

بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال هشتم، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سرمدیر: مهدی نیک منش

ویراستار فارسی: سپیده جواهری

ویراستار انگلیسی: سوسن قهرمانی قاجار

مدیر اجرایی: بهنوش جووری

اعضای هیئت تحریریه

مهین پناهی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
عبدالحسین فرزاد، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی
حسین فقیهی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
محبوبه مباشری، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
رحمان مشتاق مهر، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان
علیرضا نیکویی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان
مهدی نیک منش، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء
عباسعلی وفایی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی / ۲۶۱۱۵۵۷۴-۲۱

ترتیب انتشار: دوفصلنامه

شمارگان: ۵۰ نسخه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

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

پست الکترونیکی: adabiaterfani@Alzahra.ac.ir

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

دوفصلنامه ادبیات عرفانی، مجله تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (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.

شاپا: ۲۰۰۸-۹۳۸۴

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۱۹۹۷

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 انتشارمقاله). «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	محل خدمت
۱.	محمد	بهنام فر	دانشگاه بیرجند
۲.	علی اکبر	باقری خلیلی	دانشگاه مازندران
۳.	احمد	پارسا	دانشگاه کردستان
۴.	لیلا	پژوهنده	دانشگاه قم
۵.	محمد	تقوی	دانشگاه فردوسی مشهد
۶.	سید محسن	حسینی	دانشگاه لرستان.
۷.	مریم	حسینی	دانشگاه الزهرا ^(س)
۸.	بهبخت السادات	حجازی	دانشگاه کرمان
۹.	مسعود	روحانی	دانشگاه مازندران
۱۰.	فرهاد	ساسانی	دانشگاه الزهرا ^(س) (استاد مدعو در برزیل)
۱۱.	نسرین	شکیبی	دانشگاه مطالعات خارجی توکیو
۱۲.	مریم	صادقی	دانشگاه آزاد تهران مرکز
۱۳.	علی	صفایی سنگری	دانشگاه گیلان
۱۴.	علیرضا	فولادی	دانشگاه کاشان
۱۵.	مصطفی	گرچی	دانشگاه پیام نور (استاد مدعو در رومانی)
۱۶.	فاطمه	مدرسی	دانشگاه ارومیه
۱۷.	رحمان	مشتاق مهر	تربیت معلم آذربایجان
۱۸.	سید جواد	مرتضایی	دانشگاه فردوسی مشهد
۱۹.	محبوبه	مباشری	دانشگاه الزهرا ^(س)
۲۰.	محمود	مدبری	دانشگاه کرمان
۲۱.	علیرضا	مظفری	دانشگاه ارومیه (استاد مدعو در جمهوری آذربایجان)
۲۲.	بهمن	نزهت	دانشگاه ارومیه
۲۳.	علیرضا	نیکویی	دانشگاه گیلان
۲۴.	مهدی	نیک‌منش	دانشگاه الزهرا ^(س) (استاد مدعو در اسلواکی)

فهرست مطالب

- ۷ تحلیل تطبیقی مقوله عشق در داستان ضیافت افلاطون
و داستان پادشاه و کنیزک مولانا
علی ضیاءالدینی دشتخاکی، محمدصادق بصیری
- ۳۲ بررسی تأویل و سطوح مختلف آن در حدیقه سنایی
پویان لاری زاده، سیدعلی اصغر میرباقری فرد
- ۶۵ معنای زندگی در مصیبت‌نامه عطار نیشابوری
سیدحامد موسوی جروکانی، حسین مسجدی، مصطفی گرجی، مهدی زمانی
- ۹۱ صورت‌های احسن «خود» در واقعه‌های روزبهان
محبوبه مباشری، کبری بهمنی
- ۱۱۵ مراتب شناخت در عرفان مولوی و آیین بودا
علیرضا خواجه‌گیر، زینب کمالی
- ۱۴۹ تحلیل انتقادی تعاریف شطح
سمانه جعفری، سیدعلی اصغر میرباقری فرد
- ۱۷۵ حکمت خسروانی در مرصادالعباد
زهره نجفی
- چکیده مقالات به انگلیسی

تحلیل تطبیقی مقوله عشق در داستان ضیافت افلاطون و داستان پادشاه و کنیزک مولانا^۱

علی ضیاءالدینی دشتخاکی^۲
محمدصادق بصیری^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۱۴

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

مطالعه عشق و مفهوم آن، نه به عنوان یک مفهوم فلسفی، ادبی یا اجتماعی، بلکه به عنوان مفهومی چندبعدی، ابعاد مختلف زندگی بشر از ماجرای رازناک آفرینش تا زندگی در دنیای امروز را دربر گرفته و اندیشه دانشوران اقوام مختلف، از افلاطون و ابن سینا تا سیمون دوبوار و استرنبرگ را درنور دیده است. به همین دلیل است که ما عشق را مقوله‌ای برانگیزاننده می‌شناسیم که در لایه‌های مختلف زندگی بشر شورآفرینی کرده و در بالاترین سطح تجربه ذهنی بشر رخ نموده و جلوه‌گری کرده است. از جمله آثاری که مفهوم عشق در آن‌ها جلوه ویژه‌ای یافته است،

^۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.11147.1166

^۲. عضو پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان (نویسنده مسئول).

ali.ziaaddinidashtekhaki@mail.um.ac.ir

^۳. استاد گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان. basiri@uk.ac.ir

می‌توان به ضیافت افلاطون و داستان پادشاه و کنیزک مولانا اشاره کرد. هر یک از این دو اثر، به گونه‌ای به دگردیسی مفهوم عشق و انواع آن پرداخته‌اند.

هدف از این مطالعه، تبیین مفهوم عشق در دو حوزه تمدنی یونان و ایران است که در آن، به روش تحلیل محتوا و براساس مکتب ادبیات تطبیقی فرانسوی و نیز با تکیه بر ارتباط حکمت و فلسفه، به بررسی حقیقت عشق، انواع عشق و کارکردها و ضرورت‌های آن در این دو اثر پرداخته‌ایم. مطابق نتایج، عشق در اندیشه افلاطون و مولانا، دارای یک سیر تکاملی است؛ اساس نگرش افلاطون و مولانا به مقوله عشق فلسفی است؛ در نگرشی حکمی به عشق، بین نوع متعالی و نوع فرودست آن رابطه‌ای معنادار وجود دارد و مولانا در داستان پادشاه و کنیزک، از حکمت یونان باستان تأثیر پذیرفته است.

واژه‌های کلیدی: عشق، افلاطون، مولانا، ضیافت، داستان پادشاه و کنیزک.

مقدمه

نگاهی گذرا به داستان پادشاه و کنیزک مولانا و ضیافت افلاطون

داستان ضیافت افلاطون، به قول فروغی از عجایب کتب است (افلاطون، ۱۳۹۱: ۳۷). این کتاب، داستان یک مهمانی در منزل یکی از دوستان سقراط به نام آگاتون^۱ را بازگو می‌کند که در آن، مهمانان از شراب، نشاط و هیاهو خسته می‌شوند و تصمیم می‌گیرند که هر یک خطابه‌ای در ستایش خدای عشق، اروس^۲ بگویند. فدروس^۳ از ستایش عشق و خویشکاری او، پوزانیاس^۴ درباره انواع عشق، آروکسی ماخوس^۵ درباره رابطه انواع عشق با جسم، آریستوفانس^۶ درباره پیدایش عشق در آغاز خلقت و آگاتون درباره ویژگی‌های عشق سخن می‌گویند، اما سقراط^۷ به گونه‌ای فلسفی و از زبان دیوتیما^۸ کاهنه، از ماهیت و حقیقت عشق رمزگشایی می‌کند و جایگاه برتر عشق و درجات آن را بیان می‌سازد. داستان ضیافت با مکالمه بین گلاکون^۹ و آپلودوروس^{۱۰}، در راه فالرون به آتن شروع می‌شود و

در آن، آپلودورس گفت و گوهای عشق در خانه آگاتون را از زبان آریستودموس، از اهالی کیداتنايوم بیان می کند. دو رساله فیدون (درباره بقای نفس) و ضیافت (درباره عشق) از شاهکارهای افلاطون به شمار می رود. فروغی (همان: ۲۵) می گوید: «در میان آثار افلاطون، برخی تصنیف ها از جهت مطالب فلسفی و همچنین از حیث عبارت و صنعت از شاهکارهای او محسوب می شود. مانند کتاب های سیاست، فیدون و ضیافت.»

- موضوع رساله ضیافت، عشق است. در ضیافت، سقراط از زبان زنی کاهنه، تولد اروس، خدای عشق و فرزند چاره گری و فقر را بیان می کند. اروس، از این جهت که دو بعد چاره گری و فقر را دربرمی گیرد، به عشق شبیه است و واسطه بین خدایان و آدمیان قلمداد می شود.
- درباره مآخذ ضیافت نمی توان حکم قطعی صادر کرد، اما مطالعه متن نشان می دهد که ضیافت، علاوه بر تأثیرپذیری از حکمت سقراط، از فلسفه و عرفان التقاطی گنوسی نیز بهره جسته است.

داستان رمزی پادشاه و کنیزک، چهار شخصیت محوری دارد: شاه، کنیزک، طیب غیبی و زرگر. در اغلب شروح مثنوی، شاه را رمز روح، کنیز را رمز نفس، طیب الهی را رمز پیر و زرگر را نماد دنیا دانسته اند. در این داستان، پادشاهی که به شکار رفته بود، خود صید عشق می شود و دل به کنیزکی می سپارد. بهای او را می پردازد و او را با خود به قصرش می برد. غافل از اینکه کنیزک، خود دل در گرو مرد زرگری از سرزمین سمرقند دارد. عاشقی، کنیزک را رنجور می کند و تلاش طیبیان و پادشاه دل باخته در درمان او بی اثر است. تا اینکه شاه مستأصل به مسجد پناه می برد و از درگاه پروردگار مدد می جوید. او در مسجد به خواب می رود و به او الهام می شود که روز بعد، طیبی غیبی، از عالم کشف و شهود، گره از کار او می گشاید. روز بعد و پس از ملاقات طیب و شاه، طیب در خلوت، از راه پرسشگری و روانکاوای، علت بیماری (عشق به زرگر) را کشف و با وصال آن دو، آن را درمان می کند. چندی بعد، زرگر بر اثر دارویی که طیب غیبی به او خورانده بود، رو به ضعف می گذارد و این امر موجب دلزدگی کنیزک از زرگر و درنهایت مرگ زرگر و وصال شاه و کنیزک می شود.

- موضوع این رساله نیز عشق است. روایتی که آغاز و پایان ندارد و تأویل و تفسیرهای متعددی از آن می‌شود. قوام در تفسیری روایت‌شناختی معتقد است که «در این داستان، شخصیت محوری کنیزک، در اغلب موقعیت‌های روایی در نقش یک شیء ظاهر شده است و در آن، عشق و شهوت به‌عنوان فرستنده و شاه به‌عنوان یک کنشگر مطرح است» (قوام و خادمی، ۱۳۹۰: ۸۷-۸۸).
- مأخذ اندیشه مولانا، حکمت یونانی، عرفان التقاطی گنوسی، اندیشه‌های ایران باستان و نیز فلسفه مشایی و روایت‌های مشابه در قرون اولیه اسلامی بوده است. فروزانفر (۱۳۶۲: ۳۵) می‌نویسد: «بخشی از حکایت پادشاه و کنیزک را برگرفته از یک قصه ابن سینا و بخش دیگری را متأثر از حکایتی در مصیبت‌نامه عطارد ذکر کرده‌اند.» همچنین این درون‌مایه شعری^{۱۱} در آثار دیگری از جمله در فردوس‌الحکمه، عیون‌الاجبار، چهارمقاله، اسکندرنامه و مصیبت‌نامه نیز آمده است (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۶: ۴۲۱؛ نیکلسن، ۱۳۷۴: ۶۲۸؛ فروزانفر، ۱۳۶۷: ۴۱). این مضمون در روایات گنوسی و از جمله در روایت *ترانه مروارید* یا *جامه فخر*، به شکل نمادینی بیان شده است. در مورد تأثیرپذیری عرفان و تصوف ایرانی از حکمت یونانی هم دیدگاه‌هایی مطرح شده که رابطه اندیشه عرفای ایرانی و از جمله مولوی را با بخشی از حکمت یونان قدیم تأیید می‌کند. از جمله فروغی در مقدمه *ضیافت* به ماجرای تعطیلی آکادمی افلاطون در دوره ژوستینین (امپراتور رم) و مهاجرت تعدادی از حکما و فلاسفه یونان به ایران اشاره می‌کند. همچنین گفته شده است «یک نفر عیسوی به نام پولوس پرسا^{۱۲}، مختصری از منطق ارسطو را برای انوشیروان ترجمه کرد. این امر مورد توجه شاه واقع شد. توجه خسرو انوشیروان به افکار فلاسفه سبب شد او برخلاف میل موبدان، به درس فلسفه اورانیوس، حکیم سریانی گوش بسپارد. عده‌ای معتقدند که انوشیروان، تصنیفات ارسطو و افلاطون را بسیار دوست می‌داشته است» (کریستن سن ۱۳۷۴: ۵۵۹-۵۶۱). این زمینه فکری شاه و آزادی نسبی مذاهب در ایران و نیز تعطیلی مدرسه فلسفی آتن، زمینه مهاجرت برخی فلاسفه یونان به تیسفون را فراهم آورد. مهاجران مورد توجه ویژه شاه واقع شدند و با وجود آنان، فرهنگ یونانی در ایران حیات جدیدی یافت. به‌علاوه، نمی‌توان از تحولات ایران در

زمان سلوکیان و جانشینان اسکندر چشم‌پوشی کرد. البته این احتمال هم مطرح شده که فلسفه و حکمت یونان باستان، به صورت ناشناخته و غیرمستقیم به آثار دوره اسلامی راه یافته است. گاتاس آرای کندی و امثال و حکم یونانی موجود در زبان عربی را از منابع مهم و مؤثر در این امر می‌داند (Gutas, 1998: 37). دایرةالمعارف تشیع، نفوذ اندیشه‌های یونانی را - که در آثار بزرگان قرون اولیه اسلامی بازتاب یافته - مربوط به عصر ساسانی دانسته است (ر.ک: صدر حاج‌سیدجوادی، ۱۳۷۴: ۲۹۱).

مسئله پژوهش

این جستار بر آن است که با بررسی مفهوم عشق در دو اثر، اهداف سیر روایی در داستان پادشاه و کنیزک و بیان خطابی در داستان ضیافت را تبیین کند و با تشریح ماهیت عشق، زوایایی از رابطه عشق روحانی و جسمانی را در دو اثر واکاوی و بازنمایی کند.

مقوله عشق مهم‌ترین پدیده، در حیات مادی و معنوی بشر است که در ادوار مختلف توانسته است رنگی دیگر بر حیات انسانی بیاشد و زندگی فردی و اجتماعی او را جهت دهد. فروم (۱۳۹۳: ۲۱) عشق را «پاسخی به مسئله وجود بشر می‌داند» و آن را «قدرتی فعال در انسان» قلمداد می‌کند (همان: ۳۹). مطالعه ماهیت، ضرورت و کارکردهای عشق، از دیرباز مورد توجه دانشوران واقع شده است تا شاید بشر بتواند به زوایای ناشناخته این مفهوم پر دامنه و مؤثر پی ببرد. پرداختن به موضوعی این چنین - که آن را «اسطربلاب اسرار خدا» نامیده‌اند (مولانا، ۱۳۷۳: ۱۲) - و تلاش در جهت کشف مفاهیم و کارکردهای آن، یکی از ضرورت‌های بلامنازع در پژوهش‌های علوم انسانی به‌شمار می‌رود؛ خاصه وقتی مفهوم عشق در اندیشه دو تن از بزرگان تاریخ فرهنگ جهان، افلاطون و مولانا، در گستره‌ای وسیع مطرح شده است، تحقیق درباره آن ضرورتی مضاعف می‌یابد.

پیشینه پژوهش

در مورد دو داستان «ضیافت» و «پادشاه و کنیزک» تاکنون پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. در مورد داستان اول مثنوی، «برخی تأویل‌ها مناسبتی با منظور مولانا ندارد» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۵۰). در خوانش‌های موجود از ضیافت هم اغلب جنبه‌های فلسفی داستان دیده شده

است. البته تعداد کمی از این کارها در حوزه مطالعات تطبیقی است. مقاله «تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای شیوه تداعی آزاد و گفت و گوی سقراطی» (قبادی و گرجی، ۱۳۸۶: ۱۷۷-۱۹۲) از جمله کارهایی است که به بررسی ده مقاله‌ای پرداخته که تا دهه هشتاد در تحلیل داستان پادشاه و کنیزک چاپ شده است. بخش‌هایی از برخی مقالات دیگر نیز به اشاراتی گذرا به موضوع این جستار داشته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

- «کلام محوری عشق در اندیشه فلسفی افلاطون» (احمدزاده، ۱۳۸۲: ۱-۱۰)
- «بررسی تطبیقی عشق نزد فلوطین و مولانا» (خادمی کولایی و بزرگی قلعه‌سری، ۱۳۹۴: ۱۴۳-۱۶۴)
- «مفهوم دیالکتیک در فلسفه افلاطون» (معصوم، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۲۰)
- «عقل و عشق در بیان افلاطون حکیم و رومی» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۶۴)
- «پیوند عشق حقیقی و زیبایی مطلق از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا» (علمی سولا و محمدیه، ۱۳۹۱: ۵۳-۸۲)
- «خطابه آلکیبیادس، قرائتی از رساله مهمانی افلاطون» (نوسباوم، ۱۳۹۰: ۲۵-۹۶)

اگرچه تاکنون دو داستان ضیافت و پادشاه و کنیزک از دیدگاه‌های مختلف بررسی شده‌اند، تاکنون هیچ نوشته مستقلی مقوله عشق را در این دو اثر به صورت تطبیقی مطالعه نکرده است. بدین ترتیب و با توجه به تأثیرپذیری مولانا از اندیشه‌های حکمی و فلسفی یونان و قطعی بودن وجود رابطه تأثیر بین دو روایت، این جستار در حوزه پژوهش‌های مکتب ادبیات تطبیقی فرانسوی جای می‌گیرد. روش کار در این پژوهش، کتابخانه‌ای، با تکیه بر شیوه تحلیل محتوا و محور منابع، دو کتاب ضیافت افلاطون و مثنوی معنوی مولاناست.

بحث

شباهت‌های کلی دو اثر: ضیافت و داستان پادشاه و کنیزک، در ساخت کلی خود، شباهت‌هایی دارند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- وجه اشتراک بارز داستان ضیافت و داستان اول مثنوی این است که هر دو مسئله عشق را در دو شکل روحانی و جسمانی آن مطرح می کنند و به ماهیت و کیفیت آن می پردازند.
- دیالکتیک عشق، ساختار دو اثر را دربر گرفته است. عشق، از مهم ترین مسائل بشری و عنصری است که «گاه با وجود آدمی چنان عجین می شود که انسان فریاد انالحق برمی آورد و یا ندا می دهد که دل من خزینه کسی نیست؛ خزینه عشق است» (انجوی شیرازی، بی تا: ۳۶). در آغاز داستان اول مثنوی، مولانا آن را به عنوان یکی از مسائل بشری و نقد حال انسان مطرح می کند و می گوید:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن (مولانا، ۱۳۷۳: ۶)

- در ضیافت هم، در خطابه اول، فدروس می گوید: «عشق سرچشمه بزرگ ترین منافع بنی آدم است و آدمی هیچ سود و سعادت را همانند آن نتواند یافت» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۵۹).
- یکی از وجوه مشترک در کلیت دو اثر، جذابیت روایت است. ساختار روایی، موضوع عام و برآمده از امر زیبا (عشق)، وجود جنبه های فلسفی و نظم روایی موجود در دو اثر، از عمده ترین عوامل در این زمینه ارزیابی می شود. آرتور رمبو در شعری اشتیاق را در متن ضیافت جست و جو می کند: «حالا همین روزها وقتی خودم را آماده قارقار دیدم، به فکر جست و جوی کلید ضیافت کهن افتادم تا شاید اشتیاق دوباره بیابم» (invan.blogfa.com). داستان اول مثنوی نیز همچون ضیافت، به دلیل چیدمان استادانه حوادث و برخورداری از شوریدگی برآمده از عشق، از جذابیت خاصی برخوردار است.

- بر هر دو داستان منطق پرسشگری حاکم است. فلاسفه، جست و جوی حقیقت از طریق پرسش و پاسخ را به عنوان بخشی از دیالکتیک سقراطی می شناسند. مولوی این منطق را در گفت و گوی طیب غیبی با کنیزک، و افلاطون، آن را در ساماندهی به خطابه سقراط و مکالمه او با دیوتیما پیاده سازی می کند:

زان کنیزک بر طریق داستان باز می پرسید حال دوستان

گفت چون بیرون شدی از شهر خویش؟ در کدامین شهر بودستی تو پیش؟

(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۵)

- «آسان‌ترین راه برای حقیقت عشق آن است که همان شیوه دیوتیما را در پیش گیریم و سؤال و جوابی را که بین ما ردوبدل شد، با شما در میان بگذارم» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۰۵).
- اگرچه وجه غالب داستان مولوی عرفانی و وجه غالب داستان افلاطون فلسفی است، هر دو داستان از شیوه روایت پردازی بهره برده‌اند که در بیان مضامین عرفانی و فلسفی کاربرد دیرینه‌ای دارد. بهره‌گیری از تکنیک‌های روایت پردازی نظیر شخصیت پردازی، گره افکنی، تعلیق روایی و تنظیم استادانه حوادث، از موارد مشترک در دو اثر به‌شمار می‌رود.
 - مفهوم عشق در کلیت هر دو اثر دارای یک سیر مشخص است. در داستان پادشاه و کنیزک، مولانا با رمزپردازی عرفانی سعی دارد تا مفهوم عشق را از بدوی‌ترین شکل آن تا ماندگارترین و فلسفی‌ترین نوع آن یعنی عشق روحانی نقش بزند. در ضیافت هم خطابه‌های آغازین (خطابه فدروس و پوزانیاس) به انواع عشق و عشق زمینی اختصاص دارد و خطابه سقراط - که مرجع عشق‌شناسی در داستان است - خطابه‌های قبلی را با شیوه‌ای خاص به عرصه ماهیت عشق می‌کشد و با عشق آسمانی پیوند می‌خورد.
 - مولانا، خداوند ذوق است و اشعار او بی‌اختیار انسان را به عالم جذبه و عشق رهنمون می‌شود. از طرفی «افلاطون را استاد حکمت اشراق می‌خوانند و حکمت اشراق، سرچشمه‌اش ذوق و شور است» (همان: ۲۵). وجود این ویژگی در اندیشه‌های افلاطون و مولانا سبب برجستگی جنبه‌های اشراقی در سطوح روایتی دو اثر شده است.
 - از موارد مشترک در دو اثر، برقراری رابطه بین داستان عشق و دانش طب است. در داستان ضیافت و در خطابه ارو کسی ماخوس (همان: ۷۲-۷۸)، این رابطه به نوعی مطرح می‌شود. در داستان کنیزک و پادشاه هم طبیب غیبی، از راه روانکاوی به رنج کنیزک پی می‌برد (مولانا، ۱۳۷۳: ۱۲-۱۷).
 - از دیگر موارد مشترک بین دو اثر، پیروی از اصول عمده عشق افلاطونی است. «دو اصل عمده عشق افلاطونی، یکی انس و الفت گرفتن ارواح قدسی با هم و دیگری سخن معروف افلاطون است که عشق، جنون و جذبه الهی است» (ستاری، ۱۳۸۵: ۴۱۵). وجه نخست که در انس گرفتن سقراط و دیوتیما در داستان ضیافت و نیز پیوند شاه و طبیب غیبی در داستان اول مثنوی نمود یافته است، از واضح‌ترین بنیان‌های اندیشه در آثار اهل سکر نیز هست.

هنر عشق

عشق را به دلیل دایره شمول وسیع آن، نمی توان تعریف کرد. ابن عربی (بی تا: ۲۵۹) می گوید: «از عشق هیچ تعریف ذاتی قابل ارائه نیست. هر کس عشق را تعریف کند، آن را شناخته است.» این نگاه به مقوله عشق، نگاهی شناختی است که بسیاری بر آن تکیه زده اند. فروم (۱۳۹۳: ۱۳) می نویسد: «عشق چیزی است که باید از آن شناخت پیدا کرد.» با بررسی دقیق این دو نگرش می توان گفت که مفهوم عشق، نه مترادف با مفهوم معرفت که مبتنی بر آن است. این امر در مورد هنر نیز صادق است. این تجانس و ویژگی شناختی در مورد عشق، از یک سو عشق را نه یک مهارت، بلکه به مثابه یک هنر معرفی می کند. هنری که رمبو در مورد آن می گوید: «عشق را در برابر دیکتاتوری امنیت و عافیت باید از نو ابداع کرد» (Rimbaud, 2001: 229) و از سوی دیگر، در تقابل با مفهوم تاریخی و فرهنگی عشق از این واژه تقدس زدایی می کند. در عرفان اسلامی نیز عشق ورزیدن به عنوان یک هنر مفاخره آمیز مطرح می شود:

عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام

(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۰۲)

فروم با نگاهی شناختی به عشق می گوید: «عشق هنر است، همچنان که زندگی هنر است» (فروم، ۱۳۹۳: ۱۸) و یادگیری این هنر را مستلزم تسلط نظری و عملی بر آن می داند. بررسی حقیقت عشق در دو اثر مورد بحث، مستلزم نگاه شناختی به مفهوم عشق و درک تعاریف موجود از آن است.

ساخت دوتایی عشق

بررسی روساختی دو داستان به ما نشان می دهد که عشق در این دو اثر دارای ساختاری دوتایی است. ساختاری که بدیو (Badiou, 2012: 28)، در شناخت مقوله عشق بر آن تأکید دارد. بدین مفهوم که عشق از مواجهه دو فرد یا دو ذهنیت است که پدید می آید. در ادبیات عاشقانه، وجود این ساختار، در آثار متعدد رخ نموده است. رمثو و ژولیت (در درام شکسپیر)، کلئوپاترا (ملکه مصر) و ژولیوس سزار (قیصر روم)، داود و بستامه (در تورات)، سامسون و دلیله (در تورات)، یوسف و زلیخا (در قرآن)، اتللو و دزدمونا (در درام

شکسپیر)، رابعه و بکناش، و عروه و عفرا (در ادبیات عرب) و مهر و مشتری (در ادب فارسی) نمونه‌هایی از این دست هستند. در ضیافت، عشق ساختاری دوتایی دارد. پوزانیاس در خطابه‌اش می‌گوید: «چون دو آفرودیت وجود دارد، پس عشق هم دوتاست» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۶۴) و در بخش دیگری، عشق را حاصل آمیزش پوروس و پنیا می‌داند (همان: ۱۰۸-۱۰۹). در داستان کنیزک و شاه هم در دو بخش شاه و کنیزک و زرگر و کنیزک این ساخت دوتایی وجود دارد. وجود این ساخت دوگانه را می‌توان به نوعی دیگر در مواجهه سقراط و دیوتیما و شاه و طیب غیبی نیز مشاهده کرد. همچنان که دیوتیما در ضیافت با عالم غیب ارتباط دارد، طیب غیبی نیز با عالم غیب رابطه دارد.

ویژگی‌های عشق

عشق در دو اثر ویژگی‌های مشترکی دارد. در ضیافت «عشق شوق تملک پایدار و همیشگی خیر است» (Plato, 1924: 576). افلاطون «عشق را چیزی میان خوبی و بدی و زشتی و زیبایی می‌داند که نه خداست و نه موجود فانی؛ بلکه موجودی است روحانی بین این دو» (همان: ۱۰۴-۱۰۷). حال آنکه مولانا مانند ابن عربی، عشق را فراتر از تعریف می‌داند. از نوع نگرش دو روایت به مقوله عشق و سیر دنیایی به ماورایی آن و نیز با توجه به تعاریف عشق می‌توان به ویژگی‌های آن پی برد: از دیدگاه رایس «عشق یک حالت روان‌شناختی است که دارای سه جزء است: شوریدگی، صمیمیت، تصمیم - تعهد» (Rice, 1997: 49).

ماسینیون می‌گوید: «نمی‌دانم عشق چیست، ولی می‌دانم که نوعی جنون است. سلطه خدایی که نه می‌توان او را ثنا گفت و نه او را هجا گفت» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۱۸). آلدی «عشق را یکی از نیروهای به هم پیوسته‌ای می‌داند که در همه مراتب طبیعت جاری است» (آلدی، ۱۳۷۸: ۹). مطابق نظر ارسطو، عشق، کوری حس از درک عیوب محبوب و نوعی مالخولیاست (نقل از: دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰ / ۱۵۹۰۰). در تذکرة‌الاولیا، «عشق جنون الهی است، نه مذموم است و نه محمود» (عطار، ۱۳۴۶: ۱۸).

در تعاریف فوق، دانشوران از سه منظر ماتریالیستی، عرفانی و فلسفی به مفهوم عشق پرداخته‌اند. این سه وجه در داستان پادشاه و کنیزک و ضیافت نیز دیده می‌شود. از

ویژگی‌های مهم عشق در تعریف آلمندی این است که دارای قلمروی وسیع است. «قلمرو عشق تنها جان و تن انسان نیست، بلکه سراسر جهان هستی را دربر گرفته است» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۷۳). بحر بی‌کناره شعر حافظ (۱۳۸۵: ۷۱) در کلام مولانا هم قلمروی وسیع دارد. در داستان اول مثنوی هم این مضمون مشاهده می‌شود:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۲)

تعریف رایس از عشق، مبتنی بر قرابت آن با پاکی و جوانی است؛ چراکه «عشق و جوانی پیوسته با هم زیست می‌کنند. خدای عشق، همیشه نورسیده و نازک طبع است. از پلشتی گریزان و نیکوترین و زیباترین خدایان است» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۹۰ و ۹۴). در مثنوی هم عشق نه تنها نازک طبع و توأم با جوانی و پاک است، بلکه پلشتی‌ها را می‌زداید:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
(مولانا، ۱۳۷۳: ۶)

در تعریف عطار، عشق با خداوند و دنیای نور ارتباط دارد. مولانا علاوه بر داستان پادشاه و کنیزک، در داستان موسی، عشق را «جان‌طور» می‌داند (همان: ۷). در قسمت دیگری می‌گوید: «آفتاب آمد دلیل آفتاب» (همان: ۱۳). در ضیافت و در خطابه سقراط نیز آمده است: «کاش ما را دیده حقیقت‌بین می‌بود و چشمان ما به دیدن زیبایی‌های خدایی باز می‌شد» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

ازلی بودن، از دیگر ویژگی‌های عشق است:

در ازل پرتو حسش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۴۶)

در ضیافت «هرج و مرج عالم هستی را فرا گرفته بود تا اینکه زمین آفریده شد و عشق پدید آمد» (همان: ۵۸-۵۹؛ ۶۴؛ ۸۱). پرداختن به عهد‌الست، در شعر عرفانی فارسی و از جمله شعر مولانا نیز پرتکرار است.

از دیگر ویژگی‌های عشق - که در تعاریف مختلف عشق آمده است - قرین و ملازم بودن آن با درد و ملامت است:

هر که او خواهان درد کار نیست
از درخت عشق برخوردار نیست
گر تو هستی اهل عشق و مرد راه
درد خواه و درد خواه و درد خواه
(عطار، ۱۳۶۴: ۲۷۵)

در داستان پادشاه و کنیزک، عاشقی، «بیماری دل» تعبیر می‌شود:

عاشقی پیداست از زاری دل
نیست بیماری چو بیماری دل
(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۲)

در ضیافت، علاوه بر اینکه عشق فرزند خدای فقر، پنیاست (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۹)، «عاشق، نزد معشوقش افزون بر آنچه که همه مردم او را تحقیر می‌کنند، شرمسار می‌شود و رنج و زبونی و حقارت می‌کشد» (همان: ۶۰).
نگاهی به مهم‌ترین ویژگی‌های عشق و مطالعه موردی آن در دو داستان، حاکی از وجود کاردکردها و شباهت‌های این مقوله در دو فرهنگ است. تعامل بین فرهنگی و ریشه‌های مشترک هند و اروپایی در فرهنگ ایرانی و یونانی را می‌توان به‌عنوان عوامل ایجاد این مشترکات ارزیابی کرد.

انواع عشق

در دو اثر، نیروی عشق، عشاق را از تنگناهای موحش و قدرتمند مخالفت‌ها، جنگ‌ها و جدایی‌ها عبور می‌دهد و در واقع در نقش یک سازنده جلوه می‌کند. ساخت دوتایی عشق، در همه ادوار و آثار، مفهومی فرارونده داشته و هرگز به برداشت یا تأویل خاصی تقلیل نیافته است. این واقعیت سبب شده است مفهوم عشق جنبه‌ها و ابعاد متعدد و رازگونه‌ای بیابد. واقعیتی که عشق را در مسیری تکاملی قرار می‌دهد و از آن، انواع عشق پدید می‌آید؛ بنابراین، «عشق، پوششی محض برای میل جنسی و تمهیدی مطمئن و وهم‌آلود به‌منظور تضمین بقای نوع بشر نیست» (بدیو، ۱۳۹۳: ۳۹). همین امر گستره عشق را وسیع‌تر می‌کند؛ گستره‌ای که شمول و انواع آن همواره از مباحث جدی در مطالعه مفهوم عشق بوده است. تقسیم عشق به عشق برادرانه، مادرانه، اروتیک، عشق به خود و عشق به خدا، نمونه‌ای از این دست است.

مراتب و انواع عشق

ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا به وجود دو نوع عشق اعتقاد داشتند: عشق مجازی و عشق روحانی. واضح است که منشأ عشق جسمانی عزیزه است و در عشق‌های روحانی، معشوق فراتر از دنیای مادی و یک حقیقت متافیزیکی است که انسان با آن ارتباط قلبی برقرار می‌کند. صدرالمতألہین، گونه‌ای دیگر از دسته‌بندی عشق را ارائه کرده است. او «محبت نفوس حیوانی به نکاح، محبت رؤسا به ریاست و حفظ آن، محبت و عشق تجار برای جمع‌آوری مال و ثروت، محبت علما و حکما در اندوختن علوم و معارف و احکام و مسائل علمی، محبت و عشق اهل صنعت برای اظهار صنع خود» (صدرالمتألہین، بی تا: ۱۶۴) را مهم‌ترین انواع عشق می‌داند. در دو داستان ضیافت و پادشاه و کنیزک، مانند فلسفه مشائی، عشق به دو نوع آسمانی و زمینی تقسیم شده است. در ضیافت، آروکسی ماخوس نیز مانند پوزانیاس، عشق را دو نوع می‌داند و با مثالی از عالم موسیقی می‌گوید: «پای دو نوع عشق در میان است. یکی عشق زیبای آسمانی که منظور آن شادی بخشیدن به زندگی مردمان پرهیزگار است و راهنمای روندگان راه راستی و فضیلت، و دیگری عشق بازاری و تنی است که پسر پولی هیمینیاست و باید با آن با احتیاط برخورد کرد؛ به گونه‌ای که از اثرات و نتایج آن خوب بهره‌برداری شود؛ وگرنه ایجاد هرزگی و بی‌بندوباری می‌نماید» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۷۷).

در داستان اول مثنوی، عشق به دو نوع پایدار و ناپایدار (روحانی و نفسانی) تقسیم می‌شود. در این داستان، عشق شاه به کنیزک با عشق کنیزک به زرگر تفاوت ماهوی دارد و این دو داستان، مصداق این دو نوع عشق به‌شمار می‌روند. بررسی تطبیقی مفهوم عشق در دو داستان نشان می‌دهد که دو مؤلفه عشق حقیقی و مجازی در موارد زیر تفاوت دارند:

- وجود کمال نفس در عشق حقیقی و نبود آن در عشق مجازی؛
 - همراه‌بودن عشق حقیقی با واقعیت برخلاف عشق مجازی؛
 - وجود استمرار و پایداری در عشق حقیقی برخلاف عشق مجازی.
- حال آنکه این دو نوع عشق از حیث وجود محبت مفرط و همراه‌بودن با زیبایی معشوق کاملاً شبیه به هم‌اند. عشق در هر دو داستان، از الگوی سقراطی - دیوتیمایی پیروی می‌کند.

بدین معنا که افلاطون و مولانا برای بیان مفهوم و انواع عشق، از پی‌ریزی شخصیت یک راهنما در داستان (دیوتیما و طیب غیبی) بهره می‌برند. در هر دو داستان، راهنما به عالم ماورای طبیعی متصل است و با شخصیت‌های اصلی داستان (سقراط - پادشاه)، که رمز نفس روحانی هستند، ارتباط دارد. در این طرح روایی، مراتب عشق عبارتند از: عشق به جمال و زیبایی، عشق به زیبایی باطنی یا کمال، عشق به امر پایدار و باقی.

انواع عشق در اندیشه مولانا و افلاطون

مولانا و افلاطون، عشق را به دو نوع زمینی و آسمانی دسته‌بندی کرده‌اند:

الف) عشق آسمانی: نگاهی پدیدارشناسی به نحوه شکل‌گیری عشق آسمانی در دو

روایت (مولانا، بی تا: ۱۵) به ما نشان می‌دهد:

- در ضیافت، افلاطون به شکل‌گیری نوعی از عشق، بین افرادی می‌پردازد که جان آن‌ها پیش از جسمشان زاینده و بالنده است. او کودک دانایی را یکی از نفوس روحانی می‌داند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۲۰-۱۲۱). این جلوه از عشق، در خویشکاری و شخصیت طیب غیبی در داستان اول مثنوی نیز جلوه گر شده است.
- در ضیافت، عشق آسمانی یا آفرودیت پیر، پسر اورانوس - که مادری ندارد - پیوند دارد و در آفرینش او زنی مشارکت نداشته است (همان: ۶۵). در داستان پادشاه و کنیزک نیز عشق آسمانی، در نتیجه گسست میان پادشاه و کنیزک و پیوند او با پیر رقم می‌خورد. البته این وجه از تفکر یونانی در برخی آثار عرفانی، در قالب عشق‌ورزیدن به جوانان نوخط رخ می‌نماید که می‌توانیم ریشه‌های آن را در حکمت یونانی بیابیم.
- در دو داستان، عشق آسمانی «دوست مرشد با افتخار عقول» (همان: ۹۶) و موجودی روحانی است.
- در دو اثر، این بینش حاکم است که «آنچه نپاید، دلبستگی را نشاید» (سعدی، ۱۳۷۴: ۳۲). چنانکه در هر دو اثر، همه خطابه‌ها و بخش‌های روایت به دنبال رسیدن به عشق پایدارند و هدف در هر دو اثر یکی است. رسیدن از عشق زمینی به عشق آسمانی و پایدار. مولانا می‌گوید:

عشق آن زنده گزین کو باقی است کز شراب جانفزایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا
(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۹)

افلاطون هم، در *ضیافت* (۱۳۹۱: ۱۱۶) عشق پایدار را می‌پسندد و می‌گوید: «عشق باید خواهان ابدیت و جاودانگی باشد.» غایت این عشق، رسیدن به خوبی برای همیشه است. در قرآن کریم و در داستان ابراهیم و آزر، ابراهیم می‌گوید: «لَا أَحَبُّ الْآقْلِينَ (انعام/۷۶) (به چیزی که افول و غروب می‌کند، عشق نمی‌ورزم).

• در داستان اول مثنوی، پادشاه «که ملک دنیا بودش و هم ملک دین» (مولانا، ۱۳۷۳: ۸) از ثروت و شهرت برخوردار است. مولانا شخصیت شاه را به عمد در ساختار این روایت جای داده است تا با شهرت آفرینی عشق، ارتباطی غیرمستقیم داشته باشد. در *ضیافت* نیز می‌خوانیم: «هرکس استادش عشق باشد، در همه جهان مشهور می‌گردد. کسانی بلند آوازه‌تر شده‌اند که شاگردی مکتب عشق را کرده‌اند» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۹۴).

ب) عشق زمینی: عشق زمینی بر پایه خواهش‌های جسمانی نقش می‌گیرد. عشقی که آلودگی آن را «عشق بلعنده و فرودهنده» می‌نامد (آلودگی، ۱۳۷۸: ۲۵). عشقی که بر پایه نیاز جسمی شکل می‌گیرد. هدف غایی این نوع عشق، آفرینش و زاینده‌گی است. افلاطون، در بینشی ماتریالیستی نسبت به عشق و در خطاب به آریستوفانس معتقد است که «هر انسانی نیمه انسان دیگری است و همواره در جست‌وجوی نیمه دیگر خویش است» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۸۳). مولانا نیز در بینشی عرفانی می‌گوید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش بازجوید روزگار وصل خویش
(مولانا، ۱۳۷۳: ۵)

• در داستان *ضیافت*، عشق زمینی در مواردی تأثیرات مثبت در زندگی بشر دارد؛ برای مثال، عشق زمینی سبب احساس رأفت و خویشاوندی می‌شود (افلاطون، ۱۳۹۱: ۸۴). در داستان اول مثنوی هم شاه نسبت به کنیزک، احساس رأفت و خویشی می‌کند. در اغلب تأویل‌های موجود از عشق، نوع زمینی آن از جایگاهی فروتر برخوردار است. در این دو داستان نیز مفهوم عشق زمینی چنین ویژگی دارد. رذالت و پستی که از تن دادن

زرگر به عشق زمینی برایش رقم می خورد؛ در ضیافت به عنوان یک قاعده آمده است: «اگر مردمان به عشق زمینی روی آورند، رذالت و پستی عاید می شود» (همان: ۷۸).

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود، عاقبت ننگی بود
(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۸)

- در ضیافت، «اگر معشوقی زود رام گردد، زشت می نماید و پیوند عشقش چندان شرافتی ندارد» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۷۰). در داستان مثنوی هم کنیزک در برابر زرگر زود رام می شود. از این رو پیوند عشق آن دو پیوندی سبک و گذراست.
- در ضیافت، عشق زمینی دوام و ثباتی ندارد. «عاشق بازاری که عشق او به صورت است و تن و نه به سیرت و جان، عشقی پست دارد. چنین عشقی پایدار نیست. از این رو وقتی نشاط جوانی گذشت، عشق او هم زایل می شود و عاشق به دنبال عشقی دیگر، عهد خود را می شکند و همه چیز را فراموش می کند» (همان: ۶۹-۷۰) و این ترجمان حال کنیزک و زرگر در مثنوی است. زرگر زمانی که پیغام شاه را در سمرقند دریافت می کند، تعهد خود را نسبت به خانواده اش ندیده می گیرد و با دلبستگی به مادیات به قصر می آید:

مرد مال و خلعت بسیار دید غره شد از شهر و فرزندان برید
(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۷)

پس از ورود زرگر به قصر، عشق کنیزک به او چنین وضعیتی دارد. کنیزک بعد از بیماری زرگر عشق به او را از دست می دهد.

عشقی که نه عشق جاودانی است بازیچه شهوت جوانی است
عشق آن باشد که گم نگردهد تا باشد از این قدم نگردهد
(نظامی، ۱۳۷۴: ۴۸۲)

- این مضمون بارها در ضیافت آمده است: «عاشقی که به تن بشری و نه به نفس انسانی عشق می ورزد، نه او را قدر و قیمتی هست و نه عشق او را دوام و ثباتی.»
- در داستان پادشاه و کنیزک، عشق کنیزک نسبت به زرگر مانند عشق آفرودیت جوان به دختر زئوس و دیون، خدای زمینی در ضیافت است. کار این هر دو، تسکین شهوات نفسانی است. بدین سبب عشق آنان اثر سوء برجای می گذارد (ن.ک: افلاطون، ۱۳۹۱: ۶۵).

ج) رابطه عشق آسمانی و عشق زمینی: سیر دو داستان ضیافت و پادشاه و کنیزک، بر مبنای حرکت از عشق زمینی به عشق آسمانی است. گویاترین جمله در تبیین این رابطه، تعبیر «المجاز قنطرة الحقیقه» است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۸۶). اینکه در مثنوی شاه پس از ملاقات طیب غیبی گفت: معشوقم تو بودستی نه آن/ لیک کار از کار خیزد در جهان (مولانا، ۱۳۷۳: ۱۰)، بیانگر سیر عشق و رابطه انواع آن با یکدیگر است. در ضیافت نیز خدمت و تحمل سختی در راه معشوق، نه تنها ننگ عاشق نیست؛ بلکه از افتخارات اوست. در داستان پادشاه و کنیزک نیز سختی‌هایی که شاه در راه عشق به خود می‌دهد و بی‌قراری‌هایش برای نجات کنیزک، جلوه‌هایی از زیبایی عشق را نمایان می‌سازد. رابطه بین عشق زمینی و آسمانی، متضمن مفهوم بازگشت به اصل نیز هست. مفهومی که در سطحی اسطوره‌ای در ضیافت هم مطرح شده است: «اگر خدایان را چنانکه سزاوار است محترم بشماریم، ما را به اصل و سرشت اولیمان بازمی‌گردانند» (ضیافت، ۱۳۹۱: ۸۷). افلاطون یکی از اهداف عشق را بازگشت به اصل می‌داند و می‌گوید: «عشق، جز این نیست که در بدایت حال خود یکی بوده، اینک در صدد آنیم که در نهایت نیز بدان حال بازگردیم» (همان: ۸۵). در داستان پادشاه و کنیزک نیز کنش‌های شاه و بیان روایی او تداعی‌گر این جمله افلاطون است که «مهرورزی، همان عشق به جاودانگی و زندگی ابدی و پایدار است» (همان: ۱۱۹).

عشق و عرفان

کار افلاطون برخلاف روش کار مولانا در داستان پادشاه و کنیزک، پیش از آنکه جنبه عرفانی به خود بگیرد، نوعی شیوه شناختی - فلسفی را دنبال می‌کند و در بردارنده جنبه‌های آموزشی است. در هردو اثر، عشق زمینی، به عنوان منبع و پایه استعلا^{۱۳} مطرح می‌شود و با دور شدن از جنبه‌های شهوانی آن، به مفهوم عشق ورای هستی^{۱۴} پیوند می‌خورد. به این طریق، مولوی و افلاطون هردو حرکت از عشق زمینی به نوعی معرفت را ترسیم می‌کنند. در ضیافت، افلاطون عشق زمینی را به عنوان یک ضرورت مطرح می‌کند و می‌گوید: «کسی که بخواهد راه درست را بییابد، باید در دوران جوانی به زیبا چهره‌ای دل‌بندد» (همان: ۱۲۲). چنین عاشقی اگر راهبرش راه درست را به او نشان داده باشد، با گذار از

مراحل مختلف به عشق پایدار می‌رسد. این سیر تکاملی، یعنی رسیدن به عشق باقی از راه سیر مراحل عشق به کمک یک راهنما، در ساختار داستان پادشاه و کنیزک نیز به چشم می‌خورد.

جدول ۱. مقایسه مراحل رسیدن به عشق پایدار در ضیافت و داستان پادشاه و کنیزک

مراحل رسیدن به عشق پایدار در ضیافت افلاطون	مراحل عشق در داستان اول مثنوی
✓ رسیدن از یک زیبایی به دو زیبایی	✓ وجود شاه و پیدایی عشق در آغاز داستان
✓ رسیدن به زیبایی تن و اندام	✓ کشف زیبایی کنیزک
✓ رسیدن به زیبایی اخلاق و منش و رفتار نیکو	✓ مراقبت و تلاش شاه برای بهبودی حال کنیزک
✓ رسیدن به زیبایی خرد و حکمت	✓ آشنایی و هم‌نشینی با طیب غیبی
✓ رسیدن به زیبایی مطلق و بی پایان	✓ رسیدن به عشق پایدار و باقی

در دو اثر، راهنما منطق حاکم بر روایت را تعیین می‌کند. در واقع «ورود مراد و راهنما علاوه بر تعریف عشق و زیبایی و تبیین راه درست عشق‌ورزیدن، افلاطون را از منطق دیالکتیکی خارج می‌کند و در منطق ارتباط کامل و در جست‌وجوی کمال قرار می‌دهد» (ایلخانی، ۱۳۸۵: ۱۰۲). در هر دو داستان، عشق دارای نقطه کانونی است. در ضیافت، خانه آگاتون و در داستان مثنوی، قصر پادشاه نماد مرکز عشق‌اند و درهای آن، به روی همه باز است. در پادشاه و کنیزک پزشکان مختلف می‌آیند و در ضیافت، آریستودموس، وقتی در حالت تردید و به توصیه سقراط، ناخوانده به مهمانی می‌رود، درهای خانه باز است و غلام خانه و آگاتون که خود از حلقه عشاق است، از او استقبال می‌کنند» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۵۲).

- در بررسی رابطه عشق و عرفان، نگاهی به روابط دیوتیمای کاهنه و سقراط و مقایسه آن با روابط پادشاه و طیب غیبی اهمیت خاصی دارد. براساس نوشته نوسباوم، «دیوتیما به معنای «بزرگداشت خدا» است. او زنی است که دخول به ذهن پاک را بر لذت‌های جسمانی ترجیح می‌دهد و امر الهی را بیش از امور صرفاً بشری پاس می‌دارد» (نوسباوم، ۱۳۹۰: ۴۳). سقراط مفهوم عشق را از زبان دیوتیما بازگو می‌کند. کاهن بودن دیوتیما و اینکه او آموزگار سقراط بوده است، با شخصیت طیب غیبی که در مثنوی نماد پیر عرفانی است، شباهت معناداری دارد. دیوتیما، به مثابه یک دلیل راه، با مسائل معرفتی

آشناست، اسرار ماورایی را می‌داند و برای دریافت حقیقت راهکارهای مناسب عرضه می‌کند. شخصیت او از حیث کارکردی، به شخصیت طیب غیبی، شباهت دارد؛ چراکه طیب نیز با اسرار عالم غیب آشنا، با این عالم در ارتباط و ولی حق است. او می‌کوشد تا با بازتعریف ارزش‌های انسانی، حقیقت عشق را بازنماید:

دید شخصی کاملی پرماه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال
آن ولی حق چو پیدا شد ز دور از سر و پایش همی می‌تافت نور
(مولانا، ۱۳۷۳: ۹-۱۰)

- از جمله مواردی که پل بین عشق و عرفان قلمداد می‌شود، لطف معشوق است. در عرفان اسلامی لطف معشوق فصل الخطابی برای عاشق قلمداد می‌شود و به او برتری می‌بخشد؛ آن گونه که «جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای» (همان: ۷). در ضیافت نیز این مفهوم ذکر شده است: «هر چند خدایان فداکاری عاشق را گرامی می‌دارند، از آن گرامی‌تر در نظرشان لطف معشوق است» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۶۵).
- در داستان اول مثنوی، حرکت شاه از قصر به مسجد به منزله حرکت از عالم مادی به عالم روحانی است. در ضیافت هم حرکت از مالرون به آتن و رفتن به خانه آگاتون، حرکت از دنیای انسانی به جهان پاک ارزیابی می‌شود.

خویشکاری عشق: رتبه‌بندی عشق در داستان ضیافت و داستان پادشاه و کنیزک سبب شده است که در بررسی شناختی مقوله عشق، خویشکاری آن در سطح وسیعی مورد توجه واقع شود که مهم‌ترین آن عبارتند از:

- عشق در هردو اثر، تأثیری کیمیاگرانه دارد. تأثیر عشق از اجسام و اجساد فراتر می‌رود و روح را متحول می‌کند. در مناقب‌العارفین آمده است «اگرچه کبار ماضی علم کیمیا را در اجسام و اجساد به کار بردند و این عجیب نیست، اما کیمیاگری در عقول و ارواح عجیب است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۴۳). تحول روحانی در وجود پادشاه و کنیزک، درمان‌شدن کنیزک با نیروی عشق و اشاره به زاینده‌گی روح در ضیافت (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۲۰) و درمانگری عشق (همان: ۷۹) تبیین جلوه‌ای از این کیمیاگری در دو اثر

است. هگل در این زمینه می گوید: «عشق، عینیت را به طور کامل ویران می کند و بدین سان تفکر را استعلا می بخشد. عشق انسان را از تمام خصایص بیگانه دور می کند و حقیقت زیستن را دور از ناراستی ها بازمی نماید.»

- یکی از مهم ترین کارکردهای عشق در این دو اثر، رساندن عشاق به سعادت‌مندی و زندگی باارزش است. در ضیافت (۱۳۹۱: ۶، ۶۴، ۷۸، ۱۱۲)، بارها بر سعادت‌مندی انسان با اتکا به عشق تأکید شده است. مولانا نیز در آغاز داستان ضمن اینکه داستان را نقد حال انسان می داند، پی بردن به عشق را مایه بر خورداری و سعادت معرفی می کند:

نقد حال خویش را گر پی بریم هم ز دنیا هم ز عقبی برخورداریم
(مولانا، ۱۳۷۳: ۶)

روایت مولانا از عشق، سرنوشت شاه و رسیدن او به زندگی باارزش، با جملات افلاطون در ضیافت کاملاً همساز است. این طرح عشق به طور کلی در ادبیات جایگاه ویژه‌ای دارد.

- عشق در ضیافت (۱۳۹۱: ۹۶) «پدر امنیت، ملاطفت، شادی و رغبت است که با آن خیرات عزت می یابند و بدی ها ذلت و زوال». این وجه از عشق، در تکامل شاه پس از عشق ورزیدن به کنیزک و نیز رنجوری زرگر پس از وصال با کنیزک نمایان شده است. حافظ می گوید: طفیل هستی عشق اند آدمی و پری / ارادت بی‌نما تا سعادت بی‌بری (حافظ، ۱۳۸۵: ۵۲۱). ابن فارض هم در بیتی این مضمون را آورده است:

فإن شئت أن تحيا سعيداً فمت به شهيداً والافالغراماً له أهلاً
(ابن فارض، ۱۹۸۳: ۱۳۴)

- در داستان پادشاه و کنیزک، عشق برای پادشاه به مثابه میانجی بین عالم روحانی و عالم فانی مطرح می شود. همچنان که در ضیافت «عشق واسطه‌ای است میان خدایان و موجودات فانی» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۰۷) و این واسطه‌گری سراسر جهان هستی را به یکدیگر پیوند می زند» (همان: ۱۰۵).
- براساس نظر افلاطون، عشق سه کارکرد موروثی دارد: شکارگری، تهی دستی (میراث پدرش پنیان) و چاره‌جویی (میراث مادرش پوروس) (همان: ۱۰۱-۱۰۸). در مثنوی هم

شاه - که برای شکار رفته است - خود صید عشق می شود (مولانا، ۱۳۷۳: ۶). همچنین چاره جویی و تهی دستی عشق، در طرح شخصیت شاه و کنیزک نمود یافته است.

- در ضیافت، انسان عاشق و فداکار، به زندگی دوباره می رسد. همچنان که الکسیس، در حالی دوباره به جهان بازگشت که از گروه بی شماری که با تقوا زیسته بودند، هیچ کس به این توفیق دست نیافت (افلاطون، ۱۳۹۱: ۶۲). در مثنوی نیز پادشاه، در فرایندی رمزی، قبل از درمان کنیزک زندگی دوباره می یابد. با توجه به متن ضیافت، شاید برتری عشق بر زهد - که نمونه برجسته اش را در شعر حافظ می بینیم - ریشه در حکمت و فلسفه یونانی داشته باشد.

نتیجه گیری

بررسی مفهوم عشق و جنبه های مختلف آن در دو اثر، علاوه بر اینکه بخشی از تفاوت های اندیشه یونانی با عرفان ایرانی را به ما نشان داد، وجود رابطه تأثیر بین آن دو و نیز شباهت های ساختاری و مفهومی دو اثر را روشن ساخت. این جستار پس از بررسی ابعاد مختلف مفهوم عشق در دو اثر از دیدگاه شناختی، به نتایجی دست یافت که عبارتند از:

- کاربرد مفهوم عشق در هر دو اثر، بر پایه نوعی تفکر استعلایی و توجه به دو نوع عشق روحانی و جسمانی انجام شده است. در هر دو اثر عشق آسمانی ستایش شده است. اگرچه در ضیافت، در بازنمایی مفهوم انواع عشق، نوعی نگرش ماتریالیستی هم حاکم است.
- عشق در هر دو اثر بر مبنای ساختار دوتایی پی ریزی شده است. بر این اساس، مفهوم عشق در هر دو اثر مفهومی فرارونده است که نمی توان آن را به بنیان های یک رابطه ساده یا یک برداشت سطحی تقلیل داد.
- عرفان اسلامی و از جمله اندیشه مولانا، پس از عصر ساسانی، با نفوذ و گسترش اندیشه فلاسفه یونانی در ایران، از تأثیر عرفان گنوسی و فلسفه یونانی برکنار نبوده است.
- عشق در اندیشه افلاطون و مولانا دارای یک سیر تکاملی است.

- اساس نگرش افلاطون و مولانا به مقوله عشق، فلسفی است. آنان بر پایه همین نگاه، چستی و ماهیت عشق را بررسی کرده‌اند و به دسته‌بندی عشق براساس کیفیت آن دست یافته‌اند.
- در نگرش حکمی به عشق، بین نوع متعالی و فرودست آن رابطه ای معنادار وجود دارد.
- مولانا و افلاطون با گذراندن عشق از مراحل مختلف، از آن یک مانیفست می‌سازند که دربرگیرنده اصول و ویژگی‌های انواع عشق است و حرکت به-سوی عشق پایدار را به عنوان یک آرمان بشری معرفی می‌کند.

پی‌نوشت

1. Agathon
2. Eros
3. Phedorus
4. Pausanias
5. Eryximachus
6. Aristophanes
7. Socrates
8. Diotima
9. Glaucon
10. Apollodorus
11. Motif
12. Paulus Persa
13. Transcendence
14. The loving of beyond being

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۸). ترجمه طاهره صفارزاده. اسوه. قم.
- آلندی، رنه. (۱۳۷۸). عشق. ترجمه جلال ستاری. توس. تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. ج چهارم. داراحیاء التراث العربی. بیروت.
- ابن‌فارض، عمرو بن ابی‌الحسن. (۱۹۸۳). دیوان اشعار. دارالبیروت للطباعة و النشر. بیروت.

- احمدزاده، شیده. (۱۳۸۲). «کلام محوری عشق در اندیشه فلسفی افلاطون». مجله شناخت. ش ۳۹ و ۴۰. صص ۱-۱۰.
- افلاطون. (۱۳۹۱). ضیافت یا سخن در خصوص عشق. ترجمه محمدابراهیم امینی فرد. پیش گفتار از محمدعلی فروغی. جامی. تهران.
- افلاکی، شمس الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب العارفین. به کوشش تحسین یازجی. از روی چاپ آنقره. دنیای کتاب. تهران.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (بی تا). مکتب شمس. نشر علم. تهران.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۵). «افلاطون و حکمت سقراطی». مجله شناخت. ش ۴۹. صص ۸۵-۱۰۸.
- بدیو، آلن. (۱۳۹۳). در ستایش عشق، گفت و گو با نیکلاس ترونک. ترجمه مریم عبدالرحیم کاشی. ترانه. تهران.
- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۸۵). دیوان حافظ. به سعی سایه. نشر کارنامه. تهران.
- خادمی کولایی، مهدی و سیده هاجر بزرگی قلعه سری. (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی مفهوم عشق نزد فلوطین و مولانا». مجله پژوهش های ادبیات تطبیقی دانشگاه تربیت مدرس. دوره ۳. ش ۱ (پیاپی ۵). صص ۱۴۳-۱۶۴.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). بحر در کوزه. انتشارات علمی. تهران.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۵). حالات عشق معجون. توس. تهران.
- سعدی شیرازی، مصلح الدین. (۱۳۷۴). کلیات سعدی. مطابق نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی. رها. تهران.
- صدر المتألهین شیرازی، صدرالدین محمد. (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. ج سوم. مکتبة المصطفوی. قم.
- صدر حاج سیدجوادی، احمد، فانی، کامران و بهاء الدین خرمشاهی. (۱۳۷۴). دایرة المعارف تشیع. ج یازدهم. بنیاد خیریه و فرهنگی شط. تهران.

- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۶۴). *تذکره اولیاء*. به تصحیح محمد استعلامی. زوار. تهران.
- _____ (۱۳۶۴). *مصیبت نامه*. تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال. زوار. تهران.
- علمی سولا، محمد کاظم و زهرا محمدی محمدیه. (۱۳۹۱). «پیوند عشق حقیقی و زیبایی از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا». *قبسات*. ش ۶۶. صص ۵۳-۸۲
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*. ج اول. زوار. تهران.
- _____ (۱۳۶۲). *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*. امیر کبیر. تهران.
- فروم، اریک. (۱۳۹۳). *هنر عشق ورزیدن*. ترجمه ابوذر کریمی. نسل نواندیش. تهران.
- قبادی، حسینعلی و مصطفی گرجی. (۱۳۸۶). «تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای شیوه تداعی آزاد و گفت و گوی سقراطی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۱۸۳. صص ۱۷۷-۱۹۲.
- قوام، ابوالقاسم و نرگس خادمی. (۱۳۹۰). «شخصیت کنیزک در مثنوی معنوی». *مجله نقد ادبی*. ش ۱۳، صص ۶۹-۹۰.
- کرمانی، طوبی. (۱۳۸۴). «عقل و عشق در بیان افلاطون حکیم و مولای رومی». *مجله مقالات و بررسی ها*. ش ۷۴. صص ۱۴۵-۱۶۴.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۷۴). *ایران در زمان ساسانیان: تاریخ ایران ساسانی تا حمله عرب و وضع دولت و ملت در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. دنیای کتاب. تهران.
- ماسینیون، لویی. (۱۳۶۲). *مصائب حلاج*. ترجمه سید ضیاءالدین هشترودی. بنیاد علوم انسانی. تهران.
- معصوم، حسین. (۱۳۸۴). «مفهوم دیالکتیک در فلسفه افلاطون». *نشریه فلسفه دین*. ش ۳. صص ۱۰۷-۱۲۰.
- مولانا، جلال الدین محمد. (بی تا). *کلیات دیوان شمس تبریزی*. با مقدمه و تصحیح محمد عباسی. نشر طلوع. تهران.

