر ذاتی همه مخلوقات و وظیفه انسانی در احترام به حقوق همه مخلوقات - نه صرفاً حقوق خدا و حقوق هم‌نوعان خود - سخن می‌گوید... یکی از جهات متعدد طرح ابن عربی در تبیین حقوق و حقایق همه چیز، کیهان‌شناسی است، یعنی تبیین ماهیت جهان با انواع و اقسام مخلوقات آن» (Chittick, 2009: 27).

برخلاف ظاهر امر، موجودات هرچه مقامشان در سلسله مراتب وجودی بالاتر باشد، به این معناست که از خاستگاه و مبدأ خود دورتر هستند. یعنی انسان که در مراتب وجود بالاتر از حیوان است، از حیث بندگی از خداوند دورتر است (نک. ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۷۵). ابن عربی به کرات نوشته است: «نشاید چیزی در جهان، بدون اینکه به صورت حق درآید از نعمت هستی، برخوردار باشد» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۵۷). در شرح موسوم به شرح خواجه محمد پارسا - که نجیب مایل هروی در مقدمه ده رساله مترجم آن را از نویسنده‌ای به نام علی همدانی دانسته است (نک. ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۲). گزارش شده است که بزرگداشت و تعظیم «آن فدا» به دلیل «عنایتی بود در حق ما که نگذاشتند که نبی کشته شود یا خود عنایتی بود درباره کبش که وی آن محل یافت تا قائم مقام نبی شود یا از آن جهت که قدر حیوان اعلی است از انسان و او عارف تر است به حق (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۶۸-۱۶۷). در گزاره اخیر خواجه محمد پارسا نیز مرتبه شناخت الله را از سوی حیوان نسبت به آدمی برتر

توصیف کرده است یا دست کم از احتمالی سخن گفته است که ظاهراً غریب به نظر می‌رسد.

به‌زعم قیصری، ابن عربی توجه ویژه‌ای به این مسئله دارد که حیوان نزد خداوند دارای جایگاه ویژه‌ای است. او با توجه به بیت

و ذوالحس بعد النبت فالکل عارف      بخلاقه کشف و ایضاح برهان

می‌گوید حیوان از نظر شیخ اکبر نسبت به خداوند قربت دارد. به همین دلیل است که خداوند هر آنچه حیوان نیازمند است، بدو بخشیده؛ چنانچه در آیه ۵۰ سوره طه می‌فرماید: **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**: هر جنبه‌ای را آفرینش او بداد و سپس الهامش کرد. به‌زعم این شارح، ابن عربی معتقد است حتی تسبیح موجودات پس از معرفت به پروردگارشان است، منتها آدمی و پری این طرز از تسبیح و ستایش را متوجه نمی‌شود (نک. قیصری، ۱۳۸۷: ۴۴۲ و ۴۴۱).

در شرح خوارزمی، موجودات از نظر شیخ اکبر در زمره اهل کشف هستند و عالم به رب خویش. آن‌ها نسبت به خالق خویش آگاه و عارف‌اند و از نظر فطری صاحب معرفت. در شرح مزبور این کمالات به آیاتی نظیر آیه ۴۴ سوره اسراء تضمین می‌شوند (نک. خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۶۷-۲۶۶).

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (اسراء، ۴۴)

در شرح دیگری از فصوص، چنین توصیف شده که حیوان به‌زعم شیخ اکبر به هر دو نوع ادراک ظاهری و باطنی مجهز است؛ در نوع اول به تجهیز حواس پنج‌گانه و در شق دوم، به مدد وهم: ادراک الحيوان، اما فی الظاهر و اما فی الباطن و ادراک الظاهر بالحواس الخمسة التي هي المشاعر و الادراك الباطن من الحيوان هو الوهم (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۳۰۱).

عفیفی نیز با توجه به بیتهای از ابن عربی در فص اسحاقی

بَدَا قَالَ سَهْلٌ وَالْمُحَقِّقُ مِثْلُنَا      فَإِنَّا وَإِيَّاهُمْ بِمَنْزِلِ إِحْسَانٍ

که در بخش مبانی نظری این جستار مورد توجه قرار گرفت، نوشته است: «ابن عربی قائل است که [سهل بن عبدالله] شوشتری معتقد بود، امتیاز انسان از حیوانات، دیگر بل از همه مخلوقات به عقل است و به همین لحاظ تفاوت او با همه موجودات در این است که

معرفت او نسبت به خداوند - برخلاف همه مخلوقات دیگر - معرفتی فطری نیست. آدمی خدا را فقط از طریق نظر عقلی می‌شناسد و این شناسایی، معرفتی اکتسابی و غیر فطری است که انسان را به یقین نمی‌رساند، در حالی که معرفت مخلوقات دیگر فطری است» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

درواقع، همان‌گونه که در *فص اسحاق* از حیوانات به‌عنوان «صاحبان حس» حکایت می‌شود، ابن عربی می‌پذیرد که حیوانات به‌عنوان یک گونه در میان انواع موجودات، با داشتن ادراک حسی مشخص می‌شوند و کسی که به منشأ الهی حواس حیوانی پی می‌برد، درمی‌یابد که ادراک حسی در همه حیوانات مشترک است.

### نتیجه‌گیری

نقطه‌نقل مبحث حیوان در اندیشه ابن عربی، *فص اسحاق*، از فصوص است، اما باید گفت ابن عربی در آثار دیگر خود نیز، نگاهی دیگرگون به این جانوران داشته است؛ نگاهی که نه تنها نسبت به زمانه‌اش بلکه در حیات امروزی بشر نیز بسیار پیشرو است. مبدأ این تأمل از جانب شیخ از سوره صافات آغاز می‌شود؛ آنجا که ابراهیم نبی به پسرش می‌گوید که خواب دیده است او را ذبح می‌کند و پسرش می‌پذیرد، اما وقت تسلیم، خداوند ابراهیم را ندا می‌دهد که خوابت را تحقق دادی و ما پسرت را در برابر قربانی بزرگی از ذبح شدن رها نیدیم. پرسش بنیادینی که در این سطور ابن عربی را به تأملی وجودشناختی واداشته، این است که مقام آن حیوان قربانی، چه مقامی است که می‌توان جایگزین پسر نبی خداوند باشد؟ این فدایی است عظیم که جایگاهی والا داشته است. شیخ اکبر کندوکاو این سؤال را در ارتباطی دوسویه با مسئله خیال (حضرت خیال) می‌بیند چرا که معتقد است این رویدادها در عالم خیال واقع شده است و ابراهیم نبی نتوانسته این رؤیای مهم را تعبیر کند. شاید به همین دلیل است که قونوی، یکی از شارحان مهم *فصوص الحکم* می‌گوید اصل و ریشه فص اسحاقی عالم خیال است. شارحان ابن عربی هر کدام در تلاش برای تأویل این واقعه برآمده‌اند و سعی کرده‌اند گذرگاه‌های ارتباطی عوالم خیال با عالم واقع را در متن شیخ بیابند. در این میان معمولاً این گزاره مکرر است که میان ذبح عظیمی که حضرت الهی منظور کرده بود و آنچه ابراهیم پیغمبر فهم کرده بود، تفاوت جدی بوده است. تصور

خلیل‌الله از این رویداد را با واژه وهم توضیح می‌دهند تا این شکاف به چشم بیاید. ابراهیم خلیل‌الله، متعاقب اندیشه ابن عربی، صاحب علمی که برای فهم این رویداد نیاز بود، نبوده است؛ علمی که حاصل نمی‌شود مگر به انکشاف رقایق اسما الهی.

ابن عربی رویکرد متفاوتش نسبت به جانوران را در آثار دیگر نیز دنبال کرده و به شأن وجودی جانوران توجهی ویژه داشته است. روایت‌هایی در این جستار مورد توجه قرار گرفته است که ابن عربی در آن گاه مقام حیوانی را بالاتر از یک انسان توصیف کرده است. در حکایتی این انسان، ابن عطا، عارف شهیر بوده است. در روایتی دیگر ابن عربی از گربه‌ای سخن می‌گوید که حلقه رابط دنیای متافیزیکی به عالم جسمانی است و می‌تواند انسان صالح را از انسان غیرصالح تمیز دهد و در روایتی دیگر او از گورخرانی سخن می‌گوید که رمزیابند، سر درونی این واقعه را می‌دانند و از منویات شیخ باخبرند.

شیخ اکبر معتقد است این انسان‌ها هستند که به حیوانات نیاز دارند نه برعکس و این مسئله که آن‌ها زبانی برای نطق ندارند نیز به همین دلیل است، چراکه آن‌ها موجوداتی مستقل اند و استقلال ذاتی شان بیش از آدمی نیز هست.

از نظر ابن عربی حیوان نزد خداوند دارای جایگاه ویژه‌ای است و به همین دلیل است که خداوند هر آنچه حیوان نیازمند آن است، بدو بخشیده. شیخ معتقد است حتی تسبیح موجودات پس از معرفت به پروردگارشان است، منتها آدمی و پری این طرز از تسبیح و ستایش را متوجه نمی‌شوند. برخلاف ظاهر امر، موجودات هرچه مقامشان در سلسله مراتب وجودی بالاتر باشد، به این معناست که از خاستگاه و مبدأ خود دورتر هستند. یعنی انسان که در مراتب وجود بالاتر از حیوان است، از حیث بندگی از خداوند دورتر است.

به زعم ابن عربی، جانوران، به هر دو نوع ادراک ظاهری و باطنی مجهز هستند؛ در نوع اول به تجهیز حواس پنجگانه و در شق دوم، به مدد وهم. از نظر این حکیم اسلامی آدمی خدا را فقط از طریق نظر عقلی می‌شناسد و این شناسایی، معرفتی اکتسابی و غیر فطری است که او را به یقین نمی‌رساند درحالی که معرفت حیوانات معرفتی فطری است.



## منابع

قرآن کریم.

آلموند، یان. (۱۳۹۹). *تصوف و ساختار شکنی: بررسی تطبیقی آرای دریدا و ابن عربی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: کتاب پارسه.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۷). *ده رساله مترجم*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات از نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی و صمد موحد. تهران: کارنامه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *فصوص الحکم*. ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). *انسان کامل*. گردآورنده: محمود محمود الغراب. ترجمه گل‌بابا سعیدی. تهران: جامی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *فصوص الحکم*. ترجمه علی شالچیان نظر. تهران: الهام.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۰). *صوفیان اندلس*. ترجمه بخشی از روح القدس. ترجمه و تحقیق از سید رضا فیض. تهران: هرمس.

استرآبادی، محمدتقی. (۱۳۵۸). *شرح فصوص الحکم منسوب به ابونصر فارابی*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل.

بندرریگی، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ عربی-فارسی*. تهران: لوحه.

پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلیل مسگر نژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

تلمسانی، عقیف‌الدین. (۱۳۹۲). *شرح فصوص الحکم*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات اکبر راشدی‌نیا. تهران: سخن.

جهانگیری، محسن. (۱۳۶۸). *محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: دانشگاه تهران.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۴). *شرح فصوص الحکم محیی‌الدین بن عربی*. جلد ۱. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

سعدی، مصلح‌بن عبدالله. (۱۳۸۶). *کلیات سعدی*. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.

۵۸ / بررسی شأن وجودی «حیوان» در آرا و اندیشه‌های ابن عربی / صفایی سنگری و ...

شعرانی، عبدالوهاب. (۱۳۸۸). *طلای سرخ*. ترجمه احمد خالدی. تهران: سروش.  
صفایی سنگری، علی؛ کارگر، الهام. (۱۴۰۱). «تحلیل عناصر واژگانی ترجمان‌الاشواق ابن عربی  
بر مبنای رویکرد زبان‌شناسی زیست‌محیطی». ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء (س). ۱۴ (۳۰).  
صص ۴۵-۶۹.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۱). *تذکره الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.  
عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.  
قیصری، داوود. (۱۳۸۷). *شرح قیصری بر فصوص الحکم*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.  
کاشانی، عزالدین. (۱۳۹۰). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات از  
جلال‌الدین همایی. تهران: هما.

کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). *وحدت وجود: به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: هرمس.  
کرین، هانری. (۱۴۰۱). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سوفیا.  
کیر کگور، سورن. (۱۳۹۳). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.  
مستوفی، عبدالله. (۱۴۰۰). *محاکمه انسان و حیوان. از رسائل اخوان‌الصفا*. به اهتمام غزاله باغستانی.  
تهران: علم.

Chittick, William.c (1989). *Ibn al-Arabis metaphysics of imagination: The sufi path of knowledge*. State university of New York press.

Chittick, William.c (2009). *The wisdom of animals*. journal of the muhayiddin ibn Arabi society. Vol.46.p27-37.

Khan, pasha.m. (2008). *The hierarchy of creatures in the Ringstones of wisdom*. journal of the muhayiddin ibn Arabi society. Vol.43.p21-50

### References

- Afifi, Abolala (2002). Sharhe fosous alhekam. tajome nasrollah hekmat. Tehran: elham. (In Persian)
- Almond, yan (2021). Tasavvof va sakhtarshekani: barresiye tatbiqiye araye derida va ibn arabi. Tarjomeye farideddin radmehr. Tehran: ketab parse. (In Persian)
- Astarabadi, Mohamnadaqi(1980). Sharhe fosous alhekam mansoub be abu nasr farabi. Be ehtemam mohamnadaqi daneshpajouh. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University. (In Persian)
- Attar neyshabouri, Farideddin (2013). Tazkaratol oliya. Tashih mohammad estelami. Tehran: zavvar. (In Persian)
- Bandarrigi, Mohammad (1993). Farhang arabi-farsi. Tehran: lohe. (In Persian)
- Gheysari, Davood (2009). Sharhe fosous alhekam. Tarjome mohammad khajavi. Tehran: mola. (In Persian)
- Chittick, William (2006). Avalem khiyal: ibn arabi va masale ekhtelaf adyan. Tarjome ghasem kakaee. Tehran: hermes. (In Persian)
- Corbin, Henry (2023). Takhayyol khallaq dar erfani ibn arabi. Tarjome enshaallah rahmati. Tehran sofiya. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (1989). Dah resaleye motarjem. Be ehtemam najib mayel heravi. Tehran: mola. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2007). Fosous alhekam. Tarjome va tafsir mohammad ali va samad movahhed. Tehran: karname. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2009). Fosous alhekam. Tarjome va tashih mohammad khajavi. Tehran: mola. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2014). Ensan kamel. Gerdavarande mahmoud mahmoud ghorab. Tarjome golbaba saeedi. Tehran: jami. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2015). Fosous alhekam. Tarjome ali shalchiyannazar. Tehran: elham. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2022). Soufiyan andolos: tarjome bakhshi az rouholghodos. Tarjome seyyed reza feyz. Tehran: hermes. (In Persian)
- Jahangiri, Mohsen (1990). Ibn arabi chhreye barjasteye erfani eslami. Tehran: tehran university. (In Persian)
- Kakaee, Ghasem (2003). Vahdat vojoud be revayat ibn arabi va Meister Eckhart. Tehran: hermes. (In Persian)
- Kashani, Ezeddin (2012). Mesbahol hedaye va meftahol kefaye. Tashih jalaleddin homaee. Tehran: homa. (In Persian)
- Kharazmi, Tajoldin hoseybne hasan (1986). Sharhe fosous alhekam. Jeld avval. Be ehtemam najib mayel heravi. Tehran: mola. (In Persian)

- Kierkegaard, Søren (2015). Tars va larz. Tarjome abdolkarim rashidiyan. Tehran: ney. (In Persian)
- Mostofi, Abdollah (2022). Mohakemeye ensan va heyvan. Az rsael akhvanossafa. Be ehtemam ghazale baghestani. Tehran: elm. (In Persian)
- Parsa, Khaje mohammad (1988). Sharhe fosous alhekam. Tashih jalil mesgarnejad. Tehran: markaz nashr daneshgahi. (In Persian)
- Sadi, Muslihebn Abdollah(2008). Kolliyat sadi. Tashih mohammad ali foroughi. Tehran: amir kabir. (In Persian)
- Shaerani, Abdolvahhab (2010). Talaye sorkh. Tarjome ahmad khaledi. Tehran: soroush. (In Persian)
- Safayi Sangari, A. and Kargar, E. (2022). Analyzing the Lexical Elements of Ibn Arabi's Tarjumān al-Ashwāq Based on the Environmental Linguistics Approach. *Mystical Literature*, 14(30), 45-69.  
doi: 10.22051/jml.2022.42035.2410. (In Persian)
- Telemesani, Afifeddin(2014). Sharhe fosous alhekam. Tashih akbar rashediniya. Tehran: sokhan. (In Persian)



## Investigating the existential dignity of Animal in Ibn Arabi's opinions and thoughts<sup>1</sup>

Ali Safayi Sangari<sup>2</sup>, Mojtaba Houshyar Mahboub<sup>3</sup>

Received: 2024/09/26

Accepted: 2024/12/03

### Abstract

While attention to environmental issues and animals is usually considered a recent human concerns, the issue of "animal" and its existential dignity has long been a topic of discussion in Islamic wisdom and Sufism. In his interpretation of verses from Surah "Safat" regarding Prophet Ibrahim's dream and the sacrifice of his son, Ibn Arabi raises the question: what high status does the sacrificial animal possess that it could replace the prophet's son? Sheikh Akbar believes that investigating this question requires understanding the world of Khayal, as he posits that these events occurred in Khayal and that Ibrahim was unable to interpret the dream's significance. It is Although the primary focus of Sheikh's discussion is within Ishaq's chapter, evidence of his unique approach to the animal question can also be found in his other works. Ibn Arabi gave particular consideration to the existential dignity of animals, and his distinctive view remains thought-provoking, not only in comparison to his contemporaries but also in relation to contemporary human life. This essay notes narratives in which Ibn Arabi expressed diverse thoughts on the status of animals, suggesting that, in certain instances, animals such as camels, cats and zebras hold a higher position than humans and even some Sufis. According to Ibn Arabi, animals have a special place with God. He believed that animals possess both outward and inward perception and that, unlike humans, their knowledge of God is innate.

**Keywords:** Ibn Arabi, Animal, KHAYAL, Existential dignity

---

DOI: 10.22051/jml.2024.48374.2617 .1

Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, .2

University of Gilan, Gilan, Iran: [Safayi.ali@guilan.ac.ir](mailto:Safayi.ali@guilan.ac.ir)

PhD student of Mystical Literature, Faculty of Humanities, University of Gilan, Gilan, Iran .3

(corresponding author): [mr.mazeni@gmail.com](mailto:mr.mazeni@gmail.com)

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-199



## تحلیل عناصر معنادرمانی در منطق الطیر عطار نیشابوری<sup>۱</sup>

### فریده داودی مقدم<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

#### چکیده

منطق الطیر به عنوان یکی از متون مهم ادبیات عرفانی، نمادی از جست و جوی انسان برای یافتن معنا و حقیقت است. برای بازنمایی ابعاد بیشتر این اثر ارزشمند، پژوهش حاضر به بررسی ارتباط میان نظریه معنادرمانی و منطق الطیر می پردازد. شیوه پژوهش حاضر، تحلیل محتوای کیفی از نوع مضمونی است. پرسش اصلی پژوهش، این است که آیا عناصر معنادرمانی ویکتور فرانکل، بنیان گذار مکتب معنادرمانی (لوگو تراپی)، در منطق الطیر عطار حضور دارد و منطق الطیر می تواند در حوزه معنادرمانی که از رویکردهای نوین روان شناسی است، کاربرد شناختی مؤثری داشته باشد. یافته های این مقاله نشان می دهد که عشق، پذیرش رنج و شکیابی در آن برای رسیدن به هدف، مسئولیت پذیری، تغییر نگرش به چالش ها و شوق یافتن حقیقت به عنوان عوامل کلیدی سفر پرندگان است. عشق به عنوان نیروی محرکه، نه تنها در شکل گیری معنا، بلکه در تقویت انگیزه و امید برای مقابله با چالش های سفر آنان نقش به سزایی دارد و دیگر عوامل نیز بن مایه های اصلی و پیش برنده روایت را شکل می دهند که با روان شناسی معناگرای فرانکل هم سویی چشمگیری دارند. همچنین در این پژوهش نشان داده شد که سیمرخ منطق الطیر می تواند رمزی از مرتبه عالی وجودی، فردیت و تکامل غایی انسان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.49262.2649

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران:

davoudy@shahed.ac.ir

باشد که در پرتو طلب معنا حاصل می‌شود. با نیل به این نتایج، این پژوهش سعی کرده است که اهمیت منطق الطیر را در شناخت ساحت روانی و معنوی بنمایاند و به اهمیت کاربردی ادبیات عرفانی در عرصه روان‌شناسی و تأثیر آن بر بهزیستی و کیفیت زندگی تأکید کند.

**کلیدواژه‌ها:** جست‌وجوی معنا، فریدالدین محمد عطار نیشابوری، معنادرمانی، منطق الطیر، ویکتور فرانکل.

## مقدمه

منطق الطیر عطار نیشابوری، یکی از متون مهم ادبیات فارسی است که در قالب تمثیلی آشنا و جذاب، سفر معنوی، جست‌وجوی حقیقت و طلب معنا را به تصویر می‌کشد. این اثر به‌ویژه از منظر معنادرمانی که بر یافتن معنا و زیستن با آن در زندگی تأکید دارد، قابل تحلیل است. ویکتور فرانکل، روان‌شناس و بنیان‌گذار لوگو تراپی، بر این باور است که تغییر نگرش به مشکلات و یافتن معنا در چالش‌های زندگی به‌عنوان یک نیاز اساسی انسانی، می‌تواند به بهبود کیفیت زندگی و سلامت روان کمک کند.

به منظور نگاه کاربردی به متون عرفانی و حکمی ادب فارسی، این مقاله به تحلیل عناصر معنادرمانی در منطق الطیر با تمرکز بر دیدگاه‌های فرانکل و با توجه به برخی نظریات یونگ و اروین یالوم می‌پردازد. البته نباید چنین تلقی شود که بررسی متن ارزشمند منطق الطیر از دیدگاه مکتب معنا‌گرایی فرانکل به مفهوم در سایه قرار گرفتن و ثانوی پنداشتن این اثر است و این پژوهش، هرگز درصدد این نیست که بخواهد با بازنمایی پیوند میان مفاهیم منطق الطیر عطار و اصول لوگو تراپی به اثبات این موضوع بپردازد که ارزش متون عرفانی فارسی به دلیل تطبیق آن‌ها با نظریات جدید است؛ بلکه کوشش می‌کند که نشان دهد متون عرفانی و تعلیمی ایرانی که قرن‌ها پیش آفریده شده است، به دلیل اشتغال بر مفاهیم غنی و معرفتی، می‌تواند از آموزه‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه آن‌ها در دوره معاصر نیز بهره جست و خالقان این آثار در زمره عارفان و حکیمانی هستند که افق جهان‌شمول اندیشه‌های آنان از چنان ژرفا و قدرتی برخوردار است که توانسته است آثاری برای انسان بماند انسان در هر مکان و زمانی خلق کند. چنان‌که در



توصیف شاهکارها گفته شده است: «خصلت شاهکارهای ادبی جهان، لازمانی و لامکانی بودن آنهاست» (نک. اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۳۴).

روش پژوهش در این مقاله، تحلیل محتوای کیفی از نوع مضمونی است. در این شیوه، عناصر معنادرمانی با استفاده از متن *منطق الطیر* عطار نیشابوری استخراج و تحلیل می‌شوند. سؤال اصلی این پژوهش این است که مفاهیم عرفانی *منطق الطیر* عطار با عناصر مکتب معنادرمانی و یکتور فرانکل که از جمله مکاتب تأثیرگذار روان‌شناسی جدید است تا چه اندازه هم‌سوئی دارد. هدف اصلی پژوهش شناسایی و تحلیل عناصر مکتب معنادرمانی در *منطق الطیر* و بازنمایی پیوند بین مفاهیم معنوی ادبیات غنی عرفانی فارسی و روان‌شناسی نوین است.

از دیگر اهداف این تحقیق می‌توان به امکان استفاده و کاربردهای عملی متون معرفتی ادبی در زندگی معاصر اشاره کرد. در دنیای امروز که انسان‌ها با چالش‌های متعددی از جمله اضطراب، افسردگی و بحران‌های هویتی مواجه هستند، یافتن معنا و هدف‌های انگیزه‌بخش در زندگی بسیار حیاتی به نظر می‌رسد. پژوهش حاضر با هدف پرداختن به این نیازهای روحی و تبیین ابعاد معنادرمانی در متون عرفانی همانند *منطق الطیر* عطار، می‌تواند به بهبود کیفیت زندگی و سلامت روان افراد کمک کند. علاوه بر این، با بررسی عمیق‌تر آثاری از این دست، می‌توان فهم عمیق‌تری از مفاهیم انسانی و معنوی ادب فارسی ارائه کرد.

### پیشینه پژوهش

از آنجایی که *منطق الطیر* مشتمل بر آموزه‌های عرفانی، معنوی و حکمی فراوانی است، درباره آن پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. درباره معنادرمانی از منظر و یکتور فرانکل هم مقالات بسیاری نوشته شده است که برای پرهیز از تطویل کلام به چند نمونه از مقاله با موضوع عرفان و معنادرمانی اشاره می‌شود؛ از جمله «تحلیل مفهوم معنی و شوق زندگی در مثنوی معنوی با تأکید بر نظریه و یکتور فرانکل» (۱۴۰۲)، نوشته فاطمه حاج زین‌العابدین و دیگران. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که معنادرمانی و عرفان با هدف شوق در زندگی جز با عشق الهی و تحمل مشکلات این راه پر خطر اتفاق نمی‌افتد. مقاله دیگر

«نگاهی به معنای زندگی در اندیشهٔ رابعه عدویه با تکیه بر آرای ویکتور فرانکل» (۱۴۰۲) از مراد اسماعیلی. یافته‌های این پژوهش، رابعه نگاهی خاص به زندگی، معنا و هدف آن دارد و در پی دستیابی به معنای غایی است که از نظر او وصال به حق است. او برای رسیدن به این مقصود، اعمالی را انجام می‌دهد که با نظر فرانکل و ارزش‌های مطرح شده او هماهنگی و تناسب دارد. «خوداستعلایی در باور ابوسعید ابی‌الخیر و ویکتور فرانکل» از حسین یزدانی و حامد موسوی جروکانی (۱۳۹۵) پژوهش دیگری است که بیان می‌دارد که ابوسعید نیز علاوه بر داشتن مفاهیم خوداستعلایی فرانکل، ظلم و تعدی نکردن به دیگران و بخشش (هبه) به انسان‌ها را از مصادیق خوداستعلایی برشمرده است.

پژوهشی که با پژوهش حاضر، بیشترین قرابت را دارد مقاله‌ای است با نام «معنادهی به زندگی، با صبرِ معطوف به عشق، در منطق الطیر عطار نیشابوری» از ذلفا کیاست و دیگران (۱۴۰۲) که با تمرکز بر شکیبایی در راه عشق، به معرفی معنا در زندگی می‌پردازد. یافته‌های تحقیق این مقاله نشان می‌دهد اگر عاشق درد و رنج عشق را در راستای هدفی مقدس بداند، گامی در مسیر رشد و استعلای خود برداشته است. امتیاز پژوهش حاضر نسبت به دیگر پژوهش‌هایی که دربارهٔ معنادرمانی از منظر ویکتور فرانکل انجام شده است این است که در این جستار، تلاش بر این بوده است که با استفاده از مطالب منبع اصلی کتاب در جست‌وجوی معنا، مباحث با عنوان‌بندی دقیق آورده شود و سپس متناظر با این مؤلفه‌ها، مفاهیم معنادرمانی در کلیت مفاهیم و رمزگان‌های منطق الطیر عطار توضیح داده شود.

### مبانی نظری

در این پژوهش، مبانی نظری براساس نظریات ویکتور فرانکل، بنیان‌گذار رویکرد معنادرمانی (لوگوتراپی)، شکل گرفته است. معنادرمانی بر این باور استوار است که جست‌وجوی معنا در زندگی یکی از نیازهای اساسی انسانی محسوب می‌شود و به‌عنوان قدرتی محوری در تعیین کیفیت زندگی و سلامت روان عمل می‌کند. در این راستا، مفاهیم کلیدی از جمله «معنای زندگی»، «رنج و معنا» و «پذیرش مسئولیت» به‌عنوان اصول بنیادین مورد بررسی قرار می‌گیرند. همچنین، پژوهش به تبیین چگونگی ارتباط این اصول با متون

عرفانی و ادبیات فارسی، به‌ویژه *منطق‌الطیر عطار نیشابوری*، می‌پردازد. به‌این ترتیب، مفهوم و جایگاه‌معنادرمانی در ادبیات فارسی و تأثیر آن بر زندگی انسانی مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت.

### الف. ویکتور فرانکل<sup>۱</sup> و مکتب معنادرمانی (لوگو تراپی)<sup>۲</sup>

درباره ویکتور فرانکل، عصب‌شناس، روان‌پزشک و روان‌شناس وجود‌گرای قرن بیستم و مکتب معنادرمانی وی در مقاله‌ها و پژوهش‌های بسیاری به اندازه کافی سخن گفته شده است. (درباره زندگی نامه فرانکل، رک. فرانکل، ۱۳۹۸: ۷-۸) فرانکل در پایه‌ریزی مکتب لوگو تراپی یا معنادرمانی، تلاش می‌کند انسان را از باور زیستی و خلأهای وجودی نجات بدهد و او را با اتکا به فرامین متعالی وجدان و تغییر نگاه جسمی و غریزی به نگاه ارزشی، قدرت و اعتبار بخشد. فرانکل ضمن باور به امر غایی و حقیقت وجود متعالی، انسان را نمودی از آن حقیقت اصیل دانسته که با آزادی فطری خویش و جوهره مسئولیت‌پذیری، قادر است ظرفیت‌ها و دیگر ابعاد زیستی‌اش را تحت شخصیت روحانی خود، معنا بخشد. معنادرمانی را می‌توان به نوعی مکمل رویکرد درمانی پذیرش و تعهد<sup>۳</sup> دانست که غالباً برای درمان انواع اختلالات اضطرابی و خلقی مانند افسردگی کاربرد دارد.

شبهت اصلی دو رویکرد این است که هر دوی آن‌ها بر تلاش برای پذیرش آنچه جبر روزگار بر ما تحمیل کرده است و تمرکز بر قدرت اراده فردی برای مدیریت افکار و احساسات در سختی‌های زندگی تأکید دارد. این عقیده مبتنی بر شکوفایی حاصل از تجربیات فرانکل در اشویتس و تلاش برای یافتن معنا از طریق رنج بوده است. برای پرهیز از مطالب تکراری، در این پژوهش، تلاش بر این است که مباحث اصلی و کلیدی کتاب *انسان در جست‌وجوی معنا* از متن کتاب به زبان اصلی و آخرین نسخه آن، استخراج و با عناوین مشخص آورده شود. اگرچه برای سهولت دستیابی مخاطبان این پژوهش، مطالب از ترجمه این کتاب هم ارجاع داده شده است. در ادامه، محورهای اصلی این کتاب به‌همراه مفاهیم کلیدی آورده می‌شود و سپس این مفاهیم در *منطق‌الطیر* واکاوی و ارائه می‌شود.

1. Viktor. E. Frankl

2. Logotherapy

3. ACT: Acceptance and commitment therapy

### ب. معرفی کوتاهی از کتاب انسان در جست‌وجوی معنا

کتاب جست‌وجوی انسان برای معنا (Frankl, 2023) به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: در بخش اول، فرانکل تجاربش را در اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌ها در طول جنگ جهانی دوم بازگو می‌کند<sup>۱</sup>، درحالی‌که در بخش دوم فلسفه روان‌شناختی او که به معنادرمانی شناخته می‌شود، شرح داده شده است.<sup>۲</sup> او در این بخش، با بیان خلأ وجودی<sup>۳</sup>، تأثیر روانی زندگی در یک اردوگاه کار اجباری را مورد بحث قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که چگونه افراد برای حفظ هدف و معنای خود در شرایط وخیم تلاش می‌کنند. سپس فرانکل نشان می‌دهد که چگونه رنج شخصی می‌تواند به رشد شخصی قابل توجه و درک عمیق‌تر از زندگی منجر شود.<sup>۴</sup>

وی این مفهوم را معرفی می‌کند که انگیزه اولیه انسان‌ها لذت (همان‌طور که فروید پیشنهاد کرد) یا قدرت (همان‌طور که آدلر پیشنهاد کرد) نیست، بلکه بیشتر جست‌وجوی معنا است. او بر اهمیت انتخاب شخصی در تعیین پاسخ فرد به رنج و محیط تأکید می‌کند. در بخش دوم به چستی لوگو تراپی می‌پردازد. این بخش، اصول اساسی معنادرمانی را بیان می‌کند که بر یافتن معنا در همه اشکال هستی، حتی در رنج تمرکز دارد. فرانکل ناامیدی وجودی را تعریف می‌کند و پیامدهای آن را برای سلامت روان مورد بحث قرار می‌دهد و معتقد است که بسیاری از افراد در زندگی مدرن احساس پوچی را تجربه می‌کنند و یافتن معنا را در کار، عشق و رنج شرح می‌دهد و اینکه حتی در رنج اجتناب‌ناپذیر هم می‌توان معنا پیدا کرد.

فرانکل در بیان معنی زندگی، می‌آورد که «زندگی تحت هر شرایطی معنا دارد و این مسئولیت فرد است که هدف منحصر به فرد خود را بیابد» (Frankl, 2023: 98). در نهایت وی با تأملاتی در مورد پتانسیل انسان‌ها برای یافتن معنا حتی در تاریک‌ترین زمان‌ها کتاب خویش را به پایان می‌رساند و از این طریق خوانندگان را تشویق می‌کند تا زندگی خود را معنادار و هدفمند سازند.

- 
1. Experiences in a Concentration Camp
  2. Logotherapy in a Nutshell
  3. The Existential Vacuum (3-20)
  4. Suffering as a Pathway to Meaning

### پ. مختصری دربارهٔ منطق الطیر

منطق الطیر، سرودهٔ گران قدر فریدالدین محمد بن ابراهیم عطار نیشابوری است که بنا بر نظر شفیع کدکنی «زندگی هیچ شاعری به اندازهٔ زندگی وی در ابر ابهام نهفته نمانده است» (شفیع کدکنی، ۱۳۸۳: ۳۰). این اثر عرفانی، مشتمل بر ۴۷۲۴ بیت، در قالب مثنوی و بحر رمل مسدس محذوف است که از یک سو ریشه در رساله الطیورهای چون رساله الطیر ابن سینا و غزالی دارد و از دیگر سو، الگوی شایسته‌ای برای بزرگانی چون مولوی است.

منطق الطیر، روایت سفر پرشور گروهی از مرغان به رهبری هدهد به سوی سیمرغ است. این پرندگان که هر کدام به مثابهٔ رمزی از ویژگی‌های انسانی و تیپ‌های اجتماعی هستند باید هفت وادی و به عبارتی هفت مرحلهٔ سلوک را طی کنند تا به درگاه سیمرغ برسند. عطار در این کتاب پس از بیان اصل موضوع، حکایاتی جذاب در جهت تفهیم مطلب بیان می‌کند؛ حکایاتی که اگرچه بعضی از آنها در آثار گذشتگان مکتوب است، به وسیلهٔ عطار بازآفرینی و در مسیر انتقال مفهوم به کار گرفته شده است.

