

بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال هشتم، شماره ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سر دبیر: مهدی نیک منش

ویراستار فارسی: سپیده جواهری

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

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 وفاپی، 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.	عیسی	امن خانی	دانشگاه گلستان
۲.	احمد	ابو محیوب	دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
۳.	محمد	بهنام فر	دانشگاه بیرجند
۴.	علی اکبر	باقری خلیلی	دانشگاه مازندران
۵.	محمدصادق	بصری	دانشگاه شهید باهنر کرمان
۶.	نگین	بی نظیر	دانشگاه گیلان
۷.	زهرا	پارساپور	پژوهشگاه علوم انسانی
۸.	مهین	پناهی	دانشگاه الزهراء(س)
۹.	محمد	تقوی	دانشگاه فردوسی مشهد
۱۰.	سپیده	جوهری	دانش آموخته دانشگاه الزهراء(س)
۱۱.	مریم	حسینی	دانشگاه الزهراء(س)
۱۲.	سید محسن	حسینی	دانشگاه لرستان
۱۳.	بهجت السادات	حجازی	دانشگاه کرمان
۱۴.	احمد	رضایی	دانشگاه قم
۱۵.	فرهاد	ساسانی	دانشگاه الزهراء(س) - استاد مدعو در برزیل
۱۶.	نسرین	شکیبی ممتاز	دانشگاه مطالعات خارجی توکیو
۱۷.	علی	صفایی سنگری	دانشگاه گیلان
۱۸.	حمید	طاهری	دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
۱۹.	ذوالفقار	علامی مهماندوستی	دانشگاه الزهراء(س)
۲۰.	نسرین	علی اکبری	دانشگاه کردستان
۲۱.	نسرین	فقیه ملک مرزبان	دانشگاه الزهراء(س)
۲۲.	حسین	فقیهی	دانشگاه الزهراء(س)
۲۳.	سیدعلی	قاسم زاده	دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
۲۴.	مصطفی	گرچی	دانشگاه پیام نور - استاد مدعو در رومانی
۲۵.	فاطمه	مدرسی	دانشگاه ارومیه
۲۶.	رحمان	مشتاق مهر	تربیت معلم آذربایجان
۲۷.	سید جواد	مرتضایی	دانشگاه فردوسی مشهد
۲۸.	محبوبه	مباشری	دانشگاه الزهراء(س)
۲۹.	یوسف	محمد نژاد	پژوهشگاه علوم انسانی
۳۰.	بهمن	نزهت	دانشگاه ارومیه
۳۱.	ناصر	نیکویخت	دانشگاه تربیت مدرس
۳۲.	مهدی	نیک منش	دانشگاه الزهراء(س)
۳۳.	سپیده	یگانه	دانشگاه الزهراء(س)
۳۴.	محمد کاظم	یوسف پور	دانشگاه گیلان

فهرست مطالب

- ۷ حدیث قبا در متون عرفانی
محمود نعمتی، سید مرتضی هاشمی
- ۳۱ تعارض محتوایی در رویکرد عرفانی منطق الطیر عطار با رساله الطیر ابن سینا
علی دهقان، سید ارسلان ساداتی
- ۶۷ درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن
نوش آفرین کلاتر، طاهره صادقی تحصیلی
- ۹۳ بررسی تطبیقی ابعاد شخصیت ذوالنون در سه تذکره
(طبقات الصوفیه، تذکرة الاولیا و نفحات الانس)
حکیمه دانشور، محمد تقوی، مریم صالحی نیا
- ۱۲۵ تحلیل جغرافیای نمادین مکان-کهف در تفسیر عرائس البیان روزبهان با
رویکرد نقد مضمونی
راضیه حجتی زاده
- ۱۵۳ معرفت در مشرب عرفانی روزبهان بقلی
الهام تمدن، محمدرضا نصر اصفهانی
- ۱۷۹ تعارض «نظر و عمل» در مسئله «جبر و اختیار» در اندیشه عطار نیشابوری
حسن مهدی پور
- چکیده مقالات به انگلیسی

حدیث قبا در متون عرفانی^۱

محمود نعمتی^۲

سید مرتضی هاشمی^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۸/۲۹

چکیده

از آنجا که قرآن و احادیث نبوی دو خاستگاه اصیل معارف عرفان اسلامی هستند، اهل طریقت برای دست یافتن به مطالب بلند، در باطن آن‌ها غور کرده‌اند و افزون بر آن دو، با تأمل در احادیث قدسی منقول از نبی اکرم (ص) به معارف والایی دست یافته‌اند. یکی از آن احادیث، حدیث قدسی قبا است. در متون عرفانی به روایت از پیامبر روایت شده است: «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیرى». از آن رهگذر که نسبت دادن حدیث به پیامبر (ص) از اهمیت حدیث‌شناسانه والایی برخوردار است، می‌طلبید در یکایک احادیث مروی از رسول خدا (ص) تأمل، و در صحت و سقم آن‌ها کنکاش شود و صحیح از ناصحیح آن تمایز صورت

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.11398.1184

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. m.nemati1359@ltr.ui.ac.ir

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

گیرد. حدیث قدسی قبا یکی از ده‌ها سخنانی است که با عنوان حدیث قدسی در متون عرفانی جا خوش کرده است؛ درحالی‌که اثری از آن در مصادر حدیثی تشیع و تسنن یافت نمی‌شود. این خود دستمایه‌ای برای تحقیق در صحت و عدم صحت صدور آن از زبان پیامبر (ص) شده است. با توجه به استنباط عرفا از آیه‌های قرآن و زایش حدیث، و با توجه به اصحاب سر که در شأنشان خبر وارد شده است، فرصت می‌یابیم که قائل شویم این سخن از خبر رسول خدا نشئت یافته و سخنی عارفانه است، نه حدیث قدسی.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، متون عرفانی، حدیث قدسی قبا.

مقدمه

ولایت در کنار توحید، یکی از اساسی‌ترین مباحث تصوف اسلامی است و به دلیل اعتبار و اصالت قرآنی و اهمیت آن، عرفا هر یک به تعریف ولایت و اولیا دست زده‌اند. «تا بدانی کی خدای - عزوجل - را اولیاست کی ایشان را به دوستی و ولایت مخصوص گردانیدست و والیان ملک وی‌اند» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۶۸).

عبدالرزاق کاشانی در شناساندن مفهوم ولایت نگاشته است: «الولاية هي قيام العبد بالحق عند فناء نفسه و ذلك بتولي الحق آياه حتى يبلغه مقام غاية القرب و التمكين» (کاشانی، ۱۳۹۳: ۲۵۴).

ولایت برخاستن بنده است برای حق در هنگام فنای نفس خود، و این امر به دست حق با برعهده گرفتن امر بنده حاصل می‌شود تا وی را به مقام پایانی قرب و تمکین برساند. قیام بنده به حق، تخلق به اخلاق الهی و بقای پس از فنا، و صحو پس از محو همه ناظر به یک معنی است و آن مقام ولایت است. انسان سالک با این مقولات، خواه‌ناخواه بدین مقام نائل می‌شود و حق، مسماً به اسم ولی می‌شود. فنای در حق و اتصاف اعیان ثابت، از ازل به صفت ولایت و طلب ولایت از خداوند به اندازه استعدادها و تخلق به لقای پس از فنا، عارف را بدین مرتبت می‌رساند: «اسم ولی به بندگان اطلاق می‌شود به جهت تخلق آنان به

اخلاق خداوندی و این اشاره دارد به فنای در افعال و صفات و تحقق اولیا به ذات خداوند که به ولی نامیده شده است و ولی اشاره است به فنای در ذات؛ زیرا ذوات اولیا زمانی بدین اسم تحقق می‌یابند که فانی در حق شوند و اعیان ثابتة آنان از ازل تعلق به صفت ولایت یابد و بدان متصف گردد و با استعدادهای خود، یا تعلق به بقای بعد از فنا ولایت را طلب کنند» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۸۳۸-۸۳۹).

به هر حال مرتبت ولایت، والاترین مقامی است که انسان می‌تواند بدان دست یابد. این مسئله، از مسائل اجماعی عرفای مسلمان است که اولاً انسان با عبودیت و تخلق به اخلاق خداوندی بدین منزلت کبری نائل می‌شود. ثانیاً طریقت تصوف حول محور ولایت می‌چرخد، و ولایت مُجمع علیه عارفان مسلمان است. از این رو هجویری می‌گوید: «قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت، جمله بر ولایت و اثبات آن است که جمله مشایخ - رضی الله عنهم - اندر حکم اثبات آن موافق‌اند، اما هر کس به عبارتی دیگرگون بیان آن ظاهر کرده‌اند» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۶۵).

با نیل به مقام منبع ولایت، ولی حق به کرامات و اجابت دعا و دستگیری خدا از او دست می‌یابد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۸۰-۸۱) که این امر برای او جایز است: «بدانک پیدا آمدن کرامات بر اولیا جایز است» (قشیری، ۱۳۸۸: ۶۲۲)؛ بنابراین جواز وقوع این رخداد برای ولی جای بحث و تردید ندارد. ولایت و اسم ولی با ظهور اسلام معرفی شد و رواج یافت و پیش از آن در سایر ادیان ذکری از آن دو نبود. نخستین بار قرآن کریم این لفظ و مشتقات آن را در چندین آیه به مردم معرفی کرد: «ولی شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در رکوع زکات می‌دهند» (مائده، ۵۵). به این مسئله، عارفان مسلمان نیز اذعان کرده‌اند؛ برای نمونه نسفی در موضعی چند از کتاب خود بدین نکته اشاره کرده است: «اسم ولی در دین محمد (ص) پدید آمد، خدای تعالی دوازده کس از امت محمد (ص) برگزید و مقرب خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد و ایشان را نایبان محمد (ص) گردانید»، یا به نقل از حمویه می‌نویسد: «بدان که شیخ سعدالدین حموی می‌فرماید: که پیش از محمد - علیه السلام - در ادیان پیشین ولی نبود و اسم ولی نبود و مقربان خدا را از جمله انبیا می‌گفتند» (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۱۹).

انسان با رسیدن به درجه کمال و مفتخر شدن به اسم ولی به صفاتی متصف می‌شود که دیگران آن‌ها را ندارند. نجم‌الدین کبری به برخی از این خصوصیات اشاره کرده است. در بیان نشانه‌های ولی می‌گوید: «از نشانه‌های ولی آن است که از جانب خدا به وسیله زنجیره‌ای از امور محفوظ است... و از نشانه‌های ولی آن است که خداوند سبحان با الطاف گوناگونش از او دستگیری می‌کند» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۸۰). وی در فرازهای دیگری می‌نگارد: «از نشانه‌های ولی اجابت دعاست... و از نشانه‌های ولی، داشتن نام مهین خداست» (همان: ۸۱).

گذشته از این علائم، یکی از نشانه‌های خاص اولیای خداوند، ستر آنان تحت قبای خداوند است. از آنجا که خداوند لباس عز و کبریا می‌پوشد، امام علی (ع) می‌فرماید: «سپاس خدای را است که لباس عزت و کبریا پوشید» (رضی، ۱۴۲۶: ۴۲۷). ذات خداوند هم قبا در بر دارد و اولیای خود را تحت آن مستور می‌دارد؛ به گونه‌ای که آنان از انظار مردمان مخفی‌اند؛ بدین معنی که گمنام‌اند و این خداوند است که آنان را می‌شناسد. با این دیدگاه، اهل طریقت با مطرح ساختن حدیث قدسی «قبا» شروح و تفاسیری را در تفسیر آن بیان داشته‌اند و آن را دستمایه‌ای برای استنباط‌های خود قرار داده‌اند که در آثار عرفانی مضبوط است.

در این نوشتار، به موضوعات چستی حدیث قدسی و ویژگی‌ها و تفاوت‌های آن با قرآن پرداخته می‌شود. افزون بر این موارد و با توجه به موضوع این پژوهش، جایگاه حدیث قبا از نظرگاه سیر تاریخی و ظهور آن در متون عرفانی، در منابع حدیثی شیعی و اهل تسنن بررسی خواهد شد و تقریرات اهل طریقت از این حدیث بیان می‌شود. نکته پراهمیت و قابل تفحص در مورد این حدیث، تحقیق از جنبه حدیث‌شناسانه آن است؛ بدین معنا که آیا این سخن حدیث قدسی است یا کلام عارفانه؟

در این پژوهش، پس از تتبع در آثار حدیثی به این نکته اذعان می‌شود که این سخن در جوامع حدیثی جایی ندارد، از جرگه احادیث قدسی منقول از پیامبر خارج، و منکشف می‌شود که کلامی عارفانه با ریشه در حدیثی از احادیث پیامبر (ص) است. سرانجام پس از نقل اقوال و بیانات بزرگان عرفان حول این حدیث، به تبیین نظریه عین‌القضات درباره این گفته، در اثر مشهورش تمهیدات، پرداخته خواهد شد.

نکته‌ای که ذکر آن ضروری می‌نماید، ضبط چندگونه‌ای این واژه در روایت‌هاست. این حدیث در کتب عرفانی عربی و فارسی با الفاظ «قبا» و «قبا» و «قبا» آمده و روشن است که این پژوهش بر پایه ضبط «قبا» نگارش یافته است.

پیشینه پژوهش

ولایت در کتب عرفانی، از مباحثی است که به تاسی از قرآن کریم، مدنظر عارفان بوده است. اختفای بندگان خاص یا همان اولیا تحت قبای حق، یکی از مسائلی است که ذیل این عنوان مطرح می‌شود. از این رو اهل طریقت به دلیل اشتغال بر فواید عرفانی از آن غافل نبوده‌اند و با ضبط‌های مختلف «قبا» و «قبا»، و تفاوت‌هایی در الفاظ آن به شرحش قلم‌فرسایی کرده‌اند؛ برای نمونه مستملی بخاری این سخن را با ضبط «اولیایی فی قبایی لا یشهد اولیایی غیری» روایت کرده و شرح داده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۰۴). در کتاب *بھیجۃ الطائفه* با ضبط «اولیایی تحت قبایی لا یعلمهم سوا» نقل شده است (بدلیسی، ۱۹۹۹: ۵۴).

این روایت، جز این دو اثر در تألیفات کثیری نقل و شرح شده است. غیر از آثار عرفانی سده‌های گذشته، امروزه مقاله‌هایی در شرح این روایت با ضبط قبا نگارش یافته است. یکی از این نوشته‌ها «تفسیر اهل عرفان از حدیث قدسی اولیایی تحت قبایی لا یعرفهم غیری» است. نکاتی چند درباره این مقاله قابل بررسی است. یکی اینکه آیا عارف برای رسیدن به مقام ولایت، متخلق به اخلاق حق می‌شود و می‌کوشد به مقام بقای بعد از فنا و صحو بعد از محو برسد، یا چون ذات حق را سزاوار عبادت می‌داند؟

گمان می‌رود سالک اولاً به دنبال کسب مقام ولایت نبوده است و این مطلب از نوشته‌های اهل طریقت به صراحت نمایان است. در مقاله مذکور، رسیدن به مرتبت عظیم ولایت، هدف اصلی عارف گزارش شده است: «اگر در تصوف از آداب سیر و سلوک و چگونگی چله‌نشینی و تحمل ریاضات سخنی گفته شده است، مقصود اصلی نشان‌دادن راهی بوده است که سالک از طریق آن بتواند شایسته نام ولی گردد و در پی آن به مقام ولایت دست یابد» (همتی، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

اگر قرار باشد سالک آداب سیر و سلوک یا چله‌نشینی را به رجای رسیدن بهستیغ ولایت رعایت کند، دچار تناقض در انگیزه عبودیت خواهیم شد آنجا که عرفا خود، پرستش عاشقانه را اهلیت ذات حق دانسته‌اند و به عبادت قائل شده‌اند نه از روی اشتیاق به بهشت و هراس از دوزخ، بلکه بندگی خداوند از آن جهت که سزاوار عبودیت است. از این رو نجم‌الدین کبری گفته است: «چنانکه ابن منصور از ابراهیم خواص پرسید که: در چه مقام نفس را ریاضت می‌فرمایی؟ گفت: سی سال است که نفس را ریاضت می‌دهم در مقام توکل. ابن منصور گفت که عمر خود را فانی ساختی در عمارت باطن و دور افتادی از فانی شدن در خدای» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۴۸: ۳۵-۳۶). شارح اصول العشره ذیل شرح کلام منقول نجم‌الدین کبری گفته است: «و تبدیل اخلاق ذمیمه اگرچه واجب است، ولیکن آن را مطمح نظر ساختن موجب دورافتادن است از جانب خداوندی، و حق را مطمح نظر ساختن و طلب استهلاک در او کردن با وجود قرب به جناب او متضمن تبدیل اخلاق است بی کلفت مجاهدت و ریاضت» (همان).

دو دیگر در مقاله یادشده، مطلبی به نقل از اصول العشره (چاپ ۱۳۶۳) ذکر شده است. وی می‌نویسد: «ولایت نیز در عرف اهل تصوف، تخلق به اخلاق الهی و بقای بعد از فنا و صحو بعد از محو است» (همتی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). نگارندگان پس از جست‌وجو در کتاب مذکور (چاپ ۱۳۸۴) چنین مطلبی را نیافتند.

سومین مطلبی که تذکر بدان ضروری است، در مورد دلایل امکان‌نداشتن شناخت اولیاءالله است. محقق مجموعه اطلاعات درباره اختفای اولیاءالله را به سه دسته کلی تقسیم کرده است. یکی از آن‌ها ناظر به سربودن اولیای خداوند است. آنان راز خداوند هستند و پی‌بردن و شناختن آن بسی دشوار است: «اولیا اسرار حق هستند، شناختن راز از شناختن صاحب راز بسیار دشوارتر و صعب‌تر است. شاید بتوان به آسانی خالق را شناخت، اما دانستن اسرار او به سادگی امکان‌پذیر نیست» (همان: ۱۳۵).

چهارم اینکه تأمل در علت اختفای اولیا به این جهت که سرّ خداوند هستند، بایسته است. اگر بپذیریم که انبیا و اوصیای آنان بندگان خاص خداوند - که چنین هم هست - باید اذعان کرد که شیوه خداوند در ارسال رسل و نصب اولیا در طول زمان‌ها بر شناساندن

بندگان خود به‌عنوان نبی و وصی و امام بوده است. پیوسته اراده‌ی خداوند بر شناساندن اینان به مردم بود و هیچ‌گاه دستور به اختفای از مردم نداشتند، مگر در موارد بسیار خاص. خداوند با برگزیدن آنان به‌عنوان سفیر خود، پیامبران را به رسالت برمی‌انگیخت و نخستین مأموریت آنان ابلاغ رسالت خداوندی بوده است و این رسالت خطیر را با معرفی خود به طواغیت و اشراف و عموم مردمان آغاز می‌کردند. آیا پیامبران، سرّی از اسرار خداوند نبوده‌اند؟ پیامبران، به‌ویژه انبیای اولوالعزم، به‌ویژه حضرت ختمی‌مرتبت، هر یک سرّ خداوند بوده‌اند و با این حال هیچ‌گاه مأمور به اختفا و گمنامی نبوده‌اند.

نگارنده در مقاله‌ی یادشده، رشک خداوند را نسبت به حفظ اسرار خویش، از عوامل مهم اختفای اولیا در زیر سراپرده‌های الهی می‌داند که البته اشکالی متوجه آن نیست، اما این بندگان خاص در عین اختفا در میان خلایق قابل مشاهده‌اند. به دیگر سخن آنان دیده می‌شوند، ولی شناخته نمی‌شوند. به بیان همتی، «از این روی، غیرت الهی به هیچ کس جز به محرمان در گاه، اجازه‌ی دیدن و... را نمی‌دهد» (همتی، ۱۳۹۳: ۱۳۷). کاملاً روشن است که اولیای خداوند دیده می‌شوند؛ زیرا جنبه‌ی بشری دارند، ولی حامل و گمنام‌اند.

نکته‌ی دیگر اینکه در برگردان فارسی حدیث نبوی شریف «أحبّ الأولیاء هم الأخیاء الأتقیاء» توجه لازم مبذول نشده است: «دوست‌داشته‌تر از اولیا پیش خدای عزوجل آن‌هااند که پنهان خدای را پرستند و پرهیزکاری کنند» (همان: ۱۴۰). دقت در الفاظ و محتوای مأثور مذکور می‌طلبد که بگوییم: دوست‌داشته‌ترین اولیای درگاه خداوند، پنهانان پارسا هستند، یا پنهانان پرهیزکار، دوست‌داشته‌ترین اولیای نزد خدا هستند؛ چرا که این گفته در مقام بیان گمنامی اولیای خداوند است، نه تبیین پرستش مخفیانه.

چیستی حدیث قدسی و ویژگی‌های آن

در تعریف حدیث قدسی گفته شده است: «حدیثی است که پیامبر از خداوند اخبار کند، بدین‌گونه که معنی و مضمون آن بر قلب پیامبر القا می‌شود و پیامبر با لفظ خود ادا می‌کند» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۳). آنچه از این تعریف برمی‌آید، یکی القای معنی و مضمون حدیث بر قلب پیغمبر است، دو دیگر اینکه نبی، آن مضامین را به زبان و با لفظ خود ادا می‌کند. این مطلب مهم است که پیامبر، حدیث قدسی را از پروردگار خود روایت می‌کند:

«حدیث یا نبوی یا الهی است و قسم دوم حدیث قدسی نامیده شده است و آن خبری است که نبی از پروردگارش روایت می‌کند» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۶۲۹). در اثر نووی «ریاض الصالحین» و ذیل حدیث ابوهریره به نقل از رسول خدا (ص)، وجه تسمیه حدیث قدسی این گونه بیان شده است: «علما این قسم حدیث را از آن رو حدیث قدسی نامیده‌اند که رسول خدا (ص) از پروردگارش روایت کرده است» (نووی، بی تا: ۱، ۴۸، پاورقی ۲). صبحی صالح به نقل از صحیح مسلم یک حدیث قدسی روایت می‌کند و پیش از آن می‌نویسد: «پیامبر (ص) گاهی مواعظی را بر اصحاب خود به نقل از خداوند ایراد می‌فرمود، ولی نه وحی منزل بود که آن را قرآن بنامند و نه قول صریح پیامبر (ص) که حدیث عادی بنامند، بلکه اصرار داشتند آن را با الفاظی بیان کنند که آن را به خداوند نسبت دهند تا به اصحاب بفهمانند که نقش وی در این عبارات، تنها نقش یک واسطه است... این سخنان، حدیث قدسی یا الهی و یا حدیث ربانی نامیده شدند» (صالح، ۱۴۲۸: ۱۱).

آن عبارتی که پیامبر (ص) در این حدیث به کار بردند، عبارت است از: «قال رسول الله (ص) فی ما یروی عن ربه، و این همان عبارتی است که گذشتگان در نقل احادیث قدسی به کار می‌گرفتند، اما متأخران در نقل احادیث قدسی از اصطلاح دیگری استفاده می‌کنند و آن عبارت است از: قال الله - تعالی - فی ما رواه عنه رسول الله (ص) که در هر دو عبارت، راوی پیغمبر است و فرق بین این دو عبارت فقط از نظر اصطلاح است» (صالح، ۱۳۸۷: ۹۸).

تفاوت‌های قرآن و حدیث قدسی

برای این دو موضوع تفاوت‌هایی شمرده شده است. در علم الحدیث و درایة الحدیث، شش تفاوت از تهانوی به نقل از فواید امیر حمیدالدین اشاره شده است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲: ۱۳-۱۴). تهانوی تفاوت‌های این دو موضوع را این گونه بیان کرده است: قرآن با معجزه است و نماز همراه با قرآن قرائت می‌شود، و منکر قرآن کافر است و جبریل واسطه میان خدا و آن کتاب است. افزون بر این موارد، تلفظ قرآن واجب است به الفاظ خداوند، و تماس با آن با طهارت ظاهری باشد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۶۳۰). همه این موارد در حدیث قدسی شرط نیست.

حدیث قدسی یا سخن عارفانه

با مطالعه و بررسی آثار اهل طریقت به سخنانی برمی‌خوریم که از آن‌ها به‌عنوان قول نبی یاد شده است، اما در هیچ یک از جوامع حدیثی فریقین روایت نشده‌اند. گذشته از این، حتی برخی از قصص منابع صوفیانه منبعی ندارند؛ برای نمونه داستان خدو افکندن جنگاور یهودی به چهره امام علی (ع) از آن قبیل داستان‌های بی‌مأخذی است که خود، آن را آفریده است.

فروزانفر ذیل داستان یادشده در ذکر سند آن روایت می‌نویسد: «این روایت را به صورتی که در مثنوی نقل شده تاکنون در هیچ مأخذ نیافته‌ام و ظاهراً حکایت مذکور با تصرفی که از خصایص مولانا است، مأخوذ است از گفته غزالی و روایتی که در *احیاءالعلوم* بدین گونه آورده است» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۴۳). محمد غزالی چنین حکایت می‌کند: عمر تصمیم گرفت مردی را که می‌نوشیده بود تعزیر کند، اما مرد از در مقاومت درآمد و خلیفه را شتم کرد و پسر خطاب از تعزیر وی منصرف شد. وقتی دلیل رویگردانی وی را جویا شدند، در پاسخ گفت: او مرا خشمناک کرد. اگر در چنین حالی وی را تأدیب می‌کردم، خشمم از روی نفس‌پرستی بود و خوش نداشتم مسلمانی را به خاطر هوای نفسانی‌ام بزنم (غزالی، بی‌تا، ج ۹: ۱۱۷). حدیث قدسی «کنز» به عقیده برخی از محدثان همین وضعیت را دارد، اما صوفیان با قطعیت از این خبر به‌عنوان حدیث یاد می‌کنند. ابن تیمیه با اعتقاد به اینکه کلام یادشده حدیث پیامبر (ص) نیست، می‌نویسد: «لیس من کلام النبی و لایعرف له سند صحیح و لا ضعیف و تبعه الزرکشی و ابن حجر و لکن معناه صحیح ظاهر و هو بین الصوفیة دایر» (نجم‌الدین، ۱۳۸۴: ۹۱)، یعنی این حدیث سخن پیامبر (ص) نیست و سند صحیح یا ضعیفی برایش شناخته نشده است، اما معنایش صحیح و ظاهر است و میان صوفیه دایر و رایج.

ورود حدیث «قبا» و نظایر آن در متون عرفانی از جنبه سند و حدیث‌شناسی و محتوا قابل بررسی است. این سخن در کتب اخبار و احادیث فریقین یافت نمی‌شود، ولی در متون مثنوی و منظوم اهل حقیقت به‌وفور به چشم می‌آید. مهم است که چه چیز موجب بی‌مبالاتی در روایت اخبار و احادیث پیامبر (ص) شده است، درحالی که جعل حدیث و انتساب آن به رسول خدا (ص) گناه بزرگی است که در روایات بدان اشاره شده است.

در بازجست دلایل عمده بی‌مبالاتی عارفان می‌توان به مطالبی تمسک جست که از میان آن‌ها به تشعبات مذهبی و آرای فرق اشاره خواهد شد که یکی از این شعبه‌ها متصوفه است. شعرانی گوید: «بیشترین خیانتی که در این روزگار واقع می‌شود، از سوی متصوفه است که سابقه‌ای در طریق روایت نداشته‌اند؛ چه بسا از رسول خدا (ص) سخنی را نقل می‌کردند که از آن بزرگوار نبوده است. این عمل به دلیل نبود ذوق و ناتوانی در تمییز کلام نبوت از غیر آن بوده است» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲: ۹۷). یکی از اینان به اذعان جلال‌الدین سیوطی، غزالی است که ضمن روایت حدیثی، درباره او می‌نگارد: «اسناد این حدیث و کسی را نیافتیم که آن را ذکر کرده باشد مگر غزالی در کتاب *احیاء* که بی‌اصل بودن احادیث این اثر روشن است» (همان: ۹۷).

چیزی که سبب شده است متصوفه دست به ایراد این گونه سخنان بزنند، ترفیق قلوب مردم و تذکر آنان بوده است: «استشهاد متصوفه به احادیث ضعیف و بی‌پایه برای تذکر و ترفیق قلوب که کم‌کم به صورت قطعی در کتاب‌ها درآمده است» (همان: ۱۰۴).

از آنجا که این قبیل افراد متعبد و متشرع، در علم بلاغت برای تشخیص کلام نبوی از غیر آن غوصی نداشته‌اند، بر پیامبر خدا (ص) دروغ می‌بستند، اما عرفا به دلیل برخوردار بودن از بلاغت مستثنا هستند. ظاهراً روایت حدیث در صورت توافق با عقل، نزد متصوفه دلیل بر جواز و ارتکاب این عمل بوده است. از محمد بن سعید دمشقی نقل شده است که می‌گفت: «سخن اگر نیکو باشد، باکی از این ندارم که آن را به پیغمبر نسبت دهم. در *فجر الاسلام* از ابو جعفر هاشمی نقل می‌کند که برخی از احادیث را که مشعر بر حق بود جعل می‌کرد» (همان).

این شیوه روایت و نقل احادیث، ریشه در اجتهاد نادرست و بی‌مایگی علمی‌ای دارد که بی‌اعتقادی این گروه را به شناسایی سند و تشخیص صحیح از ناصحیح، و ضعیف و جعلی آشکار می‌سازد.

حدیث قبا در منابع حدیثی شیعی و اهل تسنن

تا آنجا که تتبع کردیم، این خبر در منابع شیعی یافت نشد، حتی شیخ حر عاملی که حدیث

«ازار» و «رداء» را در *الجواهرالسنیه* نقل کرده، این حدیث را روایت نکرده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۲: ۱۳۳). این کلام در جامع حدیثی جامع *الاصول فی احادیث الرسول* اثر ابن اثیر نیز یافت نشد. مطلب مهمی که ذهن هر پژوهنده‌ای را به خود مشغول می‌کند، نبود این حدیث در مصادر شیعی و جوامع حدیثی اهل تسنن است. با وجود این، در کتب عرفانی فارس و عربی به وفور یاد می‌شود.

در تعلیقات *تسنیم‌المقربین* شماره چهارصد و سی و سه، همین مطلب تأیید می‌شود: «این حدیث در جوامع روایی دیده نشد، ولی در متون متصوفه کثیراً از آن یاد می‌شود، مثلاً *احیاءالعلوم* (ج ۴: ۲۵۶) و *کشف‌المحجوب*. این حدیث در *کشف‌المحجوب* (ص ۷۵) چنین نقل شده است: اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری الا اولیائی» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۵۵۹).

مؤلف فرهنگ *مأثورات متون عرفانی*، پس از گزارش ضبط‌های گوناگون از این مأثور، با اعلام ضبط قبا در چندین متن عرفانی می‌نگارد: «اولیائی تحت قبائی (قبایی، فی قبایی) لایعرفهم غیری. حدیث قدسی؟» (صدری‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۶۶). گویا وی در این موضوع که این مأثور، حدیث قدسی است یا نه، مردد است، اما می‌توان قائل به یقین وی شد.

صرف نظر از این، *عجلونی* در *کشف‌الخفاء و مزیل‌الالباس* ذکری از این مروی به میان نیاورده است، ولی همچون شیخ حرّ عاملی، حدیث قدسی «رداء» و «ازار» را نقل کرده است (*عجلونی*، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۰۲).

سیر تاریخی حدیث قبا

گمان می‌رود برای نخستین بار، این حدیث در متون عرفانی سده پنجم دیده شده است. از این رو در *کشف‌المحجوب* آمده است: «اندر اخبار سید مختار آمده است - علیه‌السلام - و از جبرئیل هم از خدای عزوجل گفت: اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری» (هجویری، ۱۳۸۹: ۷۰) و نیز در اثر سلمی *نخستین زنان صوفی با ضبط قباب* (سلمی، ۱۳۸۵: ۱۶۱) و هم در *احیاء‌العلوم‌الدین* با ضبط قباب وارد شده است (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴: ۱۴۷).

بنابراین نایافتن حدیث مذکور در مصادر حدیثی شیعی و سنی، و وفور نقل آن در آثار اهل طریقت، به معنای ظهور ناگهانی آن در سده پنجم پرشش برانگیز است. جدای از این‌ها، راویان این حدیث رعایت امانت در نقل نکرده‌اند و آن را با اضافات و حتی تغییراتی روایت کرده‌اند؛ برای نمونه بدلیسی مؤلف *بہجۃ الطائفہ* آن را این گونه روایت کرده است: «کما قال: اولیائی تحت قبائی لایعلمهم سوی» (بدلیسی، ۱۹۹۹: ۵۴). روزبهان بقلی نیز دقیقاً همانند بدلیسی روایت کرده است (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۰۳) و هم او در موضع دیگری خبر را بدین گونه عنوان کرده است: «کما قال اللہ - تعالی - اولیائی تحت قبائی لایعرفونہم غیری» (همان، ج ۲: ۴۱۶). جای بسی شگفتی است که سخنی از پیامبر (ص) به روایت از خداوند، با تغییرات و اضافات به اشکال مختلف روایت شود. هر خواننده‌ای با نگاه سطحی به منابع این سخن به سهولت درمی‌یابد که راویانش از عارفان اهل تسنن بوده‌اند و حتی با گذشت سده‌ها به آثار عرفانی شیعی نیز راه یافته است. با همه این اوصاف، از محتوای این سخن که از دریافت‌های عارفانه پرده برمی‌دارد، نمی‌توان غافل شد؛ بنابراین با تأمل و توجه به آن، قابل اذعان است که از آن دسته سخنان پربراری است که قلب به صحت آن گواهی می‌دهد.

معنای ستر اولیای خداوند در زیر قبای الهی، از آن دسته دریافت‌هایی است که نه به این عبارت تنها، بلکه به عبارات دیگری هم بدان اشاره شده است. به دیگر سخن، این حدیث در حدیث دیگری ریشه دوانده است. خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین*، سخن از اصحاب سرّ به میان می‌آورد و آنان را انسان‌های مخفی‌ای معرفی می‌کند که خبر در شأنشان وارد شده است: «اصحاب السرّ هم الأخفیا الذین ورد فیہم الخبر» (انصاری، ۱۳۷۹: ۲۵۷). شاید بتوان با الهام از ادعای پیر هرات، اعتقاد به ظهور حدیث «قبا» را در خبر مروی عبدالرزاق کاشانی جست‌وجو کرد: «أحبّ العباد إلى الله الأخفیاء الأتقیاء إن حضروا لم یعرفوا و إن غابوا لم یذکروا» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۶۶۰). محبوب‌ترین بندگان به درگاه خداوند پارسایان مخفی از مردم هستند؛ اگر حاضر باشند ناشناخته‌اند، و اگر غایب باشند یادی از آنان نشود. از آنچه تا این بخش از کلام تقریر شد این امکان فراهم می‌آید که این حدیث صوفیانه را سخن پر محتوایی بدانیم که مضمونش از فرمایش نبوی منقول توسط

کاشانی برداشت شده است. شایان ذکر است که خبر مروی عبدالرزاق کاشانی در «المستدرک علی الصحیحین» با اختلاف در الفاظ به دست حاکم نیشابوری روایت شده است که به زبان پیامبر اکرم (ص) خبر از اختفای بندگان نیکوی پارسا می‌دهد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۱: ۴۴؛ ج ۴: ۳۶۴).

سخن عارفانه قبا در متون عرفانی

در پیشینه پژوهش به دو منبع از آثاری که به این کلام پرداخته شده است، اشاره شد. به منظور بررسی این سخن در متون عرفانی، برخی از گزارش‌های آن با تأکید بر تمهیدات عین القضاة همدانی ارائه خواهد شد.

گفتار کاشانی

عبدالرزاق کاشانی در تأویل آیه «الله الذی رفع السموات بغير عمد ترونها» (سوره رعد: ۲) می‌نویسد: «ستون معنوی چیزی است که آسمان‌ها به آن باز بسته و چنگ زده‌اند که معنای آن سخن خداست که می‌گوید: بالا قرار داد آسمان‌ها را بدون ستون؛ پس اشاره است به ستونی که نمی‌بینید و عبارت است از روح و قلب و نفس عالم که همان حقیقت انسان کامل [است] که جز خدا کسی او را نمی‌شناسد، چنانکه خدای فرماید: دوستان من زیر خرگاه‌های من‌اند، جز من کسی آنان را نمی‌شناسد» (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۷۴-۱۷۵).

بیان روزبهان بقلی

بقلی شیرازی، از دیگر عارفانی است که این سخن را به لفظ قبا نقل کرده است: «این پوشیدگان غیب چون برقع اولیائی تحت قبائی براندازد، در آئینه جمال ولایت نور قدس ربوبیت بنمایند. پرده‌های بقائی از مسک صفات بسته و در مسند غیب بانس خلیل از زحمت عمران جهان رسته» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۲۷).

گفتار شیخ محمود شبستری

شیخ در مثنوی گلشن راز سروده است:

جهان جان در آن شکل حباب است حبابش اولیائی را قباب است

ابن ترکه ذیل این بیت، در شرح آن گوید: «معنی این سخن ظاهر است و اشارت می‌شود به این کلام که اولیائی تحت قبائی؛ مراد به حجاب تعینات موجودات است» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

بیان خواجه محمد پارسا

شارح *فصوص الحکم* نوشته است: «مراد از اهل غیب، عارفان بالغیب‌اند که مستتر به حجب ظلمانی بشری‌اند که اولیائی تحت قبائی و معنی هلاک، فناء فی الله بود» (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۲۹). جنبه استتاری و اختفایی اهل غیب، درباره حجاب‌های ظلمانی بشری آنان است.

گفتار شاه داعی شیرازی

داعی ذیل بیت:

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمه حیوان طلب کن
گفته است: «هر که به فیض روحی رسید به ترک رسوم بدنی رسید و گاهی که آن‌ها نماند، به چه نشان کسی آن فیض را بشناسد با آنکه در [حدیث] قدسی آمده است که اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری» (شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۲۵).

بیان میرسید علی همدانی

میرسید در توضیح این کلام گفته است: «دیگر، طالب باید که از صحبت توانگران غافل و مرده‌دلان جاهل بحکم فاعرض عن من تولى عن ذکرنا احتراز کند و صحبت اهل صلاح را و ارباب قلوب بر متابعت، و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداة و العشی یریدون و جبهه غنیمت دارد و در هیچ شکسته به چشم حقارت ننگرد و اشارت اولیایی تحت قبائی نصب عین سازد» (همدانی، ۱۳۷۰: ۵۴۳).

گفتار روزبهان ثانی

ابراهیم روزبهان ثانی در تشریح این سخن نگاشته است: «انفاس مبارک اولیاست که حامی حومه جهان است و وجود شریف اصفیاست که مدار و قرار زمین و زمان است و تا منقرض

عالم، عرصه جهان از وجود ایشان خالی نخواهد بود و اگرچه دیده دیده‌وری و چشم هر صاحب بصری ادراک ایشان نکند که حق - جل و علا و تبارک و تعالی - ایشان را در سایه قباب الطاف خود می‌دارد که: اولیایی تحت قبائی لا یعرفهم غیری» (روزبهان ثانی، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۷).

تقریر ابن عربی

احیاگر عرفان نظری، علی بن محمد بن عربی در تفسیر آیه بیست و یکم سوره کهف، در شرح ربهم اعلم بهم می‌نویسد: «أی هم أجلّ و أعظم شأناً من أن یعرفهم غیرهم الموحدون الهالکون فی الله المتحققون به فهو اعلم بهم کما قال تعالی: اولیایی تحت قبائی لا یعرفهم غیری» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۰۱-۴۰۲). شأن اولیای خداوند به اندازه‌ای عظیم است که اغیار، آنان را نمی‌شناسند. این بندگان در مقام والای توحیدند و هالک و فانی در خداوند و متحقق بدو. از این رو خداوند فقط از آنان آگاه است و در شأنشان فرموده است: اولیای من زیر قبای من اند و کسی جز من آنان را نمی‌شناسد.

تبیین فراهی هروی

فراهی هروی مشهور به ملا مسکین (وفات ۹۰۸) در توضیح این سخن نوشته است: «مسافران فرشی را عوام و خواص شناسند و مسافران عرشی را جز خاص الخاص شناسند. اولیایی تحت قبائی لا یعرفهم غیری» (فراهی هروی، ۱۳۸۴: ۲۷۴).

تقریر نجم رازی

نجم‌الدین کبری این حدیث را در مواضعی چند از مرصادالعباد تقریر کرده است. نکته مهم، تذکر ضبط دوگانه لفظ قیاست که در چاپ ۱۳۲۲ مهشیدی با واژه قبا، و در چاپ ۱۳۷۷ خورشیدی به اهتمام محمدامین ریاحی با لفظ قباب روایت شده است. به نظر می‌رسد نگارش دو چاپ مذکور براساس دو نسخه مختلف بوده باشد. تقریر مذکور از شیخ رازی براساس نسخه مطبوع نخستین است که به یک مورد اشاره می‌شود:

«و جمال خورشید چه قدر دارد و مع هذا از غیرتی که حق را بر خاصگان خویش است، تنق عزت به واسطه مدعیان کذاب که درین عصر خود را چون کابلی ناک ده به طیبی حاذق فرامی نمایند، بر روی خواص خویش فرو گذاشته است و مدعی را قبه غیرت صاحب معنی گردانیده تا از نظر نامحرمان این حدیث محفوظ مانند که اولیائی تحت قبایی لایعرفهم گیری» (نجم الدین رازی، ۱۳۲۲: ۲۶۷-۲۶۸). دیگر تقریرات شیخ در صفحات ۱۱۶، ۱۲۳ و ۱۹۰ ذکر شده است و تقریرات همو با ضبط قباب در صفحات ۲۲۶، ۲۴۲، ۳۷۹ و ۵۴۳ وارد شده است.

بیان عین القضاة همدانی از حدیث قدسی

عین القضاة همدانی این حدیث را یک بار در تمهیدات ذکر کرده است. وی خلق جهان را سه قسم دانسته که خداوند آنان را بر سه گونه فطرت و آفرینش آفریده است. قسم اول صورت و شکل آدمی دارند، اما از حقیقت و معنی آدم خالی باشند. قرآن در حق آنان تعبیر چارپا بل بدتر و گمراه تر از آن را دارد. علت گمراهی این دسته، غفلت است. یاد کردن این دسته از انسان ها مهم نیست (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۹: ۳۹)، اما قسم دوم، هم صورت و شکل آدم دارند و هم به حقیقت از آدم آمده اند و حقیقت آدم دارند. فضل این گروه از خلق، از جهت ثروت و مال نیست، بلکه از جهت معنی است (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۴۱).

قسم سوم گروهی هستند که به مغز و لب دین رسیده اند و به یقین نائل شده و حقیقت آن را چشیده اند. اینان در حمایت غیرت خداوند هستند و زیر چتر قبا حق قرار دارند و جز حق، کسی آنان را نمی شناسد. سخن گفتن از این گروه ممکن نیست و این به دلیل قصور عبارت است. عبارات به دلیل ضیق مجال نمی توانند آن چنانکه باید، از آنان سخن گویند و آنان را بشناسانند، و هرچه را که القا می کنند، مردمان از فهم و ادراکش ناتوان اند و هرچه در قالب عبارات و الفاظ در توصیف و در حق آنان گفته می شود، در پرده و به رمز خواهد بود. سعه وجودی این دسته آن چنان در پرده ابهام است که حق به سخن درمی آید و خبر می دهد که تحت قبای ستر ویژه خدا قرار دارند، به حدی که نه الفاظ و عبارات توان

انعکاس دارند که آنان را به مردم بشناسانند و نه آدمیان یارای شناختن آنان را. از این رو خداوند خبر از معرفت انحصاری ویژه ذات خود از آنان می‌دهد که خود می‌داند چه انسان‌هایی تحت قبای منسوب به ذاتش دارد. عین القضاة در معرفی طایفه سوم می‌گوید: «اما قسم سوم، طایفه‌ای باشند که به لبّ دین رسیده باشند و حقیقت یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند که «أولیائی تحت قبائی لا یعرفهم غیری» و به تمامی از این طایفه حدیث کردن ممکن نبود؛ زیرا که خود عبارت از آن قاصر آید و افهام خلق آن را احتمال نکند و جز در پرده‌ای و رمزی نتوان گفت و نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد» (همان: ۴۲-۴۳).

قرآن و طایفه سوم

طایفه سوم در بیان عین القضاة دارای ویژگی‌های زیر هستند:

۱. به لبّ و مغز دین رسیده‌اند.
 ۲. حقیقت دین را چشیده‌اند.
 ۳. به دلالت حدیث قدسی قبا، در حمایت غیرت الهی هستند.
 ۴. به دو دلیل به طور تام و کامل نمی‌توان از این گروه سخن گفت؛ یکی قصور الفاظ و عبارات، دو دیگر عدم تحمل افهام دیگر انسان‌ها در پی بردن به حقیقت این دسته.
- قرآن کریم، از این طایفه اندکی سخن گفته است: و من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر و ما بدلوا تبديلاً (سوره احزاب: ۲۳). اینان به عهد و پیمانی که با خداوند بستند، صادقانه عمل کردند و لحظه‌ای بازگشت نداشتند تا اینکه یا به شهادت نائل آمدند یا در انتظار آن نشستند. سخن گفتن از این عهد، دشوار است و نشانه‌ای از آن هم نمی‌توان داد و اگر سخنی از این پیمان به میان آید، کیست که دریابد و ادراک کند؟! خصوصیت بسیار بارز این گروه، برگشت به صدق است. آنچه این طایفه را بر دو گروه پیشین برتری داده است، مسئله صدق و راستی در همه ابعاد رفتاری آنان است؛ صدق در گفتار و راستی در عمل و عقیده.

عارف همدانی در تبیین این طایفه از لسان قرآن می‌گوید: «شما ای در قرآن، ذکر این طایفه چنین کردند که رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه و از آن عهد چه بیان توان کردن، و

چه نشان توان دادن؟ و اگر گفته شود که فهم کند؟! (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۹: ۴۳). از آنجا که این طایفه اهل لب هستند و به مغز و هسته اصلی دین رسیده‌اند، از هر چه بینند و بشوند، خود را به لب می‌رسانند، اما با رسیدن به لب چه می‌توان گفت و چه شایسته گفتن است؟! آنجا دیگر مجال سخن نیست. رمزگویی جای گفتن با عبارات و الفاظ را می‌گیرد و همه گفتنی‌ها در قالب رمز بیان می‌شود. حال، مصداق این طایفه به لب رسیده و این اولیای تحت قبا حق کیان‌اند؟

قرآن خطاب به نبی اکرم (ص) می‌فرماید: سلام علی آل یاسین (سوره صافات: ۱۳۰). از این رو عین القضاة در ادامه می‌گوید: «جایی دیگر فرمود: إن فی اختلاف اللیل والنهار لآیات لأولی الالباب (سوره آل عمران: ۱۹۰). از همه چیزها شرح توان کردن تا به لب رسند، چون به لب رسیدند، چه شاید گفت؟ و از لب جز خاصیتی نتوان نمود و به رمز با مصطفی (علیه السلام) این خطاب فرمود که سلام علی آل یاسین» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۴۳).

نتیجه‌گیری

احادیث قدسی در کنار قرآن و احادیث نبوی، از منابع بسیار مهم معرفت‌زای معارف عرفانی هستند که از این جنبه خدشه‌ناپذیرند. با این وصف، پاره‌ای از سخنان با عنوان حدیث قدسی در کتب اهل طریقت راه یافته است که از دو جنبه قابل‌بررسی‌اند؛ یکی از دیدگاه سندشناسی و دیگری از بعد محتوایی. مأثور «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری» در متون عرفانی به نقل از خداوند و به زبان خجسته پیامبر اکرم (ص) عنوان حدیث قدسی یافته است. با کنکاش در متون عرفانی سده‌های اولیه، با این سخن مواجه نمی‌شویم، اما به یکباره در سده پنجم با این سخن با عنوان قول نبی و حدیث قدسی روبه‌رو می‌شویم. از آنجا که استاد سخن به پیامبر اکرم (ص) از حیث صحت و سقم از اهمیت حدیث‌شناسانه ویژه‌ای برخوردار است و به جا‌اعلان حدیث، وعده کیفر داده شده است، می‌طلبد که در تبیین حقیقتش کنکاش صورت پذیرد که آیا این گفته از احادیث نبوی است یا کلامی عارفانه.

به عبارت دیگر، آیا این سخن حدیث قدسی است یا برداشتی عارفانه که ریشه در برخی از احادیث پیغمبر (ص) دارد. با تعمق در این مآثور، چندین نکته به دست آمد: ضبط‌های مختلف قبا و قباب، اضافات لفظی پس از *إلا*، مثلاً *لا یعرفهم غیری إلا اولیائی*، نبود آن در جوامع حدیثی شیعی و سنی حتی کتب روایی با موضوع احادیث قدسی، و سرانجام نبود آن در آثار عرفانی تا سده پنجم و ظهور ناگهانی اش در منشورات عرفانی این قرن که همه از مسئله مهمی پرده برمی‌دارد.

با در نظر گرفتن موارد یادشده فرصت می‌یابیم بدین باور مایل شویم که کلام مبحوث نه حدیث قدسی است و نه فرموده نبوی. با این وصف کلامی است برخاسته از حدیث پیامبر اعظم (ص)؛ همان کلامی که پیر هرات از صدور آن از زبان خجسته حضرتش آگاهی داده است. به دیگر عبارت و به اصطلاح محدثان، نقل به معنی است. این اصطلاح حدیثی بدین معناست که «جواز نقل معنی حدیث و ترجمه آن احتیاج به ورود نص و دلیل روایی ندارد و بدهت عقل، حکم به جواز بلکه رجحان آن می‌کند؛ زیرا همگان به لسان اخبار آشنایی نداشته و برای تعمیم استفاده از احادیث چاره‌ای جز ترجمه و نقل نیست؛ اگرچه این موضوع اختلافی است» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲: ۱۲۸-۱۲۹). علامه مجلسی - رحمه الله - فرموده است: «همه بزرگان طوایف از سلف و خلف، به جواز نقل به معنی با قطع به ادای معنی به طور دقیق تمایل یافته‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۶۴). در تأیید این مقوله، محمد بن مسلم خبری را از امام صادق (ع) روایت می‌کند: «به حضرت عرض کردم: حدیث شمارا می‌شنوم و چیزی بدان می‌افزایم و یا از آن می‌کاهم. فرمود: اگر با این کار، معنی را برسانی اشکالی ندارد» (همان). گذشته از این احتمال، این امکان وجود دارد که در تعیین هویت واقعی این کلام مایل به استنباطات و برداشت‌های اهل تصوف بشویم. به دیگر سخن، استفادات عرفا از آیات قرآنی شواهد فراوانی در آثار عرفانی دارد. یکی از آن‌ها برداشت‌های جنید بغدادی است؛ برای نمونه وی در باب آیه ۵۶ سوره ذاریات گفته است: «و اما قولک لماذا خلقت؟ فکان الله کنز لا یعرف فخلقنی لمعرفته قال - تعالی - و ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ای ليعرفون کذا قال ابن عباس و غیره» (مزیدی، ۱۴۲۷: ۲۰۳). این حقیقت به وضوح از بیان جنید برمی‌آید که وی با توجه به تفسیر ابن عباس مبنی

بر حمل و تفسیر عبادت انسان بر معرفت حق که غرض اصلی آفرینش جن و انس است، به خفای حق تعالی همچون گنج پنهانی پی برده است. گنج، نهان است. از این رو نیازمند شناخته شدن است و حق هم از آن جهت که می‌خواست شناخته آفریدگان شود، خلق را آفرید. بر این اساس، احتمال دوم و جاهت بیشتری می‌یابد. با این وجه، این کلام استنباط عارفانه‌ای است که جنید از آیه مذکور برداشت کرده است. عجلونی پس از روایت حدیث کنز، و نقل گزارش ابن تیمیه مبنی بر اینکه این حدیث کلام پیامبر (ص) نبوده و سند صحیحی ندارد و ضعیف است، می‌نویسد: «قاری گفته است: معنی حدیث کنز، صحیح است و از آیه ما خلقت الجن والانس الایعبدون (سوره ذاریات: ۵۶) مستفاد شده است و این در کلام صوفیه فراوان رخ داده است و بر آن اعتماد کرده و اصول خود را بر آن استوار ساخته‌اند» (عجلونی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۳۲)؛ بنابراین افزون بر استنباط معانی عرفانی از قرآن، احادیث نبوی نیز ظرفیت افاضه معانی بلند عرفانی را دارند. بدین شکل روشن می‌شود که این کلام، حدیث قدسی نبوده است، بلکه سخن عارفانه‌ای است که ریشه در حدیث پیامبر (ص) دارد و استناد این سخن عارفانه بر فرمایش پیامبر اکرم (ص) قوت می‌یابد و از دایره احادیث قدسی خارج می‌شود.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاریان. نشر اسوه. قم.
- ابن عربی، علی بن محمد. (۱۴۲۲ ق). تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق). تحقیق و تصحیح سمیر مصطفی رباب. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۷۵). شرح گلشن راز. تحقیق و تصحیح کاظم دزفولیان. نشر آفرینش. تهران.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۹). شرح منازل السائرین (براساس شرح عبدالرزاق کاشانی). نگارش علی شیروانی. انتشارات الزهرا. تهران.
- بدلیسی، ابویاسر عمار بن محمد. (۱۹۹۹ م). بهجة الطائفه. محقق و مصحح ادوارد بدین. دارالنشر فراتر شتاینر. بیروت.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س) / ۲۷

- بقلی شیرازی، روزبهان. (۲۰۰۸ م). *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*. محقق و مصحح احمد فرید مزیدی. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____ . (۱۳۷۴). *شرح شطحیات. تصحیح و تحقیق هانری کرین*. انتشارات طهوری. تهران.
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم. تصحیح جلیل مسگر نژاد*. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- تبادکانی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۲). *تسنیم‌المقریین*. محقق و مصحح سید محمد طباطبایی بهبهانی. کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی. تهران.
- تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶ م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. مکتبه لبنان ناشرون. بیروت.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله. (۱۴۱۱ ق). *المستدرک علی الصحیحین*. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطاء. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۲ ق). *الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه*. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات. بیروت.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر. (۱۳۲۲ ق). *مرصاد‌العباد*. بی‌نا. تهران.
- _____ . (۱۳۷۷). *مرصاد‌العباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- رضی، شریف. (۱۴۲۶ ق). *شرح نهج‌البلاغه*. جمع و اختیار صبحی صالح. دارالحدیث للطباعة و النشر. تهران.
- روزبهان ثانی، ابراهیم. (۱۳۸۲). *تحفة اهل‌العرفان*. تحقیق و تصحیح جواد نوربخش. انتشارات یلدا قلم. تهران.
- سلمی، ابو عبدالرحمان. (۱۳۸۵). *نخستین زنان صوفی*. مترجم مریم حسینی. نشر علم. تهران.
- شیرازی، شاه داعی. (۱۳۷۷). *نسایم گلشن*. تحقیق و تصحیح پرویز عباسی داکانی. انتشارات الهام. تهران.
- صبحی، صالح. (۱۴۲۸ ق). *علوم‌الحدیث*. ذوی‌القربی. قم.

- _____ (۱۳۸۷). علوم حدیث و اصطلاحات آن. ترجمه و تحقیق عادل نادر علی. شرکت چاپ و انتشارات اسوه. تهران.
- صدری‌نیا، باقر. (۱۳۹۴). فرهنگ مأثورات متون عرفانی. انتشارات سخن. تهران.
- عجلونی جراحی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۰۸ ق). كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس. دارالكتب العلمية. بيروت.
- عين القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹). تمهيدات. مقدمه، تصحيح، تحشيه و تعليق عفيف عسيران. منوچهری. تهران.
- غزالی، محمد. (بی‌تا). احیاء علوم الدین. محقق و مصحح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. دارالكتاب العربی. بیروت.
- فراهی هروی، معین‌الدین. (۱۳۸۴). تفسير حوادث الحقائق. تحقیق و تصحيح سيد جعفر سجادی. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷). احاديث و قصص مثنوی. ترجمه و تنظیم حسین داودی. مؤسسه انتشارات امیرکبیر. تهران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۸). رسالة قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- قیصری رومی، محمد داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. با مقدمه و تصحیح و تعليق سيد جلال‌الدین آشتیانی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۳). اصطلاحات الصوفیه. تصحیح و تحشيه گل بابا سعیدی. زوار. تهران.
- _____ (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین. تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر. انتشارات بیدار. قم.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. مؤسسه الوفاء. بیروت.
- مدیرشانه‌چی، کاظم. (۱۳۶۲). علم الحدیث و درایة الحدیث. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. قم.
- مزیدی، احمد فرید. (۱۴۲۷ ق). الامام جنید سيد الطائفتین. دارالكتب العلمية. بيروت.

- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تحقیق و تصحیح محمد روشن. انتشارات اساطیر. تهران.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۸۴). الاصول العشره. ترجمه و شرح عبدالغفور لاری. به اهتمام نجیب مایل هروی. انتشارات مولی. تهران.
- _____ . (۱۳۸۸). نسیم جمال و دیباچه جلال (فوائد الجمال و فوائد الجلال). تصحیح فریتس مایر. ترجمه و توضیح قاسم انصاری. انتشارات طهوری. تهران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). انسان کامل. محقق و مصحح ماریژان موله. انتشارات طهوری. تهران.
- نووی، ابوزکریا یحیی. ریاض الصالحین. محقق ماهر یاسین الفحل.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب. تصحیح: و. ژو کوفسکی. انتشارات طهوری. تهران.
- _____ . (۱۳۷۵). کشف‌المحجوب. تحقیق و تصحیح: و. ژو کوفسکی. طهوری. تهران.
- همدانی، میرسیدعلی. (۱۳۷۰). احوال و آثار میرسید علی همدانی (شش رساله). محمد ریاض. مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان. پاکستان.
- همتی، امیرحسین. (۱۳۹۱). «تفسیر اهل عرفان از حدیث قدسی اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری». فصلنامه علمی-پژوهشی زبان و ادب فارسی (ادب و عرفان). سال سوم، ش ۱۲، صص ۱۳۱-۱۵۹.

تعارض محتوایی در رویکرد عرفانی منطق الطیر عطار با رساله الطیر ابن سینا^۱

علی دهقان^۲
سید ارسلان ساداتی^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۰۳

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

یکی از مقاطع تقابل عقل و عرفان، رویکرد شریعت‌گرای برخی علما و عرفا با رویکرد خردگرای برخی حکما و فلاسفه در قرون پنجم تا هفتم است. این تقابل به صورت تعارض‌های علمی و عقیدتی نامحسوس و عمیقاً اثرگذار، قرن‌ها در جریان بود و برخی از فلاسفه و عرفا نماینده دو جبهه آن تلقی می‌شدند. هدف این تحقیق، واکاوی تشابهات و تباین‌های دو جریان فکری متقابل سینوی و عطاری است که نمایندگان دو رویکرد یادشده بودند. این پژوهش با طرح پیش‌فرض هدفمندی تصنیف و تألیف

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.13590.1269

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).

a_dehghan@iaut.ac.ir

^۳ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. s_arsalan@iaut.ac.ir

رسالات نمادین سلوک مرغان، تباین‌های محتوایی رساله الطیر ابن سینا و منطق الطیر عطار را بررسی می‌کند. پس از نقل اختصاری متون معارض، موارد تباین و تقابل معرفی و شرح، علل و عوامل منجر به بروز تقابل‌ها بیان شده است. مغایرت در تلقی از جان و هبوط آن در جسم، رویکرد به ضرورت رهبری، نگاه به قوانین علمی و نفی منطق و علیت، تباین رویکرد به تعامل ملک مرغان با مرغان سالک، درون‌گرایی و شناخت برون‌گرایی علمی-فلسفی، اختلاف نظر در شمار سالکان واصل به مقصد و توفیق برای دیدار حضرت ملک، تعارض در سنجش سلوک شناخت‌شناسانه به وسیله عقل و عشق، از یافته‌های این تحقیق‌اند که می‌توان آن‌ها را بازنمایی مبانی تقابل تاریخی عرفان شریعت مدار با عرفان مبتنی بر خردورزی فلسفی تعریف کرد.

واژه‌های کلیدی: منطق الطیر، رساله الطیر، تعارض، عرفان، فلسفه.

مقدمه

سده‌های پنجم تا هفتم، دوره تعارض‌های فرهنگی و اوج تقابل‌های فکری و عقیدتی و در عین حال-اعتلای ادبی بود. تقابل مذکور به تکفیر کشید؛ تکفیری که تتمه آن، شنیع‌ترین برخوردهای فیزیکی بود و در این بین، گونه‌ای تعارض علمی-عقیدتی نرم نامحسوس و عمیقاً اثرگذار نیز در زیر پوست خشن تاریخ آن، قرن‌ها در جریان بود. تعارضاتی چنان نرم که کمتر کسی متوجه آن می‌بود، و چنان اثرگذار که هم‌اکنون نیز عقبه آن در کار است. نماینده یک سوی این تقابل‌ها شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا و سوی دیگر آن، امام محمد غزالی بود. در صف هر نماینده، انبوهی از عالمان و عارفان، از شهاب‌الدین سهروردی و ابن رشد اندلسی و عین‌القضات، تا شیخ‌الاسلام عبدالله انصاری، سنایی غزنوی، ناصر خسرو قبادیانی و عطار نیشابوری قرار داشته‌اند.

ریشه این معارضات، در تمایز عقل و ایمان قرار دارد. با آغاز دوره تدوین در سال ۱۴۳هـ. ق مرزبندی مشخصی بین عقل و ایمان ایجاد شد که پیامد آن تقسیم محتوای

نصوص به ظاهر و باطن بود. «باطنی، صوفی، اشراقی، شیعه، بین قول به ظاهر و فهم عوامانه از یک سو و قول به باطن و فهم عالمانه رابطه برقرار کردند و از آنجایی که علم نزد آنان از میراث کهن یاری می‌جست، از فلسفه‌های دینی کهن، درون‌مایه «حقیقی» - باطن - متن بیانی قرآن را شکل دادند؛ بنابراین در مقابل تنزیل، تأویل و در مقابل شریعت، حقیقت و در مقابل نمونه‌هایی از حق، خود حق قرار گرفت» (جابری، ۱۳۹۴: ۲۸۷).

ابن سینا علی‌رغم آنکه تا پایان عمر به مکتب فلسفی - منطقی ارسطو وفادار ماند، در گرایش عرفانی خود درگیر پندارهای نوافلاطونی توأم با افکار گنوسی - هرمتی بود. او که ظاهراً فلاسفه مکتب اسماعیلی و اخوان‌الصفاء را «شرقی» و موجه و منطقیون بغدادی وابسته به دربار عباسی را غربی و مذموم می‌شناسانید، درگیری‌ها و کشاکش‌های مستمر با متفلسفان معاصر خود را در کتابی که تنها دیباچه مهم و بخش کوچکی از آن مانده است و به نام «منطق المشرقین» منتشر شده است.

هرچند که با سقوط حکومت خردگرا و معتزلی مسلک مأمون، نظام فلسفی - منطقی، تضعیف و به تدریج منزوی و مطرود شد، حفظ و توسعه گستره فرهنگ اسلامی که مستلزم بروز تقابل فکری با مخالفان می‌بود، ضرورت استفاده از علوم عقلی بیگانه را توجیه می‌کرد.

با گسترش اسلام و بروز تقابل فکری با مخالفان، ضرورت استفاده از علوم عقلی بیگانه غالب شد. «اسلام برای آنکه در زمره بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد، به براهین فلسفی نیاز داشت؛ زیرا مقرراتی که پاسخگوی نیاز قبایل بدوی و صحرانشین تازی بود، پس از گسترش در خارج از شبه جزیره عربستان به افزودگی‌های محسوس بسیاری نیاز داشت» (برتلس، ۱۳۸۷: ۱۳). «در زمان مأمون عباسی (۱۹۸-۲۱۸ هجری / ۸۱۳-۸۳۳ میلادی) و در دوران سیادت معتزله، جنبش وسیعی برای ترجمه یک سلسله از آثار فلسفه و منطق یونانی به زبان عربی آغاز می‌گردد. مأمون دارالترجمه ویژه‌ای تشکیل می‌دهد که بیشتر کارمندان آن سریانی‌ها بودند» (همان: ۲۲) و بدین ترتیب در عرض چند دهه، انبوهی از کتب و رسالات یونانی و سریانی و قبطی به عربی ترجمه شد و انتقال حکمت یونانی به فرهنگ اسلامی با چنان شوق و شتاب زدگی انجام شد که کسی را رغبت و حوصله تفحص در مبدأ

و مؤلف آن‌ها نبود. حکمت یونانی چنان در ارکان فرهنگ اسلامی اثر کرد که تفکیک حکمت اسلامی از حکمت یونانی دشوار می‌نمود و «۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح - که روح قرآن ضد یونانی است - و نتیجه این دریافت، نوعی طغیان فکری [علیه حکمت یونانی] بود» (لاهوری، ۱۳۳۶: ۷).

می‌توان گفت با درک تباین روح قرآنی و حکمت یونانی، نوعی بیداری دینی دست داد و نهضت ضد فلسفه یونانی شکل گرفت که مآلاً به فلسفه‌ستیزی عمومی منجر شد و علمداران آن کسانی چون محمد غزالی و فخر رازی بودند.

محمد غزالی در *المنقذ من الضلال* به این واقعیت اعتراف می‌کند که چون علم کلام را در عرصه مقابله با فلسفه ناکارآمد دید، با هدف رد فلسفه به فراگیری آن پرداخت. «روش استدلال متکلمان آن است که مسلمات خصم را اعم از تقلید، یا اجماع یا قرآن و اخبار بگیرند و به نقض و ابرام پردازند. استخراج مناقضات دشمن و تسلیم نمودن آنان به لوازم مسلمات خود، اساس اسلوب استدلال کلامی است، و این نوع استدلال برای من [=غزالی] که جز ضروریات عقلی چیزی را مسلم نداشتم، دردی دوا نمی‌کرد و برای آنچه که من می‌خواستم کافی نبود» (غزالی، ۱۳۴۹: ۴۴) و سپس ادامه می‌دهد که «متکلمان اسلام هم که در مسائل فلسفه بحث کرده و درصدد رد فلاسفه برآمده‌اند، جز کلمات متفرقه و مطالب درهم و برهم که فسادش بر هر عامی معلوم است - چه رسد به کسی که مدعی رسیدن به حقایق علوم است - چیز دیگری از آنان نقل نکرده‌اند؛ بنابراین یقین داشتم که رد کردن هر مذهب پیش از پی‌بردن به کنه آن و آگاهی از حقیقت آن، کوروار تیری به تاریکی انداختن است. این بود که با جد و جهد به تحصیل فلسفه شتافتم و بی‌کمک استاد و معلم، با مطالعه کتب و نوشته‌های فلاسفه شروع به تحقیق کردم... در مدتی کمتر از دو سال، تنها از راه مطالعه در ایام فراغت، بر تمام رموز و اسرار فلسفه واقف شدم. سپس یک سال دیگر همچنان در مسائل این علم به تأمل و تفکر پرداخته و تحقیق نمودم. سرانجام معلوم شد که بیشتر مسائل این علم تخیلات و تلبیسات و خدعه و اوهام است» (همان: ۴۵-۴۶).

غزالی کتاب *تهافت الفلاسفه* را نیز در رد آرای فلاسفه یونان و فلاسفه اسلامی (به‌ویژه فارابی و ابن سینا) به زبان عربی نوشته است. او با انگیزه‌های اعتقادی، به شدت از فلاسفه

انتقاد کرده و تناقضات اقوال آن‌ها را بیان کرده، بعضی از این تناقضات را مستلزم کفر شمرده است.

با صدور حکم تکفیر فلاسفه از ناحیه غزالی، هجمه علیه فلسفه و فلاسفه تشدید شد و شماری از صوفیان و عارفان و متکلمان و شاعران، با تشبث به این نحله فلسفی، هم خود را معطوف مقابله علیه مطلق فلسفه و خصوصاً فلسفه یونانی کردند. ابوحفص سهروردی (۵۴۲ تا ۶۳۲ ه. ق) کتاب *رشف النصایح الایمانیه* و *کشف الفصایح الیونانیه* را در مخالفت با حکمت و فلسفه یونانی تألیف کرد و شاعران عارف روش عقلی را در شناخت حق نقد کردند که از میان سرشناسان این گروه می‌توان از عطار و مولانا نام برد.

