

بسم الله الرحمن الرحيم

**دوفصلنامه علمی - پژوهشی**  
**ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)**  
**سال نهم، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۶**

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سرمدیر: مهدی نیک‌منش

ویراستار فارسی: سپیده جواهری

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

**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 مشتاق‌مهر، 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 نیک‌منش، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
عباسعلی وفاپی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

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 الکترونیک: [adabiaterfani@Alzahra.ac.ir](mailto: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 به‌موجب نامه شماره ۱۰۵۶/۱۱/۳ مورخ ۱۳۸۸/۶/۲۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، با درجه علمی - پژوهشی از سوی معاونت پژوهشی این دانشگاه به‌چاپ می‌رسد.

شاپا: ۲۰۰۸-۹۳۸۴

شاپای الکترونیکی: ۱۹۹۷-۲۵۳۸

## شرایط پذیرش مقاله

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

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

مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده است.

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

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

## ضوابط تنظیم مقالات

مقاله‌ها باید به ترتیب دارای بخش‌های زیر باشد:

• صفحه اول شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، نام گروه تخصصی و دانشگاه و نشانی الکترونیکی. چنانچه مقاله حاصل طرح پژوهشی یا رساله باشد، عنوان طرح پژوهشی یا رساله و نام استاد راهنما نیز درج شود.

• چکیده فارسی حدود ۲۰۰ کلمه شامل بیان مسئله، هدف، چگونگی پژوهش، موضوع مقاله، نتیجه و کلیدواژه‌ها شامل ۴ تا ۶ کلمه باشد.

• ارسال چکیده انگلیسی در صفحه‌ای جداگانه شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، نام گروه تخصصی و دانشگاه و نشانی الکترونیکی الزامی است.

• مقدمه شامل طرح موضوع، اهداف تحقیق و معرفی کلی مقاله باشد.

• متن مقاله شامل مبانی نظری، پیشینه تحقیق، بحث و بررسی، فرضیات، ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع، یافته‌ها و نتایج و فهرست منابع باشد.

• پی‌نوشت‌های شماره‌گذاری شده شامل معادل‌های انگلیسی و توضیحات ضروری درباره اصطلاحات و مطالب مقاله، در انتهای متن و قبل از فهرست منابع درج شود.

• رعایت نیم‌فاصله در تایپ مقاله‌ها الزامی است.

• مقاله حداکثر در ۲۰ صفحه به صورت تایپ شده در محیط word و منحصراً از طریق سامانه الکترونیک مجله (<http://journals.alzahra.ac.ir/jml>) ارسال شود.

• مجله در ویرایش مقاله‌ها بدون تغییر در محتوای آن آزاد است.

## شیوه درج منابع

• فهرست منابع در پایان مقاله و براساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده به این صورت درج شود:

کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم. شماره چاپ. محل انتشار. نام ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام مجله. سال و شماره مجله. شماره صفحات مقاله.

پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار مقاله). «عنوان مقاله». نام نشریه الکترونیکی. دوره. تاریخ

مراجعه به سایت «نشانی دقیق پایگاه اینترنتی».

• ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز (نام خانوادگی، سال: شماره صفحه) نوشته شود. در مورد منابع لاتین، به همان

صورت لاتین درج شود.

دوفصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

[www.Isc.gov](http://www.Isc.gov)

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

[www.magiran.com](http://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 رد اشکال بر حدیقه بر پایه نمادشناسی سنایی  
ویدا دستمالچی، رحمان مشتاق مهر
- ۲۳ جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی  
(از آغاز تا قرن نهم هجری)  
محمد رحمانی، سید محسن حسینی، محمدرضا حسنی جلیلیان
- ۵۵ نمادشناسی خلوت‌های نظامی در مخزن‌الاسرار  
حسن شامیان، سمانه جعفری
- ۸۳ معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی  
منیره طلیعه‌بخش، علیرضا نیکویی
- ۱۱۹ تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی  
حسین عبدی، سید مهدی زرقانی
- ۱۴۵ نظام زیبایی‌شناختی گفتمان در هم‌کنشی صدا و نور  
بر مبنای قصه «یاری خواستن حلیمه از بتان»  
ابراهیم کنعانی
- ۱۷۱ شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی)  
سید علی اصغر میرباقری فرد، احسان رئیسی

چکیده مقالات به انگلیسی



## رد اشکال بر حدیقه بر پایه نمادشناسی سنایی<sup>۱</sup>

ویدا دستمالچی<sup>۲</sup>  
رحمان مشتاق مهر<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۱/۱۸

تاریخ تصویب: ۹۷/۵/۱

### چکیده

مدرس رضوی در تعلیقات حدیقه ذیل حکایت «شتر مست در بیابان» درباره واژه «شتر» اظهاراتی داشته است که از منظر وی حاکی از سوءترجمه یا سوءبرداشت سنایی از منبع اصلی این حکایت، یعنی کلیله و دمنه ابن مقفع است. در اصل حکایت مهابهاراتا و کلیله، «افیل» ضبط شده است و سنایی احتمالاً به دلیل یک اشتباه، افیل را به «شتر جوان» ترجمه کرده است، اما آنچه از نمادشناسی جانوری در آرای سنایی برمی آید، او نماد «شتر» را عاملدانه و آگاهانه برگزیده است. بر همین مبنا در این یادداشت، چهار دلیل مستند برای فرضیه «گزینش عاملدانه سنایی» طرح می شود: ۱. توجه به خواب گزاری سنایی در حدیقه، ۲. توجه به

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.19685.1489

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

(نویسنده مسئول). dastmalchivida@yahoo.com

۳. استاد دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. r.moshtaghmehr@gmail.com

سنت نمادین ملی در داستان لشکرکشی اسفندیار به زابلستان، ۳. توجه به شواهد اقلیمی و جغرافیایی در حکایات حدیقه، و ۴. توجه به حکایت تمثیلی «احوال فیل» در متن حدیقه سنایی.

**واژه های کلیدی:** حدیقه، سنایی، نمادشناسی، حکایت شتر مست در بیابان.

### مقدمه

یکی از کاربردهای زبان نمادین و تمثیلی، در ادبیات حکمی و برای انتقال جهان بینی از طریق تصویر آفرینی و ملموس کردن معانی است. در ادبیات ما قدمت چنین زبانی به اساطیر، حماسه های ملی و پس از آن به فلسفه خسروانی و حکمت مغانی می رسد. پس از دوره اسلامی، طی جریان های مختلف فکری و زبانی، سنت زبان نمادین و ادبیات تمثیلی از طریق ادبیات فلسفی - حکمی امثال ناصر خسرو و خواجه نصیرالدین توسی در فرهنگ اندیشمندان حوزه ایران کاملاً جا افتاد. سنایی یکی از جدی ترین شخصیت های نمادگرا و تمثیل گرا در جای جای حدیقه از همین ابزار بهره برده است، اما در چند شرحی که از حدود قرن یازده هجری بر حدیقه نوشته شده، کمتر به مبانی نمادشناسانه در اندیشه سنایی و تفسیر نمادهای حدیقه توجه شده است. حتی در شرح طغیانی که جزو شروح اخیر و دانشگاهی است و حدیقه خوانان امروزه بیش از هر شرح دیگری به آن مراجعه می کنند، چنین نگرشی تا حدی مغفول مانده و حکایاتی مانند حکایت مورد بحث این مقاله، بدون شرح و تأویل رها شده است. در حالی که توجه به یک نماد و تأویل آن در سنت نمادپردازی ادبیات، احتمالاً می تواند اشکالی را در ضبط و انتخاب سهوی یا عمدی واژه «شتر» در حکایت «شتری مست در بیابانی» حل کند. سنایی در زمینه نمادپردازی جانوران هم در حدیقه و هم در دیوان از سنت نمادپردازی دینی، ملی، عامیانه و نمادهای خودساخته استفاده کرده است. چنانکه روشن است، سیر تاریخی شکل گیری یک نماد برای هر نمادپردازی به صورت زیر است:

۱. از اسطوره شروع و به نمادی ملی تبدیل شده باشد. اغلب نمادهای اساطیری مانند سیمرغ، چشمه آب حیات، قاف، اژدها، دیو و مانند آن، در ادبیات عرفانی مشهورند و در



داستان‌های شفاهی و اسطوره‌های قبل از اسلام ریشه دارند که با شاهنامه فردوسی وارد چرخه بلاغی ادبیات می‌شود. البته طبق ایاتی که وجه‌شبهشان از عناصر داستان‌های رستم، اسفندیار و کاووس و اسفندیار در دیوان رودکی و فرخی آمده است، اگر بنا بر صحت سندها و نسخه‌ها اظهار نظر کنیم، می‌توانیم فرض کنیم خدای‌نامه‌های قبل از فردوسی در بین اهل ادب و فرهنگ مطالعه می‌شده است و رودکی از این طریق با داستان‌های پهلوانی و عناصر اسطوره‌ای آشنا شده است. حتی فرخی سیستانی که حدود هجده سال پس از فردوسی وفات یافته، عقلاً از راه خدای‌نامه‌ها به روایات اساطیری دسترسی پیدا کرده است. اهل ادبیات و ذوق پس از فردوسی در آغاز با بهره‌گیری‌های تشبیهی، سپس در دوران رونق استعاره به شکل استعاری و بعد نماد، از عناصر اسطوره‌ای فراوان وام گرفته‌اند. علاوه بر تجربه‌های پراکنده شاعران و نویسندگان، نظامی در خسرو و شیرین، هفت‌پیکر و اسکندرنامه بار دیگر به احیای تخصصی روایات باستانی می‌پردازد؛ ضمن آنکه نقش بسیار پررنگی در رشد استعاره‌گرایی و استعاره‌پروری دارد. سهروردی و عطار دو تن از برجسته‌ترین عارفانی هستند که عناصر اساطیری ایران باستان را اساس نمادگرایی در آثار خود قرار داده‌اند. هرچند حتی در دیوان رودکی هم به‌عنوان مثال «رستم» مشبه‌بھی است که در مسیر تبدیل شدن به نماد قرار گرفته است:

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| حاتم طایی تویی اندر سخا      | رستم دستان تویی اندر نبرد     |
| نی که حاتم نیست با جود تو را | نی که رستم نیست در جنگ تو مرد |

(رودکی، ۱۳۸۲: ۱۲-۱۳)

چنین چرخه تبدیل اسطوره یا باور اسطوره‌ای به نماد، در ادامه نوشته به‌عنوان یکی از دلایل نگارندگان برای گزینش عامدانه نماد شتر در حکایت «شتر مست در بیابان» به کار خواهد رفت.

۲. از یک تشبیه، جریانی نمادین راه بیفتد: قطعاً یکی از معیارهای زیبایی‌ساز نماد، تکرار آن و پرثمرتر شدن محمل معنایی‌اش در آثار مختلف است. تکرار یک تشبیه سه نتیجه می‌تواند داشته باشد:

الف) تشبیه وارد چرخه شیوع و ابتدال شود و ارزش هنری‌اش از بین برود.  
ب) تبدیل به غرض عام شود و در اندیشه و عادت مردم کاملاً جا کرده باشد (ر.ک: جرجانی،

۱۳۷۰: ۲۱۷). مانند تشبیه شجاع به شیر و زیبا به ماه که در این حالت نه فضل تقدم اهمیتی دارد و نه بحث سرقت یا حتی ابتذال جایز است؛ زیرا جزو ادبیات عام تلقی می‌شود. ج) به «نماد»ی از مشبه به با وجه شبه‌های متعدد و متکثر تبدیل می‌شود؛ این اتفاق زمانی می‌افتد که اولاً فهم وجه شبه‌ها مختص گروه خاصی از اهل ادب و هنر و فلسفه باشد و ثانیاً رسیدن به «فهم»، به تفکر و استدلال نیاز داشته باشد تا جنبه‌های جدید و مرتبط وجه شبه را با شرایط اثر بیابد. مانند ذره و آفتاب در مصرع زیر:

بی تو مرا زنده ببیند      من ذره‌ام تو آفتابی  
(همان: ۵۰۲-۵۱۱)

۴. از تمثیل ریشه گرفته باشد. مانند تعدادی از نمادها که به واسطه «کلیده و دمنه» در متون مختلف استفاده شده و از طریق ترجمه منظوم رودکی از همان زمان در افواه مردم افتاده است (ر.ک: محجوب، ۱۳۴۹: ۱۲۹). در تبدیل تمثیل به نماد، در حقیقت فرض بر این است که مخاطب تمثیل را می‌داند و عنصری از عناصر تمثیل، به عنوان نماد انتخاب می‌شود. معنای نمادهای تمثیلی، غالباً پربارتر از خود تمثیل است و این به دلیل سایر تناسبات آن متن عرفانی است که گستره معنایی واژگان را وسعت و اعتلا می‌بخشد. درباره نماد نیز همین اتفاق می‌افتد.

دسته‌بندی کردن انواع نمادهایی که سنایی در آثارش به کار برده است، نشان می‌دهد وی نسبت به زبان نمادین و معانی مرتبط و پنهان در نماد، توجه ویژه‌ای داشته است. سنایی با اشراف به نمادهای اساطیری، مذهبی و تمثیلی‌ها توانست شعر نمادین عرفانی را در ادبیات حکمی و عرفانی به رسمیت بپروراند. این نوشته برای نشان دادن چنین دانش، دقت و توجهی در انتخاب نمادها از جانب سنایی است.

### پیشینه پژوهش

بررسی‌ها نشان می‌دهد تاکنون پژوهش مستقل و غیرمستقلی درباره «فیل» یا «شتر» در انتخاب سنایی انجام نشده است. سنایی حکایت مشهوری را که برگرفته از حکمت هند و ایرانی است، با دخل و تصرفی در نمادپردازی جانوری حکایت (دلیل گزینش شتر به جای فیل) در متن حدیقه آورده است که تا قبل از این نوشته به‌طور مستقل نمادشناسانه بدان

پرداخته نشده است. ممکن است اولین بار مدرس رضوی در تصحیح حدیقه سنایی و تعلیقات آن با چنین چالشی مواجه شده باشد که اختلاف واژه «افیل» را براساس اصل هندی ترجمه شده به عربی، با «شتر» در حکایت سنایی تذکر داده و نتیجه گرفته بود که در اثر سهو کاتبان، مترجم «افیل» را - که همان «فیل» است - در معنای شتر جوان گرفته و این اشتباه ترجمه‌ای وارد حکایت فارسی شده و بعدها سنایی نیز آن را به کار گرفته است.

در پژوهش دیگری، باقری پیشینه جامع و دقیقی از حکایت مرد آویزان در چاه از کليلة و دمنه ارائه کرده است که در آن، تمام اسناد موجود سنسکریت و عربی و فارسی نشان می‌دهد قدمت و اصل این حکایت به مهابهاراتا می‌رسد (ر.ک: باقری، ۱۳۷۹: ۱-۲۴). موضوع اصلی این اثر بررسی پیشینه و ریشه‌یابی حکایت مرد آویزان در چاه است؛ بنابراین، درباره نمادشناسی جانوری یا دلیل تغییر فیل به شتر در حکایت‌های ایرانی سخنی به میان نیامده است، جز اشاره‌ای کوتاه برای بیان تفاوت ناچیز بین دو روایت از بلوهر و بوذاسف و کليلة و دمنه: «تنها مورد متفاوتی که در این دو روایت به چشم می‌خورد آن است که مرد آویزان در چاه در حکایت بلوهر از پیش پیلی مست و در کليلة و دمنه از پیش شتری مست می‌گریزد» (همان: ۵).

با این توضیح، نوشته حاضر با توجه و تمرکز بر فرضیه نمادپردازی آگاهانه و هنرمندانه سنایی و تغییردادن تعمدی واژه «فیل» به «شتر»، و با آوردن دلایل و شواهدی، بروز سهو ترجمه‌ای یا خوانشی از جانب سنایی یا ابن مقفع، یا سهو کتابتی نسخه‌نویسان را رد می‌کند و به آن جنبه‌هایی از زبان و اندیشه و حکمت سنایی می‌پردازد که سنایی در آن گرایش شدیدی به نمادپردازی، فرهنگ باستانی، تأویل و تفسیر و حکمت اقوام و ملل نشان می‌دهد.

## بحث

یکی از منسجم‌ترین حکایت‌های سنایی، حکایت اشتر مستی در بیابان (یا پیلی مست) است (ر.ک: مدرس رضوی، بی تا: ۵۲۲-۵۲۳؛ باقری، ۱۳۷۹: ۴ و ۱۶) که جهان‌شناسی عرفانی او محسوب می‌شود و گویا اصل آن به حکمت ایران باستان و «بلوهر و بوذاسف» و حتی قبل از آن به مهابهاراتا برمی‌گردد. این تمثیل که «یکی از مشهورترین و جالب‌ترین داستان‌های هندی است که از قدیم‌الایام به صورت گسترده‌ای هم در هند و هم در نقاط دیگر جهان

شایع شده است» سال‌ها بعد وارد حدیقه سنایی سپس کلبله و دمنه نصرالله منشی شده و به صورت «مردی از پیش اشتر مست بگریخت و به ضرورت خویشان در چاهی آویخت» بیان شده است، البته برخلاف متن منبع اصلی یعنی حماسه مهابهاراتا.

در دفتر یازدهم مهابهاراتا، برهمنی در جنگل وسیع و دورافتاده‌ای پر از حیوانات درنده و شیران و ددان دیگری مانند فیل و افعی‌های چندسر گرفتار می‌شود و با مشاهده چنین اوضاع دهشت‌زایی پا به فرار می‌گذارد و به‌طور غافلگیرانه در چاهی که سر آن با شاخه‌ها پوشیده شده است، می‌افتد (ر.ک: باقری، ۱۳۷۹: ۱۴). چنانکه روشن است در حکایت برهمن، فیل به شکل ویژه و برجسته‌ای به کار نرفته و در کنار حیواناتی مانند شیر و افعی‌های هولناک، فقط به‌عنوان یکی از عوامل ایجاد و افزایش هراس در حکایت گنجانده شده است.

همچنین در حکایت «مرد آویزان در چاه» در چند متن عربی از «بلوهر و بوذاسف» که به احتمال قوی برگرفته از بلوهر و بوذاسف عربی از میان‌رفته ابن مقفع باشد (ر.ک: پیشین: ۹)، آن حیوان حمله‌کننده مورد نظر در حکایت «فیل» است که به مردی در بیابان حمله می‌کند: «قال بلوهر: زعموا أن رجلا خرج فی مفازة فینا هو یسعی فیها إذ حمل علیه فیل مغتام مانطلق هاربا مولیا عنه و اتبعه الفیل حتی غشیة اللیل» (به نقل از باقری، ۱۳۷۹: ۱۰). سنایی با ضبط واژه «شتر» به جای واژه «افیل» تغییر ویژه‌ای در نمادشناسی روایت ایجاد می‌کند که در ادامه می‌آید:

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| شتر مسست در بیابانی         | کرد قصد هلاک نادانی        |
| مرد نادان ز پیش اشتر جست    | از پیش می‌دوید اشتر مست    |
| مرد در راه خویش چاهی دید    | خویشان را در آن پناهی دید  |
| شتر آمد به نزد چه ناگاه     | مرد بفکند خویش را در چاه   |
| دست‌ها را به خار زد چون ورد | پای‌ها نیز در شکافی کرد    |
| در ته چه چو بنگرید جوان     | ازدها دید باز کرده دهان    |
| دید از بعد محنت بسیار       | زیر هر پاش خفته جفتی مار   |
| دید یک جفت موش بر سر چاه    | آن سپید و دگر چو قیر سیاه  |
| می‌بریدند بیخ خاربنان       | تا درافتد به چاه مرد جوان  |
| مرد نادان چو دید حالت بد    | گفت یارب چه حالتست این خود |

در دم ازدها مکان سازم؟  
از همه بدتر اینکه شد کینخواه  
آخر الامر تن به حکم نهاد  
دید در گوشه‌های خار نحیف  
اندکی زان ترنجبین برکنند  
لذت آن بکرد مدهوشش  
یا به دندان مار بگدازم؟  
شتر مست نیز بر سر چاه  
ایزدش از کرم دری بگشاد  
اندکی زان ترنجبین لطیف  
کرد پاکیزه در دهان افکند  
مگر آن خوف شد فراموشش  
(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۰۹)

سپس خود به نمادشناسی روایتش می‌پردازد:

تویی آن مرد و جاهت این دنیی  
آن دو موش سیه سفید دژم  
شب و روزست آن سپید و سیاه  
ازدهایی که هست بر سر چاه  
بر سر چاه نیز اشتر مست  
خاربن عمر تست یعنی زیست  
شهووت است آن ترنجبین ای مرد  
چار طبعت به سان این افعی  
که بُرد بیخ خاربن دردم  
بیخ عمر تو می‌کنند تباه  
گور تنگ است زان نه‌ای آگاه  
اجل است ای ضعیف کوله‌دست  
می‌ندانی ترنجبین تو چیست  
که تو را از دو کون غافل کرد  
(همان)

یکی از نکته‌های نمادشناختی در حکایت گریختن مرد از پیش شتر مست، نماد «شتر» است که سنایی از آن به اجل تأویل می‌کند که همواره مترصد مرد، بر سر چاه زندگی دنیایی ایستاده است.

براساس آنچه مدرس رضوی در تعلیمات حدیقه آورده است، نماد «شتر» در این حکایت بر ساخته سنایی است و گویا یک سوء تفاهم ترجمه‌ای سبب چنین خلاقیتی شده است؛ به این ترتیب که در نسخه عربی کلیده از ابن مقفع همانند نسخه مه‌بهاراتا، به جای شتر «افیل» ثبت شده و سنایی از روی نسخه عربی، «افیل» را در معنی شتر جوان گرفته و منشی نیز به تبعیت از سنایی همین نماد را به کار برده است (ر.ک: مدرس رضوی، بی تا: ۵۲۲-۵۲۳). در ابتدا باید گفت چنین ضبطی از سوی ابن مقفع، به عنوان یک کاتب بلیغ و درجه اول روزگار خود بسیار رندانه به نظر می‌رسد. ایجاد ایهام با آوردن واژه «افیل» هم در معنای فیل (براساس روایت مه‌بهاراتا) و هم در معنای شتر (براساس نمادشناسی اساطیری و ملی) را باید جزء اعجازهای بلاغی دانشمند ایرانی دانست. در شرح حال وی به موارد مستندی اشاره

شده است که احتمال یک معنایی واژه «افیل» را به شدت ضعیف می‌کند. او «در انشا و بلاغت در میان عرب مورد مثل و در این فنون بی‌بدیل بوده... فحول ادبا و شعرا و فضایل تازی زبان ابوتمام و یحیی بن خالد و جعفر بن یحیی و ابن الندیم و ابوالفضل احمد بن ابی طاهر و جاحظ و محمد بن سلام و ابن خلکان و ابن خلدون، او را استاد بلاغت دانند و فضلا او را از ده نفر بلغای درجه اول روزگار شمارند...» (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۲: ۹۵، نیز ر.ک: ۹۶). ضمن آنکه در مهارت ترجمه ابن مقفع می‌توان به تعداد آثاری که وی در طول عمر کوتاهش ترجمه کرده و بعدها ابن ندیم فهرستی از آن را در کتابش آورده اشاره کرد (ر.ک: ابن ندیم، ۱۸۷۲: ۳۰۵). البته اگر ترجمه عربی ابن مقفع از بلوهر و بوذاسف از میان نمی‌رفت یا حداقل اسنادی در کتب دیگر در معرفی این ترجمه عربی و متن آن می‌آمد، شکل املا و ضبط واژه «فیل» در آن ترجمه می‌توانست در نمادشناسی آگاهانه ابن مقفع و سنایی گره گشا باشد؛ بنابراین، به تصریح مرحوم مدرس رضوی شاید سنایی در انتخاب «شتر» به جای «افیل» دچار سوء برداشت شده باشد. حال آنکه بلاغت زبان ابن مقفع و ایهام ترجمه نهفته در «افیل»، بروز چنین سهوی را از جانب سنایی نامحتمل، و انتخاب هنرمندانه او را بر پایه فرهنگ نمادگرایی ایرانی و اسلامی تقویت می‌کند. چنین تأویلی کاملاً هماهنگ با تعبیر خواب رایج در فرهنگ اسلامی از جمله خواب‌گزارای‌های امام جعفر صادق (ع)، دانیال نبی، ابن سیرین، کرمانی و جابر مغربی است. پس تبدیل «فیل» به «شتر» در متن حدیقه نمی‌تواند سهوی و بی‌پشتوانه باشد.

### توجه به خواب‌گزاری سنایی در حدیقه

اگرچه در تأثیر کلیله و دمنه ابن مقفع بر جریان نمادپردازی و تمثیل‌گرایی در ادبیات حکمی و عرفانی شکی وجود ندارد، خود حدیقه سنایی و جانورشناسی عرفانی او بر کلیله و دمنه نصرالله منشی سایه انداخته است و منشی به مناسبت مقام سخن از ابیات سنایی استفاده کرده است؛ به همین دلیل نمادهای جانوری سنایی، به ویژه در حدیقه که به طور تخصصی در فصول مختلف به آن توجه کرده است، الگو یا حداقل جریان قدرتمندی در ادبیات نمادین عرفانی محسوب می‌شود. چنانکه خواب‌گزاری وی نیز اغلب در تأیید نمادپردازی‌های او در حدیقه و دیوان است.

اولین سند تقویت چنین ظنی، خواب‌گزاری سنایی است که بی‌شک از خواب‌گزاری‌های رایج در جامعه اسلامی آن روزگار تأثیر گرفته است. خواب‌گزاری منسوب به امام جعفر صادق (ع) و شاگردش ابن‌سیرین از نمونه‌های رایج خواب‌گزاری در بین اهل علم، به‌ویژه شاگردان یا طرفداران جریان‌های تأویل‌گرای فراگیر در آن دوره محسوب می‌شده است. در راستای تأویل‌های خواب‌گزارانه، «شتر» حکایت سنایی نیز تأویلی است از سفر سهمناک پرغم و تاب، که کاملاً با اجل و آغاز سفر اخروی هماهنگ است و در ادامه حکایت همین نتیجه برای مرد نادان پیش می‌آید:

شتر آید تو را سفر در خواب      سفری سهمناک و پر غم و تاب

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۲۳)

چنین تأویلی کاملاً هماهنگ با تعابیر خواب‌رایج در فرهنگ اسلامی از جمله خواب‌گزاری‌های امام جعفر صادق (ع)، دانیال نبی، ابن‌سیرین، کرمانی و جابر مغربی است. پس تبدیل فیل به شتر در متن حکایت حدیقه نمی‌تواند سهوی و بی‌پشتوانه باشد. گفتنی است ارزش نمادشناسانه خواب‌گزاری سنایی که در متن حدیقه آمده است، فقط درباره نمادشناسی این حکایت نیست؛ تمام نمادهای موجود در این خواب‌گزاری محل اعتنا و پژوهش است. به‌نظر می‌رسد در بعضی موارد خواب‌گزاری‌ها در نمادپردازی‌ها تأثیر گذاشته باشد. البته این مسئله نباید چندان عجیب باشد. خواب‌گزاری‌ها معمولاً با اساطیر نیز ارتباط دارند و قطعاً هر دو، اساطیر و خواب‌گزاری‌ها در نمادگرایی عرفا دخیل بوده است. حداقل به این دلیل که جهان عارف مثل خواب و اسطوره‌ها، جهانی انتزاعی و غیرعادی است. برای نمونه دو اشاره از معارف بهاء‌ولد در ادامه می‌آید و به خواب‌گزاری سنایی نیز رجوع می‌شود تا ارتباط و تأثیر این دسته از تأویل‌ها در ادبیات نمادین آشکار شود. بهاء‌ولد می‌گوید: «زن آبگینه است، چنان سنگدل مباش که آبگینه را بشکنی و چنان نرم ساری مباش که در میان آبگینه روی چون مایع...» (بهاء‌ولد، ۱۳۳۸: ۹۳)، در خواب‌گزاری سنایی: «آینه زن بود نکوهش دار» (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۲۳ ب ۵). این‌طور که پیداست، در ادبیات فارسی، غیر از این خواب‌گزاری سنایی که مقدم بر اشاره بهاء‌ولد است و غیر از اشاره بهاء، جای دیگری زن به آینه تشبیه نشده است تا در جریان

نمادگرایی، آینه نمادی از زن باشد و عموماً در زبان عرفان، آینه نماد «هر چیزی است که مجلای نور حق باشد» (فولادی، ۱۳۸۷: ۴۳۴).

اشاره دوم: «... چندانک می‌توانی به قدح ذکر الله از ما می‌خور از شراب چون مست شدی و سست گشتی خوشی خوابت دهم... چنانک ستور با شیر را که علف اندک می‌خورد و شیر بسیار می‌دهد شکیر یا شکور گویند لاجرم شیرش بیشتر می‌دهیم» (بهاء‌ولد، ۱۳۳۸: ۱۷) که در خواب‌گزاری سنایی، تأویل‌های مشابهی می‌یابیم:

|                            |                            |
|----------------------------|----------------------------|
| مستی و بیخودی و شرب و شراب | آنکه تازیست بد بود در خواب |
| وانکه او پارسی ست رمزی دان | سرفراز و نیک‌روزی دان      |
| شیر در خواب گنج و مال بود  | روزی نیکو و حلال بود       |

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۲۲)

قضاوت درباره تأثیرپذیری بهاء‌ولد از خواب‌گزاری سنایی یا خواب‌گزاری رایج در جامعه اسلامی، چندان ساده نیست. سنایی حدود یک قرن با بهاء فاصله دارد و هر دو در حوزه ادبیات و اندیشه شرق ایران پرورش یافته‌اند. حتی نیم قرن نیز فرصتی کافی برای دستیابی به آثار یک اندیشمند و تأثیرپذیرفتن از آن کافی است، اما خواب‌گزاری‌های مشهور و معتبر نزد مسلمانان، از جمله خواب‌گزاری ابن سیرین، خواب‌گزاری دانیال حکیم و خواب‌گزاری امام جعفر صادق (ع) به کلی بی‌تأثیر نیست.