در این اثر ارزشمند، معناها و مفاهیم ژرف بسیاری برای طالبان معنا و حقیقت گنجانده شده است که در تحلیل‌های این پژوهش به بازنمایی زوایایی از آن پرداخته می‌شود. منطق الطیر به برخی از زبان‌های جهان از جمله فرانسوی و انگلیسی ترجمه شده است.<sup>۱</sup>

### ت. اصول و محورهای مکتب معنادرمانی

گفته شد که فرانکل در بخش آغازین کتاب خود به توصیف تجربیاتش در اردوگاه‌های کار اجباری نازی می‌پردازد و عواملی را بررسی می‌کند که به بقا کمک کرده‌اند. وی به تحلیل وضعیت روحی و روانی زندانیان و چگونگی مقابله با رنج و درد می‌پردازد. در

---

۱. منطق الطیر را اولین بار گارسن دو تاسی (Garcin de Tassy) در ۱۸۶۳ به زبان فرانسه ترجمه کرد. همچنین این اثر توسط جمال کمال مترجم ازبک به زبان ازبکی ترجمه شده و از سوی رایزنی فرهنگی سفارت ایران در ازبکستان، با همکاری مؤسسهٔ زبان و ادبیات علی شیر نوایی وابسته به فرهنگستان علوم جمهوری ازبکستان توسط انتشارات فن در هزار نسخه در سال ۱۳۸۵ منتشر شده است. دیک دیویس (Dick Davis) نیز آن را به انگلیسی ترجمه کرده است. تازه‌ترین ترجمهٔ منطق الطیر برگردان بیت به بیت پیتر ایوری زیر عنوان سخن مرغان (کیمبرج، ۱۹۹۸) است.

بخش‌های بعدی کتاب به بررسی مفهوم جست‌وجوی معنا و اهمیت آن در زندگی انسان‌ها می‌پردازد. وی به شکل واضحی مفهوم جست‌وجوی معنا را تعریف می‌کند و تأکید می‌کند که انسان‌ها قادرند در هر شرایطی به دنبال معنا باشند. یافته‌های او به خوانندگان کمک می‌کند تا به درک بهتری از اهمیت معنا در زندگی خود برسند و به آن‌ها انگیزه می‌دهد تا در مواجهه با چالش‌های زندگی به جست‌وجوی معنا ادامه دهند. محورهای اصلی این بخش عبارت‌اند از:

### ۱. معنای زندگی؛ نیروی محرکه

فرانکل بیان می‌کند که جست‌وجوی معنا یکی از انگیزه‌های اصلی زندگی انسان‌هاست و این معنا می‌تواند از طریق تجربیات واقعی زندگی، عشق و رنج حاصل شود. او به این نکته تأکید می‌کند که انسان‌ها می‌توانند در شرایط سخت نیز به دنبال معنا بگردند و این معنا به زندگی آن‌ها ارزش می‌بخشد (رک. فرانکل، ۱۳۹۸: ۱۶۶-۱۵۰). او با استناد به سخنی از نیچه از نیروی محرکه یافتن معنای زندگی می‌گوید: «هر آن‌که چرایی برای زندگی خود دارد، هر چگونگی را تحمل می‌کند» (همان: ۱۷۰)

### ۲. رنج و معنا

فرانکل توضیح می‌دهد که رنج نه تنها یک حقیقت از زندگی است، بلکه می‌تواند به عنوان وسیله‌ای برای رشد و تعالی محسوب شود. او به تجربیات شخصی خود و دیگر زندانیان در اردوگاه‌های کار اجباری اشاره می‌کند و چگونگی اینکه چگونه برخی از افراد با وجود رنج‌های غیرقابل تحمل، توانسته‌اند معنای جدیدی را در زندگی خود پیدا کنند. وی تأکید می‌کند که رنج بخش جدانشدنی از زندگی است و هر انسانی در زندگی خود با درد و رنج مواجه خواهد شد. به نظر او «هر فرد به طور طبیعی نیاز دارد در موقعیت‌های سخت قرار بگیرد تا بتواند توانایی‌های خود را بیازماید» (همان: ۱۷۲).

او بیان می‌کند که این رنج می‌تواند به عنوان فرصتی برای تحول دیده شود و نه به عنوان یک مانع. نحوه مواجهه انسان با رنج از نکات کلیدی لوگوتراپی است. فرانکل می‌گوید که نوع واکنش ما به رنج می‌تواند تأثیر زیادی بر کیفیت زندگی ما داشته باشد. او به طور خاص به قدرت انتخاب انسان در مواجهه با رنج اشاره می‌کند و بیان می‌کند که انسان‌ها می‌توانند در صورت مواجهه با رنج، معنای جدیدی برای زندگی خود بیابند. فرانکل چهار

روش برای یافتن معنا در شرایط سخت را معرفی می‌کند:

### ۳. تغییر نگرش

تغییر دیدگاه نسبت به رنج و درد که می‌تواند به فرد کمک کند تا به زندگی‌اش معنا ببخشد، از برجسته‌ترین مفاهیمی است که در عرفان به اشکال گوناگون مطرح شده است. فرانکل به عامل تأثیرگذار افکار و احساسات در انتخاب‌های انسان‌ها اشاره می‌کند. او توضیح می‌دهد که چگونه تفکر مثبت و نگرش درست می‌تواند به انسان کمک کند تا در شرایط دشوار، تصمیمات هوشمندانه‌تری اتخاذ کند و به جست‌وجوی معنا ادامه دهد (رک. فرانکل، ۱۳۹۸: ۱۸۴).

او می‌گوید: «هرگز نباید فراموش کنیم، همان‌طور که در زندگی به دنبال معنا هستیم ممکن است با موقعیت‌های ناامیدکننده روبه‌رو شویم و با سرنوشتی در مسیر زندگی‌مان مواجه شویم که نتوان آن را تغییر داد. راهی که انسان‌ها می‌توانند از آن استفاده کنند این است که هرگاه توانایی تغییر شرایط را نداشتیم، می‌توانیم خود را تغییر داده و با شرایط هماهنگ سازیم» (همان: ۱۸۳-۱۸۲).

### ۴. تجربه‌های ارزشمند

در معنادرمانی، درک و تجربه چیزهایی که برای انسان ارزشمند است، نقش اساسی دارد؛ از جمله، محبت به دیگران و داشتن روابط انسانی قدرتمند، عشق و تجربه‌های مبتنی بر خلاقیت مانند هنر، امور فرهنگی و دیگر فعالیت‌های خلاقانه (همان: ۱۸۰).

### ۵. ایجاد هدف و یافتن معنای شخصی

ایجاد اهداف و نقش‌هایی که به فرد احساس مسئولیت و هدف می‌دهند، در ساختن معنا و زندگی پرشور اهمیت به‌سزایی دارد. همچنین شناخت معنای منحصر به فرد هر فرد در زندگی خود که می‌تواند از طریق فعالیت‌ها، اهداف و ارتباطات انسانی شکل بگیرد. فرانکل به خوانندگان یادآوری می‌کند که هر فرد باید خودش به جست‌وجوی معنا بپردازد و این معنا باید براساس ارزش‌ها، علایق و تجربیات شخصی فرد شکل گیرد. او از اهمیت تأمل درونی و خودشناسی برای یافتن معنای زندگی صحبت می‌کند (رک. فرانکل، ۱۳۹۸:

## ث. تکنیک‌های معنادرمانی

### ۱. تلاش برای شناخت خود

فرانکل تأکید می‌کند که اولین قدم برای یافتن معنا در زندگی، شناخت خود و درک ارزش‌ها و علایق شخصی است. افراد باید به تأمل درباره خود پردازند و به این سؤال پاسخ دهند که چه چیزی برای آن‌ها مهم است و چه چیزهایی را در زندگی‌شان ارزشمند می‌دانند. به عقیده او «پایه اصلی معنادرمانی قدرت اراده درونی برای تغییر دادن شرایط نامطلوب زندگی می‌باشد». (فرانکل، ۱۳۹۸: ۱۶۳). وی توضیح می‌دهد که «تنها مسئله‌ای که باعث کمک و نجات دنیایمان می‌شود این است که سعی کنیم از توانایی‌هایمان به بهترین نحو استفاده کنیم» (همان: ۲۳۵).

### ۲. پذیرش رنج

یکی از نکات مهمی که فرانکل مطرح می‌کند، این است که رنج و مشکلات، جزئی از زندگی هستند و پذیرش آن‌ها می‌تواند به یافتن معنا کمک کند. او توضیح می‌دهد که در شرایط سخت، اگر افراد بتوانند رنج خود را بپذیرند و به آن معنایی ببخشند، قادر خواهند بود به رشد شخصی و معنوی دست یابند. این مفهوم بارها در کتاب وی، به اشکال گوناگون و در قالب تجربه‌های شخصی یا درمانی وی از دیگر افراد تکرار می‌شود.

### ۳. مسئولیت‌پذیری، انتخاب و تصمیم‌گیری

به نظر فرانکل، هر انسان مسئول زندگی خود و معنای آن است. او بیان می‌کند که درحالی که شرایط خارجی ممکن است سخت و غیر قابل کنترل باشند، هر فرد می‌تواند درون خود نیرویی برای یافتن معنا بیابد. یکی از محورهای اصلی این بخش، مفهوم مسئولیت است. فرانکل بیان می‌کند که هر فرد مسئول انتخاب‌های خود و معنایی است که برای زندگی‌اش برمی‌گزیند. او بر این باور است که این مسئولیت نه تنها شامل انتخاب‌های مثبت است، بلکه به معنای پذیرش عواقب انتخاب‌ها نیز می‌باشد (همان: ۱۹۶).

به اعتقاد فرانکل «ما فاعل مختاری هستیم که می‌توانیم در هر موقعیتی، به انتخاب رفتار و واکنشمان پردازیم. دانستن اینکه تعیین ثمره هستی‌مان در درون خود ماست، آرامش‌بخش است. آزادی معنوی ما را هیچ نیروی بیرونی نمی‌تواند نفی کند» (شولتس، ۱۳۸۸: ۱۶۹).



#### ۴. شناخت ظرفیت‌های وجودی و ذاتی انسان

فرانکل در سراسر کتاب خویش از ظرفیت‌های وجودی انسان سخن می‌گوید، از دیدگاه وی «توانایی‌های درونی انسان به تنهایی قادر به وجود آوردن معنا و ماهیت زندگی است. دقیق تا زمانی که از فرصت‌های در اختیارمان استفاده می‌کنیم و در حال به واقعیت تبدیل کردن ظرفیت‌های درونی مان هستیم، می‌توان گفت که داریم زندگی می‌کنیم» (فرانکل، ۱۳۹۸: ۲۳۰). او درست در آخرین سطرهای کتاب خویش می‌نویسد که «از پیدایش اردوگاه اتریشی‌ها به بعد متوجه شده‌اند که انسان چه توانایی‌های درونی قابل توجهی دارد» (همان: ۲۳۵).

#### ۵. تعامل و ارتباط

اهمیت مکالمه و ارتباط عمیق با انسان‌های دیگر از دیگر موضوعاتی است که فرانکل بر آن‌ها اصرار می‌ورزد. به عقیده وی از طریق گفت‌وگو، فرد قادر خواهد بود به شناخت بیشتری از خود و شرایط زندگی‌اش دست یابد. همچنین دریافت وسیع از اهمیت ارتباطات انسانی و عشق به دیگران که می‌تواند به انسان معنای عمیق‌تری ببخشد (رک. فرانکل، ۱۳۹۸: ۱۹۶-۱۸۱).

#### ۶. استفاده از تخیل و تجسم برای استمرار امید

فرانکل اشاره می‌کند که استفاده از تجسم مثبت می‌تواند به افراد کمک کند تا آینده‌ای معنادار و رضایت‌بخش را تصور کنند. تجسم اهداف و آرزوها می‌تواند به تقویت انگیزه و ایجاد امید منجر شود. «حالت‌های روحی انسان با سیستم ایمنی بدن ارتباط بسیاری دارد. ازدست‌دادن امید و آرزو می‌تواند اثرات مرگباری به همراه داشته باشد (همان: ۱۳۵).

#### ۷. درون‌نگری و تفکر

فرانکل به اهمیت تفکر و درون‌نگری اشاره می‌کند. او پیشنهاد می‌کند که افراد هر روز زمانی را برای تفکر درباره تجربیات روزمره و معنایی که از آن‌ها گرفته‌اند، اختصاص دهند. این کار می‌تواند به آگاهی و فهم عمیق‌تری از زندگی کمک کند.

#### ۸. فعالیت‌های اجتماعی

نیکی به دیگران و خدمت به جامعه نیز یکی از راه‌های یافتن معنا است. فرانکل بیان می‌کند که کمک به دیگران و مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی می‌تواند به افراد احساس

هدفمندی و معنی دهد.

### ۹. هدایت به سمت هدف و مقصود

داشتن هدفی خاص در زندگی می‌تواند افراد را به جلو هدایت کند. فرانکل به افراد پیشنهاد می‌کند که به دنبال اهدافی بروند که برای آن‌ها معنا و ارزش دارند، چه این اهداف شخصی، حرفه‌ای یا اجتماعی باشند. تعیین هدف می‌تواند به فرد انگیزه و نیروی پیشرفت بدهد.

### بحث: تحلیل منطق الطیر از منظر معنادرمانی

#### الف. پرندگان به دنبال جست‌وجوی معنا

یکی از اصول اساسی معنادرمانی، جست‌وجوی معنا در زندگی است. در منطق الطیر، پرندگان به عنوان نماد انسان‌ها، در جست‌وجوی سیمرغ (نماد حقیقت و معنا) به سفر می‌پردازند. عطار با استفاده از حکایت‌های مختلف، تلاش آن‌ها را برای یافتن معنا و هدف در زندگی به تصویر می‌کشد. پرندگان در مواجهه با چالش‌ها و موانع، همواره به امید رسیدن به سیمرغ به مسیر پرفرازونشیب خویش ادامه می‌دهند. این جست‌وجو، رمز تلاش انسان برای یافتن معنا در زندگی است. مرغان معنای خود را در یافتن سیمرغ که نماد غایت هدف و حقیقت مطلق است، می‌دانند. از سوی دیگر، هدهد، پیک راهنمایی است که پرندگان را برای هدفی متعالی به دور خویش جمع کرده است. در آغاز داستان، مرغان جهان، آشکارا و نهان به دنبال یافتن شهریار خویش هستند:

چون بود که اقلیم ما را شاه نیست؟      بیش از این بی‌شاه بودن راه نیست

زانکه چون کشور بود بی‌پادشاه      نظم و ترتیبی نماند در سپاه

(عطار، ۱۳۸۳ الف: ۲۶۲)

شهریاری در فرهنگ ایران باستان از مقوله‌های مقدس و معنا ساز زندگی بشر بوده است. خاستگاه اندیشه‌ها و آیین‌های مربوط به شهریاری در ایران، اوستاست. در سرودهای گاهانی (گانه‌ها) اوستا، سومین امشاسپند (فرشته یا وجود نامیرای مقدس) شهریور است که «نماینده شهریاری» و توانایی اهورامزدا در جهان مینوی است (رک. اوستا، ۱۳۴۳) وی نگاهبان فلزها و یاور بینوایان و مردمان است که با مسئولیت‌ها و کارکردهای پادشاه بر

روی زمین همخوانی دارد. در اسطوره‌های کهن ایرانی، جایگاه شهریاری تاحدی بااهمیت و برجسته است که در برخی از اسطوره‌های آفرینش، نخستین انسان، نخستین شهریار هم هست (کریستین سن، ۱۳۷۷: ۱۱). به نظر می‌رسد که برگزیدن بن‌مایه شاه از سوی عطار در آغاز داستان با آموزه‌های فرهنگی ایرانیان تناسب و قرابت دارد. در ادبیات عرفانی و آثار مولوی نیز، شاه نمادی از حقیقت مطلق و خداوند است (به‌عنوان نمونه در حکایت باز و کمپیرزن، مثنوی، دفتر دوم، بخش ۱۰)

گزینش عناصر نمادین از فرهنگ ایرانی - اسلامی در اثرگذاری مفاهیم و مقاصد عطار نقش به‌سزایی دارد. حتی ساختار منطق‌الطیر، انتخاب واژگان و بازی‌های زبانی و بی‌نظیر این اثر نیز در القای معنای آن مؤثر است. یالوم<sup>۱</sup>، نویسنده و روان‌درمانگر مشهور که به‌خاطر مشارکتش در روان‌درمانی وجودی شهرت دارد، بر معنای کلمات و زبان در درمان تأکید می‌کند. او معتقد است که کلمات دارای معانی قدرتمندی هستند و می‌توانند بر وضعیت عاطفی و فرایندهای فکری فرد تأثیر بگذارند. کاوش‌های درمانی زبان می‌تواند به درک عمیق‌تر از خود و روابط فرد منجر شود (Yalom, 2002: 93-98).

در ادامه به توضیح برخی نمادهای اساسی منطق‌الطیر به‌دلیل حضور و نقش عمیق در این متن پرداخته می‌شود. معنایی که اغلب به‌دلیل کارکردهای ناخودآگاهی سبب انگیزش معنا در مخاطب می‌شود.

### **ب. سیمرغ: نماد حقیقت، هدف و معنا**

سیمرغ یکی از زن‌خدایان ایران باستان، پیش از ظهور زرتشت است (جمالی، ۱۹۹۷: ۳۴) که با تغییراتی در پیکره مفهومی و کارکردی خود به اوستا راه می‌یابد. آغاز این اسطوره با آیین در پیوند است و با توجه به استعداد و فهم بشری از اسطوره به دامان حماسه «شاهنامه، سام‌نامه و...» که به نوعی اسطوره‌های مکمل است پا می‌گذارد و هم‌پای تفکر آدمی رشد می‌کند تا آنکه در منطق‌الطیر در معنایی شگرف و والا به ظهور می‌رسد و تا به امروز هم مورد توجه معناگرایان شرق و غرب بوده است. سیمرغ با گذشت روزگار و به اقتضای زمان، ظهور آیین‌ها و فهم و استعداد ایرانی، در چهره‌های متفاوت رخ نموده است

---

1. Yalom, I. D.

تا بدانجا که صفات پرندگان، آدمیان، پیامبران، فرشتگان و حتی خدایان را یکجا در وجود خود گرد آورده است. این موجود اسطوره‌ای، معانی سمبلیک بسیاری دارد: «سمبل آرزو، آتش، آزادی، اعتقاد، اقتدار، الوهیت، الهام، امپراتوری، بردباری، بی‌پروایی، پاکدامنی، پرهیزگاری، پیروزی و تحمل است» (واحددوست، ۱۳۷۹: ۳۰۱).

علاوه بر آن، سیمرخ نماد مفاهیم والایی چون «حکمت و دانایی، حقیقت ذات واحد مطلق، عشق، انسان کامل، فرشته، خورشید، عالم بالا و... است» (شایسته‌فر و آرانی، ۱۳۸۸: ۱۱۴). سیمرخ در سمبل‌های عرفان ایرانی نیز «مظهر دانایی، فراست، کمال، روحانیت و مقصد نهایی عارفان است» (علمداری، ۱۳۸۵: ۱۶۴).

پس می‌بینیم که سیمرخ در فرهنگ ایرانی، گفتمان‌ها و معناهای بسیاری دارد و از این رو، مستحق نماد حق بودن در روایت *منطق الطیر* است. در گفتمان عطار، سیمرخ مبدأ و معنای آفرینش و هستی و شور و هیجان ناشی از آن است:

گر نگشتی نقش پر نقش او عیان      این همه غوغا نبودی در جهان  
(عطار، ۱۳۸۳ الف: ۲۶۵)

نقش‌های گوناگونی که به واسطه افتادن پر سیمرخ در زمین ایجاد می‌شود، تمثیلی از اهداف و معنایی است که انسان‌ها فراخور منظومه اندیشگانی و هستی خویش در طلب آن هستند که در گفت‌وگوی میان هدهد و پرندگان آشکار می‌شود.

### **پ. سفر، به سوی کشف فردیت**

طرح اصلی روایت *منطق الطیر* در سفر شکل می‌گیرد که در عرفان معناهای رمزی را تداعی می‌کند و در بسیاری از داستان‌های عرفانی برای رسیدن به معنویت و آگاهی کامل، قهرمان داستان باید به سفر پردازد (به عنوان نمونه: رک. داستان مرد میراثی و خواب گنج، دفتر ششم مثنوی، بخش ۱۱۹). بسیاری از حکایت‌های ژرف عرفانی، درون‌مایه سیر و سفر دارند. در فرهنگ نمادها، سفر «جست‌وجوی حقیقت، آرامش و جاودانگی و کشف یک مرکز معنوی است» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۲: ۵۸۵). خروج از مأمن مألوف، عبور از بیابان و گذر از دریا نیز به صراحت در فرهنگ نمادها به عنوان رمزها و نمادهای جهانی معرفی شده است. «در ادبیات جهان، نمونه‌های بسیار از سفرهای مختلف وجود دارد که بدون

توجه به نمادهای سنتی، از جنبه‌های دیگری دارای معنا هستند» (همان: ۵۸۶)؛ از این رو، می‌توان گفت که سفر، یکی از آشناترین کهن‌الگوهای جهانی است که القای آگاهی از خویشتن خویش می‌کند. چنان‌که شبستری در گلشن راز می‌آورد:

که باشم من مرا از من خبر کن      چه معنی دارد اندر خود سفر کن  
مسافر چون بود رهرو کدام است      که را گویم که او مرد تمام است  
(شبستری، ۱۳۶۸: ۵۳)

این کهن‌الگو با تمام معناهای سرشار خویش، سبب به وجود آمدن نظریه سفر قهرمان جوزف کمبل شد که مورد توجه بسیاری از اسطوره‌شناسان قرار گرفت. «قهرمان افسانه‌ای معمولاً بنیان‌گذار چیزی است. بنیان‌گذار یک عصر تازه، دین تازه، شهر تازه و یا شیوه تازه‌ای از زندگی که برای دست یافتن به آن باید ساحت قدیم را ترک گوید و به جست‌وجوی آن اندیشه یا انگاره نطفه‌ای برآید که قابلیت به وجود آوردن چیزی جدید را داشته باشد» (کمبل، ۱۳۹۱: ۲۰۶-۲۰۵).

کمبل سیر تحول و سفر اسطوره قهرمان را به سه مرحله اصلی تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: جدایی (عزیمت)، تشریف و بازگشت. وی سفر را هسته تک‌اسطوره می‌داند و در شرح آن می‌نویسد: «یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطه شگفتی‌های ماوراءالطبیعه را آغاز می‌کند: با نیروهای شگفتی در آنجا روبه‌رو می‌شود و به پیروزی قطعی دست می‌یابد. هنگام بازگشت از این سفر پر رمز و راز، قهرمان نیروی آن را دارد که به یارانش برکت و فضل نازل کند» (کمبل، ۱۳۸۵: ۴۰). با دقت در سفر مرغان در منطق‌الطیر به سهولت می‌توان پیکره اصلی نظریه کمبل و سه مرحله عزیمت، تشریف و بازگشت (بقا پس از فنا) را با اهداف و مقاصد عرفانی آن تطبیق داد که تحلیل و تطبیق آن مجال دیگری می‌طلبد. آنچه به این پژوهش مربوط می‌شود به فردیت رسیدن قهرمان در طی سفر خویش است که درباره‌ی سی مرغ منطق‌الطیر در مواجهه آینه‌وار با سیمرخ اتفاق می‌افتد.

### ت. پرواز و پرنده، آزادی، رهایی و تغییر

نماد پرواز در شعر فارسی بازتاب‌دهنده جست‌وجو برای رسیدن به حقایق عالی‌تر و فراتر

رفتن از محدودیت‌های زمینی است. گاهی نمادی از فرار از غم و اندوه یا تلاش برای رسیدن به آرمان‌ها و ایدئال‌هاست. «زمانی که پرنده با کاربرد نشانه‌های دیگر معناشناسی متناسب با آن مانند پرواز، کوچ، رهایی، اوج و آشیان همراه شود، بافتی می‌سازد که می‌توان تأویل‌های گوناگونی از آن کرد؛ از جمله نماد انسان‌های آزاده و رها از تعلقات، روشنفکران و انقلابیونی که همواره به فکر رهایی از اوضاع نامساعد و خفقان‌بار حاکم بر جامعه‌اند که همچون قفسی تنگ آنان را در بر گرفته است و یا نماد خود شاعر که با شعرش (صدا و نغمه‌اش) فریاد آزادی خواهی سر می‌دهد» (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۴۸-۲۵).

در فرهنگ‌های مختلف، پرنده به‌عنوان نمادی از آزادی و بلندپروازی شناخته شده است. پرواز پرندگان که به آسانی در آسمان‌ها حرکت می‌کنند، معمولاً با روح، خلاقیت و الهام همراه است. در بسیاری از ادیان و متون مقدس، پرندگان به‌عنوان پیام‌آوران یا نمایندگان خدایان یا قدرت‌های معنوی دیده می‌شوند. پرنده می‌تواند نشانگر تعالی روح و قابلیت رسیدن به درک‌های بالاتر باشد. همچنین، در بسیاری از فرهنگ‌ها، پرنده به‌عنوان نماد تجدید حیات و تولد دوباره تلقی می‌شود. در زبان یونانی، پرنده مترادف با علامت یا پیام آسمان بوده است. همچنین روح شهدا به شکل پرنده‌ای سبز رنگ به سمت بهشت پرواز می‌کند (شوالیه و گبران، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

خرد جمعی ایرانیان نیز، سیمرغ را بیشتر در هیئت یک پرنده متصور است. «در بسیاری از ادیان و همچنین داستان‌ها، پرندگان نمادی از مراحل معنوی، نماد فرشتگان و مراحل برتر وجود هستند» (خسروی فر و چیت‌سازان، ۱۳۹۰: ۳۱). درمی‌یابیم که نماد پرواز در ادبیات ملل مختلف به‌عنوان یک موتیف متداول استفاده می‌شود و اغلب استعاره‌ای برای بیان آزادی، رهایی و تحول و تغییر است. در داستان‌های فولکلور و اسطوره‌شناسی، پرواز اغلب با قدرت‌های فراطبیعی و خدایان مرتبط است.

در *منطق‌الطیر*، انواع پرندگان نماینده معنای پنهان و استعدادهاى نهفته در انسان هستند که در سایه غفلت و عادت به فراموشی سپرده شده‌اند. آن‌ها به اعتبار کنشگری پرواز که ویژگی وجودی آن‌هاست، مظهري برای آزادی در انتخاب و تغییرهایی هستند که در هستی محدود خویش از آن غافل مانده‌اند.

### ث. دریا، سیری در قعر ناخودآگاه

دریا در ادبیات فارسی، جایگاه ویژه‌ای دارد. هم از منظر واقعی آن به دلیل بی‌کرانگی و وسعت آن، شگفتی‌ها، مروارید و... و هم از منظر جایگاه رمزی آن که اغلب عمق و ژرفای آن، نماد ناخودآگاه است. در فرهنگ نمادها، «دریا نماد پویایی زندگی است. همه چیز از دریا خارج می‌شود و به آن باز می‌گردد: دریا محل تولد، استحاله و تولد دوباره است. دریا، آبی متحرک است و نماد وضعیتی زودگذر میان امکانات نامعلوم و واقعیات معلوم است. موقعیتی چندوجهی که وضعیتی نامطمئن و مردد را نشان می‌دهد» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۲۱۶). این تلقی از دریا، در آثار عرفانی حضور دارد. به نظر فتوحی «مولانا ایده خویش درباره انسان، جهان و روابط آن‌ها را به مدد دریا و خوشه تصویری مرتبط با آن تجسم بخشیده است» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۰۰). در نگاه عطار، دریا جایگاه رمزی گنج نهفته در وجود انسان (ظرفیت‌های خودآگاه و ناخودآگاه) است. چنان که در الهی‌نامه، انگشتری سلیمان در غاری، میان هفت دریاست که البته راه جستن بدان با رنج بسیار همراه است:

میان هفت دریا بود غاری      بدانجا راه جستن سخت کاری

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۳۶)

این معنی در منطق‌الطیر حضوری پرسامد دارد. عطار، اغلب در مقایسه‌ای میان دریا و قطره یا دریا و شبنم از استعداد رسیدن انسان به دریای معنی و دریافتن وجود بی‌کرانه خویش می‌گوید:

چون به دریا می‌توانی راه یافت      سوی یک شبنم چرا باید شتافت؟

(عطار، ۱۳۸۳ الف: ۲۶۹)

استفاده از عناصر و اجزای طبیعت مانند وادی، دریا، انواع پرندگان و گل‌ها، خورشید و دیگر مظاهر طبیعت در منطق‌الطیر، به دلیل وجود تصاویر ناخودآگاهی از آن‌ها موجب رجوع ذهن مخاطب ابتدا به ویژگی‌های واقعی، سپس به معانی ثانوی و نمادین آن‌ها می‌شود و بر تأثیر سخن او می‌افزاید. استفاده از نمادهای طبیعی به اعتقاد یونگ، معرف گونه‌های فراوانی از نمایه‌های کهن‌الگوهای بنیادین است و اغلب از محتویات ناخودآگاه روان سرچشمه می‌گیرند (رک. یونگ، ۱۳۸۳: ۱۳۴)

### ج. عدد هفت، کهن‌الگویی انگیزه‌بخش

عدد هفت در نزد ایرانیان از دیرباز تاکنون عددی مقدس و مشهور بوده است. این عدد بیشتر برای امور ایزدی و روحانی به کار می‌رفته است؛ از جمله باورهای کهن ایرانیان که بر پایه هفت شکل گرفته است عبارت است از هفت ایزدان آریایی، هفت طبقه زمین، هفت طبقه آسمان، هفت سیاره، هفت روز هفته، هفت امشاسپند در دین زردشت، هفت روز سوگواری برای درگذشتگان، هفت خان، هفت اقلیم و مواردی دیگر است که نشان از باوری معنادار به این عدد است. عطار با توجه به کارکرد کهن‌الگویی این عدد هفت وادی را برای سیر به سوی حقیقت برمی‌گزیند:

گفت ما را هفت وادی در ره است      چون گذشتی هفت وادی، در گه است

(عطار، ۱۳۸۳ الف: ۳۸۰)

در عنوان این بخش به ویژگی کهن‌الگویی عدد هفت اعداد به‌عنوان یکی از شگفت‌انگیزترین اختراعات ذهن بشر، در شمار صورت‌های مثالی یونگ به حساب می‌آید و یونگ آن‌ها را دارای خصوصیتی رازگونه می‌پندارد و معتقد است که «حتی اعدادی که برای محاسبه به کار می‌روند، چیزی بیش از آن دارند که می‌انگاریم؛ زیرا آنان عناصر اسطوره‌ای هم هستند و چون با هدفی کاربردی به کار گرفته می‌شوند، از دیگر جنبه‌های آن بی‌خبریم» (یونگ، ۱۳۷۶: ۴۸).

در دیدگاه تأویلی یونگ عدد هفت یکی از مهم‌ترین اعداد به شمار می‌رود. به عقیده وی «عدد سه، عددی مذکر و ناکامل و نماینده ساحت ناخودآگاه روان و عدد چهار، عددی مؤنث و کامل و نماینده ساحت ناخودآگاه روان است و عدد هفت که از مجموع چهار و سه به دست می‌آید، چون کامل و ناکامل و نرینه و مادینه را در خود جمع دارد، کامل‌ترین عدد به شمار می‌رود» (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۲۱-۱۲۰). این تعابیر را در سخن دیگر نظریه‌پردازان و اسطوره‌شناسان می‌بینیم: «به موجب نمادشناسی در ارتباط با عدد چهار که نماد زمین با چهار جهت اصلی است و با عدد سه که نماد آسمان است، عدد هفت نمایانگر کل جهان در حال حرکت است» (دلاشو، ۱۳۸۶: ۵۵۸).

آوردن تفسیرها و گزاره‌های مختلف از فرهنگ ایرانی و متفکرانی از ملل دیگر درباره عدد هفت، ما را به سوی کارکرد کهن‌الگویی آن راهنمایی می‌کند. کهن‌الگویی که در



بطن خود و ناخودآگاه انسان، معنای وصول به معنا، کمال و تجارب برتر از زندگی را می‌آفریند. هرچقدر دریافت این معنی و تجربه در عرصه ناخودآگاه قوی‌تر شکل بگیرد، مؤثرتر و ماندگارتر خواهد بود و ذهن و ضمیر خودآگاه کمتر در مقابل آن مقاومت می‌کند. همان که عطار به نبوغ خویش دریافته بود.

### ج. تجربه عشق به عنوان معنا

فرانکل معتقد است که عشق می‌تواند به افراد این امکان را دهد که فراتر از خود بروند و به دیگران توجه کنند. این احساس پیوند و تعلق، می‌تواند به انسان‌ها کمک کند تا در لحظات دشوار زندگی، معنا پیدا کنند. در نظریه فرانکل، عشق نه تنها یک احساس عاطفی است، بلکه ابزاری است برای کشف وجود فردی و معنای زندگی. او بیان می‌کند که عشق به دیگران می‌تواند به ما کمک کند تا درک بهتری از خود و ارزش‌های خود پیدا کنیم.

عشق همچنین می‌تواند به عنوان محرکی برای مقاومت در برابر چالش‌ها و مصائب عمل کند. فرانکل در کتاب خود به تجربیاتش در اردوگاه‌های کار اجباری اشاره می‌کند و بیان می‌کند که یادآوری عشق به خانواده و دوستان به او و دیگر زندانیان کمک می‌کرده است تا در شرایط سخت دوام بیاورند. عطار، در *منطق‌الطیر* به کرات از عشق که نیروی محرک برای رسیدن به حقیقت است، می‌گوید. این عشق، چنان شوق‌انگیز است که قدرت دارد بر هر رنج و مصیبتی فائق آید:

چون شود در راه او آتش پدید	ور شود صد وادی ناخوش پدید
خویش را از شوق او دیوانه‌وار	بر سر آتش زند پروانه‌وار
سرطلب گردد ز مشتاقی خویش	جرعه‌ای می، خواهد از ساقی خویش
جرعه‌ای ز آن باده چون نوشش شود	هر دو عالم کل فراموشش شود

(عطار، ۱۳۸۳ الف: ۳۸۱)

در داستان مشهور شیخ صنعان، (همان: ۳۰۲-۲۸۶) شیخ در سفر خود به معنای وجودی خویش و فردیت می‌رسد. سفری که با خواب‌های مکرر شروع می‌شود. خواب هم در عرفان رمز سیر در ناخودآگاه است. ناخودآگاهی که برای رسیدن به کمال باید کاویده شود. رسیدن به این جایگاه از منظر عطار، تنها با عشق حاصل می‌شود. در این صورت،

انسان کامل قدرت دگرگونی پیرامونش را نیز می‌یابد. چنان‌که عشق بی‌چون و چرای شیخ صنعان، موجب تحول خودش، دختر ترسا و مریدانش شد. آن‌چنان‌که دختر ترسا، شایستگی ملحق شدن به دریای حقیقت را می‌یابد:

قطره‌ای بود او در این بحر مجاز سوی دریای حقیقت رفت باز

(همان: ۳۰۲)

فرانکل می‌گوید: «عاشق به قدرت عشق نیروی قدرتمندی را در خود احساس می‌نماید با استفاده از آن احساسات درونی خود را به واقعیت تبدیل کند. با عشق، شخص می‌تواند کارهایی را که در گذشته قادر به انجامشان نبوده انجام دهد. عشق می‌تواند نیروهای درونی انسان را فعال سازد و نشان دهد که چگونه فرد می‌تواند مسئولیت‌های جدید را به خوبی انجام دهد» (فرانکل، ۱۳۹۸: ۱۸۱). این همان اتفاقی است که برای پرندگان عطار هم روی می‌دهد. همچنین عشق به حقیقت و عشق به دیگر مرغان از سوی هدهد (در لایه‌های پنهان روایت عطار) او را قادر می‌سازد تا مشتی ضعیف و ناتوان را به سرمنزل مقصود برساند.