اما ابوحامد محمد غزالی عاقل‌تر از آن بود که باور داشته باشد چراغ تفکر را به تکفیر خاموش توان کرد و می‌دانست که با تکفیر نمی‌توان به جنگ تمثیل رفت؛ بنابراین کوشید تا با نوشتن رساله‌ای موازی و ناهمسو، *رساله الطیر سینوی* را اثرزدایی کند. پس با این هدف، *رساله الطیر* خاص خود را نوشت.

«تمثیلی که ابوحامد غزالی (متوفی ۱۱۱۱ میلادی / ۵۰۵ قمری) تصنیف کرده است، به لحاظ تقویمی در فاصله میان اثر ابن سینا (متوفی ۱۰۳۷ میلادی / ۴۲۸ قمری) و اثر عارف بزرگ، فریدالدین عطار (متوفی ۱۲۲۹ میلادی / ۶۲۷ قمری) قرار می‌گیرد. ظاهراً این تمثیل کمتر شناخته شده است. این متکلم بزرگ، آن را به عربی نگاشت و برادرش احمد غزالی آن را به فارسی ترجمه کرد. این تمثیل، حتی از تمثیل ابن سینا نیز فشرده‌تر است. طنین عاطفی اش در مرتبه تجربه درونی بیان شده از طریق فرجام حکایت، با تمثیل ابن سینا کاملاً تفاوت دارد» (کوربن، ۱۳۹۲: ۴۳۷).

اگرچه *رساله الطیر* غزالی، اندک اثری در امحای اثر *رساله الطیر* ابن سینا بر اذهان نداشت، ولی فتوای تکفیر غزالی، ابواب تفلسف و خردورزی فلسفی را تا قرن‌ها بعد در جهان اسلام مسدود کرد؛ با این حال، فتوای تکفیر فلاسفه و تحریم فلسفه، مانع اثرگذاری محتوای رمزگذاری شده تمثیلات فلسفی-عرفانی نمی‌شد و سه رساله تمثیلی ابن سینا و قصیده عینیة ایشان کماکان محور تفکرات فلسفی-عرفانی می‌بود. دین‌مداران دلسوز که این تمثیلات را در تعارض با مبانی شرع و دین می‌پنداشتند، هر یک به قدر توان خود در

محو اثر آن‌ها کوشیدند، اما بیشتر این تلاش‌ها بی‌اثر بود، تا آنکه عارف فرزانه، عطار، با نبوغ و استعداد فکری و قریحه شعری خود کمر به تصنیف مثنوی‌هایی بست که رسالات تمثیلی سینوی را اثرزدایی کند. مهم‌ترین مقطع این کار، ابطال اثر رساله الطیر ابن سینا بود. بر این اساس، عطار فرزانه با عنایت به شاکله کلی رساله الطیر ابن سینا و رساله الطیر غزالی، اولین و مهم‌ترین مثنوی نغز و پرمغز خود را با عنوان اثرگذار منطق الطیر تصنیف کرد. با توجه به شناختی که قطعاً عطار از افکار و اندیشه‌های شیخ‌الرئیس داشت، لابد می‌دانست که می‌بایست محتوای معنوی منطق الطیر به گونه‌ای تبیین شود که بدون معارضه آشکار با آموزه‌های رساله الطیر ابن سینا، چنان بر اذهان اثر کند که آثار اندیشه‌ساز رسالات سینوی را رسوب‌زدایی کند.

از طرفی، رویکرد عرفانی ابن سینای فیلسوف نتوانست نشانه‌های تقابل را برچیند؛ زیرا «شیخ [=شیخ‌الرئیس] تصوف را به صورت یک مبحث فنی چنانکه گویی فصلی از فصول فلسفه است، مورد بررسی قرار داد» (یثربی، ۱۳۷۰: ۷۳) و این همان عرضه عرفان به فلسفه «یا فلسفه عرفان» است.

واضح‌ترین مطالب شیخ‌الرئیس در مورد تصوف و عرفان، در نمط نهم از کتاب اشارات و تنبیهات آمده است. شیخ در این نمط، اگر نه به عنوان یک صوفی، بلکه همانند یک تصوف‌شناس فرزانه به توصیف تصوف و برخی زوایای تاریک و باریک آن پرداخته است و ضمن تفریق عارف از زاهد و عابد، خواست و انگیزه عارف را چنین توجیه می‌کند:

«عارف حق نخستین را می‌خواهد، نه برای چیزی غیر از حق، و هیچ چیز را بر شناخت وی برتر نمی‌نهد، و او را تنها برای او می‌پرستد؛ زیرا حق اول شایسته پرستش است و برای آنکه عبادت نسبت شریفی است به حق اول. و این طلب و اراده عارف به خاطر امید و بیم نیست، و اگر امید و بیم هدف باشد، لازم می‌آید که شیء مورد امید و شیء مورد بیم، برانگیزنده و مطلوب باشد و حق هدف نباشد، بلکه واسطه برای چیزی باشد که آن چیز هدف و مطلوب باشد نه حق اول» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۴۴). آنگاه استنتاج نهایی را در کلامی موجز اعلان می‌کند که «هر کس عرفان را به خاطر عرفان برگزیند، به دومی قائل شده است و هر کس عرفان را بیابد به گونه‌ای که گویی آن را نیافته بلکه معروف و حق را یافته است،

او در اقیانوس وصول غوطه‌ور است...» (همان: ۴۵۴) که عرفان محض عرفان حجاب است و عارف محجوب سالک هالک و لاغیر.

در زمینه تفسیر و تأویل و نقد و تحلیل هریک از حکایات ابن‌سینا و هریک از مثنوی‌های عطار کتاب‌ها و مقالات بسیار تألیف شده است. در کمتر شرحی بر اندیشه‌های شیخ‌الرئیس هست که شارح، تحلیل و تأویلی بر حکایات رمزی شیخ‌الرئیس نیاورده باشد. تقی پورنامداریان در بخش «عطار و رساله‌های عرفانی ابن‌سینا» از کتاب *دیدار با سیمرغ*، به مقایسه مثنوی‌های عطار با رساله‌های عرفانی ابن‌سینا پرداخته و سه مثنوی «الهی‌نامه»، *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* را در مجموع نوعی نظریه‌پردازی عرفانی برگرفته از سه رساله عرفانی ابن‌سینا یافته است. مقاله «مقایسه منطق‌الطیر عطار نیشابوری با رساله‌الطیر ابن‌سینا» از سارا زارع جیرهنده (۱۳۹۴) نیز شباهت‌هایی را در محتوا و مضامین دو اثر نشان می‌دهد. تفاوت‌های محتوایی در مقاله مذکور، به دلیل پرداختن بیشتر به مشترکات و تفاوت‌های فرمی، محدود و گذراست، اما مقاله و رساله‌ای که با طرح پژوهش حاضر و با رویکرد تقابل و تعارض‌نگرانه بر مثنوی‌های چهارگانه شیخ عطار و حکایات رمزی شیخ‌الرئیس تألیف شده باشد؛ موجود نیست.

سلوک در رساله‌الطیر سینوی

از آنجا که در این تحقیق، ارکان رویکرد شیخ‌الرئیس به عرفان فلسفی در رساله‌الطیر، مبنای قیاس رویکردهای عرفانی عطار در منطق‌الطیر است، مرور طرز سلوک عرفانی از چشم‌انداز ابن‌سینا ضرورت دارد.

شاید بتوان قصیده عینیه را عصاره رویکرد ابن‌سینا به عرفان تلقی کرد. محتوای ایات در دسترس این قصیده، حکایت از عرفانی مبتنی بر سه مرحله «هبوط»، «صیروت معطوف به اندیشه» و «صعود» دارد. مرغ اسیری که شیخ‌الرئیس در مقدمه رساله‌الطیر معرفی می‌کند، ممکن است همان نفس ناطقه فرهیخته فلسفی باشد که در محضر «عقل فعال» زوایای باریک شناخت و حکمت را آموخته است و اکنون دعوت «عقل فعال» را اجابت می‌کند که گفت: «اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (کوربن، ۱۳۸۴: ۸۷) یا ممکن است همان مرغ هابط باشد که قوس نزول آن در قصیده عینیه وصف شده است:

وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعٍ	هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ
كِرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفَجُّعٍ	وَصَلَتْ عَلَيَّ كَرَهُ إِلَيْكَ وَرَبِّمَا
عَنْ مِيمٍ مَرَكَزَهَا بِذَاتِ الْأَجْرَعِ،	حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهِاءٍ هَبُوطِهَا
بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطَّلُولِ الْخُضَّعِ	عَلِقَتْ بِهَا نَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ
قَفْصٌ عَنِ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْمُرْبِعِ	إِذْ عَاقَبَهَا الشُّرُكُ الْكَثِيفُ وَصَدَّهَا

به سوی تو از جایگاهی بلند، کبوتری گران قدر و والا فرود آمد. ناخشنود به تو پیوست، اما درحالی که ناله های زار سر می دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. چون از مرکز خود، از آن ریگستان جدا شد و به این عالم جسمانی هبوط کرد، بندهای این جهان پست به او در آویخت و او خود را در این عالم کثرت، میان آثار متروک و ویرانه های بی مقدار اسیر و سرگردان یافت؛ زیرا به دامی سخت افتاده بود و آن قفس تنگ، او را از پرواز به مراتب سبز و خرم بازمی داشت (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۵۰۰-۵۰۲)، و اینک این کبوتر والا و گران قدر، با شناخت گذشته و حال خود، دلش هوای وطن کرده است و قصد آغاز قوس صعود را دارد.

در هر حال، شیخ الرئیس در مقدمه رساله الطیر مرغ نمادینی را تصویر می کند که در مقدمه خود آگاهی منجر به درک ضرورت سفر در قوس صعود قرار دارد. او با هدف انتقال مدرکات خود، برادران حقیقت را مخاطب قرار می دهد و برخی لوازم اساسی خودسازی را یادآوری می کند «ای برادران حقیقت، همچنان از پوست بیرون آید که مار بیرون آید، و همچنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود، و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس بر آید، و زهر خورید تا خوش زیید. مرگ را دوست دارید تا زنده مانید، و پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانه ها گیرند و اگر بال ندارید که ببرید، به زمین فروخزید - چندان که جای بدل کنید. و همچون شتر مرغ باشید که سنگ های گرم کرده فروبرد، و چون کرکس باشید که استخوان های سخت فروخورد و همچون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد، تا فردا آتش به شما گزند نکند، و همچون شب پره باشید که به روز بیرون نیاید، تا از دست خصمان ایمن باشید» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۴).

آنگاه در بخش تمثیل، بخش محوری و اساسی رساله روایت می‌کند: جماعتی صیادان به صحرا آمدند و دام گسترده و دانه پاشیدند و ادوات صید برپا کردند و در خاشاک پنهان شدند، و به صفیر خوش گله مرغان را فریفتند تا به سودای دانه در دام افتادند و تا چشم گشودند، حلقه‌های دام در حلق‌ها و بندهای تله‌ها در پاهایشان دیدند و هلاک را تن نهادند و به هر حيله کوشیدند تا خود را از اسارت برهانند.

بنا بر رویکرد فلسفی-عرفانی شیخ، ظاهراً مرغ روح از صفیر خوش صیادان به گمان می‌افتد و فرودگاهی نزه و خوش می‌بیند، و هیچ تهمتی بر صحرای طبیعت خاکی نمی‌یابد. پس بر دامگاه هبوط می‌کند و سپس اسارت احساس غبن می‌کند و به یاد «مکان ارفع» گذشته دلتنگ می‌شود و بیهوده در خلاص می‌کوشد، اما کم‌کم به بندها و قفس خو می‌گیرد، و «بودن» را در این خوگیری می‌پذیرد تا آن‌که در ادامه روایت می‌گوید: «یک چند همچنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش را فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن دردادیم» (همان: ۵).

گویی روایت مرغ هابط قصیده عینیه است که «همچون کبوتری بلندآشیانه، از جایگاه برین بر تو فرود می‌آید و هر چند در اول با ناخرسندی فرود می‌آید، اما چون یک چند آرام یافت به این ویرانه که دنیای جسم است، دل می‌بندد و بدان چنان انس می‌گیرد که دوستان منزلگاه نخست و عهد و پیمانی را که با آن‌ها داشت، از خاطر می‌برد. آنگاه چون در دام جسم فروماند، هر وقت عهد گذشته و منزلگاه دیرینه را به خاطر می‌آورد، ناله و زاری آغاز می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۹۲) و این مرغ هابط همان است که حکیم نوافلاطونی در «اثولوجیا» آن را «خرد» می‌نامد، و خوگیری مرغ خرد را در دام علایق مادی چنین توجیه می‌کند:

«خرد همین که میل به جهان پست و فرومایه را پذیرفت، به صورت نفس در خواهد آمد. پس نفس همان خرد است که اندیشه شوق و میل و رغبت (به جهان ماده) در آن پدید آمده است. بدین سان، بسا در خرد شوق و انگیزه کلی (به جهان حس و ماده) پدیدار خواهد گشت و زمانی هم خرد به جهان حس و ماده میل و انگیزه جزئی خواهد داشت. پس همین که در او آزمندی و انگیزه کلی پدیدار گردد، صورت‌های کلی را پدیدار

خواهد ساخت، و تدبیر نگرش او به پایان کار اندیشه عقلی، حقیقت کلی و معنای فراگیر است؛ بی آنکه از جهان کلی به در آید و از آن جدا شود» (فلوطين، ۱۳۸۸: ۴۰).

شیخ در ادامه از قول مرغ دربند می گوید: «روزی در میان این بندها بیرون نگرستم، جماعتی را دیدم از یاران خود، سرها و بال‌ها از دام بیرون کرده و از این قفس‌های تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می کردند، و هر یکی را پاره‌ای از آن داهول‌ها و بندها برپای مانده، که بدن ایشان را از پریدن باز نمی داشت و ایشان را با آن بندها خوش بود. چون آن دیدم، ابتدای کار خود و نسی خویش از خود یاد آمدم و آنچه با او ساخته بودم و الف گرفته، بر من منغص شد. خواستم که از اندوه بمیرم یا از آن بازگردیدن ایشان جان از تن جدا شود» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۵).

ابن سهلان ساوی، مرغان رهیده از بند موصوف شیخ را حکیمان می داند و می گوید: «از مرغ‌ها که از این دام‌ها رهایی بسته باشند، و اثر این دام بر ایشان ظاهر شود و رهایی یافتن ایشان نه چنان بود که آسایش و کمالی و راحتی بود، عبارت است از استادان و حکیمانی که ایشان جهد کنند و ازین امور بدنی دوری جویند و در اکتساب آنچه باید، جهد کنند» (ساوی، ۱۳۹۱: ۵۶).

ظاهراً این جلی جان خردورز است که در حالت خود بیندیشد و وضع خود و تقیداتش را بسنجد و خود را نقد کند، به خصوص آنکه خردمندان دیگر را رهیده از بند دریابد. در رساله الطیر ابن سینا، مرغ راوی حکیمی عارف است که حکیمان رها از بند را به کمک می خواند تا در رهایی راهنمایش باشند. چنین است که در ادامه می آید که مرغ اسیر، مرغان رها از بند را به یاری می خواند و طی مکالماتی آنان را به صداقت خود در طلب رهایی مطمئن می گرداند.

حکیمان خردمند وارسته، حکیم دربند را در قصد رهایی از قیود جهان حس و ماده صادق می یابد و او را راه رهایی از تقیدات می آموزند که اول سر و گردن را آزاد کند، سپس بال‌های پروازش را. نشان آنکه وارهاوند اندیشه خود را از قیود مادی و تبع مادی و سپس بال‌های اندیشه را آزاد کند برای پرواز و رهایی. مرغ رها شده از قیود و قفس، اکنون استعدادی برداشتن بقایای دام را دارد، اما این مستلزم قطع همه علایق مادی و پریدن از

جهان ماده و حس است؛ همان گونه که در اثولوجیا آمده است: «همین که جان از پایین به بالا رود، به گونه رسا و تمام، به جهان برین دست نیازد و به آن نرسد، در میان دو جهان باز خواهد ایستاد. آنگاه هستی جان از هستی های برکنار از ماده و مادی فراهم خواهد گشت، و در میان دو جهان خواهد بود - خواستم از دو جهان، میان جهان خرد و جهان حس و طبیعت است - مگر آنکه جان در این وقت [بی وابستگی به جهان مادی] همین که خواهد به بالا رود، با ناچیزترین تکاپو به بالا خواهد رفت و این تکاپو برای جان دشوار و ناهموار نخواهد بود. و همین که جان در جهان حس و ماده جای گیرد - چگونگی جان درست برابر آن خواهد بود - آنگاه همین که جان بخواهد به سوی جهان برکنار از ماده به بالا رود، همانا بالا رفتن جان در این هنگام سخت دشوار و ناهموار خواهد گشت» (فلوطين، ۱۳۸۸: ۳۰۵)؛ بنابراین مرغ رها که به آموزش مرغان وارسته حکیم از بخش عمده تقییدات مادی رها و فارغ شده است، به حداقل بقایای وجود مادی قانع می شود و در سلوک شناخت شناسانه فلسفی - عرفانی با ایشان همراه می شود، صد البته بی آنکه یکی رهبر باشد و دیگران رهرو.

مرغان راه می گویند: «ما را در پیش راه های دراز است و منزل های سهمناک و مخوف که از آن ایمن نتوان بود». آنگاه میان دو راه می گیرند و در تداوم خوش پرواز «به صغیر هیچ صیاد» باز نمی نگرند تا آنکه به سر کوهی می رسند و می نگرند که در پیش، هشت کوه رفیع هست. می گویند «فرو آمدن شرط نیست و هیچ امن و رای آن نیست که به سلامت ازین کوه ها بگذریم که در هر کوهی جماعتی اند که قصد ما دارند و اگر به ایشان مشغول شویم و به خوشی آن نعمت ها و به راحت های آن جای ها بمانیم، به سر عقبه نرسیم». پس با تحمل رنج بسیار از شش کوه گذشته و به هفتم می رسند و آنجا به دور از دشمنان لختی می آسایند و خستگی را از تن می زدایند (سهروردی، ۱۳۷۷: ۵).

در ادامه روایت، شیخ از قول مرغ راه می گوید: «پس رفتیم تا به هشتم کوه [فلک هشتم: فلک البروج: فلک ثوابت]... فرود آمدیم، با ما لطف ها کردند و میزبانی کردند... چون والی آن ولایت ما را با خویشتن گستاخ کرد و انبساطی پدید آمد و او را از رنج خویش واقف گردانیدیم و شرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم، رنجور شد و

چنان نمود که «من با شما درین رنج شریکم به دل». پس گفت «به سر این کوه، شهری است که حضرت ملک آنجاست و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بر وی توکل کرد، آن ظلم و رنج از وی بردارد. و از صفت او هر چه گویم خطا بود که او افزون از آن بود» (همان: ۶).

«پس ما را به این سخن که از وی [والی کوه هشتم: نفس دوم] شنیدیم، آسایشی در دل پدید آمد و بر اشارت او قصد حضرت کردیم و آمدیم تا به این شهر، به فضای حضرت ملک نزول کردیم. خود پیش از ما، دیده بان ملک را خبر داده بود و فرمان بیرون آمدن که واردان را پیش حضرت آرید!» (همان: ۶)

طرفه آنکه در شرح رساله حی ابن یقطان، از قول عقل فعال آمده است که «و اما فلک معدل النهار که فلک نهم است، آنجا هیچ ستاره نیست. پس به سوی این گفت خواجه که «آنجا کسی نیست که به چشم سرش اندر توان یافتن» و آنچه گفت که «آنجا روحانیان بوند و فرشتگان» این مسئله سخت دشوار است...» (فلوطين، ۱۳۸۸: ۵۴).

و شاید به همین علت باشد که راوی در توضیح اعمال سکان این مقام، فاعلان افعال را معرفی نمی کند: «پس ما را بردند. کوشکی و صحنی دیدیم که فراخی آن در دیده ما نیامد. چون بگذشتیم، حجابی برداشتند: صحنی دیگر پدید آمد از آن خوش تر و فراخ تر، چنانکه صحن اول را تاریک پنداشتیم به اضافه به این صحن. پس به حجره ای رسیدیم و چون قدم در حجره نهادیم، از دور نور جمال ملک پیدا آمد. در آن، نور دیده ها متحیر شد و عقل ها رمیده گشت و بی هوش شدیم. پس به لطف خود عقل های ما باز داد و ما را بر سر سخن - گفتن گستاخ کرد که آیت های خود و رنج های خود پیش ملک بگفتیم و قصه ها شرح دادیم و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت به خدمت بنشینیم» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۶-۷).

اینکه به دلیل اهمیت محتوای پاسخ ملک مرغان و به اعتبار اینکه ترجمه شیخ اشراق با متن اصلی مغایرت معنی دار نشان می دهد، ترجمه پاسخ ملک مرغان از شرح ابن سهلان ساوی نقل می شود که با متن اصلی بیشتر همخوانی دارد: ... پس [ملک] گفت: قادر نبود بر گشودن دام از پای شما، مگر آن کس که بسته باشد و من به ایشان رسول فرستم که ایشان

را تکلیف کند بر خشنود گردانیدن شما و دور گردانیدن بدی از شما. پس باز گردید شادکامان. و عجا ما در راه باز گشتیم، با رسولان (ساوی، ۱۳۹۱: ۴۶).

در مؤخره رساله، شیخ که مطمئن است مخاطبان رمز قصه را در نخواهند یافت، ضمن پیش بینی برداشت های عوامانه از محتوای رساله و ابراز آن از قول ناقدان «جاهل زیانکار» که چنین می گویند: «بندارم که تو را پری رنجه می دارد یا دیو در تو تصرف کرده است، به خدای که تو نپردی، بلکه عقل تو پرید و تو را صید نکردند که خرد تو را صید کردند. آدمی هرگز کی پرید؟ مرغ هرگز کی سخن گفت؟ گویی که صفرا بر مزاج تو غالب شده است یا خشکی به دماغ تو راه یافته است. باید که طیبخ افیتمون بخوری و به گرمابه روی و آب گرم بر سر ریزی، و روغن نیلوفر به کار داری و در طعام ها افکنی و از بیداری دور باشی، و اندیشه ها کم کنی که بیش از این عاقل و بخرد دیدیم تو را. و خدای بر ما گواه است که ما رنجوریم از جهت تو و از خللی که به تو راه یافته است» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۷).

شیخ می گوید ناقدان جاهل که از درک محتوای رمزی رساله عاجزند، من را مبتلا به سودا و مالیخولیا خواهند خواند و طعنه خواهند زد که آن نسخه های طیبخ افیتمون و روغن نیلوفر که در قانون سوداویان و مالیخولیایان را تجویز می کردی، اکنون علاج تو را شاید، و در پایان رساله، با این عبارات تلویحاً می رساند که: من پنجره ای فرا روی شما گشودم و شما را توان دیدن نبود که این سخن از حد درک شما فراتر است: «چون بسیار گفتند و چون اندک پذیرفتم. و بترین سخن ها آن است که ضایع شود و بی اثر ماند. و استعانت من با خدای است. و هر کس که بدینکه گفتم اعتماد نکند، نادان است. «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ: [به زودی خواهند دانست به کدام بازگشتگاه بر خواهند گشت] (سوره شعراء: ۲۲۷)» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۷).

با توجه به دیدگاه شیخ الرئیس و درون مایه رساله الطیر، رویکرد ابن سینا به شناخت فلسفی عرفانی منعکس در رساله تمثیلی و رمز گذاری شده مذکور را می توان به شرح ذیل جمع کرد:

الف) شیخ الرئیس، به ثنویت جسم و نفس چنین می اندیشد که نفس لطیف عالی غیرمادی، به اکراه در جسم کثیف حاکی زندانی و گرفتار قیود حیات جسمانی شده است.

ب) نفس خردمند، هرچند که به قیود حیات جسمانی خو گرفته باشد، با قیاس رفعت و عظمت و پاکی عوالم جان غیرمادی با پستی و حقارت و آرایش عالم مادی و جسمانی، همواره در فکر رهایی از قیود حیات جسمانی است و راهی می جوید تا از قفس جسم و دام تن رها شود و به مبدأ علوی پرواز کند.

ج) به وجود واجب باور دارد و در امکان صدور کثرت از وحدت، چونان نوافلاطونیان به اقانیم ثلاثه «واحد، عقل اول و نفس اول» و براساس نظریه «فیض»، به سلسله مراتب صدور عقول و نفوس و افلاک تا عقل دهم و فلک اول می اندیشد، و هبوط جان عاقل در جسم آفل را آخرین مرحله سیر نزولی، از احد به طبیعت می داند، و رجعت به اصل را در سیر صعودی عکس هبوط می شناسد.

د) در سیر صعودی، مرحله اول را بازشناسی حقایق به مدد راهنمایی های «عقل فعال» می داند تا پس از شناخت عقلانی حقایق، پرواز اندیشمندانة صعود و عبور از افلاک ادنی تا اعلی را تجربه کند که بتواند با عبور از افلاک و انفس، به نفس اول و آنگاه به عقل اول و درنهایت به اصل و مبدأ هستی «واحد: احد» برگردد.

ه) راه رهایی نفس را در خردورزی می داند تا با اندیشه در مبانی وجود، و شناخت خردمندانة حقایق، از سیطره تقیدات جسم و جهان مادی و تبع مادی رها شود، و در این خودشناسی و خودسازی و رهایی، بهره گیری از تجربیات حکیمان وارسته و راهنمایی های عقل فعال را ضروری می شناسد.

ز) در همه مراحل و شئون شناخت و سلوک، قانونمندی علی منطقی را می شناسد و می شناساند. به بیانی ساده تر، جز چارچوب شناخت فلسفی-منطقی، چارچوب دیگری را بر نمی تابد.

ح) شناخت برون گرا و نقش عوامل «حس» و «وهم» در تعقل منطقی و قانونمند منجر به شناخت را اصل می داند.

ط) تعامل خالق و مخلوق را مبتنی بر قانونمندی می بیند و دخالت هر عامل ناقانونمند را در این تعامل بر نمی تابد.

تعارضات منطق الطیر با رساله الطیرهای ابن سینا

پیش فرض این تحقیق، هدفمند بودن تصنیف منطق الطیر عطار برای اثرزدایی رساله الطیر ابن سیناست؛ بنابراین در این تحقیق، ارکان رویکرد شیخ الرئیس به عرفان فلسفی در رساله الطیر، مبنای قیاس رویکردهای عرفانی عطار در منطق الطیر خواهد بود.

تنها مشابهت و همسویی عطار با ابن سینا، رویکرد به ثنویت جسم و جان، و مانع بودن جسم در تعالی جان است:

دام تن را مختلف احوال کرد مرغ جان را خاک در دنبال کرد

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۳)

که چهار مزاج «دموی، صفراوی، بلغمی، سوداوی» را دام‌های تن می‌شناساند چنانکه خاک جسم به پای مرغ جان بسته است تا مانع پرواز جان باشد.

جان بلندی داشت، تن پستی خاک مجتمع شد خاک پست و جان پاک

چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد

(همان: ۲۳۹)

و ظریف تر و لطیف تر از بیان شیخ الرئیس، جان را گنج نهفته در زرفای اسرار و طلسم‌های وجود مادی و رهایی گنج جان را در شکست طلسم تن می‌بیند:

گنج در قعر است، گیتی چون طلسم بشکند آخر طلسم بند جسم

(همان: ۲۳۹)

در این بیت جسم خاکی، طلسم گون و زندان جان تلقی شده است. طلسمی که لاجرم شکستی است و جان زندانی در آن آزادشدنی. رهایی جان از طلسم تن را آغاز مرحله ای دیگر از شناخت تعریف می‌کند و در این مقطع، جان رهیده از طلسم تن، خود طلسم و محبس اسرار غیب (=روح) خواهد بود:

بعد از آن، جانت طلسمی دیگر است غیب را جان تو جسمی دیگر است

(همان: ۲۳۹)

۱. ناهمسویی در رویکرد به جان

بیت اخیر ناهمسویی شیخین را در معنی «جان» و مغایرت تلقی این دو خردمند را از جان و هبوط آن در جسم، آشکار می‌سازد؛ به طوری که به تعبیر ابن سینا آن مُرغ هابط، که در

قصیده عینیه - از مقامی بلند در جسم خاکی هبوط کرد و - به نقل رساله الطیر - در قفس تن و دام تقیدات مادی اسیر شد، در واقع «نفس ناطقه» (= روان) بود. و اساساً در حکمت سینوی «روح = نفس بخاری = جان» شیء لطیف و فناپذیر تعریف شده، و «روان = نفس ناطقه» غیر شیء و فناپذیر پنداشته شده است؛ چنان که در دانشنامه آمده است: «گوهر روح جسمی لطیف است از بخار اخلاط مرگب شدست - ترکیبی لطیف؛ و وی مرکب قوت نفسانی است» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۱۳۰) و در رساله نبض آمده است: «خداوند [مردم را از گرد آمدن سه چیز آفرید: یکی «تن»، که وی را به تازی بدن خوانند و جسد، و دیگر «جان»، که او را روح خوانند، و سیوم «روان»، که او را «نفس» خوانند. جسد کثیف است و روح لطیف و نفس چیزی است بیرون ازین گوهرها و لطیفی وی جز لطیفی روح است، که معنی لطیفی روح تنک است و باریک گوهری و روشن سرشتی، چنانکه هوای روشن. و لطیفی [نفس] دیگر است - که اندرین تنکی به کار نیاید، و مانند است به لطیفی سخن، و لطیفی معنی» (همان، ۱۳۸۳ ب: ۵).

ولی از نظر عطار در بیت مذکور و ابیات پیش از آن، آنچه در قالب جسم اسیر شده «جان» است و چون در عرفان اسلامی و به تبع آن در عرفان عطاری، «روح» منشأ الهی دارد و بسی برتر از «جان» تلقی شده است، لابد در رویکرد عطار به «جان و روح و روان» که از سویی ریشه در تعاریف حکمت سینایی دارد و از دیگر سو در بن مایه های عرفان اسلامی، ابهامی وجود دارد که در بیت یادشده، عطار تصریح می کند جان شیء فناپذیر، برای روح غیر شیء فناپذیر، مانع و طلسم است، همچنان که جسم، مانع و زندان جان تلقی می شود. بدین ترتیب، عطار با طرح طلسم های تودرتوی پیچیده جسم، جان و روح (غیب) و طلسم های مورد اشاره دیگر:

همچنین می رو به پایش می پرس
در چنین دردی به درمانش می پرس
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۹)

قصد دارد زمینه بیان مسئله «ناتوانی عقل فلسفی» را آماده کند تا بگوید:

عقل تو چون در سر مویی بسوخت
هر دو لب باید ز پرسیدن بدوخت
کس نداند کنه یک ذره تمام
چند پرسسی، چند گویی، والسلام
(همان: ۲۳۹)

۲. شناخت و نقش عقل در آن

موضوع دیگری که در گفتار شیخین نمود بارز دارد و رویکرد آن‌ها به آن عمدتاً متباین است، شناخت و نقش عقل در شناخت است. عطار روند آفرینش و عقلمندی انسان را چنین تعریف می‌کند:

خاک ما گل کرد در چل بامداد	بعد از آن جان را درو آرام داد
جان چو در تن رفت، تن زو زنده شد	عقل دادش تا بدو بیننده شد
عقل را چون دید بینایی گرفت	علم دادش تا شناسایی گرفت
چون شناسا شد به عجز اقرار داد	غرق حیرت گشت و تن در کار داد

(همان: ۲۳۵)

در این ابیات، عطار جان را به معنای روح استخدام کرده است و می‌گوید پس از دمیدن روح، تن زنده شد، سپس عقل دادندش تا بیننده شود؛ حال آنکه در بینش سینوی، عقل [خرد] مقدم بر جان است که در حکمت سینوی، عقول هیولانی، بالملکه، مستفاد، و فعال، مراتب و مدارج نفس انسانی هستند؛ چنانکه فرمود: «... نفس آدمی که می‌تواند تعقل کند، جوهر است و قوا و کمالاتی دارد. پس یکی از نیروهای آن، چیزی است که نفس برای کامل کردن بدن بدان محتاج است، و آن نیرویی است که نام آن «عقل عملی» است... یکی دیگر از قوای آدمی نیرویی است که روان از جهت کامل ساختن گوهر خویش به آن محتاج است تا بتواند خود را به مرتبه عقل بالفعل برساند. پس نخستین مرتبه آن، نیرو آمادگی به جانب دریافت‌های عقلی است که جمعی این نیرو را «عقل هیولانی» نامیده‌اند و آن مانند مشکات (= چراغدان) است... دریافت معقولات دوم یا به اندیشه است، در صورتی که ناتوان باشد، و اندیشه مانند درخت زیتون است. یا به حدس است و حدس مانند زیت است، در صورتی که از اندیشه توانا تر باشد، و نام نفس در این مرتبه «عقل بالملکه» است و آن مانند زجاجه (= شیشه) است. و نفس بزرگواری که در این مرتبه به قوه قدسی برسد: «یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار»: نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد» (نور: ۳۴) درباره وی صادق است. بعد از این مرتبه، برای نفس قوه و کمالی حاصل می‌شود... آن کمال، یعنی (نور علی نور) «عقل بالمستفاد»

نام دارد. و این قوه یعنی (مصباح) «عقل بالفعل» نامیده شده است، و آنچه نفس را از عقل بالملکه به فعل تام و از هیولانی به بالملکه می‌رساند، همان عقل فعال است و آن مانند نار (=آتش) است» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۸۷).

۳. رهبری پیر و راهبری عقل

در رساله الطیر، راوی و شخصیت محوری روایت، ظاهراً همان «نفس ناطقه» حی بن یقظان است که نادانسته‌ها و ابهاماتش را از «عقل فعال» استعلام و استفسار می‌کند. وی آخرین پیام را از راهنمای خود این شنید که «اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (کوربن، ۱۳۸۴: ۸۷) و اینک در طلب دریافت حقایق، «سپس» راهنمای خود رفت و در این سفر، مشوق او حکیمان وارسته‌اند که به تعقل از بند و قفس رسته بودند؛ چنانکه در متن رساله، به تمثیل، مرغان آزاد طالب پرواز معرفی شدند و در کل روایت، احدی از مرغان نقش رهبری ندارند و درواقع مرغان سالک، نماد جمع خردورزان سالک طریق شناخت هستند. نشان آنکه از دیدگاه ابن سینا، سالک عقلمند را هدایت غیرعقل لازم نیست.

در منطق الطیر، راوی شخص عطار و شخصیت محوری روایت، هدهد و این «هدهد هادی شده» نیز همان خلیفه الهی نامه و درواقع شخصیت نمادین خود عطار است. از دیدگاه عطار، «عقل راه گم کرده پیر» هدایت انسان را نشاید و انسان سالک را هدایت هادی و پیر الزامی، و بی هدایت پیر، گمراهی سالک حتمی است. همچنان که عین القضاة بر ضرورت هدایت پیر چنین تأکید کرد که «دل آدمی به روزگار آشنا گردد، و این اسباب چنان که باید دست فراهم ندهد، الا در صحبت پیری پخته «و من لاشیخ له لادین له» که پیران را صفت «یهدی من یشاء» باشد، و از صفت «یضل من یشاء» دور باشند. «و ممن خلقنا امة یهدون بالحق» تربیت و آداب ایشان است. «أصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم» احوال پیر و مرید است» (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۹).

بعد از معارفه اولیه هدهد و مرغان نمادین، عطار به سبک غزالی، مجمع مرغان شاهجوی را تشکیل می‌دهد، با این تفاوت که غزالی فقیه، شاهجویی و شاهبابی و شاهنشانی را محصول شور شورای مرغان می‌نماید، و عطار عارف، این مهم را بی راهنمایی «پیر»

بر نمی‌تابد؛ بنابراین ناگزیر «هدهد هادی‌شده پیر طریقت و آگاه بر اسرار حقیقت» را بی‌مقدمه وارد صحنه می‌کند؛ و هدهد که پیر طریقت بودن و صاحب اسرار حضرت بودنش را محرز می‌داند، نه داوطلب رهبری، بلکه خود را تنها فرد شایسته رهبری و هدایت گروه مرغان به سوی حضرت سیمرغ می‌نامد.

پادشاه خویش را دانسته‌ام	چون روم تنها؟ چو نتوانسته‌ام
هست ما را پادشاهی بی‌خلاف	در پس کوهی که هست آن کوه، قاف
نام او سیمرغ، سلطان طیور	او به ما نزدیک و ما زو دور دور

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۳)

۴. علیت نظر و منطق عشق، قوانین علی و منطق عقل

پس از فصلی قیل و قال برای مجاب کردن‌ها و به‌راه آوردن‌ها و راهنمایی‌های مرغان مردد توسط «هدهد هادی‌شده»، موضوع انتخاب رهبر و پیشوای سلوک مطرح می‌شود که:

جمله گفتند «این زمان ما را به نقد	پیشوایی باید اندر حل و عقد،
تا کند در راه ما را رهبری	زان که نتوان ساختن از خودسری
در چنین ره، حاکمی باید شگرف	بو که بتوان رست ازین دریای ژرف

(همان: ۳۰۲)

جالب اینکه بعد از آن همه استدلال در برتری هدهد و الزام بر انتخاب رهبر و حاکم، یکباره و بی‌مقدمه «انتخاب حاکم به قید قرعه» مطرح می‌شود و از آن جالب‌تر:

قرعه افکندند، بس لایق فتاد	قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد
----------------------------	----------------------------

(همان: ۳۰۳)

تردید نیست که در این چرخش ناگهانی و نامنتقی، هدف عطار پیشگیری از سوءاستفاده معاندان و متعصبان بوده است، اما نه انتخاب شورایی و نه انتخاب قرعه‌ای و نه حتی نصب استصوابی هدهد به عنوان رهبر و هادی، هیچ کدام با رویکرد شیخ‌الرئیس همسو نمی‌بود که ایشان در سلوک شناخت شناسانه، جز هادی و راهنمای عقل، هیچ هادی و راهنما را بر نمی‌تابید.

صد البته که اختلاف رویکرد این دو بزرگوار، نه بدین مورد آغاز شده و نه بدان پایان یافته است که در سراسر تمثیلات مثنوی *منطق‌الطیر*، مشهودات بارز حاکی از تکرار مکرر اجتماع احساسی نقیضین و تعطیل عاشقانه و مجذوبانه قوانین علمی و نفی منطق و علیت است که حتی ذکر تواتر این موارد از حوصله این مقال خارج است: از تمثیل بسیار رفیع و پرمغز و هدفمند شیخ صنعان تا رابعه ای که در راه کعبه هفت سال رفت بر پهلو، تا «تاج‌الرجال» لقب یافت، اما با این همه تعظیم و تکریم، این تاج‌الرجال را کاملاً نامبتنی بر مبانی بیولوژیکی، با عارضه قاعدگی بعد از یائسگی، از انجام مناسک حج محروم می‌کنند، یا آن صوفی که در بغداد، به انگبین فروش می‌گوید: «می‌دهی هیچی به هیچی؟» و مورد توبیخ مخاطب واقع می‌شود، و به‌ناگاه:

هاتفی گفتش که «ای صوفی در آی
یک دکان زین جا که هستی برتر آی
تا به «هیچی» ما همه چیزت دهیم
ور دگر خواهی بسی نیزت دهیم
(همان: ۳۱۴)

و از این قبیل گهرهای شه‌وار، خروار در خروار که در مکتب بی‌قانون و بی‌منطق عشق که «شطح» رکن اصلی ارکان آن است، قوانین علی و منطق موجهات حاکم نیست، و نوعی دیگر از علیت و منطق حاکمیت دارد: «علیت نظر» که اولین معلولش خود دهد است، و «منطق عشق» که موجب پارادایم‌های متناقض‌نمای مکرر در *منطق‌الطیر* است.

یکی از مرغان که ظاهراً فلسفی مشرب و علیت‌باور است، از هدهد می‌پرسد: «تو به چه از ماسبق بردی به حق؟» و ادامه می‌دهد:

«چون تو جوایی و ماجویان راست
در میان ما تفاوت از چه خاست؟
گفت «ای سائل سلیمان را همی
چشم افتادست بر ما یک دمی
نه به سیم این یافتم من نی به زر
هست این دولت مرا زان یک نظر
تو به طاعت عمر خود می بر به سر
تا سلیمان بر تو اندازد نظر»
(همان: ۳۰۵)

و اگر در این مورد، نظر نبی را بر طاعات و عبادات رجحان می‌دهد، و عبادت را تا آنجا ارج می‌نهد که «علت» عطف نظر سلیمان (ع) بر عابد شود، در حکایت «خونی بهشتی»

عامل عبادت را نیز در عطف نظر صاحب نظر منتفی می‌نماید، و «مطلق نظر» را «علت بی‌علت» می‌نمایاند:

دید آن صوفی مگر او را به خواب	خونیی را کشت شاهی در عقاب
گاه خرم گه خرامان می‌گذشت	در بهشت عدن خندان می‌گذشت
دائماً در سرنگونی بوده‌ای	صوفی‌اش گفتا «تو خونی بوده‌ای
زانچه تو کردی بدین نتوان رسید»	از کجا این منزلت آمد پدید؟
می‌گذشت آنجا حیب اعجمی	گفت «چون خونم روان شد بر زمی
کرد در من طرفة العینی نگاه	در نهان در زیر چشم آن پیر راه
یافتم از عزت آن یک نظر»	این همه تشریف و صد چندین دگر

(همان: ۳۰۷)

سپس این نوع از علیت را تعمیم می‌دهد و آن را اصل می‌نمایاند که:

هر که چشم دولتی بر وی فتاد	جانش در یک دم، به صد سر، پی فتاد
تا نیفتند بر تو مردی را نظر	از وجود خویش کی یابی خبر

(همان: ۳۰۷)

و بر این اساس «مطلق الزام و ضرورت هدایت ناگزیر پیر راه را در سلوک» استنتاج می‌کند:

گر تو بنشینی به تنهایی بسی	ره بنتوانی بریدن بی کسی
پیر باید راه را، تنها مرو	از سر عمیا درین دریا مرو
پیر، مالاابد راه آمد تو را	در همه کاری پناه آمد تو را

(همان: ۳۰۷)

اگرچه این رویکرد، خاص عطار نیست و عمده اهل طریقت بر این باورند، چون عطار در منطق الطیر و در عداد ضرورت ناگزیر سلوک، و به ازای الزامات سلوک رساله الطیر آن را عنوان می‌کند؛ بنابراین این رویکرد ناعلیتی نظرمدار پیر رهبر، در سلوک منطق الطیری، نشانه تباین با رویکرد علیت محور خردمدار عقل رهبر، در سلوک رساله الطیری سینوی است.

۵. چگونگی تعامل ملک مرغان با مرغان سالک

مورد دیگر از تباین رویکرد شیخین در قصه نمادین سلوک مرغان، تعامل ملک مرغان با مرغان سالک است که به عنوان نماد تعامل خالق با مخلوق مطرح می شود.

تعامل ملک مرغان با مرغان در رساله الطیر تعاملی کاملاً قانونمند است، و اوج این قانونمندی در برخورد نهایی ملک با درخواست مرغان، به وضوح تعریف می شود که «... درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت به خدمت بنشینیم.» [فقال: لن نقدر علی حل الحبال عن ارجلكم، إلا عاقدوها.] پس گفت قادر نبود بر گشودن دام از پای شما، مگر آن کس که بسته باشد» (ساوی، ۱۳۹۱: ۴۶).

برخلاف این تعامل قانونمند ملک مرغان رساله الطیری، تعامل شدیداً انعطاف پذیر و چندگانه «ملک مرغان» را با مرغان در جای جای منطق الطیر شاهدیم: مردی مفسد می میرد و زاهدی می گوید نباید بر جنازه اش نماز خواند. زاهد در خواب مفسد را در بهشت و رویش را نورانی می بیند، حال را جويا می شود و مفسد بهشتی:

گفت «از بی رحمی تو کردگار کرد رحمت بر من آشفته کار»

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

یا این مورد جالب که:

حکمت او در شبی چون پر زاغ	کودکی را می فرستد با چراغ
بعد از آن بادی فرستد تیزرو	کان چراغ او بکش، برخیز و رو
پس بگیرد طفل را در ره گذر	کز چه کشتی آن چراغ ای بی خبر
زان بگیرد طفل را تا در حساب	می کند با او به صد شفقت عتاب
در ره او صد هزاران حکمت است	قطره ای را حصه بحری رحمت است

(همان: ۳۱۶)

و در «حکایت خفاش و مقامات او»، اکسیر عشق خفاش عاشق و طالب وصل آفتاب را در بسط تعامل ناقانونمند عشق با علم و عقل تیزهوشان و عاقلان بر می سنجد، و خفاش ظاهراً کور عاشق آفتاب می گوید که:

«چشم بسته می روم در سال و ماه عاقبت آخر رسم آن جایگاه»

تیزچشمی گفت «ای مغرورِ مست
ره تو را تا او هزاران سال هست
بر چو تو سرگشته این ره کی رسد؟
مور در چه مانده، بر مه کی رسد؟»
گفت «باکی نیست، می خواهم پرید
تا ازین کارم چه نقش آید پدید»
(همان: ۳۴۳)

و بدین سان سال‌ها «مست و بی‌خبر» به سوی خورشید می‌پرد، تا آنگاه که کم‌توان و عاجز می‌ماند و به پندار خود:

چون نمی‌آمد ز خورشیدش خبر
گفت «از خورشید بگذشتم مگر!»
عاقلی گفتش که «تو بس خفته‌ای
ره نمی‌بینی که گامی رفته‌ای
وانگهی گویی کزو بگذشته‌ام
زان چنان بی‌بال و پر سرگشته‌ام»
(همان: ۳۴۳)

و خفاش ناچیز شده از این سخن، و از دریافت این واقعیت:

از سر عجزی به‌سوی آفتاب
کرد حالی از زفان جان خطاب
گفت «مرغی یافتی بس دیده‌ور،
پاره‌ای به، دورتر بر شو دگر!»
(همان: ۳۴۴)

این سخن از سوز دل چون گفت و درد
آفتاب جود کار خویش کرد
قسمت بی‌دیده‌ای شد روشنی
دولت آمد گشت مسکینی غنی
(عطار، ۱۳۷۶: ۱۷۳)

۶. تقابل سلوک درون‌گرا و معرفت برون‌گرا

عمده حکمای مشایی و نوافلاطونی بر آن اند که «قوة عقلیه، صورت هر محسوس و معقول را می‌گیرد و آن‌ها را مترتب درمی‌یابد؛ از مبدأ اول گرفته تا عقولی که فرشتگان مقرب هستند تا نفوسی که فرشتگان هستند. پس از آن تا آسمان‌ها و عناصر و هیئت کل و طبیعت کل. پس جهانی می‌گردد عقلی که به نور عقل فعال، تابان است و به حسب ذات جاویدان» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۹۳).

تقریر عطار از قول امام روزگار «یوسف همدان»، این است: تا آنجا که بینش ور حقیقت بین و سرآگاه در آسمان‌ها و زمین تأمل کند، یک‌یک ذرات را چونان یعقوب جویای یوسف گم کرده می‌یابد و در طلب مطلوب، به سالک توصیه می‌کند:

در طلب صبوری بیاید مرد را	صبر خود کی باشد اهل درد را؟
صبر کن گر خواهی و گرنه، بسی	بو که جایی راه یابی از کسی
هچو آن طفلی که باشد درشکم	هم چنان با خود نشین با خود به هم
از درون خود مشو بیرون دمی	نانت اگر باید همی خور خون دمی
قوت آن طفل شکم خون است بس	وین همه سودا ز بیرون است بس

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۴)

به وضوح درون‌گرایی را تجویز و موجه اعلام می‌کند و با استخدام صنعت ایهام در واژه سودا، علناً هرگونه برون‌گرایی را مالخولیا و اصل «سلوک» را مبتنی بر درون‌گرایی می‌داند. سالک درون‌گرای دمو‌طبع را گرم‌رو و پویا و سرکش و سوزنده چون آتش می‌نمایاند، و در مقابل، شناخت برون‌گرای علمی فلسفی را مردود و معیوب، و در ابتدای هوی و توهم سودایی حالی و مالخولیایی طبعی می‌شناساند. در بطن آن، معارضه دیگری نهفته است: معارضه عشق معطوف به دل و چشم غیبی علیه عقل معطوف به قوای حاسه و چشم سر.

۷. تقابل چشم غیبی و دل با چشم سر و عقل، در ادراک حقیقت عشق

هادی و مینا و محور شناخت عرفانی-فلسفی ابن سینا، چه در حی بن یقظان و چه در رساله الطیر عقل است؛ همان «عقل» که بارها با عناوین مادرزاد، معاش‌اندیش، جزوی و... از ناحیه متکلمان و متشرعان تخطئه شده است. عطار، حسب تکلیف و نقش محقق ایمانی خود می‌بایست عدم کفایت آن را به عنوان ابزار شناخت اثبات و اعلان کند؛ کاری که غزالی، حتی با مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه نیز به آن نائل نشد.

عطار که مانند سایر فرزندگان هم‌عصرش، به تبع بن مایه‌های ذهن طریقت‌گرای خاص خود، رویکردی کمابیش جذبه‌محور به روح عرفان زمان خود داشت، و به مقتضای گرایش

شریعت مدارانه خود در صف مدافعان/حیای علوم دین، لابد فلسفه ستیزی و عقل‌گریزی را هدف استعداد و ذوق ادبی و شعری خود قرار داده بود. در حد امکان، عقل نظری و عملی مدعی شناخت حقایق را مذموم و عقل معاندانیش و مطیع شرع و توجیه‌گر مبانی عقیده دینی را ممدوح کرد. همچنین تا حد ممکن، جسم و حس و عقل انسانی را تحقیر، و روح و دل و عشق را تعظیم کرد؛ تا آنجا که عشق را آتش سوزنده و عقل را دود تیره و کدر تعریف کرد و عقل ترسان سست‌بنیان را در حضور عشق، گریزان شناسانید:

تخته کعبه ست ابجدخوان عشق سرشناس غیب، سرگردان عشق

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۴)

عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کآمد در گریزد عقل زود

عقل در سودای عشق استاد نیست عشق، کار عقل مادرزاد نیست

(همان: ۳۸۶)

و به تبعیت از عین‌القضات که گفت: «سودای عشق از زیرکی جهان بهتر ارزد، و دیوانگی عشق بر همه عقل‌ها افزون آید. هر که عشق ندارد، مجنون و بی‌حاصل است» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۹۸). عطار نیز مانند فرزنانگان هم‌سنگ خود، عقل را مستظهر و معطوف به چشم سر می‌داند و قوای حاسه انسانی را از درک حقیقت عشق ناتوان می‌شناساند و درک اصل و حقیقت عشق را به داشتن «چشم غیبی» منوط و موکول می‌کند:

گر ز غیبت دیده‌ای بخشند راست اصل عشق اینجا بینی کز کجاست

گر تو را آن چشم غیبی باز شد با تو ذرات جهان همراز شد

(همان: ۳۸۶)

چشم غیبی (چشم بصیرت، چشم دل) نزد عرفا، نوعی توانایی قلبی منور به نور قدسی برای درک حقایق اشیا است. متصوفه و عرفا بر این باور بودند که نسبت چشم دل به دل، مشابه نسبت چشم سر است به سر؛ با این تفاوت که چشم سر، اندام حس بینایی است و ظواهر اشیا را می‌بیند، و چشم دل، اندام حس نیست و حقایق اشیا را می‌بیند. عین‌القضات گفت: «ای عزیز، آشنایی درون را اسباب است و پختگی او را اوقات است...، اما افزونی و زیادتیی که به حس بصر و چشم سر آن را ادراک نتوان کرد، الا به حس اندرونی و به چشم دل» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۶).

غزالی در *کیمیای سعادت*، در مبحث پیوند دل با عالم ملکوت می گوید: «گمان مبر که روزن دل به ملکوت، بی خواب و بی مرگ گشاده نگردد که این چنین نیست، بلکه اگر در بیداری خویشتن را ریاضت کند، و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست این جهان بیرون کند و به جای خالی نشیند و چشم فراز کند و حواس را معطل کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد - بدانکه «الله الله» بر دوام گوید به دل، نه به زبان، تا چنان شود که از خویشتن بی خبر شود و از همه عالم، و از همه چیز خبر ندارد مگر از خدای تعالی. چون چنین باشد، اگر چه بیدار بود، روزن دل گشاده شود و آنچه در خواب بینند دیگران، وی در بیداری بیند، و ارواح فریشتگان در صورت های نیکو بر وی پدیدار آید و پیامبران را دیدن گیرد و از ایشان فایده ها گیرد و مددها یابد، و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند» (غزالی، ۱۳۸۰: ۲۹-۳۰).

چنین است که عطار بارها بر کفایت نداشتن عقل انسانی در ادراک حقیقت عشق و تأثیر آن در ذرات جهان (ذرات وجود) تأکید می ورزد و این ادراک را مستلزم بازشدن «چشم غیبی» در دل سالک می داند، بر مدعیان شناخت از طریق انتقال آثار عین به ذهن و تحلیل عقلی آن در ذهن می تازد و حتی آنان را مرده و نالایق عشق می نامد:

ور به چشم عقل بگشایی نظر	عشق را هرگز نبینی پا و سر
مرد کارافتاده باید عشق را	مردم آزاده باید عشق را
تو نه کارافتاده ای، نه عاشقی	مرده ای تو، عشق را کی لایقی؟

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۶)

و در مقام توحید که مقام پارادوکس های نوعاً معقول است، توییخ و تحقیر عقل را کماکان ادامه می دهد که:

در دبیرستان این سر عجب	صد هزاران عقل بینی خشک لب
عقل اینجا کیست؟ افتاده به در	مانده طفلی کوز مادر زاده کر

(همان: ۴۰۴)

و در وادی حیرت، نه تنها عقل را که قوه واهمه را نیز معطل می یابد، و نه تنها فلسفی که صوفی را نیز پشت دیوار نفوذناپذیر اسرار و امانده می بیند و می گوید:

در چنین منزل که شد دل ناپدید
ریسمان «عقل» را سر گم شده ست
هر که او آنجا رسد سرگم کند
گر کسی اینجا ره در، یافتی
بلکه هم شد نیز منزل ناپدید
خانه «پندار» را در گم شده ست
چار حد خویش را در، گم کند
سر کل در یک نفس دریافتی
(همان: ۴۱۱)

و حکایت صوفی و مرد کلید گم کرده را، تمثیل حیرت عام می سازد که:
صوفی می رفت، آوازی شنید
که کلیدی یافته ست این جایگاه؟
گر در من بسته ماند، چون کنم؟
صوفی اش گفتا «که گفتت خسته باش؟
بر در بسته چو بنشینی بسی
کار تو سهل است و دشوار آن من
نیست کارم را نه پایی، نه سری
کاش این صوفی، بسی بشتافتی
کان یکی می گفت «گم کردم کلید؛
زان که در بسته است و من بر خاک راه
غصه ای پیوسته ماند، چون کنم؟
در چو می دانی برو، گو بسته باش
هیچ شک نبود که بگشاید کسی
کز تحیر می بسوزد جان من
نه کلیدم بود هرگز، نه دری
بسته، یا، بگشاده، در وا یافتی»
(همان: ۴۱۲)

عطار رابطه مخلوق و خالق را در وادی فقر و فنا، برخلاف رابطه قانونمند و منطقی ای که
در رساله الطیر ابن سینا آمده است، رابطه عاشق و معشوق و در چارچوب ناقانونمند و
منطق ناپذیر «عشق» تعریف می کند، و شرط عاشق صادق را فناشدن در معشوق می پندارد.
وی بقای عاشق را جز در فناشدن در معشوق نمی بیند:

هر که او رفت از میان، اینک فنا
چون فنا گشت از فنا، اینک بقا
(همان: ۴۲۰)

۸. پیش آمد سالک در سیر عقلانی و سلوک عرفانی

در سلوک رساله الطیری سینوی، چون سالکان معدود راه آشنا، حکیمان فرزانه مکتب
فلسفی عقل فعال بودند، بدون تلفات به مقصد رسیدند، ولی انبوه سالکان ناپخته و ره شناس

منطق الطیری، چونان انبوه عابدسالکان رساله الطیر غزالی، در کمین های نفسانی واماندند و هلاک شدند و «از هزاران کس یکی آنجا رسید»:

باز بعضی غرقه دریا شدند	باز بعضی محو و ناپیدا شدند
باز بعضی بر سر کوه بلند	تشنه جان دادند در گرم و گزند
باز بعضی را ز تف آفتاب	گشت پرها سوخته، دل ها کباب
باز بعضی را پلنگ و شیر راه	کرد در یک دم به رسوایی تباه
باز بعضی نیز غایب ماندند	در کف ذات المخالب ماندند
باز بعضی در بیابان خشک لب	تشنه در گرما بمردند از تعب
باز بعضی ز آرزوی دانه ای	خویش را کشتند چون پروانه ای
باز بعضی سخت رنجور آمدند	باز پس ماندند و مهجور آمدند
باز بعضی در عجایب های راه	باز استادند هم بر جایگاه
باز بعضی در تماشای طرب	تن فرودادند فارغ از طلب

(همان: ۴۲۲)

از دیگر سو، برخلاف تلقی رساله الطیوری غزالی که بیشتر عابدسالکان غیرواصل، شهدا و مقربان در گاه ملک مرغان شدند، اغلب صوفی سالکان ناواصل منطق الطیری، شهید یا مقرب تلقی نشدند، بلکه سالک هالک محسوب شدند.

۹. تعظیم ملک مرغان و تحقیر سالک واصل

مرغان رساله الطیر سینوی، با بشارت و اشارت «والی فلک هشتم: نفس دوم» به سلامت در کوه نهم (فلک الافلاک) فرود آمدند و «به فضای حضرت ملک [که واجدشکوه و عظمتی منطقی در شأن حوزه اقامت ثلاثه است] نزول» کردند، و درحالی که پیشاپیش دیده بان ملک را خبر داده بود، بی هیچ انتظار و التماس، به فرمان ملک که «واردان را پیش حضرت آرید!» (کوربن، ۱۳۸۴: ۶) به ملاقات حضرت ملک نائل می شوند، اما در منطق الطیر، به تبعیت از رویکرد غزالی در رساله الطیور، برای تعظیم حضرت ملک، تا حد ممکن سی مرغ فقیر واصل را چه از قول خود سی مرغ فقیر و چه از قول حاجبان عالی درگهی تحقیر می کنند:

جمله گفتند «ای عجب چون آفتاب
کی پدید آییم ما این جایگاه
دل به کل از خویشان برداشتیم
ذره‌ای محواست پیش این جناب
ای دریغارنج برد ما به راه
نیست زان دست این که ما پنداشتیم»
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

در اینجا عطار همان مشی غزالی در رساله الطیور را پی می‌گیرد که «... و [مرغان] کس فرستادند تا ملک از آمدن ایشان خبر دارد و ملک بر تخت عزت بود در حصار کبریا و عظمت. پس ملک [عنقا] فرمود تا از ایشان پرسیدند به چه مقصود آمده‌اند؟ گفتند: آمدیم تا تو ملک ما باشی که «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وِإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». ملک [عنقا] گفت: ایشان را بگویند که ما پادشاهیم اگر شما گویند و اگر نه، و اگر گواهی دهید و اگر نه، و ما را به خدمت و طاعت شما حاجت نیست، باز گردید. پس همگنان نومید شدند و خجل گشتند و متحیر و سرگردان و اندوهگین شدند (غزالی، ۱۳۵۵: ۲۹). عطار نیز در تبیین تعامل ملک با مرغان را به فقیه عصر خود اقتدا می‌کند و می‌گوید:

آخر از پیشان عالی در گهی
دید سی مرغ خرف را مانده باز
پای تا سر در تحیر مانده
گفت «هان ای قوم از شهر که آید؟
چيست ای بی حاصلان نام شما؟
یا شما را کس چه گوید در جهان؟
چاوش عزت بر آمد ناگهی
بال و پر نه، جان شده، در تن گداز
نه تهی‌شان مانده، نه پر مانده
در چنین منزلگه از بهر چه آید؟
یا کجا بوده‌ست آرام شما؟
با چه کار آید مشتی ناتوان؟»
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

در چنین احوال که «همگنان درین مقام عاجز گشتند و گفتند باز گشتن با نومی‌دی کار نامردان بود و باز گشتن نیز با چندین ضعف و بیماری که به سبب این راه در راه بر ما مستولی گشته است ممکن نباشد که بار دگر پیغام فرستیم تا باشد که ما را به حضرت خویش راه دهد. پیغام دادند و گفتند که اگر چه تو از خدمت ما بی‌نیازی، ما از خدمت و دولت و مملکت تو بی‌نیاز نیستیم، و این درگاه نیازمندان است. ما را به حضرت خود راه ده» (غزالی، ۱۳۵۵: ۲۹-۳۰). لاجرم، سی مرغ عطار نیز در طلب پای می‌فشارند که:

جمله گفتند «آمدیم این جایگاه
ما همه سرگشتگان در گهیم
مدتی شد تا درین راه آمدیم
بر امید آمدی آمدیم از راه دور
کی پسندد رنج ما آن پادشاه؟
گفت آن چاووش ک «ای سرگشتگان
گر شما باشید و گرنه در جهان
صد هزاران عالم پر از سپاه
از شما آخر چه خیزد جز زحیر

تا بود سیمرغ ما را پادشاه
بی دلان و بی قراران رهیم
از هزاران، سی به درگاه آمدیم
تا بود ما را درین حضرت حضور
آخر از لطفی کند در ما نگاه»
همچو گل در خون خود آغشتگان
اوست مطلق پادشاه جاودان
هست موری بر در این پادشاه
باز پس گردید، ای مستی حقیر!»
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

همانند تعامل ملک عنقا با مرغان که «پیغام ملک باز آمد که برخیزید و با کلبه احزان خود شوید که این حضرت کبریا و بزرگی است. چشم شما طاقت تجلی این حضرت ندارد. چنانکه چشم خفاش را طاقت دیدن خورشید نباشد... [مرغان] یکباره نومید گشتند و مدهوش شدند و همه دل به قضای آسمان بنهادند و جان بر کف دست نهادند که «لا راحة کالموت» (غزالی، ۱۳۵۵: ۳۰). سی مرغ عطار نیز با آخرین تهدید به هلاک و امحا از ناحیه «پیشان عالی در گهی» به کلی دست از هستی شسته، به آخرین ترفند دفاعی متشبث می شوند:

گفت «برق عزت آید آشکار
چون بسوزد جان به صد زاری چه سود؟
باز گفتند آن گروه سوخته:
«جان ما و آتش افروخته»
پس برآرد از همه جانها دمار
آنگهی از عزت و خواری چه سود؟»
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۴)

و همانند پیش غزالی که گفت: «پس چون نومیدی ایشان محقق شد، منادی آواز داد که نومید مشوید... اگر کمال استغنائی ما و نهایت عزت ما موجب رد است، کمال کرم ما موجب قبول است و نزدیک گردانیدن. و چون شما قدر بی قدری شما بدانستید و از درگاه ما عاجز گشتید و نومید شدید، لایق به کرم ما آن است که شما را به سرای کرم و آشیانه نعم فرو آوریم...» (غزالی، ۱۳۵۵: ۳۱).

چون همه در عشق او مرد آمدند پای تا سر غرقه درد آمدند
گرچه استغناى برون ز اندازه بود لطف او را نیز رویی تازه بود
حاجب لطف آمد و در برگشاد هر نفس صد پرده دیگر گشاد
شد جهان بی او حجابی آشکار پس ز نورالنور در پیوست کار
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۴)

۱۰. تباین در سنجۀ سلوک و مقصد سالک

شیخ‌الرئیس سلوک شناخت‌شناسانه را به سنجۀ عقل سنجید. غزالی سلوک سینوی را برتافت و سلوک عرفانی عبادی شریعت‌مدار خود را به سنجۀ نص سنجید. عطار بخش‌های راهبردی آن هر دو را در هم تلفیق کرد و ضمن ایراد تعارض بر مبانی سلوک فلسفی - عرفانی عقل‌محور سینوی، و حذف و بسط بخش‌های نامطلوب و مطلوب سلوک غزالی، سلوک مبتنی بر عرفان تحقیقی طریقت‌مدار خود را پدید آورد و آن را به سنجۀ عشق سنجید. ولی نه مبدأ این سه نوع سلوک عرفانی یکی بود و نه مسلک و مقصد آن هر سه، که مقصد حکیم‌مرغان سالک سینوی - که هریک از ایشان، یک نفس ناطقۀ وارسته و حکمت‌آموخته در مکتب عقل فعال بود، درک مقام نفس اول بود. مقصد عابد عارف‌های سلوک شریعت‌مدار غزالی، حسب پندار نحلۀ کلامی ایشان، لقای الله بود و مقصد سی مرغ سالک عارف عاشق طریقت‌مدار عطاری، تا آنجا که:

شد جهان بی او حجابی آشکار پس ز نورالنور در پیوست کار
(همان: ۴۲۵)

عطار که تا این مرحله، سیمرغ را - البته با رفعت و عظمت بیان منطق الطیری - معادل ملک مرغان می‌شناساند، «پادشاه و ملک مرغان» نمایی سیمرغ را بدانجا رسانید که او را با زبان چاووش عالی در گهی، پادشاه علی الاطلاق و مطلق پادشاه جاودان تلقی کرد و نامه اعمال مرغان را به دستشان داد تا با خود تسویه حساب کنند:

رقعه‌ای بنهاد پیش آن همه گفت «برخوانید تا پایان همه»
(همان: ۴۲۵)

و برای تمثیل و تشبیه این رقعه به کارنامه روز حساب، حکایت یوسف (ع) و برادران را می‌آورد، و استنتاج نهایی را با تشبیه به مخاطب می‌فهماند:

می‌ندانی تو گدای هیچ کس	می‌فروشی یوسفی در هر نفس
یوسفت چون پادشه خواهد شدن	پیشوای پیشگه خواهد شدن
تو به آخر هم گدا هم گرسنه	سوی او خواهی شدن تن برهنه
چون ازو کار تو برخواهد فروخت	از چه او را رایگان باید فروخت؟

(همان: ۴۲۶)

با این همه، عطار به ناچار در مرحله پایانی راه و آنگاه که قرار است، مرغان واصل با «پادشاه و ملک مرغان» مواجه شوند، با ترفندی ظریف و با بهره‌گیری از تجانس ترکیبی و تشابه لفظی سیمرغ و سی مرغ، به رفع پارادوکسی می‌پردازد که در آن چهار نماد سیمرغ، ملک مرغان، من بنیادی و عقل عاشر یکی می‌نمایند:

بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب	ک «اینه ست این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند درو	جان و تن هم جان و تن بیند درو
گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید	خویش را بینید و خود را دیده‌اید
چون شما سی مرغ حیران مانده‌اید	بی‌دل و بی‌صبر و بی‌جان مانده‌اید
«ما» به سیمرغی بسی اولی‌تریم	زان که سیمرغ حقیقی گوهریم
محو «ما» گردید با صد عز و ناز	تا به «ما» در، خویش را یابید باز

(همان: ۴۲۷)

اما ابهام همچنان باقی است که آیا این گوینده نهایی، همان پادشاه و ملک مرغان «به سیمرغی بسی اولی‌تر» است، در عین سیمرغ که خود تصویر سی مرغ است در آینه وحدت وجود؟! والله اعلم.