### توجه به سنت نمادین ملی در داستان لشکرکشی اسفندیار به زابلستان

دلیل مستند دیگر در تعمد سنایی، اشاره به پشتوانه‌ای ملی و اسطوره‌ای در نماد «شتر» و تأویل آن است که در داستان لشکرکشی اسفندیار به زابلستان برای دست بسته آوردن رستم نزد گشتاسب وجود دارد. «شتر» سپاه بر سر راه اسفندیار زانو می‌زند و ساروان هرچه تلاش می‌کند شتر بر نمی‌خیزد:

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| شتر آنکه در پیش بودش بخفت    | تو گفتی که گشته ست با خاک جفت |
| همی چوب زد بر سرش ساروان     | ز رفتن بماند آن زمان کاروان   |
| جهان‌جوی را آن بد آمد به فال | بفرمود کش سر ببرند و یال      |
| بدان تا بدو باز گردد بدی     | نگردد تبه فرّه ایزدی          |



بریدند پرخاشجویان سرش بدو بازگشت آن زمان اخترش  
غمی گشت از آن اشتر اسفندیار گرفت آن زمان اختر شوم، خوار  
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۳۴۷۳-۳۴۷۸)

اما بدی به شتر بازنگشت و خویشکاری شتر در روایت اعمال شد؛ تا جایی که اسفندیار  
نیز از فال بد پیش آمده، ترسان بود:

وز آنجا یامد سوی هیرمند همی بود ترسان ز بیم گزند  
(همان: ۳۴۸)

بیت «شتر آنک در پیش بودش بخفت» در نسخه تصحیح خالقی مطلق هیچ نسخه بدل  
و جایگزین دیگری به جای «شتر» ثبت نکرده است و همین امر «تأثیر فال بد شتر» و نه  
جانوری دیگر را در سنت تأویلی و نمادین تقویت می کند (ر.ک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵:  
۲۰۱).

شتر سپاه اسفندیار، در عمل و تأثیر بسیار شبیه شتر مست بر سر چاه و نیز هماهنگ با  
خواب‌گزاری سنایی است.

### توجه به شواهد اقلیمی در حکایات

دیگر اینکه اقلیم سرزمین هند با پرورش فیل سازگارتر از سرزمین ایران است؛ در حالی که  
شتر متناسب با جغرافیای نیمه خشک ایران و نه چندان سازگار با حیات فیل است. اگر در  
نسخه عربی ابن مقفع «افیل» ثبت شده باشد و سنایی آن را در معنای «شتر جوان» فرض  
کرده و به فارسی ترجمه کرده باشد، نمی توان به یقین اظهار کرد که ابن مقفع از «افیل» فیل  
را اراده کرده است. شاید منظور او هم از افیل، شتر جوان سال بوده است. به ویژه از آنجا که  
ابن مقفع علاقه وافری به فرهنگ و اقلیم ایران داشته، نمی توانسته است به جانوران بومی  
ایران در مقایسه با دیگر سرزمین ها بی توجه باشد.

### توجه به حکایت تمثیلی «احوال فیل»

نکته مهم دیگر، حکایت دیگری از سنایی در احوال فیل است که جماعت عمیان شناخت  
درستی از آن کسب نمی کنند. در این حکایت نمادین، سنایی به روشنی فیل را توصیف

کرده و محل حکایت را «شهری بزرگ در حد غور» تصور کرده است. گرچه به هیچ وجه مکان‌های جغرافیایی این دو حکایت (حکایت شتر مست در بیابان و حکایت احوال فیل در شهری در مرز غور) به عنوان مکان جغرافیای علمی مورد تأیید نگارندگان نیست، در جغرافیای تمثیلی سنایی، تناسبات اقلیم‌ها و گونه‌های جانوری رعایت شده است. حکایت شتر مست در بیابان اتفاق می‌افتد و حکایت احوال فیل، در شهری حوالی غور که منطقه‌ای کوهستانی و زیبا بوده است. فیل در لشکر پادشاهی وارد آن شهر شده است:

|   |  |
|---|--|
| <p>و اندر آن شهر مردمان همه کور<br/>لشکر آورد و خیمه زد بر دشت<br/>از پی جاه و حشمت و صولت<br/>آرزو خاست زان چنان تهویل<br/>بر پیل آمدند از آن عوران<br/>هر یکی تازیان در آن تعجیل<br/>ز آنکه از چشم بی‌بصر بودند<br/>اطلاع اوفتاد بر جزوی<br/>دل و جان در پی خیالی بست<br/>برشان دیگران فراز شدند<br/>آن چنان گم‌رهان و بدکیشان<br/>و آنچه گفتند جمله بشنیدند<br/>دیگری حال پیل ازو پرسید<br/>پهن و صعب و فراخ همچو گلیم<br/>گفت گشته ست مرا معلوم<br/>سهمناک است و مایه تبهی ست<br/>دست و پای سطر پر بوسش<br/>راست همچون عمود مخروط است<br/>همگان را فتاده ظن خطا<br/>علم با هیچ کور هم‌ره نی</p> | <p>بود شهری بزرگ در حد غور<br/>پادشاهی در آن مکان بگذشت<br/>داشت پیلی بزرگ با هیبت<br/>مردمان را ز بهر دیدن پیل<br/>چند کور از میان آن کوران<br/>تا بدانند شکل و هیئت پیل<br/>آمدند و به دست می‌سودند<br/>هر یکی را به لمس بر عضوی<br/>هر یکی صورت محالی بست<br/>چون بر اهل شهر باز شدند<br/>آرزو کرد هر یکی زیشان<br/>صورت و شکل پیل پرسیدند<br/>آنکه دستش به سوی گوش رسید<br/>گفت شکلی است سهمناک عظیم<br/>وانکه دستش رسید زی خرطوم<br/>راست چون ناودان میانه تهی است<br/>وانکه را بُد ز پیل ملموسش<br/>گفت شکلش چنانکه مضبوط است<br/>هر یکی دیده جزوی از اجزاء<br/>هیچ دل را ز کَلّی آگه نی</p> |
|---|--|

فیل نماد علم یا حقیقتی کلی و غیرقابل شناخت با حواس محدود فرض شده است. شهرت حکایت سنایی و نمادپردازی او در عبارت شمس آمده است: «تماشا آن کس را باشد که پیل را تمام دید، اگرچه هر عضوی از او حیرت آرد، اما آن خط ندارد که دیده کل» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۴۸). با این توضیح روشن می‌شود که سنایی شناخت کافی و روشن از «فیل» داشته و به تأویل‌های مربوط به نماد فیل نیز آشنا بوده و اگر تأویل آن می‌توانست با مقصود حکمی سنایی در حکایت «شتر مستی در بیابان» هماهنگ باشد بی‌تردید همان را وارد حکایت می‌کرد؛ حال آنکه احتمالاً مسائل مربوط به زیبایی‌شناسی و نماد سنایی را در گزینش «شتر» به جای «افیل» مصمم‌تر کرده است تا تأویل حکایت نیز با پشتوانه‌های اسطوره‌ای و اسلامی تناسب بیشتری داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به اندیشه نمادگرایی سنایی در ارائه حقایق جهان و گشودن معنای مکتوم از پدیده‌های هستی، گزینش «شتر» به جای «فیل / افیل» نه از نوع سهو طبیعی یک کاتب، بلکه از نوع تعمد یک اندیشمند نمادپرداز به‌نظر می‌رسد که با پشتوانه‌های غنی از فرهنگ اسطوره‌ای هند و ایرانی و در کنار آن، فرهنگ اسلامی به بازآفرینی تمثیل‌های حکمی دست زده است. علاوه بر آن، اهمیت جایگاه نمادشناسی در قضاوت‌های نسخه‌شناسانه، بیش‌ازپیش به‌چشم می‌آید؛ همان‌طور که در این نوشته نشان داده شد، شبکه‌های نمادین در آثار یک هنرمند و نیز در آثار مرتبط با آن شبکه می‌تواند در کشف ضبط صحیح شاعر و نویسنده و نیز دریافت معنای متناسب نمادها و تأویل‌ها مفید باشد. گزینش هنرمندانه و حکمت‌بار سنایی چنان در ادبیات حکمی مقبول می‌افتد که بعد از او، نصرالله منشی بی‌هیچ تردیدی و بدون توجه به «فیل / افیل» نسخه‌های عربی و سنسکریت، «شتر» را در حکایت کلیده به‌کار می‌برد و همچنان جریان تأویل و تفسیر نمادهای حکایت را براساس پشتوانه‌های فرهنگی و اسطوره‌ای ایران زنده نگه می‌دارد.

### منابع

- اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۸۲). شرح حال عبدالله بن المقفع. به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار. چ اول. اساطیر. تهران.

- باقری، مهری. (۱۳۷۹). «حکایت مرد آویزان در چاه (بررسی پیشینه یکی از تمثیلات کلیده‌ودمنه)». *زبان و ادب فارسی*. دوره ۴۳. ش ۱۷۵-۱۷۶. صص ۱-۲۴.
- بهاء‌ولد، محمدبن حسین. (۱۳۳۸). معارف. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ اول. وزارت فرهنگ (چاپخانه مجلس). تهران.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۷۰). *اسرارالبلاغه*. ترجمه جلیل تجلیل. چ اول. دانشگاه تهران. تهران.
- رودکی، ابو عبدالله جعفر بن محمد. (۱۳۸۲). *دیوان*. تصحیح سعید نفیسی و ی. براگینسکی. چ دوم. نگاه. تهران.
- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. چ ششم. دانشگاه تهران. تهران.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). *مقالات شمس*. تصحیح محمد علی موحد. چ سوم. خوارزمی. تهران.
- طغیانی، اسحاق. (۱۳۸۶). *شرح مشکلات حدیقه سنایی*. چ اول. دانشگاه اصفهان. اصفهان.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. ج ۵. تصحیح جلال خالقی مطلق. چ اول. دائره‌المعارف بزرگ اسلامی. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۷). *ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی*. ج ۶. تصحیح میرجلال‌الدین کزازی. چ دوم. سمت. تهران.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۷). *زبان عرفان*. چ اول. فراگفت. قم.
- محجوب، محمدجعفر. (۱۳۴۹). *درباره کلیده‌ودمنه*. چ دوم. خوارزمی. تهران.
- مدرس رضوی، محمد تقی. (بی تا). *تعلیقات حدیقه*. مؤسسه مطبوعاتی علمی. تهران.

## Refrences

- Bagheri, M. (2000). A man hanging in the well (Investigating the history of one of Kalila and Dimna' allegory). *Persian Language and Literature*, 43 (175-176), 1-24.
- Baha Valad, M. H. (1959). *Ma'aref* [Episteme] (B. Z. Foruzanfar, Ed.). Tehran: Ministry of Culture (Parliament Publications).
- Ferdowsi, A. (2007). *Shahnameh* [Book of kings] (Vol. 5). (J. Khaleghi Motlagh, Ed.). Tehran: Great Islamic Encyclopedia.
- Ferdowsi, A. (2008). *Virayesh va gozaresh-e- Shahname Ferdowsi* [Ferdowsi's Shahnameh edit and report] (Vol. 2) (M. Khaza'i, Ed.). Tehran: SAMT Publications.

- Fouladi, A. (2008). *Zaban-e erfān* [Gnostic language]. Qom: Faragoft Publications.
- Iqbal Ashtiani, A. (2003). *Abdullah Bin al-Muqaffā' biography* (A. Jarizehdar, Ed.). Tehran: Asatir Publications.
- Jorjani, A. (1991). *Asrar al-belaqe* [Secrets of rhetoric] (J. Tajlil, Trans.). Tehran: Tehran University Press.
- Mahjoob, M. J. (1970). *Darbareye Kalila va Dimna* [About Kalila and Dimna] (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Kharazmi Publications.
- Modarress Razavi, M.T. (?). *Taliqat-e Hadiqat* [Hadiqa's annotations]. Tehran: Scientific Press Institute.
- Rudaki, A. (2003). *Divan* [Poetry collection] (2<sup>nd</sup> ed.) (S. Nafisi & Y. Bragginsky, Eds.) Tehran: Negah Publications.
- Sanai, M. (2004). *Hadiqa al-haghigha and tariqa al-shariah* (6<sup>th</sup> ed.) (M. T. Modares Razavi, Ed.). Tehran: Tehran University Press.
- Tabrizi, Sh. M. (2006). *Shams maghalat* [Shams papers] (3<sup>rd</sup> ed.) (M.A. Movahed, Ed.). Tehran: Kharazmi Publications.
- Toqyani, I. (2007). *Sharh-e moshkekat-e Hadiqa Sanai* [Describing the problems of Sanai's Hadiqat]. Isfahan. Isfahan University Press.



## جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی (از آغاز تا قرن نهم هجری)<sup>۱</sup>

محمد رحمانی<sup>۲</sup>

سید محسن حسینی<sup>۳</sup>

محمد رضا حسنی جلیلیان<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۷

تاریخ تصویب: ۹۷/۰۴/۱۲

### چکیده

نظریه عشق الهی در عرفان ایرانی-اسلامی، تحول و تطوری خاص را پشت سر گذاشته و پس از تشکیل شدن در بستر جریان‌هایی خاص، تکامل یافته است. جوانب این نظریه در موضوعاتی مانند انواع و مراتب عشق، جواز یا عدم جواز انتساب آن به حضرت حق، رابطه عشق حقیقی با معشوق مجازی و رابطه عشق با هستی‌شناسی عرفانی، به اشکال مختلف و گاه متناقض در متون عرفانی مطرح شده است. مسئله این پژوهش که به

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.19765.1490

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (ادبیات عرفانی) دانشگاه لرستان، لرستان، ایران.

rahmanimohamad98@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران (نویسنده مسئول).

hoseyna\_sm@yahoo.com

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. hasanijalilian@yahoo.com

روش تحلیلی-توصیفی صورت گرفته است، بررسی سیر شکل‌گیری و تطور این نگرش‌ها و معرفی جریان‌های اصلی، مرتبط با نظریه عشق الهی در نثرهای عرفانی فارسی است. صوفیه در دوره‌های آغازین، درخصوص اطلاق لفظ «عشق» در مورد خداوند احتیاط کرده‌اند و عمدتاً با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، لفظ «محبت» را به کار گرفته‌اند، اما از قرن پنجم به بعد، به‌رغم مخالفت‌های متکلمان و فقها با این موضوع، از مفهوم قرآنی محبت، به لفظ «عشق» گرایش پیدا کرده‌اند. انکار ابتدایی، پذیرش نسبی در قرن چهارم و پنجم و پذیرش مطلق از قرن پنجم به بعد، سیر تطور این نظریه را در بین صوفیه نشان می‌دهد. همچنین به‌نظر می‌رسد این نظریه با شاخصه‌ها و جلوه‌های گوناگون، در بستر جریان‌ها و مکاتبی چون مکتب خراسان، مکتب شیراز و در بستر اندیشه‌های سهروردی و ابن عربی جلوه گر شده است. البته جریان‌ها، گفتمان‌ها و نحله‌های کوچک و بزرگ عرفانی، فلسفی و کلامی دیگری نیز در پیدایش و تحول این نظریه دخیل بوده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** عرفان اسلامی، نظریه عشق الهی، نثر عرفانی.

## مقدمه

### بیان مسئله

می‌توان تصوف را در یک جمله تعریف کرد و آن را خداپرستی از روی عشق دانست (فروزانفر، ۱۳۶۸: ۲۸۸). بیشتر عارفان، عرفان را معادل عشق می‌دانند<sup>۱</sup>، آن را وسیله‌ای برای رسیدن به معرفت قلبی قلمداد می‌کنند و نسبت انسان و خداوند را رابطه متقابل عاشقی و معشوقی می‌دانند. این نظریه در متون عرفانی از زمان پیدایش تا مرحله تأیید و پذیرش نهایی، سیر تطور خاصی را از سر گذرانده و در قالب جریان‌ها و گفتمان‌های مختلف فکری و فرهنگی نمودار شده است.

صوفیان نخستین در کنار اطلاق لفظ محبت و مشتقاتش در مورد خداوند، به‌شدت از کاربرد لفظ عشق در تبیین رابطه خالق و مخلوق پرهیز کرده‌اند. برخی نیز از قرن سوم به بعد به‌رغم پذیرش لفظ عشق، از اطلاق آن خودداری کرده و لفظ محبت را ترجیح



داده‌اند. به تدریج، از اوایل قرن ششم پذیرش کلی در خصوص کاربرد لفظ عشق حاصل شده و این لفظ در متون رسمی صوفیانه به کار رفته است. با این همه، شواهد نشان می‌دهد که اختلاف نظر دربارهٔ اطلاق یا عدم اطلاق آن در نسبت انسان و خداوند تا مدت‌ها ادامه داشته است.<sup>۲</sup>

نکتهٔ مهم در این بررسی، تفاوت ماهوی بین دو لفظ «محبت» و «عشق» و دشواری‌ها و رد و انکارهای اطلاق یکی و سهل‌گیری دربارهٔ کاربرد دیگری در مورد ذات اقدس الله است. به تعبیر دیگر، مسئله از آنجا شروع شده که عده‌ای از عرفا خواسته‌اند ساختار شکنانه لفظ عشق را در تفسیر رابطهٔ خدا و انسان به کار گیرند. حال آنکه لفظ محبت به پشتوانهٔ قرآن و حدیث، در گفتار و نوشتار صوفیانه از همان آغاز به کار رفته و با تأیید همراه شده است. نکتهٔ مهم این است که تحول در شعر و نثر فارسی پس از اطلاق لفظ عشق شکل گرفته و موجب تأویل‌ها و استنباط‌های خاصی شده است. از این رو در بررسی سیر تحول نظریهٔ عشق الهی همواره باید به منابعی توجه داشت که این اصطلاح در آن‌ها با همین بار معنایی به کار رفته است.

از سوی دیگر، رویکرد جریان‌ها و مکاتب عرفانی نیز به این مسئله یکسان نیست. مکتب عرفانی بغداد که با دیدگاهی زاهدانه همواره بر حفظ اصول و سنت‌ها تکیه دارد، نسبت انسان و خداوند را رابطهٔ عابدی و معبودی یا حداقل محبی و محبوبی دانسته و اطلاق عشق را در این خصوص نپذیرفته است. در حالی که مکتب خراسان که گسترهٔ وسیعی از عرفان ما را دربر گرفته، با تکیه بر احوال باطنی و مکاشفات و تجربیات عرفانی، به پذیرش مطلق نظریهٔ عشق الهی رسیده است. مکتب شیراز نیز بر مبنای ذوقیات عرفانی، بر سلوک عاشقانه و پیوند عشق با زیبایی و نسبت عشق انسانی با عشق الهی تأکید دارد. مکتب سهروردی هم که مسائل فلسفی- عرفانی را در قالب نظریهٔ اشراق جمع کرده، تجلی انوار را تجلی عشق دانسته است. مکتب وحدت وجودی ابن عربی نیز با طرح موضوعاتی چون مراتب تجلی وجود و تحلیل حدیث کنز، عشق را انگیزهٔ آفرینش معرفی کرده و در نهایت به اتحاد عشق و عاشق و معشوق رسیده است.

مسئلهٔ به کارگیری یا عدم به کارگیری عشق در مورد خداوند، در بیشتر متون عرفانی موضوعیت دارد. داوری‌های نویسندگان این متون به این مسئله، سیر تحول و تکامل را در

عرفان اسلامی در مورد نظریه عشق الهی نشان می‌دهد. بررسی این سیر تطور و معرفی و تبیین جریان‌های گفتمانی در خصوص نظریه عشق الهی در متون نشر عرفانی تا قرن نهم هجری مهم‌ترین مسئله این پژوهش است.

### پیشینه پژوهش

اگرچه در باب عشق عرفانی به طور عام یا عشق به طور خاص، پژوهش‌های زیادی انجام شده، تاکنون در خصوص جریان‌شناسی و بررسی سیر تحول و تطور این مفهوم در متون نشر عرفانی فارسی کار خاصی صورت نگرفته است.

پورجوادی (۱۳۵۸) در کتاب *سلطان طریقت* به ریشه‌های تصوف عاشقانه احمد غزالی پرداخته و مقاله «نظریه عشق و تحول شعر فارسی» (۱۳۶۸) را نیز با هدف بررسی تأثیر این نظریه در تطور و تحول شعر فارسی نوشته است. البته مجموع پژوهش‌های وی عمدتاً بر سنت اول عرفانی ناظر است.

ستاری (۱۳۷۴) در کتاب *عشق صوفیانه*، جایگاه این مفهوم را در ادبیات عرفانی به صورت کلی - چه در آثار منظوم و چه در آثار منثور - تجزیه و تحلیل کرده، اما به صورت خاص درباره جریان‌شناسی و تطور این نظریه بحثی نکرده است.

پورنامداریان (۱۳۷۴) در مقاله «شهود زیبایی و عشق الهی» ضمن اشاره به سه گروه زاهدان، تصوف گرایان شریعت‌مدار و صوفیان اهل شوق و اشراق، نشان می‌دهد که انگیزه پدید آمدن حالت عاطفی شدید عشق، رؤیت حسن در صورت زیبای انسانی در ضمن رؤیاها و واقعه‌های روحانی است.

ماساتا کاتا کشیتا (۱۳۷۸) در مقاله «تداوم و تحول در تصوف عاشقانه شیراز» به تأثیرپذیری فراوان روزبهان از ابوالحسن دیلمی اشاره کرده است.

هانری کرین (۱۳۸۴) در کتاب «تخیل خلاق در عرفان ابن عربی» صرفاً به تحلیل رابطه خیال با قدرت خلاقه و آفرینشگر عشق از منظر ابن عربی پرداخته است.

ارژنگ مدی (۱۳۸۴) در کتاب *عشق در ادب فارسی از سنایی تا حافظ*، مفهوم عشق را به صورت کلی با تکیه بر آثار منظوم بررسی کرده، اما جایگاه این نظریه را در مکتب‌های مختلف عرفانی نشان نداده است.

کارل ارنست (۱۳۸۴) در مقاله «مراحل عشق در تصوف ایران از رابعه تا روزبهان» بیشتر بر مبانی شکل‌گیری تصوف عاشقانه مکتب شیراز تکیه دارد.

آبراهاموف (۱۳۸۸) در کتاب *عشق الهی در عرفان اسلامی* به تحلیل و مقایسه تعالیم محمد غزالی با ابن دباغ در زمینه عشق پرداخته و دیگر عرفای صاحب‌نظر در این زمینه را نادیده گرفته است.

میرباقری‌فرد (۱۳۹۲) در مقاله «جایگاه عشق در سنت‌های اول و دوم عرفانی» به مقایسه عشق در عهده‌العاشقین روزبهان با فصوص‌الحکم ابن عربی پرداخته و نتایج این مقایسه را به کل سنت عرفانی قبل و بعد از ابن عربی تعمیم داده است.

ویلیام چیتیک (۱۳۹۴) در کتاب *عشق الهی*، صرفاً بر دو کتاب *روح‌الارواح* سمعانی و *کشف‌الاسرار* میبندی تکیه دارد و ضمن تحلیل موضوعاتی چون جهان‌بینی اسلامی، آفرینش آدم، علم‌النفس روحانی، طلب، معرفت و... بیشتر به تعریف و تحلیل ماهیت عشق عرفانی پرداخته، اما تحولات تاریخی این نظریه را تبیین نکرده است. گذشته از این، مقالات متعددی درخصوص دیدگاه برخی عرفا نیز درباره عشق نوشته شده است که اگرچه در تبیین دیدگاه این عرفا راهگشاست، ارتباط خاصی با موضوع این مقاله ندارد. درمجموع از آنجا که تاکنون جریان‌شناسی و سیر تطور نظریه عشق الهی در متون نثر عرفانی به صورت مستقل بررسی نشده است، نگارش این مقاله ضروری می‌نماید.

### سیر تطور نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی

نخستین عارفان مسلمان نه تنها به این مفهوم پرداخته‌اند، بلکه گاهی آن را نیز انکار کرده‌اند. عرفایی چون حسن بصری (م ۱۱۰)، ابراهیم ادهم (م ۱۶۰)، سفیان ثوری (م ۱۶۱)، فضیل عیاض (م ۱۸۷) و معروف کرخی (م ۲۰۱) از این دسته‌اند که عرفان آنان بیشتر جنبه زاهدانه و متعبدانه دارد. برای آنان مسئله عشق الهی موضوعیت نداشته یا حداقل در گفتار و تعالیم آنان کم‌رنگ بوده است. اینان به واسطه نگرش زاهدانه و تمسکشان به ظاهر شریعت، پیوند روحی عاشقانه عبد و حق را انکار، و کاربرد کلمه عشق را به کلی رد کرده‌اند. آن‌ها منظور از محبت و حب را در قرآن کریم، از یک سو ارادت خیر و نعمت خاص از جانب خدا به بنده و از سوی دیگر دوستی اوامر خدا و شریعت و اطاعت محض انسان از خدا

شمرده‌اند (نک: پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۴۶). چنانکه «سهل بن عبدالله (م ۲۷۳) گوید: حب، دست به گردن طاعت فراکردن بود و از مخالفت جدا بودن» (قشیری، ۱۳۷۹: ۵۶۰). ذوالنون (م ۲۴۵) نیز منظور از محبت را متابعت اوامر خدا و رسول (ص) دانسته و گفته است: «علامت محبت خدای - عزوجل - آن است که متابع حبیب خدای بود در اخلاق و افعال و اوامر و سنن» (عطار نیشابوری، ۱۳۳۶: ۱۲۵).

در پایان قرن دوم، رابعه عدویه (م ۱۸۵) که «ظهور تعالیمش نقطه انعطاف تدریجی تصوف از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت دردآلود مبتنی بر عشق و محبت» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۵۱) بود، آغازگر این نظریه به صورت عملی در بین صوفیه محسوب می‌شود. البته رابعه نیز به اقتضای روزگار خود، لفظ «محبت» را ترجیح داده است؛ هرچند در نزد عطار، «سوخته عشق و اشتیاق و شیفته قرب و احتراق» است (نیشابوری، ۱۳۷۹: ۷۳).

از قرن سوم به بعد که به تدریج تمسک و تعبد جای خود را به شور و وجد و حال صوفیانه می‌دهد، زمینه‌های نظریه پردازی درباره عشق و عرفان نیز به تدریج فراهم می‌شود؛ بنابراین، با اسامی عارفان و مشایخی مواجه می‌شویم که به طور مستقیم از لفظ عشق استفاده نمی‌کردند، اما از ملحقات و متعلقات این مفهوم در بیان رابطه انسان و خداوند بهره گرفته‌اند و در قالب الفاضلی چون محبت، دوستی، شوق و انس، تاحدی این موضوع را پذیرفته‌اند. البته اظهار این نظریه در این دوره که ابوالحسن نوری (م ۲۹۵)، رابعه عدویه (م ۱۸۵)، سمون محب (م ۲۸۷) و به صورت برجسته حلاج در کلام و تعالیم (مقتول ۳۰۹) خود مطرح کرده‌اند، از نظر فقها و متشرعه زمانه، همواره اتهام، الحاد و زندیق و ناروا به‌شمار می‌آید.

یکی از دلایل پرهیز کردن متصوفه از کاربرد لفظ عشق، نبود این لفظ در قرآن و سنت بود. از سوی دیگر این کلمه تا پیش از استعلائی معنایی‌اش در متون عرفانی - چه در فارسی و چه در عربی - معمولاً برای رابطه شهوانی و نفسانی بین زن و مرد به کار می‌رفت. چنانکه ابوهلال عسکری در کتاب *التلخیص* می‌نویسد: «العشق لایکون الا النساء خاصه». عنوان یکی از رسائل جاحظ نیز «رسالة فی العشق والنساء» بوده (پورجوادی، ۱۳۶۸: ۱۰۶) که بیان‌کننده همین معنی است.

باید توجه داشت که اهل کلام نیز با قبول مباینیت کلی میان خالق و مخلوق، نسبت عشق میان انسان و خدا را انکار کرده و به دلایل عقلی و نقلی، این موضوع را رد کرده‌اند. مهم‌ترین دلیل آن‌ها نبود سنخیت میان خالق و مخلوق است. همچنین آنان معتقد بودند که طرح این موضوع در مورد خداوند، به گرفتاری مردم در دام تشبیه و تجسیم می‌انجامد؛ در حالی که از نظر متکلمان هرچه خداوند را به تنزیه و تعالی بیشتری وصف کنیم، بهتر شناخته می‌شود؛ بنابراین، هر جا در قرآن لفظ حب و مشتقاتش را دیده‌اند، آن را به تعظیم و طاعت تأویل کرده‌اند. مسعودی در *مروج الذهب* به نقل عقاید متکلمان در این زمینه پرداخته است (نک: مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۷۱-۳۷۲). ابن جوزی نیز بر این باورها تأکید دارد. وی ضمن نقل سخن ابوالحسن نوری: «انا عشق الله عزوجل و هو یعشقنی» سه اشکال را بر آن وارد دانسته: «یکی اینکه اهل لغت کلمه عشق را در جایی به کار می‌برند که طرف موضوع نکاح واقع شود. دوم اینکه صفات خدا نقلی و توقیفی است؛ چنانکه یحب می‌گویند و یعشق نمی‌توان گفت، یعلم می‌گویند و یعرف نمی‌شود گفت. سوم اینکه از کجا دانست خدا هم با او عشق می‌ورزد؟ این دعوی بی‌دلیل است و از رسول‌الله روایت داریم که هر کس مدعی شود که بهشتی‌ام، جهنمی است» (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۴۱).