- _____ . (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. مطابق نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسن. علمی. تهران.
- نظامی گنجوی، ابومحمد الیاس. (۱۳۷۴). *کلیات حکیم نظامی*. به اهتمام پرویز بابایی. براساس تصحیح وحید دستگردی. راد. تهران.
- نوسباوم، مارتا. (۱۳۹۰). «خطابه آلكیبيادس، قرائتی از رساله مهمانی افلاطون». *مجموعه مقالات درباره عشق*. ترجمه آرش نراقی. نشرنی. تهران. صص ۲۵-۹۶.
- نیکلسن، رینولد. الین. (۱۳۷۴). *شرح مثنوی معنوی مولوی*. ترجمه حسن لاهوتی. انتشارات علمی فرهنگی. تهران.
- Badiou, A. and Troung, N. (2012). *In Praise of Love*. Translated by Peter Bush. Serpent's Tail. London.
- Gutas, D. (1998). "Plato's Symposium in the Arabic Tradition". In *orients*. Vol. 31. PP. 36-60.
- Hegel, G.W.F. (1971). *Early Theological Manuscripts*. Translated by T. Knox. Philadelphia. University of Pennsylvania.
- Plato. (1924). *Symposium*. Translated by Benjamin Jowett. In the dialogues of Plato. Vol. 7. Oxford. New York.
- Rice, P. (1997). *Intimate Relationships, Marriage and Families*. Mayfield Publishing Company. London.
- Rimbaud, A. (2001). *Collected Poems*. Translated by Martin Sorrel. Oxford University Press. New York.
- <http://www.invan.blogfa.com/post-28.aspx>.

بررسی تأویل و سطوح مختلف آن در حدیقه سنایی^۱

پویان لاری زاده^۲

سیدعلی اصغر میرباقری فرد^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

بحث تأویل در اسلام، نخستین بار درباره آیات قرآن کریم به کار رفته است. زبان متون عرفانی متأثر از زبان قرآن است. علاوه بر آن امروزه بحث تأویل و تفسیر متن برای بیشتر متون، به جز متون مقدس کاربرد دارد. مسئله اصلی این پژوهش، تحلیل تأویل در حدیقه، انواع تأویل در آن و ارائه تقسیم‌بندی مناسب با توجه به شواهد مستخرج از حدیقه است؛ بنابراین، بررسی تأویل‌های حدیقه از منظر علم معانی و با توجه به مقتضای حال، همچنین بررسی سطوح مختلف تأویل و استخراج موضوعات درخور تأویل در حدیقه، از اهداف و نوآوری‌های این مطالعه است. روش تحقیق در این گفتار، اسنادی کتابخانه‌ای و از نوع توصیفی-تحلیلی است. بدین منظور، اشعار حدیقه، مطالعه و ابیات متضمن تأویل استخراج

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.12365.1223

^۲ دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. p.larizadeh@ltr.ui.ac.ir

^۳ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). bagheri@ltr.ui.ac.ir

شد. سپس با بررسی آیات، تقسیم‌هایی برای دسته‌بندی تأویل و تحلیل بهتر آن ارائه شد. در تقسیم‌بندی تأویل‌های حدیقه از منظر اقتضای حال مخاطب، گوینده و متن، به سه نوع تأویل مخاطب‌محور، گوینده‌محور و متن‌محور اشاره می‌شود. سطح باطنی تأویل‌های حدیقه گاه چندلایه و تودرتوست؛ این چندلایگی به سبب عوامل مختلفی مثل گستردگی و وسعت معنایی سطح ظاهر، تجارب و آگاهی نویسنده نسبت به لایه سطحی، همچنین تجارب و هوشیاری خواننده از لایه ظاهری است. با توجه به این مطالب، برای تأویل‌های حدیقه می‌توان سطوح مختلفی را در نظر گرفت. تقسیم تأویل به دو نوع مستقیم و غیرمستقیم از دیگر دسته‌بندی‌های تأویل در حدیقه است. سنایی بیشتر در قالب تأویل مستقیم، معنای باطنی (تأویلی) بسیاری از تمثیل‌های حدیقه را بیان کرده است، اما گاه وسعت معنایی تمثیل به گونه‌ای است که خواننده نیز می‌تواند با توجه به اقتضای متن و حال خود سطوح دیگری از تأویل را ارائه کند. تأویل آیات الهی، تأویل داستان‌های پیامبران، احادیث و سخنان بزرگان، مفاهیم و اصطلاحات عرفانی، نکات اخلاقی، برجسته‌ترین موضوعات تأویلی در حدیقه است.

واژه‌های کلیدی: حدیقه، انواع تأویل، بلاغت، اقتضای حال.

مقدمه

تأویل در اسلام، نخستین بار برای درک و تبیین معانی ضمنی قرآن استفاده شد. در حوزه تمدن و فرهنگ اسلامی، اصولیین، متکلمان، مفسران و عرفا چهار گروهی هستند که هریک با دیدگاهی متفاوت به ارائه افکار خود در قالب تأویل پرداختند. تأویل‌های عارفان، بدیع و متفاوت با دیگران، و کشف و درک آن دشوار است. در دریافت تأویل‌ها و معانی باطنی متون عرفانی می‌توان تقسیم‌بندی‌های مختلفی از منظرهای مختلف در نظر گرفت. بررسی تأویل از این منظرهای مختلف، در درک محتوا و دریافت معنای پنهانی و مستتر متن مفید است.

طرح مسئله

سنایی در حدیقه از تأویل بهره بسیار می برد. تأویل های او را می توان از جنبه های مختلفی تقسیم بندی کرد. علاوه بر تأویل های مستقیم و غیرمستقیم که پیش تر در تحقیق های عرفانی بررسی شده است، می توان با تمرکز بر مبحث اقتضای حال از سه منظر مخاطب، نویسنده و متن، تأویل های عرفانی را به انواع مختلفی مانند تأویل های خواننده محور، مخاطب محور و متن محور تقسیم کرد. در تأویل، دریافت باطن و معنای نهانی کلام بسیار مهم است. با تأمل بر معنای باطنی تأویل های حدیقه چنین دریافت می شود که برخی از این معانی فراتر از آن است که فقط در یک سطح بررسی شود و گاهی موضوع و مفهوم مطرح شده لایه های متعدد و مختلف معانی باطنی را دربردارد. به همین سبب در این پژوهش از بررسی سطوح مختلف تأویل صحبت می شود.

بررسی تأویل از منظر علم معانی با تمرکز بر اقتضای حال، همچنین بررسی تمثیل ها و نقش آن در تأویل های حدیقه و بررسی سطوح مختلف تأویل و معانی باطنی مفاهیم و موضوعات، از مسائلی است که پیش تر به آن پرداخته نشده است و در این مقاله بررسی می شود. در پایان مقاله، انواع تأویل های حدیقه از نظر محتوا و مضمون، دسته بندی و برای هر یک نمونه هایی ذکر می شود.

اهداف و روش پژوهش

بررسی انواع تأویل در حدیقه، با تمرکز بر مباحثی مانند اقتضای حال و بلاغت همچنین تحلیل دیدگاه سنایی به تأویل و کاربرد آن در اشعار وی، هدف اصلی این پژوهش است. روش پژوهش در این تحقیق، اسنادی کتابخانه ای و با رویکرد تحلیلی - توصیفی است که با مطالعه آثار و پژوهش ها درباره تأویل آغاز شد. سپس با استخراج شواهد و نمونه های انواع تأویل از حدیقه، به تقسیم بندی انواع تأویل از منظرهای مختلف و تحلیل آن در اشعار پرداخته شد.

پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش را می توان در دو بخش بررسی کرد:

۱. تأویل در حدیقه سنایی: در این زمینه، تنها در نقد هرمنوتیک در دیوان و حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی (شعبانی، ۱۳۹۲) بحث‌هایی مطرح می‌شود که البته دیدگاه نویسنده و نگرش او به تأویل، با این پژوهش متفاوت است. تأویل در حدیقه، فقط حدود بیست صفحه از این اثر را به خود اختصاص داده است. البته نویسنده در آن بیشتر به توضیح موضوعات تأویل شده در حدیقه پرداخته است که با توجه به شواهد و بحث پایانی این پژوهش، این مبحث نیز جامع و کامل نیست. درباره مباحثی مانند تأویل مستقیم یا غیرمستقیم، اقتضای حال و سطوح تأویل، در این کتاب سخنی به میان نیامده است.

۲. پژوهش‌هایی که درباره تأویل و جایگاه آن در زبان عرفانی انجام شده است. در این زمینه، از پژوهش‌های زیر می‌توان یاد کرد:

الف) مقاله «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان» (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳) که در آن، بحث‌های مفیدی درباره تأویل و انواع آن در زبان عرفانی مطرح شده است و به همین سبب این پژوهش را می‌توان از منابع برجسته پژوهش حاضر دانست؛ البته بحث انواع تأویل، به گستردگی مباحث حاضر در این پژوهش نیست؛ برای مثال، درباره بررسی سطوح تأویل و انواع تأویل (خواننده محور، نویسنده محور و متن محور) در آن بحثی ارائه نشده است.

ب) کتاب *زبان عرفان* (فولادی، ۱۳۸۹) که در آن، درباره تأویل بحث مختصری (صص ۱۳۲-۱۵۰) ارائه شده است. البته در این اثر نیز سخنی از انواع تأویل (مستقیم و غیرمستقیم) نیست. فقط نویسنده سعی دارد انواع تأویل را در زبان عرفان، به صورت فهرست‌وار معرفی کند.

ج) مقاله «اقتضای حال، زبان رمزی و تأویل شعر عرفانی» (پورنامداریان، ۱۳۹۰) که در آن، با تمرکز به بحث اقتضای حال به مبحث تأویل پرداخته می‌شود. از آنجا که در قسمت‌هایی از مقاله اقتضای حال مدنظر قرار گرفته است، پیشینه‌ای مناسب برای این مقاله به‌شمار می‌رود.

چارچوب مفهومی پژوهش

تأویل: تأویل از ریشهٔ أول به معنای رجوع، بازگشت و بازگرداندن به اصل است^۱ (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۱۱۴؛ خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۱۵۸) و بیشتر همراه با تفسیر مطرح می‌شود. برخی تفسیر و تأویل را مترادف، برخی تفسیر را اعم از تأویل و بسیاری آن دو را متباین می‌دانند. تأویل در هفت سورهٔ قرآن^۲ در مجموع هفده بار به کار رفته است. این واژه در قرآن مشتمل بر مفاهیمی مانند توجیه متشابهات، تعبیر خواب، عاقبت و سرانجام یک امر، تجسم واقعیت‌های عینی و عده‌های قرآن و توجیه عمل شبهه‌انگیز و آشکار کردن اسرار است (نصری، ۱۳۹۰: ۲۶۴-۲۶۸).

مفسران متأخر، معانی مختلفی برای تأویل بیان کرده‌اند: الف) انصراف دادن و برگرداندن لفظ از معنای راجح به معنای مرجوح برای اقتران کلام به قراین و شواهدی که دلالت بر این انصراف دارد؛ ب) تعیین یکی از احتمالات لفظ با استفاده از قراین؛ ج) بیان معنای مشکل لفظ؛ د) بیان مقصود ثانی؛ ه) بیان معانی و مقاصدی که از راه اشاره استفاده می‌شود؛ و) تفسیر باطن لفظ و... (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۶: ۸۰-۹۰؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۱۲۲).

علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان*، پس از بررسی آرای متعدد دربارهٔ تأویل، دیدگاه خود را ارائه می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۶: ۸۰-۸۵). از دیدگاه وی، «تأویل عبارت از آن حقیقت واقعیه‌ای است که تکیه‌گاه و مستند بیانات قرآنی بوده و از حکم و مواضعش گرفته تا آیاتی که متضمن بیان حکمت است، تمامی بر آن استناد دارد... و این حقیقت که آن را تأویل می‌گویند، مخصوص دستهٔ معینی از آیات نیست؛ بلکه برای تمامی آن‌ها اعم از محکمت و متشابهات ثابت می‌باشد... و آن حقیقت از قبیل مفاهیم و مدلول‌های الفاظ نبوده، بلکه از امور عینیّهٔ خارجیه است. آن حقیقتی است که از افق افهام عمومی بالاتر بوده و در تحت الفاظ قرار نمی‌گیرد. تنها اینکه خداوند متعال آن را در قید الفاظ کشانده به این سبب است که تا اندازه‌ای آن حقیقت و مطلب را به ذهن‌های بشر نزدیک کرده و آشنا نماید...» (همان: ۹۰). به‌طور کلی، «تأویل هرچیزی، حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به گونه‌ای تحقق‌دهنده و حامل و نشانهٔ اوست» (همان: ۴۹).

تفسیر، شرح و گزارش لفظی که فقط بر یک وجه محتمل است و تأویل، توجیه لفظی که بر وجوه و معانی مختلف محتمل است و مؤول لفظ با استفاده و استمداد از شواهد به یکی از آن وجوه حمل می‌شود (جلالیان، ۱۳۷۲: ۳۶). به بیان دیگر، واژه تأویل در بین مفسران در دو معنا به کار می‌رود: الف) توجیه آیات متشابه و بیان مراد آن‌ها و ب) بیان معانی بطون آیات (ر.ک: ناصحیان، ۱۳۸۱: ۶۴). کربن در *تاریخ فلسفه اسلامی* می‌کوشد تا ثابت کند تأویل در واقع به معنای باطنی و پوشیده ظاهر قرآن کریم است (کربن، ۱۳۷۳: ۲۲-۲۳)؛ بنابراین، تأویل تطبیق نوشته‌ای است به معنای حقیقی و اصلی آن و به منزله تفسیر روحانی و درونی یا به منزله تفسیر رمزی و تعبیر باطنی و نظیر آن است (همان).

تأویل مستقیم و غیرمستقیم: تأویل آیات الهی، خاص خداوند و راسخان فی العلم است، اما در آثار عرفانی می‌توان تأویل‌های متنوع و متعددی را مشاهده کرد که بسیاری از آن‌ها درباره مسائل عرفانی است. در تقسیم‌بندی تأویل، از دو نوع مستقیم و غیرمستقیم یاد شده است (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳).

در تأویل مستقیم، فرایند تأویل به قصد ظاهرسازی معنای باطنی متنی مشخص انجام می‌گیرد؛ در ابتدا متن اصلی یا لایه ظاهری بیان می‌شود و پس از آن، تأویلی با هدف دستیابی به لایه‌ای باطنی صورت می‌گیرد. این ساخت موازی را می‌توان ساخت اصلی و بنیادین تأویل نامید که در تأویل آیات قرآن کریم و تفسیرهای عرفانی ریشه دارد (همان: ۱۰۶). تأویل مستقیم به موازات جملات ظاهر و اصلی است. به همین سبب، این نوع تأویل بیشتر در محور افقی متن شناسایی می‌شود. همچنین تأویل مستقیم در بردارنده دو سطح ظاهر و باطن است. سطح ظاهر که همان لایه رویی و ظاهر متن است و سطح باطن در حقیقت برداشت و تحلیلی است که مؤول از لایه سطحی ارائه می‌دهد.

در تأویل غیرمستقیم، توازی میان دو لایه سطحی و باطنی رعایت نمی‌شود و گویی معنای تأویل در متن مستتر شده است. در این نوع تأویل، از شکل دولایه، موازی، همراه با تناظر یک‌به‌یک و آشکار میان دال و مدلول دور می‌شویم (همان: ۱۰۹).

سطوح تأویل: برای تأویل، علاوه بر سطح ظاهر و باطن می‌توان سطح‌های دیگری نیز در نظر گرفت. شکل‌گیری این سطوح به عوامل مختلفی وابسته است؛ برای مثال، وسعت معنایی و مفهومی سطح ظاهری، از عوامل اصلی وجود لایه‌های عمیق‌تر و درونی‌تر تأویل است. هرچه مفهومی که در لایه ظاهر قرار می‌گیرد عمیق‌تر باشد، لایه‌های باطنی تأویل وسیع‌تر خواهد بود. درحقیقت، یکی از عوامل وجود تأویل در متون مقدس و آثار عرفانی، عمق مطالب و مفاهیم در این آثار است. از سوی دیگر، تجارب و درک و آگاهی نویسنده از لایه سطحی سبب می‌شود که خود مؤلف بتواند لایه‌های باطنی متعددی از تأویل استخراج کند. همچنین تجارب و درک و هوشیاری خواننده از لایه ظاهر نیز عاملی دیگر برای در نظر گرفتن لایه‌های مستتر تأویلی است. از این دو نکته اخیر، با عنوان تأویل‌های گوینده‌محور و مخاطب‌محور یاد می‌شود. بدین معنا که برخی از لایه‌های تأویل را نویسنده خود در ضمن کلام ذکر می‌کند که تأویل گوینده‌محور است. خواننده نیز می‌تواند به کمک عوامل مختلفی مانند دریافت‌های شخصی و وسعت سطح ظاهر، تأویل‌های دیگری نیز در نظر گیرد که از آن با عنوان تأویل مخاطب‌محور (یا تأویلی که متکی بر خواننده و آگاهی وی است) یاد می‌شود.

تأویل و اقتضای حال: عوامل متعددی بر شکل‌گیری یک کلام مؤثر است. در حقیقت، سه عامل متکلم، کلام و مخاطب، از عوامل اصلی و اولیه سازنده ارتباط کلامی است که از این میان، متکلم و مخاطب از نقشی پررنگ‌تر برخوردار است. هر یک از این سه عامل، به نحوی از شرایط محیطی، زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد. از مجموع سه عامل زمان، مکان و اقسام محیط‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی می‌توان به بافت موقعیتی تعبیر کرد (آقا حسینی، ۱۳۹۴: ۲۸)؛ بنابراین، می‌توان گفت اقتضای حال، مجموعه عوامل درونی و بیرونی است که زمینه‌ساز ایجاد یک ارتباط کلامی و عامل تعیین‌چگونگی آن می‌شود. تأویل را می‌توان با توجه به اقتضای حال متکلم، مخاطب و متن نیز بررسی کرد. درحقیقت، آنچه با عنوان تأویل مخاطب‌محور، گوینده‌محور و متن‌محور معرفی می‌شود، توجه به مبحث اقتضای حال در بررسی تأویل است.

الف) تأویل مخاطب محور: ادبیات معناگرای کلاسیک، همواره مخاطب را شخصیتی منفعل در نظر گرفته است که در برابر متکلم متواضع است و فقط در صورت درک یا درک نکردن، در مقام تصدیق یا تکذیب سخن گوینده قرار می‌گیرد (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴)، اما در متون عرفانی و مطرح شدن بحث تأویل در این آثار می‌توان گفت تا حدی از شخصیت منفعل خواننده کاسته شده است؛ زیرا در برخی از این تأویل‌ها، نقش خواننده در دریافت تأویل و معنای نهانی بسیار مؤثر است.

کربن بر این باور است که هنگامی متنی به حقیقتش بازگردانده می‌شود که نفس نیز در سیری صعودی که انتقال از سطح نمودها و مجازهاست، به حقیقت خود بازگردد. نتیجه اینکه براساس فهم رمزاندیشانه از متون حکمی، تأویل نه فقط درک معنای نهفته متن در سطح افقی، بلکه صعود شخص مؤول به سطح وجودی جدید و دریافت آگاهی‌ای از نوع این مرتبه وجودی جدید خواهد بود که کربن از آن با اصطلاح تأویل نفس یاد می‌کند (فاضلی، ۱۳۹۱: ۴۱). برای همین می‌توان گفت تأویل مخاطب محور مبتنی بر صعود آگاهی و دریافت‌های معنوی خواننده از مضمون و محتوای کلام است؛ هرچند دریافت این معانی نمی‌تواند بدون آشنایی با محتوا، مضمون و بافت کلام باشد. مشابه همین سخن را پورنامداریان بیان می‌کند. وی بر آن است که در فرایند ادراک، آنچه را گوینده ناگفته گذاشته است، هر مخاطبی بنا بر اقتضای امکانات ذهنی خویش می‌سازد و ادراک می‌کند. از این رو می‌توان گفت هر ادراکی ترکیبی است از فهم و شهود که اولی منشأ بیرونی و دومی منشأ درونی دارد. هر موضوعی که از بیرون وارد می‌شود، بدان سبب معنی دارد و درک می‌شود که در هاله‌ای از پیش‌داشت‌ها و پیش‌دیدهای ذهن مخاطب و تداعی‌های ناشی از ادراک موضوع قرار می‌گیرد (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳).

این موضوع را می‌توان در نظریه‌های پیروان مکتب کنستانس آلمان نیز جست‌وجو کرد. پیروان این مکتب، اثر هنری را دارای دو محور می‌دانستند: محور خلق و محور دریافت. در این دیدگاه، با تکیه بر موضوع اهمیت خوانش اثر، اهمیت ویژه‌ای برای مخاطب در نظر گرفته می‌شود. در این مکتب، این باور مطرح شد که معنای یک اثر در یک فرایند پیچیده و در رویارویی با مخاطب شکل می‌گیرد (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۸۰).

آیزر از پیروان مکتب کنستانس است. در نظریه‌های وی، دو عنصر خواننده و متن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. وی معتقد است که اثر ادبی به‌مثابه پدیده‌ای است که هویت مستقلی دارد و حیات خود را بدون حضور نویسنده ادامه می‌دهد؛ بنابراین، هر خواننده با توجه به پیشینه ذهنی خود در نقش یک خواننده ناخودآگاه، انتظاراتی را از متن جست‌وجو می‌کند و به کمک ادراک‌ها و دانسته‌های قبلی خود چیزی را مشابه آنچه پیش‌تر درک کرده است، در ذهن خود تداعی می‌کند. همچنین آیزر به چندمعنایی متن توجه دارد. وی بر آن است که یک متن معانی مختلفی ندارد؛ بلکه دارای تأثیرات معنایی مختلف است؛ بنابراین، همیشه مقایسه‌ای بین معنای موجود در ذهن خواننده و معنای موجود در متن وجود دارد (جواری، ۱۳۸۶: ۱۵۹). با توجه به اینکه بنیان نظر آیزر بر آن است که «تأویل‌کنندگان دگرگون می‌شوند و هم‌پای آنان اثر تفاوت می‌کند» (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۸۵). نظریه دریافت می‌تواند در کنار بحث اقتضای حال، توجیهی برای تأویل‌های متعددی باشد که از مخاطبان مختلف و حتی از یک مخاطب برمی‌خیزد.

ب) تأویل گوینده‌محور: نوع دیگر تأویل با تمرکز بر بحث اقتضای حال، تأویل گوینده‌محور است. این نوع تأویل، اغلب از نوع مستقیم است. تأویل آیات قرآنی یا احادیث از این نوع به‌شمار می‌رود. هرچند ممکن است گاهی برخی از این تأویل‌ها به‌گونه‌ای باشد که تفکر خواننده را به‌سوی تأویلی دیگر سوق دهد، در این موارد، گویی نویسنده ذهن خواننده را در چارچوب ازپیش تعیین‌شده‌ای قرار می‌دهد که فقط آن تأویل مدنظر قرار گیرد (مانند تأویل ظالم که در ادامه توضیح داده می‌شود).

ج) تأویل متن‌محور: تأویل متن‌محور، نوع دیگری از تأویل با توجه به شرایط و اقتضای حال متن است. بسیاری از تأویل‌هایی که خواننده در یک متن عرفانی برداشت می‌کند، در ارتباط با اقتضای حال متن است. برخی از این تأویل‌ها خارج از فضای متن عرفانی نمود و حضوری نخواهد داشت.

بررسی انواع تأویل مستقیم و غیرمستقیم در حدیقه سنایی

سنایی در حدیقه، توجه به باطن قرآن را لازم می‌داند (ر.ک: سنایی، ۱۳۴۳: ۱۷۳، ۱۸۴) و از واژه تأویل به صورت خاص برای آیات قرآن بهره می‌برد. وی در اشعار خویش به این نکته اشاره دارد که باید به معانی ضمنی و پنهانی آیات کلام الله نیز توجه شود. در این زمینه، گاهی از لفظ تأویل نیز استفاده می‌کند. آیاتی از قرآن کریم، صفات و ویژگی‌های انسانی را به خداوند متعال نسبت می‌دهد. سنایی درباره این آیات معتقد است که باید بر معانی پنهان و درونی آن تمرکز شود و در بند معنای ظاهر آیات نماند (همان: ۶۵، ۶۶ و ۷۱). در حدیقه، تأویل در انواع مختلفی مشاهده می‌شود که از آن جمله، تأویل مستقیم و غیرمستقیم است. برخی از تأویل‌ها در قالب روایت و حکایت و از زبان شخصت‌های آن بیان شده است:

ثوری از بایزید بسطامی	از پی طاعت و نکونامی
کرد نیکو سؤالی و بگریست	گفت پیرا بگو که ظالم کیست...
گفت ظالم کسی است بدروزی	که یکی لحظه در شبانروزی
کند از غافلی فراموشش	نبود بنده حلقه در گوشش
گر فراموش کردیش نفسی	ظالمی هرزه نیست چون تو کسی

(سنایی، ۱۳۴۳: ۹۵)

در این ابیات، در قالب پرسش از زبان شخصیت‌های داستان، مفهومی تأویلی از ظالم ارائه می‌شود. در تأویل سنایی، ظالم کسی است که حتی یک لحظه حق را فراموش کند. این مفهوم تأویلی در موازات جمله‌های اصلی (پیرا بگو که ظالم کیست؛ گفت ظالم کسی است) بیان می‌شود و به صورت مستقیم، خواننده برداشت تأویلی نویسنده از ظالم را درمی‌یابد. در بیت:

معنی دیو چیست بیدادی تو به بیدادیش چرا شادی

(همان: ۶۷۸)

سنایی مفهوم بیدادی را به صورت مستقیم از دیو تأویل کرده است. پیش‌تر بیان شد که در تأویل مستقیم، متن و کلام به گونه‌ای پیش می‌رود که ذهن خواننده یا مخاطب، به آسانی

تأویل متن را دریابد؛ برای مثال، در مفهوم تأویلی ظالم، پرسش شخصیت‌های داستان درباره مفهوم ظالم و پاسخ صریح بایزید، به صورت آشکار مفهوم تأویلی ظالم را برای خواننده آشکار می‌کند. همچنین در معنای تأویلی دیو، در مصراع اول از معنای دیو سخن رفته است و سپس بیدادی در معنای آن، به عنوان مفهوم تأویلی بیان شده است. در این نوع تأویل، فاصله میان واژه مؤول با مفهوم تأویلی آن کوتاه است و به طور صریح بدون هیچ ابهام و پوشیدگی در قالب جملات، خواننده مفهوم تأویلی را درک خواهد کرد. تأویل آیات قرآنی در بسیاری از تفسیرهای عرفانی اغلب از این نوع است؛ برای مثال، در بیت زیر سنایی تأویلی از آیه «إذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (یس: ۸۲) به ویژه «کن» ارائه می‌دهد:

کاف و نون نیست جز نبشته ما چیست کن سرعت نفوذ قضا
(سنایی، ۱۳۴۳: ۸۲)

همچنین است:

چه کنی بهر بی‌نوایی را شادی و زیرک و بهایی را
شاد ازو باش و زیرک از دینش تاییابی رضا و تمکینش
زیرک آن است کوش بردارد شادی آن است کوش نگذارد
نیک‌بخت آن کسی که بنده اوست در همه کارها بسنده بر اوست
(همان: ۹۹)

در تأویلی مستقیم از ابیات فوق می‌توان تأویل نویسنده از مفاهیم شاد، زیرک و نیک‌بخت را دریافت.

گفته شد که در تأویل غیرمستقیم، توازی میان دو لایه سطحی و باطنی رعایت نمی‌شود و گویی معنای تأویل در متن مستتر شده است. در این نوع تأویل، از شکل دولایه، موازی، همراه با تناظر یک‌به‌یک و آشکار و مستقیم میان دال و مدلول دور می‌شویم؛ برای مثال، در بیت:

دعوی دوستی تو با معبود پس طلبکار لذت و مقصود
گر تو مقصود خود گری بر دست بت پرستی نه‌ای خدای پرست
(همان: ۴۵۸)

می‌توان ضمن کلام سنایی، تأویل بت‌پرستی را دریافت. در این تأویل، بت‌پرستی چیزی جز دریافت مقصود و مراد خود نیست. تأویل بت‌پرستی که به صورت ضمنی بیان شده و در آن توازی لایه‌های سطحی مانند تأویل‌های مستقیم به صورت آشکار مشاهده نمی‌شود، از نوع تأویل غیرمستقیم است. در بیت:

بینی آنگه که یابی از دل قوت ملک را از دریچه ملکوت

(همان: ۱۳۱)

شرط دیدن ملک از دریچه ملکوت، قوت یافتن از دل است. هرچند قوت یافتن از دل می‌تواند در بینش خواننده تأویل‌های متعددی داشته باشد که از آن جمله است: وارد شدن حال بر دل، تهذیب نفس و پاکسازی دل، توجه به معنویات، توجه به حق با استناد به اینکه قلب مؤمن جایگاه وی است، اما تغذیه شدن از دل با همه تأویل‌هایی که می‌توان در نظر گرفت، خود تأویل غیرمستقیمی است که برای دیدن ملک در نظر گرفته شده است. در بیت:

دین نیابی گرت غم بدن است زانکه کابین دین طلاق تن است

(همان: ۴۱۰)

شرط دینداری، جدایی از تن و رهاکردن آن است. این از دیدگاه سنایی، موضوعی تأویلی است؛ زیرا در اسلام بحث رهبانیت مطرح نیست و ریاضت و طلاق تن با توجه به بافت عرفانی متن یا به بیان دیگر با توجه به اقتضای متن و تأویل متن محور، از مباحث تأویلی به‌شمار می‌رود.

سطوح تأویل در حدیقه

پیش‌تر بیان شد که برای تأویل می‌توان سطوح مختلفی غیر از دو سطح ظاهر و باطن در نظر گرفت. این دو سطح، کلی است و به نظر می‌رسد می‌توان سطح باطن را دارای لایه‌های متعددی دانست که البته این سطوح با موضوع مطرح شده در پیوند است. هرچه مفهوم لایه سطحی عمیق‌تر باشد، لایه‌های پنهانی تأویل وسیع‌تر و بیشتر خواهد بود. در حدیقه، مطالبی عرفانی با معنای عمیق بیان می‌شود. برای همین می‌توان لایه‌های متعددی از تأویل را در آن مشاهده کرد. پیش‌تر بیان شد که می‌توان تأویل‌ها را به چند نوع گوینده محور، مخاطب محور و متن محور نیز تقسیم کرد. برخی از لایه‌های تأویل را نویسنده خود در

ضمن کلام ذکر می‌کند که به آن تأویل گوینده محور گفته شد و در مقابل، خواننده نیز می‌تواند به دلیل عوامل مختلفی مانند دریافت‌های شخصی و وسعت سطح ظاهر، تأویل‌های دیگری نیز در نظر گیرد که آن، تأویل مخاطب محور - یا تأویلی که متکی بر خواننده و آگاهی وی است - نامیده و بررسی شد. مثال:

آن شنیدی که تا خلیل چه گفت	وقت آتش به جبرئیل نهفت
کرد بیرون سراز دریچهٔ جان	کای برادر تو دور شوز میان...
دور کن یک زمان ز خویشتم	تا بر او بی تو یک نفس بزنم
عصمت او دلیل من نه بس است	علم او جبرئیل من نه بس است
بی تو بر در گهش تو حاضر شو	چشم بردوز و پس تو ناظر شو
یکسو انداز حظ خود ز میان	تایبایی تو لذت ایمان
چون به عشق از چنارت آتش جست	آتش از آتشی بدارد دست
چون خلیل آن خویشتن بگذاشت	آتش از فعل خویش دست بداشت

(همان: ۱۶۸-۱۶۹)

این ابیات، دربارهٔ سرد شدن آتش بر ابراهیم (ع) است. در این ابیات، نویسنده تأویلی مستقیم از سردی آتش بیان می‌کند که همان تأویل گوینده محور است که به صورت مستقیم بیان شده است: «چون خلیل آن خویشتن بگذاشت/ آتش از فعل خویش دست بداشت». تأویلی که نویسنده برای این واقعه ذکر می‌کند، قابل گسترش است. به بیان دیگر، وسعت لایهٔ ظاهری به گونه‌ای است که خواننده می‌تواند برای آن تأویل‌های متعدد دیگری نیز در نظر گیرد؛ برای مثال، در تأویل غیرمستقیم مخاطب محور می‌توان با توجه به حال‌ها و مقام‌های عرفانی، سطح‌ها و لایه‌های دیگری برای این واقعه در نظر گرفت؛ برای مثال، می‌توان این حکایت را چنین تأویل کرد که قرار گرفتن ابراهیم (ع) در منزل فناء بالله و بقاء بالله موجب شد که چیزی از حرارت آتش در نیابد. در سطحی عمیق‌تر می‌توان گفت ابراهیم (ع) در منزل توحید بود و غیر از حق چیزی نمی‌دید، از هستی خویش خارج شده بود و برای خود هیچ صفت و فعلی نمی‌دید. پس چون وجودی از خویش نمی‌دید، سوختنی نیز در کار نبود. به بیان دیگر گویی به فنا در توحید رسیده بود.

با تأمل در لایه ظاهری و تأمل در معانی باطنی آن، ممکن است خوانندگان دیگری، مطابق با اقتضای حال خویش تأویل‌های دیگری برای این حکایت در نظر گیرند. به بیان دیگر می‌توان این تأویل را باز گسترش داد و آن را نه خاص ابراهیم بلکه مختص هر سالک و طالب حق به فنا رسیده‌ای دانست که آن خویش را رها کند و فقط حق را ببیند. گاه نویسنده خود در تأویل یک مفهوم، لایه‌ها و معانی متعدد باطنی را ذکر می‌کند؛ برای مثال، در ابیات زیر تأویل‌های متعددی از بندگی ارائه می‌شود. بندگی در لغت به معنای طاعت، اطاعت، عبادت، عبودیت، رقیّت و انقیاد ذکر شده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل بندگی). آنچه سنایی درباره این واژه بیان می‌کند، درحقیقت، با توجه به متن و بافت عرفانی کلام است و درحقیقت، تأویل‌هایی است که به مقتضای بافت کلام (تأویل متن محور) بیان می‌شود. تأویل‌های مستقیم‌گوینده محور با توجه به بافت کلام، درباره بندگی در ابیات زیر عبارت است از: فکندگی، راه تسلیم، عجز، ضعف، استهانت و ذل.

چند پرسى که بندگی چه بود	بندگی جز فکندگی چه بود...
بندگی نیست جز ره تسلیم	ور ندانی بخوان تو قلب سلیم...
بندگی در سرای مبدع کل	عجز و ضعف است و استهانت و ذل

(سنایی، ۱۳۴۳: ۱۶۶)

در نمونه‌ای دیگر، سنایی تأویلی غیرمستقیم از گناه ارائه می‌کند که دریافت آن مستلزم تأمل بیشتری است:

تو ز حرص و حسد میان سعیر	گرد تو چون سرای پرده اثیر
با خودی از اثیر چون گذری	هیزمی از سعیر چون گذری
خویشتن را وداع کن رستی	عقد با حور بی گمان بستی

(همان: ۴۱۸)

در این ابیات، سنایی به گذشتن از دوزخ اشاره می‌کند. در پایان آورده است اگر خود را وداع کردی، به بهشت خواهی رسید و از دوزخ گذر خواهی کرد. به بیان دیگر، خودی و منی نزد سنایی به گناهی تأویل شده است که فرد را در دوزخ نگاه خواهد داشت و فقط زمانی به رهایی خواهد رسید که از گناه خودی بگریزد. این تأویل در ابیات بالا مستتر است

و سنایی در ضمن معانی دیگر آن را بیان کرده است. در تأویل گناه، نویسنده در این ابیات یک سطح در نظر گرفته است که به آن اشاره شد.

تأثیر اقتضای حال بر تأویل و شکل‌گیری سطوح مختلف آن

گفته شد که برخی از تأویل‌های حدیقه مخاطب‌محور است و گاه خواننده می‌تواند برای آنچه نویسنده تأویل قائل شده است (سطح ظاهر)، در لایه‌های زیرین، تأویل‌های دیگری را نیز در نظر گیرد. در حدیقه، این نوع تأویل‌ها را می‌توان اغلب در تمثیل‌هایی یافت که به دلیل گستردگی موضوع از لایه‌های متعدد مستتر معنایی برخوردار و در نتیجه، بسیار تأویل‌پذیر است. به بیان دیگر، در این گونه تمثیل‌ها، ذهن خواننده با توجه به آگاهی، تجارب شخصی، شرایط فکری و بافت موقعیتی می‌تواند تأویل‌های دیگری نیز در نظر گیرد. در بیت زیر، دربارهٔ دین سخن رانده شده و در معنایی تأویلی، دین در تضاد با حیات دانسته شده است:

با حیات تو دین برون ناید شب مرگ تو روز دین زاید

(همان: ۹۷)

در اینجا به صراحت بیان شده است که دین با حیات سازگاری ندارد. قرار گرفتن این جمله در بافت عرفانی موجب می‌شود ذهن خواننده به جانب تأویل سوق یابد. بافت حاکم بر متن، ذهن را از پذیرش معنای حقیقی مرگ باز می‌دارد. در این متن، مردن به معنای گریز و رهایی از خودی و همهٔ لوازم آن است. درحقیقت، بافت حاکم بر متن موجب می‌شود ذهن به معنای تأویلی روی آورد؛ هرچند نقش آگاهی و درک خواننده نیز در دریافت این تأویل بی‌تأثیر نخواهد بود. همچنین در بیت:

ژالهٔ دل ز دل مران هرگز کز ره دل رسی به گلشن عز

(همان: ۴۹۱)

ذلت، راه رسیدن به عزت معرفی می‌شود. اما این مفهوم، به‌طور قطع نیازمند تأویل است و آنچه این تأویل را لازم می‌دارد، بافت عرفانی حاکم بر متن است. به بیان دیگر، اقتضای حال متن موجب تأویل مفهوم ذلت خواهد شد. در اینجا می‌توان ذلت را به خواری نفس و رهایی از آن، تواضع در برابر ولی حق، تواضع در برابر حضرت حق و... تأویل کرد. به بیان

دیگر، بافت حاکم بر متن اقتضا می‌کند که مفهوم ذلت در سطوح مختلفی تأویل شود. تأویل‌هایی که خواننده محور است و مطابق اقتضای حال متن شکل گرفته است. با تأمل در بحث اقتضای حال و تأویل می‌توان گفت همان‌گونه که در تولید یک متن، عواملی مانند نویسنده، مخاطب و کلام از لوازم اصلی است، در تولید تأویل و دریافت آن نیز سه عامل اقتضای حال متن، نویسنده و خواننده بسیار اهمیت دارد. نویسنده با دریافت‌های شخصی خود و آگاهی و تجارب به‌دست آمده، معنایی تأویلی را بیان می‌کند. بیان این تأویل، با توجه به اقتضای حال مخاطب صورت خواهد گرفت. همچنین متن و بافت حاکم بر کلام نیز عاملی دیگر بر دریافت و فهم معنای تأویلی نویسنده است.

تأثیر تمثیل بر تأویل و شکل‌گیری سطوح مختلف آن

در شعر کلاسیک، انتقال معانی و نیت اصلی شاعر و نویسنده، مهم و مسلم بود. به همین سبب، خروج از اقتدار زبان تا حدی بود که متن در صورت آمادگی مخاطب، از انتقال نیت نویسنده در مانده نشود. به همین سبب در استعاره، کنایه یا دیگر آرایه‌های ادبی که کلمات از معانی اصلی خود خارج می‌شود، همواره علمای بلاغت کاربرد این آرایه‌ها را مشروط به وجود قراین و زمینه‌هایی می‌دانستند تا خواننده را به نیت نویسنده و شاعر هدایت کند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۶)، اما در آثار عرفانی، با توجه به مضمون و محتوای کلام به‌ویژه آنجا که مباحث و مضامین شهودی مطرح می‌شود و ابهام نقش بسیار پررنگی ایفا می‌کند، گاهی قراین آرایه‌های ادبی (بلاغت) کمرنگ می‌شود و همین موضوع، راه را برای تأویل باز می‌کند. از سوی دیگر، گاهی معانی جدید در ظرف قدیم نشانه‌های زبانی آشکار می‌شود و خصیصه عادی و توضیح‌پذیری متن در مقابل تأویل‌پذیری آن کمرنگ می‌شود. در این حالت، نقش مخاطب یا خواننده در تأویل و معنی‌بخشی به متن در مقایسه با نویسنده برجسته‌تر می‌شود؛ زیرا خلق متن در این حالت، منحصر به نویسنده نیست و خواننده نیز یکی از عوامل مؤثر در خلق متن خواهد بود (همان: ۵).

در عرفان، سخن از نمان کردن اسرار است و فقط گاهی از موضوعاتی سخن می‌رود که در حوزه تجربه‌های شهودی قرار می‌گیرد. به دلیل عواملی از این قبیل، گاه کاربرد

آرایه‌های ادبی موجب ابهام می‌شود. در این زمان، نقش تأویل به‌ویژه تأویل مخاطب‌محور، در درک محتوا بسیار مؤثر است.

سنایی در حدیقه، از تمثیل بسیار بهره می‌برد؛ برای مثال، در ابیات زیر، از تمثیل پرورش و رام کردن حیوانات بهره می‌برد تا به معنای نهانی ریاضت و اهمیت آن برای انسان در سیر و سلوک برسد:

کره را که شد سه سال تمام	رائضش در کشد به زخم لکام...
کره را بر لگام رام کند	نام او اسب خوش لگام کند...
چون نیابد ریاضتی درخور	باشد آن کره از خری کمتر...
آدمی نیز کش ریاضت نیست	پیش دانا ورا افاضت نیست
علف دوزخ است و ترسانست	با حجر در جحیم یکسانست

(همان: ۱۶۰)

در ابیات زیر، سنایی از تمثیل مرد یخ‌فروش بهره می‌برد تا به معنای باطنی ارزش عمر و روزگار آسانی برسد:

مثلت هست در سرای غرور	مثل یخ‌فروش نیشابور
در تموز آن یخک نهاده به پیش	کس خریدار نی و او درویش...
یخ‌گدازان شده ز گرمی و مرد	با دلی دردناک و با دم سرد
زانکه عمر گذشته باقی داشت	آفتاب تموزیش نگذاشت
این همی گفت و اشک می‌بارید	که بسی مان نماند و کس نخريد
قیمت روزگار آسانی	بسر روزگار اگر دانی

(همان: ۴۱۹)

بیت پایانی درحقیقت، تأویل و تفسیری است که سنایی از معنای باطنی تمثیل یاد کرده است.

در ابیات زیر نیز حکایت شتر و مطیع شدن آن برای هر فردی حتی کودکان، به دلیل درد مهار، تمثیلی است که سنایی آن را این‌گونه تأویل می‌کند: «هر که را درد راهبر نبود/ مرد را ز آن جهان خبر نبود»

آن یکی خیره ز اشتری پرسید	که مر او را چنان مسخر دید
که چرا با چنین قد و قامت	کودکی را همی کنی طاعت...
دادش اشتر جواب و گفت ای مرد	من شدستم چنین متابع درد
من خود از کودک ارچه بی خبرم	به مهار و رسن همی نگرم...
هرک را درد راهبر نبود	مرد را زان جهان خبر نبود
مرد را درد عشق راهبرست	آتش عشق مونس جگرست

(همان: ۳۲۰)

این تمثیل قابلیت آن را دارد که غیر از تأویل نویسنده، تأویل‌های مخاطب‌محور دیگری نیز داشته باشد؛ برای مثال، لزوم اطاعت از فرد آگاه و تسلیم محض، از دیگر لایه‌های ضمنی سطوح تأویل این حکایت است.

بیشتر حکایت‌هایی که سنایی در حدیقه مطرح می‌کند، در بردارنده معنای باطنی و نهانی است. در این حکایت‌ها، نویسنده اغلب معنای باطنی را بیان می‌کند، اما گاه تمثیل داستان‌وار بیان می‌شود و نویسنده معنای نهانی آن را بیان نمی‌کند یا مانند حکایت بالا (اشتر و کودک) سطوح متعدد تأویل برای حکایت، دریافتنی است. در این مواضع، خواننده می‌تواند با توجه به وسعت معنایی آن حکایت، تأویل‌های متعددی برداشت کند و البته چه بسا سنایی این گونه تمثیل‌ها را با چنین اهدافی نیز به کار برده باشد.

به پسر شیخ گورکانی گفت	که ترا بهر کارهای نهفت
اندرین کوچه خانه‌ای باید	گر کلیدان به چپ بود شاید
ساز پیرایه در ره تجرید	هم سر از شرع و هم سر از توحید
اندرین منزل عنا و ضرر	چون مسافر در آی و زود گذر
ببر در بوستان لا اله الا الله	برکش و نیست کن قبا و کلاه
نیست شو تا همو دهد بصواب	لمن الملک را سؤال و جواب

(همان: ۱۱۵-۱۱۶)

این حکایت، در بافتی عرفانی مطرح می‌شود؛ به‌ویژه تشبیهاتی که در متن به کار رفته است، مانند «بوستان لا اله الا الله» یا عباراتی مثل «برکش و نیست کن قبا و کلاه» ذهن را به

جانب تأویل هدایت می‌کند. پورنامداریان از دو عامل برای تأویل یاد می‌کند که یکی از این عوامل، با مبحث مطرح در این قسمت سازگاری دارد. وی معتقد است گاهی کلمات با معنای قراردادی خود به موضوعی که دارای مصداقی سازگار با تجربه‌های آشناست، دلالت می‌کند، اما بافت موقعیت که سخن در آن بیان می‌شود، اجازه نمی‌دهد که معنا یا مصداق حاصل از معنای قراردادی کلمات پذیرفته شود (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۵). در این ابیات نیز از بافت عرفانی زبان، خواننده درمی‌یابد کوچه، خانه، کلید به چپ بودن، در معنای واقعی خود به کار نرفته است و همه این کلمات تأویل پذیر است. آنچه خواننده در اینجا به صورت تأویلی می‌تواند دریابد، بحث اسرار عشق و معرفت است و نهان داشتن آن از اغیار. در ابیات پایانی نیز بحث فنا مطرح است که عبارت «نیست شو» آن را به ذهن متبادر می‌سازد.

بررسی محتوای مباحث تأویلی در حدیقه

آیات قرآن و احادیث: ساده‌ترین نوع تأویل در حدیقه، تأویل آیات قرآنی و احادیث است. این نوع تأویل‌ها، اغلب از نوع مستقیم است. ذهن خواننده، با این نوع تأویل‌ها آشنایی بیشتری دارد و در نتیجه درک آن آسان‌تر است. مراد از اولی‌الأمر در آیه «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و اولی‌الأمر منکم» (نساء: ۵۹) پادشاه و حاکم مردمان است. سنایی در تفسیر با دیدگاهی تأویل‌گونه، مراد از آن را عقل می‌داند:

عقل جز داد و جز کرم نکند که اولوالأمر خود ستم نکند
(سنایی، ۱۳۴۳: ۳۱۳)

(و نیز همان: ۳۰۰). در جایی دیگر ظل‌الله را به عقل تأویل می‌کند که تأویل حدیث «السلطان ظل الله فی الارض یاوی الیه کل مظلوم من عباده» است.

عقل سلطان قادر خوش‌خوست آنکه سایه خداهش گویند اوست
(همان: ۲۹۷)

در ابیاتی دیگر و در تأویل آیات و احادیثی مثل «جاء ربک و الملک صفاً صفاً» (فجر: ۸۹)، «ید الله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰)، «هو الذی بیده ملکوت کل شیء» (یس: ۸۳)، «بیقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (رحمن: ۵۵ و ۵۶)، «قلب المؤمن بین أصبعین من أصابع الرحمن»، «یضع الجبار قدمیه فیها فیقول قط قط» آورده است:

ید او قدر تست و وجه بقاش
آمدن حکمش و نزول عطاش
قدمینش جلال قهر و خطر
اصبعینش نفاذ حکم و قدر
(همان: ۶۴)

سنایی در قسمتی از حدیقه که در وصف معراج پیامبر (ص) سروده است، نزول
والضحی و إذا سجدی را به وصف روی و زلف پیامبر تأویل می‌کند:

نعت رویش ز والضحی آمد
صفت زلف اذا سجدی آمد
(همان: ۱۹۶)

داستان‌های پیامبران و دیگر بزرگان: در متون عرفانی، تفسیرها و تأویل‌های مختلفی
از داستان‌های پیامبران مشاهده می‌شود. هر عارفی با نگرش شهودی خاص خود به یک
داستان، آن را به گونه‌ای خاص تأویل می‌کند. البته از آنجا که هر تفسیر و تأویلی سبب
ترفع ارزش‌ها و تثبیت اعتبار و احیای مجدد آن می‌شود - به‌ویژه زمانی که ارزش و اعتبار
آن‌ها در اذهان مردم رو به کاهش گذاشته است - بسیاری از مفسران ترجیح می‌دادند
داستان‌های دینی و سرگذشت پیامبران را موضوع تفسیر و تأویل قرار دهند که به‌دلیل
حرمت و اهمیت دینی و جنبه تقدس آمیز، هم با طبایع اهل عصر و طبیعت زمان سازگارتر
بود و هم از نظر تعلیم و انتقال مفاهیم عرفانی، وسیله‌ای مؤثرتر و نافذتر محسوب می‌شد
(پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۹۰-۱۹۱). سنایی نیز در حدیقه، گاهی از تأویل داستان‌های پیامبران
بهره برده است؛ برای مثال، در تأویل داستان ابراهیم (ع) و مرغان، چهار مرغ را به چهار
طبع و چهار کوه را به دین تأویل می‌کند:

چار مرغند چار طبع بدن
بهر دین جمله را بزن گردن...
بر سر چار کوه دین برنه
بازخوان جمله را به جد و برجه
(سنایی، ۱۳۴۳: ۷۲۴)

سنایی در بخش «اندر ترجیح او بر پیغمبران علیه و علیه السلام» از پیامبران و داستان‌های
آنان، به شکلی دیگر یاد می‌کند؛ برای مثال، درباره آیه «قالا ربنا ظلمنا أنفسنا و إن لم تغفر
لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرین» (اعراف: ۲۳) آورده است که آدم (ع) از خجالت گناه
خویش بر درگاه محمد (ص) «ربنا ظلمنا» خوان شده است (سنایی، ۱۳۴۳: ۲۰۷) یا درباره

موسی (ع) با تأویل، ارنی را به پیامبر (ص) نسبت می‌دهد (همان: ۲۰۸)؛ همچنین خارج شدن یونس از دل ماهی را به دلیل مشتاقی وی برای دیدار پیامبر ذکر می‌کند (همان) یا در تأویل بینایی یعقوب آورده است:

شده یعقوب مستمند و ضریر از قدوم تو [پیامبر اسلام] تیزبین و بصیر
(همان: ۲۰۹)

همچنین داستان هبوط آدم از بهشت و رانده شدن وی را به شنیدن یا درک «عشق اهبطوا منا» تأویل می‌کند (همان: ۳۲۹). در ابیاتی، با نگاهی تأویلی به رانده شدن شیطان و گردن کشی او در برابر حق می‌نگرد. وی سیلی خوردن شیطان را از جانب پروردگار، زیبا و دوست داشتنی می‌داند و آن را به مرتبه‌ای تأویل می‌کند که هر کس لایق آن نیست:

با قضا مر ترا چو نیست رضای شناسی خدای را به خدای
کو در این راه کردنی کردن که تواند قفای او خوردن
کردنی بایستد عزازیلی تا زند دست لعنتش سیلی
سیلی ای کز دو دست دوست خوری همچو بادام بی دو پوست خوری
(همان: ۱۶۲)

واژه‌ها، اصطلاحات و آداب عرفانی: هر علمی نیازمند واژه‌ها و اصطلاحات خاص خود است. عارفان برای حفظ اسرار و درامان ماندن آن از اغیار، از واژه‌ها و اصطلاحات خاص بهره بردند. در متون عرفانی، شرح‌های متعددی برای این اصطلاحات و واژه‌ها نوشته شده است. بسیاری از این توضیحات، برخاسته از تجربه شخصی و مؤثر از دیدگاه شعوری نویسنده یا عارف است. برخی از این توضیحات می‌تواند برداشت تأویلی نویسنده یا عارف باشد. سنایی در قسمت‌های مختلف حدیقه، تعبیر خود را از عشق بیان می‌کند که به دلیل آنکه عشق مفهومی تجربی است و تعریف و توصیف آن در قالب کلمات بسیار دشوار است، می‌توان برخی از این توصیف‌ها را دیدگاه تأویلی سنایی به عشق دانست:

عشق گوینده نمان سخن است عشق پوشیده برهنه تن است
آب آتش فروز عشق آمد آتش آب سوز عشق آمد...
(همان: ۳۲۶)

عشق آتش نشان بی آبت / عشق بسیار جوی کمیابست

(همان: ۳۲۷)

آتش بار و برگ باشد عشق / ملک الملک مرگ باشد عشق

(همان: ۳۳۰)

در برخی از متون عرفانی، مباحثی با عنوان آداب عرفانی مطرح می‌شود. حتی متون و رساله‌هایی منحصر به فرد در این زمینه به رشته تحریر درآمده است.^۳ مفهوم ادب در بین صوفیان عبارت از رسوم و عاداتی است که رعایت آن‌ها نسبت به چیزی، شخصی یا جماعتی پسندیده باشد. همچنین حفظ و نگهداشت حد و اندازه چیزی، خواه از امور شرعی باشد و خواه نسبت به حق یا خلق، ادب نامیده می‌شود. به طور کلی، ادب روش پسندیده و گرد آمدن خصلت‌های خیر است (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۷۲).

سنایی در اشعارش، از برخی آداب صوفیه یاد می‌کند و البته گاهی با دیدی تأویلی به آن‌ها می‌نگرد و معانی باطنی آن را بیان می‌کند؛ برای مثال، درباره طالب و غسل و طهارت وی برای ورود به عرصه عرفان آورده است:

طالب اول ز غسل در گیرد / کز جنب حق نماز نپذیرد...

غسل ناکرده از صفات ذمیم / نپذیرد نماز رب عظیم...

ندهد سوی حق نماز جواز / چون طهارت نکرده‌ای به نیاز

زاری و بیخودی طهارت تست / کشتن نفس تو کفارت تست

(سنایی، ۱۳۴۳: ۱۳۹)

در این ابیات، سنایی غسل را که از آداب طالبان در وادی عرفان است، به دوری از صفات ذمیمه، طهارت را به نیاز، زاری و بی‌خودی و کفاره را به کشتن نفس تأویل می‌کند.

از دیگر آداب تصوف، پوشش و چگونگی آن است. درباره پوشش در آثار عرفانی تأویل‌های متعددی مشاهده می‌شود؛ برای مثال، در کشف‌المحجوب آمده است: «و بهترین اشارت اندر مرقعه آن است که قب مرقعه از صبر باشد و دو آستین مرقعه از خوف و رجا و دو تیریز از قبض و بسط و کمر از خلاف نفس...» (هجویری، ۱۳۹۰: ۷۶).^۴ توضیحات حدیقه درباره پوشش، به دیدگاه تأویل‌گرای عرفانی می‌گراید. برهنگی و عشق به عنوان

جامه برای خاصان، هم از دید نویسنده و هم از دید خواننده دربردارنده تأویل است.
جامه از بهر عورت عامه است خاصگان را برهنگی جامه است...
چون نباشد ملامت و اتعاض بس بود جامه برهنه حفاظ...
چه کند عقل جامه زیبا نقش دیباچه داند از دیبا
چه کشی از پی هوس تن را گرمی عشق جامه بس تن را
(همان: ۳۶۳)

مباحث اخلاقی تربیتی: برخی از تأویل‌های سنایی، جنبه اخلاقی و تربیتی دارد؛ برای

مثال، در بیتی مردگی را به جهل و زندگی را به دین تأویل می‌کند:

مردگی جهل و زندگی دین است هرچه گفتند مغز آن این است
(همان: ۹۶)

پیش‌تر بیان شد که تمثیل در حدیقه سنایی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. وی اغلب تأویل‌ها و معانی مستتر تمثیل‌های خویش را در ابیات پس یا پیش حکایت بیان می‌کند. این حکایات تمثیلی، بیشتر دربردارنده مضامین اخلاقی تربیتی است؛ برای مثال، حکایت آشنای «بیابانی و شتر مست»، از جمله حکایات تمثیلی‌ای است که سنایی پس از بیان آن، جزء به جزء عناصر شخصیتی داستان را گره‌گشایی و تأویل می‌کند. مردی از شتری مست می‌گریزد و در چاهی پناه می‌برد. در چاه، پا بر سر دو اژدها می‌نهد، دست‌ها را به خارهایی آویزان می‌کند که دو موش در حال جویدن آن‌اند. در این هنگام، ترنجبینی بر گوشه چاه می‌بیند و مشغول لذت‌بردن از آن می‌شود و در نتیجه آن لذت، خوف را فراموش می‌کند. آنچه در ابیات پایانی حکایت مطرح می‌شود، تأویلی است که سنایی برای داستان و عناصر آن بیان می‌کند.

تویی آن مرد و جاهت این دینی	چار طبعت بسان این افعی
آن دو موش سیه سفید دژم	که برد بیخ خارین در دم
شب و روز است آن سپید و سیاه	بیخ عمر تو می‌کنند تباه
اژدهایی که هست بر سر چاه	گور تنگ است زان نه‌ای آگاه
بر سر چاه نیز اشتر مست	اجل است ای ضعیف کوتاه دست

خاربن عمر تست یعنی زیست می‌ندانی ترنجبین تو چیست
شهووت است آن ترنجبین ای مرد که تو را از دو کون غافل کرد
(همان: ۴۰۹)

یا در حکایت تمثیلی دیگری دختر پیرزنی بیمار می‌شود. مادر تا قبل از اوج داستان حاضر است جان خود را فدای او کند. گاو خانگی سر در دیگ می‌کند و پیرزن را به هراس می‌اندازد که مبادا عزرائیل است. در اینجا باطن علاقه و عشق پیرزن به دختر اشکار می‌شود. پیرزن برای نجات حیات خود، موجود عجیب را به جانب دختر هدایت می‌کند. سنایی تأویل حکایت را این‌گونه بیان می‌کند:

تا بدانی که وقت پیچاپیچ هیچ کس مر ترا نباشد هیچ...
یارت آن باشد از نیاری خشم که ز سر بفکند برای تو چشم
گیرد از پرسشی‌اش پسندیده گفته ناگفته دیده نادیده
هر که وقت بلا ز تو بگریخت به حقیقت بدانکه رنگ آمیخت
صحبتش را مجو مرو بر او روز روزن بجه نه از در او
(همان: ۴۵۴-۴۵۵)

علاوه بر این تأویل، خواننده نیز می‌تواند تأویل‌های دیگری برای این حکایت در نظر گیرد؛ برای مثال، درک نکردن حقیقت و ترس‌های بیهوده و لاشیء، متغیر بودن احوال انسانی و بی‌اعتباری دنیا و کثرات از جمله انسان. در مجموع، برداشت سنایی و هدف وی از بیان این حکایت، طرح مباحث اخلاقی و تربیتی است.

مباحث شرعی: برخی از تأویل‌های سنایی دربارهٔ مسائل شرعی است؛ برای مثال، سنایی در بیتی ربا را بدتر از می‌خواری می‌بیند و آن را این‌گونه تأویل می‌کند:

زان ربا ده بتر ز می‌خوارست کین مروت بر آن سخا آراست
(همان: ۳۶۷)

در این بیت، آنچه در توجیه بدتر بودن ربا از شراب بیان شده (ربا نابودکنندهٔ مروت است و می‌بخشش آورنده)، در حقیقت تأویلی است که از زبان شخصیت‌های حکایت بیان می‌شود. می‌خواری و رباخواری، هر دو از اعمال حرام در شریعت اسلام است. حال اینکه

یکی از دیگری ده بتر باشد، درحقیقت با تأویل این بیت توجیه شده است. به طور قطع، عوامل متعدد اجتماعی و اقتصادی در حرامی ربا مؤثر بوده است که در اینجا با دیدگاه تأویلی به آن نظر نشده است. در بیت:

چون به ترک جهان طین گفتی در تقوی به شرط دین سفتی

(همان: ۵۹۲)

دستیابی به تقوا، در گرو ترک جهان مادی دانسته شده است. در اسلام، روایات متعددی از پیامبر (ص) و پیشوایان دین نقل شده است که رهبانیت را انکار می کند و دنیا را مزرعه ای برای کسب خیرات اخروی می داند. در نتیجه، می توان این نگاه سنایی به تقوا را نوعی تأویل دانست که برخاسته از دیدگاه عرفانی وی است. همچنین است تعریف تأویلی دین در بیت زیر:

دین باغی میان خوف و رجا طمع لقمه دان و بیم قفا

(همان: ۲۶۰)

در حدیقه، داستان فیل و شهر کوران (همان: ۶۹-۷۰) بیان شده است. عنوانی که برای این حکایت در نظر گرفته شده، «التمثیل فی شأن من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی جماعة العمیان و احوال الفیل» است. گویی فردی که این عنوان را برای این تمثیل برگزیده است، چه سنایی و چه دیگران، نتایج این حکایت را تأویلی برای آیه ۷۲ سوره اسراء (من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی) در نظر گرفته اند. البته در بیت آخر، سنایی خود تأویل مختصری از داستان ارائه می دهد:

از خدایی خلایق آگه نیست عقلا را در این سخن ره نیست

(همان: ۷۰)

که البته با تأویل این آیه سازگاری زیادی ندارد؛ زیرا آنچه سنایی مطرح می کند، درک نکردن کل توسط جزء است و آیه مذکور، بحث نداشتن بصیرت و دیده باطنی است. به هر حال، از این حکایت در مسائل مختلف شرعی و اخلاقی می توان برداشت های تأویلی ارائه کرد.