در هر حال، عطار با این ترفند پایانی، سه کار مهم کرد:

الف) مقصد عرفان عاشقانه طریقت مدار خود را با مقصد عرفان شریعت مدار غزالی واگرا کرد؛

ب) مقصد سلوک عارفانه مرغان عاشق طریقت مدار خود را با حفظ رجحان عشق بر عقل با مقصد سلوک حکیم مرغان عقل مدار سینوی همگرا ساخت؛

ج) بار دیگر بر رویکرد سینوی، دایر بر برگشت سالک از حضرت ملک مرغان به زمین، با هدف بند برگیری از پای نفس ناطقه در «سلامان و ابسال» عارض شد:

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام
لاجرم اینجا سخن کوتاه شد رهرو و رهبر نماند و راه شد

(همان: ۴۲۷)

و بدین سان، این پیام را داد که سلوک سالک نفس بنیان خاتمه یافته، و مقولات سالک و مسلک «مرتفع» شده است و در مرحله بعدی سلوک، سالک فکرت در مسلک فکر باید «دری در دیوار نامرئی، اسرار هستی را دریابد» و آن آرزوی صوفی را برآورد که گفت:

کاش این صوفی، بسی بشتافتی بسته، یا، بگشاده، در وا یافتی

(همان: ۴۱۲)

نتیجه گیری

علی رغم رویکرد رایج انتزاعی محور متون عرفانی و انگیزه تألیف این قبیل متون در چارچوب شوق و جذبۀ عاطفی و عرفانی، منظومۀ منطق الطیر عطار نیشابوری در بستر تقابلات فکری تصنیف گردید و با ابزارهای قوی نماد و تمثیل، به رسوب زدایی آموزه های رمزی-تمثیلی رسالۀ الطیر عرفان فلسفی ابن سینا پرداخت. این مثنوی نمادین، هرچند اثر گذارترین ابزار تعارضات نرم نامرئی علیه عرفان فلسفی سینوی بود و به ابطال مبانی و حذف ریشه های فکری نهفته در دومین رسالۀ رازناک شیخ الرئیس نائل نشد، خود چون گوهری تابناک بر تارک ادبیات عرفانی درخشید و ماندگار شد.

اصولی که به عنوان نشانه های تعارض، از بررسی تطبیقی رساله های رمزی ابن سینا و منطق الطیر عطار به دست آمد و در این مقاله تبیین شد، به ده مسئله منحصر می شود.

مغایرت تلقی از جان و هبوط آن در جسم، یکی از موارد ناهمسوایی است. موضوع دیگری که رویکرد عطار و ابن سینا به آن عمدتاً متباین می نماید، شناخت و نقش عقل در شناخت است. عطار جان را به معنای روح استخدام کرده است که پس از دمیدن آن، تن زنده شد. سپس عقل به او داده شد تا بیننده شود؛ حال آنکه در بینش سینوی، عقل مقدم بر جان است.

رویکرد به ضرورت هدایت و رهبری پیر و پیشوا با هدایت عقل، از دیگر موارد تباین فکری عطار با پور سیناست. شخصیت اصلی در رساله الطیر، ظاهراً همان نفس ناطقه حی بن یقظان است که مجهولات خود را از «عقل فعال» استفسار می کند و در نتیجه از دیدگاه ابن سینا، برای سالک عقلمند هدایت غیرعقل لازم نیست، اما از نظر عطار، عقل راه گم کرده پیر، هدایت انسان را نمی شاید.

در سراسر تمثیل های مثنوی منطق الطیر، مشهودات بارز حاکی از تکرار اجتماع احساسی نقیضین و تعطیل عاشقانه و مجذوبانه قوانین علمی و نفی منطق و علیت است. این رویکرد نظرمدار پیر رهبر، با رویکرد علیت محور خردمدار عقل رهبر، در سلوک رساله الطیری سینیوی در تقابل است.

مورد دیگر از تباین رویکرد شیخین، تعامل ملک مرغان با مرغان سالک است که به عنوان نماد تعامل خالق با مخلوق مطرح می شود. در حالی که این تعامل در رساله الطیر کاملاً قانونمند است، اما در منطق الطیر صورت به شدت انعطاف پذیرانه ای دارد.

عطار اصل سلوک را مبتنی بر درون گرایی می نمایاند و شناخت برون گرای علمی فلسفی را مردود می شناسد. در بطن این معارضه، معارضه دیگری نهفته است که میان عشق معطوف به دل و چشم غیبی علیه عقل معطوف به قوای حاسه و چشم سر برقرار است.

در سلوک رساله الطیری سینیوی، سالکان معدود راه آشنا در سیر سلوک بدون تلفات به مقصد رسیدند، اما در منطق الطیر، انبوه سالکان ناپخته و ره شناس در کمین گاه های نفسانی واماندند و از هزاران کس یکی آنجا رسید.

مرغان رساله الطیر سینیوی، بی هیچ انتظار و التماس، به ملاقات حضرت ملک نائل شدند، اما در منطق الطیر برای تعظیم حضرت ملک، سی مرغ فقیر واصل با سختی و ممانعت زیادی مواجه شدند.

شیخ الرئیس، سلوک شناخت شناسانه را به سنجه عقل و عطار سلوک مبتنی بر عرفان تحقیقی طریقت مدار خود را به سنجه عشق سنجید.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۴۹). ترجمه و تجميع تفسیر از زین العابدین راهنما. چاپ کیهان. تهران.
- ابن سینا. ابوعلی حسین. (۱۳۶۴). رساله مبدأ و معاد. مصحح حسین خدیو جم. انتشارات اطلاعات. تهران.
- _____. (۱۳۸۳ الف). طبعیات دانشنامه علایی. تصحیح سید محمد مشکور. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران.
- _____. (۱۳۸۳ ب). رگ شناسی (= رساله در نبض). تصحیح سید محمد مشکور. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). اشارات و تنبیها. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. انتشارات سروش. تهران.
- الفاخوری، حنا- الجر، خلیل. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ. (۱۳۸۷). تصوف و ادبیات تصوف. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- جابری، محمد عابد. (۱۳۹۴). تکوین عقل عربی. نشر نسل آفتاب. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). دنباله جستجو در تصوف ایران. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- ساوی، ابن سهلان. (۱۳۹۱). شرح رساله الطیر. انتشارات نور محبت. تهران.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۷). قصه های شیخ شراق. ویرایش جعفر مدرس صادقی. نشر مرکز. تهران.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۴). منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. انتشارات سخن. تهران.
- _____. (۱۳۷۶). منطق الطیر. تصحیح ذکاء الملک فروغی. انتشارات سنایی. تهران.
- عین القضاة میانجی همدانی. عبدالله. (۱۳۹۲). تمهیدات، تصحیح غفیف عسیران، انتشارات منوچهری. تهران.
- غزالی، محمد. (۱۳۴۹). اعترافات غزالی (= ترجمه المنقذ من الظلال). انتشارات عطائی. تهران.

- _____ (۱۳۵۵). متن فارسی رساله الطیر خواجه احمد غزالی - از روی متن عربی رساله الطیر [محمد غزالی]. اهتمام نصرالله پورجوادی. چاپ انجمن فلسفه. تهران.
- _____ (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. کوشش حسین خدیوچم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- فلوطین. (۱۳۸۸). اتولوجیا. ترجمه حسن ملکشاهی. انتشارات سروش. تهران.
- کوربن. هانری. (۱۳۹۲). ابن سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشالله رحمتی. انتشارات سوفیا. تهران.
- لاهوری، محمد اقبال. (۱۳۳۶). احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام. انتشارات رسالت قلم. تهران.
- یشری، سیدیحیی. (۱۳۷۰). فلسفه عرفان. دفتر تبلیغات حوزه علمیه. قم.

درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن^۱

نوش آفرین کلانتری^۲
طاهره صادقی تحصیلی^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۰۴

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

درخت از دورترین ایام، در اساطیر، آیین‌ها و کیش‌های عرفانی، دارای اهمیت بوده است. بسیاری از اقوام باستانی، آن را به‌عنوان نماد جایگاه خدایان یا خود خدا می‌پرستیدند. در دوره‌های بعدی نیز وسیله صعود به آسمان و یکی از راه‌های برقراری ارتباط با خدایان بوده است. در متون عرفانی، از نماد درخت برای تبیین مفاهیم گوناگون استفاده شده است. تکرار مضمون درخت در اساطیر و عرفان، این سؤالات را برای نگارندگان ایجاد کرد: ۱. کارکردهای درخت در عرفان چه ارتباطی با کارکردهای اسطوره‌ای آن دارند؟ ۲. نماد درخت از اسطوره تا عرفان، چه مراحل از دگردیسی را پشت سر نهاده است؟ در این جستار با استفاده

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.13250.1255

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. kalantari.no.@fh.lu.ac.ir
^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران (نویسنده مسئول). sadeghi.t@lu.ac.ir

از روش توصیفی-تحلیلی، ارتباط میان مضامین عرفانی درخت و باورهای اساطیری بررسی می‌شود. مطابق نتایج، برخی از کارکردهای درخت در عرفان که عبارت‌اند از: نمادینگی تجلی‌گاه خدا، معرفت، انسان کامل و آفرینش، صورت تحول‌یافته کارکردهای درخت در دوران اساطیری است. باورهای اسطوره‌ای با رشد فکری بشر، تغییر چهره داده‌اند، صورتی معقول یافته‌اند و به شکل متعادل‌تری در ادیان نمود پیدا کرده‌اند. این باورهای تعدیل‌شده، بر اثر مجاورت یا تأثیرپذیری عرفان اسلامی از ادیان و نحله‌های عرفانی قدیمی‌تر، وارد ادبیات عرفانی شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: اسطوره، ادیان، عرفان، دگردیسی، نماد.

۱. مقدمه

اسطوره و ادبیات، از محمل‌های مهم بروز صورت‌های نمادین هستند و متون عرفانی به‌عنوان یکی از عرصه‌های ادبیات، از مهم‌ترین فضاهاى نمادپردازی به‌شمار می‌روند. یکی از موضوعات مهم اساطیری، درخت است. درخت در اسطوره‌های ملل مختلف، نقش‌های مختلف و گوناگون یافته است. درخت به‌دلیل داشتن ویژگی‌هایی مانند سرسبزی، تجدیدحیات، رشد رو به بالا و... مقدس انگاشته می‌شده است. همچنین در ادوار متمادی، نقش مایه‌هایی چون خداگونگی، محل عروج، نیروی زندگی و... بدان منسوب بوده و نیز ایزدان یا الهگانی بدان اختصاص داده شده است. در دوران تاریخی و مقارن با رشد عقلانی بشر، این باورها دستخوش تغییر و تحولاتی شده است. آثار عرفانی به‌خاطر ماهیت رمزی‌شان، محملی برای بروز و پیکرگردانی اساطیر هستند. درخت از موضوعات مشترک در اسطوره و عرفان است و از عصر اساطیر تاکنون در مذاهب، سنن و آیین‌ها، باور عوام و کیش‌های عرفانی تکرار شده و دارای نقشی قدسی و رمزی است. در عرفان اسلامی نیز درخت نقش مایه‌ای نمادین و اعتقادی دارد و در متون عرفانی، درخت به‌عنوان نماد تجلی‌گاه حق، دانش و معرفت، انسان کامل و آفرینش به‌کار رفته است. تحقیق حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای، به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد.

سؤالات پژوهش

۱. کارکردهای درخت در عرفان چه ارتباطی با کارکردهای اسطوره‌ای آن دارند؟ ۲. نماد درخت از اسطوره تا عرفان، چه مراحل از دگرذیسی را پشت سر نهاده است؟

فرضیه

مفروض نگارندگان این است که کارکردهای نمادین درخت در عرفان، صورت تحول یافته کارکردهای اساطیری درخت است.

پیشینه پژوهش

در زمینه باورهای مربوط به درخت در اساطیر، در کتب اسطوره‌شناسی و اساطیر ملل به تفصیل سخن رفته است. علاوه بر آن، پژوهش‌هایی نیز انجام شده که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- ارزش‌های نمادین درخت در شاهنامه (پورخالقی چترودی، ۱۳۸۱)؛ در این کتاب مؤلف یک به یک درختانی که در شاهنامه هست را شرح داده و با استفاده از شواهد متنی، به شرح شخصیت‌ها در قالب درخت پرداخته است، از جمله کیومرث: درخت نخستین، فرنگیس: درخت معرفت، افراسیاب: درخت تلخ و... محدودۀ پژوهش این اثر برجسته، مشخصاً درختان شاهنامه و تطبیق شخصیت‌های شاهنامه با این درختان است.
- مقاله «درخت در اساطیر کهن» (صدقه، ۱۳۷۸: ۱۴۰-۱۴۵) به بررسی باورهای اسطوره‌ای در مورد درخت پرداخته است. حیطة بررسی این جستار صرفاً اساطیر است و ارتباطی با عرفان ندارد.
- «تجلیات قدسی درخت» (زمردی، ۱۳۸۱ الف: ۱۹۷-۲۰۹) نشان می‌دهد که درخت، نماد کهن نسل بشری و درخت آفرینش نمودار تمثیلی موقعیت بشر در جهان است. در این مقاله به تجلی درخت در عرفان پرداخته نشده است.
- «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی مولوی» (زمردی، ۱۳۸۱ ب: ۱۰۹-۱۲۶)؛ در این مقاله، پژوهشگر به بررسی نمادهای مربوط به درخت

(رستاخیز و نوشدگی، بازگشت به اصلی واحد، گیاه در باورهای دینی، جاندار پنداری درخت و نگاره‌ی نسب‌شناسی درخت) در مثنوی مولوی پرداخته است. جامعه‌ی آماری این پژوهش، صرفاً مثنوی مولاناست و به گستره‌ی کاربرد درخت در آثار عرفانی اشاره نشده است.

- «بررسی پیوستگی نگاره‌های درخت با باورهای اساطیری و مذهبی هند» (حسین آبادی، ۱۳۹۳: ۲۹-۴۸)؛ نتیجه‌ی این مقاله، آن است که نگاره‌های رایج درخت در هند، پیوستگی قابل ملاحظه‌ای با باور هندوان در مورد تقدس گیاهان درختان دارد و اسطوره‌های درختان مقدس در باورهای برهمنی، در هنر بودایی نیز تداوم پیدا کرده و اینکه نگاره‌ی درخت، بازتابی از نگرش‌های سنتی مردم هند باستان مبنی بر تجلی امر قدسی در پدیده‌های طبیعی است. محدوده‌ی مورد بررسی این پژوهش، باورها و اساطیر هند است و ارتباط آن با اسطوره‌ها و نحله‌های عرفانی دیگر بررسی نشده است.

با وجود اینکه در زمینه‌ی درخت، پژوهش‌های متعددی صورت گرفته، براساس جست‌وجوی نگارندگان، پژوهشی که از زاویه‌ی مورد نظر این مقاله به موضوع نگرسته باشد، انجام نشده است.

۲. بحث

درخت از پدیده‌های طبیعی است که به‌خاطر ویژگی‌های منحصربه‌فردش، موضوع و مضمون بسیاری از تمثیل‌ها و نمادپردازی‌های عرفانی قرار گرفته است. خشک‌شدن و سرسبزی پی‌درپی درخت در فصول سال، ذهن عارف را به‌سوی مرگ و زندگی و متعاقباً ولادت مجدد و حیات روحانی هدایت می‌کند و خالق مضمون‌های این‌چنینی می‌شود. پیشوایان عرفان، رابطه‌ی سرّی با درخت داشته‌اند و براساس روایات، گاهی در زیر درخت به شهود می‌رسیده‌اند یا عروج می‌کرده‌اند. لینگز معتقد است درخت در روایت‌های عرفانی، نماد حیات روحانی است که تجربه و حضور امر قدسی در آن وجود دارد. حضور امر قدسی می‌تواند در شخصیت پیری تصور شود که سالک در زیر یا کنار درختی با او ملاقات می‌کند. پیر و سالک راه‌یافته، می‌تواند تشخیص درخت حیات باشد؛ زیرا با رسیدن

به مقام معنوی، به [جاودانگی یا] تولدی دیگر رسیده است (لینگز، ۱۳۸۳: ۴۰). بر این اساس، پیوند خدایان یا اولیا با درخت در بیشتر نحله‌های عرفانی بزرگ دیده می‌شود که از جمله می‌توان به باور به زاده‌شدن خدا یا عروج پیامبر/ ولی به واسطه یک درخت اشاره کرد. درخت در وصال انبیای الهی نیز نقشی نمادین دارد. سمعانی هریک از پیامبران را به درختی مرتبط دانسته است؛ آدم را به درختی که از آن ثمره اجتبا باز کرد، نوح را به درختی که از آن ثمره مناجات باز کرد، موسی را به درختی که از آن ثمره مناجات باز کرد، زکریا را به درختی که از آن درخت ثمره شهادت باز کرد، مریم را به درختی که از آن درخت رطب باز کرد و مصطفی را به درختی که از آن درخت، ثمره رضا و سعادت باز کرد و اولیا و عرفا را به درختی که از آن درخت ثمره محبت باز کردند (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۷۴). درخت در ادبیات عرفانی ما کارکردهای زیادی دارد، اما از نظر نگارندگان، فقط کارکردهای نمادین «تجلی گاه حق، دانش و معرفت، انسان کامل و آفرینش» با اساطیر پیوند دارند. از این رو، به دلیل گستردگی بحث، فقط به بررسی این کارکردها پرداخته می‌شود.

۲-۱. درخت: نماد تجلی گاه حق (ربوبیت)

درخت در دوران اساطیری، نماد خدا بود و به‌عنوان خدا یا جایگاه او پرستش می‌شد. خداگونگی گیاه «هومه» در اسطوره‌های ایرانی^۱ و زاده‌شدن انسان از گیاه ریاس^۲، بیانگر تقدس گیاه و درخت در باور ایرانیان است و احتمالاً بازمانده پرستش گیاه‌خدایان در ادوار دورتر بوده است. در اسطوره‌های بابل نیز پرستش ایزدان درختی، بیانگر قداست و ربوبیت درخت در باورهای بین‌النهرینی است که از جمله آن‌ها می‌توان به گشتین^۳، ایزدبانوی تاک^۴ و ایزد مهم درخت، «تموز» - که معادل «سیاوش» در اساطیر ایرانی^۵ است - یا نام اصیل ترش «دُموزی»، فرزند نین گیشزیدا^۶، خداوندگار چوب اشاره کرد (ژی‌ران و همکاران، ۱۳۸۶: ۸۴). در اسطوره‌های هند، از دوران پیش از ودایی، درخت انجیر مقدس مورد پرستش بود.^۷ تقدس گیاه سوما نزد هندوان نیز می‌تواند ریشه در تقدس درخت و توت‌پرستی گیاهی داشته باشد. اعتقاد به باروری و بچه‌دارشدن زوج هندی پس از کاشتن درخت انجیر و انبه توسط آن‌ها، مبین وجود مناسبات سری میان درخت و نوع بشر است

(الیاده، ۱۳۹۴: ۲۸۷). قداست و پرستش درخت در اسطوره‌های یونان و روم هم سابقه دارد. تقدس درخت در باور یونانیان موجب شده است که ایزدان و الهگانی به درختانی مشخص اختصاص دهند که الهه‌هایی چون هلن، دافنه، آرتمیس و... از آن جمله‌اند. دیونیزوس، خدای تاک نیز یکی از این ایزدان است. یونانیان معتقد بودند روح او پس از مرگش در تاک بن حلول کرده است (همیلتون، ۱۳۸۷: ۸۰). درخت غار به‌عنوان نشانهٔ آپولون، یکی دیگر از درختان مقدس یونانیان است. این درخت، مانند «هوم» ایرانیان، «ضد بیماری و یکی از نقش‌های آن حمایت از پزشکی و شفادهندهٔ بیماران بود» (هال، ۱۳۸۷: ۲۸۹).

ماهیت رمزی و تأویل‌پذیر دین و ارتباط دوسویهٔ آن با اسطوره و عرفان، این امکان را فراهم می‌کند که در حیطهٔ مطالعات این پژوهش قرار گیرد. درخت در ادیان الهی و غیر آن، حضوری نمادین دارد. این نمادینگی، در ادیانی مانند مهری و یهودی، بازماندهٔ نگرش اساطیری به درخت است. در باور میترایین، میترا از یک درخت کاج زاده شده است و نقوشی به‌دست آمده که میترا را در بطن یک درخت و در حال تولد از یک درخت نشان می‌دهد (ورمازن، ۱۳۷۲: ۹۰ شکل ۱۶). کاج به‌خاطر عمر طولانی و سبزی دائمی، رمز زندگی و جاودانگی است و از ادوار کهن تا امروز در پیکره‌ها و نگاره‌های ایرانی حضور دارد. ظهور میترا از این درخت، آن را با خورشید پیوند داده است. در متون منسوب به حضرت موسی (ع)، دو نوع رویکرد به درخت دیده می‌شود که یک رویکرد آن با باورهای اساطیری مطابقت دارد: براساس تورات، یهودیان در زیر درخت، قربانی می‌داده‌اند (ارمیا، ۲: ۲۰) و خانهٔ خدا به دستور او از درخت سرو آزاد ساخته شده است (دوم تواریخ، ۴: ۲۲) که احتمالاً با نمادینگی سرو و جاودانگی آن در باورهای اساطیری پیوند دارد. این موارد بیانگر قداست و بازماندهٔ اندیشهٔ خداگونگی درخت در باورهای قوم بنی‌اسرائیل است که میراث‌خوار اسطوره‌های بابل، بین‌النهرین و مصر بوده‌اند؛ بنابراین درخت در ادیان نیز حضوری مقدس دارد که در ادیان توحیدی با چرخش و دگردیسی همراه بوده است.

در عرفان اسلامی برای تبیین تجلی خداوند، گاهی از نماد درخت استفاده شده است. عرفا به‌ویژه با الهام از تفاسیر و برداشت‌های رمزگونه از آیات و روایات، درخت را تجلی گاه حق قلمداد کرده‌اند. در تمهیدات، درخت در آیهٔ «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ

لا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ» نور خدا تلقی شده است: «از امام حسن بصری - رحمة الله عليه - بشنو می گوید: لو كانت هذه شجرة لكانت شرقية أو غربية، لكن والله ما هي في الدنيا ولا في الجنة إنما هو مثل ضربه الله لنوره» (همدانی، ۱۳۴۱: ۲۶۳). درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی و در دنیا و بهشت وجود خارجی ندارد، رمز و مثالی است برای نور خداوند. او همچنین اشاره می کند که در هر کجای قرآن که از درختی مقدس نام برده شده، تعبیری برای نور خداست: «دریغاً باش تا درخت طوبی را بینی، آنگاه بدانی که درخت «سدرة المنتهی» کدام است و «زیتونه» باز کدام درخت باشد. «أبيت عند ربّي» باشد. اصل این همه یکی باشد. نام‌ها بسیار دارد: گاهی شجره خوانند و طور سینا خوانند و زیتون خوانند. «والتين والزيتون» برخوان. از شجره «نودی... من الشجرة أن يا موسى» کلام را مستمع باش، و شجره «تخرج من طور سيناء» تو را خود بر سر سر زیتونی رساند» (همان: ۳۴۷). از نظر عین القضاة، درخت سدره (در قرآن) که نور آن را احاطه کرده و کسی جز رسول اکرم (ص) آن را ندیده، درخت ربوبیت است. «ای دوست: إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى» درخت ربوبیت است که عبودیت ثمره آن آمده است» (همان: ۲۷۶). در جای دیگری، به طور ضمنی دنیا را سایه درختی تلقی می کند که در داستان موسی (ع) خداوند بر آن تجلی کرد (همان: ۳۰۷).

روزبهان بقلی خدا را در یکتایی به درخت تشبیه و چونان طوبی توصیف کرده است: «درخت احدیت دیدم: بیخ در زمین قدم داشت، و فرع در هوای ابد. ثمرات آن درخت جلال و جمال بود. از آن درخت ثمرات بخوردم. چون نیک بنگرستم، آن همه فریبندی در فریبندی بود» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۸۱). درمورد چنین تشبیهاتی که ریشه اساطیری دارند، منشأ و اساس آن را می توان ناخود آگاه عارف یا شاعر دانست، خواه شاعر آن تصویر را آگاهانه به کار برده باشد یا ناآگاهانه. خواجه عبدالله انصاری نیز با برداشت از تفاسیر پیشین، درخت را مظهر و نماد خدا انگاشته است (ر.ک: میدی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۲۸۹).

عطار در بیت:

از درخت سبز سر بیرون کنی موسی مشتاق را مفتون کنی

(عطار نیشابوری، ۱۳۵۴: ۱۹۳)

علاوه بر تلمیحی که به داستان تجلی خدا از میان درخت بر موسی دارد، درخت را به‌طور کلی یکی از مظاهر و مجله‌های خدا دانسته؛ در جای دیگری درخت را مظهر کلام خدا دانسته است:

روا باشد انالحق از درختی چرا نبود روا از نیک‌بختی
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۳۸۱)

مولوی نیز برای تبیین قدرت حق، از مفهوم درخت بهره‌جسته و زمین و آسمان را تنها یک میوه از درخت قدرت خدا دانسته است:

آسمان‌ها و زمین یک سیب دان کز درخت قدرت حق شد عیان
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۶۳)

سلطان ولد در ابیاتی برای بیان اوصاف و اصنان و قرب حق، تمثیل درخت را به‌کار برده است. در این تمثیل، حق، درختی است که هستی به وجود آن وابسته است و اگر درخت و شاخه‌هایش نباشند، سایه‌ای هم نیست و در نتیجه هیچ چیز وجود نخواهد داشت:

نور حق‌اند و به حق ملحق همه همچو یزدان حاکم مطلق همه
هرچه خواهند آن شود اندر جهان زنده و در کار از ایشان انس و جان
شاخ آن نخل‌اند در باغ وصال شاخ‌ها را از شجر باشد منال
دو جهان سایه است از آن شاخ و درخت سایه را از مایه باشد تخت و بخت
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۸۹)

«آن نخل» که در باغ وصال است نماد یا مظهر خداست، اولیا شاخه‌های این درخت‌اند و بسیار به خدا نزدیک و بر دو جهان سایه افکنده‌اند. در واقع درخت، نماد ربوبیت و سایه آن نماد هستی است. در شرح فصوص نیز وجود حق، درختی تلقی شده که «زمینش از خود است و آب از خود و آفتاب از خود و تخم از خود و میوه از خود است و مغز و باغبان و روغن از خود و خورنده از خود است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۰).

این‌گونه کاربرد درخت در مقام ربوبیت و برداشت‌های عرفا از روایات و تفاسیر مربوط به درخت، تداعی‌کننده کارکردهای اساطیری آن است. از نظر نگارندگان، تجربه ظهور خدا در درخت، بازمانده عقاید مربوط به توت‌پرستی، اعتقاد به خداگونگی درخت و نیز پرستش آن توسط برخی اقوام بدوی است که در خرد جمعی بشر نقش بسته و در

برداشت‌های عرفا از پدیده‌ها و تفاسیر قرآنی تأثیر گذاشته است. نظر به پیشینه درخت در اساطیر، متون و روایات دینی، نحله‌های عرفانی کهن و موارد یادشده و امثال آن در متون عرفانی اسلامی، می‌توان سیر تحول آن را این‌گونه تفسیر کرد: درخت در دوره اساطیری، نماد خدا یا جایگاه او بود، در دوره تاریخی که باورهای اساطیری جای خود را به عقاید عقلانی‌تر و باورپذیرتر دادند، تغییر یافت و به هیئت تجلی‌گاه خدا درآمد. بر این اساس، شاید بتوان ادعا کرد رویکرد عرفا به درخت، در لایه ژرف‌تر، از اساطیر متأثر شده و صورت دگرگون‌شده باورها و آیین‌های باستان است.

۴-۲. درخت: نماد دانش و معرفت

در باورهای اساطیری، درخت یکی از راه‌های برقراری ارتباط با آسمان (خدا) و کسب معرفت است. بر این اساس، به وجود نوعی درخت با عنوان «درخت معرفت» قائل بوده‌اند. درخت معرفت، درختی است که بهره‌مندی از آن موجب بصیرت و شناخت نیک و بد می‌شود و در باورهای هر منطقه، بسته به شرایط اقلیمی، یک درخت مشخص، به‌عنوان درخت معرفت یا دانش تلقی می‌شده است. در باورهای دینی ایرانیان، «هوم» این خاصیت را داراست و به اعتقاد آنان، روحانیت و قدرت معنوی زرتشت به‌واسطه درخت هوم به وی منتقل شده است (ر.ک: کرتیس، ۱۳۸۷: ۱۷۷). ایرانیان «نوشابه گیاه هوم را دورکننده مرگ و آگاهی‌آور» (خجسته و جلیلیان، ۱۳۸۹: ۹۲) می‌دانستند. در اسطوره‌های بین‌النهرین، تاک، درخت دانش و رستگاری است. در اساطیر و باورهای چینی، ایگدرازیل^۸ درخت کیهانی یا درخت زندگی، با نهری به نام معرفت یا تفکر^۹ پیوند دارد که به‌صورت نمادین، پیوند درخت و معرفت را نشان می‌دهد و آبیاری شدن درخت زندگی از نهر معرفت، مبین این است که چینیان معرفت را منشأ حیات جاودان می‌دانسته‌اند. شاید بتوان مهم‌ترین جلوه نمادینگی معرفت را درخت بودهی در اساطیر هند دانست. درخت بودهی، همان انجیرین مقدس است که بودا در زیر آن به اشراق رسید. انجیرین هندی را درخت معابد نیز گفته‌اند و به‌خاطر قداستی که داشت، بودا در زیر آن به مراقبه می‌پرداخت و شاید به‌خاطر همین، آن را درخت معرفت دانسته‌اند. مطابق اسطوره‌های این سرزمین، سیدرته (بودا پیش از بوداشدن)، پس از هفت سال آوارگی، در

سن سی و پنج سالگی بر آن شد آخرین تلاش خویش را برای دستیابی به روشن‌شدگی به کار گیرد؛ بنابراین زیر درخت روشنی که همزاد او بود نشست و پس از هفت روز روزه و نگرش، به روشن‌شدگی (معرفت) دست یافت و بودا شد (ایونس، ۱۳۸۱: ۲۵۶). ارتباط درخت و دانش و شناخت در اساطیر یونان به این صورت دیده می‌شود که بعضی اقوام با شنیدن صدای برگ‌ها از آینده خبر می‌دادند و غیب‌گویی می‌کردند. آن‌ها دعوی داشتند که در زمزمه برگ‌ها طنین آوای خدایان را می‌شنوند. در اودیسه، حماسه اساطیری یونان، چند بار با برگ‌های آسمانی بلوطین زئوس، رأی می‌زدند. یونانیان برای شنیدن غرش تندر زئوس که غیب‌آموز بود، در پای بلوطین مشهور شهر گرد می‌آمدند (بوکور، ۱۳۹۴: ۲۲).

در ادیان مختلف نیز درخت نمادی از معرفت قلمداد شده و گاه از درختی به نام معرفت یاد شده است. در نگرش یهود، این درخت در وسط بهشت واقع شده است (پیدایش، ۱: ۹) و خوردن از میوه آن موجب شناخت نیک و بد می‌گردد (پیدایش، ۲: ۱۶-۱۷). در باورها و روایات، درخت معرفت با درخت زندگی درآمیخته و درخت زندگی در سیر نمادگرایی به درخت معرفت بدل شده است. در تعالیم مسیحی، صلیب، چون از درخت حیات بهشتی تراشیده شده، نماد رستگاری و معرفت است. براساس اساطیر مسیحی، «درخت حیات در جلجتا کاشته شده است» (صدقه، ۱۳۷۸: ۱۴۴) و همان‌طور که درخت، زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهد، صلیب انسان را به رستگاری و معرفت رهنمون می‌کند. در روایتی دیگر، ملک مقرب به هنگام مرگ آدم، سه دانه از میوه‌های درخت معرفت (در بهشت) را به شیث می‌دهد. با مرگ آدم، از دانه‌هایی که شیث بر زبانش نهاده بود سه درخت می‌روید. این سه درخت پس از صدها سال در هم می‌آمیزند و به یک درخت تبدیل می‌شوند که صلیب منجی را از آن می‌تراشند. مسیحیان معتقدند روان‌های بشر از صلیب عیسی به آسمان صعود می‌کنند (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۸۱-۲۸۲). درخت در باورهای اسلامی نیز جایگاهی مهم دارد. در قرآن کریم، چندین بار از درخت‌های مختلف نام برده شده یا بدان تمثیل زده شده است. مفسران نیز از درختان نام‌برده در قرآن، برداشت‌های مختلف کرده‌اند. برخی مفسران، درخت ممنوعه بهشتی را درخت معرفت دانسته‌اند (برای آگاهی بیشتر ر.ک: طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۱۳۴ و ترجمه تفسیر طبری، ۱۳۶۰، ج ۱: ۵۲-۵۳).

در آیین‌ها و اندیشه‌های عرفانی نیز چنین رویکردی نمادین به درخت را می‌بینیم و درخت، راه عروج و کسب حقیقت تلقی شده است. در آیین‌های عرفانی شمنیسم، مانویت و... درخت نقطه پیوند با ملکوت است. در نمادپردازی‌های عرفای اسلامی نیز درخت، نماد علم و معرفت قلمداد شده است. عرفا با اقتباس از مضمون درخت معرفت در روایات یهودی و تفاسیر قرآنی، درختی که آدم با خوردن از آن خوب و بد را شناخت، درخت علم تعبیر کرده‌اند (میبدی، ۱۳۶۰، ج ۱؛ ۱۴۸). البته علم از نظر عرفا، همان دانش لدنی و معرفت به حقیقت است. کاشانی نیز درخت مذکور را درخت علم تعبیر کرده است، علمی که مختص آل مصطفی است و هر که غیر ایشان از میوه آن بهره‌مند شود، به کاستی‌ها، عیوب و حقارت خویش پی خواهد برد:

دستی دراز کرد به سوی درخت علم علمی که بود خاصه آل مصطفی
چون برگرفت از آن ثمری، خورد از آن بری در خویش دید ذل و زلل، خواری و خطا
(فیض کاشانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۳۵)

از نظر او دانش لدنی امری معنوی است و درخت معرفت نیک و بد، نمونه صوری و مثال ظاهری این علم غیبی است و فقط با اراده حق می‌توان از آن بهره‌مند شد:

آنان که مقصدند ز خلق و ز امر ما آنان که بودشان سبب آفرینش است
هست این درخت صورت علم نهانشان کز وی کسی بری نبرد جز به اذن ما
(همان)

عرفا همچنین شجره طیبه را که در قرآن تمثیلی برای شرح کلمه طیبه است، با برداشت خاص خود درخت معرفت تعبیر کرده‌اند (موسوی خلخالی، ۱۳۲۲: ۱۷۹؛ میبدی، ۱۳۲۲، ج ۵: ۲۶۲). برخی عرفا طوبی، درخت بهشتی در قرآن را عقل و فکر تلقی کرده‌اند (نسفی، ۱۳۸۶: ۵۱ و ۱۸۰؛ نسفی، ۱۳۷۹: ۱۰۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۸۸ و ج ۴: ۹۳). به عقیده عرفا، منظور از شجره طوبی در قرآن، عقل مجرد و دانش است که پرتو آن عقل، از خانواده نبوت و ولایت ظهور کرده و بر ساحت دل‌های اهل معرفت و ایمان تابیده است (موسوی خلخالی، ۱۳۷۵: ۲۳۲). ابن عربی درخت مبارک زیتون در قرآن را «تفکر» تفسیر کرده است (ابن عربی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۶).

مولوی در مثنوی، برای تبیین مفهوم علم و ارتباط آن با حیات جاویدان، ضمن تمثیلی نماد درخت را به کار برده است. در این تمثیل، درختی نشان داده شده که خوردن از میوه آن سبب زندگی جاوید است و شاهان در جست‌وجوی آن‌اند، اما کسی نشانی از آن ندارد:

گفت شاهنشاه کردم اختیار	از برای جستن یک شاخسار
که درختی هست نادر در جهات	میوه او مایه آب حیات
سال‌ها جست‌م ندیدم یک نشان	جز که طنز و تسخر این سرخوشان

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۹۶)

و در پایان تمثیل، از آن رمزگشایی کرده و درخت را نماد دانش معرفی کرده است:

شیخ خندید و بگفتش ای سلیم	این درخت علم باشد در علیم
---------------------------	---------------------------

(همان)

سبزواری در شرح این ابیات، درخت علم را عقل بسیط تفسیر کرده است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۲۲). عقل بسیط یا عقل کل، دربردارنده همه حقایق و علوم است و تنها خاصان درگاه حق می‌توانند از آن نصیب برند. در یک کلام، منظور مولوی از درخت علم، شناختی است که جز با رسیدن به مقام فناء فی‌الله حاصل نمی‌شود.

نماد معرفت‌بودن درخت، تداعی‌کننده درختان موسوم به معرفت در ادوار اساطیری است که پیش‌تر شرح آن به اختصار گذشت و گفته شد که در اسطوره‌های ملل، درخت به دلیل واسطگی زمین و آسمان، وصل‌کننده به عالم بالا تلقی می‌شده و نوشیدن از شیره برخی درختان مشخص یا مراقبه در زیر آن‌ها، به کسب معرفت و کشف دانش منجر می‌شده است. در کیش‌های عرفانی کهن نیز درخت، وسیله دست‌یافتن به آسمان و رسیدن به معرفت بوده است. در متون و تفاسیر دینی، به وجود درختی با عنوان «معرفت» در بهشت اشاره شده که خوردن از میوه آن، موجب شناخت نیک و بد می‌شود. عرفای مسلمان، در متون عرفانی، درخت را نمادی از دانش و معرفت قلمداد کرده‌اند. به نظر می‌رسد این‌گونه نمادپردازی، برداشتی خاص از تفاسیر و روایات دینی باشد که از طریق اسرائیلیات به ادبیات فارسی راه یافته است و عرفا تحت تأثیر تفاسیر، و تفاسیر به تأسی از روایات یهودیان و روایات یهودی متأثر از باورها و اسطوره‌های کهن، تعبیر درخت معرفت

درخت علم) را به کار برده‌اند. به بیان دیگر، کاربرد گسترده و نمادین درخت در اساطیر، ادیان، عرفان‌های کهن و عرفان اسلامی بیانگر ارتباط عمیق عرفان با ادیان و اساطیر است. بر این اساس، شاید بتوان گفت با توجه به پیشینه‌ای که درخت به‌عنوان نماد معرفت در اسطوره‌ها، ادیان و عرفان‌های شمنی، مانوی، بودایی و... داشته است، نمادپردازی و تمثیل درخت علم در عرفان، ریشه در اساطیر و ادیان کهن دارد.

۴-۳. درخت: نماد انسان کامل

در اسطوره‌ها و باورهای قدیم، وجود و آفرینش انسان با درخت پیوند داشته و انسان از اخلاف درخت تلقی می‌شده است. مطابق برخی باورها و افسانه‌ها، «آدمی میوه درختی هفت شاخه است» (بوکور، ۱۳۷۴: ۱۹). اقوام کهن، درخت کیهانی^{۱۰} را به نیایی اساطیری منسوب می‌دارند. برخی قبایل، با نام‌گذاری یک درخت روی خود یا رئیس قبیله، خود را از نسل آن درخت یا منسوب بدان می‌دانستند (فروید، ۱۳۵۰: ۱۶۸-۱۷۴؛ فریزر، ۱۳۵۰: ۷۹۳). در اسطوره‌های دینی ایرانیان، تبار انسان از گیاه ریاس است. ارتباط انسان با گیاه ریاس (مشی و مشیانه) بازمانده عقاید توتمی برخی قبایل ایرانی است و تقدس و اعجازانگیزی گیاه و درخت نزد انسان آغازین و از آن شمار، ایرانیان باستان سبب می‌شود که گیاه مشی و مشیانه نخستین نیای انسان شود. در اسطوره‌های هند، توت‌پرستی و باور به نسب‌بردن از گیاهی توتمی وجود داشته است. باور به گیاه‌تباری در میان یونانیان باستان نیز رایج بوده است. «یونانیان آغازین بر این پندار بودند که انسان‌ها چون نبات خودبه‌خود از زمین رویدند و این انسان‌های زمین‌زاد، دودمان‌های آتی را پدید آوردند» (پین سنت، ۱۳۸۰: ۶۰). نسب‌بردن از گیاه و نیای نباتی، باوری مشترک بین اغلب ملت‌هاست و پژوهش‌های زیادی در این زمینه صورت گرفته است. الیاده معتقد است مفاهیم زندگی که با گیاهان و تمثیل نباتات بیان شده، مبین مناسبات سری بین درختان و نوع بشر است که قطعی‌ترین این مناسبات، گیاه‌تباری یا نسب‌بردن دودمان‌ها از نوعی گیاه و نبات است. این گیاه‌تباری را در نزد بومیان فیلیپین، ژاپن، کره، استرالیا و اسطوره‌های هند و چین می‌توان یافت (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۸۶-۲۸۸). رویدن گیاه از خون ایزد شهیدشونده نیز مبین وجود مناسباتی بین گیاه و تبار انسان (گیاه‌تباری) است. در اسطوره‌های ایران، حیات انسانی که به

مرگی فجیع پایان گرفته است^{۱۱}، در گیاهی ادامه می‌یابد. اسطوره «تموز» یا «دموزی» و زنده‌شدنش در قالب درخت / گیاه در بین‌النهرین نیز بیانگر همین مناسبت است. رویدن بنفشه از خون آتیس، گل سرخ و شقایق نعمانی از خون آدونیس، گندم و نیز همه گیاهان از پیکر اوزیریس، نمونه‌های متعدد این باور در اساطیر ملل مختلف هستند.

برخی ادیان نیز رویکردی این‌چنینی به درخت داشته‌اند، با این تفاوت که در ادیان، دیگر شاهد درخت / گیاه‌تباری انسان نیستیم، بلکه درخت صورتی نمادین یافته است و در برخی تفاسیر دینی دیده می‌شود که درخت، بر مبنای اعتقاد اساطیری وسیله ارتباط بین انسان و خدا، رمزی از ولی یا پیامبر خداست. در یهودیت، نام موسی برگرفته از ترکیب دو واژه «مو» به معنی آب و «شا» به معنی درخت است و معنای فارسی آن داراب (دار = درخت) است (لغت‌نامه: ذیل موسی). همچنین درخت خاندان داود (یسّا) در تورات نماد سلسله انساب است: «از ریشه آن، شاخه‌ای تازه خواهد روید؛ روح خداوند بر آن قرار خواهد گرفت» (اشعیا، ۱۱: ۱-۳). احتمال می‌رود منظور از شاخه تازه و روح خدا، مسیح (ع) باشد؛ زیرا «در مسیحیت، سلسله‌نسب مسیح در هنر قرون وسطایی با درختی نشان داده می‌شود که از صلب یسّا، پدر داوود بیرون آمده بود. سایر نیاکان او، تنه و شاخه درخت را اشغال می‌کنند و مریم عذرا یا عیسی بر فراز آن قرار دارند» (هال، ۱۳۹۴: ۲۸۷). بر اساس تفاسیر قرآنی در روایات اسلامی نیز درخت با شجره‌نامه و نسب‌شناسی پیامبر اسلام (ص) پیوند دارد. مفسران در تفسیر آیه «الم تر کیف ضرب الله مثلاً کلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء»^{۱۲} روایاتی نقل کرده‌اند مبنی بر اینکه شجره طيبة در آیه یادشده، شجره‌نامه آل‌رسول و تمثیلی است از پیامبر که شاخه آن علی و عنصر آن فاطمه و میوه آن اولاد فاطمه و شاخه‌ها و برگ‌های آن شیعیان هستند. از ابن‌عباس روایت است که جبرئیل به پیامبر عرض کرد: «تویی آن درخت و علی است شاخه آن و فاطمه است برگ آن و حسن و حسین میوه آن هستند» (طبرسی، ۱۳۹۴، ج ۱۳: ۱۲۶).

در عرفان نیز درخت، ارتباطی نمادین با انسان دارد، اما با کمی چرخش و دگردیسی همراه شده است. برخی نحله‌های عرفانی درخت را نماد انسان قلمداد کرده‌اند. صابان‌به-موجب گفته افلاطون، انسان را گیاهی آسمانی می‌دانند؛ زیرا همانند درختی وارونه است

که ریشه‌اش به سوی آسمان و شاخه‌هایش به جانب زمین است (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۶۷). در متون عرفانی ما، درخت نمادی از انسان کامل است. سمعانی، آدم (ع) را که انسان کامل است، شجره‌ای می‌داند که صد و بیست و چهار هزار پیامبر از آن برآمده‌اند (سمعانی، ۱۳۹۴: ۶۳۰). در باور عرفاء، رسول اکرم (ص) دانه درخت هستی و نیز ثمره آن قلمداد می‌شود. بر همین اساس در برخی آثار دیده می‌شود که درخت هستی، وجود انسان کامل یا همان حقیقت محمدیه تعبیر شده است. «مقصود از درخت جهان، وجود کامل است، «لولاک لما خلقت الافلاک» دلیل است بر این، و هم او آخر است که بعد از همه انبیاست به حسب صورت، «لا نبی بعدی» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۵۲). مولوی نیز روح محمدی (ص) را دانه درخت وجود می‌داند که هم هستی درخت از اوست و هم ثمره درخت اوست:

بر شجر سابق بود میوه ظریف آخرون السابقون باش ای حریف
گرچه میوه آخر آید در وجود اول است او زانکه او مقصود بود
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۴۶)

ابیات فوق، مبین این باور عرفانی است که انسان کامل، اگرچه از حیث آفرینش مادی آخر بوده است، دانه درخت آفرینش است و جهان از بذر روح او در وجود آمده و در رأس شجره‌نامه بشر قرار دارد. سلطان ولد، اولیا را شاخی از درخت ملکوت دانسته که دو جهان سایه آن است. ابیات زیر بیان می‌کند که انسان کامل بخشی از درخت حق است و همه موجودات در سایه آن می‌زیند:

شاخ آن نخل‌اند در باغ وصال شاخ‌ها را از شجر باشد منال
دو جهان سایه است از آن شاخ و درخت سایه را از مایه باشد تخت و بخت
(سلطان ولد، ۱۳۷۳: ۱۸۹)

عارف در ابیات فوق، جهان را سایه وجود انسان کامل، و تداوم هستی را موقوف به وی می‌داند. سهروردی شجره طیبه را در آیه «کلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء»^{۱۳} رمز انسان می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲). به عقیده ابن عربی نیز شجره، مبین حقیقت انسان کامل و خلیفه الله است که مدبر جسم کلی و جامع جمیع حقایق است و دقایق او در تمامی موجودات منتشر است (موسوی خلیجالی، ۱۳۷۳: ۱۷۹).

انسان پیشاتاریخی، نسبتی مقدس با درخت دارد و توت‌های گیاهی، پرده از این حقیقت برمی‌دارد که انسان خود را خلف نباتات تلقی می‌کرده است. گیاه‌تباری یا نسب‌بردن از درخت، در اساطیر اغلب ملل از جمله اسطوره‌های ایرانی دیده می‌شود. در ادبیات حماسی ما، نسب‌شناسی با تمثیل درخت آمیخته است (از جمله در مورد سیاوش و تبار او و ظهور زرتشت در شاهنامه). در باورهای دینی دوره تاریخی، برای تبیین جایگاه تبار انبیا و سلسله انساب ایشان، از نماد درخت استفاده شده و پیامبران، درخت، و دودمان ایشان، شاخه‌ها و میوه آن تلقی شده‌اند. در عرفان اما خبری از نسل و نسب و تبار نیست و درخت رمز انسان کامل است. در عرفان اسلامی، انسان کامل، واسطه عالم محسوس و عالم معقول است که بی‌شبهت به واسطه زمین و آسمان بودن درخت در باورهای اساطیری نیست. از طرفی درخت در اساطیر، رمز باروری، نسل و نسب، زندگی و بالندگی است و به‌خاطر رشد عمودی و نمو به‌سوی آسمان، نمادی از گرایش به بالاست. انسان نیز برای افلاکی شدن و تکامل باید به‌سوی عالم بالا سفر کند. در یک نگاه کلی می‌توان گفت نمادگرایی درخت، از دوران اساطیری به این سو، روندی عام به‌خاص دارد و هرچه پیش می‌رود، خاص‌تر می‌شود. بدین صورت که یک درخت، ابتدا نماد یا توت‌م یک جامعه یا قبیله در نظر گرفته می‌شد. در دوران تاریخی، نماد یک گروه برگزیده (پیامبران) تلقی می‌شد و در عرفان اسلامی، نماد یک شخص خاص (انسان کامل) است. بر این اساس می‌توان گفت با توجه به پیشینه پیوند درخت و انسان و گیاه‌تباری در اساطیر، و نیز پیوند نمادین پیامبر یا انسان کامل با درخت در برخی ادیان، این نوع نمادپردازی درخت در عرفان، صورت دگرگون‌شده باورهای اساطیری است.

۴-۴. درخت: نماد آفرینش یا هستی

درخت، مظهر حیات و سرزندگی و تجدیدحیات دائم است و در باورهای اساطیری، منبع زندگی به‌شمار می‌رفته است. به‌کاربردن تمثیل درخت برای حقایق جهان‌شناسی، نزد اغلب ملل دیده می‌شود؛ به این صورت که درختی مشخص را درخت کیهانی و محور جهان تلقی می‌کرده‌اند. درخت کیهانی، با درخت زندگی پیوند دارد. به عقیده انسان اساطیری، زندگی از آسمان می‌آید و به زمین فرومی‌رود. به‌خاطر همین، آن را به درختی واژگون

تشبیه کرده که ریشه در آسمان دارد و شاخه‌هایش در زمین فرورفته‌اند. درخت واژگون، همان درخت کیهانی است که در سیر نمادگرایی، به درخت زندگی و سپس به درخت معرفت تبدیل شده است.

درخت به نحوی آیینی و عینی یا اساطیری و کیهان‌شناختی، نمودار کیهان زنده و جاندار است که بی‌وقفه تجدیدحیات می‌کند؛ زیرا زندگانی پایان‌ناپذیر برابر با بی‌مرگی است. درخت کیهان به این اعتبار، درخت حیات بی‌مرگ می‌تواند شد (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۶۱). بر همین اساس است که در اسطوره‌های برخی ملل، درخت کیهانی که محور جهان است، با درخت حیات آمیخته است. در اسطوره‌های ایران، درخت کیهانی همان درخت هزار تخمه است که از دریای کیهانی و روکشه^{۱۴} سر برآورده و در بردارنده تخمه همه گیاهان است. مطابق بندهشن، حیات جهان به این درخت بستگی دارد و آب از آنجا به هفت کشور زمین می‌رود (فرنخ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۷۳)؛ بنابراین منشأ همه موجودات است. در زند بهمن یسن نیز از درخت هفت‌شاخه یک‌ریشه‌ای سخن رفته که نماد گیتی تصور شده است (زند بهمن یسن: ۳). در اسطوره‌های بین‌النهرین، درخت زندگی، یکی از درختان مقدس است که با مفهوم درخت کیهانی آمیخته است و رمز محور جهان تلقی می‌شود. این درخت، «ترکیبی از رستنی‌های گوناگونی است که به علت طول عمر، زیبایی و سودمندیشان مقدس شمرده می‌شوند، از قبیل درخت سدر که چوبش گران‌بهاست، نخل که خرما می‌دهد، تاک‌بن با بار خوشه‌های انگور و درخت انار رمز باروری که میوه‌اش آبستن صدها دانه است» (بوکور، ۱۳۹۰: ۱۳). در باور چینیان، درخت کیهانی در مرکز عالم روییده است و زمین را به آسمان می‌پیوندد. آن درخت، ستون برافراشته نامیده می‌شود و همانند رکن عالم، محور جهان و تکیه‌گاه و نگاه‌دارنده کیهان است (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۸۶). ایگدراسیل^{۱۵} نیز یک نمونه درخت کیهانی و نیز نمونه درخت زندگانی است. در اسطوره‌های هند، درخت کیهانی به صورت درخت واژگون نشان داده شده است. در «کاتاواپانشاد» عالم غیب و شهادت را به درختی تشبیه می‌کنند که ریشه‌های آن در بالا و شاخه‌های آن در پایین است و آن را اصل جاوید گویند. گیتا نیز برای نشان‌دادن رابطه آفریده و آفریننده، به تمثیل درخت واژگون متوسل شده است. ریشه‌های آسمانی، همان علت‌العلل و برهمن است. شکوفه‌های آن، به نتایج و ثمره اعمال انسان‌ها اشاره دارد.

شاخه‌ها نمودار سلسله‌مراتب هستی و اشاره به مقاماتی است که انسان برحسب کردار خویش به دست می‌آورد (بهگود گیتا، ۱۳۷۴: ۲۵۷؛ شایگان، ۱۳۶۲: ۳۳۰-۳۲۸). در اساطیر و باورهای یونانی، درخت بلوط از قدرت الهی بهره‌مند است و به علت طول عمر و استواریش، رمز آرمانی درخت کیهانی است (بوکور، ۱۳۶۲: ۲۲).

در اعتقادات یهودیان، شمعدان هفت‌شاخه (منوره)^{۱۶} غالباً همتای «درخت باژگون» شمرده شده که ریشه‌هایش در آسمان و نوکش در دل زمین است و هفت کاسه گل در آن، تقلیدی از گل بادام‌بن که رمز نوزایی است. محور مرکزی شمعدان، رمز خورشید و هفت شاخه، نماد هفت سیاره‌اند (همان: ۱۵)؛ بنابراین شمعدان هفت‌شاخه در دین یهود، رمز کیهان و حیات جاودانه است. در مسیحیت، صلیب عیسی (درخت تراشیده‌شده) جایگزین درخت کیهانی شده و رمزی از محور جهان تلقی می‌شود. «مسیحیان معتقدند صلیب عیسی هفت پله دارد که بسان درختان کیهانی، نمایشگر هفت طبقه آسمان و نیز متصل‌کننده زمین به آسمان است» (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۸۲). درخت کاج عید نول در دین مسیحی نیز یک درخت کیهانی به‌شمار می‌رود. سنت تزئین درخت کاج و چراغان کردن آن، به اساطیر بسیار کهنی چون پرستش و تقدس درخت و جشن ایزد آتیس در اسطوره‌های یونان و نیز کاج‌بنی که نمایشگر درخت کیهانی در اساطیر اسکاندیناوی است، برمی‌گردد.

در عرفان، درخت کیهانی کهن‌ترین تصویر درخت و رمز کیهان و آفرینش است که زمین را به آسمان پیوند می‌دهد و گواه بر حسرت و دورافتادگی از روزگاری است که زمین و آسمان به هم نزدیک بودند (بوکور، ۱۳۶۲: ۹-۱۱). پس از گناه آیینی و قطع ارتباط خدایان، تنها حکیم ساحران، شمن‌ها، کاهنان و قهرمانان یا حاکمان بس مقتدر قادرند ارتباط با آسمان را موقت برقرار کنند (الیاده، ۱۳۹۱: ۴۳) و درخت یکی از وسایل دست یافتن به طاق آسمان و دیدار با خدایان است. سمانگ‌ها^{۱۷} می‌گویند یک درخت، پیش‌تر قله یا نوک کوه کیهانی (مرکز عالم) را با آسمان مرتبط می‌ساخت. شمن‌های سبیری، درخت «قان» را رمز ستون آسمان می‌دانند (بوکور، ۱۳۶۲: ۱۲). در اساطیر مانوی، درخت زندگی با درخت کیهانی پیوند یافته است و به گونه درختی تناور با سه ساقه یا شاخه اصلی نموده شده که نموداری از سه دوره کیهانی است (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۲۸۹).

عرفای مسلمان نیز درخت را نماد و رمز کیهان و آفرینش قلمداد کرده‌اند؛ در بسیاری از تمثیل‌ها و رمزپردازی‌های عرفانی، هستی و آفرینش، درختی تصور شده که انسان، آخرین خلقت و میوه آن است. برخی از عرفا نیز انسان را برگ درخت آفرینش دانسته‌اند. این برگ‌ها در زمان‌های مختلف خشک می‌شوند و فرومی‌افتند و برگ‌های تازه جای آن‌ها را می‌گیرند که اشاره به ناپایداری انسان و ثبات خلقت دارد. در شرح‌التعرف آمده است: «خدای عزوجل پیش ملک‌الموت درختی آفریده است و بر آن درخت به عدد همه جانوران خلق، برگ آفریده است و بر آن برگ نام وی نبشته. چون آن بنده را سبب مرگ پدید آید، آن برگ زردی گیرد، ملک‌الموت بداند که او را اجل نزدیک آمد. چون وقت جان‌کندن فراز آید، برگ از درخت جدا گردد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۳۹). این باور عرفانی قرابت زیادی با این باور اسطوره‌ای ایرانیان دارد که قائل به وجود درختی با نام «درخت نفوس» هستند که نباید آن را برید و با جان همه جانداران پیوند دارد. این درخت هر سال گل می‌دهد. برخی از گل‌های آن یک سال عمر دارند و برخی کمتر و برخی بیشتر و به اندازه عمر موجودی که آن گل از آن اوست (هینلز، ۱۳۶۳: ۴۶۱).

ابن عربی رساله‌ای دارد با نام *شجرة الکون* و در آن، جهان را درختی تصور کرده که از دانه کلمه مقدس «گون» به وجود آمده است و رسول‌الله (ص) که نور حقیقت محمدیه است، ریشه و میوه آن درخت جهانی است. این درخت اغلب به معنای محور جهان، در مرکز و ناف زمین مستقر است (شایگان، ۱۳۶۲: ۳۲۸). وی در ترجمان‌الاشواق نیز عالم را درختی می‌داند که اصل آن از دانه «گن» است و معتقد است نخستین چیزی که از آن درخت روید، سه شاخه بود. شاخه‌ای به سوی راست رفت و شاخه‌ای به سوی چپ و شاخه‌ای مستقیم رو به بالا، و از آن «السابقون المقربون» پدید آمدند. چون ثبوت یافت و بالا کشید از شاخه بالایی آن، عالم معنی و از شاخه فرودین آن عالم صورت پدید آمد، پوست‌های آن درخت، عالم ملک شد و آنچه از باطن و مغز و معانی آن بود عالم ملکوت گردید. آبی که در شریان‌ها و عروق آن جاری و سبب حیات و نموش بود، عالم جبروت شد که آن سر کلمه «کن» است (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۲۶). عزیزالدین نسفی برای بیان مراحل هستی، عالم را چونان درختی واژگون تمثیل کرده که جبروت، تخم آن است و عالم ملک و ملکوت، تنه و عالم محسوس میوه آن درخت است (ر.ک: نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۶ و ۲۸۰).

این گونه تلقی از آفرینش، مشابه تعبیر اوپانیشاد و بهگود گیتا از هستی است و ممکن است تحت تأثیر باورهای هندو یا به‌خاطر وجود یک آبشخور مشترک باشد. در جای دیگری، هستی را درختی تعبیر کرده که آدمی میوه آن است (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۵) و همان‌طور که مقصود از پرورش درخت، میوه است، مقصود از خلقت هستی، آدمی است و هدف از خلقت آدم، معرفت خداست (ر.ک: نسفی، ۱۳۷۹: ۸۲).

بهاء‌ولد (پدر مولوی) برای جهان از تعبیر «درختی که دانه آن را در عدم کاشتند» استفاده کرده است (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۳). در تمثیل‌های مولانا نیز آفرینش، درختی است که هم دانه و هم میوه آن پیامبر اسلام (ص) است:

بر شجر سابق بود میوه ظریف آخرون السابقون باش ای حریف
گرچه میوه آخر آید در وجود اول است او زانکه او مقصود بود
(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۴۶)

سبقت داشتن وجود پیامبر اکرم بر خلقت جهان، با استناد به حدیث «لولاک لما خلقت افلاک»، یکی از موضوعات اساسی عرفان اسلامی است و نگره «حقیقت محمدیه» از این نگرش نشئت می‌گیرد.

عبدالرزاق کاشانی، جهان را درختی تلقی کرده که آدیان میوه آن هستند:

درخت است این جهان و میوه ماایم که خرم بر درخت او برآیم
(کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۷۳)

عرفای دیگر نیز برای تبیین جایگاه انسان در عالم، از تمثیل درخت استفاده کرده‌اند از جمله کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۷۳: میدی، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۲۳۳ و...:

براساس پیشینه یادشده، درخت به‌خاطر تجدیدحیات همیشگی، در کیهان‌شناسی کهن رمز هستی و آفرینش بوده است. به همین دلیل، برخی درختان مشخص، درخت کیهانی و محور جهان تلقی شده‌اند. این باور اساطیری، در ادیان تغییر شکل داده و در صورت منوره یهودیان و صلیب عیسی و کاج نوئل مسیحیان پدیدار شده است. در عرفان به‌دنبال این اندیشه که ارتباط انسان با آسمان در نتیجه گناه نخستین قطع شده است، درختی مشخص به‌عنوان درخت کیهانی، راه رسیدن به بهشت اولیه و ایجاد ارتباط با عالم بالا تصور شد. در عرفان اسلامی، درخت کیهانی نمادی برای تبیین هستی و جایگاه انسان در آن به‌شمار

می‌رود. به این ترتیب، درخت نماد یا مثال جهان است که بذر و میوه آن و هدف از خلقت آن، انسان (انسان کامل) بوده است. سیر دگردیسی درخت آفرینش در اساطیر، ادیان و عرفان را می‌توان چنین تفسیر کرد که درخت کیهانی که در باورهای اساطیری، وجودی واقعی و ظاهری داشت، در ادیان تغییر هویت داد و در پیکره منوره و صلیب، چهره پنهان کرد، اما در عرفان و به‌ویژه عرفان اسلامی، هویت اساطیری خود را بازیافته و به‌صورت نمادین، رمزی از جهان و هستی تلقی شده است؛ بنابراین شاید بتوان گفت رویکرد عرفا به درخت به‌عنوان نماد آفرینش یا کیهان، ریشه در زمان‌های بس دور دارد و آبشخور آن، باورها و آیین‌های اساطیری است.

۳. نتیجه‌گیری

براساس این پژوهش، برخی از تمثیل‌ها و نمادهای عرفانی مربوط به درخت، متأثر از باورهای اسطوره‌ای است که اغلب از طریق تفاسیر دینی وارد عرفان شده و دستمایه مضمون آفرینی عرفا شده است، از جمله:

۱. نمادینگی تجلی‌گاه حق: نقش و اهمیت مظاهر طبیعت در زندگی بشر نخستین، موجب قداست و پرستش درخت، اعتقاد به زاده شدن خدا از درخت و اختصاص نوع خاصی از درخت به برخی از خدایان در باورهای اساطیری شد. صورت ملایم و دگرگون‌شده این باورها به ادیان نفوذ کرد و درخت در ادیان، کارکردی نمادین یافت. این کارکرد، از طریق روایات، قصص و تفاسیر دینی به متون ادبی-عرفانی راه یافت و عرفا با تاسی از آیین‌ها و باورهای اساطیری مربوط به قداست درخت - که هنوز هم در بین برخی اقوام معتقدانی دارد - آن را به‌عنوان یکی از مظاهر و تجلیات حق در متون خود به کار برده‌اند.

۲. نمادینگی دانش و معرفت: رشد رو به بالا و سر به آسمان داشتن درخت، موجب شکل‌گیری این اندیشه شد که درخت حد واسط آسمان و زمین است و می‌تواند پیوند دهنده انسان به عالم بالا باشد. براساس چنین تفکری، اسطوره درخت معرفت شکل گرفت. در ادیان سامی، تحولی در این نگرش ایجاد شد و خوردن از درخت معرفت، موجب هبوط آدم و دوری از بارگاه حق شد. عرفا با الهام از

این درخت ممنوعه بهشتی و با برداشت‌های رمزی از تفاسیر، کارکرد اساطیری درخت را احیا و آن را نماد دانش و معرفت قلمداد کرده‌اند.

۳. نمادینگی انسان کامل: نیای درختی که در اساطیر، توت‌م و واسطه انسان و خدایان محسوب می‌شد، در باورها و اعتقادات دینی به پیامبران منسوب شد. در معتقدات یهودیان و مسیحیان، پیامبر، رابط زمین و آسمان است و در عرفان این نقش به عهده انسان کامل گذاشته شده و او رابط بین عالم سفلی و علوی و قوام‌دهنده هستی است. از این‌رو در متون عرفانی، برای بیان جایگاه انسان کامل از نماد درخت استفاده شده است و با توجه به پیشینه اساطیری درخت به عنوان رابط زمین و آسمان، می‌توان ادعا کرد این نمادینگی، از بینش اسطوره‌ای انسان به درخت نشئت گرفته است.

۴. تمثیل آفرینش: درخت همواره در حال تجدیدحیات و نمودار کیهان زنده است. از این‌رو در اسطوره‌های اغلب ملل، محور جهان تلقی شده است. این اندیشه در ادیان، به صورت شمعدان هفت شاخه یهودیان و درخت نوح مسیحیان، تغییر شکل داد و در نحله‌های عرفانی (شمنی و مانوی) در قالب درخت حیات متجلی شد. بر این اساس، استفاده از تمثیل و نماد درخت برای بیان مراتب هستی در متون عرفانی، احتمالاً صورت تحول‌یافته اسطوره درخت کیهانی است که پس از سیر دگردیسی‌ها به صورت درخت هستی نمودار شده است.

پی‌نوشت

۱. هومه خدایی است که تندرستی و قوت می‌دهد و به محصولات و فرزندان، برکت ارزانی می‌دارد. از نظر ایرانیان، هوم گیاهی است که توانایی شفابخشی دارد. شیرۀ این گیاه، قدرت ماوراءطبیعی اعطا می‌کند و گمان بر این بوده که این خدا قدرت کافی برای غلبه بر هر دشمنی را اعطا می‌کند (کرتیس، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

۲. از نظر هینلز، مشی و مشیانه، گیاه‌خدایانی هستند که انسان از تبار آنهاست (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

3. Geshtin

۴. در اسطوره‌های کهن (شاید به خاطر تقدس شراب) برای تاک، ایزد یا الهه‌ای قاتل بوده‌اند که هم‌زمان با تغییر فصول، مراسمی آیینی برای آن برگزار می‌کرده‌اند. نمونه بارز آن، دیونوسوس و گشتین احتمالاً معادل بین‌النهرینی آن است.
۵. در واقع سیاوش نماد قربانی انسان برای زمین و بازمانده آیین دموزی است (خجسته و حسنی جلیلیان، ۱۳۸۹: ۹۰).

6. Ningishzida

۷. در موهنجو دارو قدیمی ترین تمدن هند، ظهور خدا در درخت انجیر معابد مصور شده است (حسین آبادی، ۱۳۹۳: ۳۰)

8. Yggdrasil

9. Mimir

۱۰. درخت کیهانی در بخش بعدی معرفی خواهد شد.

۱۱. سیاوش

۱۲. ابراهیم: ۲۴

۱۳. ابراهیم: ۲۴/۱۴

14. Vourukasha

15. Yggdrasil

16. Menorah

۱۷. پیگمی‌های سمانگ شبه‌جزیره مالزی.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- کتاب مقدس. (۱۳۶۶). چاپ دوم، انجمن کتاب مقدس ایران. تهران.
- ابن عربی محی‌الدین. (۱۳۷۸). ترجمان الاشواق، چاپ دوم، انتشارات روزنه. تهران.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۷۵). شرح گلشن راز، تصحیح کاظم دزفولیان، آفرینش. تهران.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۱). تصاویر و نمادها، ترجمه محمد کاظم مهاجری، پارسه. تهران.
- _____. (۱۳۹۴). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، چاپ پنجم، سروش. تهران.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). اسطوره آفرینش در آیین مانی، چاپ چهارم، انتشارات کاروان. تهران.