بنابراین در عرفان زاهدانه اولیه، تلقی عمده این بود که واژه عشق، وجهه‌ای بشری و زمینی دارد و برای اطلاق بر ذات باری تعالی شایسته نیست. از این رو اطلاق آن در مورد خداوند یا به کلی نهی می‌شد یا با احتیاط‌های بسیار همراه بود. شاید به همین دلیل بود که «ذوالنون مصری عقیده داشت محبت الهی رازی است که نباید بر عامه گشاده شود» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۴).

در نیمه دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، هنوز استعمال لفظ عشق در آثار صوفیه کاملاً موجه نشده است؛ «اینکه ابوالحسن دیلمی (م ۳۹۱) اولین بخش کتاب خود را با توضیحی درباره دو کلمه محبت و عشق آغاز می‌کند، نشان می‌دهد که بحث و اختلاف نظر درباره این دو کلمه و کاربرد آن‌ها در بیان رابطه عاشقانه میان انسان و خدا، هم از قبل سابقه دارد و هم هنوز در نیمه دوم قرن چهارم، مسئله‌ای حل نشده و قابل تأمل است» (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۴۴). قشیری که خود شافعی و اشعری است از استعمال آن پرهیز کرده و سراج و کلاباذی هم آن را به کار نبرده‌اند. در این بین، عبدالرحمن سلمی در *رساله*

درجات المعاملات محبت و عشق را با هم ذکر کرده و در تعریف عشق گفته است: «شاخه‌ای است از محبت» (پورجوادی، ۱۳۶۶: ۱۲۱). البته از معاصران سلمی، ابوالحسن دیلمی در کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف عشق* را به شکلی گسترده در مورد خداوند به کار برده و جریان تصوف عاشقانه شیراز را مدون کرده است. براساس گزارش او علاوه بر اینکه قاطبه مشایخ دمشق، استعمال لفظ عشق را در تصوف جایز می‌دانسته‌اند، بازید بسطامی در خراسان و جنید در بغداد نیز آن را جایز دانسته‌اند و حلاج نیز آن را به کار برده است. ابن‌خفیف هم پس از تأیید جنید دست از انکار برداشته و آن را پذیرفته است (نک: دیلمی، ۱۳۹۰: ۲۶). دیلمی که یکی از نخستین کتاب‌ها در عشق الهی را به عربی تألیف کرده، در تأیید این اطلاق می‌نویسد: «داوود (ع) عشیق‌الله نامیده می‌شد؛ چون امر چنین باشد منع عشق را وجهی نمی‌بینم؛ چون عشق و محبت دو اسم‌اند برای معنی واحد مگر اینکه اسم محبت مشهورتر و [رایج‌تر] است» (دیلمی، ۱۳۹۰: ۶).

همین قضاوت‌ها بود که سبب شد این موضوع به‌رغم مخالفت‌های فقها و قشربون، در بستر گفتمانی تصوف عاشقانه تداوم پیدا کند و در سخنان و آثار عرفایی چون ابوسعید ابوالخیر، احمد غزالی، عین‌القضات و روزبهان بقلی، ظهور و بروزی تام و تمام بیابد. البته این تغییر و تحول تدریجی بود و از انکار ابتدایی در آغاز تا پذیرش نسبی در دوره‌های میانی و تأکید در سده‌های بعد را شامل می‌شد. گروهی مطلقاً منکر این مسئله بودند و گروهی دیگر اگرچه به‌نوعی رابطه محبت‌آمیز بین خدا و انسان را پذیرفتند، از اطلاق نام عشق پرهیز کردند و عبارت‌هایی چون شوق و محبت را ترجیح دادند، اما گروه سوم اطلاق لفظ عشق را نیز پذیرفتند. طی همین سیر تدریجی حتی صوفی متشرع و محتاطی چون محمد غزالی نیز این‌گونه از عشق الهی دم می‌زند: «پس هر که دوستی حق تعالی بر وی غالب شود تا به حد عشق رسد، همه بندگان وی را دوست دارد خاصه دوستان وی را، و همه آفریده‌ها را دوست دارد» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۹۵).

در این تحول و تطور، نباید دیدگاه‌های کلامی را نادیده انگاشت. پورجوادی ضمن اشاره به دو جریان مذهبی عمده در سده‌های میانی، دو دیدگاه را در این خصوص برمی‌شمرد. وی معتقد است صوفیان حنبلی، اغلب استعمال لفظ عشق را برای بیان نسبت انسان با خدا و خدا با انسان جایز نمی‌دانستند (مثلاً ابن‌جوزی در تلبیس ابلیس)؛ در حالی

که صوفیان شافعی-اشعری از این معنی استفاده زیادی می کردند. او معتقد است استعمال لفظ عشق، حادثه‌ای است که به‌رغم مخالفت‌های حنبله و امثال ایشان، در تصوف رایج شده و تدوین سوانح در اوایل قرن ششم، نتیجه پیروزی مکتب صوفیان شافعی-اشعری خراسان بر مخالفان ایشان از جمله صوفیان حنبلی بوده است (نک: پورجوادی، ۱۳۶۶: ۱۱۰).

قرن ششم را می‌توان دوران انسجام و پذیرش مطلق این نظریه در عرفان ایرانی-اسلامی به حساب آورد. در آغاز این قرن، احمد غزالی (م ۵۲۰) *سوانح العشاق* را به‌عنوان نخستین اثر مستقل فارسی در بیان عشق، در ادبیات مشهور عرفانی به رشته تحریر درآورد و موجبات پذیرش نظریه عشق الهی را فراهم کرد. عین‌القضات همدانی (مقتول ۵۲۵) نیز در نیمه اول قرن ششم با رویکردی هستی‌شناسانه، عشق الهی را در آثارش به کار گرفت و صریح‌تر از استادش، احمد غزالی، لفظ عشق را برای باری تعالی استفاده کرد. بعد از او نیز سهروردی از مفهوم عشق الهی سخن گفت و در حکمت اشراقی خود با رویکردی فلسفی-عرفانی به تبیین جایگاه آن پرداخت. روزبهان بقلی نیز اندیشه خودش را در این خصوص در کتاب *عبرالعاشقیین* به شکلی منسجم در قالب زبانی شاعرانه مطرح کرد و در واقع، نظریه عشق الهی را که با کتاب عطف دیلمی نضج گرفته بود به نهالی بارور مبدل کرد.<sup>۳</sup> نجم‌الدین رازی نیز در همین دوران، ضمن پذیرش کامل نظریه عشق الهی، دیدگاهش را در این زمینه در *مرصادالعباد و رساله عقل و عشق* تحریر کرد.

از قرن هفتم به بعد، نظریه عشق الهی از منظر گفتمانی ابن عربی و شارحانی چون عراقی و جامی عمدتاً از جنبه معرفت‌شناسانه تبیین و تفسیر شد. ابن عربی در آثار خود به تحلیل‌های فراوانی از عشق دست زد و آن را اصل هستی دانست. پیروان ابن عربی نیز مفهوم عشق را با مفاهیم هستی‌شناسی و مراتب وجود پیوند داده و قرائت‌های جدیدی از این مفهوم و ابعاد آن ارائه کرده‌اند. در آثاری مثل *لمعات فخرالدین عراقی و لویح و اشعة اللمعات جامی*، مفهوم عشق با مفهوم وجود یکی دانسته شده و از آنجا که وجود حقیقی یکی بیش نیست، عشق و عاشق و معشوق نیز به اتحاد رسیده‌اند. رسالات دیگری هم که بعد از قرن هفتم نوشته شد، عمدتاً در جریان گفتمانی ابن عربی قرار دارد، جز رسالاتی که در شرح آثار احمد غزالی و عین‌القضات همدانی نوشته شده است؛ همانند *رساله لویح*

حمیدالدین ناگوری (م ۶۷۸) که در حوزه هندوستان به پیروی از سوانح احمد غزالی تألیف شده است.<sup>۴</sup>

### جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی

نظریه عشق الهی، برآمده از آموزه‌های قرآن و سنت اسلامی و تحت تأثیر دیگر نحله‌های فکری شرق و غرب، در بسترهای گفتمانی و فکری و فرهنگی مختلفی تداوم یافت. در یک طبقه‌بندی کلی می‌توان این جریان‌ها را در چهار دسته کلی قرار داد و تحلیل کرد.

### الف) مکتب عرفانی خراسان

مکتب خراسان بزرگ‌ترین مکتب عرفانی است که بیشترین و مهم‌ترین متون صوفیانه در زمینه عرفان عاشقانه از آن به یادگار مانده است. با توجه به وسعت مشرب و آزادمنشی عرفای مکتب خراسان، در این مکتب توجه به جنبه‌های جمال‌شناسیک و تکیه به جنبه‌های ذوقی و باطنی عرفان و به تبع آن، نظریه عشق عرفانی کاملاً نمایان است. به نظر می‌رسد نظریه عشق الهی در این مکتب سه مرحله نفی کلی، پذیرش نسبی و تأیید قطعی را پشت سر گذاشته است.

#### ۱. نفی کلی

نخستین صوفیان خراسانی مانند بیشتر صوفیان بغداد، از به‌کارگیری لفظ عشق برای پروردگار پرهیز کرده‌اند. البته در این مکتب، صوفیانی که رابطه‌ای نزدیک‌تر بین انسان و خدا می‌جستند، نسبت محبی و محبوبی در این بین قائل شدند. رساله *المحبه حارث‌ابن‌اسد* محاسبی (م ۲۴۴) و *آداب‌العبادات شقیق بلخی* (م ۲۹۴) از نخستین رسالات مستقل تألیف شده در باب محبت است. همچنین در *التعرف و بالطبع* در شرح *تعرف مستعملی بخاری* (م ۴۳۴) ابوابی به محبت و انس و شوق اختصاص یافته و مثلاً در باب «قولهم فی‌المحبه» اگرچه اقوال مشایخ پیشین در این موضوع نقل شده، نویسنده خود اطلاق عشق به این محبت را جایز ندانسته است. در *التعرف* اگر هم لفظ عشق آمده، کاملاً جنبه زمینی و بشری دارد و مفهوم عشق الهی از آن مستفاد نمی‌شود. بخاری، عشق را هفتمین درجه محبت



دانسته است. این درجات که خود سیر تعالی را نشان می‌دهند، از نظر او عبارت‌اند از: موافقت طبع، میل، وُد، محبت، وله، هوی و عشق (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۳۸۸).

هجویری (م ۴۴۵) در کشف‌المحجوب در باب «المحبة وما يتعلق بها» لفظ محبت را ترجیح داده و بسیاری از آیات و احادیث را در تأیید محبت الهی ذکر کرده است. همچنین محبت را صفت قدیم خداوند خوانده و آن را در طریق سلوک اصل و قاعده دانسته است. در ادامه، ضمن ایراد دلایلی در رد به کارگیری لفظ عشق برای حق تعالی<sup>۵</sup>، عشق را «تجاوز از حد» خوانده که اطلاق آن در مورد خداوند جایز نیست (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۵۴-۴۵۵). او می‌نویسد: «اما مشایخ را اندر عشق سخن بسیار است: گروهی از آن طایفه آن را بر حق روا داشتند، اما از حق تعالی روا نباشد... و عشق صفت منع باشد از محبوب خود، و بنده ممنوع است از حق و حق تعالی ممنوع نیست، پس عشق بنده را بر وی جایز بود و از وی روا نباشد» (همان: ۴۵۴).

در طبقات‌الصوفیة خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱) با آنکه کلمه محبت بارها در نقل اقوال مشایخ پیشین آمده است، به اقتضای موقعیت اجتماعی و گرایش‌های حنبلی و تعصبی که خواجه عبدالله در شریعت داشته، از به کارگیری لفظ عشق در مورد خداوند اجتناب کرده است. ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵) نیز در رساله قشیریة، همانند کشف‌المحجوب اطلاق مستقیم عشق را جایز ندانسته است. او می‌گوید: «از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت محبت، لذتی است که حقیقت آن حیرت است و سرگشتگی و هم از وی شنیدم که گفت عشق آن بود که در محبت از حق درگذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حق درگذرد. پس او را به عشق وصف نکنند... پس شاید وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق، به هیچ وجه روا نباشد» (قشیری، ۱۳۷۹: ۵۶۱).

آنچه از عباراتی این چنین برمی‌آید این است که در مکتب خراسان، لااقل تا اواخر قرن پنجم در تصوف رسمی و نیز امهات کتاب‌های فارسی صوفیانه، علی‌رغم کاربرد لفظ محبت، رویکرد منفی به نظریه عشق الهی وجود داشته است.

## ۲. پذیرش نسبی

در مکتب خراسان، از قرن سوم به بعد به کارگیری لفظ «عشق» در مورد خداوند هنوز در

ادبیات رسمی متصوفه راه پیدا نکرده، اما زمینه‌های پذیرش این نظریه در قالب لفظ «محبت» به تدریج فراهم شده است. صوفیه این دوره، معمولاً لفظ عشق را مترادف با محبت به کار برده‌اند و آن را «افراط در محبت» خوانده‌اند. برخی از گفتارهای عارفان این دوره را می‌توان در *تذکره‌الاولیا* یافت. البته هرچند عطار مبانی این نظریه را پذیرفته، همانند صوفیان سده سوم و چهارم، لفظ عشق را کمتر استفاده کرده است. او می‌گوید: «اولیا مختلف‌اند: بعضی اهل معرفت‌اند و بعضی اهل معاملات، بعضی اهل محبت» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۶) و در ذکر امام صادق (ع) می‌نویسد «گفت عشق جنون الهی است. نه مذموم است و نه محمود» (همان: ۱۸). عطار همچنین بایزید (م ۲۶۱) را «غرقه آتش محبت» می‌خواند (همان: ۸۱).

می‌توان گفت که گرایش بایزید (م ۲۶۱) به موضوع «سکر» (در مقابل توجه جنید به مسئله صحو)، سرآغاز شکل‌گیری جریانی مداوم و مستمر با محوریت نظریه عشق الهی است. پیروان مکتب خراسان که بیشتر اهل سکر بوده‌اند، به مراتب بیشتر از عشق الهی سخن گفته و پیوند معناداری بین محبت الهی و سکر برقرار کرده‌اند. در این بین، هجویری سکر را «غلبه محبت حق تعالی» دانسته است (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۳۰). در واقع، «اختلاف دو مکتب اصلی تصوف، در تأکیدی است که به عشق و مسائل مختلف عرفانی دارند. صوفیان خراسان در درجه اول عاشق بودند و اهل سکر و ملامت. حال آنکه صوفیان بغداد که ارباب التوحید خوانده می‌شدند، به تصوف جنبه نظری بخشیدند و آن را به‌عنوان یک علم تلقی کردند. به استثنای بعضی از ایشان مانند حلاج، بقیه اهل صحو و سلامت بودند» (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۴۹)؛ بنابراین، مکتب خراسان به پیشگامی بایزید، بستری را برای شکل‌گیری جریان تصوف عاشقانه مهیا کرد که بعدها با احمد غزالی رسمیت یافت و با پیروی اخلاف او همچون عین‌القضات تداوم و تکامل پیدا کرد.

در این مکتب، در قرن پنجم نیز هرچند ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰) و ابوالحسن خرقانی (م ۴۵۲) تألیف مستقیمی نداشته‌اند، در اقوال و تعلیمات خود بیشتر به رابطه عاشقانه انسان و خداوند دامن زده‌اند و در سیر تکامل این نظریه و در جریان پذیرش کلی آن در عرفان اسلامی نقش مؤثری ایفا کرده‌اند. خرقانی می‌گوید: «هر که عاشق شد خدای را یافت و هر که خدای را یافت خود را فراموش کرد» (مینوی، ۱۳۶۳: ۹۰). البته او با افسوس از عشق

ازلی یاد می‌کند که آمده است و کسی را محرم نیافته و بازگشته است: «یک ذره عشق از عالم غیب بیامد و همه سینه‌های محبان ببویید. هیچ کس را محرم نیافت. هم با غیب شد» (همان: ۵۱)، اما گویا خود وی شایستگی آن را یافته که چیزی از این عشق دریابد. با وجود این کسی را شایسته گفتن راز عشق ندیده است: «چیزی بر دلم نشان شد از عشق که در همه عالم کسی را محرم آن نیافتم که با وی گویم» (همان: ۵۹).

ابوسعید نیز که از نظر فقهی شافعی و از نظر کلامی اشعری است، در *اسرارالتوحید* ضمن تأیید عقاید خرقانی، کسب علم تصوف را تنها از راه عشق میسر می‌داند: «این علم جز از راه عشق حاصل نشود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۴۷). در این کتاب، فصل مستقلی به عشق تعلق ندارد، اما در گفتارها و اشعار زیادی شرح عشق صوفیانه و عشق راستین آمده است. ابوسعید که عشق را «شبكة الحق» خوانده (همان: ۲۶۲) عشق انسانی و طبیعی را نیز با دیده احترام نگریسته و در مجموع نقش بارزی در تکامل نظریه عشق الهی در عرفان اسلامی داشته است.

در جریان پذیرش نسبی این نظریه در پایان قرن پنجم، به نام امام محمد غزالی (م ۵۰۵) می‌رسیم که به دفاع از نظریه عشق الهی پرداخته است. وی با طرح آرای خود در مقابل متکلمان و فلاسفه این نظریه را در سیر تکاملی خود پیش رانده و راه را برای خلق آثار برجسته در این زمینه هموار کرده است. البته او نیز همچون برادرش احمد، به صراحت لفظ عشق را به کار نبرده و در این زمینه در لفافه سخن رانده است. غزالی در *احیا و کیمیای سعادت*، فصول مستقل و مفصلی را برای بیان محبت در نظر گرفته و ابراز حب و محبت را به خداوند جایز دانسته است: «مستحق دوستی به حقیقت جز خدای تعالی نیست. هر که دیگری را دوست دارد از جهل بود و بدین سبب سلیم‌دلی آن متکلم بشناس که گفت: جز جنس خود را دوست نتوان داشت چون وی جنس ما نیست، دوستی وی ممکن نیست. پس معنی دوستی فرمان‌برداری بود، که این بیچاره ابله از دوستی جز شهوت که زنان را بدان دوست دارند، فهم نکرده است و شک نیست که این شهوت مجانست خواهد، اما این دوستی که ما شرح کردیم جمال و کمال معانی خواهد نه مجانست در صورت» (غزالی، ۱۳۸۳: ۵۸۱). غزالی عشق را «محبت مفرط» می‌خواند (همان: ۲۵۴) و تأکید دارد که محبت ثمره معرفت است (همان، ج ۲: ۵۹۸). وی همچنین محبت را از مقامات می‌داند و

می‌نویسد: «بدان که دوستی خدای تعالی عالی‌ترین مقامات است، بلکه مقصود همه مقامات این است» (همان: ۵۶۹). او در نهایت محبت را نسبتی دوجانبه میان حق و خلق معرفی می‌کند (همان، ج ۱: ۴۷۴). به هر حال، بحث مفصل غزالی در این زمینه و اعراض او از فلسفه به‌عنوان یکی از علمای بزرگ اهل سنت، مهر تأییدی است بر نظریه عشق الهی و این تأیید، سند و اجازه محکمی برای صوفیه بعد از او به‌شمار می‌آید تا با اطمینان و فراغ بال بیشتری به ترویج و تکامل این نظریه در تعالیم و آثار خود پردازند.

در آغاز قرن ششم، احمد غزالی (م ۵۲۰) نخستین اثر مستقل در زمینه عشق را به زبان فارسی تألیف کرد. از این رو سرآمد عارفان و شاعران بسیاری در این عرصه شد و جریانی را که پیشینیان او آغاز کرده بودند، تا حد زیادی به نقطه انسجام و پذیرش کلی نزدیک کرد. *سوانح‌العشاق* نخستین اثر فارسی است که به‌صراحت در بیان معانی و اسرار و احوال عشق در ادبیات عرفانی تألیف شده است. احمد غزالی در این اثر به بیان احوال عشق و عاشق و معشوق پرداخته و حالات درونی و روانی‌شان را تبیین کرده است؛ به‌گونه‌ای که «مشکل بتوان کتابی یافت که روان‌شناسی عشق را تا چنین مرتبه بلندی تجزیه و تحلیل کرده باشد» (کربن، ۱۳۷۷: ۲۶۹). برخی معتقدند احمد غزالی به‌ویژه متأثر از حلاج است و حتی تصوف عاشقانه او را می‌توان به‌نوعی تصوف نوحلاجی تلقی کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۶)<sup>۶</sup>. به هر حال، باید او را سرآمد جریانی دانست که بعدها بسیاری از آثار عرفانی در وسعت دایره آن تحریر شدند.

البته غزالی نیز به اقتضای تفکر حاکم بر روزگار خویش، همچنان به‌صراحت، عشق را در مورد ذات حق به‌کار نبرده و از جایز بودن اطلاق آن در مورد خداوند بحثی نکرده است، بلکه معتقد است عشقی که او از آن سخن می‌گوید «تعلق به هیچ جانب ندارد. در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق. به شرط آنکه در او هیچ حواله نبود، نه به خالق نه به مخلوق» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۱۴). با این همه، به‌رغم تأکید غزالی بر بی‌تعلقی عشق، کفه عشق الهی و موضوعات مربوط به آن در سوانح، از عشق بشری و عشق مخلوق سنگین‌تر است. این مطلب به‌خوبی از این فقرات سوانح آشکار می‌شود: عشق از عدم به‌وجود آمده، ازلی و ابدی است و با خلقت روح پیوند دارد (همان: ۱۱۶)، عشق صفت حق بوده و مقدس و قدیم است (همان: ۱۷۴). نهایت عشق، اتحاد و یگانگی است و راه رسیدن به آن نفی

«خود» است (همان: ۱۱۸)، عشق با اختیار میانه‌ای ندارد (همان: ۱۸۸) و نتیجه نظر و مشاهده جمال است (همان: ۱۴۳). در نهایت اینکه غزالی با استناد به آیه «یحبههم و یحبونه» اولین عاشق را خداوند و اولین معشوق را نیز انسان می‌داند و سخن معروف بایزید را در تأیید کلام خود می‌آورد: «چندین وقت پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اول او مرا خواسته بود» (همان: ۱۴۴) (روشن است که آموزه‌های احمد غزالی در امتداد جریانی است که با گرایش‌های بایزید به مسئله سکر شکل گرفته است). در مجموع، سوانح اثری ابتکاری در جریان عرفان عاشقانه مکتب خراسان به حساب می‌آید که تأثیر آن بر آثاری چون تمهیدات، لمعات، لوايح و حتی گلستان سعدی انکارناپذیر است.<sup>۷</sup>

### ۳. تأیید قطعی و پذیرش مطلق

در ادامه آموزه‌های احمد غزالی، تمهیدات عین‌القضات همدانی (مقتول ۵۲۵) نخستین اثر برجسته‌ای است که آزادانه به اطلاق عشق در مورد خداوند پرداخته و به پذیرش مطلق این نظریه رسیده است. عین‌القضات که کلیات مکتب عرفانی‌اش بر خاسته از مکتب عرفانی خراسان است (نک: مایل هروی، ۱۳۷۴: ۴۵-۷)، با توجه به نحله‌ها و جریان‌های دیگری که از تعالیم آن‌ها برخوردار بوده (عرفان گنوسی پیش از اسلام و عرفان رمز آلود منطقه جبال) و به واسطه افکار و آثارش، تحولاتی چشم‌گیر را در نظریه عشق الهی ایجاد کرده است «عین‌القضات نقش مهمی را در تدوین متافیزیک برای عشق داشت» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۳۳). او ساختاری به نام «پیر عشق» را به دستگاه خانقاهی وارد کرده و بر این اعتقاد است که در طریق سلوک، نخستین سرمایه لازم برای سالک عشق است: «لا شیخ ابلغ من العشق» (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۲۲). در عرفان عاشقانه او حتی می‌توان حکم برائتی برای ابلیس نیز پیدا کرد. بحث ثنویت و دوگانگی که عین‌القضات در رابطه با حقیقت عشق و هستی (وجود عالم) مطرح می‌کند بسیار مهم است؛ او از یک سو اصل و حقیقت آسمان و زمین را نور محمد (ص) و نور ابلیس دانسته و از سوی دیگر می‌نویسد که از عشق ذره‌ایی بیش به عالم داده نشده که آن ذره نیز به دو نیمه تقسیم شده است؛ نیمی از آن را به پیامبر داده‌اند و نیمی را به ابلیس. با این تفاوت که «احمد ذره‌ای عشق بر موحدان بخش کرد، مؤمن آمدند. ابلیس ذره‌ای بر مغان بخش کرد، کافر و بت پرست آمدند» (همان: ۲۸۴). به

عبارت دیگر، قاضی عشق را با خلقت وجودی پیامبر، به‌عنوان جلوه جمال الهی و وجود ابلیس، به‌عنوان جلوه جلال الهی مرتبط می‌داند. در نظر عین‌القضات، عشق اساس و بنیاد هستی (همدانی، ۱۳۸۹: ۹۸)، فرض راه، از واجبات سلوک (همان: ۹۷) و مبتنی بر تمثیل است<sup>۱</sup> (همان: ۹۹). به باور او، عشق در سراسر هستی و در وجود همه موجودات جاری است (همان: ۲۳۴) و در کمالش به اتحاد می‌انجامد (همان: ۱۱۵). همچنین عین‌القضات به طبقه‌بندی انواع عشق می‌پردازد: «ای عزیز، ندانم که عشق خالق گویم یا عشق مخلوق. عشق‌ها سه گونه آمد، اما هر عشقی درجات مختلف دارد. عشقی صغیر است و عشقی کبیر و عشقی میانه. عشق صغیر عشق ماست به خدای تعالی و عشق کبیر عشق خداست به بندگان خود. عشق میانه دریغاً نمی‌یارم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم. ان‌شاءالله که شمه‌ای به رمز گفته شود» (همان: ۱۰۲).

در جریان وابسته به تصوف عاشقانه مکتب خراسان، باید از چند اثر ارزشمند دیگر در قرن ششم نام برد که موضوع اصلی آن‌ها نظریه عشق الهی نبوده است، اما مؤلفان آن‌ها این نظریه را پذیرفته‌اند و بر آن صحنه گذاشته‌اند: کشف‌الاسرار رشیدالدین میبیدی (م ۵۳۰) و روح‌الارواح احمد سمعانی (م ۵۳۴). میبیدی که پیرو کلام اشعری است، در اثر خود بارها و بارها لفظ عشق را در بیان نسبت انسان و خدا آورده است. وی دلیل خروج آدم از بهشت را عشق خواهی و عشق طلبی او دانسته؛ زیرا آدم، عشق به جمال حق را بر زیبایی‌های بهشتی ترجیح داده است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۶۲). او در واقع، از نخستین کسانی است که میان محبت و عشق فرق می‌گذارد و می‌گوید: «دوستی سه منزل است: هوی صفت تن، محبت صفت دل، عشق صفت جان. هوی به نفس قائم، محبت به دل قائم و عشق به جان قائم است» (همان، ج ۲: ۹۴).

روح‌الارواح احمد سمعانی نیز از شاهکارهای نثر عرفانی است که با نثری شاعرانه به تفسیر و تحلیل برخی از اسامی خداوند پرداخته است. از جمله اسم «ودود» که معنای عشق و محبت از آن مستفاد می‌شود. سمعانی اطلاق عشق را در مورد خداوند جایز دانسته و مدام به این نسبت عاشقانه اشاره می‌کند. او حتی بر این باور است که عشق، میان بنده و حق دائمی است و بعد از مرگ انسان نیز ادامه دارد و منسوخ نمی‌شود: «نماز و روزه و حج و جهاد شاید به پایان رسد، اما طلب نشاید که به پایان رسد، نماز و روزه روا باشد که منسوخ

شود، اما عقد محبت و عقد عشق هرگز نشاید که منسوخ شود» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۸۷). او همانند میبیدی، عشق را انگیزه هبوط آدم دانسته (همان: ۱۲۰) و در بیان مبارزه با نفس پرستی، اصطلاح «بادیه مردم خوار عشق» را به کار برده است (همان: ۱۳۳). در مجموع، استعلائی مفهوم عشق از عشق جسمانی به عشق الهی و روحانی، از جنبه‌های کلیدی روح‌الارواح و مورد تأکید سماعی است.