همچنین در توصیف بهشت آورده است:

مرغ و حور از بهشت ابدانست حکمت و دین بهشت یزدانست

(همان: ۴۲۸)

برداشت سنایی از بهشت، برخلاف آن است که در تصور عام می‌گنجد. بهشتی که وی توصیف می‌کند عاری از مرغ و حور است و در تأویلی زیبا آن را حکمت و دین معرفی می‌کند.

مجردات: سنایی در قسمت‌هایی از حدیق درباره مجرداتی مثل نفس، بهشت و عقل کل سخن می‌گوید که گویی این سخنان برخاسته از تجربه‌ای شهودی است و خوانندگان در دریافت معانی واقعی آن گاه دچار حیرت و ابهام می‌شوند. همچنین غیرمجسم بودن این موارد عامل دیگری برای گشوده شدن تأویل در توصیف، درک و دریافت این مجردات است. بنابراین تنها راه دریافت این معانی می‌تواند تأویل باشد. ابیات زیر درباره نفس کلی سروده شده است و می‌توان آن را تأویلی از نفس کلی دانست.

در عبارت کتاب مسطور است	رق منشور و بیت معمور است
اوست در سایه پناه خرد	حاجب بار بار گناه خرد
کدخدای نبی مرسل اوست	عقل ثانی و نفس اول اوست
از پی استفادت و تحقیق	عقل کل مصطفی و او صدیق
دائم از جوهر پذیرنده	اثر از نور عقل گیرنده
هم دهنده است و هم ستاننده	هم پذیرای و هم رساننده
متوسط میان صورت و هوش	شده زین سو زبان و زان سو گوش...
مدتی گرد عقل برگردد	گرچه باشد پسر پدر گردد...

(همان: ۳۰۸)

همچنین است شرح عقل اول (ر.ک. همان: ۲۹۵ و ۲۹۶)، شرح عقل (همان: ۳۰۶).

نتیجه‌گیری

زبان آثار عرفان اسلامی، از زبان قرآن کریم تأثیر پذیرفته است. به همین سبب می‌توان برخی از ویژگی‌های زبان قرآن را در زبان متون عرفانی مشاهده کرد و تأویل، یکی از این

ویژگی هاست. در معنای تأویل، سخنان متعددی بیان شده است، اما به طور کلی می توان گفت تأویل، تطبیق نوشته ای به معنای حقیقی و اصلی آن و به منزله تفسیر روحانی درونی یا به منزله تفسیر رمزی و تعبیر باطنی و نظیر آن است.

سنایی در حدیقه، از واژه تأویل، به صورت خاص برای آیات قرآن بهره می برد. وی در ضمن اشعارش به این نکته اشاره دارد که باید به معانی ضمنی و پنهانی آیات کلام الله نیز توجه کرد؛ در این زمینه، گاهی از لفظ تأویل نیز استفاده می کند.

در یک تقسیم بندی کلی می توان همه تأویل های حدیقه را در دو گروه تأویل مستقیم و غیرمستقیم بررسی کرد. در تأویل مستقیم، برداشت تأویلی به موازات جملات ظاهر و اصلی پیش می رود. این نوع تأویل، در بردارنده دو سطح ظاهر و باطن است. سطح ظاهر همان لایه روبی و ظاهر متن است و سطح باطن در حقیقت برداشت و تحلیلی است که مؤول از لایه سطحی ارائه می دهد.

در تأویل غیرمستقیم، توازی میان دو لایه سطحی و باطنی رعایت نمی شود و گویی معنای تأویل در متن مستتر شده است و به بیان دیگر سطح باطن همانند تأویل مستقیم بارز و آشکار نیست. در این نوع تأویل، از شکل دولایه، موازی، همراه با تناظر یک به یک و آشکار و مستقیم میان دال و مدلول دور می شویم.

با توجه به شواهد مستخرج از حدیقه می توان برای تأویل، علاوه بر سطح ظاهر و باطن، سطح های دیگری نیز در نظر گرفت. در نظر گرفتن سطوح مختلف برای تأویل، به عوامل مختلفی وابسته است. گستردگی و وسعت معنایی سطح ظاهر، تجارب و آگاهی نویسنده نسبت به لایه سطحی، همچنین تجارب و هوشیاری خواننده نسبت به لایه ظاهری، از عواملی است که برای تعیین لایه های مستتر تأویلی در خور توجه است.

تأویل های حدیقه را می توان با توجه به بحث اقتضای حال نیز بررسی کرد. برخی از تأویل های مستخرج، با توجه به اقتضای حال مخاطب یا خواننده انجام می شود. از این تأویل ها با عنوان تأویل های مخاطب محور و گوینده محور یاد شد. در تأویل گوینده محور، نویسنده با توجه به اقتضای حال خود تأویل های متناسب را بیان می کند. بارزترین این نوع تأویل ها را می توان در تأویل مستقیم به ویژه تأویل آیات الهی مشاهده کرد. متن عرفانی گاهی مطابق اقتضای حال خواننده، در بردارنده تأویل هایی است که در متن ذکر نشده

است. این نوع تأویل‌ها که اغلب در لایه‌های پنهانی متن مستتر است، از سوی خواننده مطابق با اقتضای حال وی دریافت می‌شود. در این تأویل‌ها، تجارب، افکار و آگاهی خواننده بسیار مؤثر است. همچنین متن می‌تواند طبق اقتضای بافت غالب بر آن تأویل‌هایی را پذیرا باشد که در خارج از این بافت، آن تأویل غیرممکن است.

اگر به تأویل از دریچه علم بیان نگریسته شود، می‌توان دریافت بسیاری از تمثیل‌هایی که در حدیقه به کار رفته است، یا توسط نویسنده تأویل شده یا وسعت معنایی آن به قدری است که خواننده می‌تواند طبق اقتضای متن و همچنین طبق اقتضای حال خود سطوح دیگری از تأویل را برای آن بیان کند.

بررسی تأویل از منظر بحث اقتضای حال، همچنین بررسی لایه‌های مستتر درونی و باطنی و ارتباط تمثیل و تأویل در حدیقه، از مباحثی است که در پژوهش‌های قبلی پیشینه‌ای نداشته است و از نوآوری‌های این مقاله به‌شمار می‌رود.

در مجموع، موضوعاتی که در حدیقه به تأویل انجامیده، عبارت است از: آیات قرآن و احادیث، داستان‌های پیامبران و دیگر بزرگان، مباحث عرفانی (واژه‌ها و اصطلاحات عرفانی و آداب عرفانی)، مباحث اخلاقی تربیتی، مباحث شرعی و مجردات.

پی‌نوشت

۱. درباره نظرات مختلف درباره معانی تأویل، ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۵: ۳۶۸-۳۶۹ ذیل اول؛ ابن فارس، ۱۴۱۴: ۶۲؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۷؛ ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۱۶؛ ذهبی، ۱۳۹۶: ۲۰؛ ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۴۱.

۲. یوسف: ۶، ۲۱، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۳۶، ۳۷، ۴۵؛ کهف: ۷۸، ۸۲؛ النساء: ۵۹؛ الإسراء: ۳۵؛ آل عمران: ۷؛ الأعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹ (در سوره‌های آل عمران و اعراف، واژه تأویل در آیه‌های ۷ و ۵۳ دو بار به کار رفته و در مجموع ۱۷ بار این کلمه در قرآن استفاده شده است).

۳. مانند *اوراد الاحباب و فصوص الاداب یحییی باخرزی* (۱۳۴۵)، *آداب المریدین سهروردی* (۱۳۶۳)، *آداب الصوفیه و السایر الحایر دو رساله فارسی کهن در تصوف از نجم‌الدین کبری* (۱۳۹۰).

۴. درباره دیگر موارد، ر.ک: فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۹-۱۴۱.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- آقاحسینی، حسین و محبوبه همتیان. (۱۳۹۴). *نگاهی تحلیلی به علم بیان*. سمت. تهران.
- ابن رشد. (۱۳۵۸). *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*. ترجمه جعفر سجادی. انجمن فلسفه ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها. تهران.
- ابن فارس. (۱۴۱۴). *مجمع اللغة دارالفکر*. بیروت.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۰). *ساختار و تأویل متن*. چ هفتم. نشر مرکز. تهران.
- باخرزی، یحیی. (۱۳۴۵). *اورادالاحباب و فصوص الاداب*. به کوشش ایرج افشار. ج دوم. چ دوم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ ششم. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____. (۱۳۹۰). «اقتضای حال زبان رمزی و تأویل شعر عرفانی». *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)*. س ۵. ش ۳ (پیاپی ۱۹). صص ۱-۲۰.
- جلالیان، حبیب‌الله. (۱۳۷۲). *تاریخ تفسیر قرآن کریم*. انتشارات اسوه (وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه). بی‌جا.
- جواری، محمدحسین. (۱۳۸۶). «سیر نظریه‌های ادبی معطوف به خواننده در قرن بیستم». *ادب پژوهی*. ش ۳. صص ۱۴۳-۱۷۶.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *قرآن پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی)*. چ سوم. انتشارات ناهید. تهران.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. تهران.
- ذهبی، محمدحسین. (۱۳۹۶ هـ). *التفسیر و المفسرون*. ج اول. دار الاحیاء التراث العربی. بیروت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. بی‌تا. *معجم مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق ندیم مرعشلی. المكتبة المرتضویة. بی‌جا.

- سنایی غزنوی. (۱۳۴۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الحقیقه*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. دانشگاه تهران. تهران.
- سهروردی، ضیاء الدین. (۱۳۶۳). *آداب المریدین*. ترجمه محمد بن احمد شیرکان. تصحیح نجیب مایل هروی. انتشارات مولی. تهران.
- شعبانی، فرید. (۱۳۹۲). *نقد هرمنوتیک در دیوان و حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی*. سفیر اردهال. تهران.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۶). *تفسیر المیزان*. ج ۳. ترجمه عبدالکریم نیری بروجردی. چ سوم. بنیاد فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء و مؤسسه انتشارات امیرکبیر. تهران.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۹). *روش شناسی تفسیر قرآن مبانی و روش های تفسیر قرآن*. چ چهارم با تجدید نظر و اضافات. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- فاضلی، فیروز، حسنی درگاه، حسین و عبدالله راز. (۱۳۹۱). «تخلیل دیدگاه هانری کربن در تأویل و رمز و نقش خیال در فهم متون حکمی اسلامی». *دوفصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته ای قرآن کریم*. س ۳. ش ۱. صص ۴۱-۵۴.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۵). *العین (الجزء الثامن)*. تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای. دارالهجره. قم.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۶). *شرح مثنوی شریف*. ج اول. چ دوازدهم. انتشارات زوار. تهران.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. سخن با همکاری انتشارات فراگفت. تهران.
- کبری، نجم الدین. (۱۳۹۰). *آداب الصوفیه و السایر الحایر دو رساله فارسی کهن در تصوف از نجم الدین کبری*. به اهتمام مسعود قاسمی. انتشارات طهوری. تهران.
- کربن، هانری. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. کویر. تهران.
- محمدی کله سر، علیرضا. (۱۳۹۳). «نقش تأویل در زبان عرفان». *پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. س ۸. ش ۲ (پیاپی ۲۷). صص ۹۹-۱۲۲.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۶۳

- ناصحیان، علی اصغر. (۱۳۸۱). «معنی شناسی تفسیر و تأویل». الهیات و حقوق. ش ۴ و ۵. صص ۴۱-۶۸.
- ناصر خسرو. (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. تصحیح هانری کربن و م. معین. بی نا. تهران.
- نصری، عبدالله. (۱۳۹۰). راز متن هرمنوتیک قرائت پذیری متن و منطق فهم دین. چ هفتم. سروش. تهران.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۹۰). کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چ هفتم. سروش. تهران.

معنای زندگی در مصیبت‌نامه عطار نیشابوری^{۱*}

سیدحامد موسوی جروکانی^۲

حسین مسجدي^۳

مصطفی گرجی^۴

مهدی زمانی^۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۰۷

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

معنای زندگی، یکی از مسائل مشترک انسان گذشته و معاصر است و در هر یک از دوره‌ها، نگرش خاصی به این مقوله وجود داشته است. تحلیل نوع بینش انسان گذشته در این زمینه - به ویژه اگر از جهان‌نگری عرفانی بهره‌مند باشد - برای انسان معاصر قابل تأمل است. شاید به نظر آید که این

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.11774.1199

^۲ این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده نخست مقاله با عنوان «بررسی و تحلیل معنای زندگی در آثار عطار نیشابوری» است.

^۳ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور تهران، ایران (نویسنده مسئول).

h.mousavi.jervekani@pnu.ac.ir

^۴ دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور اصفهان، ایران. masjedi.hosein@es.isfpnu.ac.ir

^۵ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور تهران، ایران. m_gorji@jdcord.jd.ac.ir

m.zamani@es.isfpnu.ac.ir. ایران. دانشیار فلسفه دانشگاه پیام‌نور اصفهان، ایران.

نوع نگرش، توجه چندانی به زندگی این جهانی نداشته باشد، اما این پژوهش، با تکیه بر مصیبت‌نامه و به روش توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد که عطار، معنایابی را جزء سرشت آدمی می‌داند. او زندگی معنادار را با دردمندی، جست‌وجوگری، خدا، عشق و توجه به کیفیت زندگی و نه کمیت آن، در پیوند می‌داند. از آنجا که این امور، به نوعی از زمینه و نتیجه معنوی و روحانی برخوردار است، دیدگاه عطار را به نظریه فراطبیعت‌گرایان نزدیک می‌کند. وی ماهیت/کارکرد زندگی و نوع رویارویی آدمی را با آن در قالب ایماژهایی چون بازی، دوزخ، زندان، شورستان، بیغوله دیوان، بازار/پل/کشتزار، باد/برق و سرمایه نشان می‌دهد و از خلال آن‌ها بیان می‌کند که زندگی این جهانی، هدف نهایی و اصلی نیست؛ بلکه ابزاری است برای رسیدن به زندگی آن جهانی.

واژه‌های کلیدی: معنای زندگی، عطار نیشابوری، ایماژهای زندگی،

مصیبت‌نامه.

مقدمه

هبوط آدم (ع) به جهانی ناشناخته، زمینه بروز مسائلی را برای وی فراهم ساخت. مسائلی که عصر به عصر در میان نسل‌های پس از وی تداوم یافت و شکل‌های پیچیده‌تری به خود گرفت؛ تا جایی که برخی معتقدند انسان به مسئله‌ای برای خود تبدیل شده است (مارسل، ۱۳۸۸: ۹). به نظر می‌رسد داشتن «مسئله»، قوام‌بخش هویت انسان است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت انسان بدون مسئله، مرده‌ای بیش نیست.

مجموعه مسائل انسانی از منظر وجودشناسی، در چهار حوزه گسترده طبقه‌بندی می‌شود که هر یک مسائل خردتری را نیز دربردارد: ۱. مسئله هبوط آدم/تولد انسان، ۲. مسئله زندگی، ۳. مسئله مرگ و ۴. مسئله جهان پسامرگ^۱. این مسائل چهارگانه، به زمان جهان‌نگری و انسانی خاص محدود نمی‌شود؛ بلکه هر انسانی به فراخور اندیشه‌اش در آن‌ها تأمل می‌کند. حال یا به سادگی از کنار آن‌ها می‌گذرد یا درصدد یافتن تحلیلی برای آن‌هاست و لزوماً نه یافتن پاسخی. در نتیجه زندگی آدمی، پیوسته با چالش روبه‌روست و

نمی‌توان برای آن آرامشی تصور کرد. «کسانی که تلاش می‌کنند یک زندگی کاملاً محافظت‌شده... داشته باشند، دیر یا زود با این تجربه مواجه می‌شوند که زندگی آنان همیشه ناامن باقی می‌ماند؛ همیشه فراز و فرودها، فرصت‌ها و خطرات دارد» (کونگ، ۱۳۹۱: ۴۶).

عده‌ای از متفکران، پرداختن به مسئله زندگی و معنای آن را تحلیل کرده‌اند؛ زیرا معتقدند «معنای زندگی، واجب‌ترین مسئله است» (کامو، ۱۳۴۹: ۹۴). ضروری دانستن این مقوله، از دو منظر شایان توجه است: یکی اینکه آدمی با تمرکز بر مسئله زندگی، ناچار به مسائلی مانند هبوط/تولد، مرگ و جهان پس از مرگ نیز می‌اندیشد و همه را در راستای یکدیگر فهم می‌کند. دیگر اینکه آنچه آدمی درگیر آن است و آن را در لحظه لمس می‌کند، همین زندگی است؛ زیرا از هبوط/تولد او سالیانی گذشته است و مرگ و جهان دیگر نیز هنوز نیامده است. در نتیجه، پرداختن به مسئله معنای زندگی لازم است.

در رویارویی با مسئله معنای زندگی می‌توان چهار رویکرد را از یکدیگر متمایز کرد: دسته‌ای از انسان‌ها زندگی می‌کنند و روزها و شب‌ها را سپری می‌کنند، اما هیچ‌گاه از خود نمی‌پرسند معنای زندگی چیست. عده‌ای دیگر تا زمانی که با درد و رنج، و مسئله راز و سرشت مرگ روبه‌رو نشده‌اند، به معنای زندگی نمی‌اندیشند. به دیگر سخن، همواره «بحرانی» آن‌ها را به سمت معنا سوق می‌دهد. گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که آدمی بی‌آنکه با بحرانی روبه‌رو شود، باید به مسئله معنا توجه کند. از نظر اینان، در جست‌وجوی معنای زندگی، یکی از امتیازات انسان است. گروهی دیگر - که عمدتاً از رویکردی دینی برخوردارند - توجه به معنای زندگی را مسئله دست‌چندم می‌شمرند و معتقدند شریعت عمده‌ترین پاسخ‌ها را برای معنای زندگی بیان کرده است؛ درحالی که برخی از اندیشمندان بر این باورند که میان آنچه شریعت به‌عنوان معنای زندگی بیان می‌کند و آنچه ما به شکلی بی‌واسطه و ملموس از زندگی روزمره خود می‌یابیم، شکاف وجود دارد (هیگ، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

آن دسته که یا در اثر بحران یا به‌طور ذاتی در پی معنا هستند، همواره با این دو پرسش مواجه‌اند: «یکی آنکه آیا زندگی یک انسان خاص، معنا دار است یا نه؟ و دیگر اینکه آیا

کل زندگی نوع بشر معنا دارد یا نه» (کوئین، ۱۳۹۰: ۱۷۴). پاسخ پرسش اول براساس داوری دیگران مشخص می‌شود و پرسش دوم از سوی خود فردی که درگیر زندگی است، قابل پاسخگویی است. در مورد شریعتمداران نیز باید گفت بر فرض که جهان‌بینی سنتی، معنای زندگی را تبیین کرده باشد؛ سخن این است که اشارات شریعت باید به شکلی ملموس و کارآمد در دسترس انسان معاصر قرار گیرد تا به شکلی بی‌واسطه، خود آن‌ها را دریابد. مسئله معنای زندگی، در حوزه‌های مختلفی مانند فلسفه، علم اخلاق، فلسفه اخلاق، دین، فلسفه دین و روان‌شناسی قابل بررسی است. علاوه بر این، می‌توان از منظر جهان‌نگری عرفانی نیز این مقوله را تحلیل کرد و به‌طور مشخص، رویکرد عارفان به مسئله معنای زندگی را دریافت؛ هرچند این‌گونه به نظر آید که عارفان، نگاه مثبتی به زندگی نداشته‌اند. در این پژوهش دو پرسش اساسی مطرح شده است؛ یکی اینکه آیا زندگی و معنای آن از جمله مسائل و دغدغه‌های عطار است. دیگر اینکه با توجه به مفهوم واژه معنا، رویکرد و داوری عطار نسبت به زندگی، ارزش‌شناسانه، غایت‌شناسانه یا کارکردگرایانه است؟ براین اساس، پژوهش حاضر معنای زندگی را در اندیشه عطار نیشابوری با تکیه بر مصیبت‌نامه تحلیل می‌کند.^۲ برای دستیابی به این مفاهیم، ابتدا تحلیل مفهوم‌شناسانه دو واژه معنا و زندگی و مسائل مربوط به آن صورت می‌گیرد. سپس نگرش عطار نسبت به این دو مقوله بررسی و درنهایت، مسئله معنای زندگی از نظر وی تبیین می‌شود.

به این مسئله به‌طور جدی ابتدا در غرب و در اثر تحولات اجتماعی توجه صورت گرفت^۳ و نظریه‌هایی در این زمینه ارائه شد. در ایران نیز این مقوله در آرای الهی‌دانان، فیلسوفان، عارفان و ادیبان مورد تأمل واقع شده است. از میان آثاری که به حوزه ادبیات و عرفان مربوط می‌شود، به این موارد می‌توان اشاره کرد: کتاب‌هایی مانند معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال از نذیر قیصر و مولانا و معنای زندگی از مهدی کمپانی زارع. مقاله‌هایی از جمله «نقش مقصود (معنای زندگی در شعر و اندیشه حافظ)» نوشته مسعود فریامنش، «بررسی و تحلیل مفهوم معنای زندگی در اشعار قیصر امین‌پور» اثر مصطفی گرجی و سیدحامد موسوی جروکانی، و «معنای زندگی از دیدگاه ابن عربی» نوشته مهدیه کسایی‌زاده. در میان پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها نیز می‌توان موارد زیر را نام برد: «جست‌وجوی معنای زندگی در روزمره ایرانی معاصر از منظر گفتمان روشنفکری با نگاهی به

رمان سمفونی مردگان» اثر حسین اسداللهی در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه کاشان، «معنای زندگی از نگاه مولانا و کی‌یریکور» نوشته آلاله اصغری در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز، «مفهوم مرگ و زندگی در شعر سهراب سپهری» از محمدزمان حجتی‌فر در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه یاسوج، «بررسی مقایسه‌ای نظرات خیام و شوپنهاور در باب معنای زندگی» نوشته زهرا رمضانلو در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی، «معنای زندگی از منظر نیچه و هدایت» نوشته طوبی مختاری‌نژاد در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، «معنای زندگی از دیدگاه شیخ محمود شبستری و علامه طباطبایی» نوشته هماسادات وارث در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه الزهرا (س) و «مرگ و زندگی در آثار عطار» از سلمان کوه آزاد (۱۳۸۹) مقطع کارشناسی ارشد. دانشگاه ارومیه که با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، تنها اثری که به لحاظ عنوان به این پژوهش نزدیک است، همین پایان‌نامه اخیر است؛ با این تفاوت که در این پایان‌نامه، از منظر فلسفی و معرفتی به مقوله زندگی توجه نشده است؛ دوم اینکه در این اثر، مقوله معنا مورد نظر نویسنده نیست.

مفهوم‌شناسی معنا و زندگی

معنا

از نظر فیلسوفان تحلیلی، واژه معنا دارای شش مفهوم است: ۱. بیان ارتباط علی- معلولی، ۲. بیان نسبت ترادف میان دو مفهوم، ۳. درس عبرت، ۴. هدف، ۵. کارکرد و ۶. ارزش (بیات، ۱۳۹۰: ۵۳-۵۸). از میان این شش معنا، سه مفهوم هدف، کارکرد و ارزش در معنای زندگی مورد نظر است. توضیح اینکه اگر معنا به مفهوم هدف باشد، پرسش از معنای زندگی به این معناست که زندگی به چه سمتی در حرکت است. هرگاه معنا به مفهوم ارزش باشد، پرسش معنای زندگی چیست؟ یعنی آیا زندگی کردن به صرفه است؟ یعنی در نگرشی کلان، آیا سود زندگی کردن بیشتر از هزینه‌هایی است که برای آن می‌پردازیم؟ (ملکیان، ۱۳۹۱الف: ۴۱). زمانی که معنا به مفهوم کارکرد باشد، در مواجهه با پرسش معنای زندگی، در واقع در پی فایده زیستن هستیم (ملکیان، ۱۳۹۱ب: ۲۱۳). افرادی که در مورد معنای زندگی سخن گفته‌اند، همواره میان اینکه آیا معنا را باید در

درون خود زندگی یا جهان هستی یافت یا باید از بیرون ساخت اختلاف نظر داشته‌اند. کشف معنا، این است که زندگی به‌خودی‌خود، دارای معنایی است؛ مثل آنکه کسی بگوید در این بیابان، آبی وجود دارد، فقط باید بگردید تا آن را پیدا کنید (ملکیان، ۱۳۹۲: ۲۲۵)، اما نظریه جعل معنا معتقد است که آدمی خود، خالق و سازنده معنای زندگی خویش است (کاتینگهام، ۱۳۹۳: ۲۵).

این مسئله، تفکیکی بنیادین میان نظریه‌هایی که برای معنای زندگی ارائه شده است، ایجاد می‌کند. آن عده که به کشف معنا باور دارند، اموری معنوی را معنا بخش زندگی می‌دانند و دیدگاه‌های آنان، ذیل نظریه فراطبیعت‌گرایی قرار می‌گیرد. آن عده که به جعل معنا عقیده دارند، امور مادی را معنادهنده به زندگی می‌دانند و دیدگاه‌های آنان به طبیعت‌گرایی معروف است. معنا چه از مقوله کشف باشد و چه جعل، مسئله این است که چه نسبتی میان این دو و هدف، ارزش و کارکرد برقرار است. اگر معنا به مفهوم هدفی باشد که هر فرد در زندگی خویش تعیین می‌کند، جعلی است. باز اگر معنا به معنای هدفی باشد که خدا برای آدمی تعیین کرده باشد، معنا را باید کشف کرد. اگر معنا را به مفهوم ارزش بدانیم، بسته به نوع ارزش‌ها معنا کشفی یا جعلی می‌شود، و اگر معنا به مفهوم کارکرد هر فرد در زندگی باشد، باز با کشف معنا مواجهیم؛ زیرا هر کسی نقش خویش را در یک مجموعه کشف می‌کند (بیات، ۱۳۹۰: ۷۴-۷۵).

البته در زمینه کارکرد، این تحلیل را نیز می‌توان مطرح کرد که اگر خدا مشخص‌کننده نقش است، مسئله معنا کشفی است، اما اگر خود فرد، تعیین‌کننده کارکرد خود در مجموعه هستی باشد، معنا از مقوله جعل خواهد بود. حال پرسش این است که آیا شق دوم به‌طور کلی قابل‌تصور است یا خیر.

زندگی

از یک منظر، زندگی بازه زمانی تولد تا مرگ آدمی را شامل می‌شود. در این سطح، زندگی شبکه‌ای از تجارب، افکار، اعمال، خاطرات، طرح‌ها، پیش‌بینی‌ها، روابط و مناسبات اجتماعی است (آدامز، ۱۳۸۲: ۳۱۱). گاهی نیز منظور از زندگی، آن چیزی است که مورد نظر یک تذکره‌نویس یا مورخ یا هر کس دیگری از این سنخ است (همان: ۳۱۲).

پرسش اساسی این است که آدمی چه در مقام داوری زندگی دیگران و چه در جایگاه یافتن معنای زندگی خویش، وقتی پرسش «معنای زندگی چیست» را طرح می‌کند، آیا منظور او کل زندگی است یا بخش‌هایی از آن؟ چنین پرسشی، دیدگاه‌های کل‌گرایانه و جزء‌گرایانه درباره زندگی را مطرح ساخته است. دیدگاه جزء‌گرایانه معتقد است: «تنها بخش‌هایی از زندگی مانند تجربه‌ها، روابط و کنش‌های هر فرد انسانی را می‌توان معنادار شمرد... یعنی مفهوم زندگی به معنای بخش‌های خاص زندگی گرفته شده است» (بیات، ۱۳۹۰: ۶۱-۶۲)، اما دیدگاه کل‌گرایانه، با نگرشی داستان‌وار نسبت به زندگی معتقد است که زندگی به مثابه اجزای داستان است که در کنار هم معنای داستان را شکل می‌دهد. در نتیجه، زندگی به معنای کل جنبه‌های زندگی است (همان: ۶۱-۶۲).

عطار و معنا

واژه معنا در مصیبت‌نامه، به مفهوم حقیقت و باطن به کار رفته است. حقیقت در مقابل مجاز قرار می‌گیرد و باطن در برابر صورت^۴. این نمونه‌ها ناظر به مفهوم اول هستند: «چون تو داری منصبی و رتبتی/حاصلم کن سوی معنی قربتی» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۹۹؛ نیز ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۵۸، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۹۵ و...). نمونه‌های پیش‌رو نیز به مفهوم دوم اشاره دارد: «زانک اگر نبود تو را با عشق، کار/تو خری باشی به معنی بی‌فسار» (همان: ۲۲۴؛ نیز ۴۲۲، ۴۵۰، ۳۲۹، ۲۱۳ و...).

با توجه به اینکه معنا در نظر عطار به مفهوم حقیقت و باطن است، معنا در هستی حضور دارد و فقط باید آن را یافت. در نتیجه حقیقت، چیزی است که در درون هستی نهاده شده است و آدمی باید تلاش کند تا آن را بیابد. مقوله کشف حقیقت، به نوعی با ساختار کلی مصیبت‌نامه نیز در پیوند است؛ زیرا سالک برای کسب معنا، سیر آفاقی و انفسی را طی می‌کند: «خاطرم پایم گرفته هر زمان/سرنگون برمی کشد گرد جهان، تا ز بحری ماهی آرد به شست/یا ز جایی معنی‌ای آرد به دست» (همان: ۴۴۷).

عطار و زندگی

در مصیبت‌نامه، کلمه زندگی به لحاظ مفهومی با کلماتی چون عمر، زیستن و روزگار پیوند یافته است.

الف) زندگی

عطار، واژه زندگی را به دو مفهوم فرایند تولد تا مرگ و زنده‌بودن به کار برده است. در نمونه پیش‌رو، کلمه زندگی، فرایند تولد تا مرگ را شامل می‌شود: «زندگی کردن به جان زینده نیست/جز به جانان زنده‌بودن زنده نیست» (همان: ۱۸۷) و «زندگانی گر خوش و گر ناخوش است/در زمین و باد و آب و آتش است» (همان: ۱۲۶؛ نیز ۲۲۷، ۴۳۸). در این ابیات، زندگی به معنای حیات و زنده‌بودن است: «عشق در معشوق، فانی گشتن است/مردن او را زندگانی گشتن است» (همان: ۴۱۷) و «زندگی دل ز عشق جان بود/عشق جان از غمزه جانان بود» (همان: ۴۳۵؛ نیز ۱۵۶، ۴۰۷، ۲۷۴، ۴۲۳).

ب) عمر

واژه عمر در مصیبت‌نامه ناظر به مفهوم فرایند تولد تا مرگ است؛ یعنی کل زندگی: «برگ عمرم هست بنشینم خوشی/می‌گذارم عمر شیرینم خوشی، عمر روزی پنج شش می‌بگذرد/خواه ناخوش خواه خوش می‌بگذرد، چون چنین می‌بگذرد عمری که هست/چیست جز باد از چنین عمری به دست» (همان، ۱۵۵).

ج) زیست

کلمه زیست نیز دارای دو مفهوم است؛ یکی ناظر به حیات جانوری آدمی (خوردن و آشامیدن) و دیگری به معنای فرایند تولد تا مرگ (کل زندگی) است. مفهوم اول در ابیاتی از این قبیل آمده است: «چون تو را از گرده‌ای نان است زیست/آخرت چندین حسد از بهر چیست؟» (همان: ۳۰۵) و «لیک من کم می‌خورم از بهر زیست/نیستم غافل که دانم حال چیست؟» (همان: ۲۷۶؛ نیز ۳۴۵). این ابیات نیز ناظر به مفهوم دوم است: «حق تعالی گفتش آخر حال چیست؟/کز ضعیفی بر تو دشوار است زیست» (همان: ۲۲۰) و «خلق از حجاج بسیاری گریست/زان که با او کس نمی‌یارست زیست» (همان: ۴۲۸).

د) روزگار

این کلمه نیز در برخی از ابیات مصیبت‌نامه به مفهوم کل جریان زندگی است: «گرچه این دم هست نومیدیش کار/در امید می‌گذارد روزگار» (همان: ۳۳۶).

با تکیه بر مثال‌هایی که بیان شد، به لحاظ مفهومی، وجه مشترک سه کلمه زندگی، عمر و زیست، فرایند تولد تا مرگ (کل زندگی) است. در نتیجه، عطار نسبت به زندگی نگرش کل‌گرایانه دارد؛ یعنی فرایندی از تولد تا مرگ، و هر چه در این فرایند به وقوع می‌پیوندد، منظور وی است. به دیگر سخن، هنگامی که وی از معنای زندگی سخن می‌گوید، مقصود کل زندگی است و نه فقط جزءها یا بخش‌هایی از آن.

عطار و معنای زندگی

عطار در مورد زندگی، بر این عقیده است که با فرصتی محدود روبه‌روست (همان: ۱۵۵). خصلت وجودی این فرصت محدود، این است که ابتدا و انتهایش به اختیار آدمی نیست. در چنین بازه زمانی، دو راه پیش روی آدمی است: یا باید از این فرصت به شکلی شایسته بهره برد یا آن را به غفلت سپری کرد. عطار معتقد است راه اول بهترین است (همان: ۳۵۶) تا سرانجام آدمی به نوعی احساس رضایت دست یابد. برای گام‌نهادن در این مسیر باید در پی معنا بود (همان: ۴۴۷). این مسئله کمک می‌کند تا آدمی فرصت زندگی را به درستی به پایان برد. در واقع، در میان جبر تولد و جبر مرگ، تنها اختیار آدمی زندگی است. حقیقت و باطنی که عطار در پی آن است، به شکلی عمیق با سه عنصر هدف، ارزش و کارکرد زندگی در پیوند است؛ یعنی اگر آدمی تعریفی درست از نسبت هریک از این امور با زندگی بیابد، زندگی معناداری را تجربه کرده است. هویت غایت‌شناسانه، ارزش‌شناسانه و کارکردگرایانه زندگی در نظر عطار، در دو بخش نظریه‌های معنای زندگی و ایماژهای زندگی قابل تحلیل است.

نظریه‌های معنای زندگی (فراطبیعت‌گرایی)

فیلسوفان تحلیلی، در مورد معنای زندگی دیدگاه‌ها و استدلال‌هایی را ارائه کرده‌اند که در سه محور فراطبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی و ناطبیعت‌گرایی طبقه‌بندی می‌شوند. در نظریه فراطبیعت‌گرایی، زندگی تنها در صورتی معنادار است که ربط و نسبت خاصی با قلمروی صرفاً روحانی داشته باشد (متر، ۱۳۸۲: ۲۶۸). مطابق این دیدگاه، اگر آدمی بخواهد زندگی معناداری داشته باشد، باید با اموری پیوند یابد که توان اتصال وی به جهانی فرای طبیعت را

داشته باشد. در واقع معنای اصیل زندگی، انسان را به عالم جان رهنمون می‌سازد. رویکرد طبیعت‌گرا بر این نکته تکیه دارد که شرایط لازم و کافی برای کسب معنای زندگی، در همین جهان مادی فراهم شده است (بیات، ۱۳۹۰: ۸۱). این نظریه، تجربه زندگی معنادار را در این جهان، ممکن می‌داند و بر این باور است که زندگی از طریق پیوند با امور کاملاً این‌جهانی معنا می‌یابد. گرایش ناطبیعت‌گرا نیز معتقد است آدمی به‌مدد یک سلسله اصول یا پیش‌فرض‌های عقلی مانند اصول اولیه اخلاقی می‌تواند زندگی معناداری داشته باشد (همان: ۸۲). در واقع، بن‌مایه نظریه‌های معنای زندگی، بیانگر این مطلب هستند که چه چیزهایی و با چه رویکردی، زندگی آدمی را معنادار می‌کنند.

در جهان‌بینی عطار نیشابوری، درد، جست‌وجو، خدا، عشق و زندگی کیفی، در معنادار شدن زندگی مؤثرند. درد، محرکی است برای ایجاد طلب و جست‌وجوی ارزشمندترین مطلوبات زندگی آدمی - یعنی خدا و عشق - و انسانی که در این راه گام نهاد، به زندگی کیفی - که از مقومات آن، یکی عدم دل‌بستگی و وابستگی است و دیگری زیست اینجایی با اندیشه آنجایی - دست یافته است. این فرایند، بهترین شکل زندگی معنادار از نظر عطار است.

چون مجموعه این مسائل، از حیطه‌ای روحانی و معنوی برخوردار است، دیدگاه وی به نظریه فراطبیعت‌گرایی در معنای زندگی نزدیک می‌شود. با توجه به تعریف‌ها و استدلال‌هایی که از این نظریه ارائه شده است^۵، پیوند عمیقی با بینش عرفانی نیز پیدا می‌کند.

۱. درد

از نظر عطار، دردی، زندگی را هدفمند و ارزشمند می‌کند که به‌نوعی با طلب، جنبش و حیرانی قرین باشد. در منظومه فکری عطار، واژه درد به‌لحاظ مفهومی با سه ویژگی پیش‌گفته همراه است. این تعبیر از درد، کارکرد (فایده) زندگی را نیز تبیین می‌کند. تمثیل زیر پیوستگی درد، زندگی، جنبش، طلب و حیرانی را نشان می‌دهد: «یک کلیچه یافت آن سگ در رهی/ ماه دید از سوی دیگر ناگهی، آن کلیچه بر زمین افکند سگ/ تا بگیرد ماه بر گردون به تگ، چون بسی تگ زد ندادش دست ماه/ باز پس گردید و باز آمد به راه، آن کلیچه جست بسیاری نیافت/ بار دیگر رفت و سوی مه شتافت، نه کلیچه دست می‌دادش نه

ماه/از سر ره می شد او تا پای راه، در میان راه حیران مانده/گمشده نه این و نه آن مانده، تا چنین دردی نیاید در دلت/زندگی هرگز نگردد حاصلت، درد می باید تو را در هر دمی/اندکی نه عالمی در عالمی» (همان: ۲۴۸؛ نیز ۱۹۹، ۳۶۱).

با توجه به اندیشه عطار، در تبیین فرایند رسیدن به درد معنابخش باید گفت آدمی ابتدا اندیشه درد را در ذهن می پرورد، سپس به طلب می رسد و پس از آن درد حاصل می شود. در غایت کار، حیرت اندر حیرت است (همان: ۴۴۵، ۱۶۱). در نتیجه درد آگاهی، محصول اراده و انتخاب است. ایات زیر را می توان بیانگر همین مسئله دانست: «کاملی گفته است از اهل یقین/گر جهودان جمله بگزینند دین، زان مرا چندان نیاید دلخوشی/کز سر دردی کسی بی سرکشی، در ره این درد آید دردناک/هم در این دردش بود رفتن به خاک، زیسته در درد و رفته هم به درد/رفته زین عالم بدان عالم به درد» (همان: ۳۶۲)؛ بنابراین سرانجام درد حیرت است و عشق، سرزمینی است که عاشق را غرق در حیرانی می کند. پس عشق واقعی از درد آگاهی شروع می شود و چنین عشقی، به طور قطع زندگی را از بی معنایی محافظت می کند: «هر که او خواهان درد کار نیست/از درخت عشق برخوردار نیست، گر تو هستی اهل عشق و مرد راه/درد خواه و درد خواه و درد خواه» (همان: ۳۶۷).

۲. جست و جو

دردمندی زمینه ساز جست و جوست. جست و جو، عمری به درازای هبوط آدم بر کره خاکی دارد. او هبوط کرد و به جست و جوی یار آشنای خویش رفت. پس از وی آدمیان نیز هر یک در پی جست و جوی چیزی رفتند. جست و جو در عین ناآرامی آرامش بخش است؛ زیرا امید می دهد.

گمشده عطار، حقیقت است و جست و جوهای وی برای کشف آن، در قالب سفرهای روحانی و تمثیلی رقم می خورد. این مسئله به نوعی با بافت کلی مصیبت نامه - که سفر سالک برای وصول به حق است - در پیوند است، اما در سطحی جزئی تر در مصیبت نامه با این تمثیل مواجه می شویم که مرغی، عاشق چوبی خاص بود. نزد سلیمان رسید: «گفت من یک چوب خواهم از تو خواست/نه تر و نه خشک و نه کوژ و نه راست، روز و شب آن مرغ عاشق بی قرار/مست می گردد به گرد شاخسار، می زند در شاخ، منقار ای

عجب/می‌کند آن چوب هر جایی طلب، خلق عالم جمله در شیب و فراز/این چنین چوبی همی جویند باز، این چنین چوبی نشان هرگز نداشت/هیچ چوبی در جهان این عز نداشت، این طلب در آب بحر انداز تو/کاین چنین چوبی نیابی باز تو» (همان: ۲۴۵، ۲۴۶). خصلت وجودی زندگی انسان جست‌وجوگر، سرشار از جنبش و تکاپوی جسمانی و روحانی است؛ بنابراین از سکون و ایستایی به دور است. در نتیجه بی‌معنایی، لحظه‌ای در درون آن راه نمی‌یابد؛ به‌ویژه که آدمی در جست‌وجوی مطلوباتی ارزشمند (خدا و عشق) باشد.

۳. خدا

تفاوت‌های فراوانی میان اندیشه و کنش انسان معاصر و انسان گذشته می‌توان یافت، اما یکی از مسائلی که به‌طور قطع مشترک میان هر دوست، مسئله خدا و نوع نگرش به اوست. در سطحی کلان، دو دیدگاه نسبت به این مقوله وجود دارد: پذیرش و رد. عده‌ای وجود قدرتی قاهر را پذیرفته‌اند و برخی به‌جای آن، نیرو و قدرتی دیگر نشانده‌اند. نکته چالش‌برانگیز آن است که خدا ناباوری قطعاً لوازم و نتایجی را در پی خواهد داشت. یکی از لوازم چنین نگرشی این است که هر چه هست، همین جاست و چیزی پیش و پس دنیا نیست و سخت‌ترین نتیجه آن بی‌معنایی زندگی است.

در میان آن‌ها که خدا را پذیرفته‌اند، سلوک ارتباطی متعددی دیده می‌شود. عده‌ای ترس‌مآبانه به او می‌اندیشند و برخی عاشقانه که باز در اینجا نوع ارتباط عاشقانه با خدا، معنای وسیع‌تری به زندگی می‌دهد؛ زیرا عشق، تردیدزداست و قطع‌آور؛ درحالی که ترس با نوعی تردید همراه است. بالاخره اگر آدمی از چیزی هراس داشت، همواره تکانه‌ای در جان و عقل وی ایجاد می‌شود که مبادا به‌طور کلی این موجود، وجود خارجی نداشته باشد. از نظر عطار، بهترین مطلوب خداست، اما اراده انسان‌ها به مطلوباتی چون قدرت، شهرت، ثروت و... معطوف شده است و آنان به‌جای گریز از این مطلوبات، به شدت غرق آن شده‌اند (همان: ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۵). درنهایت، تلاش آن‌ها نتیجه‌ای جز حیرانی و بی‌معنایی ندارد (همان: ۱۷۳)؛ نخست به این دلیل که شناخت بسامانی از مطلوبات خویش ندارند (همان: ۲۴۷) و دوم آنکه آن‌ها را اولویت‌بندی نکرده‌اند (همان: ۳۰۱). چنین انسانی، عمری در پی چیزهایی می‌دود که نیست. سرانجام چنین انسانی همچنان حیرانی

است: «آن یکی دیوانه‌ای می‌گفت زار/کز همه عالم مرا این است کار، تا کنم بر روی خاکستر نشست/خاک می‌ریزم به سر از هر دو دست، اشک می‌بارم به زاری بر دوام/چکنم و چکنم همی گویم مدام، تا کسی کو پیشم آید راز جوی/گویدم آخر چه بودت؟ باز گوی، من بدو گویم که ای صاحب مقام/می‌ندانم می‌ندانم والسلام، چکنم و چکنم همیشه جفت ماست/می‌ندانم می‌ندانم گفت ماست» (همان: ۲۴۴؛ نیز ۲۴۷، ۲۴۸، ۳۴۸، ۳۴۹، ۴۱۳). در نهایت، تحلیل عطار نسبت به این افراد آن است که آدمی نباید به هر قیمتی در پی کسب مطلوبات بی‌ارزش خویش باشد (همان: ۱۵۴).

عطار و عارفان حبی، سلوک عاشقانه با خدا را برگزیده‌اند و این نوع ملازمت و پیوستگی با خدا را معنابخش زندگی می‌دانند: «شد جوانی پیش پیری نامدار/دید او را کرده در کنجی قرار، بود تنها هیچ کس با او نبود/یک نفس یک هم نفس با او نبود، گفت تنها می‌نگردی تنگ‌دل/پیر گفتش ای جوان سنگدل، با خدای خویش دائم در حضور/چون توان شد تنگ‌دل از بیش دور، هر که او با همدم خود همسر است/یکدم از ملک دو کونش خوش تر است» (همان: ۳۶۷؛ نیز ۲۳۳، ۳۶۹، ۳۷۰، ۴۴۳).

پیوند با این امر قدسی، علاوه بر اینکه می‌تواند هدف زندگی باشد، ارزشمندی زندگی را تضمین می‌کند و به نوعی از فایده‌مند بودن زیست آدمی حکایت دارد؛ زیرا آدمی در نقطه پایان، زندگی خود را بر باد رفته تلقی نمی‌کند؛ بلکه خرسند است که در مسیر زندگی، اراده برقراری پیوند عاشقانه با خدا را داشته است.

۴. عشق

از منظر عارفان، حقیقت عالم، عشق است و عشق در کل هستی، جاری و ساری است (همان: ۴۳۶). آنان معتقدند که عشق در همه نمودهایش، زندگی را ارزشمند و هدفمند می‌سازد و فایده‌مندی زندگی را تضمین می‌کند. از رهگذر عشق است که رنج‌های زندگی نیز قابل تحمل می‌شود. حکایت جوانی که عاشق دختر پادشاه شده بود، از این منظر قابل تأمل است. هرچند وی از طرف دختر پادشاه به کاری سخت و بی‌نتیجه مشغول می‌شود، چون در پس آن عشق است، کاری معنادار تلقی می‌شود؛ به طوری که اگر بر سر آن کار بمیرد، شایسته است: «دخترش گفتا اگر می‌بایدت/کز وصال من دری بگشایدت،

یک جوال ارزنم در ره بریخت/ نه به قصدی بود، خود ناگه بریخت، زود پی برگیر و یک‌یک دانه پاک/ از سر سوزن همه برچین ز خاک، چون جوال این شیوه پر ارزن کنی/ با من آنگه دست در گردن کنی، مرد عاشق، سال‌ها با سوزنی/ برنچیده است ای عجب یک ارزنی، گر نکرد از سوزن ارزن در جوال/ در جوالش کرد آن زن از محال، وی عجب این مرد با سوزن به دست/ جان بخواهد داد و جای آنش است» (همان: ۲۴۶). عطار در جریان داستان لیلی و مجنون نیز، آنجا که مجنون خبر مرگ لیلی را می‌شنود و جان می‌دهد، همین تحلیل را به زبانی دیگر ارائه می‌کند که اگر عشق در زندگی نباشد، زندگی شایسته زیستن نیست و مردن بهتر است (همان: ۳۶۵).

عشق علاوه بر اینکه به زندگی معنا می‌دهد، ثمرات دیگری نیز دارد که پیوندی عمیق با معناداری زندگی دارد. در سطحی کلان می‌توان آن‌ها را به دو پهنه ملموس و ناملموس صورت‌بندی کرد. ثمره ملموس عشق این است که زندگی انسانی را از افسردگی تهی می‌کند. چیزی که به شدت بر معناداری زندگی اثر می‌گذارد: «تا به کی همچون زنان پردگی/ مرد عاشق باش بی افسردگی، زندگانی این چنین کن گر کنی/ جان‌فشانی این چنین کن گر کنی» (همان: ۳۷۸).

ثمره ناملموس عشق، دستیابی به زندگی جاوید است. ناملموس از این منظر است که آدمی در این مرحله، حضور جسمانی در هستی ندارد، اما حضوری معنوی و روحانی فعال و قدرتمند در عرصه هستی خواهد داشت: «گر تو پیش عشق، فانی می‌روی/ غرق آب زندگانی می‌روی» (همان: ۱۷۱) و «ور بدو پیوسته خواهی مرد تو/ زندگی پیوسته خواهی برد تو/ ازنده بی‌برگ بسیاری بود/ گر بمیری زنده، این کاری بود» (همان: ۲۱۸).

۵. کیفی‌سازی زندگی

زندگی انسان‌ها به لحاظ کمیت و کیفیت متفاوت است. برخی بازه زمانی بیشتری از زیستن را تجربه می‌کنند و برخی کمتر. عده‌ای نیز کیفیت زندگی را ارجح می‌نهند. آنچه مسلم است اینکه کمیت زندگی در اختیار آدمی نیست، اما کیفیت آن به‌طور قطع در دست انسان است و قابلیت بهبودی و ارتقا را دارد. عطار در داوری میان این دو، زندگی کیفی را برمی‌گزیند و معتقد است تلاش برای رسیدن به این نوع زندگی، معناداری را به همراه دارد:

«سال و مه خون می خوری در حرص و آز/می نهی این را لقب عمری دراز، روز و شب جان می کنی بی زاد و برگ/زیستن می خوانی این را تو نه مرگ، ای خضابت را جوانی کرده نام/مرگ دل را زندگانی کرده نام» (همان: ۱۸۵). در سطحی کلان، آنچه می تواند زمینه های زندگی کیفی را فراهم کند، یکی نداشتن وابستگی و دل بستگی، و دیگری تجربه زیست اکنونی با اندیشه آنجایی است.

الف) نداشتن وابستگی و دل بستگی

این مسئله، کارکرد زندگی آدمی را با چالش مواجه می کند؛ زیرا وابستگی به خودی خود، رنج آور است. از این منظر که همواره ترس ازدست دادن با آدمی است. در نتیجه دل بستن به امور ناپایدار، زندگی را تلخ می کند. همچنین این مقوله در پایان عمر، دل کندن از زندگی را دشوار خواهد کرد.

اگر مجموعه نیازهای آدمی را صورت بندی کنیم، به این سه دسته می رسیم: یکی نیازهای طبیعی و لازم مانند خوراک و پوشاک، دیگر نیازهای طبیعی غیر لازم مانند ارضای جنسی و دسته دیگر نیازهایی که نه طبیعی هستند و نه لازم، مانند نیاز به تجمل، ناز و نعمت و جلال و شکوه (شوپنهاور، ۱۳۹۱: ۶۳). از میان این سه، آنچه زمینه های دل بستگی و وابستگی آدمی را فراهم می کند، تأمین نیازهای دسته سوم است؛ زیرا تلاش برای رسیدن به آنها، از یک سو آدمی را روز به روز علاقه مندتر به دنیا می کند و از سویی زمینه زیرپانهادن ارزش های اخلاقی را فراهم می سازد.

زندگی بی تعلق یکی از اندیشه های مهم عرفانی است که عطار نیز بر آن تأکید دارد: «بوسعید مهنه شیخ محترم/بود در حمام با پیری به هم، پیر گفت ای شیخ، حمامی خوش است/و زخوشی هم دلگشا هم دلکش است، شیخ گفتش زین بهت خواهم بیان/پای من چون آوردی در میان، پیر گفتش تو بگو شیخا جواب/کانچه تو گویی جز آن نبود صواب، گفت حمامی است خوش از حد برون/کز متاع جمله دنیای دون، نیست جز سطل و ازاری با تو چیز/و آنکھی آن هر دو نیست آن تو نیز» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۳۹؛ نیز ۱۵۵، ۲۷۲). آدمی هر چه بیشتر در راستای رفع نیازهای خویش تلاش کند، نیازی دیگر متولد می شود و رشد می کند و به همین دلیل است که نهال آز و حرص در درون آدمی تنومند

می‌شود. عطار با توجه به مسئله حضور بلاها/رنج‌های پیاپی در زندگی، نشان می‌دهد که این زندگی، شایسته دل‌بستگی و وابستگی نیست: «خاک عالم جمع کن چون خاک بیز/بر سر دنیای مردم خوار ریز//زانک اگر یک لقمه نان بخشد تو را/صد بلا مابعد آن بخشد تو را، هر زمانی چون زمانی می‌دهد/بو که سودت یک زمانی می‌دهد» (همان: ۲۳۸، نیز ۲۷۳، ۱۹۳). البته از خلال مصیبت‌نامه می‌توان راهکار درونی کردن بی‌تعلقی را یافت و تمرین کرد. از نظر عطار، یاد مرگ (همان: ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳) و قناعت پیشگی (همان: ۱۵۵، ۲۷۲) کشتی است که سبب می‌شود تا آدمی به جای دل‌بستن به ثروت و جاه و شکوه دنیایی و ساختن معنایی کاذب برای زندگی خویش، به فکر معنای حقیقی زندگی باشد.

ب) زیست اکنونی با اندیشه آنجایی

آنجایی اندیشیدن و اکنونی زیست کردن، به این معناست که آدمی در عین اینکه زندگی می‌کند و علاقه‌مند به آن است، به سرمنزل نهایی خود نیز بیاندیشد: «هر که را پروای خود نبود دمی/هرگزش پروای حق باشد همی؟، این چنین مشغول و سرگردان شده/در غم شغل جهان‌ت جان شده، تا کی آخر جمع خواهی کرد تو/جمع چندان کن که خواهی خورد تو» (همان: ۲۱۸).

استعاره‌های زندگی

انسانی که معنای زندگی برای وی به مسئله تبدیل می‌شود، نسبت به زندگی و جهان پیرامون خویش به تلقی می‌رسد که می‌تواند دو زیرساخت داشته باشد. این تصاویر یا متکی به معرفت دینی است یا محصول تجربه شخصی آدمی است. این تلقی‌ها با اتکا به کتاب *مسائل بزرگ اثر رابرت سالامون* «ایماژهای زندگی» نام دارد.

ایماژهای زندگی، زیرمجموعه مسئله معنای زندگی است؛ زیرا به‌طور مشخص کیفیت زندگی و نحوه سلوک آدمی در هستی را تبیین می‌کند. اگر تلقی فردی از زندگی، اجبار باشد، کیفیت زندگی چنین انسانی بر مسائلی مانند سپری کردن روزها، بی‌اعتنایی به مسائل و تلاش برای لذت‌بردن از لحظه‌های بودن استوار می‌شود. در نتیجه، ایماژهایی که آدمی برای سخن‌گفتن درباره زندگی به کار می‌برد، به‌نوعی معنایی را که در زندگی یافته یا نیافته مشخص می‌کند (Solomon, 2006: 50).

سالامون ایماژهای شانزده گانه زندگی را این گونه برمی شمرد: بازی، داستان، غننامه، کمدی، مأموریت، هنر، ماجرا، بیماری، میل، بی میلی، نوع دوستی، شرافت، یادگیری، رنج، سرمایه گذاری و ارتباط (همان: ۵۱-۶۲). ایماژهایی که عطار نیشابوری از زندگی ارائه می دهد، در قالب این واژه هاست: زندان، بازی، سرمایه، بازار/پل/کشتزار، دوزخ، باد/برق، شورستان، بیغولۀ دیوان. هریک از این ایماژها به نوعی هویت ارزش شناسانه و کارکردگرایانه زندگی را نشان می دهند.

۱. زندگی: زندان

زندگی زندان است. این تصویر، گویای مفاهیم اساسی زندگی آدمی است. اولین چیزی که با واژه زندان به ذهن متبادر می شود، مفهوم جرم است. گویی آدمی به واسطه جرمی به زندان زندگی محکوم شده است. مفهوم دیگر، مسئله جبر است. اینکه آدمی باید به جبر، دوران محکومیت خویش را در زندان زندگی سپری کند. البته در درون این ایماژ، مفاهیمی مانند تنهایی، ترس و شکنجه نیز تعبیه شده است و به طور کلی همین مفاهیم، در سراسر زندگی آدمی جاری است. در نتیجه راه رهایی از چنین زندانی، مرگ است: «چون برانديشم ز مردن گاه گاه/عالمم بر چشم می گردد سیاه، لیک وقتی هست کز شادی مرگ/پای می کوبم ز سرسبزی چو برگ، ز آنکه می دانم که آخر جان پاک/باز خواهد رست از زندان خاک» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۱؛ نیز ۴۱۲). البته این رویکرد عطار نسبت به زندگی، متکی بر اندیشه دینی نیز است.

۲. زندگی: بازی

اگر زندگی را بازی دانستیم، مهم این است که بدانیم چه نوع بازی است. آیا فقط سرگرمی است؟ آیا با هدف برتری یافتن انجام می شود؟ آیا فرصتی است برای وقت کشی؟ آیا خصلتی اجتماعی دارد؟ آیا اضطراب آور است؟ آیا در بازی زندگی باید به حریفان آسیب رساند یا اینکه باید به آنها یاری رسانیم؟ (Solomon, 2006: 51). روشن است که در برخی از صورتها، زندگی معنادار است و در بخشی دیگر، بی معنایی به شدت موج می زند.

از نظر عطار، زندگی بازی است؛ بازی‌ای که در پس آن غفلت است و آدمی در خلال این بازی همه چیز خود را از دست می‌دهد. اگر آگاهانه بازی نکند، «برد غفلت روزگارم چون کنم/برنیامد هیچ کارم چون کنم، برده در بازی دنیا روزگار/چون توانم رفت پیش کردگار» (عطار، ۱۳۸۶: ۴۵۶). به نظر می‌رسد این ایماژ از زیرساختی دینی برخوردار باشد.^۷ در نتیجه زندگی، بازی‌ای است که باید در آن بر سر چیزهای ارزشمند مسابقه داد. اگر چنین نباشد، باختی واقعی است؛ زندگی رفته و چیزی به دست نیامده: «با بتر تا چند خواهی ساخت تو/در بتر بهتر چه خواهی باخت تو، بهترین چیزی که عمر است آن دراز/در بتر چیزی که دنیا است، آن مباحز» (همان: ۴۱۰).

۳. زندگی: سرمایه

زندگی سرمایه است. سرمایه، مفهومی است با دو پهنه: یک سر آن دوچندان شدن و سودآوری، و سر دیگر آن کاسته شدن و دچار زیان شدن را به یاد می‌آورد. در کارزار میان این دو پهنه، انسانی کامیاب است که از سرمایه زندگی خویش به درستی استفاده کند، اما غالب آدمیان چنین نیستند. به نظر می‌رسد این ایماژ، محصول درک و تجربه شخصی عطار باشد: «چون همه سرمایه تو عمر بود/پس چرا بر باد دادی عمر زود، چون چنین سرمایه از دستت برفت/هرچه آن بوده است یا هستت برفت» (همان: ۴۱۱).

۴. زندگی: بازار/پل/کشتزار

نگرش افراد به زندگی را می‌توان به «زندگی هدف» و «زندگی ابزار» بخش‌بندی کرد. تحلیل افراد زندگی هدف، این است که هدف، زیستن است؛ باید از این چند روزه عمر استفاده کرد؛ سرانجام، نامشخص است. در چنین تحلیلی، مرگ نقطه پایان است و چیزی در پس آن نیست. نگرش زندگی ابزار، این اندیشه را القا می‌کند که باید ضمن بهره‌بردن از این ابزار، هوشیار بود که زندگی حقیقی آدمی در جهان دیگر رقم می‌خورد؛ بنابراین، باید از زندگی استفاده و برای زندگی دوم برنامه‌ریزی کرد. از دیدگاه عطار، زندگی ابزار است و همین دیدگاه، ایماژهایی مانند بازار، پل و کشتزار را در ذهن وی تداعی می‌کند.

آثار و نتایج چنین نگرشی به زندگی، نخست این است که دید منفی آدمی به زندگی زدوده می‌شود؛ دوم آنکه چون انسان براساس این ایماژها، پیوسته درصدد ساخت و سامان زندگی این جهانی و آن جهانی خویش است، خواه و ناخواه اخلاق و عدالت را در جامعه گسترش می‌دهد (عطار، ۱۳۸۶: ۳۵۶) و زندگی آراسته و قابل زیستن می‌شود (همان: ۲۰۸، ۲۷۱).

الف) بازار

بازار، محل بیع و شری است. بسته به تفکر و کنش آدمی ممکن است جایی برای سودبردن تنها باشد یا برای خدمت کردن و منفعت بردن به کار گرفته شود. بازار، محلی پرهیاهو با انسان‌های رنگارنگ و متاع‌های دلفریب است. آدمی می‌تواند از کنار هیاهوها عبور کند و می‌تواند بایستد و سرگرم شود؛ می‌تواند به دنبال کالایی که می‌خواهد بگردد و بهترین را انتخاب کند و می‌تواند شیفته هر متاع خوب و بدی شود. پس بازار، محل درگیری اختیارهای آدمی است.

عطار معتقد است که آدمی در بازار دنیا مانند مجرمی است که به دستور قاضی، واژگونه بر خری می‌نشیند تا رسوای عام و خاص شود. بازار، رسوایی است: «تا به بازار جهان خوانده‌اند/باشگونه بر خرت بنشانده‌اند» (همان: ۱۸۵). علت این رسوایی نیز آن است که بازار زندگی، زیر نظر ابلیس و ابلیس منشان است: «وقف ابلیس است دنیا سر به سر/تو از او می‌باز دزدی در به در، هر که از ابلیس دزد مال او/خود توان دانست فردا حال او، گر رود ابلیس از بازارها/کی رود بازارها را کارها، زانکه دنیا سر به سر بازار اوست/بیشتر بیع و شری از کار اوست، اوست مه بازار هر بازار و بس/کار دنیا نیست بی او یک نفس» (همان: ۲۱۹).

