

بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا(س)
سال هفتم، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهرا(س)

مدیر مسئول: دکتر محبوبه مباشری

سر دبیر: دکتر مهدی نیک منش

ویراستار انگلیسی: دکتر سوسن قهرمانی قاجار

ویراستار فارسی: دکتر سپیده جواهری

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر مهین پناهی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

دکتر مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

دکتر عبدالحسین فرزاد، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی

دکتر حسین فقیهی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

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

دکتر رحمان مشتاق مهر، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

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

دکتر مهدی نیک منش، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

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

طراحی جلد، صفحه آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی / ۲۶۱۱۵۵۷۴-۲۱

ترتیب انتشار: دوفصلنامه

شمارگان: ۵۰ نسخه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهرا(س) محفوظ است.

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

پست الکترونیک: adabiaterfani@Alzahra.ac.ir

وب سایت: <http://journals.alzahra.ac.ir>

دوفصلنامه ادبیات عرفانی، مجله تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا(س) است که به موجب نامه شماره ۱۰۵۶/۱۱/۳ مورخ ۱۳۸۸/۶/۲۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، با درجه علمی - پژوهشی از سوی معاونت پژوهشی این دانشگاه به چاپ می رسد.

شرایط پذیرش مقاله

مقاله‌های تحقیقاتی که حاصل کار پژوهشی نویسنده یا نویسندگان بوده، از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و چاپ پذیرفته خواهد شد.

مقاله‌های ارسال شده قبلاً در مجله دیگری چاپ نشده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال نشود.

مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده است.

هیئت تحریریه در رد یا قبول و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

چاپ مقاله‌ها و تقدّم و تأخّر آن‌ها مشروط به بررسی و تأیید هیئت تحریریه مجله است.

ضوابط تنظیم مقالات

مقاله‌ها باید به ترتیب دارای بخش‌های زیر باشد:

- صفحه اول شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، نام گروه تخصصی و دانشگاه و نشانی الکترونیکی. چنانچه مقاله حاصل طرح پژوهشی یا رساله باشد، عنوان طرح پژوهشی یا رساله و نام استاد راهنما نیز درج شود.
- چکیده فارسی حدود ۲۰۰ کلمه شامل بیان مسئله، هدف، چگونگی پژوهش، موضوع مقاله، نتیجه و کلیدواژه‌ها شامل ۴ تا ۶ کلمه باشد.
- ارسال چکیده انگلیسی در صفحه‌ای جداگانه شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، نام گروه تخصصی و دانشگاه و نشانی الکترونیکی الزامی است.
- مقدمه شامل طرح موضوع، اهداف تحقیق و معرفی کلی مقاله باشد.
- متن مقاله شامل مبانی نظری، پیشینه تحقیق، بحث و بررسی، فرضیات، ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع، یافته‌ها و نتایج و فهرست منابع باشد.
- پی‌نوشت‌های شماره‌گذاری شده شامل معادل‌های انگلیسی و توضیحات ضروری درباره اصطلاحات و مطالب مقاله، در انتهای متن و قبل از فهرست منابع درج شود.
- رعایت نیم‌فاصله در تایپ مقاله‌ها الزامی است.
- مقاله حداکثر در ۲۰ صفحه به صورت تایپ شده در محیط word و منحصراً از طریق سامانه الکترونیک مجله (<http://journals.alzahra.ac.ir/jml>) ارسال شود.
- مجله در ویرایش مقاله‌ها بدون تغییر در محتوای آن آزاد است.

شیوه درج منابع

- فهرست منابع در پایان مقاله و براساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده به این صورت درج شود:
کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم. شماره چاپ. محل انتشار. نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام مجله. سال و شماره مجله. شماره صفحات مقاله.
- پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار مقاله). «عنوان مقاله». نام نشریه الکترونیکی. دوره. تاریخ مراجعه به سایت <نشانی دقیق پایگاه اینترنتی>.
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز (نام خانوادگی، سال: شماره صفحه) نوشته شود. در مورد منابع لاتین، به همان صورت لاتین درج شود.

دوفصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

www.Isc.gov

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

- پایگاه اطلاعات نشریات کشور

معرفی پایگاه الکترونیکی دوفصلنامه ادبیات عرفانی

کاربران و مخاطبان محترم می‌توانند با مراجعه به سامانه دوفصلنامه 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 به‌روزرسانی فرایند انتشار مجله یاری فرمایند.

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

مشاوران علمی این شماره:

ردیف	نام	نام خانوادگی
۱.	داود	اسپرهم
۲.	نصراله	امامی
۳.	شهره	انصاری
۴.	علی اکبر	باقری خلیلی
۵.	محمد صادق	بصری
۶.	محمد	بهنام فر
۷.	مهین	پناهی
۸.	بهجت السادات	حجازی
۹.	مریم	حسینی
۱۰.	ذوالفقار	علامی
۱۱.	احمد	رضایی
۱۲.	سید مهدی	زرقاتی
۱۳.	فرهاد	ساسانی
۱۴.	مریم	صادقی
۱۵.	علی	صفایی سنگری
۱۶.	سهیلا	صلاحی مقدم
۱۷.	حمید	طاهری
۱۸.	مهرداد	فاضلی
۱۹.	حسین	فقیهی
۲۰.	محمد کاظم	کهدوئی
۲۱.	مصطفی	گرچی
۲۲.	احمد	گلی
۲۳.	محبوبه	مباشری
۲۴.	فاطمه	مدرسی
۲۵.	سید جواد	مرتضایی
۲۶.	محمد پارسا	مستعلی
۲۷.	رحمان	مشتاق مهر
۲۸.	علیرضا	مظفری
۲۹.	مهدی	ملک ثابت
۳۰.	بهمن	نزهت
۳۱.	ناصر	نیکویخت
۳۲.	مهدی	نیک منش
۳۳.	علیرضا	نیکویی
۳۴.	کاظم	یوسف پور

فهرست مطالب

- ۷ تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج در گفتمان انقلابی / چپ
آرزو ابراهیمی دینانی، محمد کاظم یوسف پور، علیرضا نیکویی
- ۴۳ تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام
از نظریه «من و تو» مارتین بوبر
فرزاد بالو، حبیب‌الله عباسی
- ۷۳ شمس تبریزی، غیبت یا شهادت؟ (با تکیه بر منابع کهن به‌ویژه مکتوبات مولانا)
سیداحمد پارسا، یداله محمدی
- ۱۰۳ نقد جایگاه عرفانی سیرالعباد بر اساس ساحت‌های شخصیتی سنایی
هادی جوادی امامزاده، محمد بهنام‌فر
- ۱۲۳ معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن
از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم (شیخ ابواسحاق کازرونی و شیخ
امین‌الدین بلیانی)
مریم رجیبی‌نیا، مریم حسینی
- ۱۶۱ نشانه‌شناسی عرفانی تقابل‌های دوگانه نمادهای حیوانی در نخلیات شمس
علی صفایی، رقیه آلیانی
- ۱۹۵ نمود وحدت وجود و وحدت شهود در لمعات فخرالدین عراقی
ناصر محسنی‌نیا، حسین علینقی
- چکیده مقالات به انگلیسی



تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج در گفتمان انقلابی / چپ

آرزو ابراهیمی دینانی^۱

محمد کاظم یوسف پور^۲

علیرضا نیکویی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۱۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

چکیده

روایت زندگی، اندیشه و مرگ حلاج، در بیشتر متون عرفانی، همواره از ظرفیت و توانمایی برای معرفی زمینه‌ها و نشانه‌های گفتمان صوفیانه برخوردار بوده است. برخی گفتمان‌ها به تدریج این نشانه‌ها را به عنوان دال‌های شناور در خود جذب و با ماهیتی متفاوت مفصل‌بندی کردند و از این طریق، زمینه تغییر گفتمان عرفانی را فراهم ساختند. در دوره مشروطه، برخلاف دوران گذشته که رنگ گفتمان عرفانی در متون و روایات

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول).

e.d_arezoo@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. yousefpour@guilan.ac.ir

^۳ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. Nikouei@guilan.ac.ir

مربوط به حلاج غالب بود و بیشتر قرائت‌ها از حلاج، بازتاب مستقیمی از مقام عرفانی وی محسوب می‌شد، جنبش‌های چپ‌گرا با تقلیل‌گرایی و کلیشه‌سازی و بازنمایی عرفان به دو نوع متفاوت و تفکیک عرفان منفعل و ناکارآمد از عرفان انقلابی، عناصری از گفتمان عرفانی حلاج را برجسته ساختند و با درون‌مایه و دال مرکزی گفتمان چپ، مفصل‌بندی کردند. بارزترین نمونه این چرخش گفتمانی، در دو قرائت متمایز لویی ماسینیون و علی میرفطروس دیده می‌شود که یکی روایت خود را در چارچوب گفتمان عرفانی و برپایه حقایق تاریخی مستند و دیگری در قالب گفتمان ایدئولوژیک و چپ‌گرایانه بنیان نهاد؛ به طوری که می‌توان میرفطروس را نقطه اوج تبدیل گفتمان عرفانی به انقلابی شمرد. این مقاله، با مرور دو نوع مواجهه فاصله‌مند با عرفان و تحلیل نشانه‌های آن‌ها در متون عرفانی و ادبی و سیاسی، به بررسی و تحلیل تفاوت قرائت‌ها و روایات موجود از سرگذشت و اندیشه حلاج و مهم‌تر از آن، تغییر و جذب برخی عناصر گفتمان عرفانی در گفتمان انقلابی می‌پردازد. نتیجه این تحول و جذب، جایگزینی عشق و اتحاد عرفانی به عنوان بنای اصلی حیات و مرگ حلاج با ماتریالیسم و اومانیزم از یک سو و کرامات معنوی و مواعظ عرفانی با جادوگری و تبلیغ بی‌دینی و خداستیزی در جهت انقلاب مردمی از سوی دیگر است.

واژه‌های کلیدی: حلاج، چرخش گفتمانی، مفصل‌بندی، ایدئولوژی

چپ، میرفطروس.

مقدمه

روایت زندگی و مرگ عارف نامدار، حلاج، از قرن چهارم هجری تاکنون در سه چهره گفتمانی مختلف در متون متعدد ظاهر شده است: گفتمان عرفانی، گفتمان شریعت‌مآب / فقهی و گفتمان چپ. اگرچه حلاج از نیش کلام تلخ فقها و شریعتمداران، چه در دوران حیات و چه پس از مرگ در امان نماند، حضور و سلطه اندیشه‌های تأویل‌گرانه عرفا او را



در مقام صوفی ای با حیاتی سرشار از معنویت و معرفت الهی و مرگی بازنمایی کرد. هم‌عنان با این نظر گاه، گفتمان فقهی در تقابل با نظر عارفان به حیات خود ادامه داد و در بیان حقایق زندگی حلاج و اندیشه‌های او، راهی جز تأویل سخنان و تقدیس مرتبه او را در پیش گرفت. این گفتمان با وجود اشخاصی چون ابن داوود ظاهری و ابوسهل نوبختی در زمان حیات حلاج و شیخ مفید، ابن بابویه و... پس از مرگ وی به اوج خود رسید.

تا پیش از مشروطه و شکل‌گیری گفتمان اجتماعی و انقلابی، همچنان با تقابل و تفاوت روایات منسوب به دو گفتمان فقهی و عرفانی مواجهیم. با ظهور مارکسیسم و رواج تفکر ماتریالیسم دیالکتیک در ایران، نوع سومی از گفتمان درباب حلاج طرح می‌شود که صرف نظر از شقوق و شاخه‌هایش می‌توان آن را گفتمان چپ^۱ یا انقلابی نامید. قرائت چپ‌گرایانه از زندگی و مرگ حلاج در قالب این گفتمان اخیر با تحول چشمگیری، از قرائت عرفانی و حتی فقهی پیشین فاصله می‌گیرد.

تحلیل انتقادی گفتمان

تحلیل گفتمان با رویکرد انتقادی امروزه از مهم‌ترین شیوه‌های بررسی و شناخت متون در بافت اجتماعی آن با عنایت بر عوامل برون‌متنی است. گفتمان در این رویکرد برخلاف رویکرد زبان‌شناسی قدیم که تنها بر نقش یا ساخت زبان متمرکز بود، به «شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن» تعبیر شده است (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۱۷).

در تحلیل انتقادی باید نقش عمده عوامل خارج از متن یعنی بافت اجتماعی و فرهنگی را در نظر گرفت؛ چنانکه فرکلاف معتقد است گفتمان، کارکرد زبان امری اجتماعی و تحلیل گفتمان، تحلیل کیفیت کارکرد متن در بستر اجتماعی - فرهنگی آن است (Fairclough, 1995: 7). تحلیلگر، انتقاد خویش را بیش از هر چیز متوجه اصول ساختارمندی می‌کند که براساس آن دیدگاه نویسنده شکل گرفته و هویت ذهنی وی مقهور آن شده است؛ زیرا به اعتقاد لاکلا و موف، افراد و هویت‌های فردی (برای مثال، در

۱. منظور، چپ کلاسیک است که دهه‌ها در ایران و جهان میدان‌داری کرد؛ نه چپ مدرن و متأخر.



گفتمان مارکسیستی) براساس اصولی واحد و در فرایند گفتمانی واحد سازمان‌دهی می‌شوند (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۷۸).

سه عنصر مهم در تحلیل انتقادی گفتمان عبارت است از: زبان، ایدئولوژی و قدرت. گفتمان حاکم، همواره از ایدئولوژی به‌عنوان ابزار ایجاد و حفظ قدرت در جامعه از طریق کاربرد زبان بهره می‌گیرد. این ایدئولوژی که «پیوستگی نزدیکی با زبان دارد» (Fairclough, 1996: 2)، نظامی از سخنان و باورهاست که تعارض با حقیقت را در خود پنهان می‌دارد و از این راه، قدرت و سلطه گفتمان را تضمین می‌کند؛ زبان نیز به انعکاس و توزیع این قدرت می‌پردازد؛ بنابراین، گفتمان «فضایی است بزرگ‌تر از زبان که چگونگی کاربرد زبان را تعیین می‌کند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۰۷) و هدف از تحلیل انتقادی آن، «حذف قدرت (سلطه) در نظریه و عمل است» (Fairclough, 1995: 17).

از دیدگاه فرکلاف، تحلیل انتقادی گفتمان تحلیل سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتاری و متن را دربرمی‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۷) و در تحلیل متون، اول انحصار توجه به آنچه در متن وجود دارد، صرف‌نظر از آنچه از متن حذف شده و دوم غفلت از بافت متن^۱ مشکلات و موانع مهمی هستند که باید برطرف شوند (همان: ۱۵۷-۱۵۸). نتیجه کلام اینکه توصیف، تنها بخش کوچک و ابتدایی تحلیل با رویکرد انتقادی است؛ چراکه ایدئولوژی این نوع تحلیل، مفاهیمی مانند ایدئولوژی، قدرت و انتقاد را نیز در خود نهفته و آن‌ها را برای «فاصله گرفتن از توصیف صرف و دستیابی به تبیین به کار گرفته است» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۳۱). با وجود چنین ویژگی‌هایی است که تحلیل گفتمان، قابلیت پوشش تعاملات درون‌متنی و برون‌متنی را خواهد داشت و از مرحله توصیف صوری فراتر می‌رود. این امر مستلزم فراوی از ایدئولوژی و کشف حقایق پنهانی است که غلبه ایدئولوژی آن را کمرنگ ساخته است؛ زیرا گفتمان با طبیعی شدن در جریان فکری جامعه، لایه‌هایی از حقیقت اصیل را پنهان می‌دارد و تحلیل انتقادی آن در پی روشن ساختن این حقایق، مبانی ایدئولوژیک گفتمان مورد نظر را بررسی می‌کند؛ چراکه به قول آلتوسر «ایدئولوژی‌ها مبتنی بر آگاهی و برنامه‌ریزی و خودآگاهی شکل نمی‌گیرند؛ بلکه همواره با رقیب خود و زمینه‌های اجتماعی‌شان تعیین می‌یابند» (کلانتری، ۱۳۹۱: ۷۱).

روایت مرگ و زندگی حلاج در متون

زندگی پرفرازونشیب، اندیشه‌های بدیع و منحصربه‌فرد و مرگ تراژیک حلاج در قرون سه و چهار هجری، او را به یکی از برجسته‌ترین و جنجالی‌ترین چهره‌های تاریخی و البته عرفانی تبدیل کرد. اسناد و مدارک تاریخی درباب کیفیت زندگی و مرگ حلاج و اعمال و اقوال وی، اگرچه نشان‌دهنده تمایز و تفاوتی قابل توجه میان وی با دیگر عرفاست، عرفان و صوفیگری وی را زمینه حقیقی شخصیت وی می‌شمارد.

متونی که بعد از مرگ حلاج در باب او نوشته شد، براساس نوع نگرش نویسندگان و چرخش گفتمان‌های غالب و مغلوب جامعه، به دو دسته کلی موافق و مخالف تقسیم می‌شود: متون عارفانه (موافق) و متون فقهی و چپ‌گرا (مخالف). از قرن چهارم تا دوره معاصر، گفتمان غالب بر متون و نظرگاه نویسندگان درباره حلاج، گفتمان عرفانی و نیز گفتمان شریعت‌مآب و فقهی بوده است؛ اما پس از مشروطه، ظهور گفتمان سیاسی چپ، بر دیدگاه چپ‌گرایان درباب حلاج تأثیر گذاشت و متونی که زیر سیطره این گفتمان در روایت زندگی حلاج نوشته شد، چهره عرفانی و الوهی حلاج را به چهره فردی انقلابی و سیاستمداری بی‌دین مبدل ساخت.

چنانکه اشاره شد، علاوه بر گفتمان عرفانی و سیاسی، باید از گفتمان سومی یاد کرد که از زمان حلاج تا به امروز، با شدت و ضعف در دوره‌های مختلف به حیات خود ادامه داد و در تقابل با متون عرفانی به رد حلاج پرداخت. این گفتمان سوم، گفتمان فقهی است که اوج حضور آن را شاید بتوان در همان دوران زندگی حلاج دانست که بر دیدگاه فکری فقها چنان سایه انداخته بود که حلاج را مهدورالدم دانستند.

فتوای ابن داوود مبنی بر اعدام حلاج، نمونه بارز آن است؛ محمد بن داوود ظاهری، به نمایندگی از فقیهان جامعه آن زمان در سال ۲۹۷ هجری، یعنی ۱۲ سال پیش از اعدام حلاج حکم تکفیر وی را صادر کرد. براساس تحقیقات ماسینیون، پس از آن نیز «اکثریت عظیم فقها (مجتهدان) مالکی حلاج را تکفیر می‌کنند و مرگ او را بدون «استتابه» قلبی صواب می‌شمارند» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۳۶۰). بنا بر گفته ابومحمد جسری، اصل مخالفت ابن داوود به همان فقه دینی و عقاید او بر پایه این فقه و تعصب به آن اعتقادات برمی‌گردد؛ چنانکه

می گوید: «علت انکار محمد بن داوود این بود که وی فقیه بود و فقیه می باید که تصوف را انکار کند» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۲۷).

مقابله ابوسهل نوبختی با حلاج، نمونه روشن دیگری از برتری جویی فقه بر تصوف در آن دوره است. ابوسهل نوبختی، حلاج را شعبده بازی فریبکار می دانست که با حيله و نیرنگ سعی بر دعوت مردم به شیوه اعتقادی خویش داشت و دلیل چنین مخالفت سرسختانه ای با حلاج و دیگر صوفیان، چه توسط ابوسهل و چه از جانب شیعه امامیه این بود که «چرا به سنیان نشان داده اند که تقدس و ولایت، امتیازی اشرافی نیست که خاص دودمان علوی باشد؛ بلکه لطفی الهی است که برگزیدگان خود را آزادانه برمی گزینند» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۷۰).

علاوه بر این، پس از مرگ وی نیز تا مدت ها مخالفت فقها با آرای او ادامه یافت و تقابل گفتمان شرعی با گفتمان عرفانی به طور کلی و با عرفان حلاج به طور خاص در کلام بسیاری از فقها رخنه کرد؛ تا جایی که حتی برخی از آنان مانند شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق) در *تصحیح الاعتقادات الامامیه* و شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) در *کتاب الغیبه*، حلاج و حلاجیه را ملحد و از مدعیان دروغین باییت و سفارت امام زمان (ع) به شمار آوردند.

با بررسی و تأمل در کلام این فقها درباره حلاج می توان حضور پررنگ ایدئولوژی مذهبی را زیر سیطره گفتمان شریعت مآب که علیه عرفان حلاج بر اصولی خاص متمرکز شده است، دریافت. در اینجا برای نمونه، به بررسی دو دیدگاه مخالف و موافق از جانب دو فقیه و عالم دینی یعنی شیخ طوسی و قاضی شوشتری می پردازیم که یکی تحت تأثیر گفتمان دینی، با به حاشیه راندن حقیقت زندگی و اندیشه حلاج، به واسطه تمرکز بر جنبه ای از اندیشه های مذهبی در فضای گفتمانی *کتاب الغیبه*، حلاج را متهم به الحاد می کند و دیگری با از نظر گذراندن کل حیات تاریخی و عرفانی وی در باب او رأی می دهد.

در نسبت الحاد به حلاج در *کتاب الغیبه* شیخ طوسی، تنها به یک واقعه از زندگی او استناد می شود و آن، ارسال نامه به ابوسهل نوبختی و شیخ صدوق در قم و دعوت آنان به سوی خود و ادعای وکالت امام زمان است. شیخ طوسی، از طریق حذف مهم ترین جنبه های زندگی حلاج و سابقه فکری و صوفی گری او از یک سو و تکرار یک عمل

متضاد او با باورهای مذهبی و فقهی از سوی دیگر، بر مخالفت حلاج با یک مسئله فقهی مهم در میان شیعیان تأکید کرده و نام او را در بخش «ذکر مذمومین الذین ادعوا البایبة و السفارة کذباً» آورده است. به قول او، «حلاج نخست با همین ادعا افراد کم اطلاع و جاهل را به سمت خود می کشاند، بعد از مدتی ادعا را بالا برد و به ابوسهل نامه نوشت...» (طوسی، ۱۳۸۶: ۶۹۵). اینکه مخاطب تبلیغات و مواعظ حلاج، جاهل شمرده شده‌اند، نکته‌ای قابل توجه است؛ زیرا با مرور سرگذشت حلاج و شناخت چهره‌های فاضلی چون ابن عطا، ابن خفیف و دیگران به عنوان یاران نزدیک او، به پنهان‌سازی برخی حقایق در این گفتمان شرعی در جهت مخالفت با عرفان پی می‌بریم. اگرچه کتابت چنین نامه‌ای توسط او، تنها از سوی ابوسهل اظهار شد و به گفته ماسینیون هیچ مدرک معتبری دال بر وجود این نامه کشف نشده است، در صورت وجود چنین ادعایی از جانب حلاج، پشتوانه این ادعای او در میان فقهای بزرگ شیعه جز حمایت یاران نزدیک او در ابتدای امر نمی‌توانست باشد.

از سوی دیگر، قاضی نورالله شوشتری از فقها و متکلمان مشهور شیعه که در مجالس المؤمنین، حلاج را «سرور اهل اطلاق، سرمست جام اذواق، حلاج اسرار و کاشف استار» توصیف می‌کند (شوشتری، ۱۳۹۲: ۸۳)، در مقام یک فقیه متشرع برخلاف شیخ طوسی که با برجسته‌سازی جنبه‌ای جزئی از کل حیات حلاج و قراردادن چهره کلی حلاج در جبهه‌ای مخالف به تقابل سرسخت حلاج با فقه و شرع و الحاد وی رأی داده است، خارج از غلبه گفتمان فقهی، بیشتر حقایق زندگی تاریخی و فکری حلاج را در نظر می‌گیرد و حتی در موارد شبهه‌برانگیزی چون سخن از امام عصر در نامه به ابوسهل، با رویکردی استدلالی می‌نگرد. او معتقد است که «گناه حسین بن منصور، انتساب به مذهب شیعه امامیه و اعتقاد به وجود مهدی و دعوت به نصرت آن حضرت و شورانیدن مردم بر خلفای عباسی بوده و کفر و زندقه را بهانه ساخته‌اند و لهذا شبلی و ابن عطا و محمد بن خفیف و ابراهیم بن محمد نصرآبادی تصحیح حال و تدوین اقوال او نموده‌اند و در وصف او را عالم ربانی فرموده‌اند» (همان: ۸۹). جالب است که او نیز استدلالی مشابه آنچه در نقد سخن شیخ طوسی مبنی بر نادیده‌انگاشتن یاران فاضل حلاج و معرفی افراد جاهل و نادان به عنوان مخاطبان او بیان کردیم، می‌آورد.

از آنجاکه پس از مرگ حلاج، جهان‌بینی فقها با وجود حضور پیوسته، اما نه‌چندان قدرتمند در مخالفت با وی، توان مقابله با جهان‌بینی عرفا را نداشت، نمی‌توان از آن به-صراحت با عنوان یک گفتمان غالب در جامعه قبل یا بعد از مشروطیت نام برد؛ اگرچه در زمان حیات حلاج، گفتمان فقهی و دینی بر نوع عرفانی غلبه می‌یابد؛ بنابراین، با وجود تقابل گفتمان فقهی با عرفانی، قرائت زندگی و مرگ حلاج، عمدتاً در دو رویکرد عرفانی و چپ‌گرا در دو دوره پیش و پس از انقلاب مشروطه قابل بررسی و تحلیل است؛ به‌ویژه که تفاوت و گاه تعارض معنایی، نشانه‌های واحد در دو گفتمان، آن‌ها را به دو جریان متعارض با دو زبان خاص تبدیل کرده است.

بررسی و تحلیل جوانب روایت از حلاج با رویکرد عارفانه، چندان ضروری نمی‌نماید؛ نخست به‌دلیل اینکه این رویکرد با استناد به واقعیت‌های تاریخی قرن سوم و اقوال و آثار موثق‌ترین و نزدیک‌ترین منابع به عصر حلاج، پس از مرگ او آغاز شده و دوم، تعدد و پیوستگی تکرار و تأیید آن‌ها طی قرون متمادی، چهره روشنی از حلاج در حیطه معرفت و تصوف به دست داده است؛ اما از آنجاکه این روایات در قرون اخیر در گفتمان انقلابی تغییر چهره می‌دهد، لازم است در ارتباط با گفتمان جدید واکاوی و قیاس شود. در ابتدا به‌طور خلاصه، اصل روایت از حلاج را در کل گفتمان عرفانی معرفی و بررسی می‌کنیم و آن‌گاه با بیان اصول و توصیف ماهیت ایدئولوژیک گفتمان چپ، به بررسی مفصل‌بندی این روایت در گفتمان چپ با رویکردی انتقادی می‌پردازیم.

۱. گفتمان عرفانی

چنانکه اشاره شد، حلاج پس از مرگ نزد عرفا بسیار ستایش شد و واقعه غم‌انگیز شهادت او که به‌دست شریعت مآبان سخت کیش رقم خورد، او را به شخصیتی اسطوره‌ای و قدیسی شهید بدل کرد که نامش نماد عشقی شد خونبار تا سرِ دار. اگرچه در زمان حیات حلاج، تعداد هواداران بی‌باک او از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کرد و جز ابن‌خفیف، ابن‌عطاء، نصر قشوری و چند تن دیگر، کسی به‌صراحت جرئت اعلام هواداری از او را نداشت، پس از مرگ، با انتشار تدریجی اقوال و آثار و تعمق در اصل اندیشه‌های وی، به‌ویژه در حوزه

عرفان جایگاه خاصی یافت؛ تا جایی که هر سالکی با قدم نهادن در طریق معرفت الهی، از حلاج و عشق و جانبازی او دم می‌زد و هر عارفی مرتبه والای او را در تقرب به خداوند می‌ستود. چنانکه ابوسعید گوید: «چون حسین منصور حلاجی باید که در علوم حالت در مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی تا چوبی بدو چرب کنند. چوب به **عیاران** چرب کنند، به نامردان چرب نکنند» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۷۲/۱).

به جرئت می‌توان گفت عرفا در برابر حلاج، کمتر از دیگر اقشار جامعه موضع مخالفت برگزیدند؛ چرا که یا به واسطه درک تجارب ژرف او، وی را سرمشق خویش ساختند یا بنا بر مصلحت، راه تقیه و سکوت را در پیش گرفتند؛ همچون جنید که در زمان حیات حلاج، به اقتضای شرایط اجتماع آن زمان راه دوم را برگزید؛ چنانکه به او گفتند: «این سخن که [حسین] منصور می‌گوید، تأویلی دارد؟ گفت: بگذارید تا بکشند که نه روز تأویل است» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۰۹).

بدین ترتیب، روایان سرنوشت حلاج در متون عرفانی بر مبانی و اصولی تأکید کردند که تقریباً در همه آن‌ها، پیام واحد مقام متعالی حلاج در درک معرفت حق تعالی مشاهده می‌شود؛ چنانکه می‌توان این متون را در یک گفتمان مبسوط و با روشی یکسان بررسی کرد و گفتمان عرفانی نامید.

در متون مذکور، حلاج نمونه کاملی از یک سالک طریقت است که مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتهای وی شجاعت و وارستگی است، شجاعت در بیان باورها و گذر از مصلحت و عافیت، و وارستگی از هم‌وغم و کم‌وکیف دنیا و اهل آن. مولانا، عطار، عین‌القضات همدانی، ابن عربی، شبستری، حافظ و ده‌ها عارف و حکیم صاحب‌نظر، در آثار خود از این ویژگی‌های حلاج و مقام معنوی والای او یاد کرده‌اند و وی را ستوده‌اند. در متون متصوفه و شرح حال صوفیان مانند *مصباح الهدایه، اللمع، تذکره الاولیا* و... نیز حیات حلاج، مملو از شور و شوق عارفانه‌ای است که همراه با شجاعت و دلیری، الگوی عرفای پسین قرار می‌گیرد.

مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که در روایت از سرنوشت حلاج و تجارب او در این متون بر آن‌ها تأکید شده، عبارت است از: عشق، فناء فی الله و وحدت که پس از مرگ وی، عرفا

از همان سال‌های نخستین در پی توضیح و تفسیر آن‌ها برآمدند. حافظ در مواردی به همین عنصر افشای راز اشاره می‌کند:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید کز شافعی مپرسند امثال این مسائل
یا:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
که در هر دو مورد، به عناصر دار و عشق و راز (با توجه به آیات قبل و بعد) اشاره کرده است.

عین‌القضات گوید: «آن روز دار می‌نمود؛ اما او را روز بار بود، چون در نظر یار بود؛
حلاج دلا که مقتدای کارست بردار همی گفت که روز بارست
از یار هر آن کسی که برخوردار است جانش بر یار و تنش بردارست»
(عین‌القضات، بی تا: ۱۰۸)

و در باب تجربه وحدت شبستری أنا الحق را وحدت با حق می‌شمارد:
أنا الحق کشف اسرار است مطلق به جز حق کیست تا گوید أنا الحق؟
(شبستری، ۱۳۸۲: ۴۰)

علاوه بر این، بارزترین مشخصه‌های زندگی حلاج در این نوع متون، زهد، عبادات، کرامات و سخنان نغز او در تقرب به حق است که در تذکره‌های عرفانی، از جمله مهم‌ترین آن‌ها تذکره‌الاولیا نمود یافته است: عطار (۱۳۹۱: ۴۰۷) گوید: «هر شبانروزی چهارصد رکعت نماز کردی و بر خود لازم داشتی» و از او نقل می‌کند: «دنیا بگذاشتن زهد نفس است و آخرت بگذاشتن زهد دل و ترک خود گفتن زهد جان» (همان: ۴۰۹).

مرگ حلاج نیز شهادت عاشقانه بی‌نظیری است که او را در اوج بی‌خویشتنی و وارستگی، به آرزوی دیرینه‌اش نائل ساخته است:

«پس دستش جدا کردند، خنده‌ای بزد. گفتند: خنده چیست؟ گفت: دست از آدمی بسته جدا کردن آسان است، مرد آن است که دست صفات - که کلاه همت

از تارک عرش درمی کشد - قطع کند. پس پای‌هایش ببریدند. تبسمی کرد و گفت: بدین پای سفر خاک می کردم. قدمی دیگر دارم که هم‌اکنون سفر هر دو عالم کند؛ اگر توانید، آن قدم ببرید. پس دو دست بریده خون‌آلود بر روی درمالید و روی و ساعد را خون‌آلود کرد. گفتند: چرا کردی؟ گفت: خون بسیار از من رفت. دانم که رویم زرد شده باشد. شما پندارید که زردی روی من از ترس است. خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم که گلگونه مردان خون‌ایشان است. گفتند: اگر روی را به خون سرخ کردی، ساعد را باری چرا آلودی؟ گفت: وضو می‌سازم گفتند: چه وضو؟ گفت: رکعتان فی العشق، لا یصح وضوؤهما الا بالدم» (همان: ۴۱۱).

لویی ماسینیون، پرکارترین نویسنده و محقق است که در دوره معاصر با جمع‌آوری مدارک تاریخی معتبر درباره حلاج، تاریخ وقایع زندگی و مرگ وی را با دقت بررسی و تحلیل کرده است؛ بنابراین، متون عرفانی موجود از یک سو و آثار ماسینیون از سوی دیگر، منابع مهمی برای وقوف از زندگی و مرگ حلاج محسوب می‌شوند.

ماسینیون با مستندساختن حقیقت زندگی حلاج، آن‌گونه که در آثار عرفانی پس از وی آمده، او را بیش از پیش به منزله عارفی عالی‌مقام که به مرتبه اتحاد عارفانه نائل شده معرفی می‌کند. او که پژوهش‌های خود را بر تدقیق و تحلیل موشکافانه وقایع زندگی حلاج متمرکز کرد، به نوعی تأییدکننده نظر دیگر عرفا در باب حقانیت و مقام والای او در درک معرفت الهی است با دو تفاوت مختصر: اول آنکه آنچه را گاه و بی‌گاه به اقتضای کلام و به اجمال درباره حیات پر مشقت حلاج و جایگاه او در تصوف اسلامی در متون آمده، با استناد به مدارک تاریخی معتبر و بیان جزئیات به تفصیل بررسی کرده است و دوم اینکه در پژوهش‌های ماسینیون، توجه به زندگینامه تاریخی حلاج، بر توجه به اندیشه‌ها و تجارب عارفانه او غلبه دارد. البته ناگفته نماند که ماسینیون نیز در تأیید کلام عرفای پیشین، بر تجارب معنوی حلاج و از جمله مهم‌ترین آن‌ها اتحاد عارفانه وی با حق نیز تأکید بسیار دارد؛ برای مثال، معتقد است أنالحق او «حالت جمع‌الجمع است... کلامی از جانب خدا که هرگونه شخصیت بشری در آن محو گشته» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۴۱۲).

به‌هرحال، حلاج در گفتمان غیرانقلابی یا عارفانه پیش از دوران مشروطه، چه در کلام بزرگان عارف پیشه و چه در آثار تاریخی یا تحقیقی، از مقامی معنوی قابل توجهی برخوردار است؛ مقامی که در گفتمان انقلابی دگرگون می‌شود.

۲. گفتمان انقلابی / چپ

اگرچه در دوره صفویه، جامعه ایران کمابیش با جهان مدرن آشنایی یافته بود، پس از وقوع انقلاب مشروطه، وضعیت فکری جامعه، بیش از پیش و با سرعتی کم‌سابقه در فرایند مدرنیته قرار گرفت. فرایندی که مستلزم مواجهه با تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جهان مدرن و بالطبع تأثیرپذیری از آن بود. مشروطه درحقیقت مناسب‌ترین بستر برای ادامه این مواجهه و تأثیر، به‌ویژه از اندیشه‌های نو و مکاتب نوظهور غرب بود. یکی از مهم‌ترین نمودهای این تأثیرپذیری فکری، آثار نهضت مارکسیسم و سوسیالیسم بر تفکر اندیشمندان ایرانی بود. مارکسیسم که حاصل نفوذ اندیشه دیالکتیک هگل بر مارکس و انگلس در قالب ماتریالیسم بود، با اصالت دادن به اقتصاد به‌عنوان زیربنای تکامل بشری، معتقد به تقسیم اجتماع به دو طبقه و حاکمیت جبرگرایانه بورژوازی بر پرولتاریا در طول تاریخ بود؛ به‌طوری که اکثریت جامعه یعنی طبقه کارگر، دچار ازخودبیگانگی شده و پس از طی هر دوره، وظیفه این طبقه، انقلاب برضد طبقه حاکم و دستیابی به آزادی و برابری (کمون) است.

آشنایی ایرانیان با این مکاتب به‌دلایلی چون نداشتن مبنای فکری مستحکم یا همسایگی با روسیه و... هم‌زمان با شکل‌گیری گفتمان چپ، ارتباط و پیوند محکمی میان اصول مارکسیسم با افکار و باورهای چپ‌گرایان برقرار ساخت. به تعبیر دیگر، ظهور گفتمان چپ تا حد قابل توجهی در گرو ایده‌های وارداتی و از جمله مهم‌ترین آن‌ها مارکسیسم بود که بیش از همه، از طریق حزب توده بازتولید و تقویت شد.

گفتمان چپ به مجموعه باورها و اندیشه‌های مکتوب یا منقول گفته می‌شود که در تضاد و مخالفت با نظام سلطه شکل می‌گیرد. این گفتمان به گفته یکی از محققان و به زبان هابرماس «در راستای تقویت زیست-جهان (Life-world) و مقابله با عملکردهای

غیردموکراتیک و سلطه‌گر سیستم (نظام سرمایه‌داری جهانی) در تمامی حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی حرکت می‌کند» (حقیقی‌راد، ۱۳۸۶).

پس از مشروطه، به تدریج این گفتمان با مرکزیت اندیشه‌های مارکسیستی و کمونیستی اظهار وجود کرد؛ به ویژه که تحت تأثیر انقلاب اکتبر روسیه، حزب کمونیست ایران دقیقاً مطابق با اصل دیالکتیکی مارکسیسم، وظیفه خود را «دفاع از حقوق ستمکش‌ترین بخش ملت» و مبارزه با محدودیت حقوق اقلیت‌های قومی در ایران اعلام می‌کند (غزنویان، ۱۳۹۱: ۱۷).

در دهه‌های سی تا چهل شمسی، این جریان فکری به اوج قدرت خود رسید و گفتمان چپ، گفتمان غالب جامعه شد که میل به انقلاب و دگرگونی نظام حاکم را سرلوحه اهداف خویش قرار داده بود. تقی‌ارانی، انور خامه‌ای، احسان طبری و علی میرفطروس از جمله کسانی بودند که به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های سوسیالیستی - مارکسیستی، علم مخالفت با دین و عرفان را برافراشتند؛ زیرا ایدئولوژی‌ها در گفتمان‌ها با تقلیل‌گرایی، جهان را به نفع عقاید نوظهور خویش تفسیر می‌کنند و از طریق «پلورالیزه کردن جهان اجتماع می‌کوشند تا با خلق دوگانه حق و باطل یا خیر و شر، توجیه کافی برای شکل‌گیری تفاوت منزلتی میان معتقدان و منکران ایدئولوژی را فراهم آورند» (صولتی، ۱۳۹۲: ۹۷).

در گفتمان انقلابی یا چپ، سرگذشت و هویت انسانی بشر در تاریخ و در فعالیت‌های اجتماعی او برای رسیدن به برابری و آزادی و خروج از سیطره طبقة سلطه‌گر خلاصه می‌شود. همچنان که طبری (۱۳۴۷: ۲۳۰) به صراحت می‌گوید: «از آنجا که تنها مارکسیسم - لنینیسم سررشته علمی درستی برای پژوهش و تحلیل و درک پدیده‌های اجتماعی به دست می‌دهد، لذا بهترین طریق دریافت علل باطنی تموجات فراوانی که در شط زندگی تاریخی مردم ایران رخ داده انطباق این جهان‌بینی بر این سرگذشت پرشور انسانی است»؛ بنابراین دین، تصوف و هرگونه امر انتزاعی خارج از این حوزه، نزد ایشان امری مردود قلمداد می‌شود یا تنها جنبه‌هایی از آن‌ها - اگرچه نه چندان ملموس و مرتبط با معنای اصلی - از طریق برجسته‌شدن، سازوکار هژمونیک می‌یابد و مفاهیم عرفانی یا دینی به حاشیه رانده می‌شود؛ چراکه «برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، سازوکاری است که با آن، گفتمان‌ها سعی

می‌کنند قوت خود را برجسته سازند و نقاط ضعف خود را به حاشیه برانند و بالعکس نقاط قوت غیر یا دشمن را به حاشیه برانند و نقاط ضعف او را برجسته سازند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

تقی ارانی (بی‌تا: ۲۸) چهره برجسته مارکسیسم ایران، اخلاق عرفانی را محصول یأس در عقاید و ناامیدی انسانی می‌داند و انور خامه‌ای (۱۳۶۹: ۱۲۸-۱۲۹) معتقد است «واقعیات تاریخی و اجتماعی نشان می‌دهد که این، معنویت‌ها و اصول اخلاقی هستند که غیرانسانی‌اند؛ یعنی با طبیعت انسان ناسازگارند نه به‌عکس. این معنویت‌ها و اصول اخلاقی، نمونه‌ای از خوددییگانگی انسان هستند و می‌خواهند طبیعت انسان را تغییر دهند و از انسان موجودی برتر بسازند.

در گفتمان چپ، مذهب و عرفان، زاده خیال سرگشته آدمی است که سرمنشأ تولد آن در محیط اجتماعی ستم‌کشیده‌ای است که در جهت جبران خلأهای موجود به آن پناه برده است؛ طبری از دیگر نمایندگان این گفتمان، از عرفان با عنوان یک مقاومت جمعی در برابر شرایط اجتماع یاد می‌کند که البته منفی، سرکوفته و تحمیلی است؛ زیرا جز خیال باطل نیست؛ او بر آن است که خیال سرگشته اسطوره‌آفرین آدمیزاد، چهار فرزند زاییده است: جادو، مذهب، عرفان، فلسفه ایده‌آلیستی که مرز میان تخیل و تعقل است؛ و عرفان از همه بیشتر، عوامل یک واقعیت بزرگ و انسانی را دربردارد و شاید شیفتگی دیرینه ایرانیان به عقاید عرفانی از اینجاست. این «یک مقاومت منفی و سرکوفته» بود که محیط رنجبار بر جان‌های روشن تحمیل می‌کرد «باید این مالیخولیای دردناک معنوی را در پیوند با آن زمانه بی‌رحم و بی‌قلب درک کرد» (طبری، ۱۳۴۷: ۵۰).

علی میرفطروس از چهره‌های رادیکال این گفتمان است که عرفان و مذهب را در تقابل با نجات جامعه انسانی می‌داند و آن را بر مبنای تفکر مارکسیستی خود تفسیر می‌کند و معتقد است که تعاریف محققان و مستشرقان از تصوف، از جهت آنکه بدون در نظر داشتن ریشه و زمینه‌های اقتصادی-اجتماعی آن صورت گرفته قابل قبول نیست؛ زیرا «گسترش و دوام هر مقوله فکری در یک جامعه، به شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن جامعه بستگی دارد و شناخت واقعی مقوله‌های فکری و فرهنگی هر قوم، تنها در پرتو شناسایی

شرایط تاریخی و اقتصادی - اجتماعی آن قوم میسر می‌گردد؛ او حتی ظهور اسلام را «محصول یک روند اقتصادی - اجتماعی مترقی‌تر» می‌داند (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۵ و ۷۳). هرگونه باور، تفکر یا نهضت عاری از حرکت انقلابی در گفتمان چپ مردود قلمداد می‌شود و عرفان تنها در صورت برخورداری از این اصل هویت راستین خواهد یافت. این نگرش تقلیل‌گرایانه و تک‌بعدی در گفتمان چپ، بر قرائت آن‌ها از وقایع زندگی واقعه‌آفرینان تاریخ و عرفان نیز تأثیرگذار است؛ چراکه عارف تنها یک شخصیت است و شخصیت در این گفتمان برخلاف جامعه‌شناسان غربی یا محققان الهی و ایده‌آلیست عبارت است از ثمره تکامل تاریخی - اجتماعی و شخصی و بروز ارزش‌های اجتماعی انسان که محصول یک روند تاریخی - اجتماعی است و در جریان درک ارزش‌های اجتماعی شکل می‌گیرد (همان: ۱۲۳).

روایت زندگی و مرگ حلاج از زبان میرفطروس که در قالب همین گفتمان صورت می‌گیرد، طی یک چرخش گفتمانی، با تغییرات محسوسی بازگویی می‌شود. نماینده اصلی این روایت در این گفتمان یعنی میرفطروس، دقیقاً برخلاف ماسینیون، از منظر یک ایدئولوژیست مارکسیست، در جامعه‌ای با سیطره گفتمان انقلابی به حلاج نگریسته است؛ نه محققى که برای کشف حقایق زندگی و مرگ وی به ایدئولوژی‌های ازپیش‌تعیین‌شده اکتفا نکرده، در پی تطابق آن با اسناد تاریخی است. حلاج از دیدگاه وی با جدایی از هرگونه خداگرایی یا دینداری، فردی انقلابی است که همت او در زندگی «بر تبلیغ و بیداری توده‌ها» متمرکز بوده است. او مبلغ ایدئولوژی قمرمطیان در خراسان و نواحی دیگر بود و با آگاهی از اندیشه‌های ماده‌گرایان و زنادقه ایران به تنظیم و تدوین عقاید الحادی خود پرداخت و از این طریق اندیشه‌های مترقی خود را درباب اصالت انسان آورد (همان: ۱۶۳).

بدین ترتیب، حلاج تا مرتبه یک شخصیت انقلابی و سیاسی محض که «او را باید در متن وقایع تاریخی و همراه با تحولات اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی - سیاسی زمانش کشف کرد» (همان: ۲۸) تنزل می‌یابد؛ هرچند برخلاف این نظر، میرفطروس بر آن است که این محققان ایده‌آلیست هستند که حلاج را تا حد «یک صوفی سرمست و یک عالم



ربانی و زاهد و عارف چله‌نشین» تنزل داده‌اند و این بدان علت است که مفهوم عرفان نزد چپ‌گرایان به «یک جریان فکری مخالف اما انفعالی» (طبری، ۱۳۴۷: ۴۷۷) منحصر شده که انگلس نیز آن را درباب عرفان اروپایی تصریح کرده است.

به‌طور کلی، روایت زندگی حلاج از زبان میرفطروس در سه دوره متفاوت بیان شده است: دوره «تولد، تصوف و تسلیم» که از بدو تولد تا ۲۵ سالگی (که از سومین استاد خود جنید جدا می‌شود) طول کشید و بنا بر نظر میرفطروس حلاج موفق به رهاکردن خود از «پالهنک‌های ایده‌آلیستی و عرفانی» نشد؛ دوره دوم یعنی «تردید، تحقیق و طغیان» مهم‌ترین دوره زندگی حلاج است که با فاصله گرفتن از عرفان و دین راه تازه‌ای را برمی‌گزیند و تا جایی پیش می‌رود که به طغیان علیه حق تعالی دست می‌زند و «با لگدکوب کردن مقوله‌های خدایی به خودآیی می‌رسد» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۵۵-۱۵۶).

معرفی این دوره، اوج چرخش گفتمانی را در کلام میرفطروس نشان می‌دهد؛ از دیدگاه او، حلاج از مقام یک عارف وارسته به یک انقلابی سیاسی ارتقا می‌یابد؛ زیرا به طغیان علیه طبقه حاکم به نفع جامعه محکوم دست می‌زند و پیشوای دیگران در این مسیر می‌شود؛ تا جایی به عنوان انقلابی‌ترین چهره جامعه خود سعی بر آن داشت تا «با تبلیغات خود باورهای معنوی توده‌ها را به نیرویی مادی برای حرکت انقلابی رنجبران تبدیل کند» (همان: ۱۸۴).

آخرین دوره زندگی حلاج دوران نه‌ساله دستگیری، محاکمه و شهادت اوست که البته در زبان میرفطروس به‌طور خاص و در گفتمان چپ، به‌طور عام با آنچه در گفتمان عرفانی آمده، متفاوت است. اگرچه ماسینیون نیز به شرح کامل زندگی او در ابعاد مختلف پرداخته است، در مقام داوری درباره حلاج هرگز شخصیت و اندیشه معنوی او را در عالم روحانی با پررنگ ساختن جنبه‌های ناچیز اجتماعی زندگی وی ناپدید نکرده است. میرفطروس در روایت از حلاج متأثر از ایدئولوژی مارکسیستی، حلاج را فردی معرفی می‌کند که با «سخره گرفتن و حقیرداشتن معراج‌های ملکوتی» به معراج حقیقی دست یافته است (همان: ۲۰۲).



مقایسه و بررسی روایت از زندگی و مرگ حلاج در دو نوع گفتمان از طریق تحلیل گفتمان قدرت در ایدئولوژیک‌سازی این روایت در بخش بعد، ما را از چرخش‌های گفتمانی در این نوع قرائت‌ها آگاه و به درک تأثیر گفتمان حاکم بر اندیشه‌ها در قرائت یک موضوع واحد یاری می‌رساند.

تحلیل گفتمان قدرت و زبان

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، قدرت، زبان و ایدئولوژی، از مهم‌ترین مفاهیم در تحلیل گفتمان انتقادی هستند. قدرت از طریق زبان به ایجاد و تقویت ایدئولوژی می‌پردازد. در گفتمان چپ نیز ایدئولوژی تضاد و مخالفت با نظام سلطه و اصرار بر اهمیت قیام اجتماعی برضد طبقه برتر، به‌عنوان مهم‌ترین ارزش بشری آن را هویت می‌بخشد؛ بنابراین، تحلیل گفتمان چپ را در سه بخش دنبال می‌کنیم که در هر سه به‌نوعی زبان حضور دارد: ساختار بلاغی، استدلال‌سازی و غیریت‌سازی.

۱. ساختار بلاغی

در گفتمان چپ نیز همچون دیگر گفتمان‌های ایدئولوژیک، کاربرد زبان با صناعات بلاغی، یکی از شیوه‌های اقناع و تثبیت معنای مورد نظر نویسنده است. آنچه درباره حلاج در این گفتمان مشاهده می‌شود (به‌ویژه از زبان میرفطروس به‌عنوان نماینده آن)، آمیخته با برخی صناعات به‌منظور جذب مخاطب و برجسته‌سازی یک معنی نوظهور در جهت تأیید حرکت انقلابی و اجتماعی است. این صنعت‌ها را می‌توان بدین ترتیب دسته‌بندی کرد:

الف) توصیف: هر گونه اندیشه عرفانی و مذهبی، حامل باورهای خداگرایی و معانی ماورای عالم فیزیک در گفتمان چپ امری مردود و غیرقابل تفسیر است. دین که افیون توده‌هاست و «تاریک‌خانه متافیزیک» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۵۰) هرگز جایگاه مناسبی برای رسیدن به حقیقت که جز اجتماع انسانی نیست، نخواهد بود. برپایه این بینش اومانستی - مارکسیستی، حلاج در توصیف زبانی این گفتمان با کلماتی معرفی و برجسته

می شود که بیانگر ایدئولوژی چپ گرایان یعنی حضور در اجتماع و سیاست و انقلاب برای برقراری عدالت و آزادی است. در این گفتمان، نقش حلاج از آنچه پیش تر با آن شناخته شده بود، کاملاً متفاوت می شود؛ چرا که در نقطه مقابل آن یعنی متون عرفانی، حلاج «فی الله، فی سبیل الله» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۰۵) یا «آن که شاهان معرفت در شأن معرفتش متحیر بودند...» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۴) توصیف می شود؛ چنانکه اساساً برای حق و در راه حق جان خویش را باخته است.

اما در گفتمان چپ، اوصاف اصلی حلاج منحصر می شود به پیشوا و پیشاهنگ سیاسی، منجی و فریادرس، انسان انقلابی و متفکر جامعه گرا، وجدان بیدار و آگاه جامعه و بالاخره سیاستمدار اندیشمند (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۶۰ و ۱۷۲-۱۷۴) که در پی برقراری عدالت اجتماعی از تصوف به «تفکر و طغیان الحادی» رسیده است.

این لقب گذاری و توصیف یکسونگرانه که از شواهد بسیاری چشم پوشیده است، نشان دهنده تسلط ایدئولوژی چپ بر ذهن نویسنده است. اصطلاحاتی چون مغیث، مصطلم و معبر که از القاب حلاج بوده، در زبان میرفطروس معانی متفاوت با مفاهیم آن در متون عرفانی و البته متناسب با دیدگاه چپ گرایان می یابد. او که در توصیف مهم ترین ویژگی های شخصیتی حلاج به چهره اجتماعی - سیاسی او اکتفا می کند، این سه واژه را به ترتیب: فریادرس، انقلابی و اصلاح گر معنا می کند و هر سه را بیانگر «شخصیت انقلابی» او می داند (همان: ۱۸۱). دلیری، شجاعت و گستاخی حلاج (همان: ۱۵۳)، سازنده هویت او به عنوان فردی سیاسی با اهداف بشردوستانه است.

میرفطروس در انتساب این خصایص به کسی که در متون عرفانی جز با نام عارف بالله یاد نشده است، تا جایی پیش می رود که علم او را آگاهی از تاریخ انقلاب ها و نهضت های خلق و عشق او را عشق به چهره های ملی و مردمی این انقلاب ها تعریف می کند (همان: ۲۰۴).

تأثیر این گفتمان به قدری بود که حتی محققى چون شفیعی کدکنی که دل بسته عطار و نگرش و بینش عرفاست، در روایت و گفتمان از نشانه ها و دال هایی بهره می گیرد که در

گفتمان انقلابی شکل گرفته‌اند. وی در شعر معروفش **حلاج** - که مقارن سال‌های جنبش مردمی برای رقم‌زدن انقلاب سال ۱۳۵۷ بود - از چنین تعابیر و تصاویری استفاده می‌کند:

«در آینه دوباره نمایان شد/ با ابر گیسوانش در باد/ باز آن سرود سرخ أناالحق/
ورد زبان توست/ تو در نماز عشق چه خواندی که سال‌هاست/ بالای دار رفتی و
این شحنه‌های پیر/ از مردهات هنوز/ پرهیز می‌کنند/ نام تو را به رمز/ رندان
سینه‌چاک نشابور/ در لحظه‌های مستی/ مستی و راستی/ آهسته زیر لب تکرار
می‌کنند/ وقتی تو روی چوبه‌دارت خموش و مات بودی/ ما، انبوه کرکسان
تماشا/ با شحنه‌های مأمور/ مأمورهای معذور/ همسان و همسکون ماندیم/ خاکستر
تو را باد سحرگاهان/ هر جا که برد/ مردی ز خاک روید/ در کوچه‌باغ‌های
نشابور/ مستان نیم‌شب به ترنم/ آوازهای سرخ تو را باز/ ترجیع‌وار زمزمه کردند/
نامت هنوز ورد زبان‌هاست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۷: ۴۶-۴۷).

سرخ کلام در اینجا با توجه به بافت کلی شعر، نماد ضدیت کلام و اندیشه‌ی **حلاج** با نظام حاکم در جامعه و پایداری **حلاج** بر طغیان خویش تا پای شهادت است؛ چنانکه انبوه کرکسان تماشا، یعنی مخالفان و صلاح‌اندیشان ضدانقلابی، با سکوت خویش به ادامه‌ی وضعیت موجود جامعه رضایت داده‌اند.

ب) تکرار: یکی از مهم‌ترین ابزارهای زبانی برای تثبیت معنایی که به منزله‌ی معنی دوم برای القای یک اصل در گفتمان ظهور یافته، تکرار است که در فرایند ایدئولوژیک سازی بسیار کاربرد دارد. تکرار قابل توجه واژه‌هایی مانند اجتماعی - سیاسی، انقلاب، توده یا مردم، تساوی و برابری، عمل، آزادی، ماده‌گرایی و... در روایت از **حلاج**، در بیشتر عبارات و صفحات کتاب **حلاج میرفطروس**، شخصیت **حلاج** را در مسیری متفاوت قرار می‌دهد؛ چراکه هر یک با پیوند به اصول اساسی گفتمان **حلاج** که پرورش روحیه‌ی طغیان، اصالت اجتماع در برابر فرد، برابری، آزادی و اصالت انسان در برابر خدا از مبانی مهم آن محسوب می‌شوند، تعیین‌کننده‌ی نگرش یکسونگرانه‌ی این گفتمان به حقیقت چندسویه‌ی زندگی **حلاج** است. حال آنکه در کلام ماسینیون و نیز متون گذشته در روایت از **حلاج** تکرار عشق، فنا،

شهادت در راه حق و معرفت الهی، نام حلاج را ضرورتاً به دنبال مفاهیمی چون عشق ناب و فناء فی الله به ذهن انسان متبادر می کند.

نمونه دیگر، تکرار واژه سرخ در شعر شفيعی کدکنی است که به عنوان دال شناور در گفتمان انقلابی چنانکه پیش تر نیز اشاره شد، مفهومی متفاوت می یابد؛ به طوری که همین واژه در تذکرة الاولیاء عطار آنجا که از زبان حلاج گوید: «خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۱۱)، نمایانگر شهادت مظلومانه عاشقی راستین است که مفتخر به ایثار جان در راه عشق به خداوند است.

ج) مترادف سازی: معطوف ساختن کلمات با هم در یک ساختار نحوی به صورتی که برای هر دو کلمه، ناگزیر یک معنای واحد در نظر گرفته شود، یکی از شیوه های مترادف سازی واژگانی است که ظاهر مشابه، اما مفهومی متفاوت دارند. در گفتمان غیردینی چپ در روایت از حلاج، برای تأکید بر فاصله میان حلاج با هر گونه ایمان مذهبی یا عرفانی در انتخاب واژه ها و هم معناسازی آن ها مغرضانه عمل می شود؛ برای مثال، در جمله «حلاج به عنوان یک اندیشمند مرفقی، عمل را به عنوان اصل اندیشه قرار می دهد و فلسفه قدرت را جایگزین ایمان و پندار می سازد و به نوعی پراکسیسم معتقد می شود» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۵۷)، به نوعی «ایمان و پندار» هم معنا و بیانگر این ادعاست که ایمان جز وهم و پنداری باطل در مقابل عمل و قدرت و اندیشه مرفقی نیست. از سوی دیگر، در همین عبارت، مترادف سازی فعالیت های اجتماعی حلاج با واژه ایدئولوژیک پراکسیسم مشاهده می شود که تغییر محسوس باورهای حلاج را از عرفانی به مارکسیستی (و عمل گرایی) در پی دارد.

در ادامه مطلب، هم معناساختن مادی گرایی با ترقی و روشنفکری و نیز آزادی با عمل دیده می شود که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به نفی هرگونه ترقی خارج از حوزه مادی گرایی می پردازد: «در فلسفه مادی و مرفقی، انسان تنها با عمل و در عمل است واقعیت می یابد. آزادی با عمل مترادف است. ظهور عمل آغاز آزادی است» (همان: ۱۵۷-۱۵۸).

نمونه دیگر، مترادف سازی اندیشه انسان- خدایی با اندیشه الحادی و الحاد با آگاهی و دانش عمیق است؛ اندیشه‌ای که در کلام عرفا، اوج وارستگی معنوی و وحدت در مقام معرفت الهی و دقیقاً نقطه مقابل الحاد است. «حلاج با آگاهی و برخورداری از یک دانش عمیق فلسفی- اجتماعی، به تبلیغ و بیداری توده‌ها و ترویج اندیشه الحادی و انسان- خدایی خود پرداخت» (همان: ۱۷۱).

د) حذف: حذف یا مسکوت گذاشتن برخی عناصر از یک حقیقت، از دیگر ابزارهایی است که یک گفتمان در جهت تثبیت معنای مورد نظر خود به کار می‌برد. از این ابزار می‌توان با عنوان «حاشیه‌رانی» نیز یاد کرد که همراه با برجسته‌سازی، «شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت» محسوب می‌شود (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

روایت از حلاج در گفتمان چپ با حذف و نادیده گرفتن مهم‌ترین عناصر فکری و حیاتی وی، به روایت ساده‌ای از یک سیاستمدار اجتماعی محدود می‌شود که نه تنها هیچ نشانی از معنویت یا وارستگی روحانی در او دیده نمی‌شود، بلکه اندیشه‌های وی کاملاً «ضددینی و ضدالهی» است (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۷۶). حذف مناجات‌های عارفانه حلاج که حکایت روشنی از گرایش نداشتن او به قدرت، توده مردم و انقلاب سیاسی است، در جهت استحکام پایه‌های ضد معنوی و عمل‌گرای گفتمان چپ برای میرفطروس و امثال وی امری ضروری است. نمونه‌ای از این مناجات‌های عاشقانه حلاج، مناجات وی در عرفات است که الوهیت محض کلام او را برای هر خواننده‌ای مسلم می‌سازد:

«خدایا... من به سبب نسیم‌ها و عطرهاى دل‌انگیزی که از عشق و قرب تو یافتم، کوه‌ها و آسمان‌ها و زمین‌ها را با همه بزرگی و گستردگی‌شان، خرد و ناچیز می‌یابم و به حق تو که اگر همه بهشت را به‌ازای یک لحظه از لحظات یا یک دم گرم از اوقاتم به من بفروشی، هرگز آن را نخواهم خرید و اگر آتش دوزخ را با همه عذاب‌های گوناگونی که در آن است، بر من عرضه کنی، برای من از آن حالتی که تو از من دور و پنهان باشی، آسان‌تر است...» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۴۱).

به طور کلی، اقوال و اعمال حلاج در گفتمان عرفانی، از اقرار او به بندگی خدا و محبت خالصانه نسبت به حق تا جایی که گوید: «خدایا! مردم را از من بیزار کن تا هر کلمه شکر که از لبم برآید فقط برای تو باشد و از کسی جز تو منت نکشم» (حلاج، ۱۳۷۸: ۲۱۴)، تا نمازهای چهارصدگانه و ریاضت‌های طاقت‌فرسا به طوری که «در آغاز ماه رمضان نیت روزه می‌کرد و روز عید فطر روزه می‌گشود و هر شب قرآن را در دو رکعت ختم می‌کرد» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۳۰)، در گفتمان چپ حذف و مسکوت می‌ماند.

رد پای از این حقیقت که حلاج «سنگین‌ترین راه عبادت را پیش می‌گرفت و در موارد شرعی از مذاهب اربعه اهل سنت بنا بر شیوه تلفیق، همیشه راه دشوارتر را برمی‌گزید» (ماسینیون، ۱۳۵۸: ۲۳)، در روایت میرفطروس دیده نمی‌شود؛ اینجاست که روایت وی برای هر خواننده‌ای که اندک آشنایی با اندیشه‌ها و حیات و مرگ او داشته باشد، کاملاً عجیب و نامعمول می‌نماید؛ چراکه وی با حذف بزرگ‌ترین بعد شخصیتی حلاج، یعنی عرفان و عشق او به خداوند، در صدد ارائه شخصیتی نو، متناسب با اصول محوری گفتمان مورد نظر خویش است.

عناصر مهمی چون ایمان، عشق، عبادت، ذکر و... که در تذکرة الاولیاء و آثار تاریخی مرتبط با حلاج که سازنده شخصیت او هستند، در کلام میرفطروس به حاشیه رانده می‌شوند تا وجه انقلابی و سیاسی زندگی او برجسته و سرانجام اصل غالب شود.

نمونه‌ای از حضور این عناصر مهم در ترجمه ادبی شعر حلاج به زبان بیژن الهی است:

چو عشق پنهان شد خطر به پا خیزد	به ایمنی است اگر با خطر درآمیزد
و گر به ننگ سرآید ز سرخ‌رویی اوست	شراره چیست گر از سنگ برننگیزد؟
چو ابر و عابر بر عرش و فرش گرد آیند	و نام من ز لب منهیان درآویزد،
اگر ز عشق تو بینم کرانه، برتابم	ز دیده روی که خود از میانه برخیزد

(الهی، ۱۳۵۴: ۲۲)

۲. استدلال ایدئولوژیک

یکی از راه‌های حفظ قدرت در یک گفتمان، به حاشیه راندن معانی‌ای است که وجود دست‌ناخورده آن‌ها در گفتمان جدید قدرت آن را تهدید می‌کند؛ بنابراین، نویسنده با

تغییر این معانی، متناسب با عناصر گفتمان خود به تولید معنا دست می‌زند. لازمه این کار، گاهی کاربرد استدلال‌هایی است که بیش از هر چیز توجیه و تفسیر شخصی شمرده می‌شوند. این استدلال‌های شخصی درحقیقت، راهی برای هژمونیک‌ساختن مدلول مورد نظر است. نویسنده از این طریق، «مدلول خاصی را به دال مرکزی گفتمانی می‌چسباند و آن را هژمونیک می‌کند و هم‌زمان سعی می‌کند با ساختارشکنی، دال مرکزی گفتمان رقیب مدلول را از دال جدا کند و هژمونی‌اش را بشکند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

در روایت از حلاج، میرفطروس با حقایقی از زندگی وی روبه‌روست که از یک سو ذکر و استناد به آن در تضاد با ایدئولوژی مارکسیستی و چپ‌گرایی او واقع می‌شود و از سوی دیگر، حذف آن از این روایت امکان‌پذیر نیست؛ اینجاست که نویسنده با استدلال‌ها و توجیه‌هایی کاملاً موافق با مبانی گفتمان چپ، به حل این مشکل می‌پردازد. دو نمونه مهم از این استدلال‌تراشی او را در اینجا ذکر می‌کنیم:

الف) سحرآموزی: حلاج از دیدگاه ماسینیون در یک رویکرد معنوی، صاحب کراماتی است که «قضایایی حقیقی و جدایی‌ناپذیر از ترجمه احوال اوست» (۱۳۶۲: ۱۵۰). این کرامات یا خوارق عادات که با نیتی متفاوت با معجزات پیامبران توسط اولیا انجام می‌شود، نشانگر توان معنوی ایشان است که از یک سو با معجزه و مبارزه‌طلبی و از سوی دیگر با سحر و جادو تفاوت دارد.