شیخ احمد جام (م ۵۳۶) عارف دیگری وابسته به این جریان است که مقوله عشق الهی را در آثارش مطرح کرده است. او در کتاب *أنس التائیین* فصلی را برای این موضوع در نظر گرفته و آن را با این پرسش شروع می‌کند که «می‌پرسند که عشق چیست و عاشق کیست؟ و شاید که کسی گوید بر حق عاشقم یا نی؟» (احمد جام، ۱۳۶۸: ۲۰۹-۲۲۰) وی سپس به بیان اختلاف نظرها بر سر این موضوع پرداخته است. همچنین به کارگیری لفظ عشق را برای خداوند جایز دانسته و روایات زیادی را در تأیید این موضوع نقل کرده است (همان: ۲۱۰-۲۱۱). در قرن هفتم نیز چندین اثر مهم دیگر وجود دارد که همچنان بر سبک و سیاق آثار پیشین و در ادامه جریان پذیرش مطلق این نظریه، مقوله عشق الهی را به شکل‌های مختلف مطرح کرده‌اند؛ از جمله رساله *عقل و عشق* نجم‌الدین رازی (م ۶۵۴) که مؤلف ضمن پذیرش کامل نظریه عشق الهی، به پرسش یکی از دوستانش در مورد نزاع عقل و عشق پاسخ گفته است. نجم رازی به مقایسه این دو پرداخته و سیر عقل را در عالم بقا و سیر عشق را در عالم فنا می‌داند: «عقل و عشق ضدان لایجتماعانند؛ هر کجا شعله آتش عشق پرتو اندازد، عقل فسرده طبع خانه پردازد» (نجم رازی، ۱۳۴۵: ۶۱-۶۲). او که پیرو اشعریان است، عشق را پایه طریقت خود معرفی کرده و آن را غایت معرفت و سلوک دانسته است. رازی در *مرصادالعباد* نیز مستقیم لفظ عشق را در مورد خداوند به کار گرفته و بر رابطه عاشقانه انسان و خدا تأکید کرده است: «[خداوند گفت]... ما عاشق و معشوقیم، آنچه ما را با آدمی و آدمی را با ماست، نه ما را با دیگری و نه دیگری را با ماست» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۴۹). او ضمن اشاره مکرر به آیه کریمه «یحبههم و یحبونه» معتقد است که در داستان آفرینش آدم، عشق همواره در کار بوده و با ذات آدم سرشته شده است (همان: ۷۰). آثار منشور مولوی (م ۶۷۲) نیز در کنار شاهکارهایی چون غزلیات شمس و مثنوی، بیانگر سرآمدی این عارف بزرگ در عرصه نظریه عشق الهی است. مولوی که تصوفش

مبتنی بر مکتبی است که بذر آن را صوفیان خراسان از جمله بایزید، خرقانی، ابوسعید و در نهایت احمد غزالی آبیاری کرده‌اند (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۸۰)، علاوه بر اینکه در سرتاسر مثنوی از عشق متقابل حق و خلق سخن رانده، در *مکتوبات*، عشق را رابطه‌ای دوسویه خوانده است: «دوستی با حق و با خلق هرگز از یک جانب نباشد و نبوده است و تصور ندارد. آواز از یک دست بالا نگیرد و رقصی به یک پای راست نیاید؛ یحبهم بی یحبونه نباشد» (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۸۵). او در *فیه ما فیه* نیز بر این رابطه عاشقانه تأکید کرده و می‌توان گفت که مولوی در تمامی آثار خود به ترویج و تحلیل این نسبت پرداخته است. بدون تردید مولانا را باید در نقطه اوج این جریان، *عصاره همه مباحث عمیقی دانست که طی سده‌های متمادی پیرامون عشق شکل گرفته است*.<sup>۹</sup>

### ب) مکتب عرفانی شیراز

در جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در عرفان ایرانی-اسلامی، مکتب عرفانی شیراز اهمیت زیادی دارد. البته در این مکتب تقریباً از همان آغاز پیدایش، درباره اطلاق عشق در مورد باری تعالی دیدگاه مثبتی وجود داشته است. در این مکتب جنبه‌هایی از این موضوع به مراتب برجسته‌تر از سایر مکاتب است از جمله تکیه بر رابطه مستقیم حسن و جمال با عشق، اهمیت عشق مجازی و عشق انسانی در درک عشق الهی، زیبایی‌پرستی و نظریه‌پردازی پذیرش نظریه عشق الهی در این مکتب، از منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) شروع و از طریق ابوعبدالله خفیف شیرازی (م ۳۳۱) به ابوالحسن دیلمی (م ۳۲۹) منتقل شده است. دیلمی نیز به آن انسجام بخشیده و در نهایت روزبهان بقلی (م ۶۰۶) ضمن بازخوانی تعالیم این مکتب، آن را به نقطه تکامل رسانده است.

باید توجه داشت که مشایخ این مکتب از قرن سوم و چهارم قائل به انتساب عشق الهی بوده و پیروان این مکتب همواره با برشمردن فهرست مشایخی که به پذیرش این نظریه رسیده‌اند، سعی داشته‌اند آن را ترویج و تبلیغ کنند. چنانکه دیلمی در کتاب *عطف*، فهرستی را در این زمینه نام می‌برد که بعدها روزبهان نیز با اضافه کردن نام‌های دیگر به آن فهرست، از رواج مستمر عشق در این مکتب خبر می‌دهد (روزبهان، ۱۳۸۳: ۱۰).

حلاج که برآمده از بیضای فارس، و از طلایه‌داران این مکتب بود، جانش را نیز بر سر این



دیدگاه گذاشت. عطار که خود شیفته حلاج است، او را «در غایت سوز و اشتیاق و عاشق صادق پاکباز» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۵۸۳) دانسته و اندر احوالات غریبش نوشته است «[حلاج] در تعریف عشق و در پاسخ درویشی که از معنی عشق پرسیده، گفته بود: «امروز بینی و فردا و پس فردا. آن روزش بکشتند، دیگر روز بسوختند سوم روزش به باد بردادند یعنی عشق این است» (همان: ۵۹۱). همچنین وقتی دست و پایش را می‌بریدند، با خون خویش صورتش را آغشته کرد و گفت: «رکعتان فی العشق لا یصحّ وضوهما الا بالدم» (همان: ۵۹۳).

کتاب عطف ابوالحسن دیلمی نخستین و کهن‌ترین تصنیف تصوف به زبان عربی در زمینه عشق الهی است که در بستر تصوف عاشقانه شیراز تألیف شده است. دیلمی اندیشه و آرای مختلفی را که تا آن روزگار در مورد عشق وجود داشته، اعم از اندیشه‌های عرفانی، فلسفی، پزشکی و... تحلیل و تقریر کرده است. وی در سایه تعالیم استاد خود ابو عبدالله خفیف شیرازی، مبانی نظریه عشق الهی را پذیرفته و به ترویج و تطور آن همت گماشته است، اما به اقتضای فضای تاریخی روزگار خود لفظ حب و مشتقات آن را ترجیح داده است. او می‌نویسد: «شیوخ خود را درباره جواز یا عدم جواز کاربرد لفظ عشق بر دو گروه دیدم؛ بعضی کاربرد آن را جایز می‌دانند و بعضی انکار می‌کنند.» سپس به بیان اختلاف نظرها در مورد این مسئله می‌پردازد<sup>۱</sup>. دیلمی همچنین در این کتاب از ده مرحله برای عشق نام می‌برد: الفت، انس، ود، محبت، خله، شغف، شغف، استهتار (تهور)، وله و هیمان که در نهایت این ده مرحله را مرحله یازدهم یعنی عشق کامل می‌کند (دیلمی، ۱۳۹۰: ۴۶-۵۰). در پایان دیلمی در تقسیم‌بندی خود به پنج نوع عشق می‌رسد که این تقسیم‌بندی در آثار صوفیه بعد از او به‌ویژه روزبهان بقلی شیرازی نیز قابل‌پیگیری است: الهی، عقلی، روحانی، طبیعی و بهیمی.

جریان تصوف عاشقانه مکتب شیراز در قرن ششم و در آثار روزبهان بقلی شیرازی به نقطه تکامل و انسجام و پذیرش مطلق این نظریه دست یافت. عبه‌العاشقین او را می‌توان مرام‌نامه تصوف عاشقانه محسوب کرد. در واقع می‌توان پذیرفت که تلاش عارفان پیشین در زمینه توجیه اطلاق عشق بر باری تعالی و تصوف جمال‌پرستانه در این اثر به تکامل رسیده است. روزبهان که «آفاق را در اشراق عشق محترق دیده» (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۴۴) نه تنها اطلاق

عشق را در مورد خداوند جایز دانسته، بلکه آزادانه از نسبت عشق انسانی با عشق الهی سخن رانده است. مبنای فکری و طریقتی او بر عشق و زیباپرستی است: «از نظر روزبهان، عشق نردبانی برای عروج به قلمرو ملکوت و نائل آمدن به قرب خالق زیبای زیبایی‌هاست. موضوع کتاب نیز همین عروج و رسیدن است؛ یعنی بیان حسن و زیبایی که مقدمه عشق است، جایز بودن عشق و امکان اطلاق عشق به پروردگار، انواع عشق، عشق انسانی و کیفیات آن، پاسخ به خرده‌گیران، عشق الهی، ذکر احوال و مقامات عشق الهی و در نهایت کمال عشق» (بزرگ بیگدلی، ۱۳۸۵: ۲۲).

کربن بنای این اثر را بر شطح عشق می‌داند (۱۳۷۷: ۸۴) که در تبیین ماهیت عشق و انواع آن، همچنین بیان مقامات و مراتب آن تألیف شده است. روزبهان کتاب خود را در پاسخ به معشوقی درونی که در باب عشق الهی از او پرسیده، نوشته است و در سراسر کتاب روی سخن با همین معشوق ازلی - ابدی است که با تعبیری چون «جنی لعبتی» و «ترک» از او یاد می‌شود. وی کتابش را با همان پرسشی آغاز کرده که گشایشگر کتاب *عطف‌الالف* دیلمی است؛ یعنی جواز یا عدم جواز اطلاق عشق بر محبت به خداوند. او اسامی عرفایی که جواز اطلاق عشق را در مورد خداوند داده‌اند، برمی‌شمارد و می‌گوید: «روی این داوود کان یسمی عشیق الله و قال قریشان محمداً قد عشق ربه» (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۰).

روزبهان علاوه بر *عبر‌العاشقین* در شرح شطحیات و تفسیر *عرائس‌البیان* نیز به دنبال ترویج مفهوم عشق الهی بوده و با تکیه بر کشف و رؤیت، به ارتباط مستقیم حسن و جمال با مفهوم عشق تأکید کرده است. در مجموع، اهمیت روزبهان در سیر تطور عشق در متون عرفانی از آنجاست که «وی نه تنها از به کار بردن اصطلاح رایج عشق مجازی، تعمداً امتناع و به جای آن از تعبیر عشق انسانی استفاده می‌کند، بلکه تجربه عشق انسانی را برای تحقق عشق ربانی اجتناب‌ناپذیر می‌داند» (علمی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). همین نکته سبب شده که بسیاری از شعرا و عرفا بتوانند عشق‌های زمینی و انسانی خود را توجیه و حتی به عشق الهی تأویل کنند.

### پ) مکتب سهروردی و حکمت خسروانی (عشق از منظر حکمی - فلسفی)

در جریان‌شناسی نظریه عشق الهی نمی‌توان دیدگاه‌های فلسفی، به‌ویژه اندیشه‌های سهروردی را نادیده گرفت. در واقع، تعالیم و دیدگاه‌های اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا و سهروردی

در این خصوص که در رسالاتی با عناوین *عقل و عشق* یا *عشق و عقل* فراهم شده است، در تکامل این نظریه مهم هستند. از جمله فلاسفه‌ای که با گرایش‌های عرفانی خود در تطور این نظریه ایفای نقش کرده‌اند، می‌توان از شیخ اشراق و شهاب‌الدین سهروردی (م ۵۸۱) نام برد. مکتب سهروردی در واقع، محل تلاقی سه سنت بزرگ ایرانی، اسلامی و یونانی است. البته قبل از او ابن‌سینا در آثار خود از جمله در *رساله فی‌العشق* متأثر از تعالیم افلاطونی به طرح موضوع عشق پرداخته و اطلاق آن را در مورد خداوند بلامانع دانسته است. وی در واقع، علت اولی و واجب‌الوجود را همان خیر محض دانسته که خداوند متعال است؛ بنابراین، معشوق حقیقی هم اوست. ابن‌سینا که اشتیاق موجودات به کمالات برتر خود را عشق خوانده، در مباحث خود به موضوعاتی چون عشق کیهانی و سریان عشق در کائنات، عشق فتیان و زیبارویان و نسبت عشق حقیقی و عشق مجازی پرداخته است (نک: شریفیان، ۱۳۹۳: ۲-۷).

سهروردی نیز در سلسله انوار و فلسفه اشراقی خود با رویکردی فلسفی - نظری جایگاه مهمی برای عشق الهی قائل شده است. وی «نور» و «عشق» را مترادف به کار برده و جملاتی چون «عالم‌النور و العشق» را آورده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۴۲). او در رساله *مونس‌العشاق* که مفاد آن تأویل سوره یوسف است، سفرنامه نمادینی را مطرح کرده که عشق و حسن و حزن به عنوان فرزندان عقل، مسافران اصلی این سفرند. او در این رساله در اغلب موارد تلاش کرده است تا با زبان رمزی، تجربه روحانی و باطنی را در زمینه عشق عرفانی تبیین کند. سهروردی عشق را فراتر از محبت و معرفت می‌داند که این دو نقش مقدمه‌ای برای ورود به عالم عشق را دارند: «اول پایه معرفت است دوم پایه محبت و سوم پایه عشق و به عالم عشق که بالاتر همه است نتوان رسید تا از محبت و معرفت دو پای نردبان نسازد و معنای خطوطین و قد وصلت این است» (همان ۳۴۶). او عشق را ازلی و ابدی دانسته: «عشق بنده‌ای است خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است» (همان: ۲۱۲). همچنین ضمن توجه به بحث تجلی عالم به نور عشق و توجه به مظاهر زیبایی، بحث حرکت حیّه را مطرح کرده و معتقد است همه موجودات به حکم عشق فطری در جریان و حرکت‌اند و اساس جهان آفرینش بر عشق بنا نهاده شده است.

در مجموع، می‌توان دیدگاه سهروردی را در زمینه عشق الهی، جریانی مستقل در عرفان

اسلامی محسوب کرد که با الهام از تعالیم حکمت خسروانی و اشراقی، تأثیر خاصی در تطور نظریه عشق الهی در متون عرفانی داشته است.<sup>۱۱</sup> مونس‌العشاق سهروردی علاوه بر تأثیر بر ملاصدرا در موضوع عشق الهی (نک: کریمیان، ۱۳۸۹: ۱۴۸-۱۶۰) الگوی آثاری چون *سفرنامه روح* (صحت و مرض) یا رساله *حسن و عشق* ملامحمد فضولی در قرن دهم شده است. در این اثر که به سفر روح در قالب جسم پرداخته شده، همانند مونس‌العشاق عشق و حسن، شخصیت یافته و با زبان رمزی مناظراتی بین آن‌ها و طبایع بدن صورت گرفته است.<sup>۱۲</sup>

### ت) مکتب وحدت وجود ابن عربی

جریان برجسته و چشم‌گیر دیگر در باب نظریه عشق الهی، مکتب ابن عربی است که در آن مفهوم عشق، رنگ و صبغه وحدت وجودی به خود گرفته و به شکل نظریات وجودشناسانه و فلسفی درآمده است. ابن عربی در آثار خود به تحلیل‌های فراوانی از عشق دست زده و آن را اصل هستی دانسته که از تجلی خداوند در اسم جمیل پدید آمده است (خراسانی، ۱۳۶۷: ۲۷۶). پیروان ابن عربی نیز مفهوم عشق را با مفاهیم هستی‌شناسی و مراتب وجود پیوند داده‌اند و براساس اندیشه‌های وحدت وجودی، مفهوم عشق را در ارتباط با وجود مطلق و مراتب تجلی آن به کار گرفته‌اند.

در این مکتب، قرائت‌های جدیدی از عشق و ابعاد آن مطرح شده است؛ موضوعاتی چون وحدت و همسانی عشق با مفهوم وجود، خلاقیت عشق و ارتباط آن با نیروی خیال، رابطه انواع عشق با تجلی‌های گوناگون مراتب وجودی حق، بحث دیالکتیک عشق و رابطه عشق انسانی با عشق ربانی، مقوله تجدد اکوان و آفرینش مدام و ارتباط آن با سریان و جریان مداوم عشق در تمام هستی، از جمله موضوعات کلیدی در این نظام فکری در مورد نظریه عشق الهی است. ابن عربی در مهم‌ترین آثار خود به مفهوم عشق اشاره کرده است؛ از جمله در *فصوص‌الحکم*، *فتوحات‌المکیه* و *دیوان ترجمان‌الاشواق*. عشق در نگاه او و وظیفه-ای عمده در کل نظام جهان و نیز هستی انسان برعهده دارد.

فخرالدین عراقی (م ۶۸۸) از پیروان این مکتب است که *لمعات* را با محوریت عشق الهی نوشته است. در این اثر، عشق در راستای بیان تجلیات گوناگون مراتب وجود تحلیل

شده است. هرچند عراقی به ادعای خود این اثر را به پیروی از سوانح احمد غزالی نوشته، بیشتر از نظام فکری ابن عربی متأثر بوده است و در تقریر ابعاد عشق در بیشتر موارد با ابن عربی اتفاق نظر دارد و مفهوم عشق را با مفهوم وجود یکی دانسته است. چنانکه در تک تک هر ۲۸ لمعه لمعات، مفهوم وحدت وجود و اتحاد عاشق و معشوق دیده می شود. از نظر عراقی، عشق همان وجود واحد است که آینه ها و تجلیات گوناگون دارد؛ برای مثال در لمعه سوم نمادهای ماه و آفتاب، موج و دریا و... نمایانگر این وحدت است: «کثرت و اختلاف صور امواج، بحر را متکثر نگرداند، مسمی را من کل الوجوه متعدد نکند، دریا نفس زند بخار گویند، متراکم شود ابر خوانند، فروچکیدن گیرد باران نام نهند، جمع شود و به دریا پیوندد، همان دریا خوانند که بود» (عراقی، ۱۳۸۴: ۵۲). عراقی معتقد است منشأ عشق، ذات پاک خداوند است: «عشق در مقرر خود از تعین منزه است و در حریم عین خود از بطون و ظهور مقدس، ولیکن بهر اظهار کمال از آن روی که عین ذات خود است و صفات خود، خود را در آینه عاشق و معشوق بر خود عرضه کرد و حسن خود را در نظر خود جلوه داد» (همان: ۴۵). مراتب تجلی و تعینات وجودی حق در نظام فکری ابن عربی و در لمعات، به صورت مراتب تجلی عشق تعبیر شده است. از آنجا که در همه وجود جز یک ذات حقیقی مشهود نیست که زیبایی و جمال واقعی نیز مخصوص اوست، زیبایی این وجود حقیقی با متجلی شدن در آینه های گوناگون رنگ های متنوع می یابد؛ بنابراین، تنوع جمال معشوق های مجازی، نمودی است از حسن معشوق حقیقی. عراقی در باب مظهر بودن معشوق های مجازی و زیبایی های ظاهری، تمثیل سایه و صاحب سایه را می آورد: «همچنان که سایه بدون آفتاب وجود ندارد و هر چیزی ذاتی دارد و ذات سایه شخص است، عالم و تمام مخلوقات و عشق ها و زیبایی های آن، سایه جمال و حسن الهی است و به آن قائم است؛ زیرا تمام عالم، قائم به ذات خداوند است» (همان: ۸۳). از آنجا که اساس خلقت بر شوق و اشتیاق و عشق و محبت بنا شده است (توجه به حدیث کنز) این عشق، مظاهر و جلوه های گوناگون یافته است، حتی در باب اسمای الهی نیز بحث تجلی و ظهور و اعیان شدن که ناشی از اشتیاق اسماست، بر مبنای عشق صورت گرفته است.

در لمعات، سریان و جریان مداوم و پیوسته وجود (تجلی مدام یا تجدد اکوان) همان بی نهایت بودن عشق و سریان آن در کل هستی و کل موجودات است، عراقی تعبیر «کُل

یوم هوَ فی شأن» را اشاره به همین مطلب می‌داند. در واقع، راز جلوه‌های گوناگون معشوق و جریان عشق در تمام مظاهر عالم، ناشی از همین بی‌نهایتی و مداومت آن است: «عشق در همه ساریست. ناگزیر جمله اشیاست و کیف تنکُرُ العشق و ما فی الوجود الا هو، ولو لا الحب ما ظَهَرَ ما ظَهَرَ... ذات محب و عشق او محال است که مرتفع شود، بلکه تعلق او نقل شود از محبوبی به محبوبی» (همان: ۶۲).

در نهایت اینکه عراقی در سایه وحدت وجود، به وحدت و یگانگی عشق و عاشق و معشوق رسیده و بر این باور است که حقیقت عشق، یکی است که در صورت‌های مختلف متجلی می‌شود: «و ما الوجود الا واحد غیر انه اذا اعددت المرایا تعددا» (همان: ۴۵). اشاره کردیم که در لمعات منظور از واژه عشق، مطلق وجود یا حق است؛ بنابراین، با اینکه در همه جاری است، اصل آن یکی است. عراقی به واسطه وحدتی که بین عشق و وجود دیده و آن را در کل هستی جاری و ساری دانسته، برخلاف بیشتر صوفیه، حتی به تقسیم‌بندی انواع عشق و درجه‌بندی آن پرداخته؛ زیرا او یک عشق و مساوق با آن، یک وجود بیش ندیده است.

در قرن نهم و در ادامه این جریان، عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸) نیز در آثار خود ابایی از اطلاق عشق به حب خداوند نداشته و به تبیین نظریه عشق الهی از منظر مکتب وحدت وجود پرداخته است. در رساله *لوايح واشعة اللمعات*، بحث تجلی خداوند در مظاهر عالم به واسطه و با انگیزه عشق مطرح شده و جامی عشق را جز لاینفک آدمی دانسته که البته ادراک آن با عقل ناممکن است. او ضمن تقسیم‌بندی انواع عشق «عشق حق به ذات خویش» را مهم‌ترین نوع عشق می‌داند و می‌نویسد: «هدف خداوند از خلقت، خارج از او نیست و آن هدف عشق است و در عشق به غیر نیازی نیست؛ زیرا اصلاً غیر وجود ندارد:

دلمان غنای عشق پاک آمد پاک      ز آلودگی نیاز با مشتی خاک  
چون جلوه گر و نظاره گر جمله خود اوست      گر ما و تویی در میان نباشیم چه باک»  
(جامی، ۱۳۷۳: ۷۴)

همچنین در *اشعة اللمعات*، عشق را «حقیقت مطلقه» خوانده (جامی، ۱۳۸۳: ۳۹) و معتقد است: «در عالم وجود جز عشق چیزی نیست، یعنی هستی عشق است و بس؛ و کیف ینکُر العشق و ما فی الوجود الا هو:

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق      پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق  
حاشا که ز سرّ عشق غافل مانم      چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق»  
(همان: ۶۲)

در مجموع، «در تفسیر جامی از هستی، عشق کلیدی‌ترین و محوری‌ترین مفهوم است که هم انگیزه آفرینش محسوب می‌شود و هم وسیله‌ای برای تبیین ارتباط متقابل پدیده‌های هستی است» (اسکندری، ۱۳۹۰: ۱۲۵). به هر حال، نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی بعد از جامی دیگر تبلور خاصی نداشته و آثار جامی را در این زمینه می‌توان ختم این تطور و تحول در دوره مورد بررسی ما به حساب آورد.

### نتیجه‌گیری

نظریه عشق الهی برآمده از آموزه‌های اسلام و تحت تأثیر دیگر نحله‌های فکری شرق و غرب، در عرفان اسلامی در بستر جریان‌های خاص و گاهی همسو شکل گرفته و در متون عرفانی فارسی جایگاه ویژه‌ای یافته است؛ به گونه‌ای که برخی از متون عرفانی گاهی با محوریت موضوع عشق تألیف شده‌اند و در برخی نیز حداقل گفتاری به این موضوع اختصاص یافته است.

به نظر می‌رسد تأکید بر اطلاق لفظ عشق درباره محبت خداوند - و نه محبت و همانندان آن - آغازگر جریان فرخنده‌ای بوده که زمینه‌ساز تحولی شگرف در نظم و نثر فارسی شده و گفتمان گسترده عرفان عاشقانه را پدید آورده است.

در شکل‌گیری و گسترش نظریه عشق الهی در عرفان اسلامی، گفتمان‌ها و جریان‌های موافق و مخالفی تأثیرگذار بوده‌اند. از یک سو جریان‌های مخالفی چون فقه حنبلی، تصوف زاهدانه، مکتب عرفانی بغداد و شیوه عرفانی مبتنی بر صحو، مانع از شکل‌گیری این نظریه به‌ویژه در سده‌های چهارم و پنجم هجری شده و از سویی مکاتب عرفانی خراسان و شیراز، فقه شافعی، برخی جریان‌های کلامی و نیز نحله‌های عرفانی مسیحی و ایرانی و فلسفه نوافلاطونی در ایجاد و گسترش این نظریه تأثیرگذار بوده‌اند.

همچنین به نظر می‌رسد تکامل این نظریه در عرفان اسلامی سیر تحول مشخصی داشته است. عرفای سده‌های نخستین در پذیرش این نظریه، دیدگاه منفی داشته‌اند و زهدورزانه با

این موضوع برخورد کرده‌اند. نبودن لفظ عشق در قرآن و پیشینه منفی معنای آن در میان اعراب و مخالفت‌های متکلمان، به کارگیری آن را در مورد خداوند دشوار کرده بود. در قرن چهارم و پنجم، هم‌زمان با ثبت تجربه‌ها و یافته‌های عرفانی کسانی چون بایزید، رابعه، حلاج و ابوسعید ابوالخیر و چیرگی تدریجی جریان‌ها و گفتمان‌های موافق با نظریه عشق الهی، همچنین دفاع محمد غزالی از این دیدگاه، پذیرش نسبی نظریه عشق الهی حاصل شد و در نهایت در قرن ششم، هم‌زمان با نگارش آثاری چون *تمهیدات* و *عبرالعاشقین*، پذیرش کلی این نظریه فراهم آمد.

در بررسی مهم‌ترین جریان‌ها و گفتمان‌ها در این خصوص نیز باید گفت هرچند در مکتب عرفانی بغداد به دلیل نگاه عالمانه و سخت‌گیرانه به عناصر عرفانی، نظریه عشق الهی فروغ چندانی نداشته، در دیگر مکاتب و جریان‌های عرفانی، این نظریه ظهور و بروزی خاص داشته است. در مکتب خراسان که دامنه گسترده‌ای از عرفان اسلامی، از اندیشه‌های عالمانه محمد غزالی گرفته تا نگرش‌های متناقض گونه عین‌القضات همدانی و اندیشه‌های جهان‌شمول مولانا، پیوند محکمی بین مسئله سکر و ذوقیات با موضوع عشق و محبت وجود دارد؛ چنانکه کمتر صوفی را در این مکتب می‌توان یافت که عشق را بنای سلوک عارفانه خود قرار نداده باشد. جریان مکتب عرفانی شیراز هم با تکیه بر همین نظریه و با آموزه‌های پرشور حلاج، راه خود را از مکتب بغداد جدا کرد و به پیوند حسن و جمال با عشق و محبت و پرستش مظاهر زیبایی رسید. مکتب فلسفی-عرفانی سهروردی نیز در قرن ششم، با تأثیرپذیری از سه سنت بزرگ ایرانی، اسلامی و یونانی، عشق و اشراق را به‌عنوان اصل عرفانی خود برگزیده و رسیدن به معرفت را بدون عشق ناممکن دانسته است. مکتب ابن عربی نیز از قرن هفتم و بعد از آن بر این نظریه تکیه داشته و جوانب اندیشه وحدت وجود را با محوریت عشق الهی تشریح کرده است.

### پی‌نوشت

۱. به قول نیکلسون «مولوی فرقی میان عرفان و عشق قائل نبوده است». نک: ترجمه انگلیسی مثنوی جلد هفتم، ص ۲۱۴.

۲. چنانکه در قرن ششم شیخ احمد جام (م ۵۳۶) می‌نویسد: «می‌پرسند که عشق چیست و عاشق کیست و شاید که کسی گوید که بر حق عاشقم یا نی؟... اما بدان که هیچ مسئله‌ای نیست که مشایخ را و علما را در



آن خلاف نیست، چرا باید در مسئله عشق خلاف نباشد؟ بسم الله الرحمن الرحیم که هیچ کاری آن راست نیاید، می‌نگرد که مشایخ و امامان در آنچه خلاف می‌کنند و بر نماز که بر جمله مؤمنان فرض است می‌نگرد که چه خلاف کرده‌اند و می‌کنند. در این مسئله عشق که جمله ابدالان و صدیقان در آرزوی آن‌اند که بویی از آن به مشام ایشان رسد، همه در حسرت این جان بدادند و ندیدندی الا اندکی که این نسیم عشق بر ایشان وزیده است» (نک: احمد جام، ۱۳۶۸: ۲۱۰-۲۱۱).

۳. حضور نظریه عشق الهی در نثر فارسی زمینه پیدایش نثر شاعرانه عرفانی را فراهم آورد؛ پدیده‌ای که از سوانح آغاز شد و در نثرهایی چون تمهیدات، معارف، روح الارواح، کشف الاسرار، مرصادالعباد، لمعات و لوائح تداوم یافت. به عبارت دیگر، یکی از نتایج غلبه این اندیشه در نثر فارسی، شکل‌گیری نثرهای شاعرانه است؛ بنابراین، پذیرش این نظریه همان‌طور که در تحول شعر فارسی مؤثر بوده، در تحول نثر عرفانی و سوق دادن آن به سمت وسوی شاعرانگی نیز تأثیر داشته است.

۴. برای فهرستی از آثار درباره عشق بنگرید به: «مسائل عشقی»، محمدتقی دانش‌پژوه در مجموعه سخنرانی‌های دومین کنگره تحقیقات ایرانی، ج ۲، به کوشش حمید زرین کوب، مشهد، ۱۳۵۲، ص ۶۲۶-۶۴۷.