ب) پل

پل، محل گذر کردن و نماندن است. فقط باید از آن استفاده کرد تا به سر منزل مقصود رسید. آنان که زندگی خویش را بر پل استوار می‌کنند، از طغیان رودخانه و شکست پل غافلند: «بر پل دنیا چه منزل می‌کنی/خیز اگر ره توشه حاصل می‌کنی» (همان: ۳۰۲). نیز:

«جمله دنیا پل است و قنطره است/ بر پلت بنگر که چندین منظره است، گر بسی بر پل کنی ایوان و در/ هست آبی زان سوی پل سر به سر، تا توانی زیر پل ساکن میباش/ چون شکست آورد پل، ایمن مباش» (همان: ۳۰۲). در نتیجه نخست زندگی دنیایی، زودگذر (همان: ۲۷۳، ۲۶۶) و دوم محل گذاشتن و گذاشتن است (همان: ۲۷۲).

ج) کشتزار

زندگی دنیایی، مکان کاشتن و داشتن به‌شمار می‌رود و برداشت مخصوص جهانی دیگر است. اگر آدمی بذری شایسته بکارد و چشم‌انتظارانه از آن مراقبت کند، محصولی ارزشمند به‌دست خواهد آورد. این ایماژ از زندگی، در ادبیات دینی نیز به چشم می‌خورد.^۱ «هست دنیا بر مثال کشتزار/ هم شب و هم روز باید کشت و کار» (همان: ۳۵۶).

۵. زندگی: دوزخ

اگر زندگی دوزخ باشد، این سؤال طرح می‌شود که آیا نهاد زندگی دوزخ است، یا دوزخی شدن زندگی محصول کنش‌های آدمی است؟ عطار، باطن دنیا را دوزخ می‌داند. نباید فراموش کرد که در جهان‌نگری عطار، سفر به درون و کشف حقیقت و باطن امور از اهمیت برخوردار است. در واقع، او آتش دوزخ را پیش از مرگ، شهود می‌کند: «پیر گفتش هست دوزخ بی‌شکی/ اصل دنیا گرچه باشد اندکی، خلق می‌سوزند در وی جمله پاک/ هیچ کس را نیست زویم هلاک، گه ز درمان‌هاش سر از سنگ نقد/ گاه بیماری رنگارنگ نقد، گاه سرما کرده سردی بی‌شمار/ گه ز گرمی کرده گرما بی‌قرار، این چنین از عشق دنیا در وله/ چیست دنیا؟ دار من لا دارله» (همان: ۲۳۵).

۶. زندگی: باد/برق

تصویر باد، چندبعدی است. از یک سو نماد باروری است که به‌شدت با زندگی پیوند دارد. از سویی از نظر وجودی نامرئی است و فقط از آثار به وجودش پی برده می‌شود و از سویی دیگر، مفهوم قدرت را فرا یاد می‌آورد. از سویی زودگذر است. در نتیجه، وقتی زندگی باد است، یعنی زایش دارد. چنان غرق در او می‌شویم که نمی‌فهمیم چقدر زود می‌گذرد و

چنان قدرتمند است که وجود معنوی انسان را چنان نابود می کند که آدمی فلسفه وجودی خویش را فراموش می کند. این تصویر نیز محصول درک بی واسطه و چالش شخصی عطار با زندگی است: «ملک دنیا را که بنیادی نهند/گرچه بس عالی است بر بادی نهند» (همان: ۲۰۷). نیز: «همچو بادی عمر تو بگذشت زود/خاک شو چون خاک خواهی گشت زود» (همان: ۲۸۴).

ایماژ برق نیز به نوعی از زودگذر بودن زندگی حکایت دارد: «هفته ای مانده است و باقی رفته عمر/تو چه خواهی کرد این یک هفته عمر//در چنین عمری که بیش از برق نیست/گر بخندی گر بگری فرق نیست» (همان: ۴۱۰).

۷. زندگی: شورستان

زندگی شورستان است؛ یعنی زمینی است که هرچه در آن کاشته شود، به بار نمی نشیند. پس نباید به آن دل بست و امید ثمر داشت. این تصویر از زندگی می تواند محصول چالش عطار با زندگی باشد: «چون ز شورستان دنیا می رسم/و ز سموم صد تمنا می رسم» (همان: ۴۶۱).

۸. زندگی: بیغوله دیوان

خصلت وجودی دنیا، بیغوله دیوان است. ویرانه ای دورافتاده که از آدمی در او خبری نیست؛ بنابراین، زندگی که در چنین بستری در جریان است، شایسته ماندن نیست. از آنجا که آدمی به جبر، زندگی را سپری می کند، بهتر است وقت خود را صرف گریستن کند؛ زیرا از وطن اصلی خود دور افتاده است و نباید غافلانه زیست کند: «دل درین بیغوله دیوان مبند/زار بگری و چو بیکاران مخند» (همان: ۲۳۶).

در مورد علت تعدد و تفاوت ایماژهای زندگی می توان به دو نکته اشاره کرد: یکی اینکه این تصاویر یا محصول بینش دینی یا حاصل تجربه شخصی فرد است. در نتیجه باید گفت آدمی در ادوار مختلف زندگی، گاهی یک بینش فکری را در کانون توجه قرار می دهد و گاهی بینش دیگر را در نظر می گیرد. همچنین تجربه شخصی، امر ثابتی نیست و با گذشت زمان شکل می گیرد و یا تغییر می کند؛ دیگر اینکه هریک از این ایماژها یک جنبه از جنبه های وجودی زندگی را مدنظر قرار داده اند.

نتیجه‌گیری

شاید در ابتدا این گونه به نظر آید که نوع جهان‌نگری عرفانی، با زندگی این جهانی بیگانه است، اما گذر بر اندیشه عطار نیشابوری نشان می‌دهد که وی جایگاهی ویژه برای زندگی و معنای آن در نظر دارد. از دید وی، در پی معنا بودن جزء سرشت آدمی است و اینکه ایجاد بحران‌ها، دردها و رنج‌ها نباید زمینه معنایابی را در آدمی ایجاد کند. معنا در جهان‌نگری وی به مفهوم حقیقت و باطن است و دستیابی به کنه زندگی، هدف، ارزش و کارکرد آن را آشکار می‌کند. از نظر عطار، زندگی معنادار دارای این مشخصات است: درد، جست‌وجو، خدا، عشق و توجه به کیفیت زندگی. نکته قابل تأمل اینکه این امور به شکلی سلسله‌وار به یکدیگر پیوسته‌اند و به نوعی از نگاه عطار به زندگی پرده برمی‌دارند. توضیح اینکه درمندی، زمینه جست‌وجوی آدمی در راستای دستیابی به ارزشمندترین مطلوبات هستی (خدا و عشق) را فراهم می‌کند و انسانی که در این مسیر گام نهاد، دیگر به کمیت زندگی التفات نمی‌کند، بلکه نحوه کیفی سازی زندگی را ارج می‌نهد که مهم‌ترین شاخصه‌های آن، نداشتن دل‌بستگی و وابستگی و تجربه زیست اکنونی به همراه اندیشه آنجایی است. این نوع رویکرد به زندگی، زندگی را کاملاً پویا و پرتحرک می‌کند و هیچ‌گاه دچار سکون، ایستایی و بی‌معنایی نخواهد کرد. از آنجا که امور پیش‌گفته، از زمینه‌های معنوی و روحانی بهره‌مند است، نگرش عطار در مورد معنای زندگی را به نظریه فراطبیعت‌گرایی نزدیک می‌کند. پیر نیشابور، ماهیت زندگی را در قالب تصاویری ملموس ارائه می‌دهد که بخشی از این‌ها، محصول تجربه دینی او و برخی برساخته رویارویی وی با زندگی این جهانی است. مجموعه این تصاویر، دو خصلت عمده دارد: برخی از آن‌ها مانند دوزخ، زندان، شورستان، بیغوله دیوان و بازی، جنبه‌های منفی زندگی را تحلیل می‌کند و به نوعی هویت ارزش‌شناسانه و کارکردگرایانه آن را نشان می‌دهد؛ برخی از آن‌ها مانند بازار/پل/کشتزار، باد/برق و سرمایه، نحوه رویارویی آدمی با زندگی را نمایان می‌سازد. عطار در این تصاویر به آدمی گوشزد می‌کند که در برابر زندگی با همه مصائب و سختی‌های اجتناب‌ناپذیرش باید به‌مثابه یک فرصت روبه‌رو شد. در نتیجه زندگی این جهانی، ابزار است و نه هدف.

پی‌نوشت

۱. البته تامس نیگل مجموعه مسائل بشری را نه مسئله می‌داند و معتقد است که این امور نه‌گانه، دستچین هستند و مسائل دیگری نیز وجود دارد (نیگل، ۱۳۹۲: ۹). مسائل مورد نظر وی از این قرارند: معرفت به جهانی ورای اذهان خودمان، ربط و نسبت بین ذهن و مغز، چگونه زبان ممکن می‌شود، آیا ما دارای اراده آزاد هستیم، مبنای اخلاق، کدام نابرابری‌ها ناعادلانه‌اند، ماهیت مرگ و معنای زندگی (همان).

۲. در مورد علل انتخاب عطار، نخست می‌توان گفت نخ عطار حلقه واسط اندیشه میان سنایی و مولوی است. دوم آنکه وی از جمله اندیشمندانی است که هم جهان را تبیین می‌کند و هم آموزه نجات را نشان می‌دهد. سوم اینکه تصوف وی، اعتدالی است؛ نه زهد خشک، ملال‌انگیزش کرده و نه چاشنی کلام، بی‌مزه‌اش ساخته است؛ بلکه در پروردن آن، دل نیز تأثیر داشته است (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۲۲۱). در نتیجه مخاطب را مکدر و دلزده نمی‌کند، اما در زمینه علت برگزیدن مصیبت‌نامه نیز می‌توان به گفته خود عطار استناد کرد که «هر کجا سری است در هر دو جهان/ هست سرتاسر درین دیوان نهان» (عطار، ۱۳۸۶: ۴۴۷).

۳. ر.ک: دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، محمدرضا بیات، صص ۲۹-۳۰.

۴. بر این اساس، چند پرسش درباره حقیقت و باطن مطرح می‌شود: یکی اینکه ویژگی‌های حقیقت از منظر عطار چیست؟ ابزار دستیابی به این دو، چه می‌تواند باشد؟ آثار و نتایج دستیابی به آن‌ها چیست؟ موانع رسیدن به آن، چه اموری هستند؟ در مورد ویژگی‌های حقیقت، نخست اینکه عطار معتقد است که حقیقت پنهان است (عطار، ۱۳۸۶: ۴۱۵). دوم آنکه جد و جهدی فراوان برای دستیابی به آن لازم است (همان: ۳۲۱، ۴۴۷). وی ابزار کسب معنا را جان و دل می‌داند؛ زیرا تنها این دو هستند که از جنس حقیقتند (همان: ۲۲۷، ۲۴۰). آثار دستیابی به معنا از نظر وی، بی‌نیازی و حیرت است (همان: ۲۰۷، ۲۷۳-۲۷۴، ۳۳۴). عطار بر این باور است که غرق شدن در زندگی ظاهری و حیات دنیوی، آدمی را از رسیدن به حقیقت بازمی‌دارد (همان: ۴۰۷)؛ بنابراین، در پی معنابودن تلاش فراوان می‌طلبد. باید ابزارهای کسب معنا را مهیا کرد و از موانع نیز آگاه بود. در نتیجه، دستیابی به معنا، نوعی فرایند محسوب می‌شود؛ یعنی آدمی باید ظرفیت و مقدمات دریافت معنا را در خود فراهم کند و سپس به دنبال آن برود. البته وی به نیکی می‌داند که قدم‌نهادن در راه یافتن حقیقت، کاری بس دشوار است (همان: ۲۱۷).

۵. برای مطالعه نظریه‌ها و استدلال‌ها، و نقد و تحلیل آن‌ها ر. ک: دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، محمدرضا بیات.
۶. مشابه این ایماژ، سخن پیامبر خطاب به اباذر است که «الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر» (بحار الانوار، ج ۷۴: ۱۵۷).
۷. در قرآن، آیات فراوانی با مضمونی مشابه این ایماژ که زندگی بازی است، وجود دارد. از جمله سوره ۴۷، آیه ۳۶، سوره ۵۷، آیه ۲۰ و سوره ۶، آیه ۳۲.
۸. در قرآن این آیه به چشم می‌خورد که به نوعی شبیه این ایماژ است: «من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها و ما له في الآخرة نصب» (سوره ۴۲، آیه ۲۰). همچنین در سخن بزرگان، تعبیر «الدنيا مزرعة الآخرة» نیز وجود دارد (بحار الانوار، ج ۶۷: ۳۵۳).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- کوئین، فیلیس، آل. (۱۳۹۰). معنای زندگی (مجموعه مقالات). ترجمه اعظم پویا. چ دوم. دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.
- آدامز، ای. ام. (۱۳۸۲). معنای زندگی. ترجمه زهرا گلپایگانی. مجله نقد و نظر. شماره ۳۱ و ۳۲. صص ۳۰۲-۳۱۷.
- بیات، محمدرضا. (۱۳۹۰). دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. چ اول. دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). با کاروان حله. چ شانزدهم. علمی. تهران.
- شوپنهاور، آرتور. (۱۳۹۱). در باب حکمت زندگی. ترجمه محمد مبشری. چ سوم. نیلوفر. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). مصیبت‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ دوم. سخن. تهران.
- کاتینگهام، جان. (۱۳۹۳). معنای زندگی. ترجمه امیرعباس عزیزمانی و مریم دریانی اصل. چ اول. حکمت. تهران.

- کامو، آلبر. (۱۳۴۹). *فلسفه پوچی*. ترجمه محمدتقی غیائی. پیام. تهران.
- کونگ، هانس. (۱۳۹۱). *هنر زیستن*. ترجمه محسن قنبری. چ اول. دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.
- مارسل، گابریل. (۱۳۸۸). *انسان مسئله گون*. ترجمه بیتا شمسینی. چ اول. ققنوس. تهران.
- متر، تادئوس. (۱۳۸۲). *آثار جدید درباره معنای زندگی*. ترجمه محسن جوادی. مجله نقد و نظر. ش ۲۹ و ۳۰. صص ۲۶۶-۳۲۳.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳). *بحارالانوار*. ج ۶۷ و ۷۴. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۱ الف). *مهر ماندگار*. چ سوم. نگاه معاصر. تهران.
- _____ . (۱۳۹۱ ب). *مشتاقی و مهجوری*. چ چهارم. نگاه معاصر. تهران.
- نیگل، تامس. (۱۳۹۲). *این‌ها همه یعنی چه*. ترجمه جواد حیدری. چ اول. نگاه معاصر. تهران.
- هیک، جان. (۱۳۹۰). *معنای زندگی (مجموعه مقالات)*. ترجمه اعظم پویا. چ دوم. دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.
- Solomon, R. (2006). *The big Questions: A Short Introduction to philosophy*. 7th Edition. Anchor. Canada.

صورت‌های احسن «خود» در واقعه‌های روزبهان^۱

محبوبه مباشری^۲

کبری بهمنی^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۲۴

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

کشف الاسرار دربردارنده مشاهدات روزبهان از عالم ملکوت است. عرفا در حالتی بین خواب و بیداری که به آن واقعه می‌گویند، به رؤیت غیب می‌رسند. کشف و تحلیل زبان واقعه، با توجه به حالت روان‌شناختی آن‌ها نیازمند شناخت روان است. آنچه عارف در درون خود می‌جوید و سفری که از خود آغاز و باز به خود ختم می‌کند، به کشف ساختی منجر می‌شود که امروزه ناخودآگاه نامیده می‌شود. از نظر یونگ، مکاشفه پرده برداشتن از اعماق نفس انسانی است و اساساً حالتی روان‌شناختی به‌شمار می‌رود. ناهشیاری و شهود ناگهانی، در خیالی‌های کهن الگویی شباهت بسیاری به حالت واقعه دارد. این پژوهش با تمرکز بر کشف الاسرار روزبهان، به دنبال پاسخی برای این پرسش است که با توجه

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.12328.1221

^۲ دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. mobasher@alzahra.ac.ir

^۳ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی دورود، ایران (نویسنده مسئول).

bahmani@iaou.dourod.ac.ir

به مرتبه عارف، کدام‌یک از مراحل فرایند فردیت در واقعه‌ها نمود بیشتری دارد و «خود» چگونه همه تصاویر را در جهت بازنمایی‌اش سازماندهی و کنترل می‌کند. روزبهان در واقعه‌ها، مرتبه و حقیقت درون را در کسوت خیال مشاهده می‌کند. او سیر درون را به گذار در «سرزمین‌های ناشناخته» تعبیر می‌سازد. مهم‌ترین تصاویر کهن‌الگویی در مشاهدات وی «خود» و «پیر» است. وی پیوسته به حدیث «رأیت ربی فی أحسن صورته» ارجاع می‌دهد. در مکاشفات وی، صورت‌های احسن خود یا رب شخصی، در هیئت مظاهر حسی از جمله اشکال نور، ماندالا، جواهرات و... از خزانه خیال پدیدار می‌شوند. تجلی قدرتمند خود در مرتبه وحدانیت، سبب کمرنگ شدن سایه و برجستگی پیر شده است. وحدت زاده مرتبه عشق در سلوک است. در این مرتبه، کل هستی در صفت زیبایی خداوند متجلی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: روزبهان، کشف‌الاسرار، واقعه، خود، پیر.

مقدمه

روزبهان بقلی شیرازی، از عرفای قرن ششم (م ۵۲۲) است. نسبت وی را بقلی نوشته‌اند؛ زیرا دکان بقلی داشت، اما روزی دکان و صندوق را رها کرد و همه چیز را بیرون افکند و جامه‌های خود را بدرید و به صحرا رفت و مدت شش سال و نیم را در بیابان‌ها گذرانید. سپس آرام گرفت و روی به تصوف آورد (روزبهان، ۱۳۶۶: ۸). شهرتش به شطح است. «روزبهان خود را شطاح فارس می‌خواند» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۸).

دو زندگی‌نامه از روزبهان به نام‌های *روح‌الجنان و تحفة اهل‌العرفان* به قلم نوادگانش زیر عنوان *روزبهان‌نامه* نوشته شده است (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۴)، اما آنچه مورد توجه است، زندگی‌نامه گونه‌ای است که به قلم خود روزبهان به نام *کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار* نوشته شده است. «کشف‌الاسرار شبیه زندگی‌نامه‌های بودائیان و شرح‌حال‌هایی است که تأکید آن‌ها بر زندگی درونی راوی در ارتباط با قلمروهایی است که درک مکانی و ناسوتی ما را از واقعیت برهم می‌زند» (روزبهان، ۱۳۹۳: بیست‌وهفت). *کشف‌الاسرار* گزارش‌های وجدآمیز، شاعرانه و باشکوه از واقعه‌های روزبهان در مدت چهل سال است.

روزبهران در واقعه‌ها مرتبه و حقیقت درون را در کسوت خیال مشاهده می‌کند. او سیر درون را به گذار در «سرزمین‌های ناشناخته» تعبیر می‌کند (همان: ۱۴۹). واقعه از نظر عرفا حالتی بین خواب و بیداری است که بر اثر ریاضت و مجاهدت نفس حاصل می‌شود و ویژگی آن ارتباط با غیب است. صاحب مصباح‌الهدایه درباره واقعه می‌نویسد: «اهل خلوت را گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود؛ چنانکه نایم در حالت نوم» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

واقعه دریچه‌ای به عالم ملکوت است. پوشیدنی‌های غیبی پس از تحمل ریاضت بر سالک متجلی می‌شوند. در واقع ثمره مشقتی است که طی سال‌ها خدمت و انزوا تحقق می‌یابد. غزالی گوید: گمان مبر که روزن دل به ملکوت بی‌خواب و بی‌مرگ گشاده نگردد که چنین نیست؛ بلکه اگر در بیداری کسی خویشتن را ریاضت کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد تا چنان شود که از خویشتن بی‌خبر شود و از همه عالم بی‌خبر شود، اگرچه بیدار بود آن روزن گشاده شود و آنچه در خواب بیند دیگران، وی در بیداری بیند، و ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکو وی را پدیدار آید و پیمبران را دیدن گیرد... و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند (غزالی، ۱۳۵۴: ۴).

براین اساس آنچه فرد در خواب می‌بیند، در صورت گشاده‌بودن روزن دل به ملکوت می‌تواند در بیداری نیز ببیند. در مصباح‌الهدایه آمده است که اگر کشف حقایق امور غیبی در حال حضور باشد بی‌آنکه سالک غایب شود، آن را مکاشفه می‌گویند (کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۲۴). در اصطلاح صوفیه «حقیقت کشف از حجاب، بیرون آمدن چیزی است بر وجهی که صاحب کشف، ادراک آن چیز کند به صفتی که پیش از آن ادراک نکرده باشد» (رازی، ۱۳۸۴: ۳۱۰). در کشف، حجاب بین انسان و خدا کنار زده می‌شود، اما جلوه و شدت ظهور غیب به درک متعالی هر انسانی در مکاشفه بستگی دارد.

رؤیت خداوند در واقعه‌های روزبهران به صورت کشف و التباس رخ می‌دهد. التباس آن است که خدا در قالب صفات و افعال از طریق ظهور بصری متجلی شود (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۸). کشف و التباس در واقعه‌های روزبهران تلفیق عرفان و اسطوره است؛ زیرا «مهم‌ترین

کارکرد مشترک اسطوره و عرفان، انگیزه نیرومند تقرب انسان به خدا یا خدایان است، انگیزه‌ای که اساطیر با پایین آوردن خدایان به سطح زندگی زمینی انسان و عرفان با بالا بردن انسان به سوی ملکوت خداوندی بدان دست یافته است» (مظفری، ۱۳۸۸: ۱۴۹). اگر کارکرد اسطوره تنزلی است و کارکرد عرفان صعودی، کشف و التباس در بردارنده هر دو است. رؤیت‌های روزبهان، نوسان میان کشف و التباس است؛ زیرا گاه روزبهان در جمع ملکوتیان حاضر است و نوری سپید و شگفت‌انگیز را مشاهده می‌کند و از دست خداوند جام شراب می‌گیرد و گاه خداوند است که بر در رباط روزبهان طبل می‌نوازد و در خانه بر بالین فرزند بیمارش می‌ایستد.

کشف و التباس تجربه‌ای وصف‌ناشدنی، حیرت‌انگیز و نامتعارف است و ظاهراً مخالف آموزه‌های آیین رسمی و مدرسه‌ای است؛ بنابراین، وقتی عارف مشاهدات خود را نقل می‌کند، از واقعیتی خبر می‌دهد که در نظر دیگران مبهم، درک‌ناکردنی و حتی کفرآمیز است: «این برای من مشکل بود، زیرا وقتی مردم با علم عادی و مرسوم این مقامات را درک نمی‌کنند، عرضه داشت آن مقامات رنج بسیار می‌برد؛ بنابراین، آنان بر ما خرده می‌گیرند و مورد عتاب قرار می‌دهند و در بحر بلا فروافتند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۵۹). براین اساس وقتی آنچه از «بدیهیت عالم ازل» بیان می‌شود، اصطلاح «شطح» می‌گیرد که تا حدی صوفی را مصون می‌دارد. بیان پارادوکسی و رمزپردازانه و جنبه‌های هنری و زیبایی‌شناسانه کلام عارفانه که با درهم‌شکستن هنجارهای معمول زبان همراه است، راه نجاتی است که باب تأویل را در شطحیات عرفا باز نگه می‌دارد.

«رمز در عرفان مفهومی کلی یا اجتماعی و ثابت نیست؛ بلکه وجدانی و فردی و لغزان و متغیر است» (ستاری، ۱۳۸۴: ۸). کشف و تحلیل این زبان نیازمند حرکت ذهنی برای دریافت معنای پوشیده و کنارزدن صورت کلمات و تصاویر است. با توجه به حالت روان‌شناختی واقعه‌ها، رمزها منعکس‌کننده تحولات و تکامل سفر درونی‌اند و حاکی از حقیقتی که از پنهانی‌ترین لایه‌های ضمیر انسانی می‌جوشد. آنچه عارف در درون خود می‌جوید و سفری که از خود آغاز و باز به خود ختم می‌کند، به کشف ساحتی منجر می‌شود که امروزه ناخودآگاه نامیده می‌شود. از نظر یونگ، مکاشفه پرده‌برداری از اعماق نفس انسانی است و حالتی روان‌شناختی به‌شمار می‌رود (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۸۴). ناهشیاری و

شهود ناگهانی در خیال‌بافی‌های کهن‌الگویی شباهت بسیاری به حالت خلسه یا خواب و بیداری دارد که در آن عارف به رؤیت غیب می‌رسد و آن را واقعه می‌نامد.

مبانی نظری

علاوه بر ناخودآگاه فردی که فروید از آن سخن گفت، لایه عمیق‌تر دیگری وجود دارد که کلی، جمعی و غیرشخصی است؛ محتویات آن به هیچ فرد خاصی تعلق ندارد و از آن تمامی افراد بشر است. یونگ این لایه عمیق را ناخودآگاه جمعی^۱ نامید. فردیت، فرایند مهمی است که در ناخودآگاه رخ می‌دهد. فرایند فردیت، از محوری‌ترین مباحث در روان‌شناسی تحلیلی یونگ است. یونگ نخستین بار آن را در سال ۱۹۲۱ در کتاب *سنخ‌های روان‌شناسی مطرح کرد*. وی با مطالعه تعداد زیادی از مردم و تحلیل خواب‌های آنان دریافت که خواب نه تنها به چگونگی زندگی خواب‌بیننده بستگی دارد، بلکه خود بخشی از بافت عوامل روانی آن است. او همچنین دریافت که خواب در مجموع از یک ترکیب و شکل باطنی تبعیت می‌کند و آن را «فرایند فردیت» نامید. فرایندی که موجب می‌شود شخصیت فرد به مرور غنی‌تر و پخته‌تر شود (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۴۱-۱۴۲).

از سویی، یونگ فردیت‌یافتگی را فرایندی دینی می‌داند. به عقیده وی تجربه دینی، تجربه معنوی فرد از جنبه‌ای از روانش است که کهن، باستانی و جمعی است؛ تجربه‌ای فراشناختی، ماندگار، متعالی و تجربه خدا در درون ماست؛ پس فرایندی دینی و معنوی است که کیفیت دینی خود را از طریق تجربه جمعی بودنش می‌گیرد. به بیان دیگر، به وسیله تکامل بینش خود نسبت به ماهیت روان، یک دورنمای دینی شکل می‌گیرد و فرد ادراک می‌کند که خود هوشیار او بر چیزی قرار دارد که نسبت به شخصیتش عمیق‌تر و بنیادی‌تر است (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۱۱-۲۱۲). فرایند فردیت، حلقه اتصال و انطباق مباحث عرفان اسلامی و هر نوع روش رازآموزی است. از دیدگاه میرباقری فرد، عرفان اسلامی و دیگر روش‌های سلوک نوعی فرایند فردیت‌اند. مراحل مختلف، هدف و غایت در عرفان اسلامی همسو با فرایند فردیت است و هر دو آن‌ها منطبق با فطرت انسانی هستند. این دو روش استکمالی (فرایند فردیت و عرفان اسلامی) از الگویی یکسان با چارچوبی مشخص پیروی می‌کنند (۱۳۸۹: ۱۹۱-۱۹۲). فردیت «کارکرد متعالی» روان محسوب می‌شود و

متضمن رنج است و با پیوستگی ناخودآگاه و خودآگاه و ارتباط و پیوند خودآگاه با مرکزی‌ترین هسته روان، به تمامیت منجر می‌شود. «تمامیت در انسان دستاورد مکاشفه خویشتن است که تمامی عناصر هشیار و ناهشیار فرد آدمی را با یکدیگر همخوان و متحد می‌کند» (مورنو، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

گام بعدی یونگ در راه شناسایی روند کمال‌جویی، پرداختن به محتویات ناهشیاری جمعی بود. او محتویات ناهشیاری جمعی را کهن‌الگو^۲ نامید. کهن‌الگوها انباشته از معنا و قدرت‌اند و در تمامی تجارب درونی و عرفانی نفوذ می‌کنند. آنچه با کشف و شهود و تخیل شکل می‌گیرد، مثل هنر و ادبیات، تابع الگوی کهن‌الگوست. به بیان پالمر، این تصاویر موجود در اعماق ناهشیاری جمعی، تظاهرات ماهیت ساختاری خود روان محسوب می‌شوند (۱۳۸۵: ۱۶۸) و اغلب به صورت خواب‌ها، پندارها و کشف و شهودهای ناگهانی، ناگهان پدیدار می‌شوند.

کهن‌الگوها در اشکال مختلف و متنوعی نمایان می‌شوند. شکل‌های متنوع آن‌ها با مراحل گوناگون فرایند فردیت تغییر می‌کند. فردیت شامل چهار مرحله است: روبه‌روشدن با سایه، آنیما و آنیموس، پیر و خود. هر یک از مراحل چهارگانه فردیت، با مجموعه‌ای از نشانه‌ها متجلی می‌شوند. نشانه‌های متنوع، در مجموع در پی تثبیت یک مرحله به کار گرفته می‌شوند. جزئیات مراحل مثل رنگ‌ها، اشکال، اشیا و... در کنار مرحله اصلی استحاله درونی، رمزهایی هستند که معنای پوشیده را مؤکد می‌کنند.

شهودهای روزبهان نشان‌دهنده ماهیت و خاستگاه ژرفی هستند که از آن متجلی شده‌اند. پیروی تصاویر از منطق غیرعقلانی کهن‌الگوها مانع از آن می‌شود که آن‌ها را خیال‌بافی‌های لجام‌گسیخته و بی‌اساس شمرد. خدا سوار بر مرکب همچون ترکی لشکری ظاهر می‌شود یا در هیئت شیر انبیا را می‌بلعد و... این تصاویر را اگر اسطوره‌زدایی کنیم، به هذیانی کفرگونه منجر می‌شوند.

پژوهش حاضر بر رمزگشایی و تحلیل تصاویر واقعه‌های روزبهان متمرکز شده است. این تصاویر بصری، جمعی و ازلی در عین ارتباط با نقش‌مایه‌های اساطیری، بیانی نمادین از کل وضعیت روان محسوب می‌شوند. آن‌ها بدون ارجاع به مدلول‌های عینی، با زبانی رمزی بر واقعیتی درونی دلالت دارند؛ سنتی که در میان صوفیه و در سطحی گسترده‌تر در

آیین‌های رازآموزی متداول و پذیرفته شده است. مسئله‌ای که بر این اساس مطرح می‌شود، این است که واقعه در مرحله‌ای از سلوک رخ می‌دهد که «روزن دل به غیب گشوده شده است»؛ بنابراین، سالک در مسیر فردیت‌یافتگی، ظهور کهن‌الگوهای دیگر مانند سایه و آنیما را در موقعیت‌های کهن‌الگویی دیگر پشت سر گذاشته و به ساحت «خود» رسیده است؛ بنابراین، واقعه الزاماً جولانگاه خود است. پژوهش حاضر در پی اثبات و تحلیل این موضوع است که «خود» چگونه ساحت خیال را تصرف می‌کند و همه تصاویر را در جهت بازنمایی‌اش سازماندهی می‌کند.

پیشینه پژوهش

از پژوهش‌هایی که درباره کشف‌الاسرار انجام شده، می‌توان به مقدمه مریم حسینی در تصحیح و ترجمه کشف‌الاسرار و مقاله «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان» اشاره کرد. مقاله «تحلیل کارکرد ذهن روزبهان در صورت‌بندی تجربه‌های عرفانی او» به دنبال تبیین ذات‌گرایی یا ساختارگرایی تصاویر کشف‌الاسرار است. پژوهش‌های دیگر درباره روزبهان، به بررسی مفهوم عشق یا التباس و... در آثار وی متمرکز شده‌اند. این اثر، با رویکرد روان‌شناسی یونگ تاکنون بررسی نشده است.

بحث و بررسی

تاریخچه واقعه‌های روزبهان دو مرحله را نشان می‌دهند: نخست واقعه‌های پراکنده در سه، هفت و پانزده سالگی. مرحله دوم، واقعه‌های پانزده سالگی به بعد است که هرگز قطع نمی‌شوند و با وضوح و قدرت بیشتری ادامه می‌یابند. در مرحله دوم خود از قدرت بیشتر و ظهور پررنگ‌تر برخوردار است. فرایند فردیت نیز به دو مرحله اصلی تقسیم می‌شود: نیمه اول زندگی (از خردسالی تا جوانی) و نیمه دوم زندگی (از میانسالی تا پیری). به عقیده یونگ، همان‌طور که مشخصه نیمه نخست، ورود به واقعیت بیرونی است، ویژگی نیمه دوم ورود به واقعیت درونی است (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۰۷-۲۰۹). در نیمه اول، روزبهان به جمع صوفیان می‌پیوندد و نیمه دوم جدایی از شیوخ، توجه و مراقبه بدون ارشاد راهنماست. آنچه در واقعه‌ها نمود یافته و از طریق مبانی بحث قابل‌بررسی است، موقعیت طلب و عشق و تصاویر مرتبط با پیر و خود است.^۳

۱. طلب و شوق

طلب و شوق یا طلب و اراده، موقعیتی کهن‌الگویی است. نیروی محرک طلب، درک نقصان و زشتی در وضعیت موجود است. سلوک فردانیت، زمانی آغاز می‌شود که فرد با سایه مواجه می‌شود. از نظر یونگ، هرگاه کهن‌الگوی سایه پدیدار شود، انسان از تماشای سیمای شر مطلق دچار تجربه‌ای غریب و خردکننده می‌شود (مورنو، ۱۳۸۸: ۵۲-۵۳). یونگ این تکانه اولیه را «فراخوان» می‌نامد. این مرحله در قصه‌ها با سفر همراه شده است. چنین تجربه شکننده‌ای در شطحیات روزبهان این‌گونه بیان شده است: «ترس مرا گرفته بود. و مردم این سو و آن سو در حرکت بودند. من در خرابه‌ای بودم و آنجا ماندم تا شب فرارسید. پس آنجا را ترک کرده، به ده‌ام باز گشتم، و تا سپیده‌دم به حال و وجد، حزن و افسوس کنان و اشک‌ریزان، در آنجا ماندم. واله و حیرت‌زده بودم. کلمات «غفرانک»، «غفرانک» بلااراده بر زبانم جاری می‌شد. زبانم از حرکت افتاد. من چنان بودم که گویی ساعت‌ها و روزها آنجا بوده‌ام. ساعتی دیگر آنجا ماندم. آن‌گاه حالت وجد بر من غلبه یافت و من جعبه دخل و هر آنچه برای روز مبادا در دکانم بود، در جاده افکندم. جامه‌هایم را دریدم و سر در بیابان نهادم» (ارنست، ۱۳۷۷: ۶۵).

روزبهان در این مرحله همه چیز را رها می‌کند. او با جنبه‌ای از روان مواجه شده که دارای صفات منفی است. تکرار بدون اراده «غفرانک، غفرانک»، غیرمستقیم بیانگر درک او از نقصان و گناه است و «ظاهراً نه بر گناهی نامعلوم، بلکه بر شعوری قوی بر نقص بشری که هم در رسولان و هم در قدیسن یافت می‌شود، دلالت دارد»^۴ (ارنست، ۱۳۷۷: ۶۵). سالک در گام بعدی باید خودتربیتی را آغاز کند. روزبهان مدت‌ها در کوه‌های اطراف شیراز به ریاضت‌های سخت می‌پردازد. مؤلف *تحفة العرفان* پس از توصیف ریاضت‌های سخت روزبهان می‌گوید: «گاه می‌گفت: ای کوه بموی! بسی انوار تجلی بر تو یافته‌ام» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۴۹).

او با نیروی طلب قادر به برداشتن بار سنگین خودتربیتی می‌شود. روزبهان در رؤیت‌های خود مرحله عشق و شوق را این‌گونه توصیف می‌کند: «در قلب من عشقی به ذکر و طاعت حق پیدا شد. در ضمیر خویش غور کردم تا آن را شناختم. آن‌گاه عشق سوزانی دامن قلبم را گرفت و آن را در آتش خود ذوب کرد. دیوانه عشق شدم و قلبم در دریای ذکر ابدی و

در بوی قداست غرقه گردید. آن گاه جذبات قدسی، بی هیچ درد و اندوهی بر من ظاهر شد و دلم را با مهربانی و چشمانم را با اشک به هیجان آورد» (ارنست، ۱۳۷۷: ۶۲). در جایی دیگر می گوید: «حتی صیرنی شبه المجانین ممن غلبه الوله علی و زاد شوقی الیه و فرحت بجماله و بلطف بی» (Papan, 2006: 45). مدت سرگشتگی، حیرانی و تزکیه روزبهان به پایان می رسد؛ به خلیفه اللهی برگزیده می شود و خطاب های متواتر غیبی را می شنود. شگفت انگیزترین تصاویر، از این زمان در واقعه های روزبهان رخ می دهد.

«کشف عالم ملکوت و ظهور عجایب جبروت در قلب، روح و ضمیر و عقل من رخ داد. من در دریا های اولیت و آخریت و قدم و بقا شناوری کردم و به مرحله کشف صفات و ذات که صخره های ناشنوا و کوه های سربه فلک کشیده آن را بر نمی تابند، رسیدم» (ارنست، ۱۳۷۷: ۵۹). در تولد مجدد او خود را جزئی جدا از هستی نمی داند. او هم در دنیای درون یکپارچه است و هم خود را با دنیای بیرون یکی می داند. آن چنان منسجم و یکپارچه که جای سر سوزنی شکاف باقی نمی ماند. وحدت زاده مرتبه عشق در سلوک است: «عشق نمایشگر قدرت جاذبه جهانی است که سراسر عالم شهود را در کل و جزء، وحدت و قطبیت می بخشد» (دلاشو، ۱۳۸۶: ۱۲۴). در واقعه های روزبهان، جاذبه متقابل بین عاشق و معشوق تمایز را از بین می برد: «ثم دنا منی حتی لم یبق بینی و بینی بعد کنت جلیسه، فقال لی أنا مشتاق الیک غایه الشوق» (Papan, 2006: 51). در این مرتبه، خداوند صفات متعالی و جمال خود را بر سالک می پوشاند: «خداوند جامه صفات متعالی خویش بر من پوشانید» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱).

۲. پیر

سالک با ملاقات پیر دانا به مرحله تازه ای قدم می نهد. پیر دانا سرمنشأ اصلی قدرت و کیفیت قدسی و هیبت آور است. از نظر یونگ خود ممکن است در هیئت پیر دانا^۵ نمود یابد. ارتباط عمیقی بین دو کهن الگوی پیر و خود وجود دارد. خود مظهر خدا و پیر پیغمبر درونی این خداست. روزبهان گاه خدا را در هیئت پیر می بیند. او خدا را در کسوت شیخی می بیند که از کوه فرود می آید و کوه در زیر ضربات قدرت قهری او متلاشی و ناپدید می شود (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

روزبهان کشف‌الاسرار را با حدیث نبوی «خلق الله آدم علی صورته» آغاز می‌کند و در جای جای کتابش بر مبنای این حدیث، خداوند را در لباس آدم مشاهده می‌کند. «او در آن در لباسی به صورت آدم ظاهر شده بود» (روزبهان، ۱۳۹۳: بیست). در واقعه‌ای دیگر، خدا به صورت شیخی بر وی ظاهر می‌شود: «فرأیت شیخاً مثله و كان ذلك الشيخ هو الحق» (Papan, 2006: 18). او یگانگی «خود» و پیر را نشان می‌دهد؛ بنابراین، تمایز از بین می‌رود. حضور پیر بر لزوم تعلیم دلالت دارد و راهنمایی سالک و انعکاس نفس متعالی اوست. نفس در لحظه‌ای که تصمیم به خروج از غربت ناسوت می‌گیرد، با اصل آسمانی وجود خود در هیئت پیر روبه‌رو می‌شود. «در اینجاست که نفس حقیقت خود را می‌شناسد و بارب و پروردگار خود دیدار می‌کند و حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تحقق پیدا می‌کند. آنکه سخنان پیر یا فرشته را می‌شنود، همان پیر یا فرشته است که سخن می‌گوید. فرشته می‌گوید که نفس یا جنبه زمینی وجود او از چه مراتبی باید بگذرد تا به حضور او در عالم مثال یا به حقیقت خویش در عالم حقیقت خود برسد» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲۸۰). پیر صورت مثالی علم و حکمت مطلق که هدفش یاری‌رساندن به قهرمان است و در قصه‌های ایرانی به شکل‌های مختلف مثل خضر، درویش، الیاس و غیره ظاهر می‌شود (برفر، ۱۳۸۹: ۴۳).

پیر در سخنان صوفیه علاوه بر مصداق درونی، مصداق بیرونی نیز دارد. روزبهان در ابتدا شوق خدمت به صوفیان را پیدا می‌کند، اما آنچه از پیوستن به صوفیان برایش رخ می‌دهد، در برابر مکاشفه‌هایش اهمیت چندانی ندارد. پس بسیار مختصر از دیدارهای خود با صوفیان سخن می‌گوید. برخلاف پیر عینی که نقش چندانی در مکاشفه‌های روزبهان ندارد، درعالم درون، پیر پیوسته حاضر است. در اولین رؤیت‌ها، زمانی که روزبهان از خلق می‌رمد، پیر به دنبال درماندگی وی و نیاز به ارشاد حاضر می‌شود. «برسر تکی رسیدم، شخصی دیدم نیکوروی در هیئت صوفیان، سخنی چند درباب توحید تقریر فرمود، ندانستم که بود، ناگاه از چشم غایب گشت» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۴۹). روزبهان در یکی از واقعه‌ها درباره دو پیری که به او روغن دب اکبر خوراندند، سخن می‌گوید: «دو پیر خوش چهره را در جامه صوفیانه دیدم که شکل من بودند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۹۵). این هم‌شکلی به نوعی یگانگی وجودی روزبهان با دو پیر است.

علاوه بر این‌ها دیدار و حضور انبیا، جزئی ثابت از صحنه‌های ملکوت است. روزبهان بارها در رؤیت‌های خود انبیا، اولیا و مشایخ بزرگ را می‌بیند. در این رؤیت‌ها نقش پیامبر اسلام محوری‌تر از بقیه است. مقام محمود و قرب وی به خداوند را مشاهده می‌کند و در مرتبه انسان کامل به عنوان مثال اعلای کشف خویشتن و تعالی، شاهد حضور منسجم و یکپارچه پیامبر اسلام در محضر خداوند است. در رؤیتی پیامبر این‌گونه توصیف شده است: «شبی دریای عظیمی مملو از باده سرخ دیدم. محمد را سرمست در میانه دریای ژرف چهارزانو نشسته دیدم که جامی از باده آن دریا به دست گرفت و آن را نوشید» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۱۶). پس از آن پیمان‌های نیز به روزبهان می‌دهد. وی نیز آن را می‌نوشد. علاوه بر اخذ تعالیم، شکل چهارزانو نشستن پیامبر دلالت بر استحکام و استواری دارد. پیامبر در میانه دریای ژرف قرار دارد و دریا علاوه بر رمز و راز بی‌کرانگی، رمز ضمیر ناهشیار است که رؤیت در آنجا رخ می‌دهد؛ بنابراین، آنچه رخ داده است، ملاقات با راهنمای درون است. شخصیت الهی پیر تجلی نمادین روانی است که تعالی یافته و فراخ‌تر و غنی‌تر شده است. به همین خاطر، نهنگ آسا توانایی بلعیدن دریاها را پیدا می‌کند. روزبهان کتب آسمانی را که پیامبران به او می‌دهند، می‌بلعد؛ تصویری نمادین که حاکی از انتقال و دریافت حقیقت مذاهب گوناگون است.

نقش ارشاد پیر زمانی هویدا می‌شود که پیر با خردورزی سالک را به مرحله بالاتر سوق دهد. شکل نمادین اخذ ارشاد که با رازآموزی تناسب دارد، گرفتن، نوشیدن یا خوردن است. در یکی از رؤیت‌ها، خضر سببی به روزبهان می‌دهد. سبب نیز مانند باده سرخ‌رنگی که از دست پیامبر می‌گیرد، قدرت بلعیدن دریاها را به روزبهان می‌دهد. روزبهان سبب را کامل می‌خورد. پس از آن دهان روزبهان باز می‌ماند و همه آنچه را که از دریای نور است، می‌بلعد.

در بیابان‌ها و صحراهاست که سالک موفق به دیدار پیر می‌شود. روزبهان پیامبر را در یکی از این بیابان‌ها می‌بیند. صحرا در موارد متعدد رمزی است برای عالم علوی و در داستان‌های رمزی دیدار با فرشته راهنما در آنجا اتفاق می‌افتد. حی بن یقظان در نزهتگاهی پیرامون شهر خود با فرشته دیدار می‌کند. در عقل سرخ و نیز رساله فی حالة الطفولیه سالک پیر را در صحرا می‌بیند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۷۴). پیر سالک را از سرگشتگی که

لازمه بیابان و وادی‌های تودرتوست، رها می‌کند. بیابان و گذار از آن، همچون دریا رمز عبور است. «در آرای سهروردی، بیابان محلی است برای حرکت روح به سوی تعالی» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۳۷). از نمونه‌های خروج از بیابان، ماجرای بنی‌اسرائیل است. پولس خروج بنی‌اسرائیل را از مصر به منزله ترکیب حقیقتی تاریخی با یک معنای مخفی تلقی می‌کند. بیابان کوشش برای رستگاری در طی این زندگی است (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

۳. خود

خود، کهن‌الگوی تمامیت و یکپارچگی است؛ نمودار عمیق‌ترین و مبهم‌ترین لایه ناخودآگاه است و تنها بخشی از آن به طرزی نمادین و به یاری چهره‌های انسانی بازنموده می‌شود: خود مظهر خداست. او کهن‌الگوی تمامیت و کمال شخصیت، یعنی همان ثمره فردیت یافتگی و حاوی تعادل بین اضداد است. خود خدایی در درون ماست. (آرگایل، ۱۳۸۴: ۳۳۰-۳۳۱). مکاشفات روزبهان از پانزده‌سالگی به بعد بیانگر صورت‌های متنوع و متوالی کهن‌الگوی خود است. در آخرین مراحل سیر، «خود» جای سالک را می‌گیرد. حقیقتی که در عرفان از آن به فنا تعبیر شده است: «ثم جعلنی متصفاً بصفاته. ثم جعلنی متحداً بذاته. ثم رأیت نفسی کأنی هو» (Papan, 2006: 78).

روزبهان خدای درون را بر فراز کوه ملاقات می‌کند. صعود از کوه، یعنی آزمون اراده دستیابی به خویشتن خویش (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۹۶). کوه به معنای مقصد زیارت و صعود است. دیدار با مسیح در گرو صعود به کوه است: «آیا دیدن مسیح دگرگون‌شده را طالبی؟ به آن کوه صعود کن و خود را بشناس» (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۶). از سوی کوه مقدس که آسمان و زمین در آنجا به هم می‌پیوندند، در مرکز جهان قرار دارد (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۶). مرکز محل تجلی خدا و تکرار حوادث اساطیری است. کوه، شکوه، هیبت و قداست بارگاه خدای درون را بازمی‌نمایاند؛ بنابراین، در فراتاریخ روان، جایگاه ویژه‌ای دارد.

در *قصه الغریبه الغربیه سهروردی* «بالارفتن از کوه برای دیدار با پدرنورانی است. آنجاست که مسافر نغمه‌ها و آوازهای کیهانی را می‌شنود، ماهیان چشمه حیات و صخره زمردین را می‌بیند» (حسینی، ۱۳۸۹: ۵۴). در *رساله الطیر ابن سینا*، هشتمین کوه، کوه قاف

است؛ همان ناکجاآباد، شهری است که «حضرت ملک» آنجاست؛ شهر فرشتگان روحانی (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

کوه قاف از زمرد سبز است و کبودی آسمان بر اثر تابش نور زمردین آن است؛ قاف همان البرز اسطوره‌ای است، جایگاه سیمرغ. این کوه جایگاه ایزد مهر و در قرآن مظهر قدرت و قداست است (برفر، ۱۳۸۹: ۱۱۷). کوه‌های غیب، کبریا و کوه قاف در واقعه‌های روزبهان مرکز مکاشفه‌اند: «و رأیت فی تلك المکاشفات جميع الجبال یأتین الی قرب الحق سبحانه و مع کل واحد من الجبال شربه من شراب قدسی لأجلی. ففرحت بذلک فرحا» (Papan, 2006: 52).

در واقعه‌ای خدا تجلی‌ای را که از سمت شرق بر موسی داشت، برای روزبهان تکرار می‌کند: «او با من چنان سخن گفت که با موسی، و چند کوه شکافته شد. من در سینا روزنه‌ای در خود کوه از سمت شرق دیدم. خدا از این روزن بر من تجلی کرد. من خدای را چنان دیدم که گویی موسی خدا را می‌دید، او از فراز کوه سرمست به پای کوه فروافتاد» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۱۸). شرق جای برآمدن آفتاب و هیولی در مغرب، جای فروشدن روشنایی است.

جایگاه انوار قاهره در حکمت اشراقی، مشرق خوانده می‌شود. نور محض یا جهان فرشتگان از هر ماده یا تاریکی تهی و بنابراین، در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی است. در مقابل این مشرق، مغرب است (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۵۲). خدا بارها از سمت شرق متجلی می‌شود. «رأیته فی المشرق» (Papan, 2006: 70). خود نسبت به کهن‌الگوهای دیگر قدرتمندتر است و بروز بیشتری دارد. روزبهان پیوسته به حدیث «رأیت ربی فی أحسن صورته» ارجاع می‌دهد. صورت‌های احسن خود یا رب شخصی به‌عنوان نشانه‌های تمامیت در اشکال هندسی، نمودهای حیوانی و گیاهی، جواهرات و اشیا و... متجلی می‌شوند؛ بنابراین، خود همه تصاویر بصری را هماهنگ با یکدیگر در جهت بروز قدرتمندش سازمان‌دهی می‌کند. به مجموعه‌ای از رنگ‌ها و اشیا شکل می‌دهد که همگی یک چیز را تأیید می‌کنند و آن دست‌یافتن به مرکز است. واقعه‌های وی گزارش‌های وجدآمیز از تجلی «خود» در هیئت مظاهر حسی است.

۱-۳. شیر

از جلوه‌های خود شیر است. شیری که روزبهان را می‌بلعد، ظهور پرهیت خود در چهره‌ای حیوانی است (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۷). روزبهان در *مُشرب الارواح* ظهور و بلعیدن شیر را یکی از مقامات سلوک می‌داند: «فی مقامِ رؤیة انوارِ الصِّفَةِ العظْمَةِ و الکبریاءِ فی لباس الاسد علی رأس جبل القاف حین اکل جمیع الانبیاء و الاولیاء». (به نقل از پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۰۶). پس از آن شرح این مقام را می‌نویسد.

۲-۳. اشکال هندسی

سالک مقام تمامیت، خود را در اشکال هندسی از جمله دایره و مربع مشاهده می‌کند. از نمونه‌های اشکال هندسی، نمود خود در هیئت چهار گوش کعبه است که در مرتبه اتصال و رفع تاریکی، به جای کسای سیاه در لباس نور ظاهر می‌شود: «و رأیت الکعبه بین ذلک النور و علیه لباس من النور الخاص ما رأیت مثله» (Papan, 2006: 26). پرکاربردترین نماد هندسی نماد ماندالاست. «رمز ماندالا، نمودگار مفاد یا داده روان‌شناختی مستقلی است که مشخصه پدیدارشناختی اش این است که همواره تکرار می‌شود و همه جا یکی است. نوعی اتم مرکزی که ساختار درونی و معنای غایبش مجهول است» (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۴).

گل سرخ و تکرار آن در واقعه‌های روزبهان، نمودی گیاهی از اشکال تودرتوی ماندالاست. روزبهان بارها خداوند را در شکوه گل سرخ می‌بیند: «خداوند گل‌های سرخ بر چهره و گیسوان من افشاند. گلی از صورت من به میان صوفیان افتاد و ایشان به واسطه آن بانگ برآوردند و به پایکوبی برخاستند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۰۸). در واقعه‌های روزبهان، تصویری از بیابان‌های تودرتو داده می‌شود. بیابان‌هایی که از تموج اشکال دوار شکل گرفته‌اند و سالک در مرکز آن‌ها راهی به سوی خویشتن را طی می‌کند. شکل دوار آفرینش در واقعه‌ها، در ۷۰،۰۰۰ بار حرکت انسان به سوی خدا و ۷۰،۰۰۰ بار حرکت خدا به سوی انسان تکمیل می‌شود. انسان کاملی که بر فراز و در وسط دایره ماندالا قرار دارد، بر کشف نیروهای درونی خود متمرکز شده است: «تورهای تمرکز حواس بر سراسر بیابان‌های غیب گسترده شد تا پرندگان انوار ملکوت به دام افتند» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۳۷).

در واقعه‌های روزبهان، خداوند کوه‌ها و بیابان‌ها را درمی‌نوردد تا روزبهان را ببیند. روزبهان نیز در سفر خود بیابان‌ها و صحراها و دریا‌های بی‌شماری را پشت سر می‌گذارد تا به ملکوت خویشتن برسد. تصویری که از طریق این رفت‌وآمد مقدس شکل می‌گیرد، دایره‌ای است که چرخه، پیوستگی و ارتباط مداوم بعد ملکوتی و ملکی را ترسیم می‌کند. این دایره، بزرگ‌ترین و دلخواه‌ترین دایره‌ای است که دایره‌های تودرتوی بیابان‌ها و صحراها را در خود دارد و جغرافیایی تکامل یافته از فرایند فردیت را نشان می‌دهد. همین چرخه در داستان آفرینش انسان نشان داده شده است. قوس نزولی آفرینش و قوس صعودی عروج روح تقارن یک چرخه و حرکت دائمی است: «روح را بر سیصد و شصت هزار عالم روحانی و جسمانی، ملکوتی و ملکی گذر خواهیم داد، و در هر عالم او را نزلی انداخته‌ایم و گنجی از بهر او دفین کرده، تا آن روز که او را در اسفل عالم اجسام به خلافت فرستیم، این نزل‌ها و گنج‌ها با او روان کنیم. بر این خزاین و دفاین کس را اطلاع نداده‌ایم. جمله من نهاده‌ام و من دانم که چه نهاده‌ام و کجا نهاده‌ام و چون نهاده‌ام» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۸۴).

روح انسانی از اعلی‌علیین به اسفل سافلین نزول داده می‌شود، در مسیر کمال‌یابی راه آمده را باید بازگردد. «پس از عبور او بر چندین هزار عوالم مختلف روحانی و جسمانی، تا آن‌گاه که به قالب پیوست، هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی پدید آمد» (همان: ۱۰۲). نور با رها کردن خود از ظلمت، مسیری را که نزول کرده است صعود می‌کند. آنچه در سلوک عرفانی و فرایند فردیت اهمیت دارد، کشف ودیعه‌هایی است که در ضمن عبور روح از ملکوت به عالم اجسام به او داده‌اند.

کمال انسان در تکمیل قوس صعود است. بیابان و صحرا مراحل مختلف و موانع گذار انسان را برای دستیابی به خویشتن نشان می‌دهند. علاوه بر گستردگی و وسعت این خویشتن عظیم و پهناور، صحرا و بیابان حیرت و دشواری طی سلوک را نمادین می‌کنند. «خدای را با صفات عزت و جلال قدم بر بام خانه‌ام دیدم. گویی تمامی جهان را چون نوری باشکوه و خیره‌کننده، تودرتو و عظیم مشاهده می‌کردم. او مرا از میان نور، به زبان فارسی، هفتاد بار آواز داد» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

۳-۳. جواهرات و رنگ‌ها

جواهرات در واقعه‌های روزبهان جایگاه ویژه‌ای دارند. در توصیف شکوه و زیبایی ملکوت، جواهرات و رنگ‌ها معنای نمادین یافته‌اند. مروارید و یاقوت بیشتر از همه مورد توجه روزبهان و جزء لاینفک ملکوت‌اند. کارل ارنست، وجود تزئیناتی از این قبیل را انعکاس ویژگی‌های دربار شاهان ایرانی می‌داند، اما کاربرد درّ و گوهر به‌ویژه با در نظر گرفتن رنگ آن‌ها در رمزشناسی رازآموزانه معنای خاصی دارد. روزبهان نیز در به‌کاربردن نوع خاصی از آن‌ها یا رنگ‌های ویژه‌ای تعمد دارد. مروارید و جواهر نماد معارفی‌اند که از راه کشف و شهود به‌دست آمده‌اند.

درّ و گوهر به حضور قداست در فضا و مکان تعیین می‌بخشد. برخلاف زیارت، قداست قابل حمل‌اند (ستاری، ۱۳۸۴: ۸۵): «جهانی از مرواریدهای سپید دیدم و خداوند بر صورت جلال و جمال، با صباحتی که ناشی از صفات او بود رو به من کرد... او از انوار عزت خویش، مرواریدها و گوهرها فروبارید. من هرگز چیزی سپیدتر از آن گوهرها، از عرش تا فرش ندیده بودم» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۱۶). رنگ‌ها مانند جواهر از شکوه قدسی برخوردارند. «نمادگرایی در و گوهر، علی‌العموم با رنگ آن پیوندی تنگاتنگ دارد» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۱۶). روزبهان زیباترین احجار را قرمز و سپید توصیف می‌کند. گل سرخ را مثلی برای شکوه خدا می‌آورد (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۲۴). پدرش را در بهشت سوار بر اسبی سرخ می‌بیند. خود در خون ابدال رنگین می‌شود. صحرائی می‌بیند فوق هفت آسمان که از گل سرخ ساخته شده (همان: ۱۶۰). یا تکرار گل سرخ با پارچه‌های مرواریددوزی شده (همان: ۱۲۵).

چهره پیامبر و روزبهان نیز همچون خدا از نظر زیبایی، شادابی و سرخی به گل سرخ تشبیه می‌شود. گل سرخ همه جای ملکوت هست؛ زیبایی خداست و بر همه چیز انعکاس یافته است. دنیا در دنیا گل، ادراکی زیبا و هنرمندانه از غیب است. خدا هم خود شکوه گل سرخ را دارد و هم گل‌های سرخ و سپید، مانند مروارید را بر سر روزبهان می‌ریزد: «خدا به همان صورت، حتی با حسن بیشتری فراز آمد. چه مقدار گل‌های سرخ و سفیدی که با او نبود! او گل‌ها را به پای من ریخت» (همان: ۱۲۴). وقتی یکی از گل‌ها به پای کوه می‌افتد، روزبهان بر فراز کوه در تعالی بی‌نظیر خود حسادت همه را برمی‌انگیزد.

از نظر کمپیل گل سرخ نماد عشق آسمانی است (۱۳۷۷: ۲۶۸). «چون گل لوطس در شرق و تصاویر مستدیر هم مرکز مظهر کمال و زبده‌الشیء است. بدین معنی که کاسه گل سرخ، مثل پیمانۀ زندگی و جام حیات و قلب گل، برانگیزاننده رؤیای عشقی بهشت آیین‌اند» (دوبو کور، ۱۳۷۶: ۱۰۱). گاه نماد نوزایی به‌شمار می‌آید: گل سرخ و رنگ آن، از نمادهای درجه اول تولد دوباره و سرسپاری به راهی باطنی هستند. بوتۀ گل سرخ تصویر یک بار زاییده، یک دوباره تولد یافته است (ژان شوالیه، ۱۳۸۵، ج ۴: ۷۴۶). در واقعه‌های روزبهان، بارها خدا با دامنی از گل سرخ بر او متجلی می‌شود. شکل گل‌های سرخ و چرخ‌مانند با لایه‌های تودرتو و مرکزیتی که همچون خورشید زردرنگ است، بیانگر تمامیتی زیبا و رشک‌برانگیز است.

رنگ سرخ در گل سرخ، یاقوت سرخ، طلای سرخ، جامۀ سرخ جبرئیل، چهره سرخ پیامبر و... تکرار می‌شوند. «و مراراً رأیت الحق تعالی بین خيام الورد و حجب الورد و عالم من الورد الحمر و الایض...» (Papan, 2006: 20). «قرمز نشانه حیات است که در ژرفا پنهان است. تحمیر در کیمیا همانا نوشدن و تجدید حیات آدمی و صنع اوست... این رنگ نه تنها نماد علم خفیه، بلکه نشانه مرگ عرفانی در مراسم رازآموزی نیز هست» (دوبو کور، ۱۳۷۶: ۱۲۴). از سویی سرخ، رنگ نوری است که اسیر ظلمت شده است. عقل سرخ، تحقق نفس ناطقه یا من سالک است که به صورت فرشته ظاهر می‌شود و علت سرخی خود را این گونه بیان می‌کند: «من پیری نورانی‌ام، اما آن کس که تو را در دام اسیر گردانید... مدت‌هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می‌بینی از آن است، اگر نه من سپیدم و نورانی. و هر سپیدی که نور باو تعلق دارد، چون با سیاه آمیخته شود، سرخ نماید» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۹۸).

در واقعه‌های روزبهان علاوه بر شکوه و مرگ عرفانی که در کاربرد رمزی این رنگ نهفته است، وقایعی وجود دارند که عقل سرخ سهروردی را تداعی می‌کنند. در واقعه‌ای می‌گوید: «خداوند از سمت چپ پیش آمد، او مانند ستونی از زر سرخ بود» (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۰۹). چپ مربوط به ناسوت و هیولی است؛ آن‌طور که شرق رمز لاهوت است. خدای درونی‌ای که از سمت چپ مانند زر سرخ طالع شود، همچون پیر اسیر عالم اجسام است.