### ح. پذیرش مسئولیت در جست‌وجوی معنا

در منطق الطیر، مسئولیت فردی برای جست‌وجوی معنا و هدف در زندگی یکی دیگر از اصول مهم است. پرندگان نه تنها به دنبال سیمرخ هستند، بلکه باید مسئولیت انتخاب مسیر خود را نیز بپذیرند. عطار به خوبی نشان می‌دهد که چگونه هر پرنده باید با چالش‌ها و مشکلات خود مواجه شود و انتخاب‌های خود را براساس معنای زندگی انجام دهد. این مفهوم به‌ویژه در داستان پرنده‌هایی که با شنیدن سختی‌های مسیر شروع به آوردن عذر می‌کنند، نشان داده می‌شود. عطار همچون فرانکل در این منظومه نشان می‌دهد که پذیرش مسئولیت در زندگی می‌تواند به افراد کمک کند تا بر احساس یأس و ناامیدی غلبه کنند.

هدهد منطق الطیر در جایگاه یک معنادرمانگر در مقابل عذر مرغان، به دنبال این است که نگرش‌های سطحی ناشی از کلیشه‌ها و روزمرگی‌های ایشان را تغییر دهد. وی در مرحله ابتدایی، مرغان را با چالش‌های شناختی روبه‌رو می‌کند و از این طریق آن‌ها را وامی‌دارد به توانایی‌های خویش بیندیشند و کاهلی، سست‌عنصری و عادت‌ها و تعلق‌های بیهوده را رها کنند. به نظر فرانکل «نقش معنادرمانگر در روند بهبود باعث گسترش و وسعت یافتن دید

بیمار نسبت به زندگی می‌شود. تا جایی که کمک می‌کند فرد از ظرفیت قدرت معنا آگاه شود و توانایی استفاده از آن را به دست آورد» (فرانکل، ۱۳۹۸: ۱۸۰).

### خ. رنج و معنا

عطار در ابیات بسیاری از رنج سخن می‌گوید. به نظر وی رنج کشیدن برای رسیدن به مقصود متعالی، امری اجتناب‌ناپذیر، اما سرشار از معناست تا حدی که برای رسیدن به آن جان را هم می‌توان نثار کرد:

دست باید شست از جان مردوار تا توان گفتن که هستی مرد کار

(عطار، ۱۳۸۳ الف: ۲۶۴)

در حکایت «شهریاری دختری چون ماه داشت» (همان: ۲۶۷-۲۶۶)، عطار به شکل ظریفی با تغییر یک حرف اضافه، بر کسی خندیدن یا به کسی خندیدن، معنای ژرفی می‌آفریند و آن این است که چه بسا مرزهای تشخیص معناها و مفاهیم آن‌قدر باریک می‌شوند که اشخاص خام، بدون تفکر نمی‌توانند آن‌ها را درک کنند. برای همین است که فرانکل در زندان نازی‌ها و بعدها در رابطه با مراجعاتش سعی می‌کند که آن‌ها را به سوی معناهای درنیافتنی توسط خودشان هدایت کند.

پرندگان منطق‌الطیر؛ بلبل، طوطی، طاووس، بط، کبک، هما، باز، بوتیمار، کوف و صعوه، هر کدام نماد سد و حجاب‌هایی هستند که انسان در مقابل معناهای گشایش آفرین و رهایی‌بخش برای خود می‌کند. پرندگان، ممثل انسان‌هایی روان‌نژند هستند که باید به مسئولیت خود آگاه شوند و معنای هستی خویش را دریابند. باید دانست که یافتن معنای زندگی و رسیدن به دانایی، والایی و شکوهمندی اغلب همراه تلاش بسیار، زحمت و رنج است:

چون فروآیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب

صد بلا در هر نفس اینجا بود طوطی گردون، مگس اینجا بود

جدو جهد اینجا باید سال‌ها زانکه اینجا قلب گردد کارها

(همان: ۳۸۱)

عطار مقوله رنج را بیشتر در حوزه عشق به کار می‌گیرد تا به حکم ماهیت عشق، کشش

و کوشش طبیعی و غریزی به سوی معشوق را در پرندگان ایجاد و رنج معناآفرین را برای آنها تفسیر کند:

عشق را دردی ببايد پرده سوز	گاه جان را پرده در گه پرده دوز
ذره‌ای عشق از همه آفاق به	ذره‌ای درد از همه عشاق به
عشق مغز کاینات آمد مدام	لیک نبود عشق بی دردی تمام

(همان: ۲۸۵)

هدهد با تأکید بر اینکه عشق، هسته اصلی تمام هستی است، آنها را وامی‌دارد تا به سوی این زندگی اصیل حرکت کنند.

#### د. تغییر نگرش به چالش‌ها، درون‌نگری و تفکر

تغییر نگرش به چالش‌ها و مشکلات زندگی نیز یکی از اصول معنادرمانی است که در منطق الطیر به خوبی نمایان است. این تغییر نگرش، باعث می‌شود که آنها از مشکلات به عنوان فرصتی برای رشد و دریافت اهداف و مقاصد خویش استفاده کنند. زمانی که هر یک از مرغان، با شنیدن سختی‌های راه شروع به آوردن عذر می‌کنند، هدهد با آنها سخن می‌گوید و با گشودن افق‌های جدیدی به روی آنها، باعث تغییر نگرش ایشان به چالش‌ها و ایجاد تفکر می‌شود. وقتی که بلبل، عشق گل را مانع رهسپار شدنش به سوی سیمرغ می‌داند، به او می‌گوید که از سطح امور باید گذر کرد و به معناهای ژرف‌تری اندیشید:

هدهدش گفت ای به صورت مانده باز	بیش از این در عشق رعنائی مناز
عشق روی گل بسی خارت نهاد	کارگر شد بر تو و کارت نهاد
گل اگر چه هست بس صاحب جمال	حسن او در هفته‌ای گیرد زوال

(همان: ۲۶۶)

طوطی به بهانه اینکه آرزومند بهشت است و رسیدن به این مقصد برایش کافی است، از قبول مسئولیت سرباز می‌زند. گاهی برای انسان‌ها، یافتن معنا آن قدر دشوار به نظر می‌رسد که با تمسک جستن به عذری، زندگی حقارت‌آمیز و بی‌معنا را ترجیح می‌دهند. هدهد در پاسخ به عذر طاووس، زیبا و ژرف می‌گوید:

چون به دریا می توانی راه یافت سوی یک شبنم چرا باید شتافت؟

(همان: ۲۶۹)

با توجه به معناهای رمزی که در منظومه اندیشگانی عطار حضور دارد و پیش از این به تفصیل از آن یاد شد، تقابل میان دریا و شبنم یا دریا و قطره، تقابل میان کمال معنوی، اصالت وجود و نقصان بینش و هستی محدود و حقارت بار است. همچنین هدهد، در پاسخ به کبک که خود را اسیر گوهرهای پنهان در دل سنگ ها می داند، می گوید: از عادت های خویش بگریز و هستی واقعی و حقیقت وجودی خودت را بشناس، هیچ چیز به اندازه ناآگاهی نمی تواند برایت رنج آفرین باشد.

اصل گوهر چیست؟ سنگی کرده رنگ تو چنین آهن دل از سودای سنگ؟!؟

(همان، ۲۷۲)

به همین شکل، هدهد پاسخی اندیشمندانه و عارفانه به تمامی پرندگان می دهد و در نهایت همه آنها از سیمرغ می پرسند:

ما همه مشتى ضعيف و ناتوان بی پر و بی بال، نه تن، نه روان

کی رسم آخر به سیمرغ رفیع؟ گر رسد از ما کسی، باشد بدیع

(همان: ۳۰۴)

هدهد، در پاسخ هر یک کوشش می کند که نگرش آنها را به ذات هستی و وجود تغییر دهد. تحقیقات روان شناسانه نشان می دهد که تغییر نگرش به زندگی می تواند به بهبود کیفیت زندگی و سلامت روان کمک شایانی کند. در منطق الطیر، عطار با نشان دادن چگونگی تغییر نگرش پرندگان به مشکلات، به وضوح نشان می دهد که چگونه این تغییر می تواند منجر به رشد و پیشرفت معنوی شود.

### د. سفری دسته جمعی

این اثر، گزارش یک سفر روحانی دسته جمعی است برای یافتن حقیقت و تجربه کمال، یک حرکت جمعی با مشارکت مسئولان همه اعضا که در مکتب معنادرمانی فرانکل، جایگاه ویژه ای دارد و آثار آن در جوامع انسانی انکارناپذیر است.

### ر. تخیل و تجسم، نیروی امید و رؤیا

عطار، در *منطق الطیر* با طراحی روایتی زیبا (اگرچه از منظر پردازش داستان‌های طیور، نخستین آن‌ها نیست<sup>۱</sup>)، تمثیل‌های مؤثر، رمزپردازی‌های ژرف، به‌کارگیری استعاره‌های شناختی و استفاده از عناصر طبیعت در ارائه تشبیه‌های دلپذیر، دریچه‌هایی از تجسم و تداعی‌های ذهنی را بر روی مخاطب خویش می‌گشاید. آرزو و رؤیای سفر مرغان به‌سوی سیمرغ، می‌تواند رمز و روایتی از رؤیای ذهنی نوع بشر برای رسیدن به ساحت متکامل و معنای غایی خویش باشد.

یونگ با مطالعه‌ی عدّه‌ی زیادی از مردم و بررسی رؤیاهایشان کشف کرد که اگرچه تمام رؤیاها به درجات مختلف، با زندگی رؤیابین ارتباط دارند، ولی همه‌ی آن‌ها قسمت‌هایی از یک شبکه‌ی بزرگ از عوامل روانی هستند که بر ترتیب یا الگوی معین استوارند. این الگو را یونگ فرایند فردیت نام نهاد.

بدین‌گونه، زندگی رؤیایی ما الگوی پیچ در پیچی ایجاد می‌کند که در آن روندها و تمایلات فردی ظاهر می‌گردند، سپس ناپدید می‌شوند و آنگاه دوباره باز می‌گردند. اگر کسی این طرح پیچ‌درپیچ را در مدت زمانی ملاحظه کند، می‌تواند نوعی گرایش همسازکننده یا رهبری‌کننده در این طرح ببیند که فرایند کند و غیر محسوس رشد روانی یا همان جریان فردیت را می‌آفریند، به‌تدریج یک شخصیت وسیع‌تر و بالغ‌تر ظاهر و رفته‌رفته مؤثر می‌شود و برای دیگران مشهور می‌گردد. این رشد روانی نمی‌تواند با کوشش خود و آگاه و نیروی اراده حاصل شود، بلکه به‌طور غیر ارادی و طبیعی روی می‌دهد. مرکز سازمان‌دهنده‌ای که اثر همسازکننده از آن منشأ می‌گیرد، مانند نوعی اتم هسته‌ای در سیستم روانی ماست.

این مرکز را می‌توان مخترع، سازمان‌دهنده و منبع تصویرهای رؤیا نیز نامید. یونگ این مرکز را خود<sup>۲</sup> نامید و جامع تمام روان دانست تا آن را از من<sup>۳</sup> که فقط قسمت کوچکی از

---

۱. شفیع‌ی کدکنی در مقدمه‌ی تصحیح خود بر *منطق الطیر* عطار، سابقه‌ی آفرینش زبان مرغان را به تفصیل می‌آورد.

2. Self

3. ego

تمامی روان را تشکیل می‌دهد، مشخص سازد و مردم در طی قرون از طریق درک شهودی از وجود این مرکز درونی آگاه بودند (یونگ: ۱۳۸۳: ۲۴۸-۲۴۷).

درحقیقت «خود یک عامل راهنمای درونی است که با شخصیت خودآگاه فرق دارد و ماهیت آن را فقط می‌توان از طریق تحقیق در رؤیای فرد درک کرد. رؤیایها نشان می‌دهند که خود، مرکز تنظیم‌کننده‌ای است که باعث بسط و بلوغ شخصیت می‌شود، اما این جنبه بزرگ‌تر و تقریباً جامع روان، در ابتدا فقط به صورت یک امکان ذاتی جلوه‌گر می‌شود» (همان: ۲۵۱-۲۵۰).

با آنچه از نظریات یونگ درباره رؤیا دیدیم، در داستان *منطق الطیر*، رؤیای حقیقت، از طریق سیر در ناخودآگاه شکل می‌گیرد که در آن کهن‌الگوهای فردی و جمعی نمود و امکان ظهور می‌یابند و اشخاص را وادار می‌کنند که آرمان‌هایشان را در این فضا دریابند و آرزوهایشان را دنبال کنند.

### ز. تحقق معنا و هدف، دریافت فردیت

از موضوعات مهمی که در حوزه روان‌شناسی، به‌خصوص در آرای یونگ مطرح است، رسیدن به فردیت است که گفته شد کمبل هم غایت سفر قهرمان را رسیدن به همین مرحله کمال می‌داند. نظریه فردیت یونگ با کهن‌الگوی خود تعریف می‌شود که از همه کهن‌الگوها جامع‌تر است. این کهن‌الگو، شامل بسیاری از کنش‌های روانی انسان است که به‌عنوان غایتی کل‌نگر سبب وحدت ابعاد گوناگون وجود انسان می‌شود. این کهن‌الگو در رؤیایها، اساطیر و افسانه‌های پریان به اشکال گوناگون ظاهر می‌گردد.

در پایان داستان پرندگان عطار، دریافت ابعاد جامع از ظرفیت‌های وجودی است که مرغان را به جایگاه سیمرغ می‌نشانند. رسیدن به فردیتی که آن‌ها را به بلوغ فهم حقیقت و معنای وجودی‌شان رسانده است. زرین کوب می‌گوید: «در این وحدت شهود که تجربه عارف از نفی کثرت‌های عالم است، او را نه با سیمرغ، بلکه با حقیقت خود مواجه می‌سازد و بدین‌گونه، عارف در پایان عبور از وادی‌ها درمی‌یابد که صورت سیمرغ، جز تصور ذهنیت او نیست و این دیدار نه با او، بلکه دیدار با خود است» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۱۳۷).

فردیت به معنای تحقق بخشیدن به استعدادها و پرورش دادن خویشتن، فطری و گریزناپذیر است. این انسان است که باید برای رسیدن به آن پای در سفری پرمخاطره بگذارد؛ زیرا که به قول هدهد، این امر بدون رنج میسر نمی‌شود. «یونگ روشن می‌سازد که تصور کلی او از خود، نوعی خودآگاه فراگیر نیست. بلکه خود بیشتر شامل آگاهی از طبایع منحصر به فرد ما از یک سو و ارتباط صمیمی با تمام زندگی نه تنها با بشر، بلکه با خود کیهان از سوی دیگر است. خود مرکز تمامیت است، همان‌گونه که من مرکز خودآگاهی است. تجربه خود یک تجربه آرکی تایپی است و به وسیله تصاویر متعدد و متنوعی در رؤیاها و الهامات مجسم می‌شود» (فورد هام، ۱۳۷۴: ۶۹).

سی مرغ منطق الطیر، رمز فردیت تحقق یافته‌ای است که در آینه سیمرغ، غایت معنا و حقیقت، شایسته دریافت معناهای سترگ می‌شوند، معنایی که در پرتو باور به حقیقت، شکیبایی در رنج، ایمان به قدرت عشق، تغییر نگرش به مشکلات زندگی، سفر در عرصه رؤیاهای شخصی و پذیرش مسئولیت‌های فردی و اجتماعی یافتند:

خویش را دیدند سیمرغ تمام      بود خود سیمرغ سی مرغ مدام  
(عطار، ۱۳۸۳ الف: ۴۲۶)

### نتیجه گیری

در این مقاله، تحلیل و بررسی عمیق عناصر معنادرمانی در اثر برجسته عطار نیشابوری، منطق الطیر، به ویژه از منظر نظریات ویکتور فرانکل، انجام شد. درک عمیق مفاهیم معنادرمانی در این اثر ادبی، نشان دهنده جست‌وجوی بی‌پایان انسان برای یافتن معنا و هدف در زندگی است. عطار با روایت تمثیلی سفر پرندگان به سوی سیمرغ به معنای حقیقت و مفهوم زندگی، تلاش‌های انسانی را برای درک و یافتن معنا برجسته می‌سازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که معنادرمانی بر اساس دیدگاه‌های فرانکل، به عنوان یک نیاز اساسی انسانی، می‌تواند به بهبود کیفیت زندگی و سلامت روان افراد کمک کند. عشق، رنج و مسئولیت‌پذیری به عنوان ارکان اصلی معنادرمانی در آثار عطار و فرانکل نمایان است. عشق به عنوان یک نیروی محرکه برای جست‌وجوی معنا، رنج به عنوان ابزاری برای رشد و تعالی و مسئولیت‌پذیری به عنوان عواملی برای ایجاد احساس هدفمندی، همگی در سفر پرندگان



به‌سوی سیمرخ به‌خوبی به تصویر کشیده شده‌اند. این پژوهش به‌طور خاص بر این نکته تأکید دارد که جست‌وجوی معنا در زندگی نه‌تنها پاسخ به چالش‌های وجودی است، بلکه می‌تواند به‌عنوان راهی برای رسیدن به آرامش و رضایت در زندگی مدرن در نظر گرفته شود. با توجه به چالش‌های امروزی که انسان‌ها با آن مواجه‌اند؛ از جمله اضطراب و بحران هویتی، شناسایی و تحلیل معنای زندگی در متون عرفانی می‌تواند به‌عنوان راهکاری عملی برای ارتقای سلامت روان و کیفیت زندگی افراد محسوب شود. درنهایت، این مقاله علاوه‌بر معرفی وجوه جست‌وجوی معنا در *منطق‌الطیر*، به ارتباط میان ادبیات و روان‌شناسی نیز توجه داشته و سعی در نشان‌دادن چگونگی کارکرد نظریه‌های معنادرمانی در متون ادبی کرده است. امید است که این پژوهش بتواند زمینه‌ساز مطالعات بیشتری در زمینه ادبیات و روان‌شناسی باشد و به غنای ادبیات فارسی و فهم عمیق‌تر مفاهیم انسانی و معنوی آن یاری رساند.

## منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۲). *جام جهان بین*. چاپ ۹. تهران: نشر قطره.
- اوستا، نامه مینوی آیین زرتشت*. (۱۳۴۳). نگارش جلال دوستخواه. از گزارش ابراهیم پورداوود. تهران: انتشارات مروارید.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۱). «بررسی و تأویل چند نماد در شعر معاصر». *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. ۲(۱). صص ۴۸-۲۵.
- جمالی، منوچهر. (۱۹۹۷). *جام جم (بینش سه زنخدای در ایران)*. سیمرخ. ناهید. آرمیتی. لندن. خسروی فر، شهلا؛ چیت‌سازان، امیرحسین. (۱۳۹۰). «بررسی نماد و نقش پرند در قالی‌های موزة فرش ایران». *پژوهش هنر*. ۲(۲). صص ۴۴-۲۹.
- دلشوی، م. لوفلر. (۱۳۸۶). *زبان رمزی قصه‌های پری‌وار*. ترجمه جلال ستاری. چاپ ۲. تهران: توس.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). *صدای بال سیمرخ*. تهران: سخن.
- شایسته‌فر، مهناز؛ صباغ‌پور آرانی، طیبه. (۱۳۸۸). «مفاهیم نمادین سیمرخ و اژدها و انعکاس آن در قالی‌های صفویه». *نامه هنرهای تجسمی و کاربردی*. ۲(۴). صص ۹۸-۱۱۸.
- شبه‌ستری، شیخ محمود. (۱۳۶۸). *گلشن راز*. به تصحیح صمد موحد. تهران: طهوری.
- شوالیه، ژان؛ گریبران، آلن. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۳ الف). *منطق الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ ب). *الهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- علمداری، مهدی. (۱۳۸۵). «مایه‌های پویانمایی در ادبیات فارسی». *هنر و معماری*. ۱۶(۶۲). صص ۱۶۵-۱۴۵.
- فرانکل، ویکتور. ای. (۱۳۹۸). *درون خود را جست‌وجو کنید*. خودشناسی و خودباوری. ترجمه الهام مبارکی‌زاده. تهران: پل.
- فوردهام، فریدا. (۱۳۷۴). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمه مسعود میربها. تهران: جامی.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). *بلاغت تصویر*. تهران: سخن.
- کمبل، جوزف. (۱۳۹۱). *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چاپ ۷. تهران: نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *قهرمان هزار چهره*. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: گل آفتاب.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۸). *مثنوی معنوی*. مطابق نسخه تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ ۱۸. تهران: ارمان.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳ / ۹۱

واحد دوست، مهوش. (۱۳۷۹). *نمادینه‌های اساطیری در شاهنامه*. تهران: سروش.  
یاوری، حورا. (۱۳۸۶). *روان‌کاوی و ادبیات*. تهران: سخن.  
یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ ۴. تهران: جامی.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). *به سوی شناخت ناخودآگاه انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه حسن  
اکبریان طبری. تهران: یاسمن.

#### منابع انگلیسی

Frankl, V. E. (2023). *Man's search for meaning* (New edition). Beacon Press.  
Yalom, I. D. (2002). *The gift of therapy: An open letter to a new generation of therapists and their patients*. HarperCollins.

### References

- Alamdari, M. (2006). "Motives of Animation in Persian Literature." *Art and Architecture*, S16, No. 62, pp. 145-165. ( In Persian)
- Attar Neishabouri, F. M. (2004). *Elahi Nameh, Introduction, Corrections and Notes: -Mohammad Reza Shafi'i Kadkani*, Tehran: Sokhan. ( In Persian)
- Attar Neishabouri, F. M. (2004). *Mantegh- al-Tayr, Introduction, Editing and Commentaries: Mohammad Reza Shafi'i Kadkani*, Tehran: Sokhan. ( In Persian)
- Avesta, the letter of the Zoroastrian religion. (1964). Written by Jalal Doostkhah, from the report of Ebrahim Pourdavood, first edition, Tehran: Morvarid Publications. (In Persian)
- Campbell, J. (2006). *The Hero of a Thousand Faces*, translated by Shadi Khosropanah, Mashhad: Gole Aftab Publications. (In Persian)
- Campbell, J. (2012). *The Power of Myth*, translated by Abbas Mokhber, seventh edition, Tehran: Markaz Publishing. (In Persian)
- Chevalier, J. and Alain Gerberan. (2009). *Dictionary of Symbols*, translated by Sudabeh Fazaili, Tehran: Jeyhoun. (In Persian)
- Delashaw, M. L. (2007). *The Coded Language of Fairy Tales*, translated by Jalal Sattari, second edition, Tehran: Toos. (In Persian)
- Eslami Nadushan, Mohammad Ali. (2003). *Jame Jahanbin*, 9th edition, Tehran: Qatra Publishing. (In Persian)
- Fotuhi, M. (2006). *The Rhetoric of the Image*, first edition. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Fordham, F. (2005). *An Introduction to Jungian Psychology*, Masoud Mir-Baha, Tehran: Jami. (In Persian)
- Frankl, V. E. (2019). *Search Within Yourself, Self-Knowledge and Self-Awareness*, translated by Elham Mobarakizadeh, Tehran: Pol. (In Persian)
- Frankl, V. E. (2023). *Man's Search for Meaning (New edition)*. Beacon Press.
- Jamali, M. (1997). *Jame Jam (Insights of the Three Goddesses in Iran: Simorgh, Nahid, Armiti)*, London. (In Persian)
- Jung, C.G. (1377). *Towards Understanding the Unconscious of Man and His Symbols*, translated by Hassan Akbarian Tabari, 1st edition, Tehran: Yasaman. (In Persian)
- Jung, C.G. (1383). *Man and His Symbols*, translated by Mahmoud Soltanieh, 4th edition, Tehran: Jami. (In Persian)

- Khosravifar, Sh, Amirhossein Chitsazan. (2011). "A Study of the Symbol and Role of Birds in the Carpets of the Iranian Carpet Museum," *Art Research*, Vol. 2, pp. 29-44. (In Persian)
- Molavi, J.M. (1388). *The Spiritual Mathnawi*, according to the revised version by Reynold Nicholson, 18th edition, Tehran: Armaghan. (In Persian)
- Pournamdarian, T. (2012). "A Study and Interpretation of Some Symbols in Contemporary Poetry," *Institute for Humanities and Cultural Studies*, Year 2, Issue 1, pp. 25-48. (In Persian)
- Shabestari, M. (1989). *Gulshan-e-Raz*, edited by Samad Movahed, Tehran: Tahoori.
- Shayestefar, M and Tayyebeh Sabbaghpour Arani. (2009). "Symbolic Concepts of the Simorgh and the Dragon and Their Reflection in Safavid Carpets," *Letter of Figurative and Applied Arts*, vol. 2, vol. 4, pp. 98-118. (In Persian)
- Vahed Doost, M. (1379). *Mythological Symbols in Shahnameh*, Tehran: Soroush. (In Persian)
- Yalom, I. D. (2002). *The Gift of Therapy: An Open Letter to a New Generation of Therapists and Their Patients*. HarperCollins.
- Yavari, H. (1386). *Psychoanalysis and Literature*, Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Zarrinkoob, A. (1995). *The Sound of the Simorgh Wing*, Tehran: Sokhan. (In Persian)



## Analysis of the Elements of Logotherapy in Attar Neyshaburi's Mantiq al-Tayr<sup>1</sup>

Farideh Davoudimoghadam<sup>2</sup>

Received: 2024/11/21

Accepted: 2025/02/05

### Abstract

The Mantiq al-Tayr, as a seminal work of mystical literature, symbolizes humanity's quest for meaning and truth. To explore the multifaceted nature of this text, this study examines the relationship between the theory of logotherapy and Mantiq al-Tayr. Employing a qualitative content analysis of thematic type, the central research question asks whether elements of Viktor Frankl's logotherapy are present in Attar's Mantiq al-Tayr, and whether the Mantiq al-Tayr can be effectively applied cognitively within the field of logotherapy, a contemporary approach in psychology. The findings indicate that love, acceptance of suffering and patience in pursuing goal, responsibility, changing the attitude towards challenges and the desire to find the truth are key factors in the birds' journey. Love serves as a driving force, significantly contributing not only to the formation of meaning but also to the reinforcement of motivation and hope in the face of challenges. These factors constitute the main and driving themes of the narrative, which are significantly aligned with Frankl's semantic psychology. This study also demonstrates that the Simorgh in Mantiq al-Tayr can be interpreted as a symbol of a high level of existence, individuality, and ultimate human development attained through the search for meaning. By achieving these results, this study has tried to highlight the importance of the bird's logic in understanding the psychological and spiritual realm and emphasize the practical importance of mystical literature in the field of psychology and its impact on well-being and quality of life.

**Keywords:** Search for meaning, Farid al-Din Mohammad Attar Neyshaburi, semantic therapy, Mantiq al-Tayr, Viktor Frankl.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2025.49262.2649

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran: [davoudy@shahed.ac.ir](mailto:davoudy@shahed.ac.ir)  
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۹۵-۱۲۲

## تطور معنایی واژه «خدا» در متون اهل حق از قرن دوم هجری تا کنون<sup>۱</sup>

منصور رستمی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸

### چکیده

تجلی خداوند اصل اساسی آیین اهل حق است. در این نگرش خداوند با تجلی عام، جهان هستی را آفریده و با تجلی خاص در جامعه انسان جلوه گر شده است؛ از این رو، یارسانیان، انسان مجلای ذات (فیض) حق را با اوصاف مختلفی از جمله «خدا» (پیشوا) و «ذات خدا» خوانده‌اند. از آنجا که واژه خدا ابتدا به معنی مالک، صاحب و پیشوا به کار رفته و سپس به جهت تطور معنا به معنی «الله» رواج یافته است، عامه یارسانیان از این موضوع آگاهی نیافته‌اند، لذا گرایش به انسان - خدایی در جامعه اهل حق پدیدار شده است. اینک این پرسش مطرح است که راه برون رفت از انسان - خدایی چیست. یافته‌های پژوهش نشان داده است که مفهوم شناسی خدا در کلام دوره‌های مختلف دلالت می‌کند که معنای خدا در کلام آیینی بانیان اولیه یارسان با معنای آن در کلام دوره‌های بعد متفاوت است که تمیز کاربرد، معنا و مصادیق آن با قرینه لفظی یا معنوی مشخص است. این مقاله با روشی توصیفی تحلیلی براساس منابع اولیه و اصلی این آیین به بررسی و نقد ایده عالمان اهل حق پرداخته است که به انسان - خدایی گرایش یافته‌اند. مفهوم شناسی واژه خدا و خداوند و مصادیق آن در کلام‌های مختلف از دیگر اهداف این مقاله است.

**کلیدواژه‌ها:** آیین اهل حق، انسان - خدایی، آیین یارسان.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.47580.2583

۲. مدرس مرکز حوزه تخصصی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران: mansourrostami97@yahoo.com

## مقدمه

یکی از مفاهیم بحث برانگیز کلام آیین اهل حق، اطلاق واژه «خدا» بر شخصیت‌های آیینی است. در متون آیینی اهل حق، «خدا» مشترک لفظی است که به ذات اقدس «الله» - جل جلاله - و شخص متجلی از فیض حق (ذات) اطلاق می‌شود (کلام دوره بابانوس، بی تا: بند ۱؛ کلام چلتن، بی تا: بند ۱۳؛ کلام عابدین، بی تا: بند ۱۲) هر گاه این واژه درباره انسان به کار رود، به معنای «صاحب» و «پیشوا» و «مالک» و «فرمانروا» است (فرهنگ معین، ۱/ ۱۴۰۰؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۴۴۴)، وقتی که واژه خدا درباره آفریدگار به کار رود، مترادف «الله» خواهد بود (نوروز، بی تا: ۱۴۲؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۶۵۳)؛ لذا واژه خدا در متون یاری، به دو معنای متفاوت برای مصادیق مختلف به کار رفته است.

بررسی متون مختلف اهل حق نشان می‌دهد که سیر پیدایش کلام‌ها از قرن دوم تا قرن سیزدهم هجری قمری را پوشش داده است. این نوشتار کلام اهل حق را به سه دوره متقدمین، پردیوری و متأخرین تقسیم کرده است. کلام متقدمین از قرن دوم تا ششم قمری را در برمی‌گیرد و کلام پردیوری از قرن هفتم تا نهم را پوشش می‌دهد که یک دوره سیصد ساله بوده است و کلام متأخرین از قرن دهم/ یازدهم تا سیزدهم را شامل می‌شود. در کلام متقدمین، اغلب واژه «خدا» و «خداوند» در وصف اشخاص مجالی ذات به کار رفته است و در کلام پردیوری، واژه «خدا» مترادف الله (دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۶۵۳) و در مواردی لقب انسان متجلی از ذات است (همان: ۶۵۲) و در کلام متأخرین واژه «خدا» به «الله» تعالی اطلاق شده است (نوروز، بی تا: ۱۴۲)؛ بنابراین، با قراین و شواهد می‌یابیم که مراد سراینندگان هر دوره‌ای از واژه «خدا» کدام معنا و مصداق است.

از آنجا که پیدایش تاریخی اهل حق، قرن دوم هجری قمری را نشان می‌دهد (رستمی، ۱۴۰۲: ۱۵۴) در قدیمی‌ترین اثر کلامی که به همین قرن برمی‌گردد و دیگر کلام‌های متقدمین و پردیوری که واژه «خدا» و واژه‌های مترادفش مانند «خداوند» و «خاوندکار» به عنوان لقب یا وصف شخص مجالی ذات به کار رفته است، بیانگر مقام و جایگاه عالی آیینی اوست که متجلی از ذات (فیض) حق است و به همین جهت، پیشوای مردم است. چنان که در کلام دوره بهلول (ق. دوم. ق) آمده است:



شِکَارِیمِ آوَرْدِ وَ کَمِینَه وَهَ      بُهْلُولِ «خُدَامَا» وَ أَمِینَ وَهَ

(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، ۳/۱)

ترجمه: قول و قرار و بیعت قبلی دوباره شکل گرفته است، تصدیق می‌کنم که بهلول متجلی از ذات حقانی (پیشوای) من است.

این رویه، از قرن دوم تا قرن ششم و هفتم یعنی دوره پردیور نیز ادامه داشته است. در این عصر، واژه خدا، افزون بر شخصیت‌های برجسته که جلوه‌گاه ذات به شمار رفته‌اند و به خداوند خالق هستی نیز اطلاق می‌شده است. چنان‌که در کلام عصر پردیور (ق. هفتم و هشتم. ق) می‌خوانیم:

بَلِی، ذَاتِ خَدَاتِ بِي شِکْ وَ لَاوَن      چِه سِرِّ سِینَه تِ حَقِّ سَرِ کَاوَن

(دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۵۰)

ترجمه: آری، بدون شک ذات خدایت در وجود تو تجلی کرده و سینه‌ات نیز در سر قلّه کوه‌ها پنهان است.

در این بیت، منظور از «خدا» الله تبارک و تعالی است. در دفتر نوروز علی سوران (ق. سیزدهم ق) نیز آمده است:

خُدَا خَبَرِی      خُدَا تُو آگَا یِ بِنَا یِ خَبَرِی

(نوروز، بی تا: ۱۴۲)

ترجمه: پروردگارا، از هر چیزی با خبر هستی، ای خداوند، تو آگاه و بینا هستی و از هر چیزی آگاه هستی.

در برخی کلام‌های پردیوری (ق. هفتم و نهم ق) واژه «خدا» و «الله» جل جلاله نیز به کار رفته است (دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۶۵۲). در این موارد، واژه خدا نیز به معنی «الله» است، چنان‌که در کلام سیدخاموش (ق. هشتم ق) می‌خوانیم:

نَامِ خُدَانَا، نَامِ خُدَانَا      بِسْمِ اللّٰهِ بَکْرَانِ نَامِ خُدَانَا

(همان: ۶۵۲)

ترجمه: نام خدای من است، [در انجام هر کار] اسم «الله» بگوئید که نام خدای من است.

درحقیقت، علت تفاوت معنای واژه‌های خدا و خداوند در کلام دوره‌های مختلف این است که واژه مذکور در ادبیات اهل حق با تحول معنایی مواجه بوده است، اما از آنجا که رازورزی و سرپوشی شاخصه‌ی اساسی این آیین است، باعث شده است تا مردمان یارسان از تحول معنایی مفاهیمی چون «خدا» و «خداوند» آگاهی نیابند. ازجمله تبعات این موضوع آن است که باور به انسان - خدایی در میان برخی از افراد جامعه‌ی اهل حق پدیدار شده است. از کلام اهل حق و آثار نویسندگان اهل حق می‌یابیم که شخصیت‌های آیینی که مجلای ذات به شمار رفته‌اند، به جهت برخورداری از «ذات» حق قدرتی فوق دیگر انسان‌ها دارند!