حلاج نیز به عنوان عارفی مقرب، دارای اعمال خارق عادت بوده که در متون عرفانی با نام کرامات وی از آن یاد شده است؛ برای نمونه،

«نقل است که طایفه‌ای در بادیه او را گفتند: ما را انجیر می‌باید، دست در هوا کرد و طبقی انجیر پیش ایشان بنهاد. یک‌بار دیگر حلوا خواستند. طبقی حلوا به شکر گرم پیش ایشان نهاد. گفتند: این حلوا در باب الطاق بغداد باشد. گفت: ما را بادیه و بغداد یکی است» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۰۷)؛

درحالی که در گفتمان چپ این گونه اعمال حلاج متناسب با نگرش الحادی آن، سحر و جادوگری و شعبده‌بازی معرفی می‌شود و مطابق نظر میرفطروس، با اعمال شگفت‌انگیز

مانی، مزدک، به آفرید و المقنع در به‌ثمررساندن نهضت‌های انقلابی خود یکسان است. باید توجه داشت که «این، قسمت‌هایی از چهره حلاج و مقنع است که نویسنده (میرفطروس) پسندیده و از تاریخ دست‌چین کرده است» نه کل حقیقت (چهل‌تنی، ۱۳۵۷: ۱۹).

بدیهی است که کرامات حلاج در گفتمان انقلابی که مجرای کلام میرفطروس است، تفسیر موجه و قابل‌قبولی نخواهد داشت. از سوی دیگر، نادیده‌گرفتن آن با توجه به تأکید اسناد و مدارک تاریخی ناممکن است؛ بنابراین، استدلال‌تراشی و تفسیر این موضوع، در جبهه‌ای کاملاً متضاد با گفتمان عارفانه صورت می‌گیرد؛ زیرا از دیدگاه چپ‌گرایان، اعمال شکفت‌انگیز حلاج «شرط نخستین ادعای رسالت و رهبری و گرویدن توده‌ها» است که او با آگاهی از این «سنت و بدعت تاریخی - مذهبی» برای آغاز دعوت و ترویج عقاید الحادی خود آموختن آن را لازم می‌شمرد (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۶۱). استدلال وی در این موضوع برای رسیدن به نتیجه‌ای در جهت انکار عرفان و تأیید سیاست‌پیشگی حلاج مطرح می‌شود.

ب) دین‌گریزی: برخلاف نظر محققان در گفتمان عرفانی درباره زندگی و تفکر حلاج - که او را واجد عمیق‌ترین جنبه‌های دینی و معنوی یافته‌اند - حلاج در گفتمان چپ، فرد بی‌دینی است که حتی «وجود خدا را نفی و انکار می‌کند»؛ زیرا او جانب عقل را می‌گیرد و پدیدآورنده فضیلت واقعی را عقل و اندیشه آزاد می‌داند، نه دین و اعتقاد به خدا (همان: ۱۶۹).

بر این اساس، عقل و آزاداندیشی در تناقض با مذهب و خدا و عرفان است و حلاج با چهره‌ای ضد‌دینی، عقل خویش را در جهت برپایی یک نهضت سیاسی به کار گرفت و «با آگاهی و هوشیاری سیاسی - اجتماعی خود، در ترویج و تبلیغ الحاد و انسان - خدایی، به‌نحو ظریف و شایسته‌ای عمل کرد» (همان: ۱۷۶).

درواقع، یکی از مهم‌ترین عوامل مخالفت با دین، عرفان و معنویات در گفتمان چپ، تصور باطل جدایی فرد از جامعه و مغفول‌ماندن توده مردم در دین یا تصوف است؛ حال آنکه جامعه و توده در رویکرد مارکسیست مآبانه چپ، مهم‌ترین عامل تکامل بشری در

تاریخ بوده است. دین در اینجا تنها «نقش یک ترمز را در مبارزات طبقاتی توده ها داشته و به عنوان تریاق القلوب، وسیله ای برای حفظ نفوذ اشراف و اربابان در مناسبات اجتماعی و ادامه اسارت و انقیاد زحمت کشان بوده است» (همان: ۱۷۰).

بدیهی است که در گفتمان چپ، نادیده گرفتن این اصل از جانب صوفیه یا عرفا، موجبات مخالفت شدید و غیرقابل اغماض چپ گرایان را با دین و معنویات فراهم می سازد و بدین ترتیب، آن ها در تلاش برای نفی و رد هر گونه دینداری یا خداپرستی از فردی هستند که سردمدار یک نهضت اجتماعی یا سیاسی است؛ همان طور که طبری نیز زیر سیطره این گفتمان و اهمیت دادن به این اصل است که عرفان را تفکر مخالفان اجتماعی می داند و با قرارداد آن در مقابل مذهب معتقد است که «عرفان ایرانی همان طور که انگلس در مورد عرفان اروپایی در قرون وسطی تصریح کرده است، تقریباً همیشه به صورت تفکر مخالفان اجتماعی در مقابل مذاهب رسمی ایستادگی کرد» (طبری، ۱۳۴۷: ۴۷۷).

تلاش کسانی چون میرفطروس برای انکار دینداری و حتی عرفان حلاج، درحقیقت تلاش برای استدلال سازی در جهت تأیید جنبه (جعلی) دیگری از شخصیت او یعنی مبارز، انقلابی و الحادی بودن اوست که به قول ایشان در یک فرد جمع نخواهد شد؛ زیرا دین و اعتقاد به خدا، حلاج را به سمت جبر گرایی و نفی اختیار و ارزش های انسانی سوق می داد و حلاج از طریق نفی آن، نقش خویش را به شایستگی به عنوان یک انقلابی ملحد ایفا کرد. این استدلال سازی تا جایی پیش می رود که نویسنده برای تأیید ادعا، به جدایی حلاج از سهل تستری، جنید و مکی (که جبر گرایانی بودند که وی را از نیروهای خلاق و وجودی اش جدا ساختند) استناد می کند (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۴۴-۱۴۵).

گفتمان معارض با چپ، با کشف حقایق پنهان در این توجیه گری مغرضانه از طریق بسیاری از اسناد معتبر تاریخی، از دینداری ژرف و خداپرستی پیوسته حلاج خبر می دهد. صرف نظر از عبادات و ریاضات مادام العمر و لحظه به لحظه حلاج، هرگز نمی توان از سخنان صریح او در اعتقاد عمیق به حق تعالی چشم پوشید؛ به طوری که می گوید: «نقش تو در چشم و ذکر تو بر لب و جای تو در قلبم، پس کجا پنهان می شوی؟» (حلاج، ۱۳۸۶: ۵۸) یا

«به سوی خدا باز گرد؛ چون غایت همان خداست و هر چه تلاش کنی، جز او نخواهی یافت» (همان: ۵۶).

به عنوان نکته آخر در این بخش بهتر است اشاره ای داشته باشیم به این حقیقت که در فرایند استدلال تراشی، از شطحیات حلاج بیش از همه استفاده می شود؛ چرا که این سخنان، قابلیت تفسیر و توجیه بیشتری در مقایسه با سخنان غیر مبهم و صریح وی دارد. نمونه ای از آن، شطح حلاج در باب ویرانی خانه کعبه و تفسیر آن به اقدامی سیاسی مطابق با سیاست قرمطیان است؛ میرفطروس عقیده دارد که «این دستورالعمل حلاج، با اقدامات و سیاست مذهبی قرمطیان دقیقاً مطابقت دارد» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۹۰)؛ در حالی که در گفتمان عرفانی، این سخن حلاج با نیت آگاهانه وی در نادیده گرفتن واسطه ها و غفلت نکردن از حق بیان شده و اسقاط الوسائط نامیده می شود. اندیشه ای که به نظر ماسینیون «حاکمی و مبین این نکته بود که خدا در همه جا حاضر است؛ باید برای آمرزیده شدن، بدو روی آورد و این کار برتر از اجرای صوری مناسک تمثیلی است که در مکه انجام می شود...» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۳۵۴). ماسینیون برخلاف میرفطروس با رویکردی تأویلی به شطح حلاج می نگرد و بر آن است که اصل سخن حلاج این است که «همت شوق وصل صاحب خانه باید چنان افکار ما را در آغوش گیرد و چنان بر ذهن ما حاکم گردد که تصویر خانه از میان برود، تا آن ذاتی که شالوده این کعبه را ریخته است، دریافت شود» (ماسینیون، ۱۳۵۸: ۲۹).

۳. غیریت سازی

غیریت سازی یا رقیب سازی اجتماعی^۲ که نخست در نظریه گفتمان لاکلا و موف طرح شد، جریانی است که در آن، یک گفتمان برای تقویت هوش خویش و برجسته کردن ایدئولوژی حاکم، اقدام به ساختن گفتمانی با اصول مخالف با خود می کند تا از طریق موضع گیری در برابر آن - که غیر، دیگری یا دشمن محسوب می شود - هویت خودیش را آشکار سازد؛ «غیریت سازی، زمانی نمایان می شود که هویت های متفاوت همدیگر را طرد و نفی می کنند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۹۴).

در گفتمان چپ پس از مشروطه نیز باید به دنبال غیر یا رقیب سرسختی باشیم که این گفتمان با ساختن و ارائه طرح پرننگی از آن درمقابل خود، سعی در برجسته سازی اصول خویش دارد. این رقیب همان گفتمان عرفانی است که با طرحواره ای متفاوت از چپ جدا می شود. مهم ترین و بارزترین اصل تقابل میان دو گفتمان عبارت است از تقابل میان خدا و انسان. این تقابل اساسی، شرایط موضع گیری گفتمان چپ را در برابر غیر یا دشمن فراهم می سازد؛ به طوری که از این طریق هویت خویش را با بیان مبانی مخالف با گفتمان عرفانی - دینی آشکار می سازد و از آنجا که دین و تصوف بر محور حضور خدا و تقرب به او می گردد، به عنوان رقیب یا غیر برای گفتمان چپ مطرح می شود.

در روایت زندگی و مرگ حلاج، گفتمان چپ با ایجاد چنین فضایی - یعنی قرارداد خداپرستی و معناگرایی در تضاد با انسان گرایی و ارزشگذاری برای نوع انسان - نه تنها در جبهه مخالف، کوچک ترین جایگاهی برای حلاج قائل نیست، بلکه او را از خدا گریزان می داند؛ بنابراین، طی یک چرخش گفتمانی بنیادین، حلاج از مقام عارفی عاشق به اومانستی ملحد و سیاسی تبدیل می شود.

در گفتمان غیر مبنی بر طراحی گفتمان چپ، دو ویژگی برجسته یا ابژه در تضاد با دو اصل ایدئولوژیک چپ وجود دارد که از طریق تأکید و تکرار آن‌ها، چپ گرایان هویت خویش را نمایان می سازند. اول تسلیم و جبر گرایی (درمقابل طغیان) و دوم انسان گریزی یا جامعه گریزی (درمقابل اومانیسیم).

الف) تسلیم و جبر گرایی (در مقابل طغیان): بنا بر تعریف چپ گرایان، اعتقاد به جبر یکی از اصول مهم گفتمان غیر یا رقیب است که مانع پیشرفت و تکامل انسان می شود و او را از نیروهای سازنده و زنده وجودی جدا می کند و به موجودی از خود بیگانه و بی هویت تبدیل می سازد. اعتقاد به «سرنوشت مقدر» و «مشیت الهی» در جبهه مخالف یعنی عرفان و دین، بسیار قدرتمند است و از این جهت هرگز با اندیشه های سیاسی - اجتماعی و ترویج روحیه قیام و سلطه گریزی در گفتمان انقلابی موافق و هماهنگ نخواهد بود؛ چراکه «تمامی تضادها و تبعیض های اجتماعی - اقتصادی حاکم بر جامعه، همه ناشی از مصلحت و مشیت

الهی است... توده‌های رنجبر و زحمتکش باید به این جبر و تقدیر تسلیم شوند؛ زیرا ایمان واقعی در اسلام، با تسلیم شدن مطلق به اراده و حاکمیت خداوند آغاز می‌شود» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۷۸).

برای روایت از حلاج باید قبل از هرچیز موضع او در باور به جبرگرایی و ازخودبیگانگی مشخص شود. پس از آن وی را عارف ازخودبیگانه و جبری یا انقلابی نامید. بدیهی است که حلاج در گفتمان چپ، به‌عنوان چهره‌ای محبوب و مشهور، موضع غیر را رها می‌کند و در مخالفت با تسلیم و جبرگرایی علم خویش را برمی‌افرازد.

میرفطروس به‌عنوان نماینده گفتمان چپ در روایت از حلاج - که از طریق این رقیب‌سازی، تسلیم و تصوف را اولین دوره زندگی حلاج و تحقیق و طغیان را دوره اصلی و مهم زندگی او می‌داند - بر آن است که حلاج اگرچه در دوره اول زندگی، هنوز در اسارت ایده‌های عارفانه، دوره تسلیم و ازخودبیگانگی را پشت سر می‌گذاشت، در دوره بعد با قیام اجتماعی - سیاسی به نفع توده مردم به نفی هرگونه تسلیم و توکل می‌پردازد. از دیدگاه او، حلاج مبلغی بود که با نفی جبرگرایی و تسلیم محض، حتی در برابر خداوند سعی داشت به قیام و انقلاب علیه حاکمان زمان دست بزند و از این راه «باورهای معنوی توده‌ها را به نیرویی مادی برای حرکت انقلابی رنجبران تبدیل کند» (همان: ۱۸۴).

اذعان به دو جریان کاملاً متضاد تسلیم در گفتمان چپ و طغیان در گفتمان رقیب، به چپ‌گرایان کمک می‌کند تا ایدئولوژی انقلابی‌گری گفتمان خود را با انعکاس در شخصیت حلاج هویت بخشند. انعکاس این دو جریان مخالف، در شعر شفיעی نیز قابل دریافت است. آنجا که خود را همراه با تسلیم‌شدگان به سرنوشت و عاقبت‌اندیشان دور از جامعه، «انبوه کرکسان تماشا» می‌نامد که با «مأمورهای معذور» همسان و هم‌سکوت مانده‌اند (شفיעی کدکنی، ۱۳۵۷: ۴۶-۴۷). واژه‌هایی مانند تماشا، معذور، هم‌سکوت به‌روشنی گویای تسلیم‌بودن این گروه مخالف با انقلابی‌گری و جبرگرایی ایشان در برابر وقایع اجتماع است. درمقابل این گروه، در این شعر از «رندان سینه‌چاک نشابور» یاد می‌شود که در لحظات مستی و راستی، نام حلاج را زیر لب تکرار می‌کنند. اینان همان

انقلابیون سیاسی بالقوه‌ای هستند که در مبارزه با وضعیت موجود، سینه‌چاک و بی‌باک از هر گونه تقید به سرنوشت محتوم عمل می‌کنند.

ب) انسان‌گریزی یا جامعه‌گریزی (درمقابل اومانیسیم): مفهوم انسان‌گریزی در گفتمان غیر، بی‌اعتبارش‌مردن نوع انسان و توجه تام و تمام به خداوند به‌عنوان موجودی مستقل از انسان است. گفتمان چپ با اساس دانستن این مفهوم در گفتمان رقیب و مخالفت با آن، سعی در نشان‌دادن گرایش اصیل خود به انسان، فارغ از هر امر معنوی یا الهی دارد.

اومانیسیم یا انسان‌گرایی و ماده‌گرایی در میان چپ‌گرایان نتیجه‌اجتناب‌ناپذیر این مخالفت ستیزه‌جویانه میان دو گفتمان است. در روایت از حلاج نیز وی اومانستی شناخته می‌شود که «با اعتقاد به انسان - خدایی علیه خدایان ملکوتی سخن می‌گوید» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۶۹)؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، تنها به عقل بشری ارزش و اعتبار می‌دهد. ارزش‌گذاری برای انسان در نگاه ایشان تا بدانجاست که وجود هر موجودی برتر از انسان کاملاً منتفی است و دین که در آن، از وجود برتر خداوند سخن گفته شده، در حقیقت دست‌نشانده انسان‌های سلطه‌جوست و عدالت اجتماعی را به تعویق انداخته است؛ بنابراین، «انسان سازنده دین است نه دین سازنده او» (همان: ۱۷۰). حلاج در گفتمان رقیب، عارفی است وارسته که در مقام مشاهده از زبان حق سخن می‌گوید:

رَأَيْتُ رَبِّي بَعِينِ قَلْبٍ فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتَ

(حلاج، ۱۳۸۴: ۷۷)

چنانکه مولانا نیز درباره او معتقد است:

حقا که هم او بود که می‌گفت أنا الحق در صوت الهی

منصور نبود او که بر آن دار برآمد نادان به گمان شد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۵۷۳)

اما در گفتمان چپ، فردی انسان‌گراست که «با شخصیت‌بخشیدن به توده‌ها» هر انسانی را پیغمبر و امام عصر خویش می‌داند که باید به مسئولیت و رسالت خود عمل کند (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۶۴).

چپ‌گرایان با مقایسه دو مبنای مخالف و متضاد خدامحوری در گفتمان رقیب و انسان‌محوری در گفتمان خود، حق را به جانب خویش می‌دانند؛ زیرا بر آنند که مطابق با اندیشه عرفا، خدا صاحب کمال مطلق و «سرشار از عالی‌ترین نیروهای وجودی» و درمقابل او انسان، مخلوق بی‌بهره و محروم از صفات کامله و کمالیه است (همان: ۱۵۰) و این امر عین بی‌عدالتی است.

نتیجه این نوع غیریت‌سازی و اظهار دیدگاه‌های عاری از حقیقت برای گفتمان رقیب، جز این نیست که ریشه انسان-خدایی آنال‌الحق حلاج از نظر ماسینیون «اتحاد عرفانی» و «وحدت میان بنده و حق» (ماسینیون، ۱۳۶۶: ۱۵۲-۱۵۳) و از دیدگاه انقلابیون چپ، «اندیشه‌های زنادقه و ماده‌گرایان قرن سوم هجری و بحث در قدرت خلاقه و ذاتی انسان» است (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۱۹) و انسان-خدایی در تفسیر آنها «فصل مشترک تمام بینش‌های اسطوره‌ای تلقی می‌شود» (همان: ۱۱۶). چنانکه دیدگاه عمادالدین نسیمی، بنیانگذار جنبش حروفیه نیز دقیقاً مطابق با اصول گفتمان چپ بوده است. در تبعیت از حلاج و انسان-خدایی وی، انسان را آفریننده جهان و موجودی ازلی و ابدی می‌داند و معتقد است که «انسان باید به قدرت بیکران خویش واقف گردد و بدون چشم‌داشتن به نیروهای موهوم خارجی، خود به پی‌ریزی زندگی و سعادت خویش بکوشد» (میرفطروس، ۱۳۵۴: ۴۸).

دلیل اینکه انسان‌گرایی و حجت‌دانستن انسان به‌عنوان اولین و آخرین نقطه قدرتمند در جهت تغییر و تحول جامعه، یکی از مهم‌ترین تبلیغات در گفتمان چپ محسوب می‌شود، توجه بیش‌ازحد به نظام اجتماعی و اهمیت دادن به توده مردم برای برقراری عدالت و مخالفت با اقلیت مسلط در جامعه پس از مشروطه است.

در شعر حلاج شفیعی کدکنی که در شرایط پرنوسان آغاز انقلاب سروده شد، بار دیگر نشانه‌هایی از این تفکر یعنی ارزشگذاری بر نوع انسان، مستقل از خداگونگی وی دیده می‌شود: خاکستر تو را / باد سحر گاهان / هر جا که برد / مردی ز خاک روید...

رویش و زایش مردانی چون حلاج (که به شجاعت، بی‌باکی و قدرت شهره‌اند) از خاک - که هستی زمینی و مادی جاری است - اشاره به ادامه راه حلاج انقلابی توسط ایشان در اعصار بعد یعنی زمان حیات شاعر دارد.

مفصل‌بندی دو گفتمان

هر نظام گفتمانی، از طریق نشانه‌ها یا دال‌هایی با مدلول‌های مشخص، اظهار وجود می‌کند که این نشانه‌ها برای تثبیت معنا، طی یک مفصل‌بندی جدید گردآوری و تنظیم شده‌اند. مطابق تعریف هوارث، «مفصل‌بندی^۳، گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آن‌ها در هویتی نو است» (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳). اگرچه تثبیت معنا در مفصل‌بندی، نسبی است و می‌توان گفت معانی نشانه‌ها «همواره در معرض تهدید گفتمان رقیب قرار دارند» (کلانتری، ۱۳۹۱: ۱۳۵)، دال‌های مختلف با معنایی موقت در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا ساختار گفتمان را تشکیل دهند.

در گفتمان چپ نیز مجموعه‌ای از نشانه‌ها یا دال‌های شناور وجود دارد که با قرار گرفتن در یک نظام با معنایی که هنوز به مرحله تثبیت نرسیده است، مفصل‌بندی شده‌اند. این دال‌های شناور در اصل «نشانه‌هایی هستند که گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند به آن‌ها به شیوه خاص خودشان معنا بخشند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۹). در این گفتمان، به اقتضای مبانی ضدسلطه مارکسیست گرایانه مدلول خود را تعریف می‌کنند. در این گفتمان، نقطه مرکزی، «نشانه برجسته و ممتازی که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند» (همان: ۷۷)، «کمال انسانی» است که در روایت زندگی و مرگ او از طریق دال‌های مختلف و البته مطابق با اصول گفتمان انقلابی تعریف و تفسیر می‌شود (نمودار ۲). همین نقطه مرکزی در گفتمان عرفانی، دال‌های مخصوص به خود را با مفاهیم متفاوت سامان‌دهی و مفصل‌بندی می‌کند که در نمودار ۱ مشخص شده است.



نمودار ۱. دال‌های گفتمان عرفانی



نمودار ۲. دال‌های گفتمان چپ

نتیجه گیری

حلاج از چهره‌های جدال‌برانگیزی است که روایت از حیات، اندیشه و مرگ وی از زبان اکثریت صاحب‌نظران در گفتمان صوفیانه، با نظرگاهی موافق و حتی ارادتمندانه به وی همراه بوده است. هم‌عنان با این گروه، فقها با برافراختن علم مخالفت در برابر حلاج به‌ویژه در زمان حیات او، اندیشه وی را مردود شمردند؛ اما حضور قدرتمند گفتمان عرفانی در برابر گفتمان فقهی در معرفی حلاج به‌عنوان عارفی بزرگ و اسطوره‌وارستگی، عشق و شجاعت، بر گفتمان فقهی غلبه یافت. این نوع نگرش به حلاج، با پژوهش‌های گسترده تاریخی ماسینیون درباره حلاج و مستندساختن برخی حقایق درباب وی، به تثبیت مقام عرفانی و معنوی او در گفتمان عرفانی یاری رساند. تا اینکه پس از انقلاب مشروطه و آشنایی ایرانیان با عقاید مارکسیستی - کمونیستی گفتمان چپ به‌عنوان رقیبی سرسخت در برابر گفتمان عرفانی ظاهر شد و روایت حلاج را در قالب زبانی کاملاً ایدئولوژیک در نقش سیاستمداری انقلابی بازسازی کرد.

میرفطروس به‌عنوان نماینده این گفتمان در روایت از حلاج، از طریق سازمان‌دهی دال‌های شناور در ساختار بلاغی، متناسب با مبانی فکری ایدئولوژی چپ، استدلال‌های خودمحوارانه و رقیب‌سازی گفتمان عرفانی در مقابل گفتمان چپ، اصول فکری و حیاتی حلاج را طی یک چرخش گفتمانی با مفاهیمی متفاوت از مفاهیم پیشین در گفتمان خویش مفصل‌بندی و به جذب و تثبیت معانی آن‌ها پرداخت؛ به‌طوری‌که عشق و اتحاد عرفانی که پیش‌تر از زبان صاحب‌نظران گفتمان عرفانی، مبنای اصلی حیات و مرگ حلاج محسوب می‌شد، در این گفتمان جای خود را به ماتریالیسم و اومانیسم می‌سپارد و کرامات معنوی و مواعظ عرفانی وی با تغییر بنیادینی به جادوگری و تبلیغ بی‌دینی و خداستیزی در جهت انقلاب مردمی تبدیل می‌شود.

پی‌نوشت

1. Context
2. Social antagonism
3. Articulation

منابع

- ارانی، تقی. (بی تا). *بشراز نظر مادی، علمی - فلسفی*. بی جا.
- الهی، بیژن. (۱۳۵۴). *ترجمه شعرهای حسین بن منصور حلاج*. پاریس. تهران.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، چ سوم، کتابخانه طهوری*. تهران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۳۶). *نفحات الانس، تصحیح مهدی توحیدی پور، کتابفروشی سعدی*. تهران.
- چهل تنی، مهدی. (۱۳۵۷). *بلوغ دروغ در معرفی حلاج نوشته میرفطروس، تهران، بی نا*.
- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. به کوشش قاسم میرآخوری. یادآوران. تهران.
- _____ (۱۳۸۴). *الطواسین*. به کوشش لویی ماسینیون، ترجمه محمود بهفروزی. علم. تهران.
- _____ (۱۳۸۶). *دیوان حلاج*. تحقیق لویی ماسینیون. ترجمه قاسم میرآخوری و حیدر شجاعی، چ دوم. قصیده. تهران.
- حقیقی راد، بابک. (۱۳۸۶). *راست و چپ در ایران*. روزنامه شرق. ۳/۱.
- خامه‌ای، انور. (۱۳۶۹). *از خودبیگانگی و پراکسیس*. به نگار. بی نا.
- سلطانی، سیدعلی اصغر. (۱۳۸۴). *قدرت، گفتمان و زبان*. نی. تهران.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲). *گلشن راز*. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی. زوار. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۵۷). *در کوچه باغ‌های نشابور*. چ هفتم. تهران. توس.
- شوشتری، قاضی نورالله. (۱۳۹۲). *مجالس المؤمنین*. تصحیح و تعلیقات ابراهیم عرب پور و دیگران. ج ۴. بنیاد پژوهش‌های اسلامی. مشهد.
- صولتی، مهران. (۱۳۹۲). *سوژه، گفتمان و علوم انسانی*. دات. تهران.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س) / ۴۱

- طبری، احسان. (۱۳۴۷). برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران. انجمن دوستداران احسان طبری. بی‌جا.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۶). الغیبة. ترجمه مجتبی عزیزی. مسجد مقدس جمکران. قم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۱). تذکرة الاولیا، تصحیح محمد استعلامی. زوار. تهران.
- عین‌القضات همدانی. (بی‌تا). لوائح، تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش. چ دوم. کتابخانه منوچهری. تهران.
- غزنویان، محمد. (۱۳۹۱). «نقش تاریخی چپ در جنبش مشروطه ایران»، مجله مهرگان، ش ۱۰. صص ۱۳-۱۸.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۹). تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران. چ سوم. دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها. تهران.
- کلانتری، عبدالحسین. (۱۳۹۱). گفتمان از سه منظر زبان‌شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی. جامعه‌شناسان. تهران.
- ماسینیون، لویی. (۱۳۵۸). قوس زندگی حلاج. ترجمه عبدالغفور روان‌فرهادی. چ سوم. کتابخانه منوچهری. تهران.
- _____. (۱۳۶۲). مصائب حلاج. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. بنیاد علوم اسلامی. تهران.
- _____. (۱۳۶۶). عرفان حلاج، ترجمه ضیاءالدین دهشیری. بنیاد علوم اسلامی. تهران.
- ماسینیون، لویی و کراوس، پل. (۱۳۹۰). اخبار حلاج. ترجمه حمید طیبیان. چ هشتم. اطلاعات. تهران.
- محمد بن منور. (۱۳۶۶). اسرارالتوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. آگاه. تهران.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۸). دیوان امام. چ چهل و دوم. مؤسسه نشر آثار امام خمینی. تهران.

- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۲). *گزیده غزلیات شمس*. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، چ شانزدهم. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. تهران.
- میرفطروس، علی. (۱۳۴۹). *حلاج*. چ دوم. انتشارات کار. بی‌جا.
- _____ (۱۳۵۴). *جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان*. بامداد. تهران.
- هوارث، دیوید. (۱۳۷۷). «نظریه گفتمان». فصلنامه علوم سیاسی. ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی. ش ۲. صص ۱۵۶-۱۸۲.
- یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۸۵). *ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی*. هرمس. تهران.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی. نی. تهران.
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis*, London: Longman.
- Fairclough, N. (1996). *Language and power*, London: Longman.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال هفتم، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴

تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

فرزاد بالو^۱
حبیب الله عباسی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

چکیده

رابطه انسان و خدا، در عالی‌ترین و ناب‌ترین شکل ممکن در میراث عرفانی ما بازتاب یافته است. اقوال و آثار بزرگان تصوف، مشحون از عاشقانه‌ترین و صمیمی‌ترین گفت‌وگوها میان انسان و خداست. در این میان، در مقامات به‌جامانده از ابوالحسن خرقانی - که یکی از عرفا و بزرگان نامبردار تصوف محسوب می‌شود - رابطه «انسان و خدا» به زیباترین و ناب‌ترین شکل در قالب من و تو کردن با خدا تجلی پیدا کرده است. از آنجاکه مارتین بوبر، فیلسوف آلمانی، نظریه من و تو را بر مبنای ماهیت و چگونگی رابطه من و تویی انسان و خدا و نقش رابطه انسان و

^۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول). f.baloo@umz.ac.ir

^۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. abbasi@tmu.ac.ir



۴۴ / تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

انسان سامان بخشیده است، این نوشتار بر آن است تا با الهام از نظریه من و تو بوبر، به تبیین و تحلیل تازه‌ای از رابطه انسان و خدا در روایت‌های چهارگانه مقامات خرقانی بپردازد.

واژه‌های کلیدی: خرقانی، بوبر، خدا، من، تو.

مقدمه

فلسفه مدرنیته که از دکارت تا هوسرل دنبال شده، فلسفه آگاهی است و بر اصالت بخشی به عقل سوژه محور^۱ یعنی انسان استوار است. در این تلقی، عالم، ابژه^۲ و متعلق شناسایی و انسان فاعل شناسا^۳ و فعال مایشاء معرفی می‌شود. این تفکر ابژه‌ساز، بنیان علم جدید قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که تمامی پدیده‌های عالم، اعم از خدا، دین، هنر، انسان، طبیعت و... ابژه‌هایی هستند که شناسایی و مطالعه می‌شوند. به تعبیر دیگر، در چنین پارادایمی، غیر (دیگری)^۴ سوژه^۵ یا تابع انسان است یا حذف می‌شود؛ چنانکه ژان پل سارتر، در هستی و نیستی^۶ با اعجاب و شگفتی یادآور می‌شود که «مسئله دیگری، هرگز توجه پیروان حقیقت را به خود جلب نکرده است و فلسفه‌های قدیم، هیچ کدام اشاره‌ای به وجود دیگری نکرده‌اند. تنها فلسفه جدید است که با نظری عمیق‌تر بدین مسئله می‌نگرد» (سارتر، ۱۳۵۳: ۲۱۰-۲۱۱). در این میان، مارتین بوبر^۷، گابریل مارسل، میخاییل باختین و... در گروه اندیشمندانی هستند که در صدد ارائه طرحی برمی‌آیند تا به وسیله آن، از تفکر ابژه‌ساز دکارتی عبور کنند. بوبر با طرح مفهوم مواجهه^۸ یا رابطه من و تو^۹ در پی آن برمی‌آید که از ثنویت تقابل‌گرای حاکم بر سنت فلسفی غرب - که هرگیری را همچون ابژه‌ای منفعل و اسیری دست‌وپابسته، مسخر و رام سوژه شناسا می‌پنداشت - گامی فراتر نهد و بر فراز این دوگانه، از غیر و دیگری اعاده حیثیت کند. به تعبیر دیگر، ثنویتی که در سنت فلسفی غرب براساس من - آن^{۱۰} شکل گرفته بود، در تلقی بوبری به دوگانه من - تو تغییر ماهیت می‌دهد. براساس چنین رویکردی، پارادایم^۹ تازه‌ای بنا می‌شود. در این سپهر اندیشگی، نوع رابطه آدمی بر پایه مواجهه و نسبت من و تو با خدا، دین، هنر، انسان و طبیعت، موجودات و... تعریف می‌شود. در این تلقی، پیش‌درآمد مواجهه من - تویی انسان با خداوند، مواجهه



من - تویی انسان با انسان است. اساس مواجهه انسان با انسان، دیالوگ و هم‌سخنی است؛ بی آنکه کسی خود را در مقایسه با دیگری، مرکز ثقل حقیقت و شناخت بداند.

در سنت گذشته ما، توجه به غیر و دیگری، هیچ‌گاه در نظام فکری و فلسفی، جایگاه و اعتباری پیدا نکرد. جنگ و نزاع هفتاد و دو ملت، در قلمرو تمدن اسلامی‌اش، مولود نظرگاه‌های مختلف کلامی و فلسفی و فقهی بود که اغلب در نفی و طرد یکدیگر می‌کوشیدند. علاوه بر آن، رابطه خدا و انسان، در نظام فقهی به رابطه شارع و مکلف، در نظام فلسفی به رابطه وجوب و امکان و در نظام فکری کلامی به رابطه خالق و مخلوق تقسیم‌بندی می‌شد. تنها در نظام عرفانی است که به خاطر تفسیر متفاوت از خدا، هستی و انسان، نسبت میان انسان و خدا ماهیت تازه‌ای می‌یابد. در عرفان، آدمی با هستی و انسان و خدا نسبتی وجودی پیدا می‌کند. در نظر عرفا، بنیاد آفرینش عالم، عشق است. هستی و هر چه در اوست، مظهر و نمود حقیقت هستی، یعنی خداست. بر اساس «و هو حب الله للعبد و حب العبد لله كما قال تعالى: يحبهم و يحبونه»، همه هستی و انسان متوجه خداست و حب الهی متوجه هستی و انسان. عشق دوسویه میان انسان و خدا، به عشق آدمی به هستی به‌طور عام و دیگر انسان‌ها به‌طور خاص بسط پیدا می‌کند. برخلاف بسیاری از نحله‌ها و فرق که خود را محک و معیار تام و تمام حقیقت می‌دانستند و دیگر اندیشه‌ها و باورها را به‌چوب الحاد و بدعت می‌راندند، عارفان با در نظر گرفتن اصل «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلاق»، مقصود و غایت همه طریقت‌ها را یکی می‌پنداشتند و مردم را به تساهل و تسامح فرامی‌خواندند. البته این تساهل و تسامح، به قول زرین کوب (۱۳۸۱: ۳۶۸) «از روی آزادی و اختیار است و از موضع قدرت صورت می‌گیرد». آرمان‌شهری که عموم مردم با هر اعتقاد و باوری بتوانند در کنار هم در صلح و دوستی زندگی کنند؛ چنانکه بزرگان تصوف، هم در عالم نظر و هم در زندگی روزمره، خود را مقید و مکلف به چنین بینش و رهیافتی می‌دانستند و تاریخ، خود گواه این حقیقت است. از این رو، اگر بخواهیم بر اساس نظریه مارتین بوبر به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی موجود در مبانی فکری عرفانی بنگریم، نوع رابطه آدمی با جهان، انسان و خدا، از رابطه من - آن (شیء‌پنداری) و نگاه از بالا به پایین در نظام فقهی، فلسفی و کلامی به رابطه من - تو تغییر ماهیت می‌یابد. بر این اساس،

رابطه انسان و خدا در نظام عرفانی، برخلاف رابطه شارع و مکلف (ارباب و بنده) در نظام فقهی، وجوب و امکان در نظام فلسفی، خالق و مخلوق در نظام فکری کلامی، به رابطه عاشق و معشوق تبدیل می‌شود و صمیمی‌ترین و ناب‌ترین گفت‌وگوها در قالب رابطه من و تویی به منصه ظهور می‌رسد.

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که آیا با چشم‌انداز و تعریف و تلقی‌ای که بوبر از «انسان و خدا» در کتاب معروفش *من و تو* دارد، می‌توان به خوانش تازه‌ای از یکی از میراث‌های عرفانی، یعنی گفتارهایی که ابوالحسن خرقانی درباره رابطه «انسان و خدا» دارد، دست پیدا کرد.

در باب موضوع مقاله حاضر، تاکنون پژوهشی انجام نگرفته است؛ اما در دو مقاله از لیلا پژوهنده با عنوان «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی» و مقاله «فلسفه و شرایط گفت‌وگو از چشم‌انداز مولوی با نگاهی تطبیقی به آراء باختین و بوبر»، به صورت تلویحی و گذرا، اشاره‌ای به مارتین بوبر و آرای او شده است. ما در این نوشتار، بی‌آنکه مدعی تطابق آرای بوبر در باب مواجهه و نسبت «انسان و خدا» با دیدگاه ابوالحسن خرقانی باشیم، به توصیف و تبیین نظریه کانونی بوبر در کتاب *من و تو*، یعنی تفکیک ارتباط میان من - آن، ارتباط من - تو و بیان ویژگی‌های رابطه من و تو در نحوه مواجهه و نسبت آدمی با جهان، انسان و خدا می‌پردازیم. آن‌گاه با الهام از نظریه بوبر، مقامات خرقانی را بازخوانی و تحلیل می‌کنیم.

تأملی در باب رابطه «انسان و انسان» و «انسان و خدا» در اندیشه مارتین بوبر

مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) یک متفکر یهودی برجسته است که تفکرات او، تأثیر بسیاری بر قلمرو وسیعی از متکلمان، فیلسوفان، منتقدان ادبی، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و... هم‌عصر و پس از وی داشته است. *دانیل*^{۱۱} (۱۹۱۳)، *من و تو* (۱۹۲۳)، *حسیدیسیم و انسان مدرن*^{۱۲} (۱۹۵۴)، *رابطه انسان با انسان*^{۱۳} (۱۹۶۵)، *خیر و شر*^{۱۴} (۱۹۴۴)، *کسوف خداوند*^{۱۵} (۱۹۵۲) و... - از مهم‌ترین آثارش محسوب می‌شود. بوبر در سوم ژوئن ۱۹۶۵ در ۸۷ سالگی در اورشلیم درگذشت.

اغلب پژوهشگران بر این عقیده‌اند که بوبر از تأملات و آثار آغازینش تا واپسین دوره حیات فکری‌اش، سه دوره اندیشگی را تجربه و طی کرده است؛ اما حقیقت امر این است که این گفته هایدگر - که باید فقط و فقط یک فکر داشت و آن را تا انتها ادامه داد (Bloom, 1997: xi) - در مورد مارتین بوبر صدق می‌کند؛ چراکه وی نیز همواره یک فکر و ایده را دنبال می‌کرد تا سرانجام آن را در فرم و ساختار نهایی و کاملش در کتاب *من و تو* آراست.

در اینجا، پیش از تأمل بیشتر در کانون تفکر بوبر یعنی نظریه *من و تو* - که در کتاب *من و تو* مجال طرح یافته است - نگاهی گذرا به مراحل مختلف فکری‌اش داریم.

۱. تأملات عرفانی

مرحله اول فکری بوبر، به مطالعه تعلیمات مذهب حسیدیسم^{۱۶} و تألیف رساله‌هایی اختصاص دارد که در سال ۱۹۰۸ با عنوان *حیات حسیدیسم* می‌نویسد. «کلمه عبری حسید به معنای پرهیزگاری است که از اسم *hesed* به معنای عاشق مهربانی، رحمت و قبض مشتق شده است. جنبش حسیدیسم در قرن هجدهم در لهستان پدید آمد و علی‌رغم آزار و اذیت‌های خاخام‌های یهود، به سرعت در میان یهودیان غرب اروپا گسترش پیدا کرد و نیمی از آن‌ها را با خود همراه ساخت. مؤسس آن اسراییل بن الیعزر (۶۰-۱۷۰۰) است که به نام *بعل شم طوو* معروف است» (Friedman, 1955: 16-17). در کانون مذهب حسیدیسم عشق وجود دارد که موجب ارتباط خداوند و انسان می‌شود. این ارتباط میان «انسان و خدا» تا ایده حضور و حلول خدا در انسان و طبیعت (وحدت وجود و اتحاد انسان و خدا) پیش می‌رود. «مارتین بوبر خود ترجیح می‌دهد به جای مذهب، از ایمان حسیدیسم سخن بگوید. ایمان نه در معنای ملغمه‌ای عجیب از مفروضات و معارف، بلکه در معنای امید و اعتماد است» (Buber, 1968: 253). از این فصل از زندگی بوبر که صرف تتبع و تألیف درباره مذهب حسیدیسم شد، به دوره تأملات عرفانی وی تعبیر می‌کنند. دوره‌ای که یکسره غرق در معنا و ماورا و ابدیت بود. پی‌بردن به رمز و راز ابدیت، البته دغدغه سیری‌ناپذیری بود که تا پایان عمر او را به حال خود رها نکرد. در نظر او ابدیت، تنها



۴۸ / تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

در صورت پیوند با زمان و مکان در دسترس فهم و تصور قرار می‌گرفت؛ بنابراین، به نظر بوبر، پیوند میان ابدیت از یک سو و تصور و پنداشت زمان و مکان از سوی دیگر، اصل «معناداری» را به‌عنوان ارمغانی برای زندگی آدمیان به‌همراه داشت. در این برهه زمانی، نگاه بوبر معطوف به آسمان بود و زندگی واقعی را در ابدیت می‌جست و تمامی همت خود را در گرو اتحاد با خدا خلاصه کرده بود. بوبر در کتاب ده مرحله، به‌اجمال به تبیین مراحل ده گانه پارسایی و شادمانگی عرفانی، یعنی خدا و انسان، عبادت، آسمان و زمین، خدمت، تعالیم، طریقت، عشق، خیر و شر، غرور و تواضع و سرانجام رستگاری براساس آموزه‌های حسیدیسم می‌پردازد (Buber, 2002: 15-89). حقیقت امر این است که در مرحله عرفانی، رابطه من و تو-انسان و خدا- در تفکر بوبر ظاهر می‌شود؛ اما این رابطه غیر از آن رابطه‌ای است که بعدها در کتاب من و تو مطرح می‌شود؛ زیرا در این مرحله، از وحدت طرفین رابطه سخن به‌میان می‌آید؛ اتحاد انسان و خدا یا به تعبیر دیگر من و تو. حال آنکه در مرحله سوم فکری بوبر، طرفین رابطه در عین رابطه بسیار نزدیک، مستقل می‌مانند.

۲. فلسفه تحقق‌بخشی^{۱۷}

رفته‌رفته، در پرتو مطالعات وسیع و آشنایی با اندیشه‌های کانت، ديلتای، نیچه، کی یرکگور و... تلقی‌ای که بوبر از ابدیت و به‌تبع آن با زمان و مکان و نسبت آدمی با دیگری و... داشت، دستخوش تحول شگرفی شد و فصل دوم زندگی فکری او را رقم زد که از آن به فلسفه تحقق‌بخشی تعبیر می‌کنند. فریدمن در زندگی مبتنی بر گفت‌وگو^{۱۸}، به تأثیر کانت، ديلتای، نیچه و کی یرکگور در نظام فکری بوبر در فلسفه تحقق‌بخشی اشاره می‌کند: «کانت به‌ویژه با این دستاورد فلسفی که زمان و مکان ساختارهای ذهن ما هستند؛ ديلتای با تفکیکی که میان علوم تجربی و علوم انسانی ایجاد می‌کند و متعلق‌شناسایی را در اولی مشاهده و تجربه و متعلق‌شناسایی در دومی را علاوه‌بر مشاهده، مشارکت می‌داند؛ نیچه به‌خاطر تأکید بر عینیت واقعیت زندگی درمقابل ذهنیت‌گرایی و ایده‌آل‌گرایی و بالاخره کی یرکگور در اصل رابطه مستقیم فرد و خدا، آنجا که فرد، خداوند را با لفظ تو خطاب قرار می‌دهد» (Friedman, 1955: 35-36). در این میان، به‌ویژه مطالعه آثار سورن





کی یر کگارد- که با نقد نظام فلسفی هگل، «فلسفه‌ای که جایی برای فرد هستی‌مند باز نمی‌گذاشت و تنها کاری که می‌کرد این بود که او را به شیوه‌ای شگفت‌گفت کلیت می‌بخشید و آنچه نمی‌توانست کلیت یابد بی‌اهمیت شمرده می‌شد و از چشم می‌افتاد» (کاپلستون، ۱۳۶۶: ۳۲۷) - سبب شد تا بوبر به فردیت و امور واقعی زندگی روزمره توجه بیشتری نشان دهد و جذبه و خلصه عرفانی را فروبگذارد و ابدیت را اینک در حیات روزمره و در تعامل با هموعان و دیگر انسان‌ها جست‌وجو کند.^{۲۰} از این چرخش بوبر از خلوت عارفانه منعزل از جامعه به زندگی روزمره، به فصل دوم زندگی وی و رویکرد اگزیتانسیالیستی یاد می‌کنند. دیگر دغدغه و اشتیاق وصف‌ناپذیر وی برای ایستادن برفراز دوگانه زمان و مکان فروکش می‌کند و ابدیت با زندگی روزمره و حس تعهد و مسئولیت نسبت به هموعان گره می‌خورد. چنانکه در عبارت زیر، رهیافت اگزیتانسیالیستی وی و تعریف تازه‌ای که از ابدیت ارائه می‌دهد، به‌روشنی آشکار است: «من هیچ‌چیز را نمی‌شناسم مگر پر بودن هر ساعت فانی از ادعا و مسئولیت» (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۵۳). کتاب *دانیل* (۱۹۱۳) عرصه نظریه‌پردازی بوبر با رویکردی اگزیتانسیالیستی است که در آن، به تبیین نسبت‌های دوگانه آدمی با محیط برای کشف حقیقت می‌پردازد: نسبت نظام‌بخشی^{۲۱} و نسبت تحقق‌بخشی^{۲۲}. اختلاف میان این دو نسبت، به ماهیت موضوعی که آدمی با آن نسبت برقرار می‌کند نیست؛ بلکه به خود نسبت برمی‌گردد. در نسبت نظام‌بخشی، سوژه یا فاعل شناسا (من)، به محیط اطراف خود نظام می‌بخشد تا آن را شناسایی کند. در اینجا قوه شناخت، تمام اجزای دیگر وجود انسان را در جهت یک هدف خاص - که استیلا و بهره‌مندی است - سوق می‌دهد؛ اما در نسبت تحقق‌بخشی، «من» از کسوت فاعل شناسای تمام‌عیار درمی‌آید و به باطن معنا و زندگی نفوذ می‌کند. در اینجا نسبت من - تویی برقرار است؛ یعنی هیچ‌گونه واسطه و فاصله‌ای نیست و مواجهه با تمام وجود صورت می‌پذیرد (Friedman, 1955: 36; Buber, 1968: 12). بوبر با تفکیک رابطه من - آن و من - تو مانند دیگر اگزیتانسیالیست‌ها مانند کی یر کگور و نیچه، بر این عقیده بود که دنیای مدرن با مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیرش، انسان را از خویش‌تن اصیل و راستینش دور داشته و بیگانه کرده است؛ بنابراین، در پی آن بود تا به تغییر و تصحیح رابطه انسان و جهان، انسان و



۵۰ / تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

انسان‌های دیگر و بالاخره انسان و خدا پردازد. در بطن تفکر مدرن، رابطه من - آن نهفته بود؛ رابطه‌ای که هدف غایی آن ابزارانگارانه بود و در جهت استخدام و استفاده دیگری شکل می‌گرفت. با وجود این، باید گفت رابطه «من و تو» مربوط به مرحله «تحقق بخشی» از رابطه «من و تو» مربوط به مرحله «عرفانی» و مرحله «فلسفه گفت و گویی» متفاوت است؛ زیرا رابطه «تحقق بخشی» در «کلیت زندگی» تحقق پیدا می‌کند و از جهتی نیز با رابطه «من و تو» مربوط به مرحله فلسفه گفت و گویی که در کتاب من و تو بیان می‌شود نیز متفاوت است؛ زیرا رابطه من و تو، مربوط به مرحله تحقق بخشی در قلمرو ذهنیت است؛ یعنی در درون فرد رخ می‌دهد و نه بین انسان و دیگری. هنوز تا رابطه «من و تو» مبتنی بر گفت و گو بین موجودی باید منتظر گام بعدی ماند.

۳. فلسفه هم‌سخنی و گفت و گویی^{۲۳}

در سنت غربی، آگزیستانسیالیست‌هایی مانند هایدگر و سارتر، به مفهوم دیگری در بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی توجه بیشتری نشان دادند که به‌عنوان بعدی از وجود انسان در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی براساس همبودی هستی‌شناختی یا همبودی انضمامی» (Theunissen, 1984: 203). حال آنکه در نگرش بوبر، تنها در نسبت من - دیگری، نه به‌عنوان بعدی از وجود انسان، بلکه به‌عنوان مهم‌ترین واقعیت وجودی، تصور انسان اصیل امکان‌پذیر است. براین اساس، تأکید بوبر بر نسبت‌های سه‌گانه میان انسان و جهان، انسان و انسان، و انسان و خدا، او را از آگزیستانسیالیست‌ها جدا می‌کند؛ چراکه برای مثال، در تلقی کی‌یرکگارد، تأکید بر من (فرد منفرد) و نسبت میان انسان و خدا راه را بر دیگر نسبت‌ها می‌بندد. اساساً در به‌روی خلق بستن، آستانه گشودن پنجره به‌سوی خالق است. در اندیشه کگارد، «والاثرین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خویش، پیوستگی با خداست؛ اما خدا نه به‌معنای وجود کلی یا اندیشه مطلق، بلکه توی مطلق» (کاپلستون، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۳۱). حال آنکه در تفکر بوبر، پیش شرط برقراری نسبت میان انسان و خدا، برقراری نسبت واقعی میان انسان و جهان، به‌ویژه انسان و انسان است. «بوبر در کتاب من و تو، نظریه خود را مبنی بر هستی اصیل انسانی. با الهام از جوهر مسیحیت^{۲۴} فویرباخ و فرد منفرد^{۲۵} کی‌یرکگارد

سامان می‌دهد و بر پیش فرض هستی آدمی به‌مثابه مواجهه تأکید می‌کند» (Buber, 1965: 250-251)؛ بنابراین، بوبر از تلقی اگزیستانسیالیست‌ها در استلزام حفظ دیگربودگی دیگری و غیریت در رابطه، پا را فراتر می‌گذارد. چه اینکه من و تو در اندیشه بوبر «مبتنی بر یک رابطه متقابل است که بر هستی جامع دو موجود تأکید دارد؛ یک برخورد ملموس، به‌گونه‌ای که این دو موجود، یکدیگر را در تمامیت هستی خود درمی‌یابند، بدون هیچ قید و شرطی از یکدیگر. حتی تخیل و ایده‌ها در این زمینه نقشی ندارند. در مواجهه من و تو، به‌جای مفاهیم صرفاً ذهنی، بی‌نهایتی و جهان‌شمولی به‌طور کاملاً واقعی تحقق پیدا می‌کند (Kramer & Gawlick, 2003: 39). از این‌رو، در تفکر بوبر، برای مثال، اگر کسی با جهان از در رابطه من - آن وارد شود، شاهد تمامیت و مواجهه متقابل فرد و جهان نخواهیم بود؛ زیرا «کسانی که صرفاً تجربه می‌کنند، در امور دنیا مشارکت نمی‌ورزند؛ زیرا تجربه در ایشان است و نه «بین ایشان و جهان». جهان نیز مشارکتی در این تجربه ندارد. جهان اجازه می‌دهد تجربه شود، بدون آنکه علاقه‌ای به این تجربه داشته باشد؛ زیرا جهان نه از خود مایه می‌گذارد و نه چیزی بر جهان واقع می‌شود. جهان به‌منزله تجربه متعلق به کلام اساسی من - آن است و کلام اساسی من - تو، سرچشمه نشئه رابطه است (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۴). همان‌طور که پیداست، شناخت براساس رابطه شکل می‌گیرد. بسته به اینکه نوع رابطه و مکانیسم ایجاد آن چگونه باشد، با شناختی سلسله‌مراتبی مواجهیم. در یک برابری کلی، رابطه‌های من - آن، و من - تو، بیانگر سطوح مختلف شناخت است. رابطه من - آن، جهان تجربه را بنا می‌کند که در آن، انسان به طبیعت و موجودات، اعم از انسان و حیوان، به‌عنوان ابژه‌هایی نگاه می‌کند که آن‌ها را باید تجربه کند. در رابطه من - تو، آدمی در نسبتی برابر با جهان و موجودات، وارد تعامل و گفت‌وگو می‌شود؛ بنابراین، شناخت در ارتباط من - تو، «شناختی است به‌دست آمده از آشنایی مستقیم، شهود وجود حقیقی دیگری، ارتباط حضوری واقعی بین افراد و در یک کلمه مواجهه» (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۴۳).

بوبر در جهت تبیین و تصور حیات واقعی و انسان اصیل مورد نظر خود، در کتاب من و تو، به تصویر و ترسیم عمیق‌تر اقلیم‌هایی می‌پردازد که در آن، جهان رابطه برافراشته می‌شود:



«اول: زندگی با طبیعت که در آن، رابطه به آستانه پیوند می‌خورد.
دوم: زندگی با انسان‌ها که زبان وارد رابطه می‌شود.
سوم: زندگی با حیثیات روحانی در عین فقدان، به خلق زبان مؤدی می‌شود»
(بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

از میان این رابطه‌ها، زندگی با انسان‌ها تشخیص ویژه‌ای دارد. از دیدگاه بوبر، مدخل گریزناپذیر ورود به رابطه من و تویی با خدا، ایجاد و ارتقای رابطه «انسان و انسان» از رابطه شیء‌پنداری من - آن در قالب رابطه من و تویی است. از این‌رو، رابطه انسان و انسان در اندیشه بوبر جایگاه ویژه‌ای دارد. یکی از ویژگی‌هایی که رابطه «انسان و انسان» را از رابطه «انسان با جهان» و رابطه «انسان با خدا» متمایز می‌سازد، این است که رابطه «انسان و انسان» رابطه‌ای آشکار و قابل بیان است. کلام در قالب زبان انعقاد می‌یابد و خطاب و پاسخ جنبه عینی می‌یابد. اینجاست که «تو» می‌تواند گفته و مفهوم شود. این همان دروازه اصلی است که دو در جانبی به گستره آن باز می‌شود: رابطه انسانی با دیگران رخ می‌گشاید. بوبر رابطه عاشقانه و نزدیک و صمیمی مردی با زنی را استعاره دلنشینی می‌داند برای رابطه با خدا. همان‌گونه که در خطاب انسانی با پاسخی صمیمانه پاداش داده می‌شود، در پاسخ خداوند، همه جهان و کمال الهی در هیئت زبان رخ می‌گشاید» (همان: ۱۵۳-۱۵۴). از این‌رو، بوبر تأکید می‌کند تا آدمی در نسبت، مواجهه و رابطه با جهان و انسان‌های پیرامون، به نسبت، مواجهه و رابطه من - تویی ارتقا پیدا نکند، رابطه من - تویی با خداوند حاصل نخواهد شد: «کسی که بخواهد جهان یا انسان را دست‌افزار خود قرار دهد، خداوند را نیز به همین‌گونه می‌پندارد؛ گو اینکه خدا را در لغت به ستایش بنشیند» (همان: ۱۵۸). با این حال، بوبر اشاره می‌کند که اگرچه «تو» ابدی^{۲۶} برحسب ذات خود قابلیت تبدیل شدن به «آن» را ندارد، آدمی همواره «تو» ابدی را به «آن» کاهش می‌دهد به «چیزی». البته در این کار، مغرضانه عمل نمی‌کند؛ زیرا خداوند را برحسب ذات خود به «چیز» تبدیل می‌کند. انسان مایل است در زمان و مکان همواره خدا داشته باشد. انسان نمی‌خواهد به تأکید نامفهوم بیانی رضایت



دهد. می‌خواهد که این تأکید را مانند چیزی که قابل استفاده و کاربرد دوباره و دوباره باشد، در دسترس ببیند (همان: ۱۶۳-۱۶۴).

پس اگر مواجهه انسان با انسان براساس رابطه من و تویی انجام پذیرد، زمینه برای برقراری یک مواجهه و نسبت عمیق فراهم می‌شود که بوبر از آن به مواجهه انسان و خدا در قالب رابطه من و تویی تعبیر می‌کند. باری «خطوط رابطه، بر اثر استمرار، در «تو» ابدی به هم می‌رسند» (همان: ۱۲۲) که در آن، آدمی با دیگری مطلق، تو سرمدی یا خداوندی مورد مواجهه و مخاطبه واقع می‌شود. خدایی که بوبر از آن به تو سرمدی تعبیر می‌کند، خدای فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و عارفان نیست که از چیزی قابل استنباط باشد؛ برای مثال، به عنوان علت‌العلل عالم در تلقی فلسفی آن، یا اتحاد نفس با خدا در یک وجود غیر متمایز؛ بلکه بی‌واسطه و مستقیم و در نزدیکی‌ای غیر قابل توصیف، هر لحظه می‌تواند مورد خطاب و گفت‌وگو واقع شود؛ بنابراین، «مواجه شدن با تو سرمدی، گام بعدی نیست؛ بلکه چیزی است که تماماً در مواجهه با دیگری، مواجهه با هر دیگری مکنون است» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۵۳). منظور بوبر در اینجا، همه خدایگی یا وحدت عرفانی نیست؛ بلکه اعتقاد به این است که همه چیز در خداست؛ نه اینکه هر چیزی خداست. بلکه اینکه خداوند ممکن است در هر چیزی باشد» (همان: ۴۷-۴۸). شاید این تعبیر بوبر در کتاب من و تو به درک عمیق‌تر مقصود او بیشتر کمک کند: «روبرگرداندن از دنیا ما را خدایی‌تر نمی‌سازد؛ همین‌طور خیره شدن به دنیا؛ کسی که جهان را در او می‌بیند، در حضور خداوند قرار دارد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۷). تأکید می‌کنیم که مراد بوبر از وحدت جهان، انسان و خداوند، البته وحدت عرفانی نیست؛ بلکه صرفاً مشارکت است. در نظر او «خداوند کاملاً دیگری است؛ اما او در عین حال کاملاً با ما یکی است، کاملاً حاضر است» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۵۵)؛ بنابراین، بوبر درباره نسبت میان جهان و خدا، از تفسیر متعارف عرفانی از جهان گامی فراتر می‌نهد تا به تبیین تصویر دقیق‌تری از تو سرمدی و مطلق پردازد: «اینکه بگوییم جهان چیزی است و خدا چیز دیگر یا اینکه خدا مندمج در جهان است، هر دو کلماتی بی‌روح‌اند، ولی به حذف هیچ چیز رضایت‌ندادن، از هیچ چیز نگذشتن، همه را دربر گرفتن، یعنی همه جهان را و این عمل را در ضمن دربر گرفتن «تو» انجام دادن و حق جهان را به جهان تفویض نمودن

۵۴ / تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

و به هیچ چیز جز خدا نیندیشیدن و همه چیز را در او دیدن، این است رابطه واقعی. اگر شخص، تنها به شناخت جهان اکتفا کند، خداوند را در نمی‌یابد و اگر جهان را ترک بگوید، باز هم خداوند را نخواهد یافت... البته خداوند در عین حال که حیثیتی مستقل دارد، حیثیت او حیثیت جهان است؛ یعنی حضور کامل» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۷).

از آنجاکه مارتین بوبر پیش شرط وصول به رابطه من و تویی با خدا را در سایه تصحیح و تعدیل رابطه «انسان و انسان» و برقراری رابطه «من و تویی» انسان و انسان می‌داند، ما نیز پس از ذکر شرح حال کوتاهی از ابوالحسن خرقانی، ابتدا رابطه «انسان و انسان» را از این حیث در مقامات خرقانی بررسی می‌کنیم و پس از آن به تحلیل رابطه انسان و خدا در اقوال و احوال وی می‌پردازیم.

ابوالحسن خرقانی و مقامات به‌جامانده از او

ابوالحسن علی بن احمد بن جعفر بن سلمان خرقانی (۳۵۲-۴۲۵)، یکی از نامورترین عرفای ایرانی است که در فاصله نیمه دوم قرن چهارم تا پایان ربع اول قرن پنجم در روستای خرقان از توابع کوهستان بسطام می‌زیست. از نعمت سواد محروم بود و برخلاف کثیری از بزرگان متصوفه، حضر را بر سفر ترجیح می‌داد و تا پایان عمر به قصد سفری از زادگاه خود خارج نشد. از تأمل در اقوال و آثار عرفای بزرگ هم‌عصر وی و پس از وی مانند ابوسعید ابوالخیر، امام ابوالقاسم قشیری و خواجه عبدالله انصاری به جایگاه بلند عرفانی او پی می‌بریم. خرقانی، بایزید بسطامی را مقتدای خود می‌دانست و بسیار به وی ابراز ارادت و شیفتگی می‌کرد. مهم‌ترین اثر منسوب به خرقانی منتخب نورالعلوم است. اما از آنجاکه وی به امی بودن خود تصریح دارد با اطمینان می‌توان گفت که نام اصلی مقامات از میان رفته او نورالعلوم بوده و منتخب نورالعلوم منتخبی است از مقامات اصلی او که امروز باقی نمانده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۸۲). در این نوشتار، چهار روایت از مقامات خرقانی را که در کتاب نوشته بردریا گرد هم آمده است، مبنای تحلیل قرار می‌دهیم.

رابطه انسان و انسان در مقامات خرقانی

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، بوهر در فلسفه گفت‌وگویی‌اش، کامل‌ترین و خاص‌ترین نوع رابطه «انسان و انسان» را در قالب رابطه من‌وتویی می‌داند. چنانکه در صورت تحقق این امر، شرایط برای مخاطبه و مواجهه من‌وتویی انسان و خدا فراهم می‌شود. اکنون به چگونگی رابطه انسان و انسان در مقامات به‌جامانده در شرح احوال خرقانی می‌پردازیم:

۱. انسان‌دوستی و شفقت بر خلق^{۲۶}

بزرگان تصوف، با استناد به حدیث الخلق کلهم عیال الله فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعیاله، تمامی پدیده‌های هستی و از جمله انسان را مظهر و جلوه‌ای از خداوند می‌دانستند؛ بنابراین، وقتی از انسان سخن می‌گویند، مراد انسان به ما هو انسان است و هیچ انحصار و قیدی دینی و اقلیمی و زبانی و... بر آن مترتب نیست. مشایخ صوفیه براساس چنین دیدگاهی، مردم را به دوستی و خدمت دیگران تشویق می‌کردند. خواجه عبدالله انصاری نقل می‌کند که:

ابوعبدالله سلمی را پرسیدند که به چه چیز اولیاءالله را در میان خلق شناسند؟ گفت به لطافت زبان و حسن اخلاق و تازه‌رویی و سخای نفس و اندکی اعتراض و پذیرفتن عذر آن کس که عذر دهد با ایشان و تمامی شفقت بر خلق (عبدالله انصاری، ۱۳۶۱: ۱۱۲).

*

در میان عارفان متقدم و متأخر، کمتر کسی را می‌توان یافت که در انسان‌دوستی و اندیشیدن به مصائب حیات انسانی، همسنگ ابوالحسن خرقانی باشد. کافی است که تورق و تأملی داشته باشیم در مقامات خرقانی، تا انسان‌دوستی‌اش را در بالاترین سطح ممکن نظاره‌گر باشیم. وقتی به کنه این اقوال و اشارات توجه می‌کنیم، سزاوار است که در حق او بگوییم نه درد دیانت که درد انسانیت داشته است:

اگر از ترکستان تا در شام، کسی را قدمی در سنگی آید زیان آن مراست و از آن من است. تا در شام اندوهی در دلی ست آن دل از آن من است (ش ۷۰).

*

خرقانی بالاترین و برترین مرحله سیر و سلوکش را وصول به یگانگی خدا و شفقت بر خلق می‌داند. تا جایی که کسی را مشفق‌تر از خود به خلق نمی‌داند و آرزو می‌کند به جای همه خلائق به کام مرگ می‌رفت و به نیابت از گناهکاران آتش جهنم را به جان و تن می‌خرید.

و گفت: «خدای تعالی، مرا فکرتی داد که هرچه او آفریده است، در آن بماندم. شغل و روز در من برسید. آن فکرت بینایی کشف سمع گردید، گستاخی گردید، محبت گردید، گرانباری گردید، از آن فکرت به یگانگی او درافتادم به جایی رسیدم که فکرت حکمت گردید راه راست گردید و شفقت بر خلق گردید، بر خلق او مشفق‌تر از خود کسی را ندیدم تا گفتم کاشکی به بدل همه خلق من بمردمی تا این خلق را مرگ نبایستی دید، کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید، کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نبایستی دید» (ش ۹۱).

نقل است که (گفت) بوالحسن نخواهد و اگر خواهد گوید کاشکی برای خلق بمردمی تا ایشان را نبایستی مردن. و روز قیامت حساب همه خلق با وی کردی تا با ایشان نبایستی کرد و اگر این خلق را در دوزخ خواهد کرد وی را کردی (ش ۹۳۸).

*

و گفت: دوستی خداوند در دل آن کس نبود که بر خلقش شفقت نبود (ش ۳۶۵). یادآور این سخن مارتین بوبر است که: «این مخلوقات در حول و حوش شما می‌زیند و به هر کدام که نزدیک شوید همیشه دست به‌سوی هستی جاودانه دراز کرده‌اید» (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۳).