- ایونس، ورونیکا. (۱۳۸۱). *اساطیر هند*، ترجمه محمدرضا باجلان فرخی، اساطیر. تهران.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، چاپ سوم، انتشارات طهوری. تهران.
- بهگودگیتا. (۱۳۷۴). *ترجمه محمدعلی موحد*، خوارزمی. تهران.
- پورخالقی چترودی، مهدخت (۱۳۸۱). *ارزش‌های نمادین درخت در شاهنامه*، به‌نشر مشهد.
- پین سنت، جان. (۱۳۸۰). *اساطیر یونان*، ترجمه محمدرضا باجلان فرخی، اساطیر. تهران.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. تهران.
- حسین آبادی، زهرا. (۱۳۹۳). «بررسی پیوستگی نگاره‌های درخت با باورهای اساطیری و مذهبی هند»، *فصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، س ۶، ش ۱۸، صص ۲۹-۴۸.
- خجسته، فرامرز و محمدرضا حسنی جلیلیان. (۱۳۸۹). «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی»، *تاریخ ادبیات*، ش ۶۴، صص ۷۷-۹۶.
- خطیبی بکری، محمدبن حسین بهاء‌الدین ولد. (۱۳۸۲). *معارف بهاء ولد*، چاپ سوم، انتشارات طهوری. تهران.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۹۴). *رمزهای زنده جان*، ترجمه جلال ستاری، چاپ پنجم، مرکز. تهران.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۹). *لغت‌نامه (نرم‌فزار)*. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- زمردی، حمیرا. (۱۳۸۱ الف). «تجلیات قدسی درخت»، *ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، صص ۱۹۷-۲۰۹.
- _____. (۱۳۸۱ ب). «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی مولوی»، *ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، صص ۱۰۹-۱۲۶.
- زند بهمن یسن. (۱۳۸۵). *تصحیح محمدتقی راشد محصل*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- ژیران، فلیکس، لاکوئه، جی. و لویی ژوزف دلاپورت. (۱۳۸۶). *اساطیر آشور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ سوم، انتشارات کاروان. تهران.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۷۴). *شرح مثنوی*، ۳ جلد، وزارت ارشاد اسلامی. تهران.

- سلطان ولد، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *انتها نامه*، انتشارات روزنه. تهران.
- سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). *روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتح*، چاپ دوم، علمی و فرهنگی. تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابو حفص. (۱۳۷۵ الف). *عوارف المعارف*، ترجمه ابو منصور اصفهانی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ (ب). (۱۳۷۵). *رسائل شیخ اشراق*، ۴ جلد، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۶۲). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چاپ دوم، امیرکبیر. تهران.
- موسوی خلخالی، صالح. (۱۳۲۲). *شرح مناقب محیی‌الدین ابن عربی*، کتابخانه خورشید. تهران.
- صدقه، جان. (۱۳۷۸). «درخت در اساطیر کهن»، ترجمه محمدرضا ترکی، *مجله شعر*، ش ۲۶، صص ۱۴۰-۱۴۵.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه گروه مترجمان، فراهانی. تهران.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۳۵۶). *تفسیر طبری*، ترجمه گروه مترجمان، توس. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۵۴). *مصیبت‌نامه*، کتابخانه مرکزی. تهران.
- _____ (۱۳۷۶). *لسان‌الغیب*، تصحیح حسین حیدرخانی مشتاق‌علی، انتشارات سنایی. تهران.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۹۰). *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، چاپ چهارم، توس. تهران.
- فروید، زیگموند. (۱۳۵۰). *توتم و تابو*، ترجمه ایرج پورباقر، چاپخانه ممتاز. تهران.
- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۷). *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ پنجم، آگاه. تهران.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۱). *دیوان فیض کاشانی*، مصحح: مصطفی فیض کاشانی، انتشارات اسوه. قم.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰). *رسایل و مصنفات*، تصحیح مجید هادی‌زاده، میراث مکتوب. تهران.

- کرتیس، وستا سرخوش. (۱۳۸۷). *اسطوره‌های ایرانی*، ترجمه عباس مخبر، چاپ ششم، مرکز. تهران.
- لینگز، مارتین. (۱۳۸۳). *عرفان اسلامی چیست*، ترجمه فروزان راسخی، ویرایش مصطفی ملکیان، چاپ سوم، انتشارات سهروردی. تهران.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب التصوف*، انتشارات اساطیر. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*، مصحح: توفیق سبحانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. تهران.
- میسیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر. تهران.
- ناس، جان بایر. (۱۳۸۲). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ویراسته پرویز اتابکی، چاپ سیزدهم، انتشارات علمی فرهنگی. تهران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶ الف). *الإنسان الكامل*، چاپ هشتم، انتشارات طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۸۶ ب). *کشف الحقایق*، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، علمی و فرهنگی. تهران.
- _____. (۱۳۷۹). *بیان التنزیل*، تصحیح سیدعلی‌اصغر میرباقری فرد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران.
- هال، جیمز. (۱۳۹۳). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، چاپ هفتم، معاصر. تهران.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). *تمهیدات*، دانشگاه تهران. تهران.
- همیلتون، ادیت. (۱۳۸۷). *اساطیر یونان و رم*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، چاپ سوم، اساطیر. تهران.
- هینلز، جان آر. (۱۳۸۵). *اساطیر ایران*، ترجمه محمدرضا باجلان فرخی. انتشارات اساطیر. تهران.
- _____. (۱۳۷۲). *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادر زاده، چشمه. تهران.

بررسی تطبیقی ابعاد شخصیت ذوالنون در سه تذکره (طبقات الصوفیه، تذکره الاولیا و نفحات الانس)^۱

حکیمه دانشور^۲

محمد تقوی^۳

مریم صالحی نیا^۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۴/۱۱

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۸/۲۹

چکیده

طبقات الصوفیه انصاری، تذکره الاولیای عطار و نفحات الانس جامی، از آثار مهم و مدون تاریخ تصوف هستند که در شرح حال و رفتار مشایخ این آثار، هدف، محتوا و طرز بیان مشترکی دارند. علاوه بر این، در هر سه آن‌ها تحت تأثیر افکار و عقاید و اوضاع روزگار مؤلفانشان، به بخش‌هایی

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.16215.1373

^۲ دانشجوی دکتری، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد و مربی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، مشهد، ایران.
ha.daneshvar@te.cfu.ac.ir

^۳ دانشیار، گروه ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده
مستول). motaghavi@ferdowsi.um.ac.ir

^۴ استادیار، گروه ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
m.salehinia@ferdowsi.um.ac.ir

خاص از احوال و رفتار و اوصاف مشایخ توجه شده که از منظرهای مختلف قابل بررسی است. ذوالنون مصری یکی از برجسته‌ترین مشایخ صوفیه است که در این پژوهش، با بررسی تطبیقی گزارش تاریخی، وصفی و روایی شخصیت او در این سه اثر درمی‌یابیم که وجه اشتراک هر سه اثر، شناساندن استعلایی شخصیت ذوالنون در جهت تعلیم مبانی تصوف است، اما انصاری در عصر تعصب و مواجهه با درگیری‌های مذهبی و فرقه‌ای آن زمان و در مسیر تکوین مبانی تصوف، ذوالنون را عارفی متشرع و مذهبی می‌داند. عطار با استفاده فراوان از کرامات و بهره‌گیری ماهرانه از عناصر داستان، با نگاه انتقادی به روزگار پراز فسادش او را عارفی مبارز و مردمی می‌شناسد. در نتیجه تصویر ذوالنون در اثر عطار، با تصویر او در طبقات متفاوت است. جامی نیز سعی می‌کند بدون توجه به اوضاع اجتماعی خود، ذوالنون را صوفی معتدلی معرفی کند که رسالت تعالیمش، هدایت فرد به سوی مبانی اخلاقی است، عارفی معتدل و اخلاق‌مدار.

واژه‌های کلیدی: طبقات الصوفیه، تذکرة الاولیا، نفحات الانس،

ذوالنون، شخصیت، روایت.

مقدمه

بخشی از متون صوفیانه، آثاری هستند که به شرح احوال، افکار و رفتار صوفیان بزرگ پرداخته‌اند. شرح حال‌نویسی که از قرن دوم با گردآوری افعال و اقوال پیامبر (ص) و صحابه آغاز شد و در قرن پنجم با گسترش گفتمان عرفانی رونق گرفت (مدرسی و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۵)، در قرن هفتم تداوم بیشتری یافت. در قرون بعد نیز این نوع آثار از طریق برجسته‌نشان‌دادن جایگاه و مقام معنوی مشایخ، سهمی بسزا در تقویت گفتمان صوفیانه داشت. «نویسندگان حکایت‌های عرفانی، برای ملموس کردن آن فضا و ایجاد ارتباط و نزدیکی با شخصیت‌ها، آن‌ها را داستان‌گونه کرده‌اند» (رضوانیان، ۱۳۸۹: ۳۵) و از این طریق بر جاذبه آثار خود افزوده‌اند. حکایت‌های پراکنده مشایخ صوفیه که در رساله

قشیری، شرح التعرف، کشف المحجوب و اللمع فی التصوف نقل شده‌اند، به صورت مدون‌تر و کامل‌تر در تذکرة الاولیا و طبقات الصوفیه و نفحات الانس گردآوری شده‌اند. تذکره‌های عرفانی به‌عنوان بخش تاریخی میراث تصوف، ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی، اعتقادی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی زمانه خود را بازتاب می‌دهند، از این رو طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری (قرن پنجم)، تذکرة الاولیای عطار نیشابوری (قرن ششم) و نفحات الانس جامی (قرن نهم) در شمار اسناد تاریخ اجتماعی و از منابع تاریخ تصوف ایران هستند که بررسی گزارش‌های آن‌ها از شخصیت‌های مشایخ می‌تواند تغییرات اجتماعی در رویکردهای صوفیانه را نشان دهد. در این مقاله با نگاهی به شخصیت ذوالنون، با توجه به کم و کیف گزارش و روایت هر نویسنده از اوصاف و احوال این صوفی نامدار به شباهت‌ها و تفاوت‌های تصویرپردازی او در این سه اثر و دلایل آن‌ها می‌پردازیم و تغییر رویکردهای احتمالی در جریان تصوف را نشان می‌دهیم.

پیشینه پژوهش

در دهه‌های اخیر، کتاب‌ها و مقالات فراوانی به تحلیل و بررسی این حکایات پرداخته‌اند، از آن جمله‌اند:

- مقاله «بررسی مقایسه‌ای گونه‌های مختلف پرداخت یک حکایت در متون منشور صوفیانه فارسی تا ابتدای قرن هفتم هجری قمری» (نحوی و دیگران، ۱۳۸۹)؛ در این مقاله، به بررسی مقایسه‌ای چند روایت از یک ماجرا از دیدگاه عناصر داستان و تفاوت پرداخت آن پرداخته می‌شود و آن، حکایت نجات یافتن ابوحمزه خراسانی از چاه به وسیله شیری هولناک است، که در کشف المحجوب، رساله قشیری، طبقات الصوفیه، هزار حکایت صوفیان و تذکرة الاولیا به پنج صورت متفاوت گزارش شده است و تغییر روایت اصلی بر اساس نوع استفاده مؤلفان از این عناصر مطالعه شده است.
- مقاله «تحلیل شخصیت بایزید در مقالات شمس» (محبتی، ۱۳۹۲)؛ نویسنده در این پژوهش، دیدگاه شمس را درباره بایزید بسطامی مطرح و تحلیل کرده و نگاه خرده‌گیر، نکته‌یاب و متفاوت او را با مولوی تبیین ساخته است.

- مقاله «نقد و تحلیل حکایات کرامت‌های مولانا در رسالهٔ سپهسالار» (غلامحسین زاده، ۱۳۸۶)؛ در این تحقیق، چهل حکایت از کرامات مولانا در رسالهٔ سپهسالار نقد و تحلیل شده است. نگارنده معتقد است که روایات کرامات از مقولهٔ داستان است. در نتیجه مانند روایات تاریخی قابل نقد و بررسی نیست و باید آن‌ها را از دیدگاه داستان‌نویسی و اصول نقد ادبی تحلیل کرد.
- مقاله «ویژگی‌های ساختاری و روایتی حکایت‌های مشایخ در مثنوی‌های عطار» (تقوی و قدیریان، ۱۳۸۷)؛ در این پژوهش، به برجسته‌ترین ویژگی ساختار روایی داستان‌های مشایخ در منظومه‌های عطار، یعنی تمثیل و شیوه‌های دخالت عطار در جریان داستان پرداخته شده و مواردی مانند اظهار شگفتی در برابر رفتار و گفتار مشایخ و نسبت‌دادن اوصافی به آنان که حاصل نگاه ارزشی شاعر است و صدور احکام کلی در متن داستان اشاره شده است.
- مقاله «تحلیل شخصیت داستانی ابراهیم ادهم براساس مثنوی مولوی» (غلامحسین زاده، ۱۳۸۶)؛ نویسنده روایت ترک امارت ابراهیم ادهم از مولانا را با سه راوی، عطار، شمس و سلطان‌ولد که از نظر زمانی و فکری به هم نزدیک بودند، با یکدیگر مقایسه کرده است.
- مقاله «ابزارها و عناصر شخصیت‌پردازی در متون عرفانی» (رضوانیان، ۱۳۸۰)؛ نویسنده دو عنصر توصیف و گفت‌وگو را از ابزارهای مؤثر پرداخت شخصیت در متون داستانی عرفانی شمرده و نقش آن‌ها را در پرداخت شخصیت‌های کشف‌المحجوب، اسرارالتوحید و تذکره‌الاولیا بررسی و در نهایت به عنوان اصلی‌ترین عناصر ساختاری حکایت‌های عرفانی معرفی کرده است.
- مقاله «شخصیت داستانی و گفتمان فرهنگی» (میرفخرایی، ۱۳۸۴)؛ در این تحقیق، شخصیت‌های داستانی در قالب مشخصه‌های اجتماعی، فیزیکی و اخلاقی معرفی شده‌اند و نویسنده، مجموع توصیفات یک متن را دربارهٔ شخصیت‌های داستانی عامل شکل‌گیری تصویری از آنان در ذهن خواننده دانسته است. به نظر نویسنده، این تصویر به‌مثابه یکی از نمودهای گفتمان فرهنگی در یک روایت به حساب می‌آید.

روایتگری در معرفی شخصیت مشایخ

راویان روایت‌های صوفیان، خالق زیباترین اشکال روایی در زبان فارسی بودند و حکایت و روایت‌پردازی بهترین اهرم برای تعلیم اندیشه‌های صوفیانه در بستر فرهنگی آن روزگاران بوده است. از سویی این روایات، ابزاری برای شناخت این میراث غنی به‌شمار می‌روند. از نظر روایت‌شناسان، روایت زمانی شکل می‌گیرد که رخداد واقعه با یک پیرنگ و در ساختار منطقی باشد و با به‌کارگیری عناصر روایی یعنی پیرنگ، صحنه، شخصیت، فضا، راوی و... نقل شود؛ بنابراین هرگونه نقل یا گفت‌وگویی اگر از عناصر روایی بهره‌مند باشد، روایت است.

از آنجا که در شرح حال یا گزارش رفتار و گفتار صوفیان همواره گزارشگران به‌گزینش و افزایش پرداخته‌اند، «نوع نگاه و دخالت راوی در داستان، از نکته‌های مهم به‌ویژه در آثار کلاسیک حکایت دارد. زاویه دیدی که راوی انتخاب می‌کند، در این زمینه تعیین‌کننده است. می‌توان در مورد روایت‌های مشایخ صوفیه، راوی را غالب بر مؤلف دانست؛ چراکه نمی‌گذارد مسیر گزارش خود را دنبال کند و راوی (مؤلف در نقش راوی) مجالی برای خواننده نمی‌گذارد که خود به پیام برسد» (تقوی و قدیریان، ۱۳۸۴: ۱۳۱) و بدین ترتیب راوی همه روایت را در جهت القای اندیشه و دیدگاه خود تنظیم می‌کند.

شخصیت، عامل محوری در همه قصه‌هاست «و همه عوامل دیگر، علت وجودی خود را از عامل شخصیت کسب می‌کنند» (براهنی، ۱۳۹۳: ۲۶۴). در این صورت در داستان‌های مشایخ محور، همه حوادث، موضوعات و هدف روایت، مربوط به همان شخصیت مشایخ است. شخصیت‌ها معمولاً به دو شیوه به خواننده معرفی می‌شوند: الف) مستقیم و صریح به نحوی که راوی جزئیات ظاهری و باطنی آن‌ها را به‌صراحت مطرح می‌کند؛ ب) غیرمستقیم که در آن خواننده از گفتار و کردار آن‌ها به شخصیت و خلق و خوی شخصیت پی می‌برد. با اینکه گفته شده در داستان مشایخ «محوریت شخصیت و کنش قوی او سبب شده است که توصیف از اهمیت چندانی برخوردار نباشد» (رضوانیان، ۱۳۸۰: ۴). با این حال، توصیف وقتی در جهت ترسیم چهره شخصیت مشایخ به کار رفته، توانسته است او را چنانکه راوی در نظر دارد، به خواننده معرفی کند. وقتی شخصیت به شیوه غیرمستقیم

معرفی می‌شود، «کنش، گفتار، نام، محیط، وضعیت ظاهری» تا حد زیادی خواننده را به ابعاد مختلف شخصیت او آگاه خواهد ساخت (اخوت، ۱۳۹۲: ۱۴۱). محوریت شخصیت در روایت مشایخ انسجامی ایجاد می‌کند که ذهن خواننده از نقص‌های احتمالی داستان در پیرنگ و برخی دیگر از عناصر داستان منحرف می‌شود. در این حکایات، گاهی در قالب گفت‌وگو و بدون بهره‌گیری از ابزارها و عناصر دیگر شخصیت‌پردازی مثل پیرنگ و توصیف فضا، شخصیتی ماورایی از شیخ ارائه می‌دهد، تا حدی که زبان شخصیت داستان زبانی رمزی می‌شود، مانند داستان بایزید بسطامی: «و گفت: مثل من چون مثل دریاست...» (عطار، ۱۳۹۳: ۱۷۵).

عنصر گفت‌وگو که طی آن فعل و انفعال افکار و ویژگی‌های روحی و خلقی افراد نشان داده می‌شود (میرصادقی، ۱۳۹۲: ۴۷۲)، در موارد زیادی «مانند داستان احمد خضرویه و بایزید بسطامی» (عطار، ۱۳۹۳: ۱۷۳) از مهم‌ترین ابزار شخصیت‌پردازی در داستان‌های عرفانی است و گاهی پیکره قصه را تشکیل می‌دهد» (رضوانیان، ۱۳۸۰: ۱۶).

ذوالنون از منظر آثار تاریخی

یکی از شخصیت‌های ممتاز تاریخ تصوف، ذوالنون است که همواره به دلیل تأثیرگذاری بر تصوف، مورد توجه مورخان و قدمای صوفیه بوده است، اما در آثار تاریخی، نام او را «ثوبان و فرزند ابراهیم احمیمی مصری، یکی از عابدان و زاهدان مشهور از اهل مصر» دانسته‌اند (ذهبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۲؛ مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۵۱) و گفته‌اند: «اصل او از نوبه، یکی از قریه‌های صعید مصر بوده و او را حکیم، فصیح و زاهد شمرده‌اند» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۹۱) و به او طریقت و مذهب خاص نسبت داده‌اند و از او به‌عنوان کسی که نقش‌ها و نوشته‌های طلسمی داشته یاد کرده‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۵۱). ابن‌ندیم نیز می‌گوید: «از صوفیانی بود که در صنعت، دستی داشت و کتاب‌هایی تصنیف کرد و از کتاب‌های اوست: کتاب الرکن الاکبر و کتاب الثنّة فی الصنعة» (ابن‌ندیم، ۱۳۴۶: ۶).

سمعانی علت دوری علمای مصر را از وی، مالکی بودن او می‌داند و می‌نویسد: «او بر مذهب مالکی بود و برای این بود که علمای مصر او را ترک کردند و حتی به زندقه متهم

کردند» (سمعانی، ۱۳۸۲، ج ۱۳: ۱۹۲). او به جایگاه تاریخی ذوالنون در مصر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «ابوسعید بن یونس در کتاب تاریخ مصر او را یاد کرده است» (همان، ج ۳: ۴۴۳). نوشته‌اند: «او کتاب موطأ مالک ابن انس (متوفی ۱۷۹) را روایت کرده است» (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۴۸). سماعنی به صوفی بودن او هم اشاراتی دارد: «او اول کسی بود که در شهرش راجع به حالات و مقامات اهل ولایت (عرفا) سخن گفت» (همان، ج ۱۳: ۱۹۲).

روایت حضور ذوالنون در دربار متوکل و بازخواست خلیفه از او با روایت‌های متفاوت در منابع آورده شده است. خطیب بغدادی به نقل از یوسف بن الحسین می‌نویسد: «که من با ذوالنون در مجلس متوکل حضور پیدا کردم و متوکل به او مشتاق بود و برتری می‌داد او را بر عابدان و زاهدان» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۹۳). سماعنی می‌گوید: متوکل عباسی او را برای پاسخگویی و رفع اتهام از زندقه‌بودنش به دربار می‌برد و او سربلند از این پاسخگویی، متوکل را شیفته خود می‌سازد (سمعانی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۴۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۴۸) «تاریخ وفات او را با اختلاف، بین ۲۴۵ و ۲۴۸ هـ. ق ذکر کرده‌اند» (ذهبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۲؛ سماعنی، ۱۳۸۲ هـ. ق، ج ۳: ۴۴۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۹۳).

ذوالنون در آثار متصوفه

هدف متصوفه از نگارش شرح احوال، مستندسازی و تاریخ‌نگاری نبوده است و در حد معرفی اجمالی آن هم از روی منابع تاریخی به این موضوع پرداخته‌اند. هجویری درباره ذوالنون آورده است: «ابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم المصری (رض) نوبی بچه بود نام او ثوبان» (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۲۵) و سلمی نوشته: «در اخمیم مصر و کنیه او ابوالفیض و لقبش ذوالنون و به او الفیض بن ابراهیم گفته می‌شد. مولی القریش بود و پدرش ابراهیم نوبیا (سلمی، ۱۴۲۴: ۲۷). قشیری او را در علم و ورع و ادب یگانه می‌داند (القشیری، ۱۳۷۴: ۲۶) و به هم‌نشینی ذوالنون با فقیهان اشاره می‌کند: «شیخ سنت و قاهر اهل بدعت ابو عبدالله احمد بن حنبل (رض)، مخصوص بود به ورع و تقوی و حافظ حدیث پیغمبر بود. صحبت مشایخ بزرگ دریافته بود چون ذوالنون مصری و بشر حافی و سری سقطی و معروف

کرخی... از اختیار قوم و بزرگان و عیاران این طریقت بود. راه بلا سپردی و طریق ملامت رفتی و اهل مصر به جمله اندر شأن وی متحیر و به روزگارش منکر بودند و تا وقت مرگ از اهل مصر کس جمال حال وی را نشناخت» (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۲۵) و سهل بن عبدالله التستری و یوسف بن الحسین الرازی از شاگردان ذوالنون بودند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۱۶). روایت احضار ذوالنون به دربار متوکل (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۷؛ ابونعیم، بی تا، ج ۹: ۲۳۷) نیز با اختلافاتی در این آثار آورده شده است. تاریخ وفات او را از سال ۲۴۵ تا سال ۲۴۸ ذکر کرده‌اند (ابونعیم، بی تا، ج ۹: ۳۳۸؛ سلمی، ۱۴۲۴: ۲۷).

با استناد به آنچه گفته شد، در آثار تاریخی، ذوالنون را بیشتر فصیح و زاهدی مالکی-مذهب و دارای آثار طلسمی و تألیفاتی در زمینه علم کیمیاگری می‌شناسند و در آثار متصوفه او صوفی بزرگ، دانای به اسم اعظم و صاحب کرامات فراوان است تا آنجا که «اگر از بزرگان صوفیه ده تن را به مثابه برجسته‌ترین‌ها برگزینیم، یقیناً ذوالنون یکی از آنهاست» (گلرنگ رهبر، ۱۳۹۴: ۱۴۱). به غیر از همگونی برخی اطلاعات تاریخی مانند نام، لقب، زمان تولد و مرگ ذوالنون، در این منابع تقریباً روایت موافق اکثر آثار مزبور، «رویداد احضار ذوالنون به دربار متوکل» است که با اشکال متفاوت آن را بیان کرده‌اند و این خود اهمیت این رویداد را نشان می‌دهد.

اطلاعات تاریخی ذوالنون به روایت انصاری، عطار و جامی

از میان تذکره‌های صوفیانه، سه اثر *طبقات الصوفیه*، *تذکره‌الاولیا* و *نفحات الانس* از اسناد برجسته تاریخ اجتماعی و از منابع مدون تاریخ تصوف ایران در سه قرن متوالی پنجم، ششم و نهم است که با نگاهی متفاوت، شخصیت ذوالنون را به تصویر کشیده‌اند.

روایت انصاری: انصاری از ذوالنون اطلاعات تاریخی بیشتری ارائه می‌کند و می‌گوید: «نام وی ثوبان بن ابراهیم است، کنیت وی ابوالفیض و ذوالنون لقب اوست. پدر وی مولی قریش بوده، نوبی و ذوالنون به مصر بوده به اخمیم مصر. شاگرد مالک انس بوده و مذهب وی داشته و موطأ از وی سماع داشت و فقه خوانده بود و پیر وی اسرافیل بود... نیز گفتند: نام وی فیض بن ابراهیم، الاخمیمی مولی القریش و گفتند نام وی ذوالنون بن احمد و گفتند

کنیت وی ابوالفیاض بود و نام الفیض و پیشینه قول درست تر است» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۱). او در ادامه به معرفی دقیق خانواده او می‌پردازد: «و وی را برادران بوده، یکی اسرافیل و دیگر الیسع و نیز گفتند که ذوالکفل. ارنه خود سه بودند و گفتند چهار بودند: ذوالنون و ذوالکفل و عبدالخالق و عبدالباری و ذوالکفل اخو ذوالنون، روی عنه حکایات فی المعاملات و غیرها، یقال اسمہ میمون و ذوالکفل لقب له» (همان) که سال وفات او سال ۲۴۵ یا ۲۴۷ است.

روایت عطار: عطار هیچ گونه اطلاعات تاریخی از ذوالنون ارائه نمی‌دهد.

روایت جامی: در این بخش، جامی به تقلید از انصاری اما موجزتر و فشرده‌تر به ذکر مشخصاتی از ذوالنون مانند نام، القاب، تاریخ تولد و تاریخ وفات می‌پردازد و می‌گوید: «از طبقه اولی است. نام وی ثوبان بن ابراهیم است. کنیت وی ابوالفیض و ذوالنون لقب اوست و...» (جامی، ۱۳۹۴: ۲۷) و با جمله «و غیر از این نیز گفته‌اند، اما اصح این است» (همان: ۲۷). گویی می‌خواهد شبهات مطرح شده در نوشته انصاری را رفع کند. پس از آن اطلاعاتی موجز درباره خانواده، سلسله‌نسب، خویشاوندی، تحصیلات، تعالیم معنوی ذوالنون را مطرح می‌کند.

بنا بر آنچه گفتیم، از بررسی گزارش تاریخی در سه اثر صوفیانه این گونه برمی‌آید که انصاری صرفاً می‌کوشد برتری شخصیت مشایخ را با کمک اطلاعات تاریخی نشان دهند و از آن در جهت تحکیم گفتمان تصوف بهره‌گیرند. انصاری در بیشتر موارد، روایات را با تکیه بر سلسله اسناد همراه می‌سازد تا بر تأثیر سخن خود بیفزاید. شیخ الاسلام گفت که این اسناد دراز است لیکن نیکوست (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۲).

گزارش تاریخی انصاری جزئی و نسبتاً کامل و البته گاهی همراه با شک و احتمال از زندگی ذوالنون ارائه می‌دهد.

عطار به زندگی تاریخی مشایخ اهمیت چندانی نمی‌دهد؛ چنانکه در مقدمه تذکرة الاولیا می‌نویسد: «و اساتید نیز بیفکندم و سخن بود که در یک کتاب نقل از شیخی بود، و در کتابی از شیخی دیگر. و اضافات حکایات و حالات مختلف نیز هم بود. آنقدر که توانستم

احتیاط به جای آوردم (عطارد، ۱۳۹۳: ۵). او حتی به نام راویان روایات و سخنان اشاره نمی‌کند و به اقوال شفاهی و به ذکر عباراتی مانند «نقل است و گفتند» اکتفا می‌کند. جامی بنا بر ادعای خود، *نفحات الانس* را از *طبقات الصوفیه* بازنویسی می‌کند. او در مقدمه این کتاب بیان می‌کند: «الحق آن کتابی است، لطیف و مجموعه‌ای است شریف، مشتمل بر حقایق معارف صوفیه و دقایق لطایف این طایفه علیّه، اما چون به زبان هروی قدیم که در آن عهد معهود بوده وقوع یافته و به تصحیف و تحریف نویسنده‌گان به جایی رسیده که در بسیاری از مواضع فهم مقصود به سهولت دست نمی‌دهد، و ایضاً مقتصر است بر ذکر بعض متقدمان و از ذکر بعضی دیگر و از ذکر حضرت شیخ الاسلام و معاصران وی و متأخران از وی خالی است، بارها در خاطر این فقیر می‌گشت که به قدر وسع و طاقت در تحریر و تقریر آن کوشش نماید» (جامی، ۱۳۹۲: ۲). جامی با وجود اقتباس از *طبقات*، زندگی ذوالنون را با دیدگاه خود و با اتکا به یقین بیان می‌کند و آنچه را که لازم بداند حذف یا اضافه می‌کند. او در *نفحات* از ذکر نام‌برداران و اطلاعات خانوادگی ذوالنون خودداری می‌کند.

وصف شخصیت ذوالنون در سه اثر مورد بررسی

در *طبقات الصوفیه*: انصاری برای ترسیم شخصیت ذوالنون از شیوه توصیفی مستقیم شامل نسبت‌دادن صفاتی مانند «سید، امام در وقت خود، بیگانه روزگار، سر این طایفه» و قید مانند «از بس پوشیده بود، کسی او را شناخت» و جمله خبری «لکن او پیشین کس آید که اشارت با عبارت آورد» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۱) بهره می‌گیرد.

در *تذکره الاولیا*: عطارد نیز با بهره‌گیری از مقدمه‌ای مسجع و با شیوه مستقیم توصیف با (صفت، جمله خبری و قید) ذوالنون را معرفی می‌کند.

صفت: «آن پیشوای اهل ملامت، آن برهان مرتبت و تجرید، آن حجت الفقر فخری، ذوالنون مصری - رحمة الله علیه - ... و سالک راه بلا و ملامت» (عطارد، ۱۳۹۳: ۱۱۸) و جمله خبری: «از ملوکان طریقت بود و سالک راه بلا و ملامت. در اسرار و توحید، نظر عظیم

دقیق داشت، و روشی کامل و ریاضات و کرامات وافر» (همان: ۱۱۹) و قید: «بس که خود را پوشیده می‌داشت، کسی واقف حال او نشد» (همان: ۱۱۹).

در نفحات الانس: جامی نیز مانند انصاری و عطار از شیوه توصیف مستقیم و با آوردن صفات، قید و جملات خبری برای بیان شخصیت ذوالنون استفاده کرده است. او ویژگی‌های فردی ذوالنون را صریح، ساده، موجز و سنجیده ترسیم می‌کند، مانند: امام وقت و یگانه روزگار و سر این طایفه است و همه را نسبت و اضافت به او است. و پیش از وی مشایخ بودند، ولیکن وی پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد (جامی، ۱۳۹۴: ۲۸).

بنابراین از توصیفات انصاری درباره شخصیت ذوالنون این گونه برمی‌آید که او در بین گزارش تاریخی خود، ویژگی‌هایی را به ذوالنون نسبت می‌دهد که مطابق با سیر اهداف تعلیماتی و درون‌مایه روایات اوست. درواقع او تلویحاً از نوعی براعت استهلال برای روایات ذوالنون استفاده می‌کند.

«در تذکرةالاولیا در بند مسجع آغازین هر باب کوشش شده است تا گونه‌هایی از سخن مسجع و موزون به کار رود که با نام یا لقب یا صفت اصلی عارفی که باب به آن اختصاص دارد، همراهی و برابری کند» (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۴۵). درواقع می‌توان نسبتی میان زبان موزون آغازین و شخصیت عارف دریافت کرد. عطار ذکر ذوالنون را با جملاتی توصیفی و مسجع آغاز می‌کند. این جملات، نوعی فضاسازی برای تبیین اندیشه و اقوال ذوالنون است که با تصویری که از او ارائه می‌دهد، ارتباط دارد.

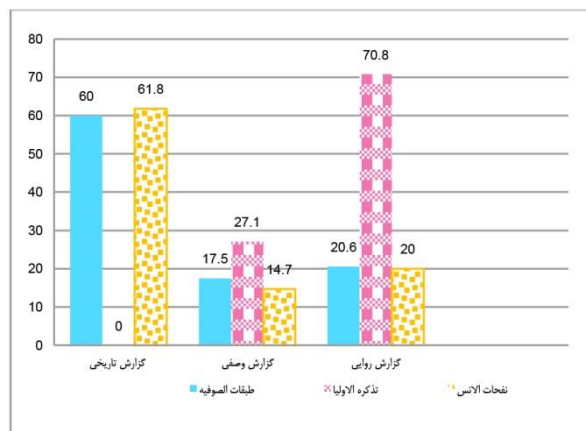
جامی با اقتباس از طبقات الصوفیه سعی دارد با دقت، از بیان برخی از توصیفات انصاری مانند «او مقبول بر همه زمان‌ها بود» سر باز زند.

القاب: یکی از شیوه‌های توصیف مستقیم که شخصیت‌های یک روایت را معرفی می‌کند، القاب یا عناوین است. در داستان‌های مشایخ، هر صوفی دارای یک عنوان عام به نام شیخ، پیر، مراد، مرشد و یک عنوان خاص است. این عناوین و القاب، ویژگی‌های شخصیتی صوفی را ترسیم می‌کند که یا نشانه‌ای از زهد و مقامات او است یا رنگی از شطح دارد یا بازگوکننده شغل و محل زندگی صوفی است. این القاب بیانگر تفاوت دیدگاه راوی است.

در طبقات/الصوفیه لقب محدود است و علت نام‌گذاری آن، موجز و فشرده بیان شده، مانند «و ذوالنون لقب اوست» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۱) و در جایی دیگر می‌نویسد: ذوالنون سیاح (انصاری، ۱۳۶۳: ۲۲).

عطار از درون‌مایه روایت «ذوالنون و ماهیان» (عطار، ۱۳۹۳: ۱۲۱)، لقب ذوالنون را برمی‌گزیند: «بعد از آنکه در کشتی متهم به دزدی شد، دست به کرامت زد» و مردم چون چنان دیدند، در پایش افتادند و عذر خواستند. از این سبب نام او را ذوالنون نهادند» (همان: ۱۲۰۹).

جامی مقامات را علت لقب ذوالنون بیان می‌کند: «ذوالنون از آن است که وی را بنیاریند به کرامات، و بنستاینده به مقامات، مقام و حال و وقت در دست وی سخره بود و در مانده» (همان: ۲۸).



نمودار ۱. فراوانی شیوه‌های وصف شخصیت ذوالنون در سه اثر

یکی دیگر از شیوه‌های ترسیم شخصیت مشایخ، توصیف غیرمستقیم و در قالب روایت است. روایت خود شامل الف) بیان تجربه عرفانی، ب) ذکر کرامت، ج) بیان تعالیم از طریق کنش پیر، د) گفت‌وگوی مشایخ است که هر سه اثر به‌نوعی در توصیفات خود آن را به کار گرفته‌اند.

انصاری در طبقات/الصوفیه، برای ترسیم شخصیت ذوالنون، هشت روایت شامل روایت تجربه یک عرفانی، دو روایت بیان کنش، سه گفت‌وگو و یک کرامت در زمان حیات و

یک روایت از تشییع «جنازه ذوالنون» که خود دربرگیرنده دو کرامت است، استفاده کرده است. در تذکره، سی و چهار روایت شامل دو تجربه عرفانی، هشت روایت بیان کنش، هفت گفت و گو و شانزده کرامت در زمان حیات و یک روایت از تشییع جنازه ذوالنون آمده که خود دربرگیرنده سه کرامت است.

در *نصحات الانس*، هفت روایت یک تجربه عرفانی، دو کنش، دو گفت و گو و یک کرامت در زمان حیات و یک روایت از تشییع جنازه ذوالنون که خود شامل دو کرامت است، آمده است.

الف) بیان تجارب عرفانی از زبان ذوالنون

در این روایات، با آفرینش حادثه‌ای ساده، همراه با هیجان‌ات روحی و در قالب گفت و گو، پیامی ملموس و کاربردی ارائه می‌شود.

در طبقات الصوفیه: دو روایت از تجربه عرفانی در طبقات روایات «سه سفر ذوالنون» (انصاری، ۱۳۶۳: ۱۲) و «ذوالنون سیاح و جوان» (همان: ۲۲) است. مبنای روایت «سه سفر ذوالنون» سفری تمثیلی و مبنای روایت «ذوالنون سیاح و جوان» پند و اندرزهای عرفانی است و در قالب گفت و گوی بین ذوالنون سیاح و جوان شوریده در کنار رود نیل صورت گرفته است. تأثیر عمیق جواب جوان، ذوالنون را بی‌هوش می‌سازد و زمینه را فراهم می‌آورد تا انصاری در ادامه این روایت، احوال دوران تبعید و غربت روزگار خود را به قلم تصویر درآورد: «غربتی فیک غربة العربة لا فرح دونکم و لا کربة...» (همان: ۲۳)

در تذکرة الاولیا: بیان دو تجربه عرفانی در این باب و از زبان عطار، برگرفته از تجربیات آزموده شده اوست. او این تجربیات را واقعی و باورپذیر نشان می‌دهد تا توانایی پندآموزی داشته باشند: «نقل است که روزی یاران او را گریان یافتند...» (همان: ۱۳۷).

در نصحات الانس: در *نصحات* نیز دو روایت «سه سفر ذوالنون» و حکایت «ذوالنون سیاح و جوان» (جامی، ۱۳۹۴: ۳۱) بر تجربه عرفانی ذوالنون تأکید دارد. جامی در حکایت ذوالنون سیاح و جوان، بدون اشاره به محل این دیدار، عین روایت در طبقات را از زبان هراتی به زبان ساده بازگردانده است.

ب) بیان تعالیم از طریق کرامت

یکی از راه‌های انتقال مفاهیم عرفانی در روایات منشور صوفیانه، استفاده از عنصر کرامت است. موضوع کرامات و خوارق عادات تا قرن دوم چندان مورد توجه نبود، اما از قرن سوم تا قرن نهم، به تدریج شاهد سیر صعودی در انتساب کرامات به عرفا و صوفیه هستیم که مورد توجه صوفیان و بخصوص مشایخ صوفیه واقع می‌شود؛ به گونه‌ای که کرامت، یکی از موضوعات مهم هر کتاب عرفانی می‌شود. «ترتیب رواج کرامت بیش از اینکه به کسانی که آن کرامات از آنان صادر می‌شود برگردد، به خیل عظیم کرامت‌خواهان و کرامت‌جویان برمی‌گردد؛ زیرا کرامت‌جویی خود سبب توسعه فرهنگ کرامت‌گویی و کرامت‌خواهی می‌شود» (غلامحسین زاده، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

در طبقات الصوفیه: در هشت روایت طبقات در باب ذوالنون، دو حکایت از روایات کرامتی است که در یک روایت دو کرامت آمده است و این نشان می‌دهد که «پیر هرات به‌طور کلی با آنچه کرامت نامیده می‌شود، موافق نیست؛ علی‌الخصوص که اظهار کرامات برای جلب قبول و پسند دیگران باشد. دلیل اساسی مخالفت پیر هرات با کرامات، ترس از غرور و مکر، و احتمال انحراف و بیرون آمدن از حقیقت است» (انصاری، ۱۳۶۲: مقدمه ۶۶-۶۷) و این نوع حکایات غالباً محدود، کوتاه و با زبانی ساده و روان بیان می‌شوند.

دو حکایت دیگر در این داستان، صرفاً اختصاص به معرفی شخصیت ذوالنون ندارد. وجود روایت‌های کرامتی از حضرت عیسی (ع) و حضرت موسی (ع)، تعلیمی بودن این اثر را بیشتر تأیید می‌کند که انصاری برخلاف دیگر تذکره‌نویسان به مقتضای جلسه درس خود و به‌منظور بیان مفاهیم متصوفه از این داستان‌ها بهره می‌گرفته است.

حکایات کرامت در حکایت ذوالنون، غالباً از نوع کرامات «عادی» و معهود (یا قدیمی) است، کراماتی مانند طی الارض، ارتباط با جهان غیب، غایب شدن، تأثیر گذاشتن بر نفوس و به‌خدمت گرفتن پرنده‌گان و اشیای بعد از مرگ. «چون جنازه وی بردند، گله مرغان یعنی جوک بر سر جنازه وی آمدند، پر درهم یافتند...» (همان: ۱۳).

برخی از روایات نیز در قالب روایتی خطی، تک‌ماجرایی با پیرنگی ضعیف و دارای شخصیتی محدودند، اما ایجاز و فشردگی متن تأثیرگذار است.

در تذکرة الاولیا: عطار از سی و چهار روایت، در هفده حکایت، نوزده کرامت را مطرح می‌کند. روایات کرامتی، سهم قابل توجهی از تذکره را شامل می‌شود که سادگی و خوش‌باوری وی در نقل کرامات اولیا، نه فقط طرز فکر یک صوفی ساده‌دل را نشان می‌دهد، بلکه حاکی از این نکته نیز هست که در این حکایات، آنچه مورد نظر اوست، همه جا ادعای وقوع کرامات نیست، توجه دادن به نکات رمزی است که در آنها هست (زرین کوب، ۱۳۹۳: ۲۶۸). همچنین نشان از علاقه و صداقت او نسبت به مشایخ است و برای بالابردن ظرفیت معنوی یک پیر و یا شیخ بیان شده است. با توجه به شرایط فرهنگی و تاریخی آن روزگار و افزایش روحیه کرامت‌خواهی و کرامت‌سازی تعداد کرامات تذکره، نسبت به دو اثر دیگر بیشتر است.

کرامات این حکایت عبارت‌اند از: شنیدن ندای هاتف غیبی، تصرف در طبیعت، شامل به خدمت گرفتن پرندگان بعد از مرگ، نزول خوردنی و آشامیدنی از آسمان، تبدیل سنگ به جواهرات، ارتباط با پیامبر و جهان غیب از طریق خواب.

بهره‌گیری ماهرانه او از عناصر داستانی، فضا سازی، شخصیت‌پردازی و توصیفات جزئی و محوریت شخصیت کنش قوی سبب می‌شود تا خواننده داستان را باور کند. پایان‌بندی و ذکر اندیشه در این روایت، از اهمیت خاصی برخوردار است. جدال درونی نیز از عوامل پیش‌برنده آن است مانند روایت «آن شب که از دنیا برفت، هفتاد کس پیغمبر را به خواب دیدند» (عطار، ۱۳۹۳: ۱۳۷): روایت ذوالنون و ماهیان دریا (همان: ۱۲۰). این روایت، ادامه روایت کرامت دیگری است که نقل راوی اول شخص، رخدادهای قوی و متوالی توصیفات بجا و روابط علی و معلولی که بر فضای کلی داستان حاکم است و گره‌خوردگی عناصر داستان با زبان روایت، تردیدی از پذیرش کرامت در باور خواننده باقی نمی‌گذارد. شایان ذکر است تنها روایت مشترک در هر سه اثر، روایت «تشییع جنازه ذوالنون» است که در تذکره با فضا سازی دقیق‌تر و افزودن یک کرامت بر کرامات، به گونه‌ای زیباتر بیان شده است.

در نفحات الانس: جامی نیز مانند انصاری، از هفت روایت خود دو روایت را به ذکر کرامت اختصاص داده است که در یک روایت دو کرامت را ذکر می‌کند. کرامات، در

این حکایت غالباً از نوع کرامات «عادی» و معهود (یا قدیمی) و مانند به خدمت گرفتن پرندگان و اشیا بعد از مرگ، روی آب راه رفتن و ظاهر کردن اشیا ی قیمتی است. روایت «جوان و ماهیان» در *نفحات* (جامی، ۱۳۹۴: ۳۰)، جایگزین حکایت «زندانی شدن ذوالنون و احمد حنبل» (انصاری، ۱۳۶۳: ۱۹) در *طبقات* شده است. در این روایت، ذوالنون راوی و جوان قهرمان است. ذوالنون در راه سفر دریایی از مصر به جده، جوانی مرقع دار را ملاقات می کند که به او تهمت دزدی زده اند و جوان برای رفع اتهام از کرامت کمک می خواهد. در ساختار این داستان، عامل مکان و کنش قوی شخصیت ها و توصیفات که بر فضای این روایت حاکم است، طرحی یکپارچه و منسجم از داستان ارائه می دهد، مانند «مرا از وی التماس صحبت بود، اما هیبت وی مرا نمی گذاشت به سخن گفتن با وی که سخت عزیز روزگار بود و از عبادت خالی نه» (جامی، ۱۳۹۴: ۳۰).

ج) بیان تعالیم از طریق کنش

از راه های توصیف شخصیت، نشان دادن شخصیت در حین عمل است که خواننده را به خصوصیات او رهنمون می سازد و از روش هایی است که برای عینی کردن شخصیت و گفتار ذوالنون و برتری خواهی او بر دیگر صوفیان روزگارش به کار گرفته شده.

در طبقات الصوفیه: بیان تعالیم از طریق کنش در *طبقات*، از دیگر روایات بسامد کمتری دارد، مانند «پیشین کسی که مویی در پای من مالید احمد حبشی بود...» (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۲) است که کنش «به پای ذوالنون افتادن چشتی و موی سفید خود را به پای او مالیدن»، اگرچه با چند حادثه دیگر همراه است، در نهایت تفوق ذوالنون را بر دیگر مشایخ نشان می دهد.

در تذکرة الاولیا: بعد از کرامات، روایات کنشی در این اثر کاربرد بیشتری دارند؛ روایاتی که عطار تعالیم خود را در قالب کنشی پویا و زنده نشان می دهد، مانند روایت نان بردن خواهر بشر، چهل روز برای ذوالنون و نخوردن نان ها به دلیل تماس با دست زندانبان (همان: ۱۲۴).

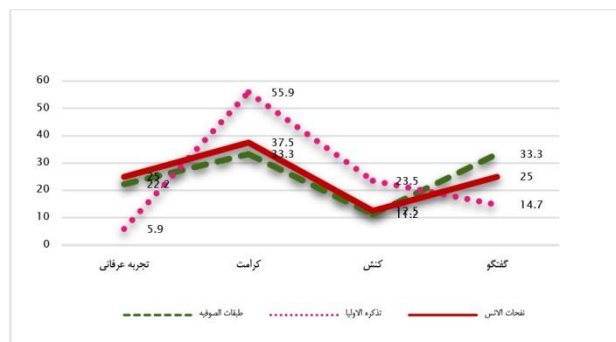
در نفحات الانس: روایت کنشی در *نفحات* نیز به تقلید از طبقات همان روایت «ذوالنون و احمد چشتی» (جامی، ۱۳۹۴: ۳۰) است.

د) بیان تعالیم از طریق گفت و گو: نقل قول‌ها به دلیل مبتنی بودن بر گفت و گوی محض یا کنش گفتاری که در قالب گفت و گو یا در قالب تک‌گویی یا به صورت جمله‌ای خبری و فارغ از عناصر داستانی بیان می‌شوند، روایت محسوب نمی‌شوند، اما با آفرینش حادثه‌ای ساده، گفت و گوها شکل روایی می‌گیرند تا ملموس‌تر و کاربردی‌تر شوند.

در طبقات الصوفیه: روایت احوال و رفتار ذوالنون در طبقات، با هدف تعلیم مبانی تصوف همراه است و شاید به همین دلیل، از هشت روایت ذوالنون در طبقات، سه روایت براساس گفت و گو شکل گرفته و بیشتر بر بیان روایت در قالب گفت و گو تأکید دارد. این حکایات با جملات کوتاه، ساده و با واژگان کهنه ارائه شده است و اغلب بدون پایان‌بندی مناسب به منظور نکته‌گویی به پایان می‌رسند، مانند روایت «حسین رازی و ذوالنون» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹).

در تذکرة الاولیا: طرح آنان از زبان ذوالنون، مجموعه‌ای از مشی و مرام او را به تصویر می‌کشد. این گفت و گوها گاهی نقل از زبان ذوالنون است، مانند «ذوالنون گفت: اعرابی را دیدم در طواف، زرد و نحیف و گداخته» (عطار ۱۳۹۳: ۱۲۷) و گاهی نقل از دیگر صوفیان مانند گفت و گوی «حسین بن یوسف رازی با ذوالنون» (همان: ۱۳۵).

در نفحات الانس: دو روایت از روایات جامی بر پایه گفت و گو است، «روایت عزیزی و ذوالنون» (جامی، ۱۳۹۴: ۳۱) که به تقلید از طبقات نوشته شده است و در قالب ذکر سفر ذوالنون، نزد عزیزی به بیان مبانی مهمی از عرفان می‌پردازد.



نمودار ۲. فراوانی نوع روایت گزارش‌روایی در سه اثر

زاویه دید

یکی دیگر از مقوله‌های روایت‌شناسی، زاویه دید است. زاویه دید، نحوه و شیوه بیان روایت است؛ پنجره‌ای است که همه اخبار روایت از آنجا به خواننده منتقل می‌شود. در حکایات مشایخ، نوع نگاه و دخالت راوی از عوامل مهم و تأثیرگذار بر مخاطب است. اصولاً در این روایات، سوم شخص بر همه جوانب فکری، شخصیتی، خلق و خویی و حتی خواطر اشراف دارد و گاهی پیرنگ ضعیف داستان را منسجم و عینی می‌کند.

در طبقات، بخش روایی کتاب در خدمت بخش غیرروایی است که با هدف تبیین و تفهیم مبانی تصوف و مذهب حنبلی و به صورت جلسه‌ای ارائه می‌شد و شاگرد انصاری آنان را جمع آوری می‌کرد؛ بنابراین بخش روایی طبقات با عبارت «شیخ الاسلام گفت» آغاز می‌شود. بدین ترتیب که راوی به نقل از انصاری با زاویه دید دانای کل و به شیوه راوی برون داستانی، و در موضع شاهد عینی روایت را ارائه می‌کند که خود، سازگار بودن این نوع زاویه دید را با هدف و تفکر انصاری نشان می‌دهد؛ چرا که او یکه‌تاز عرصه تعلیم عقاید و اصول فکری خود است و باید منطق او در روایت حاکم باشد.

در تذکره، عطار بعد از مقدمه مسجع و وصفی خود، به سراغ روایاتی می‌رود که زبانشان با زبان مقدمه متفاوت است. نقل روایت از سه طریق است:

زاویه دید اول شخص بدون دخالت راوی، به نقل از ذوالنون که یکی از شخصیت‌های فرعی داستان است، مانند «مرغک ناینا و دو اسکره» (همان: ۱۱۹) یا راوی دانای کل محدود، به نقل از راوی که ذوالنون شخصیت اصلی داستان است، مانند «نقل است که روزی یکی پیش او آمد. گفت وام دارم و هیچ ندارم. سنگی از زمین برداشت و بدو داد. آن سنگ را به بازار برد. زمرده شده بود. به چهارصد درم بفروخت و باز وام داد» (همان: ۱۲۳).
 راوی دانای کل محدود، به نقل از راوی که ذوالنون شخصیت فرعی داستان است، مانند روایت ذوالنون و عابد (همان: ۱۲۱). در این روایت، راوی به صورت مشاهده‌گری منفعل است که معمولاً در داستان نقشی برعهده ندارد. روایت‌ها خطی و منسجم است و نقل این گونه روایت، به منظور تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب است. حکایات عطار، معمولاً با عبارت «نقل است» آغاز می‌شود، اما خواننده یا روایت‌شنو با سبکی متفاوت روبه‌رو می‌شود، متنی یک‌دست که «نه نویسنده دارد نه فراهم آورنده» (احمدی، ۱۳۷۶: ۱۳۳).

نویسنده‌ای که روایت‌شنو او را می‌شناسد، تفکر او را می‌داند و شاید به همین دلیل از او بیشتر تأثیر می‌گیرد و خود را با او در یک سطح می‌داند.

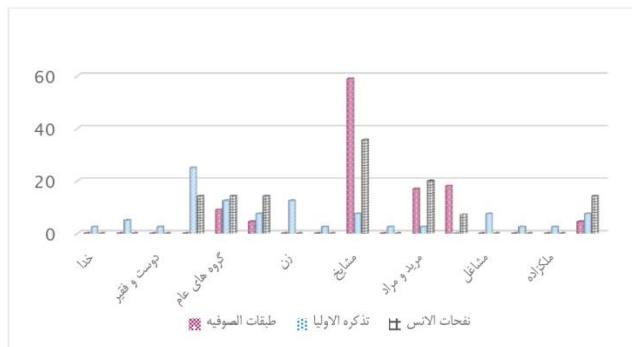
در نفحات الانس: به جز روایت «جوان و ماهیان» که ذوالنون در مقام روای اول شخص، غیرقهرمان است. جامی با نقل کلمه به کلمه روایات از طبقات و با حذف عبارت «شیخ الاسلام»، در حکم راوی بی‌نظری و هم‌سطح خواننده است که «هیچ‌گونه امتیازی بر او ندارد و این‌گونه در تعلیق داستان با خواننده شریک می‌شود» (بامشکی، ۱۳۹۲: ۱۷۴).

شخصیت

در طبقات الصوفیه: شخصیت‌های عامی مانند خلق، و خاص مانند مشایخ و رهبران مذهبی مانند احمد حنبل، بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده‌اند. در روایت ذوالنون، نامی از مشاغل و گروه‌های مختلف مردم نیست که این خود تأییدکننده هدف انصاری از بیان این روایات است.

در تذکرة الاولیا: شخصیت‌های روایت ذوالنون، از میان اقشار گوناگون مردم برخاسته‌اند. ذوالنون شخصیت اصلی و مردم بازرگان، زن گبر، اهل مصر، متوکل، پیرزن، خواهر بشرحافی، زندانبان که گاهی شخصیت‌های اصلی روایات او هستند و حتی شخصیت‌های زن در تذکره دارای نقشی بسزا و تأثیرگذارند.

در نفحات الانس: اگرچه شخصیت‌پردازی در *نفحات*، به شدت متأثر از طبقات است، اما نقش شخصیت رهبران دینی و مشایخ، کم‌رنگ‌تر و وجود گروه‌ها و افراد عام و جوانان بیشتر است.



نمودار ۳. فراوانی شخصیت در سه اثر

جدول ۱. ساختار کلی تعدادی از روایت‌های طبقات‌الصوفیه

حکایت و صفحه	نوع روایت	شخصیت	رخدادها	درون‌مایه	دوره زمانی	زاویه دید
ذوالنون و سه سفر او ص ۱۲	کرامت	ذوالنون، مردم عام، صوفیان خاص	سفر معنوی ذوالنون و دست یافتن او به سه علم و عدم درک عوام و خواص از پذیرفتن این علوم	برتری شیخ بر خواص و عوام	زمان حیات	اول شخص و ذوالنون قهرمان
تشییع جنازه ذوالنون (مشترک) ص ۱۳	کرامت	ذوالنون، مرغانی به نام جوک و مردم و نیروی غیبی	انکار او به خاطر درک نکردن مردم، سایه انداختن مرغان بر جنازه و نوشته شدن جمله‌ای ماندگار بر گور او	تعلیم شناساندن جایگاه والای علمی و معنوی شیخ به عوام و قبول عام یافتن او	بعد از وفات	دانای کل قهرمان مرغان
وصیت ص ۱۹	گفت‌وگو	ذوالنون، حسین رازی	جدا شدن او در راهی و درخواست وصیتی از ذوالنون	تعلیم اخلاقیات، خدمت به خلق، قطع تعلق از غیر خدا، بنده خدا بودن	زمان حیات	دانای کل و ذوالنون قهرمان
زندانی شدن ذوالنون ص ۱۹	کرامت	ذوالنون، احمد حنبل	طی الارض ذوالنون از بند بغداد به مصر و تقاضای دعا برای احمد در نماز صبح	مخالفت سرسختانه خلیفه با شیخ و فقیه و نزدیک کردن فقیهان با صوفیان	زمان حیات	دانای کل و ذوالنون قهرمان
ماجرای احمد چشتی و ذوالنون ص ۱۹	کنش تعلیمی	ذوالنون و احمد چشتی ابوسعید معلم	مناظره بین این سه تن درباره مبانی تصوف و برتری ذوالنون در این مناظره و به خاک افتادن چشتی در برابر او	برتری و منزلت شیخ بر دیگر مشایخ، تعلیم مبانی تصوف	زمان حیات	اول شخص و ذوالنون قهرمان
ماجرای جوان و ذوالنون ص ۲۲	تجربه عرفانی	جوان عارف و ذوالنون	دیدن جوانی پرشور، گفت‌وگوی با او، بیهوش شدن ذوالنون و صل با خدا	سلوک و مکاشفه	زمان حیات	دانای کل قهرمان جوان

ساختار کلی تعدادی از روایت‌های ذوالنون در تذکرة الاولیا

حکایت و صفحه	نوع روایت	شخصیت	رخدادها	درون‌مایه	دوره زمانی	زاویه دید
ذوالنون و مرغ نایباص ۱۱۹	کرامت	ذوالنون و مرغ نایبنا	دیدن مرغی نایبنا، پدید آمدن دو اسکرة کنججد و گلاب، سیرشدن مرغ و ناپدیدشدن اسکرة	سلوک	زمان حیات	اول شخص قهرمان مرغ
ذوالنون ماهیان دریاص ۱۲۰	کرامت	ذوالنون، مردم، بازرگان	سوار کشتی شدن ذوالنون، گم شدن کیسه بازرگان، متهم کردن ذوالنون، دعای او، سر بر آوردن ماهیان از آب همراه با زر و ندامت مردم	تعلیم مردم، پشیمانی	زمان حیات	اول شخص قهرمان ذوالنون
گریبان دیدن ذوالنون	زمان حیات	ذوالنون و خدا	گریه کردن ذوالنون برای واردی که در خواب دیده، خواب دیدن خدا، آفرینش جهان، عرضه کردن جهان بر انسان، تقاضای قرب به خدا از طرف انسان	سلوک	تجربه عرفانی	دانای کل قهرمان خدا
ذوالنون و گبر ۱۲۷ ص	کرامت	ذوالنون و زن گبر، پرندگان، هاتف	در سفر بودن ذوالنون، گذر از صحرایی پر از برف، از زن ریختن گبر برای پرندگان، هدایت یافتن گبر، ندای هاتف مبنی بر دوری کردن از قیاس با عقل	یادآوری رحمت خدا، تعلیم مبانی تصوف	زمان حیات	اول شخص قهرمان زن گبر
زندانی شدن ذوالنون ۱۲۴ ص	کنش تعلیمی	ذوالنون، اهل مصر، متوکل، پیرزن	متهم کردن ذوالنون به زندقه، زندانی شدنش به دست متوکل، ندادادن پیرزن مبنی بر ایستادگی در برابر متوکل	شجاعت و ایستادگی در برابر خلیفه	زمان حیات	دانای کل قهرمان پیرزن
در حبس ماندن ذوالنون ۱۲۴ ص	کنش تعلیمی	خواهر بشر حافی، ذوالنون، زندانبان	چهل قرص نان بردن خواهر بشر چهل روز برای ذوالنون، نخوردن نان‌ها به دلیل تماس با دست زندانبان	اجتناب از ظالمان	زمان حیات	دانای کل قهرمان ذوالنون
وفات و تشیع جنازه ذوالنون ۱۳۷ ص (مشترک)	کرامت	ذوالنون، مرغان، مؤذن، مردم	وفات ذوالنون، نوشته شدن عبارت سبز بر پیشانی او، سایه پهن کردن مرغان بر جنازه، برخاستن صدای مؤذن، بیرون آمدن انگشت ذوالنون، تشویر خوردن مردم و توبه کردن	منزلت شیخ، توبه	بعد از وفات	دانای کل ذوالنون قهرمان
ذوالنون و اعرابی ۱۲۶	گفت‌وگو	ذوالنون و مرد اعرابی	به دور خانه خدا گشتن اعرابی زردرو و نحیف، برخورد اعرابی و ذوالنون، گفت‌وگوی بین آن دو، مورد عتاب قرار گرفتن ذوالنون	تعلیم	زمان حیات	اول شخص ذوالنون شخصیت فرعی

از هفت روایت مطرح شده در نفعات شش روایت اقتباس از طبقات است و صرفاً روایت «ذوالنون و ماهیان دریا» مورد اختلاف است.

جدول ۲. ساختار روایت ذوالنون و ماهیان دریا (در نفعات الانس)

حکایت و صفحه	نوع روایت	شخصیت	رخدادها	درون‌مایه	دوره زمانی	زاویه دید
ذوالنون و ماهیان دریا	کرامت	جوان، ذوالنون، مردم	سوار کشتی شدن ذوالنون، گم شدن کیسه زر، متهم کردن جوان عارف، دعای جوان، سر برآوردن ماهیان از آب همراه با زر و ندامت مردم	تعلیم مردم، اثبات حقانیت عارف پشیمانی مردم	زمان حیات	اول شخص، ذوالنون شخصیت فرعی

تحلیل و بررسی

هر سه مؤلف بر اساس چشم‌انداز و تحت تأثیر موقعیت خود شخصیت ذوالنون را به تصویر کشیده‌اند و ناخودآگاه از دریچه نظام ارزشی و شیوه تفکر خود او را می‌بینند؛ چرا که هر مؤلف در درون یک بافت فرهنگی قرار دارد. هر سه نگارنده در پی برتری بخشی و استعلائی شخصیت ذوالنون می‌کوشند تا الگویی والا در مسیر تعلیم و تربیت مبانی تصوف ارائه دهند.

مقایسه شرح حال ذوالنون در این سه تذکره، با آثار تاریخی و آثار متصوفه زمان انصاری نشان می‌دهد که با وجود توجه و علاقه انصاری به ارائه اطلاعاتی مستند از زندگی ذوالنون، در طبقات، هیچ اشاره‌ای به واقعه «احضار ذوالنون به دربار متوکل برای استیضاح افکار و عقایدی که مردم آن را از الحاد می‌دانستند، نشده است» (این روایت تقریباً در اکثر منابع تا زمان انصاری آورده شده) و انصاری روایت کرامتی «هم‌زندان بودن ذوالنون با احمد حنبل» (انصاری، ۱۳۶۳: ۱۹) را جایگزین آن کرده است. در این روایت، نگاه اعتراضی او را به اوضاع سیاسی حاکم، فتنه‌ها، آشوب‌ها و درگیری‌های فرقه‌ای مانند فتنه حادث بودن یا نبودن قرآن که کشتار فراوانی را به دنبال داشت، می‌توان دید. این داستان «قدیم‌ترین حکایت برخورد یک صوفی با یک فقیه» (همان، مقدمه: ۸۲) که انصاری بدون توجه به نام حاکم و زمان دقیق این ماجرا، ذوالنون را مبارزی سیاسی معرفی می‌کند. در طبقات، فراوانی استفاده از «گفت و گو» و «کرامت» در روایات ذوالنون به یک اندازه است، اما در مقایسه با دو اثر دیگر گفت‌وگو نوع غالب روایات است با درون‌مایه‌های «تعلیم مبانی تصوف»، «محور قراردادن شخصیت شیخ» و «نزدیک کردن عقاید فقها با صوفیان».

اساساً موضوع مورد بحث انصاری در حکایت «ذوالنون و سه سفر» (همان: ۱۲) علم و انواع آن است، مانند علم توحید که حاوی اطلاعات درخوری است، او در قالب روایتی از یک سفر تمثیلی و با نقل از راوی سوم شخص از زبان راوی اول شخص قهرمان هم به تشریح مبانی عرفانی می‌پردازد و هم در کمال ایجاز، با بیان ویژگی‌هایی از ذوالنون و دیگر مشایخ، تصویری متناقض از مردم و صوفیان ارائه می‌دهد. در این روایت، ذوالنون به علم حقیقی دست می‌یابد که حتی خواص آن را درک نکردند.

انصاری ذوالنون را دارنده سه علم توبه، توکل و حقیقت می‌داند و به همین علت از خلق مهجور می‌شود و علت زندانی شدنش بحث‌های کلامی است. او این ویژگی را زمینه مناسبی برای تحلیل، تفسیر و بیان آموزه‌های عرفانی و تطبیق آن با مبانی اعتقادی خود یعنی شرح انواع علوم می‌بیند: اول علم توحید و... هفتم علم کلام و... انصاری در ادامه، مطابق با عقاید حنبلیان علم کلام را علم هلاک دانست و مردم به دلیل ناتوانی در درک مفاهیم عرفانی او را از خود دور کردند. او نظر انتقادی خود را نسبت به مدعیان و بزرگان متصوفه اعلام می‌دارد و به گونه‌ای از اوضاع حاکم بر صوفیان ابراز ناخشنودی می‌کند. انصاری صرفاً در این روایت، تصویری ماورایی با ذکر کرامتی واضح و پررنگ از او ارائه می‌دهد. «او را مهجور کردند و بر او برخاستند به انکار و راندن تا آنکه از دنیا برفت» (همان: ۱۳) و فقط با دیدن کراماتی از او آن هم بعد از مرگ در بین مردم مقبولیتی عام و فراگیر پیدا کرد (همان: ۱۳).

این دو روایت، مجال بحث مفصلی در مورد علوم ده گانه را برای انصاری فراهم می‌سازد تا با تفسیر، نقد و درنهایت تعلیم آموزه‌های متصوفه مطابق با آیین حنبلی‌مذهبان در اوضاع و احوال سیاسی و دینی ملتهب قرن‌های چهارم و پنجم، تصویری از تصوف ارائه شود که منطبق با آیین اسلام باشد.

شخصیت مشایخ و بعد از آن رهبران مذاهب مانند «احمد حنبل»، بر صدر شخصیت‌های داستان ذوالنون هستند. اهمیت این اشخاص به اندازه‌ای است که نه تنها جایی برای دیگر طبقات اجتماعی نیست، بلکه از عوام و حتی خواصی نام می‌برد که توان درک شیخ را ندارند. درواقع او نیز مکتبی از تصوف را ترویج می‌کند که بر پایه رعایت زهد و شریعت و مبتنی بر فردگرایی یعنی همان تصوف صحوی است.

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) یک صوفی متعصب اهل سنت و بر مذهب امام احمد بن حنبل است و در شعری که به عربی سروده گفته است: «من همه عمر حنبلی زیستم و وصیت می‌کنم که همگان نیز مذهب حنبلی اختیار کنند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۳۰).

شفیعی کدکنی (۱۳۹۴: ۲۹) درباره‌ی روزگار انصاری می‌نویسد: «از لحاظ تاریخ تعصب در خراسان، باید عصر او را اوج تعصب دانست. وی از گزند مخالفان خود در امان نماند و چندان جدال او با اشعری‌ها و معتزلی‌ها در هرات این عصر بالا گرفته بود که آن‌ها با همه اختلافاتی که داشتند با یکدیگر متحد شدند و در سال ۴۳۸ از او نزد سلطان سعایت کردند. کار به جایی کشید که او را بازداشت کردند و در زندان نزدیک پوشنگ زندانی کردند و یک سال زندانی بود. پس از رهایی باز به هرات آمد و درس خود را آغاز کرد، ولی همچنان مورد طعن و انتقاد حاسدان و مخالفان خود، به‌خصوص اشعریان هرات، بود.»

در قرن پنجم، هرات جایگاهی بود که در آن، درباره‌ی برخی از نکات دقیق شریعت، جریان‌های فکری گوناگون رودرروی هم در کشمکش بودند. این نکات عبارت بود از: صفات خدا، حدوث یا قدم قرآن، مسئولیت آدمی و اختیار. انصاری که محدثی حنبلی-مذهب بود، حدیث درس می‌داد. در چنان محیطی تعلیمات او خنثی و عاری از جبهه‌گیری نمی‌توانست بود، و به همین دلیل است که او با شدت و تندی، «متدعان» مخصوصاً اشعریان را نکوهش می‌کرد» (دینیز، ۱۳۷۹: ۱۷۰). در نتیجه *طبقات الصوفیه* و شرح احوال مشایخ، زمینه‌ای را برای او فراهم می‌آورد تا آرا و اعتقادات حنبلیان را مطرح سازد. «انصاری در مسائل کلام، مایل به تجسیم و تشبیه بوده و این نوع عقیده، در خراسان آن عصر به‌ویژه در هرات آن روزگاران رواج داشته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۲۷).