شاه خوشین (ق. چهارم / پنجم ق) اوصاف الوهی به خود نسبت داده و در توصیف مقام و منزلت خویشتن می‌گوید:

نه از بابا آدم نه از حوایم      چیزی که به اندیشه ناید مایم  
از لامکانی در همه جایم      کس واقف نیست که مایم  
(کلام، ۱۳۹۴: ۳۵)

میر خسرو در کلام پردیور در توصیف منزلت الوهی سلطان اسحاق می‌گوید:  
در ظاهر سلطانی در باطن تو خدایی در هر نقطه نظر کنم تو داری مأوایی (سیر به سوی خاندان سیدمحمد گوره سوار، ۲۰۱۱: ۹۶/۱)

ترجمه: ای سلطان اسحاق، در ظاهر، تو سلطان اسحاق هستی و در باطن تو خدا هستی، به هر کجای عالم می‌نگرم، تو مأوا و منزل داری.

نظر به اینکه در نظام فکری آیین اهل حق، انسان مجلای ذات را ملقب به «خدا» (پیشوا، صاحب) وصف کرده‌اند و با توجه به اینکه واژه «خدا» با تطور معنایی مواجه شده و واژه «خدا» از پیشوا و مالک و صاحب به «الله» تطور یافته است، درحالی که این معنا بر یارسانیان، مجهول مانده بوده است، لذا به این مسائل زمینه بوده است تا به تدریج نگرش انسان - خدایی در میان طایفه اهل حق، پدیدار شده است. انسان - خدایی، یعنی انسان خدانما. در باور اهل حق منظور از انسان - خدایی این است که انسان مجلای ذات (فیض) به جهت برخورداری از ذات، مقام الوهی دارد و چنان که در کلام اهل حق می‌یابیم، افعال الاهی به چنین شخصیت‌هایی نسبت داده شده است. چون این معنا خلاف اندیشه پیشوایان و بانیان

این آیین بوده است، لذا پیران قرن دهم و یازدهم به بعد، در تصحیح این نگرش تلاش نمودند و تصریح کرده‌اند که انسان، خدا نیست. شیخ امیر(قرن. دوازدهم ق) خاطر نشان کرده است:

خُدَاش مِهمانَن      میرَدَ خدا نین، خُدَاش مِهمانَن

(دیوان شیخ امیر: بی تا: ۸)

ترجمه: ذات حق (فیض حق)، در نهاد آدمی مهمان است، انسان خدا نمی‌شود، ولی خدا در نهادش مهمان است.

با وصفی که پیشوایان قرون متأخر تلاش کرده‌اند تا نگرش انسان - خدایی را در میان جامعه اهل بزداوند، اما آن دسته از نویسندگان یاری که به مفهوم‌شناسی «خدا» اهتمام نداشته‌اند، زمینه‌هایی بوده است تا همچنان برخی از یارسانیان معاصر باورمند به «انسان - خدایی» باشد و آن را از پایه‌های اهل حق می‌دانند (القاصی، ۱۳۵۸: ۷).

نظر به اینکه زمینه‌های ظهور و بروز «انسان - خدایی متعدد بوده است، با تبیین و تحلیل برخی مفاهیم دخیل در پیدایش نگرش مذکور، می‌توان برخی از مسائل را روشن نمود؛ از این رو، رهیافت برون‌رفت از مسئله انسان - خدایی، از جهات متعدد، امکان‌پذیر است. تفکیک معنا و تمیز موارد کاربرد «خدا» و «خداوند» با قرینه‌های حالیه یا مقالیه یا آگاهی از تاریخ سرودن کلام‌ها قابل تمیز و دریافت است. آگاهی از تاریخ پیدایش کلام‌های اهل حق در فهم کلام و دریافت مراد کلام‌سرایان نقش اساسی دارد و عدم تمیز چنین مواردی فهم کلام را به چالش می‌کشد؛ بنابراین، معنای واژه‌هایی مانند «خدا» و «خداوند» در کلام دوره‌های مختلف، متفاوت خواهد بود. چون این موضوع تاکنون مورد مطالعه و بررسی علمی قرار نگرفته است، موجب ظهور و بروز تحریف معنایی کلام‌ها و نیز به علت عدم دریافت مراد سرایندگان، باعث قضاوت‌های زود هنگام پژوهشگران شده است.

بررسی این موضوع، پژوهشگر را در شناخت عقاید این طایفه و رفع و دفع برخی تحریف‌ها و کشف حقیقت یاری می‌کند. تبیین مسئله ذات و اوصافی که به مجالی ذات اطلاق می‌شود، می‌توان بخشی از مسائل مربوط به مظهر ذات حق (انسان - خدایی) را تعدیل کرد، البته، با این وصف، بخشی از اوصاف غلوآمیز اشخاص متجلی از ذات همچنان در کلام‌ها وجود دارد.

با وجودی که آثار مختلفی مانند آیین یاری اثر مجید القاصی، بانک سرحدان نگاشته طیب طاهری، یارجویار نوشته سیدمحمد حسینی و رساله یاری اثر سیدخلیل عالی نژاد درباره اهل حق نوشته شده است، تاکنون اثری علمی بر پایه متون آیینی اهل حق که توانسته باشد، مسائل پیچیده خداشناسی و علت گرایش به انسان - خدایی را از کلام اهل حق رمزگشایی نماید، نگاشته نشده است.

این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به بررسی و تحلیل مفهوم خدا و خداوند در منابع اصلی اولیه این آیین پرداخته است. تقسیم‌بندی کلام‌هایی که واژه «خدا» به معنی الله و نیز در وصف مجالی ذات (فیض) به کار رفته است، رهیافت برون‌رفت از تناقض‌گویی منابع کلامی درباره مفهوم «خدا» و نقد انسان - خدایی از دیگر اهداف این مقاله است.

### ۱. علت پیدایش گرایش به انسان - خدایی

اهل حق باورمند به خدای یکتای بی‌همتای واحد احد است (نوروز، بی‌تا: ۱۴۲؛ دیوان شیخ‌امیر، بی‌تا: ۱۸). در منظومه فکری اهل حق، تجلی خداوند اصل اساسی این آیین به شمار می‌رود (رستمی، ۱۴۰۲: ۱۵۴). در این نگرش، خداوند با تجلی عام در قوس نزول جهان را آفرید (نوروز، بی‌تا؛ بند ۳۱۲؛ رستمی، ۱۴۰۳: ۱۳۳) و با تجلی خاص در قوس صعود موجب باریافتن انسان به «یورت خدایی» می‌گردد (دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۱۹۰). در فرهنگ اهل حق، یورت، ناظر به مرتبه و جایگاه معنوی انسان در قوس صعود است (همان: ۱۹) که از اشراق فیض حق در جامعه انسان حاصل می‌شود (رستمی، ۱۴۰۲: ۱۵۴). در عرفان اسلامی، بر پایه فاعلیت بالتجلی خداوند، هر یک از اسما و صفات الاهی صورتی در علم حضرت حق تعالی دارند که به «عین ثابت» موسوم است و هر یک از این اعیان، مظاهری در عالم خارج دارند (قیصری، ۱۳۸۲: ۱۴۵/۱). الله اسم ذات است دارای جمیع اسما و صفات است، همان‌طور که الله حقیقت مقدم بر سایر اسما و صفات است و بر همه اسما و صفات تجلی نمود، انسان کامل که مظهر «الله» است بر همه مظاهر مقدم است (لایه‌جی، ۱۳۸۵: ۲۱)، بنابراین، برترین، مظهر خداوند حقیقت محمدیه است. حقیقت محمدیه (ص) مظهر اسم جامع «الله» است (همان: ۲۰). «ان الحقیقه المحمدیه صورة الاسم الجامع الاهی و هو ربها و منه فیض و استمداد علی جمیع الاسما» (قیصری، ۱۳۸۲: ۱۴۵/۱) و اسم «الله» رب

آن است، فیض حق از این مظهر به سایر مظاهر می‌رسد (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۲۱). این وجودی که صادر اول و انسان کامل است. «مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزویه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود و این را مرتبه «عمائیه نیز گویند از برای مشابهت با مرتبه الاهیة و فرق در میان این دو کرتیه به «ربوبیت» و «مربوبیت» است و لهذا سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر اسما و صفات جناب مطلق اوست» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۶-۲۵). انسان کامل دارای دو وجود حقیقیه و رقیقه است. وجود حقیقه در عالم اعلی است و وجود رقیقه آن در عالم ناسوت حضرت محمد مصطفی است.

آنچه در نگرش اهل حق درباره انسان کامل می‌یابیم، در عین حال که مانند عرفان نظری به انسان کامل نپرداخته است. در این نگرش، کسی که مجلای ذات (فیض) خداوند باشد، یارسانیان وی را دارای «یورت» و «ذات خدایی» و «ذات حقانی» تلقی می‌کنند (دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۹۷۱؛ کلام دوره باباحیدر، بی تا: ۷۵ و ۵۶)، می‌توان گفت، در باور اهل حق، انسان کامل که از وی با تعبیری مانند «میردان» و انسان «باطن دار» و «دیده دار» از آن یاد شده است، کسی است که از ذات حق (فیض) برخوردار باشد. در ابن آیین، ابتدا ذات (فیض خدا) در جامعه حضرت علی (ع) پرتو افکنده است (دیوان شیخ امیر، بی تا: ۳) و پس از آن حضرت، ذات در جامعه کسانی مانند بهلول، شاه خوشین و سلطان اسحاق جلوه گر شده است که معصوم نیستند، از اینجا، نگرش یارسانیان با عرفان درباره انسان کامل فاصله می‌گیرد. اطلاق اوصاف الوهی به شخصیت‌های مجالی ذات، از دیگر مسائلی است که در کلام به چشم می‌خورد (کلام، ۱۳۹۴: ۳۵؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۱۹) از این رو، زمینه پیدایش ظهور و بروز باور به انسان - خدایی در نگرش اهل حق پدیدار شده است.

در حقیقت، موضوع انسان - خدایی چالشی فکری - آیینی بوده است که پیران و پیشوایان آیینی نسبت به این انحراف فکری واکنش نشان داده‌اند؛ لذا آنان در دوره‌های بعد از پردیور، در صدد تصحیح آن برآمده‌اند (دیوان شیخ امیر، بی تا: ۸). با این وصف، هنوز این مسئله برای برخی از یارسانیان حل نشده باقی مانده است. ناگفته نماند، آنان که شناخت عمیق تری نسبت به کلام دارند یا بیشتر به کلام دوره‌های متأخرین عنایت دارند، به انسان - خدایی باورمند نیستند، چون در کلام دوره‌های مختلف باور مذکور به چالش کشیده شده

۱۰۲ / تطور معنایی واژه «خدا» در متون اهل حق از قرن دوم هجری تاکنون / رستمی

است. چنان که در کلام شیخ امیر (ق. دوازدهم ق) می‌خوانیم:  
خُدَام نَه جَلَاي رَا شَرَطْت بَنَنْ      بَنَه وَ خُوَا نَمُو دَرَمَنْ  
(همان: ۸)

ترجمه: ای خدای من، پایبند جلوه و راه شرط تو هستم. بنده، هرگز خدا نمی‌شود، چون بنده نیازمند و محتاج و درمانده است.

در حقیقت، سراینده در این بیت، به فقر ذاتی انسان استدلال کرده است. آن‌گاه به تفسیر تجلی خاص خدا در انسان پرداخته و گفته است:

خُدَاش مِهْمَانَنْ      مِیرَد خُدَا بِنَنْ خُدَاش مِهْمَانَنْ  
(همان)

ترجمه: ذات حق، در نهاد آدمی مهمان است. انسان، خدا نمی‌شود، ولی خدا در نهادش مهمان است.

از آنجا که یارسانیان، بر پایه تجلی خداوند، انسان‌های برجسته را مجالای ذات (فیض) خدا می‌دانند و از طرفی دیگر، این معنا تحریف شده است، لذا شیخ امیر خاطر نشان کرده است که «انسان خدا نیست»، بلکه «خدا مهمان اوست» این عبارت تعبیری کنایی از اشراق نور حق بر قلب انسان سالک است.

## ۲. ایده سرسپردگان عصر حاضر به انسان - خدایی

چون اندیشه انسان - خدایی در عصر حاضر نیز پیروانی دارد، بعضی از آنان در توجیه این باور اظهار داشته‌اند: «اینکه یارسان سلطان سهاک یا حضرت علی (ع) یا دیگر مظاهر حضرت حق را «خدا» می‌نامند و می‌گویند: «سلطان خداست» یا «علی خداست» درست به خاطر همین حقیقتی است که ذات خداوند یگانه به صورت حضرت سلطان یا حضرت علی و سایر مظاهر جلوه گر شده است» (نظری جلالوند، ۱۳۹۲: ۶). این تفسیر روشن نیست، بلکه ابهام دارد؛ زیرا اگر مراد نویسنده این معنا باشد که هویت مطلقه به صورت انسان مجسم شده است. این امور با وجود واجب تعالی که بسیطه الحقیقه است، سازگار نیست. زیرا «بسیطه الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۳۷) از دیگر سو، تجلی ذات غیب الغیوب در انسان امری محال است، زیرا خداوند از طریق اسما و صفاتش جلوه

می‌کند. اگر مراد از تجلی، اشراق نور حقانی در جامعه انسان باشد، موجب «خداشدن انسان» نمی‌شود؛ بنابراین، انسان را به خاطر برخورداری از اشراق نور به جایگاه و مرتبه‌ی خدایی یا انسان - خدایی نمی‌رسد.

نویسنده‌ی مذکور افزوده است: «در تجلی تام سلطانی، مظهر الله وجود مبارکی است که متصف است به تمام صفات خدایی و مسما است به همه‌ی اسما الاهی، یعنی مظهر تام سلطانی، آینه‌ی تمام‌نمای خداست، فعلش، فعل خداست، اراده‌اش اراده‌ی خداست علمش علم خداست، قدرتش قدرت خداست، مشیتش مشیت خداست، بلکه در حقیقت خود خداست که در جامعه‌ی بشری به جلوه‌گری و دلبری پرداخته است» (نظری جلالوند، ۱۳۱۲: ۱۲). این نظر پایه‌ی علمی ندارد، زیرا نویسنده‌ی مذکور هیچ دلیلی بر اثبات ایده‌ی خود ارائه نکرده است. دوم اینکه حلول خدا در انسان محال ذاتی است. اگر خدا در انسان حلول کند، خدا متصف به صفات ممکنات می‌شود که از نظر عقل و نقل امری محال و ممتنع است و قابل دفاع نیست. افزون‌بر آن، نوشته است: «در حقیقت خود خداست». این عبارت در عین حال که صحیح نیست، از طرف دیگر با عبارات قبل که نویسنده، سلطان اسحاق را به‌عنوان مظهري که اوصافی به او نسبت داده است، تناقض دارد و تناقض باطل است، زیرا ظاهر غیر از مظهر است، لذا انسان مجلای ذات، خود خدا نیست.

برخی خاطر نشان کرده‌اند «دین یاری بر اصل وحدت وجود (انسان خدایی) و تناسخ بر اصل تکامل استوار بوده [است] (القاصی، ۱۳۵۸: ۷) برخی دیگر برای سلطان اسحاق اظهار داشته‌اند: «سلطان اسحاق... نور حق و خداوندی خویش را به ظهور رساند» (افضلی، ۲۰۱۱: ۱۳/۱). افزون‌بر آن از مقام سلطان اسحاق به «بارگاه احدی» و «درگاه احدیت» یاد کرده است (همان: ۱۵).

بعضی دیگر نیز در توجیه انسان - خدایی خاطر نشان کرده‌اند: «انسان کامل خداوند نیست، بلکه خداوند مهمان اوست، این کلام خود حجتی است بر این مسئله که اگر کلام‌های یارسان سلطان اسحاق... را خداوند معرفی می‌کند نه به معنای خدا بودن سلطان است، بلکه سلطان بودن خدا بر روی زمین به واسطه‌ی ظهور است و مظهر اکمل و محلی است برای ظهور اعظم و چون این قالب جمیع جامع صفات جلالی و جمالی است و زمانی بر آن ظاهر گشته و خود را در آن دیده، پس فیض اقدس و مقدس را یک‌جا در این

مظهریت نمود داده تا در پرتو این ظهور گوشه‌ای از جلال و جمال خود را باز نمایند» (طاهری، ۱۳۹۴: ۹۸) این نظر صحیح نیست، زیرا صدر و ذیل این عبارت تناقض دارد. از یک طرف می‌گوید: «اگر کلام‌های یارسان سلطان را خداوند معرفی می‌کند، این نه به معنای خدا بودن سلطان است» (همان: ۹۸). یعنی خدا بودن سلطان را نفی می‌کند، از طرف دیگر می‌گوید: بلکه سلطان بودن خدا بر روی زمین به واسطه مظهر اکمل است، قضیه را عکس نموده است.

حال چه فرقی است، بین سلطان بودن خدا و خدا بودن سلطان اسحاق؟ هر دو عبارت ناظر به این معنا است که سلطان اسحاق خداست. باز تصریح می‌کند که چون خدا در سلطان ظهور کرده، به این سبب سلطان، خدای روی زمین است. این دو مطلب متناقض است. وجه تناقض این است، از یک طرف خدا را یکی می‌داند و از طرف دیگر، سلطان را خدای روی زمین می‌خواند. این بیان، خدا را انسان‌نما توصیف می‌کند. این نگرش با توحید سازگار نیست، زیرا در مواجهه با عرفان اسلامی به چالش کشیده می‌شود. از نظر عرفان اسلامی، مظهر افضل اکمل اتم حضرت محمد مصطفی (ص) است (ازنیقی، ۱۳۹۵: ۳۹). با این وصف، آن حضرت نه خود را خدا خوانده است و نه کسی چنین نسبتی به او داده است، بلکه خداوند، پیامبر را عبد خوانده است. «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنْ مَّسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسراء/ ۱) و هر روز نمازگزاران بعد از شهادت به یگانگی خداوند، بانگ بلند «اشهد أن محمداً عبده ورسوله» را سر می‌دهند؛ بنابراین، مظهر اکمل و اتم خداوند رسول اوست که عبد و رسول خداست.

از دیگر سو، ایده انسان - خدایی با کلام اهل حق که از خدای واحد احد صمد یکتای بی‌همتا سخن می‌گوید (نوروز، بی تا: ۱۴۲؛ دیوان شیخ‌امیر، بی تا: ۱۸؛ مجمع الکلام سرانجام اهل حق، ۱/۱۶۹؛ شرح دیوان گوره، ۱۳۹۵: ۸۵/۲)، سنخیت و هم‌خوانی ندارد؛ لذا ایده انسان - خدایی و اطلاق اوصاف الوهی به انسان مجلای ذات امری مخدوش است. از نگاه قرآن و عرفان، نسبت دادن اوصاف الوهی به انسان مورد نقد است که در پی می‌آید.

### ۳. مفهوم شناسی واژه خدا

برخی کلام‌دانان در فهم این ابیات کلامی گرفتار کج فهمی شده‌اند، اما اصل ابیات کلامی



در بیان مظهریت است، لذا پیران و پیشوایان دوره‌های متأخر را برانگیخت تا خداپنداشتن انسان را به چالش کشیده و رد کنند؛ زیرا چنین ایده‌ای نه با منابع وحیانی (قرآن و روایات) سازگار است و نه با نگرش کلام‌سرایان هم‌خوانی دارد؛ ازاین‌رو، برای برون‌رفت از انحراف فکری باورمندان به انسان - خدایی و تحریف معنایی مفاهیمی که درباره انسان‌های مجلای ذات (فیض) رخ داده است، لازم است که ابتدا معنا و مصادیق واژه «خدا» و «خداوند» مورد بررسی قرار بگیرد تا روشن شود، کیفیت تحریف معنایی و انحراف فکری چگونه شکل گرفته است و تلاش بزرگان آیینی در رفع و دفع این موضوع چه فرجامی داشته است.

در فرهنگ اهل حق، واژه «خدا» و «خداوند» مشترک لفظی است. چنان‌که دانستیم، در برخی کلام‌ها به مجلای ذات اطلاق شده است. سپس تطور معنا یافته و به معنی «الله» به کار رفته است (دیوان‌گوره، ۱۳۹۸: ۶۵۲). بررسی و تحلیل معنای واژگانی مانند «خدا» و «خداوند» و «ذات خدا» و «خاوند کار» نشان می‌دهد که انسان - خدایی به دنبال تحریف معنایی مفاهیم مذکور رخ داده است که در فرهنگ اهل حق به شخصیت‌های آیینی اطلاق شده است که مجلای فیض (ذات) به شمار رفته‌اند.

### الف. کاربرد واژه خدا به معنی صاحب، پیشوا و دلایل آن

هرگاه واژه «خدا» در وصف شخصیت‌های مجالی ذات اطلاق شده است، به معنی صاحب و پیشوا و مالک است. در کلام متقدمین واژه خدا و خداوند به گونه‌ای پرتکرار به شخصیت‌های دارای ذات (متجلی از فیض) حق اطلاق شده است،

در کلام دوره بهلول (ق. دوم ق) می‌خوانیم:

شِکَرِیمِ آوَرْدَ وَ کَمِینَه وَهَ      بُهْلُولِ «خُدَامَا» وَ آمِینَ وَهَ

(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، ۳/۱)

ترجمه: قول و قرار و بیعت قلبی دوباره شکل گرفته است، تصدیق می‌کنم که بهلول (متجلی از ذات حقانی) پیشوای من است.

چنان‌که در دیوان گوره (ق. هفتم و هشتم ق) نیز درباره بهلول آمده است:

وَ هَفْتَمِینَوَهَ      جَمِی مان نیان وَ هَفْتَمِینَوَهَ

۱۰۶ / تطور معنایی واژه «خدا» در متون اهل حق از قرن دوم هجری تاکنون / رستمی

شکّارِیم آورد وَ کَمینَ وَهَ بهلولِ خداما وَ آمینَ وَهَ  
(دیوان گوره گوران، بی تا: ۴۱)

ترجمه: جمعی را در آسمان هفتمین منعقد کردیم (یک جمع هفت نفره را تشکیل دادیم).

- با کمین کردن، شکاری را به دست آوردم. بهلول خدای من است و به آن ایمان دارم.  
باز در کلام (ق. هفتم و هشتم ق) آمده است:

آمِینِـــــــم کِردِن بهلولیلِ خداما آمِینِم کِردِن  
حاتِمِش نَه بَحْرِ قُلزومِ آوردِن دانایی وَنَ خَلقانِ دیوانه کِردِن  
(همان: ۴۱)

ترجمه: بهلول خدای من است و مرا امین گردانیده است.

- باباحاتم را از تجلی قلزم آورده است. او داناست، اما مردم می‌پندارند که او دیوانه است.

در کلام دوره باباسرهنگ دودانی (ق. چهارم ق) آمده است:

«خُدام» سَرهنگه قَدیمی گواه چَه نیشِ یبانی، چندی چَند قُواه  
(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، ۱/۶)

ترجمه: باباسرهنگ، مظهر ذات حق قدیم (خدای من) است که چند مرحله تجلی ذاتی در قوای مختلف داشته است.

در این نگرش، مظهر بعدی باباناوس است. وی درباره حکم و مرتبه خدایی خود می‌گوید:

عِزِ ناعوْثِ نانِ مییِ چه مکانِ حکمِ خداییمِ بینِ و مهمانِ

ترجمه: من باباناوس هستم، در این مکان که حکم خدایی مهمانم شده است (از ذات حق متجلی شده‌ام).

و درباره سلطان اسحاق نیز این حکم جاری است. پیر کمال مامولانی در وصف سلطان می‌گوید:

چَنیِ نا مَنالیِ ذَرهمِ و دایمِ هُوذا سلطاننِ شَرطِشِ برایمِ

(ترجمه و تفسیر دیوان گوره، ۱۳۹۵: ۲/۵۷۰)

ترجمه: پیوسته فریاد بر می آورم که خدای ما سلطان اسحاق است و شرط و پیمان او، پیمان برادری است.

ابیات مذکور از کلام متقدمین و پردیوری است که عنوان «خدا» به شخصیت‌های مجاللی ذات اطلاق شده است. اشخاصی مانند بهلول، باباسرهنگ، شاه‌خوشین، باباناوس و سلطان اسحاق مجاللی ذات (فیض) دانسته شده‌اند؛ لذا در این گونه کلام‌ها منظور از خدا، الله تعالی نیست. در مواردی که «خدا» به معنای «الله» باشد، لازم است که قرینه صارفه لفظی یا معنوی در کلام باشد.

خلاصه بحث این است که در دروه‌هایی که پیران و بزرگان یارسان به افراد برجسته و شاخص لقب «خدا» اطلاق کرده‌اند، اگر درباره «الله» تعالی سخن گفته‌اند، لفظ جلاله الله یا اوصاف خداوند به کار رفته است. این دلیلی متقن است که در آن دوران، خدا به معنی پیشوا بوده است.

بر پایه آنچه بیان شد، در قرون اولیه پیدایش اهل حق، عنوان «خدا» و «خداوند» به مقامات ارشد آیینی یارسان نسبت داده‌اند که به معنی صاحب، پیشوا و مالک بوده است. از جمله می‌توان به دلایل زیر اشاره کرد:

**دلیل اول:** واژه «خدا» در زبان فارسی، به معانی مختلفی به کار رفته است. در ادبیات کهن زرتشتی نیز به معنی «صاحب» به کار رفته است. «واژه خدا و ایزد در زبان اوستا، برخلاف ادبیات فارسی بعدی به معنای پروردگار یکتا یا اهورامزدا نبود و منظور از «خدا»، «صاحب» یا «رهبر» هر کشوری یا رشته‌دار امری بوده است. چنان‌که پدر یا سرپرست خانه را کدخدا یا خاوندکار و صاحب باغ را خداوند بستان و «شاه» را خدایگان خطاب می‌کردند و تنها پس از ورود اسلام در ایران است که بنا به دلایل خاصی واژه «خدا» به معنی «اهورا» و «الله» درآمد» (شهبازی، ۱۳۹۹: ۹). به نظر می‌رسد، به جهت تأثیر ادبیات آیین زرتشتی در آیین یاری، بعضی از واژه‌های زرتشتی مانند «خدا» در کلام اهل حق وارد شده و سراینندگان ابتدا آن را به همان معنایی که در فرهنگ زرتشتی به کار می‌رفته است، به کار برده‌اند.

**دلیل دوم:** عبادت خدای یکتا در کلام اهل حق: در کلام‌های مختلف تصریح شده است که خدای یکتا را عبادت کنید. سلطان اسحاق می‌گوید:

۱۰۸ / تطور معنایی واژه «خدا» در متون اهل حق از قرن دوم هجری تاکنون / رستمی

عابدین سبحانی، عابدین سبحانی      عابدین رجا که که بر سبحانی  
(عابدین، ۱۳۹۳: ۱۲۲)

ترجمه: ای عابدین، خواسته‌هایت را از خداوند سبحان درخواست کن.

داود در کلام پردیوری می‌گوید:

حقما آمین، حقما آمین      شکریم و توربُ العالمین  
(میردان، ۱۳۹۵: ۱۴۲)

ترجمه: حق تعالی را آمین می‌گوییم. ای پروردگار عالم شکر گزار تو هستم.

بنابراین، در نگرش پیشوایان این طایفه، سخن از عبادت حق تعالی مطرح است و منظور از حق تعالی انسان - خدایی نیست، بلکه مراد آفریدگار عالم است.

**دلیل سوم:** با وجودی که به شخصیت‌های مجالی ذات عنوان خدا اطلاق شده است (دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۴۸۲)، اما به ثنویت یا تثلیث یا چندخدایی باور ندارند، بلکه از خدای واحد احد سخن گفته‌اند (دیوان شیخ‌امیر، بی تا: ۱۸). در این نگرش، آفریننده جهان هستی، خدای یکتای بی‌همتا است (نوروز، بی تا: ۱۴۲).

نتیجه بحث این است که هرگاه واژه «خدا» در وصف مجالی ذات اطلاق شده است، به معنی پیشوا و مالک و صاحب است. کلام اهل حق، انسان را موجودی فقیر و نیازمند به خدای جهان‌آفرین می‌داند و انسان - خدایی را مردود می‌داند.

### **ب. تطور معنایی واژه «خدا» در ادبیات آیینی و تبیین متأخرین**

در قرون اولیه واژه «خدا» به معنی صاحب و پیشوا به کار رفته است، سپس این واژه با تحول معنایی مواجه شده است و به معنای «الله»، یعنی خالق کون و مکان، انتقال یافت. این موضوع باعث شده است تا واژه «خدا» کمتر درباره پیشوایان آیینی به کار رود. چون برخی از یارسانیان به تطور و تحول معنای واژه مورد بحث واقف نبوده‌اند، موجب ظهور و بروز نگرش‌های غلوآمیز و دور از واقع نسبت به پیشوایان آیینی بوده است.

از جمله تبعات تحول معنایی واژه «خدا» آن است که چون در دوره‌های قبل، انسان مجالی ذات ملقب به «خدا» (صاحب و پیشوا) بوده است، در دوره‌های بعد، در میان برخی از سرسپردگان جامعه اهل حق این ذهنیت ایجاد شده است که انسان‌های متجلی از ذات

دارای مقام و مرتبه‌ای فراتر از دیگر انسان هستند، لذا به انسان - خدایی باورمند شده‌اند. با پدیدار شدن این ایده انحرافی، پیشوایان اهل حق نسبت به این باور عکس‌العمل نشان داده‌اند، لذا در کلام متأخرین مانند کلام دوره باباحیدر (ق. دهم یا دوازدهم)، سید فرضی (ق. دوازدهم ق) و دیگران انسان را دارای «ذات خدایی» و «مظهریت» با تعبیر و تفسیری متفاوت از بیان کلام‌های پردیوری و قبل از آن، سخن گفته‌اند. متأخرین در تصحیح چنین نگرشی گفته‌اند که نوع بشر خدا نیست و دارای مقام الوهیت نیست. این بازنگری و تلاش فرهنگی - آیینی تا حدودی مسئله «انسان - خدایی» را تصحیح کرده‌اند. به‌عنوان نمونه باباحیدر (ق. دوازدهم ق)، در وصف خویشتن که مجلای حق دانسته شده است، می‌گوید:

رَژِیاوَه وَ نُویرِ چُونِ گوهرِ سیمانِ      ذاتِ وَاللهِ هیمِ بَینِ وَ مهمانِ  
بَینِ وَ مهمانِ بارِ گَه رَنگینِ      سَیدِ مصطفیانِ ستونِ دینِ  
(کلام دوره بابا حیدر: بند ۷۵)

ترجمه: همانند گوهر با نور صورت آراسته گردید. ذات «الله» در وجود مهمان شد. - ذات خدا مهمان بار گاه رنگین من شد و سید مصطفی ستون دین من است.

در کلام دوره سید فرضی (ق. دوازدهم ق) می‌خوانیم:

ذاتِشِ مهمانِ      آفرِضیِ ذاتِ مَولاشِ مهمانِ  
(کلام دوره سید فرضی: ۴)

ترجمه: ذات حق، در نهاد آدمی مهمان است، آقا فرضی ذات مولی (خداوند) در جامه‌اش مهمان است.

شیخ‌امیر (ق. دوازدهم ق) می‌گوید:

کسی هانَه دُونِ جامه خدایی      بنمائو پَه ویشِ ذیلِ روشنائیِ  
(دیوان شیخ‌امیر، بی تا: ۸)

ترجمه: کسی که در مرتبه و درجه‌ای قرار دارد که خداوند در آن جامه جلوه‌گر یا وارد شده است، به‌سبب برخوردار بودن این ذات، هم خودش نورانی به نور حق است و هم روشنائی بخش دل است.

با شیخ‌امیر انسان متجلی از ذات (فیض حق) را «خدا مهمان» توصیف می‌کند.

خداش مهمانن                      میرد خدا نین خداش مهمانن  
پادشام نه دُون، هیچ کس نزان      هر وقت بخیزو صاحب زمانن  
(دیوان شیخ امیر، بی تا: ۸)

ترجمه: ذات حق، در نهاد آدمی مهمان است، انسان خدا نمی شود، ولی خدا در نهادش مهمان است.

- خداوند موجودی است که کسی از کنه ذاتش آگاه نیست، هرگاه ظهور نماید (در جامه انسان جلوه گر شود)، پیرو پیشوای مردم است.

نوروز علی سورانی (ق. سیزدهم ق) درباره نفی ایده انسان - خدایی خاطر نشان کرده است:

کُون کی دین ماواش نه کُون      چون دُرّه آفتاو همه جای تُون  
(نوروز، بی تا: بند ۳۱۳)

ترجمه: حق تعالی کجاست؟ چه کسی او را دیده است؟ در چه مقامی قرار دارد؟ حضرت حق، همانند پرتو نور خورشید، در هر جایی حضور دارد.

از ابیات مذکور به خوبی پیداست که سرایندگان متأخر به صراحت ایده انسان - خدایی را رد کرده اند و ماهیت انسان متجلی از ذات (فیض) خداوند را بیان کرده اند. از نگاه آنان افراد متجلی از ذات از پرتو نور حق بهره مند بوده و می توانند، دستگیر و راهنمای دیگران باشند. به بیانی دیگر، پیر و پیشوای مردم باشند.

بنابراین، در کلام متأخرین، خدا و خداوند به معنای «الله» جل جلاله به کار رفته است (دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۶۵۲) و ذات که به معنی اشراق نور حق است، وقتی که در جامه انسان پر توافشانی می نماید، از چنین شخصیتی به «ذات مهمان» یا «خدا مهمان» یاد کرده اند (دیوان شیخ امیر، بی تا: ۸). این معنا غیر از حلول یا تجسد خداوند است. به بیان دیگر، بیانی از تجلی خداوند بر قلب انسان سالک کوی حق است.

گفتنی است که باور به انسان - خدایی در همه خاندانها شیوع ندارد، بلکه برخی از یارسانیان به تبع بعضی کلامهای خاندانی مایل به ایده مورد بحث هستند.

### پ. کاربرد خدا به معنی الله

چون واژه «خدا» با تطور معنایی مواجه بوده است. به تدریج از معنای صاحب، به معنای مترادف «الله» که خالق هستی است، به کار رفته است و در این موارد، خدا به معنی پیشوا یا مالک نیست. چنان که در کلام پردیوری آمده است:

نام خدانا، نام خدانا                      بسم الله بکران نام خدانا

(دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۶۵۳)

ترجمه: نام خدای من است، [در انجام هر کار] اسم «الله» بگوئید که نام خدای من است.

سراینده در اینجا به صراحت اظهار داشته است که خدا، الله است. این دلیل و سندی گویاست که نشان می دهد، همان طور که در کلام اهل حق، خدا به معنی مالک و پیشوا در وصف شخصیت های مجاللی ذات (فیض) به کار رفته است، به معنی الله نیز به کار رفته است. افزون بر آن، می توان به بند «خدا خیری» در دفتر کلام نوروز سورانی اشاره کرد که واژه «خدا» را به معنای الله به کار برده است و سپس به ذکر اوصاف خداوند متعال پرداخته است. چنان که گفته است:

نوروز(ق. سیزدهم ق) می گوید:

خدا خَبَرِی                      خدا تو آگاه بینای خَبَرِی  
اَمْرِ بِي شَرِيكَ تاجِ سَرَوَرِی      یکتای بی همتای رُوژِ مَحْشَرِی  
(نوروز، بی تا: ۱۴۲)

ترجمه: پروردگارا، از هر چیزی با خبر هستی، ای خداوند، تو آگاه و بینا هستی و از هر چیزی آگاه هستی.

- ای خداوندی که شریک نداری و اعلی و فرمانروا هستی، تو یکتای بی همتای روز قیامت هستی.