۲. احترام به پیروان ادیان و مذاهب

مشایخ صوفیه، به پیروان ادیان دیگر احترام می‌گذاشتند و منکر جدال و لجاج و بدرفتاری و خشونت نسبت به دیگران بودند. از این رو، با توجه به خاستگاه معرفت‌شناختی و هستی-شناختی‌شان، غالباً اختلاف میان فرق و نحل و مذاهب را در نام و نظرگاه می‌پنداشتند و اصل و بنیاد و مقصد و مقصود را یکی می‌دانستند.

چنانکه مولانا به نیکی به این امر اشاره می‌کند:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۶۸۰)

از نظر گاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جحود

(همان، دفتر سوم: بیت ۱۲۵۸)

خرقانی با توجه به خاستگاه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی‌ای که ریشه در بینش عمیق عرفانی او دارد، نوع انسانی را فارغ از هر نژاد و زبان و رنگ و مذهب تکریم می‌کند. او نیز هم‌صدا با اصل تصوف الطرق الی الله بعدد نفوس الخلاق، همه نفوس انسانی را اهل نجات می‌داند: «راه خدای را عدد بنتوان کرد. چنانکه بنده است به خدای راه است» (۱۴۰). سخنی نمی‌گوید که به تعصبی و تزیدی کشد. چنانکه در مقامات خرقانی داستانی آمده که عده‌ای برای زیارت خانقاه بوسعید رفتند؛ با اینکه ابوسعید ابوالخیر خود نیز یکی از برجسته‌ترین چهره‌هایی محسوب می‌شود که با خلایق از در رفق و مدارا درآمده و از تعصب به دور بوده است، اما از آنجا که با ایشان ترسایی بوده، بوسعید از پذیرفتنشان سر باز زده و با درشتی با آن‌ها رفتار کرده است؛ اما وقتی به خانقاه خرقانی درآمدند، بسیار مورد تفقد قرار گرفتند و مرد ترسا که از شدت ترس و وحشت نمی‌دانست زنار خود را کجا پنهان کند، خرقانی از او خواست که زنار بدو بسپارد و خیال آسوده دارد: از خراسان جماعتی زیارتیان عزم خرقان کردند. ترسایی با ایشان موافقت کرد و حال خویش پوشیده می‌داشت. و اول به زیارت شیخ ابوسعید ابوالخیر رفتند. چون به در خانقاه رسید، شیخ ابوسعید گفت: دشمنان خدا را به ما راه نیست. بر ایشان گران آمد این سخن و بازگشتند. چون به پیش شیخ آمدند، شیخ ایشان را عزیز داشت و در حق آن ترسا زیادت لطف نمود. روزی ایشان را گفت: شما را غسلی باید کرد و جامه شویی. مسافران شاد شدند و آن بیگانه رنجور شد. بر خاطر بیگانه بگذشت که: زنار کجا پنهان کنم؟ شیخ در گوشش گفت که به من سپار که خادمان شما امینان باشند... (ش ۶۲۵).



۵۸ / تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

و نکته جالب اینجاست که هرگز میان خود و دیگران رابطه مراد و مریدی قائل نبوده است: و گفت: هرگز مرا مرید نبود؛ زیرا که من دعوی نکردم، من گویم «الله و بس!» (ش ۳۷۴).

۳. خدمت به خلق

ابوالحسن خرقانی از خود و دوستان خود با عنوان جوانمرد یاد می کند. در واقع، جوانمردی یکی از ویژگی های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده های هجری محسوب می شود و از دیدگاه صوفیان معنای خاصی دارد. «آنان جوانمردی را خدمت به خلق بدون چشمداشت پاداش و نظر داشتن به خدمت خود می دانند. ابوحفص حداد می گوید: «فتوت نزدیک من آن است که انصاف بدهی و انصاف نطلبی» (نوربخش، ۱۳۸۴: ۲۱). و گفت: در همه جا مولای توأم و از آن رسول تو خادم خلق تو (ش ۲۰۲).

*

و گفت: از چهل سال باز نان نپختم و هیچ چیز نساختم مگر برای میهمانان، و ما در آن طعام طفیلی بودیم. چنین باشید اگر جمله جهان لقمه ای کنید و در دهان مهمان نهدید، هنوز حق او نگزارده باشید. و از مشرق تا مغرب بروید تا یکی را برای خدای زیارت کنید، هنوز بسیار نبود» (ش ۴۸۵).

*

پرسیدند از حقوق، گفت: اگر از آنجا که آفتاب برآید، تا آنجا که فرورود همه یک شخص را باشد و آن را نواله ای کند و در دهان مؤمنی نهد، هنوز حق او نگذارده باشد و اگر کسی از آنجا که {آفتاب} برآید تا آنجا که فرورود برود تا بنده ای برای حق ببیند، بس چیزی نرفته باشد (ش ۹۹۲).

وقتی درباره اعتکاف از خرقانی می پرسند، پاسخی می دهد که به نوعی یادآور این بیت سعدی است: طریقت به جز خدمت خلق نیست/ به تسبیح و سجاده و دلق نیست.

خرقانی عبادت و اطاعت خداوند به زبان و دل و تمام تلاش و آدمی را جهت وصول به آن، زمانی سودمند و مفید می داند که فایده و منفعتی از قبل آن به مردم برسد: پرسیدند در



اعتکاف. گفت: اما ما و شما را چنان بهتر که به دست کار می‌کنیم و به زبان ذکر می‌گوییم و به دل با حق می‌بینیم تا خلقان را از کار ما فایده باشد (ش ۹۷۲).

۴. صلح و آشتی با نوع انسانی

میان بینش و کنش خرقانی پیوند وثیقی است. خرقانی با همه انسان‌ها در صلح است. در قاموس او آزرده و رنجاندن جایی ندارد:

گفت: من با خلق خدای صلح کردم که هرگز جنگ نکنم و با نفس جنگی کردم که هرگز صلح نکنم (ش ۱۵۲).

*

و گفت: در دنیا هیچ صعب‌تر از آن نیست که شبانروزی ترا با کسی خصومتی بود» (ش ۳۸۶).

*

و گفت: {از} شیخ ابوالحسن خرقانی، قدس الله سره پرسیدند که «جوانمردی چیست؟» گفت که «ترک آزار». گفتند: «تا چه حد؟» گفت: «تا آنکه که برادری دسته‌ای گندنا خریده باشد و تو او را گویی که این گران خریدهای، آزار وی کرده باشی» (ش ۱۳۰۵).

*

و گفت: هر آن کس که روز به شب آرد که مؤمنی را نیاززده بود، آن روز با پیغمبر زندگانی کرده بود، و اگر مؤمنی را بیازارد خدای تعالی آن روز طاعتش فرا نپذیرد» (ش ۳۶۹).

*

«و گفت: با خدا به مدارا به نبود. با خلق مدارا با مصطفی (ع) خردمند با خداوند ناباک (است)؛ زیرا که او بی‌باکست و هر کسی که او ناباک بود، ناباکان را دوست دارد» (ش ۳۹۵).

رابطه انسان و خدا در مقامات خرقانی

خاستگاهی برای آغاز ارتباط انسان و خدا نمی‌توان متصور شد. از زمان آفرینش انسان تاکنون، یکی از مسائلی که ذهن و زبان متفکران عالم را به خود مشغول داشته است، رابطه انسان و خدا و البته تأمل در چگونگی تبیین این اصل سربه‌مهر بوده است. انسان در میان موجودات، تنها موجودی محسوب می‌شود که مخاطب آشنای خداوند بر روی زمین و ودیعه‌دار امانت او محسوب می‌شود. قرآن کریم کلامی است که خداوند در مقام مؤلف و گوینده در مواجهه با انسان به‌عنوان مخاطب فرو فرستاده است. ایزوتسو در کتاب *خدا و انسان در قرآن*، قرآن را جولانگاه دو قطب اصلی می‌داند: خدا و انسان. براین‌اساس، رابطه خدا و انسان را به چهار نوع تقسیم می‌کند: رابطه وجودشناختی، رابطه تبلیغی یا ارتباطی، رابطه پروردگار-بنده و رابطه اخلاقی. وی بر این نکته تأکید دارد که ارتباط میان خدا و انسان، خواه شفاهی و خواه غیرشفاهی، نمودی یک‌طرفی نیست؛ بلکه دوطرفی و متعکس است (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۸۷).

برای مثال، نماز به‌عنوان یکی از احکام عبادی، ساحتی است که مواجهه دوسویه خدا و انسان را به نمایش می‌گذارد. به این معنا که جایگاه خداوند و انسان به‌عنوان گوینده و مخاطب در فرایند نیایش تغییر پیدا می‌کند. در قسمتی از نیایش، خداوند گوینده است و انسان مخاطب و در قسمتی دیگر انسان گوینده و خداوند مخاطب. ابن عربی، رابطه طرفینی و دوسویه خداوند و انسان را در هنگام نیایش این‌گونه توصیف می‌کند:

«در عرفان رابطه خدا و انسان رابطه عاشق و معشوق است. بین خدا و انسان، بین عاشق و معشوق، رابطه محبت حکم‌فرماست. مشارکتی بودن نیایش مستلزم تصور دو موجود در گفت‌وگو با هم، یعنی مستلزم «وضع دو گویش» است؛ زیرا رحمت خدای رحمان تنها در جهت خالق به مخلوق یا از عاشق به معشوق نیست. بلکه متقابلاً... از مخلوق به خالق خود، از عاشق به معشوق خود نیز حرکتی دارد. اگر رحمت الهی را نیایش بدانیم که مشتاق خروج از اعماق پوشیده‌گیبت است نیایش (یا نماز) انسان برای آن است که دوباره به خدای خود برگردد» (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۰۵-۴۰۶).

مارتین بوبر با تفکیک میان احساس و عشق، احساس را امری می‌داند که در تملک و اختیار انسان است؛ اما عشق رخ می‌دهد. عشق به هیچ معنایی متمسک نیست؛ چنانکه گویی تنها محتوی و هدف آن توست و بین من و تو واقع می‌شود. عشق، مسئولیت من در قبال تویی است (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۴). خرقانی در مخاطبه و مواجهه با خداوند، خالق ناب‌ترین و صریح‌ترین و صمیمی‌ترین گفت‌وگوهاست که در قالب رابطه عاشقانه من و تویی شکل گرفته است. من و تو کردن‌هایی که جوهره اصلی آن از سر سودایی و عشق است. من - و تو کردن‌هایی که از یک سو نشان از صمیمیت و تشبیه و تشخیص خداوند دارد^{۲۸} و از سوی دیگر، نشانگر اوج هیبت و تنزیه خداوندی است. البته به نظر می‌رسد این گفت‌وگوها که بین خرقانی و خداوند درمی‌گیرد، بیش از آنکه ناظر به وحدت عرفانی و اتحاد بنده و خدا باشد، تداعی گر استقلال طرفین گفت‌وگو در عین صمیمت و پیوستگی در تلقی بوبری آن باشد. دکتر شفیع کدکنی درباره من و تو کردن خرقانی با خدا می‌نویسد: «سهروردی (شیخ اشراق)، ابوالحسن خرقانی را در کنار قصاب آملی، حلاج و بایزید بسطامی، ادامه‌دهندگان حکمت خسروانی ایران می‌خواند. وقتی به جوهر اندیشه اینان می‌نگریم، نوعی گستاخی و بی‌پروایی در عرضه‌الاهیات و تجارب روحانی ایشان، به‌ویژه در ارتباط مستقیم با حق تعالی می‌بینیم. لحظه‌هایی که در دیگر عارفان یا دیده نمی‌شود یا اگر دیده شود اندک است. و همان اندک غالباً میراث همین چهار تن است. گستاخی و بیان صمیمی و بی‌پروای خرقانی در ارتباط با حق تعالی از آن سه تن دیگر برجسته‌تر می‌نماید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۲۴). عطار در تذکرة‌الاولیا درباره گستاخی و بی‌پروایی خرقانی در ارتباط با حق تعالی می‌نویسد: «در حضرت، آشنایی عظیم داشت و در گستاخی کروفوری داشت که صفت نتوان کرد» (عطار، ۱۳۶۳: ۶۶۱)

در اینجا به پاره‌ای از ویژگی‌های ارتباط انسان و خدا در مقامات خرقانی می‌پردازیم:

الف) گفت‌وگو در پرتو دیدار

در نظر بوبر، یکی از بنیادی‌ترین شرایط برای برقراری گفت‌وگو در نتیجه حصول به رابطه من - تویی دیدار است. «کلام، مستقر در مکاشفه است» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۷۱). جایی که

۶۲ / تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

وجود هر طرف دیدار در نگاه دیگری با پرهیز از شیء پنداری به رسمیت پذیرفته می‌شود. «از آنجا که عرفان در پی ارتباط مستقیم با خداست، بنابراین، می‌بایست از نظر صوفیه به تدریج نشانه‌ها یا واسطه‌های میان خدا و عارف برداشته شود. هرچه از قرن دوم جلوتر می‌آییم، با حذف بیشتر این واسطه‌ها مواجه می‌شویم» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۳۲).
و گفت: سخن مگوئید تا شنونده سخن خویش خدای را نبیند و سخن مشنود تا گوینده سخن خدای را نبیند (ش ۴۰۱).

*

و گفت: کلام بی‌مشاهده نبود (ش ۳۹۱).

ب) استقلال و فردیت خدا و انسان در عین پیوستگی

یکی از نکاتی که در رابطه من - تویی، حائز اهمیت است، مخالفت نظر من با تو در باب موضوع گفت و گو است؛ اما تو را به عنوان دارنده عقیده مخالف می‌پذیرم. اینجاست که هم فردیت و استقلال من و تو حفظ می‌شود و هم باب تعامل و گفت و گو گشوده می‌شود؛ چنانکه در گفت و گوهای زیر، اوج فردیت و استقلال خدا و انسان را در قالب گفت و گوی میان ابوالحسن خرقانی و خداوند می‌بینیم:

شبی نماز می‌کرد. آوازی شنید که «هان! بولحسنوا خواهی که آنچه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟» شیخ گفت: «ای بار خدایا! خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا هیچ کس سجود نکند؟» آوازی شنید که: «نه از تو نه از من» (ش ۳۳).

*

گفت: خدای تعالی دری به من گشود که «من همه خلق آسمان و زمین را از گناه عفو کنم الا کسی را که دعوی دوستی من کرده بود.» گفتم: «اگر از جانب تو عفو نیست، ازین جانب نیز پشیمانی پدید نیست! بکوب تا بکویم که ما بدانچه گفته‌ایم پشیمان نیستیم!» (ش ۱۸۷).

*

گفت روی به خدا باز کردم. گفتم: الهی، روز قیامت داوری همه خلق بگسلد آن داوری که میان من و توست نگسلد (ش ۱۸۸).

*

و گفت: ای جوانمردان، هوشیار باشید که او را مرقع و سجاده نتواند دید. هر که بدین دعوی بیرون آید، او را کوفته گرداند، هر چه خواهی گو باش. چه بودی نفسی و جانی نبود. روز قیامت خصم خلق، خلق است. خصم ما خداوند است. چون خصم او بود داوری هرگز منقطع نشود او ما را سخت گرفته است ما او را سخت تر (ش ۳۲۱).

*

نقل است که: یک روز آیت می خواند که «ان بطش ربك لشدید» (۱۲/۸۵) گفت: «بطش من سخت تر از بطش اوست که [او] عالم و اهل عالم را گیرد و من دامن کبریا او گویم» (ش ۱۶۹).

*

و گفت: خداوندا من در دنیا چندانکه توانم از کرم تو لاف خواهم زد، فردا هر چه خواهی با من بکن (ش ۲۱۴).

*

و گفت: با خدا به مدارا به نبود. با خلق مدارا [و] با مصطفی علیه السلام خردمند با خداوند ناباک (است)؛ زیرا که او بی باکست و هر کسی که او ناباک بود، ناباکان را دوست دارد (ش ۳۹۵).

پ) خداوند: سرچشمه و آغاز گر عشق

«عشق» در سنت عرفانی، نقطه کانونی و اسم اعظم و «یحبههم و یحبونه» از محبوب ترین کلمات نزد عرفا محسوب می شود؛ چنانکه بزرگان تصوف با استناد به آیه «فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (مائده/۵۳)، خاستگاه عشق را خداوند می دانند (یحبههم) و کوشش پسینی، بنده را (یحبونه). «بایزیدی باید تا گوید: هفتاد سال می پنداشتم که من او را دوست دارم؛ چون به حقیقت کار بینا شدم، اوست که مرا دوست می دارد» (عین القضاة ۱۲/۲).

گفتار زیر از ابوالحسن خرقانی، ناظر به آغازگری عشق از سوی خداست:
نقل است که: یک شب حق را به خواب دید گفت: «شصت سال است تا در امید دوستی تو می گذارم و در شوق تو می باشم» حق، تعالی، گفت: «تو به سالی شصت طلب کرده ای ما در ازل الازل بی علتی در قدم دعوی دوستی کرده ایم ترا» (ش ۵۰۰). [۱۸۴/B]

ت) عشق و محبت دوسویه انسان و خدا

یکی از مبانی مکتب تصوف این است که جریان عشق از دو سو برقرار است؛ چنانکه در غالب کتب صوفیه به عشق دوجانبه میان انسان و خدا پرداخته شده است: «چنانکه معشوق ناگزیران عاشق است، عاشق هم ناگزیران معشوق است» (مرصاد / ۴۹). بهاء ولد در معارف بر عشق طرفینی خدا و انسان این گونه تأکید می کند: الله محب من نبود، من محب الله چگونه باشم؟ عشق از یک طرف محال باشد (معارف ۱/ ۱۴۸). مارتین بوبر در کتاب من و تو درباره نسبت دوسویه انسان و خدا می نویسد: «شما برای «بودن» خود به خداوند محتاجید و خدا بر همه آنچه «مفهوم بودن» شماست، به شما نیازمند است» (۱۳۱). به قول مولانا «خود آیت استغنا برای کافران آمده است. حاشا که مؤمنان را این خطاب باشد. ای مردک استغنا یا ثابت است؛ الا اگر تو را حالی باشد که چیزی ارزد از تو مستغنی نباشد به قدر عزت تو» (مولوی، ۱۳۶۹: ۹۹).

در گفتارهای به جامانده از ابوالحسن خرقانی نیز به عشق و محبت دوسویه انسان و خدا اشاره شده است:

ابوالحسن خرقانی ازین مقام نشان باز می دهد. گفت که «مرا وقتی بادید آمدی که در آن وقت گفتمی که «من معشوق تو.» و در حال دیگر گفتمی که: «ای تو معشوق من.» وقتی گفتمی که «ای خدا مرا از تو دردی بادید آمده است. و از تو دردی دارم که تا خداوندی تو بر جای باشد این درد من بر جای باشد و خداوندی تو همیشه باشد پس این درد من همیشه خواهد بودن» (ش ۱۲۱۸).



جوانمردا! در معرفت بود که مرد گوید: «الهی به حق من و به جاه من و به جمال من و به روی من و به زلف مشکبوی تو...» ابوالحسن خرقانی گفتی: «ای من معشوقه تو!» (ش ۱۲۲۴)

ث) عشق و غیرت خداوند به انسان و انسان به خداوند

از آنجا که عشق انسان و خدا دوسویه است، نسبت میان عاشق و معشوق در موقعیت‌های مختلف تغییر می‌کند. گاهی عاشق (انسان) در مقام معشوق (خدا) و گاهی معشوق (خدا) در مقام عاشق (انسان). رابطه من و تویی نیز با توجه به جابه‌جایی نسبت عاشق و معشوقی تغییر پیدا می‌کند. عرفا غیرت را از لوازم عشق و محبت می‌دانند و معتقدند که غیرت از محبت ناشی می‌شود؛ زیرا عاشق خواستار این است که محبوب از دیگری و دیگری نیز از محبوب قطع تعلق کند. «با هر چه بخواهند آرامیدن، بلا بگرداند تا جز با وی نیارامند» (شرح تعرف ۴۳).

در کلام ابوالحسن خرقانی نیز گفتارهایی هست که به نوعی تداعی‌کننده عشق و غیرت «خداوند به انسان» و «انسان به خداوند» است:

ج) عشق و غیرت خداوند به انسان

و گفت: فردا حق تعالی گوید من و خرقانی از یک سو جمله خلق اول و آخر از یکسوی تا کی به آید؟ (ش ۱۷۱)

*

و گفت: یک روز خدای به من ندا کرد که «هر بنده‌ای که به مسجد تو در آید گوشت و پوست او بر آتش حرام کردم، و هر آن بنده‌ای که در مسجد تو دو رکعت نماز کند، به زندگانی تو پس از مرگ تو، روز قیامت از عابدان خیزد» (ش ۴۹۰).

*

گفت: حق گفت: بنده من چون به راهی نشینی، هم راهت منم و چون به منزل شورآبی میزبانم منم و چون سخن گویی شنونده سخن منم و چون اندیشه کنی داننده اندیشه‌ات



۶۶ / تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

منم و چون به من در گریزی دستگیرت منم و چون از من ترسی ایمن کنندهات منم و چون به من امید داری وفاکنندهات منم. من با توأم. تو نیز با من باش که به آبادانی با توأم و به ویرانی با توأم (ش ۷۵۷).

*

پرسیدند: در آنکه می گوید «دل مؤمنان مأواگاه من است.» گفت: یعنی مأواگاه شناخت من است و مأواگاه پاکی من است و مأواگاه دوستی من است (ش ۹۹۱).

*

و گفت: حق از خلق نشان بندگی خواست و از ابوالحسن نشان خداوندی. این‌ها نشان [خداوندی ست] (ش ۹۵۲).

*

و گفت: وقتی که همه گنج‌های روی زمین حاضر کردند که دیدار من بر آن افگندند. گفتم «الهی غره باد آنکه به چنین غره شود». از حق ندا آمد که «بلحسنو، دنیا را در تو در نصیب نیست، عقبا هم همت تو را حسیب نیست. این هردو سرای ترا منم» (۱۱۳).

چ) غیرت و عشق انسان به خداوند

بوبر تعبیری در کتاب من و تو دارد که با پاره‌ای از روایت‌هایی که در باب ماهیت و چیستی رابطه انسان و خدا در مقامات خرقانی آمده است، همخوانی بسیاری دارد: «هدف رابطه، خود رابطه است که با «تو» مماس می‌شود؛ زیرا به مجردی که با تویی مماس می‌شویم، نفعه حیات ابدی ما را درمی‌یابد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۱۱)؛ چنانکه در نمونه‌های زیر، هدف رابطه من و تویی انسان با خدا (خرقانی با خدا)، جز رابطه نیست و از هر خواهشی برای جذب منفعتی یا دفع مضرتی فارغ است:

«بعد از آن شیخ را به خواب دیدند پرسیدند که «حق، تعالی، با تو چه کرد؟ گفت «نامه به دست من داد. گفتم: مرا به نامه چه خوانی و چه مشغول کنی؟ تو خود پیش از آنکه کردم دانستی که از من چه آید، و من خود می‌دانم که از من چه آید. نامه من به

کرام‌الکاتبین رها کن که چون ایشان نبشته‌اند هم ایشان خوانند و مرا بگذار تا با تو نفسی بزнім» (ش ۵۰۶).

*

و گفت: اگر در همه عمر یکبار حق را آزرده‌یی باید که پنجاه سال فرا آن می‌گری؛ نه از آن جهت که عقوبت کند، بلکه از آن جهت که چون تویی را آزرده‌ای (ش ۵۹۹).

*

و گفت: گاه‌گاه گریم از بسیاری جهد و اندوه و غم که به من رسد از برای این لقمه زقوم روی خدا باز کنم گویم: الهی من از آنکه تو فرموده‌ای این لقمه زقوم می‌خورم. اگر می‌خواهی تا به تو بگذارم (ش ۴۹۴).

*

و گفت: حق گفت بنده من همه چیز به تو دهم الا خداوندی [گفتم خداوندی] نیز به بوالحسن دهی هم نخواهد و این دادن و دهم از میان برگیر که این بیکارگان گویند (ش ۷۵۵).

*

و گفت: اگر بر بساط محبتم بداری در آن مست گردم و در دوستی تو، و اگر بر بساط هیبتم بداری دیوانه گردم در سلطنت تو، چون نور گستاخی سر بزند هر دو خود من باشم و منی من تویی (ش ۱۸۴).

*

و گفت: مردمان گویند «خدا و نان» و بعضی گویند «نان و خدا» و من گویم «خدای بی‌نان بی‌آب، خدای بی‌همه‌چیز» (ش ۱۸۰).

*

و گفت: راه خدای را عدد بتوان کرد. چنانکه بنده است به خدای راه است، به هر راهی که بر فتم قومی دیدم. گفتم «بار خدایا مرا به راهی بیرون بر که من و تو باشیم، خلق

در آن راه نباشد.» راه اندوه در پیش من نهاد و گفت «این اندوه، بار گران است، خلق نتواند کشید» (ش ۱۴۰).

نتیجه گیری

دغدغه اصلی مارتین بوبر در کتاب من و تو، وصول به رابطه میان فردی و توأم با صمیمیت و پیوستگی انسان و خدا در قالب رابطه من و تویی است. لزوم حصول به چنین نسبت و مواجهه‌ای، تصحیح و تنقیح نسبت و رابطه انسان‌ها با یکدیگر است. اگر آدمی موفق شود از شیء‌پنداری جهان و انسان دست بردارد و به‌ویژه در پرتو شفقت و محبت با دیگر انسان‌ها به رابطه من و تویی با آن‌ها اوج بگیرد، در آستانه حضور در مواجهه با خدا قرار می‌گیرد؛ در آستانه رابطه من و تویی با توی سرمدی. وقتی که از چشم‌انداز نظریه من و توی بوبر به تحلیل مقامات به‌جامانده از ابوالحسن خرقانی می‌پردازیم، به دستاوردهای تازه می‌رسیم: تشابه‌ها و تجارب مشترک از حیث ماهیت رابطه «انسان و انسان» و «انسان و خدا» و جلوه‌های مختلف آن، تقدم رابطه «انسان و انسان» در قالب من و تویی به‌عنوان پیش‌درآمد رابطه من و تویی انسان و خدا، کیفیت رابطه من و تویی با توی سرمدی و... از اعم این دستاوردها محسوب می‌شود. در پایان می‌توان مدعی شد که آنچه بوبر در عالم نظرورزی از رابطه من و تو میان انسان و خدا بدان پرداخته است، کاربست خود را به بهترین شکل در من و تو کردن‌های خرقانی با خدا پیدا کرده است. تبیین و تحلیل مقامات خرقانی با الهام از نظریه من و توی مارتین بوبر در واقع، نقطه شروع و عزیمتی برای پژوهش‌های فراخ‌تر و گسترده‌تر در عرصه میراث غنی عرفانی ماست. بی‌تردید، افق‌های تازه‌ای در خوانش متون عرفانی از این حیث گشوده خواهد شد.

پی‌نوشت

1. Subject-centered reason
2. Object
3. Subject
4. Otherness
5. Subject
6. Being and Nothingness

7. Martin Buber
8. Encounter
9. I and thou Communication
10. I- IT Communication
11. Daniel
12. Hasidism and modern
13. between man and man
14. Good and evil
15. Eclipse of God
16. Hinduism
17. Philosophy of realization
18. The life of dialogue
19. Period of existentialism

۲۰. علاوه بر این‌ها، آن‌طور که کوفمن اشاره می‌کند، ظاهراً خودکشی جوانی که در آخرین لحظات عمرش برای یافتن معنایی برای ادامه‌دادن به زندگی، به او پناه برده بود و از قضا به جایی نبرد نیز در تغییر نگرش وی تأثیرگذار بود (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

21. The realization
22. The orienting
23. Dialogical philosophy
24. The Essence of Christiani
25. Single One
26. Eternal You

۲۷. نمونه‌هایی که در بخش تحلیل رابطه «انسان و انسان» و «انسان و خدا» در مقامات خرقانی نقل شده، براساس شماره‌هایی ارجاع داده شده که در کتاب نوشته بر دریا آمده است.

۲۸. همان‌طور که بوبر هم اشاره می‌کند، استفاده از تعبیر تشبیهی یا شخص‌وارگی در مواجهه با خداوند، عمل مغرضانه‌ای نیست؛ زیرا انسان، خداوند را برحسب ذات خود به «چیز» تبدیل می‌کند؛ بنابراین، آدمی در رابطه با خدا، در آمدوشدی میان تقلیل دادن خدا به «آن» یا «چیز» (تشبیه) و «تو» بی‌هیچ استعاره‌ای (تنزیه) در نوسان است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۶۳). البته در عرفان اسلامی نیز رأیی که غالب عرفا بر آن اتفاق نظر دارند، جمع میان تشبیه و تنزیه است؛ برای مثال، پاره‌ای از عبارت‌های ابن عربی دال بر تشبیه دارد و پاره‌ای دیگر بر تنزیه صرف دلالت می‌کند. ر. ک: ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، سفر ۱، ص ۹۳ و ۱۹۴-۱۹۵، چاپ عثمان یحیی، قاهره ۱۴۰۵.

اما در شعری تصریح می‌کند: موحد واقعی کسی است که بین تشبیه و تنزیه جمع کند: *وَ اَنْ قَلْتُ بِالْاَمْرَيْنِ كُنْتُ مَسْدُودًا*. ر. ک: ابن عربی، *فصوص الحکم و التعلقیات علیه بقلم ابوالعلاء عقیفی*، ج ۱، ص ۶۸، تهران ۱۳۷۰.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵). *الفتوحات المکیه*، سفر ۱. ص ۹۳. چاپ عثمان یحیی. قاهره.
- _____ . (۱۳۷۰). *فصوص الحکم و التعلقیات علیه*، به قلم ابوالعلاء عقیفی. ج ۱. روزبه. تهران.
- ابوالحسن خرقانی، علی بن احمد. (۱۳۹۱). *نوشته بردریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- اسمیت، رنالد گرگور. (۱۳۸۵). *مارتین بوبر*. حقیقت. تهران.
- بوبر، مارتین. (۱۳۸۰). *من و تو*. مترجم متن انگلیسی: والتر کافمن. مترجمان متن فارسی: ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. فرزانه روز. تهران.
- پژوهنده، لیلا. (۱۳۹۱). «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی». *فصلنامه ادب پژوهی*، سال ۶. ش ۲۲. صص ۹۷-۱۲۴.
- _____ . (۱۳۸۴). «فلسفه و شرایط گفت‌وگو از چشم‌انداز مولوی با نگاهی تطبیقی آراء باختین و بوبر». *مقالات و بررسی‌ها*. بهار و تابستان. ش ۷۷. صص ۱۱-۳۴.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*. سخن. تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۱). *مرصادالعباد*. به تصحیح محمدامین ریاحی. علمی و فرهنگی. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). *تاریخ در ترازو*. امیرکبیر. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۸). *شرح جامع مثنوی معنوی*. اطلاعات. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه محمد پرهام. فرزانه روز. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). *شعر معاصر عرب*. سخن. تهران.

- عبدالله انصاری، ابواسماعیل. (۱۳۶۱). *طبقات الصوفیه*. مقابله و تصحیح: محمدسرور مولائی. توس. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۳). *تذکره الاولیا*. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس: محمد استعلامی. زوار. تهران.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (بی تا). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. کتابخانه منوچهری. تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۶). *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه*. ترجمه داریوش آشوری. ج ۷. تهران.
- کوفمن، ویلیام. (۱۳۸۸). «مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است». ترجمه مرتضی کریمی. *هفت آسمان*. ش ۴۳. صص ۱۴۱-۱۶۷.
- نوربخش، جواد. (۱۳۸۴). *ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری*. میراث تصوف. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- Bloom, Hrold. (1997). *The Anxiety Of Influence; A Theory of Poetry*, New York: Oxford University Press.
- Buber, Martin. (1965). *Between Man and Man*, Translated by: Ronald. G. Smith, New York: Macmillan Company.
- _____. (2002). *Ten Rungs Collected Hasidic Sayings*, Translated from German by Olga Marx, London and New York: Routledge.
- Friedman. Maurice. (1955). *The Life of Dialogue*, the University of Chicago Press Chicago: Illinos.
- _____. (1974). *The Writings of Martin Buber*, Sel, Ed and Int by Will Herberge, New York: New American Library.
- Kramer, Kenneth and Gawlick, Mechthild. (2003). *Martin Bubers I and thou: Practicing Living Dialogue*, Paulist Press, P. 39.
- Theunissen, Micheal. (1984). *The Other*, Cambridge: MIT Press.



شمس تبریزی، غیبت یا شهادت؟ (با تکیه بر منابع کهن به ویژه مکتوبات مولانا)

سید احمد پارسا^۱
یداله محمدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۰۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

چکیده

این پژوهش به پایان کار شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی می‌پردازد و نوع مرگ او را بررسی می‌کند. اختلاف در این مورد به روزگار خود مولانا برمی‌گردد. این اختلاف، از آن زمان تا کنون، ذهن بیشتر مولوی‌شناسان را به خود مشغول ساخته است. علی دشتی، بدیع الزمان فروزانفر، ذبیح‌الله صفا، ابوالقاسم انجوی شیرازی، محمدرضا شفیع‌کدکنی، سیروس شمیسا، محمدعلی موحد، توفیق هاشم‌پور سبحانی، عبدالکریم سروش، عبدالباقی گولپینارلی، هلموت ریتز، آن ماری شیمیل و محمد شبلی نعمانی، درباره سرانجام شمس ابراز

^۱. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، کردستان، ایران. A.parsa@uok.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، کردستان، ایران (نویسنده مسئول).

mohamadi2263@yahoo.com

عقیده کرده‌اند. در این مقاله، این عقاید در چهار رویکرد طبقه‌بندی و تحلیل می‌شوند. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و سندکاوی و با استفاده از روش تحلیل محتوا مطالعه می‌شوند. براساس نتایج و برخلاف حدس و گمان‌ها و تردیدهای برخی از پژوهشگران که شهادت شمس را نپذیرفته‌اند، شمس‌الدین تبریزی به شهادت رسیده و در این ماجرا علاء‌الدین محمد، فرزند بزرگ مولانا جلال‌الدین، نقش عمده‌ای داشته است. از این رو پس از حلاج، عین‌القضات و سهروردی می‌توان شمس را چهارمین شهید عشق نامید.

واژه‌های کلیدی: شمس تبریزی، مکتوبات مولانا، ولدنامه، شهادت، علاء‌الدین محمد.

۱. مقدمه

پژوهشگران معاصر، در مورد سرانجام شمس تبریزی نظرهای مختلف و گاه متناقضی بیان کرده‌اند. همین مسئله، سبب اقناع‌نشدن خوانندگان شده و آنان را به جست‌وجوی دلایل استوارتری واداشته است. شبلی نعمانی، از تناقض‌های فراوان در واقعه شمس اظهار تعجب می‌کند و می‌نویسد:

«جای بسی تعجب است که واقعه ملاقات شمس تبریزی که بزرگ‌ترین واقعات زندگی مولانا شمرده می‌شود، در تذکره‌ها و تاریخ‌ها به قدری مختلف و متناقض نقل شده که دریافت اصل واقعه به نظر مشکل می‌آید» (شبلی نعمانی، ۱۳۷۵: ۳۲-۳۳).

پژوهشگران زیادی چون علی دشتی، بدیع‌الزمان فروزانفر، ذبیح‌الله صفا، ابوالقاسم انجوی شیرازی، محمدرضا شفيعی کدکنی، سیروس شمیسا، محمدعلی موحد، توفیق سبحانی، عبدالکریم سروش، عبدالباقی گولپینارلی، هلموت ریتز، آن ماری شیمیل و محمد شبلی نعمانی، درباره سرانجام شمس اظهار نظر کرده‌اند. این آرا و عقاید را می‌توان در چهار رویکرد طبقه‌بندی کرد:

۱. **رویکرد غیبت:** برخی از پژوهشگران معاصر بر این باورند که شمس ناگهان از قونیه غیبت کرد و چگونگی مرگ او معلوم نیست. علی دشتی، بدیع الزمان فروزانفر، محمدرضا شفیعی کدکنی و عبدالکریم سروش از این رویکرد جانبداری می کنند. در ایران، باب پژوهش درباره مولانا و شرح زندگانی او، با چاپ کتاب «شرح زندگانی مولوی» در سال ۱۳۱۵ از سوی فروزانفر آغاز شد. او نظر نهایی خود را در مورد شمس بدین صورت بیان کرده است:

«به احتمال قوی تر باید گفت که شمس در قونیه به قتل نرسیده، ولی پس از هجرت هم خبر و اثری از وی نیافته اند و انجام کار او به درستی معلوم نیست و سال غیبتش بالاتفاق ۶۴۵ بوده است» (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۹۴).

دشتی (۱۳۸۰: ۳۰۸) نوشته است:

«از نحوه مرگ او اطلاع زیادی در دست نیست و روایاتی که او را قربانی گروهی از مریدان با همراهی علاءالدین محمد، فرزند دوم مولانا می داند، از استواری چندانی برخوردار نیست.»

شفیعی کدکنی (۱۳۷۰: دوازده)، ضمن اشاره به اولین غیبت شمس و بازگشت او به قونیه در سال ۶۴۴ نوشته است: «این بار نیز با جهل و تعصب عوام روبرو شد و ناگزیر به سال ۶۴۵ ه. ق از قونیه غایب گردید و دانسته نبود که به کجا رفت.» سروش (۱۳۸۲: ۳۶۷) در *قمار عاشقانه* نوشته است:

«به درستی معلوم نشد که چه بر سرش آمد. در قونیه کسانی مدعی اند که محل دفن شمس، در یکی از مساجد آن شهر است یا چاهی را نشان می دهند و می گویند که جسدی را در آن انداخته اند؛ ولی این ها افسانه ای بیش نیست، هیچ کس نمی داند چه بر سرش آمد.»

۲. **رویکرد وفات:** گروهی دیگر از پژوهشگران معاصر مانند محمدعلی موحد و توفیق سبحانی بر این باورند که شمس به مرگ طبیعی از دنیا رفته است. افرادی از این گروه، حتی محل دفن شمس را نیز در آثار خود مشخص کرده اند. موحد بر این باور است که

«آنچه از مجموع روایت‌ها می‌توان استنباط کرد این است که شمس پس از ترک قونیه به سوی آذربایجان رفته و در سر راه تبریز در شهر خوی درگذشته و این امر به احتمال زیاد در فاصلهٔ یکی دو ماه پس از ترک قونیه و پیش از پایان سال ۶۴۵ اتفاق افتاده است... و آنچه مسلم است و تردید در آن راه ندارد، وجود مقبره‌ای است در خارج شهر خوی با مناری معروف به منار شمس تبریز... و این مقبره را باید مادام که خلاف آن به ثبوت نرسیده است، از آن شمس تبریز دانست» (موحد، ۱۳۹۰: ۲۰۸-۲۱۰).

سبحانی (۱۳۸۴: ۵۷ و ۵۹) نیز با استناد به قول ضعیف مجمل فصیحی (۸۴۵) - که دو‌یست سال پس از مرگ شمس تألیف شده - نوشته است:

«شمس که همیشه در لباس درویش ناشناس سفر می‌کرده، در خوی رحل اقامت افکنده و مریدانی یافته و مشهور خاص و عام شده و سرانجام سر شوریده بر بالین آسایش نهاده است... اخیراً مسلم شده است که شمس تبریزی در شهر باستانی خوی... آرمیده است.»

۳. رویکرد شهادت: بعضی از پژوهشگران معاصر عقیده دارند که شمس به‌وسیلهٔ مریدان مولانا و از جمله علاءالدین محمد، فرزند مولانا، به شهادت رسیده است. عبدالباقی گولپینارلی، آن ماری شیمل، هلموت ریتز و محمد شبلی نعمانی، شهادت شمس را تأیید کرده‌اند. شبلی نعمانی به‌صراحت از شهادت شمس به دست علاءالدین سخن گفته و نوشته است: «مولانا دو پسر داشت: علاءالدین محمد و سلطان‌ولد. علاءالدین نامش از اینجا باقیمانده که شمس تبریز را شهید کرده بود» (شبلی نعمانی، ۱۳۷۵: ۵۰). او از اینکه سپهسالار دربارهٔ شمس اطلاعات بسیار کمی به دست داده، اظهار تعجب کرده است: جای تعجب است که سپهسالار با اینکه به قول خودش چهل سال در خدمت مولانا به سر برده است، دربارهٔ شمس تبریزی همین قدر می‌نویسد که او رنجید، به طرفی رفت و دیگر خبری از او نشد؛ اما سایر ارباب تذکره اتفاق دارند که در ایامی که شمس نزد مولانا مقیم بود، بعض مریدان در نتیجهٔ حقد و حسد، وی را شهید کردند. *نقحات/الانس* این عمل را به

علاءالدین، فرزند مولانا نسبت داده است و به گفته صاحب کتاب مزبور، شهادت شمس در سال ۶۴۵ اتفاق افتاده است (همان: ۴۱).

عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۸۲: ۹۴)، مولوی شناس و شارح مثنوی نوشته است: «مولانا شمس را از یاد نبرده بود... شهادت شمس را باور کرده بود».

آن ماری شیمل در شکوه شمس، با عنوان «روایت افلاکی از کشته شدن شمس»، ماجرا را به شرح زیر بیان کرده است: افلاکی، با تهور شرح می دهد که شمس را با موافقت پنهانی «فخر اساتید»، یعنی علاءالدین پسر مولانا کشتند. این تعبیر، تا سال های اخیر محل تردید بوده است. بسیار غریب به نظر می آید که عضوی از اعضای خانواده مولوی، مرتکب چنین جنایتی شده باشد. به هر حال، این داستان غم انگیز در شب پنجم شعبان ۶۴۵/ پنجم دسامبر ۱۲۴۷ اتفاق افتاد... حفاری های اخیری که در مقام شمس، به منظور مرمت آرامگاه او [در قونیه] صورت گرفت، وجود گور گچ اندودشد نسبتاً فراخی را که متعلق به دوره سلجوقی است، به حقیقت ثابت کرد. به لطف این کشف...، حقیقت بیان افلاکی مسلم شده است (شیمل، ۱۳۷۰: ۴۱).

در دیدگاهی دیگر،

«در پنجم شعبان، ۶۴۵ با همدستی برادر سلطان ولد، علاءالدین یا به تحریک و اغوای او کشته شد و جسدش را به درون چاهی انداختند که بعدها سلطان ولد آن را پیدا و دفن کرد. به نظر می رسد که جنازه/ تابوت او در آخرین تعمیراتی که در قونیه در مدفن او انجام گرفته، پیدا شده است... ماجرای مرگ شمس را از مولانا که دو بار در هوای یافتن او به دمشق رفت، پنهان داشتند» (ریتر، ۱۳۸۲: ۱۵-۱۶).

۴. رویکرد تردید: دسته ای دیگر از پژوهشگران در این مسئله دچار تردید شده اند و از آنجا که یا پژوهش های برخی از آنان مانند تاریخ ادبیات ذبیح الله صفا، منحصر به این زمینه نیست، تنها به بیان نظرهای مختلف و گاه متناقض صاحب نظران اکتفا کرده اند؛ برای مثال، هدف شمیسا و خرمشاهی، فراهم آوردن گزیده ای از غزلیات شمس برای دانشجویان کارشناسی بوده است و نه پژوهش مستقل درباره مولوی یا شمس تبریزی. از این رو، آنان تنها به بیان دیدگاه های دیگران اکتفا کرده اند و در آثار خود، گاه از غیبت شمس و گاه از

شهادت او سخن گفته‌اند. ذبیح‌الله صفا، ابوالقاسم انجوی شیرازی، سیروس شمیسا و بهاء‌الدین خرمشاهی در این گروه جای می‌گیرند. در *تاریخ ادبیات ایران* در شرح حال مولانا آمده است: «شمس در سال ۶۴۵ ه. ق به دست عده‌ای از شاگردان متعصب مولانا - که گویا فرزندش، علاء‌الدین نیز در میان آنان بود - کشته شد» (صفا، ۱۳۷۴: ۹۶). صفا در شرح حال شمس، ضمن تکرار این سخن نوشته است: «به قول دیگر ناپدید شد» (همان: ۲۰۷). انجوی شیرازی نظر خود را این‌گونه بیان کرده است:

«مردان که امیدوار بودند عاشق و معشوق، روش خود را تعدیل کنند، مایوس گشتند. مخالفان و معاندان نیز که منتظر بودند شمس و مولانا از گذشته عبرت گرفته باشند، آنچه دیدند و شنیدند، برخلاف انتظارشان بود... این بار بی‌پرده و فاش قصد جان شمس کردند و شمس در سال ۶۴۵ ناپدید شد. اگر غیبت کرد، روشن نشد و اگر کشته شد، از مولانا پنهان داشتند» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۴: پنجاه‌وهفت).

همچنین به بیان شمیسا، «مردان این بار نیز شمس را رنجاندند و او در سال ۶۴۵ دوباره غایب شد. از این تاریخ به بعد، احوال او معلوم نیست... شایع بود که او را با دشنه کشته‌اند و بعدها گفته شد که جسد او را در چاهی در انداخته‌اند... در این دسیسه، پسر دوم مولانا، علاء‌الدین که در زمان پدر درگذشت، دست داشت. به‌همین لحاظ مولانا در مراسم تدفین او شرکت نکرد و به قول افلاکی به باغ‌ها رفت» (۱۳۶۸: ۱۸). به سخن خرمشاهی، «اعتراض دوستداران مولانا به بازگشت شمس، اوج بیشتری پیدا کرد و گروهی به سرکردگی علاء‌الدین، فرزند کوچک‌تر مولانا، و نابکاری بعضی از فتنه‌جویان، به یک روایت شمس را به قتل آوردند. از آن همه غوغایی که اهل غوغا در قونیه بر ضد شمس برانگیخته بودند، چنین جنایتی بعید نیست. در حال، در سال ۶۴۵ ق. برای همیشه ناپدید شد» (۱۳۸۶ الف: ۸).

او در مقاله‌ای که برای همایش هشتصدمین سال تولد مولانا ارائه داده، در همین باره نوشته است: «محققان این احتمال [قتل شمس به سرکردگی علاءالدین] را به کلی منتفی نمی‌دانند» (خرمشاهی، ۱۳۸۶: ب: ۱۴۴).

با دقت در مجموع این آرا درمی‌یابیم که مولوی‌شناسان ایرانی، بدون استثنا، اظهارنظری صریح در این زمینه نکرده‌اند؛ درحالی‌که چهار مولوی‌شناس خارجی به اتفاق آرا به شهادت شمس رأی داده‌اند.

۲. اهداف و پرسش‌های پژوهش

۱. چرا در میان تمام مریدان مولانا، علاءالدین محمد به توطئه برضد شمس متهم شد و در افواه افتاد؟
۲. چرا مولانا در تقسیم میراث و ماترک علاءالدین - که در سال ۶۶۰ وفات یافت - هیچ دخالتی نکرد و در مراسم تدفین او حاضر نشد؟

هدف از نگارش این مقاله، یافتن پاسخی روشن و مستند برای پایان کار شمس است که ذهن مناقب‌نویسان و پژوهشگران احوال مولوی را به خود مشغول کرده است؛ اما تاکنون تحقیقی مستدل در این زمینه صورت نگرفته و هرچه بیان شده، همراه با حدس و گمان بوده است. تازه‌های این مقاله، در اقامه دلایلی برای اثبات به‌شهادت‌رسیدن شمس است. دلایلی که در هیچ کتاب و مقاله‌ای بدان‌ها اشاره نشده است.

۳. کهن‌ترین منابع

در این بخش، معرفی قدیمی‌ترین منابع شرح حال مولانا انجام می‌گیرد، تاریخ سرایش یا نگارش هریک تعیین و چگونگی واقعه از آنجا واکاوی می‌شود. این منابع عبارتند از: *ولدنامه، رساله سپهسالار، الجواهرالمضیئه، مناقب‌العارفین و مرآت‌الکاشفین*.

۱. *ولدنامه*: این مثنوی را در سال ۶۹۰ سلطان ولد، پسر مولانا، سروده و از آنجا که مولانا در سال ۶۷۲ وفات یافته، تاریخ کتابت آن هجده سال پس از وفات

مولانا است. در مقدمه *ولدنامه* آمده است: «این مثنوی روی بیان احوال مولانا و اصحاب و یارانش ساخته شده و قدیمی‌ترین و صحیح‌ترین سند تاریخی است که برای ترجمه حالات مولوی و مشایخ و مریدان و خانواده او در دست داریم» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: پانزده).

۲. *رساله سپهسالار*: سعید نفیسی، اولین مصحح رساله سپهسالار در ایران، در مقدمه آن می‌نویسد: «قطعاً این رساله در میان سال‌های ۷۱۹ و ۷۲۹ تألیف شده است... خاورشناس معروف ر. آ. نیکلسون تاریخ تألیف آن را صریحاً در ۷۲۰ نوشته است و چون وی مرد دقیقی بوده، پیداست که این تاریخ را از مأخذ معتبری گرفته است» (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۵-۶).

۳. *الجواهر المضية: مؤلف الجواهر المضية فی طبقات الحنفیه*، شیخ محی‌الدین ابو محمد عبدالقادر بن ابوالوفاء مصری حنفی (۶۹۶-۷۷۵)، در اوایل زندگی با سلطان‌ولد معاصر بوده است. این کتاب «در حالات علمای حنفی، اول کتاب و زیاده از همه مستند شناخته شده است» (شبلی نعمانی، ۱۳۷۵: ۳۳). از آنجا که مؤلف بین سال‌های ۶۹۶-۷۷۵ می‌زیسته، احتمالاً این کتاب هم‌زمان با مناقب‌العارفین یا حتی پیش از ختم آن کتاب (۷۵۴) نوشته شده است؛ زیرا این کتاب «کهن‌ترین اثری است که شایعه قتل شمس را آورده است» (موحد، ۱۳۹۰: ۱۹۹).

۴. *مناقب‌العارفین و مرآت‌الکاشفین*: «این کتاب را شمس‌الدین احمد افلاکی که از اصحاب جلال‌الدین فریدون عارف و شمس‌الدین امیرعابد و در ۷۷۰ در گذشته است، به فرمان مشایخ این طریقه در ۷۱۸ به تألیف آن آغاز کرده و در ۷۵۴ آخرین قسمت‌های آن را پرداخته است» (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۱۰).

۴. تجزیه و تحلیل (بازتاب کار شمس در این آثار)

۴.۱. *ولدنامه*: سلطان‌ولد در اشعارش گفته است پس از یک دو سال آسودن شمس و مولانا با هم، مریدان بی‌خبر، شمس را به سحر و افسون متهم کردند. همگی به خون او تشنه

شدند، برای کشتش دشنه ساختند و آشکارا بر وی تیغ کشیدند. چون دشمنی آن‌ها از حد و شمار گذشت، شمس به دمشق رفت. مولانا از هجر شمس حزین شد و سلطان‌ولد را با مقداری هدیه به رسالت به دمشق فرستاد تا شمس را بازگرداند. شمس رسالت ولد را پذیرفت و به روم بازگشت. اینک ابیاتی چند از سلطان‌ولد در شرح سرانجام شمس:

بازگشت از دمشق جانب روم	تا رسد در امام خود مأموم...
پهلوی شه نشسته مولانا	چون دو خور که زند سر ز سما...
مدتی این چنین گذشت زمان	در حضور شهان هر دو جهان...
باز شیطان به صورتی دیگر	زد در ایشان کدورتی دیگر...
باز، گشتند همچو اول بار	می و مستی گذشت و ماند خمار...
باز چون شمس دین بدانست این	که شدند آن گروه پر از کین...
گفت شه با ولد که: دیدی باز	چون شدند از شقا همه دمساز...
خواهم این بار آن چنان رفتن	که نداند کسی کجایم من
همه گردند در طلب عاجز	ندهد کس نشان ز من هرگز
سال‌ها بگذرد چنین بسیار	کس نیابد ز گرد من آثار
چون کشانم دراز، گویند این	که ورا دشمنی بکشت یقین
چند بار این سخن مکرر کرد	بهر تأکید را مقرر کرد
ناگهان گم شد از میان همه	تا رهد از دل، اندهان همه

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۴-۴۴)

۴،۲. **رسالة سپهسالار:** در مورد پایان کار شمس، باید سپهسالار را پیرو سلطان‌ولد خواند؛ زیرا در رساله او آمده است: فی الجملة همان جمع، هرگاه که فرصت یافتندی، به استخفاف آن حضرت مشغول گشتندی و حرکاتی که موجب انفعال باشد به عمل می آوردند. مدتی حرکات آن جمع را از سر لطف و احسان و کمال حلم به خداوند گار باز نمی گفت. بعد از مدتی که از حد گذشت، بر سبیل حکایت به خدمت سلطان‌ولد شمه‌ای تقریر فرمود که این نوبت از حرکات این جمع معلوم گردد که چنان غیبت خواهم کرد که اثر مرا هیچ آفریده نیابد و هم در آن مدت ناگاه غیبت فرمود (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۱۲۸-۱۳۴).

۴,۳. **الجواهر المضية**: نویسنده الجواهر المضية دربارهٔ حادثهٔ قتل شمس گفته است: «و عدم التبریزی و لم يعرف له موضع فيقال ان حاشيه مولانا جلال الدين قصدوه و اغتالوه والله اعلم» (شیخ محی‌الدین ابو محمد عبدالقادر بن ابوالوفاء مصری حنفی، به نقل از فروزانفر، ۱۳۸۰: ۹۳).

۴,۴. **مناقب العارفين افلاکی**: افلاکی کتاب خود را در دو جلد و طی ۳۶ سال (۷۱۸-۷۵۴) نوشته است. او دربارهٔ پایان کار شمس دو روایت دارد. این روایات در کنار هم نوشته نشده‌اند؛ بلکه میان آن دو، حدود بیست صفحه فاصله است. این فاصله بیانگر آن است که افلاکی در یک زمان به این روایات دسترسی پیدا نکرده و با فاصلهٔ زمانی خاصی به آن‌ها دست یافته است. او روایت اول را از زبان سلطان ولد نقل کرده است که با آنچه در ولدنامه آمده، تفاوت بسیار دارد. افلاکی تعداد قاتلان شمس را هفت کس ذکر کرده و از میان این هفت نفر، تنها به اسم علاء‌الدین، فرزند مولانا، تصریح کرده است؛ اما از سرانجام تلخ بقیه نیز پرده برداشته است. روایت اول چنین است:

اصح روایت از حضرت سلطان ولد چنان است که... حضرت مولانا شمس‌الدین... مگر شبی در بندگی مولانا نشسته بود در خلوت؛ شخصی از بیرون آهسته اشارت کرد تا بیرون آید. فی الحال برخاست و به حضرت مولانا گفت: به کشتنم می‌خواهند. بعد از توقف بسیار پدرم فرمود: **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (۵۳/۷)** مصلحت است، و گویند هفت کس ناکس حسود عنود، دست یکدگر کرده بودند و ملحدوار در کمین ایستاده. چون فرصت یافتند، کاردی راندند و همچنان حضرت مولانا شمس‌الدین چنان نعره‌ای بزد که آن جماعت بیهوش گشتند و چون به خود آمدند، غیر از چند قطره خون هیچ ندیدند و از آن روز تا غایت، نشانی و اثری از آن سلطان معنی صورت نیست... چون خبر این واقعه به سمع مبارک مولانا رسانیدند، فرمود که **يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (۴۰/۳، ۱۹/۲۲)**... بعد از آن شورهای عظیم کرد و یاران گریه‌ها کردند؛ تواجد نموده به سماع شروع فرمود و غزلیات مرثیه-گفتن گرفت... و آن ناکسان ممتحن که اسیر قدر بودند و این چنین فتنه‌انگیزی ظاهر نمودند، در اندک زمانی بعضی کشته شدند و بعضی به افلاج مبتلا گشتند و

یک‌دو تن از بام افتادند و هلاک شدند و بعضی را مسخ معنی شد... و گویند: علاء‌الدین را که به داغ *إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* (۴۶/۱۱) موسوم بود، تب محرقه و علتی عجب پیدا گشته، در آن ایام وفات یافت و حضرت مولانا از غایت انفعال به جانب باغ‌ها روانه گشته، به جنازه او حاضر نشد... و تاریخ الغیبه و الاستتار شمس‌الدین یوم‌الخمیس لسنه خمس و اربعین و ستمائه... منقول است که بعد از چهلم روز، حضرت مولانا دستار دখانی بر سر نهاد، دیگر دستار سپید نیست (افلاکی، ۱۳۶۲ ج. ۲: ۶۸۳-۶۸۷).

افلاکی روایت دوم را از زبان سلطان‌العارفین چلبی عارف، فرزند سلطان‌ولد، نقل کرده است که او نیز آن را از مادر خویش، فاطمه‌خاتون دختر صلاح‌الدین زرکوب شنیده است. فاطمه‌خاتون به صراحت از شهادت شمس سخن به میان آورده و از وقوف‌نداشتن عامه بر این سر خبر داده است:

حضرت شیخ ما، سلطان‌العارفین چلبی عارف، از حضرت والدۀ خود، فاطمه‌خاتون - رضی الله عنهما - روایت کرد که چون حضرت مولانا شمس‌الدین به درجه سعادت شهادت مشرف گشته، آن دونان مغفل او را در چاهی انداخته بودند، حضرت سلطان‌ولد شبی مولانا شمس‌الدین را در خواب دید که من فلان جای خفته‌ام. نیم‌شب یاران محرم را جمع کرده، وجود مبارک او را بیرون کردند و به گلاب و مشک و عبیر ممسک و معطر گردانیدند و در مدرسه مولانا در پهلوی بانی مدرسه، امیربدرالدین گهرتاش دفن کردند و این سری است که هر کسی را برین وقوفی نیست (همان، ۷۰۰-۷۰۱).

تا اینجا معلوم شد از چهار کتابی که نزدیک به زمان حیات مولانا نوشته شده‌اند، *الجواهر المصیئه* و *مناقب‌العارفین* به صراحت از قتل یا شهادت شمس خبر داده‌اند؛ اما ولدنامه و رساله سپهسالار، هماهنگ و یک‌صدا در این مورد سکوت کرده‌اند. به نظر می‌رسد دلیل این امر، دوستی نزدیک سپهسالار با سلطان‌ولد است. برای اثبات دوستی این

دو می‌توان به این قول بسنده کرد: «سلطان‌ولد یا سپهسالار - که ظاهراً از محرم‌ترین یاران او بود - از آن هیچ آگاهی نمی‌دهد» (موحد، ۱۳۹۰: ۲۰۰).
اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا سلطان‌ولد، مولانا را از قتل شمس آگاه نکرد و این راز را مکتوم داشت؟

اولین دلیل می‌تواند ترس او از عواقب شدت ناراحتی پدر باشد؛ زیرا «پس از غیبت و استتار شمس، خبر کشته‌شدن او در قونیه انتشار یافته بود و مولانا هم از این واقعه جان‌گزای آگاهی داشت؛ ولی دلش بر صحت این خبر گواهی نمی‌داد... مولانا پس از جست‌وجوی بسیار، بی‌اختیار و بی‌قرار و یک‌باره آشفته‌حال گردید و سررشته اختیار و تدبیرش از دست برفت» (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۴).

دلیل دوم را هلموت ریتر (۱۳۸۲: ۱۶) این‌گونه بیان کرده است: «طبیعی است که سلطان‌ولد از این قتل سخنی در ابتداء نامه به میان نیاورد؛ چرا که نمی‌خواهد این رسوایی خانوادگی را برملا سازد» (ریتر، ۱۳۸۲: ۱۶). زرین‌کوب (۱۳۷۳: ۲۲۹-۲۳۰) نیز در *با کاروان حله* مانند ریتر اقامه دلیل نموده و نوشته است: شمس به ناگاه باز ناپدید شد. بعدها شایعه‌ای پدید آمد که شمس به دست مریدان مولوی کشته شد. گفته شد که علاء‌الدین، پسر دیگر مولانا نیز در این توطئه دستی داشت؛ اما این شایعه در آثار مولوی منعکس نیست. می‌گویند این واقعه را از مولانا پنهان داشتند و او به همین جهت تا پایان عمر از دیدار شمس نومید نشد و دو بار نیز به طلب او عزیمت شام کرد... در صورتی که جسد او را بعد از مولانا از چاه بیرون آوردند و دفن کردند... اما اگر سلطان‌ولد نیز در کتاب خویش به این فاجعه اشاره نکرده است، لابد به این دلیل است که نمی‌خواست نام برادر و شهرت مریدان پدر را آلوده کند.

۵. پیش‌انگاری^۱ در آثار سلطان‌ولد

در این قسمت، به کنکاش در محتوای اقوالی از سلطان‌ولد می‌پردازیم که از آنچه مکتوم مانده است، پرده بردارد. سلطان‌ولد ماجرای توطئه مریدان مولانا برای قتل صلاح‌الدین زرکوب پس از به خلافت رسیدن او را چنین توصیف کرده است:

باز در منکران غریب افتاد باز در هم شدند اهل فساد
باز آغاز کرد جوش حسد ز آنکه بودند غرق نفس و جسد
گفته با هم: کز آن یکی رستیم چون نگه می‌کنیم در شستیم
این که آمد ز اولین بتر است اولین نور بود، این شرر است...
کاش که آن اولینه بودی باز شیخ ما را رفیق و هم دمساز
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۶۰)

صلاح‌الدین دو سال پس از غروب شمس، خلیفه مولانا شد. در بیت آخر «شیخ ما» به مولانا اشاره دارد و کسانی که این گفت‌وگو را آغاز کرده‌اند، مریدان او هستند. در بیت سوم، فعل ماضی «رستیم» نشان از انجام گرفتن کامل عملی در زمان گذشته دارد؛ بنابراین، مصراع اول این بیت، اطمینان خاطر مریدان را از رهایی بی‌قید و شرط از شمس تبریزی نشان می‌دهد و اینکه هیچ دغدغه‌ای درباره بازگشت او نزد مولانا ندارند. مریدان باور قلبی و یقین دارند که برای همیشه از دست شمس رها شده‌اند. اگر شمس زنده بود، این همه اطمینان و آرامش به مریدان دست نمی‌داد؛ بنابراین به نظر می‌رسد آن‌ها به کشته شدن شمس یقین یافته‌اند.

ادامه سخن سلطان‌ولد و بافت کلام نیز این پیش‌انگاری را تأیید می‌کند. سلطان‌ولد این مطلب را در جایی گنجانده است که به نقشه مریدان برای کشتن صلاح‌الدین اشاره می‌کند و مشابهت این دو بافت ایجاب می‌کند که بپذیریم روش و راهکار مریدان برای از میان برداشتن هردو معشوق مولانا یکسان و کشتن نفر دوم برای آن‌ها از اولی آسان‌تر بوده است؛ زیرا شمس حداقل دو سه سالی (۶۴۲ تا ۶۴۵) با مولانا مراوده داشت تا او را از میان بردند؛ اما این بار با آغاز خلافت صلاح‌الدین تصمیم گرفته‌اند تا او را بکشند؛ اما چون توطئه آن‌ها برملا شده، سلطان‌ولد نیز از آن سخن گفته و چه بسا اگر موفق می‌شدند، درباره آن سکوت می‌کرد. *ولنامه* از هم‌پیمانی دسته‌ای از مریدان مولانا برای کشتن صلاح‌الدین زرکوب بدین گونه پرده برمی‌دارد:

جمله را رأی این چنین افتاد که چو ز اسب مراد زین افتاد
سر بیازیم و زنده‌اش نهلیم چون از آن جان‌فکار و خسته‌دلیم

همه گشتند جمع در جایی	که جز این نیستمان گزین رایی
که ورا از میانه برگیریم	عشق آن شاه راز سرگیریم
همه سوگندها بخورده کزین	هر که گردد، بود یقین بی‌دین
یک مریدی به رسم طنازی	شد از ایشان و کرد غم‌آزی
او همان لحظه نزد مولانا	آمد و گفت این حکایت را
که همه جمع قصد آن دارند	که فلان را زنند و آزارند
بعد زجرش، کشند از ره کین	زیر خاکش نهان کنند و دفین

(همان: ۶۳)

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت سلطان‌ولد و یاران محرمش هم قسم شده بودند که چیزی به کسی نگویند؛ اما سلطان‌ولد بعدها که گروهی از مریدان به قتل پدر فاطمه خاتون اقدام می‌کنند، راز شهیدشدن شمس به وسیلهٔ مریدان مولانا را فقط با فاطمه خاتون که همسر و هم‌راز او بوده، در میان گذاشته و چون افلاکی چندین سال پس از وفات سلطان‌ولد نوشتن کتابش را آغاز کرده، فاطمه خاتون این راز را تا پس از وفات همسرش نگه داشته و بعداً افشا نموده است.

۶. مکتوبات مولانا

از مجموع نامه‌های مولانا به دیگران، یکصد و پنجاه نامه گردآوری و در کتابی به نام *مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی* به چاپ رسیده است. فریدون نافذ اوزلوق در مقدمهٔ این کتاب می‌نویسد: «مسلم است سخنانی که در زمان مولانا و از زبان شخص او جاری شده، البته ارزش زیادی دارد و طبعاً حائز اهمیت فراوان است. گرچه این خصوصیت در آثار چاپ‌شدهٔ مولانا، چون مثنوی، دیوان و رباعیات او نیز به چشم می‌خورد، ولی از نظر تاریخی هیچ‌یک از آن‌ها با کتابی که تقدیمتان می‌کنیم، نمی‌توانند برابری کنند» (مولوی، ۱۳۷۱: ۳۶).