از میان سنگ‌های قیمتی علاوه بر یاقوت سرخ، مرواریدهای سفید خیره‌کننده مانند گل سرخ تکرار شده‌اند. نور سفید، موتیفی در کنار نور قرمز است. سفید و قرمز بارزترین رنگ‌ها در واقعه‌های روزبهان‌اند. «چه مقدار گل‌های سرخ و سفیدی که با او نبود» (همان: ۱۲۴). «نور سفید که از درون آن مروارید سفید می‌ریخت» (همان: ۱۲۵). رنگ سفید با امور و اعمال مقدس تناسب دارد. «چون هر رازآموزی، مورث طهارت و پاکی است، سفید رنگ کسان است که با برگزاری آیین‌هایی دوباره زاده شده‌اند» (ستاری، ۱۳۸۴: ۳۳). مروارید نیز نماد برتری و تحقق والاترین امر ممکن است (دویوکور، ۱۳۷۶: ۱۳۲). رازها و نوزایی که در رنگ سفید است، امر ممکن را در رمز مروارید آشکار می‌کند. در باور ایرانیان، مروارید قطره باران بهاری است که در دهان صدف می‌پرورد؛ با دریا خویشاوند است و سعادت ریزشی از آسمان او را در میان هزاران قطره بهاری بی‌نظیر می‌کند. مروارید کشفی والا است از خود که از غوطه خوردن در دریای ناهشیاری صید می‌شود. «درة البیضاء» یا انسان سفید، انسانی است که در ظرف هر مسمی به وجود می‌آید (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۸۹). در کیمیاگری ظرفی است که «همواره به معنای محلی است که عجایب در آن عمل می‌کنند و کیمیاگران ظرف را حاوی زندگی‌های متوالی دانسته‌اند» (شوالیه، ۱۳۸۵: ۲۳۶). سفیدی، پاکی انسان استحاله یافته را نشان می‌دهد؛ انسانی که می‌درخشد: «رأیت سناء فی سناء و جلالاً فی جلال و بهاء فی بهاء» (Papan, 2006: 34).

یکی از تصاویر برجسته برای توصیف خود، پیر و ملکوت نور است؛ تعبیری که با قرآن نیز تأیید می‌شود. روزبهان در اغلب واقعه‌ها از نور خیره‌کننده، باشکوه و وصف‌ناشدنی سخن می‌گوید. در کنار نورهای خیره‌کننده، مروارید و گل‌ها، آتش نیز نور تولید می‌کند و فضای تجلی خود را شکل می‌دهد. آتش از قدرت معنوی بسیاری برخوردار است؛ هم می‌سوزاند و فانی می‌کند و هم با رنگ سرخ جلال و شکوه می‌بخشد. در کیمیاگری برای خالص کردن فلزات استفاده می‌شده است: آتش خاصیت پاک‌کنندگی دارد. خصیصه ناپاکی آتش مربوط به گناه و شر است که در دوزخ نمود یافته است، اما در جنبه دوم، آتش یکی از مطهرات است (باشلار، ۱۳۷۸: ۳۲). «گرمایی که از تماس آتش با مواد سوختنی تولید می‌شود، نمودار تابش معنوی هر تجربه و امتحان (عرفانی و باطنی) شده و

کیمیاگران منبع آن را حفره درون دل انسان، مرکز قلب وی که شبکه معروف به شبکه خورشیدی در اندام‌شناسی، جایگاهش به‌شمار می‌رود، دانسته‌اند» (ستاری، ۱۳۸۴: ۴۵).

روزبهان مجاهده را به آتش تشبیه می‌کند. «مادام که به آتش مجاهدت، خبث طبع انسانی محترق شده باشد» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۶)، اما آتشی که پاکی محض است و ناپاکی در آن نیست، آتش بی‌دود است؛ یعنی آتشی که در نهایت لطافت است و هیچ اثری از ناخالصی و کثافت در آن نیست. برخلاف آتش واقعی، اثری از خود به‌جا نمی‌گذارد و در نهایت قدس و تنزیه است. روزبهان در توصیف دو تن از مشایخ که روغن بنات‌النعش به او می‌دهند، می‌گوید عصایشان از شعله بدون دود بود.

آنچه از دیدگاه باشلار اعتقاد به پاک‌کنندگی آتش را تا حدی سست می‌کند، این است که آتش خاکستر به‌جا می‌نهد. آنچه گذرا و سپنجی است، با قربانی کردن خود در مسلخ آتش، مظهر و نمونه جاودانگی می‌شود. مرگ کامل و تمام بی‌آنکه هیچ نشانی از خود به‌جا بگذارد، ضامن رهسپارشدن و راه یافتن به عالم علوی است (باشلار ۱۳۷۸: ۸۸).

در واقعه زیر رمز آتش به کار رفته و از طریق هم‌نشینی در کنار رمزهای دیگر مؤکد شده است: «بدایع توحید بر من ظاهر شد، اما آثار عالم افعال هنوز با من بود. گفتم خدایا بگذار تا از طریق تجرید توحید به تو برسم. پس عالم خلقت به شکل ماه شب چهارده، آن زمان که به صورتی تمام از پشت ستیغ کوه برمی‌آید یا همچون جرقه‌های شعله بدون دود بر من ظاهر گردید. خداوند مرا بدان عالم راه داد. من پوسته عوارض بیرونی را فروریختم، اما نمی‌توانستم به کلی از آن‌ها رهایی یابم؛ زیرا آن مقام، مقام قدس و تنزیه و فنا بود. او در آن مقام حقایق حقیقت را برایم شرح داد و ضمیر من آتش گرفت. به من گفتند: این عالم وحدانیت است» (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۹).

در این واقعه، ماه گرد شب چهارده، نشانه تمامیت طبیعی در ناخودآگاه است و رمزی از ماندالا که با درخشش سفیدرنگ خود، طهارت و پاکی را در کنار نوزایی رازآموزی نشان می‌دهد. کوه مرکز الهام و شهود است. پوست‌انداختن که یادآور نگاه اساطیری به مار است، به خاطر تجدید حیاتش در هر سال، نوزایی و تولد مجدد را نشان می‌دهد. در اساطیر یونان جاودانگی هرکول در کنار نماد آتش از طریق پوست‌کندن نشان داده شده و هردو معنای رمزی یکدیگر را تأیید می‌کنند. نماد آتش در کنار سه نماد دیگر تنزیه، درخشش و

طهارت را بیان می‌کند. هر چهار نماد مقدمهٔ دخول به مرتبهٔ وحدانیت‌اند. وحدانیت در معنای انسجام و تمامیت. در ادامه، همین واقعه می‌گوید: «این عالم وحدانیت است» (همان).

۴-۳. اعداد

حضور کهن‌الگوها در رؤیت‌ها یا اساطیر، حضوری است که همهٔ عناصر متن را به تصرف خود درمی‌آورد. هیچ چیز نمی‌تواند از قواعد محکم آن‌ها عدول کند و این از قدرت‌های اعجاب‌انگیز ناهشیاری است که تا این اندازه هوشیار و مراعی قوانین خود باشد. بر این اساس، در واقعه‌های روزبهان، اعداد نیز کاربردی کهن و پررمزوراز دارند. یکی از این اعداد هفت و مضرب‌های آن است: هفتاد هزار عالم، هفتاد هزار بار. حتی وقتی خداوند روزبهان را آواز می‌دهد، هفتاد هزار بار آواز خود را تکرار می‌کند. توج صدا با بیابان‌های تودرتو، تصویری می‌سازد شبیه به دایره‌هایی که از پرتاب سنگ در وسط آبگیر ایجاد می‌شود. منشأ هر دو مرکز است.

روزبهان گاه خود با تأمل رمز اعداد را درمی‌یابد: «دو شیخ خوش‌چهره را در لباس صوفیان دیدم که شکل من بودند. دیگچه‌ای را در هوا آویخته دیدم و چوب‌دستی آن دو شیخ با شعلهٔ لطیف بدون دود می‌سوخت. سفره‌ای را از چادر آنان آویزان دیدم. ایشان را سلام کردم و آنان روی به من نموده، لبخند زدند؛ آن‌ها شیوخ خوب‌رویی بودند. یکی از آن‌ها سفرهٔ خود را برداشت و آن را گسترده، در آن سفره کاسه‌ای زیبا و چند قرص نان سفید خالص بود. او مقداری از آن قرص‌های نان را در کاسه شکست و محتوای دیگچه را که مثل روغنی زردرنگ، بی‌وزن، اما چیزی لطیف روحانی بود، در کاسه برگرداند. او به من اشاره کرد که بخورم و من خوردم. آن‌ها با من اندکی همراهی کردند تا من آن غذا را خوردم. یکی از آن‌ها گفت نمی‌دانی در آن دیگچه چیست؟ گفتم: نمی‌دانم. او گفت: این روغن بنات‌النعمش است که برای تو آوردیم» (ارنست، ۱۳۷۷: ۹۵).

در ادامهٔ این واقعه روزبهان رمز نهفته را درمی‌یابد: «دریافتم که این کنایه‌ای بود از هفت قطب در عالم ملکوت. خدای تبارک و تعالی مرا برای محض لب این مقامات برگزیده، و آن درجهٔ هفت‌تانی است که بر سطح زمین‌اند. پس به طرف دب اصغر گردیدم و دیدم آن هفت روزن هستند که از تمامشان خداوند بر من تجلی می‌کرد. گفتم

خدایا این چیست؟ خداوند که در فهم ننگجد، فرمود این هفت روزن عرش است» (همان: ۹۵). عدد هفت نماد زندگانی جاودان و ابدی است. «هفت رکن قدرت که هفت ستارهٔ دب اکبر نمایشگر رمزی آن‌هاست» (دلاشو، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

نتیجه‌گیری

غایت سلوک عرفانی و فرایند فردیت، انکشاف عمیق‌ترین لایه‌های روان است. نقد کهن‌الگویی واقعه‌های روزبهان نشان داد مکاشفات وی تجلی مراتب سلوک است. از میان تصاویر کهن‌الگویی، خود یا مرکز درون برجسته‌ترین تصویر است. براساس قدرت خود و پیوستگی آن با پیر، کهن‌الگوی پیر نیز ظهور بیشتری نسبت به آنیما و سایه دارد. خود در هیئت مظاهر حسی از جمله اشکال هندسی، جواهرات، نمودهای گیاهی و حیوانی، نور و رنگ‌ها ظاهر می‌شود. در این تجلی رمزها هماهنگ با یکدیگر معنای واحدی را که بر مرتبهٔ سلوک دلالت دارد، نشان می‌دهند؛ مجموعه‌ای از رنگ‌ها و اشیا که همگی یک چیز را تأیید می‌کنند و آن دست‌یافتن به مرکز است. حضور کهن‌الگوها در رؤیت‌ها یا اساطیر، حضوری است که همهٔ عناصر متن را تحت تصرف خود درمی‌آورد. هیچ چیز نمی‌تواند از قواعد محکم آن‌ها عدول کند؛ زیرا ناهشیاری در حد شگفت‌انگیزی هوشیار و مراعی قوانین خود است.

پی‌نوشت

1. The collective unconscious
2. Archetype

۳. آنیما کهن‌الگوی دیگری است که به خصوصیات جنسیتی متقابل روان مربوط می‌شود. یونگ آنیما را میانجی بین من و دنیای درون، یعنی خود می‌داند. جلوهٔ احتمالی آنیما در عبهرالعاشقین در خطاب و گفت‌وگو با زنی بر سر «چهار راه مکرمات» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۵). روزبهان او را با خصلت‌های متضاد، مکر و جادوگری و... توصیف می‌کند: «جَنِّ لَعْبَتِي دِيدِمَ كَهْ بِه حَسَن وَ جَمَالِ جِهَانِيَانِ رَا دَر عَشَقِ نَدَا مِي دَاد؛ از این کافری، رعنائی، مکاری، زراقی، شوخی، عیاری که در طرف چشمش صد هزار هاروت و ماروت بود و در حلقهٔ زلفش هزار لشکر ابلیس و قارون... در تبختر آهوی عشقش شیران شکار کردی و به رعنائی زاهدان را از صومعهٔ ملکوت بیزار کردی.

ضحک بود که در لب روح‌القدس پیدا بود و هم‌رهان جان و عقل کل و نفس کل در آن جان جان‌نشان در دست اجل شیدا بود» (همان: ۷).

زن درون به روزبهان می‌گوید: «به دیدهٔ انسانی در عالم انسانی نگر» و در جواب سؤال «با من بگوی که در عین‌الله تو کیستی؟» به روزبهان می‌گوید: «سر لاهوتی بی‌زحمت حلول در ناسوت است و جمال ناسوت از عکس جمال لاهوت است. بدایت آفرینش ما راست، نهایت امر خدا راست» (همان: ۷). برای رسیدن به وحدت و تمامیت، نیاز به گذشتن از درگاه روان زنانه است. روزبهان در جواب زن درون که از او می‌پرسد: «ای صوفی! در آن عشق این عشق را چه کار است»، می‌گوید: «عشق تو در بدایت آن عشق و شرط التباس مبتدی و منتهی را در سکر عشق الهی ناچار است» (همان: ۸).

۴. از نمودهای سایه در زبان دین، شیطان است؛ شیطان صورت ازلی شر و بدی است. در قصه‌های عامیانه، اژدها شکل تبدیل‌یافتهٔ شیطان است. «نفوذ مذهبی اژدها را تبدیل به شیطان می‌کند» (پراپ، ۱۳۷۷: ۱۶۶). روزبهان گاه در مکاشفه‌های خود مانند قهرمان اسطوره با شیطان نبرد می‌کند: «حاربت مع الشیطان» (Papan, 2006: 82).

5. the wise old man

منابع

- آرگایل، مایکل. (۱۳۸۴). «یونگ و نمادپردازی دینی». ترجمهٔ احمدرضا محمدپور. نقد و نظر. س ۱۰. ش ۱ و ۲. صص ۳۲۸-۳۳۶.
- ارنست، کارل. (۱۳۷۷). *روزبهان بقلی*. ترجمهٔ مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- باشلار، گاستون. (۱۳۷۸) *روانکاوی آتش*. ترجمهٔ جلال ستاری. چ دوم. توس. تهران.
- برفر، محمد. (۱۳۸۹). *آینهٔ جادویی خیال*. امیرکبیر. تهران.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). *فروید، یونگ و دین*. ترجمهٔ محمد دهگان‌پور و غلامرضا محمدی. رشد. تهران.
- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۷۱). *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. توس. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. علمی و فرهنگی. تهران.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۱۱۳

- حسینی، مریم و کبری بهمنی. (۱۳۹۳). «تکرارهای اساطیری در کشف الاسرار روزبهان بقلی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۶۹ - ۱۰۹.
- حسینی، مریم و پری‌سیما جوادی. (۱۳۸۹). «کهن‌نمونه‌ها در قصه الغریبه الغریبه سه‌وردی». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. س ۱. ش ۲. صص ۵۰ - ۷۳.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۴) مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. چ دوم. مرکز. تهران.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۳۸۵). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایل. جیحون. تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۴). مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. علمی و فرهنگی. تهران.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۵). شرح شطحیات. تصحیح هانری کرین. طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۶۶). عبر العاشقین. تصحیح هنری کرین و محمد معین. چ سوم. منوچهری. تهران.
- _____. (۱۳۹۳). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار. تصحیح و مقدمه مریم حسینی. سخن. تهران.
- روزنبرگ، دونا. (۱۳۷۴). اسطوره‌های یونان. ترجمه مجتبی عبدالله‌نژاد. ترانه. مشهد.
- دلاشو، م. لوفلر. (۱۳۸۶). زبان رمزی قصه‌های پریوار. ترجمه جلال ستاری. توس. تهران.
- دوپوکو، مونیگ. (۱۳۷۶). رمزهای زنده‌جان. ترجمه جلال ستاری. مرکز. تهران.
- کمپیل، جوزف. (۱۳۷۷). قدرت اسطوره. ترجمه عباس مخبر. مرکز. تهران.
- عبیدی‌نیا، محمدا میر و سعیده زمان‌رحیمی. (۱۳۸۷). «جلوه‌های فراواقعی در شطحیات صوفیه» نامه پارسی. ش ۴۶ و ۴۷. صص ۳۳ - ۵۰.
- غزالی، ابو حامد. (۱۳۵۲). کیمیای سعادت. تصحیح احمد آرام. کتابخانه مرکزی. تهران.
- غزالی، احمد و سیف‌الدین باخزری. (۱۳۷۷). دو رساله عرفانی در عشق. به کوشش ایرج افشار. منوچهری. تهران.

- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۲). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. اهتمام عفت کرباسی و برزگر خالقی. زوار. تهران.
- کاظمی‌فر، معین و غلامحسین غلامحسین‌زاده. (۱۳۹۴). «تحلیل کارکرد ذهن روزبهان در صورت‌بندی تجربه‌های عرفانی او». *نقد ادبی*. دوره ۸. ش ۳۰. صص ۱۲۳-۱۴۸.
- مظفری، علیرضا. (۱۳۸۸). «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. ش ۱. صص ۱۴۹-۱۶۷.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۸). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. چ پنجم. مرکز. تهران.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر و طیبه جعفری. (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. س ۲. ش ۳. صص ۱۶۳-۱۹۵.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمد سلطانیه. چ چهارم. جامی. تهران.
- _____. (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. آستان قدس. تهران.
- _____. (۱۳۵۴). *روان‌شناسی و دین*. ترجمه فؤاد روحانی. کتاب‌های جیبی، مؤسسه فرانکلین. تهران.
- Papan-matin, F. (2006). *The Unveiling of Secrets (Kashf-al-Asrar)*. Brill. Boston.

مراتب شناخت در عرفان مولوی و آیین بودا^۱

علیرضا خواجه‌گیر^۲
زینب کمالی^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۳/۲۳

تاریخ تصویب: ۹۵/۰۶/۲۱

چکیده

مسئله معرفت و توجه به سلسله مراتب و شناخت آفت‌های هر مرتبه، جزء اصول بنیادین در نظام‌های عرفانی است. هر مکتب عرفانی به دنبال نشان دادن نوعی معرفت متعالی است تا عمق بیشتری از حقیقت را به پیروان خود نشان دهد؛ بنابراین، پرسش اساسی در این مکاتب این است که مراتب این معرفت کدام است و چگونه می‌توان به این معرفت متعالی رسید. در این مقاله، برای پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه مولوی در عرفان اسلامی و دیدگاه بودا در عرفان هندو را بررسی کرده‌ایم. مولوی در آثار منظوم و منثور خود، معرفت را ابتدا در سطح ابزارهای حسی و سپس در مرتبه بالاتر به کمک ابزارهای عقلی انسانی دنبال می‌کند. پس از آن، با بیان تقسیم‌بندی مراتب عقل، ویژگی‌های هر یک را برمی‌شمرد و سرانجام

^۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.9879.1116

^۲. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد (نویسنده مسئول). khajehgir.alireza@lit.sku.ac.ir

^۳. کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد. kamali.zainab@lit.sku.ac.ir

اوج معرفت را در معرفت شهودی تبیین می‌کند، اما در آموزه‌های بودایی، پس از بیان زنجیره علی که موجب رنج و درد انسان در دنیا می‌شود، علت اصلی رنج انسان در جهل و نادانی او جست‌وجو شده است و رسیدن به دانایی حقیقی، نقشی بسیار اساسی در رهایی از این رنج دارد؛ بنابراین، معرفت برتر، شناخت چهار حقیقت شریف و استفاده صحیح از راه‌های هشت‌گانه برای نجات از رنج و رسیدن به آزادی مطلق و حقیقت غایی است. فنای فی‌الله مولانا و رسیدن به رهایی و نیروانا در اندیشه بودا، نهایت این سلوک معرفتی معنوی است که در این پژوهش، به روش توصیفی-تطبیقی بررسی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: مولوی، بودا، شهود، رنج، حس، عقل.

طرح مسئله

تحولات عمیق معرفتی و دینی که در قرون گذشته پدیدار شد، نگرش انسان به مسائلی از قبیل خدا، انسان، زندگی، دین، سعادت و... را تحت الشعاع قرار داده است. در نتیجه، نسبت بین انسان و مسائل مذکور، به‌طور کامل متفاوت با آن چیزی است که انسان قرون پیش در آن زندگی می‌کرد. با وجود این، مسائل وجودی مانند معنویت، خودشناسی، رسیدن به آرامش باطنی و رهایی از درد و رنج همواره در طول تاریخ توجه انسان را به خود معطوف کرده است. هم مولانا و هم بودا، از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی هستند که طی چند قرن گذشته، تأثیرگذاری عمیقشان بر جامعه جهانی قابل اغماض نیست. اگرچه مولوی و بودا در سنت دینی و عرفانی اسلامی و هندویی پرورش یافته‌اند و تعالیم خود را عرضه کرده‌اند، با توجه به اینکه هر دو شخصیت به حقیقتی ورای رنگ و بوی خاص سنت دینی به معنای خاص آن باور عمیق داشته‌اند، طبیعتاً تعالیم آن‌ها نیز جهان‌شمول و فرادینی بوده است. دغدغه اصلی کسانی چون بودا و مولوی - آن‌چنانکه در تعالیشان منعکس شده - توجه به درد و رنج بشریت و چگونگی رهاشدن از آن است؛ بنابراین، هرچند ندای آن‌ها از سنت دینی خاصی به گوش می‌رسد، مخاطب آن‌ها کل بشریت بوده است. به همین جهت، نگاه فراتاریخی و فرادینی به این دو از ارزش بالایی برخوردار است.

اگر بخواهیم فارغ از مباحث تاریخی به خاستگاه اصلی افکار و تعلیمات مولانا اشاره کنیم، به طور قطع، تأثیرپذیری او از تعالیم قرآن کریم و سنت نبوی در کنار میراث پدرش بهاءالدین ولد و مکتب خراسان بسیار شایان توجه است (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۵۶). در تفکر و عرفان هندو نیز اگرچه دین و عرفان بودایی امروزه به عنوان یک مکتب مستقل مطرح است، مکتب بودایی نیز از تفکر عرفانی هندو، به ویژه مکتب ودانتیسم و اپانیشادها و سنت یوگا تأثیر پذیرفته است.

یکی از موضوعاتی که در حوزه انسان‌شناسی، به ویژه در انسان‌شناسی عرفانی مطرح است، شناخت ساحت‌های معنوی انسان و ویژگی‌های هر مرتبه است. انسان دارای ساحت‌های مختلفی مانند ساحت عقلانی، اخلاقی، روحانی و عاطفی است. این ساحت‌های وجودی انسان با یکدیگر مرتبطند و همواره بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. یکی از ساحت‌های وجودی انسان، ساحت ادراکی و معرفتی است که بر سایر ساحت‌های انسان تأثیرگذار است. در تفکر کسانی مانند مولوی و بودا، اهمیت این ساحت انسانی محرز است، اما برجستگی تعالیم آن‌ها در این مبحث، توجه به سلسله‌مراتب معرفت بشری و شناخت ویژگی‌ها و آفت‌های هر مرحله از این مراتب است.

پیشینه پژوهش

درباره موضوع این مقاله، تاکنون اثر مستقلی تدوین نشده، اما در برخی منابع مربوط به مولانا و بودا، مبانی این بحث به نوعی مطرح شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. مهم‌ترین منبع شناخت اندیشه‌های عرفانی مولوی، شروح مثنوی کسانی چون فروزانفر، جعفری، زمانی و سایر شروحي است که به صورت ترتیبی به شرح و تفسیر اشعار مولانا پرداخته‌اند. از محتوای آثار کسانی مانند زرین کوب، همایی، فروزانفر و دیگر تألیفات متأخر مانند اخلاق در مثنوی قانعی و مولانا و مدرسه عشق کمپانی نیز می‌توان مبانی تفکر مولانا درباره مراتب شناخت را استخراج کرد. در زمینه مراتب شناخت در اندیشه‌های بودایی نیز علاوه بر دانشنامه‌های ادیان کسانی مانند الیاده، هستینگز و ادوارد می‌توان به شارحان اصلی عرفان هندو و بودا اشاره کرد که در رأس آن‌ها داسگوپتا، رادا کریشنا و رامانوجا قرار دارند که سیر مراتب معرفت در اندیشه بودایی، از محتوای آثار آن‌ها

قابل استخراج است. البته در میان آثار فارسی در این زمینه نیز می‌توان به مکتب‌های فلسفی هند و اثر شایگان و نیز آثار پاشایی اشاره کرد. آنچه در این مقاله، علاوه بر استخراج مراتب معرفت در تعالیم این دو شخصیت، برجستگی بیشتری دارد و نوآوری اصلی این مقاله به‌شمار می‌آید، مقایسه این دو تفکر در تحلیل مبانی و کاربرد سیر مراتب معرفت و کشف تشابه‌ها و اختلاف‌ها میان این دو مکتب در این بحث است.

جایگاه معرفت در تفکر مولوی

مولوی اندیشه را حقیقت جوهر انسانی و نطق را نمایش بیرونی آن می‌داند. تحقق انسانیت از طریق اندیشه میسر می‌شود. پس تا انسان این مرتبه از وجود خود را درک نکند، پا به عرصه سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت نخواهد گذاشت و به مرتبه انسان کامل نمی‌رسد (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۷۶). بر این مبنا، هرچه انسان در این مرحله از شناخت بهتر و کامل‌تری از حقایق برخوردار شود، افق‌های بالاتری از حقیقت را نیز خواهد فهمید. به‌زعم او، ملاک ضعف و قدرت جان انسان، فهم و آگاهی اوست و هر اندازه فهم آدمی قوی‌تر باشد، مرتبه وجودی وی بالاتر خواهد بود (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(۲/۲)

با توجه به اینکه به مسئله شناخت و معرفت در جهان بینی عرفانی در مراتب طولی آن توجه صورت می‌گیرد و کمتر به شناخت‌های سطحی پرداخته می‌شود، برای درک درست از ساحت معرفتی انسان در اندیشه مولانا بهتر است ابتدا ابزارهای معرفت‌بخشی انسان را از نگاه او برشمیریم و ویژگی‌های هریک را در تعالیم او بیان کنیم. به‌طور کلی، ابزارهای معرفت‌بخشی انسان را می‌توان در سه مرتبه حس، عقل و دل (شهود) دانست که هر کدام از این ابزارها دارای ویژگی‌های هستند که به‌صورت سلسله‌مراتبی در وجود انسان حضور دارند. این ابزارها مانند دریچه‌هایی هستند که بر حسب توانایی‌هایشان، دروازه‌هایی به عالم حقایق عالم هستی محسوب می‌شوند.

معرفت حسی در اندیشه مولوی

سطحی ترین مرتبه ادراک و معرفت انسانی، مربوط به حواس است. مولوی برای انسان دو نوع حس قائل است: یکی حس ظاهری و دیگری حس باطنی. حس ظاهری فقط سطوح واقعیت‌ها را درک می‌کند و به ژرفای حقیقت راه نمی‌یابد، اما جان و حس باطنی به اعماق حقایق هستی نفوذ می‌کند. اگر بناست که فهم آدمی از سطوح جهان طبیعت فراتر رود و به فهم عمیق نائل شود، باید حواس باطنی را تقویت کند.

سیر جسم خشک بر خشکی فتاد سیر جان پا در دل دریا نهاد

(۵۷۱/۱-۵۷۲)

اگر آدمی فقط به حواس ظاهری توجه کند، یعنی اصالت را از آن حس بداند، توان درک بسیاری از حقایق را از دست خواهد داد. به زعم مولانا مخالفت بسیاری از مردم با پیامبران به این جهت بوده که به دلیل توجه به حس ظاهری، حس درونی را از کار انداخته بودند:

کافران دیدند احمد را بشر چون ندیدند از وی انشق القمر

(۱۶۰۶/۲-۱۶۰۷)

از آنجا که آدمی در حواس ظاهری با حیوانات مشترک است، اگر فقط به این حواس توجه کند و به حواس باطنی خود بی‌اعتنا باشد، راه حیوانات را پیشه کرده است و بیشترین شباهت را با آن‌ها پیدا می‌کند. در اندیشه مولانا، انسان به جز این پنج حس ظاهری دارای حس‌های دیگری است که در بازاری که آن حس‌ها عرضه شود، متاع حواس ظاهر مانند مسی در برابر طلا بی‌رونق خواهد بود. تا کسی گرفتار فریب حس ظاهر است، از دستاوردهای ارزشمند آن حواس که حقیقت و باطن اشیا را نشان می‌دهند، محروم است.

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی

(۱۰۲۸/۳)

توجه به ظواهر، گاهی چنان زندانی برای آدمی ایجاد می‌کند که حتی تصور حقایق فراتر از محسوسات نیز برای او بیگانه است. تشبیه مولانا در مورد حس به انسانی است که بر لب دریا تنها به دیدن کف بسنده کند و حقیقت و باطن دریا را نبیند.

چشم هدهد دید و جان عنقاش دید حس چو کفی دید و دل دریاش دید
(۱۶۰۳/۱)

در اندیشه مولوی، حواس ظاهری تنها بخش کوچکی از حقیقت را نشان می‌دهند، بی‌بقا و ناپایدارند، تنها درک ظاهری از پدیده‌ها دارند، خطاپذیرند و در نشان‌دادن همین ظواهر واقعی نیز قابل اعتماد و اطمینان نیستند؛ زیرا به واسطه بیماری‌ها و اختلالات جسمی دیگر آسیب می‌پذیرند و قدرت واقع‌نمایی خود را از دست می‌دهند. همچنین این حواس در شناخت پدیده‌ها تنها تعاقب و هم‌زمانی پدیده‌ها را درمی‌یابند و از کشف رابطه علی و معلولی عاجزند.

جمله حس‌های بشر هم بی‌بفاست ز آنک پیش نور روز حشر لاست
(۴۳۱/۴)

اهمیت حواس باطنی

اگر آدمی خود را از زندان حس حیوانی خارج کند و از طریق مراقبه و الگوپذیری از اولیای الهی، بند محدودکننده حواس را از بین ببرد، حواس یکی پس از دیگری دگرگون و غیب‌بین می‌شوند. آن‌گاه به مرتبه‌ای می‌رسد که شنونده رازهای حواس پنهان شود (مولوی، ۱۳۸۱: ۸۱). او حواس باطنی را که محل الهام‌ها و اشراق‌ها و منشأ تجربه‌های عرفانی و شهودی است، به نام‌های گوناگونی مانند حس زر، حس دینی، حس درپاش، حس جان، حس دل و حس دیگر نامیده است. این حواس به صورت بالقوه در وجود آدمی نهفته است و تنها عده‌ای خاص می‌توانند آن‌ها را به فعلیت برسانند؛ به طوری که این حواس، مراتب کمال را طی کنند و نردبان صعود او به سوی تعالی معنوی و شکوفایی ساحت روحانی او محسوب شوند.

پنج حسی هست، جز این پنج حس آن چو زر سرخ، این حس‌ها چو مس
(۴۹/۲)

حس دنیا، نردبان این جهان حس دینی، نردبان آسمان
(۳۰۳/۱)

معرفت عقلانی در اندیشه مولوی

در اندیشه مولانا در باب عقل، با دو تفسیر مواجه هستیم: یکی تفسیر متافیزیکی یا جنبه وجودی عقل و دیگری تفسیر انسانی یا جنبه معرفت شناختی عقل است. در مورد مرتبه وجودی عقل و اهمیت آن در تکوین و تنظیم عالم، مولوی «عقل کلی» را جوهر و زیربنای هستی می‌داند. بدین معنا که هر چه در زمین و آسمان هاست، بر پایه آن هستی یافته‌اند. او جهان و وجود انسانی را به منزله صور و مظاهر این عقل کلی مطرح می‌کند. همچنین خداوند متعال، تدبیر امور عالم را نیز به وسیله این عقل به انجام می‌رساند.

این جهان یک فکر است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت ها رسل
(۹۷۹/۲)

غیر این عقل تو حق را عقل هاست که بدان تدبیر اسباب سماست
(۳۲۳۶/۵)

اما در مورد جنبه معرفت شناختی عقل، آن را واجد مراتبی می‌داند و برای هر مرحله حدودی قائل است. کار عقل از دیدگاه او شناخت حقیقت و تشخیص راستی و ناراستی است و در هر مرتبه، مادام که در همان حدود و جهات حرکت می‌کند، نه تنها مذموم نیست، بلکه از لوازم ضروری حیات آدمی است. شناخت این مراتب عقلانی همراه با شناخت مراتب حقیقت و نیز شناخت مدارج کمال نفس آدمی و ارتباط این مراتب با یکدیگر، بنیاد اندیشه عرفانی مولوی را تشکیل می‌دهد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۴).

این تفاوت عقل ها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان
(۴۵۹/۵)

اگرچه مولوی از عناوینی مانند عقل کاذب، عقل حارس، عقل مکسی، عقل جوششی، عقل عرشی، عقل معاد و عقل معاش نام برده است، در میان آن ها سه مرتبه عقل از برجستگی خاصی دارد: اول عقل جزئی یا عقل بحثی که سطحی نگر است، دوم عقل کل یا عقل کلی که حقایق امور را به طور صحیح درک می‌کند و سوم عقل ایمانی یا عقل عرشی و به تعبیر دیگر عقل لدنی که حقیقت نهان جهان هستی است و عالم هستی صورت آن عقل به شمار می‌آید. همچنین گاهی عقل را به دو نوع ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند و عقل آن‌ها را معادل عقل جزئی و عقل کل می‌داند.

معنای عقل جزئی در ساحت عقلانی

مفهوم جزئی و کلی در اینجا با تعبیری که در منطق و فلسفه هست، تفاوت دارد. مولانا عقل جزئی را مرتبه‌ای از روح آدمی می‌داند که قدرت بالا رفتن از نردبان کمال و رسیدن به بام ملکوت و نظر کردن به موجودات از آن منظر را ندارد و گاهی اسیر وهم و خیال و گاهی زندانی حرص و شهوت می‌شود. این تعبیر، اگرچه مشابهت‌های فراوانی با عقل نظری فیلسوفان دارد، همیشه و همه جا با آن یکسان نیست. البته مسلم است که تکیه کردن بر آن در معرفت‌شناسی، آفت دریافت حق و رهزن رسیدن به دقایق باطنی است. از سوی دیگر، عقل جزئی به تعبیر مولانا همان عقل فردی است که در یکایک انسان‌ها وجود دارد، محدود به عالم حس و خیال است و تنها به درک کثرات و حدود نائل می‌آید. عقل جزئی خودنگر و متعلق به خود است. از این‌رو، هرچه را که به نفی کثرت و نفی خودی می‌انجامد، انکار می‌کند و حقیقت را همان چیزی می‌داند که در محدوده شناخت او می‌گنجد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۴).

این خرد از گور و خاکی نگذرد وین قدم عرصه عجایب نسپرد

(۳۳۱۰/۴)

عقلی که مولوی مذمت می‌کند، عقل حسابگری است که فقط به مصالح شخصی و آنی فرد توجه دارد و از مصلحت کلی و پایدار انسان غافل است. این عقل همه امور ناپسند و نامشروع را برای نیل به هدف، قابل قبول تلقی می‌کند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵۶۵).

بحث عقلی گر در و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود

(۱۵۰۴/۱)

این مرتبه از عقل، مانع فعالیت و ظهور عقل کلی است؛ حقیقت عشق را نمی‌فهمد و نمی‌تواند حالات عاشقانی را که از باده الهی سرمست شده‌اند، درک کند. هرچند ادعای زیرکی دارد، مانند اهریمن در مقام خودبینی است و نمی‌تواند مقام فنا را درک کند؛ بنابراین، به وادی گمراهی می‌افتد.

عقل جزوی، عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد

(۴۶۳/۵)

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود

(۱۹۸۲/۱)

عقل جزئی از یک طرف نیازمند به اسباب معرفت آفرین، و از طرف دیگر متکی به یافته‌های حسی و قیاس‌های ذهنی است و چون محدود به کاوش‌های حسی است، و رای آثار طبیعت را نمی‌بیند و معرفتی را شامل می‌شود که مربوط به روبنای عالم هستی است. این شناخت در برابر عالم فوق‌طبیعی که در حیطة عقل کلی است، بسیار ناچیز است و تنها حس کنجکاوای ما را برطرف می‌کند، اما اصول اساسی عالم هستی را به ما نشان نمی‌دهد (جعفری، ۱۳۷۹: ۳۶). عقل جزئی بیش از آنکه به حقایق پردازد، متکی بر خیال و وهم است. علاوه بر این، انفعال‌پذیری و محدود شدن به اندیشه‌های ناقص و محدود، تکیه بر معرفت غیرشهودی، تکیه بر علم تقلیدی، توقف در اسباب و وسایط و تأثیرپذیری از هواهای نفسانی، از دیگر ویژگی‌های عقل جزئی در نظام معرفتی مولوی است.

عقل جزوی آلت وهم است و ظن زانکه در ظلمات او را شد وطن

(۴۶۴/۵)

معنای عقل کلی در ساحت عقلائی

مولوی عنوان عقل کلی را حداقل در دو معنی استعمال کرده است. وی گاه از عقل کل یا عقل کلی همان چیزی را اراده می‌کند که فیلسوفان نیز با نام عقل کل استعمال کرده‌اند. بر این مبنا، عقل کلی نخستین مخلوق خداوند است که از نظر شدت مرتبه وجودی، از همه موجودات قوی‌تر است و دیگر موجودات همه از او خلق می‌شوند. این عقل در نظام طولی وجود، پس از حق و پیش از هر موجود دیگری قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، او جلوه بی‌واسطه حق است که هر جلوه دیگری از آن تجلی می‌یابد. مولانا در پاره‌ای از تعبیرهای خویش، عقل کل را به همین صورت به کار برده است. به نظر او، عالم صورت عقل کل و به منزله پدری مشفق و هدایتگر است و اگر انسان با این پدر در صلح دائم بماند، این جهان در نظرش چون بهشت آسمانی و خوش می‌شود.

کل عالم صورت عقل کل است کوست بابای هر آنک اهل قل است

(۳۲۵۹/۴)

البته او عنوان فوق را برای انسان‌های کامل نظیر اولیا و انبیا نیز به کار می‌برد و آن را مرادف با عقل استعمال می‌کند. این مرتبه از عقل در نظر مولوی بالاترین حد ادراکی است که یک انسان می‌تواند بدان برسد و چون کسی به آن دست یابد، به شتربانی می‌ماند که دیگر عقل‌ها در قیاس با آن شتری بیش نیستند. مقصود از عقل عقل نیز همان عقل کل است که مقامی والاتر از عقول جزئی معمولی دارد، زیربنای هستی کائنات است و انسان به جهت تسلط بر خود طبیعی و تقرب به بارگاه الهی می‌تواند به این مقام گام بگذارد (جعفری، ۱۳۸۲، ج ۷: ۲۱۰).

عقل تو همچون شتربان تو شتر
 عقل عقل‌اند اولیا و عقل‌ها
 می‌کشاند هر طرف در حکم مر
 بر مثال اشتران تا انتها
 (۲۴۹۸/۱-۲۴۹۹)

این مرتبه عقل در عرفان مولوی مخصوص گروهی خاص از بندگان مقرب حق تعالی است. صاحبان عقل جزئی اگر بخواهند در سلوک حقیقت، نزدیک‌ترین و سالم‌ترین راه وصول به حق را بیمایند، باید به این صنف پیوندند و در تسلیم و انقیاد از پیر راهبر به درجه‌ای برسند که وجودشان در او فانی و مستهلک شده باشد. طی این طریق نیز جز با عشق میسر نیست (همایی، ۱۳۸۵: ۴۶۹).

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
 تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
 (۲۱۷۷/۴)

معنای عقل ایمانی

به موازات تقسیم‌بندی پیشین، مولوی از دو گونه دیگر از عقل یاد می‌کند که در پیوند با همان عقل جزئی و کلی است. یکی عقل تحصیلی است که آن را عقل کسبی یا مکسبی نیز می‌نامد. این عقل از طریق فکر به دست می‌آید و راه رشد آن، از طریق درس و مکتب است. از مجموع تعالیم او چنین برمی‌آید که عقل تحصیلی، یکی از کارکردهای عقل جزئی است و در محدوده همان عقل جزئی تعریف می‌شود. هرچند مولوی گاهی میان مراتب عقل تحصیلی فرق می‌نهد، پاره‌ای از عبارات او به گونه‌ای است که گویا او همه معرفت‌های اکتسابی را از فنون و علوم تجربی تا دانش‌های ریاضی و فلسفی، از علوم دنیوی می‌داند و همه را برای بنای این جهان ضروری می‌شمارد. باین حال، نباید پنداشت

که مولوی عقل اکتسابی و بحثی را به کلی مردود می‌داند؛ بلکه او معتقد است که اگر عقل تحصیلی به درستی عمل کند، می‌تواند به عقل کل و معرفت حقیقی راه یابد.

خرده کاری‌های علم هندسه یا نجوم و علم طب و فلسفه
این همه علم بنای آخور است که عماد بود گاو و اشترست

(۱۵۱۶/۴ - ۱۵۱۷)

در برابر عقل تحصیلی، مولانا از عقل ایمانی یاد می‌کند. ظاهراً عقل ایمانی از نظر وجودشناختی حقیقت مستقلی ندارد؛ بلکه همان عقل جزئی است، آن‌گاه که به محدودیت خویش واقف شود و به نور حقیقتی که از بیرون بر او تابش می‌کند، ایمان آورد. اولین نقش عقل ایمانی آن است که از غلبه نفس بر جان آدمی جلوگیری می‌کند و آدمی را از درافتادن به هوس و خیالات باز می‌دارد.

عقل ایمانی چو شهنه عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است

(۱۹۸۳/۴)

از سخنان مولوی در زمینه عقل ایمانی چند نکته قابل فهم است: اول اینکه عقل ایمانی در متن وجود انسان جای دارد و مرتبه یا بخشی از همان حیات عقلانی انسانی است. دوم آنکه عقل ایمانی با نفس پرستی و خیال پرستی تضاد و منافات دارد. سوم آنکه گاه در آدمی، نقش و نشانی از عقل ایمانی هست، اما درحقیقت از آن خبری نیست؛ یعنی با آنکه این عقل درحقیقت در جان آدمی است، چون به رتبه عقل ایمانی نرسیده، از کارکرد آن محروم است. عقل در حالت ایمان، با دیدن نور حقیقت بدان گرویده و به فیض عقل کل که از درونش جوشیده، ایمان می‌آورد. مولانا گاه عقل ایمانی را عقل حقیقی می‌خواند و آن را در مقابل عقل تقلیدی قرار می‌دهد. از نظر او، تحقیق عقل آن است که به ژرفای حقیقت رو کند و آنچه را اصل و بنیان هستی است، درک کند (کاشفی، ۱۳۷۵: ۴۱).

اگرچه ایمان در لغت به معنای تصدیق و باورداشتن است، از نظر اصطلاحی معانی مختلفی برای آن بیان شده است. برخی ایمان را اعتراف به دل و اقرار به زبان و اعمال شرعی یا تنها تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌دانند. از دیدگاه متصوفه، ایمان اعتراف به زبان و اخلاص قلبی یا عبارت از قبول دعوت باطنی و بیعت ولوی است که انسان در آن حالت، مستعد و پذیرای احکام قلبی می‌شود (سجادی، ۱۳۷۸: ۱۷۱)، اما در اندیشه مولانا، ایمان

تعلق یافتن به بی‌نهایت و دل‌سپردن به محبوب و معشوق واقعی است؛ به‌طوری که تمام وجود انسان را به خود مشغول سازد.

مشتری من خدای است او مرا می‌کشد بالا که الله اشتری

(۲۴۳۸/۲)

مراتب علم از دیدگاه مولوی

مولوی با توجه به ابزارهای معرفتی، علم را به دو گونه کشفی و بحثی یا تقلیدی تقسیم کرده است. به اعتقاد او، علم کشفی آن است که بر وحی اعتماد دارد، چون وچراهای فلسفی بر آن اثر ندارد و با منطق فلاسفه و دلیل و برهان متکلمان قانع نمی‌شود. در مقابل، علمی را که بحثی و تقلیدی باشد، کوچک می‌شمارد و عقیده دارد این علم به جای اینکه معلوم را نمایان کند، آن را در پس پرده دلیل و برهان پنهان می‌کند. علم تقلیدی وابسته به وهم و پندار است و انسان را گرفتار غرور و پندار خویش می‌کند. این علم، حجاب ادراک آدمی است، بیشتر به امور حسی می‌پردازد و متکی بر عقل جزئی است. اما علم کشفی، از هرگونه تعلق و اشتغال به امور حسی به دور و حاصل کشف و شهود است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۵۲۳-۵۲۶).

علم تقلیدی و تعلیمی است آن کز نفور مستمع دارد فغان

چون پی دانه، نه بهر روشنی است همچو طالب علم دنیای دنی است

(۲۴۳۰-۲۴۲۹/۱)

صاحب علم تقلیدی، علم را برای جلب توجه عام و خاص می‌خواهد، نه برای اینکه از این عالم رهایی یابد، اما اگر علمی تحقیقی باشد، دارنده آن علم از عکس العمل شنونده غمی ندارد (زمانی، ۱۳۸۴: ۶۰۷). آنان که آنچه را ورای علم رسمی است، بی‌ارزش می‌دانند و حقایق آن اسرار را درک نمی‌کنند، علم خویش را حجاب راه خواهند یافت. حال آن‌ها مانند خفاشی است که چون چشمش به نور روز انس ندارد، روزها هم در ظلمت شب می‌ماند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۲۵).

معرفت شهودی در اندیشه مولوی

بالاترین مرتبه معرفت همان درک شهودی است که از دل سرچشمه می گیرد و ابزار آن تزکیه و تصفیه روح است. این مرتبه معرفتی از راه آزمایش و تجربه حسی یا تمسک به منقولات یا فکر و استدلال حاصل نمی شود؛ بلکه از راه سیر و سلوک عملی و تهذیب و تزکیه نفس در دل حاصل می شود و قلب انسان آن را واجد می شود. این نوع معرفت، وجدانی و حضوری است.

آنکه او را چشم دل شد دیدبان دید خواهد چشم او عین العیان
(۴۴۰۵/۶)

رسیدن به این مرتبه معرفت، مستلزم طی کردن مراحل است که مهم ترین آن ها سیر انفسی و خودشناسی و تهذیب نفس است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۴۶۰). معرفتی که در این مرحله آشکار می شود، با مراحل قبلی معرفت تفاوت دارد و به دلیل لطافت و ظرافتی که روح انسان در این مرحله پیدا می کند، قدرت حقیقت نمایی آن نسبت به مراتب دیگر بیشتر است. از طرف دیگر، این مرتبه از معرفت که بیشتر از جنس شهود و بصیرت درونی است، آن چنان با حقیقت درونی انسان یگانگی پیدا می کند که تفکیک بین آن ها به سهولت ممکن نیست. به طور قطع، در این مرتبه پاکی درون و رسیدن به صفای دل از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است؛ زیرا تزکیه و صفای دل موجب می شود تا چشم دل انسان به روی حقایق گشوده شود. دل انسان، تنها جایی است که خداوند در آن خود را متجلی می کند.

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم هیچ در بالا و پست
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی، در آن دل ها طلب
(۲۶۵۷/۱-۲۶۵۸)

سیر انفسی در این مرتبه از معرفت، بسیار حائز اهمیت است. رویکرد عرفانی به خودشناسی یکی از مهم ترین مسائلی است که عرفا را از غیر آنان و به خصوص از فلاسفه و متکلمان متمایز می سازد. هرچند غایت نهایی عارف معرفت پروردگار است، از دیدگاه عارفان، تنها راه یا حداقل صحیح ترین راه این شناخت، همانا شناخت نفس خویش است (کاکایی، ۱۳۸۲: ۲۷۹)، اما همیشه مانعی هست که تحقق این سیر انفسی و خودشناسی را با

مشکل مواجه می‌سازد. چنین مانعی بسته به مراتب وجودی انسان‌ها متفاوت است. به همین جهت در تعابیر دینی و عرفانی، تعبیر حجاب‌های ظلمانی و حجاب‌های نورانی بسیار مطرح شده است. موانع خودشناسی نیز دو نوعند. برخی از این موانع، رذائل اخلاقی و نفسانی هستند، اما نوع دوم همان حجاب‌های نورانی‌اند که بیشتر به حجاب‌های علمی معروفند؛ یعنی در بسیاری مواقع، خود علم، مانع درک و فهم حقیقت و گوهر انسان است. اهمیت این مرتبه از معرفت در وصال به حقیقت بسیار مهم است؛ زیرا تا انسان در این سیر انفسی به مرتبه ذات و فنای نفس خویش نرسد و همه حجاب‌ها را کنار نزند، حقیقت را هرگز در آغوش نخواهد گرفت.

اگر بپذیریم که شرط رسیدن به حقیقت مطلق، راه‌یافتن به ذات نفس است، به ذات نفس نمی‌توان رسید، مگر آنکه نفس را در حالتی بیابیم که عاری از هر حد و تعلقی است؛ یعنی از خویشتن محدود و مقید خویش عاری و در وجود بی‌تعیین و نامحدود فانی شویم. در این مرتبه، اگر نفس بخواهد وجود خدا را حفظ کند، چون وجودش محدود و دارای ماهیت است، پس بیشترین تمایز را با خدای نامحدود و بدون ماهیت خواهد داشت، اما اگر همین نفس از وجود خود دست بکشد و به نیستی برسد، تمایز از بین خواهد رفت و وجود نفس همین وجود خدا و باقی به بقاء الله خواهد بود (Smith, 1993: 241). در این مرتبه، نفس از وجود دست می‌کشد. بدون صدا و در سکوت می‌شنود و بدون نور و تاریکی می‌بیند. حواسش بی‌حس، فاهمه‌اش بی‌صورت و ذاتش بی‌ماهیت می‌شود. این مرتبه بالاترین درک شهودی انسان از حقیقت وجود خویش و متناظر با وصال به خداوند است. مولانا به این وجه متعالی روح و جان انسان در آثارش پرداخته است.

لیک از تأنیث جان را باک نیست روح را با مرد و زن اشراک نیست
از مؤنث و ز مذکر برتر است این نی آن جانست کز خشک و ترست
(۱۹۷۵/۱-۱۹۷۶)

در جایی دیگر در مورد پیوند روح انسان با خداوند چنین می‌گوید:

اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس هست رب الناس را با جان ناس
(۷۵۹/۴)

جایگاه معرفت در اندیشه بودا

در مکتب بودا، معرفت عنصری اساسی در سلوک انسان است و طریق جنانه یا معرفت در کنار طریق عمل تأثیرگذار است. جنانه که از واژه سنسکریت جنه^۲ مشتق شده است، معمولاً به معرفت ترجمه می‌شود. اگرچه ترجمه جنانه به معرفت در برخی از متون به ظاهر اشکالی ندارد، در متون فلسفی که با معرفت شناختی یا پرامه - شاستره^۳ سروکار دارند، غالباً نادرست و گمراه کننده است. در واقع، می‌توان گفت که جنانه غالباً در متون سنسکریت به معنای معرفت است، اما آنجایی که جنانه با پراما^۴ (رخداد معرفتی) تناقض می‌یابد، به معنای شناخت یا آگاهی است؛ زیرا شناخت رخدادی است که در باب مسئله ای رخ می‌دهد و وقتی که چنین رخداد معرفتی حقیقت داشته باشد، در آن صورت معرفت است. از این رو، باید متذکر شد که تنها برخی از شناخت‌ها معرفتند؛ در حالی که برخی دیگر از آن‌ها متضمن شک، ادراک نادرست، خطا، قضاوت نادرست و اموری از این قبیلند (Matilal, 1987: 94).

معرفت به منزله یکی از راه‌های رسیدن به نجات و رستگاری در سنت دینی هندویی، برای نخستین بار در وداها مطرح می‌شود؛ زیرا وداها مشتمل بر معرفتند و حکیمان و فرزندان حقیقی کسانی هستند که احکام و حقایق ودایی را درک کنند (Dasgupta, 1973: 7). پس از وداها، سرچشمه معرفت را می‌توان در اوپانیشادها بررسی و شناسایی کرد؛ زیرا در اوپانیشادها - که سرچشمه متعالی‌ترین معرفتند - تنها عمل به احکام ودایی ملاک دستیابی به نجات نیست (Dasgupta, 1996: 28). در کنار اوپانیشادها که مهم‌ترین متون عرفانی و معرفتی در تفکر هندو محسوب می‌شوند، در آیین بودا معرفت و شناخت، ارزش و اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا کسانی که به دنبال معرفت هستند، باید سه طریق سیر و سلوک را بشناسند و دنبال کنند؛ اول انضباط در منش و کردار است که تعالیم نیک رفتاری را به کار ببرد و حواس و اعضای خود را در اختیار داشته باشند. دوم تمرکز درست اندیشه و ذهن و دور ساختن امیال پلید و آزمندی از خود است. سوم خرد و توانایی درست فهمیدن و پذیرفتن چهار حقیقت شریف است (رجب‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۷۹).

آموزه‌های معرفتی بودا را می‌توان به دو بخش هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه تقسیم کرد. در آموزه‌های هستی‌شناختی بودایی، همه پدیده‌های جهان و همه مظاهر هستی سه ویژگی

اساسی دارند؛ نخستین ویژگی هستی، ناپایداری و دگرگونی جهان یا آنیکا^۵ است. بدین معنا که در جهان هستی نه چیزی ثابت است و نه خود جهان هستی، پاینده است؛ همه پدیده‌ها در حال تغییر و تحول هستند و در جهان مظاهر، هیچ پدیده‌ای استقرار و سکون ندارد. دومین مسئله در هستی‌شناسی بودایی، رنج آلودگی جهان یا دوکا^۶ است. بدین معنا که این جهان هستی، سراپا درد و رنج است. البته نه به این معنا که هیچ خوشی و نشاطی در جهان نیست؛ بلکه در جهان هیچ خوشی ای نیست که با درد توأم نباشد. آخرین ویژگی هستی‌شناسی در تفکر بودایی اصل بیخودی یا آنتا^۷ است. این ویژگی مبین این نکته است که هیچ پدیده‌ای در جهان دارای «خود» و «جوهر ثابت» نیست و در پی دگرگونی‌های مدام و پیوسته دارای جوهر ثابتی نیست. این ویژگی مربوط به باطن جهان و باطن پدیده‌های جهان از جمله انسان است؛ بنابراین، هیچ پدیده و نمودی در جهان دارای «خود» نیست و هر پدیده و مظه‌ری، چیزی جز همان تغییر و تحولات مداوم و پیوسته نیست (قرایی، ۱۳۸۸: ۳۰۳-۳۰۷).

در تفکر بودایی، معرفت و آگاهی تنها از طریق حس و تماس با عناصر ظاهری صورت نمی‌گیرد؛ از طریق شهود باطنی انجام می‌شود و سالک پس از شهود، برای رهایی از درد و رنج به چهار بنیاد آگاهی می‌رسد؛ نخست به شناخت و نظارهٔ جسم و تن که رهرو با خلوت‌گزیدن در گوشه‌ای دم و بازدم خود را کنترل می‌کند و از حرکات و عناصر سازندهٔ تن آگاهی می‌یابد و با تمرین، به شادی بی‌ترس و برترین دانش‌ها^۸ دست پیدا می‌کند. در مرحلهٔ بعد، به تجربه احساس‌ها می‌پردازد و احساس‌های خوش را از ناخوش‌ها می‌شناسد. در مرحلهٔ سوم از چگونگی نمایان شدن و از بین رفتن احساس‌ها آگاه می‌شود و با نظارهٔ دل می‌تواند دل پاک و بی‌آلایش را از دل ناپاک و آلوده تشخیص دهد. در چهارمین بنیاد، به نظارهٔ درمه‌ها^۹ می‌پردازد که خود پنج‌گونه است؛ اول پنج مانعی که به دل سالک رو می‌کند، مانند تبلی، افسردگی، بدخواهی و...؛ دوم پنج توده که مانع راه دل می‌شود، مانند کالبد، احساس، ادراک، حالات دل و دانستگی؛ سوم دوازده بنیاد حسی که شامل حواس شش‌گانه و موضوعات آنهاست؛ چهارم شناخت هفت اندام روشن‌شدگی، مانند آگاهی، پژوهش آیین، نیرو، شوق، آرامش، یکدلی و یکسان‌دلی؛ و پنجم، نظارهٔ چهار حقیقت شریف بودایی است (پاشایی، ۱۳۸۰: ۳۱-۳۴).

اصل رنج در اندیشه بودا

اصل رنج در تفکر بودایی، جزء ارکان اساسی این مکتب است و بودیسم مبنای تعالیم خود را راه شناخت و از میان برداشتن رنج قرار داده است. اگر از لحاظ آموزه انسان‌شناسی بودا و تمایزی که میان انسان و دیگر موجودات است به مسئله رنج بنگریم، رنج از دل بستگی به حیات برمی‌خیزد؛ بنابراین، پدیده‌ای انسانی است، نه جهانی. البته این رنج در آیین بودا به عنوان فلسفه‌ای بدبینانه تعبیر نشده است. رنج تنها برای افرادی که در بند ناآگاهی اسیرند، توأم با اندوه است، اما برای آن‌ها که ضمیری روشن و آکنده از مهر دارند، با نوعی شادی و وجد در ژرفای وجودشان قرین است (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۴۴). در واقع، بودیسم با واقعیتی آغاز کرده است که مبتنی بر تجربه‌ای مشترک و جهانی است. بدین معنا که ممکن است همه موجودات دارای شعور یا تفکر نباشند، اما همه آن‌ها رنج را درک کرده‌اند یا می‌کنند؛ چرا که همگی با درد، غم، پیری، فساد و مرگ رویارو هستند (Bowker, 1970: 237). درست است که کلمه «دوکه» در نخستین حقیقت شریف، معنای متداول «رنج» را دربردارد، ولی قبل از آن متضمن مفاهیم عمیق‌تر «نقص»، «کشمکش»، «خلأ» و «بی‌پایگی و پایداری» است؛ بنابراین، رنج و خوشبختی امری نسبی است. زندگی نمی‌تواند منحصراً خوشبختی یا رنج باشد و نمی‌توان تنها «رنج» به معنای متداول کلمه را دوکه خواند؛ بلکه هر چیز ناپایدار دوکه است (راهول وو، ۱۳۵۹: ۳۵-۳۶).

بودا عطش و تشنگی و دل‌بستگی به لذات حسی را به منزله علت رنج می‌داند. مراد او از دل‌بستگی، چیزی است که سبب تولد دوباره می‌شود و به میلی سیری ناپذیر می‌انجامد. او سه نوع دل‌بستگی حسی، وجودی و نیستی را بیان می‌کند. اشتیاق حسی، کام‌طلبیدن از حواس به معنای میل به لذت‌بردن از پنج حس است. دل‌بستگی و اشتیاق به هستی در واقع، میل به زندگی مستمر و جاوید است؛ به ویژه اشاره به زندگانی در جهان‌های بالاتر دارد که وجود مادی لطیف و وجود غیرمادی خوانده شده‌اند، اما میل و دل‌بستگی به نیستی، خود نتیجه عقیده به نیستی است، یعنی نظریه فریبده ماده اندیشانه درباره خود یا من، مبنی بر اینکه انسان در هنگام مرگ، نیست و نابود می‌شود و بین زمان پیش از مرگ و زمان پس از مرگ وی هیچ رابطه‌ای وجود ندارد (Bowker, 1970: 255).

این عطش برای ظهور و بروز، خود به احساس وابسته است و پیدایش احساس به برخوردی وابسته است که با عوامل خارجی صورت می‌گیرد. تصور عادی از پدیده‌های جهان این است که پدیده‌ها پایدارند، می‌توان از آن‌ها بهره برد و با آن‌ها به لذت و خوشی در حیات خود رسید. بودا در نظریه زنجیره علی خود درصدد است که این پندار را از میان بردارد و به دیگران بفهماند که امور فانی هرچند مدتی باقی است، رو به زوال و نیستی می‌رود و در حقیقت پوچ است (مظاهری سیف، ۱۳۸۸: ۱۱۹).

برای رهایی از رنج باید علت آن که دل بستگی بود، کنار نهاده شود. اگر اشتیاق و تشنگی نسبت به امور نباشد - اموری که خود بود و جوهری ندارند و پنداری بیش نیستند - رنجی نیز با خود به همراه ندارند. در اینجا رهایی از دو که در نیروانا اتفاق خواهد افتاد (Bowker, 1970: 250). براساس آموزه کرمه^۱، انسان درگیر اعمال گذشته‌اش است و ثمره اعمال خود را در زندگی کنونی و آینده خواهد دید. زندگی فردی و اجتماعی فرد تا ابد تحت تأثیر کردارهای گذشته‌اش قرار می‌گیرد و جریان تولد تا مرگش همیشه در جریان است، مگر اینکه راه نجاتی پیدا شود تا از این چرخه رهایی یابد. طبق تعالیم بودا، نه در آسمان‌ها، نه در فضا، نه در شکاف کوه‌ها، جایی نیست که خطاکار بر آن ایستد و از ثمره کردار خویش رهایی یابد و مرگ بر او چیره نشود (acharya, 1985: 65). طبق توصیه‌های بودا، انسان باید از افراط و تفریط در به کارگیری امیال جسمانی پرهیزد و راه میانه و طریق والایی با نام هشت حقیقت شریف را در پیش گیرد. راه هشت گانه، خود مشتمل بر سه مرحله شناخت و معرفت صحیح انسان از خود و هستی، خودسازی و خالص ساختن عمل، تمرکز و پاکسازی ذهن است.