تمیور بانیارانی (ق. سیزدهم ق) نیز به همین سبک و سیاق می گوید:

کارخانه تیر سرّ خدایی      عالم مولق خشم خزایی  
(تمیور، بی تا: بند ۴۲)

ترجمه: کارخانه اسرار خداوند نورانی است. [خدا کرات] جهان را [به قدرت خویش]

معلق قرار داد.

در این آیات که «خدا» به معنی «الله» به کار رفته است، سخنی از افراد مجلای ذات یا صفات مطرح نیست و این دلیلی محکم است که نشان می‌دهد - به علت تطور معنایی - کلمه «خدا» به معنای «الله» به کار می‌رفته است. از دیگر سو، واژه «خدا» بر افراد مجالی ذات کمتر اطلاق شده است.

به این ترتیب، روشن شد که کلام هر دوره‌ای واژه «خدا» و «خداوند» به معنایی متفاوت از دیگر دوره‌ها به کار رفته است. توضیح مطلب این است که متقدمین به مجالی ذات که پیشوای مردم طایفه‌سان بوده‌اند، عنوان «خدا» یا «خداوند» اطلاق کرده‌اند. ممکن است که در این بخش از کلام‌ها خدا و خداوند به معنی الله تعالی به کار رفته باشد که با قرینه لفظی یا معنوی قابل تمییز است. در کلام پردیوری عنوان خدا به مجالی ذات (فیض) اطلاق شده است و در مواردی به کار رفته که منظور الله تعالی است. در کلام متأخرین، خدا و خداوند درباره الله تعالی به کار رفته است. به ندرت بی‌تی از کلام این دوره یافت می‌شود که منظور از «خدا»، مجلای ذات باشد.

### ت. مفاهیم ناظر به خداوند متعال و مجالی ذات در کلام‌ها

مفهوم خدا و واژه‌های مترادف با آن در کلام سه دوره متقدمین، پردیوری و متأخرین، روشن شد و دانستیم که واژه «خدا» در کلام هر دوره‌ای معنا و مصداق آن کدام است. اینک این مسئله لازم به بررسی است که در کلام دوره‌های سه‌گانه، چه واژه‌هایی به خداوند متعال اطلاق شده است.

**دوره متقدمین:** در کلام این دوره، مجالی ذات ملقب به خدا یا خداوند هستند. در کلام این دوره که در حدود پنج قرن را در برمی‌گیرد، هرگاه درباره خداوند سخنی مطرح شده است، سراینده‌گان از مفاهیم و حیانی بهره برده‌اند. شاه خوشین (ق. پنجم ق) گفته است:

حَى تَوَانَا                                  لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَى تَوَانَا

بنده پی پیش بترسو پرچین یزدانا      یزدانم گلا هم گلستانا

(کلام، کلام شاه خوشین، ۱۳۹۲: ۱۷)

ترجمه: خداوند زنده و توانا است، خدایی جز خدای زنده و توانا وجود ندارد.



- بنده از چه چیزی بترسد درحالی که در حصار محکم الاهی قرار دارد (گوینده لا اله الا الله است).

در اینجا شاه خوشین، درباره توحید سخن می گوید، صفت «حَیّ» خداوند را ذکر کرده است. از او به یزدان یاد کرده است، سپس صفت توانا نیز برای خداوند حَی آورده است.

در کلام دوره بابانوس (ق. ششم ق) می خوانیم:  
بُوانا وَ حَقِّ ذَاتِ سَبْحَانَا      تُوِیْشِ بِاِجْهِ اللّهِ تُومِ اَبُولانا  
(کلام دوره بابانوس، بی تا: بند ۷)

ترجمه: حق ذات، خداوند سبحان را بخوانید. تو بگو الله و من ای والله می گویم (به تعبیری دیگر، ذات حق خداوند سبحان را بخوانید و بگوئید، الله) به نظر می رسد، چون در فرهنگ عامه اهل حق، مجالی ذات ملقب به «خدا» بوده اند، هر گاه گویندگان خواسته اند، از خداوند متعال سخن بگویند، از مفاهیم و حیانی مانند حق، ذات سبحان و حی بهره برده اند.

**دوره پردیوری:** در کلام این دوره، در عین حال که شخص مجالای ذات (فیض) ملقب به خداوند است، گاهی خدا و خداوند مترادف الله به کار رفته است (دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۶۵۳). در برخی موارد که درباره خداوند مطالبی بیان شده است. اسم جلاله الله یا صفات آن حضرت بیان شده است (دیوان گوره، بی تا: ۶۵۰).

**دوره متأخرین:** برپایه آنچه بیان شد، در این دوره به تدریج، واژه خدا و خداوند مترادف الله به کار رفته است. در عین حال، اسم جلاله و اوصافی مانند واحد، احد، رحمن، رحیم، صمد، کریم نیز ذکر شده است (نوروز، بی تا: ۱۴۲؛ شیخ امیر، بی تا: ۱). کلام این دوره، اغلب واژه «خدا» را به معنی «الله» به کار برده است (نوروز، بی تا: ۱۴۲) و در مواردی «الله» به کار رفته است (شیخ امیر، بی تا: ۱).

#### ۴. اوصاف مجالی ذات

یارسانیان، افزون بر مفاهیمی مانند «خدا» و «خداوند»، عباراتی مانند «ذات یگانه» و «ذات مطلق»، «شاه» و «پادشاه» و «مولی» و «خاوندکار» بر اشخاص مجالی ذات (فیض) اینک نمونه هایی را ذکر می نمایم.

### ذات خدا

بیلی، ذات خدات بی شک و لاوَن      چَه سِرِّ سینه ت حق سِر کاوَن  
(دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۵۰)

ترجمه: آری، بدون شک ذات خدا در وجود تو تجلی کرده و سینهات نیز در سرقله کوهها پنهان است.

### ذات خدایی

الحمد لمن عزک که تو ذات خدایی      صاحب تیغ دو پیکر میر ردایی  
(دوره هفتوانه، بی تا: بند ۶)

### پادشاه

آمایم و خدمت پادشاه و ش جمال      شاد بیمان و جم ارکان و رمال  
(دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۴۰۰)

ترجمه: به خدمت پادشاه خوش جمال آمدیم، در این جم و ارکان یاری شاد شدیم.

### شاه

شاه نهصدن      اسحاق آخوشین شاه نهصدن  
(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، ۳/ ۶۰۱)

ترجمه: شاه سپاه نهصدن است. اسحاق همان شاه خوشین است که دارای سپاه نهصدن بود.

### خاوند کار

در کلام پردیور می خوانیم:

خاوند کارن، خاوند کارن      سلطان بحرین خاوند کارن  
(دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۱۹۵)

خاوند کار است. خاوند کار است. خاوند کار، سلطان دو دری است.

با وجودی که اشراق و تابش نور خدا در انسان موجب تعالی و کمال انسان خواهد شد، موجب مقام خاصی مانند انسان - خدایی برای انسان نمی شود، ذات، همان تابش ذره ای از نور حق در وجود انسان است. به بیان دیگر، این اوصاف که به «مظهر ذات حقانی» نسبت داده شده است، به اعتبار ذاتی (فیضی) است که در او جلوه کرده است، این مطلب و صف به

حال متعلق موصوف است. به عنوان مثال، وقتی که کسی به مجلای فیض حق می گوید: «ذات تو یگانه و یکتاست» قابل تأویل است، یعنی تو متجلی از ذاتی هستی که آن ذات یگانه و بی همتاست نه به این معنا که شخص مجلای فیض حق (ذات) یگانه است؛ زیرا براساس تفکر اهل حق، در هر دوره ای یک نفر مجلای ذات است، پس هرگز نمی توان اشخاص مجالی ذات (فیض ساری) را یگانه دانست یا می توان گفت، آن ذات، فیض خدای یکتاست یا وقتی که گفته می شود، علی خداست یعنی پیشوا، مالک و صاحب است. پیشوا و مالک و رهبر بودن وی به جهت ذات (فیض)ی است که در وی پرتوافشان است.

ممکن است که برخی بگویند، طبق کلام اهل حق، علی الله است. چنان که در کلام

خزانه آمده است:

بِهِمْتَا عَلِيًّا عَلَيْنَ اللَّهِ دَلُوشِ دَلُّدَلْنِ اللَّهُ أَيَّ وَاللَّهِ

(ترجمه و شرح دیوان گوره، ۱۳۹۵: ۸۶/۲)

ترجمه: حضرت علی (ع) بی همتاست و علی الله است و دلوه او (نوعی پرنده شکاری که باز بر آن چیره می شود و ایده خود، ای والله می گوئیم. ممکن است که مراد از «دَلُوشِ دَلُّدَلْنِ»، مَرَكَبِ حضرت علی (ع) باشد که به جهت ویژگی ای که دارد، از نگاه اهل حق توانایی خاصی دارد) و به این سخن. عبارت «علیا الله» قابل تأویل است. از آنجا که اهل حق حضرت علی (ع) را جلوه گاه ذات می دانند، وقتی که می گویند: علی الله است، یعنی علی (ع) از ذات الله متجلی است.

اگر در این نوع کلامها مراد سراینندگان با تأویل متن و تحلیل محتوا دریافت نشود یا معنایی غلوآمیز داشته باشد، مخدوش است.

### واکنش مجالی ذات، نسبت به اطلاق خدا بر آنان

نظر به اینکه «خدا» (پیشوا) خواندن پیشوایان اهل حق، امری مرسوم بوده است، اما در برخی موارد بازتاب داشته است. عابدین جاف که ابتدا از مخالفان سرسخت آیین اهل حق - کاکه ای بوده است و به دلایلی در جمع یاران سلطان اسحاق برزنجی قرار می گیرد، در سروده هایش شدت غلو و زیاده گویی درباره مقامات اهل حق هویدا است. از جمله اینکه وی سلطان اسحاق را خدای هفت آسمان خوانده است که با واکنش سلطان مواجه

می‌شود. چنان که گفته است:

یاران نَزَّانم چیمه ایمر و وَک رُوژان نیمه  
خُدای هفت طَبَق زمین هفت آسمان و چاوی خُوم دیمه  
(دیوان گوره گوران، بی تا: ۶۵)

ترجمه: ای یاران، نمی‌دانم مرا چه شده است؟ امروز حال و روزم همانند دیگر روزها نیست.

- خداوند هفت طبقه زمین و آسمان را با چشم خود دیده‌ام.

سلطان اسحاق عابدین را از چینی ایده‌ای نهی کرده و خاطر نشان کرده است:

خدایی که دای بی که با بی که گهواره نریا بی  
الله بوی کیریای چلون ایژن خدای بی  
(همان: ۶۷)

ترجمه: خدایی که از والدین متولد شده باشد و او را در گهواره گذاشته باشند

- و برایش لالایی خوانده باشند، این چگونه خدایی است؟

با این وصف، عابدین از ایده‌اش کوتاه نیامده و تأکید می‌کند:

لای لای بو کیریای بی مین هر ایژم تو خدای بی  
(همان: ۶۷)

ترجمه: و [هر چند که دیگران] برایش لای لای کرده باشند باز می‌گویم که تو خدا هستی.

وقتی که سلطان اسحاق این گونه با گفتار عابدین مواجه می‌شود، وی را داری دینی

رنگین توصیف کرده و می‌گوید:

ای عابدین قایم دینه دنیا هم دینه رنگینه  
(همان، بی تا: ۶۶)

ترجمه: عابدین دینی محکم دارد، دنیا نیز رنگین است.

به نظر می‌رسد که سخن پایانی سلطان اسحاق ابهام و ابهام دارد. از این جهت ابهام دارد

که معلوم نیست، آیا چون عابدین در خداپنداشتن سلطان قوی و محکم است، دینی رنگین دارد یا گذشته از اظهار چنین ایده‌ای دارای ایمانی قوی است؟ اما وجه ابهام آن این است،

از یک طرف ممکن است که مراد از تأیید سخن عابدین، این باشد که وی سلطان را به عنوان خدا (پیشوا و صاحب) پذیرفته است یا به این جهت که وی را خدای هفت آسمان خوانده است، او را تحسین کرده است.

اینک این پرسش مطرح است که آیا سلطان اسحاق پذیرفته است که «خدای هفت آسمان است»؟ چنان که عابدین اظهار داشته است یا این نوع کلام‌ها تحریف و تحذیف داده است؟ در پاسخ باید گفت که سلطان اسحاق در بندی دیگر خطاب به یارانش خاطر نشان کرده است:

بُؤاچِی خُداَه                      نَمُو اِز وَ وِیم بُؤاچِی خُداَه  
اِزِیش چُیوین شَمه بَندِه نان چِی کَت      شُمِیس وَ وِیتان بَکِردِی هِمَت  
(مجمع الکلام سرانجام اهل حق، ۵۸۰/۳)

ترجمه: من بگویم خدا، نمی شود که من خودم بگویم خدا.

- [در ادامه، به یاران می گوید:] من هم مانند شما بنده ای هستم، در این راه، شما نیز خودتان همت کنید (در راه یاری تلاش کنید).

نظر به اینکه کلام اهل حق رازوانه است، دریافت مراد سراینده در غایت دشواری است، با این وصف، با توجه به این که مجالی ذات (فیض) ملقب به خدا هستند، این احتمال بعید نیست که مرادش از خدا، جایگاه پیشوایی آیینی باشد و خودش نخواسته است که به دیگران بگوید تا وی را خدا (پیشوا) بخوانند. گرچه در کلام پردیوری می بینیم که سلطان از مقام خویش مانند «یورت خدایی» یاد کرده است. چنان که گفته است:

یُورِیم خدایی                      اِز سحاکنان یُورِیم خدایی  
(دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۱۹)

ترجمه: مظهر خدا هستم. من اسحاق هستم، مظهر خداوند هستم..

با وجودی که در کلام طایفه سان، با موارد غلو آمیز درباره مجالی ذات مواجه می شویم (همان: ۱۹۵)، در کلام عابدین جاف، شدت زیاد گویی چنان فزونی یافته که گوی سبقت را از دیگران ربوده است. چنان که درباره آمدن خدا به جامعه بشری گفته است:

چون دونای دون نیه روح و نفسی انسانی      امجاره دلین که الله نایته دنیا رنگی بشر  
(عابدین، ۱۳۹۵: ۱۲۷)

ترجمه: به چه دلیل روح و نفس انسانی دونای دون ندارد؟ این بار می‌گویید که «الله» به دنیا نمی‌آید [تا] شکل بشری نمی‌گیرد!

مفهوم آن این است که خدا به پیکر بشر وارد می‌شود و شکل آدمی به خود می‌گیرد. «تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُصِفُونَ». به نظر می‌رسد که این نوع کلام‌ها از تحریف و تحذیف در امان نبوده‌اند، لذا احتمال تصرف در این کلام‌ها بعید نیست. از طرف دیگر، منابع کلامی از خدای یکتای بی‌همتای سخن گفته است؛ براین اساس، نمی‌توان انسان معجالی ذات را خدای هفت آسمان بدانند.

### نتیجه‌گیری

بنابر بررسی و تحلیلی که از نظر مفهوم‌شناسی خدا و اوصافی که به مقامات آیینی نسبت داده شده است، این نتیجه حاصل شد.

۱. واژه خدا مشترک لفظی است و در کلام اهل حق با تطور معنایی مواجه بوده است. ابتدا به معنی صاحب و پیشوا و مالک و معجالی ذات اطلاق شده است و سپس به معنی الله تعالی به کار رفته است. شخصیت‌های آیینی معجالی ذات (فیض) حق تلقی شده‌اند و اوصاف الوهی به آنان اطلاق شده است. از دیگر سو، شاخصه رازورزی و اوصاف غلوآمیز در وصف بزرگان قوم باعث شده است تا مردم اهل حق از تطور معنای «خدا» بی‌اطلاع باشند؛ بنابراین، زمینه پیدایش باور به انسان - خدایی در میان برخی از یارسانیان رخ داده است. باعث شده است تا برای مقامات برجسته اوصاف الوهی قائل شوند؛
۲. کلام اهل حق به سه دوره متقدمین، پردیوری و متأخرین تقسیم شد و واژه خدا در کلام هر دوره‌ای معنا و مصداق معینی دارد. در کلام هر دوره‌ای که به دو معنا استفاده شده باشد، مراد از معنا و مصداق آن، با قرینه لفظی یا معنوی قابل تمیز است؛ بنابراین، اطلاق عناوینی مانند «خدایم سلطان است» یا «بهلول خدایم است» یعنی سلطان اسحاق یا بهلول پیشوا، رئیس و مالک من است. با وجودی که با تبیین مفهوم و مصداق عنوان «خدا» به مقامات، بخشی از زمینه‌های باور به انسان‌خدایی حل می‌شود، اوصاف الوهی درباره این مقامات در کلام‌ها وجود دارد که قابل دفاع نیست.

## منابع

### قرآن کریم

ازنقی، محمدبن قطی الدین. (۱۳۹۵). فتح مفتاح الغیب. مقدمه و تصحیح اکبر راشدی نیا. تهران: سخن.

افضلی، سید قاسم. (۲۰۱۱). سیری به سوی خاندان سید محمد گوره سوار. به اهتمام سید مسعود افضلی. عراق. اربیل: نشر مکریانی.

القاصی، مجید. (۱۳۵۸). آیین یاری. تهران: کتابخانه طهوری.

بانبارانی، تیمور. (۱۳۸۰). دفتر. تصحیح حسین روحتافی. به خط سید ایمان خاموشی.

حسینی، سید محمد. (۱۳۹۵). ترجمه و تفسیر دیوان گوره. تهران: انتشارات: پرسمان.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). میردان. عراق. سلیمانیه.

خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم. چاپ ۲. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). دیوان گوره. با مقدمه سید محمد حسینی. کرمانشاه: انتشارات باغ نی.

\_\_\_\_\_ (بی تا). دیوان گوره گوران. خطی. چاپ نشده.

\_\_\_\_\_ (بی تا). دوره هفتوا. خطی. چاپ نشده.

سورانی، نوروز. (بی تا). دفتر. خطی. به خط کردی.

شیخ امیر. (بی تا). دیوان. خطی. به خط سید ایمان خاموشی (۱۳۷۹).

صدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۱). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ ۲. تصحیح سید جلال

الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

طاهری، طیب. (۱۳۹۴). بانک سرحدان. عراق: سلیمانیه.

\_\_\_\_\_ (بی تا). کلام دوره شاه خوشین. خطی. چاپ نشده.

\_\_\_\_\_ (بی تا). کلام دوره سید فرضی. کاتب سید ایمان خاموشی ۱۳۸۱. خطی.

عابدین. (۱۳۹۳). کلام. بی جا.

قیصری، داود. (۱۳۸۲). شرح فصوص الحکم. تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی (الطبعه الولی).

قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

لاهیجی، محمدبن یحیی. (۱۳۸۵). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. چاپ ۶. تهران: انتشارات

زوار.

۱۲۰ / تطور معنایی واژه «خدا» در متون اهل حق از قرن دوم هجری تاکنون / رستمی

- \_\_\_\_\_ (بی تا). مجمع الکلام اهل حق سرانجام. گردآوری و ترجمه سام‌الدین تبریزیان. خطی.  
مجله پیام یاری. (بی تا). «سیری در گلزار کلام». نوشته نرگس کاویانی. (۱۰). بی جا.  
\_\_\_\_\_ «کردار و خدمت». نوشته رحیم شاهویی. (۱۰). بی جا.  
\_\_\_\_\_ «کتاب‌شناسی یارسان». نوشته منصور سراوند. (۱۰). بی جا.  
\_\_\_\_\_ «نگاهی صرفاً تاریخی به پیدایش دین یاری (اهل حق)». نوشته علی نظری  
جلالوند. (۱۰). بی جا.  
معین، محمد. (۱۳۶۴). فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر.



## References

The Holy Quran

- Izniqui, Muhammad ibn Qati al-Din (2016). *Conquering the Key of the Unseen*. Introduction and correction: Akbar Rashedi-Niya. Tehran: Sokhan.(in English).
- Afzali, Seyyed Qasem (2011). *Journey to the Family of Sayyid Muhammad Gore-Savar*. With the care of Sayyid Masoud Afzali. Iraq. Erbil: Makriyani Publishing House. (in English).
- Al-Qasi, Majid (1979). *Ain-Yari*, Tehran: Tahuri Library. .(in English).
- Baniyarani, Timur (2001). Office. Correction by Hossein Rohtafi, in the handwriting of Seyyed Iman Khamushi. .(in English).
- Hosseini, Seyyed Mohammad (2016). *Translation and commentary of Divan Gore* (first edition). Tehran. Pressman Publishing House. .(in English).
- Divan Gore. (2004). With an introduction by Seyyed Mohammad Hosseini. Kermanshah: Bagh-e-Ney Publications. (in English).
- (in English)(beta). *Divan Gore Goran*. Handwritten. Unpublished.
- (beta). *Heptavaneh period*. Handwritten. Unpublished.
- Sorani, Nowruz (beta). Handwritten. In the script of Karandi. .(in English).
- Sheikh-Amir (beta). *Divan*. Handwritten, in the script of Seyyed Iman Khamushi (2001) .(in English).
- Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1982). *Al-Shawahid al-Ruboobiyyah fi al-Manahij al-Saluqiyyah*. 2nd edition. Corrected by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Mashhad: Al-Markaz al-Jami'i for Publishing. .(in English).
- Taheri, Tayyeb (2016) *Bank Sarhadan*. Iraq: Sulaymaniyah. .(in English).
- (in English) (beta). *Kalam of the period of Shah Khoshin*. Handwritten. Unpublished.
- (in English)(beta). *Kalam of the period of Sayyid Farzi*. Writer Seyyed Iman Khamushi(2006. Handwritten.
- Abedi(2015). *Theology. Out of place*. .(in English).
- Qaysari, Davud (2000). *Explanation of the Elements of Judgment, research by Ayatollah Hassan Hassanzadeh Amoli* (first edition). Qom: Islamic Propaganda Publications. .(in English).
- Lahiji, Mohammad bin Yahya (2007). *Mafatih al-Ajaz fi explanation of Golshan-Raz*, 6th edition. Tehran: Zovar Publications. (in English).
- Issue 10. Out of place.
- “A purely historical look at the emergence of the religion of Yarī (Ahl al-Haqq).” Written by Ali Nazari Jalalvand. Issue 10. Out of place. (in English).
- Moein, Mohamma (2007), Farhang Moein, Tehran: Amir Kabir. (in English)



## The semantic evolution of the word “God” in the texts of the Ahl al-Haqq since the second century AH<sup>1</sup>

Mansour Rostami<sup>2</sup>

Received: 2024/06/29

Accepted: 2024/10/19

### Abstract

The manifestation of God is the central tenet of the religion of the Ahl al-Haqq. According to their beliefs, God created the universe through general manifestation and manifested Himself in the form of man through special manifestation. Consequently, the Yarsanis consider humans to be embodiments of God’s essence (or grace), attributing to them various qualities, including the title “God” (as in “leader”) and identifying them with “the essence of God.” Because the term “God” initially signified “owner,” “possessor,” and “leader” before evolving to commonly mean “Allah,” many Yarsanis are unaware of this historical shift in meaning, leading to a tendency to view humans as divine figures within the Ahl al-Haqq community. Now, the question arises as to what is the way out of the human-god. Research suggests that the conceptualization of God in the texts from different periods reveals a significant difference in meaning between the ritual texts of the early Yarsan founders and those of later periods. This distinction provides a clear verbal and spiritual connotation to its use, meaning, and instances. This article, employs a descriptive-analytical method, drawing upon primary sources of the religion to examine and critique the tendency among some Ahl al-Haqq scholars to embrace the idea of a “human-god.” Furthermore, this article aims to analyze the conceptualization of the word “God” and its various interpretations within different texts.

**Keywords:** Ahl al-Haqq religion, Human-god, Yarsan religion.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2024.47580.258

2. Lecturer, Kermanshah Seminary Higher Education Center, Kermanshah, Iran: mansourrostami97@yahoo.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

## ضمیمه انعکاسی «خود خود» در غزلیات شمس (بررسی بازتاب یک ویژگی گویشی)<sup>۱</sup>

محسن صادقی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰

### چکیده

مولانا در آفرینش‌های ادبی خود، به زبان طبیعی خانواده‌اش که زبان ناحیه و خَش و بلخ و شرق خراسان است، بسیار توجه داشته است؛ از این رو، بهره‌گیری از گویش‌های محلی این مناطق، برای فهم بهتر آثار وی اهمیت فراوان دارد. در غزلیات شمس، علاوه بر «خویش»، «خویشتن» و «خود» گاه «خود خود» نیز به‌عنوان ضمیر مشترک دیده می‌شود. هدف از انجام این پژوهش، بررسی کاربرد اخیر است. برای دستیابی به این هدف، نخست شاهد‌های ناظر بر کاربرد «خود خود» در غزلیات شمس و برخی متون دیگر ذکر می‌گردد، سپس تداوم و بقای آن در برخی گویش‌های امروزی نشان داده می‌شود. آن‌گاه، به کمک شم گویشی نگارنده، جوانب مختلف آن به‌دقت بررسی می‌گردد. بر این پایه، «خود خود» در گویش‌های فارسی رایج در بلخ، هرات، مناطق هزاره‌نشین افغانستان، شرق خراسان جنوبی و شرق خراسان رضوی و برخی متون کهن متعلق به این مناطق، «ضمیمه انعکاسی» است و می‌تواند در جمله، نقش‌های دستوری مفعول بی‌واسطه، مفعول باواسطه و مضاف‌الیه را بر عهده گیرد. بیان این نکته هم ضرورت دارد که سبک‌شناسان و زبان‌شناسان، پیرامون اهمیت توجه به تفاوت‌های ناشی از متغیرهای جغرافیایی در گونه‌ها و سبک‌های فارسی اتفاق نظر دارند.

**کلیدواژه‌ها:** مولوی، غزلیات شمس، ضمیمه انعکاسی، خراسان، گویش، گویش‌های ایرانی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.48787.2629

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران: mohsen.sadeghi@pnu.ac.ir

## مقدمه

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی یکی از بزرگان شعر و ادب فارسی است. «وی در شهر بلخ، در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ ق متولد شد و نیاکان او همه از مردم خراسان بودند. خود نیز همواره خراسانی بودن خویش را از یاد نمی‌برد. با اینکه عمرش در قونیه گذشت، همواره از خراسان یاد می‌کرد و خراسانیان آن سامان را با عنوان همشهری خطاب می‌کرد. مولانا به زبان طبیعی خانواده خودش که زبان ناحیه وُخَش و بلخ و شرق خراسان است، بسیار توجه داشته است. آثار این لهجه در شعر او، همه جا دیده می‌شود. این انتخاب لهجه به هیچ‌روی محصول آن چیزی که اهل ادب آن را جوازات شاعری می‌شمارند poetic licence نیست» (مولوی، ۱۳۸۷؛ مقدمه شفيعی کدکنی: ۱۴۱-۱).

تا به امروز، برای فهم و دریافت بهتر سخن مولانا، کم‌وبیش از عناصر زبانی حفظ شده در برخی لهجه‌ها و گویش‌های محلی استفاده شده است. برای نمونه، رجایی بخارایی (۱۳۷۵: ۹-۱۱) با بهره‌گیری از لهجه بخارا، معنای واژه مبهم «فاریدن» (=خوشایند و موافق طبع بودن) در فیه‌ما فیه را مشخص نموده است؛ شفيعی کدکنی نیز به کمک لهجه‌های امروز خراسان، به‌ویژه کدکن، معنای برخی کلمات دشوار و ناشناخته غزلیات شمس را تعیین کرده است (برای نمونه، بنگرید به مولوی، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۱۱)؛ صادقی (۱۳۹۳: ۱۲۸-۱۲۴) نیز بر پایه گویش‌های امروزی، معنی «فرمان‌بر و مطیع» را برای «مری» در بیتي از شاهنامه فردوسی پیشنهاد کرده، وی «مری» در بیت زیر از غزلیات شمس را نیز به همین معنی دانسته است:

تو مری باشی و چاکر اندر این حضرت به است ای افندی هین مگو این را مری و آن را مری  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۴/۶)

وی در مقاله دیگری با عنوان «پرتوی نو بر فعل ربطی «اید» در طبقات‌الصوفیه (۱۴۰۲)، با ذکر شاهد‌های متعدد از کاربرد فعل ربطی «اید»/ ayad/ āyad در برخی متون کهن و گویش‌ها، «آید» در بیت زیر از مثنوی معنوی را هم فعل ربطی به حساب آورده است:

سر بریدن واجب آید (= باشد) مرغ را کو به غیر وقت جنباند ذرا  
(مولوی، ۱۳۹۸: ۴۹۷/۲)

فکرت در مبحثی از کتاب فارسی هروی، با عنوان «برخی از واژه‌های متداول فارسی

هروی امروز در شعر شاعران متقدم» (۱۳۷۶: ۳۳۴-۳۱۵) تعداد قابل توجهی از کلمات مشترک آثار مولوی با فارسی هروی را بیان کرده است. وی در کتاب *لهجه بلخ و دریافت بهتر سخن مولانا* (۱۴۰۰) هم تداوم تعدادی از خصوصیات زبانی آثار مولوی را در لهجه بلخ نشان داده است. فکرت، در این اثر، با ذکر دو شاهد از غزلیات شمس:

ای که تو چشمه حیوان و بهار چمنی      چو منی تو، خود خود را که بگوید چو منی؟!  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶/۶)

هین ز منی خیز کن با همه آمیز کن      با خود خود جبه با همه چون معدنی  
(همان: ۶/۲۴۴)

در مورد «خود خود» نوشته است:

«شخص خود، این ترکیب مکرر به کار می‌رود؛ مثلاً تو خود خود را بازی می‌دهی، یعنی تو خودت را فریب می‌دهی یا اینکه: نمی‌خواهم که مرا نگاه کنی تو خود خود را نگاه کن، یعنی نمی‌خواهم که مواظب من باشی تو مواظب خودت باش» (فکرت، ۱۴۰۰: ۱۲۱).

اینکه به مدد یادداشت فکرت، از بقا و رواج «خود خود» در لهجه امروز بلخ آگاه می‌شویم نکته بسیار سودمندی است، اما به چند دلیل، ضرورت دارد جوانب آن با دقت بیشتری بررسی شود: اول اینکه در کتاب مذکور، برای توصیف دستوری «خود خود» به ذکر ترکیب بسنده شده و به ضمیر مشترک و به تبع، تأکیدی یا انعکاسی بودن و نقش‌های دستوری آن در جمله اشاره نگردیده است؛ دوم اینکه در هر دو شاهد بیان شده از لهجه بلخ، «خود خود» در جایگاه دوم مشخص مفرد: «خودت» به کار رفته است، در حالی که در *غزلیات شمس*، بر شخص‌های دیگر نیز دلالت دارد (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به ادامه همین نوشته) و سوم اینکه وی فقط به کاربرد «خود خود» در *غزلیات شمس* و لهجه بلخ اشاره نموده و این در حالی است که در اثر دیگری از نامبرده: *فارسی هروی* (۱۳۷۶: ۴۴) برای کاربرد این ضمیر در هرات نیز شهادی به چشم می‌آید:

«تو خود خور هوش کو»      to xod xor huš ko      «تو مواظب خودت باش»

برای درک بهتر این عنصر زبانی، در نوشتار حاضر، نخست به مبحث ضمیر مشترک و دسته‌بندی آن به انعکاسی و تأکیدی اشاره می‌شود. در ادامه شاهدهای مبنی بر کاربرد ضمیر

مشترک «خود خود» در غزلیات شمس و برخی متون دیگر ذکر می‌گردد و تداوم و بقای آن در برخی گویش‌های امروزی نشان داده می‌شود. آن‌گاه، جوانب مختلف این ضمیر به شیوهٔ تحلیلی توصیفی بررسی می‌گردد. بیان این نکته نیز ضرورت دارد که ضمیر «خود خود» در گویش مادری نویسندهٔ این نوشتار رواج دارد. بی‌گمان، شمّ گویشی وی در تشخیص و توضیح این عنصر دستوری مؤثر بوده است.

### ضمیر انعکاسی «خود خود»

ضمایر مشترک فارسی دری عبارت‌انداز، خود (xwad، امروزه xod، فارسی میانهٔ زردشتی xwad)، خویش (xwēš، امروزه xiš فارسی میانهٔ زردشتی xwēš) و خویشتن (فارسی میانهٔ زردشتی xwēštan) (برای رک. ابوالقاسمی، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۲). ضمیر مشترک با دو گونه نقش یا رابطهٔ دستوری متفاوت به کار می‌رود. یکی با روابط دستوری مفعول صریح یا متمم حرف اضافه‌ای هم مرجع با نهاد، دیگری با مفهوم «تأکید» که در آن هم مرجع بودن با نهاد بی‌تأثیر است. به ضمیر مشترک هم مرجع با نهاد، ضمیر مشترک انعکاسی یا به‌طور خلاصه «ضمیر انعکاسی» و به ضمیر مشترک با مفهوم تأکید، ضمیر مشترک تأکیدی یا «ضمیر تأکیدی» گفته می‌شود (رک. مشکوة‌الدینی، ۱۳۸۶: ۱۸۰-۱۷۸). در غزلیات شمس نیز مثل اغلب متون فارسی دورهٔ دری، ضمایر مشترک «خود»، «خویش» و «خویشتن» با دو گونه نقش یا رابطهٔ دستوری دیده می‌شود:

### الف. نقش تأکیدی

در سینه‌ها برخاسته، اندیشه را آراسته هم خویش حاجت خواسته، هم خویشتن کرده روا  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴/۱)

ای خواجه سرمستک شدی، بر عاشقان خنبک زدی

مست خداوندی خود گشتی گرفتی با خدا

(همان: ۲۱/۱)

بکن آنجا مناجات، بگو اسرار و حاجات سلیمان خود همی داند زبان جمله مرغان را

(همان: ۴۳/۱)

## ب. نقش انعکاسی

از جرم ترسان می شوی، وز چاره پرسان می شوی

آن لحظه ترساننده را با خود نمی بینی چرا؟

(همان: ۵/۱)

گه قصد تاج زر کند، گه خاک ها بر سر کن

گه خویش را قیصر کند، گه دلق پوشد چون گدا

(همان: ۲۴/۱)

با این همه، در این کتاب، «خود خود» نیز در جایگاه ضمیر مشترک دیده می شود:

آتش گفتش که: «برون آمدم از خود خود (= خودم) روی بیوشم چرا؟»

(همان: ۱۵۶/۱)

جمله چو شهد و شیر شو وز خود خود (= خودت) فقیر شو

زانک ز شه فقیر را عشر و زکات می رسد

(همان: ۱۶/۲)

بی خودم کن که از آن حالت آزادی هاست بنده آن نفرم کز خود خود (= خودشان) آزادند

(همان: ۱۳۸/۲)

ای که تو چشمه حیوان و بهار چمنی

چو منی تو خود خود (= خودش) را که بگوید چو منی؟!