شیمل (۱۳۷۰: ۴۲-۴۳) نوشته است: «مولانا احساس کرد که علاء‌الدین در داستان غم‌انگیز کشتن شمس دست داشته است... بسیاری از داستان‌ها می‌گویند و نامه‌هایش نیز

ثابت می‌کند که او از آن پس هرگز به پسرش توجهی نکرد. به‌هنگام مرگ علاءالدین که در سال ۶۵۸ ق/ ۱۲۶۰ م. اتفاق افتاد مولانا حتی از حضور در مراسم تشییع و تدفین او سر باز زد. «شیمیل به همین اشاره بسنده کرده و از محتوای نامه‌ها سندی به‌دست نداده است. نگارندگان با اعتقاد به اهمیت تاریخی مکتوبات، در این پژوهش، نامه‌هایی را پی می‌گیرند که به علاءالدین محمد مربوط است و سعی می‌کنند با توجه به قراین، آن‌ها را به ترتیب تاریخی بررسی کنند.

۶,۱. نامه شصت و هفتم

شمس در محرم ۶۴۴ به قونیه بازگشت و مولانا دخترخوانده خود، کیمیا را به عقد شمس درآورد. برای این زوج، در یکی از صفت‌های مدرسه مولانا جا داده بودند. چون دختر به عقد شمس درآمد، علاءالدین که در دل محبتی به کیمیا احساس می‌کرد و قصد داشت با او ازدواج کند، با شمس به مخالفت برخاست و گاه‌وبی‌گاه به بهانه دیدن پدر و مادر خود به تابخانه مدرسه می‌رفت و سرزده وارد می‌شد که این امر شمس را ناراحت می‌کرد (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۱۳۳؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۵۰-۵۲؛ زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۴۸). شمس در مقالات به آمد و شد علاءالدین و مشوش شدن خاطرش از آن رفتار، چنین اشاره کرده است:

«علاءالدین را دیدی چگونه تهدید کردم در پرده؟ گفتم: جبهات به حجره است. گفت: بازرگان را بگویم تا بیاورد. گفتم: نی؛ من او را منع کردم که به حجره بیاید مرا تشویش بدهد. آن موضع جهت خلوت و تنهایی اختیار کردم. رنجانیدم بازرگان را که چرا می‌آیی؟ دگر میا. و آن زن آمد که آب آرم، گفتم: آن وقت که بگویمت بیا و اگر نه لکاس [پول خرد، قراضه] بستان که طمع تو این است؛ اما تا نخواهم میا. من برهنه باشم یا ساخته، ثلاث عورات لکم و انهم صبروا» (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

به احتمال زیاد، نامه شصت و هفتم برای دعوت علاءالدین به خلیق حسن با شمس در سال ۶۴۴-۶۴۵ نوشته شده است. در این نامه، به علاءالدین اندرز داده شده است. لحن نامه

تند است و او را به حسن همسایگی با ساکن حجره امر و از گرایش به خارستان هوا نهی کرده و بعضی از مطالب را که قابل نوشتن در نامه نبوده، به وسیله قاصد (خواجه مجدالدین) به او ابلاغ کرده است. خلاصه نامه چنین است:

فخرالمدرسین، خیرالبینین، محبوب الاواین، از این والد سلام بخواند و به دعای خیر خود را مذکور داند و به همان عنصر و طبع سخای نفس طالع اصلی خود رجوع کند و سر به دریچه خبث ما و من و شح نفوس بیرون نکند که هیچ از گلستان فنا به خارستان هوا آمدن به همه جهان پر حور و پرزر و گوهر مشور نیرزد... چنان انگارد که در آن حجره، این پدر همسایه توست. تحمل و حسن‌الجوار چنان کند که از او زبید... بسا سلیم‌دلان به اخلاق مذموم راضی و راغب می‌شوند که فلان همچین است و فلان آغاز کرد. هرگز عاقلی دیده بینای خود بر کند که فلان هم بدیده است یا اعور است؟ یا بر خود فعل قبیح روا دارد که فلان همچین مخنث است... و تأملت فیه قلیلاً لعرفت وجوه القیح فیه کثیراً. با خواجه مجدالدین رمزی چند گفته‌ام هم مسموع دارد (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۴۶).

۶,۲. نامه بیست و چهارم

این نامه به مدتی پس از ماجرای ازدواج شمس و کیمیا مربوط می‌شود؛ زیرا از متن نامه چنین استنباط می‌شود که علاءالدین نیز ازدواج کرده و زن و فرزند دارد؛ ولی عشق و علاقه‌ای به اهل و عیال خود ندارد و ظاهراً عشق کیمیا هنوز در سر اوست. عبارت پایانی نامه، استیصال و درماندگی مولانا را نشان می‌دهد و به پسرش می‌گوید که تو زنده‌زنده مرا کشته‌ای و امکان زندگی را از من سلب کرده‌ای. در این نامه نیز او را از هوا و هوس نهی و به ملازمت خانه و آن جماعت - که سرپوشیده از آن‌ها سخن گفته - امر کرده است. در این نامه آمده است:

فرزند عزیز، قره‌العیون، افتخارالبینین... از این پدر مخلص سلام و تحیت بخواند و بداند که در رنجم از آنکه از خانه بیرون می‌خسبد و دل‌داری آن ضعیفان نمی‌کند، علی‌کُلِّ حال امانت خدایند. الله الله، از جهت رضای دل این پدر، ملازم خانه باشد... هوا و هوس فانی بی‌وفا آن نیرزد که مردی و مروت و دل‌دوستان را

مجروح داری. ان شاء الله حجاب غرور از پیش چشم آن فرزند زودتر برخیزد تا بداند که آن آب نیست؛ که آن طرف که اسب را می‌دوانی و مرکب را سقط می‌کنی سرابی است... مکن، مکن، مکن، مکن، مکن... این ضعیف ده بار با امیرسیف‌الدین - سلمه الله تعالی - و با اهل او پایندان شدم و دست به سینه زدم و عادت من نبود، جهت شفقت تو کردم و اگر این ساعت در نظر تو آن مصلحت بازیچه نماید، اما آن به هوای خود نکردم، واقعات دیده بودم و از غیب اشارت. فی‌الجمله سرپوشیده می‌گویم و لابه می‌کنم، الله، الله، الله، الله، ملازم خانه و ملازم آن جماعت باشد... ای زنده‌کش مرده زیارت کن من، بهل تا دل پدر فارغ باشد از رقعہ و اندیشۀ رقعہ نوشتن (همان: ۹۲-۹۳).

۶,۳. نامه هفتم

این نامه گویا پس از نامه قبلی نوشته شده است؛ زیرا اینجا به صراحت نشان می‌دهد که علاءالدین بیش از یک فرزند دارد و علاوه بر آن، شاگردان و متعلمانی دارد که احتمالاً ترکیب «آن جماعت» در نامه قبل، ترغیب علاءالدین به جدیت در تدریس و... برای آنها باشد؛ ولی این نامه نمی‌تواند خطاب به سلطان ولد باشد؛ زیرا او تا زمان وفات مولانا، بیش از یک فرزند نداشته است (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۱۹۷-۱۹۸). در مقدمه گولپینارلی بر مکتوبات مولانا، این گونه به مضمون این نامه اشاره شده است:

مکتوبات با زندگی مولانا و زمان حیات وی کاملاً مرتبط است. اطلاعاتی در اختیار ما قرار می‌دهد که از آنها بی‌خبر بودیم؛ مثلاً در نامه هفتم، پسر خود، علاءالدین محمد را با لقب «افتخارالمدرسین» ملقب می‌کند و وی را به شهر فرامی‌خواند و می‌خواهد که وی برگردد و سایه بر سر اهل و عیال و طلاب خود بیندازد و به اطلاع وی می‌رساند که کلدورت از بین رفته است. بدین نحو درمی‌یابیم که هم علاءالدین مسند درسی داشته است و هم روایت مربوط به مخالفت علاءالدین با شمس صحت دارد (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۴).

مولانا که خود استاد اخلاق است، در این نامه روش تربیتی خود را تغییر داده تا شاید از این طریق بتواند فرزند را به راه آورد. خلاصه‌ای از نامه چنین است:

اگر خاطر فرزند عزیز، قره‌العیون، افتخارالمدرسین، مونس الفقراء... از تقصیر والد در سلام و پرسش تغییری کرده باشد و از تعجیل جماعت درآمدن از باغ به شهر، اومیدست که این مکروهات را به خلق خوب و خلق محبوب خود احتمال کند و عفو کند و زود به شهر آید و نقل کند به مبارکی و شادی تا همه را یقین شود که در خاطر عزیزش تغییری و آزاری نمانده است از مخالفت‌های مخالفان... و پوشیده نباشد بر عقل دراک آن فرزند که در نقل کردن به تعجیل اینجا به‌زودی، در این وقت، و سایه افکندن بر فرزندان عزیز و بر شاگردان و متعلمان مصالح بسیار است که به تفصیل نتوان نوشت و بستن دهان بدگویان و ابطال کید ایشان و مصالح تسلی و دفع ملامت خلق... الله الله، زود زود، چون باز از نشیمن آشیان و چون تیر از قبضه کمان، این دعوات را اجابت کند... این ضعیفان را از مذلت غم و وسواس فرقت خلاص دهد و آزاد کند (همان: ۷۱-۷۲).

۶,۴. نامه هفتم

این نامه اگر خطاب به علاءالدین باشد - که به عقیده ما چنین است - قطعاً در فاصله سال‌های ۶۵۷ (وفات صلاح‌الدین زرکوب) و ۶۶۰ (وفات علاءالدین) نوشته شده است؛ زیرا مولانا مخاطب نامه را به ملازمت «صحبت شیخ‌الشیوخ المشایخ، امام‌الوقت، حسام‌الدین» امر کرده است. از مخاطب این نامه با عنوان «فلان‌الدین» یاد شده است. مولانا نامه را با حدیث نبوی «لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بامرِهِ لَا يَحِلُّ لَهُ فَإِنَّ ثَلَاثَهُمَا الشَّيْطَانُ» شروع و با عبارت «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم» و چند عبارت دیگر در این موضوع و آیه قرآن مؤکد کرده است. خلاصه نامه این است:

فرزند عزیز، فلان‌الدین... بدانند که در این روزگار، کنج خلوت محشر کده شیاطین است... این پدر گوش کر کرده... اما دهان به گوشم می‌نهند و بانگ می‌زنند... در این مدت چیزها می‌گویند از آن فرزند که اگر در خواب دیدمی، خواب بر خود حرام کردم. اگر ممکن بودی، سفر کردم. چند کت نصیحت کرده شد و آن فرزند آن را تأویل‌ها کرد و زیر بساط نهاد و فریب نفس را هیچ

تأویل نکرد... به دست این پدر دعوتی است و دعایی است... دعا خود کار من است و دعوت این است که می‌گویم یک‌بار و دوباره، نوح وار اُرکب معنا و لا تکن مع الکافرین. ان شاء الله نگویی ساوی الی جبل یعصمی من الماء؛ زیرا لا عاصم الیوم من امر الله الا من رحم... بر جوانی چه غره می‌شوی؟ آخر برادرت به سن از تو کوچک‌تر بود. ای دریغا او را دستوری بود تا با تو حال خود بگفتی. الله، الله، دریابد و آن حجره را ویران کند. روی بر نمی‌تابد که در روی کسی نصیحت کنم. دهان پر است، امکان گفتن نی؛ دل پر است، امکان نبشتن آن نیست. آخر از روان آن شاه بترس و از روان آن سلطان شرم دار. خانه‌ای که چو بیت‌الحرام نیکنام بود و انگشت‌نما بود، نزدیک است که چون کاروانسرای ضیا مشهور شود. والله و بالله که روح او چون شیر می‌غرد و باخبر است از قلیل و کثیر آنچه می‌رود. یُمکن که بر سرت فرود آید. سوگند مخور و منکر مشو و حال‌ها را باژگونه مگو... که آن منکرشدن یکی گناه دیگر است. آدم‌وار ربنا ظلمنا آغاز کن؛ ابلیس‌وار حجت مگو...

جهان آن به که عاقل تلخ گیرد که شیرین زندگانی تلخ میرد
(همان: ۱۴۹ - ۱۵۰)

گولپینارلی در مورد این نامه نوشته است:

در مکتوبات مولانا، به استثنای چند مکتوب، نام مخاطب نامه‌ها معلوم شده است... در یکی دو نامه، مخاطب «فلان‌الدین» خوانده شده و اسم صریحی از وی قید نشده است. به هر صورت که باشد، گویا نام مخاطب در پیش‌نویس نیامده بود، استنساخ‌کننده «فلان‌الدین» نوشته و گذاشته است؛ ولی گمان می‌کنیم که در نامه هفتادم، مخاطب عمداً مخفی نگه داشته شده است؛ زیرا که مخاطب آن از جانب مولانا سخت مورد نکوهش قرار می‌گیرد و کارهای او شرح داده می‌شود. از این‌رو، روشن شدن نام وی را مخالف ادب تشخیص داده‌اند (همان: ۳۳ - ۳۴).

توفیق سبحانی نیز در مورد این نامه می‌نویسد:

از آنجایی که مخاطب را «فرزند عزیز» و خود را «این پدر» خوانده، تردیدی نیست که آن را برای کسی نوشته است که از پیروان و وابستگان راه اوست. از عبارت

«آخر برادرت به سن از تو کوچک تر بود، ای دریغا او را دستوری بودی تا با تو حال خود بگفتی...» استنباط می‌شود که مخاطب نامه، برادر کهنتری داشته است که او نیز غرق در جوانی‌ها و جهالت بازی بوده و جان خود را بر سر این راه گذاشته است. این سخنان به وضوح نشان می‌دهد که این نامه به علاءالدین چلبی یا سلطان ولد نوشته نشده است. در این صورت، این «فرزند عزیز» یکی از فرزندان طریق مولانا بوده است. از اینکه زیاد مسئله را دنبال می‌کند، گویا از افراد مورد علاقه مولانا هم بوده است. مولانا سخنانی درباره وی شنیده بوده که او را سخت ناراحت و خواب را از چشمان وی دور کرده بوده است. در نامه می‌خوانیم: «خانه‌ای که چو بیت‌الله‌الحرام نیکنام بود و انگشت‌نما بود، نزدیک است چون کاروانسرای ضیا مشهور شود... در آن خان [کاروانسرا] زن بسیار زیبا و خوش لباسی به نام طاووس بود که در نواختن چنگ هم مهارت داشت. همه شیفته چنگ و زیبایی وی بودند... معلوم می‌شود که در آن کاروانسرا فسق و فجور انجام می‌گرفته است (همان: ۲۸۴-۲۸۵).

این‌ها نکاتی است که گولپینارلی و سبحانی در مورد این نامه مطرح و استدلال کرده‌اند که این نامه به علاءالدین یا سلطان ولد نوشته نشده است؛ اما دلایل آن‌ها ضعیف است. نگارندگان به چند دلیل معتقدند که مخاطب این نامه هم علاءالدین چلبی است:

۱. سخنان به گونه‌ای است که نمی‌تواند خطاب به فرزند دیگران باشد و خطاب به یکی از فرزندان خود اوست.

۲. محتوای نامه فقط با نامه‌هایی که برای علاءالدین نوشته شده، هماهنگی دارد. چون هیچ نامه دیگری در مجموع یکصد و پنجاه نامه موجود در مکتوبات مولانا - به جز نامه‌های مربوط به علاءالدین - با این لحن و عبارت نوشته نشده است.

۳. مولانا در خطاب به مخاطب، آیات ۴۲ و ۴۳ سوره هود را آورده که در آن، نوح (ع) فرزند خود را دعوت می‌کند تا همراه آن‌ها در کشتی سوار شود تا از طوفان نجات پیدا کند. واژه «نوح‌وار» در نامه گویای مشابهت مولانا با نوح در دعوت پسرش به راه خیر و صلاح است.



۴. به نظر می‌رسد منظور از شاه و سلطان در عبارت «آخر از روان آن شاه بترس و از روان آن سلطان شرم دار... والله و بالله که روح او چون شیر می‌گردد و باخبر است از قلیل و کثیر آنچه می‌رود»، شمس تبریزی باشد و چون از «روان آن شاه»، «روان آن سلطان» و «روح او» استفاده کرده است، نشان می‌دهد که مولانا در این سال‌ها (۶۵۷ تا ۶۶۰) وفات شمس را باور کرده است.

۵. در این نامه نیز سخن از «حجره» به میان آمده است. ظاهراً علاءالدین به حجره‌ای که زمانی شمس در آن می‌زیست، بی‌حرمتی روا داشته است؛ زیرا در نامه آمده است: «خانه‌ای که چون بیت الحرم نیکنام بود... نزدیک است که چون کاروانسرای ضیا مشهور شود» تقابل بیت الحرم و کاروانسرای ضیا به تقابل «نیکنام» و «مشهور» منجر می‌شود؛ بنابراین، «مشهور» در اینجا به معنای «بدنام» یا «شهره به بدنامی» است.

۶. برداشت نگارندگان از عبارت «آخر برادرت به سن از تو کوچک‌تر بود. ای دریغا او را دستوری بودی تا با تو حال خود بگفتی» کاملاً با برداشت سبحانی متفاوت است که پنداشته که برادر کوچک مخاطب نامه نیز غرق در جوانی‌ها و جهالت‌بازی‌ها بوده و جان خود را بر سر این راه گذاشته است. نگارندگان معتقدند برادر کوچک «فلان‌الدین» از نظر مقامات عرفانی به مرحله‌ای رسیده که اجازه ندارد حال خود را با برادر بزرگ‌تر از خود در میان گذارد؛ زیرا «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۴۸۹)؛ یعنی کسی که عرفان به خدا پیدا کرد، زبانش بسته می‌شود.

«ای دریغا»ی مولانا برای برادر کوچک‌تر نیست؛ بلکه برای برادر بزرگ‌تر است که آن حالات را نمی‌فهمد؛ اما از آنجا که برادر کوچک‌تر علاءالدین، «مظفرالدین امیر عالم، به کار دیوانی علاقه پیدا کرد و بدین گونه از هر دو برادر و از میراث جد و پدر فاصله گرفت»، باید ثابت کنیم که سلطان‌ولد از نظر سنی از علاءالدین کوچک‌تر بوده است. اگر این نکته ثابت شود، با توجه به تاریخ نگارش این نامه، سلطان‌ولد بین ۳۳ تا ۳۶ سال سن داشته است و این سن برای رسیدن به آن مقامات عرفانی کاملاً مناسب است.

سپهسالار در زمینه مقامات عرفانی سلطان‌ولد نوشته است:



«حضرت مولانا شمس‌الدین... در اوقات تجلیات و مناجات از حضرت رب العزه جهت ایشان [سلطان‌ولد] اعلاى مقامات ولایت را بی‌زحمت کدورت و مشقت طلب استدعا فرمودی. لاجرم آن گنج حقایق او را به کمال حاصل گشت و ظاهر و باطن مبارکش همه به نور قدسی مزین شد» (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۱۴۹).

متأسفانه غالب شرح حال‌نویسان معاصر، سلطان‌ولد را فرزند بزرگ مولانا و سال تولد او را ۶۲۳ و سال تولد علاء‌الدین را ۶۲۴ نوشته‌اند؛ اما دلایل متعددی نشان می‌دهد که علاء‌الدین از سلطان‌ولد بزرگ‌تر بوده است؛ به‌عنوان نمونه، حکایتی از کتاب افلاکی بیانگر دوقلوبودن این دو است. اگر این حکایت درست باشد، می‌توان پذیرفت علاء‌الدین با فاصله زمانی اندک، پیش از سلطان‌ولد به دنیا آمده است: «حضرت مولانا جلال‌الدین محمد... دختر خواجه شرف‌الدین لالای سمرقندی را به نکاح آوردند... و حضرت سلطان‌ولد و علاء‌الدین از آن خاتون به‌وجود آمدند در سنه ثلث و عشرين و ستمائه» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۶)؛ اما حکایت دیگری از این کتاب، بر بزرگ‌تربودن علاء‌الدین صحه می‌گذارد: «همچنان حضرت ولد فرمود که شی در بندگی پدرم نشسته بودند و حکایت ختنه سور یکی می‌رفت؛ مولانا فرمود که بهاء‌الدین ما هفت‌ساله بوده و برادرش، علاء‌الدین، هشت‌ساله بود که در قلعه قره حصار دوله، بدرالدین گوهرتاش دزدار، ایشان را سنت کرد» (همان: ۳۰۳).

دلیل دیگر آن است که همه تذکره‌ها و مناقب به‌اتفاق از تزویج سلطان‌ولد و فاطمه‌خاتون، دختر شیخ صلاح‌الدین زرکوب، پس از آغاز خلافت او (سال ۶۴۷) خبر داده‌اند؛ از آن پس که صلاح‌الدین، مرشد و شیخ پیروان مولانا شد، مولانا «چنانکه شمس را با تزویج کیمیاخاتون به حلقه خویشاوندی خود در آورده بود، صلاح‌الدین را هم با تزویج دختر وی فاطمه‌خاتون برای... سلطان‌ولد، با خاندان خود مربوط و منسوب کرده بود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۷۵). فروزانفر (۱۳۸۰: ۱۱۶) هم این وصلت را بین ۶۴۷ و ۶۵۷ می‌داند. سن فاطمه‌خاتون نیز که متولد حدود ۶۳۲ است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۸۸)، اجازه ازدواج پیش از این تاریخ را نمی‌دهد؛ اما زرین‌کوب خبر می‌دهد که مولانا پس از

درگذشت همسر اولش، در حدود سال ۶۴۰ با کراختون قونوی ازدواج کرد. کراختون که بیوه بوده، از شوهر سابقش دختری به نام کیمیاختون داشته که با او به حرم مولانا وارد شده و به زودی علاقه علاءالدین محمد را به خود جلب کرده است (همان: ۱۰۰ و ۳۱۶). سبحانی (۱۳۸۴: ۵۱) نیز در این زمینه نوشته است: «قصده داشته است که با او ازدواج کند»؛ از این رو، حداقل فاصله زمانی قصده ازدواج علاءالدین با کیمیا و ازدواج سلطان ولد با فاطمه خاتون، شش هفت سال است؛ بنابراین، باید به بزرگ تربودن علاءالدین حکم داد. دلیل سوم، نامه شصت و چهارم است که مولانا در هنگام تحصیل این دو برادر در دمشق، برای آن‌ها نوشته است. علاءالدین و بهاءالدین - فرزندان مولانا - برای تحصیل به دمشق می‌روند. جدشان، شرف‌الدین، نیز به توصیه مولانا و برای مراقبت از نوه‌هایش همراه آن‌ها به دمشق سفر می‌کند. این نامه به علاءالدین چلبی و سلطان ولد در توصیه احترام به شرف‌الدین سمرقندی، پدر مادرشان، نوشته شده است (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۳ و ۳۰۳). مولانا در این نامه نوشته است:

«فرزند عزیز مقبل محسن خوب اعتقاد، بهاء‌الدین، و فرزند عزیز امجد اسعد اشرف، علاء‌الدین، ... سلام این پدر یاد دارند و پدر عزیز، ولی‌التربیه و الخدمه، شرف‌الدین را هیچ خشونت و درشتی و مکافات و مجازات نکنند و به نظر این پدر نگرند؛ و چنان پندارند که آن صفرا این پدر کرد، تحمل کنند... هرچه گویند با او به لطف گویند» (همان: ۱۴۲).

به کارگیری سه صفت تفضیلی به دنبال هم برای علاء‌الدین و استفاده نکردن از صفت تفضیلی برای سلطان ولد (بهاء‌الدین) به بزرگ بودن علاء‌الدین حکم می‌دهد.

۶.۵. نامه سی و دوم

نامه سی و دوم بعد از مرگ علاء‌الدین، دربارهٔ ماترک وی به قاضی سراج‌الدین نوشته شده است. سراج‌الدین دربارهٔ نحوه تقسیم میراث علاء‌الدین از مولانا نظر خواسته؛ ولی مولانا حتی در ترکه هیچ بحث و دخالتی نکرده و در پاسخ قاضی نوشته است که من در این باب هیچ نظری ندارم؛ تنها می‌خواهم که حق ایتام حفظ شود. از این مطلب چنین استنباط

می‌شود که علاءالدین راه پسر نوح را در پیش گرفته و تا پایان زندگی بر راه ضلالت خود استوار بوده است؛ بنابراین، مولانا بسیار از علاءالدین دل‌شکسته شده است (همان: ۲۶۵). خلاصه‌متن نامه - که بعد از مرگ علاءالدین در سال ۶۶۰ نوشته شده - چنین است:

بعد از اوراد سلام و تحیت و عذر زحمت‌ها که داده می‌شود... چنین نقل کردند به کرات به سمع این داعی مخلص که در ضبط و کدخدایی محقری که ترک‌ه داعی‌زاده، علاءالدین است... جهت مصلحت ایتام او چون از خدمت مولانا [سراج‌الدین ارموی] التماس کردند، مولانا چنین فرمود که در آن باب آن‌گه سخن نمایم که فلانی - یعنی داعی - بر من بنویسد که چنین تیمار کن و چنین کدخدایی کن... داعی به دعای مولانا [سراج‌الدین ارموی] مستغرق است. توقع است که موقوف‌گفت‌وشنود این داعی ندارد تا آن ضعفای بی‌نظر عنایت مولانا ضایع و محروم نمانند... و بدین گستاخی معذور فرماید (همان: ۱۰۱).

نتیجه‌گیری

پژوهشگران داخلی و خارجی، درمورد پایان کار شمس سخن گفته‌اند که می‌توان آن‌ها را به چهار دسته تقسیم کرد: برخی معتقدند که شمس ناگهان از قونیه غیبت کرد. گروهی عقیده دارند که شمس به مرگ طبیعی از دنیا رفت. بعضی بر این باورند که شمس به وسیله مریدان مولانا و از جمله علاءالدین، پسر او، به شهادت رسید و دسته‌ای دیگر گاهی از غیبت و گاهی از شهادت سخن گفته‌اند. علاوه بر پژوهشگران معاصر، از میان آثار پیشینیان، *ولدنامه* و *رساله سپهسالار* از غیبت و *الجواهر المصیئه* و *مناقب العارفین* از شهادت شمس صحبت کرده‌اند. در کل، تمام پژوهشگران معاصر ایرانی احوال مولانا، به‌علت نزدیکی زمان دو مناقب‌نویس اول با حیات مولانا و حشرونشر با او، اعتماد کلی بر قول آن‌ها کرده‌اند، روایات افلاکی و *الجواهر المصیئه* را از درجه اعتبار ساقط دانسته‌اند، آرا و عقاید خود را با شک و تردید و احتمال بیان کرده و گفته‌اند شمس ناپدید شد یا وفات یافت؛ اما مولوی پژوهان خارجی به اتفاق از شهادت شمس سخن گفته‌اند. هدف این مقاله، ارائه پاسخی روشن و مستند درمورد سرانجام شمس است و نگارندگان برای اثبات دیدگاه خود دلایل تازه‌ای اقامه کرده‌اند. آن‌ها از لابه‌لای اشعار *ولدنامه* اطلاعاتی را بیرون کشیده‌اند

که به تأیید نظرشان کمک شایانی کرده است. سلطان ولد به عنوان قدیمی ترین نویسنده شرح حال مولوی - اگرچه خود جسد شمس را از چاه بیرون آورده، دفن می کند - در مقابل قتل شمس به دست علاءالدین و تنی چند (هفت تن ناکس) از مریدان پدر سکوت اختیار کرده، از شهادت شمس هیچ آگاهی نمی دهد و سپهسالار که از محرم ترین یاران سلطان ولد بوده، به تبع او، همین رویه را پیش می گیرد. ولد از یک سو به دلیل ترس از عواقب ناراحتی پدر و از سوی دیگر، برای جلوگیری از بدنامی برادر و مریدان پدر و رسوایی خانوادگی، مولانا را از شهادت شمس آگاه نمی سازد؛ اما به کمک پیش‌انگاری می توان به آنچه مکتوم داشته (یقین از شهادت شمس و نقش علاءالدین در آن)، پی برد. سلطان ولد در ضمن شرح ماجرای توطئه دسته‌ای از مریدان مولانا برای کشتن صلاح‌الدین زرکوب، از زبان مریدان نقل کرده که: «گفته با هم کز آن یکی رستیم»؛ منظور از «آن یکی» شمس تبریزی است.

علاوه بر محتوای *ولدنامه*، در مکتوبات مولانا نیز پنج نامه (به ترتیب تاریخی نامه‌های ۶۷، ۲۴، ۷، ۷۰ و ۳۲) وجود دارد که مخاطب آن‌ها علاءالدین است. تاریخ این نامه‌ها حیات شمس تا ممات علاءالدین را دربرمی گیرد. لحن و عبارت بسیاری از این نامه‌ها تند است و نشان می دهد که علاءالدین در زمان حیات شمس با او سر ناسازگاری داشت، در حجره او را تشویش می داد، پس از ازدواج نیز به دلیل عشق به کیمیا، عشق و علاقه‌ای به اهل و عیال خود نداشت، همچنان با شمس مخالفت می ورزید و مثل پسر نوح با بدان هم‌نشینی می کرد و در نهایت، کار به جایی رسید که مولانا در مراسم تدفین علاءالدین حاضر نشد و در تقسیم میراث او هیچ بحث و دخالتی نکرد. اگرچه مولانا پس از غیبت ناگهانی شمس دو بار برای یافتن او به شام سفر کرد و حتی قصد سفر سوم را نیز در سر داشت؛ اما به نظر می رسد مکتوبات او بیانگر آن است که او در نهایت، شهادت شمس را پذیرفت و به این نتیجه رسید که علاءالدین نیز در این ماجرا نقش اصلی داشت.

با توجه به مجموع این دلایل به نظر می رسد بتوان گفت که مکتوبات مولانا، روایت *جواهرالمضیئه* و *مناقب العارفین* را در مورد شهادت شمس تأیید می کند. در نتیجه، پژوهش کسانی مانند شبلی نعمانی، گولپینارلی، شیمل و ریتز که معتقدند شمس به شهادت رسیده،

به واقعیت نزدیک‌تر است و یافته‌های پژوهش حاضر نیز مؤید این نظر است که شمس در همان سال ۶۴۵ و در همان تاریخ غیبت، شهید شد و علاءالدین در این میان متهم اصلی است و شمس که در عشق زمینی هم مثل عشق آسمانی پرشور و گرم آهنگ و بی‌آرام بود، جان بر سر هردو عشق نهاد؛ بنابراین، او را باید پس از حلاج، عین‌القضات و شیخ اشراق، چهارمین شهید عشق عرفانی لقب داد.

پی‌نوشت

«پیش‌انگاری» در معناشناسی جدید، جایگاه مهمی دارد. کورش صفوی در *آشنایی با معنی‌شناسی*، پیش‌انگاری را با ذکر مثال‌هایی توضیح داده است. پیش‌انگاری در این مورد سخن می‌گوید که: این امکان وجود دارد که گوینده بنا به دلایلی اطلاعاتی را در اختیار مخاطب خود قرار ندهد؛ ولی مخاطب بتواند از محتوای آنچه گوینده عنوان کرده است، به این اطلاعات دست یابد. در این مورد، دلایل مختلفی می‌تواند وجود داشته باشد؛ مثلاً ممکن است گوینده تصور کند، مخاطبش این اطلاعات را می‌داند، یا فرض کند این اطلاعات به درد مخاطب نمی‌خورد. در چنین شرایطی، رابطه‌ای میان جمله گوینده و اطلاعات کسب‌شده مخاطب وجود خواهد داشت که *پیش‌انگاری* نامیده می‌شود. این اطلاعات، پیش‌انگاشته تلقی می‌شوند و مخاطب به کمک اطلاعات موجود در جمله، به آن‌ها دست می‌یابد. به جمله‌های ۴۷ و ۴۸ توجه کنید:

(۴۷) خواهر مریم ازدواج کرد. (۴۸) مریم خواهر دارد.

مخاطب با شنیدن جمله ۴۷ به جمله ۴۸ پی می‌برد؛ زیرا وقتی می‌گوییم خواهر مریم ازدواج کرد، فرض بر این است که مریم خواهری داشته باشد... جمله ۴۸ را جمله پیش‌انگاشته می‌نامیم؛ بنابراین، *پیش‌انگاری* رابطه یک جمله با جمله پیش‌انگاشته‌ای است که مخاطب از لابه‌لای اطلاعات جمله گوینده درمی‌یابد... در نمونه‌ای مثل ۴۷، اگر فعل جمله را منفی کنیم، در رک جمله پیش‌انگاشته تغییری صورت نمی‌گیرد. به عبارت ساده‌تر، از هردو جمله خواهر مریم ازدواج کرد و خواهر مریم ازدواج نکرد، می‌توان فهمید که مریم خواهر دارد (صفوی، ۱۳۸۶: ۹۱-۹۲).

منابع

- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*. چ دوم. ج ۱ و ۲. دنیای کتاب. تهران.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (۱۳۶۴). *مکتب شمس*. چ دوم. علم. تهران.
- خرماهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۶ الف). *انسانم آرزوست (برگزیده و شرح غزلیات مولانا)*. چ اول. نگاه. تهران.
- _____. (۱۳۸۶ ب). «برگزیده‌های غزلیات شمس». خلاصه مقالات همایش هشتصدمین سال ولادت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی، زیر نظر غلامرضا اعوانی. چ اول. خانه کتاب با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. تهران. صص ۱۴۴-۱۴۵.
- دشتی، علی. (۱۳۸۰). *سیری در دیوان شمس*. چ اول. مرکز نشر و تحقیقات قلم آشنا. تهران.
- ریتز، هلموت. (۱۳۸۲). «زندگینامه جلال‌الدین رومی». ترجمه بهاء‌الدین خرماهی. تحفه‌های آن جهانی (سیری در زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی) به کوشش علی دهباشی. چ اول. سخن. تهران. صص ۱۳ - ۲۰.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). *با کاروان حله*. چ هشتم. علمی. تهران.
- _____. (۱۳۸۹). *پله پله تا ملاقات خدا*. چ سی ام. علمی. تهران.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۸۸). *زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی [به ضمیمه منتخبی از کتاب مناقب العارفین و مرآت الکاشفین]*. با مقدمه سعید نفیسی. چ هشتم. اقبال. تهران.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۲). *مولوی و تصوف عشقی*. تحفه‌های آن جهانی (سیری در زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی) به کوشش علی دهباشی. چ اول. سخن. تهران. صص ۳۵۳-۳۷۳.

- شبلی نعمانی، محمد. (۱۳۸۲). زندگینامه مولانا جلال‌الدین (سوانح مولانا روم). ترجمه توفیق هـ سبحانی. علم. تهران.
- _____ (۱۳۷۵). سوانح مولوی (تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین). ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی. چ اول. دنیای کتاب. تهران.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمدعلی موحد. ویراسته علیرضا حیدری. چ دوم. ج ۱. خوارزمی. تهران.
- شیمل، آن ماری. (۱۳۷۰). شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی (با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی). چ دوم. علمی و فرهنگی. تهران.
- صفاء، ذبیح‌الله. (۱۳۷۴). تاریخ ادبیات ایران. ج ۲ (خلاصه جلد سوم: بخش اول - دوم). تلخیص محمد ترابی. چ دهم. بدیهه (با همکاری انتشارات فردوس). تهران.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۶). آشنایی با معنی‌شناسی. چ اول. پژواک کیوان. تهران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۰). شرح زندگانی مولوی. چ اول. تیرگان. تهران.
- _____ (۱۳۹۰). احادیث و قصص مثنوی: تلفیقی از دو کتاب احادیث مثنوی و مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی. ترجمه و تنظیم حسین داودی. چ پنجم. امیرکبیر. تهران.
- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۸۲). مولانا و معاصران او. ترجمه توفیق سبحانی، تحفه‌های آن‌جهانی (سیری در زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی). به کوشش علی دهباشی. چ اول. سخن. تهران. صص ۷۳-۱۲۳.
- موحد، محمدعلی. (۱۳۹۰). شمس تبریزی. چ پنجم. طرح نو. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۰). گزیده غزلیات شمس. چ هشتم. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. تهران.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۶۸). گزیده غزلیات مولوی. چ اول. چاپ و نشر بنیاد. تهران.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی رومی (مولوی). (۱۳۸۶). کلیات شمس تبریزی (مطابق نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر). چ چهارم. طلایه. تهران.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س) / ۱۰۱

- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۷۱). *مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی*. مقدمه بر مکتوبات اثر فریدون نافذ اوزلوق. تصحیح توفیق سبحانی. چ اول. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- هاشم‌پور سبحانی، توفیق. (۱۳۸۴). *زندگینامه مولانا جلال‌الدین بلخی رومی (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها)*. چ اول. قطره. تهران.



نقد جایگاه عرفانی سیرالعباد بر اساس ساحت‌های شخصیتی سنایی

هادی جوادی امامزاده^۱
محمد بهنام‌فر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۱۰

تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۱۰/۰۸

چکیده

مسائل اخلاقی و نقد اجتماعی-دینی، از مضامین ثابت و اساسی در آثار حکیم سنایی است که با زبان لطیف و تأثیرگذار سخن منظوم، به بیان آن‌ها پرداخته است. مثنوی سیرالعباد الی المعاد، از جمله آثار سنایی به‌شمار می‌رود که برخی از محققان ادبی، با این تصور که عرفانی محض نامیدن این اثر، بر ارزش ادبی و جایگاه عرفانی آن می‌افزاید، به عرفانی و فلسفی بودن آن رأی داده‌اند؛ اما نتایج این تحقیق که با روش کتابخانه‌ای و شیوه تحلیل محتوا انجام گرفته، این فرضیه را تأیید می‌کند که این اثر، عرفانی محض نیست و هر سه ساحت شخصیتی سنایی (عارف، مداح و ناقد اجتماعی) را در خود دارد؛ چراکه روند مباحث در آن به‌گونه‌ای

^۱. دانشجوی دکتری دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول). h.javadiemamzadeh@urmia.ac.ir.

^۲. دانشیار دانشگاه بیرجند، خراسان جنوبی، ایران. mbehnamfar@birjand.ac.ir.

است که مضامین عرفانی در قالب مقدمه‌هایی برای بیان مباحث اخلاقی، نقد اجتماعی-دینی و مدیحه‌سرایی همراه با درخواست صله یکصد دیناری از محمد بن منصور (قاضی سرخس) نمایان می‌شوند. این سیر تغییر محتوا، رابطه مستقیمی با ساحت‌های شخصیتی سنایی در این منظومه دارد که به آن توجه چندانی نشده است.

واژه‌های کلیدی: سنایی، سیرالعباد الی‌المعاد، ساحت‌های شخصیتی سنایی، عرفان سنایی.

مقدمه

تحول‌گرایی و سنت‌شکنی سنایی در تغییر مضامین قالب‌های مثنوی، قصیده و غزل، بر اهل ادب پوشیده نیست. علاوه بر این، گاهی سنایی با ادغام مفاهیم مختلف اخلاقی، اجتماعی و مدحی در لایه‌هایی از مضامین عرفانی، سبب تنوع مضمون و ایجاد ابهام در شناخت محتوایی برخی از آثار خود شده است. در این بخش از مقدمه، به پیشینه‌ای از پژوهش‌های پیشین در زمینه جایگاه و ابعاد مختلف مباحث عرفانی سنایی در قصاید و مثنوی حدیقه‌الحقیقه - که راهگشای شناخت جایگاه و نوع عرفان شاعر در مثنوی سیرالعباد خواهد بود - اشاره می‌شود و سپس اختلاف نظرها و به‌ویژه موضع‌گیری‌ها در برابر نظریه پروفیسور د. بروین در زمینه نوع مفاهیم در سیرالعباد و هدف سنایی از سرودن این منظومه بررسی می‌شود. شایان ذکر است که آشنایی با ساحت‌های شخصیتی سنایی در این مثنوی - که از دیدگاه برخی پژوهشگران نادیده گرفته شده - به شناخت محتوایی سیرالعباد و تحلیل این دیدگاه‌ها منجر می‌شود.

پیشینه پژوهش

جایگاه مباحث عرفانی در قصاید سنایی و مثنوی حدیقه‌الحقیقه

شناخت سبک و نحوه ادغام مفاهیم عرفانی با مضامین دیگر، مبحثی است که مورد توجه پژوهشگران آثار سنایی بوده است. مهم‌ترین هدف سنایی در شعر صوفیانه، بیان و توجیه

مسائل حکمی و اندرزی با شیوه خاص و تازه است (سنائی غزنوی، ۱۳۸۱: ۶). شفیعی کدکنی نیز با بررسی قصاید سنایی، او را نماینده برجسته شعر اخلاقی - عرفانی، معرفی می‌کند (۱۳۷۲: ۱۰). سنایی در مثنوی *حدیقه الحقیقه* نیز از همین سبک گنجاندن چند مضمون در یک قالب استفاده می‌کند. در توضیح و گزارش اشرف‌زاده از این مثنوی، به مسئله ادغام و آمیزش مسائل اخلاق اجتماعی با اخلاق زاهدانه و عارفانه در این منظومه اشاره شده است (سنائی غزنوی، ۱۳۸۱: ۱۹)؛ اما نکته قابل توجه در این بخش، نحوه ادغام این مضامین با یکدیگر است. می‌توان گفت که سنایی در این گونه از آثار خود، به دو شیوه ادغام، توجه دارد: الف) در فضایی سرتاسر عرفانی، به بیان مضامین مختلف اجتماعی، اخلاقی و مدحی در بخشی از همین فضا و قالب می‌پردازد. ب) مضامین عرفانی، به عنوان مقدمه و پیش‌درآمدی برای ورود به بیان مضامین دیگر است. در بخش‌های بعدی، به شیوه ادغام این گونه مفاهیم در منظومه *سیرالعباد* اشاره خواهد شد.

نقد و بررسی دیدگاه‌های متفاوت در شناخت محتوایی مثنوی *سیرالعباد*

در این بخش به اختلاف نظر در زمینه شناخت محتوا و هدف سنایی از سرودن مثنوی *سیرالعباد* می‌پردازیم که ناشی از بی‌توجهی به شخصیت سه‌بعدی سنایی است. در این زمینه، ابتدا دیدگاه بروین و سپس دیدگاه‌های مخالف و منتقد نظریه وی بیان می‌شود. بروین (۱۳۷۸ الف: ۴۷۱-۴۷۹) در کتاب *of piety and poetry* که با عنوان حکیم *اقلیم عشق* ترجمه شده است، *سیرالعباد* را نخستین گام سنایی در وادی مثنوی تعلیمی می‌پندارد و هدف سنایی از سرودن آن را القای اصول اخلاقی و مذهبی مشخص به مخاطبان و همچنین مدح و ستایش یکی از مشایخ حنفی می‌داند.

دیدگاه‌های متفاوت با نظریه پروفیسور بروین

زرقانی (۱۳۸۱: ۲۵۵) در *زلف عالم‌سوز*، در توضیح سویه عرفانی مثنوی *کارنامه بلخ* با دو مثنوی دیگر سنایی (*حدیقه و سیرالعباد*) معتقد است *کارنامه بلخ*، «دارای مضامین عرفانی برجسته نیست؛ اما به حیث محتوا متعلق به دوره‌ای است که شاعر، سفر بیرونی و درونی

۱۰۶ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

خویش را از وضعیت اولیه آغاز کرده است.» وی در ادامه، دو مثنوی حدیقه و سیرالعباد را کاملاً عرفانی می‌داند (همان).

در مجموعه مقالات همایش «بازشناسی اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی» که با عنوان «شوریده‌ای در غزنه» به چاپ رسیده است، محمود فتوحی (۱۳۸۵: ۳۰۵) در مقایسه مثنوی سیرالعباد با کمدی الهی (اثر داتته) و سلوک زائر (اثر جان بانی‌ین) بر این عقیده است که اثر داتته و بانی‌ین، بر جهان‌بینی دینی و اخلاقی استوارند؛ اما مثنوی سیرالعباد، جهان‌بینی عرفانی و گنوسی دارد. مجروح (۱۳۸۵: ۲۷۹)، محور اصلی کمدی الهی را بر راهنمایی اخلاقی و مبنای سیرالعباد را آشنایی انسان با رموز حیات روحانی تصوفی معرفی می‌کند؛ بنابراین، این دو محقق نیز تنها به بعد عرفانی و روحانی منظومه سیرالعباد توجه کرده‌اند و جنبه‌های دینی و اخلاقی کمدی الهی و سلوک زائر را وجه تمایز این آثار با سیرالعباد می‌دانند. در پایان نیز فتوحی (۱۳۸۵: ۳۰۹) درباره نظریه بروین مبنی بر اندرزی بودن سیرالعباد می‌نویسد:

«متأسفانه همین نامگذاری و فصل‌بندی سبب شده تا سیرالعباد با وجود ژرفای معنا و گستره شگرف مفاهیم، چندان مورد توجه مفسران آثار سمبولیک و تمثیلی قرار نگیرد و این اثر ژرف عرفانی را به چشم یک اثر اخلاقی سطحی بنگرند. دور نیست که پروفسور بروین نیز تحت تأثیر همین نامگذاری، در کتاب ارزشمند خود پس از کاویدن همه جنبه‌های معنایی و بیانی سیرالعباد در نهایت، جنبه اندرزی آن را پررنگ‌تر ببیند.»

جایگاه این مقاله

اکنون با آگاهی از جایگاه و نوع مضامین عرفانی در قصاید سنایی و مثنوی حدیقه الحقیقه و بیان اختلاف دیدگاه‌ها در شناخت محتوای مثنوی سیرالعباد، این پرسش مطرح می‌شود که مباحث عرفانی در این مثنوی چه جایگاهی دارند و هدف سنایی از سرودن این منظومه چه بوده است.

در این مقاله، با بررسی ساحت‌های وجودی سنایی در سیرالعباد و تأثیر این ساحت‌ها در سیر محتوایی این منظومه، جایگاه مضامین عرفانی، نقد اجتماعی-دینی و مدحی در این

اثر، نمایان می‌شود و سرانجام سفر روح و مفهوم «نور» در مراحل پایانی این سفر نیز آشکار می‌شود.

آشنایی با ساحت‌های وجودی سنایی در منظومه سیرالعباد

در تازیانه‌های سلوک آمده است: «در آن سوی افسانه‌ها، یا حتی با پذیرفتن افسانه‌ها، از تورق دیوان سنایی در همان نخستین برخورد می‌توان دریافت که شخصیت سنایی، سه بعد بسیار متفاوت دارد که عبارت‌اند از: الف) سنایی مداح و هجاگوی (قطب تاریک وجود او)، ب) سنایی واعظ و ناقد اجتماعی (مدار خاکستری وجود او) و پ) سنایی قلندر و عاشق (قطب روشن وجود او)» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۵). در ادامه، درباره این سه شخصیت متفاوت سنایی آمده است که نظام منطقی خاصی در ظهور یا زوال این سه ساحت شخصیتی شاعر وجود ندارد. داستان‌های تحول فکری و شخصیتی او - همچون سنایی و دیوانه لای‌خوار - جعلی است و سنایی تا آخر عمر، گرفتار این سه حالت بوده است (همان). در سیرالعباد نیز شواهدی از سه ساحت شخصیتی سنایی وجود دارد که مطابق با تقسیم‌بندی شفیعی کدکنی است و در شناخت محتوایی این اثر مفید واقع می‌شود:

۱. سنایی عارف (قطب روشن)

این بخش، شامل مقدمه‌ای از مضامین عرفانی است که در آن سنایی در ۱۵۹ بیت، به بیان مضامینی مانند توصیف و ستایش «باد» و بیان شباهت این عنصر به روح، آغاز آفرینش (مرحله سیر نزول نخستین روح از عالم معنی به عالم صورت) و تشکیل مراتب نفس نامیه، روح حیوانی و آشنایی شاعر با نفس عاقله (مرشد اول سنایی) می‌پردازد.

۲. سنایی واعظ و منتقد اجتماعی (مدار خاکستری)

پس از مقدمه‌ای عرفانی، سنایی در ۲۹۹ بیت به توصیف آغاز سفر و ادامه این سیر در قالب شناخت ویژگی‌های ساکنان طبایع چهارگانه و افلاک نه‌گانه می‌پردازد که دربرگیرنده مباحث اخلاقی و نقد اجتماعی و دینی است.

۳. سنایی مداح (قطب تاریک)

این ساحت، با مقدمه‌ای ۸۰ بیتی از ویژگی‌های عقل کل و حالت‌های عرفانی سالکان و عابدان آغاز می‌شود که زمینه‌ساز حضور ممدوح (قاضی سرخس) و برتری اغراق‌آمیز وی بر این گروه‌هاست؛ به گونه‌ای که با اختصاص ۲۶۱ بیت به مضامین مدحی، این مثنوی را با درخواست صله یکصد دیناری از ممدوح به پایان می‌رساند.

مصادیق ابعاد سه‌گانه شخصیت سنایی

۱. سنایی عارف (قطب روشن)

مقدمه مثنوی *سیرالعباد*، حاوی مضامین عرفانی از زبان سنایی است که شامل شرح سیر نزول نخستین روح از عالم معنی به عالم صورت (آغاز آفرینش) است. با توجه به جنبه‌های و آزادبودن عنصر «باد»، سنایی همچون سرآغاز مثنوی‌های «*عقل‌نامه*» و «*کارنامه بلخ*»، مثنوی *سیرالعباد* را با ستایش باد و تشبیه آن به روح، آغاز می‌کند. توصیف سنایی از این عنصر سبب شده است که وی را «شاعر باد» بنامند (حسینی، ۱۳۸۴: ۴۲). سنایی با اشاره به گرفتاری و اسارت باد در میان عناصر آب و آتش - با بیان رمز آفرینش خویش - این عنصر را به‌رهایی فرامی‌خواند و درحقیقت، خواهان‌رهایی روح خویش از اسارت عناصر و طبایع و رنگ‌هاست:

«روح را مانی ار چه پستی تو	کس نیند تو را و هستی تو...
برهان یک ره ای فریشته‌وش	خویشان را ز آب و از آتش»

(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۸۱-۱۸۲)

در ادامه، شاعر با توصیف نفس‌نامه و روح حیوانی (شهر بدن)، به چگونگی تشکیل نطفه، مرحله جنینی، تولد و رشد جسمانی تا کمال نفسانی می‌پردازد و بیان می‌کند که زمین، دایه اوست و او مانند گیاهی بی‌خبر، در حالت نباتی بوده و به‌مرور به تکامل رسیده است:

«دانکه در ساحت سرای کهن	چون تهی شد ز من مشیمه کن
سوی پستی رسیدم از بالا	حلقه در گوش ز «اهبطوا منها»
یافتم دایه قدیم نهاد	بوده با جنبش فلک همزاد...

اولین سبز ساخت کسوت من بعد از آن لعل یافت خلعت من
چون بریدم ز سبز و لعل امید باز دادم یکی قماط سپید»
(همان: ۱۸۲-۱۸۳)

پس سنایی به توصیف روح حیوانی می‌پردازد. در اثنای این توصیف، دیده‌ی حال‌بین او گشوده می‌شود و خود را همچون ستوران، در خوردن و خفتن می‌یابد. پس دلزده از این زندگی و درمقابل دعوت طبایع به تحت (عالم صورت)، به ندای فطرت خویش گوش فرامی‌دهد و راه نجات را جست‌وجو می‌کند:

«آخشیجم به تحت می‌رانندی فطرتم سوی فوق می‌خواندی...
روزی آخر به راه باریکی عاشق راه و راهبر گشتم
پیرمردی لطیف و نورانی همچو در کافری مسلمانی»
(همان: ۱۸۷)

لازمه رسیدن به سرمنزل مقصود، حضور پیر و مرشدی است که در پیمودن این راه سخت و پرخطر همراه روح باشد. پس نفس عاقله، در هیئت پیرمردی لطیف و نورانی، روبه‌روی دیدگان سنایی پدیدار می‌شود. این نفس، خود را فارغ از گوهر و مکان، معرفی و صحبت از پدر خویش (عقل کل) می‌کند که کاردار درگاه الهی است و تنها به خاطر فرمان پدر و از روی مصلحت است که در میان یک جهان نااهل مانده است. پس با دعوت نفس عاقله به سیر صعودی، بیان مباحث اخلاقی و نقد اجتماعی و دینی در قالب طبایع چهارگانه و افلاک نه‌گانه آغاز می‌شود:

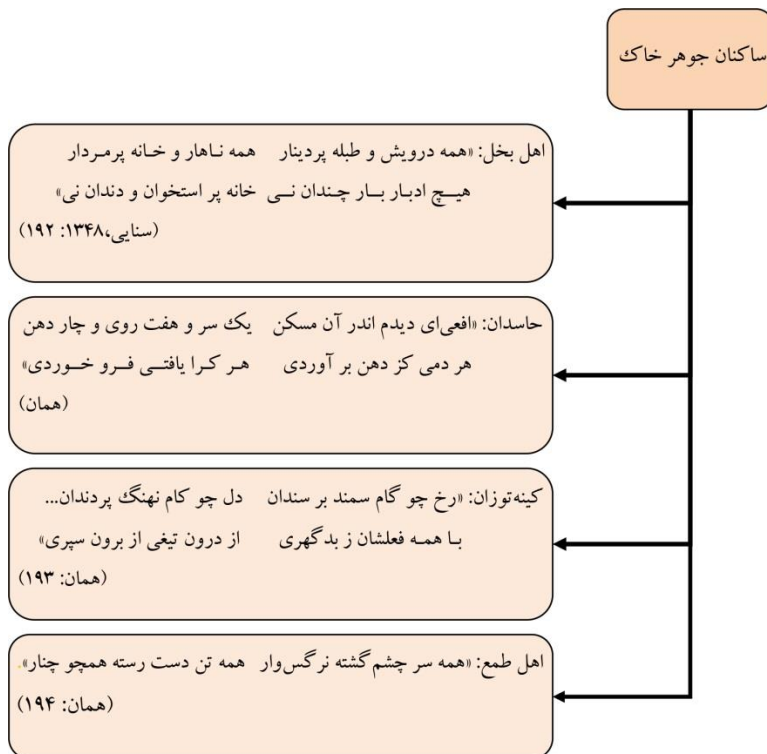
«هر دو کردیم سوی رفتن رای او مرا چشم شد من او را پای»
(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۹۱)

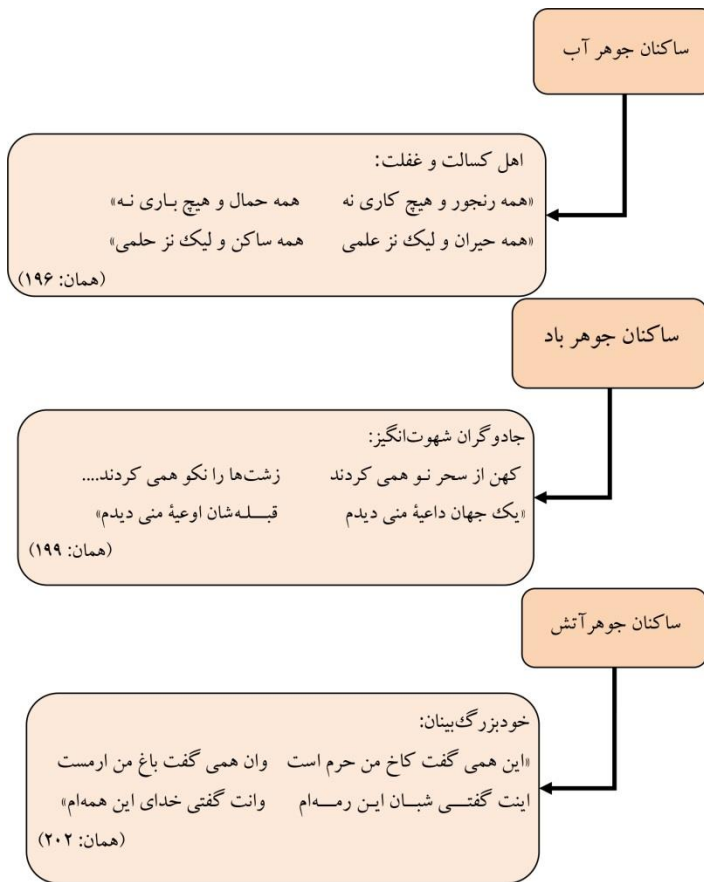
۲. سنایی واعظ و منتقد اجتماعی (مدار خاکستری)

پس از بیان مقدمه‌ای عرفانی، این بعد از شخصیت سنایی با آغاز سفر وی به همراهی نفس عاقله آشکار می‌شود:

«روز اول که رخ به ره دادیم به یکی خاک توده افتادیم»
(همان)

این سفر در قالب شناخت ساکنان طبایع چهارگانه (انتقاد از رذایل اخلاقی رواج‌یافته میان مردم) و همچنین آشنایی با ساکنان افلاک نه‌گانه (انتقاد از ناهنجاری‌های دینی گروه‌های مذهبی و فلسفی) ادامه می‌یابد. شاعر به‌عنوان مصلحی خیرخواه، در قالب هریک از طبایع چهارگانه، صفات مذمومی از قبیل بخل، حسد، حقد، طمع و... را ذکر و دارندگان این صفات را با تصاویری همچون گرگ، دیو، مار، نهنگ و... توصیف می‌کند. پس از پشت‌سرنهادن این مرحله نیز ساکنان این چهار طبع را «هیزم‌کشان دوزخ» می‌نامد. در مقاله‌ای با عنوان «ویژگی‌های اشعار اجتماعی سنایی» اشاره شده است که اشعار سنایی، به‌لحاظ صراحت در بیان و فراگیری، تصویری کامل و روشن از جامعه و گروه‌های مؤثر در آن را ارائه می‌دهد که هدف از آن، اصلاح امور اجتماعی است (نامدار، ۱۳۸۴: ۱۸). همچنین برخی دیگر از پژوهشگران، ارزشمندترین بخش آثار این شاعر را، قصاید انتقادی او می‌دانند (نوریان و دیگران، ۱۳۸۴: ۶۷). پس با ساکنان طبایع چهارگانه و نمونه‌های نقد اجتماعی سنایی در حیطه مسائل اخلاقی آشنا می‌شویم:



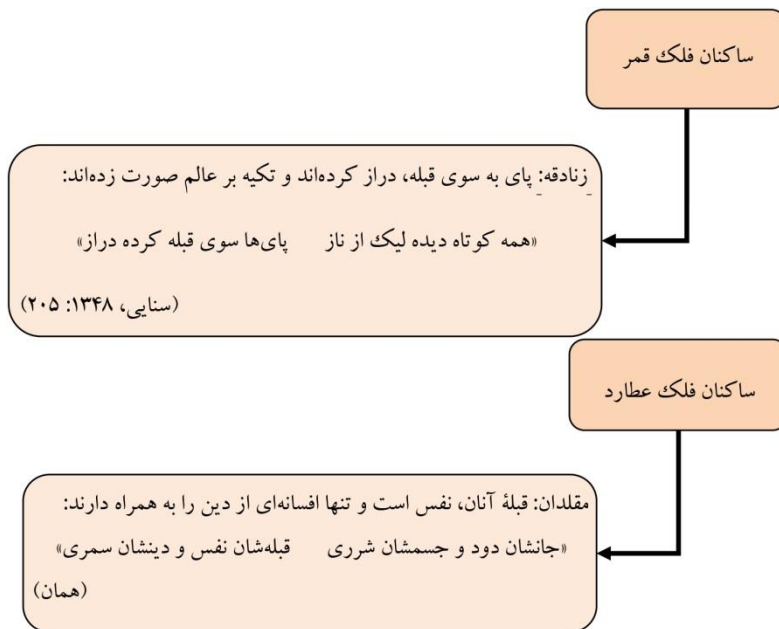


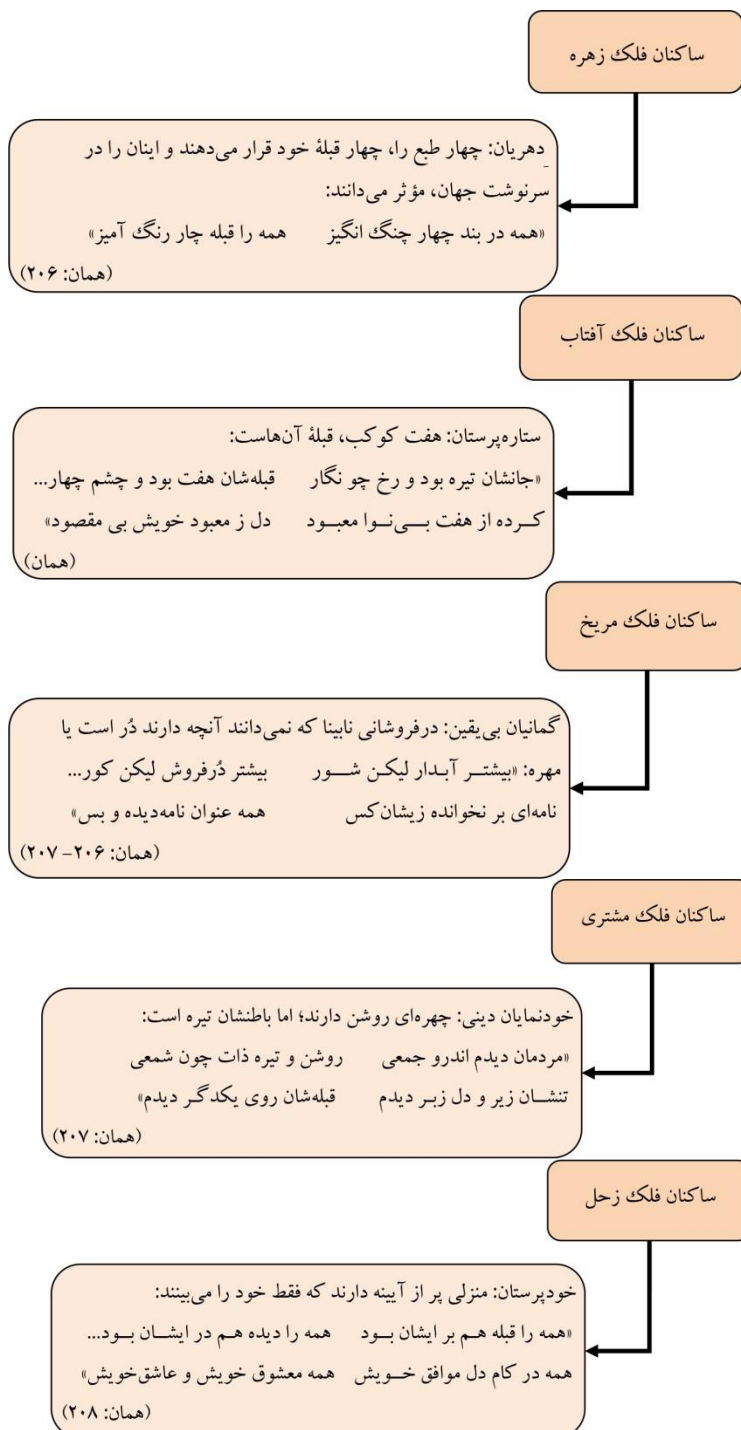
پس از طی مرحله طبايع چهارگانه، نفس عاقله سنایی را به سیر در عالم دیگر (افلاک نه گانه) فرامی‌خواند:

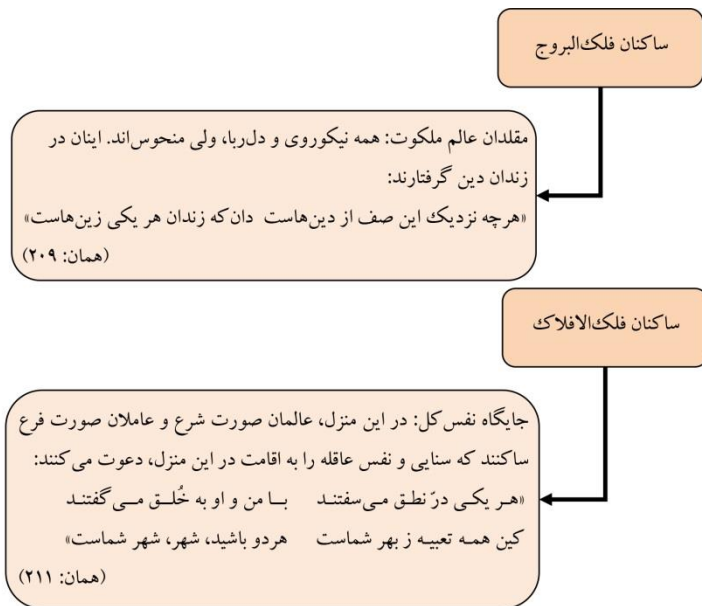
«شاد گشتم که دیده شد بینا
گفتم این راه چیست گفتا راست
رو که اکنون به جان پیوستی
برج و دروازه دیدم از مینا
پای حد زمانه تا آنجاست
که از این رسته خسان رستی»
(سنایی، ۱۳۴۸: ۲۰۴)

آغاز مباحث انتقادی سنایی از عقاید دینی و مذهبی گروه‌های مختلفی مانند مقلدان دین، دهریان، ستاره‌پرستان و... - که آن‌ها را در ایجاد اوضاع نابسامان دینی، اجتماعی و فرهنگی

۱۱۲ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم
 زمانه خود مقصر می‌داند- در قالب سیر در افلاک است. این مرحله از سفر نیز همانند سفر در
 طبایع، مراتبی دارد. هر فلک، مملو از جمعیتی است که هریک به گونه‌ای از راه اصلی
 شناخت حق بازمانده‌اند و در خیال خویش به حقیقت رسیده‌اند. ویژگی‌هایی که سنایی برای
 ساکنان افلاک بیان می‌کند، بر نایبایی دل، تیرگی جان و انحراف قبله آن‌ها اشاره دارد. در
 جای جای این سفر، نفس عاقله همراه سنایی است و او را به بلندهمتی و دوری از اقامت در
 این منازل دعوت می‌کند. این قسمت از ابیات سنایی، مانند آینه‌ای است که شرایط دینی و
 اوضاع مذهبی جامعه را آشکار می‌سازد. اکنون به شناخت ساکنان افلاک نه گانه و نمونه‌های
 نقد اجتماعی سنایی در حیطه مسائل دینی می‌پردازیم:







با بررسی سیر مضامین ابیات در طبایع چهار گانه و افلاک نه گانه، به این نتیجه می‌رسیم که سنایی از مرحله آغاز سفر که نفس عاقله او را همراهی می‌کند، روال این مثنوی را از حالت عرفانی صرف خارج می‌کند و با گریزی آگاهانه به نکات اخلاقی و نقد اجتماعی-دینی، شخصیت واعظ و منتقد اجتماعی خود را نمایان می‌سازد. پس از طی این مراحل نیز زمینه‌سازی سنایی برای آشکار کردن شخصیت سوم خود آغاز می‌شود. پس برخلاف اشتیاق روح (سنایی) به اقامت در منزل نفس کل، نفس عاقله، او را به ادامه راه و شناخت جایگاه عقل کل دعوت می‌کند:

«کیسه‌ای خواستم که بردوزم	باشم آنجا و دانش آموزم
نزد آن قوم خواستم تن زد	پیر در حال بانگ بر من زد
نگفتم ترا که چون او باش	مختصر چشم و بدپسند مباش...
چون پدر داری از پسر بگذر	بر لب کوثر آب شور مخور...
شهر بی دوست خواهی آنجا پوی	مغز بی پوست خواهی آنجا جوی»

(همان: ۲۱۲)

سنایی پیش از مدح قاضی سرخس، بار دیگر از مقدمه‌ای عرفانی که شامل شناخت جایگاه عقل کل و ذکر مقامات سالکان طریقت و ارباب توحید و عبودیت است، بهره می‌گیرد؛ اما این بار هدف وی از این مقدمه، برجسته‌سازی و اغراق در رجحان ویژگی‌های اخلاقی و دینی قاضی سرخس بر گروه سالکان و عابدان است؛ به گونه‌ای که در ادامه اشاره می‌شود، شاعر تمام مراحل گذشته را «زشت و پوست» و ممدوح خود را «نغز و مغز» می‌داند.