او با ذکر توصیفات دقیق و فضاسازی مناسب، اوضاع اجتماعی مردمان روزگار خود را نشان می‌دهد. تمایل و توجه زیاد مردم به ریاضت و فقر و رضایت به زندگی فقیرانه و... کاملاً مشهود است. روایاتی مانند حکایت ابوالاسود مکی (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۶)، آئینه تمام‌نما و ناظر بر اوضاع نابسامان فرهنگی و فقر اقتصادی مردم آن روزگار است. در شرایطی که تصوف، سیر تکامل و گسترش خود را طی کرد، تذکره‌ او نیز در راستا و در

بدنه همان تکمیل و تکوین قرار گرفت. انعکاس حالات عارفان در قالب مناجات و جملات زیبا و شاعرانه، نخستین صورت مکتوب زبانی است که در بیان معارف به دو صورت نشر سجع دار و دوبیتی به کار رفته و این امر با قرینه‌هایی که در دست است، نشانگر سابقه چنین شکلی از بیان معارف در ایران پیش از اسلام است (یثربی، ۱۳۷۷: ۴۰). مناجات، از طبیعی‌ترین و قدیم‌ترین صور تجلی زبان شعر در کاربردهای انتقال عواطف است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۳۵). مناجات‌ها و جملات ادیبانه و شعرهای طبقات الصوفیه که حاصل انبعاثات و شور معنوی خواجه است، از ماندگارترین و زیباترین بخش‌های این کتاب است که این تذکره را از دیگر تذکره‌ها متمایز می‌سازد، و با استشهاد به آیات و روایات و اشعار عربی و بهره‌گیری از انواع جناس و سجع، مسیر تعلیم مبانی متصوفه را دلنشین و آراسته ساخته است. به این ترتیب شیخ الاسلام می‌کوشد تا با به کار بردن سخنان اولیا در مقام دارو و درمان، روحیه شاگردان خود را تقویت کند و آنان را تعالی بخشد (دنیز، ۱۳۷۹: ۱۷۰).

از روش تدوین و محتوای کتاب، این‌گونه برداشت می‌شود که قصد انصاری از تقریر این کتاب، ارشاد مریدان و تعلیم مبانی صوفیه بوده است و نه تدوین و تألیف کتاب. «ازین روی میان این کتاب با متن‌هایی که انگیزه اساسی در تألیف آن‌ها، فراهم آوردن کتاب و تدوین احوال و نقل گفته‌ها و اقوال مشایخ بوده است، تفاوت عمده‌ای وجود دارد» (انصاری، مقدمه، ۱۳۶۲: ۱۱). به هم ریختگی و نظم ضعیف و پراکندگی مطالب به خصوص روایت‌های مربوط به دیگر مشایخ و حضرت عیسی (ع) و حضرت موسی (ع) مؤید وضعیت جلسه پرشور و بحث آزاد خواجه عبدالله است. بنابراین انصاری ذوالنون را عارفی صحوی معتقد به شریعت و مدافع اعتقادات خود در آشوب‌های زمان، و اولین کسی که اصول عرفانی را با زبان اشارت بیان کرد، معرفی می‌کند. او که دارای علم حقیقت است و این راه را با قدم دل و عنایات خدا طی می‌کند و به عبارتی مهم‌ترین ابعاد و عنصر شخصیت این عارف را بعد معرفتی، عبادی و مذهبی او می‌داند که هویتی عرفانی-مذهبی یافته است.

نوع مقایسه این روایت‌ها در تذکره‌الاولیا با روایت‌های مشابه در طبقات و نفحات علاوه بر نشان دادن توجه و مهارت عطار در استفاده از شیوه‌های داستان‌پردازی و بهره‌گیری از عناصر داستان، آشنایی او را با زبان استعاره نیز آشکار می‌سازد. «استعاره نوعی عامل شکوه و جان‌بخشی است» (رضوانیان، ۱۳۸۹: ۲۶۴) و نگاه عمیق گوینده را به امور کلامی و حتی غیر کلامی نشان می‌دهد (همان: ۲۶۵). در حکایات عطار، صنایع معنوی مانند تشبیه و استعاره، و صنایع لفظی مانند جناس، سجع و زبان عرفان مانند رمز و تأویل سبب جذابیت و تأثیرگذاری کلام شده است. شفیع‌ی کدکنی رابطه‌ی زبان داستان‌های صوفیانه را با زبان، معنادار می‌داند و می‌گوید: «در چنین میدانی، نقش زبان که با پیرنگ داستان گره‌خوردگی دارد، از مسائل اساسی است و در یک کلام، تاریخ تکامل و انحطاط تصوف با تاریخ تکامل و انحطاط زبان صوفی است» (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۰: ۶۵). عطار در بازسازی شخصیت ذوالنون، زبان استعاره را به خدمت می‌گیرد تا واقعیتی متناقض و شاعرانه و نامأنوس به ذوالنون ببخشد. آن شمع جمع قیامت، آن برهان مرتبت و تجرید... (همان: ۱۱۹).

کاربرد ۳۴ روایت در تذکره برای معرفی شخصیت ذوالنون با موضوعات متنوع اجتماعی، فرهنگی و عرفانی آن روزگار، بستری مناسب را برای شناخت روزگار عطار و شخصیت ذوالنون فراهم آورده است. روایت‌های عطار از ذوالنون، آینه تمام‌نمای مسائل و معضلات روزگار عطار است.

نقل است که گفت: مرا دوستی بود فقیر، وفات کرد. او را به خواب دیدم. گفتم: خدایا تو چه کردی؟ گفت: بیامرزید و گفت: بیامرزیدم تو را بدان سبب که از سفلگان دنیا هیچ نستی با همه احتیاج (همان: ۱۲۷).

او با زبانی تند و بی‌محابا حاکمان زمانش را محکوم و تسلیم خود می‌سازد. «حاکمانی که به گواه تاریخ، جز کشاندن مغول به ایران و خرابی و کشتار مردم بی‌گناه، نتیجه‌ای دیگر به همراه نیاوردند» (پیرنیا و اقبال آشتیانی، بی‌تا: ۶۱۵).

عطار روایت «ذوالنون و متوکل» (همان: ۱۲۴) را بهانه‌ای قرار می‌دهد تا به گونه‌ای متفاوت با آنچه دیگران نقل کردند، از میان روایاتش فریاد اعتراض خود را بلند کند. او

این روایت را با سه روایت دیگر همراه می‌کند تا دیگر اقشار جامعه را نیز با خود همراه سازد. شخصیت پیرزن و خواهر بشر حافی در این داستان چشمگیر است. «پیرزنی نشسته بود، پیش او آمد و گفت زنهار تا از وی نترسید که او هم چون تو بنده‌ای است از بندگان خدا تا خدای عزوجل نخواهد هیچ نتوان کرد.» در جایی دیگر، او ۴۰ شبانه‌روز در حبس، چهل قرص نان خواهر بشر حافی را نمی‌خورد، به دلیل آنکه «به دست زندانبان گذر می‌کرد» (همان: ۱۲۴).

عطار با محور قرار دادن کلیت اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی روزگار خود که دارای محتوایی آکنده از فساد، قتل، غارت و تجاوزگری آن هم در نقطه اوج خود بود، از مشایخ اسطوره‌هایی از اخلاقیات و فضائل انسانی خلق کرد تا شاید بتواند عطش جامعه بلازده و تشنه معرفت زمانش را سیراب سازد: پادزهری قوی در برابر زهری مهلک. عطار به دلیل شغل طبابت و ارتباط نزدیکی با مردم، با جسارت و بدون توجه به حمایت‌های حامیان و عوالم درباریان، خود را تماماً وقف تصوف کرد و رشته پیوند خود را با عامه مردم گسترش داد. عطار، تصوفی اجتماعی و مردم‌دوستانه و انتقادگرا را به ذوالنون نسبت می‌دهد و او را صوفی سکری، پیشوای ملامتیان و صاحب اسرار کرامات و کرامات وافر، سالکی زاهد، مبارزی سرسخت در برابر حاکمان عصر خود می‌داند که مراحل عرفان را طی کرده و دارای علم حقیقت است. مهم‌ترین ملاک‌های عطار برای این صوفی، مردم‌گرایی، آرمان‌گرایی و روحیه حماسی بود و دارای هویتی عرفانی-اجتماعی به‌شمار می‌رود.

روایت ذوالنون در *نفحات الانس* بازنویسی همین روایت در *طبقات الصوفیه* است؛ بنابراین ساختار روایی روایت‌های او نیز برگرفته از طبقات است. اگرچه گرایش‌های مشترک مذهبی و صوفی‌گرایانه جامی و انصاری، او را متمایل می‌کند که بازنویسی کتاب انصاری را برای ثبت شرح حال مشایخ برگزیند، تفاوت *نفحات با طبقات* در این است که «خواجه عبدالله انصاری با توجه به محیط مذهبی روزگار خود، بر سر برخی از مسائل اعتقادی پای می‌فشارد که چندان مدنظر جامی نیست و چون همان دل‌مشغولی‌ها را ندارد،

بخشی از این تعلیمات را حذف و فقط آنچه را حفظ کرده که مستقیماً و دقیقاً با خصوصیات و فضایل مشایخ مرتبط بوده است» (دینز، ۱۳۷۹: ۱۵۳).

از نظر آمیختگی تصوف با افکار پادشاهان تیموری و جنگ‌ها و کشتارهای پیاپی، رکود و ایستایی و انحراف تصوف، شطحیات بی‌اساس به‌عنوان وسیله‌ای برای برتری‌طلبی و غرور فرق مختلف از یک طرف، و از سوی علاقه و تشویق سلطان حسین بایقرا که خود از بزرگ‌ترین مروجان ادبیات در این دوره به‌شمار می‌رود (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۹۳، ج ۷: ۷۰۵) و وزیر نام‌آورش امیرعلیشیر نوایی، به علم‌اندوزی و حمایت از علم و ادب در هرات و گسترش طریقت نقشبندی قابل توجه است.

جامی در چنین فضا و موقعیتی در مقام شاعری بزرگ در دربار هرات شهرت بسیار یافت و در همان حال یکی از بزرگان روحانی طریقت نقشبندی شد و با اینکه نسبت به اصول مذهبی اهل سنت متعصب بود، با روحیه‌ای ملایم و متعادل کتاب *نفحات الانس* را به پیشنهاد امیرعلیشیر نوایی به نگارش درآورد آثار جامی از وجه ادبی نقطه‌اوج و کمال ادبیات کهن فارسی، در محل تلاقی سنت‌های درباری و صوفیانه است.

جامی سخنان ذوالنون و تفسیر انصاری را عیناً می‌آورد، اما شواهد شاعرانه را حذف می‌کند و فقط وجه تعلیمی روایت را نگاه می‌دارد و ویژگی‌های گویشی متن انصاری را کنار می‌گذارد. باید گفت که قدرت خارق‌العاده‌ی اولیا و کرامات منسوب به آن‌ها در دوره‌های آغازین تصوف، علی‌رغم نسبت‌دادن کرامات به صوفیان و عرفای بزرگ قرون اولیه، چندان گسترده و برجسته نمی‌نماید، اما در دوره‌ی جامی و با پیدایش و گسترش سلسله‌های متعدد تصوف، این امر بسیار مهم جلوه می‌کند و ملاک و میزان برتری صوفیه و مشایخ طریقت بر یکدیگر می‌شود. با راه‌یابی افراد ناشایست و صوفی‌نمایان، به حلقه‌ی صوفیان صافی ضمیر، انجام‌دادن این‌گونه کارها و نسبت‌دادن هر امر محالی به صوفی، وسیله و دامی برای فریفتن عوام به‌منظور رسیدن به مقاصد خویش می‌شود. شاید به همین دلیل است که کرامات، آن‌گونه که در تذکره رواج دارد، در *نفحات* بازار داغی ندارد و جامی اگرچه در مواردی اندک کرامات را پذیرفتنی و قابل قبول می‌داند، در بیشتر موارد با این عمل مخالفت می‌ورزد و آن را امری ناپسند می‌شمارد.

جامی هم مانند دو اثر دیگر، از شیوه غیرمستقیم بیان تجربه عرفانی، ذکر کرامت، بیان تعالیم از طریق کنش و گفت و گو استفاده کرده است، اما بازنویسی جامی از کتاب *طبقات*، مانع انعکاس اندیشه جامی در روایتگری او نشده است. او تلاش می کند از روش بیان تعلیم از طریق کرامت و گفت و گو به اندازه بهره بگیرد و با زبانی ملایم، فشرده و متعادل، آن‌ها را نقل کند، به غیر از دو روایت «ذوالنون و ماهیان دریا» (جامی: ۳۰) که احتمالاً جامی آن را از *کشف‌المحجوب* (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۰۰) اخذ و جایگزین حکایت هم‌زندانی شدن ذوالنون با احمد حنبل و گفت و گوی «حسین رازی با ذوالنون» کرده است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹). ساختار کلی روایات ذوالنون در *نفحات*، برگرفته از *طبقات* است. *نفحات* بازگردانی *طبقات‌الصوفیه* انصاری و حکایاتش بیشتر شبیه گزارشی تاریخی است. او در حقیقت مانند یک مؤلف واقعی عمل کرده است تا راوی روایات او کمترین انعکاس دهنده اوضاع اجتماعی و سیاسی باشد. جامی از آوردن حکایت «زندانی شدن ذوالنون» شاید به دلیل جایگاه سیاسی و روحیه محافظه کارانه اش اجتناب کرده است. در *نفحات*، با راوی بی نظیری روبه‌رو هستیم که حکایات و گفتار مشایخ را برخلاف عطار، با احتیاط بیان می کند.

از دید جامی، ذوالنون مصری صوفی معتدل، رئیس و سرآمد صوفیان و اولین کسی است که مبانی صوفیانه را با رموز به کار برده است. مهم‌ترین ابعاد و عناصر مورد توجه جامی، ویژگی‌های اخلاقی این صوفی و هویت عرفانی و اخلاق‌مدار اوست.

نتیجه‌گیری

با وجود بهره‌گیری هر سه مؤلف از منابع مشترک، تعلق به بافت فکری و اجتماعی ایجاب می کند که هر کدام با نگرشی خاص و چشم‌اندازی معین به بازنمایی زندگی ذوالنون بپردازند. اگرچه هدف مشترک هر سه تذکره‌نویس، استیلای شخصیت ذوالنون در جهت تعلیم مبانی تصوف بود، با بررسی جایگاه ذوالنون در آثار تاریخی و آثار متصوفه درمی‌یابیم که انصاری در بخش تاریخی، با اتکا بر اسناد و حذف برخی روایات مشترک در همه آثار، درصدد نزدیک کردن مبانی تصوف به شریعت اسلام و به‌ویژه به مذهب حنبلی است.

او با استفاده از شیوه‌های وصف شخصیت، در واقع به نوعی فضاسازی برای روایات خود و بحث و تبادل نظر در مورد علم و انواع آن دست می‌زند تا واقعیت سخن خود را به اثبات برساند. انصاری با محور قراردادن شخصیت ذوالنون در کنار دیگر صوفیان و رهبران مذاهب، و البته با کنار زدن طبقات اجتماعی، با بهره‌گیری از انواع روایات به خصوص گفت‌وگو و کرامت در قالب جلسات درس و با توجه به اوضاع اجتماعی-تاریخی زمان خود، شخصیت ذوالنون را ترسیم می‌کند. او که خود حنبلی متعصبی است و در عصر متعصب درگیری‌های شدید فرقه‌ای به سر می‌برد، با نگاه تاریخی، اجتماعی و اعتقادی خود، ذوالنون را عارفی دینی، صحوی و مدافع اعتقادات خود در آشوب‌های زمان و با هویتی عرفانی-مذهبی معرفی می‌کند.

عطار نیز در روزگار نابسامان و پر از فساد خود، با اتکا به مردم در فضایی فراتاریخی با بهره‌گیری از توصیفات و در قالب نثر مسجع، به تصویرپردازی ماهرانه از ذوالنون می‌پردازد.

در تذکره، شخصیت ذوالنون در کنار اقشار مختلف مردم برتری داده می‌شود. روایات عطار، بازگوکننده مهارت او در بهره‌گیری از عناصر داستان و تأکید بیشتر بر بعد عرفانی به خاطر استفاده پررنگ از کرامات ذوالنون است. او با نگاه انتقادی و ستیزه‌جوی خود به اوضاع فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جامعه، ذوالنون را عارفی ملامتی و سهوی، اجتماعی و صاحب کرامات فراوان و زاهدی مبارز معرفی می‌کند که هویتی عرفانی-حماسی دارد. جامی اگرچه ادعای دنباله‌روی از انصاری را دارد، به شکلی موجز و بدون توجه به سندپردازی‌های انصاری، به شرح حال ذوالنون اشاره می‌کند. تصویر ذوالنون در *نفحات*، تفاوتی فاحش با تصویر او در طبقات دارد. جامی سعی می‌کند بدون دغدغه‌های انصاری و بی‌توجه به اوضاع اجتماعی، ذوالنون را صوفی‌ای معتدل معرفی کند که رسالت تعالیمش هدایت فرد به سوی مبانی اخلاقی است. از دید جامی، او دارای هویتی عرفانی و اخلاق‌مدار است.

منابع

- ابن کثیر الدمشقی، أبو الفداء بن اسماعیل. (۱۴۰۷). *البدایة و النهایة*. دار الفکر مؤسسة الکتب الثقافیة. بیروت.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۴۶ ه. ش). *الفهرست*. ترجمه: محمدرضا تجدد. بانک بازرگانی ایران (چاپخانه). تهران.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله. (بی تا) *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. گردآورنده: حوت، کمال یوسف. دار أم القرى. قاهره.
- احمدی، بابک. (۱۳۹۱). *چهار گزارش از تذکرة الاولیا*. مرکز. تهران.
- اخوتی، احمد. (۱۳۹۲). *دستور زبان داستان*. فردا. اصفهان.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴). *رسالة قشیریه*. ترجمه: ابوعلی عثمانی، علمی و فرهنگ. تهران.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیة*. تصحیح: محمد سرور مولایی. توس. تهران.
- براهنی، رضا. (۱۳۹۲). *قصه نویسی*. نگاه. تهران.
- پیرنیا، حسن. اقبال آشتیانی، عباس. ظریف آب کنار، رحیم. (۱۳۹۳). *تاریخ کامل ایران*. سما. تهران.
- _____. (بی تا). *تاریخ کامل ایران*. کتابخانه خیام. تهران.
- تقوی، محمد و اندیشه قدیریان. (۱۳۸۷). «ویژگی های ساختاری و روایتی حکایت های مشایخ در مثنوی های عطار». *جستارهای ادبی*. سال چهل و یکم، ش ۱۶۰. صص ۱۱۵-۱۳۶.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۹۴). *نفحات الانس*. تصحیح: محمود عابدی. سخن. تهران.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ ه. ق). *تاریخ بغداد*. ج ۸. دارالکتب العلمیه بیروت.
- دنیز، اگل. (۱۳۷۹). «تذکرة الاولیاءهای عطار و جامی. تداوم نوشته های بنیادی تصوف». مترجم عبدالمحمد روح بیخشان، مجله معارف. دوره هفدهم. ش ۵۱. صص ۱۵۸-۱۹۷.

- ذهبی، محمد بن احمد. (بی تا). *الإعلام بوفیات الأعلام*. محقق: عبدالباقی، ربیع ابوبکر. مؤسسة الکتب. بیروت.
- رضوانیان، قدسیه. (۱۳۸۹). *ساختار داستانی حکایت های عرفانی*. سخن تهران.
- _____. (۱۳۸۰). «ابزارها و عناصر شخصیت پردازی در متون داستانی عرفانی (کشف المحجوب-اسرار التوحید- تذکرة الاولیا)». آینه میراث. سال پنجم. ش ۱۴. صص ۳-۸.
- _____. (۱۳۸۰). «ابزارها و عناصر شخصیت پردازی در متون داستانی عرفانی کشف المحجوب اسرار التوحید تذکرة الاولیا ۲». آینه میراث. سال پنجم. ش ۱۵. صص ۱۶-۱۹.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد. (۱۳۸۲ ه. ق). *الأنساب*. مصحح: معلمی، عبدالرحمن بن یحیی. مطبعة مجلس، دائرة المعارف العثمانية. حیدرآباد.
- سلمی، محمد بن حسین. (۱۴۲۴ ه. ق) *طبقات الصوفیة*. الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون. بیروت.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). «مقامات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر (با یاد پروفیسور فریتز مایر)». مجله نامه بهارستان. سال دوم. ش ۴. صص ۶۵-۷۸.
- _____. (۱۳۹۴). *در هرگز و همیشه انسان از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری*. سخن. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۳). *تذکرة الاولیا*. تصحیح: محمد استعلامی. زوار. تهران.
- غلامحسین زاده، غلامحسین. (۱۳۸۶). «نقد و تحلیل حکایات کرامت های مولانا در رساله سپهسالار». پژوهش های ادبی. سال چهارم. ش ۱۷. صص ۱۲۵-۱۴۸.
- گلرنگ رهبر، مرضیه. (۱۳۹۴). *ذوالنون مصری*. مجله ادب فارسی. سال پنجم، ش ۱۵. صص ۱۴۱-۱۶۰.
- مدرس، فاطمه، شفق، اسماعیل و امید یاسینی. (۱۳۹۲). «تحلیل حکایات تعلیمی تذکرة الاولیا بر پایه الگوی روایی گریماس». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. سال پنجم. ش ۲۰. صص ۷۳-۱۰۲.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. ج پنجم. اساطیر. تهران.

تحلیل جغرافیای نمادین مکان- کهف در تفسیر عرائس البیان روزبهان با رویکرد نقد مضمونی^۱

راضیه حجتی زاده^۲

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

یکی از وجوه تأثیرگذاری قرآن کریم بر تفسیرهای عرفانی، توجه به بعد زمان و مکان در زندگی بشری است. نظریه‌های گوناگونی در نقد ادبی معاصر به تحلیل سیمای مکان می‌پردازند که از آن میان، نظریه افق-منظر میشل کولو در تحلیل تفسیر عرفانی روزبهان کارآمدتر است؛ زیرا این نظریه به عنوان شاخه‌ای از نقد مضمونی قادر است مکان را از عنصری در پس زمینه روایت، به عنصری نمادین و معنادار تبدیل سازد و جهان بینی عرفانی را از خلال تعامل میان انسان و محیط تبیین سازد. با توجه به این امر سؤال اینجاست که چه رابطه‌ای میان مکان-کوه و نگرش عرفانی روزبهان در عرائس البیان وجود دارد. به اجمال می‌توان گفت روزبهان بیشتر رویکردی پدیدارشناختی به مقوله مکان دارد. غار نمادی از یک

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.13949.1276

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. r.hojatizadeh@ltr.ui.ac

خاطره ازلی است که عارف می‌کوشد در مسیر سلوک خود آن را در قاب‌های مختلفی از مکاشفه‌های خود نمایان سازد. عارف در توصیف قاب‌های خود در یک مکان نمی‌ماند، بلکه از مکانی به مکان دیگر گذر می‌کند. از این رو، گاه از کهف بدن به کهف رعایت و سپس به کهف غیرت، روح، محبت و جز آن عبور می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت که مکان در تجربه عرفانی، واقعیتی محصور و عبور ناپذیر نیست، بلکه واقعیتی انعطاف‌پذیر است که عارف را در مسیر سیوررت و سلوک همراهی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تفسیر عرائس البیان، روزبهان، نقد مضمونی، افق-منظر، مکان، کهف.

مقدمه

حضور عناصر زمانی و مکانی در ادبیات، چه به صورت مجازی و استعاری و چه به شکل حقیقی یا واقع‌نمایانه امری رایج بوده است. رویکردهای معاصر به مفهوم مکان، در قالب جریان‌ها و نظریه‌هایی همچون بوطیقا یا شعرشناسی جغرافیایی، روایت‌شناسی‌های جغرافیایی، نقدهای جغرافیایی، جغرافیای ادبیات، مفهوم اندیشه-افق، روایت‌شناسی مکان و نقد بوم‌شناختی به این موضوع می‌پردازند. امروزه حجم نظریه‌هایی که به مفهوم مکان در آثار ادبی اشاره دارند، به سبب اهتمام بیشتر به علم جغرافیا و تفوق نسبی آن بر علم تاریخ، رو به فزونی گذارده است. از میان این رویکردها، پژوهش حاضر مضمون مکان را براساس نظریه میشل کولو و دیدگاه اندیشه-منظر وی در تفسیر روزبهان از سوره کهف بررسی و تحلیل می‌کند. رویکرد مزبور به عنوان بخشی از بوطیقای جغرافیای ادبی، در پی آن است تا با بررسی مکان یا مکان‌هایی خاص دریابد رابطه انسان با جهان و محیط، چگونه در متن انعکاس می‌یابد. مفهوم منظر یا افق در اندیشه کولو شاهدهی بر «چندبعدی بودن پدیده‌های انسانی و اجتماعی، وابستگی متقابل میان زمان و مکان، تعامل میان طبیعت و فرهنگ و بالاخره رابطه امر نمادین و غیرنمادین است» (کولو، ۲۰۱۱: ۱۱). مفهوم افق ما را فرامی‌خواند تا به جای مطالعه مکان در قالب تقابل‌های دوگانه‌ای همچون بالا/پایین،

محسوس/نامحسوس، روحانی/جسمانی، طول/عرض و مانند آن، به گونه‌ای متفاوت در این باره بیندیشیم. در واقع منظر، حاصل تعامل انسان با مکان است. به تصور کولو، محال است که سوژه یا فاعلی بتواند به ابژه‌ای نظر کند، بدون آنکه جسم و ذهن او از منظر و دورنمایی که پیش رو دارد، متأثر نشود. دیگر اینکه منظر یا افق، تنها یک معنی یا تفسیر ندارد؛ چرا که زاویه دید و ذهنیت بیننده، پیوسته در حال تغییر و حرکت است (نک. کولو، ۲۰۱۱: ۲۰) و معانی متفاوتی از یک مکان واحد استنتاج می‌کند. در حقیقت، انسان آگاه با اتصال به جهان و مکان، تصویری از خویش ارائه می‌دهد. در تفسیرهای قرآنی نیز که از تجربه‌های شهودی عارف برآمده‌اند، آنچه اهمیت دارد رسیدن به خودشناسی یا بسترسازی برای تجربه‌های مکاشفه‌ای بعدی است؛ بنابراین هر مکان یا جغرافیایی در بیرون، در نهایت به توصیف قلمرو نفس و جغرافیای روانی آن منتهی می‌شود. بر این اساس، به نظر می‌رسد که رویکرد اندیشه-افق کولو، به عنوان شاخه‌ای از رویکرد بوطیقای مکانی که با پیوند میان جسم و روح و درون و بیرون ملازم است، روش مناسبی برای تأمل درباره مفهوم کهف یا غار در تفسیر عرفانی روزبهان باشد.

پیشینه پژوهش و نقد مضمونی

تاکنون در خصوص مکان در ادبیات، به ویژه از منظر رویکردهای نو در نقد ادبی، پژوهشی جدی صورت نگرفته است. از میان محدود آثار موجود در این زمینه، تنها می‌توان به مقاله اکبرپوران و عباسی (۱۳۹۱) اشاره کرد که مفهوم گسست در ساختار افق را با استناد به نظریه کولو، در شعر ناظم حکمت بررسی کرده است. از میان سایر پژوهش‌ها موارد زیر قابل ذکر است:

- اصغری (۱۳۸۸): «بررسی زیبایی‌شناختی عنصر مکان در داستان»، توجه به مکان از وجه نظری و کاربرد آن در آثار داستانی مطمح نظر نویسنده بوده است، اما این پژوهش، رویکرد تطبیقی و کاربردی ندارد و منحصراً به تبیین مبانی زیبایی‌شناختی مکان اختصاص دارد.
- مال میر و یزدلی (۱۳۹۳): «بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در کشف‌المحجوب، رساله شیریه و تذکره‌الاولیاء»، این مقاله مکان را به عنوان موضوعی مستقل دنبال

نمی‌کند، بلکه به آن به‌عنوان ابزاری برای انتقال احساس و تجربه امر قدسی می‌نگرد.

- یوسفی و حیدری (۱۳۹۳): «جغرافیای عرفانی»، این پژوهش در سه محور جغرافیای طبیعی، جغرافیای عرفانی قرآنی و جغرافیای عرفانی انتزاعی عرفا به موضوع جغرافیا به‌طور اعم و از نگاهی هستی‌شناختی می‌پردازد، اما به کهف اشاره‌ای نداشته و تأویلات خود را بیشتر بر آرای سهروردی و عرفان‌پژوهانی چون کوربن مبتنی کرده است.

- مشتاق‌مهر و دستمالچی (۱۳۹۵): «جغرافیای ملکوتی و اوقات عرفانی»، این مقاله به توصیف جغرافیای ملکوتی و توجیه شرق و غرب عرفانی می‌پردازد و با ذکر نمونه‌هایی از اسطوره‌ها و رساله‌الطیرها می‌کوشد تا پیوند لامکان را با صورت‌های عینی زمینی بررسی کند. به این منظور، نمونه‌هایی از مشرق و مغرب و اوقات عرفانی را به‌همراه ساکنان و زائران این ارض ملکوتی از درون آثار ارائه می‌دهد.

گذشته از آثار فوق، از کتاب ارزشمند ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز (از ایران مزدایی تا ایران شیعی) به قلم هانری کوربن باید نام برد که برای نخستین بار به جمع و تشریح آرای فیلسوفان و عارفان نامی شیعی نظیر ابن عربی، صدرالدین قونوی، سهروردی، عبدالکریم جیلی، محمد لاهیجی، صدرالدین شیرازی، فیض کاشانی و چند تن دیگر در باب تصویر زمین، عالم مثال، اقلیم هشتم و هورقلیا همت گماشت و بارویکردی پدیدارشناسانه و از دریچه تفکر اسلام شیعی این منظومه را تشریح کرد، اما نگاه این اندیشمند چنانکه پیداست، بیشتر جلوه‌ای فلسفی دارد و جهت‌گیری ادبی و بلاغی در آن راه نیافته است.

مقاله حاضر تنها پژوهشی است که موضوع مکان را در قالب یک رویکرد ادبی و تفسیری مشخص و تعریف‌شده و با روش نقد مضمونی، در تفسیرهای عرفانی بررسی و تحلیل می‌کند.

تعریف مضمون در نقد مضمونی، با تعریف مصطلح و رایج آن تفاوتی آشکار دارد. در نقد مضمونی، مضمون نه موضوع یا محتوای یک اثر، بلکه مجموع دلالت‌های ضمنی و

غیرمستقیمی است که به مصداق‌ها و معناهای صریح و مستقیم یک متنافزوده می‌شود (ریشارد، ۱۹۶۱: ۸۱). مضامین سنتی عمدتاً جنبه‌ای انتزاعی دارند؛ درحالی که نقد مضمونی، در عوض مطالعه کلی طبیعت، ویژگی و کیفیتی از آن را مانند ویژگی‌های زمانی و مکانی، یا عناصر اربعه شامل آب، باد، خاک و آتش، به شکلی خاص بررسی کند. براین اساس، این مقاله به پرسش‌های زیر پاسخ می‌گوید:

الف) چه رابطه‌ای میان مکان-کهف در تفسیر *عرائس‌البیان* با منظر و ذهنیت عرفانی روزبهان وجود دارد؟

ب) ویژگی‌های معنایی و بلاغی کهف به‌عنوان یک مضمون کلان در این اثر کدام است؟

جغرافیای نمادین و مکان

نمادپردازی، قلمرو گسترده‌ای از دانش‌های بشری را دربر گرفته است. از این میان، تا جایی که به حوزه مطالعات ادبی ارتباط می‌یابد، نمادپردازی در قلمرو جغرافیای ادبی، در پی ترسیم گونه‌ای جغرافیای نمادین یا تحلیل مکان-فضا با نگره‌ای نمادین در تفسیرهای عرفانی است. شاید بتوان در یک نگاه کلی، این‌طور استنباط کرد که به مکان از دو حیث عمده می‌توان نگریت: نشانه‌شناختی و روان‌شناختی. بدین ترتیب، مکان از یک سو، دارای هویتی مستقل نیست و منحصرأ در پس‌زمینه موضوعی دیگر به آن اشاره می‌شود. چنانکه غالب نظریه‌های روایت‌شناسی، آن را به‌عنوان صحنه و زمینه اولیه وقوع حوادث و رویدادها و دارای کارکردی توصیفی و فرعی معرفی می‌کنند؛ یا برعکس، مکان را فی‌نفسه واجد هویتی مستقل می‌بینند که به‌جای آنکه صرفاً دروازه ورود به رویدادها باشد، رویدادها و اشخاص را تابعی از شرایط و ساختارهای خود می‌سازد و در تکوین و گسترش فضای کلی یک متن و معناها و دلالت‌های آن، نقشی اصیل و تأثیرگذار دارد. در این حالت، مکان بر جهان‌بینی فردی و گروهی دلالت و بر آن تأثیر دارد و جهان‌بینی‌ها نیز به نوبه خود، در شناخت بشر از جهان پیرامونی، قلمروها و گستره آن نقش آفرینی می‌کنند. در میان نقشه‌های اولیه جغرافیایی، به‌ویژه از قرن دهم هجری به این سو، رنگی از تخیل و نمادپردازی را می‌توان دید؛ به‌عنوان نمونه «تصور مسلمانان درباره زمین، همواره تحت

تأثیر کوه قاف به‌عنوان نقطه مرکزی کیهان بوده است و هفت اقلیم زمینی که به شکل تصویرهایی از آنچه در آسمان است جلوه گرمی شدند، در واقع متناظر با هفت اقلیم آسمان بودند» (ادریسی، ۱۳۹۰: ۲۶). در هر حال، ما با نوعی «جغرافیای قلمرو خیال» در مکان‌نگاری‌های اسلامی مواجهیم. نگارنده در اینجا درصدد توصیف و تحلیل قلمرو همین جغرافیای نمادین است. منظور از جغرافیای نمادین در اینجا، تبیین رابطه میان مکان با روان و نفس انسانی از یک سو، و با جهان‌بینی عرفانی از سوی دیگر است. در متون ادبی یا متون تأویلی صوفیانه نیز آفاق یا مکان به‌عنوان نشانه و رمزی بر ساحت و قلمرو نفس و روان تلقی و تأویل شده است و همین امر، زمینه وسیعی را برای شکل‌گیری خیال‌پردازی‌های مکانی و در مجموع، بوطیقا یا زیبایی‌شناسی مکان فراهم می‌کند.

غار در نمادگرایی صوفیانه

از نمونه‌های ارتباط عارفانه با حق در قرآن کریم، یکی سرگذشت حضرت مریم (س) و دیگر خفتگان کهف است که در هر دو نمونه هم، به موقعیت مکانی آن‌ها اشاره شده است. لویی ماسینیون با انجام‌دادن پژوهشی مفصل درباره تفسیرهای قدیم عرفانی، شیعی و اسماعیلی، به اهداف و ویژگی‌های معادشناسانه این سوره اشاره می‌کند و آن را اپوکالیپس اسلامی می‌نامد. به علاوه، می‌افزاید که غار همان پناهگاهی است که مهدی از آنجا ظهور عیسی (ع) را در آخرالزمان انتظار می‌کشد^۱ (ماسینیون، ۱۹۵۴: ۱۱۳). غار افسوس همان جایگاهی است که اولین بار رستاخیز اصحاب کهف در آن به وقوع پیوست؛ و با این وصف، با پایان دور زمان پیوند دارد. ماسینیون همچنین عنوان می‌کند که در آموزه‌های رازآلود شیعی، غار نمادی از امیرالمؤمنین علی (ع) است (همان: ۱۱۱) و در آموزه‌های اسماعیلی، معرف و رمز «تالی» (همان). از این دو نمونه درمی‌یابیم که غار دیگر نه یک مکان ساده، بلکه به‌منزله شخص انسانی است که در درون خود، معنای تاریخ و حقیقت خلقت را متجلی کرده است.

اولین عارفی که به کهف اشاره می‌کند، حسین منصور حلاج است. او در ضمن ایاتی در دیوان خود، به داستان اصحاب کهف چشم‌زدی دارد:

و الله لو حلف العشاق أنهم
موتى من الحب أو قتلى لما حثوا
قوم إذا هجروا من بعد ما وصلوا
ماتوا وإن عاد وصل بعده بعثوا
ترى المحبين صرعى فى ديارهم
كفتية الكهف: لا يدرون كم لبثوا
(الحلاج، ۲۰۰۲: ۱۲۷)

از ابیات فوق به نظر می‌رسد که حلاج غار را چه به‌عنوان مکانی خاص و چه به‌مثابه نمادی دلالت‌کننده به کار نبرده است. در نگاه او آنچه اهمیت دارد، بیان حال عشق است که بر نمادگرایی یا هر عمل دیگری برتری دارد. با این‌همه، از اظهارات سلمی در *حقائق التناسیر* این‌گونه برداشت می‌شود که او در بازتعریفی نمادین از غار، مانند بسیاری از عارفان و مشایخ پس از خود، آن را رمزی از معرفت اصیل و غیراکتسابی و در تقابل با شناخت عرضی و اکتسابی در جهان مادی می‌داند. در این تعریف، غار مکانی ذهنی و معنوی و رمزی از مرکز عالم، جایی فراسوی زمان و مکان است: «الکھف [و الرقیم] فی ظلّ [المعرفة] الاصلية لا یزائلهم بحال، لذلك خفی علی الخلق اثارهم» (سلمی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۵۷).

با تکیه بر *حقائق التناسیر*، به نظر می‌رسد که ابن عطا از جمله عارفانی است که پیش از روزبهان بیشترین اهتمام را به فحوای این سوره داشته است. چنانکه در تفسیر آیه «ثانی اثینِ إِذْ هُمَا فِی الْغَارِ»، آن رابه محل قرب و کھف انوار در عالم ازل تعبیر می‌کند (همان: ۹۶) و این نخستین باری است که کھف به منزله مکانی معنوی و انتزاعی تأویلمی شود. با این‌همه، کھف هنوز به بیان یک حال از احوال عرفانی محصور مانده است و آن را پیوسته به حال انس و قرب منتسب می‌کنند. چنانکه ابن عطا در ادامه می‌افزاید: «حق میان ایشان و اغیار حائل شد و آن‌ها را به غار انس خود مأوا داد و مقام امن بخشید. سپس آنان را از خویش فانی و از خواست و اراده و معانی خود غائب کرد تا در حضرت او واله و حیران بماندند» (همان: ۱۲۱). با آنکه ابن عطا شرحی مبسوط از تفسیر آیات این سوره به‌طور جداگانه ارائه می‌دهد، کھف در نظر گاه او نیز یک مضمون یا تصویری محوری محسوب نمی‌شود. امام قشیری (قرن ۵ ه. ق.) با تفسیر آیه ۹ از سوره مبارکه کھف، نظریه خود را مبنی بر ارتباط میان مکان و روح این‌گونه مطرح می‌کند: «... ایشان مدت درازی را در آن غار ماندند و به

همین علت، به یاران کهف نامبردار شدند. پس ارواح و جان‌ها دارای مکان‌اند، همچنان‌که قلوب نیز به مکان و جولان‌گاه خود وابسته‌اند» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۹). با این همه، اگر قشیری به رابطه میان کشف و تجلی با مکان جغرافیایی زمینی اذعان دارد، غالب صوفیه و از جمله روزبهان، جهت توجه خود را از جغرافیای زمینی به سوی جغرافیای آسمانی برگردانده‌اند.

از میان عارفان سنت دوم عرفانی، از شیخ اکبر باید نام برد. ابن عربی کهف را یکبار عبارت از باطن بدن و رقیم را ظاهر آن و بار دیگر، کهف را عبارت از عالم جسمانی می‌داند، و سپس اصحاب کهف را روحانیات انسان شامل روح، قلب و عقل معرفی می‌کند که بعد از فنای جسم نیز باقی همچنان باقی است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۹۴). ظاهراً ابن-عربی در این تعبیر اخیر خود از کهف به عنوان قوای روحانی از روزبهان تأثیر پذیرفته است. کما اینکه در جاهای دیگر نیز به مشرب روزبهان و تأویلات عرفانی او نظر داشته است؛ برای نمونه عبارت «آووا الی الکهف» در آیه ۱۶ را نیز تقاضای استعدادی آن‌ها برای بازگشت به بدن و استکمال قوای عقلی و عملی می‌داند. درست عین همین تفسیر را در *عرائس‌البیان* مشاهده می‌کنیم؛ بنابراین تفسیر روزبهان به نسبت با سایر تفسیرهای عرفانی متقدم و متأخر از اصالت برخوردار است و تنوع توصیفات و چرخش‌های زبانی او در پردازش مفهوم کهف، از تنوع واقعات و احوال درونی و شخصی وی سرچشمه می‌گیرد. و مکان-کهف از حیث مکانمندی پدیداری خود، بیش یا هم‌سنگ واقعه‌ای که در ظرف آن اتفاق افتاده است، اهمیت می‌یابد.

۱. روزبهان و تفسیر کهف در *عرائس‌البیان*

در میان همه عارفان، روزبهان شاید تنها عارفی باشد که بیش از دیگران صاحب مکاشفات و محاضرات بوده و در عالم خیال و نمادپردازی‌های عرفانی راهی دراز پیموده است. به باور او، غار در وهله نخست، رمزی از وحدت و مقام تشبیه، و چونان «حجله زفاف» است. درعین حال، روزبهان از توان استعاری و نمادین مکان بیش از همه مفسران بهره برده است. در بخشی از *عرائس‌البیان* ذیل آیه ۱۰ سوره مبارکه کهف می‌خوانیم:

«و هم فتیان المعرفة الذین خلقوا بسجیة الفتوة، و فتوتهم إعراضهم عن غیر الله، و عن الكون جمیعاً، و إقبالهم على الله بنعت إیوائهم إلى كهوف وصاله، و ضلال جماله، و حصون أنسه، و قصور قدسه بدلوا مهجتهم لله بلا نصب لأنفسهم و طلبوا منه و دخلوا فی مزار قربه و مساقط انوار شهوده، فلما استقاموا فی منازل الانس و مشاهد القدس و راوا محبوبهم بنعت الرعايه و الكلاءه، هیجهم نور البسط و سر الافتقار الى السؤال زیاده القریات و المدائن» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۰۰).

در عبارات فوق، كهف در حکم يك تصوير كانونی است كه استعاره‌های مکانی فراوانی را حول خود به شكل اقماری پدید آورده است. از آن جمله ضلال، حصون، قصور، مزار، مساقط و منازل كه قلمروهای مبدأ را برای جمال، انس، قدس، قرب، انوار شهود، انس به عنوان قلمرو مقصد تشكيل می دهند.

روزبهان میان غار (مکان بیرونی) با بهشت (مکان درونی) كه گاهی از آن به بهشت روح و زمانی به عالم قدس و جنت انس نیز تعبیر می کند، فاصله‌ای قائل نیست و به همین علت نیز عنوان می کند كه خداوند، عالم قدس را در آن غار كوچك وارد كرد. همان گونه كه قادر است هزار باغ بهشتی را در تنگی چشمان مورچه‌ای بیافریند. مفهوم درهم تنیدگی مکانی را در فحوای این كلام روزبهان به خوبی می توان دریافت كه چگونه دو مکان یا دو جغرافیا، یکی جغرافیای امر مشهود و دیگر جغرافیای امر نامشهود به هم گره می خورند؛ به طوری كه منازلی مانند فنا، بقا، تجرد و تفرید را جز از طریق این درهم تنیدگی نمی توان ادراك كرد. او در جایی دیگر اشاره می کند كه قول به شمار سه گانی یاران غار را می توان به روح، قلب و عقل تعبیر و سگ را نمادی از نفس دانست كه ملازم با كهف است. سپس كهف را نماد تن یا بدن می داند؛ زیرا همچنان كه اصحاب كهف به غار، سایر انسان ها نیز به بدن تعلق دارند (همان: ۳۹۹)، اما نگاه او به این تعلق، نگاه مادی و منفی گرایانه نیست، بلکه او معتقد است هر انسانی برای استكمال علمی و عملی خود از خداوند می خواهد كه او را به عالم سفلی و به جهان تن وارد سازد. بدین ترتیب، آیه کریمه «إِذْ أَوْى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ» را استدعای اتصال و هبوط جسمانی تأویل می کند.

با این وصف، باید گفت که روزبهان بیشتر رویکردی پدیدارشناسانه به مقوله مکان و غار دارد؛ زیرا افق دید عارف را که برخاسته از ساختار تجربه اوست، عنصری وابسته به مکان واقع و تجربه عارفانه می‌داند. در بینش او، مجموعه «جهان زیسته» عارف است که افق خاص او را پدید می‌آورد. این جهان علاوه بر قراردادن در مکان، مستلزم رابطه بین‌الذهانی (رابطه با دیگری) نیز هست.

البته دیگری در نظر روزبهان، یک دیگری عینی و مادی نیست، بلکه رابطه عارف با عقل، روح و قلب او یا با ارواح دیگر است. از طرف دیگر، دغدغه مکان در اندیشه او محدود به مکان خاصی نیست. به عبارت دیگر، می‌توان در همین سخنان فوق، غار را با هر مکان دیگری جایگزین کرد؛ بی‌آنکه در معنی و تجربه یا افق مکان تغییری حاصل شود.

۲. افق درونی روزبهان در برابر افق بیرونی

افق عرفانی از دو نوع خارج نیست: یا افقی درونی است یا افقی بیرونی. افق درونی «شامل تمام دیدگاه‌هایی است که می‌توان درباره پدیدار یا موضوعی معین در نظر داشت تا از آن طریق، نظرگاه کنونی فرد عارف راجع به موضوع یا شیء پدیداری اصلاح یا تکمیل شود؛ بنابراین «اشیا و پدیدارهای بیرون واجد همان معنایی هستند که به تدریج از طریق افق درونی، به آن‌ها نسبت داده شده است» (کولو، ۱۹۸۹: ۱۶). با این وصف، غار یک صورت آشکار و افق‌ها و وجوهی پنهان دارد. بعد مرئی پدیدار، تنها زمانی موجودیت دارد که اطراف یا ابعاد غیر مرئی و غیرپدیداری دیگری مقدم بر آن بعد مرئی، حضور داشته باشد تا معنی آن را تعیین کند. در واقع این یک پارادوکس پدیدارشناختی است که وجود در عین غیبت و غیبت در عین وجود نام دارد. آنچه وجهی از یک مکان پدیداری را اکنون برای عارفی مشهود می‌سازد، عمیقاً به وجه یا وجوه پنهان آن بستگی دارد. تنوع تعبیرهایی که در کلام عارفانی مانند روزبهان، حلاج، ابوعطاء، قشیری و دیگران درباره عنصر غار مشاهده می‌شود، از تنوع افق‌های آن‌ها و درک وجوه پنهانی غار نشئت می‌گیرد. این واقعیت که عرفان، در حکم کشف‌المحجوب است و عملاً با تبیین دیده‌های عارف براساس نادیده‌هایی سروکار دارد که بخشی از محتوای ناخودآگاهی فردی یا جمعی او یا برشی از

تجربه مکاشفه و مشاهده وی محسوب می‌شود، موجب می‌شود هر عارفی متناسب با همین محتوای تجربه یا ناخودآگاهی روانی خود نسبت به مکان-غار واکنش نشان دهد. روزبهان برخلاف سایر عارفانی که از آن‌ها یاد شد، به دنبال آن نیست که هویت غار را شناسایی و آن را به عنوان یک مکان قدسی رمزگشایی کند، بلکه افق درونی او به این موضوع، به گونه‌ای است که مکان-غار برای او علامت یک دیگری ناشناخته است که از دسترس هر گونه شناختی می‌گریزد. البته «العجز عن الادراک ادراک». در واقع روزبهان به جای آنکه غار را آینه‌وار تصویری انعکاسی از روان خود قرار دهد، از آن فراتر می‌رود تا به عمق دیگری پنهان در آن دست یابد. او این کار را با دستیابی به افق‌های پنهان در افق آشکار غار انجام می‌دهد. تفسیر او از آیه ۱۷ سوره مبارکه کهف، این نکته را بهتر معلوم می‌دارد:

«أی آیه أعظم من هذه الایة أنهم فی وسط نیران الکبریاء، و لا یحترقون بها فبقوا بالحق مع الحق مستأنسین بالحق للحق بنعت فقد الإحساس فی مقام الاستثناس غائبین عنهم شاهدین باللّه علی اللّه» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۰۷).

واژه کلیدی در عبارت فوق، مشاهده حق به حق است. حق در اینجا آن دیگری است که پیوسته در پس تصویر فرومی‌رود و اگرچه خود به ظاهر غایب و محجوب است، عارف را به سلوکی بی‌پایان در افق‌های بی‌انتهایی وامی‌دارد که پیوسته از دسترس ادراک او می‌گریزند و دور می‌ایستند. هر افقی، ابتدا به سبب افق‌هایی که در ورای خود پنهان کرده است، مبهم و تفسیرناپذیر است، اما به تدریج که عارف در طریق معرفت پیش می‌رود، افق نخست، دلالت‌های ضمنی خود را به عارف می‌شناساند و قابل فهم تر می‌شود. با این همه در همان حال که از ابهام افق نخست کاسته می‌شود، افق‌های دیگری نمایان و متجلی می‌شود. به همین دلیل، توضیح مدرکات حسی-عرفانی مانند غار-مکان، همواره مانند ته‌نشینی مبهم و توضیح‌ناپذیر در پس روان و زبان عارف باقی می‌ماند. این تداعی افق‌ها در کلام روزبهان، به سبب اهمیت بیشتر افق درونی به جای افق بیرونی در نگاه او، بسیار بیشتر است؛ به طوری که زبان او را به زبانی سیال و تا حدودی سوررئال تبدیل می‌کند که از یک تصویر به تصویری دیگر و از یک افق به سوی افقی دیگر فرا می‌رود:

۱. إِذْ أَوَى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ أَى: كهف البدن بالتعلق به؛
۲. فَقَالُوا بَلْسَانَ الْحَالِ آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ أَى: من خزائن رحمتك التي هي أسماؤك الحسنی؛
۳. رَحْمَةً كَمَا لَا يَنَاسِبُ اسْتِعْدَادَنَا وَ يَقْتَضِيهِ؛
۴. وَ هَبِيْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا الَّذِي نَحْنُ فِيهِ مِنْ مَفَارِقَةِ الْعَالَمِ الْعُلُوِي، وَ الْهَبُوْطِ إِلَى الْعَالَمِ السُّفْلِي لِاسْتِكْمَالِ؛
۵. رَشْدًا: استقامتة إليك في سلوك طريقك و التوجه إلى جنابك أَى: طلبوا بالاتصال البدني و التعلق بالآيات الكمال و أسبابه الكمال العلمي و العملي (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۳۹۹).

در مثال‌های فوق که از تفسیر آیه دهم سوره مبارکه كهف: «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَبِيْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا» اقتباس شده است، روزبهان آیه را به پنج بخش تقسیم کرده است و در هر بخشی، به افقی از افق‌های معنایی آیه می‌پردازد. كهف را به بدن، رحمت را به استعداد، امر را به هبوط استکمالی به عالم شهادت و رشد را به استقامت در طریق وصول و کمال تعبیر می‌کند. او در ذیل این تفسیر، تفسیر دیگری از همان آیه به قرار زیر ارائه می‌دهد:

۱. إيوائهم إلى كهوف وصاله، و ظلال جماله؛
۲. رأوا محبوبهم بنعت الرعاية و الكلاءة، هيجهم نور البسط، و سر الافتقار إلى سؤال زيادة القربات و المدانات؛
۳. رَحْمَةً: معرفة كاملة و توحيداً عزيز؛
۴. مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا: من أمر محبتك؛
۵. رُشْدًا: صابتك و الوصول إلى وصال قدمك الذي بلا زوال و امتحان.

با مطابقت دادن میان این دو گروه می‌توان سیالیت زبان روزبهان و چگونگی انتقال او را از یک افق معنایی به افق معنایی دیگر بهتر شناخت. او از كهف بدن در بخش نخست، با تکیه بر واژه «ايواء» به كهف وصال و از وصال به جمال و از آن به كهف ظلال می‌رسد.

ظلال مؤید تاریکی است که در بخش اول، به تاریکی ابدان انتقال یافته بود و در بخش دوم، با تغییر نسبی جلوه منفی آن، هم با تاریکی سایه که یادآور عذاب «یوم الظله» (سوره شعرا: ۱۸۹) در قرآن، و سرگذشت قوم شعیب (ع) است، ارتباط دارد و هم یادآور وجه مثبت سایه است که امنیت غار را تداعی می‌کند. به علاوه، او از یک افق دیداری-حسی یعنی بدن، به افقی غیردیداری-حسی که صفات جمال الهی است، منتقل می‌شود. وی با آوردن واژه‌های دیگری مانند محبوب، نور، بسط، قرب، محبت، وصول و امتحان که زیرمجموعه عرفان عاشقانه قرار می‌گیرد، گویی درصدد است تا از قلمرو معرفت‌شناسی در بخش نخست، به حوزه وجودشناسی وارد شود؛ زیرا معرفت مستلزم هیجان، پویایی و تحرکی است که تنها عشق آن را به جان عارف می‌بخشد.

۳. روزبهان و پارادوکس‌های مکانی

روزبهان با گزینش واژه‌های مذکور در محور جانشینی، امکان گشودگی افق‌های دیگری را نیز فراهم می‌کند. واژه‌های انس، قرب، محبت، وصال از یک سو و واژه‌هایی نظیر آفاق، منازل، مجالس که دلالت بر مکان دارد، از دیگر سو، ذهن را به جغرافیای نمادین «خانه» یا معادل صوفیانه آن، خانگه یا خانقاه متصل می‌کند. به قول باشلار، «در پدیدارشناسی ارزش‌های موجود در فضای درون، خانه بی‌تردید ماهیتی شاخص دارد» (باشلار، ۱۳۹۲: ۴۳). واژه عربی «دار» در قرآن در چند نوبت آمده است، از جمله در ترکیب با عبارت‌های دیگر: دارالفاسقین (سوره اعراف: ۱۴۵)، دارالبوار (سوره ابراهیم: ۲۸)، دارالمقامه (سوره فاطر: ۳۵)، دارالسلام (سوره یونس: ۲۵؛ سوره انعام: ۱۲۷)، دارالمتقین (سوره نحل: ۳۰)، دارالقرار (سوره غافر: ۳۹)، دارالخلد (سوره فصلت: ۲۸)، و گاه با اضافه شدن به ضمیر غایب یا مخاطب به کار رفته است: دارکم (سوره هود: ۶۵)، دارهم (سوره اعراف: ۷۸ و ۹۱؛ سوره عنکبوت: ۳۷؛ سوره رعد: ۳۱). در اغلب موارد، «دار» دلالت بر معنی و مضمونی ناپسند و منفی دارد. تنها دارالسلام، دارالقرار، دارالمتقین و دارالمقامه به مؤمنان و حیات آن‌ها پس از مرگ اشاره دارد و باقی، درباره کافران و نزول عذاب بر آن‌هاست. غار نیز در اسطوره‌ها دوسوگراست: «هم نماد مرگ و نابودی و دروازه جهان زیرین (هادیس در اسطوره‌های یونانی) است هم رمز نوزایی و ولادت ثانوی و از این حیث،

صورت مثالی بطن مادر و بازگشت خیالی و رمزی به آن را می‌رساند» (ستاری، ۱۳۷۶: ۷۶). این دوسوگرایی در تصویر «دار» در قرآن کریم هم دیده می‌شود و می‌توان آن را یک کهن‌الگوی جمعی محسوب کرد. حال باید دید که این تضاد جنبه بیرونی دارد و به مکان-فضای جغرافیای طبیعی مربوط می‌شود یا جنبه درونی دارد و به تضادهایی در ذهن و روان انسان و به‌طور خلاصه، به جغرافیای روانی او بازمی‌گردد؟

روزبهان این افق پارادوکسیکال ذات بشری را در قالب متناقض‌نماهای عرفانی در منظر خود و با الهام از مکان-غار، در قالب هراس از مردن (پناه‌بردن به غار و فرار از دقیانوس) از یک سو، و میل به مردن (دعا برای قبض روح پس از بیداری) از سوی دیگر نشان می‌دهد. این پارادوکس هم رنگ زمانی دارد و هم صبغه مکانی. از این رو ناگزیر برای تبیین آن باید فاصله میان زمان و مکان و رابطه این دو با مرگ از حیث مضمونی روشن شود.

پارادوکس گذشته و حال در افق مکانی تجربه عرفانی

تعریف افق، در نقد مضمونی با مفهوم منظر رابطه دارد. منظر^۲، مجموعه‌ای معنادار و متشکل از عناصر پراکنده در یک مکان است که با یک نگاه بتوان آن‌ها را در کنار یکدیگر مشاهده کرد؛ بنابراین منظر، تنها یک قسمت از یک مکان یا پدیدار را در دسترس ادراک می‌گذارد، اما به دلیل آنکه این عناصر به شکل معنادار و دلالت‌مندی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، بیننده باید آن‌ها را تأویل کند تا پیام آن‌ها را دریابد. از تعریف فوق معلوم می‌شود که هر کس، در مقام سوژه یا فاعل ادراک، یک منظر واحد را به شیوه‌های متفاوتی معنی می‌کند. این نحوه تفسیر، به شرایط زیستن او بستگی تام دارد.

شرط زیستن عارفانه نیز در وهله نخست، بودن در حال یا اکنون یا به اصطلاح، ابن‌الوقت بودن است. عرفا از حال، به باطن زمان نیز تعبیر و هستی درجهانی خود را پرتاب-شده در اینجا و اکنون می‌دانند و «وقت» را به‌عنوان بخشی از شرایط و موقعیت‌های وجودی خود چنین تعریف می‌کنند: «هو باطن الزمان و أصله» (العجم، ۱۹۹۹، ج ۱: ۳۳۳). تعریف حال در اصطلاح عرفانی به‌عنوان «تغییر الأوصاف علی العبد» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۵۵۴) با تعریف آن به‌لحاظ لغوی به‌صورت «نهاية الماضي و بداية المستقبل» (جرجانی،

۱۳۷۰: ۳۶) ارتباطی تنگاتنگ دارد. تغییر اوصاف، زمانی رخ می‌دهد که هستی سالک در مرز مکان و بی‌مکانی و زمان و بی‌زمانی واقع شود، یعنی در یک برزخ که گاه برزخ ماضی و آینده است و گاه برزخ ماضی و حال. وجود این برزخ وجودی در تفسیر ابن عربی از آیه «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا» (سوره کهف: ۹۳) به نحوی مشاهده می‌شود: «ثُمَّ اتَّبَعَ طَرِيقًا بِالسَّيْرِ فِي اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ أَيْ: الكونين، و ذلك مرتبه و مقامه الأصلی» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۱۲). سد یا جوج و مأجوج که در نظر برخی مفسران و جغرافیدانان، نماد نهایت عالم و حد فاصل بهشت و دوزخ شناخته می‌شد، حکم برزخی نمادین را دارد که عارف را در دو مکان یا دو زمان معلق نگه می‌دارد: نخست مکان درون (روح و تمایلات معنوی) و مکان بیرون (جسم و غرایز طبیعی)، و دوم، زمان اکنون و زمان گذشته.

حال باید دید زمان و مکان چگونه در این برزخ جای می‌گیرد. می‌دانیم که هم‌ساز شدن ناگهانی احساسی در لحظه اکنون با احساسی مشابه در گذشته، موجب تداعی خاطرات می‌شود. در این حال، لحظه‌های گمشده «بازیافته» می‌شوند و در اعماق زمان گذشته جان می‌گیرند و فضایی سراسر در فراموشی فرورفته را درمی‌نوردند تا به سطح آگاهی آدمی برسند. پس «به یاری حافظه، زمان چیزی از دست‌رفته نیست و بدین گونه فضا نیز از دست‌رفته نخواهد بود» (پوله، ۱۳۹۰: ۶۱). حافظه را از یک منظر می‌توان بر دو گونه تقسیم کرد: حافظه هدفمند و آگاه و حافظه غیرارادی و ناخودآگاه. حافظه غیرارادی برخلاف نوع نخست، امکان حفظ و نگهداری دورترین افق گذشته را در اختیار ما می‌گذارد. خاطره گذشته خود را با پنهان شدن در افق اکنون، و به‌عنوان محتوا و زمینه ثانوی آن پدیدار می‌کند، یعنی گذشته به‌عنوان «غرض ثانوی» حال و اکنون ادراک می‌شود و «درست هنگامی که انتظار می‌رود گذشته تمام سطح آگاهی آدمی را پوشانده است، از تصرف آگاهی می‌گریزد» (کولو، ۱۹۸۹: ۶۱).

در بسیاری از تجربه‌های عرفانی، این حافظه غیرارادی است که نقش آفرینی می‌کند. حافظه غیرارادی در اصل، تأثیری و منفعل است؛ زیرا گذشته دور در این حافظه، به‌صورت یک احساس و اثرپذیری محض آشکار می‌شود که در ابتدا عاری از هرگونه تصویر است،

اما آگاهی سالک، این بار عاطفی و تأثیری مبهم و رازآمیز را با تصویری روشن و متمایز در زمان اکنون پیوند می‌دهد. عارف در تصویرسازی از تجربه مکاشفات و واقعات پیشین خود، ابتدا اثر و حسی از گذشته را در خود احساس می‌کند و سپس در ضمن یادآوری می‌کوشد تا صحنه‌ها و تصویرهای مرتبط با آن را در درون خود بازآفرینی کند. به دلیل آنکه ادراک آن تأثیر، مقدم بر ایجاد یا تداعی تصویرهاست، زبان عارف نمادین می‌شود؛ زیرا در نماد، هر بار، محتوا خود را از منظری و در قالب تصویری متفاوت می‌نماید. به همین دلیل، ارزش یک تصویر در دوره‌های زمانی مختلف تغییر می‌کند.

تصویر غار-مکان نیز از این نظر استثنا نیست. دگرذیسی فضا را در تصویرسازی‌های او همچون دگرذیسی در قالب هر نماد دیگری می‌توان دید. در نوشته‌های او بارها شاهدیم که تحت تأثیر تجربه‌ای درونی، فضایی ذهنی پدیدار می‌شود که پهنای آن به میزان گسترده‌گی احساس یا احوال تجربه‌شده او بستگی دارد:

«... إيش معجب من أصحاب الكهف و الرقيم من لبثهم فی الكهف ثلاثمائة سنين و زیادة فإنهم فی مرآد أنسنا، و بساتین قدسنا، غائبون فینا عن غیرنا، فإن فی سعة قدرتنا، إنا نحن لو نشق وردة من بساتین غیبنا لمشام العالمین، بهیمون فی البوادی و القفار أبدا، و ما أظهرنا فیک من الایات الكبرى أعجب من حالهم ألف مرة، و لیس فی عالم القدرة القديمة عجز عن إیجاد کل موهوم و معدوم» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۳۹۷).

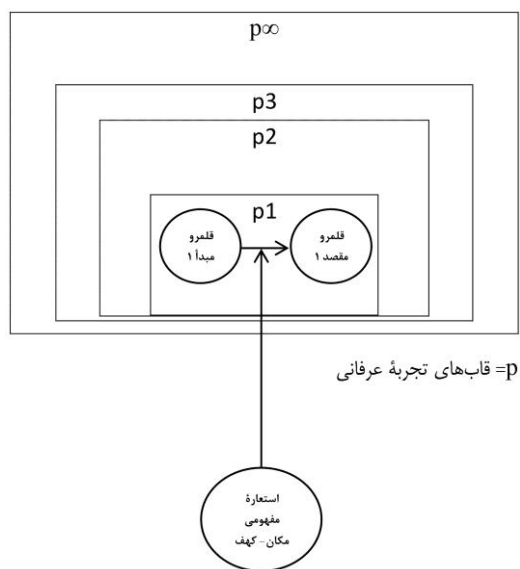
خاطره‌ک‌هف، ابتدا به شکل خاطره‌ای با فاصله زمانی دور آشکار می‌شود، اما واقعیت این است که این فاصله تنها جنبه زمانی و تقویمی ندارد، بلکه در اصل، فاصله‌ای مکانی است. این خاطره که از ناخودآگاه نشئت می‌گیرد، به تعبیر فروید، تصویر یک خاطره واپس‌زده آغازین است که نشانی از خود را به شکل تأثرات و ادراکاتی به‌جا گذاشته است، اما هرگز قادر نیست به صورت دلالت و معنایی آگاه درآید یا توسط عارف نمادینه شود. پس پیوسته در ژرفای حافظه شیخ‌وار پرسه می‌زند تا آنکه با رسیدن به آگاهی، به معنایی مشخص دست یابد. روزبهان برای رسیدن به تصویر آن خاطره ازل، باید قدم به قدم سلوک کند و در تجربه‌های روانی خود به عقب بازگردد؛ چرا که دستیابی به آن خاطره ازل، جز از طریق قرار گرفتن در افق آن خاطره میسر نیست. به همین علت، او باید در مسیر سلوک

خود در قابی از تصویر قرار گیرد. هر خاطره، با قابی و تصویری در ارتباط است. هر بار که عارف در ناخودآگاه خود غور کند، قاب‌های دیگری به این قاب اولیه اضافه خواهد شد. این سلوک در بین مکان‌ها و افق‌های تجربه همان است که از آن به دگردیسی فضا تعبیر می‌شود. در قرآن کریم نیز می‌خوانیم: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (سوره ابراهیم: ۴۸). این تبدیل ارض نیز نوعی دگردیسی در مکان را می‌رساند، اعم از اینکه مکان بیرونی باشد یا مکان درونی. عزیز نسفی (قرن ۷ هـ.ق) در تفسیر این آیه می‌گوید:

«بدان که به نزدیک اهل وحدت، سما عبارت از چیزی است که به نسبت علوی و مفیض باشد به مرتبه‌ای که فرود وی است و این فیض رساننده شاید که از عالم اجسام باشد و شاید که از عالم ارواح باشد. و ارض عبارت از آن چیزی است که به نسبت سفلی و مستفیض باشد از مرتبه‌ای که بالای وی است و این فیض قبول کننده شاید که از عالم اجسام باشد و شاید که از عالم ارواح بود. پس یک چیز شاید که هم ارض و هم سما باشد و بدین سبب، سما و ارض عام‌تر از روح و جسم است و سما و ارض را آدم و حوا خوانند» (نسفی، ۱۳۹۱: ۳۱۳-۳۱۴).

این قاب‌های تفسیری و تصویری مختلف از مکان‌هایی مانند ارض سما و کهف که در کلام عارفان به انحاء گوناگون مشاهده می‌شود، نشان از وجود منظرهایی است که هریک با فرورفتن در ناخودآگاهی خود و بازگشت به خاطره ازلی، به آن دست می‌یابند. روزبهان نیز ارض را در قاب تجربه خود می‌نهد و آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «الإشارة في الحقيقة إلى تبدل أرض قلوب العارفين من صفات البشرية، وأوصاف النفسانية والخواطر الرديئة إلى الروحانية المقدسة لنور شهود جمال الحق و تبدل سموات الأرواح من عجز الحدوثية، وصفاتها وضعفها عن رؤية أنوار العظمة» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۲۷۲). عارف در یافتن و توصیف قاب‌های خود، از مکانی به مکان دیگر گذر می‌کند. از این‌رو گاه از کهف بدن به کهف رعایت و از آنجا به کهف غیرت، کهف روح، محبت و جزآن عبور می‌کند.^۳ در این حال، کهف قلمرو مبدأ، و رعایت، بدن، غیرت، وصل و نظایر آن قلمرو مقصد استعاره مکانی را تشکیل می‌دهند که هر بار در قاب‌های متفاوت و با استفاده از

قلمروهای مبدأ و مقصد متعددی عرضه می‌شوند؛ بنابراین هر قاب، استعاره‌ها و تصویرهای مخصوص به خود را دارد که با قاب‌های دیگر متفاوت است. بدین ترتیب می‌توان گفت که مکان در تجربه عرفانی، واقعیتی محصور و عبورناپذیر نیست، بلکه واقعیتی انعطاف‌پذیر است و عارف را در مسیر شدن و سلوکش همراهی می‌کند.