جایگاه معرفت در راه‌های هشت گانه بودایی

راه هشت گانه به صورت گام یا قواعدی نیست که شخص باید آن‌ها را یکی پس از دیگری طی کند، بلکه شامل هنرها و فضایی است که جوینده باید همه آن‌ها را در خود به کمال برساند. بین این گام‌های هشت گانه، رابطه دوسویه‌ای هست که نمی‌توان یک گام را بدون توجه به دیگری برداشت. این راه هشت گانه شریف عبارت است از: ۱. شناخت درست، یعنی شناختن چهار حقیقت بودایی که براساس آن، رنج و علتش و راه رهایی از آن شناخته

می‌شود. ۲. اندیشه درست، یعنی عزم رهایی، اندیشه نیک‌خواهی و ستم‌نکردن به موجودات زنده. ۳. گفتار درست، یعنی سخن گفتن به گونه‌ای که در آن، دروغ، بدگویی و یاوه‌گویی نباشد. ۴. رفتار درست، یعنی پرهیز از انجام دادن قتل، دزدی و پیروی از شهوات. ۵. زیست درست، یعنی امرار معاش و کسب درآمد به گونه‌ای که به هیچ موجودی زیان نرساند. ۶. کوشش درست، یعنی تلاش در پاک‌شدن از حالات نادرست و پدیدآوردن حالات درست در جان و روان خود. ۷. آگاهی درست، یعنی شناخت تن، احساسات، موضوعات جان که نگرانی‌ها را برطرف می‌کند. ۸. تمرکز درست که فهم را بالا می‌برد و همه فنونی که ختم به آگاهی می‌شود، به آن وابسته است (پاشایی، ۱۳۸۹: ۷۲-۷۷). آخرین گام از طرق هشت‌گانه، یعنی تمرکز درست، به نیروانا ختم می‌شود و شامل چهار مرحله است: اول تمرکز بر برهان و دلیل و تحقیق حقایقی که فرد دچار شادمانی شده و به اندیشه ناب نزدیک می‌شود. دوم مراقبه بی‌نیاز به برهان که ناشی از سکون و آرامش است. سوم شخص حتی از لذت درونی دل می‌کند، اما هنوز یک راحتی جسمانی را احساس می‌کند. در مرحله چهارم نه آرامش درونی، نه آرامش جسمانی وجود ندارد و فرد به سکون محض و بی‌تفاوتی مطلق می‌رسد و رنج پایان می‌یابد (چاندریچ، ۱۳۸۴: ۲۹۰). براساس مراتب طریق میانه که سالک هرچه مراحل بیشتری طی کند، به معرفت بیشتری می‌رسد. کسب معرفت نیز با توجه به میزان درک سالک ذو مراتب می‌شود.

مراتب معرفت در اندیشه بودایی

براساس راه هشت‌گانه، فهم درست عبارت است از فهم امور و اشیا آن‌چنانکه هستند. چنین معرفتی به فهم حقایق شریف منجر می‌شود. این فهم، عالی‌ترین حکمت است که حقیقت فرجامین را می‌بیند. مطابق آیین بودا دو نوع فهم وجود دارد؛ اول آنچه را که به طور معمول فهم می‌نامیم، نوعی شناخت، خاطره‌ای متراکم و برداشتی دانشورانه از یک موضوع برحسب پاره‌ای از اطلاعات است. این نوع فهم به معرفت ظاهری معروف است و خیلی عمیق نیست، اما معرفت عمیق و حقیقی، «نفوذ» نامیده می‌شود که دیدن شیء با ماهیت حقیقی و عریان آن است. «نفوذ»، تنها وقتی ممکن است که روح از هر غشی پالوده شده با تعمق رشد یافته باشد (راهول وو، ۱۳۵۹: ۷۹). تقریباً در همه مکاتب هندی، به این دو نوع

معرفت اشاره شده است؛ به ویژه در اوپانیشادها، این دو نوع معرفت به صورت معرفت برتر یا معرفت باطنی و معرفت فروتر یا معرفت ظاهری بیان شده است (Smart, 1967: 37-38). معرفت فروتر، معرفتی مربوط به علوم تجربی است که به امور و لذایذ ناپایدار در این جهان مربوط است. براین اساس، حتی وداها نیز در ردیف معرفت فروتر است (Radhakrishnan, 1997: 7-10). مرتبه دیگر از معرفت، معرفت به آتمن یا معرفت به بنیاد حقیقت هستی است که معرفت برتر نام دارد. این مرتبه از معرفت، به حقیقت فناپذیر مربوط می شود (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۰۵). حقیقتی که با آن ناشنیده شنیده می شود، نااندیشیده به اندیشه می آید و ادراک نشده ادراک می شود. این سنخ از معرفت، به معرفت بنیاد یا حکمت جاودان^{۱۱} نیز تعبیر می شود که چیزی برتر از معرفت مظاهر یا تجلیات گوناگون آن بنیاد است (راداکریشنان، ۱۳۹۳: ۵۰-۵۱؛ 102: 1973). (Dasgupta, 1973: 102; 51-50; 1393).

معرفت حسی در اندیشه بودایی

آیین بودای کهن، جهان را واقعی و مطابق با نمودهایش می دانست؛ به طوری که هروقت نمودها ناپیدا شوند، هستی جهان نیز از میان می رود. از طرف دیگر، همین آیین میان واقعیت واقعی^{۱۲} و واقعیت اندیشه ای^{۱۳} جهان تمایز قائل است. انسان با تولد پا به جهان واقعی ای می گذارد که بنیاد وجود جسمی او را فراهم می آورد. زمانی که انسان این جهان را با اعضای محسوسش درک می کند، جهان برایش واقعیتی روانی و اندیشه ای می شود. پس در تن انسان علاوه بر پنج عضو حسی، عضو دیگری نیز وجود دارد که عضو اندیشیدن است و ابزاری برای ایجاد تصور و شناخت واقعیت های غیرمادی و نیز ابزاری برای فهمیدن ارتباط میان چیزها، مفهوم ها، آرمان ها و یادهاست؛ بنابراین، در تفکر بودایی باید سه عامل را برای فهم جهان در نظر گرفت؛ اول شش عضو حسی، دوم موضوعات حسی وابسته به هریک از این شش عضو و سوم دانستگی حسی ای که از هریک از آن شش عضو پیدا می شود، یعنی آگاهی به موضوعات؛ بنابراین، ما جهان را آن چنانکه هست نمی فهمیم؛ بلکه براساس تأثراتی که حواس به ما می دهند، تصور می کنیم (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۴۸-۵۰). در مکتب ماهاایانه^{۱۴}، جهان تجربی یک نمود صرف است و هرگز نمی توان از راه حواس، تصویر درستی از آن را احساس کرد؛ پس آن را می توان همچون وهم و خیال

دانست، هر آنچه خیالی و بدون من یا روان فردی است، تهی است. همین تهی بودن است که ذات جهان نمونها را تشکیل می دهد (ولفگانگ شومان، ۱۳۶۲: ۲۰۰)، اما در مکتب ماده‌یامیکا^{۱۵}، هستی عاری از واقعیت است و همه چیز شون یا^{۱۶} و تهی است. آن هستی که این مکتب واقعیتش را انکار می کند، همان جهان پدیده هاست که موضوع ادراک انسان قرار می گیرد. در پشت جهان پدیده‌ها واقعیتی وجود دارد که هیچ‌یک از خصوصیات و ویژگی هایش با معیارهای ذهنی و عینی قابل توصیف و بیان نیست. در حقیقت چیزی که خاصیت پدیده‌ها را نداشته باشد، شون یا نامیده می شود؛ پس واقعیت غایی چیزی است که خواص و ویژگی های پدیده‌ها را ندارد و ماهیت واقعی آن را با عقل نمی توان معین و معلوم کرد؛ بنابراین، نمی توان فهمید که یک چیز واقعی یا غیر واقعی است یا هم واقعی و هم غیر واقعی است (چاندرا چاترجی، ۱۳۸۴: ۳۰۸-۳۱۰).

عقل و معرفت فلسفی از منظر بودا

بودا هرگونه تفکرات پیچیده فلسفی را رد کرده است و طریقه بحث علمی را که به جنانه مارگه تعبیر شده است، طریق وصول به آزادی و نجات نمی داند و مبادی و اصول فلسفه مابعدالطبیعه و مباحث عقلانی و متافیزیکی را که غیراخلاقی بودند، تأیید نمی کند. او در تعالیم خود، از راه و روش عملی استفاده کرد و بر این عقیده بود که مشکل اساسی انسان در مباحث فلسفی نیست؛ بلکه در احساسات و ادراکات است و باید تمام تلاش خود را برای فهمیدن و مهار امیال و خواسته‌هایش به کار گرفت. در عالم فلسفه، توجه او بیشتر به حقایقی از نوع روان‌شناسی بود (ناس، ۱۳۸۷: ۱۸۸). در شاخه ماهایانه بودایی معتقدند که تهی بودن، موضوع عقل و فلسفه نیست؛ بلکه موضوع پرجنیا یا فراشناخت است، از طریق شهود کسب می شود و نیازی به هیچ استدلال منطقی ندارد؛ پس فرد یا به پرجنیا می رسد یا نمی رسد. اگر به آن نرسد، هیچ استدلال و احتجاجی او را قانع نخواهد کرد، اما با رسیدن به این آگاهی فراشناخت، شخص درمی یابد که تهی بودن چیست و روش فلسفی هیچ فیلسوفی هرچند قانع کننده و آسیب‌ناپذیر باشد، نمی تواند این شناخت قوی و محکم را از انسان بگیرد و ارزش این شهود را نمی توان با استدلال فلسفی سنجید (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۷۲).

نقش معرفت در رهایی از رنج

در نگاه یک رهرو بودایی تا زمانی که هستی و زندگی، رنج و سختی است، برای از میان برداشتن آن تلاش می‌کند و در این مسیر، نیاز به شناختی گام‌به‌گام دارد. پس از شناختن چهار حقیقت شریف مربوط به رنج، در مورد خاستگاه رنج، به این نتیجه می‌رسد که باید به طریقی این عطش و نادانی را از میان بردارد. لازمه رسیدن به مبدأ ازلی و رهایی از رنج، کسب معرفت برتر است. به همین دلیل است که در اوپانیشادها به شدت بر این نکته تأکید می‌شود که انسان نمی‌تواند از طریق حواس یا از طریق عقل و مباحث منطقی یا بحثی و حتی از طریق خواندن متون مقدس، آن حقیقت متعال را شهود کند. تنها کسانی می‌توانند حقیقت متعال را شهود کنند که بر حواس و تمایلات نفسانی خود غلبه کرده باشند با خود به صلح و آشتی رسیده باشند. چنین کسانی از طریق معرفت شهودی^{۱۷} که امری متمایز از معرفت رسمی و ظاهری است، به شناخت حقیقت متعال دست می‌یابد (Dasgupta, 1996: 55-56). اولین گام برای شناخت حقیقت متعال، معرفت نفس است. آدمی می‌تواند در معرفت نفس، به نوعی ثبات در معرفت برسد و این مرتبه، مرتبه کسی است که نه از پیوند با اشیاء، بلکه در جان خود به خرسندی می‌رسد. این عقیده بدین معناست که معرفت یعنی کسی که به حقیقت جان خود راه یافته، از قید تکلیف آزاد است (Sankaracarya, 1998: 151). البته بین معرفت با عمل در تفکر هندو ارتباط متقابلی وجود دارد؛ زیرا معرفت بدون عمل به تکامل نمی‌رسد و عمل بدون معرفت نیز ارزش چندانی ندارد؛ زیرا عمل است که معرفت را می‌آفریند. از این رو، می‌توان گفت که کرمه و جنانه دو اصلند و کرمه برای انجام دادن امر نیازمند جنانه است و این دو اصل نسبت متقابلی با یکدیگر دارند (Ramanathan, 1999: 335).

رسیدن به نیروانا به عنوان غایت و هدف نهایی سیر و سلوک بودایی از لحاظ عقلانی و معرفتی سه بعد دارد؛ اول اینکه نیروانا پایان زندگی دنیایی است. از این رو، به رهایی از رنج و چرخه بازپیدایی تعبیر می‌شود. دوم آنکه نیروانا نیل به نوعی فهم و بینش است که این بینش را آگاهی درست و خردورزی نسبت به چیزها آن طور که باید باشند و دانایی آفت زدای حیات دانسته‌اند. سوم اینکه نیروانا نیل به کمال اخلاقی بعد از طی مراحل تحول اخلاقی شخصیت است. در نتیجه، رسیدن به کسب بینش، کمال اخلاقی و رهایی از رنج

است (سوماناسیری، ۱۳۸۳: ۴۴). تفاسیری که برای نیروانا بیان شده، دو جنبه سلبی و ایجابی دارد: نیروانا به لحاظ سلبی به معنای سکوت و خاموشی محض است. انسان زمانی به نیروانا می رسد که دل و جاننش را از دوئیت پاک کرده باشد، همه امیال و شهوات را کنار گذاشته و از چرخه سمساره رهایی یافته باشد. کسی که به این مقصد نهایی برسد، لذت و نیکبختی بزرگی را تجربه می کند و به رهایی و آزادی می رسد (مظاهری سیف، ۱۳۸۸: ۱۲۴). اگر نیروانا از سنخ علم شناخته شود، به این خاطر است که تنها از طریق معرفت و آگاهی است که خاموشی و پایان تشنگی شناخته می شود و سالک با ازمیان بردن این تشنگی است که به نیروانا می رسد. اگر جنبه ایجابی آن را در نظر بگیریم، نیروانا شادی و سرور توصیف ناپذیری است که جنبه روحانی و باطنی دارد و سالک از طریق سیر درونی به ذاتی نامیرا می رسد که مقامی پاینده و مملو از شادمانی است (چاندرراجترجی، ۱۳۸۴: ۲۷۷).

معنای نادانی در اندیشه بودا

مهم ترین اصطلاح مرتبط با مفهوم نادانی در سنت هندو واژه مایا^۸ است. این اصطلاح در آیین هندو چندین لایه دارد. معنای ای مانند نیروی سحر و جادو، معجزه آفرینش، نیرویی که خدایان معروفی چون وارونا، رودرا، شیوا یا خدای برهمن به وسیله آن جهان را آفریدند، اما روشن ترین مفهوم آن که در ودانتا بیشتر به کار رفته است، حجاب نادانی و پرده ای است که در برابر همه پدیده ها گسترده شده و دریافت حقیقت را برای دیده و درک انسان، ناشدنی ساخته است. همچنین آن را سراب جهانی نیز که حقیقت را پوشانده می نامند. در بودیسم نیز همین مفهوم که برابر با توهم و تخیل است، پذیرفته شده است (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۳۰۶). طریقه معرفت در واقع بر این مقدمه مبتنی است که علت اصلی تمام شرور و مصائب اخلاقی انسان، جهل و نادانی است و آدمی آن چنان در حجاب جهل فرورفته که از حقیقت محبوب خود غافل شده است و همین غفلت از حقیقت جان آدمی است که او را اسیر بازپیدایی می کند. این در حالی است که طبق تفسیر اوپانیشادها، اگر آدمی به معرفت حقیقی که همان معرفت به برهمن یا آتمن است، دست یابد، درحقیقت به نجات دست یافته است (Allan, 1987: 564).

در تعالیم بودا، از حقیقت نادانی^{۱۹} به عنوان مکمل معرفت یاد می‌شود. هرچند منظور از نادانی در فرهنگ اولیه هندو، عقیده نداشتن به وجود یک اصل ثابت و نامتغیر است، اما در عقیده بودا این گونه نیست؛ زیرا هیچ امر ثابت و پایداری وجود ندارد و همه چیز در تغییر و تبدیل است و چون متغیر و متحول است، با درد و رنج همراه می‌شود. در سنت بودایی، نادانی در برابر چهار حقیقت شریف قرار دارد و خود مشتمل بر چهار گونه نادانستن رنج، ندانستن مبدأ رنج، ندانستن اینکه رنج باید خاموش شود و ندانستن وسایل فرونشاندن این رنج است: پس لازمه گریز از نادانی در گام نخست کسب معرفت و شناخت است (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۲۹). نادانی مسئول غایی تمامی رشته‌های علل و معلول‌هاست؛ به‌ویژه این توهم که زندگی عذاب نیست، بلکه جریانی از لذت‌هاست. اندیشه بودا به هیچ وجه این را مترادف توهم دنیوی یا مایا، یا به منزله توفیق نیافتن در شناخت همانی متناهی و مطلق، یا به عنوان جلوه یک توهم جهانی مخلوق ذهن بر زمینه هیچ نمی‌انگارد. سمساره‌ها مربوط به اعمال فکری و کلامی و عملی شخص هستند که به صورت اعمال نیک و بد ذخیره می‌شوند و به بدنی جدید قالب می‌بخشند؛ به‌ویژه اگر به وسیله اشتیاق به زندگی آینده تقویت شوند. تا زمانی که سمساره‌ها ریشه کن نشده‌اند، جوانه زدن زندگی تازه اجتناب ناپذیر است و این فقط زمانی متوقف می‌شود که ماهیت ناپایدار و فانی جسم و خوشی‌هایش ادراک شود و سمساره‌ها از طریق تحصیل دانش راستین از بین بروند (راداکریشنان، ۱۳۹۳: ۱۶۲).

نقش دانایی در سلسله‌علل بودایی

در تفکر بودایی، علت اصلی دل‌بستگی‌های انسان که سبب زایش و تولد دوباره انسان می‌شود، دوازده زنجیره علی و معلولی است. این زنجیر بارها تکرار می‌شود، با نادانی آغاز می‌شود و با رنج همراه است و دوباره کرم‌های جدید می‌سازد. به مجموع این تکرار و فرایند سمساره گفته می‌شود؛ بنابراین، اگر انسان در زندگی‌های قبلی‌اش تحت تأثیر نادانی عمل کرده باشد، ذخیره‌ای از کرم‌سازها جمع‌آوری کرده است که موجب بازتولدش در نظام سمساره می‌شود و همواره باید با رنج دست و پنجه نرم کند (همان، ۱۳۹۳: ۱۶۱). در نتیجه، رنج معلول تولد است که از اراده انسان برای وابستگی و درآمیختگی با اشیا نشئت گرفته است؛ زیرا به اشیا عطش و میل دارد. این عطش ناشی از تجربه حسی است که سبب

تماس حسی اشیا می شود و شش اندام حسی شناخت را تشکیل می دهد که ارگانسیم اولیه متشکل از ذهن و بدن را می سازد که معلول شعور نخستین و ابتدایی است. این شعور معلول ادراک های ما از زندگی گذشته است و ادراک ها معلول جهل ما درباره حقیقت است (چاندراچاترچی، ۱۳۸۴: ۲۷۳). به طور کلی، می توان ریشه اصلی علل دوازده گانه را نادانی برشمرد که منظور از این نادانی، ندانستن حقیقی چهار حقیقت شریف است که علل دیگر نظیر آگاهی، احساس، ادراک، ذهنیت، عطش و دل بستگی و درنهایت تولد دوباره را به وجود می آورد و با رفع این نادانی انسان آزاد و رها می شود (قرایی، ۱۳۸۶: ۳۱۳-۳۱۵).

وجوه اختلاف و اشتراک مراتب معرفت در عرفان مولوی و بودا

مولوی و بودا، هردو برای معرفت ارزش بالایی قائلند و اندیشه را حقیقت جوهر انسانی می دانند. مولوی تحقق انسانیت را از طریق اندیشه میسر می داند و معتقد است تا انسان این مرتبه از وجود خود را درک نکند، پا به عرصه سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت نخواهد گذاشت؛ بنابراین، یکی از ارکان اساسی سیر و سلوک معنوی در آموزه های مولوی، توجه به این مسئله است. در اندیشه هندویی نیز به طور اعم، معرفت به منزله یکی از راه های رسیدن به نجات و رستگاری، برای نخستین بار در وداها مطرح می شود. در کنار وداها، اوپانیشادها سرچشمه متعالی ترین نوع معرفت محسوب می شوند. در خود آیین بودا نیز معرفت و شناخت ارزش و اهمیت بسیاری دارد، عنصر اساسی در سلوک انسان است و طریق جناحه یا معرفت در کنار طریق عمل تأثیرگذار است؛ زیرا کسانی که به دنبال معرفت هستند، باید برای طی کردن سیر و سلوک درست، تعالیم نیک رفتاری و تمرکز درست اندیشه و ذهن و توانایی درست فهمیدن و پذیرفتن چهار حقیقت شریف را در خود شکوفا کنند.

توجه به مراتب معرفت و شناخت نیز در هردو مکتب مورد توجه است، اگرچه در تحلیل مبانی و کاربرد این مراتب معرفتی با یکدیگر تفاوت هایی دارند. نکته مهم در تحلیل رویکرد بودا به مسئله معرفت، توجه به مبانی هستی شناسی و انسان شناسی اوست؛ زیرا در آموزه های بودایی، همه پدیده های جهان و مظاهر هستی تابع اصل ناپایداری و دگرگونی هستند. علاوه بر این، رنج آلودگی جهان و زندگی انسان اهمیت بسیار دارد. بدین معنا که زندگی انسان، سراپا درد و رنج است. همچنین هیچ پدیده ای و از جمله انسان دارای «خود» و «جوهر ثابت» نیست، اما در تعالیم مولانا اگرچه اصل تغییر و دگرگونی دائمی جهان و

انسان قابل پذیرش است، وجود جوهر ثابت و متعالی در سطح جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مولوی قابل اثبات است.

در مورد سیر مراتب شناخت در اندیشه مولوی و بودا، توجه به ادراک حسی و ظاهری در هر دو مکتب مطرح است. مولوی برای انسان دو نوع حس ظاهری و باطنی قائل است. اگرچه او ادراک ظاهری را نقد می‌کند و معتقد است حواس ظاهری، تنها بخش کوچکی از حقیقت را نشان می‌دهند، بی‌بقا و ناپایدارند، تنها درک ظاهری از پدیده‌ها دارند، خطاپذیرند، در نشان دادن ظواهر واقعی نیز قابل اعتماد و اطمینان نیستند، اما واقعیت ظاهری جهان هستی و انسان را انکار نمی‌کند و به ایده‌آلیسم افراطی کشیده نمی‌شود.

در تفکر بودایی نیز معرفت و آگاهی، تنها از طریق حس ظاهری و تماس با عناصر ظاهری صورت نمی‌گیرد؛ بلکه معرفت حقیقی و درست از طریق شهود باطنی انجام می‌گیرد، اما توجه به واقعیت ظاهری و محسوس هستی با دو رویکرد متفاوت در آیین بودا مواجه شده است، از یک جهت در آیین بودای کهن، جهان هستی امری واقعی و مطابق با نمودهایش فرض می‌شود؛ به طوری که هر وقت نمودها ناپیدا شوند، هستی جهان نیز از میان می‌رود. از طرف دیگر همین آیین میان واقعیت واقعی و واقعیت اندیشه‌ای جهان تمایز قائل است. زمانی که انسان این جهان را با اعضای محسوسش درک می‌کند، جهان برایش واقعیتی روانی و اندیشه‌ای می‌شود؛ پس در وجود انسان علاوه بر پنج عضو حسی، عضو دیگری نیز وجود دارد که عضو اندیشیدن است و ابزاری برای ایجاد تصور و شناخت واقعیت‌های غیرمادی و نیز ابزاری برای فهمیدن ارتباط میان مفاهیم و واقعیت‌هاست، اما در رویکرد دیگر، جهان تجربی یک نمود صرف است و هرگز نمی‌توان از راه حواس تصویر درستی از آن را احساس کرد؛ پس آن را می‌توان مانند وهم و خیال دانست. هر آنچه خیالی و بدون من یا روان فردی است، تهی است. همین تهی‌بودن است که ذات جهان نمودها را تشکیل می‌دهد.

برای رهایی از حواس ظاهری و رسیدن به حواس باطنی، مولوی و بودا هر دو بر سیر انفسی و خودشناسی و مراقبه تأکید می‌کنند. اگرچه شیوه‌های مراقبه، از نظر شکل و محتوی در دو نوع مکتب با یکدیگر متفاوت است، نکته مهم در این زمینه، نقش اولیای الهی و نقش پیر در آموزه‌های مولانا است که در تعلیمات بودایی این برجستگی وجود ندارد.

در مورد مرتبه عقلانی در انسان نیز بین اندیشه‌های مولوی و بودا تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد. اگرچه در هردو تفکر، عقل نظری نقد می‌شود و راه وصول به حقیقت تلقی نمی‌شود، در هردو دیدگاه، توجه به مراتب عقل وجود دارد، اما در آموزه‌های مولانا این توجه به مراتب عقل و آسیب‌شناسی این مراتب بسیار وسیع‌تر و متنوع‌تر است. مولانا از جهت وجودی، عقل کلی را جوهر و زیربنای هستی می‌داند. بدین معنا که هرچه در زمین و آسمان‌هاست، بر پایه آن هستی یافته‌اند. او جهان و وجود انسانی را به منزله صور و مظاهر این عقل کلی مطرح می‌کند. همچنین خداوند متعال، تدبیر امور عالم را هم به وسیله این عقل به انجام می‌رساند، اما در مورد جنبه معرفت‌شناختی، عقل را واجد مراتبی می‌داند و برای هر مرحله حدودی قائل است. کار عقل از دیدگاه او شناخت حقیقت و تشخیص راستی و ناراستی است و در هر مرتبه، مادام که در همان حدود و جهات حرکت می‌کند، نه تنها مذموم نیست، بلکه از لوازم ضروری حیات آدمی است. شناخت این مراتب عقلانی همراه با شناخت مراتب حقیقت و نیز شناخت مدارج کمال نفس آدمی و ارتباط این مراتب با یکدیگر، اساس اندیشه عرفانی مولوی است. سه مرتبه عقل در آموزه‌های مولوی از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ اول عقل جزئی یا عقل بحثی که سطحی نگر است؛ دوم عقل کل یا عقل کلی که حقایق امور را به طور صحیح درک می‌کند. سوم عقل ایمانی یا عقل عرشی و به تعبیر دیگر عقل لدنی که حقیقت نهان جهان هستی است و عالم هستی صورت آن عقل به‌شمار می‌آید.

در آموزه‌های بودا نیز هرگونه تفکرات پیچیده فلسفی رد شده است. وی طریقه بحث علمی را که به جنازه مارگه تعبیر شده است، طریق وصول به آزادی و نجات نمی‌داند و مبادی و اصول فلسفه مابعدالطبیعه و مباحث عقلانی و متافیزیکی را تأیید نمی‌کند. او در تعالیم خود، از راه و روش عملی استفاده می‌کند و بر این عقیده است که مشکل اساسی انسان در مباحث فلسفی نیست؛ بلکه در احساسات و ادراک‌هاست و باید تمامی تلاش خود را برای فهمیدن و مهار امیال و خواسته‌ها به کار گرفت. در عالم فلسفه، توجه او بیشتر به حقایقی از نوع روان‌شناسی است. این مرتبه را می‌توان با عقل جزئی در اندیشه مولانا قابل تطبیق دانست که گاهی اسیر وهم و خیال و گاهی زندانی حرص و شهوت می‌شود. عقل جزئی همان عقل فردی است که در یکایک انسان‌ها وجود دارد، محدود به عالم

حس و خیال است و تنها به درک کثرات و حدود نائل می آید، اما برای عقل ایمانی و کاربرد آن در اندیشه مولوی نمی توان در اندیشه بودایی معادلی پیدا کرد. به نظر می رسد عقل ایمانی از نظر وجودشناختی، حقیقت مستقلی ندارد؛ بلکه همان عقل جزئی است آن گاه که به محدودیت خویش واقف شود و به نور حقیقتی که از بیرون بر او تابش می کند، ایمان آورد. اولین نقش عقل ایمانی آن است که از غلبه نفس بر جان آدمی جلوگیری می کند و آدمی را از درافتادن به هوس و خیالات بازمی دارد. مولانا گاه عقل ایمانی را عقل حقیقی می خواند و آن را در مقابل عقل تقلیدی قرار می دهد. از نظر او، تحقیق عقل آن است که به ژرفای حقیقت رو کند و آنچه را اصل و بنیان هستی است، درک کند.

بالاترین مرتبه معرفت در اندیشه مولانا و بودا، همان درک شهودی یا معرفت برتر است که از دل سرچشمه می گیرد و ابزار آن تزکیه و تصفیه روح است. این مرتبه معرفتی، از راه آزمایش و تجربه حسی یا تمسک به منقولات یا فکر و استدلال حاصل نمی شود؛ بلکه از راه سیر انفسی و سلوک عملی و تهذیب و تزکیه نفس در دل حاصل می شود. رسیدن به این مرتبه معرفت، مستلزم طی کردن مراحلی است که مهم ترین آن‌ها در اندیشه مولانا و بودا، سیر انفسی و خودشناسی و تهذیب نفس است. سیر انفسی در این مرتبه از معرفت بسیار حائز اهمیت است. در اندیشه مولوی موانع خودشناسی، شامل دو نوع مانع است. برخی از این موانع، رذائل اخلاقی و نفسانی است، اما نوع دوم، همان حجاب‌های علمی است؛ یعنی در بسیاری مواقع، خود علم مانع درک و فهم حقیقت و گوهر انسان است. اهمیت این مرتبه از معرفت، در وصال به حقیقت بسیار مهم است؛ زیرا تا انسان در این سیر انفسی به مرتبه ذات و فنای نفس خویش نرسد و همه حجاب‌ها را کنار نزند، حقیقت را در آغوش نخواهد گرفت. توجه و رسیدن به حقیقت خویشتن در اندیشه مولوی، مهم ترین و بالاترین مرتبه معرفت است که از طریق مراقبه و تزکیه نفس و پیروی از راهنمای معنوی قابل وصول است. علاوه بر این، در اندیشه مولانا غایت این سیر درونی، علاوه بر رسیدن به شادی و آرامش حقیقی، وصال خداوند است که از طریق رسیدن به عمیق ترین لایه‌های روح و فنای صفات بشری، انسان آینه تمام‌نمای خداوند می شود.

اما در اندیشه بودایی، فهم معرفت حقیقی و حقیقت دانایی باید با توجه به سه اصل مهم بودایی تفسیر شود؛ زیرا کاربرد این سطح معرفت با توجه به این امور قابل درک است. اول

حقیقت رنج و شناخت ریشه‌ها و چگونگی رهاشدن از آن است؛ دوم درک حقیقی سلسله‌علت‌های دوازده‌گانه و سوم راه‌های هشت‌گانه برای رهاشدن از درد و رنج و رسیدن به نیرواناست؛ زیرا پس از شناختن چهار حقیقت شریف رنج، لازمه‌ رهایی از رنج کسب معرفت برتر است و انسان نمی‌تواند از طریق حواس یا از طریق عقل و مباحث منطقی یا بحثی و حتی از طریق خواندن متون مقدس به این نتیجه برسد؛ بنابراین، اهمیت نادانی در آموزه‌های بودایی - که به‌عنوان مکمل معرفت یاد می‌شود - عقیده‌نداشتن به وجود یک اصل ثابت و نامتغیر نیست؛ زیرا هیچ امر ثابت و پایداری وجود ندارد و همه چیز در تغییر و تبدیل است و چون متغیر و متحول است، با درد و رنج همراه می‌شود. در نتیجه، در سنت بودایی، نادانی در برابر چهار حقیقت شریف قرار دارد و خود مشتمل بر چهار گونه‌ ندانستن رنج، ندانستن مبدأ رنج، ندانستن اینکه رنج باید خاموش شود و ندانستن وسایل فرونشاندن این رنج است؛ پس لازمه‌ گریز از نادانی در گام نخست، کسب معرفت و شناخت است. نادانی مسئول غایی تمام رشته‌های علل و معلولات است. در تفکر بودایی، علت اصلی دل‌بستگی‌های انسان که سبب زایش و تولد دوباره انسان می‌شود، از طریق دوازده زنجیره‌ی علی و معلولی مطرح شده است. این زنجیر، بارها تکرار می‌شود، با نادانی آغاز می‌شود و با رنج همراه است. در نتیجه، رنج معلول تولد است که از اراده‌ انسان برای وابستگی و درآمیختگی با اشیا نشئت گرفته است؛ زیرا عطش و میل به اشیا دارد و این عطش ناشی از تجربه‌ی حسی است. این عطش خود موجب تماس حسی اشیا می‌شود و شش اندام حسی نیز شناخت را تشکیل می‌دهد. شش اندام نیز ارگان‌بسیم اولیه‌ی متشکل از ذهن و بدن را می‌سازد که معلول شعور نخستین و ابتدایی است. این شعور نیز خود معلول ادراک‌های ما از زندگی گذشته است و خود این ادراک‌ها نیز معلول جهل ما درباره‌ حقیقت است. به‌طور کلی، می‌توان ریشه‌ی اصلی علل دوازده‌گانه را نادانی برشمرد که منظور از این نادانی، ندانستن حقیقی چهار حقیقت شریف است که علل دیگر نظیر آگاهی، احساس، ادراک، ذهنیت، عطش و دل‌بستگی و درنهایت، تولد دوباره را به‌وجود می‌آورد و با رفع این نادانی انسان آزاد و رها می‌شود.

برای رهاشدن از این نادانی و رنج، امور هشت‌گانه‌ بودا بسیار اهمیت دارد. این امور هشت‌گانه به‌صورت گام یا قواعدی نیست که شخص آن‌ها را یکی پس از دیگری طی

کند؛ بلکه شامل هنرها و فضایی است که جوینده باید همه آن‌ها را در خود به کمال برساند. اهمیت شناخت و اندیشه درست از طریق تمرکز و مراقبه درست، در این مرحله بسیار مهم است. براساس راه هشت گانه، فهم درست عبارت است از فهم امور و اشیا آن‌چنانکه هستند. چنین معرفتی، به فهم حقایق شریف منجر می‌شود. این فهم، عالی‌ترین حکمت است که حقیقت فرجامین را می‌بیند. نیروانا نیز به عنوان غایت و هدف نهایی سیر و سلوک بودایی، از یک جهت به رهایی از رنج و چرخه بازپیدایی تعبیر می‌شود و از جهت دیگر، نیل به نوعی فهم و بینش است و این بینش نیز همان آگاهی درست و خردورزی نسبت به حقایق زندگی است. البته نیروانا نیل به کمال اخلاقی بعد از طی مراحل تحول اخلاقی شخصیت نیز هست. به همین جهت است که نیروانا به لحاظ سلبی به معنای سکوت و خاموشی محض است. انسان زمانی به نیروانا می‌رسد که دل و جان را از دوگانگی پاک کرده و همه امیال و شهوات را کنار گذاشته و از چرخه سمساره رهایی یافته باشد، ولی اگر جنبه ایجابی آن را در نظر بگیریم، نیروانا شادی و سرور توصیف ناپذیری است که جنبه روحانی و باطنی دارد و سالک از طریق سیر درونی به ذاتی نامیرا می‌رسد که مقامی پاینده و مملو از شادمانی است.

نتیجه گیری

جوهر اصلی تعالیم و آموزه های مولانا و بودا، رسیدن به حقیقت مطلق عاری از هرگونه رنگ و صفت است. همچنان که بودا هدف خود را در سیر و سلوک معنوی آزادی از درد و رنج و رسیدن به نیروانا بیان کرده است، مولوی نیز هدف خود را استغراق در حق می‌داند، اما لازمه رسیدن به این هدف، دستیابی به آگاهی و شناخت کاملی است که حاصل کشف و شهود باطنی و فارغ از هرگونه تعلقات نفسانی و دنیایی است. مولانا و بودا، هر دو به مراتب معرفت اذعان دارند و سعی کرده اند هریک از این مراتب را براساس مبانی فکری خود تشریح کنند. در هر دو تفکر، سطحی ترین مرتبه معرفت، همان شناختی است که از طریق ابزارهای حسی و ظاهری به دست می‌آید؛ بنابراین، در هر دو مکتب تأکید بر تقویت حس باطنی و فرارفتن از حس های ظاهری است؛ زیرا درک و فهم، محدود به امور نفسانی و حسی، جزئی و متغیر است.

مرتبه بالاتر از معرفت حسی، مرتبه عقلانی یا جنانه مارگه است. در آثار مولوی، این مرتبه با تقسیم‌بندی‌های متنوعی بیان شده و او با زیرکی تمام، ویژگی‌های هر مرتبه را تبیین کرده است، اما در تعالیم بودا به دلیل تأکید او بر روش عملی برای رهایی از رنج انسانی به مباحث صرف عقلانی و تفکر فلسفی و عقلی کمتر بها داده شده و این مرتبه در زمره معرفت فروتر محسوب شده است. البته مولوی نیز عقل جزئی را در مرتبه نازل معرفتی قرار می‌دهد، اما عقل کلی و ایمانی را زمینه‌ساز سعادت و وصال به حق می‌داند. بالاترین مرتبه معرفت در تفکر بودا و مولوی در معرفت شهودی یا پراجناناست که همان معرفت برتر در سنت هندویی و بودایی نیز هست. اهمیت این مرتبه در هر دو تفکر از این جهت است که با سیر درونی و خودشناسی و شکوفایی روح انسانی توأم است. اگرچه بنا بر تعالیم بودا، تعریف خدا و جهان و روح در این مکتب با مکتب مولانا متفاوت است، در نوع نگاه به این سیر درونی و نتایج ناشی از این معرفت، شباهت‌های زیادی وجود دارد. البته باید به این نکته نیز توجه کرد که در برابر معرفت و دانایی، واژه نادانی هم در هر دو سنت فکری قابل توجه است؛ زیرا در سنت بودایی، نادانی در برابر چهار قانون شریف بودایی قرار می‌گیرد که مربوط به اصل دوکا یا رنج است و دانایی به نسبت فهم انسان از این مسئله شدت و ضعف پیدا می‌کند، اما در بینش مولانا، جهل واقعی همان ندانستن خویشتن واقعی خود است و از خودبیگانگی، بالاترین مرتبه نادانی محسوب می‌شود؛ زیرا مستلزم درک نکردن حقیقت است.

پی‌نوشت

1. Buddha
2. Jna
3. Pramana-sastra
4. Prama
5. Anicca
6. Dukkha
7. Anatta
8. Abhinna
9. Dharmma
10. Karma
11. Eternal wisdom
12. Objective

13. Subjective

۱۴. یکی از دو شاخه مهم بودایی

15. Madhyamika

16. Sunya

17. Prajnana

18. Maya

19. Avidya

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۷). بودیسم و جینیسم. سهامی انتشار. تهران.
- پاشایی، عسکر. (۱۳۸۹). بودا. نگاه معاصر. تهران.
- _____. (۱۳۸۰). راه آیین (دمه پده). نگاه معاصر. تهران.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۹). مولوی و جهان‌بینی‌ها. تدوین و نشر آثار علامه جعفری. تهران.
- _____. (۱۳۸۲). شرح و تحلیل مثنوی. علمی و فرهنگی. تهران.
- چاترجی، چاندرا، موهان، ساتیش و داتا، دریندرا. (۱۳۸۴). معرفی مکتب‌های فلسفی هند. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. ادیان و مذاهب. قم.
- رادا کریشانان، سروپالی. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه شرق و غرب. ترجمه خسرو جهان‌انداری. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- راهول. وو. (۱۳۵۹). بودیسم (بررسی تعالیم بودا و منتخبی از متون بودایی). ترجمه قاسم خاتمی. طهوری. تهران.
- رجب‌زاده، هاشم. (۱۳۷۴). چنین گفت بودا. اساطیر. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). بحر در کوزه. انتشارات علمی. تهران.
- _____. (۱۳۷۷). پله پله تا ملاقات خدا. انتشارات علمی. تهران.
- _____. (۱۳۶۸). سرنی. ج اول. انتشارات علمی. تهران.
- _____. (۱۳۷۶). جستجو در تصوف. انتشارات امیرکبیر. تهران.

- زمانی، کریم. (۱۳۸۴). *میناگر عشق*. نشرنی. تهران.
- سبحانی، محمدتقی. (۱۳۸۲). ظرفیت‌های دانش کلام در مطالعات تمدنی. *مجله نقد و نظر*. ش ۳۱ و ۳۲.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۸). *فرهنگ معارف اسلامی*. شرکت مؤلفان و مترجمان. تهران.
- سوزوکی، د. ت. (۱۳۶۸). *راه بودا*. ترجمه ع پاشائی. نشر اسپرک. تهران.
- سوماناسیری، گاليله. (۱۳۸۳). *آموزه‌های بودا و کنفوسیوس*. ترجمه اکبر برخورداری. انتشارات بین‌المللی الهدی. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. ج اول. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۰). *زندگانی مولانا جلال‌الدین*. نشر زوار. تهران.
- قرائی، فیاض. (۱۳۸۸). *ادیان هند*. انتشارات دانشگاه فردوسی. مشهد.
- کاشفی، ملاحسین. (۱۳۷۵). *لب لباب مثنوی*. نشر اساطیر. تهران.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*. انتشارات هرمس. تهران.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۸). *تجربه عرفانی در ادیان*. بوستان. قم.
- محمودی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). *مشرق در دو افق*. مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندی. دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. نگارستان کتاب. تهران.
- _____. (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی*. براساس نسخه نیکلسن. نشر راه جاودان. تهران.
- ناس، جان بایر. (۱۳۸۷). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. علمی و فرهنگی. تهران.
- ولفگانگ شومان، هانس. (۱۳۶۲). *آیین بودا*. ترجمه ع پاشایی. انتشارات مروارید. تهران.

- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵). *مولوی‌نامه*. نشر هما. تهران.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۸۹). *ادیان زنده شرق*. ترجمه جمعی از مترجمان. انتشارات ادیان و مذاهب. قم.
- Allan, J. (1987). *Jnana-marga*. In Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade (ed). Vol. 7. Macmillan. New York.
- Acharya, B. (1985). *Dhammapada*. Introduction by Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka.
- Bowker, J. (1970). *Problems of Suffering in Religion of the World*. Cambridge University. London.
- Dasgupta, S. (1973). *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1-4, Motillal Banatsidass Publishers. Cambridge.
- Dasgupta, S. (1996). *Hindu Mysticism*. Blak Well Publishing. Cambridge.
- Matilal, M. (1987). *Jnana*. In Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade (ed). Vol 8. New York. Macmillan.
- Ramanathan, A. S. (1999). *Essence of BhagavadGita (Acompendium of Atmajnana & Karma Vijnana)*. Jaipur.
- Ross, C. (1987). *Four Noble Truths*. Macmilian Reference Books.
- Radhakrishnan, S. (1997). *Introduction on the Principall Upanisads*. Harpcollins, Noida. 5ad Compression. India.
- Sankaracarya. (1998). *The Commentary of Svapnesvara*. Munshir Publisher.
- Smith, C. (1993). *Meister Eckhart on Union of Man with God*. In *Mystics or the Books*, ed. R. A. Herrera, Peter Lang Publishing, New York.
- Smart, N. (1967). *Indian Philosophy*. The Encyclopedia of Philosophy, Edited by Paul Edwards. Macmillan Company. New York.
- Williams, P. (1989). *Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations*. Routledge. London and New York.

تحلیل انتقادی تعاریف شطح^۱

سمانه جعفری^۲

سیدعلی اصغر میرباقری فرد^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۱۲

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

شطح پدیده‌ای است که در گذر زمان، تعاریف متفاوت و گاه متناقضی یافته است. این دامنه وسیع تعاریف را می‌توان افزون بر تفاوت نگاه و رویکرد معرفان، ناشی از سیر تحول شطحیات عرفا دانست، اما با وجود اقبال بسیاری از صاحب‌نظران متقدم و نیز متأخر به تعریف شطح، اغلب تعاریف، جامع مصادیق آن نیست و در بسیاری از موارد، تنها به رد یا قبول و توجیه شطح نظر دارد و نه تعریف ماهوی آن. از این رو در پژوهش حاضر، ضمن نقد تعریف سنتی، رویکردهای جدید را نیز در این تعریف مطرح می‌کنیم. سپس با مروری بر تعاریف ارائه شده از شطح، به بررسی انواع این تعاریف، بسامد مؤلفه‌های مطرح شده در آن‌ها و اهمیت و لزوم هریک از آن‌ها در تعریف شطح می‌پردازیم.

^۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.11951.1204

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول). s.jafari@cfu.ac.ir

^۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. bagheri@ltr.ui.ac.ir

بررسی تعاریف شطح نشان می‌دهد مهم‌ترین موارد مطرح‌شده در تعریف شطح، غلبهٔ سکر و وجد، ظاهر غریب و مخالف شرع، ادعا و رعونت شطاح و نیز سرریز شطح بر زبان عارف است که نقدهای بسیاری بر هریک وارد است و تعاریف صورت گرفته بر این اساس را نمی‌توان جامع مصادیق شطح به‌شمار آورد؛ بنابراین، بهتر است شطح را ابراز و اظهار اسراری بدانیم که ظرف محدود الفاظ و افعال انسانی گنجایش آن را ندارد و از این رو در بیان و فعل، ماهیتی متناقض و متشابه می‌یابد.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، زبان عرفانی، شطح، تعریف شطح.

مقدمه

شطح مانند بسیاری از اصطلاحات عرفانی دیگر نیاز به تعریف دارد، اما به دلیل ماهیت مبهم و متناقض آن، تاکنون چه از سوی خود عارفان شطح‌پرداز و چه از سوی عرفان‌پژوهان، تعاریف متفاوتی از آن ارائه شده است. برای تحلیل انتقادی این تعاریف و به‌دست‌دادن تعریفی علمی از شطح که هدف اصلی این مقاله است، لازم است نخست به بررسی مقولهٔ تعریف بپردازیم. «تعریف» در لغت به معنای شناساندن و حقیقت چیزی را بیان کردن و آگاه‌نیدن است و در اصطلاح یعنی راه رسیدن به تصور مطلوب (معرف) که پیش از عمل تعریف، مجهول است (کشاف اصطلاحات فنون).

سابقهٔ تعریف، به فلسفهٔ یونان و به‌طور خاص به ارسطو برمی‌گردد. ارسطو برخلاف افلاطون معتقد بود که «ماهیت شیء نه مفارق در عالم مثل بلکه در عالم طبیعت است و در خود شیء مندرج و ممزوج است.» او با تفکیک ذات شیء از اعراض آن، متعلق تعریف را ماهیت، و ماهیت را ذات شیء دانست. (ر.ک. ارسطو، ۱۳۶۶، کتاب هفتم: ۲۱۵-۲۱۷؛ بریه، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۲۸، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲). از نظر ارسطو، تعریف (تعریف حقیقی) باید براساس جنس قریب و فصل قریب باشد و البته گاه می‌توان تنها به فصل قریب اکتفا کرد. براساس نظر وی، تعریفی حقیقی است که به ذات و ماهیت حقیقی معرف برسد، اما در برابر تعریف حقیقی، تعریف دیگری نیز رایج است که به جای بیان ذات شیء، به شرح معنای زبانی و عرفی معرف می‌پردازد که همان شرح الاسم یا به عبارتی تعریف اسمی است (ارسطو، ۱۳۶۶، کتاب هفتم: ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۴۵، ۲۴۶).

اما بحث در باب تعریف به همین جا ختم نمی‌شود. در فلسفه اسلامی نیز فیلسوفان مشائی با پذیرش نظریه ذات‌گرایانه ارسطو در تعریف، به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. بزرگانی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و... در باب انواع تعریف و اشکالات تعریف سنتی دیدگاه‌های ارزشمندی را مطرح کرده‌اند و راه را برای بررسی دقیق‌تر تعاریف صورت گرفته از اسما گشوده‌اند.

به طور خلاصه می‌توان گفت در منطق سنتی به شش نوع تعریف اشاره شده که عبارتند از: تعریف لفظی، تعریف اسمی، حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص. رسم ناقص نیز خود شامل انواع تعریف به مثال، تعریف به شبیه و تعریف به مقابل است و درنهایت تعاریف حقیقی، منحصر به چهار نوع حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص می‌شود؛ زیرا تعاریف لفظی، تعاریفی منطقی محسوب نمی‌شوند؛ چراکه طریقه تحصیل آن‌ها نه تفکر و تأمل منطقی، بلکه آگاهی از وضع زبانی است. تعاریف اسمی نیز چنانکه پیش‌تر اشاره شد، با تعاریف غیراسمی تفاوت اعتباری دارند؛ بنابراین، از نظر محتوا یا حد هستند یا رسم. اما تعریف سنتی تعریف، ایرادهایی دارد. نخست آنکه تعریف بر این اساس بسیار دشوار است و ایراد دوم آنکه تمییز میان اوصاف ذاتی و عرضی اشیا در بسیاری از موارد سخت و گاه ناممکن است و این امر به اطمینان‌نداشتن معرف از دستیابی به ذات شیء منجر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۱۷-۱۹).

شهاب‌الدین سهروردی نیز در حکمت‌الاشراق پا را از ابن‌سینا فراتر نهاد و دستیابی به تعاریف حدی را چنانکه مشائیان به آن ملتزم بودند، برای انسان محال دانست. وی بر آن بود که انسان در بهترین وضعیت تنها می‌تواند به عوارضی از شیء دست پیدا کند که مجموعه آن‌ها با معرف برابر باشد؛ زیرا انسان‌ها تنها آنچه ظاهر و محسوس است در حقیقت شیء دخیل می‌دانند و برای آنان، یافتن ذات امور نامحسوس، دشوار و گاه دست‌نیافتنی است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱). وی معتقد است برای کسی که با امر مجهولی روبه‌رو می‌شود، شناختن فصل و در نتیجه به دست آوردن حد آن ناممکن خواهد بود و این امر مستلزم تسلسل مجهولات است. سهروردی سپس این اشکال را مطرح می‌کند که حتی در صورت درک و ذکر ذات یک شیء، معلوم نیست که همه ذات آن مطرح شده باشد و همواره این سؤال باقی است که آیا ذات دیگری وجود ندارد. او درنهایت اعلام می‌دارد

که تعریف، تنها به واسطهٔ اموری ممکن است که در مجموع و در کنار یکدیگر، به یک شیء اختصاص داشته باشند.

البته نقدهای صورت گرفته بر تقسیم‌بندی سنتی تعریف از جانب برخی منطقیون نتوانست پایه‌های آن را متزلزل سازد، اما لاقلاً این تفکر را مطرح ساخت که بسیاری از مجهولات، قابل تعریف به حد و رسم نیست؛ بنابراین، در مقاله حاضر نیز مقصود ما از تحلیل انتقادی تعاریف شطح و ارائهٔ تعریفی جامع و مانع، ذکر تطابق نداشتن تعاریف قدما و متأخران با حد و رسم نیست؛ بلکه به دنبال تعریفی هستیم که بیشترین همخوانی را با مصادیق شطح داشته باشد و جامع و مانع آن باشد.

بیان مسئله

شطح پدیده‌ای است که در دو ساحت معنایی و زبانی با پیچیدگی‌هایی همراه است. علاوه بر این، تعلق آن به حوزهٔ عرفان و نیز جایگاه رفیع متکلمان به آن، حساسیت و اهمیت بیشتری بدان بخشیده است. به همین سبب افزون بر عرفان شطح‌پرداز، بسیاری از بزرگان فلسفه و عرفان اسلامی و نیز پژوهشگران غربی حوزهٔ زبان و عرفان بدان پرداخته‌اند. با وجود این دقت‌ها، تعاریف ارائه‌شده از شطح در اغلب موارد جامعیت ندارد یا تعاریف القایی در دفاع یا رد شطح است. از این رو، پس از مطالعاتی در باب تعریف و انواع آن و نیز جمع‌آوری مصادیق شطحیات عرفا و مطالعهٔ تعاریف ارائه‌شده از شطح و نیز آرای بزرگان متقدم و متأخر در باب آن، بر آن شدیم تا به نقد و بررسی تعاریف شطح با بررسی دقیق مصادیق آن در کلام عرفا پردازیم تا پس از جمع‌بندی سیر تطور شطح و تعاریف آن، تعریفی جامع و متمرکز بر جنبه‌های ماهوی شطح ارائه دهیم.

پیشینه پژوهش

تعریف شطح مسئله‌ای است که هم با رویکرد تعریف‌کننده به اصل تعریف مرتبط است و هم با برداشت وی از شطح. بدیهی است پژوهش در این دو مسئله سابقه‌ای دیرینه دارد. در کتاب‌ها و مقالات بسیاری به امر تعریف پرداخته شده و در پژوهش‌های مستقلی نیز تعریف سنتی و انواع آن شرح و نقد شده است. مقاله «منطق تعریف در بوتهٔ نقد و داوری» از موسی

ملایری یکی از این مقالات است که در پژوهش حاضر نیز از آن استفاده شده است. در حوزه شطح هم منابع بسیاری، از اظهار نظر شطح گویان در باب سخنان خود تا مقدمه‌های بزرگان عرفان و ادب بر آثار ایشان، چون مقدمه احوال و اقوال خرقانی از مجتبی مینوی، دفتر روشنائی و منطق الطیر از دکتر شفیع کدکنی، فرهنگنامه رمزی غزلیات مولانا از رحمان مشتاق مهر و... در دست است. همچنین کتاب‌ها و مقالاتی در باب شطح و زبان عرفانی به چاپ رسیده که یکی از راه‌گشاترین آن‌ها، مقدمه هانری کربن بر شرح شطحیات روزبهان بقلی است که به‌طور مجزا ترجمه شده و به شکل مقاله به چاپ رسیده است. آثار متعدد مربوط به این حوزه از تقی پورنامداریان، زبان شعر در نثر صوفیه از محمدرضا شفیع کدکنی، زبان عرفانی از علیرضا فولادی و نیز مقالات زیر، از این دست است:

«ملاحظات درباره شطح» از منوچهر جوکار، «شطح، سرریزهای روح بر زبان» از محمد تقوی، «روایت‌شناسی شرح شطحیات» از محمدعلی آتش‌سودا، «اشارت‌های سبحانی، بررسی دیدگاه‌های متعارض در باب شطح» از لیلا نوروزپور، «از سوررتالیسم فرانسوی تا روزبهان بقلی (جلوه‌های فراواقعی در شطحیات صوفیه)» از محمدمیر عبیدی‌نیا و سعیده‌زمان رحیمی، «تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفتشناختی» از سیدعلی اصغر میرباقری فرد و مسعود آنگونه جونقانی، «میدان شطحیات عرفانی» از محمد فرمند، «مبانی نظری شطحیات عرفانی از نگاه مولانا» از محمدحسن حائری و ابراهیم رحیمی زنگنه، «شطحیات و حال در عرفان، ادیان و عرفان» از محمدجعفر اسدی، «شطحیات عین‌القضات همدانی» از فاطمه مدرسی، مونا همتی و مریم عرب، «تحلیل ژانر شطح بر اساس نظریه کنش‌گفتار» از سیدمهدی زرقانی و الهام اخلاقی.

با وجود این کتب و مقالات، در تبیین مقوله شطح تاکنون به‌منظور بررسی و نقد تعاریف صورت گرفته از شطح و با هدف ارائه تعریفی جامع از آن، کار جدی مستقلی انجام نشده است.

اهداف و فرضیات پژوهش

هدف اصلی این پژوهش، ارائه تعریفی منطقی از شطح با تأکید بر ماهیت آن است. اهداف دیگر این تحقیق عبارتند از:

- جمع‌آوری تعاریف شطح؛
- بررسی سیر تحول تعاریف شطح و ارتباط آن با مصادیق شطح در دوره‌های مختلف؛
- تحلیل و نقد تعاریف شطح با تطبیق بر مصداق‌ها.

فرض ما بر این است که:

- در بسیاری از موارد ارائه تعاریف حدی و رسم تام، بسیار دشوار و حتی ناممکن است؛
- اغلب تعاریف ارائه‌شده از شطح به ماهیت آن نپرداخته است؛ بلکه به دنبال توجیه یا رد آن است؛
- بسیاری از تعاریف شطح جامع همه مصادیق شطح نیست؛
- تعاریف و مصادیق شطح در دوره‌های مختلف در ارتباطی دوسویه‌اند؛ در هر دوره‌ای، مصادیق شطح بر تعاریف آن تأثیر گذاشته و تعاریف ارائه‌شده نیز بر تلقی عرفا از شطح و در نتیجه جمع‌آوری مصادیق شطح مؤثر افتاده است؛
- می‌توان تعریفی مشتمل بر بیشتر ویژگی‌های شطح ارائه داد که جامع همه مصادیق آن باشد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر نتیجه تحقیقی کتابخانه‌ای، برای تحلیل و نقد تعاریف شطح و سازگاری آن با مصادیق شطح در بازه زمانی قرن دوم تا هفتم هجری قمری است. بدین منظور، ابتدا شطحیات مطرح شده در منتخباتی چون *منطق‌الاسرار* روزبهان بقلی و ترجمه آن، شرح شطحیات و نیز *حسنات‌العارفین* داراشکوه یادداشت برداری شد و با الگوبرداری از سخنان گردآمده، با جست‌وجو در سایر اقوال عرفا، نظایر آن سخنان به جامعه آماری مذکور اضافه شد. سپس با دقت در حدود نهصد شطح گردآمده و نیز تعاریف مستخرج از آثار اهل عرفان و صاحب‌نظران این حوزه، به تطبیق تعاریف و مصادیق شطح پرداختیم و نتایج این پژوهش را در این مقاله ارائه دادیم.

بحث و بررسی

برخی از صاحب‌نظران، برای حل مشکلات تعریف سنتی به یافته‌های جدیدتر غریبان متوسل شده‌اند که به سبب تکیه بر پیش‌فرض‌هایی مانند نفی ذات‌گروی، اصالت تسمیه و تعلق تعریف به لفظ در نظام معرفتی ما مقبول نیست یا دست‌کم تشریح و تبیین نشده است و برخی نیز نظریه‌های جدیدی را مطرح کرده‌اند. یکی از این نظریه‌ها مبتنی بر کنار گذاشتن محتوای تعریف و وابستگی آن به امور ماهوی است.

بنا بر این نظریه، پنج نوع تعریف خواهیم داشت که در دو دسته قرار می‌گیرند: تعاریف لفظی، مفهومی و عینی (براساس متعلق) و تعاریف تعلیمی و القایی (براساس غایت)؛ زیرا ما یا درحقیقت به قصد کشف مجهول اقدام به تعریف می‌کنیم که در این صورت براساس متعلق به یکی از اقسام اول تا سوم می‌رسیم و آن را با علل خارجی (اعم از فاعل، غایت و معد)، اجزا (اعم از اجزای مفهومی و اجزای ماهوی ذاتی و عرضی)، آثار و خواص یا معالیل و نیز روابط و تعلقات تعریف می‌کنیم یا اینکه نه به قصد کشف مجهول، بلکه به قصد تعلیم یا القای رأی خویش تعریف می‌کنیم که در این صورت به دو قسم پایانی می‌رسیم (ر.ک: مقاله «منطق تعریف در بوتۀ نقد و داوری» از موسی ملایری).

اما مسئله مهم دیگری که در منطق سنتی تعریف نیز به‌درستی بدان اشاره شده، شرایط صحت تعریف است که به دو دسته شرایط معنایی و شرایط لفظی تقسیم می‌شود. شرایط معنایی عبارتند از: جامعیت و مانعیت، تغایر مفهومی، دوری‌نبودن و اجلی و اعرف‌بودن معرف از معرف؛ و اهم شرایط لفظی عبارتند از: وضوح و عاری‌بودن از ابهام و ابهام، اشتمال‌نداشتن تعریف بر الفاظ مشترک لفظی یا مشترک معنایی، پرهیز از کاربرد الفاظ استعاره‌ای و مجازی بدون قرینه و نیز الفاظ نامأنوس و غریب. در بخش بعد با اطلاع از این مبانی به بررسی و نقد تعاریف ارائه شده از شطح می‌پردازیم.

تعاریف قدما از شطح

برای رسیدن به تعریفی از شطح، ابتدا به فرهنگ‌ها مراجعه و مشخص شد که در بسیاری از کتب لغت چون قاموس المحيط، لسان‌العرب و المنجد این واژه نیامده است. بعضی از محققان بر این باورند که دلیل اصلی این امر این است که «شطح»، واژه‌ای دخیل از سریانی

است یا مقلوب «شطح» در معنای دورشدن و تجاوز از حد و دراز کشیدن سخن است و از این رو، در فرهنگ‌های متأخر مانند لاروس، *اقترب الموارد* و *معجم الوجیز مادة «شطح»* با معنایی نزدیک به «شطح» آمده است.

در *منتهی الارب و تاج العروس* نیز «شطح» به کسر شین و تشدید طاء، کلمه‌ای است که با آن بزغاله یک‌ساله را زجر کنند و برانند. در *اقترب الموارد* نیز در ضمن اشاره به معنای لغوی ذکر شده، «شطحه» به فتح شین و حاء (جمع شطحات) در اصطلاح متصوفه، عباراتی دانسته شده که در حالت غیب از خویش و غلبه شهود حق بر زبان ایشان جاری می‌شود، اما آنچه در تبیین شطح می‌تواند از تعاریف کتب لغت کارگشایتر باشد، تعاریف‌های عرفای شطح‌پرداز و نیز مخالفان شطاحی از شطح است که در این مقال، با ترتیب تاریخی نقل خواهد شد.

ظاهراً نخستین تعریف از شطح را سراج طوسی در *اللمع* بیان می‌کند. تعریفی که بعدها بسیاری از عرفای مدافع شطح چون روزبهان از آن بهره می‌گیرند. وی در جواب پرسش از ماهیت شطح می‌گوید: «اگر کسی بپرسد که شطح چیست، باید گفت که شطح نوعی تعبیر است با ظاهری شگفت‌آور و غریب، برای توصیف تجربه‌ای از وجد که قدرت جوشان آن [همچون رودخانه‌ای که طغیان کرده باشد] ذهن عارف را تسخیر می‌نماید و فیضان می‌کند. در زبان عربی، شطح به معنای حرکت است. وقتی بخواهیم حرکت، جنبش و یا جوش و خروش را بیان کنیم، «شطح یشطح» به کار می‌بریم؛ مثلاً به دکان نانوايي که در آن آرد کنند، «مشطاح» گویند و آن به جهت بسیاری حرکتی است که عمل آرد کردن به همراه دارد که در حین این کار، گاه آرد از اطراف به بیرون می‌ریزد» (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۳۷۵-۳۷۷).