جایگاه عقل کل و شناخت ساکنان پرده‌های آن

پس از عبور از مرحله سیر در فلک الافلاک، روح به همراه نفس عاقله، وارد قلمرو پادشاهی «عقل کل» می‌شود؛ اما نفس عاقله، سنایی را به عبور از این پرده نیز فرامی‌خواند و پس از طی این منزل، با وحدت وجود میان نفس عاقله و روح (سنایی)، این سفر ادامه می‌یابد:

زیر هر پرده یک جهان درویش	«پرده‌ها دارد از شرف در پیش
در خرابات قباب قوسین‌اند»	صف اول که پرده عین‌اند
(همان: ۲۱۳)	
سربدین کلبه‌ها فرود آری	«پس تو این پایگاه بگذاری
رخ سوی پیشگاه خلت نه	خیز و پی بر سر جبلت نه
با سگی در جوال تا نشوی	با خری در سؤال تا نشوی
باز از آنجای قصد رو کردم	همت از گفت او چو نو کردم
در زمان من نماندم او من شد...	آن مکان بر دلم چو دشمن شد
رخ دگر باره سوی ره دادم»	چون دگر شکل گشت بنیادم
(همان: ۲۱۴)	

صف سالکان طریقت

اینان کسانی هستند که دم‌به‌دم ذکر «رب زدنی تحیراً» سر می‌دهند و در سرای راز معتکف شده‌اند:

«ساکنان دیدم اندر او پویان «ربّ زدنی تحیرا» گویان...
جسته از چنگ خدمت حیوان رسته از ننگ قدمت و حدشان»
(همان: ۲۱۵)

صف ارباب توحید و عبودیت

با عبور از میان گروه سالکان طریقت، صف ارباب توحید و عبودیت ظاهر می‌شود. این گروه، خاص تر از سالکان‌اند و فارغ از خصوصیات عالم مادی شده‌اند:

«ماعدناک» اجتهاد همه «ما عرفناک» اعتقاد همه»
(همان: ۲۱۶)

۳. سنایی مداح (قطب تاریک)

شخصیت مداح سنایی - که در سیرالعباد نیز نمود بارزی دارد - یکی از شخصیت‌های ثابت و دائمی وی است. در این زمینه، مدرسی (۱۳۷۷: ۱۴۵) معتقد است که سنایی در سراسر زندگی اش، هیچ‌گاه دست از ستایشگری برنداشته است. همچنین بروین (۱۳۷۸: ۵۵) در مورد رابطه میان سنایی و ممدوح او (محمد بن منصور) بر این مسئله تأکید دارد که آمیزه عجیبی از نکات مادی و معنوی (این جهانی و آن جهانی) که شامل برآورده شدن نیازهای مادی سنایی و پیوندی روحانی است، در میان حامی و مرید (سنایی) وجود دارد. در ادامه این سفر، سنایی در میان دو گروه سالکان طریقت و ارباب توحید و عبودیت، نوری می‌بیند که همه گروه‌ها، به تکریم آن نور پرداخته و به احترام ورودش، اولیا را پیاده می‌کنند. سنایی با دیدن این نور، خواستار گام‌نهادن در این راه می‌شود؛ اما عاشقی از اربابان توحید، دست رد بر کتفش می‌نهد و او را لایق این جایگاه نمی‌داند. این مرحله، زمان بازگشت سنایی به عالم صورت و آغاز مدیحه‌سرایی اوست:

«نور دیدم در او رونده یکی همچو ماهی رونده بر فلکی...
پیش او ره گشاده می‌کردند اولیا را پیاده می‌کردند...
خواستم تا در آن طریق شوم یا به رنگی از آن فریق شوم

عاشقی زان صف سقیم صحیح
دست بر من نهاد و گفت مایست
باز رو سوی لایجوز و یجوز
پیشم آمد خموش لیک فصیح
هم برین جا که جای جای تو نیست...
رشته در دست صورت است هنوز»
(سنایی، ۱۳۴۸: ۲۱۶-۲۱۷)

«رهنمای تو دان که آن نور است
این همه زشت بود و نغز آن است
گفتم آن نور کیست گفت آن نور
نیک نزدیک لیک بس دور است...
این همه پوست بود و مغز آن است...
بوالمفاخر محمد منصور»
(همان: ۲۱۷-۲۱۸)

شناخت مفهوم «نور» در مراحل پایانی سفر روح، مبحثی است که دکتر مشرف، در بخشی از مقاله خود با عنوان «سیرالعباد سنایی غزنوی و کمندی الهی دانه» به آن پرداخته و آورده‌اند که: «در منظومه سنایی نیز همچون دانه، ارواح بهشتی در قالب جسمانی ظاهر نمی‌شوند؛ بلکه در دیدگان شاعر همچون فروغ‌هایی تابناک و رونده متجلی می‌شوند که سخن آنان از بطن فروغشان شنیده می‌شود» (مشرف، ۱۳۸۶: ۵۰).

«نور دیدم در او رونده یکی
همچو ماهی رونده بر فلکی»
(سنایی، ۱۳۴۸: ۲۱۶)

نکته: همان گونه که اشاره شد، در چند بیت بعدی، خود سنایی این نور را معرفی کرده و شاعر در هیچ یک از ابیات، این مثنوی از نور با عنوان «ارواح بهشتی» یاد نکرده است:

«گفتم آن نور کیست گفت آن نور
بوالمفاخر محمد منصور»
(همان: ۲۱۸)

معصومه غیوری نیز در تأیید این مسئله که منظور سنایی از نور ممدوح زمینی اوست، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی بر سیرالعباد الی المعاد سنایی» این پرسش را مطرح می‌کند که «چرا سنایی در پایان سفر، آن نور را در زمین و زندگی مادی می‌جوید؟ چرا نور قاضی سرخس، راهگشا و راهنمای اوست» (غیوری، ۱۳۸۷: ۲۲). وی دلایل سنایی را در برگزیدن نور ممدوح زمینی، این چنین بیان می‌کند: «۱. قید حیات و زندگی مادی، ۲. فرصت حیات

در ادای تکلیف شرع و بندگی، ۳. ناپایداری احوال مربوط به عروج و تعالی، ۴. تجربه مجدد وحدت و میل بازیافتن دوباره آن در معنا بخشیدن به زندگی مادی» (همان: ۲۳).

پایان منظومه سیرالعباد، به دلیل نرسیدن روح به حد عالی کمال، به سیر در عالم صورت و کسب فیض از منبع نور و روشنایی به نام محمد بن منصور (قاضی سرخس) و مدح او ختم می‌شود. در این سیر نزولی، دومین مرشد سنایی، ممدوح زمینی اوست که شاعر قصد دارد این مثنوی را به او تقدیم کند. پس در ۲۶۱ بیت به ذکر صفات اخلاقی و مذهبی ممدوح خود مانند دینداری، سخاوتمندی، شجاعت و... می‌پردازد. در پایان نیز با درخواست صلۀ یکصد دیناری، بعد شخصیتی مداح خود را آشکار می‌کند و به مثنوی خود خاتمه می‌بخشد:

«واعظ عقل و حافظ تنزیل	محرم عشق و محرم تأویل...
خنجر از روی خشم برنکشد	سپر از هیچ خصم درنکشد...
زخمش از بهر شرع و دین باشد	سیف چون حق بود چنین باشد
حلم او تخت حد پستی‌هاست	علم او تاج سد هستی‌هاست
چرخ را با سخات نام نماند	طبع با آتش تو خام نماند...

(سنایی، ۱۳۴۸: ۲۱۸-)

«کارت ایزد همه نکو کردست	(۲۲۳)
آخر از بهر رغم انجمنی	با من آن کن که با تو او کردست
شد مرا همچو شست ماهی کار	چون توئی را نکو بود چو منی
زین قدر کار من فراهم گیر	همچو دریام کن به صد دینار
بده ای هم تو خصم و هم تو شفیع	گاه برگی ز کاهدان کم گیر
	خواهی از خاص و خواهی از توزیع»

(همان: ۲۳۲-۲۳۳)

نکته

زرقانی در زمینه ساختار مادیح سنایی، به وجود الگوهای سه گانه‌ای معتقد است که هریک از این الگوها، ویژگی‌های خاصی دارند. از دیدگاه این محقق، الگوی اول متعلق به دوره اول زندگی شاعر است که آثار این دوره به شیوه معمول شاعران مداح سبک خراسانی سروده

شده‌اند. الگوی دوم، مربوط به آثاری است که در آن‌ها درون‌مایه‌های دینی، عرفانی و اخلاقی نیز به چشم می‌خورد. این الگو متعلق به مرحله دوم زندگی سنایی است که گرایش‌های دینی و عرفانی او بیشتر شده و شاعر در جست‌وجوی ممدوحانی است که برای شعرهای ستایشی آمیخته به تعالیم دینی و عرفانی به او صله بدهند. سومین الگو مربوط به اشعاری است که مقدمه و متن اصلی آن‌ها لبریز از درون‌مایه‌های دینی و عرفانی است و تنها چند بیت پایانی به مدح ممدوح اختصاص یافته است. از دیدگاه وی در این الگو، محوریت مضمونی، از آن اندیشه‌های دینی و عرفانی شاعر است و مدح جنبه عارضی و ثانوی دارد. وی آثاری مانند *حدیقه*، *کارنامه بلخ* و *سیرالعباد* را زیرمجموعه الگوی سوم معرفی می‌کند (زرقانی، ۱۳۸۱: ۲۵۳-۲۵۵).

* نگارندگان مقاله حاضر معتقدند که اگرچه *سیرالعباد* از نظر وجود درون‌مایه‌های دینی و عرفانی، شباهتی به الگوی سوم دارد؛ اما با توجه به اینکه از مجموع ۷۹۹ بیت منظومه *سیرالعباد*، ۲۶۱ بیت به‌طور مستقیم، مربوط به مدیحه‌سرایی است و صله‌خواهی سنایی در این منظومه، همسو با بخشی از محتوای الگوی دوم (در جست‌وجوی ممدوح برای دریافت صله) است؛ پس می‌توان این منظومه را تلفیقی از الگوهای دوم و سوم دانست. همچنین با توجه به اینکه درون‌مایه اصلی مثنوی *سیرالعباد*، مبنی بر سفر سنایی است و این سفر در قالب طبایع چهارگانه و افلاک نه‌گانه، دربرگیرنده مباحث نقد اجتماعی در حیطه مسائل اخلاقی و دینی شکل گرفته است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که بخش مباحث نقد مسائل اخلاقی و دینی، هم از لحاظ حجم تعداد ابیات (۲۹۹ بیت) و هم از لحاظ محتوایی، برجسته‌تر از مباحث عرفانی است که در دو بخش جداگانه و به‌صورت مقدمه ذکر شده‌اند.

نتیجه‌گیری

۱. *سیرالعباد*، منظومه‌ای است که سنایی با گنجاندن مضامین عرفانی به‌عنوان مقدمه‌ای برای بیان نقد اجتماعی - دینی و مدیحه‌سرایی، انعکاسی از استمرار و تداوم سه ساحت وجودی و شخصیتی خود را به نمایش می‌گذارد.

۱۲۰ / معرفی تحلیلی و مقایسه‌ سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

ساحت‌هایی که با نظریه شفیعی کدکنی مبنی بر نبود نظام منطقی خاص در ظهور یا زوال این شخصیت‌ها و گرفتاری سنایی در این سه حالت تا آخر عمر وی همسویی دارد.

۲. سیر تغییر آرام و درعین حال محسوس مقدمه‌های عرفانی به بیان مضامینی از نقد اجتماعی در حیطه مسائل اخلاقی-دینی و همچنین مدیحه‌سرایی، سبب بروز اختلاف نظر در میان پژوهشگران شده است؛ به گونه‌ای که برداشت‌های ضدونقیض برخی از این محققان، در مواردی مانند شناخت مفهوم نور یا عرفانی محض نامیدن مثنوی *سیرالعباد*، ریشه در بی‌توجهی به ساحت‌های شخصیتی سنایی و بی‌اهمیت تلقی کردن بخش‌های نقد اجتماعی-دینی و مدیحه‌سرایی در این منظومه است.

۳. شایان ذکر است که وجود سه ساحت شخصیتی سنایی در یک اثر، تحول و تغییر در ابعاد شخصیتی این شاعر را انعکاس می‌دهد که به مرور زمان و کسب تجارب زندگی شکل گرفته است؛ اما به حذف ساحت‌های وجودی پیشین منجر نشده است. این گونه تحول، جدای از داستان‌های جعلی و تخیلی در زمینه تحول شخصیتی سنایی است.

۴. اگرچه مدیحه‌سرایی و صله‌خواهی سنایی در *سیرالعباد*، شباهت بسیاری به مدح‌درباری دارد؛ اما با برقراری پل ارتباطی میان مدایح سنایی و بخش پیشین آن (مباحث اخلاقی و نقد اجتماعی-دینی) به صورت ضمنی و غیرمستقیم، می‌توان علاقه سنایی به استفاده ابزاری از مدیحه‌سرایی برای جلب توجه ممدوح خود (قاضی سرخس) به مسائل اندرزی و انتقادی را از اهداف این شاعر دانست.

منابع

- سنائی غزنوی، ابوالمجد. (۱۳۸۱). آب آتش فروز (گزیده حدیقه الحقیقه). تصحیح رضا اشرفزاده. جامی. تهران.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۴). «رمزپردازی باد در آثار سنایی». فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س). ش ۵۶ و ۵۷. زمستان ۱۳۸۴ و بهار ۱۳۸۵. صص ۳۵ - ۵۰.
- دبروین، یوهانس توماس پیتر. (۱۳۷۸ الف). حکیم اقلیم عشق. ترجمه مهیار علوی مقدم و محمدجواد مهدوی. بنیاد پژوهش های اسلامی. مشهد.
- _____. (۱۳۷۸ ب). شعر صوفیانه فارسی. ترجمه مجالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- سنائی غزنوی، ابوالمجد. (۱۳۸۱). گزیده حدیقه الحقیقه، تصحیح محمدرضا راشد محصل. جامی. تهران.
- زرقانی، سیدمهدی. (۱۳۸۱). زلف عالم سوز. روزگار. تهران.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد. (۱۳۴۸). مثنوی های حکیم سنایی. مصحح: محمدتقی مدرس رضوی. دانشگاه تهران. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). تازیانه های سلوک. آگاه. تهران.
- غیوری، معصومه. (۱۳۸۷). «تحلیلی بر سیرالعباد الی المعاد سنایی». دوفصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی. ش ۱۱. صص ۱ - ۲۹.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). «تمثیل رؤیای تشریف»، در مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه ها و آثار حکیم سنایی. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. سخن. تهران.
- مجروح، بهاء الدین. (۱۳۸۵). «سیری در سیرالعباد»، در مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه ها و آثار حکیم سنایی. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. سخن. تهران.

۱۲۲ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

- مدرسی، فاطمه. (۱۳۷۷). «سیری در آثار و اندیشه‌های سنایی». *مجله زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۱۴۶ و ۱۴۷. تابستان و پاییز. صص ۱۴۰-۱۵۳.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۶). «سیرالعباد سنایی غزنوی و کمندی الهی دانت». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه قم*. ش ۳. بهار. صص ۲۳-۵۵.
- نامدار، کاظم. (۱۳۸۴). «ویژگی‌های اشعار اجتماعی سنایی». *مجله رشد آموزش زبان و ادب فارسی*. ش ۷۵. پاییز. صص ۱۸-۲۰.
- نوریان، مهدی، طغیانی، اسحاق و حاتمی، سعید. (۱۳۸۴). «جامعه‌شناسی موضوعی آثار سنایی». *فصلنامه کاوشنامه زبان و ادبیات فارسی*. ش ۱۰. بهار و تابستان. صص ۶۳-۹۲.

معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم (شیخ ابواسحاق کازرونی و شیخ امین الدین بلیانی)

مریم رجبی نیا^۱
مریم حسینی^۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۵/۳/۳۱

چکیده

در قرن هشتم هـ. ق در خطه کازرون، سه سیرت نامه به قلم محمود بن عثمان، درباره دو عارف نامدار قرن پنجم و هشتم هـ. ق در فارس، یعنی شیخ ابواسحاق کازرونی و شیخ امین الدین بلیانی، نوشته، ترجمه و خلاصه شد. با توجه به شناخت اندک و درعین حال، اهمیت کتاب های فردوس المرشديه فی اسرار الصمديه، انوار المرشديه فی اسرار الصمديه و مفتاح الهدایه و مصباح العنایه، نبود منبعی جز همین سه اثر درباره احوال نویسنده و نیز شیوه خاص محمود بن عثمان در سیره نویسی، در این مقاله،

^۱. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س) (نویسنده مسئول). m.rajabinia@alzahra.ac.ir

^۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س). drhoseini@alzahra.ac.ir



سیمای عارفان و مؤلفان کتاب‌ها در آیین سیرت‌نامه‌ها و ارتباط محمود بن عثمان با شیخ ابواسحاق کازرونی و شیخ امین‌الدین بلیانی روشن می‌شود. پس از آن، سبک نگارش، کاربرد اشعار شعری مختلف در سیره‌ها، باب‌های مشترک، عقاید و مضامین مشترک، جایگاه والای زن، کرامات و نیز نوع و جهت کرامات موجود در سیرت‌نامه‌ها بررسی و مقایسه تطبیقی می‌شود. در پایان، وجوه مشابهت فراوانی در این آثار، به ویژه اشتراک در استفاده پربسامد از کرامات معنوی با جهت‌های مثبت مشترک مانند بی‌تعصبی شیخ درباره مذاهب دیگر به دست می‌آید.

واژه‌های کلیدی: محمود بن عثمان، سیره‌نویسی، فردوس‌المرشدیه، انوار‌المرشدیه، مفتاح‌الهدایه و مصباح‌العنايه.

مقدمه

اگر تذکره‌ها را به دو گروه عمومی و فردی تقسیم کنیم، کتاب‌های مقامات یا سیره مشایخ در گروه دوم قرار می‌گیرند. تفاوت تذکره‌های عرفانی فردی مانند اسرارالتوحید با تذکره‌های عرفانی عمومی مانند طبقات‌الصوفیه در این است که به جای معرفی عرفای مختلف به ترتیب زمانی، اقلیمی، موضوعی و...، تنها به بیان احوال و اقوال یک عارف می‌پردازد و بیشتر بر ریاضت‌ها و کرامت‌های وی تأکید می‌شود. آثار محمود بن عثمان، یعنی فردوس‌المرشدیه فی اسرارالصمدیه، انوار‌المرشدیه فی اسرارالصمدیه و مفتاح‌الهدایه و مصباح‌العنايه را نیز باید در گروه تذکره‌های فردی قرار داد. او در فردوس‌المرشدیه و انوار‌المرشدیه، به بیان احوال و کرامات شیخ ابواسحاق کازرونی می‌پردازد و در مفتاح‌الهدایه، شیخ امین‌الدین بلیانی را با بیانی ساده به خوانندگان اثرش می‌شناساند. نگارندگان در این مقاله، سیمای عارفان و مؤلفان این آثار و نیز ارتباط محمود بن عثمان با شیخ ابواسحاق کازرونی و شیخ امین‌الدین بلیانی را روشن می‌کنند. سپس به بررسی و مقایسه تطبیقی سبک نگارش، کاربرد اشعار شعری مختلف در سیره‌ها، باب‌های مشترک، عقاید و مضامین مشترک، جایگاه والای زن، کرامات و نیز نوع و جهت کرامات موجود



در سیرت‌نامه‌ها می‌پردازند. با توجه به طولانی‌بودن و تکرار زیاد نام سه اثر یادشده، در متن مقاله از این آثار با نام‌های کوتاه یعنی *فردوس*، *انوار* و *مفتاح سخن* گفته می‌شود.

پیشینه پژوهش

کتاب‌های مقامات یا سیرت‌نامه‌های مشایخ، تذکره‌هایی فردی هستند که تنها به بیان احوال و اقوال یک عارف می‌پردازند و بیشتر بر کرامت‌های وی تأکید می‌کنند. در زمینه سیره‌نویسی محمود بن عثمان، معرفی کامل *فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه*، *انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه و مفتاح الهدایه و مصباح العنایه* و بیان احوال و اقوال شیخ ابواسحاق کازرونی و شیخ امین‌الدین بلیانی، پژوهشی مستقل انجام نشده و نام محمود بن عثمان نیز در هیچ تذکره‌ای نیامده است. تنها در مقدمه آثار محمود بن عثمان که توسط مصححان آن‌ها نوشته شده، درباره سیرت‌نامه و زندگی عارفان مورد بحث، توضیحات مختصری ارائه شده است. این آثار عبارت‌اند از: «*فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه*» تصحیح فریتز مایر به کوشش ایرج افشار (۱۳۳۳)، «*فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه* به انضمام روایت ملخص آن موسوم به *انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه*» به کوشش ایرج افشار (۱۳۵۸)، «*مفتاح الهدایه و مصباح العنایه*» تصحیح عمادالدین شیخ الحکمایی (۱۳۷۶) و «*مفتاح الهدایه و مصباح العنایه*» تصحیح منوچهر مظفریان (۱۳۸۰)؛ بنابراین، در این مقاله با کنکاش در آثار محمود بن عثمان، مشایخ مورد بحث و نویسندگان سیرت‌نامه‌ها معرفی شوند. هدف دیگر نویسندگان این است که شیوه نگارش محمود بن عثمان را در مقامات یا سیره مشایخ بررسی کنند و به تحلیل و مقایسه تطبیقی ابواب کتاب‌ها، عقاید و مضامین مشترک و نوع و جهت کرامات در حکایات آثار مذکور بپردازند.

معرفی سیره‌ها

۱. *فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت‌نامه شیخ ابواسحاق کازرونی)*
فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت‌نامه شیخ ابواسحاق کازرونی) اقتباس از سیرت‌نامه‌ای به زبان عربی و بنابر گفته صاحب آن، محمود بن عثمان، «مجموعه صفت و

سیرت و معاملات شیخ مرشد» (۱۳۳۳: ۵) است. درباره مؤلف سیرت‌نامه عربی، خطیب امام ابوبکر محمد عبدالکریم بن علی بن سعد که احتمالاً اثرش را در بیست سال پایان قرن پنجم نوشته است، در جای دیگر سخن گفته می‌شود. این کتاب عربی، در قرن ششم هجری وجود داشت و مورد استفاده شیخ فریدالدین عطار در تألیف *تذکره‌الاولیا* قرار گرفت. محمود بن عثمان، در سال ۷۲۸ هـ ق، *فردوس‌المرشديه فی اسرارالصمدیه* را در کازرون تألیف کرد. وی درباره نامگذاری این کتاب می‌گوید بزرگ‌ترین کتاب درباره سیرت‌های او و شامل همه اسرار الهی مکشوف بر اوست (همان: ۴). چنانکه خود در باب نخست *فردوس* گفته است، کتاب را بدون کم و کاست و البته همراه با افزوده‌هایی، در قرن هشتم به فارسی ترجمه و تألیف کرده است (همان: ۵) و برای مطالبی که افزوده دلایلی آورده که حاکی از توجه او به لزوم درک عموم و بهره‌گیری خاص و عام از مطالب عربی خطیب امام ابوبکر و ابیات و اشارات کازرونی شیخ مرشد است و نیز به تصحیح اشتباه نساخان، به دلیل فهم‌نشدن سخنان شیخ اشاره دارد (همان: ۵). در مطابقت *فردوس* و *تذکره‌الاولیا*، با توجه به این که تمام روایات و حکایات و سخنانی که در *تذکره‌الاولیا* آمده است، در *فردوس* نیز وجود دارد، یقین می‌یابیم که *فردوس* ترجمه فارسی کتابی است به زبان عربی که عطار در تألیف *تذکره‌الاولی* در دست داشته است. می‌توان گفت فراهم آورنده و مترجم *فردوس*، از کتاب عطار استفاده نکرده است؛ چراکه میان سبک بیان و نثر آن دو اختلاف بسیار وجود دارد؛ درحالی که در نقل عبارات عربی شبیه به هم هستند. نثر محمود بن عثمان، ترجمه لفظ‌به‌لفظ متن عربی خطیب امام ابوبکر است؛ اما نثر *تذکره‌الاولیا* زیباتر و ادبی‌تر است. مایر بر این نکته تأکید می‌کند که وی در نگارش و ترجمه *فردوس‌المرشديه* سعی داشت که از متن اصلی عربی دور نشود و اگر در جایی به اجبار نکته‌ای را حذف کرده یا از خود افزوده است، به آن اشاره می‌کند و ترتیب فصول متن عربی را نیز رعایت می‌کند (همان: ده). البته این اثر را نمی‌توان تنها ترجمه نامید؛ زیرا به سخن خود او، نکاتی را در شرح معانی لطیف سخنان شیخ مرشد به متن افزوده است (همان: ۵)، در بیشتر موارد، ابیات عربی را به فارسی منظوم ترجمه کرده و دیگر اینکه در *انوارالمرشديه* خود را مؤلف *فردوس‌المرشديه* می‌داند (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۷۰). این

کتاب ۴۰ باب دارد. باب نخستش در فضیلت شیخ و نیز مولد وی است و باب آخرش در ذکر فضیلت گل تربت این عارف بزرگ است. به بیان نویسنده فردوس، «این کتاب بر چهل باب نهاده می‌شود به خیر تا این اربعین ذخیره‌ای باشد نویسنده و خواننده و داننده و دریابنده را فی‌الدنیا و الاخرة» (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۶). از وجوه اهمیت کتاب فردوس‌المرشدیه، وجود پاره‌ای از اشعار و جمله‌ها به لهجه‌های محلی کازرونی و شیرازی است. بیشتر ابیات، سروده خود شیخ مرشد است و چون سخنان وی برای مریدانش جنبه تقدس داشته، ناچار به همان لهجه کازرونی در کتاب سیرت‌نامه وی ضبط شده است (همان: شصت و یک). این کتاب به سبب آنکه در شرح عقاید صوفیان و به‌ویژه عارف مشهور، شیخ ابواسحاق کازرونی است، از لحاظ ادبی و تاریخی و جغرافیایی نیز فوایدی ارزشمند دارد (همان: شصت و شش).

۲. انوارالمرشدیه فی اسرارالصمدیه (گزیده سیرت‌نامه شیخ ابواسحاق کازرونی)

انوارالمرشدیه فی اسرارالصمدیه، گزیده‌ای است از فردوس که محمود بن عثمان آن را به خواهش یاران در سی باب نوشته است و در دیباچه کتاب، خود را مؤلف آن می‌داند (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۶۹-۴۷۰). این کتاب، اندکی با فردوس از نظر ترتیب باب‌ها و کم و کسری فصول و حکایات، تفاوت دارد و نیز در عبارات و کلمات آن و استفاده از اشعار، ویژگی‌هایی تازه دیده می‌شود. تاریخ نگارش این کتاب مشخص نیست؛ اما با توجه به اینکه خود را در فردوس، بنده کمینه و در این کتاب مؤلف می‌داند و جملاتش در مقایسه با فردوس، کمی فارسی‌تر و شیواتر شده و اشعار زیادی از خود یا از شعرای پارسی‌زبان در گزیده خود آورده است، می‌توان حدس زد که انوار را با فاصله زمانی زیادی با فردوس نوشته و در این مدت، در شیوه نگارش و مرتبه دانش، به پختگی بیشتری رسیده است.

۳. *مفتاح الهدایه و مصباح العنایه (سیرت‌نامه شیخ امین‌الدین محمد بلیانی)*

مفتاح الهدایه و مصباح العنایه، گزیده سیرت‌نامه‌ای بزرگ و به زبان فارسی به نام *جوهرالامینیه* تألیف محمود بن عثمان است که قدیمی‌ترین و دقیق‌ترین منبع دردسترس برای شناخت احوال و عقاید شیخ امین‌الدین بلیانی از مشایخ بزرگ کازرون در قرن هفتم و هشتم هـ ق است. این گزیده، پانزده باب دارد و علاوه بر سیرت‌نامه‌بودن، برای درک تاریخ خاندان اینجو و اوضاع اجتماعی فارس در این دوران سودمند است. متأسفانه نسخه‌ای از کتاب *جوهرالامینیه* در دست نیست؛ اما از اشاره‌های محمود بن عثمان در ابتدا یا انتهای برخی از باب‌ها به این امر اشاره می‌کند که برخی از حکایات یا تربیت‌نامه‌های کتاب مبسوط *جوهرالامینیه* را برای تبرک در مفتاح آورده است (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۲۷، ۷۱، ۱۵۶، ۱۶۸ و...). براین اساس، به نظر می‌رسد حجم *جوهرالامینیه* بسیار بیشتر از *مفتاح الهدایه* باشد. به سخن مؤلف، *جوهرالامینیه* در سال ۷۴۷ هـ ق، یعنی دو سال پس از درگذشت شیخ امین‌الدین تألیف شد و چون در *مفتاح*، حکایتی مربوط به سه سال پس از فوت شیخ وجود دارد (همان: ۱۹۱)، احتمالاً در حدود ۷۴۸ هـ ق و یک سال پس از *جوهرالامینیه* نوشته شده است.

معرفی مشایخ

۱. شیخ ابواسحاق کازرونی

ابواسحاق، ابراهیم بن شهریار بن زادن فرخ بن خورشید (۳۵۲-۴۲۶ هـ ق) دارای کنیه ابواسحاق و معروف به شیخ مرشد عارف، شاعر و محدث، از مشایخ صوفیه قرن چهارم و پنجم هـ ق و مؤسس طریقه کازرونیه یا اسحاقیه یا مرشدیه، در سال ۳۵۲ هـ ق در نورد کازرون متولد شد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۵۸؛ جامی، ۱۳۸۶: ۲۵۴). پدرش، شهریار و مادرش، بانویه بنت مهدی، هر دو پیش از ولادت او اسلام آورده بودند؛ اما جدش، زادن فرخ، همچنان بر دین زرتشتی باقی مانده بود (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۱-۱۲). در نوجوانی به دلیل شرایط نامساعد اقتصادی، به امر پدر مجبور به کار بود؛ ولی هر روز پیش از رفتن به محل کار، نزد استاد بوعلی قرآن می‌آموخت (همان: ۱۴). پانزده ساله بود که به

تصوف گرایید و به دنبال خوابی که دید، از میان طریقت یکی از سه شیخ مشهور آن دوران یعنی حارث محاسبی، ابن خفیف معروف به شیخ اکبر و ابو عمرو بن علی، طریقت ابن خفیف را برگزید (همان: ۱۷-۱۸). ظاهراً در اواخر عمر ابن خفیف، یک‌چند صحبت او را دریافت و از دست خلیفه او، شیخ حسین اکار خرّقه گرفت (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۹؛ سعادت، ۱۳۸۴: ۱۱۸). شیخ ابواسحاق، پس از تحمل بیماری سختی که چهار ماه طول کشید، در سال ۴۲۶ هـ ق در نورد کازرون درگذشت (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳۷۵؛ زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۱۷-۲۱۸).

پس از فردوس، نخستین کتابی که به طور مستقل از شیخ ابواسحاق یاد می‌کند، تاریخ گزیده است که به اشتباه، سال ۴۲۴ هـ ق را تاریخ مرگ وی دانسته است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۵۸-۶۵۹).

دومین مأخذ درباره زندگی شیخ، شیرازنامه تألیف ابوعباس زرکوب شیرازی است که پس از سال ۷۴۵ هـ ق نوشته شده است. مؤلف شیرازنامه می‌نویسد شیخ ابواسحاق با شیخ ابوسعید ابی‌الخیر مکاتبه داشته است. مؤلف در ذکر احوال حسین اکار نقل می‌کند که شیخ ابواسحاق را پدرش در هفت سالگی نزد حسین اکار برد و سپس با اکار به شیراز رفت. در این شهر بود که با ابن خفیف آشنایی و به او ارادت یافت (ابوالعباس زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۳۲).

نفحات الانس جامی، مأخذ دیگری در سرگذشت شیخ است. این امکان هست که جامی در نوشتن سرگذشت شیخ، از تألیف خطیب یا فردوس استفاده کرده باشد. جامی در نفحات می‌نویسد شیخ ابواسحاق در آرای تصوف پیرو شیخ حسین اکار بود و پس از اینکه قرآن را نزد وی فراگرفت، با او به شیراز رفت و در محضر ابن خفیف به استماع حدیث پرداخت (جامی، ۱۳۸۶: ۲۶۰). به قول هجویری، ابواسحاق از محتشمان قوم بود و سیاستی عظیم داشت (۱۳۸۹: ۲۶۲). در شیراز، شیخ ابواسحاق گذشته از خدمت به مشایخ، به شنیدن حدیث نیز رغبت تمام نشان می‌داد و در کازرون، اوقات شیخ، گذشته از عبادت، صرف وعظ و نشر و تعلیم اسلام می‌شد. قسمتی از تاریخ حیات شیخ، از حدود سال ۳۷۱ هـ ق صرف مبارزه با زرتشتیان شد و این کار، او را با حکام دیلمی کازرون که احیاناً زرتشتی

۱۳۰ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم بودند، در گیر می‌کرد. در سال ۳۸۸ هـ ق، به زیارت کعبه رفت و با آنکه نخست در صدد بود که در همان جا مجاورت اختیار کند، از این کار پشیمان شد و از طریق بصره به کازرون بازگشت. سلسله کازرونیه که منسوب به او بود، پس از قرن‌ها دوام یافت (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۱۷-۲۱۸). گفته‌اند ابواسحاق همه عمر را به ریاضت گذراند. همچنان که کرامات فراوانی از وی نقل شده است، حکایات بسیاری نیز مبنی بر ریاضت او نقل کرده‌اند؛ از جمله خودداری او از همسرگزینی و صحبت با زنان در تمام عمر (سعادت، ۱۳۸۴: ۱۱۸). با وجود اینکه ظاهراً درباره زنان حسن ظنی نداشت (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۶، ۳۲۷-۳۲۸)، نام چند زن عارف در میان مریدانش به چشم می‌خورد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۴۰۱). در سفرهایش از بسیاری محدثان حدیث فراگرفت. باب هشتم تا دهم فردوس، حاوی احادیثی است که شیخ مرشد از مشایخ کازرون و شیراز و بصره و مکه و مدینه روایت کرده است (همان: ۴۹-۵۷). به عقیده مایر، از اعتقادات شیخ در فردوس برمی‌آید که او بر مذهب اشعری بوده و با استفاده از اعتقادات آنان، خود را از شک و تردید به دور می‌داشته است؛ به‌ویژه که این خفیف هم اشعری بود. ابواسحاق در فروع دین هم از شافعی پیروی می‌کرد (همان: بیست‌وشش). بیست‌وچهار هزار نفر از مردم کازرون به دست او مسلمان شده بودند (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۲۹ و ۳۸؛ عطار، ۱۳۴۶: ۷۶۹) و به دلیل مبارزه با کفار، شیخ غازی لقب گرفت (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۸۰-۱۸۵؛ زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۴۴؛ زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۱۸). چندین بار شروع به ساختن مسجد کرد و زردشتیان آن را خراب کردند؛ اما شیخ مرشد آن‌قدر در این امر مهم شکیبایی پیشه کرد تا اینکه زردشتیان از ادامه این کار خسته شدند (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۲۶-۲۷). در *سیرت‌نامه* درباره سیرت وی آمده است: «محبوب همه ملتی و مقبول همه فرقتی، چون ابراهیم بود در میان اولیا...» (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۴۵-۱۴۶). شیخ ابواسحاق به این نکته معتقد بود که سرنوشت بشر از پیش معین است و به آن تسلیم خواهد بود. او عقیده داشت که تنها به مدد نور دل می‌توان به درک ذات خداوند نائل شد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۲۹). عطار در *تذکره‌الاولیاء* در ذکر او می‌گوید:

«آن مشتاق بی‌اختیار، ابواسحاق شهریار رحمة‌الله علیه، یگانه عهد بود و نفسی مؤثر داشت و سخنی جانگیر و صدقی به‌غایت و سوزی بی‌نهایت و در ورع کمالی داشت و در طریقت دورین و تیزفراست بود... و تربت شیخ را تریاک اکبر گویند، از آنکه هرچه از حضرت ولی‌طلبند، حق‌تعالی به فضل خود آن مقصود روا گرداند (عطار، ۱۳۴۶: ۲۴۴-۲۵۴).

۲. شیخ امین‌الدین محمد بلیانی

شیخ امین‌الدین محمد بلیانی، در روستای بلیان از توابع کازرون به دنیا آمد (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵-۶). تاریخ دقیق ولادتش معلوم نیست؛ اما چون محمود بن عثمان در افتتاح می‌گوید هنگام وفات ۷۷ سال داشت (همان: ۱۸۹)، احتمالاً باید در سال ۶۶۸ هـ ق متولد شده باشد. پدرش زین‌الدین علی، پسر خواجه امام‌الدین مسعود بلیانی و مادرش دختر زاهد عزالله، از مریدان خواجه امام‌الدین مسعود بود و از سوی همسرش، شیخ علی، مادر مؤمنان لقب یافته بود (همان: ۵-۶). در هشت سالگی قرآن را نزد شیخ‌الاسلام نورالدین فراگرفت (همان: ۷) و از همان دوران با حمایت و تدریس پدر و عمویش، شیخ اوحدالدین عبدالله، با ذکر و ریاضت و دانش همراه شد (همان: ۷-۸). استادان دیگر او، فقیه عثمان کهنی در فقه و مولانا رشیدالدین احمد در حدیث بودند (همان: ۸). در دوازده سالگی برای تحصیل به شیراز رفت (همان: ۷-۸). در چهارده سالگی نزد عمویش تلقین ذکر یافت (همان: ۱۴) و پس از مدتی از او خرقة گرفت (همان: ۱۸؛ زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۹۴). در کازرون خانقاهی بنا کرد و به تدریس و تربیت مریدان پرداخت (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۹۴-۱۹۵). در چهل‌ودو سالگی «چهل درویش سالک صاحب تجرید» در خانقاه علیا داشت (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۴۵) و به گفته صاحب شیرازنامه «آوازه کمالیت ذات و صیت حسن ارشاد و بزرگواری او جهانگیر گشت» (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۴۶-۱۴۷). به دلیل ارادت به شیخ ابواسحاق، عمارت‌های زیادی مانند سقایه مرشدی در شرق مسجد جامع مرشدی، دارالشفای مرشدی، دارالحدیث شمسیه، دارالعابدین و... به نام او بنا کرد (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۱۶۶ و ۱۷۳). سلاطین آل اینجو برایش ارزش و مقام خاصی قائل بودند. شرف‌الدین محمودشاه از دوستان او (همان: ۶۵) و فرزند محمودشاه،

۱۳۲ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

جلال‌الدین مسعودشاه از مریدانش بود (همان: ۵۵). نامه‌ای که جلال‌الدین مسعود شاه اینجو در جواب تعزیت‌نامه شیخ‌الاسلام می‌نویسد، نشان‌دهنده ارزش و اعتبار شیخ نزد امیر کازرون است. این نامه، تنها در کتابخانه مجلس موجود است و عمادالدین شیخ‌الحکمایی، متن کامل آن را در کتاب خود آورده است (همان: سی و یک و سی و سه). شیخ امین‌الدین مورد احترام شعرا و عرفای همدوره‌اش مانند خواجه کرمانی، حافظ و بابا رکن‌الدین شیرازی بود؛ برای مثال، حافظ در یکی از قطعاتش او را بقیه ابدال خوانده است:

دگر بقیه ابدال، شیخ امین‌الدین که یمن همت او کارهای بسته گشاد

(حافظ، ۱۳۶۹: قطعه ۷)

خواجه کرمانی هم در مثنوی گل و نوروز از امین‌الدین به بزرگی یاد می‌کند (۱۳۷۰):
عرفان او بیشتر نزدیک به زهد عرفای قرون نخست پس از اسلام است و این نکته را از توجه او به زهد، ریاضت، خلوت نشینی، برپایی نماز اول وقت و ارزش نهادن بسیار برای ذکر و تأکید او بر این موضوعات در باب‌های مختلف می‌توان دریافت. به دلیل ارادتی که شیخ امین‌الدین به شیخ ابواسحاق داشت، بناهایی که به نام او ساخته بود و اشعاری که در مدحش سروده بود، او را از عرفای طریقت کازرونیه یا مرشدیه می‌دانند (صفا، ۱۳۶۶: ۸۷۲)؛ اما با توجه به سخنان و اعتقادات او که در *مفتاح‌الهدایه* آمده، گمان می‌رود که صاحب طریقتی جداگانه باشد. طریقت او از سویی بر پایه زهد و از سویی دیگر بر عشق و محبت استوار است. به سخن محمود بن عثمان و صاحب *شیرازنامه*، شیخ‌الاسلام سرانجام در سال ۷۴۵ هـ ق در کازرون درگذشت و در خانقاه علیا واقع در کوهستان شمالی کازرون که خود آن را بنا کرده بود، به خاک سپرده شد (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۱۸۴-۱۸۹؛ زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۹۵).

آثار او عبارت‌اند از: ۱. *بدایه‌الذکرین* که رساله‌ای است در آداب و فضیلت ذکر که نسخه خطی قابل دسترسی ناتمامی از آن، کتابت‌شده به سال ۱۲۲۵ هـ ق، در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود؛ ۲. *تربیت‌نامه‌ها* که شامل مطالبی در آداب خلوت نشینی است و برای مریدانش نوشته شده است. یک نمونه از این *تربیت‌نامه‌ها* در باب هفتم *مفتاح‌الهدایه* آمده است (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۲۷-۳۶) و در آنجا مؤلف

تأکید می‌کند که تمام تربیت‌نامه‌ها را در کتاب *جواهر* و یکی از آن‌ها را برای تبرک در این کتاب آورده است (همان: ۲۷) و ۳. دیوان اشعار که با تصحیح کاووس حسن‌لی و محمد برکت در سال ۱۳۸۷ توسط انتشارات فرهنگستان هنر به چاپ رسیده است. یکی دیگر از مریدان او، زرکوب شیرازی، مؤلف *شیرازنامه* نیز کتابی در شرح احوال و سخنان شیخ نوشته بود که اکنون در دست نیست و شاید بتوان گزیده‌ای از آن را در *شیرازنامه* یافت (سعادت، ۱۳۸۴: ۵۳۸). قدیمی‌ترین و مهم‌ترین منبع قابل دسترسی برای شناخت احوال و عقاید شیخ امین‌الدین محمدبن علی بن مسعود بلیانی، معروف به شیخ الاسلام، عارف و شاعر و عالم قرن هفتم و هشتم هـ. ق، کتاب *ارزشمند محمود بن عثمان یعنی مفتاح الهدایه و مصباح العنایه*، برگزیده *جواهرالامینیه* است.

معرفی سیره‌نویسان

۱. خطیب امام ابوبکر

خطیب امام ابوبکر، مؤلف *سیرت‌نامه شیخ ابواسحاق* به زبان عربی است که درباره زندگی او جز کتاب *فردوس*، منبع دیگری وجود ندارد. شیخ ابواسحاق از یاران و نزدیکان خطیب ابوالقاسم عبدالکریم، پدر خطیب امام ابوبکر محمد بود. ابوبکر را از کودکی می‌شناخت و بنابر سخن خطیب امام ابوبکر از همان دوران کودکی مقام و منزلت او را در آینده پیش‌بینی کرده بود (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳۸۳). پدر امام ابوبکر، مردی عالم و نخستین جانشین شیخ مرشد بود که پس از وفات او پانزده سال در مقام خلافت باقی ماند (همان: ۳۸۳). در باب سی و چهارم *فردوس*، یعنی در ذکر اسامی خلفا و اصحاب شیخ مرشد، از قول شیخ آمده است که «خطیب ابوالقاسم عبدالکریم کارهای دنیا نمی‌شناسد و نمی‌داند؛ ولیکن علم نیک می‌شناسد و نیک می‌داند (همان: ۳۸۹). پس از او، خلافت به فرزندش، خطیب امام ابوسعید واگذار شد و شانزده سال بعد، برادرش خطیب امام ابوبکر یعنی مؤلف *سیرت‌نامه شیخ ابواسحاق کازرونی*، به مدت چهل و چهار سال خلافت کرد (همان: ۳۸۲-۳۸۳). فریتز مایر پس از محاسبه و دقت در زمان حیات خویشاوندان امام ابوبکر، تاریخ

۱۳۴ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم در گذشت او را ۵۰۵ هـ ق می‌داند (همان: یک). امام ابوبکر در کازرون وفات یافت و در مشهد خطبا به خاک سپرده شد (همان: ۳۸۳).
از مطالب فردوس برمی‌آید که خطیب امام ابوبکر دارای اطلاعات گسترده‌ای درباره مسائل مختلف از جمله عقاید صوفیان بوده است.

۲. محمود بن عثمان

محمود بن عثمان در کازرون زندگی می‌کرد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۴۴۱، ۴۴۵ و ۴۵۷) و یکی از درویش بود (همان: ۴۵۶). علاوه بر فردوس، *انوار و مفتاح*، کتابی جامع و بزرگ نیز به نام *جواهرالامینیه* در سیرت امین‌الدین نوشت (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۲) که در جای‌جای *مفتاح‌الهدایه*، به این نکته که مطالب آن تنها مختصری از *جواهرالامینیه* است، اشاره می‌کند (همان: ۱۵۶ و ۱۹۰). کتاب دیگری هم به نام *جامع الدعوات لأهل الخلووات*، شامل دعاهایی که شیخ‌الاسلام پس از نماز صبح می‌خواند، در ده باب نوشت هیچ نسخه‌ای از آن در دست نیست (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۲۱۴-۲۱۵). مرید و خادم امین‌الدین بلیانی بود و تا لحظه وفات این شیخ بزرگ در کنار او به سر می‌برد (همان: ۱۸۳-۱۸۴). در جوانی با جمعی از درویشان از همدان به بغداد سفر کرد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳۸۳)، قبل از سال ۷۲۸ هـ ق از بصره به بغداد رفت (همان: ۴۶۱) و مدتی نیز در قریه فهلوا از نواحی فیروزآباد بود (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۲۰). محمود بن عثمان عربی را خوب می‌دانست و اهل مطالعه بود (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳). بسیار متواضع بود و دلیل چنین ادعایی، استفاده از ترکیب «بنده کمینه» است که در جای‌جای کتاب‌هایش به‌ویژه در *مفتاح* درباره خود به کار برده است (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۱۰، ۱۴ و...؛ محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۴ و...). همچنین اظهار وی مبنی بر بی‌بهره‌بودن از مقامات اهل حقایق و نداشتن جرئت برای ترجمه فردوس را می‌توان از دیگر نشانه‌های فروتنی وی به حساب آورد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳). محمود بن عثمان، نویسنده، مترجم و اهل دانش بود. سیرت‌نامه‌ای را که خطیب امام ابوبکر به عربی نوشته بود، بدون کاستی و البته همراه با تغییرات و افزوده‌هایی ترجمه کرد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۴-۵). شاعر بود و در

فردوس، برخی از اشعار عربی یا کازرونی موجود در متن سیرت‌نامه عربی را به فارسی منظوم درآورده و پس از ابیات عربی و کازرونی درج کرده است. همچنین احتمال می‌رود برخی از ابیات دیگری که در فردوس، انوار و مفتاح آمده ولی شاعر آن‌ها نامعلوم است، با توجه به شباهت سبکی به ابیات ترجمه شده، سروده محمود بن عثمان باشد. در کتاب *مفتاح* نیز به عنوان ترجمه برخی ابیات و عبارات عربی، بیتی فارسی می‌آورد (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۱۰۷، ۱۳۴ و...). مریدان، او را به نام نگارنده سیرت شیخ الاسلام می‌شناختند (همان: ۲۰). او *فردوس المرشدیه* را به سال ۷۲۸ هجری در کازرون نوشت و مدتی بعد به اصرار یاران خلاصه‌ای از آن را در سی باب فراهم کرد (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۷۰). افزایش آگاهی و دانش مردم برایش ارزشمند بود و خود گفت که برگرداندن سیرت‌نامه شیخ ابواسحاق کازرونی از عربی و کازرونی به فارسی برای بهره‌یافتن خاص و عام از این کتاب شریف است (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۵). نگارش کتاب‌های *انوار* و *مفتاح* نیز نشان‌دهنده علاقه او به خلاصه‌نویسی است.

رابطه محمود بن عثمان با شیخ ابواسحاق کازرونی و شیخ امین‌الدین بلیانی

همان‌طور که در بخش معرفی محمود بن عثمان ذکر شد، وی مرید و خادم امین‌الدین بلیانی بود و تا لحظه وفات این شیخ بزرگ در کنار او به سر می‌برد (همان: ۱۸۳-۱۸۴). امین‌الدین نیز از پیروان و دوستان شیخ ابواسحاق کازرونی بود و بناهای زیادی به نام او ساخت (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: هشت). ارادت شیخ امین‌الدین بلیانی به شیخ ابواسحاق کازرونی چنان بود که محمود بن عثمان، باب دوازدهم *مفتاح* را به ارتباط و اتحاد شیخ الاسلام با روح مقدس شیخ مرشد و عماراتی که به اشارت شیخ مرشد ساخته، اختصاص داده است. محمود بن عثمان در *مفتاح* می‌گوید: «شجره خرقه شیخ الاسلام به سلطان‌العارفین شیخ مرشد ابواسحاق ابراهیم ابن شهریار کازرونی می‌رسد» (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۲۰). این موضوع یکی از دلایل ارادت شیخ امین‌الدین بلیانی را به شیخ مرشد و ساختن بناهای مختلف به نام او را روشن می‌سازد. محمود بن عثمان آنجا که درباره ساخت عمارت سقایه مرشدی توسط شیخ امین‌الدین بلیانی توضیح می‌دهد، سخن شیخ



۱۳۶ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم
عمر کارزیاتی را نقل می‌کند که گفته بود سی سال پیش، شیخ مرشد در این جایگاه که
عمارت سقایه در حال ساخته شدن است، به من گفت که در اینجا کسی مسجد جامعی
خواهد ساخت که همه مرید و دوستدار او هستند (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۱۶۵). عماراتی
که شیخ امین‌الدین به اشارت شیخ مرشد ساخت، عبارت‌اند از: سقایه مرشدی (همان: ۱۶۵)
و (۱۷۳)، مسجد جامع مرشدی (همان: ۱۶۸)، عمارت خان کمارخ (همان: ۱۷۰)، دارالشفای
مرشدی در جوار مسجد جامع مرشدی (همان: ۱۷۳)، دارالحدیث شمسیه (همان: ۱۷۳)،
عمارت دارالعابدین که مکانی بود برای غریبان و مسافران و نیز برای خواندن اوراد و اذکار
(همان: ۱۷۳) و خانقاه علیا (همان: ۱۷۵). محمود بن عثمان صفحاتی از باب دوازدهم
مفتاح‌الهدایه را به برشمردن فضایل این خانقاه اختصاص داده است. گاهی این فضایل
اغراق‌آمیز است؛ برای مثال، در جایی سخن درویشی نقل می‌شود که در خواب دید
خانه‌ای مربع با جامه سیاه گرد خانقاه می‌گردد و کسی به او می‌گوید این خانه کعبه است
که طواف خانقاه می‌کند (همان: ۱۷۷). محل تولد و عبادتگاه شیخ مرشد در همان
جایگاهی بود که خانقاه علیا توسط شیخ امین‌الدین ساخته شد (همان: ۱۷۵-۱۷۶).

محمود بن عثمان درباره قربت و اتحاد شیخ‌الاسلام با شیخ مرشد، حکایتی از قول
ابوبکر بن محمد ابوحامد که به اعتقاد وی مردی صالح و با تقوا بود، نقل می‌کند که چنین
است: «شبی به واقعه دیدم که شخصی بیامدی و گفتی: اینک شیخ مرشد در میان مسجد
جامع ایستاده است، بیا و او را زیارت کن. چون برفتم و از عقب شیخ مرشد نگاه کرد، قد و
صورت و هیئت شیخ‌الاسلام داشت. در شک افتادم و در خاطرم پدید شد که شیخ مرشد
است. در حال شیخ مرشد - قدس الله روحه العزیز - روی بازپس کرد. گفت: یا ابوبکر! هیچ
شک در خاطر می‌اور که صورت و معنی خود به شیخ امین‌الدین بخشیده‌ایم و میان ما و او
هیچ دویی نیست، بلکه یگانگی است» (همان: ۱۷۲). بنابر دلایلی که ارتباط عمیق شیخ
امین‌الدین را به شیخ مرشد نشان می‌داد، شاید بتوان گفت ارادت مراد محمود بن عثمان به
شیخ ابواسحاق، یکی از دلایلی بود که موجب ترغیب محمود بن عثمان به ترجمه فردوس
شد.



شیوه سیره نویسی محمود بن عثمان

۱. نثر فردوس المرشدیه، انوار المرشدیه و مفتاح الهدایه

مطابق تقسیم بندی انواع دوره های سبکی از نظر شمیسا، قرن هشتم، قرنی است که در آن آثار ادبی هم به نثر مرسل و هم به نثر فنی نوشته می شدند (۱۳۹۰: ۱۸). آثار محمود بن عثمان که در این قرن پدید آمده اند، از نوع تذکره های فردی یا سیره مشایخ اند. ویژگی کلی کتاب های مقامات یا سیره مشایخ این است که بر بیان ریاضت ها، کرامات، احوال و اقوال مشایخ و حکایات مربوط به آنان، تأکید و از این میان به نقل کرامات و خوارق عادات، توجهی خاص کرده است. نثر این کتاب ها از نوع نثرهای تبلیغی متصوفه است و مخاطب آنان بیشتر عوام اند (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۷۲)؛ بنابراین، چنین کتاب هایی نثری ساده و خالی از تکلف دارند. سبک نگارش سه سیرت نامه فردوس، انوار و مفتاح نیز که محمود بن عثمان آن ها را در قرن هشتم هـ. ق نوشت، تقریباً یکسان، ساده، نزدیک به نثر بینابین است و به ویژه در فردوس المرشدیه که ترجمه و اقتباسی است از سیرت نامه ای عربی، از نثر عربی تأثیر پذیرفته است. وجود ویژگی هایی مانند تقلید از نثر تازی، آوردن شواهد شعری، آیه و حدیث و نیز جملات و عبارات عربی، نثر محمود بن عثمان را به نثر بینابین نزدیک می کند که البته به عقیده شمیسا آن را هم باید جزء نثرهای مرسل به شمار آورد (۱۳۹۰: ۶۶). از جمله ویژگی های فردوس این است که نویسنده، ابیات و جملات کازرونی شیخ مرشد را که کاتبان و ناسخان به سبب ناآگاهی، آن ها را تحریف کرده بودند، تصحیح کرده و برای خواننده شرح داده است. از ویژگی های دیگر این کتاب که در تذکره های فردی کمتر دیده می شود، نقل بخش هایی از مجالس شیخ، تأویل آیاتی از زبان شیخ و بیان سؤال های مریدان از شیخ و پاسخ وی به آن پرسش هاست (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۲۱۷-۲۱۸). گزیده فردوس یعنی انوار، در مقایسه با کتاب مبسوط، ادبی تر، فارسی تر و به نثر بینابین نزدیک تر است و در آن ابیات فارسی بیشتری متناسب با موضوع متن استفاده شده است. در هر سه کتاب، تعدادی واژه و ترکیب تازه که به احتمال زیاد محمود بن عثمان آن ها را ابداع کرده است، به چشم می خورد که از آن میان می توان به واژه «امن گاه» در

۱۳۸ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم
هر سه کتاب اشاره کرد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳۴؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۰۰؛
محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۲۲، ۸۱).
از ویژگی‌های نثر ساده و بینابین که در هر سه کتاب مشترک است، می‌توان موارد زیر
را ذکر کرد:

الف) کوتاهی جملات

«پس شیخ مرشد قدس الله روحه العزیز خرقة بستد و بوسه داد و بر چشم گرفت و پوشید»
(محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۲۱).

ب) تقدیم فعل بر اجزای دیگر جمله

«شفتم از فقیه محمد بن حسن که گفت:....» (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶۱).

ج) تکرار افعال

«ابوسعید عالم حاضر بود و او از خراسان بود و عالم و فاضل بود» (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳:
۱۴۰).

د) جمع بستن جمع‌های عربی

«همه ارکانان مملکت متحیر شدند از کرامات شیخ مرشد» (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۷).

ه) وجود بای تأکید بر سر فعل ماضی

«یک کلنگ و یک بیل بخریدمی. برفتم به پیش والده واحوال با وی بگفتم» (محمود
بن عثمان، ۱۳۷۶: ۱۶۶).

و) به کار بردن بای استمراری در آخر ماضی ساده

«هر کس او را قرضی و مهمی بودی، از وی بخواستی» (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۷۴۹).

۲. بررسی اشعار موجود در فردوس المرشدیه، انوار المرشدیه و مفتاح الهدایه

اشعار موجود در فردوس المرشدیه

بیشتر اشعار در فردوس به عربی سروده شده‌اند و محمود بن عثمان در بیشتر موارد به نام
شاعر که معمولاً یکی از عرفای مشهور مانند ذوالنون مصری (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۸۵

۸۸ و ۲۰۶)، یحیی معاذ رازی (همان: ۲۲۹)، ابوالفتح بستنی (همان: ۲۶۱) و... است، اشاره می‌کند. بررسی فردوس نشان داد که بیشتر اشعار فارسی این کتاب، ترجمه منظوم ابیات عربی موجود در سیرت‌نامه عربی امام خطیب ابوبکر (همان: ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳ و ۳۷۳) یا ترجمه ابیاتی است که شیخ مرشد آن‌ها را به لهجه کازرونی سروده یا برای دیگران خوانده است (همان: ۳۶۷-۳۷۱). به احتمال زیاد، این ترجمه‌های منظوم که پس از ابیات عربی و کازرونی، لفظ به لفظ، خالی از خیال‌انگیزی و بدون استفاده از آرایه‌های ادبی آمده‌اند، به دلیل وجود واژه «معنی» یا «فارسی» قبل از آن‌ها و نیز با توجه به شباهت سبکی متن با ابیات، سروده محمود بن عثمان هستند؛ برای نمونه، دو بیت عربی سروده یحیی معاذ رازی و بیتی به لهجه کازرونی که بنا بر گفته محمود بن عثمان، شیخ مرشد آن را هنگام خوش وقتی، بسیار می‌خواند، به همراه ترجمه‌های منظوم فارسی آن ابیات آورده می‌شود:

و ذُنُوبِي مَعَ الرَّجَاءِ بِلَايِي	أَصْبَحَ الْعَفْوُ مِنْكَ أَصْلَ رَجَائِي
و رَسُولِي إِلَى الْحَيِّبِ دَعَائِي	و سِلَاحِي عَلَى الذُّنُوبِ بُكَائِي

فارسی:

با رجا جرم من بلای من است	از تو عفو و کرم رجاى من است
بر تو پیغام من دعای من است	ساز من بر گناه، گریه بود

(همان: ۲۲۹)

دلی دو مهر نورزت	دو دل فله دلی بُبوت
------------------	---------------------

المعنی

دلی دو، دوستی هرگز نورزد	دو دل در یک شکم هرگز نباشد
--------------------------	----------------------------

(همان: ۳۶۷)

محمود بن عثمان در فردوس از کتب شعرای عارفی نظیر آثار عطار مانند *اسرارنامه* (همان: ۲۳۵)، *منطق الطیر* (همان: ۴۴۰) و *خسرونامه* (همان: ۳۶۸) و نیز *دیوان سنایی* (همان: ۳۰۴) و *غزلیات سعدی* (همان: ۳۷۴) استفاده کرده است که تعدادشان در مقایسه با اشعار عربی اندک است.

اشعار موجود در انوار المرشديه

در انوار برخلاف فردوس المرشديه، اشعار عربی و کازرونی، جز ابیات مندرج در باب بیست و یکم (ذکر ابیاتی که شیخ ابواسحاق آن‌ها را خوانده یا شنیده است)، دیده نمی‌شود. البته محمود بن عثمان ترجمه منظوم این ابیات را نیز پس از اصل عربی یا کازرونی آن آورده است. در انوار بسیار بیشتر از فردوس اشعار فارسی به چشم می‌خورد. محمود بن عثمان در این کتاب، از آثار مختلف شعرای فارسی زبان استفاده کرده که از آن میان، آثار سه شاعر را بیش از آثار دیگر شعرا به کار برده است. این آثار به ترتیب و فور استفاده عبارت‌اند از:

الف) آثار شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی

- بوستان (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۸۶، ۴۹۲، ۵۲۲، ۵۲۸، ۵۳۴، ۵۵۲، ۵۵۶، ۵۵۹، ۵۷۱، ۵۷۷، ۵۸۱، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۰، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۰ و ۶۱۱)

خورش ده به گنجشک و کبک و حمام که یک روزت افتد همایی به دام
چو هر سوی تیر نیاز افگنی امید است ناگه که صیدی زنی^۱
(همان: ۵۵۲؛ سعدی شیرازی، ۱۳۵۹: ۹۴)

- گلستان (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۲۷، ۵۳۵، ۵۳۹، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۷۲، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۱، ۵۸۴، ۵۸۶، ۵۸۸، ۶۰۱، ۶۰۴، ۶۰۵ و ۶۰۷)

چو انسان را نباشد فضل و احسان چه فرق از آدمی با نقش دیوار^۲
(همان: ۵۴۷؛ سعدی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۹)

- دیوان سعدی (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۳۲، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۶۶، ۵۷۶، ۵۹۰، ۵۹۱ و ۵۹۹)

خدایا به حق بنی فاطمه که بر قول ایمان کنی خاتمه
اگر دعوتم رد کنی یا قبول من و دست و دامان آل رسول
(همان: ۵۹۱؛ سعدی شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۰۴)

استفاده فراوان محمود بن عثمان از آثار سعدی در این کتاب و نیز قرار داشتن نام سعدی در *شداالازار فی حطالاوزار عن زوارالمزار* و ترجمه فارسی آن، تذکره هزار مزار که سعدی را به عنوان یکی از افاضل صوفیه معرفی می کنند، بیانگر جایگاه والای سعدی در میان عرفای آن زمان است (شیرازی، ۱۳۶۴: ۴۴۷-۴۴۸).