۵. برای دریافت این دلایل نک: صص ۴۵۴ و ۴۵۵.

۶. پورجوادی به حق احمد غزالی را سلطان طریقت می‌خواند و این لقبی است که عین‌القضات به استاد خود داده است. نک: پورجوادی، ۱۳۵۸.

۷. مقاله سعدی و احمد غزالی، پورجوادی، ۱۳۹۳: ۱۶۳-۲۰۷.

۸. بنیادی‌ترین پایه نظریه هستی‌شناسی عین‌القضات، همین «تمثل» است که نوعی آگاهی و کشف باطنی و «دیدن ورای محسوسات» است، عین‌القضات آن را حاصل عشق می‌داند. نک: تمهیدات، ۱۳۸۹: ۱۲۴.

۹. برای اطلاع بیشتر از جایگاه عشق الهی در عرفان مولوی نک: مولانا و مدرسه عشق، مهدی کمپانی زارع، ۱۳۹۲.

۱۰. نک: صص ۲۶-۵۰ کتاب عطف.

۱۱. بنگرید به مقاله مونس‌العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی، پورجوادی، ۱۳۸۰. پورجوادی در این مقاله معتقد است که نظریه سهروردی در این رساله کاملاً نوافلاطونی است.

۱۲. این اثر سفرنامه‌ای خیالی است که نظریه عشق در آن موضوعیت دارد. البته خارج از محدوده مورد بررسی این مقاله است. نک: سفرنامه روح، ملامحمد فضولی، ۱۳۸۹.

## منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. (۱۴۰۳ ق). تلبیس ابلیس. دارالقلم. بیروت.

- احمد جام (ژنده‌پیل). (۱۳۶۸). *انس‌التائین*. تصحیح علی فاضل. چ اول. شرکت سهامی. چاپ افست.
- اسکندری، بهاء‌الدین و محمدرضا موحدی. (۱۳۹۰). «جامی و حدیث مکرر عشق». *ادب فارسی*. دوره ۱. ش ۳-۵. صص ۱۲۵-۱۴۵.
- بزرگ بیگدلی، سعید. نیکوبخت، ناصر و سید محسن حسینی مؤخر. (۱۳۸۵). «بررسی سبک نثر شاعرانه در *عبر‌العاشقین*». *پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی*. تهران. ش ۶. صص ۲۱-۴۹.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۳). *عبر‌العاشقین*. با اهتمام هنری کربن و محمد معین. چ چهارم. انتشارات منوچهری. تهران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۵۸). *سلطان طریقت*. چ اول. انتشارات آگاه. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۶۸). «رساله‌ای درباره عشق». *معارف*. ش ۱۸. صص ۱۰۵-۱۱۱.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۶۶). «نهج‌الخاص». *ادیان، مذاهب و عرفان: تحقیقات اسلامی*. ش ۵ و ۶. صص ۹۴-۱۳۱.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴). *دیدار با سیمرخ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار*. چ اول. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). *اشعة‌اللمعات*. تصحیح هادی رستگاری مقدم. چ اول. انتشارات بوستان کتاب. قم.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۳). *لوايح*. تصحیح یان ریشار. چاپ اول. انتشارات اساطیر. تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*. ترجمه جلیل پروین. چ اول. انتشارات حکمت. تهران.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۶۷). *ابن عربی. دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی*. ج اول. مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی. تهران.
- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۹۰). *الف‌الفت و لام‌معطوف*. ترجمه قاسم انصاری. چ اول. انتشارات سایه گستر. قزوین.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۴۵). *رساله عشق و عقل*. تصحیح: تقی تفضلی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. بی‌جا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۱). *مرصاد‌العباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ چهارم. شرکت انتشارات علمی-فرهنگی. تهران.

- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). ارزش میراث صوفیه. چ هفتم. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. چاپ اول. نشر مرکز. تهران.
- سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). روح‌الارواح. تصحیح نجیب مایل هروی. چ دوم. انتشارات علمی-فرهنگی. تهران.
- سهروردی. شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). رسائل شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن. چاپ دوم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- شریفیان، مهدی. (۱۳۹۳). «عشق افلاطونی و بازجست آن در آثار ابن‌سینا». مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن‌سینا. صص ۱-۱۴.
- شقیق بلخی، ابراهیم. (۱۳۶۶). «رسالة آداب العبادات». تصحیح پل نوپا. ترجمه نصرالله پورجوادی. معارف. ش ۱۰۵. صص ۱۰۶-۱۲۰.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۸۴). لمعات. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. چ سوم. انتشارات مولوی. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۳۶). تذکرة‌الاولیا، تصحیح نیکلسون، مقدمه محمد قزوینی. چاپ لیدن.
- علمی، قربان و سید ماجد غروی. (۱۳۸۷). «نسبت میان عشق انسانی و عشق ربانی در اندیشه روزبهان» مقالات و بررسی‌ها. ش ۸۷. صص ۱۰۱-۱۲۰.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۰). مجموعه آثار. به اهتمام احمد مجاهد. چ اول. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۳). کیمیای سعادت. تصحیح حسین خدیو جم. چ یازدهم. نشر علمی و فرهنگی. تهران.
- غنی، قاسم. (۱۳۴۰). تاریخ تصوف در اسلام. چ دوم. انتشارات کتاب‌فروشی زوار. تهران.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ششم. انتشارات علمی-فرهنگی. تهران.
- کاتاکشیتا، ماساتا. (۱۳۷۸). «تداوم و تحول در تصوف عاشقانه». ترجمه شهرزاد نیک‌نام. معارف. ش ۴۶. صص ۳۱-۴۹.
- کربن، هنری. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلام. ترجمه جواد طباطبایی. چ اول. انتشارات کویر. تهران.

- کریمیان صیقلانی، علی. (۱۳۸۹). *عشق در سه مکتب: مشاء، اشراق و حکمت متعالیه*. چ دوم. دفتر انتشارات اسلامی. قم.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۴). *خاصیت آینگی*. چ اول. نشر نی. تهران.
- محمدبن منور. (۱۳۸۹). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ نهم. انتشارات آگاه. تهران.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد روشن. چ اول. انتشارات اساطیر. تهران.
- میدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده‌الابرار*. تصحیح علی اصغر حکمت. چ پنجم. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۲). «جایگاه عشق در مبانی سنت‌های اول و دوم عرفانی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال نهم. ش ۳۰. صص ۱۲۸-۱۴۳.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۶۳). *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*. چ سوم. انتشارات طهوری. تهران.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمد عابدی. چ یازدهم. انتشارات سروش. تهران.
- همدانی، عین‌الفضات. (۱۳۸۹). *تمهیدات*. تصحیح و تعلیق دکتر عقیف عسیران. چ هشتم. انتشارات منوچهری. تهران.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۸۲). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ سوم. انتشارات سخن. تهران.

## Refrences

- Araqi, F. (2005). *Lama't* (3<sup>rd</sup> ed.) (M. Khajavi, Ed). Tehran: Mowlavi Publications.
- Attar, F. (1957). *Tazkarat-ol-owlia* [Memoirs of the saints] (R. A. Nicholson, Ed.). London: LUZAC & Co.
- Balkhi, Sh. (1987). *Resal ei adab ol ebada* [A treatise on rituals of worship] (P. Noya, Ed.) (N. Poorjavavdi, Trans.). *Maaref*, 105, 106-120.
- Baqli Shirazi, R. (2004). *Abhar ol asheqin* (4<sup>th</sup> ed.) (H. Corbin & M. Moein, Eds). Tehran: Manuchehri Publications.
- Bozorg Bigdeli, S. Nikoobakht, N. Hosseini Moakher, S.M. (2006). Exploring the poetic prose style in *Abhar ol Asheqin*. *Research Journal of Persian Language and Literature*, 6, 21-49.

- Chitic, W. (2009). *An introduction to Sufism and Islamic mysticism* (J. Parvin, Trans.). Tehran: Hekmat Publications.
- Corbin, H. (1998). *History of Islamic philosophy* (J. Tabatabai, Trans.). Tehran: Kavir Publications.
- Deylami, A. (2011). *Alef e olfat va lam e ma'toof* (Q. Ansari, Trans.) Qazvin: Saye Gostar Publications.
- Elmi, G. & Gharavi, S. M. (2008). The relation between human love and divine love in Ruzbehan's thoughts. *The journal of Articles and Reviews*, 87, 101-120.
- Eskandri, B., & Movahedi, M.R. (2011). Jami and the frequent words of love. *Journal of Persian Literature*, 1 (3-5), 125-145.
- Ghazzali, A. (1991). *Majmoo' e asar* [Collection of works] (A. Mojahed, Ed.). Tehran: Tehran University Press.
- Ghazzali, M. (2004). *Kimia y-e sa'adat* [Elixir of happiness] (11<sup>th</sup> ed.) (H. Khadivjam, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Ghosheyri, A. (2000). *Resale Qashiriyeh* [Qashiriyeh treatise] (6<sup>th</sup> ed.) (A. Othmani, Trans.) (B. Foruzanfar, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Hamedâni, E. (2010). *Tamhidat* [Preludes] (8<sup>th</sup> ed.) (A. Oseiran, Ed.). Tehran: Manouchehri Publications.
- Hojviri, A. (2007). *Kashfol mahjoob* [Revelation of the veiled] (11<sup>th</sup> ed.) (M. Abedi, Ed.). Tehran: Soroush Publications.
- Ibn Jawzi, A.A. (1983). *Talbis e eblis* [The devil's delusion]. Beirut: Dar al-Qalam Publications.
- Ibn Monavar, M. (2010). *Asrârol tohid fi maghâmat-e Sheykh Abi Saiid* (9<sup>th</sup> ed.) (M.R. Shafii Kadkani, Ed.) Tehran: Agah Publications.
- Jam, A. (Zhande Pil). (1989). *Ons ol ta'ebin* (A. Fazel, Ed.). Tehran: Offset Press Inc.
- Jami, A. (1994). *Lavayeh* (Y. Rishar, Ed.). Tehran: Asatir Publications.
- Jami, A. (2004). *Ashat ol lama'at* (H. Rastegari Moqaddam, Ed.). Qom: Boostan-e Ketab Publications.
- Karimian Seyghalani, A. (2011). *Eshgh dar se maktab: Masha, Ishraq va Hekmat e motaliyhe* [Love in three schools: Peripatetic, illuminationism and transcendent theosophy] (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office.
- Katakeshita, M. (1999). Continuity and transformation in romantic Sufism (Sh. Niknam, Trans.) *Maaref*, 46, 31-49.
- Khorasani, Sh. (1988). *Ibn Arabi, Great Islamic encyclopedia* (Vol. I). Tehran: Great Islamic Encyclopedia.
- Mayel heravi, N. (1995). *Khasiyat e ayyinegi* [The mirror property]. Tehran: Ney Publications.
- Meibodi, A. (1991). *Kashf al-asrar va addat al-abrar* (5<sup>th</sup> ed.). (A. Asghar Hekmat, Ed.) Tehran: Amir Kabir Publications.
- Minovi, M. (1984). *Ahvâl va aghval e Sheykh Abolhasan Kharaghani* (3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Tahoori Publications.
- Mirbaqeri Fard, S.A. (2013). The place of love in the mystical first and second traditions. *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, 9(30), 128-143.

- Mostamli Bokhari, E. (1984). *Sharh-e tarrof le mazhab altasavvof* (M. Roshan, Ed.). Tehran: Asatir Publications.
- Nikelson, R. (2003). *Islamic Sufism, relationship of man and God* (3<sup>rd</sup> ed.). (M.R. Shafii Kadkani, Trans.). Tehran: Sohkan Publications.
- Poorjavadi, N. (1979). *Soltan-e tariqat* [The king of mystical journey]. Tehran: Agah Publications.
- Poorjavadi, N. (1987). Nahj ol khas. *Journal of Islamic Research*, 5-6, 94-131.
- Poorjavadi, N. (1989). A treatise on love. *Ma'aref*, 18, 105-111.
- Poornamdarian, T. (1995). *Didar ba simorq* [The visit with Simorgh]. Tehran: Humanities and Cultural Studies Institute.
- Qani, Q. (1961). *Tarikh-e tasavvof dar Islam* [History of Sufism in Islam] (2<sup>nd</sup> ed.) Tehran: Zavvar Publications.
- Razi, N. (1966). *Resâle-e eshq o aql* [Treatise on wisdom and love] (T. Tafazzolli, Ed.) Tehran: Translation and Publishing Inc.
- Razi, N. (1992). *Mersad ol ebad* (4<sup>th</sup> ed.) (M. A. Riahi, Ed.). Tehran: Elmi-Farhangi Publications.
- Samani, A. (2005). *Rawh ol arvah* (2<sup>nd</sup> ed.) (N. Mayel Heravi, Ed.). Tehran: Elmi-Farhangi Publications.
- Sattari, J. (1995). *Eshq-e soufianeh* [Sufi love]. Tehran: Markaz Publications.
- Shrifian, M. (2014). Platonic love in the works of Avicenna. *Proceedings of the International Conference of Ibn Sina*, 1 -14.
- Sohrevardi, S. (1996). *Rasael Shaikh al-Ishraq* [Shaikh al-Ishraq treatises] (2<sup>nd</sup> ed.) (H. Corbin, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Zarrinkoub, A. (1994). *Arzesh-e Miras-e Soufi-ya* [The value of Sufi heritage] (7<sup>th</sup> ed.). Tehran: Amir Kabir Publications.

## نمادشناسی خلوت‌های نظامی در مخزن‌الاسرار<sup>۱</sup>

حسن شامیان<sup>۲</sup>  
سمانه جعفری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۸

تاریخ تصویب: ۹۷/۴/۲۷

### چکیده

یکی از برجسته‌ترین آثار زبان و ادب فارسی، مخزن‌الاسرار نظامی است که به‌عنوان متنی باز و تأویل‌پذیر قابل مطالعه و بررسی است. این اثر چنانچه از نام آن برمی‌آید و به بیان خود شاعر، مخزن‌الاسرار و رموز الهی و حاوی مطالب و بخش‌هایی است که درک مفاهیم آن، جز با فراتر رفتن از معنای ظاهری و کشف نمادها و بن‌مایه‌های کهن‌الگویی آن ممکن نیست. بخشی که نظامی در آن به توصیف دو خلوت خویش با دل و ثمره آن پرداخته است، یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین بخش‌های مخزن‌الاسرار به‌شمار می‌رود. هدف از این پژوهش، نمادشناسی و تحلیل این بخش است که فهم درست و درک دقیق آن بسیاری از اسرار مخزن‌الاسرار را کشف می‌کند و در دستیابی به مفاهیم نمادین دیگر

<sup>۱</sup>. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.20062.1502

<sup>۲</sup>. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان (نویسنده مسئول). hasan.shamyian@gmail.com

<sup>۳</sup>. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان. samanehjafari101@yahoo.com

منظومه‌های شاعر، به مخاطب یاری می‌رساند. بنا بر یافته‌ها و نتایج این پژوهش که به شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است، خلوت‌های دوگانه نظامی، روایتگر وقایعی است که برای او روی می‌دهد و در آن با عناصر کهن‌الگویی و نمادینی چون بهشت، آنیما، دل، باد، پیر دانا، سایه، همچنین با نوزایی روحی و درونی حاصل از سرگذشتن بر زانوی تفکر روبه‌رو می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** نظامی گنجه‌ای، مخزن‌الاسرار، خلوت‌های دوگانه، فرایند فردیت روانی.

## مقدمه

نظامی گنجوی از شاعران طراز اول و منظومه‌سرایان برجسته پارسی‌گوی قرن ششم هجری است که متأسفانه بسیاری از بخش‌های مهم زندگی او از قبیل تاریخ تولد، تاریخ مرگ و... در پرده ابهام قرار دارد. از جمله موارد مبهم در زندگی او، گرایش‌های زاهدانه و عارفانه وی است که به شکل‌های مختلف در آثارش دیده می‌شود. زهد و گوشه‌نشینی نظامی که شاعر توصیف مفصلی از آن را در *مخزن‌الاسرار* خود آورده، همچنین بسامد نسبتاً زیاد کاربرد واژگان و اصطلاحات عرفانی از جمله عشق، عاشق، معشوق، سماع، خرقه، خانقاه، زاهد، مرید، مراد و... سبب شده است بسیاری از محققان و نظامی‌پژوهان او را در سلک عرفا و متصوفه به‌شمار آورند؛ چنانچه برخی نظامی را از پیشوایان بزرگ عرفانی و دارای مراتب بلند می‌دانند و معتقدند وی با طی کردن مراتب و مقامات باطنی، نفس خود را از طریق ریاضت و چله‌نشینی رام کرده است و از این طریق صاحب همت شده که این امر به‌خوبی در اشعار وی آشکار است. به عقیده ایشان، سیر و سلوک نظامی در آغاز و در عتفوان جوانی رخ داده و وی در *مخزن‌الاسرار*، کیفیت پرورش دل را در ضمن دو خلوت بیان کرده است (ر.ک: دستگردی، ۱۳۱۸: ۷۹). زرین‌کوب نیز نظامی را از عرفای برجسته قرن ششم می‌داند و عرفان او را عرفانی زهد‌آمیز و در عین حال اشراقی معرفی می‌کند (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۶۷-۶۸).



تحقیق و تفحص در آثار نظامی پژوهان نشان می‌دهد که عارف دانستن نظامی تنها در آثار متأخران دیده نمی‌شود و گویی این انتساب از دولت‌شاه سمرقندی در تذکرة الشعرا صورت گرفته است. در نقطه مقابل این نظریات، برخی نیز عارف بودن نظامی را رد کرده و دلایلی را برای آن برشمرده‌اند. آن‌ها علت کاربرد برخی اصطلاحات اهل طریقت را در *مخزن‌الاسرار* رواج عرفان در عصر شاعر و حمایت سلاطین وقت از عرفا دانسته و معتقدند که این امر توجه ویژه شعرا از جمله نظامی را به کاربرد اصطلاحات صوفیه در شعر آن‌ها موجب شده است. به عقیده آن‌ها با توجه به درون‌مایه *مخزن‌الاسرار*، این اثر را باید از نوع ادب تعلیمی زاهدانه برشمرد؛ زیرا در این اثر، نوعی عصیبت دینی و جزمی‌گرایی و بیان تحکم‌آمیز و آمرانه‌ای به کار رفته است که با روحیه تسامح و تساهل عرفا سازگاری چندانی ندارد (ر.ک: نیکوبخت، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۱).

بررسی آثار نظامی نشان می‌دهد که در ظاهر، بیشترین گرایش‌های عرفانی و زاهدانه وی - چه از پیشوایان بزرگ عرفانی باشد یا خیر - در *مخزن‌الاسرار* بازتاب یافته است. این منظومه به‌عنوان تنها منظومه غیرداستانی خمسه، منظومه‌ای عرفانی و حکمی نسبتاً دشوار است که شاعر آن را به تقلید از حدیقه سنایی سروده است، اما چنانچه خود نیز در آغاز منظومه گفته است، کار وی تقلید و نظیره‌گویی صرف نیست:

|                                |                            |
|--------------------------------|----------------------------|
| آن زری از کان کهن ریخته        | وین دُری از بحر نو انگیخته |
| آن به در آورده ز غزنی علم      | وین زده بر سکه رومی رقم    |
| گرچه در آن سکه، سخن چون زر است | سکه زرّ من از آن بهتر است  |
| گر کم از آن شد بنه و بار من    | بهرتر از آن است خریدار من  |
| شیوه غریب است نشو نامجیب       | گر بنسوازش نباشد غریب      |
| کائن سخن رسته پر از نقش باغ    | عاریت‌افروز نشد چون چراغ   |

(نظامی، ۱۳۸۰: ۳۶)

محتوای *مخزن‌الاسرار* به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش اول آن حاوی حمد خداوند، مناجات، نعت رسول اکرم (ص)، معراج‌نامه، مدح بهرام‌شاه، توصیف سخن و شرح دو خلوت درونی است که شاعر طی آن به گونه‌ای نمادین با دل خویش هم‌صحبت شده است.

بخش دوم منظومه نیز در بیست مقالت تنظیم شده که در پایان هر یک از آن‌ها، حکایتی اغلب متناسب با مضمون آن آمده است. در بخش اول منظومه بعد از مقدمات مذکور، شاعر طی دو خلوت با دو واقعه نمادین مواجه می‌شود که در برخورد اول، فهم آن برای مخاطب دشوار است. در این دو واقعه که پس از خلوت‌نشینی شاعر و سر بر زانوی تفکر نهادن و گوی شدن قامت چو گانی‌اش به دست آمده، عناصر و موتیف‌هایی وجود دارد که در بسیاری از نمونه‌های مشابه داستانی و غیرداستانی آن دیده می‌شود و شناخت آن‌ها کلید دریافت مفاهیم و معانی موجود در این دو بخش از منظومه است. با توجه به این مسئله، هدف از این پژوهش بازشناسی و بررسی عناصر و مفاهیم نمادین و کهن‌الگویی در بخش دو خلوت نظامی در *مخزن‌الاسرار* است که شناخت آن نه تنها سبب درک بهتر این منظومه و مضامین بلند آن خواهد شد بلکه موجب می‌شود مخاطب با نگاهی وسیع‌تر و عمیق‌تر، خمسه را مطالعه کند و ابعاد گسترده آن برایش روشن‌تر شود. این امر ابعاد وجودی شاعر را واضح‌تر، و جایگاهش را در میان معاصران و شعرای منظومه‌سرای قبل و بعد از خود آشکارتر می‌کند.

### مبانی نظری

«فرایند فردیت»، یکی از مباحث مهم و محوری در روان‌شناسی تحلیلی یونگ است که وی آن را نخستین بار در سال ۱۹۲۱ در کتاب «سنخ‌های روان‌شناسی» مطرح کرد. البته پیش از آن در تز دکترای خود که در سال ۱۹۰۲ نوشته، اشاراتی به این مقوله کرده بود (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۵: ۲۰۲). فرایند فردیت از آنجا مطرح شد که یونگ با مطالعه روی تعداد زیادی از مردم و تحلیل خواب‌های آن‌ها دریافت که خواب، نه تنها به چگونگی زندگی خواب‌بیننده بستگی دارد، بلکه خود بخشی از بافت عوامل روانی است. همچنین به این نتیجه رسید که خواب در مجموع از یک ترکیب و شکل باطنی تبعیت می‌کند و نام آن را «فرایند فردیت» نهاد. به عقیده وی، از آنجا که صحنه‌ها و نمایه‌های خواب هر شب تغییر می‌کند، هر کسی نمی‌تواند پیوستگی آن‌ها را با یکدیگر دریابد، اما اگر کسی درباره توالی خواب‌های خود طی سالیان دراز مطالعه کند، متوجه آشکار و ناپدید شدن متناوب پاره‌ای از محتویات آن‌ها خواهد شد. نتیجه اینکه زندگی رؤیایی ما تحت تأثیر پاره‌ای مضامین و

گرایش‌های دوره‌ای و تصویری پیچیده به وجود می‌آید و اگر کسی درباره‌ی تصویر پیچیده‌ی دورانی طولانی مطالعه کند، گونه‌ای گرایش یا جهت پنهان اما منظم در آن مشاهده می‌کند که همان فرایند رشد روانی تقریباً نامحسوس فردیت است؛ فرایندی که موجب می‌شود شخصیت فرد به مرور غنی‌تر شود (ر.ک: یونگ، ۱۳۸۳: ۲۴۰-۲۴۱).

به موجب پژوهش‌های یونگ، کهن‌الگوی فرایند فردیت نه تنها در خواب‌ها و رؤیاهای خود را می‌نمایاند، بلکه بسیاری از آثار برجسته‌ی ادبیات ملل نیز به گونه‌ای نمادین و در قالب کهن‌الگوها روایتگر این روند متعالی و مراحل شناخته‌شده و نسبتاً ثابت آن است. از جمله این آثار که در گستره‌ی زبان و ادب فارسی پدید آمده، *مخزن‌الاسرار* نظامی است که شاعر در بخش دو خلوت خود به روایت آن پرداخته است. این بخش نیز همانند بسیاری از نظیره‌هایش شامل مراحل چون فراخوانی، دیدار با سایه، بازگشت به زهدان مادری، انتظار، تولد دوباره، دیدار با آنیما در باغی بهشت‌سان و درنهایت دستیابی به گستردگی روانی و کمال است که در بیشتر مراحل به دستیاری پیری دانا انجام می‌شود.

### پیشینه پژوهش

جایگاه برجسته‌ی نظامی در میان شعرا، داستان‌سرایان و مثنوی‌گویان عرصه‌ی زبان و ادب فارسی سبب شده که از همان زمان شاعر تاکنون، به آثار و احوالش توجه شود و بسیاری از ناقدان و پژوهشگران ادبی از دیدگاه‌های مختلف به بررسی خمسه‌ی او بپردازند. نخستین اثر نظامی که در ظاهر متفاوت با سایر آثارش به نظر می‌رسد و درون‌مایه‌ای عرفانی دارد، *مخزن‌الاسرار* است که مقالات و پژوهش‌های مختلفی درباره‌ی آن انجام شده است. بخشی از این پژوهش‌ها مربوط به تحلیل ابیات و بررسی نسخ و شرح‌های این اثر است که برای جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود. برخی نیز بسیار تخصصی‌تر و به‌ویژه به محتوا و مضمون ابیات نقب زده و سعی کرده‌اند که لایه‌های مختلف معنایی این اثر را که به‌ویژه در بخش اول نمود یافته، آشکار کنند. از جمله فلاح و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «تصویر دل در *مخزن‌الاسرار*»، از دیدگاه عرفانی، جایگاه دل را در *مخزن‌الاسرار* بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که نظامی در تبیین دل، پایه‌های آرمان‌شهر و مدینه فاضله‌ی انسانی مطلوب خود را بنا نهاده است. آن‌ها معتقدند که تا روزگار

نظامی، هیچ‌یک از شاعران فارسی‌زبان که شناختی از عرفان و تصوف داشته‌اند، به‌صورت شاعرانه و در قالب شعر به تبیین دل‌نپرداخته‌اند. آن‌ها دیدار نظامی با دل و شناختی که از آن به‌دست می‌آید را تجربه‌ای روحانی می‌دانند (ر.ک: فلاح و همکاران، ۱۳۸۸).

«داستان آفرینش؛ شرح تطبیقی-تحلیلی مقدمه مخزن‌الاسرار نظامی» پژوهش دیگری است که نویسنده در آن، با توجه به سه اصل «نظم در شاکله و ساختار اثر»، «استفاده از آثار هم‌عرض» و «پیوند عمودی ابیات» معتقد است مقدمه مخزن‌الاسرار بر مبنای داستان آفرینش و ترتیب خلقت هستی سروده شده است (ر.ک: نیک‌منش، ۱۳۸۴).

مقاله دیگری درباره مخزن‌الاسرار «تداوم اندیشه‌های ایران‌شهری در مخزن‌الاسرار نظامی» نام دارد که نویسندگان در آن مؤلفه‌ها و کلیدواژه‌هایی چون اندرزهای سیاسی، وزارت، عدالت، استقرار نظم نوین و داد‌گرانه، توأمان‌بودن پادشاهی و دین، غفلت پادشاهی، توجه به سنت پسندیده شاهان پیشین و انتقاد از نابسامانی‌های روزگار پرداخته و معتقدند که نظامی با نظم مخزن‌الاسرار مخصوصاً در چهار مقاله اول، پادشاه و امرای زمانش را در کانون توجه خود قرار داده است (وافی ثانی و همکاران، ۱۳۹۵).

سه نمونه مذکور، از جمله پژوهش‌ها و نقدهای تخصصی روی مخزن‌الاسرار است و سایر پژوهش‌ها چنانچه گفته شد، به تشریح و بررسی ابیات و شرح‌های این اثر گران‌سنگ عرفانی پرداخته‌اند. با توجه به این امر و با توجه به اینکه بخش خلوت‌های نظامی با دل، جزء دشوارترین و دیریاب‌ترین و البته پر‌نمادترین بخش‌های منظومه مخزن‌الاسرار است، در این پژوهش با رویکردی نمادشناختی و تحلیلی به بررسی این بخش از منظومه نظامی پرداخته می‌شود و خوانشی نو از آن ارائه خواهد شد. تحلیل و نمادشناسی متون عرفانی از جمله رویکردهای برجسته‌ای است که در دهه‌های اخیر بسیاری از پژوهشگران بدان روی آورده‌اند که برای پرهیز از اطالة کلام، تنها به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

«کوه و معانی نمادین آن در بیان عواطف عارفانه و عاشقانه مولانا در مثنوی» نوشته بهنام‌فر و زمانی‌پور (۱۳۸۵)، «نمادهای اسطوره‌ای در سایه نور عرفانی در هفت‌پیکر نظامی» پژوهشی از خائفی و هوشیار (۱۳۹۴)، «سیمرغ در آثار مولانا» نوشته حاتمی (۱۳۹۱)، «بازتاب نماد آینه در عرفان و اسطوره با تکیه بر بندهشن و مرصادالعباد» نوشته عامری و پناهی (۱۳۹۴)، «دنیا؛ نماد عالم ظلمت در عرفان اسلامی» پژوهشی از سالاری و حسینی

کازرونی (۱۳۹۳) و «نماد نور در ادبیات صوفیه» نوشته نزهت (۱۳۸۸). در تمامی مقالات مذکور، نویسندگان با نگرشی نشانه‌شناختی به بررسی مفاهیم و مقولات نمادین در آثار عرفانی پرداخته و به لایه‌های ناخودآگاهی متون نقب زده‌اند.