به فاصله تقریبی یک قرن پس از این تعریف از سراج، امام محمد غزالی (متوفی: ۵۰۵ هـ. ق) که دید چندان مثبتی در باب شطح ندارد، در تعریف خود از شطح، بر مخالفت آن با شرع تأکید می‌کند و می‌گوید: «شطح، آنچه صوفیان گاه وجد و حال بیرون از حد شرع گویند، مانند انا الحق (از حلاج)، سبحانی ما اعظم شأنی (از بایزید)، لیس فی جبتی سوی الله (از جنید)» (غزالی، ۱۳۸۶: ۸۳۶). البته غزالی در آثار خود دو نوع سخن را شطح

می‌نامد؛ یکی دعوی‌های طویل و عریض در عشق با حق تعالی، و وصال او که از اعمال ظاهر مغنی شود، تا به حدی که قومی [دعوی] اتحاد و برخاستن حجاب و مشاهده به رؤیت و مشافهه به خطاب می‌کنند؛ و دیگری سخنان نامفهومی که آن را ظاهرهای معجب و عبارت‌های هایل باشد و در آن منفعتی نبود. و آن دو گونه است: یکی آن که گوینده را هم مفهوم نباشد... و دوم آن که مفهوم باشد و لکن بر تفهیم آن قادر نبود و به عبارتی که بر ضمیر وی دلیل کند، ایراد نتواند کرد (همان: ۹۲-۹۵).

این تفاوت در نگاه، علاوه بر آنکه حتماً متأثر از نگاه عرفانی سراج و غزالی است، می‌تواند نشئت گرفته از شطحیات آن دوره نیز باشد. بدین معنا که سراج با توجه به شطحیات بایزید، جنید، حلاج و شبلی در صدد تشریح شطح است، اما شطحیات عرفای قرن پنجم مانند خرقانی نیز در تعریف غزالی از شطح مؤثر بوده است و مطابق بررسی‌های صورت گرفته، بسامد برخی عناصر محتوایی مانند فنای فی‌الله که برخی از جمله خود بقلی آن را ادعای اتحاد نامیده‌اند، ادعای آگاهی از غیب، خرق عادت، شفاعت خلق، تفاخر به عظمت خود و عنایت خاص خدا به عارف، داشتن رابطه متقابل با خدا، مراوده با غیب و در یک کلام ادعا در قرن پنجم، تفاوت معناداری با قرون پیش از آن داشته و حتماً این امر نیز در نگاه غزالی به شطح بی‌تأثیر نبوده است.

اما عین‌القضات همدانی که خود از شطاحان است، با رویکردی متفاوت با غزالی در شکوی‌الغریب، شطح را چنین تعریف یا به عبارت صحیح‌تر توجیه می‌کند: «صوفیان را کلماتی است که آن‌ها را شطح می‌گویند و آن، هر عبارت نامأنوسی است که در حالت سکر و شدت جوشش وجد از گوینده آن صادر می‌شود. او در چنین حالتی قادر به خویشتن‌داری نیست... آنکه دستخوش چنین حالتی باشد، عقل از او زایل شود و در جلوه‌های سلطان انوار ازل گم شود و بگوید: «سبحانی ما اعظم شانی» بدان گفته مؤاخذه نمی‌شود (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۵: ۶۹-۷۰).

نزدیک به یک قرن پس از او، روزبهان بقلی با نگاه مثبت و در دفاع از شطح، در تعریف لغوی شطح از گفته سراج تبعیت می‌کند و می‌گوید: «در عربیت گویند «شطح یشطح»: اذا تحرك. شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند، مشطاح

گویند از بسیاری حرکت که در او باشد.» و سپس در تبیین اصطلاح شطح، کلام را چنین شرح و بسط می‌دهد: «پس در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعمت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان [را] حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب و اسرار عظمت، بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روحی در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند، چون جهش نشانند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۶-۵۷) و نیز در *مشرّب الارواح* شطح را افشای سر با عبارات مجهولی می‌داند که از سر دعوی و رعونت آمیخته با وجد و حال بیان می‌شود و این گمراه کننده است، مگر اینکه صاحب شطح مستولی و محفوظ می‌باشد (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۱۳۶)؛ بنابراین، می‌بینیم که بقلی نیز بر ادعا در شطح تأکید دارد و با تأثیرپذیری از درک شطحیات قرن ششم - که نقد دیدگاه‌های رایج در عصر خود و نیز کم‌ارزش شمردن عبادات و مناسک ظاهری شرع از پرتکرارترین محتوای رایج در آن است - صحت شطح را به مستولی و محفوظ بودن عارف شطاح مشروط می‌سازد.

عارف صاحب‌نظر دیگری که پس از روزبهان به تعریف شطح از دیدگاه خود می‌پردازد، ابن عربی است. البته ابن عربی در آثار مختلف خود درباره شطح، آرای متناقضی دارد که در این مقال نمی‌گنجد و ما در این بخش از سخن، تنها به تعریف وی از شطح بسنده می‌کنیم. شطح در نظر ابن عربی ادعای صادقی است که طی آن، گوینده شطح مقام و مرتبه خاصی را که خداوند به او عطا فرموده است، اظهار می‌کند و این ادعا و اظهار عموماً بر سبیل فخر است؛ مگر کسانی که به امر خداوند و به حکم «و اما بنعمة ربك فحدث» از خود سخن می‌گویند. عین عبارت ابن عربی که بسیاری از صاحب‌نظران پس از وی چون جرجانی در تعریف شطح متأثر از آن بوده‌اند، چنین است: [السطح] عبارة عن

کلمه علیها رائحة رعونته و دعوی و هی نادرة أن توجد من المحققين أهل الشريعة (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۳۳).

عبدالرزاق کاشانی که از عرفای وحدت وجودی برجسته قرن هشتم به حساب می آید، با تعابیر زیر شطح را تعریف می کند: الشطح کلام عجیب صادر عن وجد غالب مرموز من حيث الظاهر صحیح من حيث المعنی؛ و أكثر یکون مع غلبة الأحوال و یکون معها طواع و هی أنوار من طلوع شمس التجلی طامسه لآثار العقل و الوهم (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۳۴).

تعریف ابوالمفاخر یحیی باخرزی از مشایخ عرفان کبرویه معاصر وی نیز بسیار نزدیک به تعابیر کاشانی است. وی می گوید: «در لغت و استعمال، «شطح» سخنی را گویند که ظاهر آن به ظاهر شرع راست نبود، اما حالی که آن سخن نتیجه آن حال است بحق باشد» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۵۹).

جرجانی از علمای نامدار قرن هشتم و نهم ایران، در تعریف شطح، ابتدا عین تعبیر ابن عربی را در فتوحات مکیه تکرار می کند، اما در ادامه شرط ابن عربی مبنی بر اذعان شطح به امر خداوند برای صحت شطح را نادیده می گیرد و شطح را به طور کلی از زلات محققین می داند؛ زیرا به زعم او شطح دعوی به حق است که عارف بدون اذن الهی تصریح می کند» (ر.ک: رساله تعریفات، ذیل شطح).

این تناقض در تعریف شطح در قرن هشتم نیز با توجه به محتوای شطحیات قرن هفتم قابل تأمل است. پرتکرارترین مضمون در شطحیات قرن هفتم، ادعای فنای فی الله و نفی ما سوی الله و از سوی دیگر تفاخر عارف به عظمت خود و مقایسه خود با خداست. بدیهی است افزون بر تفاوت دیدگاه معرفان شطح، یک چنین تناقض ظاهری، بی توجه به دو ساحت وجودی انسان، به چنین نگاه های متعارض و متناقضی دامن می زند و به رد و قبول شطح در یک بازه زمانی می انجامد.

اما پس از جرجانی عموماً آنچه در تعریف شطح آمده، تکرار همین تعاریف است و اگر تعریفی صورت گرفته، در بردارنده همان تعابیری است که ایشان گفته اند.

تعریف عرفان پژوهان متأخر از شطح

در سال‌های اخیر، برخی پژوهشگران حوزه عرفان و ادب، شطح را با تأثیرپذیری از تعاریف مذکور قدما، با اندکی تفاوت در لفظ و معنا تعریف کرده‌اند؛ برای مثال در تعریف بدوی، «شطح تعبیری است از آنچه نفس هنگام درک الوهیت درمی‌یابد؛ به طوری- که درک او این است که خداوند اوست و او خداوند است» (بدوی، ۱۹۷۸: ۱۰). ایشان در مقدمه «شطحات الصوفیه» پنج چیز را عناصر سازنده شطح نامیده‌اند: «شدت وجد»، «حال سکر» و «عدم شعور عارف و سخن‌راندن از آنچه بر او وارد می‌شود» که در تعاریف قدما آمده و نیز «تجربه اتحاد» و «شنیدن ندای هاتف غیبی» که ظاهراً از بررسی شطحیات و نیز تعریف انواع شطح غزالی برداشت شده است (ر.ک: بدوی، ۱۹۷۸: ۱۰-۱۱).

جلال ستاری (۱۳۷۲: ۱۵۴) معتقد است که «شطحیات، گفتارهای نیمه‌رمزی صوفیان است که در حالت سکر و بیخودی و غلبات شور و وجد و مستی بر زبان برخی از این طایفه می‌رفته و چون برتر از قوت و مرتبه درک و فهم ظاهرینان و عوام بوده، از نظر فقها و متشرعه، کفر و زندقه به حساب می‌آمده است.» محمود صباحی نیز با تعبیری جدید، شطح را با تأکید بر منشأ و تأثیر آن چنین تعریف می‌کند: «شطح اصطلاحی است صوفیانه و سخنی است هشداردهنده که تکانه‌ای در آدمی می‌آفریند؛ زیرا خود برآمده نابه‌هنگامی است از تکانه‌ای در آدمی‌ای دیگر. و نیز گزاره‌ای است موجز که بوی آشوب از آن برمی‌خیزد و جای سفت‌کردگان و آرام‌طلبان و متظاهران را هیچ خوش نمی‌آید» (صباحی، ۱۳۸۵: ۵۸).

برخی دیگر از پژوهشگران معاصر حوزه ادبیات و عرفان نیز کوشیده‌اند افزون بر منشأ و غرض از شطح، ماهیت زبانی شطحیات را تشریح کنند و از این‌رو، بررسی‌های زبان‌شناسانه و زیبایی‌شناسانه نیز در تعریف و تحلیل شطح صورت می‌گیرد؛ برای مثال، شفیع کدکنی براساس نظریه استحسانی، شطح را کلمه‌ای دانسته که تعریف علمی آن محال است. به‌زعم وی، شطح گزاره‌ای هنری و عاطفی است. شطحیات صوفیه شعری منشور است و این خاصیت شاعرانه، علاوه بر آنکه در ظاهر شطح با جنبه‌های موسیقایی داشتن آشکار است، در معنا نیز جلوه‌گر است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۲۳۹ و ۲۴۲). در بلاغت صوفیه‌محور،

جمال‌شناسی شکستن عرف و عادت‌های زبانی است؛ چه در دایرهٔ اصوات و موسیقی و چه در دایرهٔ معانی. در مرکز این قلمرو استتیک، غلبهٔ موسیقی و شطح (پارادوکس) بر دیگر جوانب بیان هنری کاملاً آشکار است» (همان: ۴۲۸).

شطحیات صوفیه، در زبان عرفانی به ساخت شعر نزدیک می‌شود. شفیع کدکنی معتقد است که بسیاری از این سخنان، از بسیاری از اشعار، شعریت بیشتری دارند. «جوهر شعر و حقیقت آن، بر شکستن هنجار منطقی زبان استوار است. از نظام سرچشمه می‌گیرد و این نظام گاهی با نظم همراه است، مثل شعر حافظ؛ و گاه این نظام از نظم جداست، مثل شطحیات صوفیه. شعرای بزرگ علاوه بر وزن و قافیه و تشبیه و استعاره، به حدی از اشراف بر کلام رسیده بوده‌اند که در شعرشان نوعی نظام وجود دارد. این نظام در آن سوی وزن و قافیه است یا چیزی است مسلط بر مجموع وزن و قافیه و تشبیه و مجاز. بسیاری از شطح‌های صوفیه نظام دارد، اگرچه در نظم معهود و مألوف و دستمالی‌شدهٔ بحور و قوافی قرار نگرفته است و بسیاری از سخنان سروش اصفهانی، اگرچه در قالب نظم قرار گرفته، نظام ندارد» (همان: ۲۴۱). محمد تقوی نیز زبان شطح را حاصل نوعی زیستن خاص می‌داند و براساس نظریات جدید فیلسوفان تحلیلی می‌گوید: «می‌توان شطح را نوعی بازی زبانی قلمداد کرد که در جهانی ویژه معنی دارد» (تقوی، ۱۳۸۵: ۶۴).

نقد و بررسی وجوه مورد توجه در تعاریف شطح

در بخش قبل، در ضمن ارائهٔ تعاریف، به تأثیر محتوا و مضامین رایج در شطحیات عرفا بر سیر تعاریف اهل عرفان از شطح اشاره شد، اما در این بخش، به بررسی عناصر مورد توجه در تعاریف شطح می‌پردازیم. البته همان‌طور که پیش‌تر در مقدمه مطرح شد، قصد ما نقد تعاریف مطرح‌شده از منظر تعریف سنتی و بحث در جنس و فصل شطح - که به تعبیر سهروردی ناممکن می‌نماید - نیست؛ بلکه می‌خواهیم بینیم تعاریف لفظی، مفهومی و القایی یادشده، بیشتر به کدام جنبه از ویژگی‌های شطح توجه داشته‌اند و آیا به‌طور کلی، با توجه به مصادیق شطح می‌توان آنچه را مطرح کرده‌اند، ویژگی شطح دانست؟

۱. منشأ شطح

جمع‌بندی تعاریف مذکور نشان می‌دهد بیشترین تعبیر به منشأ شطح مربوط می‌شود. به طور کلی، مهم‌ترین دیدگاه‌هایی که به دنبال تبیین منشأ یا به عبارتی علل بروز شطح هستند، عبارتند از:

- نظریه غلبه سکر

این نگرش که معتقد است شطح به سبب غلبه سکر بر عارف دست می‌دهد، معرف یکی از وجوه شطح است که در اغلب تعاریف شطح مدنظر قرار گرفته و البته در برخی از موارد نیز کاملاً کنار نهاده شده است. شیوع این امر در تعاریف و اظهارنظر عرفا به حدی است که تا پیش از هانری کربن، اغلب مترجمان، شطح را کلام منبعث از وجد ترجمه می‌کنند و ماسینیون برگردان «locutions theopathiques» [یعنی ترکیبات کلامی خداشیفتگی یا خداحسی] را معادل شطح می‌داند. البته این امر قابل نقد است؛ چراکه بخشی از شطحیات گردآوری شده، از عرفای اهل صحو نقل شده و چنانکه هانری کربن تصریح کرده است، «بسیاری از شطحاتی که از برخی مشایخ صوفی نقل می‌گردد، در حالت وجد بیان نشده و غالباً گفتاری است که حتی پس از اختتام حرکات [وجدآمیز]، در آرامش کامل ادا شده. این گفتارها نیز احتمال ریشه در تجربه‌ای از وجد دارند، لیکن زمانی که بیان شده‌اند، به هیچ وجه نه «کلام منبعث از وجد» و نه «ترکیبات کلامی خداشیفتگی یا خداحسی» بوده‌اند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۸۲).

- نظریه معرفتی شطح

در تعاریف متداول شطح، به دو وجه کلی غلبه سکر و یافت اسرار اشاره شده است. تئوری غلبه سکر، ماهیت شطح را بیشتر از منظر احوالات حاکم بر عارف بررسی می‌کند، اما تئوری یافت اسرار، به ماهیت شطح به واسطه نوع معارفی که عارف دریافت می‌کند، می‌پردازد. «شاید بتوان گفت شطح یک استراتژی بیانی است که مخاطب را به تأمل در بطن وامی‌دارد، اما تلقی عارف از این بطن ممکن است معیار پدیدارشناختی یا هستی‌شناختی داشته باشد» (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۵۵)، اما متأسفانه آنچه در دیدگاه‌های

رایج درباره شطح مغفول واقع شده، تبیین شطح براساس ساحت‌های معرفتی و وجودی است. یکی از ویژگی‌های زیربنایی و ساختاری تفکر عرفانی، تفکیک معرفتی و وجودی، و برپایی قطب‌های متقابل یا تقابل‌های دوگانی است که با درک درست و طرح لوازم زیربنایی آن می‌توان تحلیل بهتری از شطح به دست داد... بنابر چنین نگرشی، یکی از ساختارهای حاکم بر تفکر عرفانی، باور به دو سطح متمایز وجودی برای انسان است: جنبه علوی که با دمیده شدن روح خدا متبلور می‌شود و جنبه سفلی و فروتر که جسم خاکی بشری است... عرفا نه تنها سطوح متمایز تن و روح را امری وجودی به‌شمار می‌آورند - یعنی امری که با خلقت واقعی انسان دمساز است - بلکه سعی دارند این دوگانی را به امری معرفتی تأویل کنند» (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۳۶).

از این منظر، علت ایجاد برخی از شطحیات به‌ظاهر متناقض، اعتقاد گوینده به دو ساحت قدسی و زمینی است؛ بنابراین، با تأویل‌های تفکیکی ممکن است این دسته از شطحیات، چندان متناقض به‌نظر نرسد. «دوساحتی بودن وجود، به معنای قائل شدن به تفکیک وجودی برای هستی و اعیان عالم است. کاربست چنین دیدگاهی در تأویل شطح بسیار رایج است. در این دیدگاه نیز یک واحد مستقل مانند ضمیر من (انا) یا یک نام خاص مانند منصور، ابوسعید و... و حتی گاه خود واژه الله یا حق، بنا به تفکیک وجودی به دو بخش تقسیم می‌شود. این دو بخش کاملاً نقطه مقابل هم هستند، مانند آشکار و نهان، اول و آخر و موارد بی‌شمار دیگر. در گام بعدی به مرتبه جمع می‌رسیم. در این مرتبه، دو واحد متقابل در آن واحد در یک جا گرد می‌آیند. اگرچه از نظر منطقی، اجتماع نقیضین باطل است، زبان عرفانی با چنین زیرساختی هویت خود را باز می‌یابد» (همان: ۵۴).

- نظریه استحسانی شطح

نگرش فرمالیستی به زبان عرفانی، هنجارگریزی‌های زبان عرفانی را به واسطه تغییر در پارادایم‌های محور جانشینی و کاربست دیگرگونه محور همنشینی توجیه و تبیین می‌کند. نظریه استحسانی شطح هم در پی تبیین زبان‌شناختی گزاره‌های متناقض‌نماست. در این نگرش، نقیضه یا متناقض‌نمایی، اصل اساسی شطح محسوب می‌شود و با توجه به تعریف پارادوکس که مبتنی بر متناقض‌نمایی است، شطح کلاً به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که در

آن‌ها تناقض صوری مشاهده شود. شاید با تأثیرپذیری از اصطلاح «پارادوکس ملهم» که هانری کربن در برابر شطح پیشنهاد می‌کند. از دیدگاه شفيعی کدکني، پیروان این نگرش، شطح را تا سطح یک حادثه زبانی تقلیل می‌دهند. حادثه‌ای که در دو قلمرو هنری نمود پیدا می‌کند؛ یکی انتخاب بیان نقیضی و پارادوکسی و دیگری شکستن عادت‌های زبانی که هردو رفتار هنری با زبان است و نتیجه نگاه هنری به الهیات و مذهب (۱۳۸۰: ۲۳).

از میان نظریه‌های مطرح شده در منشأ شطح، نظریه غلبه سکر بیشتر مدنظر معرّفان شطح است و به جرأت می‌توان وجد و سکر را مهم‌ترین عامل ایجاد شطح از منظر آنان دانست که البته با مصادیق شطح همخوانی ندارد و تعاریف مذکور را مانع بسیاری از مصادیق محرز شطح می‌دارد؛ زیرا بنا بر نظر روزبهان، شطح صوفیان تنها حالتی از شطح عام است؛ یعنی حالتی از استحاله که بر هر امر ربانی یا نفس الامر غیب الغیب در صورتی که به زبان انسانی به عبارت آید، واقع می‌شود. وی با این دید به پارادوکس کلام ربانی در قرآن و حدیث اشاره می‌کند. «گفته روزبهان به‌طور کلی دو نکته مهم را دربردارد:

۱. شناخت شهودی اصولاً ماهیت شطح گونه دارد، یعنی حقیقت از جنس شطح است.
۲. شطح در ساحت زبان ضرورتی معرفتی است، نه یک سازوکار بلاغی صرف» (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۳۶).

کربن (بی تا: ۵۱۴) در شرح این نگاه هوشمندانه روزبهان می‌گوید: «خداوند آدمیان را مخاطب قرار نمی‌دهد مگر با شطح. بدین معنی که کلام خداوند، حرکت و جنبشی دارد که قوت آن در استعداد درک کلام آفریدگان یعنی تنها کلامی که آدمیان قادر به شنیدن آن هستند، نمی‌گنجد. از این روست که کلام ربانی و یا سخن خداوند حاوی تشابه است؛ یعنی کلامی است متشابه و ملتبس. هیچ‌یک از صفات ربانی را نمی‌توان به زبان آورد، مگر با عباراتی که در آن شائبه‌ای از التباس باشد... اجمالاً باید گفت، هر بار که قدم در قالب و توسط چیزی گذرا یعنی حدث بیان گردد، شطح وجود دارد». از این رو، کمال پارادوکس، همان تعبیر از چیزی است که غیرقابل تعبیر است (یعنی به عبارت و بیان نمی‌آید). «پارادوکس» در اصل منطوقی است متشابه. بدین معنی که دارای ظاهری است حیرت‌آور و غیرمنتظره و مفهومی مکتوم که همان مفهوم واقعی آن است (همان: ۸۹۰-۸۹۱).

این نگاه وسیع به شطح، تئوری غلبه سکر و بیان شطح در حال وجد را زیر سؤال می‌برد. در واقع، ذکر این ویژگی در تعریف شطح حتی در صورت صحت، تعریف را مانع شطح ربانی و نبوی و تنها به شطح صوفیانه محدود می‌سازد؛ در حالی که تئوری بیان اسرار که در بیان روزبهان آمده، جامع‌تر است و دریافت اسرار در حال سکر و غلبه وجد را نیز دربرمی‌گیرد.

۲. تشابه و التباس

پس از ذکر منشأ شطح، پرسامدترین مشخصه ماهوی شطح در تعاریف، ظاهر متشابه آن است که با تعابیر «ظاهر شگفت آور»، «عبارت نامأنوس»، «عبارت غریب و مجهول»، «ظاهر مرموز» و «ظاهر مخالف با ظاهر شرع» آمده است. به یقین این خصیصه ماهوی از مهم‌ترین عناصر ساختاری شطح است. به‌طور کلی، ابهام در زبان یا نامفهوم شدن یک گفته یا نوشته، به عوامل مختلفی بستگی دارد. برخی از این عوامل را می‌توان به‌گونه‌ای، برخی را به‌شونده و برخی را به ذات خود زبان و نسبت لفظ و معنی مربوط دانست. ابهام‌های مربوط به‌گونه‌ای ممکن است به‌سبب درک ناقص مسئله از جانب‌گونه‌ای، تسلط‌نداشتن‌گونه‌ای به زبان، توجه به جنبه‌های دیگری از زبان مثل جنبه‌های زیباشناسانه و انتخاب کلمات یا عبارات دارای کژتابی یا ابهام در کلام ایجاد شود که جز عامل دوم، سایر عوامل نام‌برده را می‌توان در ابهام شطح مؤثر دانست. همچنین اطلاع‌نداشتن‌شونده از امکانات زبان‌گونه‌ای و دلالت‌های آن، آشنانیدن مخاطب با دنیای اثر و کاربردهای ویژه زبان در آن حوزه و ناآشنایی‌شونده با تجربه عاطفی مطرح‌شده نیز از عوامل ابهام مربوط به‌شونده است که در کنار ابهام‌های مربوط به زبان، به‌سبب استعاره یا عاطفی‌شدن زبان، بیان رمزی و محدودیت زبان برای انتقال معنی، در مقوله ابهام زبان شطح از اهمیت بسزایی برخوردار است.

افزون بر این، بیان ناپذیری تجربه عرفانی است که به شطح گفتن می‌انجامد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۴). از این رو، عرفا از دیرباز برای بازگو کردن تجارب عرفانی به زبان خاصی متوسل شدند که در مقایسه با زبان عامه مردم و زبان سنتی یعنی عبارت، زبان رمزی و

اشارت محسوب می‌شود. در این زبان، معانی بی آنکه در سخن اظهار شود، القا می‌شود. این زبان تنها با کسی سخن می‌گوید که می‌تواند آن را بگشاید؛ یعنی کسی که بر سر مواجید و تجارب عرفانی واقف است و می‌داند که عارف تنها از آنچه می‌شود، دم می‌زند، و به آنچه می‌گوید نیز متحقق می‌شود (نویا، ۱۳۷۳: ۴-۵).

ویلیام جیمز مشاهدات عرفانی را در چهار ویژگی مشترک می‌داند؛ نخست بیان‌ناپذیری است (جیمز ۱۳۷۲: ۶۲-۶۴). استیس نیز هفت ویژگی برای تجارب عرفانی برمی‌شمارد که بیان‌ناپذیری و متناقض‌نمایی از این جمله است. وی هرگونه کوششی در رفع تناقض‌های شطحیات عرفانی از طریق تعابی منطقی یا زبان‌شناختی را تنزل‌دادن عرفان تا حد عقل عام و انکار ویژگی منحصر به فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های حسی روزمره می‌داند (استیس، ۱۳۷۵: ۲۷۶). طبعاً در بیان پارادوکسیکال، منطق کلام، رابطه‌ی علی و معلولی را چنانکه شیوه معمول است، بر نمی‌تابد.

مولانا نیز در دفتر اول مثنوی به ناتوانی بیان انسانی از انتقال اسرار پرداخته است:

گویی‌دم مندیش جز دیدار من	قافیه اندیشم و دلدار من
قافیه دولت تویی در پیش من	خوش نشین ای قافیه‌اندیش من
حرف چه بود خار دیوار رزان	حرف چه بود تا تو اندیشی از آن
تا که بی این هرسه با تو دم زرم	حرف و صوت و گفت را برهم زرم

خرقانی نیز به زیبایی همه این مطلب را در جمله‌ای بیان می‌دارد، آنجا که می‌گوید: «دعوی کنی معنی خواهند، و چون معنی خواهند، چون معنی پدید آید، سخن بنماند که از معنی هیچ نتوان گفت» (مینوی، ۱۳۷۲: ۷۳).

به تعبیری دیگر، برای بیان تجربه حیرت‌چاره‌ای جز ایجاد حیرت نیست؛ به‌ویژه اینکه گوینده به تعبیر کریستین تورتل، در فضایی که طبیعت انسانی‌اش با الوهیت پیوند خورده است، خود را از همه قیود حتی قیود بندگی رها یافته می‌بیند و خود را به جای رب خویش می‌گذارد (مینوی، ۱۳۷۲: ۲۵). ماسینیون از این حالت تعبیر به جابه‌جایی عاشقانه نقش‌ها می‌کند؛ یعنی یکی به جای دیگری سخن می‌گوید (نویا، ۱۳۷۳: ۳۳۶).

۳. ادعا و رعونت

مورد دیگری که بارها بدان اشاره شده، دعوی و به‌طور خاص دعوی اتحاد است که بیشتر ذهن را به سمت فاعل سوق می‌دهد. ظاهراً این مسئله که جنبه القایی دارد، نخستین بار در تعریف غزالی از شطح به‌صراحت مطرح شده است. سپس در کنار تعبیر رعونت در تعریف روزبهان آمده و پس از ابن عربی رواج بیشتری یافته است. این همان نکته مهمی است که تبیین صحیح آن، بسیاری از ایرادهای مخالفان شطح را رفع می‌کند و به تعریفی صحیح از شطح می‌انجامد. بدوی می‌گوید: «اتحاد یعنی اینکه عاشق و معشوق در فعل و ذات یک چیز شوند؛ به گونه‌ای که اشاره به یکی از آن‌ها چون اشاره به دیگری باشد» (بدوی، ۱۹۷۸، مقدمه: ۱۶). در صورتی که اساس جدا کردن عاشق و معشوق در نزد عرفا وجهی ندارد.

از این روست که پل نوپا، «سبحانی» گفتن بایزید و «انا الحق» گفتن حلاج را مانند «انی انا ربک» شنیدن موسی می‌داند. استدلال او این است که در هر یک از این حالات، فاعل جمله نه موسی است، نه بایزید و نه حلاج؛ بلکه خداست که در آگاهی انسانی و از طریق آگاهی انسانی سخن می‌گوید. پل نوپا خداوند را هم متکلم و هم مکلم می‌داند، هم مخاطب و هم مخاطب. و این تجربه حضرت موسی را درست همان تجربه‌ای می‌داند که صوفیان نام شطح بر آن نهاده‌اند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۷-۱۵۰). از نظر سیدحیدر آملی نیز شطح عارف به این دلیل متناقض به نظر می‌رسد که با اثبات دوگانی در جنگ است و بنابراین، یک‌سونهادن دوگانی‌ها به معنای ساختارشکنی و درنهایت، معادل بروز تناقض‌گونه‌گی است (۱۳۶۸: ۱۳۲).

میر سیدشریف نقطوی برای بیان روشن‌تر این حالت، از مثال آهن گداخته استفاده می‌کند که صفت آتش را به خود می‌گیرد (بی تا: ۶۳-۶۴) و مولوی با آوردن تمثیل نان، هیزم، آهن و... از استحاله و تغییر ماهیت این اشیا در اثر مجاورت و ورود به عالمی دیگر می‌گوید. تفسیر او از شطح، با تمثیل مگس و انگبین در فیه ما فیه، یکی از نغزترین شروح تمثیلی بر شطحیات است: «چون یک عضو را استغراق حاصل شد، همه در وی مستغرق شوند؛ چنانکه مگس بالا می‌پرد و پرش می‌جنبد و سرش می‌جنبد و همه اجزایش می‌جنبد. چون در انگبین غرق شد، همه اجزایش یکسان شد، هیچ حرکت نکنند. استغراق آن باشد

که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند، غرق آب باشد. هر فعلی را که از او آید، آن فعل او نباشد، فعل آب باشد. اگر هنوز در آب دست و پای می‌زند، او را غرق نگویند یا بانگی می‌زند که آه غرق شدم، این را نیز استغراق نگویند. آخر این «انا الحق» گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است؛ «انا الحق» عظیم تواضع است؛ زیرا اینکه می‌گوید: من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند، یکی خود را و یکی خدا را؛ اما آنکه «انا الحق» می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد، می‌گوید: «انا الحق»، یعنی من نیستم؛ همه اوست. جز خدا را هستی نیست؛ من به کلی عدم محضم و هیچم؛ تواضع در این بیشتر است. این است که مردم فهم نمی‌کنند... شیری در پی آهوی کرد، آهواز وی می‌گریخت. دو هستی بود، یکی هستی شیر و یکی هستی آهو، اما چون شیر به او رسید، و در زیر پنجه او قهر شد و از هیبت شیر بیهوش و بیخود شد. در پیش شیر افتاد، این ساعت هستی شیر ماند تنها، هستی آهو محو شد و نماند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۹۳)؛ بنابراین، دیدگاه وحدت میان متکلم و گوینده، توحید واقعی و ایمان حقیقی است و عارف در این حال هم گویاست و هم خاموش (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۳۹).

«سرریز شطح بر زبان عارف» نیز تعبیری است که در تعریف سراج از شطح آمده و عین القضاات نیز با طرح زایل شدن عقل عارف در زمان بیان شطح به همین مسئله توجه دارد. ظاهراً پرداختن به این مسئله و به تعبیری رد اختیار شطح در هنگام بیان آن در تعریف شطح از سوی مدافعان شطح، راهی برای توجیه بیانات شطح‌آمیز عرفا و مؤاخذه نشدن آن‌هاست.

۴. سایر موارد

سایر عناصر مطرح شده در تعریف قدما از شطح، «معنای لغوی حرکت»، «بیرون بودن شطح از حد شرع»، «اشتمال بر معنای صحیح» و «بیان شطح بدون اذن الهی» است که به ترتیب در تعریف‌های سراج و روزبهان، غزالی، عبدالرزاق کاشانی و جرجانی آمده است. و نیز «اختصاص شطح به مبتدیان» که در اظهار نظر قدما درباره شطح نیز بارها تکرار شده و از جنبه القایی برخوردار است. در تعاریف متأخران نیز ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه مانند

«شعرگونگی شطح» یا به تعبیر تقوی «بازی زبانی» مطرح شده است که اگرچه ناظر به ماهیت زبانی شطح است، آن را در سطح زبانی محدود می‌سازد.

تعریف شطح

با توجه به بررسی‌های فوق، هیچ‌یک از تعریف‌ها جامع مصادیق شطح نیست. از این رو، تعریف زیر برای شطح پیشنهاد می‌شود: «شطح ابراز و اظهار اسراری است که ظرف محدود الفاظ و افعال انسانی گنجایش آن را ندارد و از این رو، در فعل و بیان، ماهیتی متناقض و متشابه می‌یابد.» این تعریف، ضمن تأکید بر ماهیت متناقض و ملتبس شطح و بیان علت آن، در مقابل نظریه غلبه سکر، بر دریافت اسرار تأکید دارد و و بدین ترتیب، وسعت معنایی شطح (در قرآن و حدیث و سخنان عرفا) در آن حفظ می‌شود. همچنین این تعریف، افزون بر شطح کلامی، شطح فعل را نیز دربرمی‌گیرد و جامع مصادیق شطح در ادوار مختلف خواهد بود. مزیت دیگر این تعریف آن است که برخلاف بیشتر تعریف‌های یادشده، با ذکر ویژگی‌هایی مانند اشتغال بر دعوی (به طور خاص ادعای اتحاد)، بیرون‌بودن شطح از حد شرع یا اختصاص آن به مبتدیان که در بسیاری از مصادیق شطح بی‌اعتبار است، مانعیت تعاریف مذکور را ندارد.

نتیجه‌گیری

تعریف به حد و نیز رسم تام بسیاری از مفاهیم و اعیان، دشوار و گاه اطمینان از حصول آن ناممکن است و براساس تعریف سنتی «تعریف» می‌توان بسیاری از تعاریف ارائه‌شده را تنها در زمره رسم ناقص جای داد که در آن‌ها، علل خارجی (اعم از فاعل، غایت و معد)، اجزا (اعم از اجزای مفهومی و اجزای ماهوی ذاتی و عرضی)، آثار و خواص یا معالیل و نیز روابط و تعلقات، تشابهات و مثال‌ها ذکر می‌شود یا القای بار عاطفی خوشایند یا ناخوشایندی صورت می‌گیرد.

در این نوشتار، پس از مروری بر تعاریف شطح به این نتیجه رسیدیم که معرفان شطح، گاه به منشأ شطح و احوال گوینده و تجربه‌های عرفانی او پرداخته‌اند و زمانی به کم و کیف

رابطه گوینده با خداوند و ممکن یا ناممکن بودن آن و مسائلی از این دست. در موارد اندکی نیز به خود شطح و زبان آن توجه نشان داده‌اند.

یکی از مهم‌ترین نتایج حاصل از مرور تعاریف و مقایسه آن با مصادیق شطح در ادوار مختلف، تأثیر شطوحیات رایج تا آن زمان بر تعریف شطح و شکل دادن به خط سیر تعاریف شطح است؛ برای مثال، دریافتیم که تفاوت تعریف سراج و غزالی از شطح، به غیر از تفاوت‌های نظری می‌تواند نشأت گرفته از شطوحیات آن دوره نیز باشد. بدین معنا که سراج با توجه به شطوحیات بایزید، جنید، حلاج و شبلی در صدد تشریح شطح است، اما شطوحیات عرفای قرن پنجم مانند خرقانی نیز در تعریف غزالی از شطح مؤثر بوده است و طبق بررسی‌های صورت گرفته، بسامد برخی عناصر محتوایی مانند فنای فی‌الله که برخی از جمله خود بقلی آن را ادعای اتحاد نامیده‌اند، ادعای آگاهی از غیب، خرق عادت، شفاعت خلق، تفاخر به عظمت خود و عنایت خاص خدا به عارف، داشتن رابطه متقابل با خدا، مراد به غیب و در یک کلام ادعا در قرن پنجم، تفاوت معناداری با قرون پیش از آن داشته و حتماً این امر نیز در نگاه غزالی به شطح بی‌تأثیر نبوده است. این تناقض در تعاریف شطح در قرن هشتم، در یک بازه زمانی نیز با توجه به محتوای شطوحیات قرن هفتم قابل تأمل است. پرتکرارترین مضمون در شطوحیات قرن هفتم، ادعای فنای فی‌الله و نفی ما سوی‌الله و نیز تفاخر عارف به عظمت خود و مقایسه خود با خداست. بدیهی است افزون بر تفاوت دیدگاه معرفان شطح، چنین تناقض ظاهری، بی‌توجه به دو ساحت وجودی انسان و نگاه وحدت وجودی، به چنین نگاه‌های متعارض و متناقضی دامن می‌زند و به رد و قبول شطح در بین بزرگان آن قرن می‌انجامد. دیگر آنکه پرتکرارترین ویژگی شطح در تعاریف آن، مسئله غلبه سکر و وجد در عارف است. آنچه در تعاریف عرفا کمتر بدان توجه شده این است که در مقابل تئوری غلبه سکر، در تعریف سراج و روزبهان تئوری یافت و بیان اسرار نیز مطرح شده است. تئوری غلبه سکر، ماهیت شطح را بیشتر از منظر احوال حاکم بر عارف بررسی می‌کند، اما تئوری یافت اسرار، به ماهیت شطح به واسطه نوع معارفی که عارف دریافت می‌کند، می‌پردازد و از این رو، قابل توجه است. نکته دیگر آنکه

محدود کردن شطح به سکر و وجد حاصل از آن، این مفهوم وسیع را به بخشی از شطحیات صوفیانه محدود می‌سازد و همه مصادیق آن را دربر نمی‌گیرد. پس از ذکر منشأ و غایت شطح، پربسامدترین مشخصه شطح در تعاریف، ظاهر متشابه آن است که با تعابیر «ظاهر شگفت آور»، «عبارت نامأنوس»، «عبارت غریب و مجهول»، «ظاهر مرموز» و «ظاهر مخالف با ظاهر شرع» آمده است. به یقین این خصیصه ماهوی، از مهم‌ترین عناصر ساختاری شطح است؛ زیرا در پدیده شطح، بناست معنا و باطنی عظیم و غریب در ظرف محدود الفاظ بیان شود و بدیهی است که این امر به ابهام و تناقض خواهد کشید؛ بنابراین، می‌توان شطح را چنین تعریف کرد: «شطح ابراز و اظهار اسراری است که ظرف محدود الفاظ و افعال انسانی گنجایش آن را ندارد و از این رو، ماهیتی متناقض و متشابه می‌یابد.»

منابع

- آتش سودا، محمدعلی. (۱۳۸۶). «روایت‌شناسی شرح شطحیات». *علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. دوره ۲۶. ش ۲ (پیاپی ۵۱). صص ۱-۲۵.
- ابن سینا. (۱۳۶۶). *کتاب الحدود*. ترجمه محمد مهدی فولادوند. سروش. تهران.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*. ۴ جلدی. دارالصادر. بیروت.
- استیس، والتر ترانس. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ چهارم. سروش. تهران.
- اسدی، محمدجعفر. (۱۳۸۹). «شطحیات و حال در عرفان». ادیان و عرفان. س ۶. ش ۲۴. صص ۱۵۷-۱۷۵.
- باخرزی، یحیی. (۱۳۸۳). *اوراد الأحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار. چ دوم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۸). *شطحات الصوفیه*. چ سوم. وكالة المطبوعات. کویت.
- بریه، امیل. (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*. ترجمه علی‌مراد داودی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.

- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). شرح شطوحیات. چ سوم. طهوری. تهران.
- _____. (۱۴۲۶ ق.). مشرب الأرواح. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- پترسون و دیگران. (۱۳۸۳). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی. چ چهارم. طرح نو. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). رمز و داستان‌های رمزی. چ سوم. علمی و فرهنگی. تهران.
- تقوی، محمد. (۱۳۸۵). «شطوح، سرریزهای روح بر زبان». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی. س ۱۴. ش ۵۵ و ۵۴. صص ۳۷-۷۱.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶). موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. به کوشش رفیق العجم و علی دحروج. مکتبه لبنان. بیروت.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۳۲۱ ق.). التعریفات. المطبعة الحمیدیه المصریه. قاهره.
- جوکار، منوچهر. (۱۳۸۴). «ملاحظاتی درباره شطح و معانی آن». مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان. ش ۱.
- جیمز، ویلیامز. (۱۳۷۲). دین و روان. ترجمه مهدی قائمی. انقلاب اسلامی. تهران.
- حائری، محمدحسن و ابراهیم رحیمی زنگنه. (۱۳۸۹). «بانی نظری شطوحیات عرفانی از نگاه مولانا». فصلنامه زبان و ادب پارسی. ش ۴۳. صص ۳۳-۴۶.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۵۲). حسنات العارفین. تصحیح و مقدمه سید مخدوم رهین. مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن. تهران.
- زرقانی، سید مهدی و الهام اخلاقی. (۱۳۹۱). «تحلیل ژانر شطح براساس نظریه کنش گفتار». دوفصلنامه علمی- پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. س ۳. ش ۶.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۲). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. مرکز. تهران.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴ م.). اللمع فی التصوف. مطبعة بریل. لیدن.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۱۷۳

- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۴). دفتر روشنائی. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۳). موسیقی شعر. چ چهارم. آگاه. تهران.
- شهابی، محمود. (۱۳۶۱). رهبر خرد. قسمت منطقیات. کتابخانه خیام. تهران.
- صباحی، محمود. (۱۳۸۵). «سخن بت شکن» (تأملی کوتاه درباره شطح). مجله رودکی. ش ۴. صص ۵۸-۵۹.
- عبد الرزاق کاشانی. (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. چ ۲. میراث مکتوب. تهران.
- عیبدی‌نیا، محمدمیر و سعیده‌زمان رحیمی. (۱۳۸۷). «از سوررنالیسم فرانسوی تا روزبهان بقلی» (جلوه‌های فراواقعی در شطحیات صوفیه). نامه پارسی. ش ۴۶ و ۴۷. صص ۳۳-۵۹.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۸۵). دفاعیات (شکوی الغریب). قاسم انصاری. چ دوم. منوچهری. تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). ترجمه احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به کوشش حسین خدیوجم. نشر علمی و فرهنگی. تهران.
- فارابی، محمدبن محمد. (۱۹۸۶). المنطق عند الفارابی. به کوشش رفیق العجم. دار المشرق. بیروت.
- فخر رازی، امام محمد. (۱۳۸۱). منطق‌الملخص. تحقیق و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد. دانشگاه امام صادق. تهران.
- فرهمند، محمد. (۱۳۸۹). «میدان شطحیات عرفانی». فصلنامه تخصصی عرفان. س ۶. ش ۲۳. صص ۴۳-۶۳.
- فولادی، علی‌رضا. (۱۳۸۷). زبان عرفانی. فراگفت. قم.

- کرین، هانری. (بی تا). «شطح». ترجمه سیمین دخت جهان پناه تهرانی. آئینده. س ۹. ش ۷. صص ۵۰۹-۵۱۷ و ۸۹۰-۸۹۴
- کرین، هانری. (۱۳۸۴). «پارادوکس های صوفیانه». ترجمه سعید نوری نشاط. کیهان فرهنگی. س ۱۰. ش ۶. صص ۱۰-۱۳.
- مدرسی، فاطمه و همکاران. (۱۳۹۰). «شطحیات عین القضاة همدانی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۷. ش ۲۵. صص ۱۶۷-۱۹۲.
- ملایری، موسی. (۱۳۸۸). «منطق تعریف در بوتۀ نقد و داوری». مجله حکمت و فلسفه. س ۵. ش ۳. صص ۸۵-۱۰۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۲). فیه ما فیه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۵. امیرکبیر. تهران.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و مسعود آنگونه جونقانی. (۱۳۸۹). «تحلیل شطح برمبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی». ادب پژوهی. ش ۱۳. صص ۲۹-۶۰.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۷۲). احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی اهل تصوف درباره او به ضمیمه نورالعلوم. چ پنجم. بی تا. تهران.
- نقطوی، میرسیدشریف. (بی تا). شرح خطبه‌البیان. نسخه خطی شماره ۱۰۱۵. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. تهران.
- نوروزپور، لیلا. (۱۳۸۷). «اشارات‌های سبحانی، بررسی دیدگاه‌های متعارض در باب شطح». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۱۸۶. صص ۱۹۵-۲۰۹.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.

حکمت خسروانی در مرصادالعباد^۱

زهرة نجفی^۲

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۳

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

تصوف اسلامی در ایران، با ریشه گرفتن از آموزه‌های اسلام، در بستر فرهنگ ایران رشد کرد و از اندیشه‌های ایرانی تأثیر پذیرفت. این اندیشه‌ها، بر نظریه‌ها، شیوه‌های سلوک و آداب و رسوم صوفیان گرایش‌های مختلف تأثیر گذاشت و سبب پیدایش دیدگاه‌های گوناگون عرفانی شد. شهاب‌الدین سهروردی در حکمت‌الاشراق سیر حکمت و فلسفه را در ایران باستان تا زمان خود توضیح می‌دهد و عارفانی مانند بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و ابوالعباس قصاب آملی را ادامه‌دهندگان این حکمت می‌نامد. وی با بهره‌گیری از دیدگاه‌های پهلویون، باورهای خود را درباره نور و ظلمت با نام حکمت اشراق پایه‌گذاری می‌کند. این دیدگاه‌ها پس از سهروردی در آثار عارفان دیگری ادامه می‌یابند. یکی از کسانی که در نگرش‌های خود، از

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.13292.1257

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیان فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. z.najafi@ltr.ui.ac.ir

اندیشه‌های ایرانی تأثیر پذیرفته، نجم‌الدین رازی است. وی در مرصادالعباد - که از مهم‌ترین منابع عرفانی است - به بیان دیدگاه‌های خود می‌پردازد. سخنان او درباره نور و ظلمت، سلوک طوایف، ارزش پادشاهان، جایگاه آتش و برخی از موضوعات دیگر یادآور اندیشه‌های مزدایی است.

هدف از این پژوهش، یافتن تأثیراتی است که عرفان اسلامی در طول سیر تاریخی‌اش از اندیشه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون پذیرفته است. این پژوهش به این پرسش پاسخ می‌دهد که نجم‌الدین رازی به‌عنوان یکی از صاحب‌نظران عرفان اسلامی در دیدگاه‌های خود چه برداشت‌هایی از اندیشه‌های ایرانی داشته است. روش تحقیق در این پژوهش استقرایی است و اندیشه‌هایی را مشخص می‌کند که به‌نظر می‌رسد مؤلف مرصادالعباد، در تبیین آن‌ها علاوه بر اسلام، از فرهنگ پیش از اسلام تأثیر پذیرفته است. با بررسی کامل مرصادالعباد و نیز آثار دیگر نجم‌الدین رازی مشخص شد که وی اگرچه اصول اندیشه‌های عرفانی خویش را از دین اسلام گرفته است و هیچ‌یک از گفتارهای او تعارضی با آموزه‌های اسلام ندارد، در تبیین و توصیف این اندیشه‌ها گاهی از حکمت خسروانی تأثیر پذیرفته است. این تأثیرپذیری به‌ویژه در نگرش سیاسی - اجتماعی وی آشکار می‌شود.

واژه‌های کلیدی: مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، حکمت خسروانی، عرفان اسلامی.

مقدمه

عارفان مسلمان همواره در آثارشان کوشیده‌اند با مستند کردن سخنان خود با آیات و احادیث اثبات کنند عرفان اسلامی برگرفته از دستورهای اسلام است و مغایرتی با موازین اسلامی ندارد. اگرچه این نگرش درست است، پیدایش مکتب‌های گوناگون عرفانی نشان‌دهنده این است که هر گروه از عارفان، براساس زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی که در آن زیسته‌اند، به بخشی از آموزه‌های اسلام که با فرهنگشان همخوانی بیشتری دارد، توجه

نشان داده‌اند. «تصوف اسلامی در عین آنکه از قرآن و سنت نشئت گرفته است، در طی قرون نخستین اسلامی از جو فکری و دینی اخلاف مزدیسنان پایان عهد ساسانی نیز تأثیراتی پذیرفته است که به رشد و کمال تدریجی آن کمک کرده است.» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۲۲). همچنین شباهت مباحث مطرح شده در متون پهلوی به سخنان متصوفه، از آمادگی دنیای مزدیسنان برای قبول مبانی تصوف حکایت دارد (همان: ۲۶). در ایران، دین اسلام با در آمیختن با زمینه فرهنگی موجود، تصوف ایرانی را بنا نهاد. در واقع، ظهور تصوف ایرانی تنها به برکت حضرت محمد (ص) نصیب مردم ایران شد، اما این درخت از خاک ایران روئیده است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۳).

وجود چنین زمینه‌هایی سبب شد تصوف در ایران خط سیر متفاوتی را بگذرانند و در قرن سوم، دو مکتب عمده در تصوف با عنوان مکتب بغداد و مکتب خراسان به وجود بیاید (دهباشی، ۱۳۸۴: ۷۰). اگرچه نامگذاری این دو مکتب براساس حوزه جغرافیایی است، دسته‌بندی عارفان براساس محل زندگی و پرورش آن‌ها نیست؛ بلکه در این تقسیم‌بندی، بیشتر به عقاید و آداب و رسوم آن‌ها توجه می‌شود. چه بسا عارفانی که در خراسان زیسته‌اند و پرورش یافته‌اند، اما پیرو مکتب عراق هستند. پیروان هر دو مکتب، آموزه‌های اسلامی را سرمشق خود معرفی می‌کنند، اما در آداب و رسوم و تعالیشان تفاوت‌های آشکاری مشاهده می‌شود. مکتب خراسان که به سبب مکان شکل‌گیری به این نام خوانده شده، بسیار بیشتر از مکتب بغداد، از اندیشه‌های پیش از اسلام تأثیر پذیرفته است. مکتب خراسان بیشتر بر پایه سکر در برابر صحو، و بسط در مقابل قبض شکل گرفته است. پیشرو این مکتب، بایزید بسطامی است که سهروردی وی را ادامه حکمت خسروانی در عرفان اسلامی می‌داند. پیش از ظهور اسلام، بین‌النهرین و خراسان محل ورود اندیشه‌های جدید به ایران بود و منطقه خراسان از اندیشه‌های عرفانی چینی و هندی تأثیر می‌پذیرفت که از اوایل دوران ساسانی از مرزهای شرقی و شمالی خراسان به ایران راه یافته بودند (وکیلی، ۱۳۹۱: ۱۲۴). خراسان به‌عنوان اولین مرکز تصوف که دیرتر از دیگر مناطق هم به اسلام گرویده بود، در انتقال تمدن ایرانی با ماهیت زردشتی به عرب نقش گسترده‌ای داشت (کوپرلی، ۱۳۸۵: ۳۵). در قرن سوم، تأثیر اندیشه‌های ایرانی، نقش بسیار مهمی در شکل‌بخشیدن به مباحث تصوف داشت (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۰). گرایش خراسانی، تنها از این نظر ایرانی بود که

بیشتر به زبان فارسی بیان می‌شد؛ و گرنه بغدادیان به همان اندازه خراسانیان ایرانی بودند. پیشرو مکتب بغداد، جنید، در اصل نهاوندی است. همچنین خلافت عباسیان، مطابق الگوی شاهان ساسانی سازمان یافته بود؛ بنابراین، تفاوت عمده این دو مکتب، نه فقط سکر در برابر صحو، بلکه سرشت متفاوت شخصیت ایرانی‌وار آنان بود. از نظر اجتماعی، بغداد نماینده تداوم سنت استبدادی ساسانیان یا آدابی مبتنی بر شیوه‌های درباری و سلسله‌مراتبی به‌شمار می‌رفت؛ در صورتی که در خراسان، سنت ایرانی‌وار دیگری نفوذ می‌کرد و بیشتر فتوت و جوانمردی نفوذ داشت (گراهام، ۱۳۸۴: ۲۳۵). حتی کاربرد واژه تصوف به‌معنای صوف‌پوش در عرب بی‌سابقه است و به روایت‌هایی ساخته ایرانیان است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۷۳). به‌طور کلی، می‌توان نشانه‌های بسیاری را از انتقال سنت ارتباط انسان با خدا، از پارس باستان به پارس اسلامی و پیوستگی این دو یافت، اما ارتباط تنگاتنگ آن در آثار سهروردی بسیار مشهود است (کرین، ۱۳۹۴: ۳۵۰).

سهروردی در حکمت‌الاشراق، با اشاره به حکمت خسروانی که همان اندیشه‌های ایرانی پیش از اسلام است، اثرپذیری خود را از این حکیمان به‌وضوح نشان می‌دهد و عارفانی را که در انتقال این فرهنگ نقش برجسته‌ای داشتند، برمی‌شمرد (رضی، ۱۳۷۹: ۲۰). پس از سهروردی، عارفان دیگری نیز تأثیر این اندیشه‌ها را در آثارشان آشکار کردند، اگرچه مانند سهروردی اشاره‌ای مستقیم به فهلویون نکردند. یکی از متون عرفانی که با یک بررسی اجمالی می‌توان دریافت که اندیشه‌های سهروردی در آن بروز کرده، مرصادالعباد اثر نجم‌الدین رازی مشهور به نجم‌دایه است. این کتاب، یکی از منابع بسیار مهم عرفانی است که می‌توان در آن، طرح مباحثی را که متأثر از اندیشه‌های ایران باستان است، مشاهده کرد. در پژوهش حاضر - که به روش استقرایی انجام شده است - به این پرسش پاسخ داده می‌شود که نجم‌الدین رازی، به‌عنوان یکی از صاحب‌نظران عرفان اسلامی، در دیدگاه‌های خود چگونه از اندیشه‌های ایرانی تأثیر پذیرفته است.

هدف از این پژوهش، تبیین بخشی از تأثیرپذیری‌های عرفان اسلامی از زمینه‌های فکری و فرهنگی ایرانی است. البته یادآوری می‌شود که این تأثیرپذیری به این معنا نیست که سرچشمه عرفان اسلامی اندیشه‌های ایرانی است؛ بلکه نشان می‌دهد ایجاد گرایش‌ها و مکاتب گوناگون در عرفان اسلامی، به‌دلیل تأثیر اندیشه‌های گوناگون بر دیدگاه‌های

عارفان و نگرش آن‌ها به پاره‌ای از موضوعات است و اساس این گرایش‌ها را باید تعالیم اسلام دانست.

پیشینه پژوهش

یکی از پژوهش‌های گسترده درباره تأثیر حکمت پیش از اسلام در عرفان اسلامی، مربوط به هانری کربن است که با تحقیق درباره سهروردی و سرچشمه اندیشه‌های فلسفی وی، به نگرش ایرانی او پرداخته است. مجموعه این پژوهش‌ها را داریوش شایگان در کتاب هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی جمع‌آوری کرده است. بزرگان دیگری مانند زرین کوب در جست‌وجو در تصوف ایران و شفیع کدکنی در دفتر روشنائی، به حکمت خسروانی اشاراتی کرده‌اند و هاشم رضی در حکمت خسروانی به‌طور کامل به بررسی اندیشه‌های سهروردی و ریشه‌های آن می‌پردازد. حکمت خسروانی حاوی اندیشه‌های حکمی پیش از اسلام است. بخشی را که به امور سیاسی و مملکت‌داری مربوط است، اندیشه ایرانی شهری و بخش‌های حکمی آن را حکمت فهلویون یا حکمت خسروانی می‌نامند. از مقالاتی که در سال‌های اخیر به تأثیر اندیشه‌های پیش از اسلام در عرفان اسلامی پرداخته‌اند، می‌توان مقالات زیر را نام برد: «بررسی نقش سه عارف خطه قومن در حفظ و استمرار اندیشه خسروانی و حکمت اشراق» از طاهره خواجه‌گیری و فهیمه خراسانی، «تجدید حکمت اشراق و تأسیس آن از مبانی فلسفه و آیین پارسیان» از غلامحسین رضانژاد (نوشین)، «بررسی شباهت برخی از اندیشه‌های سعدی و باورهای زروانی با تأکید بر مینوی خرد» از منوچهر جوکار و شیما فاضلی، «ساختار هرمسی در عرفان ایران» از غزال مهاجری‌زاده، «ردپای عرفان و تصوف در تمثیل دو مار ادبیات مانوی و ادبیات کلاسیک ایرانی» از فرناز هوشمند رجبی و «شباهت اساطیر گنوستیک‌ها و مانویان با مرصادالعباد نجم‌الدین رازی» از سیامک نادری.

همچنین مقالاتی که به اندیشه‌های خاص نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد پرداخته‌اند، عبارتند از: «پیوند سیاست با عرفان در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی» از جهانگیر صفری و ابراهیم ظاهری عبده‌وند، «سلوک طوایف در عرفان با رویکرد به مرصادالعباد» از محمدحسین صائینی و دیگران، «مرصادالعباد، انحرافی در سنت متون صوفیانه» از محمد

غلامرضایی و لیلای حر و «بازتاب نماد آینه در عرفان و اسطوره، با تکیه بر بندهشن و *مرصادالعباد*» از زهرا عامری و مهین پناهی. البته در کنار این پژوهش‌ها نباید توضیحات مصحح فاضل *مرصادالعباد*، محمدامین ریاحی، را در مقدمه و تعلیقات کتاب در تبیین دیدگاه‌های نجم رازی از نظر دور داشت.

بحث و بررسی

سهروردی بر این باور بود که فرزندگان جهان باستان، حکمت اشراق را تعلیم می‌دادند. به گفته وی، در میان حکمای یونان، کسی که از این نور صحبت می‌کند و نامش در تاریخ مانده، هرمس است و در میان حکیمان پهلوی، کیومرث، فریدون و کیخسرو بودند. در میان افراد نزدیک به ما، خمیره فیثاغورثی، به ذوالنون و سهل تستری رسید و حکمت خسروانی در بایزید، حلاج، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی فرود آمد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۳)؛ بنابراین، سهروردی به صراحت، تأثیر اندیشه‌های عرفانی حکیمان پیش از اسلام را در عرفان اسلامی ابراز می‌کند. این تأثیر که در اندیشه بعضی از متصوفه خود را نشان می‌دهد، سبب ایجاد ساختار هرمتی در سخنان این عارفان شده است. در این ساختار، ویژگی‌هایی از قبیل رؤیت نور، زبان رمزی، دفاع از ابلیس، دیدگاه خاص نسبت به حج و بعضی از اندیشه‌های وحدت وجود دیده می‌شود (مهاجری‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۸۱). به اعتقاد کربن، حکمت ایران باستان از طریق صوفیانی مانند بایزید، حلاج، قصاب آملی و خرقانی منتقل شده است (کربن، ۱۳۸۲: ۲۶۷). اگرچه به گفته شیخ اشراق، این چهار نفر استمرار حکمت خسروانی ایرانند، شاگرد وی شهرزوری بر این باور است که هیچ کدام از افراد نام‌برده به مقام سهروردی نمی‌رسند؛ زیرا بعضی مانند حلاج فقط در مکاشفه و شهود مقاماتی داشته‌اند و بعضی تنها در بحث توانا بوده‌اند، اما سهروردی در هر دو زمینه به درجات بالایی رسیده بود (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۱۰۳). با وجود جایگاه خاص سهروردی می‌توان گفت سهروردی، حلاج، بایزید، خرقانی و ابوالعباس قصاب، در دو وجه آموزش با هم شریک هستند؛ یکی نامگذاری با نور و دیگری جوانمردی؛ و این از یک سنت شفاهی کهن سرچشمه می‌گیرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۹۸). همچنین علاءالدوله سمنانی در قرن هفتم در آثار خویش ادامه‌دهنده حکمت اشراق است

(خواججه گیری، ۱۳۹۴: ۸۳). به جز عارفان مذکور، بسیاری از عرفا به ویژه هنگامی که به طرح مباحث فلسفی می‌پردازند، از حکمت اشراق و اندیشه‌های پیش از اسلام تأثیر می‌پذیرند. *مرصادالعباد* یکی از شاهکارهای متون عرفانی است که نجم‌الدین رازی بعد از حمله مغول در سال ۶۱۸ ه. ق آن را تألیف کرد. این کتاب علاوه بر اینکه به لحاظ زبانی درخور توجه است، محتوای عرفانی آن نیز منحصر به فرد است. با وجود اینکه این کتاب پس از آثاری مانند *کشف‌المحجوب*، *رساله قشیریه*، *قوت‌القلوب* و *اللمع* نوشته شده است، در بسیاری از موارد بسیار متفاوت با آثار عرفانی پیشین است. در این اثر، به وضوح می‌توان تأثیر اندیشه‌های پیش از اسلام را دریافت.