ب) آثار فریدالدین عطار نیشابوری

- *منطق الطیر* (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۶، ۵۸۷، ۵۹۶ و ۶۷۳)

گر یک انصاف از تو آید در وجود به که سالی در رکوع و در سجود^۳
(همان: ۶۷۳؛ عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۸۳)

- *دیوان عطار* (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۳۳ و ۵۷۵)

دل ز جان برگیر تا راحت دهند هر دو عالم را به یک آهت دهند^۴
(همان: ۵۷۵؛ عطار نیشابوری، ۱۳۶۲: ۲۵۴)

- *اسرارنامه* (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۹۴ و ۶۲۶)

اگر آلوده ای، پالوده گردی اگر پالوده ای، آسوده گردی^۵
(همان: ۶۲۶؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۶۰)

- *الهی نامه* (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۶۸۰)

اگر پیش از اجل یک دم بمیری در آن مردن دو عالم را بگیری^۶
(همان: ۶۸۰؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۳۳)

- *مختارنامه* (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۶)

پیروزه دگر باشد و پیروز دگر بر بسته دگر باشد و بر بسته دگر^۷
(همان: ۵۴۶؛ عطار نیشابوری، ۱۳۵۸: ۱۸۵)

- *مصیبت نامه* (همان: ۵۹۰)

ترک دنیا گوی تا دینت بود ترک آن می گوی تا اینت بود^۸
(همان: ۵۹۰؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

ج) آثار نظامی گنجه ای

- *لیلی و مجنون* (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۹۲، ۴۹۸، ۵۱۰، ۵۸۴ و ۵۹۲)

۱۴۲ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

چشم که رسید بر جمالت؟ نفرین که داد گوش‌مالت؟^۹

(همان: ۵۹۲؛ نظامی گنجه‌ای، ۱۳۹۰: ۸۶)

— خسرو و شیرین (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۱۱، ۵۷۱ و ۶۶۰)

خدایا هرچه رفت از سهوکاری پیام‌رزم که تو آمرزگاری^{۱۰}

(همان: ۵۷۱؛ نظامی گنجه‌ای، ۱۳۸۳: ۴۵۹)

— مخزن‌الاسرار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۰۵ و ۶۱۱)

ای به ازل بوده و نابوده ما وای به ابد زنده و فرسوده ما

(همان: ۵۹۲؛ نظامی گنجه‌ای، ۱۳۸۴: ۶۱۱)

(د) دیوان شیخ امین‌الدین بلیانی (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۶۰۴، ۶۸۹-۶۹۰)

عروس مخزن جان لا اله الا الله ندیم خوش نفسان لا اله الا الله

(همان: ۶۰۴؛ بلیانی، ۱۳۸۷: ۲۲۷)

گمان می‌رود بیت بالا مربوط به یکی از قصاید طولانی شیخ امین‌الدین بلیانی با ردیف
لااله الا الله باشد که دو بیت ابتدای آن چنین است:

نگارخانه جان، لا اله الا الله لغزگشای جهان، لا اله الا الله

عدم‌نمای وجود و وجودبخش عدم ندیم خوش نفسان، لا اله الا الله

ابیات دیگری نیز از سروده‌های شیخ امین‌الدین در *انوار* وجود دارد که در مقایسه با دیوان دارای جابه‌جایی در مصراع‌ها و تفاوت‌هایی در کلمات است (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۶۸۹-۶۹۰؛ بلیانی، ۱۳۸۷: ۲۱۷-۲۱۸). این احتمال وجود دارد که چون محمود بن عثمان مرید خاص شیخ امین‌الدین بلیانی بوده و اشعار او را از زبان خودش شنیده، صحت گفتارش بیشتر باشد؛ اما از آنجا که تاریخ کتابت نسخه خطی *دیوان امین‌الدین بلیانی* که در کتابخانه پاریس موجود است، مربوط به سال ۷۸۶ هـ ق و در مقایسه با *انوار* موجود در ایاصوفیه که تاریخ کتابت آن ۸۲۶ هـ ق است، قدمت بیشتری دارد، ممکن است از صحت بیشتری برخوردار باشد. همچنین با توجه به وجود اختلاف‌های زیاد در اشعاری که از شعرای مختلف توسط محمود بن عثمان در هر سه سیرت‌نامه آمده، با دیوان آن شعرا،

به نظر می‌رسد او بدون مراجعه به آثار شعرا و با یاری حافظه، اشعاری را از شعرای مختلف در کتب خود آورده و در جایی که حافظه یاری نکرده، به کمک قریحه شاعری اش کلماتی را معادل واژه‌های اصلی به کار برده یا حتی مصراعی را تغییر داده است که پیش‌تر در همین بخش به این تغییرات اشاره شد.

۳. اشعار موجود در *مفتاح الهدایه* و *مصباح العنایه*

بیشتر اشعار به کاررفته در *مفتاح*، متعلق به شیخ امین‌الدین بلیانی است (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۸۲، ۹۵، ۱۴۸، ۱۵۳-۱۵۴؛ بلیانی، ۱۳۸۷: ۶۹، ۲۰۸، ۲۴۶-۲۴۷).

در حجایی تو هم ز هستی خویش ورنه آن ماه نونه پنهان است
با وجود تو مشکل است این راه گر نمایی تو سخت آسان است
(محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۹۵؛ بلیانی، ۱۳۸۷: ۶۹)

برخی ابیات نیز به عنوان ترجمه‌ای منظوم پس از برخی احادیث، ابیات یا عبارات عربی آمده که گمان می‌رود سروده محمود بن عثمان باشد (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۹۲، ۱۲۰ و ۱۳۴).

إِغْتَنِمِ الْفُرْصَةَ تَمُرَّ مَرَّ السَّحَابِ. بیت:

غنیمت دان درین دم فرصت خویش که فرصت همچو ابر اندر گذار است
(همان: ۱۳۴)

در *مفتاح*، از سراینندگان پارسی‌گوی نیز استفاده شده است که البته بسامد این ابیات بسیار اندک است. این اشعار، سروده شعراچی چون انوری (همان: ۸۸، ۱۲۵)، سیف‌الدین باخرزی (همان: ۱۳۴)، ابن‌یمین (همان: ۹۲)، عطار (همان: ۹۴)، سنایی (همان: ۱۰۳) و اوحدالدین کرمانی (همان: ۸۹) است.

شیخ - قدس الله روحه - گفت: سیف‌الدین باخرزی - رحمة الله علیه - درین باب فرموده است، بیت:

من گم شده جویان توام کوی به کوی اشکم ز غمت روان شده جوی به جوی

۱۴۴ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

با صبر موافقت کنم پشت به پشت باشد که شبی باز نهم روی به روی

(همان: ۱۱۷)

۲. بررسی برخی مضامین مشترک در فردوس المرشديه، انوار المرشديه و مفتاح الهدایه

الف) ترک دنیا و بی‌اعتنایی به آن

شیخ مرشد می‌گوید: «مثل دل آن کس که در جوانی درین کار آید و هنوز به دوستی دنیا و جاه و مال و فرزند فتنه نشده باشد، مثل کاغذ سفید است که خواهد که قرآن بر آن بنویسد، زود بتوان نبشت؛ و مثل دل آن کس که قوت جوانی از وی فوت شده باشد، به مرادات و نعمات و تعلقات این جهانی مثل کاغذی بود که حساب دنیا بر آن نبشته بود؛ اگر خواهد که قرآن بر آن بنویسد مشکل بود؛ زیرا که حرفی دیگر در آن قرار گرفته است» (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳۶۹).

به عقیده شیخ الاسلام نیز انقطاع از دنیا و مسائل دنیوی و افزایش عبادات و طاعات، راه وصول به حق را هموار می‌سازد (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۳۵). او در جایی دیگر می‌گوید: «تا مرد از دوستی دنیا آزاد نگردد، دل او حاضر اسرار نخواهد شد» (همان: ۳۶).

ب) توجه به سماع

منظور از سماع در فردوس، برپایی مراسم و داشتن آدابی خاص نیست؛ بلکه بیشتر خواندن و شنیدن شعری تحت تأثیر حالی خوش است. این حال ممکن است بر اثر دیدن صنع الهی پدید آید؛ مانند حال خوشی که هنگام رفتن به صحرا در فصل بهار برای اصحاب شیخ مرشد ایجاد شد (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳۷۲). گاهی شیخ مرشد با شنیدن ابیاتی عرفانی به سماع مشغول می‌شد و بر اثر جاذبه الهی می‌گریست و خرقة از تن به‌در می‌آورد (همان: ۳۶۶). در انوار به پاره کردن خرقة‌ها هنگام سماع نیز اشاره می‌شود (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۶۴۰-۶۴۱).

شیخ امین‌الدین بلیانی در باب هفتم مفتاح به اصحاب خلوت و مراقبه سفارش می‌کند (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴). وی سماع را موجب ترویج و شادی می‌داند؛ اما عقیده

دارد کسانی که در خدمت پروردگار به سر می‌برند، «خود در عین ترویج و روح و راحت‌اند، چه محتاج سماع است (همان: ۳۴). شیخ به مسائل اجتماعی و اخلاقی بسیار اهمیت می‌داد و هنگامی که محمود بن عثمان بنا به درخواست مریدان برای کسب اجازه سماع نزد وی رفت، شیخ گفت: «برو اصحاب را از ما سلام برسان و بگویی که اجازت سماع کردن نیست که در میان خلق پریشانی و تفرقه بسیار هست. روا نباشد که به سماع مشغول شویم» (همان: ۵۲-۵۳).

ج) توجه به ذکر

اهمیت ذکر در فردوس چنان است که محمود بن عثمان از قول مادر شیخ، ذکر گفتن شیخ مرشد را در شکم مادر بیان می‌کند (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۲). از وصایای شیخ مرشد به مریدان این است که وقت سحر برخیزید و پنج رکعت نماز کنید. پس مشغول شوید به قرآن خواندن و تلقین حفظ کردن و ذکر گفتن» (همان: ۳۱۴). شیخ مرشد به حضور دل هنگام ذکر، تأکید فراوان می‌کرد و ذکر بی حضور قلب و بی تفکر را بی‌فایده می‌دانست (همان: ۴۲۲).

توجه شیخ امین‌الدین بلیانی نیز به گفتن ذکر به حدی است که محمود بن عثمان دو باب از پانزده باب مفتاح یعنی باب‌های چهارم و پانزدهم را به این موضوع اختصاص داده است. در دیوان شیخ امین‌الدین سه قصیده طولانی با ردیف لا اله الا الله وجود دارد که حاکی از علاقه وافر او به ذکر، به ویژه این ذکر شریف است (بلیانی، ۱۳۸۷: ۲۲۲-۲۳۶). امین‌الدین ذکر لا اله الا الله را از ارکان خلوت و شرط اصلی ذکر را ترک دنیا دانسته و ذوق ذکر را نتیجه حضور قلب خوانده است (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۳۶).

د) حلال بودن طعام

شیخ مرشد بر استفاده نکردن از طعام شبهه‌ناک تأکید فراوان داشت (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۹۹-۱۰۰)، استفاده از مال حرام را نهی می‌کرد (همان: ۳۳۹) و رستگاری را در کسب حلال می‌دانست (همان: ۳۲۱).

۱۴۶ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

شیخ‌الاسلام نیز مریدان را به کم خوردن سفارش می‌کرد و می‌گفت: «چون در این زمانه که ماییم، قوت حلال دست نمی‌دهد، قطعاً هیچ چاره‌ای نیست الا که کم خوردن» (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۲۸).

۳. جایگاه زن در فردوس المرشدیه، انوار المرشدیه و مفتاح الهدایه

اگرچه جایگاه زن از بسیاری جهات، پس از پیامبر اکرم (ص) روبه‌نزول رفته بود، زنان در تصوف اسلامی، نقشی بسیار مهم داشتند (شیمل، ۱۳۷۹: ۴۱). در تألیفات محمود بن عثمان نیز نقش و جایگاه زن و مادر به‌خوبی نمایان است. زهد، قرین ترس از بازدارنده‌ها از خداوند است. زاهدان ترسان همه چیز از جمله زن را عاملی بازدارنده از خدا می‌پنداشتند (حسینی، ۱۳۸۵: ۷۸). ابواسحاق کازرونی نیز عارفی بود زاهد و اهل ریاضت که درباره زنان عقیده خوبی نداشت و از همسرگزینی و صحبت با زنان در تمام عمر خودداری کرد. در فردوس المرشدیه و انوار المرشدیه از زبان او نقل شده است که «اگر پیش من زنی از اسطونی تفاوت بودی، نکاح کردمی» (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۶؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۹) یا «پیش من چه زنی است و چه دیواری و اگر چنین نبودی زن کردمی» (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۳۲۷). او به‌دلیل ترس از گناه، حتی از هم‌صحبتی با پیرزنان دوری می‌جست؛ برای مثال، هنگامی که پیرزنی از راه دور برای دیدارش به کازرون آمد و خواست در خلوت برای پرسیدن مسئله‌ای او را ببیند، شیخ مرشد گفت: «هم آنجا که هستی باش و به خلوت با من حاضر مباش که شیطان زنده است و نه مرده است» (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۷۳). البته به‌نظر می‌رسد عقیده منفی شیخ درباره زنان نسبی است و بیشتر به‌دلیل زهد بسیار او و دوری از گناه است؛ چراکه با وجود داشتن این عقاید، نام چند زن عارف در میان مریدانش به چشم می‌خورد و درباره یکی از آنها می‌گوید: «حشر او با اولیا خواهد بود» (همان: ۴۰۱) و در حق دو تن دیگر می‌گوید: «این دو عقیفه از اهل بهشت‌اند» (همان: ۴۰۱). همچنین درج نام زنان به‌عنوان مریدان شیخ مرشد و بیان فضایل آنها نشان‌دهنده ارزشی است که محمود بن عثمان برای زن قائل است. او در باب سی و چهارم (در ذکر اسامی خلفا و اصحاب شیخ مرشد قدس الله روحه العزیز) می‌گوید: «دیگر از

ایشان چهار عابده عارفه صالحه بوده است: اول والده محمد کازرونی بود و روز و شب مستغرق احوال خود و از ذکر و فکر یک ساعت نپرداختی و مستجاب الدعوه بود و حافظ قرآن، و مال و ملک بی شمار در پای شیخ درباخت و شیخ در حق وی فرمود که حشر او با اولیا خواهد بود، رحمه الله علیها. دوم سستی کارزیاتی بود و او ولیه ی بود و زر و مال و غلام داشت. همه درباخت و صاحب مروت بود و مریده شیخ بود و در کارزیات خانقاهی بساخت و خدمت درویشان می کرد و هم در آنجا وفات یافت، رحمه الله علیها. دو تن دیگر از دشت بارین بودند: یکی بنت طیبه رحمه الله علیها و دیگر خدیجه و ایشان هر دو صالحه و عارفه و صائم الدهر و قایم اللیل و صاحب کرامات بوده اند و شیخ مرشد قدس الله روحه العزیز در حق ایشان گفته است که این دو عقیفه از اهل بهشت اند. و ایشان هر دو در دشت بارین وفات کردند، رحمه الله علیهما» (همان: ۴۰۱).

در باب نخست هر سه کتاب، مادران مشایخ به طور کامل معرفی می شوند. محمود بن عثمان در فردوس و انوار می گوید: «و نام مادر شیخ بانویه بنت مهدی بود و او از قریه سفلی بود (همان: ۱۲؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۷۷)؛ و در مفتاح الهدایه می گوید: «و مادر شیخ الاسلام از کازرون بود. دختر زاهد عزالله بود و شیخ علی - قدس الله سره - او را مادر مؤمنان خواندی» (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶). توجه محمود بن عثمان به ارزش زنان به ویژه در معرفی مادر شیخ امین الدین بلیانی به وضوح دیده می شود.

در باب نخست هر سه کتاب، از زبان مادران مشایخ، کرامتی از فرزند متولد نشده یا تازه ولادت یافته بیان می شود و این نشان دهنده ارزشی است که محمود بن عثمان برای زن قائل می شود. مادر شیخ مرشد در فردوس و نیز در انوار می گوید: «شیخ در شکم من شش ماهه بود که ذکر گفتمی، چنانکه آواز ذکر وی می شنفتم و چون وقت زادن وی بود کسانی که پیش من نشسته بودند، آواز ذکر وی می شنفتند» (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۲؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۷۳). محمود بن عثمان در مفتاح العنایه نیز کرامت پیش از ولادت شیخ امین الدین بلیانی را از زبان مادر وی نقل می کند که گفته بود قبل از اینکه شیخ را باردار باشد، در فقر به سر می بردند و همسرش، شیخ علی، او را به نعمت و روزی بسیار پس از ولادت فرزندشان امید داد. مادر شیخ گفت: «هم در آن روز که شیخ - قدس الله روحه -



۱۴۸ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم به وجود آمد، آثار نعمت و دولت در خانه ما ظاهر شد، از برکات شیخ (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶).

محمود بن عثمان، کرامتی از نوع دیدن آینده در خواب به عمه شیخ امین‌الدین نسبت می‌دهد. عمه شیخ در زمان بارداری مادر وی شبی به واقعه دید در صحرائی بسیار بزرگ، شخصی نورانی بر منبری بزرگ برای جماعتی بی‌شمار وعظ می‌کرد و به او گفتند این برادرزاده تو و جانشین رسول خدا (ص) است (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶).

درباره کرامت شیخ مرشد در باب دوم فردوس و انوار حکایتی آمده که نشان‌دهنده بزرگ‌منشی و خردمندی مادر است. حکایت این است که در زمان قحطی، روزی استاد مکتب‌خانه‌ای که شیخ به آنجا می‌رفت، از او خواست که از پدرش مقداری گندم برایش بگیرد. شیخ موضوع را با مادر در میان گذاشت و مادر به او وعده داد که شب‌هنگام با پدر صحبت خواهد کرد و از او گندم خواهد گرفت. شب مادر ماجرا را برای پدر تعریف کرد؛ اما پدر شیخ توان تهیه گندم را برای استاد نداشت. در اینجا محمود بن عثمان مهربانی مادر با فرزند را به تصویر می‌کشد و می‌گوید: «مادر شیخ همه شب در این اندیشه بود که فردا چه بسازم که تسلی خاطر شیخ باشد. صبح زود کیسه‌ای پر از خاک را سربسته در گوشه خانه گذاشت و به فرزند گفت این کیسه گندم است که پدرت قرار است آن را به آسیا ببرد و برای استاد آرد تهیه کند و آن‌گاه خود برای گرفتن گندم به خانه همسایه رفت. شیخ برای دیدن گندم سر کیسه را گشود و پس از بازگشت مادر به او گفت گندم برای استاد بهتر است (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۵؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۷۷). در این حکایت، مادر شیخ تبدیل خاک به گندم را به دلیل دولت و نیک‌بختی شیخ می‌داند؛ اما می‌توان گفت محمود بن عثمان با ذکر این حکایت، علاوه بر بیان کرامت شیخ مرشد در کودکی، کرامت مادر شیخ را نیز نشان می‌دهد؛ زیرا خاک به دست مادر در کیسه ریخته شده بود و ممکن است مهر مادرانه او که تحمل دیدن شرم فرزند را در برابر استاد نداشت، دلیل وقوع این امر باشد. در باب دوازدهم مفتاح‌الهدایه نیز حکایتی مبنی بر سخاوت و مهربانی مادر وجود دارد. محمود بن عثمان از قول شیخ امین‌الدین بلیانی می‌گوید: «چون اشارت از حضرت شیخ مرشد - قدس الله روحه العزیز - رسید که آن تل می‌باید بر



می داشت که آنجا سقایه کرده شود، مرا آن مقدار نبود که یک کلنگ و یک بیل بخریدم. برفتم به پیش والده و احوال با وی بگفتم. او را دستینه‌ای از نقره که بود، بداد. بدادم تا بفروختند و دو عدد کلنگ و بیل بخریدند» (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۱۶۶).

محمود بن عثمان در باب دهم *مفتاح الهدایه* و *مصباح العنایه* (باب نصایح) از رابعه چنین سخن می گوید: «شیخ قدس الله روحه گفت: رابعه را - رحمه الله علیها - پرسیدند که بنده به مقام رضا کی برسد؟ فقالت: إذا سرتُهُ المصیبةُ كما سرتُهُ النعمةُ. گفت: آن زمانی که شادی نماید در مصیبت، چنان که شادی می نماید در نعمت (همان: ۱۲۹). در باب دهم *مفتاح*، زلیخا به یوسف می گوید: «به درستی که شهوت، پادشاهان را می گرداند بندگان همچون من و به درستی که صبر کردن از شهوت و تقوا نگاه داشتن، بندگان را پادشاه می گرداند همچون تو» (همان: ۱۲۲). هر چند زلیخا در حکایت مذکور مظهر شهوت است، محمود بن عثمان سخن حکیمانه ای را از زبان او بیان می کند.

مفتاح، گزیده *جواهرالامینیه* است که نسخه‌ای از آن در دست نیست. ممکن است باب مربوط به اسامی اصحاب مانند *فردوس المرشدیه* در *جواهرالامینیه* آمده و در آن اسامی زنان ذکر شده باشد.

۴. بررسی کرامات در *فردوس المرشدیه*، *انوار المرشدیه* و *مفتاح الهدایه*

باب بیست و دوم *فردوس*، باب شانزدهم *انوار* و باب نهم *مفتاح*، در بردارنده حکایاتی در بیان کرامات شیخ مرشد و شیخ الاسلام است. از دیدگاه شفیعی کدکنی، کرامات را می توان به دو مقوله معنوی و مادی طبقه بندی کرد. کرامات معنوی، آنهایی هستند که در دنیای ذهن و روح اتفاق می افتند و کرامات مادی، کراماتی که دارای نوعی خرق عادت اند، در قوانین فیزیکی جهان تغییر ایجاد می کنند یا امری را که به طور طبیعی امکان پذیر نبوده، ممکن می سازند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۱۴، ۳۳۰). می توان کرامات را براساس میزان اقناع، به دو گروه کرامات باورپذیر و کرامات ناممکن و انکارشونده تقسیم کرد. یکی از مهم ترین مواردی که در میزان اقناع و باور مخاطب پس از شنیدن کرامت تأثیر دارد، روش بلاغت نویسنده در بیان کرامت است. شفیعی کدکنی می گوید: «می توان

۱۵۰ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

یک تجربه واحد را در دو نوع گزاره، چنان متفاوت دید که یکی از مظاهر صدق تلقی شود و دیگری از مظاهر کذب» و بنابراین، «زبان پلی است برای عبور به سوی ناممکن» (همان: ۳۱۵). از موارد مهم دیگری که میزان اقناع کرامات تا حد زیادی به آن وابسته است، جهت بیان کرامت است (همان: ۳۲۳، ۳۲۵) و جهت بیان کرامت، هدف اصلی آن را نشان می‌دهد.

بیشترین تعداد کرامت در هر سه کتاب، مربوط به کرامات معنوی است و این کرامات، فراست‌های دو شیخ مورد بحث را بازگو می‌کند.

انواع فراست در فردوس المرشديه، انوار المرشديه و مفتاح الهدایه

الف) آگاهی از آنچه پیش‌تر یا در جایی دیگر در غیاب شیخ روی داده است (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۵۰؛ محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴ و ۶۵)

ب) فراست یا ذهن خوانی (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۷۳ و ۱۷۴؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۵ و ۵۴۹؛ محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵۳، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۷ و ۶۸)

ج) آگاهی از اسرار باطن (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۸ و ۱۶۹؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۴۹، ۵۵۵؛ محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵۲، ۵۶، ۶۲، ۶۸، ۶۹ و ۷۰)

د) پیشگویی (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۸ و ۱۷۹؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۵۴ و ۵۵۷؛ محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶۵ و ۶۶)

انواع کرامت مادی در فردوس المرشديه، انوار المرشديه و مفتاح الهدایه

الف) ارتباط با حیوانات و اشیا (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۵ و ۱۶۹؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۶، ۵۵۸ و ۵۵۹؛ محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵۹)

ب) استجاب دعا برای باریدن باران (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۸ و ۱۷۵-۱۷۷؛

محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۱؛ محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵۷)

ج) استجاب دعا برای شفای بیمار (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۳،

۱۶۷ و ۱۷۳؛ محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶۷)

د) مؤثربودن نفرین و دشنام (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۶۰؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸:

۵۵۴)

جهت کرامت در فردوس المرشديه، انوار المرشديه و مفتاح الهدايه

همان طور که پیش تر اشاره شد، علاوه بر نوع بلاغت به کاررفته در متن، چگونگی جهت کرامات نیز از اصول مهم برای تحلیل کرامات از نظر میزان اقناع و دریافت نگرش شیخ به مسائل مختلف است.

جهت های مشترک کرامات در فردوس المرشديه، انوار المرشديه و

مفتاح الهدايه

الف) بیان یاری رسان بودن شیخ به مریدان و درویشان (ظاهری و غیبی)

هشت حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۴،

۱۶۹، ۱۷۴)، یک حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۰) و پنج حکایت از مفتاح

(محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵۲، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۴ و ۶۵) به بیان یاری رسان بودن شیخ، به

مریدان و درویشان اختصاص دارد.

ب) بیان یاری رسانی شیخ به دیگران به ویژه بیماران با دعا

هشت حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۷،

۱۷۳، ۱۷۶ و ۱۷۷) و چهار حکایت از مفتاح (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۶ و

۶۷) به بیان یاری رسانی شیخ به دیگران به ویژه بیماران با دعا اختصاص دارد.

۱۵۲ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

ج) بیان جایگاه والای شیخ نزد خداوند و داشتن ارتباط معنوی عمیق با پروردگار
سه حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۱ و ۱۶۲) و سه حکایت از مفتاح (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵۳، ۵۴، ۵۷ و ۵۸) به بیان جایگاه والای شیخ نزد خداوند و داشتن ارتباط معنوی عمیق با پروردگار اختصاص دارد.

د) بیان مهربانی شیخ در حق مردمان و حیوانات
پنج حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۵ و ۱۶۹)، سه حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۸-۵۶۰ و ۵۵۶) و سه حکایت از مفتاح (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۵۹، ۶۷-۶۸ و ۷۰-۷۱) به بیان مهربانی شیخ در حق مردمان و حیوانات اختصاص دارد.

ه) بیان ارتباط نزدیک معنوی شیخ با یاران
سه حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۷۵)، یک حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۷ و ۵۵۸) و دو حکایت از مفتاح (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶۵ و ۶۶) به بیان ارتباط نزدیک معنوی شیخ با یاران اختصاص دارد.

و) بیان آگاهی یافتن بداندیشان بر افکار، اعمال و سخنان ناپسندشان توسط شیخ
دو حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۶۲-۱۶۳ و ۱۶۷) و یک حکایت از مفتاح (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶۶-۶۷) به بیان آگاهی یافتن برخی از افراد بر افکار، اعمال و سخنان ناپسندشان توسط شیخ اختصاص دارد.

ز) بیان بی‌تعصبی شیخ درباره مذاهب دیگر
یک حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۵۸)، یک حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۱-۵۵۲) و یک حکایت از مفتاح (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶۹-۷۰) به بیان بی‌تعصبی شیخ درباره مذاهب دیگر اختصاص دارد.

ح) تأکید شیخ بر اخلاص در عبادت و دوری از اغراض و ظواهر دنیوی
دو حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۸ و ۱۵۹)، دو حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۸، ۵۴۹ و ۵۵۲) و دو حکایت از مفتاح (محمود

بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶۲ و ۶۳) به بیان تأکید شیخ بر اخلاص در عبادت و دوری از اغراض و ظواهر دنیوی اختصاص دارد.

ط) اثبات تجربه و مقامات معنوی شیخ

یک حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۰) و یک حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۵) به بیان اثبات تجربه و مقامات معنوی شیخ اختصاص دارد.

ی) بیان تأکید شیخ بر استفاده نکردن از طعام، بی حضور یاران

چهار حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۹، ۱۶۰ و ۱۷۰ - ۱۷۱) و سه حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۵۲ - ۵۵۳) به بیان تأکید شیخ بر استفاده نکردن از طعام، بی حضور یاران اختصاص دارد.

ک) بیان تأکید شیخ بر پرهیز از قضاوت نادرست

یک حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۵) و یک حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۴۸) به بیان تأکید شیخ به پرهیز از قضاوت نادرست اختصاص دارد.

ل) بیان پشیمانی شیخ از دشنام گویی و دعای بد

یک حکایت از فردوس (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۶۰) و یک حکایت از انوار (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۴) به بیان پشیمانی شیخ از دشنام گویی و دعای بد اختصاص دارد.

جهت‌های مختص فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه

الف) دو حکایت در بیان تأکید شیخ بر حلال بودن مال (همان: ۱۶۳ و ۱۶۴)

ب) دو حکایت در بیان تعصب شیخ در یکتاپرستی (همان: ۱۴۸، ۱۴۹ و ۱۵۰)

ج) یک حکایت در بیان تأکید شیخ بر پرهیز از توبه شکستن (همان: ۱۴۹ و ۱۵۰).

د) یک حکایت در بیان پرهیز شیخ از مصاحبت با نامحرم (همان: ۱۷۳ و ۱۷۴)

ه) یک حکایت در بیان تأکید شیخ بر انجام ندادن کار بیهوده (همان: ۱۷۴)

و) یک حکایت در بیان محترم شمردن افراد به ظاهر حقیر (همان: ۱۷۷ - ۱۷۹)

جهت مختص مفتاح الهدایه و مصباح العنایه

هشت حکایت از مفتاح، به بیان توجه شیخ به احوال مریدان و حفاظت غیبی از آنان اختصاص دارد (محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۸، ۵۹ و ۶۲).

پس از بررسی حکایت‌های مربوط به کرامات شیخ در آثار محمود بن عثمان مشخص شد که ۷۰ درصد از حکایات مربوط به کرامت شیخ در فردوس، ۷۵ درصد در انوار و ۸۲ درصد در مفتاح، مربوط به کرامات معنوی است. بلاغت محمود بن عثمان در بیان حکایات هر سه کتاب به گونه‌ای است که بیشتر داستان‌ها را برای خواننده باورپذیر می‌کند. حکایات مفتاح که محمود بن عثمان نقش خود را در آن به عنوان مؤلف ایفا می‌کند، در مقایسه با فردوس که اقتباس و ترجمه‌ای است از سیرت‌نامه عربی شیخ مرشد تألیف خطیب امام ابوبکر، به واقعیت نزدیک‌تر است و خرق عادت، اغراق و حالت افسانه‌وار کمتری دارد، کرامات معنوی آن، درصد بیشتری از کل کرامات را به خود اختصاص داده است و بیشتر، فضایل اخلاقی شیخ را بیان می‌کند. این موضوع، نشان‌دهنده واقع‌بینی و خردمندی بیشتر محمود بن عثمان در مقایسه با خطیب امام ابوبکر است. به‌طور کلی، برخلاف حکایات برخی سیرت‌نامه‌ها مانند مقامات شیخ جام که کرامات مادی از نوع خرق عادت، نسبت دادن اعمال دور از ذهن به شیخ و حتی بیان تأثیر نفرین‌های شیخ برای تسلی خاطر اوست، حکایات سیره‌های نوشته‌شده توسط محمود بن عثمان، بیشتر نمایانگر فراست شیخ مرشد و شیخ‌الاسلام هستند. بیشتر جهت‌های حکایات میان سیرت‌نامه‌ها مشترک است. حکایات با اهداف مثبت بیان می‌شوند و جنبه اخلاقی و آموزشی دارند. از میان سیرت‌نامه‌های محمود بن عثمان، تنها در یک حکایت از فردوس و یک حکایت از انوار، به مؤثر بودن نفرین شیخ مرشد اشاره شده است که هدف نقل آن مانند مناقب شیخ جام، انتقام‌گیری و ترساندن و تسلی خاطر شیخ نیست؛ بلکه پشیمانی شیخ مرشد را از دشنام‌گویی و دعای بد مطرح می‌کند (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۶۰؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۵۵۴). در فردوس، دو حکایت و در مفتاح یک حکایت مبنی بر بیمار شدن کسی که در برابر شیخ، رفتار یا گفتار ناپسندی نشان داده است، وجود دارد که البته در هیچ‌یک از آن‌ها بیمار شدن بر اثر نفرین شیخ و برای انتقام‌گیری یا آرامش خاطر او صورت نمی‌گیرد؛

بلکه این حکایات، در جهت آگاه کردن افراد بر افکار و اعمال ناپسندشان روایت می‌شوند. در تمام این حکایات، افراد مذکور با دعای شیخ شفا می‌یابند و توبه می‌کنند (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۶۲، ۱۶۳ و ۱۶۷؛ محمود بن عثمان، ۱۳۷۶: ۶۶-۶۷).

نتیجه‌گیری

پس از معرفی سه کتاب *فردوس‌المرشدیه فی اسرارالصمدیه*، *انوارالمرشدیه فی اسرارالصمدیه* و *مفتاح‌الهدایه و مصباح‌العنایه*، بیان شرح حال شیخ ابواسحاق کازرونی، شیخ امین‌الدین بلیانی، خطیب امام ابوبکر و محمود بن عثمان، بیان ارتباط میان محمود بن عثمان با شیخ امین‌الدین و نیز پس از بررسی شیوه سیره‌نویسی محمود بن عثمان و مقایسه تطبیقی سه سیرت‌نامه نوشته شده توسط او، یعنی بررسی و مقایسه چگونگی سبک و روش، نام‌گذاری و ترتیب ابواب، استفاده از اشعار، عقاید عرفانی مورد بحث و مضامین مشترک، انواع کرامات و جهت بیان کرامات، مشخص شد آثار محمود بن عثمان در تمام موارد ذکر شده وجوه اشتراک زیادی با یکدیگر دارند. هر سه کتاب، دارای نثری ساده و بی‌تکلف و نزدیک به نثر بینابین هستند که البته تأثیرپذیری *فردوس‌المرشدیه* که ترجمه و اقتباسی است از سیرت‌نامه‌ای عربی، از دو کتاب دیگر بیشتر است. در هر سه اثر، از اشعار عربی و فارسی استفاده شده است. در *فردوس‌المرشدیه*، بیشتر از اشعار عربی و در *انوارالمرشدیه* و *مفتاح‌الهدایه*، بیشتر از اشعار فارسی استفاده شده است. پس از بررسی اشعار این سه سیرت‌نامه و جست‌وجو برای یافتن شعرایی که شعرشان در این کتب آمده، به نظر می‌رسد ترجمه منظوم ابیات عربی یا کازرونی در هر سه کتاب، به دلیل وجود واژه «معنی» یا «فارسی» پیش از آن‌ها و نیز با توجه به شباهت سبکی متن با ابیات، سروده محمود بن عثمان باشند. در *فردوس‌المرشدیه*، از ابیات فارسی اندکی استفاده شده که متعلق به عطار، سنایی و سعدی است. اشعار موجود در *انوارالمرشدیه* به ترتیب بسامد، سروده سعدی شیرازی، عطار نیشابوری، نظامی و شیخ امین‌الدین بلیانی است. استفاده فراوان محمود بن عثمان از آثار سعدی در این کتاب و نیز قرارداد داشتن نام سعدی در *شلال‌الآزرفی حط‌الآوزار عن زوارالمزار* و ترجمه فارسی آن *تذکره هزار مزار* که سعدی را به عنوان یکی



۱۵۶ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

از افاضل صوفیه معرفی می‌کنند، بیانگر جایگاه والای سعدی در میان عرفای آن زمان است (شیرازی، ۱۳۶۴: ۴۴۷-۴۴۸). بیشتر اشعار *مفتاح‌الهدایه* نیز متعلق به شیخ امین‌الدین بلیانی است و محمود بن عثمان به تعداد انگشت‌شمار از چند شاعر پارسی‌گوی مانند انوری، عطار، سنایی و... در این کتاب استفاده کرده است. استفاده فراوان محمود بن عثمان از اشعار شیخ امین‌الدین بلیانی در کتابی که احوال، اقوال و کرامات همان شیخ بیان می‌شود، به شیوه سیره‌نویسی او ارزش بیشتری می‌بخشد.

بیشتر ابواب آثار محمود بن عثمان و عناوین آن‌ها با یکدیگر مشترک است. وجود شش باب مستقل در *فردوس‌المرشدیه* درباره احادیث پیغمبر (ص) نشان‌دهنده توجه ابوسعحاق کازرونی به حدیث و اختصاص داشتن دو باب مستقل در *مفتاح‌الهدایه* به ذکر، نمایانگر علاقه و اهمیتی است که امین‌الدین بلیانی برای ذکر قائل است.

زن و مادر در تمام سیرت‌نامه‌ها جایگاه والایی دارند. رفتار خردمندان، بزرگ‌منشانه و سخاوتمندانه‌ای به مادران شیخ مرشد و شیخ الاسلام نسبت داده شده است. چند تن از مریدان شیخ مرشد زنان بودند و نزد شیخ ارزش و احترام ویژه‌ای داشتند. در *مفتاح‌الهدایه* نیز از زبان زنان سخنان حکیمانه‌ای نقل شده است.

در هر سه کتاب محمود بن عثمان، کرامت‌های معنوی درصد بیشتری را نسبت به کل کرامات دارد و بلاغت وی در بیان حکایات به گونه‌ای است که بیشتر داستان‌ها را برای خواننده باورپذیر می‌کند. حکایات *مفتاح*، تألیف محمود بن عثمان، در مقایسه با *فردوس* که اقتباس و ترجمه‌ای است از *سیرت‌نامه عربی شیخ مرشد* تألیف خطیب امام ابوبکر، به دلیل واقع‌بینی و خردمندی بیشتر وی در مقایسه با امام ابوبکر، به واقعیت نزدیک‌تر است، درصد کرامات معنوی آن از *فردوس* و *انوار* بیشتر است و به بیان فضایل اخلاقی شیخ می‌پردازد. به‌طور کلی، برخلاف حکایات برخی سیرت‌نامه‌ها مانند *مقامات شیخ جام* که کرامات مادی از نوع خرق عادت، نسبت‌دادن اعمال دور از ذهن به شیخ و حتی بیان تأثیر نفرین‌های شیخ برای تسلی خاطر اوست. حکایات سیره‌های نوشته‌شده توسط محمود بن عثمان، بیشتر نمایانگر فراست شیخ مرشد و شیخ‌الاسلام هستند. جهت‌های بیشتر



حکایات میان سیرت‌نامه‌ها مشترک است، حکایات با اهداف مثبت بیان می‌شوند و جنبه اخلاقی و آموزشی دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در بوستان مصراع نخست بیت دوم چنین است: «چو هر گوشه تیر نیاز افگنی»
۲. در گلستان مصراع دوم بیت چنین است: «چه فرق از آدمی تا نقش دیوار»
۳. بیت در منطق الطیر چنین است: «از توگر انصاف آید در وجود به که عمری در رکوع و در سجود»
۴. در دیوان مصراع دوم بیت چنین است: «ملک دو عالم به یک آهت دهند»
۵. در اسرارنامه مصراع دوم بیت چنین است: «وگر پالوده‌ای، آسوده گردی»
۶. در الهی‌نامه مصراع دوم بیت چنین است: «در آن یک دم همه عالم بگیری»
۷. بیت در مختارنامه چنین است: «برسته دگر باشد و برسته دگر این طرفه که بر دسته تو بسته بود»
۸. بیت در مصیبت‌نامه چنین است: «ترک دنیا گیر تا دینت بود آن بده از دست تا اینت بود»
۹. در لیلی و مجنون مصراع نخست بیت چنین است: «چشم که رسید در جمالت؟»
۱۰. در خسرو و شیرین مصراع دوم بیت چنین است: «بیامرز از کرم کامرز گاری»

منابع

- بلیانی، شیخ امین‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *دیوان اشعار*. تصحیح کاووس حسن‌لی و محمد برکت. فرهنگستان هنر. تهران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۸۶). *نفحات الانس*. تصحیح محمود عابدی. سخن. تهران.
- جنید شیرازی، معین‌الدین جنید بن محمود. (۱۳۲۸). *شد الازار فی حط الاوزار عن زوار المنزار*. تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی. چاپخانه مجلس. تهران.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۵). *نخستین زنان صوفی*. علم. تهران.



۱۵۸ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

- خواجوی کرمانی، ابوالعلا کمال‌الدین. (۱۳۷۰). *گل و نوروز*. تصحیح کمال عینی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات. تهران.
- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۳). *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی*. ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. تصحیح شیمیل - طاری. به کوشش توفیق سبحانی. بابک. تهران.
- زرکوب شیرازی، ابوالعباس احمد ابن ابی‌الخیر. (۱۳۵۰). *شیرازنامه*. به کوشش اسماعیل واعظ جوادی. بنیاد فرهنگ ایران. تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *جستجو در تصوف ایران*. امیر کبیر. تهران.
- سعادت، اسماعیل. (۱۳۸۴). *دانشنامه زبان و ادب فارسی*. ج ۱. فرهنگستان زبان و ادب فارسی. تهران.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۵۹). *بوستان*. خوارزمی. تهران.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۶). *کلیات*. به کوشش محمدعلی فروغی. چ چهاردهم. امیر کبیر. تهران.
- _____ . (۱۳۷۴). *گلستان*. چ چهارم. خوارزمی. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. سخن. تهران.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۹۰). *سبک‌شناسی نثر*. میترا. تهران.
- حافظ شیرازی، خواجه محمد. (۱۳۶۹). *دیوان حافظ*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. زوار. تهران.
- شیرازی، عیسی بن جنید. (۱۳۶۴). *تذکره هزار مزار*. تصحیح نورانی وصال. کتابخانه احمدی. شیراز.
- شیمیل، آن‌ماری. (۱۳۷۹). *زن در عرفان و تصوف اسلامی*. ترجمه فریده مهدوی دامغانی. مؤسسه نشر تیر. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴). *اسرارنامه*. تصحیح سید صادق گوهرین. به کوشش محمدحسین مجد. زوار. تهران.



- _____ . (۱۳۸۷). *الهی نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- _____ . (۱۳۴۶). *تذکره الاولیا*. تصحیح میرزا محمدخان قزوینی از روی چاپ نیکلسون. کتابخانه مرکزی. تهران.
- _____ . (۱۳۶۲). *دیوان*. تصحیح تقی تفضلی. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ . (۱۳۵۸). *مختارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. توس. تهران.
- _____ . (۱۳۸۶). *مصیبت نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- _____ . (۱۳۷۵). *منطق الطیر*. به کوشش احمد رنجبر. اساطیر. تهران.
- _____ . (۱۳۸۸). *سبک شناسی نثرهای صوفیان*. دانشگاه شهید بهشتی. تهران.
- _____ . (۱۳۸۴). *میراث تصوف*. ترجمه مجالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- _____ . (۱۳۳۳). *فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه*. تصحیح فریتز مایر. به کوشش ایرج افشار. طهوری. تهران.
- _____ . (۱۳۵۸). *فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه*. به کوشش ایرج افشار. انجمن آثار ملی. تهران.
- _____ . (۱۹۴۳). *فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه*. تصحیح فریتز مایر. معارف. استانبول.
- _____ . (۱۳۷۶). *مفتاح الهدایه و مصباح العنایه*. تصحیح عمادالدین شیخ الحکمایی. روزنه. تهران.
- _____ . (۱۳۸۰). *مفتاح الهدایه و مصباح العنایه*. تصحیح منوچهر مظفریان. فرهنگستان زبان و ادب فارسی. تهران.
- _____ . (۱۳۷۴). *دایره المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۳. مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی. تهران.

۱۶۰ / معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم

- _____ . (۱۳۸۵). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۵. مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران.
- نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۳). *خسرو و شیرین*. تصحیح حسن وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ پنجم. قطره. تهران.
- _____ . (۱۳۹۰). *لیلی و مجنون*. تصحیح حسن وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ یازدهم. قطره. تهران.
- _____ . (۱۳۸۴). *مخزن الاسرار*. تصحیح حسن وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ هشتم. قطره. تهران.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. سروش. تهران.
- هدایت، رضا قلی خان. (۱۳۸۵). *تذکره ریاض‌العارفین*. تصحیح ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال هفتم، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴

نشانه‌شناسی عرفانی تقابل‌های دوگانه نمادهای حیوانی در غزلیات شمس

علی صفایی^۱
رقیه آلیانی^۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۲۱

تاریخ تصویب: ۹۵/۳/۳۱

چکیده

شاعران عارف به‌ویژه مولوی، برای بیان عرفان عملی و القای مضامین ناب عارفانه، ناچار به استفاده از زبان خاصی بودند؛ بنابراین، با بالا بردن ظرفیت زبانی و استفاده از نمادهای عرفانی، سعی در انتقال این مفاهیم عمیق داشتند. از سوی دیگر، برای دریافت دلالت‌های ضمنی نمادهای اشعار مولوی، ناگزیر باید به روابط میان نشانه‌ها توجه کرد که از جمله آن‌ها روابط تقابلی است؛ چراکه دریافت الگوهای فکری مولوی، متضمن بررسی روابط تقابلی، نحوه‌گزینش و روش برخورد با روابط است. تقابل‌های دوگانه، اساس نظریه ساختارگرایی است که توجه حوزه‌های مختلف زبان‌شناسی، روایت‌شناسی، فلسفه و... را به خود جلب کرد. این

^۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان (نویسنده مسئول). Safayi.ali@guilan.ac.ir

^۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی. aliani.roghaye@gmail.com

تقابل‌ها، ژرف‌ساخت متن را نمایان می‌کنند و با تحلیل و بررسی آن‌ها می‌توان به دنیای تفکر شاعر دست یافت. در این مقاله، نگارندگان به روش توصیفی-تحلیلی، جفت‌های تقابلی نمادهای حیوانی را در غزلیات شمس بررسی می‌کنند. آنچه در بخش تقابلی حائز اهمیت است، نحوه‌ی گزینش نمادها و هنجارشکنی در روابط تقابلی است. مطابق نتایج، رابطه‌های تقابلی در غزلیات شمس، در چهار دسته‌ی سلبی، ایجابی، دووجهی و میانه نمود یافته است که تقابل‌های میانه و دووجهی، نشانگر هنجارشکنی و پویایی در جفت‌های تقابلی هستند. همچنین در این مقاله، روابط تقابلی از سه منظر الگو، کنش و دگردیسی بررسی می‌شود. در مقوله‌ی الگوها، جفت‌های خاموشی/قیل‌وقال، روح/جسم، عقل/عشق و... در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند که این مسئله، بیانگر دغدغه‌های اندیشگانی مولوی درباره‌ی این مؤلفه‌هاست. در بخش کنشی، کنش‌ها در چهار مقوله‌ی رنگ، صدا، مکان و حرکت نمود یافته‌اند که اغلب، دلالت‌های ضمنی نماد، با کارکرد کنش‌ها در یک راستا قرار می‌گیرند؛ برای مثال، بازجان با شنیدن صدای موسیقی و طبل عشق آرزوی دیدار معشوق در او زنده می‌شود و به‌همین دلیل، حرکت مسیح‌وار باز، با رنگ سفید و مکان آن تطابق پیدا می‌کند. در نقطه‌ی مقابل باز، کلاغ با داشتن رنگ سیاه، حرکت روبه‌پایین و مکان مردار، مبین تطابق کنش‌ها با دلالت ضمنی نماد است. درنهایت، روح تعالی بخش مولوی معتقد است که این دوگانگی‌ها زمانی از میان برمی‌خیزند؛ اما در مواردی، این دگردیسی‌ها در جهت عکس پیش می‌روند که این مسئله، ناشی از پویایی و هنجارشکنی‌های عرفان مولوی است. گذر متن غزلیات شمس از حالت مکانیکی به دینامیکی نیز منوط به ساختارشکنی‌های موجود در دلالت‌های قراردادی است.

واژه‌های کلیدی: مولوی، عرفان، نشانه‌شناسی، تقابل دوگانه، نماد حیوانی.

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های ساختارگرایان، تقابل‌های دوگانه است که ریشه در نظریات سوسور دارد. در این نظریه، معنای هر واژه در نظام نشانه‌ای، منوط به روابط تقابلی است و با تحلیل تقابل‌ها در متن است که می‌توان به ایدئولوژی و مدل‌های ضمنی نویسنده یا شاعر دست یافت. سوسور نظام نشانه‌ای را منفرد و مجزا مطرح نمی‌کند؛ بلکه از ارزش نشانه‌ها در روابط درون هر نظام سخن می‌گوید و معتقد است ارزش هر نشانه، به واسطه تقابل او با سایر اجزای درون متن نمود می‌یابد. سوسور برای نشان دادن مفهوم ارزش نشانه‌ای، از مثال بازی شطرنج استفاده می‌کند که در آن، ارزش هر مهره بسته به مکان آن و در تقابل با مهره‌های دیگر شکل می‌گیرد. از دید سوسور، «مفاهیم به گونه‌ای اثباتی و به موجب محتوایشان تعریف نمی‌شوند؛ بلکه به گونه‌ای سلیبی و از طریق تقابل با دیگر اجزا ارزش می‌یابند. آنچه مشخص‌کننده هر نشانه است، به بیان دقیق، بودن آن چیزی است که نشانه‌های دیگر نیستند» (سوسور، ۱۳۸۷: ۱۱۵). با این توضیح، بررسی تقابل‌های دوگانه در شعر شاعران، راهی برای دریافت فضای فکری هر شاعر یا نویسنده است. مولوی نیز از شاعران عارفی است که سخنان عرفانی را مربوط به عالم ماورا و فراتر از محسوسات می‌داند؛ چراکه وسعت عالم عشق و معنا، اجازه بازتاب در زبان عادی را نمی‌دهد. از این رو، برای بیان تفکر متافیزیکی و عوالم وحدت، از نماد بهره می‌گیرد. همچنین شور و هیجان موجود در غزل‌ها، به تحولی چشمگیر در حیطه زبانی مولوی منجر شده است؛ به طوری که زبان بر اندیشه و معنا مقدم شده و کارکرد پیام‌رسانی خود را از دست داده است؛ بنابراین، غزل‌های مولانا از حالت قراردادی و تک‌معنایی خارج شده‌اند و معنای تقابلی به غزل‌ها وارد شده است که بخشی از نیمه پنهان فکری و الگوهای عرفانی مولوی، از طریق همین تقابل نمادها نمایان می‌شود. مقاله حاضر، به روش توصیفی-تحلیلی، نمادها را در روابط تقابلی از منظر الگو، کنش و دگردیسی بررسی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد مولوی برای برجسته و ممتاز کردن الگوی مثبت و متعالی، از الگوی منفی و نزولی بهره می‌گیرد که از میان الگوهای تقابلی متعدد، تقابل الگوی عقل و عشق، برای شاخص کردن الگوی عشق مورد توجه مولوی است؛ چراکه مولانا خود عاشق و رنج کشیده این مسیر

پرتلاطم بود. این پیر بلخ، سیر تکاملی آدمی را منوط به کیمیای عشق می‌داند و عقل را سد راه سلوک و مانع عروج وجود آدمی به اصل خود تلقی می‌کند. در مقوله کنش‌ها، نشانه‌های موجود در محور هم‌نشینی نکته‌ای چشمگیر است؛ چرا که مولوی، نماد متعالی و فرورونده را با کنش‌های برین و نزولی مطرح می‌کند؛ اما در نهایت، مولوی برای افرادی که روحیه کمال‌جویانه دارند، مقوله دگردیسی را مطرح می‌کند. اگرچه در مواردی این دگردیسی در جهت عکس پیش می‌رود، این مسئله ناشی از پویایی عرفان مولوی و در وجهی دیگر عزم و اراده ضعیف آدمی است.

پیشینه و ضرورت تحقیق

مطابق بررسی‌ها، تاکنون به تقابل‌های دوگانه نمادهای حیوانی در غزلیات شمس به‌طور جامع پرداخته نشده است؛ اما می‌توان در این زمینه به مقاله‌هایی اشاره کرد؛ از جمله: «تحلیلی از مبانی نظریه تقابل در هستی در مثنوی مولانا» از مهدی دهباشی، که با عنایت به دیدگاه ابن عربی، به بررسی تقابل‌های اولیه هستی در مثنوی پرداخت و آن‌ها را تقابل مرآتی نامید. محمدصادق بصیری در «حکمت اضداد در مثنوی مولوی»، با تکیه بر حکایت‌های مثنوی، به جلوه‌های گوناگون تضاد در نظام آفرینش پرداخت. نگین بی‌نظیر در «فروریزی تقابل‌ها و اصالت نگرش نسبی در دستگاه فکری»، نگرش نسبی تقابل‌ها در حکایت‌های مثنوی را تبیین کرد و نشان داد دوقطبی بودن تقابل‌ها، به ایستایی در دلالت‌های ضمنی و تکثیر معنا منجر می‌شود. زهرا حیاتی در «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولوی»، به نمود عناصر متقابل، نه با بیان مستقیم، بلکه با شگردهای مختلف بیانی و بلاغی پرداخت. مریم شریف‌نسب نیز در «بررسی تقابل مرگ و زندگی در دیدگاه مولانا»، با نگاهی کلی به تبیین نظر عارفان مبنی بر گذر از زندگی مادی برای وصال جانان پرداخت. به‌طور کلی، بیشتر پژوهش‌ها درباره تقابل بر پایه مثنوی صورت گرفته و به غزلیات شمس کمتر توجه شده است. به‌همین دلیل، بررسی این روابط در غزلیات شمس ضروری به‌نظر می‌رسد. در مقاله حاضر، با نگاهی وسیع‌تر، تقابل‌های حیوانی از منظرهای الگو، کارکرد دوگانه سلبی و ایجابی، هنجارشکنی در تقابل‌ها،

کنش و دگردیسی بررسی می‌شود. براساس نتایج، در مقوله‌الگوها، بسامد استفاده از الگوی عاشق \neq ناهل، بیشتر از الگوهای تقابلی دیگر است؛ چراکه مولوی معتقد است ناهلان و ناقصان، قابلیت دریافت نکات و ظرایف اسرار مردان راه حق را ندارند و به دلیل محرومیت از عنصر پویای عشق، به آن‌ها اجازه ورود به دریای عشق و وصال داده نمی‌شود. همچنین در این بخش، تقابل‌ها در دو بخش سلبی و ایجابی بررسی می‌شوند. نکته‌حائز اهمیت در این بخش، هنجارشکنی در نمادهاست که کارکردهای دووجهی و میانه نمادها، نشانگر این مطلب است. همچنین تقابل از منظر کنش‌ها، صدا، حرکت و رنگ بررسی می‌شود. نتایج در این بخش نشان می‌دهد کنش حرکتی در مقایسه با بقیه مؤلفه‌ها حوزه گسترده‌ای دارد؛ چراکه عرفان و عشق، دو مقوله‌ای است که هر دو پویایی و تحرک را می‌طلبد و این دو عنصر نیز در وجود مولانا تجلی یافته است؛ اما در پایان، با مقوله **دگردیسی** نشان داده شده است که درنهایت، با حرکت نمادهای ناقص به سوی کمال، وحدت در جهان حاکم می‌شود.

تقابل‌های دوگانه

تقابل‌های دوگانه، مهم‌ترین اساس نظریه ساختارگرایی است که اولین بار نیکلای تروبتسکوی، واج‌شناس، از این اصطلاح استفاده کرد و آن‌را برای تمایزهای واجی به کار گرفت (احمدی، ۱۳۷۱: ۳۹۸)؛ اما به‌طور قطع نمی‌توان آغاز دقیق آن را مشخص کرد؛ زیرا پیشینه تقابل‌های دوگانه به انسان‌های اولیه برمی‌گردد که برای شناخت طبیعت و جهان، از مفاهیم متضاد بهره می‌گرفتند. به بیان چندلر (۱۳۸۶: ۱۵۹)، «انسان حداقل از دوره کلاسیک، به اهمیت تقابل‌های دو تایی پی برده است؛ برای مثال، ارسطو در متافیزیک، تقابل‌های اساسی را بدین شکل اعلام می‌کند: صورت-ماده، طبیعی-غیرطبیعی، فعال-منفعل، کل-جزء، وحدت-کثرت، قبل-بعد، وجود-عدم».

سجودی (۱۳۸۲: ۲۷)، هویت اصلی نشانه‌ها را در ارتباط با یکدیگر در درون نظام می‌داند: «تحلیل ساخت‌گرایانه، تأکید بر روابط ساختاری است که در هر لحظه به‌خصوص از تاریخ، در درون یک نظام دلالت‌گر جنبه کارکردی دارند و نقش‌مند هستند. تکیه

سوسور، بر روابط تقابلی در درون نظامی کلی است. او به‌خصوص بر تمایزهای تقابلی بین نشانه‌ها تأکید می‌کند؛ تمایزهایی مثل: طبیعت / فرهنگ، مرگ / زندگی، روبنا / زیربنا. رومن یا کوبسن با تأثیرپذیری از نظریات سوسور و تروبتسکوی معتقد است اولین کنش‌های یادگیری کودکان، از طریق تقابل‌های دوگانه شکل می‌گیرد. «به‌نظر می‌آید دوگانه‌انگاری، ریشه‌های عمیقی در پیشرفت بشر داشته است. یا کوبسن و هله مشاهده کرده‌اند که درک تقابل دوتایی، اولین فعالیت منطقی در کودکان است» (چندلر، ۱۳۸۶: ۱۵۸). همچنین تقابل‌های دوگانه، زیرساخت فرهنگ و اسطوره را تشکیل می‌دهد که این زیربنا در باورها و فرهنگ‌های گوناگون میان خوبی / بدی، روشنایی / تاریکی، خیر / شر و... دیده می‌شود. براین اساس، استراوس، مبنای تفکر انسان‌های اولیه برای شناخت از جهان و اساس شکل‌گیری اساطیر را تقابل‌های دوگانه تلقی می‌کند. «یکی از عملکردهای بنیادین ذهن آدمی، خلق تقابل‌هاست... و کنش‌های فرهنگی ما، از این تقابل‌ها نشئت می‌گیرد» (برتس، ۱۳۸۴: ۷۷).

اما در زمانی این تقابل‌ها موجب نظم امور می‌شوند و با دگردیسی نمادهای سلبی به نمادهای مثبت و ایجابی، در نقطه‌ای به وحدت می‌رسند. «تقابل‌های دوشقی می‌توانند برای نظم‌بخشیدن به نامتجانس‌ترین عناصر به کار روند و به‌همین دلیل است که دوشقی‌گرایی تا این حد در نوشته‌ها فراگیر شده است» (کالر، ۱۳۸۸: ۲۵). درنهایت، این تقابل‌ها به تولید معنا منجر می‌شوند. همان‌طور که یا کوبسن معتقد است: «واحد‌های زبانی، توسط نظامی از تقابل‌های دوتایی به هم مربوط و محدود می‌شوند. این تقابل‌ها در تولید معنا نقشی بنیادی دارند» (چندلر، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

مؤلفه‌های تقابلی در نمادهای حیوانی

در این بخش، چگونگی استفاده مولوی از روابط تقابلی نشان داده شده است که در سه مقوله‌الگو، کنش‌ها و دگردیسی نمود می‌یابد.

۱. تقابل از منظر الگوها

تقابل‌ها از سویی بر مبنای الگوهای فکری مولوی نمود یافته است که در این موارد، مضامین خموشی / قیل و قال، روح / جسم، عقل / عشق و... در تقابل با هم قرار می‌گیرند. نتایج بحث نشان می‌دهد که گستره الگوی تقابلی عاشق / نااهل، در دستگاه فکری مولوی نمود بیشتری یافته است که این امر، اهمیت این موضوع در بافت فکری مولوی را نشان می‌دهد؛ زیرا از نظر عارفانی مانند مولوی، تنها عاشقانی که از بدنایمی در کوی عشق بیمی ندارند، قابلیت سیر و سلوک پیدا می‌کنند و به نااهلان و نامحرمان اجازه ورود داده نمی‌شود. براین اساس، موارد تقابلی از منظر الگوها در ادامه بررسی می‌شوند.

۱-۱. خموشی / قیل و قال

خاموشی و کتمان اسرار، از نکات بنیادی و اساسی عارفان است و از مؤلفه‌های مهم در رسیدن به حق محسوب می‌شود. در این میان، مولوی نیز به این مقوله توجه وافری دارد. مولوی فواید خاموشی را برای حیطه‌های مختلفی از جمله درک‌نداشتن مستمعان، بیان‌ناپذیری مفاهیم عرفانی، ناتوانی شاعر در القای آن به مخاطبان، واصلان من عرف الله کل لسانه، ریاضت نفس و... به کار می‌گیرد. در حوزه نمادهای حیوانی، باز در این دیدگاه در تقابل با بلبل قرار می‌گیرد. وی با برجسته کردن صفت خموشی باز، به مذمت قیل و قال عارفان (بلبلان) می‌پردازد؛ زیرا تنها عاشقان بازصفت که خموشی را پیشه خود قرار داده‌اند، شایستگی تماشای شاه را دارند؛ در حالی که بلبلان سخنور در زندان به سر می‌برند. در ابیات زیر، مولوی با تکیه بر قیل و قال بلبل، جنبه سکوت باز را برجسته می‌کند و بلبل را نماد سالکانی می‌داند که تنها اهل قیل و قال‌اند و دست از تعلقات دنیوی برنداشته‌اند؛ اما بازان، نماد عارفان اصلی هستند که با من عرف الله کل لسانه، به خاموشی رسیده‌اند و چشم خود را از تعلقات دنیوی بسته‌اند:

رو رو که نه‌ای عاشق، ای زلفک و ای خالک
ای نازک و ای خشمک پابسته به خلخالک
خامش کن و شه را بین چون باز سپیدی تو
نی بلبل قوالی در مانده در این قالک^۱

هله ای باز، کله باز ده و پیر بگشا وقت آن شد که بر دولت پاینده زنی
همچو منصور تو بردار کن این ناطقه را چو زنان چند برین پنبه و پاغنده زنی
(۲۶۶۱)

۱-۲. عاشق / معشوق

تقابل میان آهو و شیر در زبان متعارف رواج دارد. در آثار مولوی نیز آهو در بیشتر ابیات، در تقابل با شیر قرار می‌گیرد. آنچه در بخش تقابلی شیر و آهو حائز اهمیت است، عوض شدن رابطه‌های چشمگیر کنشی میان این دو نماد است. کنش رفتاری طبیعی شیر، حمله‌وری آن است که در مصراع اول نمونهٔ شعری زیر به کنش طبیعی پنجه‌نهادن شیر برای شکار آهو سخن به میان آمده است. در این مورد شیر معشوق، با پنجه‌های قدرتمند خود بر آهوی عاشق حمله‌ور می‌شود؛ اما نکتهٔ چشمگیر، در تغییر کنش رمندگی و گریزان‌بودن آهو است که نه تنها در این شرایط، از کنش رمندگی خود استفاده نمی‌کند، بلکه خود را تمام و کمال در اختیار شیر معشوق قرار می‌دهد و از خونخواری شیر، احساس رضایت و خرسندی دارد. از دیدگاه عرفانی، این رابطه را می‌توان به فنا تعبیر کرد.

چو شیر پنجه نهد بر شکسته آهوی خویش که ای عزیز شکارم چه خوش بود بخدا
(۹۸)

چون بزند گردنم سجده کند گردنش شیر خورد خون من ذوق من از خوردنش
(۱۱۱۲)

اما در مقولهٔ هنجارشکنی، مولوی از کنش منفی شکارگری شیر به‌عنوان «حمله‌های خوش» یاد می‌کند؛ زیرا حمله‌وری شیر سبب پراکنده‌شدن مشک معرفت می‌شود.