نمودار ۱. استعاره مفهومی غار کَهِف در آثار روزبهان

الف) رابطه میان دلالت‌های مکانی و زمانی در تجربه عرفانی

مطابق با مبانی پدیدارشناسی زمان، دوربودن گذشته به معنای پایان‌یافتگی آن نیست، بلکه گذشته پیوسته در منظرهای موجود در حافظه شخص وارد می‌شود و از این راه تحول می‌یابد. همواره چیزی در گذشته ما روی می‌دهد و تا زمانی که ما زنده هستیم، آن خاطره نیز زنده است. گذشته تکه‌ای نامعین از یک واقعه را با خود نگاه می‌دارد و از طریق همین تعیین‌ناپذیری گذشته است که هستی ما نه یکباره کامل و نه یکباره منقضی می‌شود (کولو، ۱۹۸۹: ۵۷). فاصله یا دوری و تعیین‌ناپذیری سبب می‌شود که گذشته همچون حال و آینده افق‌ساز باشد. اهمیت سرنوشت‌ساز گذشته را در جریان تکوین شخصیت معنوی یک عارف می‌توان از طریق ارجاع مکرر به تقابلهای ازل و ابد شناخت. فاصله‌ای که یاران

کهف تا رسیدن به غار پشت سر گذاشتند، نماینده ازل (گذشته)؛ و مرگ و رستاخیز آن‌ها در غار، نمایانگر ابد (آینده) است. درهم تنیدگی ازل و ابد و کنار هم قرار گرفتن آن‌ها در بسیاری از متون و اشعار، گواه آن است که افق آینده جز به واسطه افق گذشته قابل ادراک نیست و اساساً این دو هم‌زمان در یک افق جدایی‌ناپذیر قرار می‌گیرند.

نکته شایان توجه آنکه علی‌رغم دلالت ازل و ابد بر مفهوم زمان، در غالب متون عرفانی، ویژگی‌های افق بر آن حاکم است و عملاً نشان از پیوستگی میان زمان و مکان در ذهن و زبان عارف دارد. افق‌های گذشته، به شکل ناخودآگاه در ورای نگاه آینده‌نگرانه آگاهی عرفانی حضور دارد. این ترکیب گذشته و آینده، هم افق پیش‌نگرانه و هم افق پس‌نگرانه را با خود به همراه دارد. در واقع نگاه گذشته‌نگر یا پیش‌نگرانه، هیچ‌گاه فی‌نفسه منظر وسیعی را پیش‌روی عارف نمی‌گشاید، بلکه سالک از طریق این نگاه می‌تواند منظرهای دیگری را از طریق یادآوری تصویر خاطره پیشینی که در تجربه گذشته او جریان دارد، کشف کند. روزبهان در تفسیر آیه ۱۸ سوره کهف، به تصویرهای زنجیره‌واری اشاره می‌کند که به‌ظاهر در حکم «حال» جاری است، اما در واقع مانند بسیاری دیگر از تجربه‌ها و واقعات عرفانی، نه در حال که در گذشته جریان دارد. خاطره‌ای در گذشته که در ناخودآگاه عارف رانده شده است، در لحظه جذبه ناگهان راهی برای بیرون آمدن از کمون پیدا می‌کند:

«وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ أَعْرَقَهُمُ الْحَقُّ سُبْحَانَ فِي بَحَارِ أُولَيْتَهُ وَآخِرُونَهُ، وَ قَلْبُهُمْ بِنَفْسِهِ ذَاتَ الْيَمِينِ الْأَزَلِّ، وَ ذَاتَ شِمَالِ الْأَبَدِ، قَلْبُهُمْ مِنْ رُؤْيَةِ الْأَفْعَالِ إِلَى أَنْوَارِ الْأَسْمَاءِ، وَ مِنْ أَنْوَارِ الْأَسْمَاءِ إِلَى أَنْوَارِ النَّعْوَاتِ وَ الْأَوْصَافِ، وَ مِنْهَا إِلَى رُؤْيَةِ أَنْوَارِ الذَّاتِ قَلْبُهُمْ فِي كُلِّ نَفْسٍ مِنْ عَالَمٍ صِفَةٍ إِلَى عَالَمٍ صِفَةٍ، وَ هُمْ مَعَهُمْ فِي سِيرِهِمْ بَيْنَ الصَّفَتَيْنِ، فَأَدَارُ بِأَرْوَاحِهِمْ إِلَى صَحَارَى الْأَزَلِّ، وَ آزَالِ الْأَزَلِّ، وَ أَدَارِ بَقُلُوبِهِمْ فِي بَوَادِي الْأَبَادِ، وَ آبَادِ الْأَبَادِ» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۰۹).

با توجه به تفسیر فوق که در حقیقت، برداشتی دیگر از تجربه عرفانی کهف است که این بار از منظری خاص روایت می‌شود، می‌توان دریافت که گوینده از دلالت‌های مکانی یمین و شمال، بلافاصله به دلالت‌های زمانی انتقال می‌یابد؛ به گونه‌ای که شمال به اولیت و آزال و

یمین به اخرویت و آباد تبدیل می‌شود. دریا یا بحار در مرکز تصویرسازی قرار می‌گیرد و از آنجا سلسله تصویرها همانند موج‌های دریا، یکی پس از دیگری، از رؤیت افعال و انوار اسما گرفته تا انوار نعوت و انوار ذات تداعی می‌شود.

خاطره‌ای در ناخودآگاه عارف، ابتدا رؤیت افعال در عالم صفتی از صفات ذات الهی را در ضمیر او زنده می‌کند. سپس این خاطره، تصاویر دیگری را از مکاشفه عوالم صفات به یاد می‌آورد و از مجموع آن‌ها، امکان گزارش مکاشفه‌ای که در زمان حال برای عارف رخ داده است، در زبان ایجاد می‌شود. پس مکاشفه زمان حال، تنها به اینجا و این مکان اختصاص ندارد، بلکه به لحاظ تاریخی عارف نیز وابسته است. منظور از حیث تاریخی، «رابطه یک موجود با جهان یا با هستی دیگر است» (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۷۸). حیث تاریخی عارف نیز هرچند در زمان وقوع تجلی، مدتی از وی غایب می‌شود و او را به سبب اتصال با وجود مطلق ذات الهی، به بی‌زمانی هدایت می‌کند، اما پس از عبور از تجلی، آنچه می‌ماند تنها یک خاطره است که در هر حال، به گذشته و به زمان تعلق دارد. از این‌رو، مکاشفات و تجربیات عرفانی، هیچ‌گاه از حیث تاریخی فارغ نیست. هستی عارف «همچون کشاکشی میان دو قطب مخالف می‌نماید» (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۷۹): از یک سو، هستی بی‌زمان و بی‌مکان در حال استغراق در بحار صفات (فنا‌ی صفاتی) و از دیگر سو، هستی در زمان و در مکان آگاه. هستی بی‌زمان سرمنشأ ناخودآگاهی یا سکر عرفانی است و هستی در زمان موجد آگاهی. از تعامل میان این دو هستی است که زبان عرفان به وجود می‌آید. به دیگر سخن، زبان عرفان حاصل برزخ میان خودآگاه و ناخودآگاه یا تلاقی دو حالت سکر و صحو است. از این برزخ زبانی، در اصطلاح پدیدارشناسی، به «موقعیت مرزی» یا «وضع‌های نهایی» (همان: ۱۷۹) تعبیر می‌شود. البته موقعیت مرزی، یعنی موقعیت مشروط و مقید انسان را نباید مانع او برای راهیابی به تعالی دانست. برعکس، این موقعیت خود راهبر ما به سوی تعالی است؛ زیرا «شرط وجود حد و مرز، وجود قلمروی فراتر از آن است» (همان: ۱۸۰).

مشاهده صور در وقت تجلی که عارف به‌هنگام وقوع آن، در بیرون از مرزهای موقعیتی خود و در حالت ناخودآگاهی یا سکر به سر می‌برد، موجب ایجاد تصویرهای پراکنده و گاه ضدونقیض در هنگام یادآوری خاطره تجلی در وقت هوشیاری یا صحو می‌شود.

همان‌طور که از کلام روزبهان مشاهده می‌شود، تصویر دریا و صحرا، آب و خشکی هر دو کنار هم قرار گرفته‌اند: «أغرَقهم الحق سبحانه فی بحار أولیته... فأدار بأرواحهم إلی صحاری الأزل، و آزال الأزل، و أدار بقلوبهم فی بوادی الابد، و آباد الابد». وجود این قاب‌ها و تغییر و تبدیل آن‌ها بدون نظم یا ترتیبی، نشان از ساختار ناخودآگاهی تجربه عرفانی روزبهان است.

ب) آینده و مرگ در افق مکانی تجربه عرفانی

قلمرو وجود، همان قلمرو ممکنات است. هرگاه که ما در این قلمرو جنب و جوشی می‌کنیم، جنب و جوش ما همواره در قلمرو امری است که در شرف بودن است، اما هنوز وجود ندارد. «درواقع تصور آینده و تصور امور ممکن، از لوازم وجود است. ما آن چیزی هستیم که خواهیم کرد و آن چیزی هستیم که در مسیر آنیم در شرف آنیم که باشیم یا باید بشویم» (ورنو، ۱۳۷۲: ۳۱۷). از آنجا که در جغرافیای نمادین عرفانی، جغرافیای انسانی (درونی) و جغرافیای طبیعی (بیرونی) به واسطه ارتباط یکی با عالم صغیر و پیوند دیگری با عالم کبیر، با یکدیگر مطابقت دارند، مفهوم افق همواره به مثابه تصویری از آینده نمودار می‌شود. در واقع افق «هم مرزهای پدیدارهای قابل رؤیت را تعیین می‌کند، هم آستانه فضایی غیرقابل رؤیت و دور از دسترس را مشخص می‌سازد» (اکبرپوران و عباسی، ۱۳۹۱: ۱۲۱)، اما افق که به باور کولو، خلأیی در فضا است که انسان آن را با آینده و تخیل خود پر می‌کند، در عرفان، از خلال تجربه وجود و نیستی یا فنا و بقا تکوین می‌یابد. عارف بیش از هر فرد دیگری خود را در مسیر سیروورت و حرکت بازمی‌یابد. از این رو بیش از دیگران نیز به مفهوم افق و مکان‌مندی حاصل از آن گره خورده است. باین همه افق تنها به منزله یک ابژه مکانی ساده نیست، بلکه واقعیتی دور از دسترس است که خارج از حیطه زمان قرار دارد.

در عرفان، عقیده بر این است که ظهور انسان کبیر بی‌نهایت است، اگرچه پاره‌ای از مظاهر آن در برخی زمان‌ها به حکم آیه کریمه «یوم تُبدلُ الارضُ غیر الارض» دگرگونی می‌یابد (آملی، ۱۳۶۴: ۶۹). انسان صغیر نیز که از حیث معنی صورت انسان کبیر و نهایت و پایان همه مراتب وجود است (همان: ۶۹)، همچون انسان کبیر تا بی‌نهایت در معرض تبدیل

و دگرگونی است. با این وصف، افق انسان همواره رو به سوی آینده دارد. بهترین نمونه این آینده‌نگری را در مفهوم مرگ می‌توان دید. انسان از طریق اندیشیدن به مرگ، از یک سو خود را در موقعیت مرزی و نهایی می‌یابد و از سوی دیگر، در برابر مسئله حقیقت و ایمان، احساس می‌کند که امری غیر از خود او وجود دارد و آن قلمرو تعالی است (ورنو، ۱۳۷۲: ۳۱۷). تفکر درباره موضوع مرگ و رنج هستی از یک سو، و درباره حقیقت و ایمان از سوی دیگر، انسان را دچار نوعی پارادوکس و تناقض وجودشناختی می‌کند که همه انسان‌ها تقریباً در اذعان به آن با یکدیگر توافق دارند، اما در خصوص چگونگی غلبه بر آن میان آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد.

این پارادوکس، اساس افق مکانمند داستان کَهِف را نیز تشکیل می‌دهد. تباین مرگ و زندگی که در فرایند رستاخیز اصحاب کَهِف مشاهده می‌شود، به دو فرایند کاهش و گسترش شخصیت در روان کاوی بی‌شبهت نیست. فرایند کاهش یا گریز روح، عبارت از تنزل سطح فکر و افت قوه کشش خودآگاهی است (یونگ، ۱۳۶۸: ۷۱) که با فنای اراده خلق در حق در عرفان قربت دارد، اما برخلاف مشابه روان‌کاوانه خود که به بی‌اعتمادی در شخصیت فرد می‌انجامد، به سالک اعتماد و شناختی مضاعف می‌بخشد. گسترش شخصیت نیز بدین معناست که پس از تبدیل و رستاخیز، دیگر امکان ندارد که شخصیت به صورت نخستین باقی بماند، اما شخصیت نه از طریق عوامل بیرونی، بلکه تحت تأثیر مؤلفه‌های درونی، فقر خود را به غنا مبدل می‌کند و گسترش می‌یابد. در آیه ۴۵ سوره کَهِف نیز خداوند جمع میان این رنج و راحت و فنا و بقا را به آبی تشبیه می‌کند که «از آسمان نازل و به وسیله آن، گیاهان زمین (سرسبز می‌شود و) درهم فرومی‌رود، اما بعد از مدتی می‌خشکد و بادها آن را به هرسو پراکنده می‌کند». این رنج لازمه هستی و از شرایط ممکن‌الوجود بودن است؛ زیرا تنها «ممکن» است که قابلیت رنج و راحت را دارد. هنگامی که اصحاب کَهِف از خواب برمی‌خیزند، باز هم دغدغه هستی با آنان همراه است؛ چرا که به کسی که برای خرید خوراک به شهر می‌رود، سفارش می‌کنند که مبادا کسی از وضع ایشان باخبر شود که در این صورت، «سنگسارتان می‌کنند یا شما را به آیین خویش باز می‌گردانند و در آن صورت، هرگز روی رستگاری را نخواهید دید» (سوره کَهِف: ۲۰). انسان از دو دریچه می‌تواند به عالم برزخ و افق آینده خود وارد شود: نخست خواب و

خیال و دیگری مرگ. «خواب حد فاصل زندگی و مرگ است و خیال، حد فاصل عقل و حس» (حکمت به نقل از عباسی، ۱۳۹۱: ۲۲). آدمی از طریق خواب یا خیال خود با عالم برزخ یا خیال ارتباط می‌یابد و از آن طریق، مدخلی برای ورود به بی‌نهایت پیدا می‌کند تا بر تناقض و حقارت هستی مادی و محدود خود غلبه کند و از این طریق تعالی یابد. «آنان که فراتر از زنده‌ماندن می‌خواهند زندگی کنند، بر حضور جدی [این] تناقض وقوف یافته، آن را به نحوی وارد تجربه خویش کرده‌اند» (حکمت، ۱۳۹۱: ۲۰). عرفا در میانه خواب و مرگ، به روزنه‌ی سومی به نام موت ارادی یا فنا قائل شده‌اند که می‌تواند این تناقض را به نفع هستی و وجود حل کند.

فنا و بقا ریشه در همان نمادهایی دارد که با اشاره به مضمون رستاخیز و زندگی دوباره، به صورت کهن‌الگو در فرهنگ‌های اساطیری مختلف و حتی در قصه‌های عامیانه و افسانه‌ها درآمده‌اند.^۴ غار نمونه مکان‌هایی است که صفات ملازم با تجرید، تفرید، استغراق و تقرب را در انسان ایجاد می‌کند. در این حال، غار ظرف یا محل و انسان، مظهر و یا حال اوست. صاحب کشف الحقائق از قول حکما می‌گوید که «زمان و مکان و مزاج و طالع را اثری قوی و خاصیتی تمام است در صفات و خاصیات انسان در مبادی» (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۶۷)، اما در حکمت میان زمان و مکان با صفات انسانی رابطه‌ی علی و معلولی برقرار است. در نتیجه این دو با یکدیگر رابطه‌ی هم‌نشینی دارند و یکی به جای دیگری به کار نمی‌رود، اما در عرفان، به‌ویژه در مکتب روزبهان که عبارت از مکتب التباسی وجود است، این دو با هم رابطه‌ی جانشینی دارند. «کنار هم نشانیدن مستلزم هم‌زمانی واقعیت‌های متصل است»؛ در حالی که جانشینی یا روی هم‌نشینی، «ناپدیدشدن واقعیتی را برای پدیدارشدن واقعیتی دیگر اقتضا می‌کند» (پوله، ۱۳۹۰: ۸۷).

روی هم‌نشانیدن یا جانشینی که در بلاغت از آن به استعاره یا نماد یاد می‌شود، روشی است که لحظه‌ی اکنون با گسترده‌شدن و اشغال تمامی فضا و ناپدیدساختن تصویرهای قبلی در زیر فشار خود بر گذشته‌ی چیره می‌شود. در نماد، در هر لحظه تصویر جدیدی سر برمی‌آورد و تصویر پیشین را محو می‌سازد. در تجربه‌ی عرفانی و اندیشه‌ی التباسی نیز هر تصویر، تصویر پیش از خود را به ناخودآگاه می‌راند تا خود جای آن را در ادراک و آگاهی بگیرد. در غار، به سبب تفرید و تجرید، سالک از اشعار به صفات و افعال و اراده

خود خالی می‌شود و در این خلأ، هستی حق بر او ظهور می‌کند. در این حال، به واسطه استیلای ظهور حق، فنا رخ می‌دهد و سالک به‌طور کامل از شعور به ماسوای حق جدا می‌ماند. در حالت استغراق، امکان تقرب فراهم می‌شود و سالک در قوس صعودی، از مراحل و درجاتی که از آن به «اطوار هفت گانه» و «اطوار سبعه» (یثربی، ۱۳۸۲: ۴۵۹) نیز تعبیر می‌شود، عبور می‌کند. منظور از این تقرب، روی هم‌رفته همان تکامل وجودی سالک است. بالطبع در هر منزلی حق را به طریق التباسی و مقید به شکل و صورتی رؤیت می‌کند. همچنان که بیان شد، لازمه التباس، فنا، استغراق و سکر است و این همه، در تصویر غار خود را آشکار و نمادینه می‌کند. هوشیاری اولیه یاران غار، نشانگر بودن در مقام صحو قبل از سکر و مقام کثرت است. خواب یا مرگ موقت آن‌ها نشانه مقام سکر و وحدت مجازی، و بیداری بعد از آن دلالتهای مقام صحو بعد از سکر و وحدت حقیقی است. سکر نتیجه شهود است و کسی که سکرش حاصل شهود باشد، هرگز بیدار نمی‌شود (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۱۵). در نتیجه بیداری اصحاب کهف نیز نشانه خروج از مقام سکر نیست، بلکه ایشان با مرگ خود به صورت نمادین، از خداوند حیرت بیشتر و معرفت افزون‌تر طلب کردند (ربّ زدنی تحیراً) که لازمه این هر دو، امتداد و استمرار مقام فناست. فنا از لوازم ممکنات است. هر نفسی که به مقام وحدت می‌رسد، قابلیت تبدیل و تکامل بالایی می‌یابد تا جایی که هستی او یکسره نور می‌شود. «فعل نور، این است که هستی می‌بخشد و فعل نار، آن است که هستی می‌سوزد» (نسفی، ۱۳۹۱: ۲۲۷). آدمی با نار، جمله خیال و غرور و تعصب خود را می‌سوزاند و با نور، به حیرت، انس و عشق خود می‌افزاید. کاربرد فعل «تزوّر» به معنای مایل شدن برای خورشیدی که به هنگام طلوع، بر سمت راست غار می‌تابد، ضمن آنکه بر سازندگی و حیات‌بخشی نور دلالت دارد، یادآور حدیث «انّ الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثمّ رشّ علیهم من نوره» (نسفی، ۱۳۹۱: ۲۲۲) است و رحمت الهی و صفات جمالی او را می‌رساند. در این صورت، وحدت میان جهان و مکان را با خدا بیشتر می‌توان دریافت. در واقع خواب اصحاب کهف که نشانه‌ای از تقرب آن‌ها به سوی حق بود، به حکم حدیث قرب نوافل، در حکم رسیدن به مقام وحدت حقیقی و فنای افعال و صفات ایشان است. کوه نماد بدن (کهف‌البدن) و خورشید نماد نور حق و حرکت اصحاب در هنگام خواب به چپ و راست، نماد امحای اراده ایشان در اراده الهی است.

نتیجه گیری

غار در تفسیر *عرائس البیان* به محلی برای یادآوری خاطره مکاشفه‌های پیشین عارف از یک سو، و عامل به یادآورنده خاطره ازلی آفرینش و تجلی الهی از سوی دیگر تبدیل می‌شود. این خاطره ازلی که با خاطره غار پیوند خورده است، تنها جنبه زمانی ندارد، بلکه در اصل دارای کارکردی مکانی-انتزاعی است؛ بدین معنا که سالک برای یادآوری یا نزدیک شدن به آن باید در ساحت نفس و روان خود رو به گذشته سلوک کند و در ضمن این سلوک، خود را به تدریج در افق آن خاطره قرار دهد. خاطره مکاشفه‌های قبلی، خود را در قالب قاب‌هایی از تصاویر جلوه گر می‌سازد. مجموعه این قاب‌ها مکان را در قالب استعاره‌ای مفهومی با قلمروهای مبدأ و مقصد متعدد نشان می‌دهد؛ به طوری که ظلال، حصون، قصور، مزار، مساقط، منازل، به عنوان قلمروهای مبدأ و جمال، انس، قدس، قرب، انوار شهود، انس به عنوان قلمرو مقصد تعریف می‌شوند. مجموعه این قاب‌ها، به منزله سلوک در بین مکان‌های مشاهده است که از آن در این مقاله، به دگردیسی فضا تعبیر شد. در مشرب التباسی روزبهران، مکان نیز با انسان رابطه‌ای استعاره‌ای از نوع جانیشینی دارد و می‌تواند انسان و متعلقات آن را از قبیل تقرب، تفرید، تجرید، فنا و استغراق بازنمایی کند.

پی‌نوشت

۱. ماسینیون این اندیشه را ظاهراً از کاشانی به وام گرفته است.

2. Paysage

۳. الف) تولی الی کھف الرعاية فإن فيه الراحة و الاسترواح (روزبهران، ج ۲: ۷۷)؛ ب) إذ آووا الی الكھف: أی الكھف البدن (همان: ۳۹۹)؛ الكھف هو باطن البدن... و الكھف هو النفس الحيوانية (همان: ۳۹۷)؛ قال الاستاذ: آوهم الی الكھف بظاہرهم و فی الباطن، مهد مقیلهم فی ظل اقباله و عنایتہ (همان: ۳۹۹)؛ «فضربنا علی آذانهم سنین عددا» (سورة كھف: ۱۱)؛ فضرب علی آذانهم ستر الغیره، حتی لا یحسوا اصوات الاغیار فادخلهم فی قباب غیرته (همان: ۴۰۰). در تفسیر آیه ۱۷ این سوره می‌افزاید: «آنه اخفاهم فی كھف الاسرار و اجلسهم فی متسع الانوار و اشهدهم مشاهدة الجمال» (همان: ۴۰۶). موارد فوق، نمونه‌هایی از قاب‌های تصویری است که در تفسیر *عرائس البیان* مشاهده می‌شود و البته به جز این نمونه‌ها که مستقیماً بر مفهوم غار یا کھف دلالت می‌کنند،

نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد که غیرمستقیم و در قالب‌های استعاری این مهم را به انجام می‌رسانند که در متن مقاله به آن‌ها نیز اشاره شده است.

۴. نمونه این کهن‌الگوهای گیاهی را که در قرآن کریم نیز نشانه‌هایی از آن را در قالب تمثیلی می‌توان دید، یکی اسطوره‌ای‌تر و دوموزی در اساطیر سومر است که پس از بازگشت دوموزی، همسر ایشتر، از جهان مردگان که به رویش گیاهان از دل زمین شباهت دارد، خاک برکت می‌گیرد و این امر، سبب رویش مجدد گیاهان می‌شود و دیگر، پرسیاوشان که از خون سیاوش یا یک قهرمان اسطوره‌ای دیگر می‌روید و ظاهراً وجه اشتراک جوامع کشاورز دارای ایزدان نباتی بوده است (افشاری، ۱۳۸۵).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*. ۲ جلد. دار احیاء التراث العربی. چاپ اول. بیروت.
- _____ (۱۴۲۱ق). *مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)*. ۳ جلد. دار المحججه البيضاء. چاپ اول. بیروت.
- ادیسی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰ ش). *انس المهج و حدائق الفرج فی علم جمیع الارض*. به کوشش یوسف بیک باباپور. مجمع ذخائر اسلامی. قم.
- اصغری، جواد. (۱۳۸۸). «بررسی زیبایی شناختی عنصر مکان در داستان». *نشریه ادب و زبان*. ش ۲۶. صص ۲۹-۴۶.
- افشاری، مهرداد. (۱۳۸۵). *تازه به تازه، نو به نو*. با مقدمه کتابیون مزداپور. نشر چشمه. تهران.
- آملی، حیدر بن علی. (۱۳۶۴). *رساله نقد النقاد فی معرفه الوجود*. ترجمه و تعلیق حمید طبیبیان. نشر اطلاعات. تهران.
- باشلار، گاستون. (۱۳۹۲). *بوطیقای فضا*. مترجمان: محمد شیربچه و مریم کمالی. نشر روشنگران و مطالعات زنان. تهران.
- پوله، ژرژ. (۱۳۹۰). *فضای پروستی*. ترجمه وحید قسمتی. ققنوس. تهران.

- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۳۷۰). *التعريفات*. ۱ جلد. ناصر خسرو. چاپ چهارم. تهران.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۹۱). *نقل از تخیل و مرگ در ادبیات و هنر*. مجموعه مقالات. به کوشش علی عباسی. سخن. تهران.
- حلاج، حسین منصور. (۲۰۰۲م). *دیوان*. مصحح محمد باسل عیون السود. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۲۰۰۸م). *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*. ۳ ج. دارالکتب العلمیه. چاپ اول. بیروت.
- _____ (۱۹۷۴م). *مشرب الارواح*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۶). *پژوهشی در قصه اصحاب کهف*. داستان هفت خفتگان. نشر مرکز. تهران.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار*. ۳ ج. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- اکبریوران، منیره، عباسی، علی. (۱۳۹۱). «ساختار افق در اشعار ناظم حکمت؛ دغدغه مکانمندی»، *پژوهش ادبیات معاصر جهان*. ش ۲. صص ۱۱۱-۱۲۹.
- العجم، رفیق. (۱۹۹۹م). *موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی*. مکتبه لبنان الناشرین. بیروت.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۹۸۱م). *لطائف الاشارات*. تصحیح ابراهیم بسیونی. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ ق). *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*. تصحیح احمد عبدالرحیم السائح. مکتبه الثقافة الدینیة. قاهره.
- _____ (۱۴۲۶). *اصطلاحات الصوفیة*. ۱ جلد. دارالکتب العلمیه. چاپ اول. بیروت.
- کورین، هانری. (۱۳۵۸). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز (از ایران مزدایی تا ایران شیعی)*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها. تهران.
- مالمیر، تیمور، دهقانی هادی. (۱۳۹۳)، «بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در *کشف‌المحجوب*، رساله قشیری و تذکرة الاولیاء»، *متن پژوهی ادبی*، سال ۱۸، ش ۶۲، صص ۱۲۵-۱۴۵.

- نسفی، عزیزالدین محمد. (۱۳۹۱). *کشف الحقائق*. مقدمه و تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد. سخن. تهران.
- ورنو، روزبه ژان وال. (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. نشر خوارزمی. تهران.
- مشتاق مهر، رحمان، ویدا دستمالچی. (۱۳۹۵). «جغرافیای ملکوتی و اوقات عرفانی». *مجله گوهر گویا*. سال پنجم. شماره ۱۰. صص ۳۳-۵۸.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۲). *فلسفه عرفان*. مرکز انتشارات تحقیقات اسلامی حوزه علمیه قم. قم.
- یوسفی، محمدرضا، الهه حیدری. (۱۳۹۳). «جغرافیای عرفانی»، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*. سال سوم. شماره ۶. صص ۱۰۹-۱۳۸.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی، مادر، ولادت مجدد، روح مکار*. ترجمه پروین فرامرزی. آستان قدس رضوی. مشهد.
- Collot, Michel. (2011). *La Pensée-paysage: philosophie, arts, literature*. Arles. Actes Sud. Versailles.
- _____. (1989). *La Poesie modern et la structure d'horizon*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Massignon, L. (1954). Les «sept dormants». *Apocalypse de de l'islam*. (textes réunis par Y. Moubarac). *Opera Minora III*. pp. 104-180.
- Richards, J. P. (1961). *l'Univers imaginaire de Mallarmé*. Seuil. Paris.

معرفت در مشرب عرفانی روزبهان بقلی^۱

الهام تمدن^۲

محمد رضا نصر اصفهانی^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۳/۱۳

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

اگرچه عرفان به تمامی معرفت و شناخت است، از آنجا که این مکتب فکری ابعاد مختلفی دارد، شناخت به معنای دریافت و وصول به حقیقت، بخشی از راه اتصال به حقیقت است. این پژوهش به تبیین شناخت به این معنا و همچنین راه‌ها و مراتب آن از منظر روزبهان بقلی فسایی شیرازی می‌پردازد. مسئله اصلی این پژوهش، تبیین معرفت به عنوان هدف غایی عارف، انواع و مراتب آن، روش‌های رسیدن به آن، مقدمات و آثار و نتایج آن در مشرب عرفانی این عارف بزرگ قرن ششم هجری است. روش تحقیق در این گفتار، اسنادی کتابخانه‌ای و از نوع توصیفی-تحلیلی است. ارائه نظریات روزبهان درباره معرفت، تقسیم‌بندی صاحبان معرفت

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.15760.1350

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. e.tamaddon@ltr.ui.ac.ir

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

به سه نوع عوام و خواص و خاص الخاص، بررسی انواع و مراتب معرفت، مقدمات و آثار و ثمرات آن از نوآوری‌های این پژوهش است. در نظر این عارف بزرگ، چهار عنصر نفس، روح، عقل و قلب دستگاه‌های دریافت و وصول به حقیقت‌اند، اما هریک از این چهار عنصر، ساحتی از معرفت را درمی‌یابند که در ساحت تجلی حق، این همه را به دست قادر حق بسوزاند و آماده جذب‌های شود که توسط حق او را در بر می‌کشد و به ساحت حضور می‌برد.

واژه‌های کلیدی: معرفت، روزبهان بقلی، هدف و غایت عارف، مراتب شناخت.

مقدمه

هدفی که علم عرفان حول آن شکل گرفته و اهل طریقت در نهایت سلوک خواهان رسیدن به آن هستند، معرفت یا شناخت حق تعالی است. «معرفت» در لغت به معنای شناخت است و از این نظر با «عرفان» هم‌معنی و هم‌ریشه است. پس کار عارف شناختن حق است. شناخت در این ساحت، نه به منزله پرکردن ذهن از دریافت‌های حس یا رابطه‌سازی و تعمیم عقل یا حتی بسط زمینه فکری است که چیزی است از نوع شدن و صیورورت؛ تحولی است که در وجود صورت می‌گیرد. عارف با شناخت، بسط وجود یا بسط ضمیر می‌یابد و انسان با این گستردگی درون خود به ساحتی تبدیل می‌شود که اشیا و اشخاص را در خود شناور می‌سازد. حال اگر موضوع شناخت را حقیقت و جلوه‌های آن فرض کنیم، فاعل شناسایی با بسط لایه ضمیر خود و خرق حجاب‌های ظلمانی و نورانی، به اتصال با حقیقت می‌رسد و این اتصال است که فعالانه او را در خویش شناور می‌سازد و حضور را برای او ممکن می‌کند.

عرفا در طول تاریخ چنانکه از نامشان پیداست، به دنبال شناسایی و شناساندن حق بوده‌اند. دو حدیث بنیادین عرفان، یکی حدیث نبوی «من عرف نفسه عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ. ق، ج ۲: ۳۲) و دیگری حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (همان، ج ۸۴: ۱۹۹) است (اگرچه حدیث دوم در هیچ یک از

منابع روایی دست اول شیعه از جمله کتب اربعه ذکر نشده است، اما بیشتر عرفا از جمله روزبهان به آن معتقد بوده‌اند و بسیاری از عقاید و نوشته‌های خود را بر آن بنیان نهاده‌اند و در اینجا ناچار به ذکر آن هستیم). در حدیث اول، شخص عارف از طریق شناخت نفس خود به شناخت حقیقت می‌رسد و به سوی توحید ره می‌گشاید و در حدیث دوم، هدف از خلقت، شناخت خداوند عنوان شده است. روزبهان در تأیید معنای حدیث کنز مخفی می‌گوید: «چون خلق عالم را از عدم به وجود آورد الله - سبحانه و تعالی - و ایوان خدایی بر کشید و دیوان ربوبیت بگسترید و تخم مخلوقات در مزارع مقادیر پاشید و... چنانکه خواست، تا خود را عرض کند بر اشکال عالمیان، تا او را بدو بدانند که از گنج قدم در کنج عدم هیچ از معرفت وجود موجود نبود. خود از خود تقاضا کرد تا بی خود خدایش بدانند و ببینند» (روزبهان، ۱۳۸۱: ۶۹). با این اوصاف، هدف خداوند از خلقت، عرضه خود بر عالم و معرفت موجودات بر اوست؛ زیرا در عدم، معرفتی وجود ندارد و برای شناخت و معرفت الهی وجود لازم است. با توجه به این هدف والای خداوندی، معرفت در دیدگاه عرفانی بسیار مورد توجه واقع می‌شود.

با این مقدمه، شناخت حق نه به منزله انتزاع صور اشیا به وسیله ذهن و نه انشای ذهنی صورت‌ها و معارف مربوط به موجودات، بلکه عین حضور و بسط وجود در ساحت قرب الهی است؛ یا به بیان حدیثی دیگر به کثرت تعلیم و تعلم نیست؛ نور حق است که او در دل‌ها جایگزین می‌کند و هستی فرد را دستخوش تحول و گسترش بنیادین قرار می‌دهد. نقطه کانونی یا هسته کانونی معرفت عارفان، شهود یا موهبتی است الهی که در آن حضور محقق می‌شود. مشاهده حق، با آنچه عوام می‌پندارند، تفاوتی بنیادین دارد. وقتی کسی می‌گوید، خدا را دیده است، کلمه خدا را به معنای معهودش نباید گرفت. او جهان را الوهی می‌بیند و بنابراین به تعبیر وحدت وجودی، از آن جوهر سخن می‌گوید یا جوهر الوهی آن را خدا می‌نامد (استیس، ۱۳۶۷: ۶۸).

طرح مسئله

نزد عارفان، هدف غایی رسیدن به معرفت و شناخت الهی است. از این رو نام خود را عارف یعنی شناسنده گذاشته‌اند، اما معرفت نزد عارفان مختلف، تعاریف و مراتب متفاوتی دارد.

در این مقاله، به تحقیق دربارهٔ تعریف و مراتب عرفان از دیدگاه روزبهان بقلی، عارف برجستهٔ قرن ششم هجری پرداخته‌ایم و ابزار و مقدمات و آثار معرفت را در کتاب‌های مختلف این عارف بزرگ بررسی کرده‌ایم. در این مقاله، ابتدا تعریفی برای معرفت و انواع آن از دیدگاه روزبهان ارائه می‌شود. سپس نحوهٔ دستیابی به آن برای هر گروه از صاحبان معرفت بیان می‌شود. آنگاه ابزارهای دستیابی به معرفت یعنی عقل و روح و نفس و قلب معرفی می‌شوند و برای راهیابی هر یک به ساحت شناخت، مراتب و مراحل معرفت می‌شود. آنگاه بررسی مقدمات و نتایج معرفت از دیدگاه روزبهان بقلی انجام می‌گیرد.

مبنای نظری و روش پژوهش

هدف از این پژوهش، بررسی دیدگاه روزبهان بقلی دربارهٔ هدف و غایت عارف است. بررسی دیدگاه او دربارهٔ معرفت و صاحبان آن، تقسیم‌بندی‌ها و مراتبی که در مورد صاحبان معرفت و نحوهٔ دستیابی آن‌ها به معرفت وجود دارد، ابزارهای شناخت حق و تقسیم‌بندی‌ها و مراتب به کارگیری هر یک از آن‌ها، مقدمات و نتایج معرفت از جمله اهداف این پژوهش است. این پژوهش، اسنادی کتابخانه‌ای با رویکرد توصیفی-تحلیلی است. به این معنا که کتاب‌های روزبهان از جمله *عبر العاشقین*، شرح *شطحیات*، *رسالة القدس*، *مشرب الارواح*، *کشف الاسرار* و *منطق الاسرار* بررسی شدند و جملات و بخش‌های مربوط به معرفت از آن‌ها استخراج شد. سپس با دسته‌بندی مطالب استخراج شده و با استفاده از آن‌ها به توصیف و تحلیل و نتیجه‌گیری پرداخته شد.

پیشینه پژوهش

در مورد معرفت و معرفت‌شناسی و جنبه‌های مختلف عرفانی، علمی، فلسفی و متن‌شناسی آن، کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقالات مختلفی به رشتهٔ تحریر درآمده است که از آن جمله‌اند:

۱. کتاب *دربارهٔ معرفت*، غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴، تهران: سروش.
۲. کتاب *سیری در اندیشه و شناخت (معرفت)*، تألیف سیدضیاءالدین سجادی، ۱۳۶۶، تهران: پازنگ، که در آن، معرفت از دیدگاه صوفیان مختلف به‌طور خلاصه و گذرا

بررسی شده و چند صفحه آن هم به نظریات روزبهان بقلی درمورد معرفت اختصاص یافته است.

۳. مقاله «تحلیل معرفت در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه اشراق»، مهدی عباس‌زاده، مجله ذهن، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۵۹.

۴. مقاله «گونه صوفیانه معرفت و ایمان»، امین مهربانی و حسین حیدری، مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

در مورد روزبهان بقلی نیز آثار و نوشته‌های متعددی به چاپ رسیده است. از میان آثاری که می‌توان آن‌ها را پیشینه‌ای برای مقاله حاضر دانست، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. شرح احوال و آثار و مجموعه اشعار به دست آمده شیخ شطاح، تألیف غلامعلی آریا، ۱۳۶۳.

در این کتاب، دیدگاه روزبهان درمورد مفاهیم مختلف عرفانی به صورت گذرا بررسی شده، اما درباره معرفت بررسی و تحلیل خاصی ارائه نشده است.

۲. «مقدمه عبهرالعاشقین» به قلم استاد محمد معین و هانری کوربن که در سال ۱۳۳۷ برای نخستین بار در قسمت ایران‌شناسی انستیتوی ایران و فرانسه به چاپ رسید. در این مقدمه، با نگاهی گذرا به نظرات و عقاید روزبهان بقلی، به مبحث معرفت هم با استفاده از جملاتی از کتاب عبهرالعاشقین پرداخته شده است. البته این مقدمه، تحلیلی از مبحث عرفانی معرفت به دست نمی‌دهد.

۳. روزبهان بقلی، عرفان و شطح اولیا در تصوف اسلامی، کارل ارنست، ۱۳۷۷، ترجمه مجدالدین کیوانی که در آن هم به طور گذرا به مبانی فکری روزبهان پرداخته شده است، اما بر مبحث معرفت تأکید خاصی ندارد.

۴. تحفه اهل العرفان، نوشته شرف‌الدین ابراهیم روزبهان ثانی، ۱۳۸۳، تصحیح و تنظیم جواد نوربخش، تهران: یلداقلم. این کتاب در شرح احوال و آثار روزبهان به قلم نواده روزبهان به رشته تحریر درآمده است.

۵. روزبهان‌نامه به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ۱۳۶۹، تهران: انجمن آثار ملی. این کتاب هم حاوی تحفه اهل عرفان است.

۶. مقاله «مبانی نظری مراحل سیر و سلوک در نزد شیخ روزبهان بقلی»، نوشته الهام سیدان در مجله ادبیات عرفانی، سال ششم، پاییز و زمستان ۹۳، شماره ۱۱.

۷. مقاله «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی»، نوشته مهدی فاموری، مجله مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.

به طور کلی اثری که معرفت را به طور مستقل در آثار نوشتاری روزبهان بقلی بررسی کند، در میان کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقالات به چشم نمی‌خورد.

معرفت در آثار عارفان پیش از روزبهان

در دعای ابوحمزه ثمالی از قول امام سجاد (ع) آمده است: «یا رب بک معرفتک و انت دللتی الیک و دعوتی الیک و لو لا انت لم ادر ما انت» (خداوندا تو را به خودت شناختم و تو خود بر خود دلالت کنی و مرا به سوی خود دعوت کنی و اگر تو نبود، نمی‌دانستم که تو کیستی) (قمی، ۱۳۸۵: ۳۲۸). مطابق این دعا، معرفت امری خدایی است که خداوند آن را به بنده ارزانی می‌دارد و تنها به وسیله خودش می‌توان او را شناخت. از امام صادق (ع) در همین زمینه روایتی در دست است که می‌فرماید: «معرفت ساخته خداست بر بندگان. در ساخت آن بنده را بهره‌ای نیست» (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۲۸) که معلوم می‌شود نظر ایشان آن است که معرفت از طرف خداوند عطا می‌شود. همچنین در جایی دیگر می‌فرماید: «برای خدا بر مردم حقی نیست که بشناسند، بلکه برای مردم بر خداست که به آن‌ها بشناساند و چون به ایشان شناسانید حقی است از خدا بر آن‌ها که پذیرند» (همان: ۲۳۱).

از عارف بزرگ، ابوالحسین نوری پرسیدند: چگونه خدا را شناختی؟ در پاسخ گفت: خدا را از طریق خدا شناختم. به او گفته شد: در این میان نقش عقل چیست؟ در پاسخ گفت: عقل ناتوانی است که جز بر ناتوانی همانند خود دلالت نخواهد داشت. او سپس افزود: هنگامی که خداوند منان عقل را آفرید، به او گفت: من کیستم؟ عقل در مقام پاسخ به این پرسش سکوت کرد. در اینجا بود که خداوند چشم عقل را به سرمه نور وحدانیت روشن ساخت و در پرتو این نور بود که عقل سکوت خود را شکست و گفت: تویی خدای بزرگ؛ بنابراین عقل خدا را جز به یاری خود خداوند نتوانست بشناسد. از ابوالحسین نوری پرسیده شد: نخستین چیزی که خداوند تبارک و تعالی بر بندگان خود

واجب کرد و آن را فریضه شمرد، چیست؟ او در پاسخ گفت: نخستین فریضه معرفت است؛ زیرا در قرآن مجید آمده است: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون». ابن عباس که در زمرة نخستین مفسران قرآن شناخته می‌شود، کلمه «ليعبدون» را به معنای «ليعرفون» گرفته و بر این اساس، معنی آیه شریفه این خواهد بود که ما جن و انس را نیافریدیم، مگر برای اینکه به معرفت و شناخت نائل شوند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷).

حسین حلاج، معرفت را یکی از گران‌مایه‌ترین نعمت‌های الهی می‌داند؛ زیرا موصوف شدن به صفات خلود و مترقی شدن به صفت خلق ربانی است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۴۴۱).

او مفهوم شناختن حق به حق را در ابیات زیر آورده است:

لا يعرف الحق الا من يعرفه لا يعرف القدمى الحادث الفانى
كان الدليل له منه اليه به من شاهد الحق فى تنزيل فرقان

حق را نمی‌شناسد، مگر کسی که حق خودش را به او بشناساند. موجود حادث فانی، امر قدیم را نمی‌شناسد. دلیل هستی حق از خود حق و به‌سوی حق و به‌واسطه حق تحقق می‌پذیرد. این دلیل در وجود کسی تحقق پیدا می‌کند که حق را در تنزيل قرآن مشاهده کند. آنچه از کلام حلاج در اینجا می‌توان دریافت، این است که حق تبارک و تعالی جز به چشم حق دیده نمی‌شود؛ بنابراین مادام که سالک راه حق به مقام فنا نرسد و از چشم حق به حق ننگرد، نمی‌توان او را اهل مشاهده به‌شمار آورد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷).

عموم عرفا بر این عقیده‌اند که معرفت موهبت و بخشش الهی است که از طریق تفضل حق تبارک و تعالی به شخص سالک داده می‌شود؛ درحالی‌که فلاسفه برای تحصیل معرفت، کوشش را ضروری می‌شمردند و می‌اندیشند که بدون کوشش کسی نمی‌تواند به مقام معرفت دست یابد. در میان اهل عرفان نیز کسانی را می‌شناسیم که برای رسیدن به مقام معرفت کوشش انسان را لازم می‌دانند، اگرچه موهبتی بودن آن را نیز انکار نمی‌کنند.

ابوسعید خراز از جمله کسانی است که این نظریه را پسندیده و معتقد است رسیدن به مقام معرفت در عین اینکه موهبتی الهی است، تلاش و کوشش انسان نیز در این باب ضروری شناخته می‌شود. از این عارف بزرگ، در این باب جمله‌ای مانده که دارای اهمیت بسیار است: «المعرفة تأتي من وجهين من عین الجود و بذل الجهود». مقام معرفت از دو وجه

به دست می آید: وجه اول سرچشمه جود و بخشش خداوند است و وجه دوم همان چیزی است که می توان آن را به کاربردن کوشش انسان نام گذاشت. درحقیقت کوشش انسان زمینه ساز دریافت فیض است؛ گویی انسان با تلاش و مراقبت، ظرف وجودی خود را آماده دریافت نور حق یا فیض جاری او می سازد (همان: ۳۸).

از عارف معروف، جنید نیز در باب معرفت نقل شده که گفته است: «المعرفة معرفتان معرفة تعرف و معرفة تعریف.» در نظر این عارف بزرگ، معرفت به معرفت تعرف و تعریف تقسیم شده است. معرفت تعرف آن است که خداوند خودش را به اشخاص بشناساند و معرفت تعریف به این ترتیب است که خداوند آثار قدرت خود را در آفاق و انفس به مردم نشان دهد و سپس آن‌ها را مورد لطف خود قرار دهد تا از این طریق دریابند که این جهان بدون صانع نیست. این نوع معرفت همان چیزی است که عموم مؤمنان از آن برخوردارند، ولی قسم اول معرفت نصیب خواص است و در پرتو این نوع معرفت همه چیز به نور حق برای انسان آشکار می شود (همان).

توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، نشان می دهد که موضع عرفا در باب معرفت چیست و چگونه در این مورد سخن می گویند. این بزرگان به روشنی دریافته اند که نه تنها مبدأ و منشأ همه امور معرفت است، بلکه این مسئله غایت الغایات و پایان همه چیز نیز شناخته می شود. البته برای رسیدن به مقام معرفت، اختلاف آرا و تفاوت عقاید فراوان است و به آسانی نمی توان به نوعی وحدت و قدر جامع در میان این اقوال و عقاید دست یافت.

دیدگاه روزبهان درباره معرفت

عجز از ادراک معرفت

معرفت اجمالی حضرت حق، طبق آیاتی از قرآن کریم مانند آیات زیر برای همه ممکن است: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آیا در خدایی که خالق آسمان‌ها و زمین است شک است؟) (سوره النساء: ۱۰) و «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (آیا اشیا و پدیده‌ها خودبه خود پیدا شده و بدون خالق خلق شده‌اند یا اینکه خودشان خالق و پدیدآورنده هستند؟) (سوره طور: ۳۵) پاسخ این است که نه خودبه خود پیدا شده‌اند و نه خود، خود را آفریده‌اند. پس باید خالق غیر از خودشان داشته باشند که مثل آن‌ها پدیده

نباشد. همچنان که در وجود بانی برای بنا و صانع برای صنعت و مخترع برای اختراع شک نیست، در وجود خداوند متعال و خالق آسمان و زمین شک نیست.

اما احادیثی مانند «ما عبدناك حق عبادتك و ما عرفناك حق معرفتك» (آن گونه که باید، عبادت تو را نکردم و آن گونه که شایسته است تو را نشناختم) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸: ۲۳) و «لا أخصي ثناءً عليك؛ أنت كما أثبتت على نفسك» (نمی دانم ستایشی برای تو؛ تو همان طور هستی که خود را ستایش می کردی) (همان، ج ۹۰: ۱۵۹) از احادیثی هستند که معرفت حق را چندان دست یافتنی و آسان جلوه نمی دهند، بلکه آن را در جایگاه رفیعی قرار می دهند که رسیدن به آن را پیچیده و لایه لایه و دیرباب معرفی می کند.

روزبهان نیز تعریف دقیقی از معرفت به دست نمی دهد؛ زیرا از نظر او معرفت در پشت نکرت و نکرت در پشت معرفت مخفی است. او بر جمله «الادراك عن عجز الادراك فهو الادراك» تأکید دارد. به این معنا که تنها کسی به معرفت الهی دست می یابد که یقین حاصل کند، معرفت دست نیافتنی است و هنگامی که به این معنی رسید، درواقع به ادراک و شناخت حق رسیده است.

حقیقت عرفان در عجز است، از ادراک به معرفت حق. هنگامی که شخص از یافتن معرفت عاجز شد، معرفت او را یاری و دستگیری می کند؛ زیرا نه معرفت خدا نهایت دارد و نه جهل انسان. درواقع معرفت پشت نکرت و نکرت پشت معرفت مخفی است. حقیقت معرفت، از معارف بیرون آمدن است. شخص چون عارف شود، جاهل شود و چون جاهل شود (به جهل خود در شناخت خدا واقف شود)، عالم شده است. به بیان دیگر، معرفت همان فهم عجز خویش از شناخت خداست (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۳۲۳).

نکرت در لغت به معنای ناشناختن است و در مقابل معرفت قرار می گیرد (ر.ک: دهخدا، ذیل واژه نکرت). معرفتی که روزبهان از نکرت آن سخن می گوید، معرفت بالکنه است که ادراک اوست، به اعتبار کنه ذات مجرد از ملابس تعینات اسماء و صفات که این برای غیر خدا غیرممکن است که لا یعرف الله غیرالله. دلیل این دست نیافتن و نکرت هم این است که میان او و ماسوای او هیچ نسبتی نیست تا بتوان در راه معرفتش پای نهاد و معرفت بی مناسبت از محالات است. لاجرم عجز از این معرفت نوعی معرفت است، سبحان من عجز الفكر عن معرفته (ر.ک: واعظ کاشفی، ۱۳۸۶: ۴۲۰).

انسان حادث است، پس شناخت قدیم برای او امکان ندارد؛ زیرا در ازل جز حق نیست و اگر کسی عارف به خدا باشد، باید بر او احاطه داشته باشد و مانند او باشد که چنین چیزی امکان ندارد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «حجاب او نور است. اگر کشف کند، دیدگان همه مخلوقات در سبحات جلالش محرق شود» (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۰۶). اینجا جز اینکه انسان زبان ادب در کام غیرت و سر نیاز در گریبان حسرت کند، هیچ چاره‌ای نیست:

نه ادراک در کنه ذاتش رسید	نه فکرت به غور صفاتش رسید
توان در بلاغت به سبحان رسید	نه در کنه بی چون سبحان رسید

(سعدی، ۱۳۸۸: ۴)

هنگامی که حضرت ابراهیم (ع) از خداوند درخواست معرفت خود کرد، خطاب آمد که چهار مرغ را ذبح و با هم مخلوط ساز و هر قسمت از آن‌ها را بر سر کوهی قرار ده. آنگاه خداوند با زنده کردن دوباره آن‌ها خود را به او نمود. تفسیر عرفانی این آیات از نظر روزبهان چنین است که این چهار مرغ می‌تواند نماد چهار عنصر نفس و روح و قلب و عقل باشد که آدمی را در راه شناخت یاری می‌دهند. هنگامی انسان می‌تواند به معرفت واقعی برسد که این چهار عنصر را در وجود خود به دست قدرت بسوزاند. او توصیه می‌کند که انسان پس از سوزاندن این چهار عنصر و پرواز آن‌ها در ازلیات و ابدیات و انوار صفات و هویت قدم ذات باید آن‌ها را به نزد خویش فراخواند و اسرار معرفت را از ایشان پرسد تا به زبان عجز گویند: «و ما عرفناك حق معرفتك» و اما این چهار مرغ پس از این فنا به بقا می‌رسند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۳۶۱).

آخرین مرحله معرفت، نکرت یا همان نبود شناخت است. کسی به معرفت واقعی می‌رسد که بداند شناختی از خدا ندارد. اگر کسی چیزی از آن بگوید، در واقع جاهل به آن است، در حال بسط است و از روی انبساط سخن بر زبان می‌راند و آن کس که سخنی از معرفت بر زبان نمی‌آورد، در حال خوف است و از روی عقل چیزی نمی‌گوید. عجز از معرفت خود عین معرفت است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۱: ۳۱).

ابن ابی الحدید اشعاری در این مورد دارد که ترجمه آن چنین است: «سوگند به خدا، نه موسی و نه عیسی مسیح و نه محمد و نه جبرئیل، آن که تا جایگاه قدس و پاکی بالا

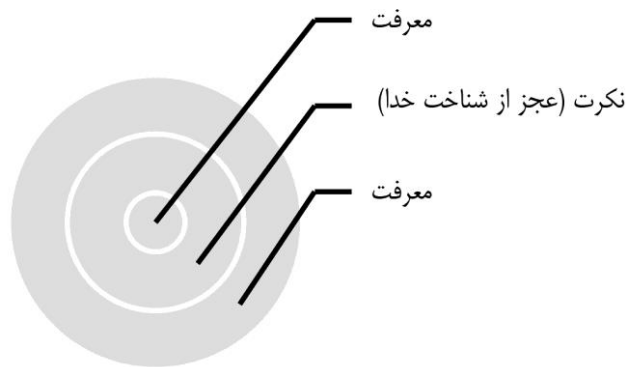
می رود، نه هرگز، و نه نفس بسیط و نه عقل مجرد، هیچ کدام از کنه و اصل ذات تو چیزی ندانستند؛ جز این را که تو ذات یگانه و بی همتا و همیشگی هستی. حکما و دانشمندان باید از حرمی که افلاک و آسمانها بر آن سجده کنانند، دور شوند. کیستی تو ای ارسطو و کیست افلاطون که جلوتر از تو بود ای کودن؟ و کیست ابن سینا وقتی بنایی را بالا برد و محکم کرد که تو برایش بنا کردی؟ آیا شما جز پروانه هستید که آذرخش را دید، درحالی که برافروخته شده بود، پس به آن نزدیک شده و خود را سوزاند؟ و اگر او به هوشیاری و خردمندی دست یافته بود، البته از آتش دوری می کرد» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۸، ج ۱۳: ۵۰).

همان گونه که ابوالعباس سیاری در شطح گوید: «حقیقت معرفت از معارف بیرون آمدن است.» به این معنا که معرفت، رؤیت معروف است، بی رؤیت معرفت و جهان هستی. بالی است که انسان با آن می تواند تا دروازه قدم پیش رود و مقرب حق گردد. وقتی که به حقیقت رسید، جز حق را نمی بیند و جز او را به حق نمی داند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۴۹). راه عبودیت پیدا است، اما بر کنه قدم راه نیست. پیامبر اکرم می فرماید: «پاک و منزله آن خداوندی که هیچ کس از خلق او را نیابد، الا به عجز از معرفت او.» عارف در نکرت به معرفت می رسد و هنگامی که به معرفت رسید، متحیر می گردد. عارف نهایت دارد، اما معرفت را نهایتی نیست. چگونه می تواند محدود به بی نهایت برسد؟ اگر عرفا می گویند که حادث می تواند به معرفت قدیم رسد، منظورشان این است که از راه حادث یا عمل مواجهه حادث با قدیم که موجب در آمدن حادث از حدود خود می شود و صیوروت او را می سازد، می تواند برسد. مگر در شهود صرف قدم که از راه حادث به آن نتوان رسید، بلکه آن منزل اهل حقیقت است و در آنجا واصل و موصول و عارف و معروف و شاهد و مشهود به جز حق نیست (ر.ک: روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۹۵). مولانا جلال الدین در این مورد چنین می گوید:

ای که اندر چشمه شور است جات	تو چه دانی شط و جیحون و فرات
دود گلخن کی رسد در آفتاب	چون شود عنقا شکسته از غراب
خود نباشد آفتابی را دلیل	جز که نور آفتاب مستطیل

سایه که بود تا دلیل او بود
چون قدم آمد حدث گردد عبث
این جلالت در دلالت صادق است
این بس استش که ذلیل او بود
پس کجا داند قدیمی را حدث
جمله ادراکات، پس او سابق است
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۵)

«فرق میان مستحسناات و مستقبحات این است که مستحسناات آینهٔ لطف الهی و مستقبحات آینهٔ قهر الهی هستند. قهر محل نکرت است و حسن محل معرفت. اگرچه نکرت در حقیقت آیت معرفت است» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۳۶). معرفت و نکرت، لباس قهر و لطف الهی است. گاهی خداوند لطف خویش را در لباس قهر نشان می‌دهد. گاهی همین قهر می‌تواند معرفت بخش باشد و گاهی نیز این قهر سبب عدم شناخت می‌شود و حجابی است برای عارف. همچنین لطف که در بقای پس از فنا حجاب نکرت بر عارف فرومی‌افتد، پس از آن انوار جمال ازلیات آشکار می‌شود و بعد از وجود شواهد، به حق عارف می‌شوند، اما هنگامی که ازلیات در عدم آشکار می‌شود، در کشف و شهود عارف جاهل می‌شود. عین فنا اصل نکرت بعد از معرفت است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۳۲۴). در این مرحله، کمال معرفت و خداشناسی به درک عجز از درک او است. آنچه برای بشر از درک عظمت و جلال و عزت و علم و قدرت الهی میسر است، فقط از راه نظر در عظمت آفرینش و آثار قدرت و علم و حکمت او و شناخت صفات ثبوتی و سلبی او فراهم می‌شود که در همهٔ اشیا، آثار قدرت و حکمت او را می‌بیند و همه را به ستایش و تسبیح او می‌یابد. برگ درختان و قطرات باران و همه چیز، نشان و آیهٔ اوست.



به بیان دیگر، معرفت آنگاه حاصل می‌شود که شخص خود را از معرفت خالی ببیند و به عجز خود از شناخت آن حقیقت بی‌نهایت اعتراف کند. این احساس عجز از شناخت خداوند، خود نوعی معرفت محسوب می‌شود و کسی که گمان کند به معرفت الهی دست یافته است، در دورترین نقطه از معرفت قرار دارد؛ زیرا چنین کسی از عظمت وجود او بی‌خبر است. گام نخست در رسیدن به معرفت آن است که انسان عجز خود را از معرفت او با همه وجود احساس کند.

شناخت حق به وسیله خود

روزبهان معتقد است که حق فقط به وسیله خودش شناخته می‌شود و به وسیله اسبابی مانند عقل و قلب و روح و... نمی‌توان به معرفت حق دست یافت. او که در کشف الاسرار مراحل تربیت و نحوه ورودش را به سلوک اهل معنی بیان کرده است، از ولادت خود را در میان جهال و اهل خمر و ضلال و پرورش خود را در میان عامه سخن می‌گوید و به مواجید خود از سن کودکی اشاره می‌کند. پس با توجه به تجربیات عرفانی شخصی خود، معرفتش را تنها از جانب خدا می‌داند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۹۳: بیست و یک). «هر که حق را شناخت، نشناخت الا حق را به حق، نه به فهم و وهم و عقل و قلب و روح و امانی و شواهد و آیات، نه علم حدثانی؛ زیرا که خلق بدین علل‌ها محجوب‌اند از معرفت قدیم، الا کسی که قدیم را به قدم داند» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۳۶۶).

از آنجا که آن وجود بی‌نهایت نمی‌تواند به وسیله اسباب شناختی که در اختیار انسان است شناخته شود، هیچ وسیله‌ای جز خودش برای شناختش باقی نمی‌ماند. این همان مفهومی است که در آیاتی مانند «یهدی من یشاء» هدایت نام دارد و صوفیان به آن «جذبه» می‌گویند. طالب اگر از راه علم بخواهد به شناخت حق برسد، چون علم به ازل ممکن نیست متحیر می‌شود و اگر از راه صفا و تزکیه نفس بخواهد وارد مقوله معرفت شود، مفاهیم سبب حیرت او می‌شوند و اگر از راه معنا وارد شود، گرفتار معلومات و متحیر می‌شود و اگر از راه فهم بخواهد وارد شود جهات مختلف او را متحیر می‌کنند و در هر صورت راه معرفت را نمی‌یابد. علم و فهم و وصف و ارادت در دهر و مفهومات و جهات و معلومات فانی می‌شود؛ درحالی که خدای واحد احد فرد در فردانیت بی‌هیچ‌گونه تغییر باقی می‌ماند.

«العزة لله الذي تقدس بقدسه عن سبل أهل المعارف و ادراك أهل الكواشف» (همان: ۳۹۶). از این سخنان درمی‌یابیم که علم و تصفیه و معنا و مفهوم نمی‌تواند ما را به سرچشمه معرفت برساند، بلکه فقط خود اوست که راه عارف را به سوی معرفت می‌گشاید و فقط به او می‌توان او را شناخت.

شیوه روزبهان برای دستیابی به معرفت، همانا کشف و شهود الهی است. او در کشف/الاسرار که به شرح مکاشفات و مشاهداتش اختصاص دارد، به شرحی طولانی از مراقبه‌ای می‌پردازد که معرفت و ویژگی‌های روحی متفاوت برای جلب الطاف الهی است. معرفت و لطفی که خداوند در دسترس مراتب نزولی خود از انبیا و اولیا و ملائک قرار داده است. البته اعطای این الطاف و معارف، صرفاً به لحاظ درجه متفاوت است و نه نوع (ر.ک: روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

معرفت اصلی، الهام و اشارت حق است و محل و موضع آن فطرت الهی است. همان چیزی که خداوند در عالم میثاق با سؤال «الست بربکم» بنای آن را در فطرت بشری نهاد و شناختی است که حق برای جدا کردن قدم و حدث به بنده از خود می‌دهد (روزبهان، ۱۳۸۲: ۴۴۱).

خود روزبهان دارای یک زندگی معنوی، مشحون از الهامات و مکاشفات باطنی فراوان، حالات شدید جذب و سکر بوده است (ارنست، ۱۳۸۳: ۳۲). او در واقع معرفت خود را از راه همین مکاشفات به دست آورده و خدا را به وسیله خود او شناخته است.

استعداد معرفت

از نظر روزبهان برای معرفت باید استعداد خدادادی داشت و چون خداوند اهل معرفت خود را در عالم ندید، مردم را به عبادت خویش مشغول کرد. به همین دلیل، آیه شریفه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» که هدف از خلقت را عبادت بیان می‌کند، در واقع به این دلیل به جای «ليعرفون»، عبارت «ليعبدون» را آورده که عموم اهل ایمان و عبادت را استعداد حقایق معرفت نیست (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۰۵). چنانکه در مقدمه عبهر/العاشقین نیز اهل معرفت را برگزیدگان خدا می‌داند و می‌گوید: «و باصطفائه لهم لمعرفة غرقهم فی بحار کرمه» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۲).

شاید بتوان جذبۀ را نتیجه همین استعدادی دانست که روزبهان معتقد است عارف می‌تواند بدون کوشش به آن دست یابد. در طرحی که روزبهان در *مشرّب الارواح* در مورد طبقات اهل طریقت ارائه می‌دهد، جذبۀ مقدم بر سلوک و مجاهده است. از منظر روزبهان، اهمیت جذبۀ در راه سلوک تا جایی است که وی آن را جایگزین یقظه و انتباه می‌کند که در بسیاری از متون عرفانی دیگر به‌عنوان نخستین منزل سیر و سلوک معرفی شده است. از نظر روزبهان، این جذبۀ در هنگام خلقت روح و در عالم امر و حتی پیش از آنکه روح به واسطه ایجاد حق، هستی یابد و امر حق بر آن جاری شود، نصیب روح می‌شود (ر.ک: سیدان، ۱۳۹۳: ۱۳۵).

آنجا که روزبهان آیات شریفه «یهدی من یشاء» و «یختص برحمته من یشاء» را می‌خواند، از آن‌ها چنین برداشت می‌کند که معرفت از او می‌آید و عموم اهل ایمان و عبادت عام را استعداد حقایق معرفت در این عالم نیست و به همین سبب است که ولایت نبوت به هر کسی نمی‌تواند برسد (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۰۵). روزبهان از بایزید بسطامی نقل می‌کند که وقتی از قبرستان یهودیان می‌گذشت، گفت: «معدوران‌اند.» و چنین تفسیر می‌کند که چون استعداد معرفت نداشتند، بایزید آن‌ها را معدوران نامید و حتی حدیث «الشقی من شقی فی بطن امه» را در تأیید این مطلب بیان می‌کند (ر.ک: همان: ۱۰۱).

روزبهان در تفسیر لفظ «بینات» در آیات شریفه «آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم» و «فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين» این واژه را نور معرفت تفسیر می‌کند که شعاع آن نور در چهره اهل آن، طبق آیه «تعرفهم بسماهم» پیداست (همان: ۳۱۱).

چنانکه دیدیم، در تبیین معرفت توسط روزبهان، فقط دو رکن خداوند و انسان مورد توجه واقع شده است و هستی در این میان نقشی ندارد و این از مبانی سنت اول عرفانی است. در سنت اول عرفانی، هر اندازه معرفت عارف به جایگاه انسان و خدا و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر عمیق‌تر باشد، مراتب کمال را بیشتر طی می‌کند (ر.ک: میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۷۴).

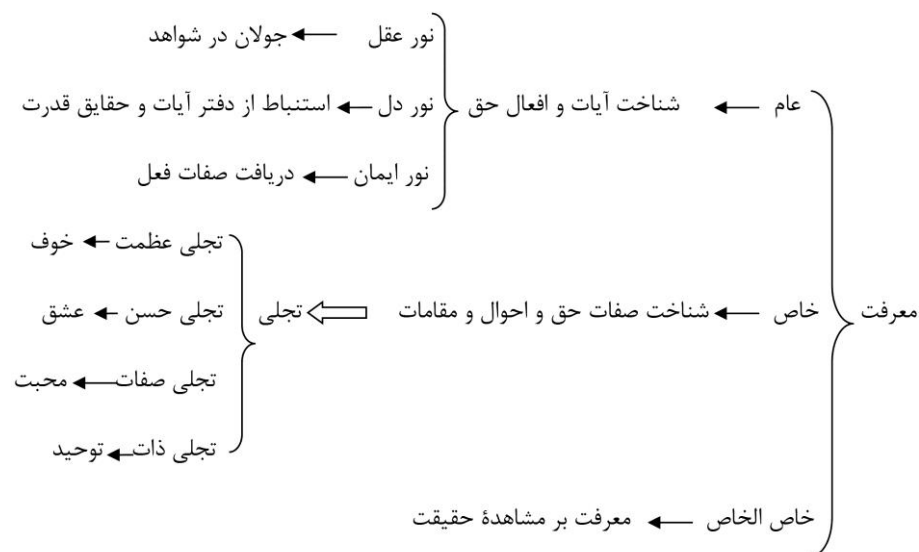
مقایسه دیدگاه روزبهان با عارفان دیگر

از مقایسه دیدگاه روزبهان با عارفان قبل از خود نتیجه می‌گیریم:

۱. روزبهان هم مانند آن‌ها معرفت خدا را فقط توسط خود خدا ممکن می‌داند و معتقد است خدا را تنها به خودش می‌توان شناخت و وسیله‌ای برای شناخت او جز او وجود ندارد.
۲. بعضی عارفان مانند جنید، معرفت را به دو نوع تعرف و تعریف تقسیم‌بندی می‌کنند و معتقدند که در نوع تعرف آن، کوشش انسان هم مؤثر است؛ درحالی‌که روزبهان معتقد است تنها استعداد خدادادی و کشش اوست که می‌تواند انسان را به معرفت الهی برساند و معرفتی که با کوشش به دست آید، معرفت عوام است.
۳. از نظر روزبهان، نمی‌توان به معرفت الهی رسید مگر زمانی که به جایی برسیم که به عجز خود از ادراک خداوند واقف شویم. این عجز از ادراک، خود ادراک است. این موضوع در آثار عارفان دیگر هم آمده است.