## فرضیه‌ها

در این پژوهش، چندین فرضیه موردنظر است:

۱. مخزن‌الاسرار چنانچه از نام آن برمی‌آید، به دلیل عرفانی بودن حاوی اسرار و رموزی است که به‌ویژه در بخش دو خلوت شاعر مطرح شده است.
۲. بخش اول و دوم منظومه در ارتباط با یکدیگر و دارای ساختار و محتوایی نمادین و کهن‌الگویی است.
۳. خلوت اول و دومی که در مخزن‌الاسرار روایت شده است، از یک الگوی روان‌شناختی به نام فرایند فردیت روانی تبعیت می‌کند که زیرساخت بسیاری از نظیره‌های آن، تجربه‌های عرفانی، افسانه‌ها، اساطیر، خواب‌ها، رؤیاها، نقاشی‌ها و دیگر هنرهای تجسمی است.

## ۱. خلوت‌نشینی و تأثیر آن بر نظامی

خلوت‌های شبانه و شرح گفت‌وگو با «دل» که سبب ارتباط نظامی با نیروهای ارشادگر غیبی و در نتیجه عمق معنایی آثار وی شده، از جمله برجسته‌ترین بخش‌هایی است که منظومه مخزن‌الاسرار توصیفگر آن است. در بخشی از این منظومه که پس از مدح ملک «فخرالدین بهرام شاه‌بن داود» آمده، نظامی طی چند بیت ابتدا به بیان برتری سخن منظوم بر منشور پرداخته و علت برتری سخن قافیه‌سنجان و سخن‌پروران را گوشه‌نشینی و درون‌پروری ایشان ذکر کرده است؛ مقامی که ثمره «سر زانوی ولایت‌ستان» ایشان است. او شیوه نشستن و در خود فرورفتن آن‌ها را هنگام تفکر و توجه به درون چنین توصیف کرده است:

سر نهـد بر سر هر آستان

با سر زانوی ولایت‌ستان

در دو جهان دست حمایل کند

چون سر زانو قدم دل کند

|                           |                             |
|---------------------------|-----------------------------|
| آیید فرقتش به سلام قدم    | حلقه صفت پای و سر آرد به هم |
| در خم آن حلقه که چستش کند | جان شکنند، باز درستش کند    |
| گاهی از آن حلقه زانو قرار | حلقه نهد گوش فلک را هزار    |
| گاه بدین حلقه فیروزه رنگ  | مهره یکی ده به در آرد ز چنگ |

(نظامی، ۱۳۸۰: ۴۱-۴۲)

نظامی سخنی را دارای ارزش و اعتبار می‌داند که پرورده سر زانوی تفکر باشد. خود او نیز آن گونه که در بخش «توصیف شب و شناختن دل» آورده، همین شیوه تفکر و درون‌پروری را اختیار کرده و سخنش که حاوی مخزن اسرار الهی است، زاده همین لحظات نابی است که شاعر، سر به گریبان تفکر فرو برده و چوگان قامت خویش را گوی میدان تفکر کرده است:

|                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| بر در مقصوره روحانیم      | گوی شده قامت چوگانیم      |
| گوی به دست آمده چوگان من  | دامن من گشته گریبان من    |
| پای ز سر ساخته و سر ز پای | گوی صفت گشته و چوگان‌نمای |

(همان: ۵۰)

در بخش دیگری از مخزن‌الاسرار (ابتدای مدح ملک فخرالدین بهرام شاه‌بن داود)، نظامی، حالت خود را هنگام تفکر و درون‌پروری چنین توصیف کرده است:

|                            |                          |
|----------------------------|--------------------------|
| من که در این دایره دهر بند | چون گره نقطه شدم شهر بند |
| دسترس پای گشاییم نیست      | سایه ولی فرّ هماییم نیست |
| پای فرورفته بدین خاک در    | با فلکم دست به فتراک در  |
| فرق به زیر قدم انداختم     | وز سر زانو قدمی ساختم    |
| گشته ز بس روشنی روی من     | آینه دل سر زانوی من      |
| من که به این آینه پرداختم  | آینه دیده در انداختم     |

(همان: ۳۱)

نتیجه این طرز خلوت و سر نهادن بر زانوی تفکر که نظامی آن را توصیف کرده است، تولدی درونی و دستیابی به خویش‌شن حقیقی و تجربه فرایند فردیت روانی است؛ تولدی که

ثمره آن برای نظامی و امثال او لعل سخنی است که نسبتی درست به پدر طبع دارد؛ سخنی ناب که از حقیقتی متعالی سرچشمه گرفته است. تصویری که نظامی از شیوه گوشه‌نشینی و سر بر زانوی تفکر نهادن خویش و سایر اهل دل به دست داده است، شباهتی برجسته با تابلوی نقاشی «پی‌یر ایو تره‌موآ»، نقاش مشهور فرانسوی (متولد ۱۹۲۱) دارد که وی آن را به طرز معناداری «برای تولد انسان والا» نام نهاده است (تصویر ۱) که بسیار شبیه به شیوه قرار گرفتن جنین در رحم مادری است. این شباهت به این دلیل است که هر دو این حالت‌ها (جنینی و درون‌پروری) نوعی تولد و ورود به دنیایی بزرگ‌تر و کامل‌تر را به دنبال دارد؛ علاوه بر این، به وضعیت جسمی انسان در هنگام سجده نیز شباهت دارد.

## ۲. دو خلوت نظامی

### ۲-۱. خلوت اول

پس از بیان اهمیت پرداختن به دل و توجه به درونیات، برای دستیابی به کلام ناب و حقیقی و توصیف برتری چنین سخنی بر سخن ناسخته و سرسری، نظامی به شرح مبسوط برخی مکاشفات خویش که محصول سر نهادن بر زانوی تفکر است و طی دو خلوت آن را به دست آورده، پرداخته است. بررسی این دو خلوت، جایگاه معنوی و عظمت روح نظامی و اهمیت منظومه‌های او را نشان می‌دهد. بنابر *مخزن‌الاسرار*، تمامی این دریافت‌ها در شبی این چنین به دست آمده است:

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| چون سپر انداختن آفتاب       | گفت زمین را سپر افکن بر آب |
| گشت جهان از نفسش تنگ‌تر     | وز سپر او سپرک رنگ‌تر      |
| با سپر افکندن او لشکرش      | تیغ کشیدند به قصد سرش      |
| گاو که خرمهره بدو درکشند    | چون که بیفتد همه خنجر کشند |
| طفل شب آهیخت چو در دایه دست | زنگله روز فرا پاش بست      |
| از پی سودای شب اندیشه‌ناک   | ساخته معجون مفرح ز خاک     |
| خاک شده باد مسیحای او       | آب زده آتش سسودای او       |
| شربت و رنجور به هم ساخته    | خانه سسودا شده پرداخته     |
| ریخته رنجور یکی طاس خون     | گشته ز سر تا قدم انقاس گون |

رنگ درونی شده بیرون‌نشین  
 هر نفسی از سرطنازی‌ای  
 گفته قضا: «كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»  
 بازی شب ساخته شب‌بازی‌ای  
 گه قصب ماه گل‌آمیز کرد  
 گاه دف زهره درم‌ریز کرد  
 (همان: ۴۶-۴۷)

به‌موجب آنچه نظامی در ادامه آورده است، در چنین شبی که توصیف آن گذشت، او ندایی از جانب هاتف غیبی می‌شنود و حوادث بعدی روی می‌دهد که پیش از پرداختن به آن ضروری است به اهمیت شب و ارتباط مفاهیم نمادین آن با خلوت‌های نظامی و ثمره آن پرداخته شود. نمادشناسی شب، این زمان را «نمادی از دوره لقاح، جوانه‌زدن و فساد می‌داند. به‌موجب این نگرش، شب از تمامی بالقوه‌گی‌های هستی سرشار است. ورود به شب یعنی بازگشت به بی‌تمیزی؛ جایی که کابوس‌ها و غول‌ها افکار سیاه را به هم می‌زنند. شب، تصویر ناخودآگاه است و در رؤیای شب، ناخودآگاه آزاد می‌شود. مانند تمام نمادها شب نیز دو جنبه دارد: جنبه تاریک؛ یعنی جایی که کون و فساد صورت می‌گیرد و جنبه آماده‌سازی برای روز؛ جایی که نور زندگی از آن بیرون می‌جوشد. در یزدان‌شناسی عرفانی، شب، نماد غیبت کامل آگاهی معین، یعنی آگاهی تحلیل‌پذیر و قابل بیان است و بیش از آن نشانه نبود هرگونه امر بدیهی و حمایت‌های روانی است» (شوالیه، ۱۳۸۵، ج ۴: ۳۰-۳۱).

آنچه نظامی در این بخش از منظومه خود روایت کرده، در واقع حوادثی است که در خواب یا واقعه‌ای در بیداری یا حالتی خلسه‌گون برای او روی داده و طی آن وی سیری درونی و رو به کمال را در ناخودآگاه خود تجربه کرده است که این امر با مفاهیم نمادین شب که در بالا ذکر شد، تناسبی قابل توجه دارد؛ زیرا از یک سو شب، تصویر ناخودآگاه است و در رؤیای شب، ناخودآگاه آزاد می‌شود و از سوی دیگر، جنبه آماده‌سازی برای روز و تولد دوباره را دارد.

به‌موجب مخزن‌الاسرار در شبی که توصیف آن گذشت، نظامی مشغول سخن‌سرایی است؛ سخنی آمیخته با خون جگر. او قصد سرودن مخزن‌الاسرار را دارد، اما ظاهراً هنوز به چنان پختگی و کمالی دست نیافته است که بتواند سراینده چنان گنجی باشد؛ از این رو هاتف غیبی خطاب به او چنین می‌گوید:



هاتف خلوت به من آواز داد  
آب در این آتش پاکت چـراست؟  
خاک تب آرنده به تابوت بخش  
تیر میفگن، که هدف رأی توست  
غافل از این بیش نشاید نشست  
در خم این خم که کبودی خوش است  
دور شو از راهزنان حواس  
عرش روانی که ز تن رسته‌اند  
و آنکه عنان از دو جهان تافته‌ست  
دل اگر این مهره آب و گل است  
زنده به جان، خود همه حیوان بود  
دیده و گوش از غرض افزونی‌اند  
پنبه در آگنده چو گل گوش تو  
نرگس و گل را چه پرستی به باغ؟  
دیده که آینه هر ناکس است  
طبع که با عقل به دلالگیست  
تا به چهل سال که بالغ شود  
یار کنون بایدت، افسون مخوان  
دست بر آور ز میان چاره‌جوی  
غم مخور البته که غمخوار هست  
بی‌نفسی را که زبون غم است  
چون نفسی گرم شود با دو کس  
صبح نخستین چو نفس برزند  
پیش‌ترین صبح به خواری رسد  
از تو نیاید به تویی هیچ کار  
گرچه همه مملکتی خوار نیست

وام چنان کن که توان باز داد  
باد، جنیت کش خاکت چـراست؟  
آتش تابنده به یاقوت بخش  
مقرعه کم زن که فرس پای توست  
بر در دل ریز گـر آیت هست  
قصه دل گو که سرودی خوش است  
راه تو دل دانسد، دل را شناس  
شهر جبریل به دل بسته‌اند  
قوت ز در یوزه دل یافته‌ست  
خر هم از اقبال تو صاحب‌دل است  
زنده به دل باش که عمر آن بود  
کارگر پرده بیرونی‌اند  
نرگس چشم آبله هوش تو  
ای ز تو هم نرگس و هم گل به داغ  
آتش او آب جوانی بس است  
منتظر نقد چهل سالگیست  
خرج سفرهاش مبالغ شود  
درس چهل سالگی اکنون مخوان  
این غم دل را دل غمخواره جوی  
گردن غم بشکن اگر یار هست  
یاری یاران مددی محکم است  
نیست شود صد غم از آن یک نفس  
صبح دوم بانگ بر اختر زند  
گر نه پسین صبح به یاری رسد  
یار طلب کن که بر آید ز یار  
یار طلب کن که به از یار نیست

|                                |                              |
|--------------------------------|------------------------------|
| هست ز یاری همه را ناگزیر       | خاصه ز یاری که بود دستگیر    |
| این دو سه یاری که تو داری ترند | خشک‌تر از حلقه در بر درند    |
| دست در آویز به فتراک دل        | آب تو باشد که شوی خاک دل     |
| چون ملک‌العرش جهان آفرید       | مملکت صورت و جان آفرید       |
| داد به ترتیب ادب ریزشی         | صورت و جان را به هم آمیزشی   |
| زین دو هم آگوش دل آمد پدید     | آن خلفی کو به خلافت رسید     |
| دل که بر او خطبه سلطانی است    | اکدش جسمانی و روحانی است     |
| نور ادیمت ز سهیل دل است        | صورت و جان هر دو طفیل دل است |

(نظامی، ۱۳۸۰: ۴۷-۴۹)

نظامی در ابیات مذکور به چند نکته برجسته اشاره کرده است که مهم‌ترین آن‌ها توجه به دل و اهمیت آن است. «دل» که نظامی از قول هاتف غیبی (پیر دانای درونی) آن را فرزند صورت (جسم) و جان می‌داند، یکی از مقوله‌های برجسته‌ای است که به‌ویژه اهل معرفت توجه خاصی به آن داشته‌اند. لاهیجی در شرح مصراع دوم از بیت نخست گلشن راز، درباره اهمیت دل و نقش آن در سیر کمالی انسان چنین می‌گوید: «و چون انسانیت انسان به دل است؛ چه دل، محل تفصیل علم و کمالات روح و مظهر تقلب ظهورات الهی به شئون ذاتی است و از این جهت مسما به قلب شده، فرمود که: چراغ دل به نور جان برافروخت و چون دل واسطه است میان روح و نفس و کمالات هر دو به حسب برزخیت در او ظهور یافته و از روح مستفیض و به نفس مفیض است، گفت که: چراغ دل به نور جان اشارت به آن دارد که قلب، مستفیض از روح است و دل را به چراغ از آن جهت نسبت کرد که چنانچه در ظلمت، ادراک اشیا به واسطه چراغ می‌توان نمود، رؤیت جمال وحدت حقیقی در تاریکی کثرت، جز به صفای دل حاصل نمی‌تواند بود» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳-۴). سنایی نیز در حدیقه که مخزن‌الاسرار به نظیره گویی از آن سروده شده است، موضع دین را دل می‌داند و آن را به شمعی انجم‌سوز تشبیه می‌کند که تواند نمود چهره به روز (ر.ک: سنایی غزنوی، ۱۳۵۹: ۳۳۷).

وجه مشترک میان اقوال مذکور و سخن نظامی در مخزن‌الاسرار این است که دل، حاصل ازدواج روح و نفس و واسطه رسیدن فیض روح به نفس است. از این رو هاتف

غیبی که صاحب علم حقیقی است، نظامی را متوجه دل و اهمیت آن می‌کند و آن را بهترین یار و یاور در طی طریق کمال و فردیت می‌داند.

از دیگر نکات کلیدی در ابیات بالا اهمیت چهل سالگی است که گویا شاعر انتظار آن را می‌کشد تا در آن تحول اساسی و فردیت و کمال مورد نظر خود را به دست آورد، اما هاتف غیبی او را از این انتظار بازمی‌دارد و از او می‌خواهد که اکنون به حسب جوانی رفتار کند و یاری برگزیند.

در نمادشناسی اعداد نیز چهل، عدد انتظار، آمادگی، آزمایش و تنبیه است که جنبه اول آن کمتر شناخته شده و از همه مهم‌تر است. بنابر نظر «رنه آئنده» عدد چهل نشانه به پایان رسیدن یک دور تاریخ است؛ دوری که می‌باید نه فقط به تکرار، بلکه به تغییری اساسی و گذر از نظام عملی از یک زندگی به زندگی دیگر منتهی شود (شوالیه، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۷۶). تمامی این مفاهیم نمادین، بازتابی برجسته در نمونه‌های مذکور دارد و با انتظار نظامی برای رسیدن به چهل سالگی نیز متناسب است.

هاتف غیبی که نظامی در این بخش و دیگر بخش‌ها از او یاد می‌کند، یکی از نمودهای برجسته کهن‌الگوی پیر دانا است که حضوری قابل توجه و کارگشا در بسیاری از داستان‌ها، اساطیر، افسانه‌ها، خواب‌ها و رؤیاها دارد. بنابر تحقیقات یونگ، او به عنوان رایج‌ترین مظهر عامل روحانی، نه تنها در رؤیا بلکه در حالت خلسه (تخیل فعال) نیز به صورتی بسیار انعطاف‌پذیر ظاهر می‌شود؛ چنانکه گاه در هند در نقش «گورو» (به سنسکریت = مربی و مرشد) قرار می‌گیرد. پیر دانا در رؤیاها در هیئت ساحر، طیب، روحانی، معلم، استاد، پدر بزرگ یا هرگونه مرجعی ظاهر می‌شود. «روح مثالی» به صورت مرده، جن، حیوان و... همواره در وضعیتی ظاهر می‌شود که بصیرت، درایت، پند عاقلانه، اتخاذ تصمیم و برنامه‌ریزی و امثال آن ضروری است، اما شخص به تنهایی توانایی آن را ندارد. به این ترتیب پیر از طرفی مبین معرفت، تفکر، بصیرت، ذکاوت، درایت و الهام و از طرف دیگر نمایانگر خصال خوب اخلاقی از قبیل خوش‌نیتی و میل به یآوری است که همه این‌ها روشنگر شخصیت روحانی اوست (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۱۸).

تجلی پیر فرزانه و خردمند دل در حالتی از خلسه یا خواب بر نظامی، او را که مشغول سرودن *مخزن‌الاسرار* است، وارد مسیر تازه‌ای می‌کند که درنهایت، کسب کمال و فردیتی نوین را برای شاعر به‌دنبال دارد:

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| من به چنین شب که چراغی نداشت | بلبل آن روضه که باغی نداشت   |
| خون جگر با سخن آمیختم        | آتش از آب جگر انگیختم        |
| با سخنم چون سخنی چند رفت     | بی‌کسم اندیشه در این پند رفت |
| هاتف خلوت به من آواز داد     | وام چنان کن که توان باز داد  |

(نظامی، ۱۳۸۰: ۴۷)

نظامی پس از شنیدن سخنان هاتف غیبی، دل به ارشاد او می‌سپارد و جان را هدف هاتف جان می‌کند. در رویکردی کهن‌الگویی می‌توان تجلی هاتف غیبی بر نظامی و سخنان ارشادگر وی را معادل تکان اولیه‌ای دانست که یونگ آن را شرط لازم آغاز فردیت و کمال دانسته است. این مرحله، نوعی فراخوان است که سرسپردن به آن، فرد را در مسیر تعالی و فردیتی قرار می‌دهد که نتیجه آن، اتحاد نیروهای خودآگاهی و ناخودآگاهی و در نتیجه، یکپارچگی روانی است (ر.ک: یونگ، ۱۳۸۳: ۲۵۳). نظامی به توصیف هاتف غیبی، پای در مسیر فردیت می‌نهد و در طول آن با راهزنانی مواجه می‌شود که قصد دارند مانع رسیدن او به خانه دل (مقصد) شوند. این راهزنان، همان نیروهای منفی و اهریمنی «کهن‌الگوی سایه» هستند که فرد در مسیر رسیدن به «خود» ناگزیر از مواجهه با آنان است. «کهن‌الگوی سایه، آن بخش از شخصیت است که فرد ترجیح می‌دهد آن را آشکار نکند؛ بدین مفهوم که سایه شامل بخش‌های تاریک، سازمان‌نیافته و سرکوب‌شده یا به تعبیر یونگ هر چیزی است که فرد از تأیید آن درمورد خودش سر باز می‌زند و همیشه از سوی آن تحت فشار است؛ چیزهایی از قبیل صفات تحقیرآمیز شخصیت و سایر تمایلات نامتجانس» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۲-۱۷۳). عبور از مرحله مذکور برای نظامی، چنانکه خود می‌گوید، به آسانی ممکن شده است:

|                           |                          |
|---------------------------|--------------------------|
| دست برآوردم از آن دست‌بند | راهزنان عاجز و من زورمند |
|---------------------------|--------------------------|

(نظامی، ۱۳۸۰: ۴۹)

«راهزن» از موتیف‌های نمادینی است که علاوه بر نظامی، دیگران از جمله عطار نیز به آن اشاره کرده‌اند:

گفت در ره رهنانت خفته‌اند  
تو مخسب اینجا کن آنچه‌ت گفته‌اند  
راه دور است ای پسر هوشیار باش  
خواب با گور افکن و بیدار باش  
(عطار نیشابوری، ۱۳۴۹: ۶۴)

بنابر نگرشی تطبیقی می‌توان گفت که مرحله دیدار با سایه منطبق با مرحله دشواری است که پس از «یقظه» و «انتباه» و «اراده» و «طلب»، پیش‌روی سالک طریق عرفانی قرار می‌گیرد و طی آن وی باید به تزکیه نفس و مبارزه با رذیلت‌های اخلاقی و تقویت و شکوفایی نیکویی‌ها و فضیلت‌های اخلاقی پردازد. یونگ این مرحله را نخستین و از برجسته‌ترین مراحل فردیت می‌داند و معتقد است که فرد طی آن با ویژگی‌های منفی و رذیلت‌های اخلاقی خود مواجه می‌شود و باید آن‌ها را اصلاح و برطرف کند تا بتواند لایه‌های دیگر روان ناخودآگاهی خود را ببیند. در این مرحله او به مبارزه با «نفس اماره» می‌پردازد تا با سرکوب کردن آن به مرحله «نفس مطمئنه» برسد (ر.ک: میرباقری فرد و جعفری، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

در ادامه ابیات مخزن‌الاسرار، نظامی پس از رهایی از دست‌بند راهزنان، به یک تک خود را به در دل می‌رساند و در آنجا که نقبی تنگ است معتکف می‌شود. این نقب، یکی از اشکال نمادین رحم مادری است که بازگشت به آن یکی از مراحل مهم دستیابی به فردیت روانی و تولد مجدد است. چنانکه نظامی گفته است، رفتن او در نقب پشت در خانه دل، رفتنی بی‌بازگشت بوده است. این ناتوانی در بازگشت از نقب به این دلیل است که به موجب رویکردی نمادین، این مکان تصویری بی‌بازگشت از شب است که در عین حال تجربه تولدی دوباره را در پی دارد (ر.ک: شوالیه، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۳۸). انتظار نظامی در نقب که توأم با ترس و تنهایی و اضطراب است، سرانجام به پایان می‌رسد و عشق، نقیانه دست او را می‌گیرد و توان کوبیدن در دل را به او می‌بخشد:

حلقه زدم، گفت: بدین وقت کیست؟  
پیش‌روان پرده برانداختند  
گفتم: اگر بار دهی آدمیست  
پرده ترکیب درانداختند  
لاجرم از خاص‌ترین سرای  
بانگ درآمد که: نظامی در آی

|                           |                              |
|---------------------------|------------------------------|
| چشم بد از دیدن او دوخته   | بارگهی یافتم افروخته         |
| هفت حکایت به یک افسانه در | هفت خلیفه به یکی خانه در     |
| دولتیا خاک که آن خاک راست | مُلک از آن بیش که افلاک راست |

(نظامی، ۱۳۸۰: ۵۰-۵۱)

آنچه دربارهٔ هفت خلیفهٔ دربار پادشاه دل مدنظر است، مفهوم نمادین عدد هفت و ارتباط آن با کمال و فردیت روانی است. عدد هفت، یکی از مهم‌ترین اعداد است که ارتباطی برجسته با کارکردهای روان دارد. به عقیدهٔ یونگ، عدد سه، عددی مذکر و ناکامل و نمایندهٔ ساحت خودآگاه روان و عدد چهار، عددی مؤنث و کامل و نمایندهٔ ساحت ناخودآگاه روان است. عدد هفت نیز که از مجموع چهار و سه به دست می‌آید، چون «کامل و ناکامل»، «خودآگاه و ناخودآگاه» و «نرینه و مادینه» را در خود جمع دارد، کامل‌ترین عدد به‌شمار می‌رود (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۲۰-۱۲۱). دلی که نظامی پس از پشت سر نهادن مراحل دشوار با او دیدار می‌کند، همان کهن‌الگوی «خود»<sup>۱</sup> است که بنا بر ادامهٔ منظومه، نقش راهنما و پیر طریق فردیت و کمال نظامی را برعهده می‌گیرد و ریاض نفس نافرمان و رام‌ناشدهٔ او می‌شود. سرانجام نیز پس از مشقت فراوان و صرف وقت بسیار، روزی یوسف‌وار او را از چاه ظلمانی نفس بیرون می‌آورد و شب گمراهی او را به سپیدی صبح تولدی دوباره پیوند می‌زند.

پس از پایان ریاضت و پشت‌سر نهادن مرحلهٔ دشوار مذکور، نظامی دوباره متولد، و به-همراهی دل، به باغی بسیار زیبا وارد می‌شود. در این بخش از سیر درونی نظامی، «باغ» نیز همچون سایر عناصر، کارکردی کاملاً نمادین دارد و نماد بهشت گمشده‌ای است که بازگشت به آن غایت آرزوی بشر و منتهای تلاش اوست. این باغ که دریچهٔ ورود نظامی به باغ بهشت‌سان بعدی است، از دیگر جلوه‌های سرزمین ناخودآگاهی شاعر به‌شمار می‌رود که تنها پس از تزکیهٔ نفس و انجام ریاضت‌های دشوار می‌توان به آن دست یافت. این باغ، مفهومی کاملاً معنوی و درونی دارد که ورود به آن، آرزوی بازگشت به بهشت از دست‌رفته را به‌خاطر می‌آورد.

بنابر توصیف نظامی، وی پس از ورود به باغ با سرعتی معادل سرعت نشو آب، شاخ به شاخ و گل به گل، آن قدر پیش می‌رود تا به جایی می‌رسد که بار دیگر، صدای مسیحایی خویشتن خویش را می‌شنود که به او چنین می‌گوید:

گفت: فرود آی و ز خود دم مزن  
ورنه فرود آرمت از خویشتن  
(نظامی، ۱۳۸۰: ۵۴)

این باد بهشتی در واقع ندای «خویشتن» درونی شاعر است که او را مورد خطاب و التفات قرار داده است. در مصیبت‌نامه عطار، پیر راه‌دان درباره این نسیم بهشتی به مرید خود چنین می‌گوید:

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| یوسفی در مصر جان داری مقیم  | هر زمانت می‌رسد از وی نسیم |
| گر نسیم او نیابی یک نفس     | آن نفس دانی که باشی هیچ کس |
| گر دو عالم خصم تو افتد مقیم | بس بود از یوسف خویشت نسیم  |
| گر همه عالم شود زیروزیر     | تو مکن از سایه یوسف گذر    |

(عطار نیشابوری، ۱۳۴۹: ۱۷۵)

کلام قدسی و نفس رحمانی که نظامی در این بخش از منظومه خود از آن یاد کرده است، جایگاهی برجسته در اندیشه ایرانیان باستان نیز دارد. بنابر متون پهلوی و اوستا «مارسپند» که به معنای کلام و افسون مقدس است، یکی از ایزدان برجسته به‌شمار می‌رود که از او در ادبیات پهلوی با نام «مانسر پاک» نیز یاد شده است. بنابر یشتها او روان سپید، درخشان و تابنده اورمزد است و نیروی پاس‌دارنده‌ای دارد که سبب می‌شود در برابر دیوان، بسیار نیرومند باشد. به موجب وندیداد، هر مزد او را در برابر بیماری‌های اهریمن آفریده به کار می‌برد. او پیام‌آور ایزد است. مطابق بندهش، مارسپند، سخن اورمزد است که همان اوستاست و تعبیر آن «ستایش ویژه» است. مارسپند، ایزدی است که جلوه‌ای از سخن و گفتار ایزدی به‌شمار می‌رود. در بندهش از او با عنوان دهمین آمشاسپند یاد شده است (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۷۴-۳۷۵).

به موجب مخزن‌الاسرار، هنگامی که نظامی، خطاب آن باد بهشتی را که همان نفس روح پرور و مسیحایی کهن‌الگوی «خود» است می‌شنود، آخرین بازمانده‌های انانیت خویش را رها می‌کند و کشتی وجود او قرار می‌گیرد:

من که بر آن آب چو کشتی شدم      ساکن آن باد بهشتی شدم  
(نظامی، ۱۳۸۰: ۵۴)

عبور از روی آب که نظامی در این بخش از آن سخن گفته، یکی از موتیف‌های برجسته‌ای است که در بسیاری از افسانه‌ها و اساطیر و داستان‌ها نیز آمده و مفهومی نمادین و مرتبط با فرایند فردیت روانی دارد. به عقیده یونگ، فردیت‌یافتن با مفهوم نوعی سفر شبانه از روی دریا برابر است و در واقع این سفر، نماد آن فرایند است. هنگامی که فرد به نیمه عمر رسید، احساس می‌کند که باید به آغاز و بدایت و فرورفتن در ژرفای سوزان و تاریک ناخودآگاهی بازگردد. پس از اقامت در این اعماق و روبه‌روشدن با مخاطراتش، هنگامی که به سلامت از آن بازگشت، سرشار از حکمت و معرفت و آماده مقابله با خواسته‌های درونی و بیرونی زندگی است. چنین کسی تا آخرین حد هستی خود پیش می‌رود و زمام تقدیر خود را به دقت می‌گیرد. به عقیده وی بشر این تجربه بزرگ را به اشکال گوناگون بیان کرده که در تمامی آن‌ها تولد و مرگ و رستاخیز به یکدیگر پیوسته‌اند و مجموعاً سازنده الگوی اولایی هستند که در جامه نمادهای مختلف جلوه‌گر می‌شود (ر.ک: ستاری، ۱۳۸۰: ۳۵).