کجاست شیر شکاری و حمله‌های خوشش؟ که پر کنند ز آهوی مشک صحرا را
(۱۰۸)

از موارد دیگر هنجارشکنی، مربوط به کنش‌های اصلی شیر یعنی درندگی و حمله‌وری این حیوان است که در بخش هنجارشکنی، به آهو منتقل می‌شود. از این‌رو، در ساختار غزل زیر که کاملاً فضای سورئالیستی دارد و با شرایط این جهانی تطابق ندارد، رابطهٔ میان شیر و آهو عوض می‌شود و کنش تاخت‌وتاز و شکارگری که از خصیصه‌های ویژهٔ شیر

است، به آهو منتقل می‌شود. بدین ترتیب، آهوی عارف یا عاشق به سوی شیر شمس حمله‌ور می‌شود:

آهوایی می‌تاخت آنجا بر مثال ازدها بر شمار خاک شیران پیش او نخجیر بود
دیدم آنجا پیرمردی طرفه‌ای روحانی‌ای چشم او چون طشت خون‌وموی او چون شیر بود
دیدم آن آهو به ناگه جانب آن پیر تاخت چرخ‌ها از هم جدا شد، گویا تزویر بود
(۷۶۳)

البته سلطه و هراس شیر نر از آهو، در غزلی دیگر به صراحت دیده می‌شود که آهو نه تنها از شیر نمی‌گریزد، بلکه شیر نر بر اثر بیم و هراس، در مقابل آهو تسلیم شده است:

یکی آهوی جان‌پرور بر آمد از بیابانی که شیر نر ز بیم او زند بر ریگ سوزان دم
(۱۲۰۶)

همان‌طور که اشاره شد، نکته حائز اهمیت در روابط تقابلی، تغییر کنش‌های موجود در الگوهاست که این هنجارشکنی، در ابیات زیر با تغییر کنش نمادین نمود یافته است؛ چرا که شیر برخلاف سایر بخش‌های غزلیات، در نقش عاشق و عارف به کار گرفته شده است و از سطح دلالت‌های قراردادی شیر معشوق و آهوی عاشق فراتر رفته و آهو را نماد معشوق و شیر را به عارفان و عاشقان واقعی دانسته است:

اگرچه شیر گیری دلا می‌ترس از آن آهو که شیرانند بیچاره مر آن آهوی مستش را
(۱۳۵)

همچنین این الگو در بستری دیگر به صورت تقابل چرخ و صعوه نمود می‌یابد. کاربرد نماد چرخ در غزلیات، تنها در یک مورد و در تقابل با صعوه برجسته می‌شود. البته چه بسا این تقابل را بتوان در جثه و قدرت چرخ در برابر ضعف صعوه پنداشت. در مورد زیر نیز صعوه را می‌توان به عاشقان ضعیفی تعبیر کرد که قصد دایگی معشوق را دارند:

چون جدا گشت عاشق از معشوق نیمه‌ای خنده بود و نیمی درد
صعوه پر شکسته‌ای دیدی بیضه چرخ زیر پر پرورد؟
(۴۹۳)

۱-۳. عقل / عشق

از جمله موضوعات و مباحثی که در متون عرفانی به آن پرداخته شده، دیدگاه تقابلی عقل و عشق است که مولوی در مواردی، برای برجسته کردن مؤلفهٔ متعالی عشق، عقل شیطانی و جزئی را در تقابل با آن قرار می‌دهد؛ زیرا عقل ناقص و محدود، پاسخگوی عشق نامحدود نیست. براین پایه، در ساختار شعر زیر، عشق با سلطه‌گری خود در تمایز با عقل جزئی ناتوان قرار می‌گیرد؛ چراکه عشق در مقابل باد، قابلیت پرواز و تحرک و پویایی خود را از دست می‌دهد و تنها عاشقان استوار در راه عشق قابلیت ایستادگی دارند که نهایت این ریاضت‌ها تبدیل به بسط عاشقی می‌شود. البته قابل ذکر است که نیش پشه را می‌توان با آسیب‌های عقل هم‌نوا دانست. همچنین در این مورد، تقابل میان پشه و پیل به صراحت دیده می‌شود. پشهٔ صاحب عقل جزئی، تحمل سختی‌ها و ریاضت‌ها را ندارد؛ اما سالکان و عاشقان واقعی (پیلان) در برابر ناملایمات راه عشق استوارند:

ناگه برآید **صرصری** نی بام ماند نه دری زین **پشگان** پر کی زند چونک ندارد **پیل** یا

(۸۵)

مولوی در بیت زیر به رمزگشایی پرداخته است:

در **صرصر** عشق **عقل** **پشه** ست آنجا چه مجال عقل‌ها بود

(۷۵۶)

در مواردی دیگر، مولوی به دراج و بلبل اشاره می‌کند و وجه منفی آن را در تقابل با بلبل نشان می‌دهد. با رمزگشایی مولانا از بلبل به عشق و وصال، چه بسا بتوان دراج را به عقلی تعبیر کرد که در برابر عشق زبون و خوار است؛ اما دراج در *منطق الطیر*، در وجه مثبت به صورت دریافت‌کنندهٔ ندای حق تعبیر شده است. به بیان شفیع کدکنی، دراج «کسی است که به معراج‌الست بر شده و تاج‌الست را بر فرق بلی دیده است» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۷۴):

عشق معراجی ست سوی بام سلطان جمال از رخ عاشق فروخوان قصهٔ معراج را

بس کن ایرا بلبل عشقش نواها می‌زند پیش بلبل چه محل باشد دم دراج را؟

(۱۲۲)

۱-۴. عقل / نفس اماره

بانگ سگ، یکی از ویژگی‌های ذاتی این حیوان است که نقش ویژه پاسبانی این حیوان را تبیین می‌کند. مولوی از این مقوله، برای القای مفاهیم خود استفاده کرده است. در مورد زیر، سگ به صورت مثبت و به عقل تعبیر شده است و بانگ آن نیز با سگ عقل معنا می‌شود. از آنجا که اصل عقل از جهانی دیگر است، این عقل قدرت برخورد با نفس و مصون ماندن از آن را دارد. در اینجا مولوی از سگ عقل سخن می‌گوید. هنگامی که آدمی در خواب غفلت به سر می‌برد، گرگ نفس از این فرصت برای حمله به رمه (انسان) استفاده می‌کند؛ اما در اینجا سگ عقل با بانگ خود و هشدار ناگهانی، خبر گرگ نفس را به جان آدمی می‌دهد تا از خود محافظت کند. از این رو، بانگ سگ سبب بیداری شبان یا جان می‌شود. سگ عقل، بیدارکننده و پاسبان بعد حقیقی آدمی است. وارنر به تقابل میان گرگ و سگ اشاره می‌کند و گرگ را انعکاس درون آدمی می‌پندارد. «هرچند ترس از گرگ، بازتاب طبیعی آدمی است، اما شخصیت دوستانه و مهربانانه سگ، بارها در اساطیر و افسانه‌ها مطرح شده است و نشان می‌دهد این حیوان، بیدارکننده و واکنش‌های کینه‌توزانه است» (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۴۱):

رمه خفتست و همی گردد گرگ از چپ و راست سگ ما بانگ زند تا که شبان برخیزد
این مجاببات مجیرست در آن قطعه که گفت بر سر کوی تو عقل از سر جان برخیزد
(۵۵۲)

۱-۵. روح / جسم

اعتقاد به تقابل روح و جسم - که شاید به دوگانگی ماهیت وجود آدمی برمی‌گردد - در نظام فکری مولوی تأثیر گذاشته و این مسئله، دستمایه‌ای برای القای الگوهای عرفانی او شده است. در ساختار غزل زیر، بلبل نماد جان و روحی است که با جغد تن و نفسانیات در تضاد است. جایگاه روح و جان نیز در باغ و چمن عالم غیب است؛ اما جغدها از عوالم غیب بی‌خبرند و به تعلقات خود وابسته‌اند:

گویی که زر کهن من چه کنم بخش کن من به سما می‌روم نیست زر آن جا روا
جغد نه‌ای بلبلی ار چه در این منزلی باغ و چمن را چه شد سبزه و سرو صبا
(۴۵)

کسی که جغد صفت شد در این جهان خراب ز بلبلان بپرید و به گلستان نرسید
(۵۵۹)

با وجود این، انسان نباید ناامید شود؛ چراکه فضل و عنایت خداوند او را به عالم بیکرانه می‌رساند:

تو بلبل چمنی، لیک می‌توانی شد به فضل حق، چمن و باغ با دو صد بلبل
(۱۱۷۴)

این مقوله در نماد شیر و گربه نیز نمود می‌یابد. شیرزاده اصل وجود آدمی و زاده شیر حق است که سنخیتی با انبان جسم ندارد؛ ولی گربه در انبان جسمانیت خود اسیر شده است. از این رو، شیر روح برای رهایی از انبان تن و عروج، باید از کنش دریدن استفاده کند. گربه در ایران باستان و فرهنگ مسیحیت، در وجه منفی نمود یافته است و این تأثیرپذیری را چه بسا بتوان بر ناخودآگاه مولوی مشاهده کرد. در ایران باستان، گربه «جزء خرفستران گرگ سرده است» (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۲۶).

همچو گربه عطسه شیری بدم از ابتدا بس شدم زیر و زبر کو گربه در انبان نهاد
گفت ار تو زاده شیری نه‌ای گربه، بر آ بر در انبان، شیر در انبان درون نتوان نهاد
(۴۷۸)

نفس اگر چون گربه گوید که: «میاو» گربه‌وارش من در این انبان کنم
(۴۷۸)

شایان ذکر است که مولوی به قراردادهای اکتفا نمی‌کند؛ بلکه از قرارداد گربه نفس به گربه جان گذر می‌کند. با این توضیح، در بیت زیر کنش میان شیر و گربه عوض شده است؛ به طوری که وقتی گربه جان «میاو» می‌گوید، شیر (عاشق) با تمام ابهت و شجاعت به خود می‌لرزد. البته حکایتی مبنی بر آفریده شدن گربه از عطسه شیر وجود دارد. «پس موش پیدا آمد به کشتی اندرون... خدای عزوجل مر نوح را فرمان داد تا دست بر پشت شیر برمالید، این گربه از بینی شیر بیرون افتاد، آن همه موشان را خورد» (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۵۵۴).

گربه جان عطسه شیر ازل شیر لرزد چون کند آن گربه مو
(۱۸۵۱)

۱-۶. عاشقان / بی‌خبران (نااهلان / نفس پرستان)

شیران عاشق، به دلیل بر خورداری از عنصر عشق، خونخوارند؛ زیرا عشق، شجاعت و بی‌باکی را در وجود آدمی می‌پروراند؛ اما یوزان نامحرم، نااهلانی هستند که به دلیل بهره‌مند نبودن از عشق، به پنیر شهوت بسنده کرده‌اند. با این توضیح، عنصر شکارگری نیز مختص نمادهای متعالی شیر است، نه یوزان ضعیف. نماد حیوانی یوز، در اغلب فرهنگ‌ها به صورت مثبت (نگهبان و ارتباط آن با نور خورشید) نمود یافته است؛ اما این حیوان در ایران باستان از زمرهٔ خرفستران محسوب می‌شود. این مسئله چه‌بسا برخاسته از ناخودآگاه مولوی باشد. «طبق بندهش، پلنگ جانوری اهریمنی است و کشتن آن کاری بسیار نیک است» (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۸۹). البته در ابیات زیر، تداعی معانی خون‌جگر خوردن شیر عاشق را می‌توان به دلیل جدایی از معشوق دانست:

ما خون جگر خوردیم چون شیر
چون یوز نه عاشق پنیریم
(۱۵۱۶)

نخوردم جز جگر و دل که جگر گوشه شیرم
نه چو یوزان خسیسم که بود طعمه پنیرم
(۱۳۶۴)

اما مولوی، خود دلیل خونخواری شیران عاشق را رمز‌گشایی می‌کند:
زان خورد خون‌جگر عاشق زیرا شیر است
شیردل کی بود آن کوز جگر بگریزد
(۵۵۵)

جز خون دل عاشق آن شیر نیشامد
من زادهٔ آن شیرم، دل جویم و خون‌خوارم
(۱۳۳۳)

پنیر شهوت، غذای اصلی یوز است؛ پس عشق او نیز از روی شهوت است:
هر چه به عالم خوشی شهوتست
همچو پنیر آفت هر یوز شد
(۵۷۱)

اما وجه دیگر تقابل، از منظر تاخت و تاز است که هیچ یوزی در طریق عشق نمی‌تواند گام‌های شیر عاشق را دریابد:

ای جلال‌الدین بخشب و ترک کن املا، بگو که «تک آن شیر را اندر نیابد هیچ یوز»
(۱۰۴۰)

این الگو در نماد شیر و کفتار نیز نمود می‌یابد. در نمونهٔ زیر، قطار عاشقان از معشوق (ساریان) درخواست تسامح و نرمی می‌کند؛ چراکه شیران عاشق از مشکلات سلوک آگاه هستند؛ اما کفتارصفتان، بی‌خبران طریق عشق و عاشقی محسوب می‌شوند. از این‌رو، مستان واقعی برای رسیدن به بیشهٔ معنا، خواستار مدارا و نرمی هستند.

ساریان! آهسته، بهر هر دلخسته کن مدارا آخر کاندرا این قطاریم
اندترین بیشه ستان، رحم کن بر مستان گر نی ما چو شیریم، هم نی چو کفتاریم
(۱۵۰۹)

برو در بیشه معنی چو شیران چه یار روباه و کفتار گشتی؟
(۲۲۴۳)

تقابل نمادهای روباه و شیر نیز بر این قرار است. روباه نماد انسان‌های وابسته به تعلقات نفسانی است که برای عشق‌ورزیدن، از عقل خود استفاده می‌کنند؛ بنابراین، تنها عاشقان پاکباز (شیران نر) قابلیت قدم گذاشتن در بیشه‌زار عشق و وصال را دارند. بر این اساس، برای رفتن در بحر عشق، نفس و عقل جایگاهی ندارند و برای سیر در دریای عشق باید روباه نفس را منهدم کرد. مولوی در این باره می‌گوید:

ساحل نفس رها کن به تک دریا رو کاندرا این بحر خوف نهنگی نبود
کار روبه نبود عشق که هر روباه را حمله شیر نر و کبر پلنگی نبود
(۳۳۵)

روبه عقل گرچه جهد کند ره بدان صارم الزمان نبرد
جان فدا عشق را، که او دل را جز به معراج آسمان نبرد
(۵۳۲)



در نمونه شعری زیر، خانه، خانه عشق و وصال است که عاشق از هجرانش خون گریه می‌کند. به بنده عاشق توصیه می‌شود که از پاک و ناپاک بودن خود نباید واهمه‌ای داشته باشد؛ چرا که معشوق حق تعالی بخشاینده گناهان است؛ به شرطی که بنده (شیر) دشمن خود را (نفس اماره = روباه) که راهزن خانه عشق و وصال است، خوار و زبون کند و اگر شیر بنده از این چالش شکست بخورد، در برابر حق تعالی و معشوق بدنام می‌شود. در فرهنگ مسیحیت، «روباہ نماد حيله گری است و نیرنگ‌های شیطان را می‌رساند» (کوپر، ۱۳۹۲: ۱۸۵).

اگر پاکی و ناپاکی، مرو زین خانه‌ای زاکی
گناهی نیست در عالم تو را ای بنده چون رفتن
تویی شیر اندرین درگه، عدو راه تو روبه
بود بر شیر بدنامی از این چالش زبون رفتن
(۱۶۸۱)

پس برای دستیابی به بحر غیب، باید از شست روباه نفس و تعلقات نفسانی رها شد و خود را به پنجه شیر معشوق سپرد.

چه باشد شست روباهان به پیش پنجه شیران
بدران شست اگر خواهی، برو، در بحر پیوستی
(۲۲۰۴)

بر اساس این وجوه تقابلی، تنها عارفان و عاشقان حق می‌توانند در دریای امن حق شناور باشند و دریای عشق و وصال برای ناهلانی (کلاغان) که در خشکی دنیای مادی زندگی می‌کنند در حکم نابودی است. شیمل در این زمینه نوشته است: «آب نشانه خداوند است؛ اما هر کسی راز او را در نمی‌یابد. خداوند فیض و لطف خود را به صورت آب حیات در مؤمنان متجلی ساخت» (شیمل، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

هست دریا خیمه‌ای، در وی حیات
بط را، لیکن کلاغان را ممات
(مولوی، ۱۳۸۹، ۵: ۷۶۷)

در این الگوی تقابلی، مولوی برخلاف سایر بخش‌های غزلیات، دست به هنجارشکنی می‌زند و باز را در وجه سلبی به کار می‌گیرد. باز ناهل، بصیرت خود را به سبب بسته‌بودن چشمش (به خاطر شیوه تربیتش) از دست داده است و قابلیت بهره‌گیری از عوالم گسترده عشق را ندارد؛ اما بلبل عاشق به دلیل آگاهی از عالم عاشقانه آرام و قرار ندارد و همواره ناله سر می‌دهد. در حالی که باز به دلیل چشم‌دوختگی منفعل است و در قبض به سر می‌برد.



چه کند سرو و باغ را چو نظر نیست باز را تو ز بلبل فغان شنو که وی است اختیار تو
(۱۸۸۴، ۲۲۰۴)

این هنجارشکنی، در تقابل نمادهای باز و بط نیز نمود یافته است؛ چراکه این بار، باز برخلاف سایر نقش‌هایی که مولانا به آن می‌دهد، در نقش شیطان و ناهلی ظاهر می‌شود که بط را به خشکی نفسانیات دعوت می‌کند؛ اما عاشق بط‌صفت، این دعوت را نمی‌پذیرد؛ چراکه آب برای او دژ محکمی محسوب می‌شود. این مسئله بیانگر برخورد دینامیکی و پویا در روابط تقابلی است که سبب هنجارگریزی‌ها معنایی شده است.

باز به بط گفت که صحرا خوشست گفت شبت خوش که مرا جا خوشست
(۲۹۷)

دیو چو باز آمد ای بطن شتاب هین به بیرون کم روید از حصن آب
باز را گویند رو رو باز گردد از سر ما دست دار ای پای مرد
(مولوی، ۱۳۸۹، ۳۵: ۳۲۰)

۱-۷. روح / نفس

تنها مورد تقابلی حیوانی ماهی با مار است که با منفی ارائه‌دادن مار، جنبهٔ مثبت ماهی برجسته شده است. در غزل زیر، از آنجا که حقیقت وجودی مخاطب یعنی مار نفسانیات یا ماهی روح مشخص نیست، این نوع افراد مایهٔ ننگ و عیب هستند. البته از لحاظ مکانی نیز می‌توان به این تقابل اشاره کرد؛ چراکه ماهی در آب زندگی می‌کند و آب عنصر حیات و باروری و نوزایی است؛ اما مار وابسته به زمین پست و سرد است. تقابل میان مار و ماهی در انجیل نیز آمده است. «من (مسیح) به (حواریون) می‌گویم که سؤال کنید تا داده شوید، طلب کنید تا بیابید... پس کدام‌یک از شما پدر باشد و پسر ماهی طلب کند، مار به او دهد به عوض ماهی» (انجیل، ۱۳۷۵، لوقا، ۱۱: ۳۴).

تو عیب ما را کیستی؟ تو مار یا ماهیستی خود را بگو تو چیستی؟ چیزی بده درویش را
(۱۳۶)

تا مار زمین باشی، کی ماهی دین باشی؟ مارا، چو شدی ماهی، پس حمله به دریا کن
(۱۷۰۸)



دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س) / ۱۷۷

دایم اندر آب کار ماهی است مار را با او کجا همراهی است

(مولوی، ۱۳۸۹، ۳: ۴۳۸)

مولوی در فیه مافیه نیز به تقابل میان ماهی و مار اشاره می‌کند: «آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت. نیمیش فرشته و نیمیش حیوان. نیمیش مار و نیمیش ماهی. ماهیش سوی آب می‌کشاند و مارش سوی خاک، در کشاکش و جنگ است» (مولوی، ۱۳۹۰: ۷۲).

۸-۱. بسط / قبض

ناتوانی کلاغان در درک آواز بلبل، سبب تباین معنایی میان این دو پرند می‌شود. کلاغان، بی‌خبر از عوالم عشق و عاشقی، در زمستان قبض به سر می‌برند و از ناله‌های عاشقان مست در فصل بهار بی‌خبرند؛ چراکه «کلاغان به زمستان دنیای مادی وابسته‌اند» (شیمل، ۱۳۸۲: ۱۷۰)؛ اما بلبلان در مستی عشق خوش و خرم هستند. پس شبکه‌ی نشانه‌ای زاغ، کلاغ، فراق، خار، خرابه و بهمن، نشانگر هجران از معشوق (قبض) و نشانه‌های بلبل، مست، گلستان، بهار و عذار بیانگر وصال (بسط) به معشوق شمس تبریزی هستند.

چه داند و چه شناسد نوای بلبل مست کلاغ بهمنی و لک‌لک بیابانی

(۲۶۳۹)

ز فراق گلستانش چو در امتحان خارم برهم ز خار چون گل سخن از عذار گویم

همه بانگ زاغ آید به خرابه‌های بهمن برهم از این چو بلبل، صفت بهار گویم

(۱۵۵۸)

۲. تقابل از منظر کنش‌ها

در فضایی دیگر، روابط تقابلی بر مبنای کنش‌ها شکل می‌گیرد که این مؤلفه‌ها در سه مقوله مکان، صدا، رنگ و حرکت تحلیل و تبیین می‌شود.

۱-۲. کنش مکانی

دلالت منفی جغد، معنای آرمانی باز را که همان جان الهی است، برجسته می‌کند. رابطه‌ی تمایزی میان جغد و باز، از منظر مکانی نمایان است. جایگاه باز در بالا و در کنار سلطان و



پادشاه است؛ درحالی که جغد در ویرانه و پستی مسکن می‌گزیند. در غزل زیر، جغدها دنیاپرستانی هستند که در ویرانه دنیا از حقیقت وجودی خود دور شده‌اند و برای خود اصل و منشأ قائل نیستند. از این رو، ندای طبل شهباز که بیانگر ندای ارجعی است، برای جغد آشنا نیست و جغد را به سوی اصل و منشأ خود راهنمایی نمی‌کند. احمد غزالی این مسئله را چنین تبیین می‌کند: «اگر مرغ جان آشنا باشد، چون آواز طبل ارجعی بشنود پرواز گیرد و بر بلندترجایی نشیند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۴۰۸).

ندا آمد به جان از چرخ پروین	که بالا رو چو دردی پست منشین
ندای ارجعی آخر شنیدی	از آن سلطان و شاهنشاه شیرین
در این ویرانه جغدانند ساکن	چه مسکن ساختی ای باز مسکین

(۱۸۳۰)

همچنین در ابیات زیر، حرکت باز از کنش مکانی «شاه بی‌آغاز» برای وفای پیمان ازلی عهد الست شروع می‌شود که به‌طور اتفاقی به مانع زندان یا جغد از ویرانه برخورد می‌کند. پس آن را از بین می‌برد و در هم می‌شکند تا بتواند بر پیمان خود وفادار باشد. درنهایت، با نابودی جغد طوطی‌خوار از مکان شاه، تازگی و طراوات مثل عید را با خود می‌آورد.

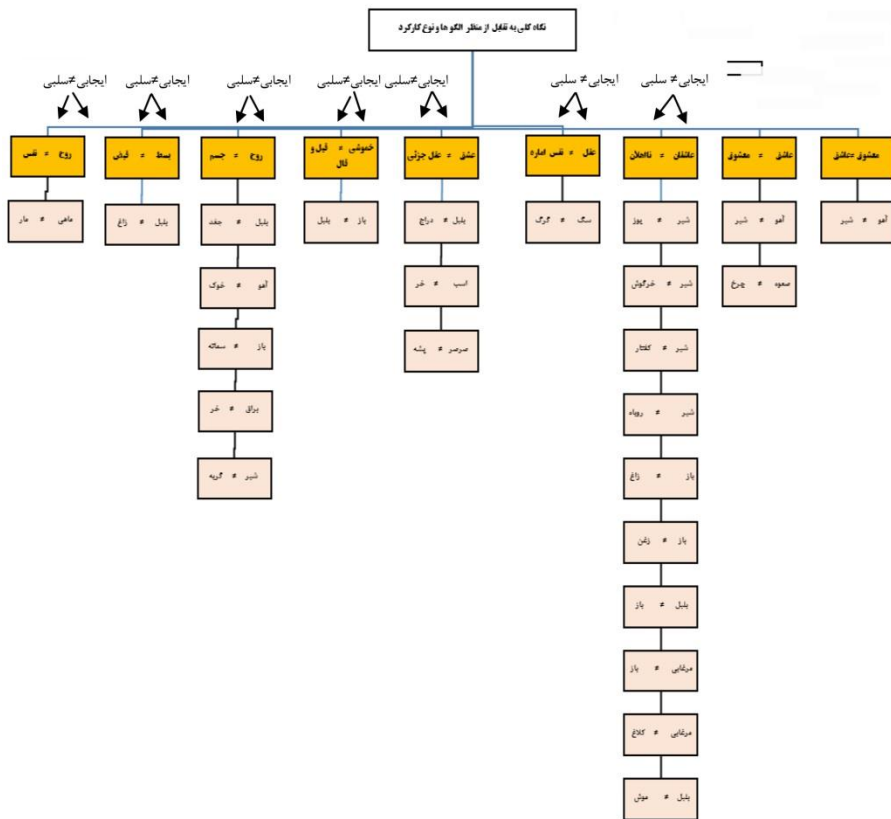
باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم	وین چرخ مردم‌خوار را چنگال و دندان بشکنم
از شاه بی‌آغاز من پیران شدم چون باز من	تا جغد طوطی‌خوار را در دیر ویران بشکنم
ز آغاز عهدی کرده‌ام کاین جان‌فدای‌شه کنم	بشکسته بادا پشت جان‌گر عهد و پیمان بشکنم

(۱۱۵۵)

نمود دیگر تقابل از منظر کنش مکانی، در چغز و موش است. مکان موش‌ها در زیرزمین و تاریکی و ظلمت است. موش‌صفتان در تاریکی انبار ضمیر ناخودآگاه خود، در قبض و اندوه به سر می‌برند؛ بنابراین، در این زیرزمین، موشان نفسی زندگی می‌کنند که نور معنویت و بصیرت ندارند. «عالم زیرزمین با دیوها و غول‌هایش، با خدایان بدسگالش نشانگر ناخودآگاه است» (شوالیه، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۶۷). از دیدگاه عرفانی، موش‌ها را می‌توان انسان‌های وابسته به مادیاتی دانست که مانند قارون در قعر چاه نفسانیات اسیر شده‌اند؛ اما عیسی‌صفتان به اصل و منشأ نور در آسمان چهارم که جایگاه خورشید است، عروج

می‌کنند. براین اساس، مکان چغز روح در آب حیات بخش است؛ اما موش تن در زیرزمین سرد و تاریک زندگی می‌کند.

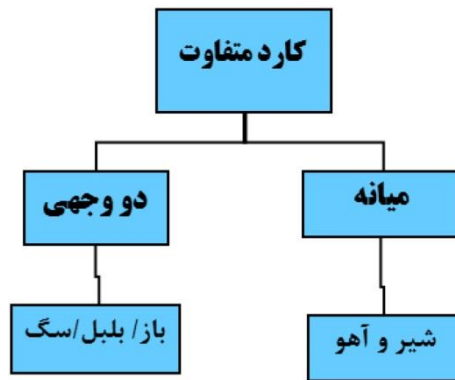
چغز جان در آب خواب بیهشی
 رسته از موش تن، آید در خوشی
 گر نبودی جذب موش گنده مغز
 عیش‌ها کردی درون آب، چغز
 (مولوی، ۱۳۸۹، ۶۵: ۹۱۴)



شکل ۱. نگاه تقابلی نمادها از منظر الگوها و کارکرد

همان‌طور که در جدول فوق مشاهده می‌شود، در میان الگوهای تقابلی متنوع، مقوله تقابلی عاشق و نااهل، بسامد بیشتری دارد؛ بنابراین، دغدغه مولوی حول محور این تقابل است؛ چرا که عارفانی مانند مولوی معتقدند که تنها عاشقان واقعی با شنیدن ندای ارجعی

می‌توانند به سوی میدان عشق الهی عروج کنند و نااهلان منفعل، به دلیل محرومیت از عنصر عشق، قابلیت تکاپو و حرکت را ندارند و همواره در قبض و اندوه به سر می‌برند.



شکل ۲. هنجارشکنی مولوی در کارکردهای تقابلی

کارکرد طبیعی در تقابل‌های دوگانه به صورت سلبی و ایجابی نمود می‌یابد؛ اما نوع برخورد مولوی با نمادهای حیوانی به دلیل شور و هیجان، روح پرتلاطم و عرفان بسط‌گرایانه او، در جهت هنجارشکنی پیش می‌رود. این کارکرد متفاوت را می‌توان در دو حیطه روابط تقابلی میانہ و دووجهی تقسیم کرد. از این رو، برای مثال، دو نماد شیر و آهو هر یک در بستری به صورت عاشق و در فضایی دیگر به شکل معشوق متجلی می‌شوند. همچنین این هنجارشکنی‌ها، در کنش‌های رفتاری این دو نماد نیز دیده می‌شوند؛ چراکه در بستری آهو به سوی شیر حمله‌ور می‌شود و در نمایی دیگر، آهو خود را تمام و کمال در اختیار شیر معشوق قرار می‌دهد. کارکرد دوم، دووجهی بودن نمادهاست. در این مقوله می‌توان به نماد باز اشاره کرد؛ چراکه باز در حالت عادی و در اغلب بخش‌های غزلیات شمس، در تقابل با نماد بلبل و در وجه مثبت نمود می‌یابد؛ اما در تقابل با مرغابی و بلبل، به صورت منفی و در قالب شیطان متجلی می‌شود. این تفاوت‌ها نمایانگر دینامیک و پویا بودن روابط است.

۲-۲. کنش صدا: موسیقی

یکی از دغدغه‌های بنیادی عارفان از جمله مولوی، مقوله موسیقی و قوه شنیداری است. عارفان به موسیقی علاقه خاصی داشتند؛ چرا که صدای موسیقی برای عارفان تداعی گر گردش افلاک بود. به همین دلیل، عارفان با شنیدن صدای موسیقی، از خود بیخود می شدند. با این توضیح، باز جان که متعلق به جهانی دیگر است، با شنیدن صدای طبل، آرزوی دیدار معشوق می یابد؛ در حالی که این نغمه‌ها با تن آدمی (غراب) - که متعلق به جهان مادی است - سازگاری ندارد. در این مورد، صدای طبل همان صدای رباب و کنشی است که برای بیدار کردن باز روح از غفلت و رهایی از جسمانیت، سر داده می شود. به عبارتی، موسیقی در نظر مولانا امری آسمانی است و خانه عشق را خانه ای توصیف می کند که در و بامش همه از موسیقی است. او نوای رباب را هم صریر باب بهشت می داند و این نوا در ارکستر مولانا نوای خاصی دارد» (شیمل ۱۳۸۲: ۲۹۶-۳۰۰).

رباب دعوت بازست سوی شه باز آ به طبل باز نیاید به سوی شاه غراب

(۲۵۱)

همچنین بر اساس بافت غزل زیر، آنچه سبب افتراق میان دو نماد سگ و بلبل شده است، در نغمه خوش و زیبای بلبلان عاشق و بانگ ناخوشایند سگان ریاکار است. شایان ذکر است که در بیت دوم، میان دو واژه بلبل و بلبله، بازی دالها دیده می شود. از این رو، ارتباط میان این دو دال را از سویی می توان به مستی بلبلان و از سوی دیگر، به نغمه خوانی بلبل، یعنی آواز ریخته شدن شراب از صراحی مرتبط دانست.

در خانه بلبل داریم و صلصل	کز سگ نیاید زیبا نوایی
نک بلبل حر، نک بلبله پر	برخیز سنقر، تا چند پای
نوشی ست، می نوش، وز گفت خاموش	وین طبل کم زن، پس ای مرایی

(۲۷۲۹)

۲-۳. کنش رنگ

پر سبز طوطی، نشانه سرسبزی، بهار و تازگی است که با زیرساخت اساطیری باروری طوطی هم پیوند است. در غزل زیر، عاشقان واقعی خواستار رهایی از دنیا و سیر به ملکوت

هستند؛ بنابراین، جان طوطی با پر سبز، قصد رفتن به سوی آب حیات را دارد؛ اما تنها با عنصر پویای عشق می‌توان به شکرستان راه یافت (ارواح را دارای بال و سبز تصور می‌کردند). البته اگر شکرستان به بهشت تأویل شود، روح سبز عاشقان به سوی بهشت، یعنی موطن اصلی خود می‌رود. همچنین شبکهٔ نشانه‌ای سبز، آسمان، طوطی و عشق، با مضمون باروری و حیات در کنار هم قرار می‌گیرند:

دیدیم این جهان را، تا آن جهان رویم	خیزید عاشقان که سوی آسمان رویم
شکرستان شویم و به شکرستان رویم	چون طوطیان سبز به پر و به بال نغز
تعلیمان دهد که در او بر چه سان رویم	راهی پر از بلاست ولی عشق پیشواست

(۱۵۵۳)

براین اساس، در غزل زیر نیز نشانه‌های آب حیات، طوطی، نبات و خضر با مفهوم آب حیات و جاودانگی در کنار هم قرار می‌گیرند. به سخن شفيعی کدکنی، «سبزی پرهای طوطی، او را با خضر که نقش بسیار مهمی در میان صوفیه و حتی سلسله‌های مشایخ تصوف دارد، مرتبط می‌کند و جست‌وجوی جاودانگی را که صوفی از طریق فناء فی الله خواستار آن است، به یاد او می‌آورد» (عطّار، ۱۳۸۸: ۱۷۲). با خبر آمدن معشوق، طبیعت جانی دوباره می‌گیرد:

چو طوطیان خبر قند دوست آوردند	ز دشت و کوه بروید صد هزار نبات
جهان پر از خضر سبزپوش دانی چیست؟	که جوش کرد ز خاک و درخت آب حیات

(۲۷۳)

با توضیحات فوق، مولوی در بستری دیگر طوطی را در تقابل با زاغ قرار می‌دهد که در دایرهٔ تداعی‌ها چه‌بسا بتوان این تقابل را در حوزهٔ کنش رنگ تأویل کرد. براین اساس، طوطی با رنگ سبز که نمود حیات و باروری است، از شکر قدسی و حیات‌بخش (حقایق معنوی و اسرار عشق) بهره می‌گیرد؛ اما زاغ با رنگ سیاهش که نمود تاریکی مرگ است، به دنبال مردار بدبو و سیاه است:

من بسازم ولیک کی شاید	زاغ با طوطیان شکر نمی‌خاید
گرچه طوطی خود از شکر زنده‌ست	زاغ را می‌چمین خراباید؟

(۸۳۰)

در غزلی دیگر، مولوی افتراق و جدایی این دو پرنده را به همراه مدلول‌های آن رمزگشایی می‌کند. مولانا الهامات عالم غیب را به شکر و قند یاد می‌کند که مخصوص طوطی عارف است؛ اما اندیشه‌های بیهوده و نفسانیات، خوراک زاغ نفسانیات می‌شود:

غذای زاغ سازیدی ز سرگینی و مرداری
چه داند زاغ کان طوطی چه دارد در شکرخایی؟
کی است آن زاغ سرگین چش؟ کسی کو مبتلا گردد
به علمی غیر علم دین، برای جاه دنیایی
کی است آن طوطی و شکر؟ ضمیر منبع حکمت
که حق باشد زبان او چو احمد وقت گویایی

(۲۷۷۵)

در نمادهای باز و غراب نیز چنین است؛ زیرا باز سپید (عاشق عارف) به سوی نور و روشنایی یعنی پادشاه صعود می‌کند؛ اما زاغ سیاه (انسان وابسته به تعلقات دنیوی) به سوی گورستان سرد و تاریک نزول می‌کند. «در هندوئیسم، «کالی» الهه وحشتناک ویرانی به رنگ سیاه است» (میت‌فورد، ۱۳۸۸: ۱۱۰). در ابیات زیر، دو شبکه نشانه‌ای آفتاب، جان، باز سپید، شه و پران در مقابل گورستان و غراب قرار می‌گیرند که در آن، باز به سوی شه که نشانه قدرت و اقتدار است، عروج می‌کند؛ اما غراب به سمت گورستان مرگ و پوچی هبوط می‌یابد.

به باطن جان جان جان جانی به ظاهر آفتاب آفتابی
به سوی شه پری، باز سپیدی و گر پری به گورستان، غرابی

(۲۱۶۷)

۲-۴. کنش حرکت

کنش حرکتی اسب در غزلیات به دو صورت بیان شده است: الف) تاختن اسب به سوی چرخ گردون که آسمان به عنوان مسکن خورشید، عرصه مقدسی به شمار می‌آید. این نوع سیر حرکتی اسب، قابل انطباق با حرکت اسب‌ها در اسطوره‌هاست که از زمین به سوی آسمان بود و اسب، گردونه ایزدان را به سوی آسمان می‌کشید. براین اساس، براق عشق،

واسط میان زمین و آسمان و خواستار جدایی از زمین مادیات به‌سوی میدان عشق الهی (آسمان) است؛ چراکه عنصر والای عشق با زمین پست مادیات سنخیتی ندارد. «اسب‌های عهد باستان به آسمان‌ها پرمی کشیدند تا برای همیشه مقدس بمانند» (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۸). چون براق عشق عرشی بود زیر ران ما گنبدی کردیم و سوی چرخ گردون تاختم (۱۴۷۶)

صورت دوم که اسب در تقابل با خر قرار می‌گیرد، رابطهٔ کنشی به مسیر حرکت براق از آسمان به‌سوی زمین تغییر می‌یابد. براین اساس، چه‌بسا بتوان گفت اسب برای انجام‌دادن مأموریت- که جدا کردن روح از کالبد خر است- به زمین نزول می‌کند.

ترک خر کالبد بگویند	کان شاه براق تاز آمد
نور رخ شمس حق تبریز	عالم بگرفت و راز آمد

(۶۵۴)

چون براق عشق از گردون رسید وارهد عیسی جان زین خر، بلی
(۲۵۳۹)

مولوی برای بیان حقارت صعوه، این پرنده را از منظر کنش حرکتی در تقابل با جعفر طیار قرار می‌دهد. در اینجا مولوی از ویژگی خاص جعفر طیار برای بیان تعالی بهره گرفته است که این ویژگی را در هیچ پرندهٔ دیگری نمی‌بیند. بدین صورت، به‌صورت ضمنی، دو مسئلهٔ قدرت و ضعف را در تقابل با هم قرار می‌دهد؛ چراکه جعفر طیار در نگاه مسلمانان در نتیجهٔ شهادتی که به آن نائل شد، نوعی تعالی و صعود پیدا کرده است. به‌همین خاطر است که جعفر طیار به باور مسلمانان در قالب پرنده پرواز می‌کند و به‌خاطر خلوص در جهاد و شهادت در عین بعد کمال انسانی، جلوه‌ای دیگر نیز به خود می‌گیرد و به پرنده‌ای مبدل می‌شود. از این رو، چه‌بسا بتوان صعوه را به انسان‌های وابسته به دامی (تن) تعبیر کرد که بدون عنایت معشوق، قابلیت حرکت به‌سوی عاشق عارف (جعفر طیار) را ندارند.

نه که هر مرغ به بال و پر تو می‌پرد	تو مرا صعوه شمر، جعفر طیار شمر
به دو صد پر نتوان بی‌مددت پریدن	تو مرا زیر چنین دام، گرفتار مگیر

(۱۰۲۴)

وجه تقابلی در مورد زیر نیز مربوط به کنش حرکت و سکون است؛ زیرا عاشقان واقعی (بلبل و طوطی) باغ را ترک کردند و به سوی معشوق در حرکت و پرواز شدند؛ اما فاخته همچنان منفعل و ساکن، جویای معشوق است.

هزار فاخته جویان ما که کوکوکو هزار بلبل و طوطی به سوی ما طیار

(۹۳۷)

۲-۵. کنش‌های ترکیبی

کنش مکانی و صدا

چهره مثبت باز، با منفی و زشت ارائه‌دادن کرکس برجسته می‌شود. در نمونه شعری زیر، تقابل این دو حیوان را می‌توان براساس دو کنش مکان و صدا تبیین کرد. از منظر مکانی، جایگاه باز، اغلب ساعد پادشاه دانسته شده است و از آنجا که پادشاه نماد خورشید است، نشانگر گرمی و تداوم زندگی است؛ اما کنش مکانی کرکس، به دلیل رنگ سیاه آن حول محور مرگ، سیاهی و تاریکی می‌چرخد. مقوله دوم این تقابل کنش صدا و حس است. از این رو، بوی مردار را می‌توان به صورت طبل باز تأویل کرد که باز با شنیدن طبعی که نشانه باروری و زندگی است، به سوی پادشاه بازمی‌گردد. کرکس هم به دنبال بوی مردار می‌رود که با مرگ و نابودی در ارتباط است. «باز را به آن سبب باز گویند که اگر نزد شاه رفت سوی مردار، بر مردار قرار نگیرد باز نزد شاه آید. چون باز نیامد و هم بر آن مردار قرار گرفت، باز نباشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۰۳).

بجز دیدار او بختی نجویم به غیر کار او کاری نجویم

چو بازان ساعد سلطان گزیدم چو کرکس بوی مرداری نخواهم

(۱۴۵۷)

مولوی در مثنوی نیز در این زمینه سخن می‌گوید:

باز آن باشد که باز آید به شاه باز کور است آنکه شد گم کرده راه

باز گوید من چه در خوردم به جغد؟ صد چنین ویران فدا کردم به جغد

(مولوی، ۱۳۸۹، ۲: ۲۰۵)

کنش حرکت و رنگ

سیاهی رنگ زاغ، تداعی گر حرکت روبه‌پایین این پرنده (مردار) است که در تقابل با همایی که با نور و روشنی خورشید سیر صعودی او نمایانگر می‌شود، قرار می‌گیرد. هر جنسی باید به سراغ هم‌نوع خود برود؛ بنابراین، همای جان به‌سوی شاه و شمس عروج می‌کند.

ز جان تو میل به‌سوی هما توانی کرد	اگر تو جنس همایی و جنس زاغ نه‌ای
نگر که در دل آن شاه جا توانی کرد	همای سایه دولت چو شمس تبریز است

(۵۴۱)

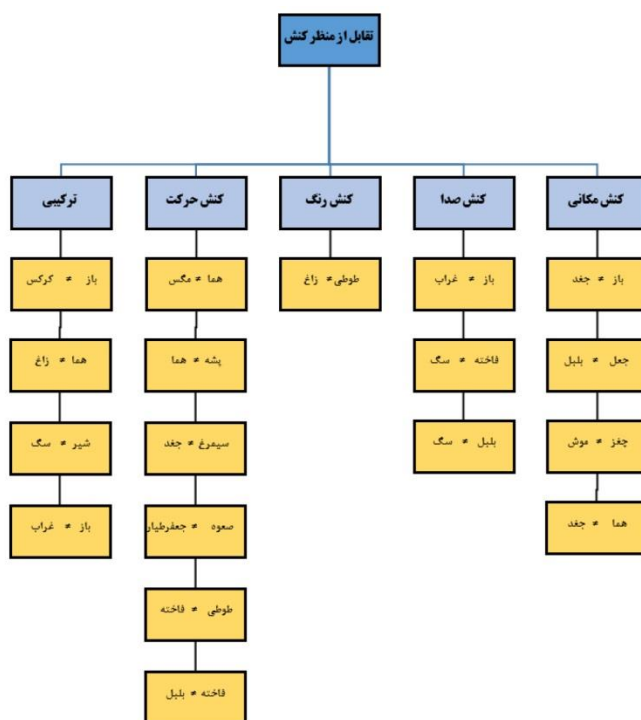
کنش مکانی و رنگ

عناصر تقابلی میان شیر و سگ از نوع مکانی و رنگ قابل تأویل است. مکان شیران، بیشهٔ عشق حیات‌بخش است. پس رنگ سبز بیشه با عشق زندگی‌بخش و بارورکننده هم‌نواپی معنایی دارد؛ اما جایگاه سگان روی مردار سیاه و پست مادیات است. عناصر رنگ و مکان سگ، با نفسانیات پست آدمی سازگاری دارد؛ بنابراین، برای رسیدن به آب حیات (رنگ سبز) باید نفسانیات (رنگ سیاه) را با جاروب لا منهدم کرد. «گذر از عقبهٔ خوشنامی یا نام و ناموس و شرم و اندیشه، دشوارترین عقبهٔ عشق است» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۲۲۹).

عشق خود مرغزار شیران است	کی سگی شیر مرغزار بود
نام و ناموس و شرم و اندیشه	پیش جاروبشان غبار بود

(۷۶۰)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، کنش حرکتی بسامد بیشتری را به خود اختصاص داده است؛ چراکه مولوی عارف عاشق است. عرفان در نوع خود حرکت و پویایی را می‌طلبد و عاشقان واقعی نیز به واسطهٔ عنصر عشق به‌سوی کمال و تعالی حرکت می‌کنند.



شکل ۳. وجوه تقابلی از منظر کنش‌ها

جدول ۱. تقابل نمادها از منظر کنش‌ها

سلبی	ایجابی	
کلاغ، جغد، غراب، زاغ، کرکس، جعل، مگس، پشه، سگ	طوطی، بلبل، هما، سبزه، فاخته، بلبل، شیر	وجوه تقابل
سیاه	سفید، سبز	کنش رنگ
گورستان، ویرانه، وثاق پیرزن، دیر ویران، مردار، گورستان	ساعت پادشاه، عرش، آسمان، صید زنده، صحرا	کنش مکانی
عدم دریافت موسیقی	قابلیت دریافت موسیقی	کنش صدا
سیر نزولی و روبه پایین	سیر صعودی و روبه بالا	کنش حرکت

در جدول فوق مشاهده می‌شود که کنش‌های با وجه مثبت، در نمادهای ایجابی نمود یافته‌اند و وجوه منفی کنش‌ها نیز با نمادهای سلبی مطابقت دارند.

۳. دگردیسی

در مقولهٔ دگردیسی، مولوی روح تعالی و کمال را در موجودات ناقص مشاهده می‌کند. براین اساس، کثرت‌های جغد و زاغ، پشه و... به وحدت و کمال نمادهای باز، سیمرخ دگردیسی می‌یابند و نمادهایی که متضمن معنی کاستی بودند، به تعالی می‌رسند. بررسی‌ها در این مقوله نشان می‌دهد که این گذر و تبدیل شدن‌ها در دو محور تن به روح و دگردیسی نالایقان به عاشق نمود می‌یابد.

۳-۱. تن به روح

در غزلیات به دو نوع اسب اشاره شده است: ۱. اسب تن که فرد را به سوی هوی و هوس و نفسانیات می‌کشاند، ۲. اسب جان که رسانندهٔ عارف به منزلگه و حق است. در بیت زیر نیز دگردیسی اسب تن به اسب جان دیده می‌شود. این تبدیل، تنها زمانی صورت می‌گیرد که روح آدمی (تیشتر) دیو سیاه‌تن و جسمانیت (دیو اپوش) را منهدم کند. در این زمان است که اسب سفید روح آدمی به سرسبزی و حیات می‌رسد و قابلیت پرواز و عروج پیدا می‌کند. «تیشتر فرشتهٔ باران، برای دستیابی به آب‌های بارور، به پیکر اسب سفیدی درآمد و با اپوش، دیو خشکی که به صورت اسب سیاهی بود، جنگید» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

بر اسب تن ملرز، سبک‌تر پیاده شو پرش دهد خدای که بر تن سوار نیست

(۴۰۵)

۳-۲. نفس پرستان / نالایقان به عاشق / عارف

در ساختار غزل زیر، مناظره میان من مولوی و عشق نمود می‌یابد که عشق به‌عنوان عنصر پویا و محرک، سبب دگردیسی زاغ و سار (جسم) به باز سپید (روح) می‌شود؛ اما نوع دگردیسی، نه تنها از نوع دلالت ضمنی، بلکه در کنش رنگ آن‌هاست که حرکت روبه‌پایین (سیاه) به سوی حرکت روبه‌بالا (سفید) مبدل می‌شود. پس کنش مکانی زاغ سیاه روی مردار و کنش حرکتی باز به سوی آسمان است. از این رو، شبکه‌های عشق، باز سپید، طوطی، طیار و از سوی دیگر زنجیرهٔ نشانه‌ای قالب، مردار، زاغ، سار و قفس با ویژگی مشترک در کنار هم قرار می‌گیرند.

دوش گفتم عشق را: «ای شه عیار ما سرمکش، منکر مشو، برده‌ای دستار»
چون بخسپد در لحد قالب مردار ما رسته گردد زین قفص طوطی طیار
از تو شد باز سپید، زاغ ما و سار ما بس کن و دیگر مگو کین بود گفتار ما
(۱۱۹)

در نماد مگس نیز این نوع دگردیسی دیده می‌شود. از کنش‌های مکانی مگس، شکر و شیرینی است که در اینجا از کاسه استفاده شده است. درون کاسه، محتویاتی است که چه بسا بتوان از آن به شرایط و امکانات مهیا برای نفس اماره تأویل کرد؛ اما اگر این مگس نفس از وسوسه‌های شیطانی که خوشی آنی و لحظه‌ای دارند، دوری گزیند، به مرتبه نفس مطمئنه (عنقا) تصعید می‌یابد.

بنشسته حس نفس حس نزدیک کاسه چون مگس
گر کاسه نگزیدی مگس، در حین مگس عنقاستی

(۲۲۲۳)

و به لطف و عنایت معشوق، مگس با عنقا می‌رسد:

به سفر چون مه گردون، به شب چارده پر شد به نظرهای الهی به یکی لحظه کجا شد
چو زمین بود فلک شد همگی حسن و نمک شد بشری بود ملک شد، مگسی بود هما شد
(۵۶۸)

هر انسانی با بالابردن ظرفیت وجودی خود می‌تواند از مار به ماهی دگردیسی پیدا کند. به‌طور کلی، انسان مستعد کمال و قادر به برداشتن موانع پیش‌روست. در بیت زیر، ماهی در نقش انسان بهشتی نمود می‌یابد که از مرحله مار نفسانیات و خشکی (هجران)، خود را به آب کوثر (وصال) می‌رساند:

هر جان که الهی شود در لامکان پیدا شود ماری بود ماهی شود از خاک بر کوثر زند
(۷۰۱)

همین‌طور مولانا زاغ را نماد انسان‌های پلید و پست می‌پندارد، که آگاهی خود را فدای نفس اماره و طبایع حیوانی می‌کنند؛ به‌طوری که روح و جان این نوع افراد به صدای ارجعی مأنوس نیست و از این منظر در تقابل با باز قرار می‌گیرد؛ اما به اعتقاد مولانا اگر انسان

تلاش کند و خصایص باز را در خود پیروراند، می‌تواند از زاغی پست و فرومایه به مراتب رفیع روحانی دگردیسی یابد:

چو بازم گرد صید زنده گردم	نگردم همچو زاغان گرد اموات
بیا ای زاغ و بازی شو به همت	مصفا شو ز زاغی پیش مصفات
بیفشان وصف‌های باز را هم	مجردتر شو اندر خویش چون ذات

(۲۷۲)



شکل ۴. وجوه دگردیسی تقابل‌ها

در موارد فوق، نمود دگردیسی‌ها در جهت مثبت است. همان‌طور که در بخش الگوها گفته شد، دغدغه‌ی اصلی مولوی در مقوله‌ی تقابلی الگوها، تضاد عاشق و نااهل است. مولوی در بخش دگردیسی، با کنش حرکتی و عنصر محرک عشق در صدد است نالایقان و نااهلان را به کمال و تعالی سوق دهد. کفه‌ی سنگین این نوع دگردیسی در نمودار فوق نشانگر این مطلب است.

اما در مواردی دیگر، این دگردیسی در جهت منفی نمود می‌یابد. براین اساس، آن دسته از افرادی که به دنبال مادیات و تمتعات دنیوی‌اند، مانند مورچگانی کمر بسته که در صدد انباشت آذوقه هستند، به تدریج به مار و اژدها تبدیل می‌شوند. از این روست که

مولوی این ویژگی مور را نمی‌پسندد و معتقد است که عاشقان واقعی، از تاج و کمر فارغ‌اند. «آیین بودایی، مورچه را نشانهٔ دلبستگی شدید به مال دنیا دانسته است» (شوالیه، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۲۶).

تو کمر بسته چو موری، پی حرص روزی / من فکنده کله و سوی کمر می‌نروم
(۱۴۴۹)

با این توضیح، اگر مورچگان به حرص و شهوت خود ادامه دهند، به مار تبدیل می‌شوند. پس مور شهوت، بر اثر مهیا بودن بستر و فضا به مار تبدیل می‌شود. این روند تا مبدل شدن به اژدها ادامه پیدا می‌کند.

زنانک خوی بد نگشتست استوار / مور شهوت شد ز عادت همچو مار
مار شهوت را بکش در ابتلاء / ورنه اینک گشت مارت اژدها
(مولوی، ۱۳۸۹، د: ۲۸۸)

نتیجه گیری

با بررسی تقابل‌های دو گانه در اشعار مولوی می‌توان به نیمهٔ پنهان فکری، نوع استفاده از تقابل‌ها، هنجارشکنی و درنهایت، به جهان‌بینی فکری وحدت‌گرایانهٔ مولوی دست یافت. در این پژوهش، تقابل‌ها براساس الگوها، کنش‌ها و دگردیسی تقسیم شده‌اند. بررسی مقولهٔ الگوها نشان می‌دهد مولوی برای تبیین نسبت‌های روح / جسم، عاشق / معشوق، عشق / عقل و...، از روابط تقابلی سود می‌جوید که در این میان، روابط تقابلی عاشق و ناهل، براساس فضای فکری مولوی بسامد بیشتری را به خود اختصاص داده است. همچنین انواع رابطه‌ها را می‌توان به چهار دستهٔ مثبت و منفی، میانه و دوجهی تقسیم کرد که خلاصهٔ آن مطرح می‌شود.

روابط یک‌سویه: زیرساخت ذهنی مولوی در بخش تقابلی سلبی و ایجابی را چه‌بسا بتوان به ساختار دوگانهٔ اندیشگانی ذهن آدمی یعنی تمایز میان خیر و شر، اهورا و اهریمن مرتبط دانست.

روابط دوجهی: نکتهٔ حائز اهمیت و چشمگیر، نه در انتخاب نوع تقابل‌ها، بلکه در نحوهٔ گزینش و شیوهٔ برخورد با روابط است. از این‌رو، نحوهٔ برخورد دوجهی مولوی با برخی از نمادهای باز، فیل، گربه و سگ را چه‌بسا بتوان با شور و هیجان عشق مولوی به

شمس و نیز عرفان بسط‌گرایانه او منطبق دانست؛ چراکه چرخش‌های سمع‌وارانه نمادها، دلالت‌های ضمنی آن نماد را از سکون به تحرک و پویایی گذر می‌دهند.

روابط میانه: در این میان، رابطه میان نماد شیر و آهو منحصر می‌شود؛ چراکه فرمی میانه به خود می‌گیرد. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که چرا مولوی در بخش تقابلی، از دریچه‌ای متفاوت به تقابل آهو و شیر نگریسته است و دلیل تغییر کنش‌های مداوم در این دو نماد چیست. در پاسخ می‌توان گفت بنابر ساختار و ذهنیت مولوی، نماد شیر در لایه‌های ضمنی به صورت عاشق و در بستر و فضایی دیگر در نقش معشوق نمود می‌یابد. از این رو، ساختار شکنی‌های مولوی را چه‌بسا بتوان به دو بخش عشق و عرفان تقسیم کرد. در بخش عشق مولوی به شمس، رابطه نمادین به صورت شیر عاشق و آهوی معشوق نمود می‌یابد. بدین ترتیب و با توجه به فضای زندگی مولوی و کنش‌های رفتاری اطرافیان مولانا در برابر شمس تبریزی، چه‌بسا بتوان سوییته مثبت معادله یعنی شیر عاشق را به خود مولوی و سوی دیگر آن (گره، سگ، خرگوش و کفتار) را به حاسدان و نامحرمانی که وابسته به نفسانیات هستند، تأویل کرد؛ بنابراین، می‌توان گفت حضور شیر عاشق (مولوی) در مرکز و محور دایره، توسط حاسدانی محاصره شده است که در این میان شیر راه‌گریزی پیدا می‌کند و به آهوی شمس تبریزی پناه می‌برد؛ اما در بخش عرفانی، رابطه نمادین، از شیر معشوق به آهوی عاشق‌تطور می‌یابد. نکته چشمگیر در این میان، تغییر کنش رمندگی به تسلیم‌شدن آهو در برابر شیر معشوق است که در عرفان می‌توان از آن به بحث فنا تعبیر کرد.

اما روابط تقابلی در مقوله کنش‌ها به چهار بخش حرکتی، صدا، رنگ و مکان تقسیم شده است که در اغلب موارد، کارکرد کنش‌ها با دلالت ضمنی نماد، هم‌نواپی معنایی دارد. براساس نتایج، کنش‌ها در نمادهای پست به صورت نزولی، سیاهی، ماتم و... نمود می‌یابند؛ اما بازتاب این کنش‌ها، در نمادهای متعالی در وجوه مثبت متعالی، سبزی و باروری و بسط نمایانگر می‌شود.

در مقوله دگردیسی، مولوی روح تعالی و کمال را در همه موجودات مشاهده می‌کند. از این رو، در جهان‌بینی مولانا، مسئله کثرت به وحدت دیده می‌شود؛ چراکه او تمام

پدیده‌های عالم را مظهر حقیقت واحد می‌داند. براین اساس، برخی از تبدیل شدن‌های زاغ به باز، مار به ماهی، بلبل به باز و مگس به عنقا را می‌توان به صورت گذر از مرحله تفرقه به وحدت تبیین کرد که در این بخش، کفه فضای اندیشگانی مولوی در مقوله تعالی به سوی عاشق واقعی نمود بیشتری می‌یابد. شایان ذکر است که این دگردیسی‌ها، تنها در جهت تعالی و کمال شکل نمی‌گیرد؛ بلکه در بستری دیگر، در وجه منفی نیز تجلی می‌یابد.

پی‌نوشت

۱. مولوی، جلال‌الدین، کلیات شمس. شواهد شعری در این مقاله از کلیات شمس است و در بقیه موارد، به شماره غزل‌ها اکتفا شده است.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۷۱) ساختار و تأویل متن. مرکز. تهران.
- انجیل. (۱۳۷۵). ترجمه خاتون آبادی. نقطه. تهران.
- برتنس، هانس. (۱۳۸۴). مبانی نظریه ادبی. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. ماهی. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چاپ پنجم. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ (۱۳۸۰). در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی. سخن. تهران.
- چندلر، دانیل. (۱۳۸۶). مبانی نشانه‌شناسی. ترجمه مهدی پارسا. چاپ چهارم. سوره مهر. تهران.
- سجودی، فرزانه. (۱۳۹۰). نشانه‌شناسی کاربردی. علم. تهران.
- سوسور، فردینان. (۱۳۸۷). دوره زبان‌شناسی عمومی. ترجمه کوروش صفوی. هرمس. تهران.
- شمس تبریزی، محمد. (۱۳۷۳). مقالات شمس تبریزی. مرکز. تهران.

- شوالیه، ژان و آلن گریبان. (۱۳۸۲، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۷). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضاییلی. دوره پنج‌جلدی. جیحون. تهران.
- شیمل، آنه ماری. (۱۳۸۲). شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی. علمی و فرهنگی. تهران.
- عبداللهی، منیژه. (۱۳۸۱). فرهنگ‌نامه جانوران در ادب فارسی. چاپ اول. پژوهنده. تهران.
- عطار، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۸۸). منطق‌الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۹۲). دانشنامه اساطیری جانوران. پارسه. تهران.
- کالر، جاناناتان. (۱۳۸۸). بوطیقای ساختگرا. ترجمه کوروش صفوی. مینوی خرد. تهران.
- کوپر، جی. سی. (۱۳۹۲). فرهنگ نمادهای آیینی. ترجمه رقیه بهزادی. علمی. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۰). فیه‌ما‌فیه. تصحیح توفیق سبحانی. چاپ سوم. پارسه. تهران.
- _____. (۱۳۸۶). کلیات شمس. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ اول. هرمس. تهران.
- _____. (۱۳۸۹). مثنوی معنوی. به اهتمام توفیق سبحانی. روزنه. تهران.
- میت‌فورد، میراندابروس. (۱۳۸۸). فرهنگ مصور نمادها و نشانه‌ها در جهان. ترجمه ابوالقاسم دادور و زهرا تاران. دانشگاه الزهرا (س). تهران.
- وارنر، رکس. (۱۳۸۶). دانشنامه اساطیر جهان. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. اسطوره. تهران.
- هال، جیمز. (۱۳۸۳). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. فرهنگ معاصر. تهران.
- یاحقی، جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. فرهنگ معاصر. تهران.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال هفتم، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴

نمود وحدت وجود و وحدت شهود در لمعات فخرالدین عراقی

ناصر محسنی نیا^۱
حسین علینقی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۰۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

چکیده

وحدت وجود و وحدت شهود، از مفاهیم معروف در عرفان‌اند که بحث‌های گوناگونی درباره آن‌ها صورت گرفته و دانشمندان و عارفان مختلف، دیدگاه‌ها و تعاریف متعددی از آن‌ها ارائه کرده‌اند. برخی وحدت وجود را مقامی عرفانی می‌دانند که بر مقام وحدت شهود برتری دارد. گروهی دیگر به اصالت وحدت شهود رأی می‌دهند و عارفانی نیز در آثارشان این دو را یک مفهوم با تعاریفی متفاوت دانسته‌اند. به دلیل این تفاوت در دیدگاه‌ها، بررسی و تحلیل تعاریف عارفان در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد. لمعات فخرالدین عراقی را -که به نوعی آینه

^۱ دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی. s_n_mohseninia@ikiu.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول).

hoseinalinaghi@yahoo.com

تمام‌نمای عرفان وحدت وجودی ابن عربی است و از مبانی عرفان عملی عارفان پیشین بهره گرفته است - می‌توان به‌عنوان یکی از کتاب‌های مهم در تعریف این دو مفهوم در نظر گرفت. در این پژوهش، پس از پرداختن به تعاریف مربوط به این دو مفهوم، نوع بیان فخرالدین عراقی درباره آن‌ها در لمعات، بررسی و مطالعه می‌شود. مطابق سخنان عراقی در این کتاب می‌توان ادعا کرد که او این دو مفهوم را از یک جنس می‌داند و تفاوتی میان آن‌ها قائل نیست. در واقع، باید گفت او به‌گونه‌ای، وحدت شهود را نمود عینی وحدت وجود به‌شمار می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: وحدت وجود، وحدت شهود، لمعات، فخرالدین عراقی، ادبیات عرفانی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و پیچیده جهان هستی، شناخت خدا و هستی‌شناسی (وجودشناسی) است که مسئله «وحدت وجود» نیز در زیرشاخه آن قرار می‌گیرد. این بحث در فلسفه، کلام و عرفان مطرح است و اشخاصی مانند ابن سینا، ملاصدرا، غزالی، ابن عربی، سیدحیدر آملی، علاءالدوله سمنانی و دیگران درباره آن سخن گفته‌اند. این موضوع حتی در فرهنگ غرب نیز ریشه دارد. از فلاسفه یونان باستان تا فیلسوفان جدید چون اکهارت و اسپینوزا از آن سخن گفته و به بررسی آن پرداخته‌اند و آن را «پانته‌ایسم» نامیده‌اند. هر یک از فلاسفه و عرفا با توجه به مکتب فکری‌شان، برای وحدت وجود، تعریف خاصی ارائه داده‌اند. در تعریف وحدت وجود، عده‌ای معتقدند که وجود دارای افراد و مصادیق مختلف و متعدد است و اینها دو فرقه‌اند: یکی فیلسوفان مشائی و دیگری فیلسوفان متأله یا صدرایی. دسته اول می‌گویند: «این افراد متعدد متکثر، بسیط و به تمام ذات و به نفس ذات - نه با فصول و مصنفات و مشخصات - با یکدیگر متباین‌اند... و جز در مفهوم وجود با هم اشتراک ندارند» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۴۷). دسته دیگر که صدر آن‌ها ملاصدرای شیرازی است، معتقدند «افراد متعدد و متکثر وجود در سنخ و در حقیقت طارد

عدم با هم متشاکک‌اند و در شدت و ضعف و تقدم و تأخر و غیر آن از وجوه تشکیک از یکدیگر متمایزند، یعنی که وجود، حقیقت واحد مقول به تشکیک است و دارای مراتب و درجات مختلف است، در مرتبه‌ای واجب است و در مرتبه‌ای ممکن» (همان: ۲۴۷)؛ در نتیجه صدرا و پیروان او به «وحدت تشکیکی وجود» قائل‌اند.

در تعریف ابن عربی از وحدت وجود که به «وحدت شخصی وجود» معروف است، اعتقاد بر این است که «فقط واجب تعالی است که حقیقت وجود و وجود حقیقی و به تعبیر دیگر صرف هستی و نفس طبیعت وجود است و ماسوای او، یعنی جمیع ممکنات، اظلال او هستند و وجودشان وجود ظلی و تبعی است» (همان: ۲۴۹). فرق وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود در آن است که در وحدت تشکیکی «وجود، مشکک بود ولو تشکیکش، تشکیک خاصی بود؛ ولی بنابر این وجه، وجود را در واقع تعددی نیست، تا چه رسد به این که متواطی باشد یا مشکک» (همان: ۲۴۹). در نتیجه، ابن عربی وجود را تنها از آن خدا می‌داند و موجودات را سایه‌های این وجود و حتی به مراتب وجود و تشکیک اعتقادی ندارد. به این ترتیب، درباره وحدت وجود تعاریفی وجود دارد؛ در حالی که فیلسوفان و عارفان، تعریف دقیقی از وحدت شهود ارائه نکرده‌اند. شاید بهترین تعریف را شمس‌الدین محمد لاهیجی در شرح گلشن راز از وحدت شهود می‌کند: «شهود، رؤیت حق است به حق. یعنی در این مشهد که سالک واصل، بساط هستی مجازی که وجود کثرات و تعینات است، طی کرده، دید که هر چه هست، اوست» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۰۲). در حقیقت وحدت شهود، مقامی از مقامات عرفانی است که در آن عارف جز حق و خدا نمی‌بیند و هر چه می‌بیند اوست.

مسئله چستی و چگونگی وحدت وجود و وحدت شهود، همواره مورد بحث فلاسفه و عارفان بوده است و فیلسوفان، اغلب به وحدت وجود بها داده‌اند و وحدت شهود را مقامی پایین‌تر از آن دانسته‌اند؛ در حالی که عرفا غالباً وحدت شهود را مرحله پس از وحدت وجود دانسته یا آن دو را یک مفهوم خوانده‌اند. در نتیجه، مسئله وحدت وجود در عرفان گاهی با وحدت شهود هم‌نشین می‌شود، در صورتی که برخی معتقدند که این دو اصطلاح عرفانی، هر یک مقام و جایگاه خود را دارند و متفاوت از یکدیگر یا در ادامه یکدیگرند. برخی

دیگر آن‌ها را یکسان می‌دانند و وحدت شهود را نمود عینی وحدت وجود می‌گیرند. برخی دیگر نیز وحدت وجود را نمی‌پذیرند و فقط به وحدت شهود قائل‌اند. بدین ترتیب، لازم است که این دو اصطلاح مهم عرفانی یا فلسفی دقیق‌تر بررسی شوند. از نظر نگارندگان، برای رسیدن به یک تعریف درست از این دو مفهوم، باید به کتاب‌های عرفانی و عقاید و آرای عرفای بزرگ مراجعه کرد. یکی از این عرفای بزرگ، فخرالدین عراقی است که در کتاب ارزشمند لمعات خود، این دو مفهوم را به شکلی خاص و زیبا مطرح کرده است.

در این بررسی، با میناقراردادن کتاب لمعات فخرالدین عراقی که از شاعران و عارفان معروف سده هفتم هجری و دنباله‌رو مکتب وحدت وجودی ابن عربی است و نیز مقایسه بین این دو اصطلاح عرفانی در این کتاب، برآنیم تا به تعریفی درست از آن‌ها - حداقل از دیدگاه یکی از شاعران و عارفان بزرگ - دست یابیم. به نظر می‌رسد فخرالدین عراقی در کتاب لمعات خود، این دو اصطلاح را یکی یا در راستای یکدیگر می‌داند؛ آن‌چنانکه از وحدت شهود به وحدت وجود می‌رسد و در اثبات وحدت وجود، از وحدت شهود بهره می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

درباره وحدت وجود و تعاریف آن در دیدگاه فلاسفه و عرفا پژوهش‌هایی صورت گرفته است که شاید مهم‌ترین آن‌ها کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت از قاسم کاکایی باشد. او در این کتاب به شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه این دو شخصیت بزرگ در مورد وحدت وجود پرداخته است. همچنین در مورد وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و مقایسه آن با افراد دیگر، چندین مقاله چاپ شده است که می‌توان آن‌ها را به‌عنوان پیشینه پژوهشی این موضوع به شمار آورد. در این پژوهش از بیشتر این مقالات در مواقع لزوم استفاده شده و گاه نظرات و دیدگاه‌های آنان به نقد کشیده شده است. البته در مورد وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه فخرالدین عراقی، تاکنون پژوهش مشخصی صورت نپذیرفته است که این امر ضرورت پژوهش در این زمینه را مهم جلوه می‌دهد؛ زیرا

فخرالدین عراقی از کسانی به شمار می‌رود که از ابن عربی پیروی می‌کرده و به گونه‌ای دیدگاه‌های او را شرح و تفسیر کرده و آن‌ها را بسط داده است. در واقع، این پژوهش فتح بابی درباره دیدگاه فخرالدین عراقی درباره «وحدت» در کتاب *لمعات* است.