نجم‌الدین رازی در سال ۵۷۳ ه. ق در ری به دنیا آمد. ری یکی از شهرهای باستانی است که در بیشتر کتاب‌های جغرافیایی قدیم به آن پرداخته شده است. مقدسی در *احسن‌التقاسیم* می‌گوید: «در حدیث است که ری یکی از دروازه‌های جهان است که مردم بدانجا کشیده می‌شوند» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۷۵). مردم سرزمین ماد که ری نیز جزء آن است، پیش از ظهور زرتشت به کیش مغان درآمدند و ری مرکز بزرگ مغان و زرتشتیان بود (کریمان، ۱۳۴۹: ۶۲). در بعضی منابع، زادگاه زرتشت را ری ذکر کرده‌اند (دیاکونوف، ۱۳۵۷: ۷۱). در *ملل و نحل* آمده است که مادر زرتشت به نام دغدو از ری بوده است (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۱۸۳). ری در جنگ نهاوند به تصرف مسلمانان درآمد و زرتشتیان پذیرفتند که خراج پردازند و در عوض به کیش خود باقی بمانند و آتشکده‌هایشان دایر بماند، اما به تدریج بر تعداد مسلمانان در این شهر افزوده شد (کریمان، ۱۳۴۹: ۴۲). ری در زمان نجم‌الدین محل درگیری‌ها و اختلافات مذهبی بود. اگرچه بنا بر گفته مؤلف *نزهة‌القلوب*، بیشتر ساکنان این شهر شیعه اثنی عشری‌اند، فرقه‌های دیگر نیز در این شهر به فعالیت مشغول بودند؛ بنابراین، نجم‌الدین در شهری به دنیا آمد و بزرگ شد که به سبب برخورد آیین‌های گوناگون در آن، توانست از هر اندیشه‌ای بهره‌ای بگیرد؛ و این تداخل اندیشه‌های گوناگون در *مرصادالعباد* آشکار است، اما به دلیل جایگاه خاص شهر ری در نزد زرتشتیان و حضور تاریخی آنان در این شهر، اندیشه‌های این گروه تأثیر بیشتری بر نجم‌الدین داشته است. نجم‌الدین دوران جوانی را در مسیر رشد و تکامل علمی و معنوی در خوارزم گذرانده است (موحدی، ۱۳۸۰: ۳۹) و این شهر نیز مرکز توجه به آداب و

رسوم و اندیشه‌های پیش از اسلام بوده است. زندگی در چنین شهرهایی سبب شده است اندیشه‌های حکمی پیش از اسلام بر وی تأثیر کند و مانند سهروردی و بسیاری از عرفای مسلمان، از اندیشه‌های اشراقی و نیز آموزه‌های زرتشتیان تأثیر پذیرد. وی حتی به اشعاری از ابوشکور بلخی اشاره می‌کند که در آن‌ها نام زرتشت آمده است:

چنین خواندم از دفتر زردهشت که دانا بود بی‌گمان در بهشت

(نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۴۵۱)

همچنین رباعی زیر را از شهاب‌الدین سهروردی آورده است که نشان‌دهنده آشنایی وی با آثار این فیلسوف بزرگ است:

اصل و گهر عشق ز کانی دگر است منزلگه عاشقان جهانی دگر است

وان مرغ که دانه غم عشق خورد بیرون ز دو کون ز آشیانی دگر است

(همان: ۳۳۴)

سهروردی فیلسوفی است که توانسته به زیبایی فرهنگ و فلسفه ایرانی را به شکل یک حماسه عرفانی تدوین و با فلسفه اشراق خود، حکمت و فلسفه فهلویون یا خسروانی را بازسازی کند (رضی، ۱۳۷۹: ۲۰). «راه اشراق سهروردی احیاشده از دل حکمت پارس باستان است که نه به راست منحرف می‌شود و نه به چپ... این راه را همان شاهراهی است که گنوستیک‌های مسلمان از آن به راست تعبیر کرده‌اند» (کربن، ۱۳۹۳: ۵۰۵-۵۰۶).

نجم رازی همچنین در اثر خود، چندین بار به سخنان ابوالحسن خرقانی استناد می‌کند و نیز رساله‌ای کوتاه در شرح یکی از سخنان ابوالحسن خرقانی - که یکی از چند عارف ادامه‌دهنده حکمت خسروانی است - نوشته است و این موضوع، بیانگر آشنایی وی با اندیشه عارفانی است که حکمت فهلویون را در آثار خود تبیین کرده‌اند.

تأثیرپذیری نجم رازی را از اندیشه‌های پیش از اسلام در آثار دیگرش نیز می‌توان مشاهده کرد؛ وی در مرموزات اسدی، درباره تاریخ پادشاهان می‌گوید: «آدم علیه السلام را چون فرزندان بسیار شدند و واقعه قابیل و هاییل بیفتاد، دانست که جهان را بی جهانبانی نتوان داشت... از فرزندان خویش دو کس را برگزید و از بهر صلاح دین و دنیا برکشید: یکی شیث و یکی کیومرث و چهل صحیفه از آنچه بر آدم علیه‌السلام منزل شده بود بدیشان داد تا در مصالح دین و دنیا به کار بندند. پس شیث را به کارهای آن جهانی و نشر

دین نصب کرد - و او پیغمبر خدای شد - و کیومرث را به رعایت حق رعیت و جهاننداری بگماشت. پس اول پادشاه اندر جهان کیومرث بود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۱۰۸). همچنین در همان کتاب، کلمات حکما و حکایات ملوک اندرزهای بزرگمهر به انوشیروان را آورده است که با متن یادگار بزرگمهر شباهت دارد (ر.ک: همان ۱۳۰-۱۳۸؛ جاماسب‌جی، ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۱۶). مبحثی که در مرصاد، بیشترین تأثیر اندیشه‌های مزدایی را نشان می‌دهد، نور است.

نور

در آیه ۳۴ سوره نور، خداوند نور آسمان‌ها و زمین خوانده شده و این آیه، بازتاب فراوانی در متون عرفانی یافته است. هرگاه در این متون بحث نور مطرح می‌شود، اشاره‌ای هم به این آیه دیده می‌شود. مرصاد/العباد نیز از این قاعده مستثنی نیست. در این متون، ظلمت در تقابل با نور قرار ندارد؛ بلکه مفاهیمی مانند ظلمت و شر مفاهیم عدمی هستند. به این معنا که ظلمت، هستی مجزایی ندارد؛ بلکه فقط نبود نور است (آملی، ۱۳۵۲: ۳۴۶)، اما در دیدگاه‌هایی که علاوه بر آیه قرآن، اندیشه‌های پیشینیان نیز در آن تأثیر گذاشته است، نور کاربرد گسترده‌تر و متفاوت‌تری پیدا می‌کند. «فضای حاکم بر دنیای مزدایی، فضایی مملو از نور و فرشته بود. نور آفتاب و آتش، از نمادهای اهورامزدا به‌شمار می‌روند و امشاسپندان و ایزدان با سرشت نورانی‌شان امور جهان را اداره می‌کنند» (واردی، ۱۳۹۰: ۱۶۲) و بر همین اساس، مکتب سهروردی مکتب اشراق نام‌گذاری شده است. درباره دیدگاه مزدیسنان درباره نور و ظلمت سخنان متفاوتی گفته‌اند. بیشتر تاریخ‌نویسان، مسلمانان با توجه به اشاره زرتشتیان به دو مبدأ نور و ظلمت، آنان را ثنوی می‌شمارند.

شهرستانی در *ملل و نحل مجوس*، زروانیه، کیومرثیه و زرادشتیه را جزء ثنویان برمی‌شمارد، اما در شرح عقاید آنان تفاوت‌هایی را بیان می‌کند. به گفته وی، مجوس قائل به دو اصل قدیم خیر و شر یا نور و ظلمت هستند. کیومرثیه می‌گویند یزدان قدیم ازلی است و اهرمن مخلوق اهرمن؛ و ظلام بر نور عاصی شدند و جنگ نور و ظلمت برپا شد. زروانیه می‌گویند نور از نور ابداع اشخاص کرد، ولی از شک وی اهرمن زاده شد. و زرادشتیه می‌گویند نور و ظلمت دو اصل متضادند و همچنین یزدان و اهریمن و ترکیبات از

امتزاج این نور و ظلمت حادث شد، و حضرت کبریاء الهی خالق نور و ظلمت است و خداوند در صورت‌های نور درخشنده، صورت ترکیب انسان را آشکار کرد، و گاهی می‌گویند نور اصل است و ظلمت تابع آن است، مانند نسبت سایه با شخص (رک: شهرستانی، ۱۳۳۵: ۱۷۹-۱۸۵). در *تبصرة العوام* آمده است: مانویان، مزدکیان و زرتشتیان را مجوس می‌نامند. از آن‌رو که همه معتقدند عالم را دو صانع است، یزدان و اهرمن، و گروهی نور و ظلمت می‌گویند (حسنی رازی، ۱۳۱۳: ۱۳-۱۹). ایشان می‌گویند: «ارواح جزوی است از نور رب‌العزة و ایشان را در جسم‌ها محو و مجوس کرده‌اند و جسم جزوی است از ظلمت و ظلمت جزوی از ابلیس چنانکه نور جزوی است از رب‌العزة... بدان که هیچ مذهب نزدیک‌تر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست» (همان: ۱۶).

همان‌طور که مؤلف *تبصرة العوام* می‌نویسد عارفان هنگامی که به مباحث فلسفی نزدیک می‌شوند، تأثیر اندیشه‌های پیش از اسلام در کلامشان کاملاً آشکار می‌شود. مهم‌ترین مباحث حکمت خسروانی بحث نور و ظلمت است که از آموزه‌های اوستا نشئت گرفته و در آثار سهروردی و عارفانی که تحت تأثیر فهلویون بوده‌اند، آشکار شده است. پهلویون جمعی از حکمای قدیم بودند که وجود را یک حقیقت و دارای مراتب می‌دانستند، مانند نور که یک فرد آن آفتاب است و فرد دیگر آن نوری است که در کرم شبتاب دیده می‌شود (مهرین، ۱۳۶۲: ۱۴۸).

به گفته ملاصدرا «وجود نزد فهلویون حقیقتی است دارای تشکیکات که مانند نور درجات ضعف و قوت دارد» (حلبی، ۱۳۸۶: ۳۶۵). سهروردی مبدأ اصلی را نورالانوار می‌داند. البته فیض‌گرایی سهروردی یا توجه او به نظریه فیض، براساس مراتب مختلف انوار در عالم تعریف می‌شود و در نقشه‌ای که او از جهان هستی ترسیم می‌کند، عالم تاریکی در پایین‌ترین مرتبه جای دارد که فقط باید از آن دوری جست. به عبارت دیگر، ظلمت، زندانی است که نور باید از آن رها شود. مسئله مهم برای سهروردی، «استشراق» یا حرکت نفس به سمت اشراق انوار است (لندلت، ۱۳۸۴: ۷۲).

در اوستا بارها به جایگاه نور در برابر ظلمت اشاره شده است: «کسی که خورشید جاودانه رایومند تیزاسب را بستاید، پایداری در برابر تاریکی را پایداری در برابر تیرگی دیو

آفریده را... می‌ستاید» (اوستا، خورشیدیش، بند ۴). در بندهشن می‌خوانیم: «هرمزد فراز پایه با همه آگاهی و بهی‌زمانی بیکرانه در روشنی می‌بود. آن روشنی گاه و جای هرمزد است که آن را روشنی بیکران خوانند... اهریمن در تاریکی، به پس‌دانشی و زدار کامگی، ژرف پایه بود. او را زدار کامگی خیم و آن تاریکی جای است که آن را تاریکی بیکران خوانند» (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۳۳).

مرصاد/العباد بحث مفصلی درباره نور و ظلمت و همچنین خلقت همه موجودات از نور دارد. همچنین دیدن نور و مکاشفات، از مباحثی است که در این کتاب به آن پرداخته شده است. «عواالم دنیا و آخرت به روایتی هفتاد هزار عالم است... این هفتاد هزار عالم در دو عالم مندرج است که از آن عبارت نور و ظلمت کنند» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۱۱).

در دینکرد پنجم آمده است: زردشت در آن روشنی پاک، همانند امشاسپندان، از همان آغاز آفرینش به صورت مینو (= آن جهانی) آفریده و پرداخته شد تا دین را هم بی‌نقص هم به تفصیل و به کمال و بی‌آنکه چیزی از آن فروگذارد، بپذیرد و در جهان رواج دهد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۲۸). نجم رازی درباره این نور می‌گوید: «پس حق تعالی چون موجودات خواست آفرید، اول نور روح محمدی از پرتو احدیت پدید آورد.. ارواح انبیاء را علیهم الصلوة و السلام از قطرات نور محمدی بیافرید. پس از انوار ارواح انبیاء، ارواح اولیاء را بیافرید، و از انوار ارواح اولیاء ارواح مؤمنان بیافرید و از ارواح مؤمنان ارواح عاصیان بیافرید و از ارواح عاصیان ارواح منافقان و کافران، و از انوار ارواح انسانی ارواح ملکی بیافرید، و از ارواح ملکی ارواح جن بیافرید، و از ارواح جن ارواح شیاطین و مرده و ابالسه بیافرید» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۸). به اعتقاد وی، همه موجودات از انوار الهی خلق شده‌اند، اما براساس جایگاهی که دارند، مرتبه کمتری از این نور برخوردارند و پایین‌ترین مراتب که از کمترین نور برخوردار شده‌اند، بیشترین ظلمت را دارند. بنابر گفته نجم‌الدین رازی، همان نور اولیه نیز اندکی ظلمت و کدورت دارد، اما چون مقدار آن بسیار اندک است، دیده نمی‌شود و هر موجود به اندازه استعداد خود از سپیدی و صفا یا تیرگی و ظلمت بهره می‌برد. در واقع، نور همواره با ظلمت همراه است، ولی میزان این نور و ظلمت متفاوت است. برای تفهیم این موضوع، تمثیل قند را که در نیشکر است به کار می‌گیرد و

می گوید همان گونه که در ابتدا قند سپید و خالص است، ولی با هر بار جوشاندن از خلوص آن کاسته می شود و کدورت افزوده می شود تا در آخر دردی باقی می ماند که بسیار تیره و سیاه رنگ است، ارواح نیز همین گونه اند. شیطان از همان نور آفریده شده است، اما کمترین نور را دریافت کرده است؛ بنابر این تفاوت، وی ظلمت را هم سنگ نور قرار نمی دهد و برای آن وجود جداگانه ای در نظر نمی گیرد؛ بلکه آن را نتیجه کمبود یا نبودن نور می شمارد. البته ظلمت با نور سیاه که به آن اشاره می شود، متفاوت است. به اعتقاد وی، اجسام همه ظلمت هستند و انسان ترکیب نور و ظلمت است.

به بیان نجم الدین رازی، همه ملکوتیان نیز از این نور خلق شده اند، اما هریک بنا به مرتبه یا جایگاهی که دارند، از مقدار کمتری از این نور برخوردار شده اند. این همان تعبیری است که سهروردی نیز درباره خورنه دارد. به نظر سهروردی، خورنه نیروی بنیادینی است که از ذات الهی برمی خیزد و به عنوان توان سامان دهنده آغازین، مراتب جهان را که برخی فراتر و برخی فروترند، تعیین می کند. در مراتب فراتر، شدت درجه نور بیشتر و در مراتب فروتر کمتر است و رابطه میان این دو رابطه عشق است (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۲۳).

وی همچنین معتقد است وقتی دل انسان از زنگار ظلمت زوده شود، انوار غیبی را مشاهده می کند و براساس میزان پاکی دل، انوار متفاوتند. ذکر، عبادت و... هر کدام نوری دارند و هر اندازه که دل صاف تر شود، نور بیشتر است. گاهی در حد یک چراغ است و گاهی به اندازه خورشید و بیشتر از آن: «چون آینه دل در صفا کمال گیرد و پذیرای نور روح شود، بر مثال خورشید مشاهده افتد، چنانکه صفا زیادت بود، خورشید درخشانتر تا وقت بود که در روشنی هزار بار از خورشید صورتی درخشان تر بود (نجم الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۰۲)، ولی نور کامل نور حضرت عزت است.

نجم رازی می گوید رنگ نوری که فرد می بیند نیز بسته به اینکه از چه منبعی باشد، متفاوت است؛ برای مثال، از نفس رنگ ازرق و «چون ظلمت نفس کمتر شود و نور روح زیادت گردد، نوری سرخ مشاهده شود و چون نور روح غلبه گیرد، نوری زرد پدید آید و چون ظلمت نفس نماند، نوری سپید پدید آید و چون نور روح بتا صفای دل امتزاج گیرد، نوری سبز پدید آید و چون دل تمام صافی شود، نوری چون نور خورشید با شعاع پدید

آید» (همان: ۳۰۶). در روایت پهلوی نیز به رنگ اشاره می‌کند: «و این ستون که سفید است که زرد است و که آبی است چیست؟ هرچه سفید است، از آفرینش هرمزد است و آن دیگری از آفرینش اهریمن است» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۴۶).

نویسنده مرصاد معتقد است که صفات جلال و جمال الهی انوار متفاوت دارند؛ انوار صفات جلال خاصیت سوزاندگی دارند و هفت دوزخ پرتو آن است و حتی گاهی این نور ظلمانی است. البته درک نور ظلمانی بسیار دشوار است و برای همگان ممکن نیست (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۰۷). به سخن نجم رازی، نور صفات جلال نوری سیاه است؛ در حالی که عین القضاة نور ابلیس را سیاه می‌خواند (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۱۱۹). «چون نظر کنی، هر کجا در دو عالم نور و ظلمت است، از پرتو انوار صفات لطف و قهر اوست» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۰۸).

بنابراین به باور نجم‌الدین، نور و ظلمت هر دو منشأ خدایی دارند. نور از پرتو صفات لطف خداوند و ظلمت از پرتو صفات قهر خداست. در صورتی که همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، به اعتقاد بسیاری از عارفان، ظلمت تنها نبود نور است و در تقابل با نور منشأ جداگانه‌ای ندارد. نجم رازی هستی انسان را در برابر خداوند، هستی مجازی در برابر هستی حقیقی می‌نامد (همان: ۱۵۷). «هستی در ماهیت همچون نگاره‌ای است در آینه که هریک در ماهیت، مستقل از یکدیگرند» (رضایی، ۱۳۹۳: ۷۱). همان دیدگاهی که بعد در آثار ابن عربی بیان می‌شود.

نویسنده مرصاد/العباد در تبیین اصطلاح عادل و ظالم به تضاد نور و ظلمت اشاره می‌کند و معتقد است تیرگی گناه، نور ایمان را می‌پوشاند: «نام ظالم بر وی از آن افتاد که... نور ایمان را به ظلمت ظلم معصیت می‌پوشاند، لاجرم ظالم خواندش. عادل کسی است که نور ایمان را به ظلمت ظلم معصیت نپوشاند» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۵۱).

آتش

آتش در میان اقوام مختلف همواره مقدس بوده است. این تقدس آتش، در میان ایرانیان و هندیان بیش از ملل دیگر است (رجبی، ۱۳۶۰: ۴۴۷). در اوستا آتش فرزند اهوره مزدا خطاب شده است. در بندهشن مبدأ آفرینش آتش است (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۳۹) و در

روایت پهلوی آمده است: «زردشت از هرمزد پرسید که جهان بهتر است یا آتش بهرام؟ هرمزد گفت آتش بهرام بهتر از جهان است» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۲۶). این دیدگاهی که درباره آتش در میان ایرانیان رایج بود، بعد از اسلام هم باقی ماند و در آداب و رسوم مسلمانان نیز رسوخ کرد. «صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زرتشتی خود این عشق جهانگیر را آتش مقدس نامیدند که جز خدا همه چیز را می‌سوزاند» (اقبال لاهوری، ۱۳۴۹: ۸۶).

در حکمت اشراق نیز آتش از ارزش زیادی برخوردار است؛ زیرا «شرف آتش در این است که بالنسبه دیگر عناصر شرف آن از همه بالاتر و شباهت وی به مبادی مجرد نوری، نظر به نوریتی که در آن است، از همه بیشتر می‌باشد. از این‌روست که آتش را به‌عنوان برادر نور مجرد نفسانی - که سهروردی آن را به نام خاص ایرانی وی نور اسپهبد انسانی نیز می‌خواند - می‌توان گرفت» (معین، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۸۱).

دیدگاه نجم رازی درباره آتش و تصویرسازی‌های او از آتش نیز یادآور ارزش و جایگاه آتش در متون پهلوی است. وی در قیاس عقل و عشق، عشق را به آتش و عقل را به آب تشبیه می‌کند و می‌گوید: خداوند جوهری را که از پرتو نور محمدی خلق کرد، به دو نیمه کرد؛ یک نیمه آتش شد و رو به بالا نهاد و از نظر حق غذای شوق یافت که عشق خداوند از این آتش است، و نیمه دیگر که عقل از آن خلق شد، در این جهان گرفتار نفس بماند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۵۹). در جای دیگر تخم سعادت را به شرر آتش تشبیه می‌کند که از جهان غیب آمده است و باید آن را فروزان کرد: «چون این تخم سعادت در زمین دل به موهبت الهی افتاد باید که آن را ضایع فرو نگذارد که ابتدا آن نور چون شرر آتش بود که در حراقه افتد اگر آن را به کبریتی برنگیرند و به هیزم‌های خشک مدد نکنند، دیگر باره روی در تعزز نهد و با مکمن غیب باز رود» (همان: ۲۵۰).

قالب دنیایی انسان از چهار عنصر خلق شده است. آب و خاک بخشی هستند که حواس آن را درک می‌کند و آتش و باد که لطیفند، در قالب متمکن هستند. در آخرت که عالم لطافت است، آتش و باد آب و خاک را مغلوب کنند و نور آتش در چهره مومن آشکار می‌شود (همان: ۴۰۵).

نجم رازی در باب وصول به حضرت خداوند به زیبایی وجود انسان را به هیزمی تشبیه می‌کند که میزبان آتش عشق الهی است و این آتش، مهمانی است که درخت وجود بشر می‌سوزاند و این سوزاندن، درخت را نابود نمی‌کند؛ بلکه درخت همه آتش می‌شود و این وصال حقیقی است. «چون شجره اخضر نفس انسانی فدای آتش حقیقی گشت که الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا آنکه آتش بر زبان شجره ندا می‌کند که ای بی‌خبران من آتشم نه شجره» (همان: ۳۳۶). همچنان که اگر عود بر آتش قرار داده نشود، ارزشی ندارد و ارزش آن به سبب این است که وجود خود را در آتش نهاد. درخت وجود انسانی نیز باید به تمامی فدای آتش شود (همان: ۳۳۷).

نجم رازی در اثر دیگرش، آتش عشق الهی را برتر از نور الهی می‌داند. به عقیده وی عشق، آتش نور الهی و عقل، نور الهی است و آتش نور الهی برتر از نوری است که آتش ندارد. وی در تفسیر آیه نور می‌گوید این نور همان گونه که در آیه آمده است «لم تمسسه نار»، آتشی به آن نرسیده است. از این رو قابل «ناریت نور الهی نشد»... «بدان که هر جا که نور عشق که شرر نار نور الهی است بیشتر بود، نور عقل که اصل مشعل نور آن شرر است بیشتر» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۷۸).

پادشاه و فرکیانی

براساس تعالیم آیین مزدیسنا، همان گونه که اهوره مزدا به جهان قدسی نظم می‌بخشد، یک قدرت متمرکز بر زمین نظم و امنیت برقرار می‌کند که این قدرت شاه است. در باور ایرانیان، از آنجا که شاه جانشین و نایب اورمزد در جهان است، سایه او بر زمین به‌شمار می‌آید (ادی، ۱۳۴۷: ۷۳) و دارای فر ایزدی است که به واسطه آن بر مردم حکومت می‌کند. این جایگاه تا پایان دوره ساسانیان در ایران همچنان قابل احترام بود و پادشاه را فراتر از یک انسان عادی می‌دانستند. در زمان ساسانیان، شهریاری به‌عنوان یک نهاد قدرتمند ویژگی‌های زیر را داشت:

۱. از آنجا که شاه فره سلطنت با اوست، سرشتی ایزدی دارد.

۲. شاه مقدس و فوق مردمان است.

۳. فرمان او مطاع است.
 ۴. افروختن و نگهداری آتش‌های مقدس وظیفه اوست.
 ۵. فره شاهی موجب امنیت و فراخی نعمت است.
 ۶. او ملزم به رعایت همه سنت‌های دینی بود. التزام او به نهاد دینی گاه سبب می‌شد که موبدان بلندپایه اختیارات او را محدود کنند.
 ۷. او در فوق طبقات قرار داشت و جان و مال مردم در ید قدرت او بود.
 ۸. او وظیفه داشت صلح و عدالت را در میان مردم برقرار کند.
 ۹. مالکیت اغلب اراضی و همه معادن در دست او بود. (بهار، ۱۳۷۵: ۵۰۳).
- با این توصیف‌ها مشخص می‌شود که در ایران باستان مقام شاهی دارای دو جنبه دین‌یاری و شهریاری یا حکمت و حکومت بوده است (کرین، ۱۳۸۲: ۱۱۵) و هردو جنبه آن با نیروی الهی یا همان فره، به پادشاه واگذار شده است. فر موهبتی ایزدی است که هر کس از آن برخوردار شود، شایسته فرمانروایی می‌شود. این فره به شاهان فاضل و عادل بخشیده می‌شود و در صورتی که به دادگری نپردازند، از آن‌ها جدا می‌شود؛ چنانکه از جمشید گرفته شد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۹) و در آبان‌یشت در این باره سخن رفته است. چنانکه فر از دارنده فر گرفته شود، موجب بدبختی او می‌شود (معین، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۱۸). از ویژگی‌های فر این است که موهبتی الهی است که با زور نمی‌توان به آن دست یافت؛ بلکه نیازمند نوعی صلاحیت و شایستگی معنوی است (کریستن سن، ۱۳۸۶: ۳۵۱).
- در حکمت اشراق «نورالانوار که روشن‌کننده عوالم است... همان خورنه اوستاست که در زبان پهلوی خورنه و در فارسی امروز فره خوانده می‌شود» (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۲۱). سهروردی در کتاب حکمت‌الاشراق می‌گوید: نور فیض‌دهنده را... به پهلوی خره می‌گویند. خره بنا بر سخن زرتشت نوری است که از ذات خدای تعالی ساطع می‌شود و به واسطه آن بعضی از مخلوقات بر بعضی دیگر برتری می‌یابند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۲).
- در اوستا اهوره‌مزدا شهریار جهان خطاب می‌شود: «اینک اهوره‌مزدا را می‌ستایم. شهریاری و بزرگواری و آفرینش زیبای او را می‌ستایم» (اوستا، یسنا، هات ۵، بند ۱). فر کیانی نیز ستایش می‌شود:

فر کیانی نیرومند مزدا آفریده را می ستاییم. آن فر بسیار ستوده، زبردست، پرهیزگار، کارآمد و چالاک را که برتر از دیگر آفریدگان است... که از آن اهوره مزداست که اهوره مزدا بدان، آفریدگان را پدید آورد (اوستا، زامیادیش، کرده یکم، بند ۹).
در *مرصادالعباد* دیدگاه نجم رازی درباره پادشاهان و جایگاه و وظیفه ایشان به اندیشه‌های پیش از اسلام بسیار نزدیک است. صوفیان دیگر برخلاف اندیشه‌های ایرانی برای پادشاه جایگاهی قائل نبودند و به جای آن پیران و مشایخ را مرکز عالم می دانستند (غلامرضایی، ۱۳۹۳: ۵).

نجم‌الدین رازی چندین مرتبه پادشاهی را خلافت خداوند در زمین می خواند: «بدانکه سلطنت خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین و خواجه علیه‌السلام سلطان را سایه خداوند خواند و این هم به معنی خلافت است؛ زیرا که در عالم صورت چون شخصی بر بام باشد و سایه او بر زمین افتد، آن سایه او خلیفت ذات او باشد در زمین، و آن سایه را بدان شخص بازخواند، گویند سایه فلان است» (همان: ۴۱۲). سپس پادشاه را به هما تشبیه می کند که چون سری از اسرار خداوند در این مرغ است، سایه او بر سر هر کس بیفتد سعادت مند می شود. پادشاه هم چون به عنایت الهی مخصوص شده است، همانند هما به هر کس با نظر عنایت بنگرد، او را مقبول جهان می گرداند و در هر کس به نظر قهر بنگرد، بدبخت و رانده شده جهان می شود (همان: ۴۱۲). وی با تکرار خلافت پادشاه می گوید پادشاه باید بعد از تهذیب خویش «به قوت ربانی و تأیید آسمانی در پادشاهی شروع کند، و به نیابت حق در بندگان او متصرف شود» (همان: ۴۲۵). این قوت ربانی همان فر کیانی است که خداوند به پادشاهان می بخشد. نجم‌الدین درباره رفتار وزیر در برابر شاه می گوید که وزیر باید وفادار و خالص باشد؛ زیرا «پادشاهان را به فریزدانی فراستی ملوکانه باشد» (همان: ۴۷۰). فراست یکی از اصطلاحات عرفانی است و عرفا معتقدند هر کس به نور فراست بنگرد، بانور خداوند می نگرد و مایه فراست از حق است که در آن خطایی نیست (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۹۹). در آمیختن فریزدانی با فراست عارفانه در این عبارت جالب توجه است.

نجم‌الدین می گوید پادشاه باید به عدالت و دادپروری حکومت کند و اگر این گونه باشد، شایستگی خلافت حق را دارد و اگر به جور و ستم پردازد، صورت خشم خداوند باشد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۴۳۰). وی همچنین به دو جنبه دین یاری و شهریاری پادشاه

نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «سعادت عظمی و دولت کبری در آن است که صاحب‌همتی را سلطنت مملکت دین و دنیا کرامت کنند» (همان: ۴۱۴).

سلوک طبقات اجتماعی

جامعه ایرانی پیش از اسلام یک جامعه طبقاتی بود. در اوستای جدید جامعه ایرانی را به سه طبقه تقسیم کرده‌اند؛ یکی روحانی (آثرونه)، دیگر جنگاور (رثه ایشتر) و دیگر کشاورز (واستریوفشویت). این طبقه‌بندی از تقسیمات اجتماعی بسیار قدیم است. فقط یک عبارت در اوستا موجود است که از طبقه چهارم نام می‌برد و آن طبقه صنعتگر (هویتی) است. (کریستین سن، ۱۳۹۳: ۶۹). این طبقات از زمان‌های دور رایج بوده است و سه طبقه جامعه ایران با سه طبقه هندیان ارتباط دارد (گیمن، ۱۳۷۵: ۲۲۰). در زمان ساسانیان، انوشیروان درجات اجتماعی را با اصلاحاتی تجدید کرد. به گفته مسعودی، اردشیر پسر بابک پیشقدم تنظیم طبقات بود و هر طبقه علاوه بر جایگاه اجتماعی جای ویژه‌ای نیز در دربار شاه داشت. اردشیر هفت طبقه قرار داد؛ نخست، وزیران و پس از آن موبدان و قاضی‌القضات و سپس اسپهبدان. در نظر ایشان هیچ چیز برای شاه به اندازه نزدیک شدن به طبقات پایین‌تر آسیب‌رسان نیست (مسعودی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۴۰-۲۴۱).

این طبقه‌بندی اجتماعی در شیوه سلوکی که نجم‌الدین ارائه می‌کند تأثیر گذاشته است و وی براساس طبقات اجتماعی، آیین سلوک را بیان می‌کند؛ در صورتی که عارفان مسلمان با استناد به آیه قرآن، ارزش انسان‌ها را به پرهیزگاریشان می‌دانند نه چیز دیگر، و به همین سبب در آموزه‌ها و دستورهایشان، نگرش جداگانه‌ای به طبقه اجتماعی افراد ندارند. نجم‌الدین باب پنجم کتاب خود را سلوک طوایف مختلف نامیده و در این باب، هفت طبقه در نظر گرفته است؛ اول: ملوک و ارباب فرمان که دو فصل از این باب را به ملوک اختصاص داده است. فصلی در بیان حال ایشان که در آن به ارزش شاه و جایگاه وی پرداخته و در یک فصل، رفتار درست او را توضیح می‌دهد. دوم: وزرا و اصحاب قلم و نواب، سوم: مفتیان، مذکران و قضات، چهارم: ارباب نعم و اصحاب اموال، پنجم: رؤسا و دهقانان و مزارعان، ششم: اهل تجارت و هفتم: اهل صنایع.

جز نجم‌الدین عارفان دیگری بوده‌اند که به طرح پیشنهادهایی درباره حکومت پرداخته‌اند و به شاهان اندرز داده‌اند (ر.ک: فری، ۱۳۸۹: ۹۹-۱۲۰)، ولی سخنان ایشان ستایش مقام شاهان نیست؛ بلکه بیشتر اندرز شاهان و ترساندن آنان از کیفر آن جهان است. در حالی که نجم‌الدین در یک فصل، تنها به ستایش مقام پادشاهی (نه یک پادشاه خاص) پرداخته است.

جز بخش‌های یادشده از اندیشه‌های اساسی نجم‌رازی، در سر تا سر کتاب نیز ویژگی‌هایی دیده می‌شود که اثرپذیری او را از اندیشه‌های پیش از اسلام نشان می‌دهد، مانند: «پس آنجا که مزارعت تخم روحانیت است... که در زمین قالب انسان می‌اندازند، در پرورش آن تخم تا به کمال ثمرگی رسد و آن مقام معرفت است... پس چون به حقیقت نظر کنی دنیا و آخرت و هشت بهشت و هفت دوزخ و آنچه در میان این‌هاست، جمله در پرورش این تخم به کار می‌باید تا ثمره معرفت به کمال رسد» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۱۳) که شباهت زیادی به این عبارت مینوی خرد دارد: «و آن تنها آرزویی که اورمزد خدا از مردمان انتظار دارد این است که مرا بشناسید» (تفضلی، ۱۳۹۱: ۵۵). هر دو هدف اصلی آفرینش انسان را شناخت خداوند می‌دانند؛ یا تشبیه جهان به انسان که در روایت پهلوی آمده است: «نخست آسمان را از سر آفرید... زمین را از پا آفرید و قرار آن از کوه داشت... آب را از اشک آفرید... گیاه را از موی آفرید (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۵۳). بشر آفرینش را به گول بزرگی مانند می‌کند که آسمان کاسه سر او و گیاهان موهای او و به همین شکل هر قسمت از جهان اکبر را با جهان اصغر مقایسه می‌کنند (کریستین سن، ۱۳۸۶: ۵۲). در *مرصادالعباد* همین دیدگاه به شکل مبسوط‌تر آمده است. می‌گوید هنگامی که خداوند جسم آدم را آفرید، شیطان به بررسی او پرداخت و دید که نهاد آدم عالم کوچکی است از عالم بزرگ. سر را مانند آسمان دید که هفت نیروی آن مانند هفت طبقه آسمان بود، تن مانند زمین و گیاهان مانند موها که بعضی کوتاه و بعضی بلند بودند. رگ‌ها مانند جوی‌های روان و استخوان‌ها مانند کوه‌ها (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۷۶). عارفان مسلمان همواره انسان را عالم کبیر در برابر عالم صغیر می‌دانند، اما این موضوع به وجود انسان مربوط است و جزء جزء اعضای بدن به اجزای کره زمین تشبیه نشده است.

همچنین درباره آفرینش انسان و اینکه ابتدا روح آفریده شده و سپس تن برای آن، در بندهشن آمده است: «چنین گوید که پرسید کدام پیش تر آفریده شد، فره یا تن؟ هرمزد گفت که فره پیش تر آفریده شده و تن سپس برای آن آفریده شده است... آن را گزارش این است که روان پیش تر آفریده شد، تن از پس روان، در تن خویشکاری را فرمان دهد» (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۸۱) و در مرصاد گفته شده: روح ابتدا چندین هزار سال در جوار خداوند پرورش یافته بود و سپس به قالب آدم درآمد و از این روی دچار وحشت شد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۸۹).

همان‌طور که گفته شد، یکی از ویژگی‌های متون عرفانی که ساختار هرمسی دارند، دیدگاه دوگانه آنان به حج است. بعضی از آنان هیچ گاه به حج نمی‌رفته‌اند (مهاجری‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۰۷). بایزید که سهروردی وی را از ادامه‌دهندگان حکمت خسروانی نامیده است، به شخصی که سکه‌هایی برای رفتن به حج کنار گذاشته بود، گفت سکه‌های خود را به من بده و مرا طواف کن (عطار، ۱۳۷۴: ۱۹۸). نجم‌الدین حج را تأویل می‌کند و می‌گوید: حج اشاره‌ای از بازگشت انسان به سوی پروردگار است. دعوت به حج یعنی برخیز و خواسته‌های این جهان را رها کن، و بادیۀ نفس اماره را قطع کن، و در احرامگاه دل با آب توبه غسل کن و و لباس بشریت را بیرون آر و قدم در حریم ما نه، و چون رسیدی طواف کن و با حجر الاسود که دل تست پیمان دوباره ببند. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۷۰-۱۷۲).

یکی دیگر از نکاتی که در آموزه‌های مرصادالعباد نوعی انحراف از سنت رایج در متون عرفانی محسوب می‌شود، بی‌توجهی مؤلف به فقر است. فقر یکی از اصطلاحات اساسی عرفانی است که در متون اصلی تصوف مانند *اللمع*، *کشف‌المحجوب* و *رساله* *قشیری* به آن پرداخته شده است. از آنجا که اساس عرفان اسلامی زهد است، می‌توان به جایگاه فقر در گذراندن راه عرفان پی برد، اما وی در شرح مراحل سلوک توجهی به فقر نمی‌کند. حتی در جایی عارفان را به دو گروه تقسیم می‌کند: اول زاهدان و می‌گوید طریقت آنان مجاهدت خشک است و گروه دیگر عاشقان (همان: ۳۰م). روی گردانی از دنیا و بی‌توجهی به نعمت‌های دنیا و حتی روزه گرفتن در متون پهلوی نکوهیده و بر ازدواج و صاحب فرزند شدن تأکید شده است. این بی‌توجهی نجم‌الدین به فقر هم ممکن است

تأثیر اندیشه‌های گذشتگان باشد و نیز ممکن است سرشت رفاه‌طلبی وی باشد که در زندگی وی بسیار برجسته است.

نتیجه‌گیری

مرصادالعباد به‌عنوان یکی از متون اساسی عرفان اسلامی نوآوری‌های زیادی در زبان و نیز در محتوا دارد. نجم‌الدین رازی در این اثر که می‌توان آن را یکی از متون تعلیمی عرفانی دانست، به تبیین دیدگاه‌های خود می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این کتاب که آن را از دیگر متون عرفانی متمایز کرده، تأثیر اندیشه‌های ایرانی در آموزه‌های آن است که این تأثیر به‌ویژه هنگامی که به مباحث فلسفی نزدیک می‌شود، پررنگ‌تر است. رازی بدون اینکه از چارچوب موازین عرفان اسلامی خارج شود یا نکته‌ای برخلاف این موازین مطرح کند، در پاره‌ای از مباحث دیدگاه‌هایی را مطرح می‌کند که در هیچ‌یک از آثار تعلیمی عرفانی پیش از وی مشاهده نمی‌شود. از جمله مباحث این کتاب که با آثار دیگر عرفانی بسیار متفاوت است، ارزش مقام پادشاهی است. به‌طور معمول عرفا می‌کوشند مخاطبان خود را قانع کنند که نباید برای قدرت‌های دنیایی مانند سلطنت و وزارت ارزشی قائل شد و در آثارشان نیز هیچ‌گونه تقریبی را به سلاطین اظهار نکنند، اما نجم‌الدین رازی برای شاه مقامی در نظر می‌گیرد که یادآور اندیشه‌ی ایرانی‌شهری پیش از اسلام است و از آنجا که چنین نگرشی در متون عرفانی قبل از وی دیده نمی‌شود، می‌توان آن را تحت تأثیر نگرش ایرانیان به شاه و فرکیانی دانست. توجه فراوان نویسنده به مبحث نور و اختصاص دادن بخش زیادی از کتاب به این اندیشه، و فرکیانی، تأکید بر ارزش آتش و نگاه طبقاتی او به اجتماع بیشتر تأییدکننده این است که می‌توان وی را در کنار عرفایی مانند بایزید و خرقانی و علاءالدوله سمنانی، استمرار حکمت خسروانی در عرفان اسلامی دانست که البته محل تولد و پرورش وی نیز تأییدکننده این موضوع است. نکته قابل توجه این است که آثار عرفای نامبرده تعلیمی نیست؛ در حالی که رازی در صدد تبیین دیدگاه‌های خود و تعلیم مخاطبان است.

باید دانست که این تأثیرات هرگز این اصل را رد نمی‌کند که ریشه عرفان اسلامی دستورهای اسلام است، اما در فرهنگ‌های مختلف، اندیشه‌هایی که مغایرتی با دستورهای اسلام نداشته‌اند، همچنان حفظ شده‌اند و این موضوع سبب ایجاد مکتب‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی در عرفان شده است. به همین سبب در *مرصادالعباد* می‌توان دیدگاه‌هایی را دید که با اندیشه‌های پیش از اسلام مخالفت جدی دارد، مانند دیدگاه آن درباره جانوران. به اعتقاد او هیچ جاننداری را حتی اگر موری باشد نباید آزرده؛ درحالی که در تعالیم زرتشتی کشتن بعضی از حشرات پاداش بسیاری دارد و این موضوع یکی از اندیشه‌هایی است که در تقابل با روایات اسلامی است و نجم‌الدین رازی آن را مطابق با دستورهای اسلام بیان می‌کند؛ بنابراین، می‌توان گفت نویسنده *مرصادالعباد* در کنار پایبندی به مبانی عرفان اسلامی در بخشی از اندیشه‌ها به ویژه دیدگاه‌های فلسفی‌اش، مرهون تأثیر اندیشه‌های مزدایی است.

منابع

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (به کوشش). (۱۳۸۶). دینکرد پنجم. معین. تهران.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶). زبان. فرهنگ و اسطوره. معین. تهران.
- ادی، ساموئیل کندی. (۱۳۴۷). آیین شهریاری در شرق. ترجمه فریدون بدره‌ای. بنگاه نشر و ترجمه کتاب. تهران.
- اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۴۹). سیر فلسفه در ایران. ترجمه ا.ج. آریان‌پور. مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای. تهران.
- اوستا. (۱۳۸۸). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. مروارید. تهران.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). پژوهشی در اساطیر ایران. پاره نخست و دویم. آگه. تهران.
- تفضلی، احمد (به کوشش). (۱۳۹۱). مینوی خرد. توس. تهران.
- جاماسب جی (به کوشش). (۱۳۹۱). متن‌های پهلوی. نشر علمی. تهران.
- جوکار، منوچهر و شیما فاضلی. (۱۳۹۳). «بررسی شباهت برخی اندیشه‌های سعدی و باورهای زروانی با تأکید بر مینوی خرد». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۱۰. ش ۳۷. ص ۳۵-۶۷.

- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی. (۱۳۱۳). *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*. به تصحیح عباس اقبال. اساطیر. تهران.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*. اساطیر. تهران.
- خواجه گیری، طاهره، خراسانی، فهیمه. (۱۳۹۴). «بررسی نقش سه عارف خطه قومس در حفظ و استمرار اندیشه حکمت خسروانی و حکمت اشراق». *مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی کاشان*. ش ۲۲. صص ۶۵-۸۸.
- دهباشی، مهدی، مرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (۱۳۸۴). *تاریخ تصوف*. سمت. تهران.
- دیاکونوف، ایگور میخائیلویچ. (۱۳۵۷). *تاریخ ماد*. ترجمه کریم کشاورز. پیام. تهران.
- رجبی، پرویز. (۱۳۶۰). «آذر و آذرگان». *چیستا*. ش ۷. صص ۴۴۷-۴۷۲.
- رضائزاد (نوشین)، غلامحسین. (۱۳۶۰). «تجدید حکمت اشراق و تأسیس آن از مبانی فلسفه و آیین پارسیان». *چیستا*. ش ۶. صص ۶۸۴-۶۹۸.
- رضایی، مریم (به کوشش). (۱۳۹۳). *دینکرد چهارم*. علمی. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). *جستجو در تصوف ایران*. امیرکبیر. تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن. سید حسین نصر. پژوهشگاه علوم انسانی. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه محمدباقر پرهام. آگاه. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). *دفتر روشنائی از میراث عرفانی بایزید بسطامی*. سخن. تهران.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود. (۱۳۶۵). *نزهة الارواح و روضة الارواح*. ترجمه مقصودعلی تبریزی. شرکت علمی و فرهنگی. تهران.
- شهرستانی، ابوالفتح. (۱۳۳۵). *الملل و النحل*. ترجمه افضل‌الدین ترکه اصفهانی. تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. چاپخانه تابان. تهران.

- صائینی، محمدحسین و همکاران. (۱۳۹۳). «سلوک طوایف در عرفان با رویکرد به مرصادالعباد نجم رازی». فصلنامه عرفان اسلامی. س ۱۱. ش ۴۲. صص ۸۹-۱۰۹.
- صفری، جهانگیر و ابراهیم ظاهری عبده‌وند. (۱۳۸۹). «پیوند سیاست با عرفان در مرصادالعباد نجم رازی». مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان. ش ۱۲. صص ۹۹-۱۲۰.
- عامری، زهرا و مهین پناهی. (۱۳۹۴). «بازتاب آینه در عرفان و اسطوره با تکیه بر بندهشن و مرصادالعباد». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. ش ۲۳. صص ۱۴۳-۱۷۴.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۷۴). تذکرة الاولیاء. کتابخانه منوچهری. تهران.
- غلامرضایی، محمد و لیلا حر. (۱۳۹۳). «مرصادالعباد انحرافی در سنت متون صوفیانه». مجله مطالعات انتقادی ادبیات. س ۱. ش ۲. صص ۱-۹.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۴۱). تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تعلیق عقیف عسیران. دانشگاه تهران. تهران.
- فرنخ دادگی. (۱۳۹۰). بندهشن. گزارنده مهرداد بهار. توس. تهران.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). الرسالة التفسیریة. شرح احوال تحلیل آثار. تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. سخن. تهران.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۷۲). مصباح‌الهدایة. تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی. علمی و فرهنگی. تهران.
- کربن، هانری. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه اسدالله مبشری. مرکز. تهران.
- _____. (۱۳۹۴). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی. ترجمه انشاءالله رحمتی. سوفیا. تهران.
- _____. (۱۳۸۲). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان. ترجمه روح بخشان. اساطیر. تهران.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۹۳). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. صدای معاصر. تهران.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۱۹۹

- _____ (۱۳۸۶). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی. سرچشمه. تهران.
- کریمان، حسین. (۱۳۴۹). *ری باستان*. ج دوم. انجمن ملی ایران. تهران.
- کوپرلی، محمدفؤاد. (۱۳۸۵). *صوفیان نخستین در ادبیات ترک*. ترجمه توفیق سبحانی. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران.
- گراهام، تری. (۱۳۸۴). «ابوسعید بن ابی‌الخیر و مکتب خراسان». *میراث تصوف*. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- گیمن، دوشن. (۱۳۷۵). *دین ایران باستان*. ترجمه رؤیا منجم. فکر روز. تهران.
- لندلت، هرمان. (۱۳۸۴). «پژوهشی در باب معنویت ایرانی». *مجموعه مقالات هرمان لندلت*. ترجمه زینب سادات ابطحی. انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران و مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- لویزن، لئونارد. (۱۳۸۴). «اسلام ایرانی و تصوف ایرانی‌وار». *میراث تصوف*. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- مسعودی، علی. (۱۳۹۰). *مروج الذهب*. مترجم ابوالقاسم پاینده. علمی و فرهنگی. تهران.
- معین، محمد. (۱۳۸۸). *مزدیسنا و ادب پارسی*. دانشگاه تهران. تهران.
- مقدسی، محمد. (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*. ترجمه علینقی منزوی. شرکت مؤلفان و مترجمان ایران. تهران.
- موحدی، محمدرضا. (۱۳۸۰). «نجم‌الدین رازی و تفسیر عرفانی قرآن». *مجله بینات*. س ۸. ش ۲. صص ۳۶-۵۵.
- مهاجری‌زاده، غزال. (۱۳۹۴). «ساختار هرمسی در عرفان ایران». *مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی کاشان*. ش ۲۱. صص ۱۸۱-۲۱۴.
- مهرین، مهرداد. (۱۳۶۲). *دین بهی*. نشر فروهر. تهران.
- میرفخرایی، مهشید (به کوشش). (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.

- نادری، سیامک. (۱۳۹۰). «شبهات اساطیر گنوستیک و مانویان با مرصادالعباد نجم‌الدین رازی». پژوهشنامه فرهنگ و ادب. س ۷. ش ۱۱. صص ۱۰۵-۱۴۰.
- نجم‌الدین رازی. (۱۳۵۲). رساله عشق و عقل. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران.
- _____. (۱۳۶۵). مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____. (۱۳۸۱). مرموزات اسدی در مزمورات داودی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات شفیع کدکنی. سخن. تهران.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴). «ظهور و تحول تصوف ایرانی». در میراث تصوف. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- واردی، زرین تاج و نجمه دانائیان. (۱۳۹۰). «سیر تحول و کارکرد ادبی عنصر نور». مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. ش ۴. صص ۱۵۹-۱۹۵.
- وکیلی، هادی و انسیه‌سادات شریف‌حسینی. (۱۳۹۱). «پیوستگی‌های تصوف و تسنن در خراسان سده‌های سوم تا ششم هجری». پژوهشنامه تاریخ اسلام. س ۲. ش ۷. صص ۱۲۳-۱۳۶.

review of Mirsad Al-Ibad, as well as other works of Najm al-Din Razi, it was determined that although he received his basic mystical thoughts from the religion of Islam and there is no conflict between his speeches the Islamic teachings, however he has been influenced by Hekmat Khosravani in explaining and describing such ideas, especially at the sociopolitical level.

Keywords: *Mersad al-Ebad, Najm al-Din Razi, Khosrovani Wisdom, Islamic Mysticism.*

Khosrovani Wisdom in Mersad al-Ibad

Zohre Najafi¹

Received: 2017/01/02

Accepted: 2017/01/16

Abstract

Originating from Islam teachings, Islamic Sufism developed in the context of Iranian culture and was influenced by Iranian thoughts. Such thoughts and ideas affected theories, demeanors and customs of Sufis with different trends, and resulted in different mystical perspectives. In his *Hikmat al-Ishraq* (illuminism), Shahab al-Din Suhrawardi explained the history of philosophy in ancient Persia to his time and called mystics such as Bayazid Bastami, Abul al-Hasan al-Kharqani, and Abul al-Abbass al-Qassab Amoli the followers of this philosophy. One of those who was influenced by Iranian thoughts in his view is Najm al-Din Razi. In *Mirsad Al-Ibad Men Mabda' Ela Al-Ma'ad*, one of the most important mystical sources, he expresses his views. His words about light and darkness, tribes' behaviour, kings' values, the place of fire and some other issues is reminiscent of Mazdean thoughts. The purpose of this research is to find the influences on the Islamic Mysticism in its history by various ideas and cultures. The study seeks to answer the question how Najm al-Din Razi, as one of the experts of Islamic mysticism, had interpreted the Iranian thoughts and ideas. The study is inductive, and identifies ideas in the explanation of which the author of *Mirsad Al-Ibad* seems to be influenced by pre-Islamic culture, in addition to Islam. Through a full

¹ Assistant Professor, University Isfahan. Iran. z.najafi@ltr.ui.ac.ir

appearance; and the claim and arrogance of the one who does ‘Shath’; as well as its overflowing through the language of mystics for which there are lots of critiques. The presented definitions could not include it comprehensively applicable accordingly. Thus, it would be better to define ‘Shath’ as follows: it is expressing and stating mysteries which are beyond the limited human capacity of words and acts. Therefore, it is formed in shape of words or acts either contradictory or similar.

Keywords: *Islamic mysticism, Mystical language, Shath, Shath definition.*

A Critical Analysis of ‘Shath’ Definitions

Samaneh Jafari¹
Seyed Ali Asghar Mirbagherifard²

Received: 2016/11/2

Accepted: 2017/1/16

Abstract

‘Shath’ is a phenomenon which has obtained different and sometimes contradictory definitions through time. This vast range of definitions could be due to the development trend of the ‘Shath’ done by mystics as well as the difference among their approach and attitudes. However, though the appealing definition of the preceding and subsequent experts to the ‘Shath’, most of them do not include it comprehensively applicable, and in most of the cases they consider either the acceptance, rejection or justification of ‘Shath’, not the essence of its definition. Therefore, the present study raises the new approaches to the definition as well as criticizing the traditional ones. Then, reviewing present definitions of ‘Shath’, different types of definitions and the frequency of the presented components of them have been analyzed, and the importance and necessity of the existence of each component has been criticized. The analysis of ‘Shath’ definitions showed that the most important presented cases in them are the domination of intoxication and ecstasy; strange and anti religious

¹Assistant Professor, Persian Literature Department, Farhangian , University, Tehran, Iran.
S.jafari@cfu.ac.ir

²Professor, Persian Language and Literature Department, Isfahan University, Isfahan, Iran.
bagheri@ltr.ui.ac.ir

to salvation of the suffering is the correct way to absolute freedom and final truth. Both schools have high objectives to their leading , in order to reach it through revelation and guidance to their followers and devotees in this way. Union with Allah in Rumi and Nirvana in Buddhist thought is the spiritual knowledge of the conduct that is explored in this study in a comparative descriptive method.

Keywords: *intuition, intellect, Nirvana, knowledge, suffering.*

Recognition Degrees in Mystical Teachings of Mevlana and Buddhism

Alireza Khajegir¹
Zeinab Kamali²

Received: 2016/06/12

Accepted: 2016/09/11

Abstract

Knowledge and its hierarchy with blights of every degree is one of the fundamental principles of mystical systems. Each mystical system seeks to show superior knowledge and transcendental in order to seek greater depth of truth to its followers. So the fundamental question in this study is about what is knowledge, and how we may achieve transcendent knowledge? To answer these questions, we have studied Mevlana, in the Islamic Mysticism and Buddha in Hindu Mysticism. In Mevlana's first recognition we use sensory tools in his poetry and prose, and then knowing much rational human knowledge is tracked with the help of tools and classifications with much wisdom; and finally the height of knowledge of the specifics of each articulates the intuitive knowledge. But in Buddhism, after the expression of causal chain that leads to human suffering in the world, believes that the main cause of human ignorance is the lack of understanding of the problems and ways to get rid of their suffering. So transcendental knowledge, understanding the Four Noble Truths and the eight ways

¹ Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Shahrekord University. khajegir.alireza@lit.sku.ac.ir

² MA, Comparative Religions and Mysticism. kamali.zainab@lit.sku.ac.ir

The most important archetypal images in his observations are "Self" and the "Pir" (aged). He always refers to the hadith of I saw my God in the finest image. In his revelations, the finest images of himself or God appears as a person in the sensory manifestations such as forms of light, mandala, jewels, etc. from the treasury of the mind. Powerful expression of the "Self" in the order of unity diminishes the shadow and highlights the "Pir" (aged).

Keywords: *Rozbahan, kashf-al-Asrar, Vaqee, self, the aged wise.*

The Finest Form of "Self" in The Kashf-al-Asrar and Mokashefat-al-Anvar of Rozbahan

**Mahbube Mobasheri¹
Kobra Bahmani²**

Received: 2016/11/14
Accepted: 2017/01/16

Abstract

Kashf-al-Asrar contains observations of Rozbahan from heaven. Mystics obtain the ability to see the unseen in a state between sleep and wakefulness which is called the event. Recognition and analysis of the event in language, according to its psychological state, entails an understanding of the psyche. What mystics seek within themselves and the journey they start from and end to themselves, leads to the encounter of a dimension that is today named "unconscious". According to Yung, revelation is unraveling the depths of the human soul which is essentially a psychological state. Unconsciousness and sudden intuition in the archetypal daydreams is very similar to the event state. According to the order of the mystic, the individualization steps are more evident in the events, and how "Self" can organize and control all the images for representation. He renders internal survey equal to explorations in the unknown territory. In the events, Roozbahan sees the order and inner truth in the garb of imagination.

¹ Associate Professor, Persian Language and Literature, Alzahra University.
mobasher@alzahra.ac.ir

² Assistant Professor, Persian Language and Literature; Islamic Azad University, Dorud.
bahmani@iau.dourod.ac.ir

affairs, somehow enjoy the intellectual and spiritual background and result, they have been approached through Attar's attitude to the theory of supernaturalism. He indicates nature/functionality of life and the type of confrontation of humans to that, in the form of images of life, such as play, hell, prison, saltmarsh, the demons' ruins, market/bridge/farmland, wind/lightening, and capital. Finally, through them, he states that the life of this world is not final or the main target, rather it is a tool to achieve the life of the next world.

Keywords: *meaning of life, Attar Neishabouri, images of life, Mossibat-Nameh.*

The Meaning of Life in Attar Neishabouri's Mossibat-Nameh

Hamed Mousavi Jervekani¹
Hosein Masjedi²
Mostafa Gorji³
Mahdi Zamani⁴

Received: 2016/09/28

Accepted: 2017/01/16

Abstract

The meaning of life is one of the common issues between past and contemporary humans and each of them with their own attitudes viewed this category. Analysis of the type of the past human's attitude in this regard-particularly, if it enjoys a mystical world view-is worth considering for contemporary human beings. Although it may seem that this attitude does not pay too much attention to the life of this world, this research, with emphasis on Mossibat-Nameh will indicate that Attar knows that finding meaning is part of human nature. He knows that meaningful life is related to pain, search, God, love, and paying attention to quality of life, and not its quantity. Since these

¹ Doctoral Candidate, Institute for Advanced Studies; Payame Noor University of Tehran. h.mousavi.jervekani@pnu.ac.ir

² Associate Professor, Department of Persian Language and Literature; Payame Noor University of Isfahan. masjedi.hosein@es.isfpnu.ac.ir

³ Professor, Department of Persian Language and Literature; Payame Noor University of Tehran. m_gorji@jdcord.jd.ac.ir

⁴ Associate Professor, Department of Philosophy; Payame Noor University of Isfahan. m.zamani@es.isfpnu.ac.ir

purpose and innovations of this research include exploring the interpretations of Hadighah from the perspective of semantics and with regards to the mindset; as well as exploring different levels of interpretation. Interpretation of Divine Verses; interpretation of the stories of Prophets; Hadith and quotes by important figures; mystical principles and terminology;and ethical insights, are the most outstanding interpretative topics in Hadighah.

Keywords: *Hadighah, interpretation, types of interpretation, rhetoric, mindset.*

Exploring Interpretation and its Different Levels in Sanai's Hadighah

Pouyan Larizadeh¹
Sayed Ali Asghar Mir Bagheri Fard²

Received: 31/10/2016

Accepted: 16/1/2017

Abstract

Interpretation is among common characteristics of mystical and Quranic texts. In this paper, various classifications for interpretation are presented through focusing on interpretations of Sanai's famous work, Hadighah. Interpretations of Hadighah may be explored in two main groups of direct and indirect interpretations. Also, these interpretations are divided into three types of "audience based", "author/speaker based", and "context based" with regards to the mindset of audience, author, and context. In studying the inmost level of Hadighah's interpretations, it can be realized that sometimes these levels are multilayer and nested. Hence, the topic of "different levels of interpretation" is referred to. Allegory is of great importance in Hadighah. Sanai has expressed the inmost (interpretative) meaning of many Hadighah allegories rather in the form of direct interpretation; however, sometimes the breadth of the meaning of allegory is in such a way that the reader can also express some other levels of interpretation with regards to the context and his or her mindset. The

¹ Doctoral Candidate, Mystical Literature, University of Isfahan. P.larizadeh@ltr.ui.ac.ir

² Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Isfahan. bagheri@ltr.ui.ac.ir

wisdom and philosophy, studies the truth of love, the types of love, and its functions and requirements in these two works. The most important conclusions of this study are that love in the idea of Plato and Mevlana, has an evolutionary path. The base of Plato and Mevlana's attitude to love is philosophical, and according to this view they have studied the nature and essence of love, and then they classified the categories of love based on its quality. In the wisdom view to the concept of love, there is a significant relationship between the higher and lower of its types. Mevlana is influenced by ancient Greek philosophy in the story of The King and Slave Girl.

Keywords: *love, Plato, Mevlana, Symposium, the Story of The King and Slave Girl, comparative literature.*

A Comparative Analysis of the Love Category in the Story of the Symposium of Plato and the King and Slave Girl of Mevlana

**Ali Ziauldini Dashtekhaki¹
Mohammad Sadegh Basiri²**

Received: 2016/9/4
Accepted: 2017/01/16

Abstract

The Study of love and its meaning, not as a philosophical, literary or social concept, but as a multidimensional concept, has stretched different aspects of human life, from the adventure of mysterious creation to the mechanical life in today's world, and it has been in the idea of the scholars of the different nations, from Plato and Avicenna to Simon de Beauvoir and Sternberg. For this reason, we recognize love as a motivating category that made created enthusiasm in different layers of human life, and it has been manifesting at the highest level of human mental experience. Among the works in which a specific concept of love is expressed, we can mention The Symposium of Plato and The King and Slave Girl of Mevlana. Each of these two works has showed the metamorphosis of the concept of love and its types. This paper, relying on the relationship between

¹ Member of the Research Center of Islam and Iran Culture, Shahid Bahonar University of Kerman. Ali.Ziaaddinidashtekhaki@mail.um.ac.ir

² Professor, Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman. basiri@uk.ac.ir

Contents

A Comparative Analysis of the Love Category in the Story of the Symposium of Plato and the King and Slave Girl of Mevlana <i>Ali Ziauldini Dashtekhaki, Mohammad Sadegh Basiri</i>	7
Exploring Interpretation and its Different Levels in Sanai's Hadighah <i>Pouyan Larizadeh, Sayyed Ali Asghar Mir Bagheri Fard</i>	33
The Meaning of Life in Attar Neishabouri's Mossibat-Nameh <i>Hamed Mousavi Jervekani, Hosein Masjedi, Mostafa Gorji, Mahdi Zamani</i>	65
The Finest Form of "Self" in The Kashf-al-Asrar and Mokashefat-al-Anvar of Rozbahan <i>Mahbube Mobasheri, Kobra Bahmani</i>	91
Recognition Degrees in Mystical Teachings of Mevlana and Buddhism <i>Alireza Khajegir, Zeinab Kamali</i>	115
A Critical Analysis of 'Shath' Definitions <i>Samaneh Jafari, Seyed Ali Asghar Mirbagherifard</i>	149
Khosrovani Wisdom in Mersad al-Ibad <i>Zohre Najafi</i>	175
Abstracts of Papers in English	

In the Name of God

Biannual Journal of Mystical Literature

Vol. 8, No. 14, 2016

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

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

ISSN: 2008-9384

E-ISSN: 2838-1997