مراتب معرفت

از آنچه روزبهان در *رساله‌القدس* نوشته، چنین برمی‌آید که معرفت صاحبان معرفت را به سه نوع عام و خاص و خاص‌الخاص تقسیم کرده و برای هر یک مراتبی معین ساخته است که در زیر می‌آید:



(ر.ک: روزبهان: ۱۳۸۱: ۳۱)

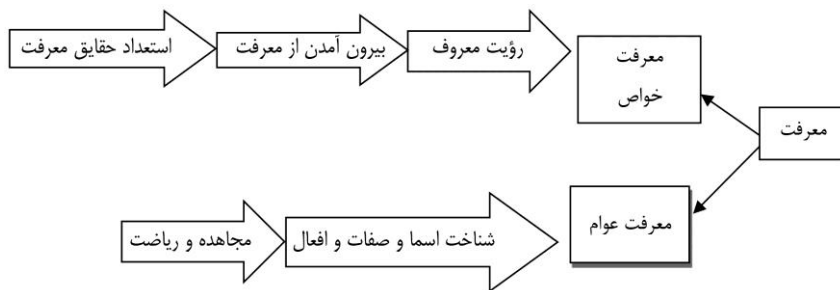
در بعضی کتب لغت، عارف به کسی اطلاق می‌شود که برای رسیدن به معرفت ریاضت می‌کشد (← دهخدا، ذیل واژه عارف)، اما او در جذبه‌های روحانی و معنوی خود از خدا شنیده است: «چگونه اینان با مجاهده و ریاضت به من می‌رسند، اگر وجه کریم من بر ایشان مستور بماند؟» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۹۰)

روزبهان معرفت را به دو شاخه معرفت عوام و معرفت خواص تقسیم می‌کند. نزد او معرفت حاصل از ریاضت و مجاهده، معرفت عوام است و معرفت خواص، با مشاهده کمال حق و یا رؤیت وجه کریم او حاصل می‌شود (همان: ۱۹۰).

در آثار روزبهان، معرفت با رؤیت رابطه نزدیک و تنگاتنگی دارد؛ تا آنجا که می‌گوید: «معرفت رؤیت معروف است بی‌رؤیت معرفت و کون» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۴۹). با استفاده از این جمله درمی‌یابیم که در عرفان روزبهان، جهان هستی نقشی ایفا نمی‌کند، بلکه معرفت بر پایه رابطه انسان و خدا بنا نهاده شده است. کسی که به گوهر معرفت دست یافته، خدا را دیده و نفس خود و جهان هستی و معنای معرفت از نظرش ناپدید شده است. آنکه به حقیقت می‌رسد، جز حق را نمی‌بیند و جز حق را به حق نمی‌داند؛ زیرا در حق نهان می‌شود.

از دید روزبهان، معرفت واقعی نتیجه رؤیت معروف است و هر معرفتی غیر از این باشد، حقیقی نیست؛ زیرا در اثر بروز افعال و اسما و صفات او به وجود آمده است، نه بروز حق. معرفت حقیقی شناخت ذات خداست. یعنی شناخت خدا به خدا نه به غیر او. حاصل رؤیت مقصود، از بین رفتن قصد است؛ چنانکه در جسم و جان جز نور قدم نماند. هر کس پندارد که به چیزی غیر از حق به حق رسد، از معرفت جاهل است.

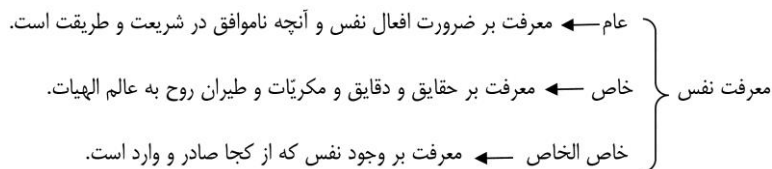
تقسیم‌بندی معرفت از دیدگاه روزبهان بقلی چنین است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۹۰):



ابزارهای کسب معرفت

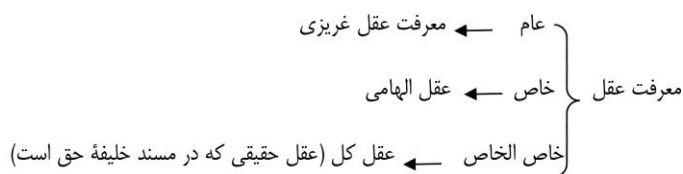
معرفت الهی مقدماتی دارد که یکی از آنها معرفت نفس است (من عرف نفسه عرف ربه). بنابراین معرفت به چند دسته معرفت نفس، معرفت قلب و معرفت عقل تقسیم می‌شود که هر یک از آنها هم از نظر تقسیم‌بندی صاحبان آن معرفت، به سه دسته عوام و خواص و خاص‌الخاص تقسیم می‌شوند.

می‌دانیم که نفس در سه مرحله اماره و لوامه و مطمئنه می‌تواند وجود داشته باشد. برای شناخت آن، آگاهی و شناخت هر سه مرحله ضروری است. معرفت تمام درمورد نفس شناخت فتنه‌ها و حيله‌های ابليس و حديث نفس و مزخرفات او و طريق تهذيب و طهارت آن و معرفت غلطات و کیفیت نجات از آن است، اما تقسیم‌بندی معرفت نفس از نظر روزبهان مطابق نمودار زیر است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۱: ۸۳):

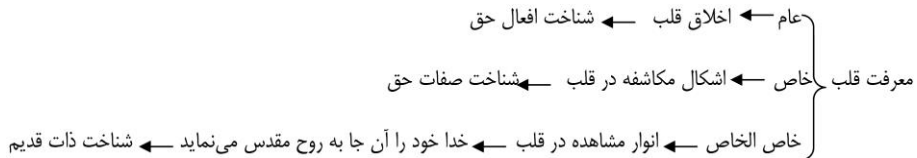


عقل نیز یکی از وسایل کسب معرفت است. جایگاه معرفت را روزبهان در دل یعنی محل عقل می‌داند با وجود اینکه معتقد است عقل‌ها به معرفت خدا نمی‌رسند. روزبهان درباره جایگاه عقل و مقایسه آن با معرفت چنین می‌گوید: «عقل آلت عبودیت است و معرفت آلت ربوبیت. عقل احکام راست و معرفت اعلام راست. به نور عقل فرق توان کرد، میان حق و باطل. عقل وزیر روح و خازن وجود است. کاتب وحی الهام و نساخ دفتر پیغام است. اخلاق را مربی اوست و افعال را معلم اوست. زاجر و سواس و غاسل اوساخ است. بیاع کاروان دل است و رئیس اعوان گل است» (همان: ۷۹).

پس معرفت عقل را هم از نظر مراتب صاحبان این معرفت به سه دسته عام و خاص و خاص‌الخاص تقسیم می‌کند (همان).



نوع دیگر از معرفت که روزبهان به آن می‌پردازد، معرفت قلب است. مراتب معرفت قلب از دیدگاه روزبهان چنین است (همان: ۷۵):



روزبهان درخت سدره‌المنتهی را نمادی از معرفت می‌داند که ریشه‌های آن در عرش محکم است و شاخه‌هایش در کرسی و برگ‌هایش فوق عالم عقل است و حق از آن در عقول و ارواح تجلی می‌کند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۶۵).

مقدمات و نتایج معرفت

معرفت به یکباره حاصل نمی‌شود، بلکه مقدمات و نتایجی دارد. چنانکه روزبهان معتقد است: «از مقام توبت تا مقام مراقبت هفتاد هزار مقام است و در هر مقامی هفتاد هزار خطاب است و از مراقبت تا معرفت هفتاد هزار مقام است و در هر مقامی هفتاد هزار خطاب است که اگر یکی از آن اهل مقامات بشنوند، جمله کافر شوند و از مقام معرفت تا اسرار مکاشفت هفتاد هزار مقام است و در هر مقامی هفتاد هزار خطاب است که اگر اهل معرفت بدان اسرار مطلع شوند، همه از معرفت پریشان شوند و از مکاشفه تا به صرف مشاهده هفتاد هزار مقام است و در هر مقامی هفتاد هزار خطاب است که اگر یکی از آن اهل مکاشفت بشنوند، جمله معطل گردند و از مقام مشاهده تا مقام توحید هفتاد هزار مقام است که اولش صحو است و آخر اصطلام و... در هر نفس صد هزار رمز در رمز است، حق را با موحد که اگر یکی از آن اهل مشاهدت بشنوند، جمله مشبه گردند» (روزبهان، ۱۳۸۱: ۵۳).

این درجه‌بندی به صورت زیر خلاصه می‌شود:

توبه ← مراقبت ← معرفت ← مکاشفه ← مشاهده توحید

جای دیگری مراحل قبل و بعد از معرفت را چنین بیان می‌کند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲:

۱۳۰):

عبادت ← مراقبه ← مشاهده ← معرفت ← محبت ← تجرید ← فنا

شاید علت تفاوت در مقدمات و نتایج معرفت در کتاب‌ها و نوشته‌های مختلف روزبهان، تفاوت انواع معرفت است. او معرفت را به سه قسم عام و خاص و خاص‌الخاص تقسیم کرده است. گفتیم که از نظر روزبهان، معرفت عوام با مجاهده و ریاضت به دست می‌آید. پس در جایی که مقدمه معرفت را توبه و مجاهده می‌داند، معرفت عوام را در نظر داشته و جایی که از عشق و مشاهده به عنوان مقدمه معرفت نام می‌برد، معرفت خواص را منظور نظر داشته است.

عوام از راه توبه و مراقبت به معرفت عوامانه خود می‌رسند. پس از آن برایشان مکاشفات و مشاهدات حاصل می‌شود تا آنگاه که به توحید دست می‌یابند، اما خواص از راه عبادت و مراقبه، ابتدا به مشاهده جمال الهی دست می‌یابند و از این مشاهده، معرفت حاصل می‌کنند. چنین معرفتی نتیجه‌ای جز محبت در پی ندارد. در انتهای این محبت، تجرید و فنا انتظار عارف را می‌کشد. آنکه با کشف و شهود به معرفت رسیده است و پس از شناخت حق با او عشق ورزیده، خودی خود را به کناری می‌نهد و جز او چیزی نمی‌بیند و با فنا ی خویش در او به توحید واقعی دست می‌یابد.

از دیدگاه روزبهان، عشق و محبت با معرفت رابطه تنگاتنگ دارند. او نهایت عشق را آغاز معرفت می‌داند؛ زیرا در معرفت عشق در کمال است. اگر عاشق با معشوق هم‌رنگ شود، مقام توحید می‌یابد و اگر در معرفت متحیر شود، به مقام معرفت دست می‌یابد (ر.ک: روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۴۵). شک نیست که چنین معرفتی در خور خواص است. خواصی که استعداد عشق را دارند و با جذب الهی از عشق او برخوردار می‌شوند و تجلی آیه «یجبهم و یحبونه» هستند، از طریق چنین عشقی به مقام معرفت حق دست می‌یابند.

عظمت خداوند جز از راه معرفت به صفات و قدرت و افعال شگفت او در دل بنده راه نمی‌یابد. از فکر معرفت می‌زاید، از معرفت تجلیل و از تجلیل محبت. یاد خداوند نیز مولد انس است که آن هم نوعی محبت است، لکن محبتی که زاده معرفت است، قوی‌تر و بزرگ‌تر و راسخ‌تر است (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۳۳۶).

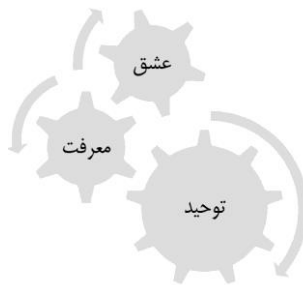
سر عشق باعث گفتار می‌شود، اما سر معرفت نیستی می‌آورد؛ زیرا معرفت ادراک است و عشق عجز. عشق موجب معرفت می‌شود و معرفت موجب نکرت است (روزبهان، ۱۳۸۱: ۳۱).

هنگامی که عشق بر معشوق تأثیر می‌کند، مذهب معرفت از میان برمی‌خیزد؛ زیرا هنگامی که معرفت در لباس توحید و نه در لباس محبت بر عارف وارد شود، شیرینی عشق را از میان می‌برد. در آن صورت عاشق خوش دل فنا می‌شود؛ زیرا شایسته نیست که در مقام عشق عاشق چیزی جز جمال حق را جست‌وجو کند. معرفت را نمی‌طلبند، چون شیرینی عشق را نمی‌خواهد از دست دهد. تا زمانی که عارف شیرینی عشق را نچشیده باشد، معرفت طلب نمی‌کند؛ زیرا که در آن سرّ سر و تمکین روح و قوت عقل نهفته است (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۴۳). «هر که در آتش او عودوار نسوزد، کلاه معرفت در منزل عشق ندوزد» (همان: ۲۳۱).

عارف که خود را دوست دارد و می‌داند که ذاتش از کس دیگری مدد می‌گیرد، لاجرم آن وجود بخش را هم اگر به وصف خالق مبدع و مبقی و قیوم بالذات بشناسد، دوست خواهد داشت و اگر به او محبت نرزد، به سبب جهلی است که به خود و خدای خود دارد. محبت میوه معرفت است. ضعف آن موجب ضعف این و قوت آن موجب قوت این است و زوال آن موجب زوال این می‌شود.

آنجا که حدیث «النظر الی الوجه الحسن یزید فی البصر» را می‌خوانند، از آن چنین برداشت می‌کند که معرفت عشق را می‌افزاید و هنگامی که از پیامبر نقل می‌کند که روی نیکو را دوست داشت و از دنیای شما سه چیز محبوب او بود، به همین معنا نظر دارد (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۴۵). عارف عاشق هنگامی که در عین عشق می‌افتد، پس از افتادن در مقام مشاهده به کمال معرفت می‌رسد. «اگر شاهد شدندی بدو، ایمان معرفت شدی» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۱۸).

روزبهان به دو ثمره از قبیل عشق قائل است: اول معرفت و دوم توحید، اما غایت قصوایی که از عشق در نظر دارد و خطر استغراق در لجه‌ها و غمرات آن را به جان می‌خورد، مقصدی است فراتر از عشق که در آن لذتی برای عارف نیست. این سرمنزل نهایی یعنی مقام توحید یا اتحاد به مدد عشق، چرخه‌ای را تشکیل می‌دهد که ابتدا و انتهای آن چون حلقه انگشتی به هم می‌پیوندند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۳۸).



محبت بالی است که با آن می‌توان در انوار معرفت پرید و با نور محبت به سر توحید رسید (روزبهان، ۱۳۸۱: ۳۷)، اما از محبت تا معرفت، پستی و بلندی‌های زیادی در پیش است. نوازش در نوازش و گدازش در گدازش است. زمانی هیبت خدا باعث خوف می‌شود و گاهی لطف او حسن و رجا می‌آورد. محبت او باعث سکر و مستی و عشق او سبب هستی می‌شود (روزبهان، ۱۳۸۱: ۵۳).

روزبهان در مشرب/الارواح خود ضمن شرح و تبیین منازل سیر و سلوک، سادات اهل طریقت را نیز به طبقاتی تقسیم می‌کند و بیست طبقه برای آن‌ها در نظر می‌گیرد. در این طبقات هم به ترتیب محبین و مشتاقین و عاشقین و عارفین در مراتب پنجم تا هشتم قرار می‌گیرند؛ یعنی محبت و عشق را بر معرفت مقدم می‌دارد (ر.ک: روزبهان، ۱۴۲۶ هـ.ق). «اول مقام «و ألقى عليك محبت» بود، آخر حدیث «لا يزال العبد يتقرب». بدایت معرفت است؛ وسط اتحاد آخر فناء فی التوحید» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۹۶). هنگامی که بنده به مرحله فنا برسد، فقر لباس اوست. فقر لباس تنزیه ازلی است که جان اهل معرفت به آن ملتبس است (روزبهان، ۱۳۸۱: ۴۱). کسانی که در معرفت و مشاهده حق هستند به ظاهر درویشانند، اما نزد خدا از همه کس غنی‌ترند و هنگامی که عارف به شناخت کمال فقر صادق برسد، از فقر فقیر می‌شود و توانگران هر دو عالم نزد او درویشانند و درویشان، توانگر و او در این میان از همه فارغ است (روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۹۳). خلاصه آنچه گفتیم را می‌توان در نمودار زیر مشاهده کرد:



منازل معرفت از دیدگاه روزبهان چنین است (روزبهان، ۱۳۸۱: ۱۱):

منزل اول: عشق

منزل دوم: نیستی

منزل سوم: هستی

«محبت خلاصه طاعت و ثواب آن ثمره معرفت است. حق از بندگان این هر دو خواهد؛ زیرا که محبت صفت او و عبادت تبع آن و توحید اصل همه است.» این سخنان خلاصه حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف» و آیه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» است (روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۶۳).

غرض از معامله، صفا و طراوت دل است تا چنان شود که حق در آن به وضوح بتابد و به علم معرفت که همان علم مکاشفه است، آراسته شود و چون این معرفت حاصل شود، محبت هم ناچار از پی آن خواهد آمد.

این محبت هم نتیجه دانش است
دانش ناقص کجا این عشق زاد؟
کی گزافه بر چنین تختی نشست
عشق زاید ناقص، اما بر جماد

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۰۵)

اگر ایمان را مانند بذری در نظر بگیریم، درختی که از این بذر حاصل می شود، معرفت و میوه این درخت محبت است. توکل چادر حفظ عنایت حق است که بر روی خوبان معرفت فرو کرده است تا ایشان را به رشک از غیر نگه دارد. زهد اساس توکل و راه معرفت است (روزبهان، ۱۳۸۱: ۴۱).

از دید روزبهان، مؤمن وعده های خدا را تصدیق می کند، اما عارف شاهد اوست. پس ایمان اثبات کردن خدا در غیب است و معرفت در عیان. پس معرفت مرحله بعد از ایمان است. اگر شاهد شوند، ایمان تبدیل به معرفت می شود (روزبهان، ۱۳۸۲: ۲۲۰). حتی تفاوت بین مؤمن و عارف را چنین بیان می کند که: «مؤمن قلب دارد و عارف قلب ندارد. قلب مؤمن با یاد خدا آرام می گیرد و قلب عارف با خدا به آرامش می رسد» (روزبهان، ۱۴۲۶ هـ. ق: ۱۶۴).

روزبهان امانت مذکور در آیه «انا عرضنا الامانة» را معرفت می داند و نتیجه آن را رضا می داند. وقتی صوفی به معرفت حقیقی رسید، همه چیز را به چشم رضا از حق می بیند (ر.ک: روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

آنچه در عرفان از آن به شهود یا تجلی تعبیر می‌شود، همواره در یک سیر صعودی میل به سوی هدفی متعالی دارد که از آن به‌عنوان فصل الخطاب مقامات و مدارج معرفتی یاد می‌شود. این هدف، بسته به استعداد نفوس برای قبول تجلی متفاوت است. در کلام روزبهان وجود و قوس صعودی معرفت به هم آمیخته است.

در فصل اول *عبر العاشقین*، فی ملاطفة العاشق و المعشوق، از زبان گوینده در حسب حال معراج روحانی وی می‌خوانیم: «چون بعد از سیر عبودیت به عالم ربوبیت رسیدم و جمال ملکوت به چشم ملکوتی دیدم، در منازل مکاشفات سیر کردم و از خوان روحانیان مائده مقامات و کرامات بخوردم... و شراب محبت ذوالجلالی از قدح جمال صرف به مذاق جانم رسید... در بحر معرفت به حق توانگر گشتم و از لجه آن به سفینه حکمت، امواج قهریات و لطفیات ببریدم و به ساحل صفات فعل رسیدم، به مدارج توحید و تفرید و تجرید، سوی عالم ازل رفتم و لباس قدم یافتم. خطاب عظمت و کبریا و انبساط و حسن و قرب بشنیدم، فنای توحید عزت خود به من نمود و مرا در عین قدم از رسم حدودیت فانی کرد و به بقا باقی کرد» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۴). سپس می‌افزاید: «چون دور ملکوت و روز جبروت جانم را حاصل شد، در من درد پیدا شد و خود را در امتحان عشق دیدم متواری و چون از آن عالم باز آمدم، در جهان جمال نشستم» (همان: ۵). با توجه به آنچه گذشت، معلوم می‌شود که مؤلف و نیز غالب عرفای سنت نخست، معرفتی مستقل از نظام وجودی نداشتند و برای خود جهان‌بینی مستقلی از آنچه نزد اهل علم و کلام و فلسفه رایج بود، تعریف نکرده بودند و آن‌ها صرفاً با مکاشفه پیش می‌رفتند؛ بنابراین اگر هم منطقی از جهان‌شناسی نزولی و وجودی در آثارشان دیده می‌شود، آن را نباید چیزی بیش از برداشت و استنتاجی آزاد از میان سخنان گاه نمادین و استعاری و حسب‌حال‌های مکاشفه‌آمیز ایشان دانست.

برای روزبهان نیز همه مراحل این سلوک بی‌انتهای عبودیت که مرتبه ناسوت است، آغاز می‌شود. سپس به مقام مکاشفه حق در صفات جمالی و جلالی می‌رسد که آن را می‌توان با ملکوت برابر دانست؛ زیرا همان‌طور که خود می‌گوید، در منازل مکاشفات است که جمال ملکوتی را به چشم ملکوت می‌بیند. پس از آن عالم صفات است که از آن با مدارج توحید و تفرید و تجرید صعود می‌کند و به عالم دیگر که ازل است و رسم حدودت در آن نیست، می‌پیوندد (میرباقری‌فرد و حجتی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۸).

نتیجه گیری

۱. هدف نهایی عارفان از سیر و سلوک، معرفت و شناخت حق است. روزبهان امانت الهی ودیعه گذاشته شده نزد بشر را معرفت می داند.
۲. معرفت در مشرب عرفانی روزبهان پشت نکرت و نکرت پشت معرفت مخفی شده است. ادراک ناتوانی، از درک معرفت خود معرفت است. انسان حادث هرگز نمی تواند به شناخت خداوند قدیم برسد.
۳. معرفت در مشرب عرفانی روزبهان بر پایه خدا و انسان بنیاد نهاده شده است و هستی در آن نقشی ندارد که این از ویژگی های سنت اول عرفانی است.
۴. معرفت عوام از طریق مجاهده و کوشش حاصل می شود، اما معرفت واقعی (معرفت خواص) از نظر روزبهان امری خدادادی است که به هر کس خداوند بخواهد و دارای استعداد معرفت باشد، عطا می شود.
۵. عقل، نفس، روح و قلب به عنوان ابزار معرفت در آثار روزبهان معرفی می شوند که معرفت هر کدام مراتب و اقسامی دارد.
۶. معرفت مقدمات و نتایج و آثاری دارد. از نظر روزبهان، برای خواص مقدمه معرفت، عشق و مشاهده است. نتیجه و ثمره آن رضا و پس از آن اتحاد و فنا و بقاست. برای عوام مقدمه معرفت، توبه و مراقبت و عبادت است و ثمره آن مکاشفه و مشاهده و توحید است.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۹). دفتر عقل و آیت عشق. چاپ دوم. طرح نو. تهران.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (۱۳۸۸). ترجمه شرح نهج البلاغه. ترجمه غلامرضا لایقی. نیستان. تهران.
- ارنست، کارل. (۱۳۸۳). روزبهان بقلی. ترجمه کورس دیوسالار. امیرکبیر. تهران.
- استیس، و.ت. (۱۳۷۹). عرفان و فلسفه. چاپ پنجم. سرو. تهران.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. دانشگاه تهران. تهران.

- روزبهان بقلی، ابی نصر. (۱۳۸۲). شرح شطحیات. چاپ چهارم. طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۶۶). عبرالعاشقین. چاپ سوم. منوچهری. تهران.
- _____. (۱۳۹۳). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار. ترجمه مریم حسینی. چاپ اول. سخن. تهران.
- _____. (۱۳۸۱). رساله القدس. یلدا قلم. تهران.
- _____. (۱۴۲۶ه.ق). مشرب الارواح. تصحیح کیالی عاصم ابراهیم. نشر دارالکتب العلیه. بیروت.
- سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۶۶). سیری در اندیشه و شناخت. پاژنگ. تهران.
- سعدی، مصلح الدین. (۱۳۸۸). بوستان. تصحیح عزیزالله علی زاده. فردوس. تهران.
- سیدان، الهام. (۱۳۹۳). «مبانی نظری مراحل سیر و سلوک در مشرب الارواح روزبهان بقلی». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. سال ششم. ش ۱۱. صص ۱۲۳-۱۵۲.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۵۱). احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. علمی و فرهنگی. تهران.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۵). مفاتیح الجنان. انتشارات بضعه الرسول. قم
- کلینی، ابویعقوب محمد. (۱۳۴۸). اصول کافی. ترجمه و شرح سید قاسم رسولی. انتشارات مسجد چهارده معصوم. تهران.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ه. ق). بحار الانوار. مؤسسه الوفاء. بیروت.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۰). مثنوی معنوی. تصحیح نیکلسون. پیمان. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی». گوهر گویا. سال ششم. ش ۲. صص ۶۵-۷۶.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و راضیه حجتی زاده. (۱۳۹۲). «جایگاه عشق در مبانی سنت های اول و دوم عرفانی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی، سال نهم، ش ۳۰. صص ۱۳۴-۱۵۰.
- واعظ کاشفی سبزواری، حسین. (۱۳۸۶). لب لباب مثنوی. تصحیح و تعلیق عبدالکریم سروش. مؤسسه فرهنگی طاها. تهران.

تعارض «نظر و عمل» در مسئله «جبر و اختیار» در اندیشه عطار نیشابوری^۱

حسن مهدی پور^۲

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۴/۲۵

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۸/۲۹

چکیده

موضوع این نوشتار، تبیین مسئله‌گونگی موضوع جبر و اختیار در اندیشه عطار است. بدین معنا که چرا در برخی اشعار او صریحاً با جبرگرایی مواجهیم و هرگونه اراده و قدرت از انسان سلب می‌شود، اما در مقابل، اشعار فراوانی از او را نمی‌توان بدون مختاربودن انسان فهم کرد. برای تبیین این تعارض، از روش تحلیل منطقی گزاره‌های برآمده از اشعار عطار با رویکرد انتقادی استفاده شد. در این اشعار، با تفکیک آرای عطار در دو ساحت نظر و عمل، به بررسی پیش‌فرض‌ها و لوازم منطقی هریک با تمرکز بر مسئله جبر و اختیار پرداخته شد و واکاوی ارتباط میان این دو ساحت، از حیث سازگاری یا ناسازگاری صورت گرفت. بدین ترتیب این

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.16288.1379

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

mahdipor@ri-khomeini.ac.ir

نتیجه حاصل آمد که خاستگاه اصلی درواقع تعارض در دو مقام نظر و عمل است. آن دسته از اشعار عطار که ناظر به مباحث نظری به ویژه مبتنی بر مبانی خداشناختی کلامی-عرفانی وی است، به ویژه تقریری که از بی‌علت بودن خداوند، فاعلیت مطلق و قضا و قدر الهی به دست می‌دهد، به جبرگرایی محض می‌انجامد، اما این جبرگرایی لوازمی دارد که با توصیه‌های اخلاقی و سلوکی، تکالیف دینی، تعلیم و تربیت‌پذیری انسان، هدایت‌گری انبیا و مسئولیت اخلاقی ناسازگار است و آن‌ها را از اهمیت و معنی تهی می‌سازد؛ چرا که پیش‌فرض بنیادی آن‌ها مختاربودن انسان است. در صورتی که عطار در اشعاری که ناظر به مباحث عملی، سیر و سلوک عرفانی و توصیه‌های اخلاقی و امرونهی‌های دینی و ترغیب به مجاهدات و طاعات است، بر این امور تأکید دارد. در عین حال نشان دادیم که هرچند عطار، ضمن اعتراف به عجز خود در عرضه راه‌حلی عقل‌پسند، تلاش می‌کند برای رفع این ناسازگاری، توجیهاتی مثل جمع‌کشی الهی و کوشش انسانی بیاورد، چندان موفق نیست. در پایان نیز به برخی دیگر از لوازم اخلاقی جبرگرایی عطار درباره ماهیت مفاهیم اخلاقی اشاره کرده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: جبر و اختیار، نظر و عمل، قضا و قدر الهی، لوازم اخلاقی، کوشش و کوشش.

مقدمه

یکی از مباحثی که در آثار عطار نیشابوری به معنای دقیق کلمه به صورت «مسئله» درآمده، بحث جبر و اختیار است. بدین معنا که سخنانی که عطار در اشعار مختلف ناظر به فاعلیت انسان، قدرت و اراده او در اعمال و نقشش در تعیین سرنوشت خود می‌گوید، به شکل حل‌نشده و ناسازگار باقی می‌ماند. عطار در برخی اشعار، به صراحت بر مجبوربودن انسان تأکید دارد، اما در اشعار دیگر مختاربودن انسان مفروض بنیادین است. البته عطار گاهی تلاش می‌کند میان این دو رأی متعارض سازگاری ایجاد کند و توجیهاتی به دست دهد،

در نهایت خود نیز بر لاینحل بودن این مسئله معترف است و خود را عاجز از ارائه پاسخی عقل‌پسند بدان می‌داند. پرسش اساسی این پژوهش آن است که چرا چنین تعارضی در اشعار عطار مشاهده می‌شود. به نظر می‌رسد و حداقل می‌توان این گونه فرض کرد که ریشه اصلی مسئله مذکور در اندیشه عطار و چه بسا در اندیشه اکثر عارفان، تعارض دو مقام نظر و عمل است. عطار در اشعاری فراوان که ناظر به عرفان عملی است، به توصیه‌ها و دعوت‌های سلوکی و اخلاقی می‌پردازد، سخنانی در تحریک و تشویق مخاطبان به مجاهدت و عبادت می‌گوید، به التزام به اوامر و نواهی شرعی توجه نشان می‌دهد، بر تعلیم و تربیت‌پذیری انسان تأکید می‌کند، از اهمیت و ارزش هدایت‌گری انبیا سخن می‌گوید و مسئولیت اخلاقی، تحسین و تقبیح، و کيفر و پاداش اعمال را مطرح می‌کند که پیش فرض بنیادی آن‌ها پذیرش نوعی اختیار برای انسان است. اما اشعاری دیگر او که ناظر به مباحث نظری هستند، از مبانی خداشناختی او حکایت می‌کنند و او در آن‌ها رأی خود را درباره بی‌علت بودن خداوند، فاعلیت مطلق و قضا و قدر الهی ابراز می‌کند که نشانه جبرگرایی محض است. شایان ذکر است که در اینجا بحث بر سر این نیست که عطار از لحاظ نظری موضع جبرگرایانه اتخاذ می‌کند یا موضع اختیارگرایانه (که نشان خواهیم داد از این منظر جبرگرای محض است)، بلکه اصل مطلب این است که لوازم سخنان او در دو مقام نظر و عمل متفاوت‌اند. لازمه مباحث نظری او جبرگرایی و لازمه مباحث عملی او اختیارگرایی است. در این نوشتار، ابتدا با بحث درباره مبانی خداشناختی عطار، با تأکید بر بی‌علت بودن خدا و فاعلیت مطلق او و به‌ویژه تقریری که از قضا و قدر الهی به دست می‌دهد، به تحلیل رویکرد جبرگرایانه او می‌پردازیم و سپس با تأمل در لوازم اخلاقی جبرگرایی، نسبت آن را با مباحث عملی او می‌سنجیم تا نشان دهیم این تعارض ناظر به دو مقام نظر و عمل است. بدین ترتیب می‌توانیم به تبیین چرایی لاینحل بودن مسئله جبر و اختیار از دیدگاه عطار بپردازیم. همچنین توضیح می‌دهیم که مباحث نظری عطار که مستلزم جبرگرایی است، چه میزان متأثر از عقاید عرفانی و تا حدی کلامی اوست، به گونه‌ای که او را به جبر کلامی - عرفانی سوق داده است. البته چنانکه اشاره شد، به شیوه عطار در تلاش برای رفع این تعارض اشاره می‌کنیم که در آن سعی می‌کند با جمع میان کشش الهی و کوشش انسانی در التزام به مجاهدات و عبادات این مسئله را حل کند که البته این رفع تعارض به نفع

جبرگرایی است. با این وصف بیان می‌کنیم که اگر به فرض این شیوه پذیرفتنی باشد (که به نظر ما این‌گونه نیست) دیدگاه عطار چه لوازم اخلاقی در پی خواهد داشت که حتی خود وی نیز به برخی از این لوازم اشاره می‌کند؛ هرچند در اینجا نیز سعی می‌کند توجیهاتی بیاورد.

شایان ذکر است شناخت جامع تفکر عرفانی عارفانی مانند عطار که از زبان شعر برای بیان آموزه‌های خود بهره برده‌اند، مستلزم مطالعه تمامی اشعار آن‌هاست؛ به‌ویژه آنکه اندیشه‌های عطار، چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل در آثار او پراکنده‌اند و نمی‌توان به صراحت تمایزی میان آثار او از این حیث قائل شد. به همین سبب، همه آثار او که در صحت انتسابشان به عطار تردیدی نیست، منبع و مستند این پژوهش قرار گرفتند که شامل مثنوی‌های *منطق الطیر*، *الهی نامه*، *مصیبت نامه*، *اسرارنامه*، و همچنین رباعیات *مختارنامه* و *دیوان* عطار است. همچنین با توجه به هدف این پژوهش، از روش تحلیل منطقی گزاره‌های نظری و عملی استنباط‌شده از اشعار با رویکرد انتقادی استفاده می‌شود و سعی بر آن است که با استخراج داده‌های برآمده از اشعار مرتبط و با تأمل در آن‌ها، آرای عطار در دو ساحت نظر و عمل تفکیک، و پیش‌فرض‌ها و لوازم منطقی هر یک با محوریت موضوع جبر و اختیار بررسی شود و درنهایت واکاوی ارتباط میان این دو ساحت از حیث سازگاری یا ناسازگاری صورت گیرد.

پیشینه پژوهش

به نظر می‌رسد درباره موضوع جبر و اختیار در آثار عطار، پژوهشی مستقل صورت نگرفته و فقط در *ارتباط افکار مولانا و عطار*، نوشته محمدحسین بیات، بخشی به‌اختصار به این بحث اختصاص یافته است. با این وصف، پژوهش‌هایی که در موضوع مذکور به اندیشه عرفانی مولانا پرداخته‌اند، حائز اهمیت‌اند و می‌توان آن‌ها را پیشینه پژوهش حاضر دانست؛ چرا که عرفان مولانا از جهات گوناگون به‌ویژه سبک ادبی، روش تعلیمی، مبانی و آموزه‌ها نظری و عملی، و همچنین سنت عرفانی، قرابت بسیاری با عرفان عطار دارد؛ به‌ویژه آنکه مولانا تأثیر فراوانی از عطار پذیرفته است و اندیشه‌های عطار را می‌توان از خاستگاه‌های اندیشه عرفانی مولانا و همچنین عرفان مولانا را کامل‌کننده عرفان عطار دانست. در اینجا علاوه بر

کتاب مذکور، از میان مقالات فراوانی که به جبر و اختیار از دیدگاه مولانا پرداخته‌اند و غالباً هم محتوای واحدی دارند، به برخی اشاره می‌شود.

محمدحسین بیات (۱۳۸۷) در بررسی *ارتباط افکار مولانا و عطار*، ضمن اشاره به اینکه برخی اشعار مولانا گاهی جبر اشعری و گاهی اختیارگرایی معتزله را تداعی می‌کند، معتقد است مولانا نه اشعری و نه معتزلی است، بلکه به طریق عشق از اختیار ویژه‌ای سخن می‌گوید که با جبر منافاتی ندارد. مراد از این جبر که جبر ممدوح و به اصطلاح فانی در معشوق تعلق دارد، معیت با حق است یا به معنای جباری و تجلی صفات جلالی حق است و در آن انسان کامل فانی در حق اراده‌ای جز اراده حق ندارد، بلکه از شئون فاعلی اوست، اما عطار در عین اینکه در جاهایی از جبر محض مشابه با عقیده اشعری سخن می‌گوید، در نهایت سخنان او درباره جبر همان سخنان مولاناست.

اصغر دادبه (۱۳۸۸-۱۳۸۹) در «نگاه دیگرگونه مولانا به مسأله جبر و اختیار»، بر این عقیده است که از نظر مولانا اولاً جبر و اختیار همچون هر مسئله فلسفی دیگر جدلی‌الطرفین است، ثانیاً به لحاظ عملی هر دو مسئله مورد نیاز انسان است، ثالثاً مولانا از منظر کثرت‌گرایی به تبیین اختیار می‌پردازد و از منظر وحدت‌گرایی در برابر خود جبری می‌بیند که عین اختیار و برتر از اختیار است.

نصرت‌الله فروهر (۱۳۸۶) در مطالعه «مولانا و گيرودار جبر و اختيار» معتقد است مولانا در عین اینکه گاهی می‌خواهد مختار بودن انسان را اثبات کند، می‌داند که اختیار زائیده ساختار وجودی انسان است. او در اثبات اختیار نیز به جبر استناد می‌کند و خود را در گیر دو نیروی حاکم بر سرنوشت انسان می‌بیند. به انسان آزادی عطا می‌شود تا خود را فدای جبر والایتر وجود خود کند؛ فداشدنی که جز در مقوله عشق نمی‌گنجد.

سیدمحمد خالد غفاری (۱۳۸۸) در بررسی «چگونگی بازتاب مسئله کلامی جبر و اختیار در مثنوی مولانا» معتقد است مولانا آرای متضارب اهل کلام درباره جبر و اختیار را در داستان‌های مختلف خود طرح می‌کند و در عین اینکه از دیدگاه نظری، سنی اشعری یا ماتریدی است، در میدان عمل، هر دو دیدگاه اهل ظاهر را مردود اعلام می‌کند؛ زیرا در اندیشه او، با تعریفی که از مفاهیم جبر (خود را به حق سپردن و در او فانی شدن) و اختیار

عمل به مسئولیت خود با همه وجود در عین تکیه بر عنایت حق) به دست می‌دهد، آن‌ها قابل جمع و بدون تعارض هستند.

ناصر نیکوبخت (۱۳۸۸) در «مولوی و حل معمای جبر و اختیار در مکتب عشق»، بیان می‌کند از آنجا که مولانا دیدگاه‌های گوناگون فرقه‌های کلامی را مطرح می‌کند، ممکن است به تشنیت فکر متهم شود، اما مولانا معتقد است دریافت‌های یک مشرب فکری تمام حقیقت نیست و مسائلی از این دست، با استدلال‌های عقلی پاسخ‌پذیر نیست. مولانا از منظر یک عارف شهودی می‌کوشد در عین حفظ قدرت مطلق الهی، اختیار انسان را در پای جبر قربانی نکند و جبر اختیارکش جهیمه و اشاعره را تا حدی تلطیف و تعدیل کند. از نظر او جبر و اختیار هیچ یک به خودی خود ممدوح یا مذموم نیستند؛ زیرا قائم به ذات نیستند و وصفی هستند که بسته به موصوف خود معنا می‌یابند. همچنین آن‌ها براساس مراتب قرب آدمی یا انواع آدمیان اعتبار و معنا پیدا می‌کنند. او در نهایت می‌کوشد با طرح مسئله عشق به دوگانگی و تضاد جبر و اختیار پایان بخشد که محصول وسوسه عقل است و عشق بر آن مهار می‌زند؛ زیرا میدان عشق، میدان وحدت است. در آن میدان که «من» در «او» مستهلک شده است، اراده عاشق در اراده معشوق نیز مستهلک می‌شود و «من» باقی نمی‌ماند تا ادعای «اختیار» کند.

در این پژوهش‌ها ضمن اشاره به خاستگاه‌های کلامی بحث و تأکید بر غامض بودن مسئله جبر و اختیار از دیدگاه مولانا، همچنین نبود راه‌حل قطعی عقلی در پاسخ به آن، در سطح دیگری یعنی مرتبه عشق از جمع جبر و اختیار در اندیشه مولانا سخن گفته شود که در آن دیگر تعارضی باقی نمی‌ماند، اما مشاهده می‌شود اولاً نویسندگان با نوعی رویکرد تحویلی موضوع جبر و اختیار را از معانی متعارف و مصطلح و به تعبیری از سیاق خود که منشأ ناسازگاری است، خارج کرده‌اند و به موضوع دیگری تبدیل ساخته‌اند. بحث در این نیست که عاشق با اختیار خویش اراده خود را در اراده حق فانی می‌سازد و در مقام وحدت به «جبر عاشقانه» تن می‌دهد؛ زیرا در اینجا اصلاً جبری به معنای متعارف وجود ندارد تا با اختیار در تعارض افتد، بلکه مسئله در ماهیت اعتبار یا عدم اعتبار فاعلیت مستقل انسان، چه عاشق چه غیر عاشق، در افعال اوست و مولانا در این خصوص به مانند عطار گاهی از جبر سخن می‌گوید و گاهی از اختیار انسان و این سؤال به قوت خود باقی است که چرا چنین

تعارضی در اشعار آنها وجود دارد. دوم اینکه آنچه در این پژوهش‌ها بدان پرداخته نمی‌شود این است که اساساً مولانا همچون عطار، از یک منظر واحد به جبر و اختیار نمی‌پردازد، بلکه از دو منظر یا مقام یعنی مقام نظر و عمل از آنها سخن می‌گوید و در مقام نظر جبر‌گرا و در مقام عمل اختیار‌گراست. تبیین مسئله جبر و اختیار براساس تعارض دو مقام نظر و عمل، از نوآوری‌های مقاله حاضر است و این ادعا را درباره مولانا نیز می‌توان داشت.

۱. نظریه‌های مختلف درباره جبر و اختیار

در ابتدا برای ایضاح مفهومی بحث و تقریر بهتر نظر عطار و مفهوم‌سازی آن به نظریات مختلف درباره جبر و اختیار و لوازم هر یک اشاره اجمالی می‌کنیم. درباره مختار یا مجبور بودن انسان به طور کلی دو نظریه وجود دارد: جبر‌گرایانی که قائل به موجبیت علی افراطی‌اند، اختیار‌گرایان که خود پیرو دو نظریه‌اند: اختیار‌گرایان مطلق و قائلان به موجبیت علی معتدل. پیش فرض دو گروه اول، برخلاف گروه سوم، ناسازگاری اختیار با موجبیت علی است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۶۱).

از نظر قائلان به موجبیت علی افراطی براساس قاعده علیت عام، اعمال و انتخاب‌های انسان مانند هر چیزی در جهان، علتی مقدم بر خودش دارد و در نتیجه با تحقق علت، آنها هم ضرورتاً تحقق خواهد یافت (همان: ۲۶۲-۲۶۴ و ۲۶۶). البته سه معنا از جبر‌گرایی را از یکدیگر متمایز می‌کنند: جبر فلسفی، جبر طبیعی و جبر کلامی. جبر فلسفی، یعنی انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها مانند هر ممکن الوجودی با تحقق علت تامه‌اش ضروری الوجود می‌شوند (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۲۸-۱۲۹). جبر طبیعی، یعنی تصمیمات و افعال انسان‌ها معلول مجموعه‌ای از عوامل محیطی، وراثتی و ژنتیکی است (همان: ۱۳۱-۱۳۲). جبر‌گرایی کلامی هم یعنی براساس سه آموزه «قدرت مطلق الهی»، «علم مطلق الهی» و «قضا و قدر الهی»، همه اراده‌ها، انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها به حکم قدرت و علم پیشینی و اراده‌ای خدا معین و مقدر است (پاپکین و استرول، ۱۳۸۶: ۱۶۳-۱۶۴ و ۱۷۵-۱۷۶؛ مصباح، ۱۳۸۲: ۱۳۴-۱۳۶).

در مقابل جبر‌گرایان، اختیار‌گرایان قرار دارند که بیشتر اندیشمندان اخلاقی را می‌توان جزء این گروه دانست. از نظر آنها اختیار، مبنا و فرض بنیادی اخلاق است؛ به گونه‌ای که بدون اختیار، احکام و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی، امر و نهی‌ها، الزام و تعهد و تکلیف،

امکان سلوک اخلاقی و تحصیل کمالات و فضائل عملی و اخلاقی، ستایش یا نکوهش اخلاقی، پاداش یا کیفر و به طور کلی مسئولیت اخلاقی و موضوع اخلاق، بی معنا و بی وجه خواهد بود.^۱ به این دلایل از نظر برخی، مختار بودن انسان از اصول موضوعه و مبادی علم اخلاق است (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۲۶). کانت می گوید با آنکه با عقل نظری نمی توان وجود اختیار و آزادی انسان را اثبات کرد، اختیار از اصول موضوعه عقل عملی یا اخلاق است و قانون اخلاقی، وجود آن را مفروض می گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۶: ۳۴۱)، اما چنانکه گفته شد، اختیار گرایان شامل اختیار گرایان مطلق و قائل به موجبت علی معتدل اند.

از نظر اختیار گرایان مطلق، مختار بودن انسان و مسئولیت اخلاقی مستلزم انکار علیت و شمول آن بر اراده و انتخابها و اعمال آدمی و به طور کلی «آزادی غیر علی» است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۶۸؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۵۹، ۱۶۰ و ۱۶۵)، اما قائلان به موجبت علی معتدل، آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی را با اصل علیت یا موجبت علی سازگار می دانند؛ حتی به اعتقاد آنها موجبت علی، شرط ضروری آزادی انسان و پیش فرض آن است (پاپکین و استرول، ۱۳۸۶: ۱۹۳؛ پالمر، ۱۳۸۹: ۲۷۷؛ مور، ۱۳۸۸: ۳۹۲-۳۹۴ و ۳۹۶؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۵۹). از نظر آنها آزادی به معنای نامعلل بودن انتخابها و اعمال نیست، بلکه مراد این است که علت آنها درونی باشد نه بیرونی که اگر علت بیرونی باشد، عمل غیر ارادی و جبری است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۷۸-۲۷۹؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۵۹ و ۱۶۵). تنها در این صورت است که مسئولیت اخلاقی معنا دارد؛ زیرا مسئولیت فرع بر پیش بینی پذیری نتایج اعمال است که مبتنی بر رابطه علی و معلولی ثابت است و در غیر این صورت اعمال تصادفی، متغیر و در نتیجه پیش بینی ناپذیر خواهند بود که دیگر به اختیار ربطی ندارند (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۷۹-۲۸۰؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۶۰؛ مصباح، ۱۳۸۲: ۱۲۹).

۲. جبر و اختیار در نگاه عطار

اشاره شده که مسئله جبر و اختیار در آثار عطار را می توان مبتنی بر تفاوت رویکردهای نظری و عملی او دانست و تعارض دو مقام نظر و عمل این مسئله در نزد عطار حل نشده

^۱ نک: ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۹ و ۹۶؛ ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۲؛ طوسی، ۱۳۸۵: ۶۶؛ پالمر، ۱۳۸۹: ۲۵۹-۲۶۰؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۵۸؛ پاپکین و استرول، ۱۳۸۶: ۱۶۶-۱۶۷.

باقی مانده است. بدین سبب ابتدا به مباحث نظری او که مبتنی بر مبانی خداشناختی است و در آن به موضوعات قضا و قدر الهی، فاعلیت و اراده مطلق خداوند یا توحید افعالی و بی‌علت بودن خدا می‌پردازد، اشاره می‌شود و سپس از مباحث عملی و لوازم اخلاقی مبانی نظری سخن می‌رود.

۱،۲. مبانی خداشناختی

۱،۱،۲. بی‌علتی و فاعلیت مطلق خداوند

یکی از اوصاف الهی که عطار بر آن تأکید بسیار می‌کند، استغنا و بی‌علتی خداوند است که از لوازم آن قدرت و اراده مطلق و نامشروط اوست، یعنی هیچ امر بیرونی علیت یا شرطیتی در تعیین و تحدید اراده و کیفیت اعمال قدرتش ندارد. خداوند از عالم الهی قدرت و اراده خود را بر همه عوالم وجود از عالی تا دانی حاکم و ساری می‌کند و هر آنچه اراده کند و قدرتش به آن تعلق گیرد، همان می‌شود. این همان فاعلیت مطلق خداست که هر فعلی منحصرأ منسوب به اوست:

ز اعلا سوی اسفل می‌رود کار زهی قدرت، زهی صنع جهاندار!
فرود آید چنان کش کار است بگرداند چنان کش اختیار است
بلاشک اختیار اوست اعظم که نبود علتی در ما تقدم
(سررنامه، ۱۱۲، آیات ۱۸۹۲-۱۸۹۴)

فاعلیت مطلق الهی مبتنی بر نظریه وحدت وجود است که براساس آن، حق اصل هر چیزی در هر دو جهان است و موجودات که از نور وجود حق‌اند، غیر او نیستند. هرچه در هستی دیده شود، همان هستی اوست و هرگونه دوئیت و کثرت نفی می‌شود.^۱ نفی غیریت میان خدا و موجودات، مستلزم انحصار وجود در خدا و حکم به عینیت خدا و وجود و در نهایت قول به وحدت وجود است:^۲

^۱ بدین گونه کثرات فقط نسب و اضافات‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۰۲ و ۴۵۹):

نکو گویی نکو گفتست در ذات که التوحید اسقاط الاضافات (سررنامه، ۸۹، آیات ۵۵)

^۲ به تعبیر ابن عربی، در هستی فقط خدا عین وجود و موصوف به وجود است و غیر او موصوف به وجود نیست و معدوم است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۲۹).

در آن وحدت دو عالم را شکی نیست که موجود حقیقی جز یکی نیست (...)
 حق است و نور حق چیزی دگر نیست بیاید گفت حق جز حق دگر کیست
 (الهی نامه، ۴۳۳، ملحق ۴، ابیات ۴۱۶-۴۱۹)
 در ملک تو نیست دوی، ای همه تو ملک تو یکی است معنوی، ای همه تو
 (مختارنامه، ۷۸، رباعی ۳۱)
 پس تو باشی جمله دیگر هیچ چیز چون تو باشی خود نباشد هیچ نیز
 (مصیبت نامه، ۱۲۳، بیت ۱۱۱)
 از آنجا که فقط وجود می تواند منشأ اثر شود که فقط بر خدا اطلاق می شود و غیر او
 معدوم اند،^۱ انتساب هرگونه فعل یا اثر یا حکمی از غیر خدا نفی می شود. بدین گونه تمام
 فاعلیت ها در فاعلیت او فانی است و همهٔ وقایع از او ناشی می شوند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۲:
 ۴۰۱):

غیر چون نیست حکم بر که نهند حکم او خود روان همی یابم
 (دیوان، قصیدهٔ ۲۱، ۷۹۶)
 چو صنع توست اگر جز تو کسی هست اثر نیست از کسی گرچه بسی هست
 (الهی نامه، ۴۳۵، ملحق ۴، ابیات ۴۷۱)
 بدین ترتیب بی علتی خدا از لوازم وحدت وجود و فاعلیت مطلق اوست و این بی علتی
 خود به دو معناست؛ به یک معنا در ارتباط با عالم است، یعنی افعال خداوند، تابع روابط
 علی و معلولی نیست که مصداق آیهٔ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» است
 (سورهٔ یس: ۸۲). معنای دیگر بی علتی خدا در ارتباط با انسانهاست، یعنی آنچه در
 سرنوشت انسان ها از حیث شقاوت یا سعادت و دولت یا محنتشان رقم زده است، معلول
 اراده و اعمال آن ها نیست، بلکه به خواست ازلی و بی علت خدا تعیین می شود (شفیعی
 کدکنی، تعلیقات مصیبت نامه، ۵۷۵):

^۱ چنانکه عین القضاات می گوید علت فرع بر وجود علت و دوام وجود آن است؛ در حالی که غیر حق ذاتاً هیچ
 وجودی ندارد و موجودی که ذاتاً معدوم است، نمی تواند شأنیت علیت داشته باشد (عین القضاات، ۱۳۷۹: ۴۵).

نقش محنت هست و نقش دولت است هر چه هست آنجایگه بی علت است
(دیوان، قصیده ۲۱، ۷۹۶)

کار بی علت از آنجا می رود محنت و دولت از آنجا می رود
(مصیبت نامه، ۲۱۵، ابیات ۲۱۲۳-۲۱۲۴)

بنابراین به حکم استغنا و بی علتی، اراده و احکام خدا متأثر از افعال بندگان نیست؛
چنانکه نه از طاعت بندگان سودی برد و نه از عصیان آن ها زیانی بیند. انسان ها چه خوب
باشند و چه بد، چه مؤمن و چه کافر، چه پاک و چه پلید، برای او یکسان است:

گر جهانی طاعت آرم پیش باز تو ز جمله بی نیازی، بی نیاز
ور بود نقدم جهانی پر گناه تو از آن مستغنی، ای پادشاه
(مصیبت نامه، ۴۵۸، ابیات ۷۳۳۶-۷۳۳۷)

نی تو در علم آیی و نه در عیان بی زیان و سودی از سود و زیان
نی ز موسی هر گزت سودی رسد نی ز فرعونت زیان بودی رسد
(منطق الطیر، ۲۴۲، ابیات ۲۲۰-۲۲۱)

خدا به اقتضای بی علتی اش هر کسی را بخواهد فارغ از ایمان و کفر، طاعت و عصیان،
شایستگی و ناشایستگی، به خود می خواند یا از خود می راند و طاعات یا عصیان بندگان، او
را ملزم نمی کند به آن ها پاداش یا کیفر دهد:^۱

گر بخواندش نه به علت خواندش و برراندش نه به علت راندش
کار خلق است آنکه ملت ملت است هرچ ازان در گه رود بی علت است
(مصیبت نامه، ۲۱۶، ابیات ۲۱۴۳-۲۱۴۴)

یکی را خوانده ای با صد نوازش یکی را رانده ای با صد گدازش
نه زین یک طاعتی نه زان گناهی به حکم تو کسی را نیست راهی
(الهی نامه، ۴۰۷، ابیات ۶۵۵۶-۶۵۵۷)

^۱ بدین ترتیب ممکن است لطف و عنایت خدا شامل حال کسی شود که عمری در کفر به سر برده است (مصیبت نامه، مقاله هشتم، حکایت اول؛ تذکرة الاولیاء، ۱۳۹۰: ۱۲۶-۱۲۷) و کسی هم که همه عمر اهل زهد و تقوا و عبادت بوده است، از لطف و عنایت خدا محروم و حتی مانند شیطان مطرود او شود (الهی نامه، خاتمه کتاب، حکایت دهم؛ اسرار نامه، ۹۱، ابیات ۹۶-۹۷).

در اینجا می‌توان عطار را قائل به این دیدگاه اشعری دانست که خدا را «حضرت بی‌علت» می‌خواند، یعنی افعال او فارغ از سود و زیان و روابط علیت است، حق فقط به اقتضای اراده اش عمل می‌کند و هیچ امری خارج از آن مانند اصل علیت در آن نقش ندارد (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۸۲؛ شفیعی کدکنی، تعلیقات منطق‌الطیر، ۶۰۸). از لوازم چنین قولی این است که خداوند مقید به هیچ وجوب عقلی و مسئول افعالش نیست؛ مثلاً بر او واجب نیست که برای بندگان اصلح را بخواهد یا بر وفق عدالت عمل کند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۰ و ۶۱). همچنین عطار یکی دیگر از اصول اشاعره را بیان می‌کند، یعنی عدم وجوب ثواب اهل طاعت و عقاب اهل عصیان بر خدا؛^۱ بنابراین اوصاف خدا با معیارها و قواعد عقلانی و اخلاقی متعارف خلق متفاوت است.

۲،۱،۲. قضا و قدر الهی

قضا و قدر تغییرناپذیر الهی در اندیشه عطار بنابر تقریر وی بدین معناست که تمام آنچه در عالم واقع می‌شود، مبتنی بر طرح و نقشه‌ای از پیش موجود است و موجودات این عالم هم مجری آن هستند. پس همه چیز به حکم سابق ازلی وابسته است و انجام کار در آغاز رقم خورده است و از آن گریزی نیست:

هر آن چیزی که دی اندر ازل رفت فلک امروز آن را در عمل رفت

(اسرارنامه، ۱۴۴، بیت ۱۳۰۷)

قضا و قدر الهی ریشه در بی‌علت بودن، فاعلیت و اراده مطلق خداوند یا همان توحید فعلی دارد که براساس آن، خداوند فاعل یگانه و حقیقی کل هستی است و همان‌گونه که غیر او را هستی نیست، هیچ چیزی غیر او منشأ فعل و تصرف یا تأثیر نیست. به این علت انسان نیز منشأ فعل و تأثیر نیست^۲ و فاعلیت و اراده الهی در زندگی انسان، چه در بعد

^۱ رک: جوینی، ۱۹۹۲: ۱۵۲؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۷۶؛ غزالی، احیاء علوم‌الدین، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۵؛ همو، اقتصاد فی الاعتقاد، بی‌تا: ۱۱۴-۱۱۶.

^۲ چنانکه لاهیجی می‌گوید، همان‌گونه که انتساب وجود به انسان مجازی است و هیچ استقلالی در وجود ندارد، انتساب صفات و افعال به انسان که تابع ذات‌اند، هم مجازی است و او در آن‌ها هم هیچ استقلالی ندارد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۸-۳۶۰).

جسمانی و چه در بعد روحانی، حاکمیت مطلق دارد و خدا که مالک همه چیز از جمله وجود انسان‌هاست، به هر شکلی که بخواهد آن را می‌گرداند. در نتیجه انسان در هستی و افعال خویش هیچ اختیار و قدرت تصرفی ندارد، بلکه «کارها همه به اراده‌ی خداست و میل و اراده‌ی بنده را اثر نیست» (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۰۰۵)؛ خدا هر آنچه بخواهد و اراده کند تحقق می‌پذیرد، نه آن‌گونه که خلق بخواهد. به عبارتی انسان صرفاً موضوع یا وسیله‌ی فعل یا اراده‌ی الهی و در برابر فعل خدا منفعل و پذیرنده است:

ای دل نه به دست من عاجز چیزی است	من می‌گردم چنانکه می‌گردانند
(مختارنامه، ۱۸۲، رباعی ۸۲۱)	
هیچ هستم من، ندانم، یا نیم؟	چون همه اوست، آخر، اینجا من کیم؟
	(مصیبت‌نامه، ۳۱۵-۳۱۶، بیت ۴۲۶۸)
چو راهت نیست در ملک الهی	چنان نبود که یابی هر چه خواهی
	(الهی‌نامه، ۲۴۳، بیت ۲۹۷۱)
آن کند جمله که خود خواهد مدام	وانچه باید خلق را نکند تمام
گر ز صد تن داعی یک کار خاست	تا نخواهد حق، نیاید کار راست
	(مصیبت‌نامه، ۳۱۷، ابیات ۴۲۹۴-۴۲۹۵)

این آموزه شبیه نظریه‌ی خلق افعال اشاعره است که براساس آن، خداوند نه تنها خالق انسان است، بلکه خالق افعال انسان از نیک و بد و کفر و ایمان و طاعت و عصیان نیز هست و همه‌ی آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، به قضا و قدر و اراده‌ی الهی است. از نظر آن‌ها مراد از خلق افعال، تقدیر آن‌ها به اراده‌ی خداست (تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی‌تا: ۵۴-۵۶)؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۴)^۱ که هر آنچه در عالم از خیر و شر و نفع و ضرر واقع می‌شود، وابسته به اراده‌ی الهی است. همچنین، هر آنچه از بندگانش معلوم اوست، اراده کرده است و این حکم قضا و قدر الهی است که تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و وقوع خلاف آن محال است

^۱ از نظر اینان چون خداوند خالق تمام اشیاست و افعال آدمی هم جزء اشیا هستند؛ پس افعال هم متعلق خلق قرار می‌گیرند که شامل نه تنها افعال خیر، بلکه افعال شر بندگان هم می‌شود (تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی‌تا: ۵۵)؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۵؛ ریتز، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۵).

(شهرستانی، ۱۳۲۱، ج ۱: ۱۱۱)؛^۱ بنابراین به حکم قدرت و علم و اراده الهی، سرنوشت انسان‌ها و تمام احوال و وقایع زندگی‌شان، از خیر و شر، از پیش تعیین و تقدیر شده است و علم و قدرت و اراده و عمل آن‌ها هیچ نقشی در تعیین یا تغییر سرنوشتشان ندارد:

همه چیزی که اینجا هست از آنجاست	بد و نیک و بلند و پست از آنجاست (...)
اگر خیر است و گر شرست از آنجاست	و گر نفع است و گر ضرست از آنجاست
	(الهی‌نامه، ۲۲۷، ابیات ۲۶۰۲-۲۶۰۴ و ۲۶۰۷)
مداومت این حکایت حسب حال است	که از حکم ازل گشتن محال است
چه برخیزد ز تدبیری که کردند	که ناکام است تقدیری که کردند
چو دست بسته‌اند ای خسته آخر	چه بگشاید ز دست بسته آخر؟
	(الهی‌نامه، ۱۸۹، ابیات ۱۷۹۲-۱۷۹۳ و ۱۷۹۹)
چشم باید داشت بر لوح ازل	چند دارم چشم بر علم و عمل؟
	(مصیبت‌نامه، ۳۱۶، بیت ۴۲۸۲)

به این دلیل است که عطار می‌گوید کفر و ایمان، طاعت و عصیان، هدایت و ضلالت، قرب و بعد و در نتیجه سعادت و شقاوت انسان‌ها در اختیار و کسب آن‌ها نیست، بلکه قضا و قدر الهی و حکم ازلی تعیین‌کننده آن‌هاست. خداوند هر که را بخواهد، به لطف و عنایت پیشینی خود اهل ایمان و طاعت کند و هر که را بخواهد، اهل کفر و عصیان می‌سازد. ایمان را به کفر و کفر را به ایمان، طاعت را به عصیان و عصیان را به طاعت بدل می‌کند. به عبارتی ایمان کسبی نیست، بلکه وهبی است (الهی‌نامه، مقاله هفتم، حکایت دوم):

که ما را نیست ایمان بهائی	که هست این گوهر ایمان عطائی
که چون خواهیم فرمانی در آید	ز ترسائی مسلمانان بر آید
	(الهی‌نامه، ۱۹۹، ابیات ۲۰۳۱-۲۰۳۲)
نمی‌خواهند طاعت کردن من	کنند آنگه گنه در گردن من
	(الهی‌نامه، ۲۱۲، بیت ۲۲۹۲)

^۱ لاهیجی در این باره می‌گوید: افعال و اعمال انسان‌ها پیش از ظهور در عالم عین در علم حق معین و مخلوق بود. به این علت، انسان‌ها هیچ قدرت و اختیاری در آنچه پیش از آن‌ها مخلوق بوده است، ندارند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۶).

چون به گیلان ازل، پیش از گناه، از گناه آمد گلیم دل سیاه،
من به دست خود سپیدش چون کنم؟ وز در تو ناامیدش چون کنم؟
(مصیبت‌نامه، ۱۳۰، ابیات ۲۷۱-۲۷۲)

بنابراین مشاهده می‌شود رویکرد نظری عطار به جبرگرایی می‌انجامد که در آن، با اعتقاد به قضا و قدر الهی به معنای مطمح نظر عطار که مبتنی بر بی‌علت بودن احکام و افعال خداوند و فاعلیت مطلق الهی یا توحید فعلی است، اختیار انسان به هر معنایی که مورد نظر باشد، نفی می‌شود.^۱ در اینجا باید عطار را جبرگرای محض^۲ و قائل به موجبت علی از نوع جبرگرایی کلامی-عرفانی دانست. همان‌گونه در مقدمه همین بخش توضیح آن آمد، براساس آن تمام اراده‌ها، انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها به حکم قدرت و علم پیشینی و اراده ازلی خدا معین و مقدر است و انسان هیچ نقش و تأثیری در آن‌ها ندارد که لازمه آن نفی اختیار است.

شایان ذکر است اگرچه در اندیشه عطار نفی اختیار لازمه نفی علیت است که ظاهراً با قول به موجبت علی ناسازگار است، مراد نفی اصل علیت در عالم و رابطه علی و معلولی میان افعال و نتایج آن‌هاست، نه علیت به معنای مطلق؛ زیرا از نظر او فقط یک علت وجود دارد و آن هم خداست. در نتیجه خدا یگانه علت افعال آدمی است. از این حیث، وی قائل به موجبت علی است. همچنین از آنجا که همه امور را به علم و قدرت و اراده و قضا و قدر الهی منتسب می‌کند، جبرگرایی او شبیه جبر کلامی است، اما از آنجا که بنا بر مبانی عرفانی، وجودی برای غیر خدا قائل نیست و لازمه آن را نفی قدرت و اراده و فاعلیت از غیر خدا و اثبات فاعلیت صرف برای خدا می‌داند، جبر او عرفانی است.

با این وصف چنانکه بیان شد، عطار در آثار مختلف خود در مباحث عملی توصیه‌های فراوانی دارد که در آن‌ها مخاطبان خود را دعوت به سیر و سلوک عملی می‌کند، و تأکید

^۱ چنانکه کاشفی توحید فعلی را یکی از مبادی جبر داند که از آن به جبر تیقن یاد می‌شود و در آن، سالک همه افعال را به ذات واحد حواله می‌کند (کاشفی، ۱۳۸۳: ۶۶ و ۶۸).

^۲ لاهیجی می‌گوید جبر در مقابل اختیار که طرفداران آن را «جبریه» می‌خوانند، به این معناست که همه افعال انسان‌ها به حق مستندند و آن‌ها را در افعالشان هیچ اختیار و قدرتی چه استقلالی و چه غیراستقلالی نیست. نه تنها قدرت مؤثره مطمح نظر معتزله نفی می‌شود که انسان را در افعال خود مستقل می‌دانند، حتی قدرت کاسبه مطمح نظر اشاعره نیز نفی می‌شود که حق را مقدر افعال انسان و انسان را کاسب آن می‌دانند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۴).

می‌کند که برای حصول کمالات خاص خود به مجاهدات و عبادات و تکالیف شرعی التزام ورزند که پیش فرض آن اثبات اختیار است. حال اگر انسان‌ها هیچ اختیاری ندارند و سرنوشت آن‌ها از پیش رقم خورده است و تلاش آن‌ها بی‌اثر است، چرا عطار بر مجاهدت انسان در کسب کمال خاصش تأکید دارد؟ این سخنان چگونه با هم جمع‌شدنی هستند؟ عطار گاهی سعی می‌کند به این تعارض پاسخ دهد، به شیوه‌ای که می‌توان از آن با عنوان جمع «کشش و کوشش» یاد کرد. بدین معنا که مجاهدت سالک نیز به کشش و اراده و قضای الهی است، نه اینکه سالک خود به اراده خویش در طریق الی الله سلوک کند. همچنین نهایت نقش سالک این است که به مجاهدت پردازد، اما تلاش او هیچ تضمینی برای تحصیل هدف نیست؛ زیرا نتیجه کار را خدا تعیین می‌کند. نشان خواهیم داد که این پاسخ راه‌حل مناسبی برای تعارض مذکور نخواهد بود.