(همان: ۱۶۳/۶)

هین ز منی خیز کن با همه آمیز کن با خود خود (= خودت) حبه با همه چون معدنی

(همان: ۲۴۴/۶)

افزون بر غزلیات شمس، «خود خود» با همین کاربرد در برخی متون دیگر هم دیده می شود:

ور نداری و تکلف می کنی هم تو خود خود (= خودت) را تعرف می کنی

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۴۹)

همدم دیو به از مونس خود خود (= خود) بودن

آدمی نیست حقیقت که پری داری نیست

(نزاری قهستانی، ۱۳۷۱: ۸۹۸)

- «یکی را لباس بلا کرد و دیگر را خلوت و عزلت را از خلق جدا کرد، و سدیگر را خودی<sup>۱</sup> خود را (= برای خودش) یکتا کرد» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۹۷).
- «به مهربانی و کرم خود ایشان را گرامی کرد و بنواخت و با آن ثنا<sup>۲</sup> خود خود کرد (= خودش را ثنا کرد)» (میبدی، ۱۳۷۱: ۲/۷۸۵).
- «آنگه صفت<sup>۳</sup> خود خود کرد (= خودش را توصیف کرد) گفت: أنا الاحد الصمد. منم خداوند یکتا در ذات یکتا در صفات بی همتا» (همان: ۴/۲۱۱۱).

### بحث و بررسی

در حد اطلاع و جست‌وجوی نگارنده، در کتاب‌های دستور و تاریخ زبان فارسی از ضمیر «خود خود» ذکری نشده است. علاوه بر لهجه بلخ و فارسی هروی (فکرت، ۱۳۷۶ و ۱۴۰۰) که پیش‌تر گفته شد، در امثال و حکم مردم هزاره افغانستان هم «خود خود» با همین کاربرد رواج دارد:

- «خود خوره گوم کده  
xod xora gum kada.  
خودش را گم کرده؛ غرور و نخوت به او دست داده، غافل شده.

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد آمدن «ی» در جایگاه نشانه اضافه بنگرید به خانلری (۱۳۸۲: ۳/۱۶۳). در ادبیات شفاهی برخی مناطق خراسان نیز به جای کسره نشانه اضافه، گاه از i- استفاده می‌شود، از آن جمله است:

šekar dar bâro gol sar bare dâra va daste nâkasun owsâre dâra	hamu luk-i meyâni ke sandal bâr-e dâra berâye xâtere bičâra najmâ
--	--

«همان لوکی میانی (= شتر نر وسطی) که صندل بار دارد / شکر در بار و گل سر بار دارد  
برای خاطر بیچاره نجما/ به دست ناکسان افسار دارد (روایت حصار جوق، نیشابور)  
یا:

alâ sabad dar dast-e meyle bâq dâri xodâ sarom râ biška o dardom davâ ko	halâ ey doxtar do češmây zâq dâri hoy sabad dar dast-e meyl-i bâqe mâ ko
---	---

«هلا ای دختر دو چشمان زاغ (= سیاه) داری / الا سبد در دست میل باغ داری

های سبد در دست میلی باغ (میل باغ) ما کن / خدا سرم را بشکن و دردم دوا کن (روایت کَهک، داورزن)

۲. برای آگاهی بیشتر در مورد «آمدن کسره در جایگاه نشانه مفعول» بنگرید به طیب‌زاده (۱۳۸۲: ۱۱۷-۱۰۳).

۳. برای آگاهی از نوع کسره بنگرید به پی‌نوشت قبل



- خود خوره مخوره. xod xora moxora.

خودش را می خورد؛ با افکار بدبینانه باعث رنج و عذاب خود می شود. غصه و اندوه زیاد می خورد.

- خود خوره دهفت آو رحمت شوست xod xora da haft âw-e rahmat šušt.

خود [ش] را به هفت آب رحمت شست؛ به شدت خود را بی گناه جلوه داد. درباره متهمی به کار برند که شدیداً ادعای برائت کند» (خاوری، ۱۳۹۵: ۲۷۴ - ۲۷۳).

در گنجینه گویش های ایرانی؛ خراسان ۱ (صادقی و دیگران، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۶) نیز به صراحت بیان شده که در گویش روستاهای آردکول [از توابع زیرکوه قاین]، دربند [از توابع تایباد] و وکیل آباد [از توابع تربت جام] ساختمان ضمائر مشترک در نقش های انعکاسی و تأکیدی با یکدیگر متفاوت است. در سه گویش مذکور، برای صرف ضمائر مشترک در نقش تأکیدی، پس از ضمیر مشترک، ضمیر شخصی منفصل می آید، مانند:

- «من خودم او را در مزرعه دیدم»

فارسی	اردکولی	دربندی	وکیل آبادی
خودم	xod ma	xod ma	xod me

اما ضمیر مشترک، در نقش انعکاسی فقط یک عضو: xod xo دارد، مانند جمله زیر که در این سه گویش، به جای «خودم» xod xo به کار می رود:

- «همین امشب باید خودم را به شهر برسانم، برای اینکه برادرم را ببینم» (همان: ۳۶۱).

اردکولی	:	hami am-šow megar, <u>xod xo-r</u> be-rasun-om be ša:r, berey-ke borâr xod xo-r be-bin-om.
دربندی	:	hami em-šow bâyad <u>xod xo-r</u> ve ša:r be-rasun-o ve-xâter-i-ke borâdar xo-r be-bin-o.
وکیل آبادی	:	ham om-šow bâyad <u>xod xo-r</u> be ša:r be-rasun-o bere-ke borâr xo-r be-bin-o.

در این کتاب، شاهد های دیگری نیز برای کاربرد این ضمیر دیده می شود، از آن جمله

است:

gof va hami qabr-a, xod xo-r mi-šu-r-o, in-â r-am bar xo mi-kon-o ... jell-â xod xo-r, badal-šu-hâ-r, vam tu bast-a ka portow dâ.

- گفت: «به همین گور باباش! خودم را می شویم، این ها را هم تن خود می کنم... لباس های

خودش را، بدل شویه ها را داخل بقیچه بست. بقیچه را انداخت (همان: ۳۸۷)

ضمیر انعکاسی «خود خود» در گویش مردم شهر نهبندان نیز کاربرد دارد (محمودی، ۱۳۹۵: ۵۰). افزون بر شاهد‌های متنی و گویشی بیان شده، ضمیر مورد بررسی در ادبیات شفاهی ضبط شده از برخی مناطق خراسان جنوبی و خراسان رضوی هم شنیده می‌شود:

išu xod xo ra bezak ke.

- ایشان خودشان را بزک کردند (قصه «دختر برزگر و پسر شاه»، روایت طارق، نهبندان).  
hamey dabdaba o kabkabey moqol doxtar var-dâšt-o bord xuney xod xo.  
- همه دبدبه و کبکبه مغول دختر [را] برداشت و برد خانه خودش (قصه «مغول دختر» روایت نوغاب هندوالان، درمیان).

hamoqzar ke az xod xo, da hamoqzaram az mâ d-an.

- همان قدر که از خودشان [دارند]، ده برابر هم از ما دهند (قصه «مشکل گشا» روایت آبگرم، درمیان).

i-r be amr-e xodâ kalu kerd, be šir xod xo.

- [دیو] او را به امر خدا بزرگ کرد، با شیر خودش (قصه «دیو و پسر لهراسب»، روایت خوفا).

čiš-e i nêkak be xohar-e šêrak efti, nâzgol. xoš-i âmad. xedey xod xo naqšâ-hâ kešid.

- چشم این نیکک به خواهر شیرک افتاد، نازگل. خوشش آمد. با خودش نقشه‌ها کشید (قصه «شیرک و نیکک»، روایت گرات، تایباد).

ke lâqal be-fam-em ke i âdam-e šoda ke xod xor me-tana be-čarx-un-a.

- که لااقل بفهمیم که او آدمی شده که خودش را می‌تواند بچرخاند (قصه «پسر تنبل»، روایت کهجه، تایباد).

i-r me-bara šow be xâna xod xo, behlul ke esterâhat kona... behlul maya az-i var be i yâd be-da ke eštow xod xor nejât be-da ...

- او را می‌برد شب به خانه خودش، بهلول که استراحت کند... بهلول می‌خواهد از این طرف به او یاد دهد که چگونه خودش را نجات دهد («پندهای بهلول»، روایت تربت‌جام).

me-ri heyzom me-kani, me-ri moft me-di-y-o me-y-ayi be xana, bâz xod xor monda dari inje be sar mâ sar sedâ mi-koni.

- می‌روی هیزم می‌کنی، می‌روی مفت می‌دهی و می‌آیی به خانه، باز خودت را خسته

داری اینجا با ما سروصدا می کنی (قصه «پیر هیزم کن و کوزه طلا» روایت تربت جام).  
mâdar pâtešâ xod xor šost-o i doxtar xod xor šost.  
- مادر پادشاه خودش را شست و این دختر خودش را شست (قصه «زیتون» روایت فریمان).

bâd kerda mega guši xod xor ke bačča ke neyom bar mo dari  
namigi howsana migi

- «باد کرده می گوید: گوشی خودت را که نمی گویی / بچه که نیستم برای من داری  
افسانه می گوئی» (شعر طنز محلی «تلفن همراه مادر»، استای، تایباد).

بر مبنای شاهد های متنی و گویشی فوق، بیان چند نکته درباره این ضمیر ضرورت دارد:  
۱. امکان حذف نشانه اضافه، و حذف صامت «د» از ضمیر «خود» در حالت غیر  
اضافی یکی از ویژگی های گویشی مناطقی است که برای کاربرد ضمیر مدنظر از آن ها  
شاهد آورده شده است.

۲. چنان که پیش تر گفته شد در گویش های اردکولی، دربندی و وکیل آبادی، ضمیر  
مشترک در نقش انعکاسی برای مفرد و جمع فقط یک عضو: xod xo دارد. این نکته، در  
مورد شاهد های استخراج شده از متون و ادبیات شفاهی هم صدق می کند:

آتش گفتش که: «برون آمدم از خود خود (= خودم) روی بپوشم چرا؟»  
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/۱۵۶)

بی خودم کن که از آن حالت آزادی هاست بنده آن نفرم کز خود خود (= خودشان) آزادند  
(همان: ۲/۱۳۸)

išu xod xo ra bezak ke.

- ایشان خودشان را بزک کردند (قصه «دختر برزگر و پسر شاه»، روایت طارق، نهبندان).

i-r be amre xodâ kalu kerd, be šir xod xo.

- [دیو] او را به امر خدا بزرگ کرد، با شیر خودش (قصه «دیو و پسر لهراسب»، روایت  
خواف).

۳. این ضمیر در نقش های زیر دیده می شود:

الف. مفعول بی واسطه

ای که تو چشمه حیوان و بهار چمنی

چو منی تو خود خود (= خودش) را که بگوید چو منی؟!

(همان: ۱۶۳/۶)

mâdar pâtešâ xod xor šost-o i doxtar xod xor šost.  
مادر پادشاه خودش را شست و این دختر خودش را شست (قصه «زیتون» روایت فریمان).  
ب. مفعول باواسطه

آتش گفتش که: «برون آمدم از خود خود (= خودم) روی بپوشم چرا؟»  
(همان: ۱۵۶/۱)

هین ز منی خیز کن با همه آمیز کن با خود خود (=خودت) حبه با همه چون معدنی  
(همان: ۲۴۴/۶)

čiš-e i nēkak be xohar-e šērak ehti, nâzgol. xoš-i âmad. xedey xod xo naqša-hâ kešid.

- چشم این نیکک به خواهر شیرک افتاد، نازگل. خوشش آمد. با خودش نقشه‌ها کشید  
(قصه «شیرک و نیکک»، روایت گرات، تایباد).

hamoqzar ke az xod xo, da hamoqzaram az mâ dan.

- همان قدر که از خودشان [دارند]، ده برابر هم از ما دهند (قصه «مشکل گشا» روایت  
آبگرم، درمیان).  
پ. مضاف الیه

hamey dabdaba o kabkabey moqol doxtar var-dâšt-o bord xuney xod xo.

- همه دبدبه و کبکبه مغول دختر [را] برداشت و برد خانه خودش (قصه «مغول دختر»  
روایت نوغاب هندوالان، درمیان).

۴. «خود خود» در جمله نقش دستوری واحد بر عهده دارد. حذف مضاف و نشانه

اضافه به لحاظ معنایی و دستوری خللی در جمله ایجاد نمی‌کند. در غیر این صورت **خود**  
**خود** ضمیر انعکاسی محسوب نمی‌شود. برای نمونه، در جمله گویشی زیر xod حرف  
اضافه به معنی «با» است:

me-ga ke me to ra mi-bar-o xod xo.

- می گوید که من تو را می برم با خود (قصه «دختر برزگر و پسر شاه»، روایت طارق،  
نهبندان).

در بیت زیر نیز «خود» در کاربرد اول مفعول باواسطه و در کاربرد دوم مفعول

بی واسطه است:

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳ / ۱۳۳

ز دانش‌ها بشویم دل، ز خود خود را کنم غافل که سوی دلبر مقبل نشاید ذوفنون رفتن  
(همان: ۱۳۶/۴)

۵. در گویش شهر نهبندان، ضمیر مورد بررسی، علاوه بر صورت xod xo، گاه با ساختمان xod ke xod نیز شنیده می‌شود:  
didi eštē teflek xod ke xo mizā.

- دیدی چطور طفلک خودش را می‌زد؟  
māmā ju! aga pele dēri var xod ke xo kēše bestu.  
- مادر جان! اگر پولی داری برای خودت کفشی بگیر (محمودی، ۱۳۹۵: ۵۱-۵۰).

۶. ضمیر «خود خود» از جمله عناصر زبانی مشترک بین لهجه بلخ و غزلیات شمس است. برپایه منابع مکتوب و پژوهش‌های میدانی نگارنده در گویش‌های محلی هرات، شرق بیرجند و درمیان - که طبقات الصوفیه، کشف الاسرار و دیوان نزاری قهستانی متعلق به آن مناطق است - نیز هنوز ضمیر انعکاسی «خود خود» در گفتار روزمره مردم متداول است. در این میان، با گوش‌سپاری به داده‌های زبانی نسبتاً زیاد ضبط شده از مناطق نزدیک به زادگاه عطار، «گندشتن» یا «کدکن» هر دو از توابع شهرستان تربت حیدریه (فتوحی، ۱۳۹۸: ۶۵۹-۶۵۶)، شاهدهی برای کاربرد ضمیر «خود خود» پیدا نشد؛ ازین رو به نظر می‌رسد در گذر زمان، گستره جغرافیایی کاربرد این ضمیر کاهش یافته است.

۷. در متن پژوهی باید به تفاوت‌های ناشی از متغیرهای جغرافیایی در گونه‌ها و سبک‌های فارسی توجه ویژه داشت؛ چراکه برخی جملات صحیح و متداول در برخی گونه‌های فارسی ممکن است در سایر گونه‌ها به نحوی دیگر به کار روند. مطالعه این نوع عنصرهای دستوری، می‌تواند نکات جدید و مهمی در اختیار سبک‌شناسان و گویش‌شناسان قرار دهد (فتوحی، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۰؛ طیب‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۱۰). برپایه شاهدهای متنی و گویشی پیش‌گفته، ضمیر انعکاسی «خود خود»، در لهجه‌ها و گویش‌های بلخ، هرات، مناطق هزاره‌نشین افغانستان، شرق خراسان جنوبی، شرقی خراسان رضوی و برخی متون کهن تألیف یا سروده شده در این نواحی، عنصری دستوری با هویت مستقل است و باید آن را از منظر قواعد زبان گفتاری رایج در همین مناطق بررسی کرد.

### نتیجه گیری

سبک‌شناسان و زبان‌شناسان، پیرامون اهمیت توجه به تفاوت‌های ناشی از متغیرهای جغرافیایی در گونه‌ها و سبک‌های فارسی اتفاق نظر دارند. بر این مبنا، در نوشتار حاضر، کاربرد مشترک ضمیر انعکاسی «خود خود» در گویش‌های بلخ، هرات، مناطق هزاره‌نشین افغانستان، شرق خراسان جنوبی و شرق خراسان رضوی و برخی متون کهن متعلق به این مناطق بررسی شد. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که «خود خود»، «ضمیر انعکاسی» است، برای مفرد و جمع فقط یک عضو دارد و می‌تواند در جمله، نقش‌های دستوری مفعول بی‌واسطه، مفعول باواسطه و مضاف‌الیه را بر عهده گیرد. افزون‌بر این، «خود خود» در جمله نقش دستوری واحد بر عهده دارد، حفظ مضاف‌الیه و حذف مضاف و نشانه اضافه به‌لحاظ معنایی و دستوری خللی در جمله ایجاد نمی‌کند و به‌نظر می‌رسد در گذر زمان، گستره جغرافیایی کاربرد آن کم شده است.

## منابع

- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۵). *دستور تاریخی زبان فارسی*. چاپ ۵. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *طبقات الصوفیه*. با مقدمه، مقابله، تصحیح و فهرس محمد سرور مولایی. چاپ ۲. تهران: توس.
- خانلری، پرویز. (۱۳۸۲). *تاریخ زبان فارسی*. جلد ۳. تهران: فرهنگ نشر نو.
- خاوری، محمد جواد. (۱۳۹۵). *امثال و حکم مردم هزاره*. تهران: مؤسسه انتشارات عرفان.
- رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۷۵). *لهجه بخارایی*. چاپ ۲. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- صادقی، محسن. (۱۳۹۳). «مری، واژه‌ای نادر در شاهنامه». *فرهنگ‌نویسی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان)*. (۸): صص ۱۲۹-۱۲۳.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲). «پرتوی نو بر فعل ربطی «اید» در طبقات الصوفیه». *ادبیات عرفانی*. دانشگاه الزهراء (س). ۱۵(۳۵). صص ۳۳-۹.
- صادقی، محسن و دیگران. (۱۳۹۹). *گنجینه گویش‌های ایرانی (استان خراسان ۱)*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- طیب‌زاده، امید. (۱۳۸۲). «مفعول نشانه اضافه‌ای در زبان فارسی». *نامه فرهنگستان*. (۲۱). صص ۱۱۷-۱۰۳.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم نیشابوری. (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۰). *سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). «سندی درباره زادگاه عطار: گندشتن یا کدکن». *جشن‌نامه دکتر سیروس شمیسا*. به کوشش یاسر دالوند. تهران: کتاب سده. صص ۶۶۸-۶۵۶.
- فکرت، محمد آصف. (۱۳۷۶). *فارسی هروی: زبان گفتاری هرات*. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰). *لهجه بلخ و دریافت بهتر سخن مولانا*. چاپ ۲. تهران: عرفان.
- محمودی، ذبیح‌الله. (۱۳۹۵). *فرهنگ گویشی مردم نهبندان*. بیرجند: رزقی.
- مشکوة‌الدینی، مهدی. (۱۳۸۶). *دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸). *کلیات شمس*. ۱۰ جلد. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ ۴. تهران: هرمس

۱۳۶ / ضمیر انعکاسی «خود خود» در غزلیات شمس ... / صادقی

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *غزلیات شمس تبریز*. ۲ جلد. با مقدمه، گزینش و تفسیر

محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ ۴. تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). *مثنوی معنوی*. ۲ جلد. به تصحیح و مقدمه محمد علی موحد. تهران:

هرمس.

میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*: معروف به تفسیر خواجه عبدالله

انصاری. ۱۰ جلد. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیر کبیر.

نزاری قهستانی، سعدالدین. (۱۳۷۱). *متن انتقادی دیوان حکیم نزاری قهستانی*. به جمع و تدوین

مظاهر مصفا. تهران: علمی.



### References

- Abolqasmi, Mohsen (2006), A Historical grammar of The Persian language, 5th edition, Tehran: Samt. (In Persian)
- Ansari, Abdullah bin Mohammad (2007), *Tabaqat al-Sufiyah*, with the introduction, confrontation, correction and indexes by Mohammad Sorour Molaei, 2nd edition. Tehran: Toos. (In Persian)
- Attar, Farid al-Din Mohammad bin Ibrahim Neyshaburi. (2007). *Mosibat Name*. With an introduction, corrections and comments by Dr. Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Fekrat, Mohammad Asif (1997). *Heravi Farsi: the spoken language of Herat*, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. (In Persian)
- Fekret, Muhammad Asif. (2021). *the dialect of Balkh and a better understanding of the words of Rumi. Part II*. Tehran: Erfan. (In Persian)
- Futohi, Mahmoud. (2011). *Stylistics of Theories, Approaches and Methods*. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Futohi, Mahmoud. (2019). "A document about the birthplace of Attar: Kundashtan or Kadkan". *The celebration of Dr. Sirius Shamisa, with the efforts of Yasser Dalvand*. Tehran: Kitab Sadeh. pp. 668-656.
- Khanlari, Parviz (2003), *history of Persian language*, vol. 3, Tehran: Farhang Neshar No. (In Persian)
- Khavari, Mohammad Javad. (2016). *Amsal-o Hekam of the Hazara People*. Tehran: Erfan Publishing Institute. (In Persian)
- Meshkato dini, Mahdi (2007). *Introduction to Persian Transformational Syntax*. Mashhad: Ferdowsi University. (In Persian)
- Meybodi, Abolfazl Rashid Al-din (1992). *Kashf al-Asrar wa Udat al-Abrar* : Known as the commentary of Khwaja Abdullah Ansari. 10 volumes. With the effort of Ali Asghar Hekmat. Tehran: Amir Kabir. (In Persian)
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (2019). *Masnavi-ye-Ma'navi, Volume 2*. Edited and introduced by Mohammad Ali Movahhed. 4th edition. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Molavi, Jalaluddin Muhammad. (1999). *Koliat-e Shams Tabrizi*. 10 volumes. With corrections and footnotes by Badiozzaman Forouzanfar. Fourth volume. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Molavi, Jalaluddin Muhammad. (2008). *Ghazaliyate Shams Tabrizi* With an introduction, corrections and comments by Dr. Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Nizari Qohestani, Saad al-Din. (1992). *Critical text of the Divan of Hakim Nizari Qohestani*. Collected and edited by Mazahir Musafa. Tehran: Elmi. (In Persian)

- Rajai Bokharai, Ahmad Ali (1986). Bukhara dialect. 2nd edition. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. (In Persian)
- Sadeghi, Mohsen (2020). The Treasure of Iranian Dialects (Khorasan Province 1). With the cooperation of Safura Sahragerd, Ali Asdalahi Dasht Beyaz, Hossein Parivash, Fazallah Barzegar, Habib Aghaei Bajestan, Ali Mohammadian Gash and Mojtabi Nahardani. Tehran: Academy of Persian Language and Literature (APLL) . (In Persian)
- Sadeghi, Mohsen. (2014). “Mary, a Rare Word in Shahnameh”. Lexicography (Special Issue of Farhangestan). Vol. 8: pp. 123-129. (In Persian)
- Sadeghi, M. (2024). A new light on the copula (verb) “ayad/ āyad” in Tabaqat Al- Soufiye. *Mystical Literature*, 15(35), 9-33. doi: 10.22051/jml.2023.45395.2528. (In Persian)
- Tabibzadeh, Omid. (2003). “The Object of the Additional Mark in the Persian Language”. *Nameh Farhangestan*. Vol. 21: pp. 103-117. (In Persian)



## The reflexive pronoun “khode khod” in Ghazaliyate Shams (A study of the reflection of a dialectal attribute)<sup>1</sup>

Mohsen Sadeghi<sup>2</sup>

Received: 2024/11/06

Accepted: 2025/02/18

### Abstract

In his literary works, Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī paid great attention to the native language of his family, which originated in the Vakhsh, Balkh, and eastern Khorasan regions. Therefore, understanding the native dialects of these regions is crucial for a more thorough appreciation of his works. In Ghazaliyate Shams, alongside “khod”, “khish” and “khishtan”, the pronoun “khode khod” is also sometimes observed. This study aims to investigate the contemporary usage of “khode khod.”. To achieve this, the study first presents evidences the usage of “khode khod” in Ghazaliyate Shams and other relevant texts. It then demonstrates its continuity and survival in certain modern dialects. Subsequently, with the help of the author's dialectal intuition, its various aspects are carefully examined. The findings indicate that, “khode khod” in the Persian dialects common in Balkh, Herat, the Hazara regions of Afghanistan, eastern South Khorasan and eastern Khorasan Razavi, and some ancient texts belonging to these regions, is a “reflexive pronoun” and can assume the grammatical cases of direct object, indirect object, and genitive case in a sentence.

It is also necessary to state that stylistics and linguists agree on the importance of paying attention to the differences resulting from geographical variables in Persian varieties and styles.

**Keywords:** Rumi, Ghazaliyate Shams, Reflexive pronoun, khode khod, Khorasan, Dialect, Iranian dialects.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2025.48787.2629

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

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





فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۷۲-۱۴۱

## قلندریات به مثابه زیرگونه‌ای برای غزل عرفانی (با تأکید بر غزلی از سنایی)<sup>۱</sup>

فاطمه رحیمی<sup>۲</sup>، هاتف سیاه کوهیان<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

### چکیده

در پژوهش‌های مربوط به قلندریات عمدتاً دو رویکرد اصلی وجود دارد؛ نخست رویکرد تأویلی که در آن تصاویر نمادین و به ظاهر خلاف عرف و شرع، در این شعرها به مثابه نشانه‌های عرفانی مورد تفسیر و تأویل قرار می‌گیرند؛ دوم رویکرد تاریخی که در آن این اشعار عمدتاً از منظر اجتماعی و مرتبط با جریان‌های فرهنگی و سیاسی رایج دوره میانه اسلامی بررسی می‌شود. در این میان، آنچه در بررسی این نوع شعر مغفول مانده، درک شاعرانگی یا بوطیقای قلندریات و بررسی کارکرد آن در چارچوب نظام ژانرهای اولیه فارسی است. این پژوهش با پرداختن به این مسئله که قلندریات چگونه بوطیقای هتروتوپیک خود را از طریق گفت‌وگو و شبیه‌سازی پارودیک با شعر زاهدانه (زهديات و مواعظ) و شعر مدحی (مدحیات) برمی‌سازد، سوبه‌های کارناوالیستی این نوع شعر را با تأکید بر غزلی از سنایی بازنمایی و تبیین می‌کند. بررسی‌ها نشان داد که قلندریات در نظام ژانر فارسی به‌عنوان یک ضد ژانر عمل می‌کند، اما این ضدیت در یک چارچوب

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.49220.2643

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران: fatemeh.rahimi@pnu.ac.ir

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران (نویسنده مسئول): siyahkoohiyan@iaau.ac.ir

واحد و ساده خلاصه نمی‌شود، بلکه زیر چتر گسترده قلندریات، زیر مجموعه‌های متنوع متعددی جای می‌گیرند که این امر، پیچیدگی و پویایی نظام ژانرهای ادبی اولیه شعر فارسی، به ویژه قلندریات را آشکار می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** قلندریات، ضد ژانر، ادبیات صوفیانه، کارناوالیزم، سنایی.

### مقدمه

در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، شاعران ایرانی نوع جدیدی را در شعر فارسی پایه گذاری کردند که بعدها قلندریات نامیده شد. این اشعار پُرشور، همان طور که از نامش پیداست، بر محور شخصیت هنجارشکن «قلندر» و مشارکان او از قبیل رند، عیار، خراباتی، اوباش و گاه اقلیت‌های مذهبی و اجتماعی (مانند زرتشتیان، مسیحیان و حتی کفار) که در تبعید خودخواسته از جامعه اسلامی به سر می‌بردند، متمرکز بود؛ این نوع شعر با خلق تصاویر اغراق آمیز از رفتارهای هنجارستیز این طبقات اجتماعی مطرود، به نقد ساختارهای اجتماعی و دینی می‌پرداخت؛ بنابراین قلندریات جهان متفاوتی را ترسیم می‌کرد که در آن ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و دینی جامعه وارونه می‌شدند.

نقطه آغاز این «جهان وارونه» تخریب عادات و آداب پذیرفته شده در اجتماع بود. چنان که ابوحفص عمر سهروردی (متوفی ۶۳۲) ویژگی اصلی اخلاق قلندری را «تخریب آداب و رسوم و کنار گذاشتن مناسبات و تعاملات رسمی اجتماعی» می‌داند (سهروردی، ۲۰۰۶: ۸۹). در شعر قلندری این تخریب عادات ناشی از اراده معشوق فتنه گری است که غالباً در چهره یک اقلیت مذهبی حاشیه دار (ترسابچه، مغ بچه، گبر و...) یا «ساقی» نمایان می‌شود و شاعر را به مسیر رسوایی یا زندگی فارغ از نام و ننگی می‌کشاند که هدفش براندازی و وارونه سازی تمامی هنجارها و ارزش‌های مقبول و محترم در جامعه است. این هنجارشکنی و وارونه سازی در شعر قلندری گاهی تا حد ستایش «کفر» به عنوان هدایت یافتگی و نکوهش «توحید» به عنوان گمراهی (سنایی غزنوی، ۱۳۸۸: ۶۵۴-۶۵۳) نیز پیش می‌رود.

این شورش نمادین علیه نظام اعتقادی رایج را می‌توان شبیه پدیده «کارناوال» در هنر و ادبیات اروپایی دانست که در آن ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و فرهنگی وارونه می‌شود

و کمابیش تصویری از هتروتوپای فوکو را بازنمایی می‌کند. در مطالعات ادبی- فرهنگی واژه «کارناوال» برای اشاره به فضاهای واقعی یا خیالی به کار می‌رود که در آن ارزش‌ها، نهادها و قوانین هنجاری اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حتی مذهبی مورد تمسخر قرار گرفته، زیر پا گذاشته می‌شوند و به یک «دنیای وارونه» تغییر می‌یابند. میخائیل باختین کارناوال را به‌عنوان یک ضد فرهنگ، یک فضای آزاد و بی‌قیدوبند در مقابل نظم اجتماعی حاکم در نظر می‌گیرد؛ در این فضای وارونگی نمادین، هنجارها زیر سؤال می‌روند؛ سلسله‌مراتب اجتماعی بر هم می‌ریزد؛ خنده و طنز به‌عنوان ابزاری برای نقد و اعتراض به کار می‌رود و هر آنچه والا و مقدس است، مورد تجاوز و تقلید تحقیرآمیز قرار می‌گیرد.

باختین به مفهوم کارناوال به‌عنوان جشن «وارونگی و آزادی» اهمیت زیادی می‌دهد و معتقد است که کارناوال فضایی را فراهم می‌کند که در آن صداهای مختلف به‌طور مساوی شنیده می‌شوند و سلسله‌مراتب اجتماعی موقتاً از بین می‌رود ( Bakhtin, 1984: 26). در هر حال در جهان کارناوالی جامعه به گونه‌ای تصویر می‌شود که در آن، همان‌طور که باختین درباره کارناوال‌های پیشامدرن اروپایی بیان کرده، سلسله‌مراتب اجتماعی عادی وارونه شده، فرهنگ رسمی (شامل دین و دیگر آداب هنجاری) مورد تمسخر قرار گرفته و قوانین اجتماعی- دینی به حالت تعلیق در می‌آید (Ibid: 78).

در ادبیات قلندری نیز هنجارشکنی‌ها و تجاوز به نظم نمادین هژمونیک در دگرفضاهایی مانند «خرابات»، «صومعه» یا «دیر مغان» که غالباً در حاشیه شهرها و فضاهایی بیرون از اجتماعات و مراکز شهری قرار دارند، رخ می‌دهد. این نوع دگرفضاهای صوفیانه را اگرچه نمی‌توان همیشه و طابق النعل بالنعل با مفهوم هتروتوپیا یا «مکان‌های متضاد» میشل فوکو مطابقت داد، سرشت حاشیه‌ای این مکان‌ها و رفتارهای نامتعارف کنشگران آن (قلندر، رند، عیار، خراباتی و...) در تجاوز به تابوهای مقدس و نادیده‌انگاشتن احساسات و هنجارهای دینی رایج، نشان می‌دهد که آن‌ها در ناسازگاری و تضاد با فضای عمومی جامعه همانند هتروتوپای فوکو عمل می‌کنند.

این دگرفضاها- همانند تصور باختین از «کارناوال»- فضاهایی برزخی هستند که می‌توان شخصیت‌ها، رفتارها و پدیده‌ها را با سرشتی کاریکاتورگونه، نمایشی، مضحک و

انحراف یافته در آن‌ها به نمایش گذاشت و مناسبات متعارف جامعه را در آن «وارونه» کرد (Foucault, 1986: 24-26). البته تفاوت‌هایی میان هتروتوپای فوکو و دگرفضاهای شعر قلندری وجود دارد؛ یکی از تفاوت‌های مهم این است که هدف نهایی هنجارشکنی‌های به ظاهر کفرآمیز در دگرفضاهای قلندری ایجاد نوعی شوک و ناگهانگی در ذهن مخاطب برای عبور از ظاهر دین به حقیقت آن، از طریق فنای فردیت و حصول وحدت حقیقی میان انسان و خداست. درحالی‌که هتروتوپای فوکو فضاهای موازی، متفاوت، غیر منطبق و مشوش‌کننده چیزهای بیرونی برای اعتباربخشی به تفاوت‌ها و گریز از اقتدارگرایی و سرکوب حکومت‌های توتالیتر در جامعه است (Johnson, Foucault, 1986: 22-27; Johnson, 2006: 75-90).

### پیشینه پژوهش

درباره قلندریه و شعر قلندری تحقیقات قابل توجهی صورت گرفته است. برخی از این تحقیقات قلندریات را مرتبط با جنبش «قلندریه» در جهان اسلام و از منظر تاریخی، اجتماعی و سیاسی بررسی کرده‌اند؛ از آن جمله شفیع کدکنی (۱۳۸۶) در قلندریه در تاریخ: دگردیسی‌های یک ایدیولوژی، کارا مصطفی (۱۳۹۹) در تاریخ کهن قلندریه، میلر (۲۰۲۱) در مقاله «شاه قلندر: توسعه اولیه قلندریات و مدل سلجوقی پادشاهی اسلامی در مدحیه امیر معزی برای شرفشاه جعفری»، مایر (۱۳۷۸) در ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه درباره ابعاد تاریخی، اجتماعی و سیاسی قلندریات در جهان اسلام، بحث کرده‌اند. این پژوهش‌ها من حیث‌المجموع، سعی در پاسخ به این مسئله دارند که این نوع شعر تجاوزگر از نظر تاریخی چه نقشی در جهان اسلام و به‌ویژه در تصوف اسلامی در سده‌های میانی داشته است. در باب جنبه‌های ادبی قلندریات و مضامین صوفیانه در آن نیز تحقیقاتی صورت گرفته و این مضامین در آثار برخی از شاعران مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. از آن جمله دهقان و صدیقی لیقوان (۱۳۹۴) در مقاله «از قلندر عطار تا رند حافظ» با بررسی اشعار قلندری عطار و غزلیات رندانه حافظ، وجوه اشتراک دو تیپ شخصیتی «رند» و «قلندر» را بررسی کرده‌اند. همچنین شرافتی و نوروزی (۱۳۹۸) به بررسی صفات و خصوصیات قلندران در شعر فارسی از جمله ترک تعلقات دنیوی، کافری، رندی، ترک



ظاهر شریعت، باده‌نوشی و... می‌پردازد. ماحوزی و قاسمی (۱۳۹۲) با بررسی سیر تاریخی پدیده ملامت و ملامتی‌گری به بررسی بعد اجتماعی غزل قلندری پرداخته‌اند.

برخی از پژوهش‌های اخیر تحلیل‌های شعرشناختی قابل‌توجهی درباره قلندریات و توسعه و تحول ژانری آن ارائه داده‌اند؛ از آن جمله میلر (۲۰۲۳) در مقاله «ژانر در شعر فارسی کلاسیک» با بررسی جایگاه قلندریات در میان سایر ژانرهای ادبی درصدد پاسخ به این مسئله است که چه ویژگی‌هایی قلندریات را از سایر ژانرهای ادبی متمایز می‌کند. میلر (۲۰۲۲) همچنین در مقاله دیگری با عنوان «بوطیقای صوفیانه کارناوالی غزل قلندری» با بررسی قلندریات به عنوان یک ضدژانر، به بررسی تاریخی و ادبی بوطیقای قلندریات در درون نظام اولیه شعر فارسی پرداخته است که نویسندگان مقاله حاضر در طرح چهارچوب نظری بحث و تحلیل داده‌های پژوهش از هر دو مقاله میلر بهره‌های فراوان برده‌اند.