در ادامه آیات، نظامی وارد بهشتی می‌شود که چشمه‌ای افروخته‌تر از آفتاب در آن جاری است. در این بخش، کارکرد چشمه نیز همچون کارکرد باغ کاملاً نمادین و نماینده قداست و تصویر روح و مبدأ زندگی درونی و نیروی معنوی است. نظامی با ورود به باغ بهشت‌سان با یکی از مهم‌ترین لایه‌های ناخودآگاهی خود مواجه می‌شود که دیدار با آن، از برجسته‌ترین و مهم‌ترین مراحل فردیت‌یافتگی است؛ همتای مؤنث ناخودآگاهی که یونگ آن را «آنیما» نامیده است. این همتای درونی، در خلوت شبانه نظامی در کنار چشمه‌سار ظاهر می‌شود؛ زیرا «ویژگی اصلی پری در دوره اساطیری، باروری و برکت است. به همین جهت بنابر نظر قدما پریان در کنار چشمه‌ها و چشمه‌سارها که منبع و مظهر جوشش و غلیان آب است، زندگی می‌کنند. پری، یکی از جلوه‌های خدایان کهن و بی‌بانوان بوده است؛ زنی اثری و پنهان در طراوت چشمه‌ها، یا وجودی مه‌آلود و گریزان در جنگل و بیشه و چاه» (حسینی، ۱۳۸۶). دیدار با پری روی در مخزن‌الاسرار چنین توصیف شده است:



|                            |                         |
|----------------------------|-------------------------|
| خواجه سبک عاشقی از سر گرفت | باد نقاب از طرفی برگرفت |
| بر گل و شکر نفس افکنده‌ای  | گل نفسی دید شکرخنده‌ای  |
| خرمن مه را چو قصب سوخته    | فتنه آن ماه قصب دوخته   |
| تا قدم از فرق نمک یافته    | تا کمر از زلف زره بافته |

(نظامی، ۱۳۸۰: ۵۹)

از نکات مهم در این بخش از سفرنامه عرفانی و درونی نظامی، نقش باد در روی دادن نظر نخستین و پدید آمدن جوشش عشق است؛ نقشی که در بسیاری از داستان‌های عاشقانه چون «ویس و رامین» نیز بازتاب یافته است.<sup>۲</sup> بیت زیر از *مخزن الاسرار*، نمودگر این کارکرد مهم موتیفی است:

|                            |                         |
|----------------------------|-------------------------|
| خواجه سبک عاشقی از سر گرفت | باد نقاب از طرفی برگرفت |
|----------------------------|-------------------------|

(همان: ۵۹)

در داستان‌ها و وقایع ایرانی، چنانکه در *مخزن الاسرار* نیز دیده می‌شود، باد، پرده و نقاب را از روی معشوقه پری‌پیکر برمی‌گیرد و آتش عشق بر جان عاشق سوخته می‌افکند تا او در مسیر فردیت و کمالی متعالی قرار گیرد؛ زیرا گرایش به فردیت، اغلب به شکلی پوشیده در عشق مفرط اشخاص به یکدیگر پنهان است. به بیان دیگر عشقی که از حد متعارف فراتر رود، سرانجام به راز تمامیت دست می‌یابد و از همین رو هنگامی که انسان، سخت عاشق می‌شود، تنها هدفش یکی شدن با معشوق است (ر.ک: یونگ، ۱۳۸۳: ۳۰۹). اینکه باد، پرده از رخسار معشوقه برمی‌گیرد و دل عاشق را صدچاک می‌کند، نمودگر کارکرد متعالی و اهورایی و مقدس این عنصر طبیعی است و به نظر می‌رسد این خویش‌کاری ویژه که موتیف‌وار در آثار نمادین و سمبلیک ادب فارسی آمده و در اوستا نیز دیده می‌شود، ریشه در جهان‌بینی خاص ایرانیان باستان در تدوین اسطوره آفرینش دارد که در آن، نقش برجسته و مهم ایزد وایو (باد) واسطه‌گری است.

دیدار با آئیمای فرزانه و بهره‌مندی از عشق تعالی‌گر روح، ثمره ارزشمندی است که نظامی در نخستین خلوت شبانه خویش با دل آن را به دست می‌آورد. ابیات پایانی این بخش، رمز‌گشایی و نمادپردازی نظامی از این خلوت و حوادث آن است:

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| بی‌خبر از سبزه و از باغ من  | ای به تبش ناصیت از داغ من  |
| باغ سحر بود و سرشک آب او    | سبزه فلک بود و نظر تاب او  |
| آینه صورت اخلاص بود         | وان که رخس پر دگی خاص بود  |
| تا سر این رشته پیامد به دست | بس که سرم بر سر زانو نشست  |
| راه چنین رو که چنین رفت‌ام  | این سفر از راه یقین رفت‌ام |
| کار نظامی به نظامی گذار     | محرم این ره تونه‌ای زینهار |

(نظامی، ۱۳۸۰: ۶۱)

مراحل حرکت نمادین نظامی در خلوت اول به این شرح است: شنیدن ندای هاتف غیبی در شب‌هنگام ← مواجهه با راهزنان و رهایی از دست‌بند آن‌ها ← رسیدن به در سرای دل ← معتکف شدن در نقب تنگ ← فرارسیدن عشق و دستگیری وی از نظامی ← کوبیدن در سرای دل به دستیاری عشق ← ورود به سرای دل ← ورود به باغ به همراهی دل ← سیر در باغ با سرعت ← شنیدن صدای مسیحایی باد بهشتی ← ساکن شدن و قرار گرفتن از حرکت ← ورود به بهشت و دیدار با پری روی کنار چشمه‌سار ← وزیدن باد و کنار رفتن نقاب از چهره پری.

## خلوت دوم

ثمره دومین خلوت شبانه برای نظامی این است که خواجه دل وی در مجلس بزمی فروخته چون نوبهار حضور می‌یابد. مجلس بزم، یکی از موتیف‌های برجسته در بسیاری از داستان‌ها، اساطیر، افسانه‌ها و واقعه‌هایی است که روایتگر فرایند فردیت روانی است. در این مجلس، چنانکه در *مخزن‌الاسرار* نیز دیده می‌شود، دیدار با آنیما حادثه محوری است. گویی این مجلس برای همین دیدار ترتیب داده شده است. آنیمای روان ناخودآگاهی نظامی نیز در این مجلس فروخته و در بزم و عشرت شبانه چنین جلوه‌گری می‌کند:

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| ترک قصب پوش من آنجا چو ماه    | کرده دلم را چو قصب رخنه گاه |
| مه که به شب دست برفاشانده بود | آن شب تا روز فرومانده بود   |
| ناوک غمزه‌ش چو سبک پر شدی     | جان به زمین بوسه برابر شدی  |
| شمع ز نورش مژه پراشک داشت     | چشم چراغ، آبله از رشک داشت  |

هر ستمی کو به جفا در گرفت      دل به تبرک به وفا برگرفت  
گه شده او سیزه و من جوی آب      گه شده من گازر و او آفتاب  
زان رطب آن شب که بری داشتم      بی خبـرم گر خبـری داشتم  
کان مه نو کو کمر از نور داشت      ماه نو از شیفـتگان دور داشت  
شیفته شیفته خویش بود      رغبتی از من، صد از او بیش بود

(همان: ۶۶-۶۷)

بنابر بیت نخست این بخش از منظومه مخزن الاسرار (خلوت دوم)، در آن شب خواجه دل با دو سه تن از ابنای جنس خویش، همدم و هم صحبت می شود و آنچه را پیش از این به دعا از خداوند درخواست کرده بود، به تمامی مهیا می بیند:

خواجه یکی شب به تمنای جنس      زد دو سه دم با دو سه ابنای جنس  
یافت شبی چون سحر آراسته      خواسته های به دعا خواسته

(همان: ۶۱)

به عقیده یونگ وقتی خواب بیننده خودش را در خواب می بیند، معمولاً نمود «من» خود آگاه خویش است و سایر شخصیت های خواب، نمود سرشت ناخود آگاه کم و بیش ناشناخته اش هستند (ر.ک: یونگ، ۱۳۸۳: ۴۳۲). با این نگرش در دو خلوتی که برای نظامی رخ می دهد، خود وی نماد «من» خود آگاهی است و سایر شخصیت ها مانند خواجه دل، ابنای جنس خواجه دل، حوریان، پری پیکران و... همگی نمود جنبه های نیمه شناخته و ناشناخته ناخود آگاهی او هستند که بر وی متجلی می شوند. نظامی در پایان خلوت شبانه دوم نیز که آن را شب معراج خود می داند همچون خلوت اول، این گونه به رمزپردازی حوادث و شخصیت ها پرداخته است:

روز سفید آن، نه شب داج بود      بود شب اما شب معراج بود  
من که در این شب صفتی کرده ام      آن صفت از معرفتی کرده ام  
شب، صفت پرده تنهایی است      شمع در او گوهر بینایی است  
عود و گلایی که بر او بسته شد      ناله و اشک دو سه دلخسته شد  
وان همه خوبی که در آن صدر بود      نور خیالات شب قدر بود

(نظامی، ۱۳۸۰: ۶۷ و ۶۹)

بدین ترتیب یکی از بخش‌های مهم *مخزن‌الاسرار* که شامل توصیف دو خلوت رازآلود شبانه شاعر است و ثمره آن‌ها یعنی دیدار با مرحله اول آنیما<sup>۳</sup> به پایان می‌رسد و نظامی به بخش پایانی منظومه می‌پردازد. این بخش، شامل بیست مقالت و بیست حکایت است که اکثر نظامی‌پژوهان و محققان آن را متفاوت با پاره نخست دانسته‌اند. یکی از نکات برجسته و مهم که درباره بهره دوم *مخزن‌الاسرار* مغفول واقع شده، طرح ذهنی نظامی در تنظیم این بخش است. وی این بخش را در بیست مقالت و بیست حکایت تنظیم کرده است که مجموعاً عدد چهل را به دست می‌دهد؛ عددی نمادین که اهمیت و ارتباطی برجسته با فرایند فردیت روانی دارد.

نگاره «برای تولد انسان والا» اثری برجسته از نقاش فرانسوی «پی‌یر ایو تره‌موآ» (متولد ۱۹۲۱) است (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۱۵).



تصویر ۱. برای تولد انسان والا، اثر پی‌یر ایو تره‌موآ

### نتیجه‌گیری

هر متن ادبی آینه‌ای است که تصویر روح پدیدآورنده خویش را بازمی‌تاباند. هرچه این روح متعالی‌تر و شخصیت معنوی نویسنده و شاعر زلال‌تر و به فطرت پاک خود نزدیک‌تر

باشد، متن به وجود آمده عمق و ژرفای بیشتری دارد و ابعاد معنایی گسترده تری می یابد. تا آنجا که آن متن، جزء متون باز ادبی دانسته می شود؛ به این صورت که متنی لایه های معنایی متعددی دارد که هر کس به فراخور درک و سطح دانش و مرتبه روحی خود معنایی از آن استنباط می کند. مخزن الاسرار که نام آن نیز براعت استهلالی شایسته بر این معنا دارد، از متون باز عرفانی و حاوی اسرار و رموزی است که نمادها و موتیف های کهن الگویی، نقشی برجسته در بازنمایاندن آن دارد. این عناصر تأویل پذیر و اغلب جهان شمول، به خصوص در بخش توصیف دو خلوت نظامی با دل، نمودی ویژه یافته است. شاعر در این بخش با دل خود که متعالی ترین و مهم ترین بخش وجودش است، ارتباط یافته و دقایقی بر او مکشوف شده است که تنها در جامعه نمادها و کهن الگوها می توان آن ها را بازگو کرد. درک مفاهیم بلند مستور در این بخش، از یک سو شخصیت متعالی نظامی و گسترده گی روح او را درخشان تر می کند و از دیگر سو خواننده را وامی دارد تا آثار وی را نه به عنوان آثاری صرفاً عرفانی یا غنایی، بلکه به عنوان آثاری حاوی معانی و مفاهیم متعالی و متأثر از عمق و غنای روحی شاعر آن، مطالعه کند و با فراتر رفتن از معنای ظاهری به دنبال کشف رموز آن ها باشد.

### پی نوشت

۱. خود: به عقیده یونگ، وقتی فرد به گونه ای جدی و با پشتکار با جنبه منفی عنصر نرینه یا عنصر مادینه خود مبارزه کرد تا با آن مشبه نشود، ناخود آگاه خصبه خود را تغییر داد و به شکل نمادین جدیدی که نمایانگر «خود»، یعنی درونی ترین هسته روان است، پدیدار شد. در خواب های زن، این هسته معمولاً در قالب شخصیت برتر زن مانند راهبه، ساحره، مادر زمین، الهه طبیعت یا عشق جلوه گر می شود. در مقابل در خواب های مرد، این عنصر مهم در قالب آموزش دهنده اسرار مذهبی، نگهبان، پیر خردمند، روح طبیعت و... نمود پیدا می کند. «خود» همواره با ظاهر پیر خردمند و پیر زال نمود نمی یابد و در خواب یک مرد پخته با چهره مرد جوان ظاهر می شود. این تجسم های متناقض، کوشش هایی برای بیان جوهر وجودی خارج از زمان است که می تواند هم پیر باشد و هم جوان (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۹۵ و ۲۹۹).

۲. ابیات زیر، شرح دیدار رامین از ویس و نقش کلیدی باد در این صحنه است:

|                          |                            |
|--------------------------|----------------------------|
| چو تنگ آمد قضای آسمانی   | که بر رامین سرآید شادمانی  |
| ز عشق اندر دلش آتش فروزد | بر آتش عقل و صبرش را بسوزد |
| برآمد تندباد نوبهاری     | یکایک پرده بر بود از عماری |

رخ ویسه پدید آمد ز پرده  
دل رامین شد از دیدنش برده  
(فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۳۳۷: ۶۵)

۳. یونگ، چهار مرحله اساسی برای آنیما برمی شمارد. به عقیده وی، نخستین مرحله با «حوا» که روایتی کاملاً زیستی و غریزی داشت، نمادین می‌شود. دومین مرحله را می‌توان در «هلن» فاوست مشاهده کرد. اگرچه او شخصیتی افسانه‌ای و زیبا داشت، عناصر جنسی همچنان مشخصه‌اش بود. سومین مرحله با «مریم باکره» نشان داده می‌شود؛ مرحله‌ای که در آن عشق (اروس) خود را تا به مقام پارسایی روح بالا می‌برد. چهارمین مرحله، خرد است که حتی از پارسایی و خلوص که به وسیله «سرود سولامیت»، سرآمد سرودهای نمادین شده است، نیز فراتر می‌رود (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۸۱).

## منابع

- قرآن کریم. (۱۳۴۹). ترجمه و تجميع تفسیر از زین العابدین راهنما. چاپ کیهان. تهران.
- اوستا. (۱۳۷۰). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۱. مروارید. تهران.
- بهنام‌فر، محمد و مریم زمانی‌پور. (۱۳۹۱). «کوه و معانی نمادین آن در بیان عواطف عارفانه و عاشقانه مولانا در مثنوی». پژوهشنامه زبان و ادب فارسی. ش ۱۰. صص ۳۳-۵۴.
- پالمرا، مایکل. (۱۳۸۵). فروید، یونگ و دین. ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمدی. رشد. تهران.
- حاتمی، هادی. (۱۳۹۱). «سیمرغ در آثار مولانا». عرفانیات در ادب فارسی. دوره ۴. ش ۱۳. صص ۴۷-۶۲.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۶-۱۳۸۷). «پری در شعر مولانا». فصلنامه علمی و پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء. ش ۶۸-۶۹. صص ۱-۲۱.
- خائفی، عباس و بهاره هوشیار. (۱۳۹۴). «نمادهای اسطوره‌ای در سایه نور عرفانی در هفت‌پیکر نظامی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. دوره ۱۱. ش ۴۰. صص ۱۶۵-۲۰۷.
- دستگردی، وحید. (۱۳۱۸). «حکیم نظامی گنجوی (۳)». ارمغان. ش ۲. صص ۷۳-۸۰.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). پیر گنج در جست‌وجوی ناکجاآباد. سخن. تهران.
- سالاری، مصطفی و سید احمد حسینی کازرونی. (۱۳۹۳). «دنیای نماد عالم ظلمت در عرفان اسلامی». عرفان اسلامی. دوره ۱۱. ش ۴۱. صص ۱۳-۳۴.
- ستاری، جلال‌الدین. (۱۳۸۰). «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی». هنر و مردم. ش ۱۰۹. صص ۳۲-۳۵.

- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۵۹). *حدیقه الحقیقه*. تصحیح مدرس رضوی. دانشگاه تهران. تهران.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان. (۱۳۸۴/۱۳۸۵/۱۳۸۷). *فرهنگ نمادها*. ج ۲، ۴ و ۵. ترجمه سودابه فضایی. چ دوم. جیحون. تهران.
- عامری، زهرا و مهین پناهی. (۱۳۹۴). «بازتاب نماد آینه در عرفان و اسطوره با تکیه بر بندهشن و مرصادالعباد». *ادبیات عرفانی*. دوره ۷. ش ۱۳. صص ۱۴۳-۱۷۴.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. (۱۳۴۹). *مصیبت نامه*. تصحیح نورانی وصال. چ دوم. زوار. تهران.
- فخرالدین اسعد گرگانی. (۱۳۳۷). *ویس و رامین*. به اهتمام محمدجعفر محجوب. نگاه نشر اندیشه. تهران.
- فلاح، غلام‌علی و همکاران. (۱۳۸۸). «تصویر دل در مخزن الاسرار». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*. سال هفدهم. ش ۶۵. صص ۴۷-۶۹.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی*. کتاب پارسه. تهران.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ چهارم. زوار. تهران.
- منہاج سراج، عثمان بن محمد. (۱۳۴۳). *طبقات ناصری*. تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالحی جیبی قندهاری. انجمن تاریخ افغانستان. افغانستان.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و طیبه جعفری. (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*. سال دوم. ش ۳. صص ۱۶۳-۱۹۵.
- نزهت، بهمن. (۱۳۸۸). «نماد نور در ادبیات صوفیه». *مطالعات عرفانی*. ش ۹. صص ۱۵۵-۱۸۴.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۰). *مخزن الاسرار*. با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی و به کوشش سعید حمیدیان. چ پنجم. قطره. تهران.
- نیک‌منش، مهدی. (۱۳۸۴). «داستان آفرینش؛ شرح تطبیقی-تحلیلی مخزن الاسرار». *پژوهشنامه علوم انسانی*. ش ۴۵-۴۶. صص ۲۳۱-۲۴۶.
- نیکوبخت، ناصر. (۱۳۸۶). *شرح مثنوی مخزن الاسرار*. چشمه. تهران.

- وافی ثانی، مریم و همکاران. (۱۳۹۵). «تداوم اندیشه‌های ایران‌شهری در مخزن‌الاسرار». *جستارهای ادبی*. ش ۱۹۲. صص ۷۹-۱۰۶.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. فرهنگ معاصر. تهران.
- یآوری، حورا. (۱۳۸۶). *روان‌کاوی و ادبیات*. تهران. سخن.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه محمد سلطانیه. چ چهارم. تهران. جامی.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد. آستان قدس رضوی.

## Refrences

- Ameri, Z., & Mahin, P. (2015). Reflection of mirror symbol in mysticism and myth based on *Bundahishn* and *Mersad-al-Ebad*. *Mystical Literature*, 7(13), 143-174.
- Attar, F. (1970). *Mosibatnameh* [The book of affliction] (2<sup>nd</sup> ed.)(N. Vesal, Ed.). Tehran: Zavar Publications.
- Avesta. (1991). *Gozaresh va pazhuhesh-e Jalil Dostkhah* [Report and research by Jalil Dostkhah] (Vol. 1). Tehran: Morvarid Publications.
- Behnamfar, M., & Zamanipour, M. (2012). The mountain and its symbolic meanings in expressing Mowlana's mystical emotions in Mathnavi. *Journal of Lyrical Literature*, 10, 33-54.
- Dastgerdi, V. (1939). Hakim Nizami Ganjavi (3). *Armaghan*, 2, 73-80.
- Falah, Gh. et al. (2009). The image of the heart in Makhzan-al-Asrar. *Journal of the Faculty of Literature and Human Sciences*, 17 (65), 47-69.
- Gholizadeh, Kh. (2008). *Farhang-e asatir Irani bar pay-e motoon Pahlavi* [Iranian mythological culture based on Pahlavi texts]. Tehran: Parseh Book.
- Gorgani, F. A. (1958). *Weiss and Ramin* (M. J. Mahjub, Ed.). Tehran: Andisheh Publishing House.
- Hatami, H. (2012). Simorgh in the works of Mevlana Rumi. *Mysticism in Persian Literature*, 4(13), 47-62.
- Hosseini, M. (Winter, 2007 & Spring, 2008). Fairy in Mevlana Rumi's poetry. *Human Sciences Quarterly Journal*, 68-69, 1-21.
- Jung, C. G. (1989). *Four archetypes* (P. Faramarzi, Trans.). Mashhad: Astan-e Qods Razavi Publications.
- Jung, C. G. (2004). *Man and his symbols* (4<sup>th</sup> ed.). (M. Soltanieh, Trans.). Tehran: Jami.
- Khaefi, A., & Hoshyar, B. (2015). Mythological symbols in the mystical light of Nizami's Haft Peykar (Seven Beauties). *Mystical and Cognitive Mythology*, 11(40), 207-165.



- Lahiji, Sh. M. (2002). *Mafatih-al-Ejaaz dar sharh-e Golshan-e Raz* [Mafatih-al-Ejaaz in explanation of Golshan Raz] (4<sup>th</sup> ed.) (M. R. Barzegar Khaleghi & E. Karbasi, Eds.). Tehran: Zavar Publications.
- Manhaj, S., & Mohammad, O. (1964). *Tabaqat-i-Nasiri* (A. Jaybi Qandehari, Ed.). Afghanistan: Association of Afghanistan History.
- Mirbagheri Fard, S. A., & Jafari, T. (2010). A comparison of the perfectional succession in Jung's Sufism and psychology. *Mystical Literature*, 2(3), 163-195.
- Nikmanesh, M. (2005). The story of creation; comprehensive-analytical explanation of Makhzan-al-Asrar. *Human Sciences Research Journal*, 45-46, 231-246.
- Nikobakht, N. (2007). *Sharh-e Mathnavi Makhzan-al-asrar* [Explanation of Mathnavi Makhzan-al-Asrar]. Tehran: Cheshmeh Publications.
- Nizami Ganjavi, E. (2001). *Makhzan-al-asrar* [The Treasury of Mysteries] (5<sup>th</sup> ed.) (H. Vahid Dastgerdi, Ed.). Tehran: Ghatreh Publications.
- Nuzhat, B. (2009). The symbol of light in the literature of Sufism. *Mystical Studies*, 9, 155-184.
- Palmer, M. (2006). *Freud, Jung and Dean*. (M. Dehganpour & Gh. Mohammadi, Trans.). Tehran: Roshd Printing.
- Salari, M., & Hosseini Kazerooni, S. A. (2014). The world; the symbol of the world of darkness in Islamic mysticism. *Islamic mysticism*, 11 (41), 13-34.
- Sanai Ghaznavi, A. (1981). *Hadighat-al-haghighah* [Garden of facts] (M. Razavi, Ed.). Tehran: Tehran University Press.
- Sattari, J. (2001). Rhetoric of the story from the point of view of psychology. *Art and people*, 109, 32-35.
- The Knight, Jean and Allan Grebron. (2006/2005/2008). *Symbol Culture* (2<sup>nd</sup> ed., Vols. II, IV & V). (S. Fazayeli, Trans.). Tehran: Jeyhoon Publications.
- Wafi Sani, M., et al. (2016). Persistence of the ideas of Iran-city in Makhzan-al-asrar. *Literary Queries*, 192, 79- 106.
- Yahaghi, M. J. (2007). *Farhang-e asatir va dastanvareha dar adabiyat-e farsi* [The culture of mythology and scriptures in Persian literature]. Tehran: Farhang-e Mo'aser Publications.
- Yawari, H. (2007). *Ravankavi va adabiyat* [Psychoanalysis and literature]. Tehran: Sokhan Publications.
- Zarinkoub, A.H. (1993). *Pir-e Ganjeh dar jostejooy-e nakoja abad* [Master of Ganjeh in search of nowhere]. Tehran: Sokhan Publications.



## معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی<sup>۱</sup>

منیره طلیمه بخش<sup>۲</sup>  
علیرضا نیکویی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۹

تاریخ تصویب: ۹۷/۵/۸

### چکیده

برخلاف تصور رایج که متون عرفانی را فاقد گزاره‌های معرفتی و فلسفی می‌داند، گزاره‌ها و مبانی شناختی و فراشناختی به وفور در متون عرفانی، به ویژه مثنوی مولوی به چشم می‌خورد. مولوی از نقش شاکله‌ها، ذهنیت‌ها و موقعیت‌ها در شکل‌گیری شناخت آدمی آگاهی دارد. اگرچه این مکتب اگزیستانسیالیسم بود که نخستین بار تجربه‌های وجودی را مفهوم‌سازی کرد، از آن زمان که بشر وجود داشته است، خود را درگیر آن‌ها یافته است. متفکرانی مانند مولوی، از این تجربه‌های وجودی سخن گفته‌اند. از دیدگاه مولوی، شناخت ما از خود و جهان شناختی براساس اعتباراتی است که آن‌ها را قطعی و جزمی می‌پنداریم، اما با قرار گرفتن در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.20101.1501

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

monire.taliebakhsh@modares.ac.ir

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. alireza\_nikouei@yahoo.com

موقعیت‌هایی درمی‌یابیم که چندان قابل اطمینان نیستند. او برای نشان دادن بی‌اعتباری شناخت و ذهنیت‌های مشروط، غالباً شخصیت‌های داستان‌های خود را در وضعیتی شکننده، بحرانی و مرزی قرار می‌دهد تا به محک تجربه وجودی، عزیمت‌ها و شاکله‌های نادرست و منفی آن‌ها که بدیهی، طبیعی و معتبر جلوه می‌کنند، دستخوش واسازی و دگرگونی شوند. در این موقعیت‌های مرزی (به تعبیر یاسپرس) و تجربه اضطراب ناشی از آن‌ها، تکیه‌گاه‌های اعتباری و تصورات قالبی انسان‌ها فرومی‌ریزد و امکان تجربه‌ها و منظرهای نو همچون امکان تجربه فراسوی محدودیت‌ها یعنی تعالی و هستی در خود شکل می‌گیرد.

**واژه‌های کلیدی:** مولوی، یاسپرس، معرفت، موقعیت مرزی، اضطراب.

#### مقدمه

برایند فهم‌ها و تفسیرهای یک متن در طول تاریخ آن متن، به نوعی «تاریخ اثرگذار» آن متن را در فهم‌های بعدی رقم می‌زنند. «مراد گادامر از تاریخ اثرگذار آن است که نیروی سنت نسبت به چیزی که به آن تعلق دارد، به گونه‌ای است که حتی در صورت مخالفت یا عکس‌العمل در مقابل سنت نیز باز هم مفسر تحت تأثیر آن سنت است» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۵۷). گاهی تفاسیر یک اثر به تدریج به جریان غالب و مسلطی بدل می‌شود؛ به طوری که اثر دستخوش رسوب‌گذاری تفسیری و عادت‌واره‌های فهمی می‌شود و استعاره‌های زنده و مفاهیم بنیادی آن کهنه و غبار گرفته می‌شوند. مثنوی مولوی با آنکه یکسره دعوتی است به خروج از عادت‌واره‌ها و تصورات قالبی، و مدام با مفاهیم و استعاراتی چون «روزن کردن»، حفره کردن، نقب زدن، بریدن، دریدن، شکستن، بیرون شدن و زدودن غبار» نقش‌های نو می‌افکنند، مثل بسیاری از متون، در جنبه برخی تفسیرها و فهم‌ها و پیش‌انگاشت‌ها گرفتار شده است. بسیاری از نکات مثنوی درباره شناخت، تفکر، عقل و آگاهی، از رهگذر اختصار (خبر در آزمون)، بیان انحاء و درجات آگاهی و بازسته کردن آن به موقعیت‌های خطیر، تأکید بر «استثنا» و «ناگهانیت» به دلیل پذیرش چارچوب‌های تفسیری و مقوله‌بندی‌های غالب از نظر دور مانده‌اند.

ساختار بسیاری از داستان‌های مثنوی، به گونه‌ای است که شخصیت‌های اصلی، وضعیتی شکننده و موقعیتی استثنایی، مرزی و بحرانی را تجربه می‌کنند. این موقعیت‌های عسرت که میزان سنجش اخلاص انسان‌ها نیز هستند «و لِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران: ۱۴۱)، سبب ویرانی و بازسازی ابعاد نهفته وجود، شاکله‌های نادرست و منفی، بدیهیات، اعتبارات، ذهنیات، چارچوب‌ها و قراردادهای ذهنی آن‌ها می‌شود. واسازی<sup>۲</sup> ذهنیت و شخصیت‌های حکایات مثنوی در گرو واقع شدن در رخداد‌های ناگهانی و غریب مانند درد، غم، رنج، گناه، ترس، پیری، ضعف جسمانی، مرارت، مسکنت، بلازدگی، ناامیدی، عجز، خواب و مرگ است. به تعبیر مولوی، انسان در آن‌ها ماهیت جان و وجود خود را می‌زید؛ چرا که افزونی جان در گرو خبر یا آگاهی، مبتنی بر اختبار و آزمون است: «جان نباشد جز خبر در آزمون/ هر که را افزون خبر، جانش فزون». موقعیت‌های مرزی در مثنوی به دلیل آنکه به گونه‌ای با «قضا، تقدیر، جبر و فسخ عزایم» در ارتباط است، سبب الغای تصمیم و اراده بشر می‌شود. زمانی که قصدهای انسان راه به جایی نمی‌برند، حس ناامیدی از بی‌مرادی برای آن‌ها نشانه‌ای است که وجود حق را آشکار می‌سازد. از نظر مولوی، شرط وقوف و آگاهی، درگیر شدن با موقعیت بلا و رنج یا به تعبیر دقیق مولوی «آزمون» است.