۲.۲. کشش و کوشش در سلوک

از نظر عطار، حتی کسانی که در راه سلوک قدم بر می‌دارند و به مجاهدت نفس و طاعت و عبادت اقدام می‌کنند، به اختیار و کسب خود بدین راه قدم نگذاشتند، بلکه صوفی شدن و شوق سلوک و طاعات و عبادات به خواست و اراده حق یا به حکم قضا و قدر و عنایت ازلی است. به عبارتی همه آن‌ها دولت و توفیق بی‌علت خداوند است و به هر که خواهد اعطا می‌کند:

ز پیشان گر نظر بر تو نبودی	ز سوی تو سفر بر تو نبودی
راست ناید صوفی هرگز بکسب	(اسرارنامه، ۱۰۹، بیت ۵۳۲)
جد و جهدت را چو رأی دیگر است	خر کجا گردد بجد و جهد اسب (...)
گرچه دولت دادنش بی‌علت است	صوفی کردن ز جای دیگر است
گر تو باشی دولتی، طاعت کنی	(مصیبت‌نامه، ۱۷۲، ایات ۱۲۰۴-۱۲۰۶)
این طلب، کامروز، از جان تو خاست	طاعت حق کار صاحب دولت است
	ورنه طاعت نیز یک ساعت کنی
	(مصیبت‌نامه، ۳۶۹، ایات ۵۳۹۹-۵۴۰۱)
	نیست هیچ آن تو، جمله آن ماست

گر طلب از ما نبودى از نخست كى ز تو هرگز طلب گشتى درست؟
(مصیبت‌نامه، ۴۴۳، آیات ۷۰۱۲-۷۰۱۳)

از این‌رو، کَشش حق مقدم بر کوشش سالک است. اگرچه شاید سالک در ابتدای سلوک پندارد که به کوشش خود سلوک می‌کند، از مرحله‌ای به بعد این حقیقت برایش آشکار می‌شود که کَشش و جذبۀ حق او را در سلوکش سیر می‌داد و در سلوک الی الله، اتکا به خود و وسائط توهمی بیش نبوده است و در این میان هیچ اسبابی غیر حق اثرگذار نیست و تا خدا نخواهد، کسی خداجوی نخواهد شد:^۱

پس روش برخاست پیدا شد کَشش ره‌روان را لاجرم پندار شد
چون کَشش از حد و غایت درگذشت هم وسایط رفت و هم اغیار شد
(دیوان، ۲۴۸، غزل ۲۴۷)

جمله او را خواستند او می‌نخواست تا نخواهد او نیاید کار راست
(مصیبت‌نامه، ۲۰۶، بیت ۱۹۳۵)

من می‌خواهم که راه یابم سوى تو توره ندهی به خویشان من چکنم
(مختارنامه، ۱۷۹، رباعی ۷۹۶)

با این وصف، عطار در اشعاری متعارض با اشعار فوق انسان را بی‌ارادۀ محض نمی‌داند، بلکه می‌گوید در عین اینکه انسان در وصول به مطلوب هیچ‌کاره است، این‌گونه هم نیست که دست از مجاهدت بردارد؛ زیرا قرب الهی رایگان به‌دست نمی‌آید، بلکه باید به طلب گنج عنایت الهی در راه سلوک و بندگی قدم‌گذار و به حکم سنت بسیار کار کرد، به امید اینکه اگر عنایت و ارادۀ ازلی حق شامل شده باشد، به آن دست یابد:^۲

ز پیشان بین همه چیزی ولیکن مشو از بندگی یک لحظه ساکن
(الهی‌نامه، ۲۴۱، بیت ۲۹۱۸)

^۱ چنانکه عطار می‌گوید، حتی فرعون هم مهر خدا در دل داشت و طالب قرب او بود، ولی چون ارادۀ خدا بر آن تعلق نگرفته بود، این خواست و آرزو هیچ فایده‌ای نداشت (مصیبت‌نامه، ۲۰۶، آیات ۱۹۳۶-۱۹۳۷).

^۲ از نظر عطار، عنایت حق مانند گنجی است که کسی به‌طور اتفاقی در راهی یا ویرانه‌ای به آن برمی‌خورد بی‌آنکه خود نقشه‌ای برای آن مهیا کرده باشد یا آن گنج حق او باشد، ولی برای وصول به گنج باید تلاش کرد تا گنج بر سر راه او سبز شود، اگرچه دقیقاً نمی‌توان دانست که آن گنج کجاست. البته شاید هم به آن نرسد (مصیبت‌نامه، ۱۷۲، آیات ۱۲۱۶-۱۲۱۹).

هیچ بیکاری نه بیند روی او کار کن تاره دهندت سوی او
 (مصیبت‌نامه، ۳۵۶، بیت ۵۱۳۰)

رایگان در خانه رحمن شدن کی توان، نتوان شدن نتوان شدن
 (مصیبت‌نامه، ۳۵۷، بیت ۵۱۳۸)

چون چنین رفت است سنت کار کن کار کن و اندک مکن بسیار کن
 چون تو مرد کار باشی روز و شب زود بگشاید در تو، این طلب
 (مصیبت‌نامه، ۳۶۹، ابیات ۵۳۹۹)

عطار می‌گوید کسانی در این راه قدم برداشته‌اند و چه با رنج و چه بی‌رنج به گنج‌ها رسیدند. او از این افراد به سلطانان گنج یاد می‌کند و مراد او انبیا و اولیا هستند. آن‌ها راه را نشان داده‌اند و وسیله وصول به گنج را آموخته‌اند، یعنی طاعات و عبادات (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۲۱۰). هدفشان از این تعلیم این بود که شوقی در دل انسان‌ها بیندازند تا در راه کسب گنج دین و معرفت مجاهدت ورزند. اگر جهد و تلاش بی‌فایده بود و به عبارت دیگر انسان بی‌اختیار بود، هدایتگری آن‌ها هم سودی نداشت و بی‌معنا بود. پس باید منتظرانه و امیدوارانه و با جدیت و عزم مردانه قدم در راه کسب آن گنج گذاشت. باید برای آن متحمل رنج و سختی شد تا شاید ناگهان به آن دست یافت (مصیبت‌نامه، ۱۷۲-۱۷۳، ابیات ۱۲۲۰-۱۲۲۵)، اما اگر گنج پیدا شد، نباید با غرور، آن را به جهد و کسب خود مربوط کرد، بلکه باید موهبت و عین عطای حق و به حکم قضای الهی دانست. خدا خود می‌داند که چه کسی شایسته عطای اوست و این‌گونه نیست که هر کسی طالب آن باشد با اتکا به مجاهدت و دعا و ناله خود از آن بهره‌مند شود:

جهد می‌کن روز و شب در کوی رنج بو که ناگاهی بینی روی گنج
 هان و هان گر گنج دین بینی تو مست ظن مبر کز جهد تو آمد به دست
 زانکه آنجا جهد را مقدار نیست گنج را جز گنج کس بر کار نیست
 هر کرا بنمود، آن محض عطاست وانکه را نمود از حکم قضاست
 (مصیبت‌نامه، ۱۷۳، ابیات ۱۲۲۶-۱۲۲۹)

که آنچ آن را کسی نبود سزاوار ز حق خواهد نباشد حق روادار (...)
 چه گر کار تو زاری و دعا است ولکن کار او محض عطا است

چه علت در میان آری پدیدار که خود بخشد اگر باشد سزاوار

(الهی نامه، ۱۹۹، ابیات ۲۰۱۶-۲۰۲۰)

بنابراین انسان برای اینکه نظر حق شامل حال او شود باید مجاهده کند و در طاعات و عبادات کوشد، البته بی آنکه خود را مستحق عنایت یا لزوماً شایسته کرامت و سعادت بداند یا کار خود را بزرگ بیندارد و بهایی بیش از اندازه برای آن قائل شود؛ زیرا کوشش علت کشش و جذبه نیست، اما بدون آن کشش امکان پذیر نیست (شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیبت نامه، ۵۴۲):

نه به سیم این یافتم من نه به زر هست این دولت همه زان یک نظر
کی به طاعت این به دست آرد کسی؟ زان که کرد ابلیس این طاعت بسی
ور کسی گوید نباید طاعتی لعنتی بارد برو هر ساعتی
تو ممکن در یک نفس طاعت رها پس منه طاعت، چو کردی، بر بها
تو به طاعت عمر خود می بر به سر تا سلیمان بر تو اندازد نظر
(منطق الطیر، ۳۰۵، ابیات ۱۶۶۷-۱۶۷۳)

همان گونه که اگر چه آتش گرفتن مشروط به ماده اشتعال پذیر است، صرف وجود آن ماده علت آتش گرفتن نیست. کسب و جهد و طاعات و عبادات آدمی همچون ماده ای اشتعال پذیر است و برای اینکه انسان قابلیت و شایستگی شعله جذبه حق را داشته باشد و از سعادت برخوردار شود، باید با طاعات و عبادات و عمل به اوامر و نواهی وجود خود را پاک کند، اما صرف این کار به تنهایی زمینه ساز سعادت و سوختن در جذبه حق نیست (مصیبت نامه، ۱۷۳، ابیات ۱۲۳۵-۱۲۳۷؛ شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیبت نامه، ۵۴۲-۵۴۳).^۱

پس از نظر عطار، کسب و جهد سالک شاید زمینه ای فراهم کند که مشمول عنایت الهی شود، اما علت عنایت نیست؛ زیرا پیش از این بیان شد که احکام و افعال الهی بی علت است

^۱ در میان صوفیه اختلاف است که آیا مجاهدت سبب مشاهدت است یا علت مشاهدت. برخی گویند مجاهدت علت مشاهدت و وصول حق است و آن را مبنای بعثت انبیا و نزول کتب و اثبات تکالیف می دانند و برخی دیگر گویند که مجاهدت، علت مشاهدت و وصول حق نیست. مجاهدت برای تهذیب نفس است نه حقیقت قرب که به فضل خداست نه به مجاهدت که فعل بنده است. از نظر آن‌ها، فعل بنده علت نجات نمی تواند باشد، بلکه نجات به مشیت و عنایت الهی تعلق دارد (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۵۲-۲۵۳ و ۲۵۵).

و خداوند مستغنی و مستقل از آدمیان و افعال آنهاست. از این رو، اشاره شد سعادت و شقاوت، بهشت و جهنم، آسایش و رنج، دولت و محنت، فضیلت و رذیلت، عزت و ذلت و خواندن و راندن حق مشروط به اعمال بندگان و استحقاقشان نیست و به عبارتی اعمال انسان‌ها از طاعات یا معاصی علت ثواب یا عقاب و سعادت یا شقاوتشان نیست. آنچه در اینجا تعیین کننده است، خواست و اراده مطلق و نامشروط حق است که حکم پیشینی انسان در سرشت هر کسی قرار داده شده است و علم آن که از اسرار الهی است، هم فقط در نزد حق است:^۱

فضایل جان این پرنور کرده	رذایل عقل آن مهجور کرده
کجا سررشته این سر توان یافت	که سر تو نه دل دید و نه جان یافت
	(الهی نامه، ۲۳۴، آیات ۲۷۵۸-۲۷۵۹)
همه گر دوزخی ایم ار بهشتی	تو می دانی و تو، تا چون سرشتی
که داند تا به معنی متقی کیست	سعید از ما کدام است و شقی کیست؟
	(اسرارنامه، ۲۳۱، آیات ۳۲۴۴-۳۲۴۵)

بنابراین با اینکه عطار بر مجاهدت تأکید می کند که به نوعی مؤید اختیار است، به حکم بی‌علتی خدا مجاهدت و اختیار انسان تأثیری در تحصیل نتایج مطلوب ندارد. اگرچه او سعی می کند با طرح موضوع جمع کشش و کوشش به حل تعارض جبر و اختیار برسد، در نهایت این راه حل به همان جبر گرایی منتهی می شود. در واقع علی‌رغم تأیید ظاهری اختیار در مجاهدات، اختیاری برای انسان نیست. حتی در جایی به صراحت می گوید که احساس اختیار، ظاهری است و انسان در باطن مجبور است:

^۱ همان گونه که هم سجده نکردن شیطان در برابر انسان و مطرود خدا شدنش و هم کلیم الله شدن و مقبول درگاه حق شدن موسی به خواست بی‌علت خدا بود (الهی نامه، مقاله هشتم، حکایت سیزدهم). به این دلیل، از نظر عطار هرگونه دعا و زاری و حتی جانبازی برای تغییر قضای الهی و رفع مشکلات و گرفتاری‌ها بی‌فایده است. حکم ازلی یکسان است و هیچ تغییر و دگرگونی در قضا واقع نمی‌شود. انجام همان است که در آغاز مقدر شد و هرچه خدا بخواهد همان خواهد شد (الهی نامه، مقاله دهم، حکایت‌های دهم و یازدهم و همچنین ۲۰۰، آیات ۲۰۴۷-۲۰۴۹؛ فروزانفر، ۱۳۸۸: ۹۷۲)؛ یعنی دعا که مؤخر از قضای الهی است، علت تغییر سرنوشت و واقعیات زندگی که پیش از دعا مقدر و معین است، نخواهد بود و فقط نشان‌دهنده اظهار بندگی و احتیاج آدمی به خداوند است (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۰).

معلوم شد مرا که منم تا که زنده‌ام مجبور در صفت که به صورت مخیرم

(دیوان، قصیده ۲۲، ۷۹۹)

علاوه بر این، نتایج اعمال انسان‌ها هم در اختیار آن‌ها نیست و لزوماً هر عملی علت آثار و نتایج پیش‌بینی شده‌ای نخواهد بود و همین امر خود نشان از بی‌اختیاری انسان است؛^۱ یعنی رابطه علیت میان اعمال و نتایج آن‌ها وجود ندارد و ممکن است به خواست خدا، از هر عملی هر نتیجه‌ای حاصل شود و بدین گونه طاعات و عبادات و نیکویی‌های انسان، هیچ تضمینی برای سعادت‌مندی نیست.

همچنین چنانکه در ادامه خواهیم دید، عطار در مقام عمل بر هدایت‌شوندگی، تربیت‌پذیری و مسئولیت اخلاقی انسان تأکید دارد. اولاً با نفی اختیار از انسان و ثانیاً نفی میان ارتباط علی اعمال و نتایج آن‌ها، انسان چگونه مسئول اعمال خود و مستوجب عذاب یا مستحق پاداش است؟ چگونه هدایت و ارشاد و تعلیم و تربیت ممکن است؟ زیرا همان گونه که در مقدمه بیان شد، بدون اختیار و همچنین پیش‌بینی پذیر نبودن نتایج اعمال، ارزش‌گذاری‌های اخلاقی، امر و نهی‌ها، تکلیف، امکان سلوک اخلاقی و تحصیل کمالات و فضائل، پاداش یا کیفر و به‌طور کلی مسئولیت اخلاقی بی‌معنا و بی‌وجه خواهد بود؛ بنابراین این نظریه لوازمی دارد که آشکارکننده تعارض دو مقام نظر و عمل در اندیشه عطار است. در ادامه به برخی از این لوازم، از حیث مسئولیت اخلاقی و تعلیم و تربیت می‌پردازیم.

۳،۲. لوازم اخلاقی قضا و قدر الهی و جبرگرایی

۱،۳،۲. مسئولیت اخلاقی

چنانکه بیان شد، از جمله موضوعاتی که در اخلاق مطرح است، مسئولیت اخلاقی انسان و پاداش یا کیفر اعمال است، اما با توجه به تلقی عطار از قضا و قدر الهی و همچنین فاعلیت مطلق و بی‌علتی خداوند، مسئولیت انسان در قبال افعالش مسئله‌برانگیز است. با این حال،

^۱ چنانکه لاهیجی می‌گوید، از دلایل بی‌اختیاری انسان این است که همیشه او به مراد خود نمی‌رسد و در بیشتر مواقع، آنچه انسان می‌خواهد خلاف آن روی می‌دهد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۱).

عطار می‌گوید انسان در قبال اعمالش مسئول است و هر آنچه در دنیا از نیک و بد از او سر می‌زند، در آخرت از آن بازخواست می‌شود و باید پاسخگوی اعمالش باشد. اساساً حیات این دنیایی و وعده برای ایمان و طاعت و وعید برای کفر و معاصی در آخرت برای امتحان آدمی است تا نیک و بد و اهل طاعت و اهل عصیان شناخته شوند:

وانگه به روز حشر به پیش جهانیان واخواستش کنند بلاشک ز خیر و شر
نیک و بدی که کرد در آید به گرد او وارند هرچه کرد بد و نیک در شمر
(دیوان، قصیده ۱۶، ۷۷۲)

این همه آمد شد و وعد و وعید از برای امتحان خواهد بدن
(دیوان، غزل ۶۵۹، ۵۲۸-۵۲۹)

همه این مسئولیت‌ها و تکالیف انسان، زمانی امکان‌پذیر و معنادار است که انسان موجود مختار باشد،^۱ اما عطار با اعتقاد به قضا و قدر پیشینی و نفی اختیار و همچنین نفی ارتباط ضروری میان اعمال و نتایج آن‌ها، همچنان انسان را مسئول اعمالش می‌داند، یعنی انسان‌ها بی آنکه اختیاری در طاعات یا معاصی داشته باشند، عقوبت اعمال و ثواب و عذابی که به حکم قضای الهی برایشان نوشته‌اند، بر گردن آن‌هاست:^۲

دی رفت قلم آنچه نوشتی امروز فردا بیر آید آنچه کشتی امروز
(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۳)

اگرچه آن گنه نه کردن تست ولیکن آن گنه در گردن تست
(الهی‌نامه، ۲۰۲، بیت ۲۰۸۷)

^۱ از این رو کانت می‌گوید: «مفهوم تکلیف فی‌نفسه عبارت است از مفهوم یک‌گزینه‌ش آزاد ضروری (اجباری) به-موجب قانون [چه اجبار خارجی و چه خوداجباری]» (کانت، ۱۳۸۳: ۳۲).

^۲ لاهیجی هم با اینکه انسان را مختار نمی‌داند، می‌گوید «با وجود این حال، مأمور و مکلف است به اوامر و نواهی، و تکلیف را استقلال در فعل می‌خواهد و او را نیست.» به این دلیل می‌گوید انسان مختار مجبور است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۴-۳۷۶).

چنانکه اشاعره و برخی از صوفیه هم می‌گویند، اگرچه همه افعال انسان‌ها مخلوق خداوند و به حکم قضا و قدر الهی است، انسان‌ها مسئول آن افعال هستند^۱ و به خاطر آن‌ها عقوبت می‌شوند. از نظر آن‌ها، با آنکه خداوند مستقل از انسان‌ها و اعمال آن‌ها رفتار می‌کند، بنا بر حکم وعده و وعید الهی، به اعمال نیک پاداش و به اعمال بد کیفر می‌دهد؛ زیرا ملاک اصلی تعیین سرنوشت اخروی و پاداش و کیفر اعمال ایمان و بی‌ایمانی است (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۹-۱۰۰؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۲ و ۶۲). البته دلیل این مطلب این است که اشاعره در عین حال که می‌گویند خداوند خالق همه افعال بندگان است که با اراده ازلی، آن‌ها را مقدر کرده است (تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی‌تا: ۵۴-۵۶)، بندگان را صاحب افعال اختیاری می‌دانند که به علت آن‌ها مکلف به ایمان و طاعت‌اند و افعالشان متعلق امر و نهی و حسن و قبح و مدح و ذم و عقوبت و ثواب قرار می‌گیرد (همان: ۵۷-۵۸ و ۵۹). آنان در توجیه این ناسازگاری، به نظریه «کسب» قائل‌اند تا نه به جبر محض و نه به اختیار محض بگرایند.^۲

عطار نیز در برخی اشعار و حکایاتش گویی انسان را موجود مختاری می‌داند که به علت آن مکلف به تکالیف بوده و در قبال اعمالش مسئولیت اخلاقی و شرعی دارد و

^۱ به این دلیل است که اشاعره قائل به تکلیف مالایطاق هستند (تفتازانی، شرح المقاصد، بی‌تا، ج ۴: ۲۹۶؛ شهرستانی، ۱۳۲۱، ج ۱: ۱۱۱؛ غزالی، احیاء علوم الدین، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۵) که براساس آن تکلیف بر انسان که هیچ قدرتی بر فعل ندارد، جایز است.

^۲ اشاعره فعل را که خداوند بعد از اراده بنده و همراه با قدرت حادثه او خلق می‌کند، کسب بنده گویند (شهرستانی، ۱۳۲۱، ج ۱: ۱۱۲). بدین گونه، برخلاف فعل خداوند که با قدرت قدیم حاصل آید، فعل بنده با قدرت حادث حاصل می‌شود؛ پس بنده کاسب فعل است و خدا خالق فعل و بدین ترتیب مقدر و واحد از دو جهت مختلف تحت دو قدرت قرار می‌گیرد و فعل انسان هم به او و هم به خدا منسوب است (اشعری، مقالات...، ۱۴۰۰: ۵۳۹؛ تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی‌تا: ۵۸-۵۹؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۸؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۴۶؛ غزالی، احیاء علوم الدین، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۳). از این رو، از نظر آن‌ها، نه برخلاف اهل جبر که گویند انسان را هیچ فعلی و اختیاری نیست و نه برخلاف اهل تفویض که می‌گویند انسان هرچه بخواهد انجام دهد یا ندهد، انسان‌ها در اکتسابشان مختار و مریدند. البته ایجادکننده اختیار و خواستن فعل در انسان خداست. از این رو، امر و نهی و وعده و وعید و ثواب و عقاب و حسن و قبح، به فعل و کسب انسان‌ها تعلق می‌گیرد و اگر انسان در افعالش مجبور باشد، دیگر این امور نادرست بود (تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی‌تا: ۵۷-۵۸ و ۵۹؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۶-۴۸؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۲۷ و ۴۳۲-۴۴۲ و ۴۴۳ و ۴۴۸-۴۴۹؛ ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۶).

زمانی این مسئولیت از او ساقط است که بر عقل و اختیار خود پابرجا نباشد؛ به عنوان مثال، عطار در حکایت‌هایی حال عاشقان و دیوانگانی را به تصویر می‌کشد که به هیچ یک از منابع هنجارگذار اجتماعی به ویژه اخلاق، دین، و عرف و عادات و آداب و رسوم پایبند نیستند، مثلاً برخلاف قواعد اخلاقی و احکام شرعی عمل می‌کنند، سخن‌هایی به زبان می‌آورند یا رفتاری از خود بروز می‌دهند که در حالت عادی نباید به زبان آورد یا رفتار کرد و اخلاقاً ناپسند است و حتی در برابر خدا هم گستاخی می‌کنند، اما می‌گویند دیوانگان که عقلشان ناقص است یا مجذوبان و عاشقان که از خود بی‌خود و مستغرق در حق‌اند، بر عقل و اختیار خود استوار نیستند و از بند تکالیف شرعی و احکام اخلاقی آزادند. از این رو معذورند و نباید درباره گفتار و رفتارشان قضاوت اخلاقی کرد،^۱ اما در غیر این حالت، یعنی در زمانی که بر انسان عقل حاکم است و اختیار دارد، مکلف به تکالیف و احکام شرعی و رعایت قواعد اخلاقی‌اند و نباید آن‌ها را زیر پای گذارند و حق گستاخی به خدا را ندارند و رعایت حرمت او لازم است. عاقلان در صورت زیرپا گذاشتن قواعد اخلاقی و احکام شرعی باید مؤاخذه شوند یا حد شرعی بر ایشان جاری شود یا برای گستاخی‌شان باید از خدا عذر بخواهند (مصیبت‌نامه، مقاله بیست و هفتم، حکایت دوم؛ همان: ۳۴۲، آیات ۴۸۳۳-۴۸۴۰؛ ۴۲۶، آیات ۶۶۲۱-۶۶۲۲؛ منطق‌الطیر، ۳۵۸، آیات ۲۷۸۴-۲۷۸۷؛ ۳۵۹، بیت ۲۸۱۰). البته در اینجا تأکید بیشتر بر اختیار است که از لوازم عقل است و مجذوبان حق یا دیوانگان چون بر عقل خود استوار نیستند، اختیاری هم ندارند و در نتیجه هیچ مسئولیتی هم متوجه آن‌ها نیست، اما عطار غیر آن‌ها را مکلف به تکالیف شرعی و رعایت قواعد اخلاقی می‌داند که مستلزم پذیرش مختار بودن انسان است.

پس می‌توان این پیش‌فرض را در اندیشه عطار قائل شد که فضیلت یا فعلی اخلاقی است که با اختیار فاعل همراه باشد و در آن صورت است که حسن و قبح‌پذیر و شایسته ستایش یا نکوهش است و فاعلش مسئول است و در مقابل فضایل و اعمال غیراکتسابی یا

^۱ رک: مصیبت‌نامه، مقاله دوم، حکایت پنجم و هفتم و هشتم؛ مقاله سوم، حکایت دوم؛ مقاله چهارم، حکایت چهارم؛ مقاله هشتم، حکایت چهارم؛ مقاله بیست و دوم، حکایت سوم؛ مقاله بیست و هفتم، حکایت چهارم؛ منطق‌الطیر، ۳۵۶، آیات ۲۷۶۰-۲۷۶۱؛ ۳۵۷، آیات ۲۷۶۳ و ۲۷۶۸-۲۷۶۹؛ ۳۶۰، آیات ۲۸۲۱-۲۸۲۲ و ۲۸۲۴.

غیراختیاری، نه شایسته تحسین اند و نه سزاوار تقبیح، اما همان گونه که بیان شد، عطار در بسیاری از موارد بر قضا و قدر الهی و نفی اختیار تأکید دارد و همچنین به نبود رابطه علی میان اعمال و نتایج آن‌ها معتقد است که لازمه آن پیش‌بینی پذیر نبودن نتایج اعمال است. با این مبانی، دیگر مسئولیت انسان بی‌معناست و افعال او حسن و قبح‌پذیر یا شایسته ستایش یا نکوهش نیست و همه افعال از لحاظ ارزش‌گذاری اخلاقی با هم یکسان خواهد بود؛ چنانکه در حکایتی می‌گوید جهودان هم که به حکم سابق ازلی ضاللتشان از خودشان نیست، یعنی از اختیارشان خارج است و به تقدیر الهی از راه حق بازمانده‌اند، معذورند و نباید بر آن‌ها خرده گرفت (منطق الطیر، ۳۶۰، آیات ۲۸۲۷-۲۸۲۸ و ۲۸۳-۲۸۳۲)، یعنی شرط مسئولیت اخلاقی اختیار است و بر این اساس می‌گوید گناهان انسان را هم باید به حکم خدا دانست و انسان را مسئول آن‌ها نپنداشت:

تا چند کنم گناه در گردن خویش وز بیم گنه قصد به خون خوردن خویش
بی ما چو گنه کردن ما رانده‌اند ما را چه گنه درین گنه کردن خویش
(مختارنامه، ۱۸۲، رباعی ۸۲۲)

با این حال، در سخن عطار با نوعی ناسازگاری مواجهیم که گاهی تلویحاً اختیار انسان را می‌پذیرد و او را مسئول اعمال خود می‌داند و گاهی صراحتاً از بی‌اختیاری انسان و نداشتن مسئولیت سخن می‌گوید؛ بنابراین این موضوع از نظر عطار حل‌نشده است که چگونه از طرفی همه چیز به اراده ازلی خداست و انسان بی‌اختیار است، و از طرفی هم انسان مسئول اعمال خویش است و باید برای آن‌ها عقوبت شود. چگونه اعمال هم به خدا منسوب است و هم به انسان و به عبارتی انسان هم مختار است و هم بی‌اختیار. البته با توجه به آنچه آمده است، نظر غالب عطار را باید همین وجه مجبور بودن انسان دانست و چنانکه بیان شد تصور اختیار، ظاهری است، یعنی آنجایی هم که وی می‌گوید فقط کسانی که بر عقل و اختیار خود استوارند، مسئول اعمالشان هستند، در واقع می‌خواهد در قالب قیاس استثنایی (از نوع رفع تالی) بگوید اگر انسان‌ها مسئولیت اخلاقی دارند، مختار هم هستند، اما چون آن‌ها مختار نیستند، مسئولیت اخلاقی هم نباید در قبال اعمالشان داشته باشند.

درباره این موضوع، عطار تمثیل تیراندازی را به کار می‌برد که تیری را پرتاب می‌کند. از نظر او گویی تیراندازی در ازل کمانی به دست گرفته است و هر لحظه هزاران تیر پرتاب می‌کند که هدف آن‌ها در ابد است و کسی هم از ابتدا و انتهای آن‌ها خبری ندارد. اگر تیری راست‌رو باشد و به هدف بخورد، به لطف و عنایت تیرانداز است و اگر کژرو باشد و به هدف نخورد، لعنت و نفرین به آن تیر تعلق می‌گیرد نه تیرانداز، اگرچه آن هم از همان تیرانداز است (الهی‌نامه، مقاله هفتم، حکایت هفتم؛ شفیع کدکنی، تعلیقات الهی‌نامه، ۵۷۴)، یعنی اگر کسی به سعادت اخروی رسد از عنایت الهی است، اما اگر کسی به شقاوت اخروی رسد که آن را هم خدا رقم زده است، مسئولیتش با خود اوست.^۱

۲,۳,۲. تعلیم و تربیت اخلاقی

از لوازم دیگر اعتقاد به قضا و قدر ازلی، چنانکه خود عطار نیز بدان اشاره دارد، بی‌معنا و بی‌فایده بودن تعلیم و تربیت و ارشاد و موعظه است؛ زیرا هدف از آن‌ها این است که انسان‌ها در اعتقادات، احساسات و عواطف، اراده و خواسته‌ها، گفتار و کردار خود تحول و دگرگونی‌ای ایجاد کنند، حال آنکه با اتکا به قوای بشری امکان دگرگونی نیست و هر آنچه با قلم تقدیر بر لوح ازلی نگاشته شد، شدنی است و می‌شود و در نتیجه تغییر قضای الهی محال است و از دست انسان‌ها هم کاری بر نمی‌آید. پس انسان ماهیت ثابتی دارد و خلیقاتش تغییرناپذیر است، مگر اینکه گفته شود تغییر ماهیت انسان به خود او نیست، بلکه به قدرت و اراده خداست:

تقدیر چو سابق است، تعلیم چه سود جز بندگی و رضا و تسلیم چه سود

(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۱)

زیرا که هر آنچه بودنی خواهد بود گر جهد کنی ورنکنی بوده شود

(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۵)

^۱ همچنین می‌گوید حکایت انسان مانند گویی است که با ضربه چوگانی او را به حرکت درآوردند و سپس به گوی بگویند مواظب باشد که کژ نرود؛ در صورتی که کژی و راستی گوی به چوگان مربوط است و نه به گوی (الهی‌نامه، ۲۰۲، ابیات ۲۰۸۳-۲۰۸۶).

سر بر خط لوح ازلی دار و خموش کز هر چه قلم رفت قلم درنکشند
(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۶۲)

بنابراین هدایت و گمراهی و در نتیجه سعادت و شقاوت در اختیار انسان‌ها و معلول اعمال آن‌ها نیست، اما در این صورت دلیل بعثت و دعوت انبیا و هدایتگری و امر و نهی‌های الهی و تعلیم و تربیت چیست؟ عطار خود سعی می‌کند توجیهی برای آن بیاورد و آن این است که کسی که اراده بی‌علت خداوند به دولت و سعادتش تعلق گرفته است، خود آنچه شایسته و بایسته است، نشانش خواهد داد و او را اهل دین می‌کند و در مسیر هدایت و تابعیت از اوامر و نواهی الهی قرار می‌دهد که همین امر علامت سعادت است (شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیبت‌نامه، ۵۷۵)، اما کسی که خواست خدا بر شقاوت او تعلق گرفته باشد، او را در مسیر ضلالت و بی‌دینی قرار می‌دهد و همین امر علامت شقاوت است. به عبارتی گویی بعثت انبیا و دعوت به دینداری فقط برای این است که انسان‌ها در همین دنیا بدانند که به حکم قضای الهی چه کسانی سعادت‌مند و چه کسانی شقاوت‌مندانند:^۱

اگرچه نه به علت می‌توان یافت ولیکن هم به دولت می‌توان یافت
اگر یک ذره دولت کارگر شد به سوی آفتاب‌ت راه‌بر شد
(الهی‌نامه، ۲۴۴، ابیات ۲۹۹۱-۲۹۹۲)

چنین گفت او که «گر دولت درآید بگوید آنچه شاید و آنچه باید
هر آنکس را که دولت یار آید همان دولت درو در کار آید
(الهی‌نامه، ۲۴۵، ابیات ۲۹۹۴-۲۹۹۵)

اما ظاهراً خود عطار نیز نمی‌تواند با چنین توجیهاتی کنار آید و در نهایت درباره این موضوع خود را در میان نفی و اثبات می‌بیند که آیا کارها به دست او انجام می‌گیرد یا به دست خدا. از طرفی همه چیز را تحت تصرف قدرت و فاعلیت خدا می‌داند و معتقد است

^۱ همان‌گونه که کلابادی می‌گوید افعال بندگان علامات و اماراتی است بر آنچه خداوند از پیش برای آن‌ها خواسته است، چنانکه از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «اعملوا فکل میسر لما خلق له» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۶۱)؛ یعنی طاعت دلیلی برای بنده است که او از سابق مقرب حق است و معصیت دلیل این است که بنده از سابق در بعد حق بوده است (مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۶۷۶ و ۶۸۵).

که کارها به خدا انجام می‌گیرد نه به بنده، و از طرفی هم معتقد است که بدون بنده کارها تمام نمی‌شود و کارها منتسب به بنده است و از این رو از حیرت و درماندگی خود سخن می‌گوید:

در میان نفی و اثباتم مدام نه به من شد کار و نه بی من تمام
در میان آن و این درمانده‌ام در گمان و در یقین درمانده‌ام
(مصیبت‌نامه، ۳۱۶، آیات ۴۲۷۶-۴۲۷۷)

در اینجا است که عطار با ناسازگاردیدن این دو موضوع، خود را از فهم این حقیقت عاجز می‌بیند و حال خود را در یک اضطراب وجودی این گونه زار می‌زند:

ازین حالی عجب تر می‌ندانم دلم خون گشت و دیگر می‌ندانم
که داند تا در این اندوه، مردان چه گونه زار در خون‌اندگردان
اگر این درد بودی حاصل تو جهانی خون‌گرفتی از دل تو
(الهی‌نامه، ۲۰۳، آیات ۲۰۹۲ و ۲۰۹۷-۲۰۹۸)

هر چند به منظور تاب آوردن این اضطراب وجودی و تعالی بخشیدن بدان، عطار می‌گوید در برابر قضا و قدر تغییر ناپذیر الهی آه و زاری و فغان فایده‌ای ندارد و نباید لحظات عمر خود را با دل‌نگرانی و بیم از سرانجام کار و عجز و ناله و اعتراض به ناملازمات و رنج‌ها ضایع کرد، بلکه بی‌آنکه به نتایج کار بیاندیشیم، فقط تدبیر خود را به تقدیر حق واگذاریم، به قضای تغییر ناپذیر الهی رضا دهیم و تسلیم آن باشیم، در بندگی حق و متابعت از اوامر و نواهی او بکوشیم. در غیر این صورت، حیات دردآور و رنج‌آلودی خواهیم داشت:

از کار قضا در تب و [در] تفت چه سود وز حکم ازل بی‌خور و بی‌خفت چه سود
(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۲)

تقدیر چو سابق است، تعلیم چه سود جز بندگی و رضا و تسلیم چه سود
پیوسته ز بیم عاقبت می‌سوزی این کار، چو بودنی است، از بیم چه سود
(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۱)

چو با او هیچ نتوانیم کوشید نمی‌باید بصد زاری خروشید
(الهی‌نامه، ۲۰۱، بیت ۲۰۵۹)

بفرمان رو چو داری اختیاری دگر با هیچ چیزت نیست کاری

(الهی نامه، ۲۴۲، بیت ۲۹۵۶)

در نتیجه عطار با اعتقاد به قضا و قدر الهی و نفی اختیار، رضا و تسلیم و بندگی در برابر آن را توصیه می‌کند، یعنی از توصیف انسان‌شناختی به توصیه‌ی وظیفه‌شناختی می‌رسد. در اینجاست که عطار عالی‌ترین فضیلت را توصیه می‌کند، یعنی فنای اراده‌ی خود در فنای اراده‌ی حق. کسانی که اهل تدبیر و تلاش‌اند، از آنجا که تصور می‌کنند وجود مستقلی دارند و بین خود و خدا غیریت می‌بینند، برای خود اراده‌ی مستقلی اثبات می‌کنند و همین امر منشأ درد و رنج آن‌هاست، اما انسان اراده‌ی مستقلی از اراده‌ی حق ندارد و باید اراده‌ی خود را در اراده‌ی حق فانی کند تا غیریت از بین رود و تنها وحدت بر جای ماند. در این صورت آرامش نصیب انسان شود (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۹۶۳)؛ زیرا وقتی انسان از خود و خواسته‌هایش و توجه به نیک و بد و نفع و ضررش فانی شود، دیگر اوضاع و احوال مختلف برای او یکسان است و هیچ فرقی به حالش نمی‌کند و او را متأثر نمی‌کند:

همی از نقطه تقدیر اول نگره می‌کن مشور در کار احوال

چو کار او نه چون کار تو آید گلی گر بشکفت خار تو آید

چو مشرک بود هر کو در دویی بود بالای من منی بود و تویی بود

چو برخیزد دو بودن از میان راست یکی گردد، بهم، این خواست و آن خواست

(الهی نامه، ۱۸۹، ابیات ۱۷۹۴-۱۷۹۷)

ازینجا گر نکو گر بد بر نندت چو بی خود آمدی بی خود بر نندت

(الهی نامه، ۲۴۳، بیت ۲۹۵۷)

اما این سؤال همچنان به قوت خود باقی است که آیا توصیه‌ی عطار به رضا و تسلیم و بندگی و تلاش برای تحصیل فنا عملاً ممکن است؛ چرا که هیچ یک از آن‌ها هم در اختیار انسان نیست، بلکه به قضا و قدر الهی است.^۱ به عبارتی توصیه در جایی معنا دارد که اولاً کسی حالت و صفت پسندیده‌ای را نداشته باشد؛ ثانیاً قدرت و اراده‌ی لازم برای کسب آن حالت و صفت یا رفع حالت و صفت مقابل آن را داشته باشد؛ در صورتی که برای اوضاع و

^۱ چنانکه لاهیجی می‌گوید «تحصیل نیستی و خلاصی از خود و بقا و فنای به حق هم نه به اختیار بنده است» (لاهیجی،

احوال جبری که انسان نمی‌تواند غیر از آن چیزی که هست باشد، جز توصیف، توصیه‌ای نمی‌توان داشت، یعنی نهایتاً می‌توان گفت برخی انسان‌ها اهل رضا و تسلیم و بندگی و فنا هستند و برخی نیستند، و نمی‌توان گفت که انسان‌ها باید اهل رضا و تسلیم و بندگی و فنا باشند؛ بنابراین از توصیف انسان‌شناختی یا روان‌شناختی نمی‌توان به توصیه و وظیفه‌شناختی رسید.

نتیجه‌گیری

بنا بر تقریری که از آرا و سخنان عطار در مسئله جبر و اختیار به دست داده شد، باید گفت نظر اصلی و غالب عطار، جبرگرایی محض از نوع موجبت علی است که مبتنی بر مبانی الهیاتی کلامی-عرفانی اوست که براساس آن، همه افعال آدمی مقهور علم و قدرت و اراده پیشینی الهی است، اما وقتی به مباحث عملی می‌پردازد، آموزه‌ها و توصیه‌های فراوانی در ترغیب به قدم گذاشتن در راه سیر و سلوک و التزام به مجاهدات و عبادات و تقید به اوامر و نواهی عرضه می‌کند و بر تعلیم و تربیت و هدایت‌پذیری انسان‌ها از لحاظ سلوکی، اخلاقی و دینی تأکید دارد و از مسئولیت اخلاقی آن‌ها در قبال اعمال خود و تحسین و تقبیح و کیفر و پاداش اعمالشان سخن می‌گوید. همه این امور را زمانی معنا دار، معقول و سازگار می‌یابد که انسان واجد اختیار باشد. هرچند عطار سعی می‌کند گاهی این جهات عملی را با جبرگرایی الهیاتی خود وفق دهد و توجیهاتی برای آن‌ها بیاورد، ظاهراً خود نیز این توجیهات را قانع‌کننده نمی‌بیند و به نوعی به استیصال و عجز می‌رسد؛ به گونه‌ای که مسئله جبر و اختیار را لاینحل می‌داند. خاستگاه این مسئله، تعارض میان نظر و عمل در آثار اوست. در عین اینکه پیش‌فرض مباحث او در مقام عمل پذیرش اختیار است، آرای او در مقام نظر، مقتضی جبرگرایی است. عقایدی درباره بی‌علت بودن خداوند، فاعلیت مطلق و قضا و قدر الهی که هرچند بیشتر ریشه در مبانی عرفانی مبتنی بر وحدت وجود دارد، گاهی ممکن است متأثر از آرای کلام اشعری نیز باشد، از جمله «بی‌علت بودن افعال خداوند»، «عدم وجوب ثواب اهل طاعت و عقاب اهل عصیان بر خدا»، «نظریه خلق افعال»؛ هرچند این آرا با مبانی عرفانی عطار نیز توضیح‌پذیر است، شاید حکایت از صبغه کلامی و تأثیر باورهای اشعری در اندیشه‌های او داشته باشد.

اما دربارهٔ جبر گرایی عطار باید گفت مسائلی دیگر نیز طرح شدنی است، از جمله اینکه در اخلاق عرفانی عطار، فقط مفاهیم و محمول های اخلاقی ناظر به ارزش یا فضیلت را می توان به کار برد که بر صفات و احوال اخلاقی ساحات درونی عقیدتی، احساسی و عاطفی و ارادی حمل می شوند. به عبارت دیگر، اخلاق عرفانی عطار ناظر به منش و فاعل اخلاقی است و بدین گونه احکام هنجاری اخلاقی نیز ناظر به ارزش یا فضیلت هستند نه ناظر به الزام یا تکلیف؛^۱ زیرا وقتی از الزام و تکلیف و باید و نباید و توصیه سخن گفته می شود، پیش فرض آن اثبات اختیار است. زمانی می توان کسی را موظف و مکلف به تحصیل یا ترک حالی یا فعلی کرد که او در کسب یا ترک آن مختار باشد، اما چنانکه بیان شد، عطار صراحتاً منکر اختیار آدمی است و همهٔ صفات و احوال درونی، فضایل اخلاقی و افعال خارجی غیرارادی و غیرکسبی است و صرفاً خواست و عطیه بی علت خدا و وهبی است. از این رو مشمول مفاهیم اخلاقی ناظر به الزام یا تکلیف نیست؛ بنابراین نه اوصاف و احوالی درونی و نه افعالی بیرونی متعلق توصیه و وظیفه قرار نمی گیرند؛ زیرا تحصیل حاصل اند.

از این رو، اخلاق هنجاری عطار توصیفی است نه توصیه ای و در آن به توصیف احوال و افعال آدمی پرداخته می شود؛ برای مثال، نمی توان توصیه کرد که «باید عشق ورزید»، «باید به حکم خدا رضا داد»، «باید در خدا فانی شد»، «باید عادل بود» یا «باید سخاوتمند بود»، بلکه می توان تمام این احوال و افعال را در کسی که بدانها محقق است توصیف کرد؛ مثلاً او «عاشق است»، «به حکم خدا راضی است»، «عدالت می ورزد» یا «سخاوتمند

^۱ به طور کلی مفاهیم یا محمولات اخلاقی در احکام هنجاری اخلاقی را به دو دسته تقسیم می کنند که عبارت اند از مفاهیم ناظر به الزام یا فریضه مانند درست و نادرست، باید و نباید، الزام یا وظیفه و... و مفاهیم ناظر به ارزش یا فضیلت مانند خوب و بد، پسندیده و ناپسند، ارزشمند و بی ارزش، فضیلت آمیز و رذیلت آمیز، مسئول، نکوهیدنی، ستودنی، قدیسانه و... و به احکامی که در آنها از مفاهیم دسته اول استفاده می شود، احکام الزام اخلاقی یا احکام ناظر به فریضه یا تکلیف می گویند و احکامی را که در آنها از مفاهیم دسته دوم به کار رفته است، احکام ارزش اخلاقی یا احکام ناظر به فضیلت تعبیر می کنند. البته مفاهیم ناظر به الزام بر کردار یا افعال حمل می شود (که بیشتر در نظریات اخلاقی غایت انگار و وظیفه گرا استعمال می شود) و مفاهیم ناظر به ارزش بر فاعل اخلاقی، انگیزه ها، نیت ها، خلق و خوی ها، دیدگاه ها و ویژگی های منشی و به طور کلی اوصاف و احوال درونی فاعل اخلاقی حمل می شود (که فضیلت گرایی بر آن تأکید دارد و آن را احکام اساسی اخلاق می داند) (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۳۶ و ۱۴۱؛ هولمز، ۱۳۸۵: ۵۲ و ۷۰).

است». این حکم دربارهٔ رذایل نیز صادق است و برای مثال نمی‌توان توصیه کرد که «نباید انانیت داشت»، «نباید معجب بود»، «نباید حریص بود»؛ «ظلم نباید کرد» بلکه باید فردی را توصیف کرد که به علت اینکه خواست خدا به این تعلق نگرفته است که مثلاً عشق در او پدید آید، «انانیت می‌ورزد»، «معجب یا حریص است»، «به دیگران ظلم می‌کند». البته خود عطار از مفاهیم و احکام الزامی یا تکلیفی و از زبان توصیه‌ای استفاده می‌کند، اما لوازم مبانی خداشناختی و انسان‌شناختی او غیر از زبان توصیه‌ای است.

این تحلیل نشان می‌دهد برخلاف نظر متعارفی که می‌گویند هرگونه ارزش‌گذاری اخلاقی دربارهٔ عقاید و احساسات و عواطف و اراده و کردار انسان مشروط به اراده و اختیار انسان در کسب آن هاست، از نظر عطار، عقاید و احوال و افعال غیرارادی نیز مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی می‌شود؛ مثلاً می‌توان کسی را که در او فضیلت عشق وجود دارد، ستود و کسی را که صاحب رذیلت انانیت است نکوهش کرد، با آنکه هر دو هیچ اراده و اختیاری از خود ندارند.

همچنین گویی باید و الزامی که در اخلاق عرفانی عطار به کار می‌رود «باید» دستوری یا هنجاری نیست، بلکه «باید» علی است. البته این علیت به خواست بی‌علت خدا برمی‌گردد، نه اینکه مبتنی بر قانون علی حاکم بر جهان و روابط میان پدیده‌ها باشد که عطار منکر آن است، یعنی اگر خدا بخواهد عقیده و حال و فعلی ضرورتاً تحقق پیدا می‌کنند و اگر نخواهد ضرورتاً محقق نمی‌شوند؛ برای مثال، اگر به خواست خدا عشق پدید آید، ضرورتاً اوصافی و همچنین افعالی را به دنبال خواهد داشت و در غیر این صورت امکان ظهور آن‌ها نیست. پس وقتی عطار می‌گوید برای قرب یا فنای در خدا باید بدو عشق ورزید یا برای تهذیب نفس و تحصیل فضایل در مجاهدت و طاعت او کوشید، مراد این است که اگر ارادهٔ خداوند به این تعلق گیرد که عشق او در دل کسی پدید آید، به دنبال آن عشق به خواست خدا فنا حاصل می‌شود یا کسی که به خواست خدا اهل طاعت و عبادت شود، به خواست او نفسش مهذب شده و فضایل در او تحقق پیدا می‌کند.^۱

^۱ مانند اینکه با دیدن دودی از دور گفته می‌شود که باید آتش روشن باشد که باید در اینجا توصیف مقارنت یا رابطهٔ علی و معلولی است، نه دستوری. البته بر مبنای اندیشهٔ عطار علت تعاقب دود بر آتش، خود آتش نیست، بلکه خواست خداست.

در پایان مسئله‌ای را به این صورت می‌توان مطرح کرد که اگر در اخلاق عرفانی عطار نمی‌توان از زبان توصیه یا تجویز سخن گفت و از این رو اساساً اخلاق او مبتنی بر کردار یا هدایت کردار نیست، باید از زبان توصیفی استفاده کرد که در آن صرفاً به توصیف مجموعه‌ای از فضایل خواص یا بیان چیرستی فضیلت بدون تأکید بر کسب آن‌ها یا اصلی ناظر به کردار برای کسب آن‌ها بسنده شود. در این صورت آیا لازمه آن اولاً ناکارآمدی در راهنمایی افعال و ثانیاً بی‌معنا شدن ارزش‌گذاری‌های اخلاقی نخواهد بود؟ همچنین ملازمت علم و عمل، تهذیب و مجاهدت نفس، متابعت از شرع که در آن مجموعه‌ای از قواعد یا اوامر و نواهی ثابت برای راهنمایی عمل وجود دارد و همچنین پیروی از پیر یا شیخ که راهنمای عمل است و عطار همچون سایر عرفا در آثار خود بر آن‌ها به‌عنوان مقدمات و شرایط ضروری سلوک تأکید می‌کند، چه معنایی خواهد داشت؟ زیرا همه آن‌ها مستلزم عرضه اصولی برای هدایت کردار هستند. علاوه بر این، زبان اخلاق عرفانی وی توصیفی است، یعنی توصیف احوال و افعال برخی از خواص که به خواست و اراده الهی از عطیه عشق یا نیروی جذبه بهره‌مند شدند و در سلوک گام گذاشتند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد اخلاق او به روان‌شناسی تقلیل پیدا کند.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). فتوحات المکیة (دوره چهار جلدی). دار صادر. بیروت.
- ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد. (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی. چاپ اول. اساطیر. تهران.
- ارسطو. (۱۳۸۹). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ سوم. طرح نو. تهران.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. مصحح هلموت ریتز. چاپ سوم. فرانس اشتاینر. ویسبادن (آلمان).
- بیات، محمدحسین. (۱۳۸۷). ارتباط افکار مولانا و عطار. دانشگاه علامه طباطبائی. تهران.

- پاپکین، ریچارد و آروم استرول. (۱۳۸۶). کلیات فلسفه. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی. چاپ بیست و چهارم. حکمت. تهران.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۹). مسائل اخلاقی. ترجمه علی‌رضا آل‌بویه. چاپ دوم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و سمت. قم و تهران.
- تفتازانی، سعدالدین. (بی‌تا). شرح العقاید النسفیة. مکتبه الکلیات الأزهریة. قاهره.
- _____. (بی‌تا). شرح المقاصد. شریف رضی. قم.
- جوینی، امام‌الحرمین عبدالملک. (۱۹۹۲). کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، چاپ دوم. مؤسسه ثقافیه. بیروت.
- دادبه، اصغر. (۱۳۸۸-۱۳۸۹). «نگاه دیگرگونه مولانا به مسأله جبر و اختیار». پژوهشنامه فرهنگ و ادب. سال پنجم و ششم. ش ۹. ج دوم. صص ۸۷-۱۱۸.
- ریتر، هلموت. (۱۳۸۸). دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری). ج اول. ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی. چاپ سوم. انتشارات بین‌المللی الهدی. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری). ج دوم. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. چاپ دوم. انتشارات بین‌المللی الهدی. تهران.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم. (۱۳۲۱). الملل و النحل (مشمول بر دو جلد). ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. تصحیح، ترجمه و مقدمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی. چاپخانه علمی. تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. چاپ ششم. خوارزمی. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۹). منطق‌الطیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ هشتم. سخن. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). مصیبت‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم (ویرایش دوم). سخن. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). الهی‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم (ویرایش دوم). سخن. تهران.

- _____ (۱۳۸۸). *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم (ویرایش دوم). سخن. تهران.
- _____ (۱۳۸۹). *مختارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. سخن. تهران.
- _____ (۱۳۸۶). *دیوان عطار*. به اهتمام و تصحیح محمدتقی تفضلی. چاپ دوازدهم. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ (۱۳۹۰). *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. چاپ بیست و دوم (ویرایش دوم). تهران. زوار.
- _____ (۱۳۷۹). *زبدة الحقایق*. متن عربی به تصحیح عقیف عسیران و ترجمه فارسی مهدی تدین. چاپ اول. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- _____ (۱۳۸۹). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. چاپ هشتم. منوچهری. تهران.
- _____ (بی تا). *احیاء علوم‌الدین* (دوره هجده جلدی). دارالکتاب العربی. بیروت.
- _____ (بی تا). *اقتصاد فی العقیده*. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____ (۱۳۸۸). «چگونگی بازتاب مسأله‌ی کلامی جبر و اختیار در مثنوی مولانا». *فصلنامه زبان و ادب فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی*. واحد سنندج. سال اول. ش ۱. صص ۶۳-۷۸.
- _____ (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. چاپ دوم. طه. قم.
- _____ (۱۳۸۸). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*، ضمیمه *تذکره‌الاولیاء عطار*. تصحیح رینولد ا. نیکلسون با مقدمه انتقادی محمد قزوینی. چاپ اول. هرمس. تهران.
- _____ (۱۳۸۶). «مولانا و گیرودار جبر و اختیار». *فرهنگ*. ویژه‌نامه مولوی. ش ۶۳-۶۴. صص ۴۹۵-۵۱۸.
- _____ (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*. ج ششم. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. چاپ چهارم. علمی و فرهنگی و سروش. تهران.
- _____ (۱۳۸۳). *لب لباب مثنوی*. به اهتمام و تصحیح سیدنصرالله تقوی. چاپ دوم. اساطیر. تهران.

- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳). *فلسفه فضیلت*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. چاپ دوم. نقش و نگار. تهران.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). *التعرف لمذهب التصوف*. همراه با ترجمه محمدجواد شریعت. چاپ اول. اساطیر. تهران.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ پنجم. زوار. تهران.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۹). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. ج اول. با مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن. چاپ دوم. اساطیر. تهران.
- _____. (۱۳۹۰). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. ج دوم. با مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن. چاپ سوم. اساطیر. تهران.
- مصباح، محمد تقی. (۱۳۸۲). *فلسفه اخلاق*. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چاپ دوم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. قم.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۸). *مبانی اخلاق*. ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی. چاپ اول. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و سمت. قم و تهران.
- نیکوبخت، ناصر. (۱۳۸۸). «مولوی و حل معمای جبر و اختیار در مکتب عشق»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال پنجم، ش ۱۵. صص ۱۵۷-۱۸۶.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. (۱۳۸۰). *کشف المحجوب*. تصحیح و ژو کوفسکی. چاپ هفتم. طهوری. تهران.
- هولمز، رابرت. (۱۳۸۵). *مبانی فلسفه اخلاق*. ترجمه مسعود علیا. چاپ اول (ویراست سوم). ققنوس. تهران.

which are inconsistent with ethical and behavioral recommendations, religious obligations, human competency for education and training, prophetic guidance, and moral commitment; and hence makes them futile and pointless as their central presupposition is man's free will. On the other hand, Attar underscores these matters in poems which deal with practical issues, mystical conducts, ethical recommendations, religious commands and prohibitions, and persuasion to striving and devotion. However, we have shown that although Attar, confessing to his inability in offering a rational solution, strives to resolve the conflict with some justifications like Divine attraction and human striving, he is not very successful. In the end, we also mention some other moral requisites of Attar's determinism concerning the nature of moral concepts.

Keywords: *determinism and free will, theory and practice, Divine decree and destiny, moral requisites, attraction and striving.*

Inconsistency between “Theory and Practice” in “Determinism and Free will” Issue in Attar Nishāburi’s Thoughts

Hassan Mehdipour¹

Received: 2017/7/16
Accepted: 2017/11/20

Abstract

The present paper aims at clarifying the problematic issue of determinism and free will in Attar’s thoughts. It explores the reasons why in some of his poems determinism and absolute negation of man’s free will and power could be seen, while a good number of his other poems could not be understood without considering man’s free will. To explicate this inconsistency, the method of logical analysis of propositions, derived from Attar’s poems, and critical approach were employed. Having separated Attar’s views into two domains of theory and practice, the presuppositions and logical requisites of each category were investigated with a focus on determinism and free will issue. The relationship between these two domains in terms of consistency or inconsistency was also investigated. It was concluded that the inconsistency is originally grounded in the two domains of theory and practice. In Attar’s poetry, those poems which are related to theoretical issues, especially those based on his theological-mystical principles like exposing God’s causeless existence, His absolute agency, and Divine decree and destiny yield absolute determinism. Nonetheless, this determinism enjoys certain requisites

¹ Assistant Professor of Mysticism Department, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. mehdipor@ri-khomeini.ac.ir

of these four elements fathoms one facet of recognition which in His glorious manifestation burns all this by the capable hands of God and becomes prepared for a spiritual attraction (jazbeh) from God to be absorbed and taken to His presence.

Keywords: *mystic knowledge, Ruzbihan Baqli, the purpose and ultimate objective of the mystic, recognition orders.*

Recognition in Mystical Disposition of Ruzbihan Baqli

Elham Tamaddon¹
Mohammad Reza Nasr Isfahani²

Received: 03/06/2017

Accepted: 29/08/2017

Abstract

Although mysticism is all recognition and insight, yet, since this school of thought enjoys different aspects, recognition which means receiving and reaching the reality is considered part of joining the reality. Conceived thus, this study attempts to clarify recognition, its ways, and orders from the viewpoint of Ruzbihan Baqli Fasayee Shirazi. The main problem addressed is clarifying recognition as the final purpose of the mystic, its types and orders, methods of reaching, prerequisites, impacts and results in the mystical disposition of this great mystic of the sixth century (AH). The adopted research method is library-documentary and descriptive-analytical. Presentation of Ruzbihan's viewpoints on recognition, classification of mystics into three groups of lay people, elites, and special elites, investigation of the types and orders of recognition, its prerequisites, impacts and results are the innovations of this study. From the viewpoint of this great mystic, four elements of self, soul, reason, and heart are the apparatuses for receiving and reaching the reality. However, each one

¹ Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Isfahan University, Isfahan, Iran (Corresponding author). elhamt_82@yahoo.com

² Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Isfahan University, Isfahan, Iran. m.nasr@ltr.ui.ac.ir

Hence, in mystical experience, space is not an enclosed, impassable reality but a malleable one which accompanies the mystic on his journey of evolution.

Keywords: *Arais-al-Bayan exegesis, Ruzbihan, thematic criticism, horizon-paysage, space, cavern.*

Analysis of Symbolic Geography of Cavern-Space in Ruzbihan's Exegesis, *Arais-al-Bayan*: A Thematic Critical Approach

Raziyeh Hojatizadeh¹

Received: 2017/2/3

Accepted: 2017/12/17

Abstract

One aspect of Qur'anic influence on mystical exegeses is its attention to temporal and spatial dimensions of human life. Various critical theories of contemporary literary criticism deal with spatial analysis; among which Horizon-Paysage theory of Michel Collot is considered appropriate for analyzing Ruzbihan's exegesis. As a branch of thematic critical approach, this theory transforms space from a background element in narratives to a symbolic and significant one and elucidates mystical worldview through interactions between human and environment. In view of that, this paper seeks to explore the relationship between cavern space and mystical vision of Ruzbihan in *Arais-al-Bayan*. In brief, it seems that Ruzbihan has adopted a phenomenological approach to space issue. Cavern is symbol of an eternal reminiscence that a mystic strives to display in his journey in form of several frames of revelations. In describing such frames, the mystic does not stay in one space and keeps crossing different ones. He moves from cavern of body to cavern of observance, and then to cavern of zeal, soul, affection, and the like.

¹ Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran. r.hojatizadeh@ltr.ui.ac.ir

line with teaching Sufism foundations. However, Ansari, due to the prejudice and religious and sectarian conflicts of his time and in the course of development of the principles of Sufism, introduces Dhul-Nun as a pious and religious mystic. Attar, through great depiction of spiritual munificence, skillful exploitation of story elements, and with a critical look at his era of corruption, introduces Dhul-Nun as a champion and popular mystic. The image of Dhul-Nun in *Nafahat* is different from the one depicted in *Tabaqat*. Jami, while disregarding the social conditions, tries to introduce Dhul-Nun as a moderate Sufi whose teaching mission is to direct the individuals towards ethical principles. To him, he is a moderate and decent mystic.

Keywords: *Tabaqat-al-Sufia*, *Tazkirat al-Awliya*, *Nafahat al-Uns*, Dhul-Nun, character, narrative.

Comparative Study of Dhul-Nun's Personality Dimensions in Three Tazkirats (*Tabaqat-al-Sufia*, *Tazkirat al-Awliya*, and *Nafahat al-Uns*)

Hakimeh Daneshvar¹
Mohammad Taghavi²
Maryam Salehinia³

Received: 02/07/2017

Accepted: 20/11/2017

Abstract

Tabaqat-al-Sufia by Ansari, *Tazkirat al-Awliya* by Attar, and *Nafahat al-Uns* by Jami are among the most prominent works in the history of Sufism that follow the same purpose, content, and manner of expression in describing the demeanors of the saints or spiritual leaders. In the three books, influenced by the thoughts, beliefs, and the time period of their authors, particular manners of the saints have been taken into consideration which could be analyzed from a variety of perspectives. Egyptian Dhul-Nun is one of the most prominent saints of Sufism. With a comparative historical, descriptive, and narrative investigation of Egyptian Dhul-Nun's personality in the three aforementioned works, it could be seen that all the three works contribute to a transcendental recognition of Dhul-Nun's personality in

¹ Ph.D. Candidate, Ferdowsi University Campus, Mashhad, Iran, Persian Language and Literature Instructor of Farhangian University, Kerman, Iran.

ha.daneshvar@te.cfu.ac.ir

² Associate Professor, Persian Language and Literature Department, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (Corresponding author). motaghavi@ferdowsi.um.ac.ir

³ Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. m.salehinia@ferdowsi.um.ac.ir

with human intellectual growth, have gained reasonable grounds, and have found a more balanced status in religions. These adjusted beliefs have entered mystical literature due to Islamic mysticism's proximity to or influence from older mystical religions and sects.

Keywords: *myth, religions, mysticism, metamorphosis, symbol.*

“Tree” in Mystical Symbolizations and Its Mythological Roots

Noush Afarin Kalantar¹
Tahereh Sadeghi Tahsili²

Received: 03/12/2016

Accepted: 29/08/2017

Abstract

“Tree” has been of importance from the earliest times in mythology, religions, and mystical sects. Many ancient tribes worshiped it as a symbol of gods or God himself. In the following eras, it was considered a way of ascension to the heavens and one of the ways of communicating with the gods. In mystical texts, tree symbol has been used to explicate various concepts. The recurrence of this theme in mythology and mysticism made the authors pose these questions 1. How are the functions of tree in mysticism related to its mythological functions? 2. What stages of metamorphosis has the tree symbol undergone from mythology to mysticism? In this research, employing a descriptive-analytical method, the relationship between the mystical themes of tree and mythological beliefs are examined. The findings reveal that some of the functions of tree in mysticism are: symbolization of manifestation of God, recognition, perfect man, and creation which are the evolved forms of its functions in the mythological period. The mythical beliefs have transformed along

¹ Ph.D. student of Persian Language and Literature, Lorestan University, Lorestan, Iran. nooshinkalan@yahoo.com

² Assistant Professor of Persian Language and Literature, Lorestan University, Lorestan, Iran (Corresponding Author). sadeghi.t@lu.ac.ir

is their interpretation of the soul and its dwelling in the body. Furthermore, the necessity for a path-finder's guide, a scientific approach towards phenomena on Avicenna's part and rejection of logic and cause-and-effect view on Attar's part, different approaches concerning the interactions between King of birds and other birds, different viewpoints on the matters of meeting God and the number of mystics who managed to meet Him, the epistemological difference between reason and love, and finally the introvert prospect of mysticism and the extrovert approach of philosophy are the main contradictory points of these two scholars. These contradictions could be suggestive of historical contrasts between religious-oriented mysticism and philosophical and rational mysticism.

Keywords: *contradiction, code, philosophy, mysticism, reason, self.*

Content-based Contradiction in Mystical Approach: Attar's *Mantiq al-Tayr* and Avicenna's *Risalat-al-Tayr*

**Ali Dehghan¹
Seyyed Arsalan Sadati²**

Received: 22/01/2017
Accepted: 29/08/2017

Abstract

One of the contradictions of reason and mysticism was the contrast between religious-oriented approach of some scholars and mystics and rationalistic approach of some governors and philosophers during 5th-7th centuries (AH)/ 12th-15th centuries (AD). This hidden yet deep contrast continued throughout the centuries in different scientific and ideological forms among philosophers, jurists, and mystics, and some philosophers and mystics were representatives of these different thought factions. The present study examined the similarities and differences of the two contradictory movements called Avicenna's and Attar's approaches, as representatives of each approach. In this study, presuming the purposeful authorship of symbolic journey of birds, the contradictions in Avicenna's *Risalat-al-Tayr* and Attar's *Mantiq al-Tayr* were examined. To this end, the contradictory contents of the mentioned books were extracted, compared, and then analyzed. The results showed that the point of departure between Attar and Avicenna

¹ Associate Professor of Persian Language and Literature, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran. a_dehghan@iaut.ac.ir

² MA in Persian Language and Literature, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran. s_arслан_236@yahoo.com

drawn from the verses of the Qur'an and the generation of hadith and according to the Companions of the Secret whom we have been informed of their dignity, we take this opportunity to posit that this statement is derived from the accounts of the Prophet (pbuh) and is a mystic statement, not a Qudsi hadith.

Keywords: *Islamic mysticism, mystical texts, Qabā Qudsi hadith.*

Qabā Hadith in Mystical Texts

Mahmood Nemati¹
Seyed Morteza Hashemi²

Received: 06/09/2017

Accepted: 20/11/2017

Abstract

Since the Qur'an and Prophetic hadiths are two of the main origins of the teachings of Islamic mysticism, the people of creed (Tariq) have strived to delve into their deep meanings and fathom their sublime themes. In addition to these two, they have come to prominent insights through contemplating Qudsi hadiths or sacred narrations in which the meaning is revealed by God and the phrasing is formulated by the Prophet (pbuh). Qabā (long garment) is one of these hadiths. In mystical texts, this statement is related from the Prophet (pbuh): «اولیائی: تحت قبائی لایعرفهم غیری.» (My intimate friends are under my Qa'bā. No one knows them except me). As attributing a hadith to the Prophet (pbuh) has an important traditional significance, it requires close scrutiny of each of the hadiths of the Prophet (pbuh) and their authenticity by distinguishing authentic hadiths from inaccurate ones. Qabā Qudsi (sacred) hadith is one of the dozens of narrations in mystical texts attributed to the Prophet (pbuh), while no trace of it could be found in the Sunni and Shia hadith collections. This prompted an enquiry into the authenticity or inaccuracy of its recitation by the Prophet (pbuh). Based on the mystical inferences

¹ Ph.D. student of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran. mah.nemati.46@gmail.com

² Associate Professor, Persian Language and Literature Department, Isfahan University, Isfahan, Iran (Corresponding Author). sm.hashemi@ltr.ui.ac.ir

Contents

Qabā Hadith in Mystical Texts	7
<i>Mahmood Nemati, Seyed Morteza Hashemi</i>	
Content-based Contradiction in Mystical Approach: Attar’s <i>Mantiq al-Tayr</i> and Avicenna’s <i>Risalat-al-Tayr</i>	31
<i>Ali Dehghan, Seyyed Arsalan Sadeti</i>	
“Tree” in Mystical Symbolizations and Its Mythological Roots	67
<i>Noush Afarin Kalantar, Tahereh Sadeghi Tahsili</i>	
Comparative Study of Dhul-Nun’s Personality Dimensions in Three Tazkirats (<i>Tabaqat-al-Sufia</i>, <i>Tazkirat al-Awliya</i>, and <i>Nafahat al-Uns</i>)	93
<i>Hakimeh Daneshvar, Mohammad Taghavi, Maryam Salehinia</i>	
Analysis of Symbolic Geography of Cavern-Space in Ruzbihan’s Exegesis, <i>Arais-al-Bayan</i>: A Thematic Critical Approach	125
<i>Raziyeh Hojatizadeh</i>	
Recognition in Mystical Disposition of Ruzbihan Baqli	153
<i>Elham Tamaddon, Mohammad Reza Nasr Isfahani</i>	
Inconsistency between “Theory and Practice” in “Deter- minism and Free will” Issue in Attar Nishāburi’s Thoughts	179
<i>Hassan Mehdipour</i>	
Abstracts of Papers in English	

In the Name of God

Biannual Journal of Mystical Literature

Vol. 8, No. 15, 2016

Publisher: Alzahra University

Chief Executive: M. Mobasheri

Chief Editor: M. Nikmanesh

Persian Editor: S. Javaheri

English Editor: F. Parsaeian

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