زرقانی (۱۴۰۱) در خصوص چیستی ژانر و الزامات گونه‌شناسی در مطالعات عرفانی، در مقاله «گونه‌شناسی در مطالعات عرفانی» با بازتعریف رویکرد ژانری و بحث درباره چگونگی بهره‌گیری از آن در مطالعات عرفانی، الزامات گونه‌شناسی و تفاوت آن با دیگر رویکردهای ادبی را در نوشتارهای ادبی و عرفانی بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که گونه‌شناسی نوشتارها از جمله نوشتارهای عرفانی ضمن اینکه وجوه تشابهی با دیگر رویکردهای ادبی دارد، می‌تواند به‌مثابه شاخه‌ای مستقل از مطالعات ادبی محسوب شود.

همچنین قادری و شمس (۱۴۰۱) در مقاله «گونه‌شناسی غزل قلندری با محوریت غزل قلندری عطار و عراقی» به مختصات گونه‌شناختی قلندریات هم از نظر مضامین اصلی و هم از نظر ساختاری و بلاغی پرداخته و انواع شعر قلندری را اعم از غزل قلندری مستقل، وجه قلندری و زیرگونه غزل قلندری اجتماعی سیاسی بررسی کرده‌اند. مقاله حاضر فارغ از مباحث طرح‌شده در پژوهش‌های مذکور بر جنبه دیگری از قلندریات تمرکز دارد و آن بررسی بوطیقای متمایز و سرشت کارناوالی قلندریات و شکل‌گیری آن در روند یک بازی بین ژانری است.

نویسنده در این پژوهش با در نظر گرفتن قلندریات در درون نظام اولیه شعر فارسی، در پی اثبات این مدعا است که این نوع شعر پیش و بیش از هر چیزی باید به‌عنوان یک زیرژانر هتروتوییک در غزل فارسی و در تقابل با شعر زاهدانه (زهديات) و شعر مدحی (مدحیات)

تلقی شود. از نظر پژوهشگر مواجهه و گفت‌وگوی قلندریات با این ژانرهای هنجاری، موجب پیدایش یک بازی پیچیده بین ژانری شده است که در آن قراردادهای سایر ژانرها تغییر شکل یافته و بوطیقای متمایز قلندریات را ساخته است.

### واکنش ضدژانری قلندریات به ژانرهای دیگر در نظام شعر فارسی

متن‌ها و به تبع آن ژانرها پدیده‌هایی نیستند که در خلأ شکل بگیرند، بلکه با متغیرهای برون‌متنی اطراف خود ارتباط مستقیم و چندلایه‌ای دارند؛ آن‌ها برخی از گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌ها را تبلیغ و تثبیت و برخی دیگر را نفی و طرد می‌کنند (زرقانی، ۱۴۰۲: ۲۰۰). شکل‌گیری و توسعه و تحول هر ژانر (یا زیرژانر) را می‌توان مربوط به تغذیه یک ژانر از سیستم‌های ژانری پیشین، تخصیص و تراحم ژانرها، تحول همه‌جانبه و نظایر آن دانست (زرقانی و قربان‌صباغ، ۱۳۹۵). به‌رحال در روابط بین ژانری قاعده بر این است که ژانرها به تدریج در درون نظام‌های شعری خاص و در دوره‌های تاریخی معین رشد می‌کنند و از طریق پذیرش و نیز اصلاح قراردادهای موجود در سنت‌های ادبی پیشین، هویتی مستقل و ضمناً انعطاف‌پذیر برای خود کسب می‌کنند.

قلندریات نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ این شعر به‌عنوان زیرژانری از غزل، حاصل گفت‌وگوی سراینده‌گان آن با دیگر ژانرهای مهم اولیه شعر فارسی به‌ویژه «شعر مدحی» و «زهديات» است؛ بنابراین شاعران قلندری با فرض آشنایی مخاطبان خود با سایر ژانرها، از طریق وارونه‌سازی قراردادهای آن‌ها و دخل و تصرف در آن‌ها به این ژانرها پاسخ داده‌اند. براین اساس شعر قلندری را می‌توان شعری پویا و در عین حال متخاصم با سایر ژانرهای رایج در نظر گرفت که با ایجاد یک گفت‌وگوی مداوم با ژانرهای سنتی، همانند یک «ضدژانر» عمل کرده و به بازتعریف و دگرگونی مفاهیم و ارزش‌های ادبی پرداخته است. اصطلاح «ضدژانر» (countergenre) اگرچه نسبتاً جدید است، آنچه با این عنوان شناخته می‌شود، از دیرباز در ادبیات جهان وجود داشته است و سابقه آن به یونان باستان باز می‌گردد؛ بسیاری از محققان معتقدند که نویسندگان برای خلق ژانرهای جدید، به‌طور آگاهانه سازوکارهای ژانرهای قدیمی را وارونه می‌کردند و این شیوه در ادبیات جهان معمول بوده است. در مطالعات ادبی، ضد ژانر به ژانری گفته می‌شود که آگاهانه به‌دنبال

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳ / ۱۴۷

وارونه کردن ویژگی‌های اصلی ژانری دیگر در سطوح نمادین و ساختاری آن مانند طرح، روایت، گستره زمانی و مکانی، شخصیت شاعرانه، شکل و فرم شخصیت‌های داستان و مواردی از این قبیل است (Guillen, 1971: 135-158).

به گفته فاولر، زمانی که ژانری به ژانر دیگری پاسخ می‌دهد، یک موقعیت «ضد» نسبت به آن می‌یابد و علاوه بر قراردادهای ژانری، ارزش‌های نمادین و روش کلی آن را به چالش می‌کشد (Fowler, 1982: 174-179). اگرچه این وارونه‌سازی ممکن است گاهی تلویحاً یا به صراحت اهمیت سیاسی یا فرهنگی پیدا کند (Ref. Miller, 2023)، ضدژانرها در درجه اول بازی‌های ادبی پیچیده‌ای هستند که نظام ژانری سنت‌های ادبی دیگر را - به طور هم‌زمانی و در زمانی - در جهت‌های جدید توسعه می‌دهند.

علاوه بر این ضدژانرها لزوماً ارزش‌های یک نویسنده را بازتاب نمی‌دهند و وارونه‌سازی یا تقلید پارودیک یک ژانر توسط یک نویسنده بیانگر مخالفت ایدئولوژیک وی با ارزش‌های آن ژانر نیست (Dubrow, 1982: 25)؛ همان‌طور که در شعر عربی و فارسی به وضوح دیده می‌شود که شاعران در ضدژانرهایی مانند خمریات و قلندریات قرار دادها، ارزش‌ها و نمادهای ژانرهایی را به سخره می‌گیرند که خود در همان ژانرها شعر گفته‌اند.

در سنت شعر فارسی اگرچه معادل دقیقی برای اصطلاح جدید ضدژانر وجود ندارد، اما مفاهیم مشابهی مانند تضاد یا تقابل به کار می‌رفته و در آثار ادبی متقدم از شگرد بلاغی «تضاد» یا «طباق» بحث شده است. با آنکه کاربرد این ابزار بلاغی در متون متقدم عمدتاً در سطح یک مصراع یا بین بخش‌های یک شعر خاص (مانند نسیب و مدح) در نظر گرفته می‌شد، اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد برخی شاعران و ادیبان منطق آن را تا سطح ژانر گسترش داده‌اند.

برای مثال، کی کاوس بن وشمگیر در *قاپوس‌نامه* خطاب به فرزندش می‌نویسد: «اگر هجا خواهی که بگویی و ندانی، همچنان که در مدح کسی را بستایی، ضد آن مدح بگویی که هر چه ضد مدح بود، هجا بود و غزل و مرثیت هم چنین بود» (کی کاوس بن وشمگیر، ۱۳۱۲: ۱۳۹)؛ واعظ کاشفی نیز در *مقدمه بدایع الافکار* اظهار می‌دارد که هجو ضد مدح است (واعظ کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۹۹-۱۹۱). همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این سخنان مدح و

هجو و همچنین غزل و مرثیه، به عنوان دو ژانر متضاد مطرح شده است؛ این گونه اظهارات نشان می‌دهد که در آثار ادبی پیشین، اگرچه تعریف صریح و دقیقی از ضدژانر وجود ندارد، نویسندگان و شاعران گذشته از تضادهای تماتیک (مضمونی) در شعر و نقش سازنده‌ای که وارونگی موضوعی می‌تواند در خلق گونه جدید از شعر داشته باشد، آگاه بوده‌اند.

بررسی روابط بین‌ژانری در دوره‌های متقدم شعر فارسی نشان می‌دهد که شاعران در خلق ژانرهای جدید، به طور آگاهانه انتظارات و قواعد ژانرهای پیشین را زیر پا گذاشته و آن‌ها را وارونه می‌کرده‌اند.

برخی از پژوهشگران با تأکید بر تأثیر این نوع وارونگی در توسعه ژانرهای تک‌موضوعی در دوره‌های بعدی، به بررسی این موضوع پرداخته‌اند که چگونه اشعاری مانند خمریات، غزلیات، زهدیات و هزلیات به عنوان ژانرهایی متقابل (هم در مقابل قصیده سنتی و هم در مقابل یکدیگر) عمل کرده و به تعبیر میثمی، یک «بازی ادبی خوش‌ساخت» را پدید آورده‌اند؛ بازی‌ای که در آن درون‌مایه‌ها، صور خیال و ویژگی‌های سبکی هر یک از گونه‌های شعر، در تقابل با یکدیگر، لایه‌های جدیدی از بینامتنیت را خلق می‌کند (Meisami, 1993: 17).

این تقابل ژانری کمابیش در تحقیقات اخیر مورد توجه قرار گرفته است؛ برای مثال شمیسا در خصوص نظریه ژانر در ادبیات فارسی اشاره می‌کند که غزل می‌تواند به طور سازنده‌ای به عنوان یک «ژانر مخالف» یا «نوع مخاصم یا مقابل» در برابر قصیده مدحی کلاسیک مطرح شود (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۸۶). همچنین رزقانی در خصوص تعامل و تقابل ژانرها معتقد است که ژانرها پس از گذراندن مراحل جنینی خود زمانی که ابعاد وجودی خویش را گسترش می‌دهند، از طریق پیوند با ژانرهای موازی یا ژانرهایی که از اقلیم‌های دیگر وارد شده‌اند، ژانرهایی تلفیقی پدید می‌آورند؛ در این روند برخی از ژانرها چنان گسترش می‌یابند که تبدیل به ژانر برتر می‌شوند و دیگر ژانرها را به حاشیه می‌رانند.

در این جدال ژانریک هر ژانری که بتواند به نیازهای عصر پاسخ دهد، در عرصه می‌ماند و پس از آن تدریجاً میدان را به نفع ژانرها یا زیرژانرهای رقیب خالی می‌کند. باین حال هیچ ژانری از بین نمی‌رود، بلکه در قالب «وجه» یا «صفت» در درون ژانرهای

دیگر به زندگی پنهان خود ادامه می‌دهد تا زمانی که دوباره افق انتظارات عصر آن‌ها را فرابخواند و از حاشیه به مرکزشان بیاورد. آن‌ها از کانونی به کانون دیگر و از اقلیمی به اقلیم دیگر سفر می‌کنند و متناسب با اقتضائات جدید، رنگ و روی و ویژگی‌های تازه‌ای به خود می‌گیرند (زرقانی، ۱۴۰۲: ۱۹۹).

این هم‌گرایی‌ها و واگرایی‌ها بین‌ژانری می‌تواند نوعی «گفت‌وگو»، «واکنش» یا «پاسخ» بین‌ژانری محسوب شود؛ همان‌طور که میثمی در بررسی اشعار زهدیات، حبسیات، هزلیات و هجویات نشان می‌دهد که این ژانرها می‌تواند «پاسخ‌هایی» به ژانرهای با مضامین مدحی، عرفانی، حماسی و عاشقانه تلقی شود (Meisami, 1996: 172-73; idem, 2003:181-). (189).

در این مقاله نیز نویسنده براساس رویکرد بینامتنیت سعی کرده است با گذار از سطح تحلیل معناشناختی به سطح تحلیل بوطیقا، نشان دهد که قلندریات چگونه از طریق تقلید یا شبیه‌سازی پارودیک دو نوع شعر رایج زمان خود یعنی «زهدیات و مواعظ» و «قصاید مدحی»، بوطیقای خود را می‌سازد. بر این اساس برای درک کامل قلندریات نباید آن را صرفاً محصول تصوف ملامتی (در برابر اسلام متشرعانه) یا فقط شعری سمبلیک با مفاهیم و نشانگان عرفانی تلقی کرد؛ بلکه بوطیقای قلندریات زمانی به‌طور کامل قابل درک می‌شود که هر شعر قلندری را محصول یک گفت‌وگوی ادبی با ژانرهای دیگر و پاسخی بین‌ژانری و بینامتنی به طیف گسترده‌ای از اشعار دیگر بدانیم.

### ویژگی‌های ژانری شعر مدحی و شعر زاهدانه در سنت شعر فارسی

همان‌طور که گفته شد برای درک کامل «قلندریات» نیازمند تصویری کلی از ویژگی‌های ژانری شعر مدحی و شعر وعظی هستیم. هر دوی این ژانرها سنت‌هایی پیچیده و پویا هستند که در طول دوره‌های تاریخی متغیر بوده و مانند قلندریات از تنوع درونی نیز برخوردار بوده‌اند (رک. شفیع کدکنی، ۱۳۷۲: ۹۵-۸۵). هدف نویسنده در این بخش نه ارائه تصویری جامع از بوطیقای این دو نوع شعر، بلکه بیان ویژگی‌های اصلی آن‌هاست تا بتوان چشم‌انداز ژانری وسیعی را که «قلندریات» در آن قرار دارد، بهتر درک کنیم. در هر حال «قلندریات» معمولاً به این دو نوع شعر مستقیماً پاسخ نمی‌دهد یا از آن‌ها مستقیماً تقلید

نمی‌کند؛ بلکه گویی کاریکاتوری از این دو نوع شعر ترسیم می‌کند که غالباً از طریق اغراق و پارودی، عناصر موضوعی و سبکی برجسته آن‌ها را به‌سخره می‌گیرد.

### شعر مدحی

شعر مدحی ژانر برتر دربار ایرانی در سده‌های میانی بوده است. در سنت شعر فارسی، مدایح به سه شکل سروده می‌شدند: سه‌بخشی (شامل نسیب، رحیل و مدح)، دوبخشی (نسیب و مدح) یا تک‌بخشی (تنها مدح). یک مدیحه دو یا سه‌بخشی، پیش از آنکه به بخش اصلی یعنی مدح برسد، معمولاً با توصیفی از باغ، طبیعت، بیابان یا یک صحنه عاشقانه (نسیب) آغاز می‌شد. در مدایح سه‌بخشی، پس از نسیب، بخشی به سفر یا توصیف موضوع دیگری اختصاص می‌یافت (رحیل) و در پایان این اشعار، اغلب دعایی آورده می‌شد. شخصیت محوری شعر مدحی «ممدوح» است که می‌تواند پادشاه، مقام درباری یا شخصیت مذهبی مهمی باشد. شعر مدحی بر ستایش قدرت، شجاعت و دستاوردهای حماسی ممدوح تمرکز دارد. این ستایش می‌تواند در زمینه‌های مختلفی مانند میدان جنگ، تفریحات سلطنتی (مانند شکار و چوگان)، جشن‌های درباری و حتی حوزه‌های معنوی باشد. اگر ممدوح یک رهبر سیاسی باشد، شاعر معمولاً او را به‌عنوان یک رهبر اسلامی ایدئال می‌ستاید که در دربارش خرد، تقوا، ایمان، عدالت، شجاعت، رحمت و سخاوت حاکم است.

او همچنین به‌عنوان مدافع دین، در میدان‌های نبرد خارجی و داخلی در برابر همه دشمنان اسلام می‌جنگد.<sup>۱</sup> قدرت «ممدوح» موهبتی الهی و قلمرو حکومت او کل جهان (هفت اقلیم) تصویر می‌شود و عظمت حکومت او را می‌توان در شکوه متعلقات سلطنتی او، از جمله دربار، گنجینه، تخت، تاج و رزمیاران و سپاهیان فراوان او مشاهده کرد (رک. شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۴۷-۲۴۴ و ۲۷۳-۲۸۲؛ شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۰۶-۸۳؛ صفا، ۱۳۸۸: ۱/

---

۱. این نکته به‌ویژه در مدح سلطان محمود غزنوی که توسط شاعران برجسته دربار او، فرخی و عنصری سروده شده، صادق است. آن‌ها لشکرکشی‌های محمود علیه کفار و تخریب بتکده‌های آن‌ها را با فصاحت و بلاغت توصیف کرده‌اند؛ برای مثال، قصیده فرخی درباره تخریب معبد سومنات و بت‌های آن به دست سلطان محمود از این دست است (فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۶۶).

همان‌طور که میثمی بیان می‌کند، شعر مدحی در واقع یک «جهان کوچک» یا یک «شبه‌سازی شاعرانه» از زندگی درباری است و هر عنصری در این جهان شاعرانه، مرتبط با ممدوح تعریف و بازسازی می‌شود (Meisami, 1996: 144 & 163). همان‌طور که برخی محققان اشاره کرده‌اند، شعر مدحی در قصاید فارسی فراتر از یک اثر ادبی زیبا، ابزاری برای نمایش و تثبیت ساختارهای قدرت و نظم اجتماعی در جامعه است؛ به عبارت دیگر شعر مدحی یک پدیده فرهنگی برای ایدئال‌سازی قدرت و تثبیت مشروعیت حاکمان و ابزار کنترل اجتماعی و سرکوب مخالفان و منتقدان است (Bürigel, 1996:451; Glünz, 1996: 184).

شعر مدحی در ادب فارسی تنها به ستایش شاهان و نجبگان سیاسی محدود نمی‌شود؛ بلکه بسیاری از مدایح به نجبگان مذهبی جهان اسلام اختصاص دارد که «مدایح مذهبی» خوانده می‌شود. مدایح مذهبی را می‌توان تقلیدی مستقیم از مدایح سلطنتی دانست. شاعر در مدح مذهبی، «ممدوح» خود را به‌عنوان حاکم مطلق در قلمرو معنویت می‌ستاید و تصویری ایدئال از کمال و اقتدار روحانی وی ارائه می‌دهد. در این اشعار قدرت، قلمرو و دستاوردهای ممدوح، حتی اگر ماهیتی کاملاً معنوی داشته باشد، از نظر عظمت کمتر از اقتدار شاهان در مدایح سلطنتی نیست و مهم‌تر اینکه، محور اصلی این اشعار همچنان شخص «ممدوح» است. قابل ذکر است که به دلیل اشتراک در برخی ارزش‌های معنوی، همپوشانی قابل توجهی بین نمادها و مفاهیم مدایح مذهبی و اشعار زاهدانه و موعظه‌ای وجود دارد.

### شعر زاهدانه - موعظه‌ای

در شعر و عظمی می‌توانیم شاهد نخستین گام‌ها برای خلق ژانر مستقلی باشیم که در برابر شعر مدح سلطنتی قرار می‌گیرد. محور اصلی این نوع شعر، نه دربار شاهان دنیوی، بلکه درگاه خداست که در آن لذت‌ها و دستاوردهای دنیوی در مقایسه با ارزش‌های معنوی، بسیار ناچیز و بی‌اهمیت تلقی می‌شود. در این نوع شعر قدرت و ارزش‌هایی ستایش می‌شود که از درگاه آسمانی خدا نشئت می‌گیرد و نه از دربار زمینی پادشاهان. این نوع شعر، با تأکید بر

ارزش‌های معنوی و بی‌اعتباری دنیا، در تقابل با شعر مدحی قرار می‌گیرد که در آن قدرت و شکوه پادشاهان و حاکمان دنیوی ستایش می‌شود.

شاعر زهدیات همانند یک واعظ، پیروزی‌های نظامی پادشاهان گذشته و بناهای تاریخی باشکوه (مانند ویرانه‌های کاخ تیسفون) را نه برای ستایش این افراد، بلکه برای یادآوری ماهیت گذرا و فانی زندگی دنیوی به مخاطبان خود یادآور می‌شود. به همین دلیل، مرگ و نمادهای مرتبط با آن مانند قبرها و ویرانه‌ها، بن‌مایه‌های غالب و تکرارشونده در این نوع شعر هستند. شاعران در این نوع شعر اغلب به شکل دریغ‌سرای‌ی که با عبارت «کجایند؟» بیان می‌شود و با تکرار واژه یا عبارتی در ابتدای ابیات متوالی، بر گذرابودن مطلق زندگی دنیا تأکید می‌کنند.

این شاعران در عین حال که از ویرانی‌ها، بدی‌ها و لذت‌های فریبنده دنیا شکایت می‌کنند، مخاطب خود را به پرهیزکاری، توبه، طلب آمرزش و انجام کارهای نیک دعوت می‌کنند تا آن‌ها بتوانند جایگاهی نیک در درگاه ابدی خداوند به دست آورند. شیوه پارسایی و پرهیزکاری که در این شعر ترویج می‌شود، تمام جذابیت‌ها و دستاوردهای جهان مادی را نفی و خواننده را به داشتن یک زندگی ساده و مطابق با شریعت اسلامی ترغیب می‌کند.

این شعر کفر و شرک را نکوهش کرده و خواننده را به توکل محض در برابر خدا، صبر مؤمنانه، پرهیز از گناه و خوف از عذاب الهی در روز قیامت فرامی‌خواند. شعر زاهدانه-موعظه‌ای در کنار این مضامین، غالباً به صورت یک «رشته طولانی از پندها و اندرزها» موضوعات دینی دیگری مانند توحید، ایمان، اعمال نیک، اطاعت و عبادت، هدایت، خرد، عدل الهی و... را نیز دنبال می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۵: ۵۵۰-۶۳؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۱۹ و ۴۷-۵۲؛ صفا، ۱۳۸۸: ۱/۳۶۸؛ ۲/۳۵۶-۵۷؛ ۳/۳۳۲-۳۳).

### الگوهای تکرارشونده در شعر قلندری

یکی از تحولات مهم در تاریخ شعر فارسی، پیدایش اشعار کوتاه تک‌مضمونی در برابر اشعار چندمضمونی در اواسط قرن چهارم تا اواسط قرن ششم هجری است. این اشعار تک‌مضمونی ذیل ژانرهای موضوعی بزرگ با عناوینی مانند غزلیات، خمریات و زهدیات



دسته‌بندی می‌شدند. بسیاری از این ژانرهای موضوعی مرزهای مشخص و ثابتی نداشتند و از نظر درونی بسیار متنوع و منعطف بودند. این دسته‌های بزرگ شعری شامل زیرژانرهای تکرارشوندهٔ مختلفی بودند و حتی بعضی از آن‌ها در نظر شاعران این دوره به‌عنوان ژانرهای مستقل شناخته می‌شدند (Lewis, 1995: 36, 106-7). تعیین تعداد دقیق این ژانرها و مرزبندی آن‌ها کار دشواری است؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر گفتیم ژانرها تحت تأثیر متغیرهای برون‌متنی و همچنین اقتضائات درونی پیوسته در معرض تغییر و تحول هستند؛ مهاجرت یک ژانر از کانونی به کانون دیگر یا از یک پارادایم به پارادایم دیگر تغییراتی را در ساختار آن پدید می‌آورد و رصد آن‌ها به ما نشان می‌دهد که ستارهٔ ژانر در هر یک از منازل خود چه وضعیتی می‌یابد (زرقانی، ۱۴۰۲: ۱۹۹).

همان‌طور که می‌بینیم می‌گویید ژانرها دائماً در حال تغییر و تحول هستند و ممکن است با هم ترکیب یا به هم تبدیل شوند؛ حتی یک ژانر ممکن است موضوع یک ژانر دیگر شود یا یک موضوع خاص آن‌قدر گسترش یابد که تبدیل به یک ژانر جدید و مستقل شود (Meisami, 2003: 29). قلندریات را می‌توان به‌عنوان یک زیرژانر از ژانر سیال و منعطف غزل در نظر گرفت که خود می‌تواند دربرگیرندهٔ الگوهای شعری تکرارشوندهٔ متنوعی باشد. این الگوهای شعری - همانند ژانرها و زیرژانرها - مرزهای مشخصی ندارند و ممکن است با هم هم‌پوشانی داشته باشند. در این مقاله برای درک بهتر قلندریات اولیه، شش الگوی شعری - البته نه به‌عنوان یک گونه‌شناسی قطعی در اشعار سه شاعر برجستهٔ قلندری (سنایی، عطار و عراقی) شناسایی و سپس یکی از آن‌ها (مدح ضدقهرمان) در شعری از سنایی بررسی شده است.

**۱. فخر قلندرانه:** در این دسته از اشعار شاعر به‌مثابهٔ یک قلندر، رفتارهای خلاف عرف و خارج از هنجار خود را توصیف، و به آن‌ها فخر می‌کند. در این نوع شعر، شاعر با مباحثات و به‌عنوان بخشی از هویت قلندری خود، فهرستی از گناهان و اعمال ناشایست خود را با لحنی حماسی و نوعی رجزخوانی که مناسب اشعار مدحی است، برمی‌شمرد. این نوع اشعار که یکی از پرکاربردترین مضامین قلندریات محسوب می‌شود، اغلب با قافیه‌های پایانی «ام» یا «ایم» که نشانهٔ تأکید بر فخر و مباحثات قلندری است، به پایان می‌رسد.

### نمونه‌هایی از «فخر قلندرانه»

غزل‌ها با مطلع‌های زیر نمونه‌هایی از الگوی «فخر قلندرانه» در شعر شاعران اولیه قلندری است:

دگر بار ای مسلمانان به قلاشی در افتادم      به دست عشق رخت دل به میخانه فرستادم  
(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۶۰-۳۵۹)

قبله چون میخانه کردم پارسایی چون کنم      عشق بر من پادشا شد پادشایی چون کنم  
(همان: ۳۹۴-۳۹۳)

ما عاشق همت بلندیم      دل در خود و در جهان چه بندیم  
(همان: ۴۰۲-۴۰۱)

ما مرد کلیسا و زنااریم      گبری کهنیم و نام برداریم  
(عطار، ۱۳۷۵: ۴۹۹)

ما ترک مقامات و کرامات گرفتیم      در دیر مغان راه خرابات گرفتیم  
(همان: ۴۹۱)

ما ننگ وجود روزگاریم      عمری به نفاق می گذاریم  
(همان: ۴۹۸)

اکنون که نشانه ملاسیم      انگشت‌نمای خاص و عامیم  
(همان: ۵۰۵)

ما گبر قدیم نامسلمانییم      نام آور کفر و ننگ ایمانییم  
(همان: ۵۰۶)

می روان کن ساقیا کین دم روان خواهیم کرد

در سر یک جرعه می اینک روان خواهیم کرد  
(عراقی، ۱۳۷۲: ۱۰۵-۱۰۴)

من آن قلاش رند بی‌نوایم      که در رندی مغان را پیشوایم  
(همان: ۱۰۶-۱۰۷)

ما دگر بار توبه بشکستیم      وز غم ننگ و نام وارستیم  
(همان: ۱۸۳-۱۸۴)

من مست می عشقم هشیار نخواهم شد / وز خواب خوش مستی بیدار نخواهم شد  
(همان: ۲۸۰-۲۸۱)

من باز ره خانه خمار گرفتم / ترک ورع و زهد به یک بار گرفتم  
(همان: ۲۹۷)

**۲. مدح ضدقهرمان؛ مدیحه کارناوالی:** این اشعار بر یکی از شخصیت‌های متمرّد جهان شعر قلندری مانند «مغ‌بچه»، «ترسابچه»<sup>۱</sup>، «کافر بچه»، «ترک قلندر»، «پسر»، «پیر قلندر»، «پیر رسوا»، «غلام» یا «ساقی» تمرکز دارد؛ این نوع اشعار را به جهت تجلیل از اعمال هنجارشکنانه شخصیت‌های ضد قهرمان، می‌توان به‌عنوان «مدیحه‌های کارناوالی» که ارزش‌ها و قراردادهای رسمی را به‌سخره می‌گیرد، تلقی کرد. این اشعار گاهی دارای عنصر روایی نیز هستند؛ اگرچه اساساً به روایت یک داستان واحد و منسجم، مانند خرده‌ژانر «حکایت قلندران» که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد، نمی‌پردازند. نمونه‌هایی از «شعر ضدقهرمان»

غزل‌ها یا قصاید با مطلع‌های زیر نمونه‌هایی از خرده‌ژانر «ضدقهرمان» در شعر شاعران اولیه قلندری است:

انعم‌الله صباح ای پسرا / وقت صبح آمده راح ای پسرا  
(سنایی، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۵)

شور در شهر فکند آن بت ژنارپرست / چون خرامان ز خرابات برون آمد مست  
(همان: ۸۹)

معشوق مرا ره قلندر زد / زان راه به جانم آتش اندر زد  
(همان: ۱۳۵-۱۳۶)

بردیم باز از مسلمانی زهی کافر بچه / کردیم بندی و زندانی زهی کافر بچه  
(همان: ۱۰۰۸-۱۰۰۹)

---

۱. مضمون «ترسابچه» در غزلیات عطار را می‌توان یک «زیر ژانر فرعی» در ژانر قلندریات دانست؛ حدود ۱۵ غزل از ۸۷۲ غزل وی (حدود ۲ درصد) به این مضمون اختصاص دارد. ایماژ ترسابچه در چندین رباعی عطار نیز آمده است (رک. مختارنامه: ۲۹۲-۲۹۳).

۱۵۶ / قلندریات به مثابه زیرگونه‌ای برای غزل عرفانی ... / رحیمی و ...

ترسابچه‌ای ناگه قصد دل و جانم کرد      سودای سر زلفش رسوای جهانم کرد  
(عطار، ۱۳۷۵: ۱۵۹-۱۵۸)

ترسابچه شکرلبم دوش      صد حلقه زلف در بناگوش  
(همان: ۳۶۰)

ترسابچه‌ای کشید در کارم      بر بست به زلف خویش زنارم  
(همان: ۴۳۵)

ترک قلندروش من دوش درآمد از درم      بوسه گشاد بر لبم تنگ کشید در برم  
(همان: ۴۳۵-۴۳۶)

ترسابچه‌ای به دلستانی      در دست شراب ارغوانی  
(همان: ۶۶۷-۶۶۶)

ترسابچه‌ایم افکند از زهد به ترسایی      اکنون من و زناری در دیر به تنهایی  
(همان: ۶۹۶-۶۹۵)

غلام روی توام ای غلام باده بیار      که فارغ آمدم از ننگ و نام باده بیار  
(عراقی، ۱۳۷۲: ۱۰۲-۱۰۱)

یاد آن شیرین پسر خواهیم کرد      کام جان را پر شکر خواهیم کرد  
(همان: ۲۳۷-۲۳۸)

ساقی قدح شراب در دست      آمد ز شرابخانه سرمست  
(همان: ۲۴۶-۲۴۵)

**۳. شعر شهر آشوب:** این اشعار از آن جهت شهر آشوب یا شهرانگیز خوانده می‌شود که به شیوه‌های گوناگون، معشوقی زیباروی و بازی‌گوش را توصیف می‌کند که به شهر (اغلب به‌طور خاص به بازار) آمده و با شیطنت و عشوه‌های خود دل همه را می‌رباید و به سبب هنگامه‌ای که به پا کرده، تمام شهر را به آشوب می‌کشد، در این اشعار مردم تحت تأثیر چنین معشوق فتنه‌گری عقل خود را از دست داده و تعهدات مذهبی خود را رها می‌کنند، تمامی فضاها را اجتماعی (مانند بازارها، میخانه‌ها) به تلاطم می‌افتند و عاشقان واقعی بر سرعشق او حاضرند که با اشتیاق به پای چوبه دار بروند (رک. گلچین معانی، ۱۳۴۶؛ بروین، ۲۰۱۲). این نوع اشعار، به یک معنا، می‌تواند به‌عنوان زیرمجموعه‌ای از

خرده‌ژانر «ضدقهرمان» نیز در نظر گرفته شود؛ زیرا در آن‌ها نیز عمدتاً بر اعمال هنجارشکنانه یک شخصیت قلندری و پیامدهای مخرب حضور او در یک منطقه تأکید می‌شود.

شور در شهر فکند آن بت زُنارپرست چون خرامان ز خرابات برون آمد مست

(دیوان سنایی، ۸۹)

روزی بت من مست به بازار برآمد گرد از دل عشاق به یک‌بار برآمد

(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

عشق تو ز سقسین و ز بلغار برآمد فریاد ز کفار به یک‌بار برآمد عطار

(عطار، ۱۳۷۵: ۲۲۴)

ترسابقه مستم گر پرده براندازد بس سر که ز هر سویی بر یکدگر اندازد

(همان: ۱۷۹-۱۷۷)

نگارم دوش شوریده درآمد چو زلف خود بشولیده درآمد

(همان: ۲۲۷)

ناگه از میکده فغان برخاست ناله از جان عاشقان برخاست

(عراقی، ۱۳۷۲: ۷۳-۷۴)

از میکده تا چه شور برخاست؟ کاندر همه شهر شور و غوغاست

(همان: ۷۷-۷۶)

ناگه بت من مست به بازار برآمد شور از سر بازار به یک‌بار برآمد

(همان: ۵۲-۵۱)

ساقی قدح شراب در دست آمد ز شراب‌خانه سرمست

(همان: ۲۴۶-۲۴۵)

**۴. حکایت قلندرانه:** این دسته از اشعار، روایتی پیوسته و کامل از یک داستان یا گفت‌وگوی شاعر با شخصیت‌های داستان را بازگو می‌کند. گاهی اوقات، این گفت‌وگوها بسیار طولانی و مفصل هستند. تفاوت اصلی این اشعار با دیگر اشعار قلندری که بخش‌هایی حکایتی در ضمن خود دارند، آن است که آن‌ها حول محور یک داستان واحد و مستقل شکل گرفته‌اند و بخش‌های حکایتی در آن‌ها به صورت یک پارچه و پیوسته‌اند. اکثر این

۱۵۸ / قلندریات به‌منابۀ زیرگونه‌ای برای غزل عرفانی ... / رحیمی و ...

اشعار طولانی هستند و برخی از آن‌ها بیش از بیست بیت دارند.