تعاریف وحدت وجود

حکیم سبزواری وحدت وجود را به چهار دسته تقسیم می‌کند که از آن‌ها دو نوع زیر مورد بحث ماست (سبزواری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۷۱):

۱. وحدت وجود و کثرت موجود: براساس این نظر، وجود واحد است و دیگر موجودات، نسبتی با این وجود مطلق دارند؛ چنانکه ملاصدرا می‌گوید: «إن الوجود شخص واحد هو ذات البارئ التعالی و الماهیات امورٌ حقیقیة موجودیتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبی و إرتباطها به تعالی» (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۱: ۷۱). با توجه به این تعریف «وجود در واجب الوجود اصیل بوده و اطلاق موجود بر واجب از قبیل اطلاق مشتق بر مبدأ اشتقاق است؛ اما در ممکنات، ماهیت اصیل است و اطلاق موجود بر ممکنات، از قبیل اطلاق مشتق بر منسوب به مبدأ اشتقاق است» (وکیلی و تاجیک، ۱۳۸۹: ۱۴۱). می‌توان این سخنان عین - القضاة همدانی را مطابق این تعریف از وحدت وجود دانست: «هر چه هست بدو هست، یا نه همه بخود نیست است؛ و نیستی غیر او ضروری است، چنانکه هستی او ضروری است» (عین‌القضاة، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۱).

۲. وحدت وجود و موجود در عین کثرت: اغلب پژوهشگران، بنیانگذار این نظریه را که اساس وحدت وجود عرفا محسوب می‌شود، ابن عربی می‌دانند؛ برای روشن شدن این معنا، عرفا مثال انسانی را می‌زنند که در اتاقی پر از آئینه ایستاده است و از یک وجود که همان انسان حاضر در اتاق است، وجودهای متعدد پدید می‌شود و این وجودهای متعدد به معنای تعدد در اصل ذات نیستند؛ بلکه او یک حقیقت است با جلوه‌های متعدد. اساس عرفان ابن عربی بر این «وحدت وجود» استوار است که در جای‌جای آثارش نمود دارد: «فسبحان مَنْ أظهرَ الأشياءَ و هو عینُها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹). یا آنجا که می‌گوید: «هنگامی که

خدا خواست به ممکنات وجود بخشد- درحالی که غیر خدا وجودی نیست و خود تنها موجود است- به قدر استعداد هر یک از آنها بر ایشان ظاهر شد و آنها خود را در وجود خدا دیدند؛ حال آنکه در واقع عدم اند» (همان، ج ۳: ۲۵۵). «فما فی الوجود الا الله تعالی» (همان: ۶۸). «او اول است، آخر است، ظاهر است و باطن است؛ او عین چیزی است که آشکار شده و عین چیزی است که در آشکاری نهان گشته... اوست که نام ابوسعید و نام های دیگر حادثات و مخلوقات را به خود گرفته است» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۷). مطلب دیگری که برای این نظریه بیان می کند، مثال اعداد است که از ترکیب عدد یک (واحد) اعداد دیگر و مراتب مختلف اعداد ایجاد می شود. در شعری می گوید:

«یا خالقَ الاشیاء فی نفسه ائت لما تخلقه جامع

تخلق ما لاینتهی کونه فیک فانت الضیق الواسع»

(ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۸)

ای آفریننده همه چیز در نفس خود/ تو جامع هر آنچه آفریده ای هستی/ می آفرینی آنچه را که حقیقت وجودی اش در تو پایانی ندارد/ چراکه تو تنگ گشاینده ای. منظور از تنگی آن است که خداوند وجود مطلق است و منظور از گشاینده گی، گشایش این وجود مطلق در نهاد موجودات دیگر است. موحد در این کلام، تنگی را احدیت می داند که هیچ کثرتی در او راه ندارد و فراخی را الوهیت و فراگیرنده همه موجودات. (۱۳۸۵: ۳۸۲). با توجه به سخنان ابن عربی می توان وحدت وجود را چنین تعریف کرد: «وحدت وجود دیدگاهی است که حقیقت وجود را امری یگانه می داند که بدون حلول و اتحاد با تعینات و تشخصات، در آنها سریان و ظهور دارد؛ به گونه ای که هر تعینی به سبب سریان وجود در آن، وجه، ظهور و ظل حقیقت وجود است» (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). این تعریف را به شکلی ساده تر می توان به این شکل بیان کرد که وجود یگانه است و در موجودات تجلی دارد و هر موجودی به واسطه این تجلی ظهور می یابد.

عرفا برای توجیه وحدت وجود در عین کثرت، از مبحث تجلی بهره برده اند و برای آن مراتبی در نظر گرفته اند: «اولین تجلی، تجلی ذات به ذات در مقام ذات است. با این تجلی، تعیین اول که همانا مرتبه احدیت باشد، محقق می شود. تجلی دوم، تجلی ذات به ذات در

مقام اسما و صفات است. با این تجلی، مرتبه واحدیت تحقق می‌یابد. سومین تجلی، تجلی ذات به اسما و صفات در مقام فعل و خارج است. با این تجلی است که عالم خارج به ظهور می‌رسد» (آملی، ۱۳۷۷: ۱۲۳)؛ بنابراین، با این تجلیات، وجود از ذات باری تعالی به مقام اسما و صفات می‌رسد و سپس این اسما و صفات در مقام فعل در موجودات به ظهور می‌پیوندند. «نظریه اسما و صفات، راهی است که ابن عربی به وسیله آن وحدت شخصی وجود را با کثرتی که در عالم مشاهده می‌کنیم ربط می‌دهد. به اعتقاد او هرگونه کثرت و تضادی که در عالم می‌بینیم، از وجود کثرت و تضاد در بین اسماء حق ناشی می‌شود. ما فقط با یک وجود سروکار داریم و آن حق تعالی است و اسماء کثیر وی وجوه مختلف این وجودند» (دشتی، ۱۳: ۱۵۹).

وحدت وجود و وحدت شهود

۱. تقدم وحدت وجود یا وحدت شهود

برخی از محققان حوزه عرفان معتقدند عرفایی که پیش از ابن عربی می‌زیسته‌اند، وحدت وجود نداشته‌اند؛ بلکه به وحدت شهود رسیده‌اند. از جمله این محققان می‌توان به ابوالعلا عقیفی، نیکلسون و عبدالحسین زرین کوب اشاره کرد. نیکلسون نظریه وحدت وجود را متعلق به ابن عربی می‌داند و معتقد است اقوال صوفیان از جمله «سبحانی» بایزید بسطامی و «انالحق» حلاج، دلیلی بر اعتقاد به وحدت وجود نیست و آن‌ها را وحدت شهود می‌خواند: «این خطاست که بعضی از تعبیرات صوفیه را دلیل بر اعتقاد ایشان به وحدت وجود بدانیم؛ چراکه صوفی مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد است، نمی‌تواند قائل به وحدت وجود باشد؛ بلکه معتقد به وحدت شهود است» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۱)؛ البته آربری این گفته نیکلسون را رد می‌کند (۱۳۵۸: ۱۱۴). زرین کوب نیز در مقایسه اندیشه بایزید و ابن عربی می‌گوید: «گفته کسانی مانند بایزید و حلاج، درحقیقت وحدت وجود نیست، بلکه قول است به حلول و اتحاد. به عبارت دیگر، مذهب ابن عربی بر اصل وحدت مبتنی است؛ یعنی بر این فکر که وجود امری است واحد که حق است و آنچه ماسوا خوانده می‌شود، دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

برخی نیز معتقدند که بایزید و حلاج و دیگران زمینه‌ساز نظریه وحدت وجود برای ابن عربی بوده‌اند. «خود ابن عربی در کتاب‌هایش از عرفای پیشین یاد می‌کند و نقل قول‌هایی از زبان آنان به میان می‌آورد که کاملاً دلالت بر وحدت وجود می‌کنند؛ برای مثال، وی از معروف کرخی نام می‌برد و می‌گوید: جمله «لیس فی الوجود الا الله» اول بار به وی منتسب شده است» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۴۸). آرزو ابراهیمی دینانی در مقاله‌ای با نام «بنیانگذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی» سعی در اثبات این موضوع دارد که حلاج پیش از ابن عربی بنیان‌های نظریه وحدت وجود را پایه‌گذاری کرده است؛ (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری، ۱۳۸۹). والتر استیس (۱۳۷۵: ۴۸ و ۱۰۵) ضمن انتقاد از مکتب وحدت وجود، سخنان بایزید را از این دست می‌داند و معتقد است که اصل و اساس تجربه‌ای که غزالی، محمود شبستری و دیگران از آن یاد می‌کنند، از این سخنان است. قاسم غنی نیز بایزید و ذوالنون و حلاج و دیگران را متمایل به عقیده وحدت وجود می‌شمرد (غنی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۸).

در سخنان عرفایی مانند عین‌القضات همدانی و عطار نیشابوری که پیش از ابن عربی یا هم‌زمان با او می‌زیسته‌اند، می‌توان اعتقاد به این نظریه را مشاهده کرد. عین‌القضات می‌گوید: «او و این و آن همه او. و جلال او نه این و نه آن و نه او» (۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۳). البته برخی این گفته‌ها را نیز از نوع وحدت شهود خوانده‌اند نه وحدت وجود.

منزل تفرید و تجرید آیدت	«بعد از این وادی توحید آیدت
جمله سر از یک گریبان برکنند	روی‌ها چون زین بیابان در کنند
آن یکی باشد در این ره در یکی	گر بسی بینی عدد گر اندکی
آن یک اندر یک، یکی باشد تمام»	چون بسی باشد یک اندر یک مدام
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۲۰۶)	

همچنین عطار در بحث بقا گوید:

تا تو هستی، هست در تو کی رسد	«نیست شو تا هستیت از پی رسد
کی رسد اثبات از عز بقا»	تا نگردي محو خواری فنا
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۲۳۸)	

در نتیجه، به نظر می‌رسد آنچه زرین کوب، نیکلسون و دیگران درباره عارفان گذشته گفته‌اند و اینکه آن‌ها هیچ مناسبتی با وحدت وجود نداشته‌اند، قابل قبول نیست؛ زیرا این شناخت و آگاهی و مناسبت وحدت شهود و وجود با هم، از گفته‌ها و سخنان و آثار آنان مشخص است.

موضوع دیگری که باید به آن توجه داشت، آن است که معمولاً وحدت وجود را امری بالاتر از وحدت شهود می‌دانند: «وحدت شهود، مرتبط با فنا و وحدت وجود مربوط به بقای پس از فنا است» (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری، ۱۳۸۹: ۳۰). پرسشی که در اینجا می‌توان طرح کرد، آن است که از مقامات عرفانی، وحدت وجود بالاتر است یا وحدت شهود. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از عرفایی که درباره این دو مقوله سخن گفته‌اند، به‌طور مستقیم به این مطلب اشاره نکرده‌اند که وحدت وجود بالاتر از وحدت شهود است یا برعکس. سؤال دیگری که پاسخ آن در مسیر دادن به این بحث حائز اهمیت است، آن است که آیا وحدت وجود، جزء مقامات عرفانی محسوب می‌شود یا آنکه تنها نوعی نظریه است؟

جوادی آملی در تفاوت «وحدت وجود» و «وحدت شهود» می‌گوید:

«از این مرحله (وحدت شهود) بالاتر مقامی است که در آن مقام، عارف واصل بدون وحشت و دهشت، وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ چیزی غیر از او سهمی از بود ندارد و هرچه جز اوست، نمود اوست، بدون آنکه خود دارای وجود و بود باشد و سراسر جهان غیب و شهادت را آیینۀ همان وجود واحد بیابد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۰).

همچنان که مشخص است، جوادی آملی قائل به آن است که وحدت وجود جزء مقامات عرفانی است.

قاسم کاکایی (۱۳۸۳: ۱۱۷) در تفاوت این دو مقوله می‌گوید: «برخلاف وحدت وجود که سری از اسرار عالم هستی است و جزء علم اسرار شمرده می‌شود، وحدت شهود مربوط به حال عارف و اثری است که به واسطه شهود عرفانی در جان او پیدا شده و جزء علم

احوال به حساب می آید.» برخلاف جواد آملی، او وحدت وجود را نظری و وحدت شهود را امری عملی دانسته است.

لاهیجی (۱۳۸۸: ۲۰۲) در شرح گلشن راز، وحدت شهود را این چنین تبیین می کند: «شهود، رؤیت حق است به حق؛ یعنی در این مشهد که سالک واصل، بساط هستی مجازی که وجود کثرات و تعینات است، طی کرده، دید که هر چه هست، اوست و غیر آن حقیقت موجودی نیست و کثرات و تعینات، اعتبارات هستی مطلقند که به حسب اختلاف نسب عارض آن حقیقت شده اند.» در این تعریف، لاهیجی از وحدت شهود طوری سخن گفته است که گویی وحدت وجود را تعریف می کند و اگر درست بنگریم، می بینیم که این تعریف با تعریف اول وحدت وجود که پیش از این گذشت، مطابقت دارد یا تلفیقی از تعریف اول و دوم است.

بایزید بسطامی در مقام وحدت وجود و وحدت شهود می گوید: «چهل سال است که من با خلق سخن نگفتم، هر چه گفته ام با حق گفته ام» (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۸: ۵۲۰)؛ یعنی همه را خدا دیده است و جز حق ندیده است. قیصری همین سخن را در کتابش می آورد و آن را مقام مشاهده می خواند (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۱۱).

مرضیه اخلاقی در مقاله ای با نام «وحدت وجود و وحدت شهود» که به تبیین این دو مسئله و وجوه اشتراک و افتراق این دو می پردازد، با آوردن مثال های متعدد در انتها به این نتیجه می رسد که وحدت وجود، مقامی بالاتر از وحدت شهود است:

«قائلان به وحدت شهود در همین مقام می مانند و از این مقام نیز غفلت می نمایند و این مقام را اعلی المقامات می دانند، چون در این مقام محو مطلق و فنای تام رخ می دهد و غبار عبودیت از میان می رود؛ ولی قائلان به وحدت وجود مقام بالاتری را بیان می دارند که پس از مقام فنای فی الحق، بقای بالحق است که در این مقام، حق را به جمیع شئون ظاهر و باطن مشاهده می کنند. پس عارف واصل در عین فنای در وحدت، از تجلی به کثرت غافل نمی شود و در عین ملاحظه کثرات، کثرات میان او و حضرت احدیت فاصله نمی اندازد؛ نه خلق حجاب حق است و نه حق حجاب خلق» (اخلاقی، ۱۳۸۳: ۱۰۷).



در این بیان، وحدت شهود برابر با فنا معرفی شده است و وحدت وجود، برابر با بقا و همچنین وحدت شهود مقدمه‌ای برای درک وحدت وجود شمرده شده است؛ در حالی که بیشتر عارفان گذشته مقام وحدت شهود را مقام بقا دانسته‌اند؛ همچنان که در تعریف لاهیجی و سخن بایزید آشکار است.

با توجه به این دیدگاه‌ها، به نظر نگارندگان، وحدت وجود جزء مقامات عرفان عملی محسوب نمی‌شود و تنها نظریه‌ای است که وجود عالم هستی و تمام ممکنات را از یک وجود می‌داند که همه موجودات تعیینی از آن یک وجودند. در حالی که وحدت شهود مرحله به‌عینیت رسیدن این نظریه است که سالک جز حق چیز دیگری نمی‌بیند، یعنی هر آنچه می‌بیند حق است.

۲. مخالفت علاءالدوله با ابن عربی در مفهوم وحدت وجود

علاءالدوله سمنانی که یکی از مخالفان نامدار اندیشه‌های ابن عربی است و در آثارش به انتقاد از او می‌پردازد، خود اعتقاد راسخی به وحدت شهود دارد که در آثار او به وضوح مشخص است و حتی می‌توان اعتقاد به وحدت وجود را در آثار او استنباط کرد. بررسی دیدگاه او، ما را در شناخت بهتر وحدت وجود و وحدت شهود یاری می‌کند. در شعر زیر به وضوح می‌توان اندیشه وحدت شهودی او را مشاهده کرد:

«او نه انس است و نه جن و نه ملک نه حور است بلکه او دیده جان و دل ما را نور است
غیر حق هر چه کسی بیند مشرک باشد آنکه او حق نتواند که ببیند کور است»
(سمنانی، ۱۳۶۴: ۶۵)

در غزلی دیگر با اشاره به اینکه همه چیز در جهان من هستم و «من» خود «او» یم، کاملاً

اندیشه وحدت وجودی را بیان می‌کند:

«هم یک منم هم ده منم صد یک منم ده صد منم بشنو حقیقت این سخن، اهل قبول و رد منم
بشنو علاءدوله یقین بی حد منم بی‌عد منم پس در وجود و در نسب بی‌شبه حد و عد منم
من طرفه مولودم که هم ام وجود خود منم هم قابلم هم فاعلم هم آب منم هم جد منم
میم معارف با الف اندر بدل نه بعد از این بی‌خود شو و او را ببین، او را بگو این خود منم»

(سمنانی، ۱۳۶۴: ۱۸۴)



«بنابراین، علاءالدوله که وحدت وجود را بر نمی‌تابد، در اشعارش وحدت شهود را به انحای مختلف بیان می‌دارد» (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۱۷). سمنانی خدا را آن چنان که ابن عربی «وجود مطلق» می‌داند، نمی‌داند و معتقد است: «وجود حق همان خالق تعالی است نه وجود مطلق و نه وجود مقید، آن چنان که ابن عربی گفت است» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۳۶).

قاسم کاکایی، تفاوت را در تجربه و تعبیر این دو عارف نامدار می‌داند که سبب چنین اختلافی شده است. او معتقد است که تجربه این دو عارف با هم دیگرگون است؛ سمنانی تجربه‌ای عاشقانه دارد و از عشق سخن می‌گوید و شعر می‌گوید و به وحدت شهود می‌رسد؛ در حالی که ابن عربی تجربه‌ای معرفتی دارد و مانند فلاسفه سخن می‌راند. در جایگاه دیگر، تعبیر این دو عارف نیز متفاوت است و از آنجا که تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است، نه منطقی می‌تواند وحدت وجود را بیان کند و نه لفظ یارای آن را دارد. در نتیجه، انتقاد او از ابن عربی این است که در مسئله وحدت وجود باید سکوت می‌کرده است (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۱۷). با توجه به این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که وحدت وجود و وحدت شهود در نظر عرفای بزرگ تفاوت چندانی با هم ندارند و گویا این بزرگان هر دو را یکی دانسته‌اند یا تعابیر گوناگون از این دو مفهوم یا این دو مقام کرده‌اند که گاه سبب شده است که برخی گمان کنند که این دو با هم متفاوت‌اند. در کتاب لمعات نیز ما با همگامی این دو مفهوم با هم مواجهیم که در ادامه نمونه‌های آن خواهد آمد.

فخرالدین عراقی و کتاب لمعات

فخرالدین عراقی، عارف، شاعر و نویسنده مشهور قرن هفتم هجری است. حمدالله مستوفی وفات او را در ۶۸۶ هـ ق دانسته و دیگران آن را در ۶۸۸ گفته‌اند که سعید نفیسی در مقدمه کلیات عراقی، تاریخ اخیر را صحیح‌تر می‌داند (عراقی، ۱۳۶۳: ۵). از آنجا که فخرالدین عراقی محضر صدرالدین قونوی را درک کرده بود و صدرالدین قونوی نیز از خویشان و مریدان ابن عربی به‌شمار می‌آمد، او نیز به‌واسطه، تحت تأثیر تعلیمات ابن عربی قرار گرفت و از اندیشه وحدت وجود و پیروی می‌کرد که این امر در تمامی آثارش، به‌ویژه کتاب لمعات به‌روشنی دیده می‌شود.

لمعات کتابی است در ۲۸ لمعه (پرتو) که می‌توان آن را چکیده‌ای از نظرات وحدت وجودی ابن عربی دانست که رنگ عشق به خود گرفته‌اند و به صورتی زیبا و شورانگیز به رشته تحریر درآمده‌اند. جامی دربارهٔ عراقی و کتاب *لمعاتش* می‌گوید: «فخرالدین ابراهیم الهمدانی المشتهر بالعراقی، به صحبت قدوة العلماء المحققین و أسوة العرفاء الموحدین، ابوالمعالی صدر الحق و الملة و الدین، محمد القونوی - قدس الله تعالی سرهما - رسیده است و از وی حقایق *فصوص الحکم* شنیده، مختصری فراهم آورده و آن را به سبب اشتغال بر لمعه‌ای چند از بوارق آن حقایق، *لمعات* نام کرده، به عباراتی خوش و اشاراتی دلکش، جواهر نظم و نثر بر هم ریخته و لطائف عربی و فارسی در هم آمیخته» (جامی، ۱۳۸۳: ۲۶). جامی در هنگام مقابله و تصحیح کتاب *لمعات* با چند نسخهٔ دیگر به این نتیجه می‌رسد که نسخه‌ها اختلافات زیادی دارند؛ بدین ترتیب مشغول به شرح این کتاب با توجه به آرای بزرگان عرفا، به‌ویژه محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی می‌شود (همان: ۲۶). ذبیح‌الله صفا کتاب *لمعات* را از جمله کتاب‌هایی می‌داند که پس از قرن هفتم جزء کتاب‌های درسی عرفانی قرار گرفته است (۱۳۴۱، ج ۳: ۱۷۰). علاوه بر این، او نگاهی نیز به *سوانح احمد غزالی* دارد؛ چنانکه در مقدمهٔ *لمعات* عنوان می‌کند: «کلمه‌ای چند در بیان مراتب عشق، بر سنن *سوانح* به زبان وقت املا کرده می‌شود» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۶).

شروح زیادی دربارهٔ این کتاب نگاشته شده است که معروف‌ترین آن‌ها *اشعة اللمعات* از جامی، شرح *لمعات* از برزش‌آبادی و *اللمحات فی شرح اللمعات* از یارعلی شیرازی است که شرح اخیر تاکنون به چاپ حروفی نرسیده است. *لمعات*، چون تلخیص معتقدات و تعلیمات ابن عربی است که رنگ فلسفی دارد، فهم و ادراک آن برای عموم سالکان طریقت کار دشوار و سنگین بود؛ بنابراین برخی بزرگان عرفا و مشایخ صوفیه به شرح و تفسیر آن پرداختند» (اختر چیمه، ۱۳۷۵: ۴۹). وجود این شرح‌ها نشان‌دهندهٔ اهمیت فراوان این کتاب از نظر علمای صوفیه و همچنین پیچیدگی مطالب آن است.

مختصری در سبک لمعات

زرین کوب لمعات را از جمله نثرهای شاعرانه صوفیان می‌داند و آن را شعر منثور می‌خواند (۱۳۸۲: ۱۵۹). «لمعات از جهت زبان، آمیختگی نظم با نثر، بیشتر شبیه به سوانح احمد غزالی و از جهاتی نیز همسان با گلستان سعدی است؛ ولی از جهت فکری و تنظیم مطالب به پیروی از فصوص‌الحکم ابن عربی است» (براتی، ۱۳۸۷: ۳۴). ایجاز یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سبکی لمعات است که گاهی سبب شده است که دریافت برخی جملات و عبارات عراقی دشوار شود (براتی، ۱۳۸۷: ۳۶). عراقی برای بیان مطالب خود مانند بیشتر عرفای دیگر از زبان رمزآمیز بهره گرفته است؛ همچنان که خود می‌گوید: «بدان که در اثنای هر لمعه‌ای از این لمعات، ایمایی کرده می‌آید، به حقیقتی منزله از یقین... و اشارتی نموده می‌شود، به کیفیت سیر او در اطوار و ادوار» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۷). از دیگر ویژگی‌های سبکی نثر این کتاب آن است که گاهی زبان به شعر نزدیک و موزون می‌شود (براتی، ۱۳۸۷: ۴۱). همچنین از سجع و موازنه خالی نیست و تشبیه و استعاره در آن فراوان است.

از نکات قابل توجه کتاب آن است که فخرالدین عراقی یک موضوع یا مضمون را به صورت‌های گوناگون و با جملات متفاوت تکرار کرده است. گاهی در لمعه‌ها هیچ مطلب جدیدی نمی‌آید و مضامین پیشین با بافت‌ها و جملات گوناگون تکرار می‌شوند. این تکرار بیشتر معنایی است تا لفظی و تکرار لفظی به ندرت در آن یافت می‌شود؛ اما همین تکرار معنایی، ذهن خواننده را خسته می‌کند. یکی از این تکرارها این است: «محبوب آینه محب است» که به شکل‌های متفاوت در جای‌جای کتاب آمده است. البته خود او به این مکررات اشاره می‌کند و در توجیه آن می‌گوید: «اگرچه معانی این کلمات به نسبت با بعضی فهم مکرر نماید، معذورم که هر چند می‌خواهم که خود را به ساحل اندازم، ساحل یافت نمی‌شود و تا خبر است باز موجه دربروده است، به لجه‌ای افکنده» (عراقی، ۱۳۶۳: ۴۰۹). لحن کتاب گاهی کاملاً عاشقانه و عارفانه و همراه با تمثیلات زیبا و گاهی کاملاً نظری و منطقی است؛ به‌ویژه در مواقعی که نویسنده قصد در اثبات وحدت وجود و مبانی آن دارد.

وحدت وجود در لمعات عراقی

فخرالدین عراقی از ابتدای کتابش از وحدت وجود سخن می‌گوید و به گونه‌ای سخن آغاز می‌کند که تکلیف خواننده با کتاب مشخص شود و بداند که این کتاب در مورد عرفان وحدت وجودی است. او در لمعه‌های آغازین فقط از وحدت وجود سخن می‌گوید و هیچ نشانه‌ای از وحدت شهود نیست. او وحدت وجود را مانند نظریه‌ای، با بیان‌های متفاوت تبیین می‌کند. در لمعه‌های میانی آرام آرام جای معرفت شهودی و وحدت شهود و فنا و بقا باز می‌شود و با استفاده از سخنان و مقامات مشایخ بزرگ صوفیه به بیان این مقامات می‌پردازد و با استفاده از آن‌ها به اثبات وحدت وجود می‌پردازد.

۱. بیان وحدت وجودی عشق

عراقی در ابتدای لمعات، آن‌گاه که از عشق سخن می‌گوید، به گونه‌ای آن را بیان می‌دارد که گویی وجودی خدایی است. او منع و مبدأ همه چیز را عشق می‌داند و در واقع «عشق» در اندیشه او به منزله حقیقت مطلق یا وجود مطلق است: «هر زمان به هر زبان راز خود با سمع خود گوید، هر دم به هر گوش، سخن از زبان خود شنود، هر لحظه به هر دیده حسن خود را بر نظر خود جلوه دهد، هر لمحّه به هر روی، وجود خود را بر شهود عرضه دهد.» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۶). با این تعاریف ساحت عشق در نظر فخرالدین عراقی، ساحتی خدایی است که از سرچشمه وجود خداوند سیراب می‌شود؛ زیرا در این دیدگاه، خداوند هستی محض است و ذات حضرت حق عین عشق و محبت است:

«عشقم که در دو کون مکانم پدید نیست	عنقای مغربم که نشانم پدید نیست
ز ابرو و غمزه هر دو جهان صید کرده‌ام	منگر بدان که تیر و کمانم پدید نیست
چون آفتاب در رخ هر ذره ظاهرم	از غایت ظهور عیانم پدید نیست
گویم به هر زبان و به هر گوش بشنوم	وین طرفه‌تر که گوش و زبانم پدید نیست
چون هر چه هست در همه عالم همه منم	ماننده در دو عالم از آنم پدید نیست»

(همان: ۳۷۶)

اشعاری را که او در تعریف عشق بیان می‌کند، می‌توان با تعاریف وحدت وجود مقایسه کرد؛ به‌ویژه از بیت سوم به بعد که عشق را مانند آفتابی می‌پندارد که در هر ذره‌ای در جریان است و نیز آن را همه گوش و زبان‌های این عالم و در بیت واپسین به صورت کامل وجود را تنها از آن عشق می‌داند. جامی در *اشعاع‌اللمعات* می‌گوید که عراقی، عشق را «حقیقت مطلقه» خوانده است و دو دلیل برای آن بیان می‌کند:

«اطلاق لفظ عشق بر حقیقت مطلقه، از این قبیل است که مناسبت بین المعینین، مرعی است از دو وجه: یکی مشابهت مطلقه مر معنی عشق و محبت را در عموم؛ سریان در همه موجودات، چه واجب و چه ممکنات... و دیگری لزوم معنی عشق است مر حقیقت مطلقه را در جمیع تنزلات و تجلیات» (جامی، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۰).

صاین‌الدین ترکه اصفهانی نیز مشابه همین نظر را دارد: «حاصل سخن او در هر لمعه‌ای بیان آن حقیقت واحده است به وحدت حقیقی و کیفیت مبدئیت و معادیت او، چنانچه مقتضای بیان توحید است» (ابن ترکه، ۱۳۵۱: ۱۶).

عراقی در پدید آمدن عاشقی و معشوقی می‌گوید: «صفات خود را در آئینه عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد و حسن خود را بر نظر خود جلوه داد؛ از روی ناظری و منظوری نام عاشقی و معشوقی پیدا آمد» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۷). تفکر وحدت وجودی فخرالدین عراقی سبب می‌شود که بگوید عاشق و معشوق خدا هستند - همچنان که ناظر و منظور - و خدا زیبایی خود را بر خود جلوه داده است؛ یعنی موجودات را آفریده تا زیبایی خود را در آن‌ها به نظاره بنشینند. جامی این کلام را وحدت متجلی و متجلی له می‌داند (جامی، ۱۳۸۳: ۷۴).

«مرد عشق تو هم تویی که تویی دائماً بر جمال خود نگران»

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۵)

«شهود محب به بصر بود و بصر او به حکم کنت سمعه و بصره و یده و لسانه، عین محبوب است. پس هرچه عاشق بیند و داند و گوید و شنود، همه عین محبوب آمد»

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۵). این سخن را می‌توان در مقام بقا دانست؛ ولی عراقی از فنایی سخن نگفته است که به بقا رسد و چون سخن او کلی است، پس درباره وحدت وجود است.

۲. پدیداری ممکنات از عشق

در لمعه دوم از لمعات، عراقی عشق یا همان وجود مطلق را سرچشمه وجود ممکنات و موجودات معرفی می‌کند:

«پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد»

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۸)

جامی عشق را در این بیت وجود مفاض یا دارای فیض می‌خواند (۱۳۸۳: ۸۱). در ادامه نیز وجود عاشق را از می‌عشق می‌داند: «عاشق چون لذت شهود یافت، رقص کنان بر در میخانه عشق دوید و گفت:

ای ساقی از آن می که دل و دین من است پر کن قدحی که جان شیرین من است
گر هست شراب خوردن آیین کسی معشوقه به جام خوردن آیین من است
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۷)

«یعنی قدح استعداد مرا که وجود در علم نیمه کرده‌ای وجود در عین پر کن... زیرا که من از مردگی عدم عینی، به واسطه قدح استعداد خود با فیضان آن می، به زندگی وجود عینی می‌رسم» (جامی، ۱۳۸۳: ۸۳). یعنی تعینات تا وقتی که از می‌عشق پر نشوند، از عدم بیرون نیایند و به وجود نمی‌رسند و درحقیقت، عاشق نمی‌شوند. البته گاهی عبارات جامی غامض‌تر و پیچیده‌تر از عبارات خود لمعات می‌شود؛ زیرا در این نمونه که آورده شد، سخن فخرالدین عراقی روشن‌تر و شیواتر است.

در آخر لمعه دوم نیز در مصراع عاشق و معشوق را یک وجود می‌داند: «چون من همه معشوق شدم، عاشق کیست؟ اینجا عاشق عین معشوق آمد، چه او را از خود، بودی نبود تا عاشق تواند بود» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۹). ابتدای این سخن بیشتر به مفهوم مقام فنا نزدیک می‌شود، آن‌گاه که رهرو راه عشق به فنای ذات می‌رسد و با معشوق یکی می‌شود؛ ولی در ادامه به بیان وحدت وجود معشوق می‌پردازد که عاشق مظهري از وجود اوست. معشوق و

عشق و عاشق هر سه یکی است اینجا/ چون وصل در ننگجد هجران چه کار دارد؟ (همان: ۳۷۹).

۳. دلیل وحدت وجود

فخرالدین عراقی در لمعه چهارم مطلب جالبی را بیان می‌کند که شاید برای اولین بار باشد. او در ابتدای این لمعه غیرت حق را دلیل وحدت وجود می‌داند و می‌گوید برای آنکه عاشق، تنها معشوق را دوست بدارد، کسی جز خود در جهان نیافرید: «غیرت معشوقی آن اقتضا کرد که عاشق غیر او را دوست ندارد و به غیر او محتاج نشود، او بود: غیرتش غیر در جهان نگذاشت / لاجرم عین جمله اشیا شد» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۰). این شعر که ترجمه سخن ابن عربی است «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹)، سرچشمه سخنان عراقی را همان‌طور که گفته شد، نشان می‌دهد؛ ولی در اینجا عراقی غیرت حق را دلیل بر این ظهور و تجلی بیان می‌کند.

۴. رابطه بین وحدت وجود و وحدت شهود

عراقی در بیان وحدت شهود، نقلی از شیخ جنید بغدادی می‌آورد که در منابع دیگر به بایزید نسبت داده شده است (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۸: ۵۲۰؛ قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۱۱): «سی سال است تا با حق سخن می‌گویم و خلق می‌پندارند که جنید با ایشان می‌گوید» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۱). نسبت دادن این سخن به بایزید با توجه به مقامات او صحیح‌تر به نظر می‌رسد تا جنید؛ چنانکه سخنان بایزید در مقام وحدت شهود و فنا بیشتر است. جامی این سخن را به زیبایی و با بیان وحدت وجودی شرح می‌دهد:

«یعنی جنید در مجالی خلق، حق را می‌دید و سخن با وی می‌گفت و شنونده، وی را می‌دانست و محجوبان پنداشتند که با خلق می‌گوید و شنونده ایشانند، بلکه جنید نیز در میان نبود؛ حق می‌گفت و محجوبان می‌پنداشتند که جنید می‌گوید» (جامی، ۱۳۸۳: ۹۵).

این حکایت کاملاً نمود وحدت وجود و وحدت شهود با هم است.

در لمعه ششم، نهایت کار عاشقی را آن می‌داند که محب وقتی که در آفاق و انفس می‌نگرد، تنها محبوب را ببیند؛ این نیز بیان دیگری است از وحدت شهود: «نهایت این کار آن است که محب، محبوب را آینه خود ببیند و خود را آینه او:

هر دم که در صفای رخ یار بنگرد گردد همه جهان به حقیقت مصور است
چون باز در فضای دل خود نظر کند ببیند چو آفتاب رخ خوب دلبرش
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۳)

در ادامه شطح بایزید را نمونه‌ای از رسیدن سالک به مقامی می‌داند که خود را حق می‌بیند: «تا چو در خود نظر کند همه رنگ معشوقی ببیند؛ بلکه خود را همه او ببیند، گوید: سبحان ما أعظم شأنی من مثلی و هل فی الدارین غیری؟» (همان: ۳۸۳). جامی در تفسیر این قول آن را مقام جمع الجمع می‌داند (جامی، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

عراقی در لمعه دهم بدون اشاره به دو مفهوم فنا و بقا، سعی در بیان وحدت وجود با این دو مقام دارد:

«مادام که محب را شهود جمال محبوب در آینه صورت روی نماید، لذت با الم صورت بندد و اندوه و شادی ظاهر شود، خوف و رجا گرد گردد، قبض و بسط دامن گیرد؛ اما چون لباس صورت برکشد و در محیط احدیت غوطه خورد، او را نه از عذاب خبر بود و نه از نعیم، نه از امید داند و نه از بیم، نه خوف شناسد و نه رجا، نه ماضی بود و نه مستقبل و او در بحری غرق است که آنجا نه ماضی بود و نه مستقبل، جمله حال است در حال... و اینجا جز یکی نتواند بود» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۸).

تا آن‌گاه که محب، لباس صورت را بر نداشته است، یعنی نفس خود را نکشته است و به مقام فنا نرسیده است، اگر به محبوب نظر کند، لذتش با درد همراه است و در اینجا است که دوگانگی ایجاد می‌شود؛ ولی آن‌گاه که محب لباس صورت را برکشد و به مقام فنا برسد و پس از آن باقی در ذات حق شود و در دریای یگانگی شناور شود، این دوگانگی برمی‌خیزد و به یگانگی مبدل می‌شود. جامی نیز «صورت برکشیدن» را مقام فنا می‌خواند، ولی از مقام بقا سخنی به میان نیاورده است (جامی، ۱۳۸۳: ۱۳۲). عراقی در ادامه از سخن

معروف بایزید استفاده می کند تا مفهوم فنا و بقا را بهتر تبیین کند: «ابویزید را گفتند: کیف أصبحت؟ گفت: لا صباحَ عندی و لا مساء.

اینجا که منم نه بامداد است و نه شام نه بیم نه امید، نه حال و نه مقام
إنما الصُّباحُ و المساءُ لِمَن یَتَّقِیدُ بالصِّفهِ و أنا لا صِفهِ لی. مصراع: چون نیست مرا ذات،
صفت چون باشد؟» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۹). یگانگی ذات محب و محبوب در این سخن
بایزید مشخص است.

عراقی در لمعه سیزدهم به سیر و سلوک عاشق در راه رسیدن به خدا و برداشتن
حجاب‌های گوناگون که در این راه است، اشاره می کند تا آنجا که عاشق به مقام فنا و بقا
برسد و جمله یگانگی شود:

«محبوب هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت بر وی فرو گذاشت، تا محب خو
فرا کند و او را پس پرده اشیا می بیند، تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق
بجانباند، به مدد عشق و قوت شوق، پرده‌ها یکان یکان فرو گشاید، آن گاه پرتو
سبحات غیریت موهوم را بسوزد و او به جای او بنشیند و همگی عاشق شود»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۰).

اگر مقام فنا و بقا را لازمه مقام وحدت شهود بگیریم، می توان گفت که این سخنان نظر
به وحدت شهود دارند.

با توجه به سخنان مختلف او در لمعات می توان به این نتیجه رسید که او بین مرتبه
وحدت شهود و وحدت وجود تفاوتی قائل نیست؛ زیرا همان طور که ملاحظه می شود، از
وحدت شهود استفاده می کند تا وحدت وجود را اثبات کند. از این مطلب می توان نتیجه
گرفت که عرفان عراقی یا حتی ابن عربی که خود عراقی مبانی عرفانش را از او گرفته
است، بر پایه آن است که تفاوتی بین این دو مقام وجود ندارد. در نتیجه، او در ادامه همین
لمعه از وحدت وجود سخن می گوید: «نشاید که غیری او را حجاب آید، چه حجاب
محدود را باشد و او را حد نیست، هرچه بینی در عالم صورت و معنی اوست و او به هیچ

صورت مقید نه؛ در هر چه او نباشد، آن چیز نباشد و در هر چیز که او باشد، آن چیز هم نباشد، قطعه:

تو جهانی لیک چون آیی پدید جمله جانی لیک چون گردی نهران
چون که پیدایی چو پنهانی مدام چون نهران گردی چو پیدایی عیان
هم عیانی هم نهران هم هر دویی هم نه اینی، هم نه آن، هم این و آن»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۱)

او در لمعه هفدهم با بیان شهود مرتبه به مرتبه معشوق به اثبات مسئله وحدت وجود می پردازد و رابطه بین عاشق و معشوق را این گونه تبیین می کند:

«معشوق هر لحظه از دریچه هر صفتی با عاشق روی دیگر نماید، عین عاشق از پرتو روی او هر لحظه روشنایی دیگر یابد و نفس بینایی دیگر کسب کند؛ زیرا هر چند جمال بیش عرضه کند، عشق غالب تر آید و عشق هر چند مستولی تر گردد، جمال خوب تر نماید و بیگانگی معشوق از عاشق بیشتر شود، تا عاشق از جفای معشوق در پناه عشق می گریزد و از دوگانگی در یگانگی می آویزد»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۵).

این بیان که باز نوعی سیر و سلوک عاشقانه است، به مرحله مشاهده کامل می رسد و در این مرحله اتحاد شکل می گیرد که بیان عراقی وحدت وجودی است. در ادامه نیز حکایت معروف نامه یحیی بن معاذ رازی به بایزید را برای روشن شدن این موضوع می آورد: «معاذ رازی به ابویزید نوشت که:

مست از می عشق، آن چنانم که اگر یک جرعه از این بیش خورم نیست شوم
بایزید در جواب نوشت که:

شربت الحُب کأساً بعد کأس فما انفد الشراب و ما رویت
گر در روزی هزار بارت بینم در آرزوی بار دگر خواهم بود»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۶)

در ادامه نیز چند شطح از بزرگان عرفا چون ابوبکر وراق و ابوالحسن خرقانی در این مقام بیان می‌دارد تا نشان دهد که این مقام همان وحدت شهود است؛ بنابراین، اگر مفهوم این دو نزدیک به هم نبود، چه دلیلی داشت که پس از بیان نظری وحدت وجود به بیان عملی آن پردازد. پس در حقیقت می‌توان وحدت شهود را سلوک عملی وحدت وجود دانست.

آن هنگام که دل عارف از غیر خدا خالی شود و کاملاً از حق پر شود، عارف به مرتبه وحدت شهود می‌رسد؛ این مقام را عراقی با دو سخن از عرفای بزرگ این چنین بیان می‌کند:

«ابوزید، قدس سره، از سعت دایره دل خود چنین خبر داد که اگر عرش و آنچه در اوست، در گوشه دل عارف گذر کند، عارف از آن خبر نیابد. جنید گفت: چگونه خبر یابد؟ که: المحدث اذا اقترن بالقدیم کم یبق له أثر. ابوزید چون نظر در چنین دل کند که محدث را در او اثر نبود، همه قدیم بیند، لاجرم «سبحانی» گوید» (همان: ۳۹۹).

جامی مقام ابوزید را مقام بقای به حق تعبیر می‌کند: «بایزید... به بصر حق همه قدیم بیند، لاجرم به لسان حق سبحانی گوید» (جامی، ۱۳۸۳: ۱۸۵).

چنانکه می‌بینیم، گویا فخرالدین عراقی به تفاوت این دو مقوله اعتقادی نداشته است و اگر نیز بگوییم داشته، این چنین بوده که یکی را مقدمه دیگری می‌دانسته است. او در ادامه از همین بحث استفاده می‌کند و به بیان وحدت وجود می‌پردازد: «یگانگی جز در یگانگی قرار نگیرد، فردانیت جز در وحدانیت آرام نیابد، از این حرف حقیقت دل معلوم شود و کم کسی داند، صاحب دلی باید، مناجات دل چنین خبر داد که:

گفتم که: که رای تو بدین زیبایی گفتم خود را که خود منم یکتایی
هم عشقم و هم عاشق و هم معشوقم هم آینه هم جمال و هم بینایی

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۹)

در لمعه بیست و پنجم تفاوتی بین وحدت شهود و وحدت وجود در بیان عراقی نمی توان یافت. او در این لمعه از عین یقین و حق یقین سخن می گوید و عین یقین را مشاهده حق به عین نمی داند؛ بلکه می گوید همه حق را به عین می بینند؛ ولی کسی که به مرتبه حق یقین نرسیده است، نمی داند که چه می بیند؛ زیرا به حقیقت آنچه می بیند آگاه نیست؛ اگر نیک بنگرد داند که همه یکی است و مقام وحدت وجود همان وحدت شهود است که تنها حق را بتوان دید: «همه به عین یقین، جمال او بینند، چه در حقیقت جز احدیت مجرد نیست؛ اما نمی دانند که چه می بینند؟ لاجرم لذت نمی یابند. لذت آن یابد که به حق یقین بداند که چه می بیند؟ و به چه می بیند؟ و از بهر چه می بیند...؟»

در این ره گر به ترک خود بگویی یقین گردد تو را کو تو، تو اوایی

(همان: ۴۰۵)

در لمعه بیست و هفتم نیز فنا مقدمه بقای بالله و شهود حق معرفی می شود و از آن به وحدت عاشق و معشوق می رسد: «عاشق را طلب شهود بهر فنا است از وجود؛ دائم قدم در عدم از بهر آن زند که در حال عدم آسوده بود، هم شاهد بود و هم مشهود... اگر این غطا که «تویی» تست، از پیش بصر کشف شود، محبوب، محبوب را بیند و محب در میان:

بدا لك سر طال عنك اکتنامه و لاح صباح كنت انت ظلامه
فانت حجاب القلب عن سر غیبه و لولاك لم يطبع علیه ختامه

(همان: ۴۰۵)

(سری که از تو پنهان بودنش طولانی شد، آشکار شد و روشنایی که تو تاریکی اش بودی آمد؛ پس تو حجاب دل از رسیدن به سر غیث بودی و اگر «تو» نبودی مهرش بر او قرار نمی گرفت و پنهان نمی ماند)

آنکه گویی که:

روزت بستودم و نمی دانستم شب با تو غنودم و نمی دانستم
ظن برده بدم به من که من بودم من من جمله تو بودم و نمی دانستم

(همان: ۴۰۷)

در لمعه بیست و هشتم در بیان مقام بقای به حق، به انواع سیر سالک اشاره می‌کند و سیر الی الحق و سیر فی الحق و سیر من الحق الی الخلق را این گونه بیان می‌کند:

«محبوب چون خواهد که محب را برکشد، نخست هر لباسی که از هر عالمی با او همراه شده باشد، از وی برکشد و بدان خلعت صفات خویش درپوشاند. پس به همه نام‌های خودش بخواند و به جای خودش بنشانند؛ آنجا در موقف المواقفش موقوف گرداند تا به عالمش، بهر تکمیل ناقصان، بازگرداند و چون به عالمش بازگرداند، لباس آن عالم که از وی برکشیده، اکنون به رنگ خود در او پوشاند» (همان: ۴۰۸).

انتهای سیر الی الحق مقام فنا است و سیر فی الحق مقام جمع الجمع و سیر من الحق الی الخلق که با صفات خداوندی همراه است، مقام بقا است. جامی موقف المواقف را مقام استهلاک در شهود عین جمع می‌داند (جامی، ۱۳۸۳: ۲۱۷). عراقی پس از این گفتار به اثبات وحدت وجود می‌پردازد: «اینجا معلوم کند که «کل شیء هالک الا وجهه» چه وجه دارد. چرا شاید که های «وجهه» عاید با «شیء» باشد؛ بهر چه شیء هالک است از روی صورت؛ و از روی معنی باقی و به چه وجه معنی آن وجه ظهور حق است که «ببقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام» (همان: ۴۰۸)؛ بنابراین، با این توصیف‌ها از مقام سلوک و فنا و جمع‌الجمع و بقا به اثبات وحدت وجود می‌رسد و به تبیین و اثبات آن می‌پردازد.

نتیجه

به‌طور کلی، می‌توان نتایج این جستار را در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. در اندیشه فخرالدین عراقی عشق، حقیقت مطلق یا وجود مطلق است و عاشق و معشوق نیز چون از این حقیقت مطلق سرچشمه می‌گیرند، عاشق و معشوق نیز یک نفرند.
۲. عارفانی چون بایزید بسطامی، حلاج، جنید و دیگران مقام وحدت شهود را به نوعی درک کرده‌اند و فخرالدین عراقی به این معنی اذعان دارد. وی از

سخنان و مقامات این بزرگان بهره می‌گیرد تا از وحدت شهود به وحدت وجود برسد و به اثبات این نظریه بپردازد.

۳. می‌توان گفت در نظر فخرالدین عراقی وحدت وجود یک مقام عارفانه نیست که از وحدت شهود ناشی شود؛ بلکه او بیشتر به‌عنوان یک نظریه پرداز با سخنانی زیبا و رمزگونه مانند ابن عربی از مقامات فنا، بقا و وحدت شهود بهره می‌گیرد تا به اثبات نظری وحدت وجود بپردازد.

۴. عراقی در لمعات به گونه‌ای از وحدت شهود و وحدت وجود سخن می‌گوید که گویی این دو مفهوم را یکی می‌داند و همواره از وحدت شهود استفاده می‌کند تا به وحدت وجود برسد و آن را اثبات کند. همچنین از سیاق سخنان او این چنین بر نمی‌آید که او وحدت شهود را مقدمه وحدت وجود بداند. در واقع، بهتر آن است که بگوییم او به گونه‌ای وحدت شهود را نمود عینی وحدت وجود به‌شمار می‌آورد.

منابع

- آربری، آرتور. (۱۳۵۸). *عقل و وحی در اسلام*، ترجمه حسن جواد. چ اول. امیرکبیر. تهران.
- آملی، محمدتقی. (۱۳۷۷ق). *درر الفوائد (تعلیق بر شرح منظومه)*. با مقدمه حسن مصطفوی. مؤسسه اسماعیلیان. قم.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چ چهارم. سروش. تهران.
- ابراهیمی دینانی، آرزو و جلالی پندری، یدالله. (۱۳۸۹). *بنیانگذار وحدت وجود حلاج یا ابن عربی*. مجله مطالعات عرفانی. ش ۱۱. صص ۵-۴۴.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. دارالصادر. بیروت.
- _____ (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*. المکتبه الزهرا. تهران.

- _____ (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد. چ اول. کارنامه. تهران.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۵۱). *چهارده رساله فارسی (رساله ضوء‌اللمعات)*. تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی و سیدابراهیم دیباجی. چ اول. نشر تقی شریف رضایی. تهران.
- اخلاقی، مرضیه. (۱۳۸۳). *وحدت وجود و وحدت شهود*. مجله حکمت سینوی (مشکوه النور). ش ۲۶ و ۲۷. صص ۸۶-۱۱۱.
- اختر چیمه پاکستانی، محمد. (۱۳۷۵). *بررسی شروح لمعات عراقی*. مجله معارف. ش ۳۸. صص ۴۸-۷۹.
- براتی، محمود. (۱۳۸۷). *سبک سخن فخرالدین عراقی در لمعات*. مجله گوهر گویا. سال ۲. ش ۶. صص ۲۹-۵۲.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). *أشعة‌اللمعات*. چ اول. بوستان کتاب. قم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۹). *مقدمه بر سر الصلوة روح‌الله موسوی خمینی*. چ اول. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. تهران.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محبی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چ چهارم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۸۳). *بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا*. مجله الهیات و حقوق. ش ۲۹. صص ۱۲۹-۱۶۰.
- دشتی، سیدمحمد. (۱۳۸۲). *مقایسه وحدت وجود در «فصوص» ابن عربی و «مثنوی» مولوی*. مجله معارف. دوره بیستم. ش ۱. صص ۱۵۸-۱۷۱.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲). *ارزش میراث صوفیه*. امیرکبیر. تهران.
- سبزواری، هادی. (۱۳۶۸). *تعلیق بر اسفار اربعه*. چ دوم. چاپخانه مصطفوی. قم.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۴). *دیوان کامل اشعار فارسی و عربی*. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. شرکت مؤلفان و مترجمان. تهران.

- دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۲۲۱
- _____ (۱۳۶۹). *مصنفات فارسی*. به اهتمام نجیب مایل هروی. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ صفا، ذبیح الله. (۱۳۴۱). *تاریخ ادبیات در ایران*. دانشگاه تهران. تهران.
- _____ عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳). *کلیات عراقی*. به کوشش سعید نفیسی. چ چهارم. انتشارات سنائی. تهران.
- _____ عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۰). *منطق الطیر*. تصحیح سیدصادق گوهرین. چ هفتم. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷). *نامه‌های عین القضاة همدانی*. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. اساطیر. تهران.
- _____ غنی، قاسم. (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف در اسلام*. چ یازدهم. زوار. تهران.
- _____ قیصری، داوود. (۱۳۸۷). *شرح قیصری بر فصوص الحکم*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. چ اول. مولی. تهران.
- _____ کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳). *شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود*. فصلنامه اندیشه دینی. دوره اول جدید. ش ۱ (پیاپی ۱۰). صص ۹۷-۱۲۲.
- _____ (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*. هرمس. تهران.
- _____ لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ هشتم. زوار. تهران.
- _____ ملاصدرا. (بی تا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه*. منشورات مصطفوی. قم.
- _____ میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. به کوشش علی اصغر حکمت. ۱۰ جلدی. امیرکبیر. تهران.
- _____ نیکلسون، رینولد الن. (۱۳۷۴). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ دوم. سخن. تهران.
- _____ وکیلی، هادی و تاجیک، ابوالفضل. (۱۳۸۹). *بررسی برخی از مبانی وحدت وجود*. دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان. سال ۲. ش ۳. صص ۱۳۳-۱۴۷.



between them. In fact, it is better to say that he believes unity of intuition is the exact representation of pantheism.

Keywords: *Pantheism, Unity of intuition, Ibn al-Arabi, Lama'at, Fakhr al-din Iraqi, Mystical literature.*

Appearance of Pantheism and Unity of Intuition in "Lama'at" of Fakhr al-din Iraqi

Naser Mohseninia¹
Hosein Alinaghi²

Received: 2015/11/28
Accepted: 2016/02/29

Abstract

Pantheism (unity of entity) and unity of intuition are famous concepts in mysticism which have been discussed variously, and philosophers and mystics have been presented various opinions and definitions about them. Some of them believe pantheism is a spiritual authority which is superior from unity of intuition, and some are opposite to this belief and others believe these two concepts are the same but different definitions. Because philosophers and mystics have defined these two concepts in many forms, it is necessary to analyze these definitions in this area in their mysticism books. The book of Lama'at from Fakhr al-din Iraqi which is a mirror of Ibn al-Arabi opinions and also has foundations of practical mysticism is an important book to analyze and survey these two concepts. In this research, we introduce these two concepts at first and then express the opinion of Fakhr al-din Iraqi about them in the book of Lama'at. In this book, Iraqi expresses these concepts in a way that they are the same and he finds out no difference

1. Associate Professor, Imam Khomeini International University of Qazvin;
n_mohseninia@ikiu.ac.ir

2. Doctorate Candidate, Imam Khomeini International University of Qazvin (*Corresponding Author*); hoseinalinaghi@yahoo.com

10 / Abstract

and mysticism. In this study, the prominent symbols of animal patterns were explored, and other pieces of evidence are stated in the postscript.

Keywords: *Mevlana, Shams Ghazaliyat, Animal Symbols, Patterns.*

An Analysis of Mevlana's Mental Patterns in Animal Symbolization

**Ali Safayi¹
Roghayeh Alyani²**

Received: 2015/10/13

Accepted: 2016/06/20

Abstract

A symbol is a type of expression that conveys a broad range of meanings along with the literal concept, without an analogy, to the reader and it is an expression of a concrete experience with polysemic capacity and uncertainty of the referents. As a result, a symbol is presented in various instances, and the sole way of understanding its meaning is through hermeneutics and interpretation. Based on this, to understand the meaning of a symbol, one needs to go beyond the surface structure to probe into the deep structure, considering both the structure and the context of a given text. mevlana is both a mystic and a spiritual poet who made use of symbols to process his paradigms. His remarkable attention to the natural environment, and its minutes and details has ,become the ground for the processing of his mental concepts. This paper uses a descriptive-interpretive method to analyze and explain Mevlana's speculative themes, including the concept of return, reticence, awakening, journey, contraction and expansion, love, etc. Through deciphering the symbols of the text, the authors have tried to unveil the diverse and contradictory layers of his thought in order to develop a more complete portrait of Mevlana's personality

1. Associate Professor, University of Guilan (*Corresponding Author*); Safayi.ali@guilan.ac.ir

2. MA., University of Guilan; aliani.roghaye@gmail.com

ideas and contents, the high position of women, and dignity of hagiographies are studied and discussed. Many similarities are achieved in these books, especially frequent use of spiritual dignity with common and positive goals, which are for example the mystic's lack of bias towards other religions.

Keywords: *Hagiography, Mahmood Ibn Osman, Firdous Almorshedieh, Anvar Almorshedieh, Meftah Alhedayeh.*

**An Analytical and Comparative study
of three hagiographies of Mahmood Ibne Osman
about Renowned Fifteenth Century Fars Mystics:
Sheikh Abou Ishaq Kazerouni
and Amin Aldin Balayani**

**Maryam Rajabi Nia¹
Maryam Hoseini²**

Received: 2016/01/30
accepted: 2016/06/30

Abstract

In the fifteenth century, three hagiographies were written, translated and summarized by Mahmood Ibn Osman about Renowned Fars Mystics who lived in the twelfth and fifteenth Century (Sheikh Abou Ishaq Kazerouni and Amin Aldin Balayani). Because these hagiographies, *Firdous Almorshedieh*, *Anvar Almorshedieh*, and *Meftah Alhedayeh*, are important and unknown and there is no source, except these three books about the life of their author, and because of Mahmood Ibne Osman's unique style in writing hagiographies: in this article the aspects of these two mystics and their hagiographies, and the relationship between Mahmood Ibne Osman and Abu Ishaq and Amin Aldin is presented. The comparative style of writing, usage of poems of various poets in hagiographies, common chapters, common

1 PhD Candidate, Mystical Literature, Alzahra University (*Corresponding Author*);
m.rajabinia@alzahra.ac.ir

2 Professor, Persian Language and Literature, Alzahra University;
drhoseini@alzahra.ac.ir

Sanaei's different characters which has been neglected by some scholars.

Keywords: *Sanaei, Seir-al-Ebad ela-al-Maad, Sanaei's various characters, Sanaei's mysticism.*

A Criticism of the Mystical Position of Seir -al- Ebad through a Variety of characters from Sanaei

**Hadi Javadi Emamzadeh¹
Mohammad Behnamfar²**

Received: 2014/04/30

Accepted: 2014/12/29

Abstract

Ethical affairs and social-religious criticism are among the main contents in Sanaei's works that have been discussed in a fine and effective style. Seir- al-Ebad is one of Sanaei's Mathnavis which some scholars have introduced as a philosophical and mystical Mathnavi with the conception to increase its literary and mystical value. The result of this study which was performed by means of content analysis method, confirms the hypothesis that Seir- al-Ebad, is not only a mere mystical system, but in fact all of the three kinds of characters (mystic, social critic and panegyrist) are reflected in this book. Thus the processes of its topics are arranged in such a way that the mystical themes have appeared in terms of some introductions, including ethical issues, social criticism and religious chorus adorations, along with one hundred dinar award request from Muhammad-Mansur's son (Seraxs Judge). There is also a direct relationship between the change of its course content and

1. Doctoral candidate, Persian Language and Literature; Urmia University (*corresponding author*); h.javadiemamzadeh@urmia.ac.ir

2. Associate Professor, Persian Language and Literature; Birjand University; mbehnamfar@birjand.ac.ir

Shams-e Tabrizi, Absence or Martyrdom?

Yadullah Mohamadi¹
Ahmad Parsa²

Received: 2015/11/28
Accepted: 2016/02/29

Abstract

This paper, entitled “Shams-e Tabrizi, Absence or Martyrdom?”, discusses the fate of Shamsedin Mohammad [...] Tabrizi, and whether he died a normal death or he became a martyr. The disagreements have been around since the time of Molana himself, and, have since then, occupied the mind of Molana experts. Ali Dashti, Badi’ozaman Forouzanfar, Zabihollah Safa, have expressed their opinions about this. These ideas have been classified into four approaches which will be discussed in the article. The method is descriptive-analytical and the data has been gathered through library and document searches and analyses by content analysis. The results declare that despite the guesses and hunches and doubts by some scholars who have not accepted the martyrdom of Shams, he was actually martyred and, Aladdin Mohammad, Molana's eldest son, as the main accused, played the major role in Shams’s death. Thus, after Hallaj, Einolghozat and Sohrevardi, Shams can be called the fourth martyr of love.

Keywords: *Shams-e Tabrizi, Molana’s Maktoobat, Valadnameh, Martyrdom, Aladdin Mohammad.*

1. Doctoral Candidat, University of Kurdistan Mohamadi (*corresponding author*); 2263@yahoo.com

2. Associate Professor Persian Language and Literature, University of Kurdistan; A.parsa@uok.ac.ir

Analysis of the Relationship between "Man and God" in the Mystical Heritage Hassan Kharghani is inspired by Buber's idea on I and You

**Farzad Baloo¹
Habibollah Abbasi²**

Received: 2015/11/10

Accepted: 2016/02/29

Abstract

The relationship between "Man and God" in the highest and purest form may be reflected in our mystical heritage. Appreciations and great works of Sufists are abounded by the most romantic and intimate dialogues between Man and God. In the meantime, The remained authorities of Kharaghani one of the great and most distinguished sufist-are embellished with the relationship between "Man and God" to the most beautiful and purest form found in you and me out with God Since Martin Buber's theory on i and you has been based on nature and relationship of God and Man's relationship in the form of I and You and Man's role in relationship between one another . The paper is inspired by Buber's idea on I and You in order to explain and new analysis of the relationship between "Man and God" in the story of four officials of Khargani .

Keywords: *Khargani, Buber, man, God, I, you.*

1. Assistant Professor Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran (*corresponding author*); f.baloo@umz.ac.ir

2. Professor, Department of Persian Language and Literature Kharazmi University; abbasi @tmu.ac.ir

discourse, so Mirfetrus can be the culmination of change mystical discourse into revolutionary one. This article is an overview of the two types of approaches to mysticism, which analyzes differences in the type of reading and narration of Hallaj's life and thoughts and more importantly, change and absorb some elements of mystical discourse into the revolutionary discourse. The result of this change and absorb is replacing divine love- as the base of Hallaj's life and death- with materialism and humanism on one hand and replacing spiritual and mystical sermons with witchcraft and promoting atheism on the other hand toward the popular revolution.

Keywords: *Hallaj; discursive turn; articulation; left ideology; Mirfetrus.*

A Critical Analysis of Narrative: Hallaj's life and Death in Revolutionary/Left Discourse

Arezoo Ebrahimi Dinani¹
Mohammad Kazem Yusofpur²
Alireza Nikouei³

Received: 2015/10/09

Accepted: 2016/02/29

Abstract

The narrative of Hallaj's life and death has always had the capacity and potential to introduce the themes and signs of mystical discourse. Some of these discourses gradually absorb symptoms as "floating signifiers" and articulate them with a different nature and provide some changes for mystical discourse. In the constitutional period, unlike the past when the mystical discourse and narrative texts related to Hallaj were dominant, and reading Hallaj was a direct reflection of his spiritual authority, leftist movements highlighted elements of Hallaj's mystical discourse with reductionism and stereotyping and representing two different types of mysticism and separating the passive and inefficient mysticism of revolutionary ones and finally articulated them with central slab left discourse. The most obvious example of this discursive turn is seen in two distinct readings by Louis Massignon and Ali Mirfetrus that one of them based his narrative on the context of spiritual discourse and documented historical facts and the other on the form of left-wing ideological

1. Doctorate candidate, Persian literature, Guilan university (*corresponding author*);
e.d_arezoo@yahoo.com

2. Associate professor, Persian literature, Guilan university, yousefpour@guilan.ac.ir

3. Associate professor, Persian literature, Guilan university, Nikouei@guilan.ac.ir



Contents

A Critical Analysis of Narrative: Hallaj's life and Death in Revolutionary/Left Discourse	7
<i>Arezoo Ebrahimi Dinani, Mohammad Kazem Yusofpur, Alireza Nikouei</i>	
Analysis of the Relationship between "Man and God" in the Mystical Heritage Hassan Kharghani is inspired by Buber's idea on I and You	43
<i>Farzad Baloo, Habibollah Abbasi</i>	
Shams-e Tabrizi, Absence or Martyrdom?	73
<i>Yadullah Mohamadi, Ahmad Parsa</i>	
A Criticism of the Mystical Position of Seir -al- Ebad through a Variety of characters from Sanaei	103
<i>Hadi Javadi Emamzadeh, Mohammad Behnamfar</i>	
An Analytical and Comparative study of three hagiographies of Mahmoud Ibne Osman about Renowned Fifteenth Century Fars Mystics: Sheikh Abou Ishaq Kazerouni and Amin Aldin Balayani	123
<i>Maryam Rajabi Nia, Maryam Hoseini</i>	
An Analysis of Mevlana's Mental Patterns in Animal Symbolization	161
<i>Ali Safayi, Roghayeh Alyani</i>	
Appearance of Pantheism and Unity of Intuition in "Lama'at" of Fakhr al-din Iraqi	195
<i>Naser Mohseninia, Hosein Alinaghi</i>	
Abstracts of Papers in English	



In the Name of God

Biannual Journal of Mystical Literature

Vol. 7, No. 12, 2015

Publisher: Alzahra University

Chief Executive: Dr. M. Mobasheri

Chief Editor: Dr. M. Nikmanesh

Persian Editor: Dr. S. Javaheri

English Editor: Dr. S. Gahremani Ghajar

Editorial Board:

A. Farzad, Ph.D. Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies

H. Faghihi, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University

M. Hoseini, Ph.D. Professor, Alzahra University

M. Mobasheri, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University

R. Moshtagh Mehr, Ph. D. Professor, Azarbaijan Tarbiyat Moallem University

M. Nikmanesh, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University

A. Nikouei, Ph.D. Associate Professor, Guilan University

M. Panahi, Ph.D. Professor, Alzahra University

A. Vafaei, Ph.D. Professor, Allameh Tabatabaei University

Cover Design, Layout, Printing & Binding: Fargahi Publication

Publication Frequency: Biannual

Circulation: 50

Email: adabiaterfani@Alzahra.ac.ir

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

This periodical will be indexed in

www.Isc.gov.ir

www.SID.ir

www.magiran.com

Alzahra University Publications

Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran

Postal Code: 1993891176