در کوی ما که مسکنِ خوبان سعتری است از باقیات مردان، پیری قلندری است

(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۰-۸۹)

تا بت من قصد خرابات کرد نفی مرا شاهد اثبات کرد

(همان: ۱۲۹-۱۲۸)

دوش ما را در خراباتی شب معراج بود آنکه مستغنی بد از ما هم به ما محتاج بود

(همان: ۱۶۳)

از خانه برون رفتم من دوش به نادانی تو قصه من بشنو تا چون به عجب مانی

(همان: ۶۸-۶۶)

چه شاهدی است که با ماست در میان امشب که روشن است ز رویش همه جهان امشب

(عطّار، ۱۳۷۵: ۱۲-۱۱)

پیر ما بار دگر روی به خمار نهاد خط به دین بر زد و سر بر خط کفار نهاد

(همان: ۱۲۰)

پیر ما وقت سحر بیدار شد از در مسجد بر خمار شد

(همان: ۱۹۵-۱۹۳)

پیر ما از صومعه بگریخت در میخانه شد در صف دردی کشان دردی کش و مردانه شد

(همان: ۲۰۹)

دی پیر من از کوی خرابات برآمد وز دل شدگان نعره هیات برآمد

(همان: ۲۲۲-۲۲۱)

کردم گذری به میکده دوش سبجه به کف و سجاده بر دوش

(عراقی، ۱۳۷۲: ۸۵-۸۴)

**۵. پند قلندرانه؛ وعظ قلندر:** این اشعار، همان‌طور که از نامشان پیداست، دستورات مکرر یا توصیه‌های ضمنی به مخاطبی خیالی برای اتخاذ شیوه زندگی قلندری و ترک شیوه زندگی متعارف و دیندارانه است. نکته قابل توجه در این نوع اشعار، استفاده مکرر از فعل امر به‌عنوان ردیف یا بخشی از قافیه است که موجب تأکید در این توصیه‌ها می‌شود. برخی از این اشعار گویی توصیه‌هایی کوتاه و طنزانه به یک «خراباتی» تازه‌کار و

برخی دیگر که لحنی تعلیمی تر دارند، طولانی و شبیه مواعظ و اشعار زاهدانه هستند.

خیز بتا راه خرابات گیر مذهب قلاشی و طامات گیر

(سنایی، ۱۳۸۸: ۲۹۵)

پسرا خیز تا صبح کنیم راح را همنشین روح کنیم

(همان: ۴۰۸)

ای مسافر اندرین ره گام عاشق وار زن فرش لاف اندر نورد و گفت از کردار زن

(همان: ۴۸۱-۴۸۰)

چون در معشوق کوی حلقه عاشق وار زن چون در بتخانه جویی چنگ در زنار زن

(همان: ۴۸۲-۴۸۱)

ای یار مقامر دل پیش آی و دمی کم زن زخمی که زنی بر ما مردانه و محکم زن

(همان: ۴۸۴-۴۸۲)

جام را نام ای سنایی گنج کن راح در ده روح را بی رنج کن

(همان: ۴۹۶)

ساقیا مستان خواب آلوده را بیدار کن از فروغ باده رنگ رویشان گلنار کن

(همان: ۴۹۶)

تا معتکف راه خرابات نگردي شایسته ارباب کرامات نگردي

(همان: ۶۲۷)

ساقیا خیز که تا رخت به خمار کشیم تائبان را به شرابی دو سه در کار کشیم

(دیوان عطار، ۱۳۷۵: ۵۰۴)

مست خراب یابد هر لحظه در خرابات گنجی که آن نیابد صد پیر در مناجات

(عراقی، ۱۳۷۲: ۷۸-۸۰)

در بزم قلندران قلاش بنشین و شراب نوش و خوش باش

(همان: ۸۰-۸۱).

**۶. خطاب قلندران:** این اشعار حول یک خطاب مستقیم به یک شخصیت خاص،

معمولاً معشوق یا ساقی، متمرکز است. در این اشعار، شاعر با لحنی شبیه به التماس و گاه به صورت خطاب دستوری، از شخصیت مورد نظر خود درخواست شراب یا طلب توجه و

عنایت می‌کند که بیشتر یادآور شگرد بلاغی «خطاب» در شعر مدحی است. در برخی موارد، این خطاب‌ها جنبه تعلیمی و صبغه واعظانه نیز پیدا می‌کنند و به همین دلیل، گاهی این اشعار با اشعار خرده‌ژانر «پند قلندرانه» هم‌پوشانی دارد.

ای پسر می‌خواره و قلاش باش در میان حلقه او باش باش

(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۱۲)

آن جام لبالب کن و بردار مرا ده اندک تو خور ای ساقی و بسیار مرا ده

(همان: ۵۸۶)

بیا تا رند هر جایی بباشیم سر غوغا و رسوایی بباشیم

(عطار، ۱۳۷۵: ۵۰۴)

ساقی قدحی می‌مغان کو مطرب غزل تر روان کو

(عراقی، ۱۳۷۲: ۹۸-۹۹)

غلام روی توام ای غلام باده بیار که فارغ آمدم از ننگ و نام باده بیار

(همان: ۱۰۱)

پسرا می‌مغانه بده ار حریف مایی که نماند بیش ما را سر زهد و پارسایی

(همان: ۱۰۸)

طبقه‌بندی شش‌گانه مذکور همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، نسبی و سیال هستند و برخی از این اشعار ممکن است بیش از یک الگو را دربرگیرد؛ همچنین می‌توان الگوهای دیگری، مانند «دریغ‌سرای»<sup>۱</sup> یا «توبه در میکده»<sup>۲</sup> را به این فهرست افزود. علاوه بر این، همواره این دشواری وجود دارد که چه زمانی یکی از این الگوهای تکرارشونده فقط

---

۱. مثلاً رجوع کنید به غزل عراقی با مطلع

ساقی، قدحی می‌مغان کو؟ مطرب غزل تر روان کو؟ (عراقی، ۱۳۷۲: ۹۸-۹۹)

که تقلیدی از شعر «دریغ و حسرت» در ژانر زاهدانه است.

۲. برای مثال رجوع کنید به غزل عطار با مطلع

سحرگاهی شدم سوی خرابات که رندان را کنم دعوت به طامات (عطار، ۱۳۷۵: ۱۲-۱۱)؛

همچنین غزل عراقی با مطلع

کردم گذری به میکده دوش سبجه به کف و سجاده بر دوش (عراقی، ۱۳۷۲: ۸۵-۸۴).



به‌عنوان یک «بن‌مایه رایج» در نظر گرفته شود و چه زمانی به دلیل مرکزیت آن‌ها در ساختار تعداد زیادی از اشعار، به‌عنوان یک «خرده‌ژانر» واقعی بررسی شود. با وجود این محدودیت‌ها، دسته‌بندی مذکور را می‌توان ابزاری مفید برای درک بهتری از قلندریات در ادبیات فارسی دانست؛ زیرا این دسته‌بندی به ما کمک می‌کند تا با تجزیه این نوع شعر گسترده، به نتایجی برسیم که فقط در این نوع دسته‌بندی خود را بر ما آشکار می‌کند؛ مانند فراوانی اشعار سنایی در دسته «پند قلندرانه»، گرایش عطار به دسته «مدح ضدقهرمان»، اولویت عراقی در انتخاب اشعار «شهر آشوب» و فراوانی «حکایت قلندرانه» (استفاده گسترده از ساختار حکایتی) در اشعار سنایی و عطار.

### بررسی الگوی «مدح ضدقهرمان» در غزلی از سنایی

اگرچه بن‌مایه‌های شعر قلندری پیش از سنایی وجود داشته، تنها در دیوان اوست که تعداد قابل توجهی از اشعار تک‌موضوعی قلندری با طولی بیشتر از قالب رباعی یافته می‌شود و از همین روی برخی او را مبتکر و مبدع غزل ملامتی - قلندری خوانده‌اند (زرقانی، ۱۳۸۵: ۱۲۵). تقریباً می‌توان گفت که اشعار سنایی شامل نمونه‌هایی گویا از تمامی الگوهای اصلی شعر قلندری است؛ بنابراین با توجه به تأثیر قابل توجه سنایی بر شاعران بعدی، احتمالاً اشعار وی به‌عنوان الگوهای بنیادی قلندریات در شکل‌گیری اشعار شاعران قلندری پس از وی، مانند عطار و عراقی، نقش مؤثری داشته است. غزل قلندری «کافر بچه» نمونه‌ای بارز از یکی از محبوب‌ترین این الگوها یعنی زیرژانر «ضدقهرمان» است:

بردیم باز از مسلمانی زهی کافر بچه	کردیم بندی و زندانی زهی کافر بچه
در میان کم‌زنان اندر صف ارباب عشق	هر زمانم باز بنشانی زهی کافر بچه
کشتن و خون ریختن در کافری	نیست هرگز بی‌پشیمانی زهی کافر بچه
نیست بر درگاه سلطان هیچ کس را دین درست	تا تو بر درگاه سلطانی زهی کافر بچه
یوسف مصری تویی کز عشق تو گرد جهان	هست صد یعقوب کنعانی زهی کافر بچه
در مسلمانی مگر از کافری باز آمدی	تا براندازی مسلمانی زهی کافر بچه
با رخی چون چشمه خورشید و زلفی چون صلیب	تازه کردی کیش نصرانی زهی کافر بچه
هر زمانی با سنایی در خرابات ای پسر	صد لباسات عجب دانی زهی کافر بچه

نخستین ویژگی در خور توجه این شعر، خطاب مکرر «زهی کافرپچه» به عنوان ردیف آن است. استفاده از شگرد بلاغی خطاب در شعر فارسی اغلب برای جلب توجه مخاطب به محور اصلی شعر به کار می‌رفته است؛ در شعر مدحی، شاعر با نام و لقبی افتخارآمیز ممدوح را مورد خطاب قرار می‌داد و در شعر زاهدانه-وعظی (از جمله در نعت و مناقب) نیز شخصیت مورد خطاب می‌توانست خدا، پیامبر، یکی از صحابه یا یکی از شخصیت‌های مهم مذهبی باشد. در این شعر سنایی انتظارات معمول خواننده را بر هم می‌زند؛ خواننده انتظار دارد شخصیت مورد خطاب شاعر در یک شعر، فردی شایسته و قابل احترام باشد؛ اما سنایی به طور غافلگیرکننده‌ای یک «کافرپچه» را که در جامعه آن زمان شخصیتی به شدت حاشیه‌ای و کاملاً مطرود بوده، مورد خطاب قرار می‌دهد و تمام ویژگی‌های ممدوح را همراه با انتظارات خواننده، وارونه می‌کند.

او با این خطاب‌های مکرر، جسورانه و نامتعارف، شخصیت چالش‌برانگیز کافرپچه را در مرکز توجه قرار می‌دهد و او را به محور اصلی شعرش تبدیل می‌کند. از سوی دیگر شاید سنایی با انتخاب عمدی ردیف طولانی «زهی کافرپچه» به طور غیرمستقیم شگرد ادبی خطاب در شعر مدحی و ستایش‌های اغراق‌آمیز در این نوع شعر را به تمسخر می‌گیرد؛ زیرا حتی پرطمطراق‌ترین مدایح نیز معمولاً ممدوح خود را به این شکل در هر بیت مورد خطاب قرار نمی‌دهد.

شخصیت «کافرپچه» در این شعر دقیقاً شبیه یک «ممدوح» در شعر مدحی، اما به شکل یک «ضد قهرمان»<sup>۱</sup> حضور دارد. در سراسر این شعر، کافرپچه به عنوان کنشگری تصویر می‌شود که رفتارهای شگفت‌انگیزش جهان شعری سنایی را پویا و زنده می‌کند. ویژگی‌های خارق‌العاده کافرپچه برای ایجاد شگفتی در مخاطب طراحی شده‌اند و رفتارهای او همانند رفتارهای پادشاهان مقتدر، پیامبران و دیگر شخصیت‌های مقدس در شعر مدحی، شگفت‌انگیز و الهام‌بخش است؛ حتی اگر از حیث اجتماعی، کاملاً در نقطه مقابل آن‌ها باشد.

۱. در نمونه‌ای مشابه سوزنی سمرقندی در یکی از پاسخ‌های هزل‌آمیز خود به شعری از سنایی غزنوی، آلت تناسلی خود را به صورت یک ممدوح ساختگی (ضد قهرمان) تصویر می‌کند (رک. دیوان سوزنی سمرقندی: ۳۸۶)

در ابتدای شعر کافر بیچه به سبب آنکه سنایی را از مسلمانی و مسلمانان جدا کرده، مورد تحسین قرار می‌گیرد (بیت ۱)؛ او شاعر را در «خرابات قلندر» (دربار کارناوالی که «اریاب عشق»، «پاک‌بازان» و «می‌خوارگان» در آن جمع‌اند) زندانی می‌کند (بیت‌های ۱-۲). سنایی از همان آغاز به شکلی معکوس، به جای آنکه پیوستن به اجتماع مسلمانان و ارزش‌های آن را بستاید، گسستن از آن و پیوستن به محیطی متضاد با ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی را مورد تحسین قرار می‌دهد که نشانگر وارونگی کارناوالی فضای شعر اوست. در ادامه شعر کافر بیچه برخلاف ممدوح در شعر مدحی، دشمنان اسلام را در میدان جنگ از بین نمی‌برد؛ بلکه با تضعیف اسلام و زندانی کردن مسلمانان و ترویج کیش نصرانی، به طور غیرمستقیم به دشمنان اسلام کمک می‌کند (بیت‌های ۶-۷ و ۱).

در بیت پنجم شاعر بر ستایش زیبایی کافر بیچه و تاج‌گذاری او به عنوان «یوسف دوران» - پادشاه کارناوالی خرابات - تاکید می‌کند. این تجلیل چه به عنوان نوعی تاج‌گذاری نمایشی و ساختگی و چه به عنوان یک ستایش واقعی، بیانگر وارونگی بنیادین در سلسله‌مراتب نمادین اسلامی در مقایسه یک «کافر بیچه» با یک پیامبر الهی است.

این وارونگی کارناوالی در بیت‌های ۶ و ۷ با تغییر مذهب ممدوح مرتبط می‌شود؛ کافر بیچه با تظاهر به بازگشت از کفر به اسلام، در واقع قصد دارد با حيله‌گری از درون به اسلام ضربه بزند و آن را از ریشه بخشکاند. در بیت بعدی، کافر بیچه با بازگشت مجدد به مسیحیت، این بازی تغییر دین نمایشی را ادامه می‌دهد (بیت ۷). این تغییر دین نمایشی مکرر، به نحو استعاری راهکاری برای برون‌شدن از اسلام ظاهری و نفاق‌آلود است که بیشتر مسلمانان به آن گرفتارند.

کافر بیچه در بیت پایانی برخلاف یک پادشاه مسلمان ایدئال، شریعت و ارکان دین را ترویج نمی‌کند؛ بلکه با حيله‌گری و ترفندهایی عجیب مصمم به نابودی کل نظام هنجاری جامعه اسلامی است؛ نظامی که گویی در شخصیت شاعر تجسم یافته است (بیت ۸).

در این غزل سنایی، کافر بیچه را به خاطر براندازی اسلام و احیای کیش نصرانی می‌ستاید (بیت ۷ و ۶) بدین طریق او با وارونه‌ساختن الگوی متعارف مدح در قصیده سنتی بار دیگر فضای کارناوالی غزل قلندری خود را پررنگ‌تر می‌کند. این ستایش پارودیک البته می‌تواند ستایش واقعی نیز تلقی شود؛ زیرا از منظر قلندریه و شاعران قلندری اسلام ظاهری

آلوده به ریاکاری و تظاهر، و آفت ایمان است (غنی، ۱۳۷۵) و همان گونه که عین القضاة همدانی از ابن سینا نقل کرده، راه رستگاری در نظر اهل معرفت «خروج از اسلام مجازی و دخول در کفر حقیقی» است (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳). از این منظر براندازی اسلام ظاهری توسط کافر بیچیه در حقیقت مایه نجات اسلام و مسلمانان است. آنچه در اینجا جالب توجه است، این است که یک فرد غیرمسلمان، شاعر و مردم را به درک درست از اسلام راهنمایی می‌کند. در واقع او به اسلام مجازی می‌تازد تا اسلام حقیقی را نجات دهد. این امر، برعکس چیزی است که در اشعار مدحی در وصف پادشاهان دیده می‌شود؛ در اشعار مدحی، کسی که از اسلام حمایت و دشمنان آن را مغلوب می‌کند، پادشاهی مسلمان است؛ اما اینجا یک کافر بیچیه غیرمسلمان این نقش را بر عهده دارد؛ این وارونگی آشکار، با صبغه عرفانی، در فضای کارناوالی شعر موجب می‌شود که مفهوم «نجات» که در انواع دیگر شعر به معنای واقعی کلمه به کار برده می‌شود، در اینجا به شکلی نمادین و در معنایی باطنی به کار رود.

این شعر با شعر زاهدانه و شعر مدحی ویژگی مشترک و مهم دیگری نیز دارد و آن بازنمایی مکان خاصی در جغرافیای خیالی شعر فارسی به نام «خرابات» است؛ نمادی که بدون شک بیشترین ارتباط را با قلندریات دارد و سنایی در این شعر آن را «خرابات قلندری» خوانده است. خرابات از نظر لغوی جمع «خرابه» به معنای ویرانه است؛ اما در شعر قلندری خرابات محلی برای می‌گساری و خوش‌باشی و نشاط و کام‌جویی است؛ بنابراین مفهوم «ویرانی» یا «خرابی» در واژه «خرابات» به هیچ وجه متضمن هشدار یا پند به مخاطب نیست، بلکه استعاره‌ای از رهایی انسان از تعلقات نفس و شرط لازم برای ورود در جهان قلندری است.

این مکان ویران، همچون خرابه‌های بی‌جان شعر زاهدانه - از قبیل ویرانه‌های ایوان مدائن در قصیده خاقانی - برای وعظ خواننده درباره ناپایداری لذت‌ها و شکوه دنیوی نیست (نک. دیوان خاقانی: ۳۵۸)؛ بلکه برعکس، خرابات در شعر قلندری مکانی مملو از شادی و نشاط عرفانی و مرکز فعالیت‌های هنجارشکنانه است. کهنگی و فرسودگی ضمنی آن - چه از لحاظ فیزیکی و چه به لحاظ استعاری - بازتابی از وضعیت روحی ساکنان خرابات است و اگر به معنای واقعی کلمه در نظر گرفته شود، نقد ضمنی از کاخ‌های

مجلی است که در اشعار مدحی - با ذکر جزئیات - مورد ستایش قرار می‌گیرد. «اهل خرابات» به این عمارت‌های فریبنده دنیوی دل نمی‌بندند؛ اما نه از سر زهد و پارسایی (چنان که در اشعار زاهدانه، همه بناهای دنیوی گذرا و مایه غفلت شمرده می‌شود)؛ بلکه از آن رو که تنها با انعکاس معنای ویرانی خرابات در ژرفای جان آنهاست که می‌توانند با معشوق خود یعنی پادشاه کارناوالی خرابات متحد شوند.

خرابات در این شعر به مثابه یک دربار ساختگی<sup>۱</sup> با درباریان خاص خود از قبیل «پاک‌بازان» (بیت ۲)، «ارباب عشق» (بیت ۲) و «می‌خوارگان» (بیت ۵) - و در بسیاری از اشعار دیگر «ساقیان» و «خنیاگران» - تصویر شده است. در این دربار وارونه، «حاکم کافر» قدرت و اختیار زندانی کردن رعایای مسلمان را، البته در شکلی عاشقانه، دارد (بیت ۱)؛ حتی که متعلق به پادشاهان بود و شاعران درباری در دوره‌های میانی برای این موضوع ژانر خاصی به نام حبسیات (شعر زندان)، اختصاص داده بودند. این دربار کارناوالی صوفیانه قطعاً نه دربار سلطنتی پادشاهان و حاکمان اسلامی است که در شعر مدحی به تصویر کشیده شده است و نه بارگاه ملکوتی خداوند که توسط شاعران و عظم‌گوی ترسیم شده است؛ بلکه تصویری وارونه و پارودیک از این دو الگوست که همانند دگر فضای فوکو، هم به لحاظ جغرافیایی و هم از نظر فرهنگی «در حاشیه» و «خارج از محدوده نظم اجتماعی» قرار دارد و برخلاف دربار سلاطین یا مکان‌های عبادی مانند مسجد و خانقاه، فضایی ایدئال برای فعالیت‌های ضداجتماعی و ضد مذهبی (مانند باده‌گساری، قماربازی و فعالیت‌های نامشروع جنسی) و پناهگاهی برای رهایی از سلطه نهادهای ذی نفوذ اجتماعی و رسیدن به آزادی فردی معنوی است.

---

۱. گرچه سنایی در این شعر به صراحت به خرابات به عنوان یک دربار اشاره نمی‌کند، در اشعار دیگر این کار را می‌کند. به عنوان مثال، غزلی با مطلع  
تا سوی خرابات شد آن شاه خرابات همواره منم معتکف راه خرابات (سنایی، ۱۳۸۸: ۷۴)  
از این قبیل است.

### نتیجه‌گیری

در جهان ادبیات هر متن جدیدی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در پاسخ به متن‌های موجود پدید می‌آید؛ از این رو برای درک کامل قلندریات، می‌توان آن را به‌مثابه یک ضدژانر هتروتوپیک در پاسخ به شعر مدحی و شعر زاهدانه-وعظی، در نظر گرفت. اگرچه مضامین اصلی و ریشه‌های شعر قلندری در آثار شاعرانی چون امیر معزی و سنایی و حتی پیشتر از آن‌ها رواج داشته، این سبک ادبی تنها به آن‌ها محدود نشده و همچنان ادامه یافته و هر شاعر جدید با نگاهی نو به آثار پیشینیان و به کارگیری شگرد بین‌ژانری «وارونه‌سازی» به خلق مضامین و سبک‌های جدید در این حوزه پرداخته است. به این ترتیب علاوه بر مضامین و قالب‌های پیشین، زیرگونه‌های جدیدی از شعر قلندری پدید آمده که به شیوه‌ای بدیع به قراردادهای و مدل‌های رایج در سنت شعر فارسی واکنش نشان داده است. طبقه‌بندی جدیدی که در این پژوهش از انواع شعر قلندری ارائه شده است، اگرچه ممکن است قطعی و نهایی نباشد، نشان می‌دهد که این شعر به مراتب متنوع‌تر از آن چیزی است که به نظر می‌رسد و هر شاعر قلندری به شیوه‌ای خاص و متفاوت با این سنت شعری مواجه شده و بر جنبه‌های خاصی از آن تأکید کرده است. این طبقه‌بندی ممکن است که در همه موارد به پاسخ‌های قطعی و منظم نرسد، اما درک ما را تا حد قابل توجهی از روند تاریخی تکامل شعر قلندری افزایش می‌دهد و علاوه بر آن دیدگاه ساده‌انگارانه‌ای را که نظام ژانری شعر فارسی را تنها به چند قالب شعری یا چند ژانر موضوعی محدود می‌کند، به چالش می‌کشد.

## منابع

- انوری، علی بن محمد. (۱۳۷۶). *دیوان انوری*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی تهران: علمی و فرهنگی.
- بروین، یوهانس توماس پیتر. (۱۳۷۵). «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد». ترجمه هاشم بناءپور. معارف. (۳۷). صص ۱۱۹-۱۰۵.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *شعر صوفیانه فارسی: درآمدی بر کاربرد عرفانی شعر فارسی کلاسیک*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۱۲) مدخل «شهرانگیز در زبان فارسی» در *دائرة المعارف اسلام*. منتشر شده به صورت آنلاین و قابل دسترسی از طریق [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_1026](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1026)
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۲). *بوی جان: مقالاتی درباره شعر عرفانی فارسی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- خاقانی شروانی. (۱۳۷۳). *دیوان خاقانی شروانی*. به تصحیح و تعلیقات ضیاءالدین سجادی تهران: زوار.
- زرقانی، سیدمهدی. (۱۳۸۵). «سنایی و سنت غزل فارسی». در *شوریده‌یی در غزنه*. به کوششی محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱). «گونه‌شناسی در ادبیات عرفانی». *عرفان پژوهی در ادبیات*. (۱۱). صص ۲۰۳-۱۸۷.
- \_\_\_\_\_؛ قربان صباغ، محمودرضا (۱۴۰۰). *نظریه ژانر (نوع ادبی): رویکرد تحلیلی - تاریخی*. تهران: هرمس.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۸۸). *دیوان حکیم ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی*. به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- سهروردی، ابوحفص عمر. (۲۰۰۶). *عوارف المعارف*. به اهتمام احمد عبدالرحیم سیح و توفیق علی وهبه. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- سوزنی سمرقندی. (۱۳۳۸). *دیوان حکیم سوزنی سمرقندی*. به تصحیح ناصرالدین شاه حسینی. تهران: امیر کبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). *تازیانه‌های سلوک*. تهران: آگاه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *صور خیال در شعر فارسی*. تهران: آگاه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) قلندریه در تاریخ: دگردیسی‌های یک ایدیولوژی. تهران: سخن.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). مفلس‌کیمیافروش: نقد و تحلیل شعرانوری. چاپ ۵. تهران:

سخن.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۰). انواع ادبی. تهران: میترا.  
صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۸). تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی: جلد ۱ و ۲. تهران: فردوس.  
عراقی، فخرالدین (۱۳۷۲) کلیات فخرالدین عراقی. به تصحیح نسرین محتشم (خزاعی) تهران: انتشارات زوار.  
عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۵). دیوان عطار. ویرایش تقی تفضلی. تهران: شرکت انتشارات علم و فرهنگ.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) مختارنامه. به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ۲. تهران:

سخن

عنصر المعالی کی کاوس بن قابوس بن وشمگیر. (۱۳۱۲). قابوس‌نامه. به تصحیح سعید نفیسی. تهران: چاپخانه مجلس.  
عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۳). تمهیدات. به تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. چاپ ۴. تهران: منوچهری.

غنی، قاسم. (۱۳۷۵). تاریخ تصوف در اسلام. جلد ۲. چاپ ۲. تهران: زوار.  
فرخی سیستانی (۱۳۷۱) دیوان حکیم فرخی سیستانی. به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار.  
کارا مصطفی، احمد تارگون. (۱۳۹۹). تاریخ کهن قلندریه. ترجمه مرضیه سلیمانی. چاپ ۲. تهران: فرهنگ معاصر.

گلچین معانی، احمد. (۱۳۴۶). شهر آشوب در شعر فارسی. تهران: امیرکبیر.  
مایر، فریتس. (۱۳۷۸) ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

واعظ کاشفی کمال‌الدین حسین. (۱۳۶۹). بدایع الافکار فی صنایع الاشعار. به اهتمام جلال‌الدین کزازی. تهران: مرکز.

### منابع انگلیسی

Bakhtin, Mikhail (1984). *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.  
BürgeI, J. C. "Qasida as Discourse on Power and Its Islamization: Some



- Reflections.” In *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, edited by Stefan Sperl and Christopher Shackle, 1:451–74. New York: E. J. Brill, 1996.
- Foucault, Michel; Miskowiec, Jay (1986). "Of Other Spaces". *Diacritics*. 16 (1): 22–27. doi:10.2307/464648. ISSN 0300-7162
- Johnson, Peter (2006). "Unravelling Foucault's 'different spaces'". *History of the Human Sciences*. 19 (4): 75–90. doi:10.1177/0952695106069669. ISSN 0952-6951
- Glünz, Michael (1996). “Poetic Tradition and Social Change: The Persian Qasida in Post-Mongol Iran.” In *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, edited by Stefan Sperl and Christopher Shackle, 1:183–203. New York: E. J. Brill.
- Lewis, Franklin D (1995). “Reading, Writing and Recitation: Sanā’i and the Origins of the Persian Ghazal.” PhD dissertation, University of Chicago.
- Lewis, Franklin D (2006). “The Transformation of the Persian Ghazal: From Amatory Mood to Fixed Form.” In *Ghazal as World Literature*, vol. 2: *From a Literary Genre to a Great Tradition: The Ottoman Gazel in Context*, edited by Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer, and Borte Sagaster, 121–39. Würzburg: Ergon.
- Lewisohn, Leonard (2010) “Prolegomenon to the Study of Ḥāfīz.” In *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, edited by Leonard Lewisohn, 3–73. New York: I. B. Tauris.
- Meisami, Julie Scott “Arabic *Mujūn* Poetry: The Literary Dimension,” in *Verse and the Fair Sex: Studies in Arabic Poetry and the Representation of Women in Arabic Literature*, ed. Frederick de Long, 8–30 (Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 1993), at 17–18.
- Meisami, Julie Scott (1996). “Poetic Microcosms: The Persian Qasida to the End of the Twelfth Century.” In *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, edited by Stefan Sperl and Christopher Shackle, 1:137–82. New York: E. J. Brill.
- Meisami, Julie Scott (2003). *Structure and Meaning*, 181–89 *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry: Orient Pearls*. New York: RoutledgeCurzon,.
- Miller, Matthew Thomas (2023). “Genre in Classical Persian Poetry.” In *Routledge Handbook of Ancient, Classical and Late Classical Persian Literature*, edited by Kamran Talattof. New York: Routledge.
- Miller, Matthew Thomas (2022). “The Poetics of the Sufi Carnival: The Rogue Lyrics (*Qalandariyyāt*) as Heterotopic Countergenre(s)” In *Al-‘Uṣūr al-Wuṣṭā*, 30 (2022): 1-46.

### References

- Anvari, Ali ibn Muhammad. *Divan-e Anvari*. Edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi, Elm va Farhang, 1997. (In Persian).
- Broin, Johannes Thomas Peter. "Qalandariyat in Persian Sufi Poetry from Sana'i Onwards." Translated by Hashem Banapoor, *Ma'arif*, no. 37, 1996. (In Persian).
- Broin, Johannes Thomas Peter. *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poetry*. Translated by Majd al-Din Keyvani. Vol. 1, Markaz, 1999. (In Persian).
- Broin, Johannes Thomas Peter. "Shahrangez in the Persian Language." *Encyclopaedia of Islam*. Accessed January 4, 2024. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_1026](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1026).
- Pourjavadi, Nasrollah. *Buy-e Jan: Maqalet-i darbare-ye she'r-e 'erfani-ye farsi*. Markaz-e Nashr-e Daneshgahi, 1993. (In Persian).
- Khaqani Shervani. *Divan-e Khaqani Shervani*. Edited by Zia' al-Din Sajjadi, Zavar, 1994. (In Persian).
- Sana'i Ghaznavi, Abu'l-Majd Majdud ibn Adam. *Divan-e Hakim Abu'l-Majd Majdud ibn Adam Sana'i Ghaznavi*. Edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi, Sana'i, 2009. (In Persian).
- Suhrawardi, Abu Hafs 'Umar. *'Awarif al-ma'arif*. Edited by Ahmad 'Abd al-Rahim Sih and Tufayl 'Ali Wahba. Maktabat al-Thaqafa al-Dinia, 2006. (In Persian).
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. *Tazyaneh-hay-e saluk*. Agah, 1993. (In Persian).
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. *Sovar-e khayal dar she'r-e farsi*. Agah, 1996. (In Persian).
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. *Qalandariya dar tarikh: Degardisi-hay-e yak ideoloji*. Sokhan, 2007. (In Persian).
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. *Maflis-e kimiya-furush: Naqd va tahlil-e she'r-e Anvari*. 5th ed., Sokhan, 2014. (In Persian).
- Shamisa, sirus. *Anva'-e adabi*. Mitra, 1991. (In Persian).
- Safa, Zabih Allah. *Tarikh-e adabiyat dar Iran va dar qalamru-ye zaban-e farsi*. Vols. 1 & 2. Ferdows, 2009. (In Persian).
- 'Iraqi, Fakhr al-Din. *Kulliyat-e Fakhr al-Din 'Iraqi*. Edited by Nasrin Mohtasham (Khaza'i), Zavar, 1993. (In Persian).
- 'Attar Neishaburi. *Divan-e 'Attar*. Edited by Taqi Tadhkiri, Elm va Farhang, 1996. (In Persian).
- 'Attar Neishaburi, Farid al-Din. *Mukhtarnama*. Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. 2nd ed., Sokhan, 2007. (In Persian).

Farukhi Sistani. *Divan-e Hakim Farrokhi Sistani*. Edited by Mohammad Dabir-e Siyaqi, Zavar, 1992. (In Persian).

Kara Mustafa, Ahmad Targun. *Tarikh-e qahen-e qalandariya*. Translated by Marziyeh Solimani. 2nd ed., Farhang-e Mo'aser, 2020. (In Persian).

Gulchin-e Ma'ani, Ahmad. *Shahr-ashub dar she'r-e farsi*. Amir Kabir, 1967. (In Persian).

Meier, Fritz. *Abu Sa'id Abu'l-Khayr: Haqiqat va afsane*. Translated by Mehr Afag Bayburdi. Markaz-e Nashr-e Daneshgahi, 1999. (In Persian).

Wa'iz Kashfi Kamal al-Din Hosein. *Bada'i' al-afkar fi sana'i' al-ash'ar*. Edited by Jalal al-Din Kazzazi, Markaz, 1990. (In Persian).



©2025 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/>)

## Qalandariyyat as a subgenre of mystical ghazal (with an emphasis on a ghazal by Sanā'ī)<sup>1</sup>

Fateme Rahimi<sup>2</sup>, Hatf siakhkohian<sup>3</sup>

Received: 2024/11/25

Accepted: 2025/02/05

### Abstract

“Studies of Qalandariyyat predominantly employ two main approaches. The first is an interpretative approach, where symbolic images that appear unconventional and contrary to religious norms within these poems are interpreted and elucidated as mystical signs. The second is the historical approach, in which these poems are examined primarily from a social perspective and in relation to the cultural and political currents of the Islamic medieval period. Among these, what has been overlooked in the study of this type of poetry is the understanding of the poetics or the poetics of Qalandariyyat and its function within the framework of early Persian genres. This research addresses the issue of how Qalandariyyat constructs its heterotopic poetics through dialogue and parodic simulation with ascetic poetry (Zuhdiyat) and eulogistic poetry (Madhiyat), representing and explaining the carnivalistic aspects of this type of poetry with an emphasis on a ghazal by Sanā'ī. The investigations revealed that Qalandariyyat operates as an anti-genre within the Persian genre system; however, this opposition cannot be summarized within a single and simple framework. Instead, the broad category of Qalandariyyat, multiple diverse subcategories reside, which highlights the complexity and dynamism of the early literary genre system of Persian poetry, especially Qalandariyyat.

**Keywords:** Qalandariyyat, Anti-genre, Sufi literature, Carnivalization, Sanā'ī.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2025.49220.2643

2 Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran: fatemeh.rahimi@pnu.ac.ir

3 Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Takestan Branch, Islamic Azad University, Takestan, Iran (Corresponding Author): siyahkohiyan@iaau.ac.ir

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

## Contents

- A Structural Study of the Tales of the Moment of Attention of Sufi  
Sheikhs in Persian Sufi Poems** 9-35  
*Salomeh Sayyad Rajebi, Mohammad Ebrahimpour Namin,  
Khosro Jalili KohneShahri*
- Investigating the existential dignity of Animal in Ibn Arabi's opinions  
and thoughts** 37-61  
*Ali Safayi Sangari, Mojtaba Houshyar Mahboub*
- Analysis of the Elements of Logotherapy in Attar Neyshaburi's  
Mantiq al-Tayr** 63-94  
*Farideh Davoudimoghadam*
- The semantic evolution of the word “God” in the texts of the Ahl al-  
Haqq since the second century AH** 95-122  
*Mansour Rostami*
- The reflexive pronoun “khode khod” in Ghazaliyate Shams  
(A study of the reflection of a dialectal attribute)** 123-139  
*Mohsen Sadeghi*
- Qalandariyyat as a subgenre of mystical ghazal (with an emphasis on  
a ghazal by Sanā'ī)** 141-172  
*Fatemeh Rahimi, Hatef siahkoohian*

**In the Name of God**

## **Journal of Mystical Literature**

**Vol. 16, No. 39, 2025**

**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, Departement of Sufism  
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: [adabiatfani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiatfani@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