### مبانی نظری

جنبش‌ها، جریان‌ها، مکتب‌ها و نظریه‌ها، همواره واجد حیث واکنشی‌اند و «مفاهیم» همواره در نسبت با مسائل و بحران‌ها طرح می‌شوند. از این رو نمی‌توان آن‌ها را به شکل انتزاعی و بریده از زمانه و زمینه، و سرشت تاریخی، اجتماعی و سیاسی و بدون در نظر گرفتن معضلات و بحران‌ها یا دغدغه‌هایی که موجب شکل‌گیری آن‌ها شده است، طرح و بررسی کرد. اگزستانسیالیسم به عنوان جریانی گسترده و پیچیده، ریشه‌ها و زمینه‌هایی دارد و موضوعی. طبعاً مسائل و مفاهیم این جریان با این ریشه‌ها و مواضع نسبتی دارند. آیزایا برلین در کتاب *مجوس شمال*، با طرح این نکته که «وجود منطقاً مقدم بر عقل است»، به حالت جنینی اگزستانسیالیسم اشاره می‌کند: «رشد این جنین را می‌توان از بوهمه و عرفای آلمانی تا هامان، و از هامان تا یاکوبی و کی‌یر گگور و نیچه و هوسرل دنبال کرد؛ مسیری هم که مرلوپونتی و سارتر در پیش گرفتند، از همین راه منشعب شده است» (برلین، ۱۳۸۵: ۶۰).

جان مک کواری با ارجاع به مونیبر، کاپلستون و برک می‌گوید: «ریشه‌های اگزیستانسیالیسم را می‌توان در عصر قبل از مسیح، اواخر قرون وسطی، تأملات آگوستین در باب اضطراب زندگی روزمره فردی و حتی اندیشه سقراط ردیابی کرد» (۱۳۸۲: ۳۴-۳۵). تیلیش نیز سابقه «فردگرایی» اگزیستانسیال را اندیشه کلبی شکاکیت، رواقی‌گری، مذهب پروتستان، آیین تورع و متودیسیم، جنبش رمانتیک، بوهمیانسیم، ناتورالیسم رمانتیک و رمانتیسیم متأخر می‌داند (۱۳۶۶: ۱۵۵-۱۵۸). وجود اسطوره‌ها و افسانه‌های کهن در کتب فلاسفه وجودی نشان می‌دهد که برخلاف نگاه ساده‌اندیش که حالات اگزیستانسیال را صرفاً منحصر به مکتب اگزیستانسیالیسم و دوران مدرن می‌داند، این حالات و دغدغه‌ها با «هستی» آدمی پیوند خورده است؛ چنانکه مفهوم پروای هایدگر به قلب اسطوره آفرینش راه می‌برد<sup>۳</sup> (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۶۱).

برای تبیین بهتر این بحث، به تفاوت و نسبت مفاهیم اگزیستانسیال و اگزیستانسیال اشاره کرد. اگزیستانسیال ناظر بر خودفهمی دازاین در امکانات خاص اوست و اگزیستانسیال ناظر بر امکانات عام وجودی است. مایکل اینوود اشاره می‌کند که مفهوم اگزیستانسیال اگزیستانس (در اندیشه کیر کگور و یاسپرس)، به معنی خود منفرد انسان است؛ تا آنجا که انسان در مقام موجودی جزئی دل‌مشغول «فرد» خویش است. مفهوم اگزیستانسیال اگزیستانس در اندیشه هایدگر، به معنای خودی انسان است؛ تا آنجا که انسان نه به خود منفرد خویش، بلکه به هستی و مناسبت با هستی دل‌مشغول است. در معنای دوم، اگزیستانس، بیش از آنکه ناظر به نسبت دازاین با هست‌ها و هستندگان باشد، به نسبت دازاین با هستی مربوط می‌شود (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۵۲ به نقل از اینوود، ۱۹۹۹). هر انسانی ناگزیر از گزیدن راهی ولو گزیدن ترک و وانهادن است، اما آنچه برگزیده می‌شود، درمورد هر فردی متفاوت است. می‌توانیم بگوییم که «هیچ کس نمی‌تواند زندگی نکند» یا اگزیستانسیال نداشته باشد، اما هر کس به نحو خاص خود زندگی می‌کند، یعنی اگزیستانسیال دارد و بدین جهت می‌تواند خود را «من» بنامد (همان: ۳۵۳). خصایل اگزیستانسیال در فلسفه هایدگر، از تحلیل خصلت‌های اگزیستانسیال حاصل می‌شود. از نظر او، زمینه و ریشه هر نوع تحلیل اگزیستانسیالی در فرجام در امر اگزیستانسیال یا موجودی

ریشه دارد (هایدگر، ۱۳۹۴: ۸۷). بدین ترتیب، نوظهور بودن تحلیل موقعیت‌های اگزیستانسیل، به معنای نوظهور بودن خود این موقعیت‌ها نیست.

با این مقدمات می‌توان به سراغ اگزیستانسیالیسم به مثابه جنبشی چهره‌مند و قوام‌یافته در اواخر قرن نوزدهم و متعاقب آن در قرن بیستم رفت که به عنوان گرایشی فلسفی، هنری و ادبی در واکنش به عقل‌گرایی، تاریخ‌گرایی، روان‌شناسی‌گرایی، تلقی‌های علمی و تکاملی-زیستی از انسان شکل گرفت. اندیشه اگزیستانسیال بنابر نظر تیلیش، واکنشی به جریان «اصالت ذات (essentialism)» بود و شلینگ اولین کسی بود که واژه هستی (اگزیستانس) را در اعتراض به ایده مطلق هگل به کار برد (ر.ک: تیلیش، ۱۳۸۷: ۱۷۸-۱۷۹). کیرکگور که اضطراب را رکن اصلی ایمان می‌دانست، با زبانی سرشار از آبرونی و نثری بی‌پروا آغازگر عصیانی بود علیه قالب‌ها و نظام‌هایی که جوهر آدمی را مستور کرده بودند. امواج حرکتی که او آفریده بود، خیلی زود از دانمارک به آلمان و فرانسه رسید و جریان‌های دیگر را رقم زد.

اگزیستانسیالیسم به فردیت انسان، بودن او در موقعیت و تجربه انضمامی توجه خاصی دارد: «اگزیستانسیالیسم در همه صورش چنین حکم می‌کند که ما فقط وقتی می‌توانیم وجود اصیل<sup>۴</sup> خود را بشناسیم که شخصاً به عنوان یک موجود مستقل گوشت و پوست و خون‌دار در ماجرای و مسئله‌ای درگیر<sup>۵</sup> شویم و تصمیم بگیریم یا انتخاب کنیم. نه اینکه مفاهیم کلی انتزاعی مربوط به انسان یا قوانین و قواعد کلی را تکرار و تلقین کنیم» (باربور، ۱۳۷۴: ۱۴۸). این درگیری یا مدخلیت در موضوع معرفت، برخلاف نگرش صرفاً نظری یا منفصل<sup>۶</sup>، به معنای «مشارکت با تمام وجود در یک وضعیت، به‌ویژه وضعیتی شناختی<sup>۷</sup> است» (تیلیش، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

براساس این فلسفه، این وجود حاضر انسانی<sup>۸</sup> یا وضعیت محدود<sup>۹</sup> است که در موقعیت انضمامی و اعتباری در ارتباط با جهان قرار دارد، اما خود را با چندین شاکله و طرح‌واره انتزاعی، کلی، اصیل، قابل‌اعتماد و فراتر از زمان و مکان نمودار می‌سازد. آنچه ابعاد نهفته وجود انسان را آشکار می‌سازد، قرار گرفتن در موقعیت‌های استثنایی و اساساً غریب با ساختار ذهنی، یعنی «موقعیت‌های مرزی/سرحدی»<sup>۱۰</sup> است که انسان را به محدودیت‌ها و امکان‌های خود آشنا می‌سازد. اگزیستانسیالیست‌هایی مانند یاسپرس معتقدند که اعتبار

بسیاری از شناخت‌های کلی، در محک تجربه موقعیت‌های گوناگون به خصوص موقعیت‌های مرزی فرومی‌ریزند. مرگ، گناه، رنج کشیدن، ترس آگاهی، کشمکش، شکست، یأس و تردید<sup>۱۱</sup>، حالات وجودی و رخدادهایی هستند که موجب درهم‌ریختن زندگی روزمره، یکنواخت و عادت‌وار می‌شوند و شناخت فرد را شکل می‌دهند (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۸۰). انسان با نوعی تغییر نگرش در این موقعیت‌ها، به تدریج از وجود عمومی به وجود حقیقی در موقعیتی استثنایی تحول و به امکان جهش<sup>۱۲</sup> و تعالی دست می‌یابد.

موقعیت‌های مرزی با آفتابی کردن استثنائات، امنیت ذهنی انسان را سلب می‌کنند. عواطفی که در موقعیت‌های سرحدی برانگیخته می‌شوند، مانند اضطراب (کیر کگور) و حس سقوط (هایدگر)، نزد افراد مختلف تلقی‌های مختلفی دارد: از نوعی درک تراژیک از زندگی تا امکان اصیل زیستن. تشویش پس از آگاهی، نتیجه فروپاشی مبنا و تکیه‌گاه آگاهی است که نسبت به بدیهی بودن ارزش‌های شناختی خود دچار «وقفه» شده است. از طرف دیگر، انسان در حالت طبیعی امکان‌های خود را محدود می‌کند و از دل‌شوره‌های ناشی از مسئولیت، اختیار و تصمیم می‌گریزد، اما موقعیت‌های مرزی بدیهیات و ضرورت‌ها را به قراردادها و امکان‌ها تبدیل می‌کنند و نقاط اتکای انسان را هدف می‌گیرند.

با این تلقی از وجود غیرمکتبی می‌توان گفت مولوی مانند فلاسفه اگزیستانسیال، شرط ادراک موقعیت‌های وجودی انسان را درگیر شدن در این موقعیت‌ها می‌داند. او بیشتر شخصیت‌های مثنوی را در موقعیتی قرار می‌دهد که به دلیل مواجهه با امور غیرقابل انتظار، دچار استیصال و درماندگی می‌شوند. این موقعیت‌ها شامل «بیماری، سفر، گرسنگی، تشنگی، فقر، گناه، تردد در تصمیم‌گیری» و در یک کلام شکست‌هایی است که انسان‌ها در حالت طبیعی و زندگی دزاینی خود توانایی مواجهه با آن را ندارند، اما همان‌ها هستند که توهم عزیمت‌های ما را فسخ می‌کنند. «وقفه» در این موقعیت‌ها زمینه‌بازسازی شخصیت‌های مثنوی می‌شود که با آگاهی از محدودیت، خطای شناختی و فروپاشی تکیه‌گاه‌های ذهنی، سکوی پرشی به سمت آگاهی بالاتر هستند. با اینکه از موقعیت‌های مرزی گریزی نیست، مواجهه با آن‌ها به علت تجاهل، تعارف، تسلی خاطر و... در همه انسان‌ها به تحول وجودی نمی‌انجامد؛ زیرا در انسان‌ها انگیزش عمیقی برای زندگی در سطح طبیعی وجود دارد. بیشتر انسان‌ها بیش از زندگی فردی به زندگی نوعی وابستگی



دارند و شجاعت مواجه شدن با موقعیت‌های شکننده و خلاف عادت را که امنیت دروغین و باطل انسان را هدف می‌گیرند، ندارند: «هرچه بر مردم بلا و شدت است / این یقین دان کز خلاف عادت است.»

### پیشینه تحقیق

جمیله علم‌الهدی در پایان‌نامه «بررسی اندیشه‌ی تعالی نزد مولانا و یاسپرس» به تشابهات و اختلافات اندیشه‌ی مولوی و فلسفه‌ی یاسپرس پرداخته است. سیده زهرا حسینی و احد فرامرزی قراملکی در مقاله «از خودیگانگی، موقعیت‌های مرزی و مرگ در مثنوی مولوی» به از خودیگانگی و مسخ انسان از منظر مولوی و نقش موقعیت‌های مرزی در رهاشدن از خودپنداره‌ی انسان اشاره کرده‌اند. علیرضا نیکویی در «بررسی آرای مولوی و گاست (در باب موقعیت، امکان، آزادی)» به همخوانی آرای یاسپرس و مولوی در باب موقعیت‌های وجودی اشاره کرده است. همچنین قدرت‌الله طاهری در *روایت سر دلبران، بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی* به مقایسه‌ی تجارب زندگی مولوی با سپهر سه‌گانه کیر کگور می‌پردازد. با این حال، در هیچ‌یک از این آثار به بزنگاه‌های شناختی موقعیت‌های مرزی که انسان را از «هستی در خود» یعنی تعالی آگاه می‌سازند، اشاره‌ای نشده است. مقاله حاضر تحول شناختی شخصیت‌های مثنوی را در مواجهه با موقعیت‌های مرزی بررسی می‌کند. مبنای مقاله، ایده‌ی موقعیت‌های مرزی و نقش آن‌ها در تحول شناختی و جهش به تعالی است، اما از آنجا که ریشه‌ی بسیاری از اندیشه‌های یاسپرس، متأثر از آرای کیر کگور است، از آرای این متفکر دانمارکی نیز بهره گرفته می‌شود.

### ۱. هستی و موقعیت مرزی

از نظر یاسپرس، هستی انسان ناپیوسته، فاقد وحدت و پاره‌پاره است. او بنا به درک محدودیت اگزیزتانس، به سه سطح هستی قائل است: هستی آنجایی (آنجا بودن)، هستی خود (خود بودن) و هستی در خود (در خود بودن) (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۶۷) و به عبارتی وجود-آنجا<sup>۱۳</sup> یا وجود متعین، یعنی متعلق ادراک یا جهان. وجود-من<sup>۱۴</sup> یا فاعل ادراک یا هست-بودن و وجود فی‌نفسه<sup>۱۵</sup> که تعالی نامیده می‌شود. بر مبنای این سه نحوه‌ی وجود، سه بخش

فلسفه او شکل می‌گیرد: اکتشاف جهان<sup>۱۶</sup>، وضوح و روشنایی هست‌بودن<sup>۱۷</sup> و مابعدالطبیعه (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۶۵).

آنچه مواجهه انسان را با هستی در خود/ وجود فی‌نفسه (تعالی) ممکن می‌سازد، «موقعیت مرزی» است. این موقعیت‌ها قیدوبندها و مرزهای ضروری، کلی و گریزناپذیر وجود انسان هستند که امکان تحقق انسان را از وی سلب می‌کنند و او را به سرخوردگی و نومیدی می‌رسانند. یاسپرس موقعیت‌های مرزی را «حد نهایی طاقت بشری»<sup>۱۸</sup> می‌نامد. این اوضاع خطیر، هرگز دگرگون‌شدنی و مهارشدنی نیستند. «اوضاعی وجود دارد که ذاتاً و اساساً همان‌گونه که بوده است می‌ماند، هرچند موقتاً تغییر چهره بدهد و نیروی خردکننده‌اش از نظر مخفی باشد (بدین معنا که می‌بینیم) باید بمیرم، باید رنج ببرم، باید پیکار کنم، بخت و تصادف بر من حاکم است و ناگزیر آلوده به گناه می‌شوم... این‌گونه اوضاع هراس‌انگیز و دگرگونی‌ناپذیر، به‌اضافه احساس شگفتی و شک، به نسبتی که از آن‌ها آگاهی داریم، منشأ فلسفه است... یاسپرس با تأکید می‌گوید که تجربه حاصل کردن از اوضاع نهایی با «وجود» داشتن<sup>۱۹</sup> یکی است» (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۲۳۸-۲۳۹ و نیز ر.ک: یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۰)؛ بنابراین، هستی هر شخص در چنین موقعیت‌هایی پدیدار می‌شود «آدمی تنها در اوضاع واقع در حد نهایی طاقت بشری از ماهیت خویش آگاه می‌شود» (همان: ۲۰۴). همچنین این وضعیت‌ها را «وضعیت‌های بنیادی»<sup>۲۰</sup> در برابر وضعیت‌های تغییرکننده می‌نامد. وضعیت‌هایی مانند «من همواره در وضعیتی هستم، من نمی‌توانم بدون کشمکش و درد بزیم، من نمی‌توانم از گناه اجتناب کنم و من به قطع می‌میرم، وضعیت‌های مرزی نام دارند. این وضعیت‌ها جز در ظاهر تغییری نمی‌کنند. نه راهی برای بررسی آن‌ها وجود دارد و نه راهی برای دیدن و رای آن‌ها. این وضعیت‌ها مانند دیواری‌اند که ما به‌سوی آن می‌شتاییم و بدان برمی‌خوریم؛ دیواری که وجود ما بر آن بنا شده است. ما را توانایی اصلاح آن‌ها نیست. ما فقط می‌توانیم بدان‌ها روشنی بیشتری بدهیم بی‌آنکه آن‌ها را توضیح دهیم یا از چیزهای دیگری مشتق کنیم. این وضعیت‌ها با خود «دازاین» یکی‌اند» (Jaspers, 1970: 2/178).

موقعیت‌های مرزی متضمن گیرکردن و تقلای نفس هستند. به تعبیر کیرکگور، نفس در میان انواع امکان‌های خود گام برمی‌دارد تا آنکه امکان‌ها به یک ضرورت/نقطه

متوقف می‌شوند «خودشدن دقیقاً حرکت در نقطه است. شدن حرکت از نقطه است، اما خود خویش شدن حرکت در نقطه است» (۱۳۷۷: ۶۶-۶۷). نتیجه، حرکت از امکان به ضرورت الغای اراده و تصمیم است. همان‌گونه که در تجارب زنده‌ای چون غربت، تنهایی، واماندگی، بی‌یاوری، مناسبت با دیگری و دیگران، همچنین حالاتی چون عشق، نفرت، آزادی، هراس از مرگ، شهوت، گناه، نومیدی، دلهره انتخاب و تصمیم و گاه ایمان به خدا به صورتی جدلی و نقیض‌وار تصمیمی خیالی بیش نیست (جمادی، ۱۳۸۲: ۱۱).

یاسپرس می‌گوید «رمز نهایی، رمز شکست خواهد بود.» ما تا آنجا که از حل مشکلات ذاتی عاجزیم، دارای هستی هستیم. از طرفی این وضعیت‌ها به خودی خود شکست است. «بدون یک شرم ممکن یا واقعی، نیکی در کار نیست، بدون باطل و خطا، حقیقت و بدون مرگ، زندگانی در کار نیست. سعادت به رنج، و کامیابی به دل‌به‌دریازدن و باخت مربوط است؛ ژرفنای انسانی، به یک عنصر ویران‌کننده بیمارگونه و نامعقول بسته است. من در هرگونه دازاین، این ساختمان مشکل‌وار را می‌توانم ببینم. وضعیت‌های حدی رمزی از شکست هستی هستند؛ زیرا حضور آن‌ها به این معناست که هر هستی که محدود شده است، تنازع و کشمکش کل هستی را فراگرفته است» (وال، ۱۳۴۵: ۲۵۲-۲۵۴).

می‌توان گفت موقعیت‌های حدی دارای چنین ویژگی‌هایی هستند: ۱. اجتناب‌ناپذیرند. ۲. دارای جنبه دوگانه منفی و مثبت هستند. ۳. در وضعیت حدی، ما خود را به‌عنوان هستی<sup>۲۱</sup> می‌یابیم. ۴. وضعیت حدی علامتی است که در آن، هر یک از وضعیت‌ها می‌تواند عمق خاصی را برای انسان ایجاد کند. این عمق همراه با تحول درونی انسان، مسیر تفکر فلسفی را باز می‌کند (نصری، ۱۳۷۵: ۱۷۱).

### ۱-۱. حالات وجودی در موقعیت‌های مرزی

واژه Angst<sup>۲۲</sup> نخستین بار در مفهوم اضطراب کیر کگور موضوعیت یافت. ریشه لاتین این واژه angoisse براساس متون قرون وسطی به معنای «گردنه یا تنگه» بود (رنیه، ۱۳۸۵: ۴۵). تنگنای موقعیت‌های سرحدی همچون اضطراب (کیر کگور)، سقوط (هایدگر) و تهوع (سارتر) متضمن عمیق‌ترین حالات وجودی است. ذهن انسان که به امور انتزاعی عادت کرده است، با بازگشت به واقعیت انضمامی و بررسی دائم و بی‌وقفه تجربی و عملی، از

واقعیت از احساسات وجودی خود آگاه می‌شود. بازگشت به واقعیت، در واقع برهم‌زدن آرامشی است که ذهن به آن خو کرده است (نوالی، ۱۳۷۳: ۱۵۰-۱۵۱). هایدگر می‌گوید ما در زندگی طبیعی از دلواپسی‌های خود طفره می‌رویم. در مواجهه با موقعیت‌های مرزی است که دلواپسی‌های خود و وجود اصیل خود را ادراک می‌کنیم (صفایی حائری، ۱۳۸۶: ۳۱۵-۳۱۶).

دازاین همواره در جهان در خود، احوالی مانند غم و شادی و ترس و دل‌شوره را می‌یابد که نحوه هم‌سخنی او با محیطش را آشکار می‌کند. این یافت، یافت حال است که «دیگر نه عینی است و نه ذهنی، بلکه مقدم بر جدایی ذهن و عین پیدا می‌شود. حال متعلق به تمامیت (Da) آنجا بودن» ماست و «آنجا» را برای ما معلوم می‌کند» (مک کواری، ۱۳۹۳: ۷۲). چنین ادراکی نه متضمن یأس و پوچی که مواجهه با تنهایی خود و رهایی از فریب است. «می‌توان از این ادبیات به‌عینه دریافت که امید به سراب، امید نیست و زندگی در سایه مرگ و آزادی و کشمکش برای رهایی از قفس‌ها معنی می‌شود» (جمادی، ۱۳۸۲: ۳۴). بیشتر فلاسفه وجودی، احساساتی مانند دل‌شوره، حالات تنهایی، تقصیر و... را نه ناگهانی و خاص، بلکه تجاربی می‌دانند که همه‌جا و همه‌وقت همراه انسان هستند، هرچند به آن‌ها توجه نشود (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۶۵). از طرف دیگر، اندیشه واگذاشتگی، عزلت، تنهایی، غربت و بی‌پشت‌وپناهی متضمن اشارات و دلالت‌هایی است؛ زیرا «آدمی نمی‌تواند خود را واگذاشته و بی‌پشت‌وپناه بداند؛ مگر اینکه خود را واگذاشته و رهاننده از طرف کسی، از طرف خدا، احساس بکند» (ورنو، ۱۳۷۲: ۳۵۰).

کیر کگور در بیماری به‌سوی مرگ می‌گوید ناامیدی ناشی از تجربه موقعیت‌های مرزی، نشان آگاهی است. علت این ناامیدی فرار از خودبودن و بی‌رابطه‌شدن با خود است. «بی‌رابطگی<sup>۲۳</sup> و ناامیدی» دو وضعیتی است که او را در وجود جزئی محصور می‌کند؛ زیرا «آنچه در ناامیدی رخ می‌دهد، عدم امکان ارتباط نفس با خود و با قدرت برتر است آنچه رخ می‌دهد بی‌رابطگی نومیدی است. بی‌ارتباطی با خود، خود را در رابطه با قدرتی که به آن شکل بخشیده است تا بی‌نهایت معکوس می‌سازد» (کیر کگور، ۱۳۷۷: ۳۶). ناتوانی از مردن، بی‌تسلی‌بودن<sup>۲۴</sup> و رنج کشیدن، به‌دلیل ناتوانی از خلاص‌یافتن از خود است. فرد از آن جهت دچار ناامیدی می‌شود که امکان بی‌رابطگی و گریز از خود و خدا حقیقتاً وجود

ندارد. در این صورت، تنها راه رهایی فرد از درد و رنج نومیدی، «ایمان» است (همان، ۳۲-۳۶). ناامیدی نشانه این است که خود امید برای رهایی از خود ندارد «شخص نومید به شکل مرگباری بیمار است... می‌توانیم بگوییم بیماری به اصیل‌ترین بخش یورش برده است و باین حال شخص نمی‌میرد. مرگ آخرین مرحله بیماری نیست، اما مرگ پیوسته آخرین [مرحله] است. رهاشدن از این بیماری توسط مرگ، غیرممکن است...؛ زیرا آدمی توان مردن ندارد» (همان: ۴۵).

مولوی به این ناتوانی از مردن اشاره می‌کند. از نظر او، افرادی تا آستانه حد نهایی طاقت بشری و مرگ می‌روند، اما توانایی مردن ندارند؛ زیرا «منّ الاخیر»ی از هستی آن‌ها باقی مانده است که تا آن را نیازند، به عدم (تعالی) نمی‌پیوندند:

|                               |                               |
|-------------------------------|-------------------------------|
| جان بسی کندی و اندر پرده‌ای   | ز آنکه مردن اصل بد نیآورده‌ای |
| تا نمیری نیست جان کندن تمام   | بی‌کمال نردبان نایی به بام    |
| ...غرق این کشتی نیایی ای امیر | تا بنهی اندر او «منّ الاخیر»  |
| منّ آخر اصل دان کاو طارق است  | کشتی وسواس و غی را غارق است   |
| آفتاب گنبد ازرق شود           | کشتی هش چون که مستغرق شود     |
| چون نمردی گشت جان کندن دراز   | مات شو در صبح ای شمع طراز     |

(۷۲۶-۷۲۷؛ ۷۳۰-۷۳۳)

## ۲-۱. تعالی و فراوی از موقعیت مرزی

شکست هستی در هستی آنجایی (آنجا بودن) و هستی خود (خود بودن) به وجود در هستی در خود (در خود بودن) می‌انجامد. در موقعیت‌های مرزی به دلیل درک مرزبندی و محدودیت‌ها برای اگزستانس امکان جهش به سوی تعالی<sup>۲۵</sup> به وجود می‌آید؛ زیرا «لازمه یک حدومرز، وجود فراتر از آن است» (همان: ۱۸۰). در این صورت، موقعیت‌های مرزی نه بن‌بست، بلکه مرزهای رویارویی انسان با «هستی در خود» هستند.

از منظر یاسپرس، امکان تحقق وضعی در آینده عبارت از راهی است که به سوی تعالی ترسیم می‌شود «آشکار است که برای وجودی که در موقعیت مرزی قرار دارد، خود را پاره‌پاره بین وجود پاینده و آزادی ببیند» (Jaspers, 1970: 2/221). برخلاف سارتر و نیچه، به نظر یاسپرس، آزادی و عظمت انسان در رابطه او با خدا ممکن است؛ زیرا این

رابطه او را از سقوط در بی تفاوتی و پوچی می‌رهاند: «ما نمی‌توانیم جز با وابستگی به خدا، به عدم وابستگی نائل شویم» (نوالی، ۱۳۷۳: ۱۹۸-۱۹۹). آگاهی، آزادی و امکان با استمداد از تعالی ممکن است. خود اصلی انسان با خدا در رابطه است. ایمان، این ارتباط با خود و خدا را ممکن می‌سازد. در ایمان، با «مربوط ساختن خود به نفس خویش و با تمایل به خودبودن، نفس به شکل شفافی در قدرتی زمینه می‌یابد که به آن شکل بخشیده است» (کیر کگور، ۱۳۷۷: ۳۶ و ۲۰۶).

به نظر یاسپرس، آزادی به تعالی یعنی خداوند وابسته است؛ زیرا با این ارتباط، از موقعیت و وضع حیوانی گذر می‌کند (نوالی، ۱۳۷۹: ۱۹۱). هستی فراگیر یا خداوند، بین صیرورت و خلاقیت‌های آینده انسان ارتباط ایجاد می‌کند. ما می‌توانیم از خلال وضعیت محدود خود به دریافت باطن امور یعنی «وجود فراگیر» دست یابیم. شک و تردید و تزلزل یقین امری مطلق نیست «وقتی یقین پیدا می‌کنیم که با خداوند ارتباط داریم و او را در اختیار داریم، او را گم می‌کنیم و از دست می‌دهیم» (نوالی، ۱۳۷۹: ۱۹۳-۱۹۴). به باور کیر کگور، آنچه بیماری به سوی مرگ است، نه رنج‌های زمینی و گذرا مانند خواسته، بیماری، بیچارگی، بدبختی، ناخوشی، دشمنی، عذاب، حزن، اندوه و...، بلکه «نومیدی» است که به دلیل از خداگریزی و در واقع از خودگریزی، وجود انسان را فرامی‌گیرد (۱۳۷۷: ۳۰-۳۱).

## ۲. موقعیت‌های مرزی در مثنوی

مولوی در بسیاری از داستان‌های مثنوی، شخصیت‌های اصلی حکایت را در وضعیتی شکننده و در موقعیتی استثنایی، مرزی و بحرانی قرار می‌دهد تا ابعاد نهفته وجود آن‌ها، شاکله‌های نادرست و منفی، بدبیهات، اعتبارات، ذهنیات، چارچوب‌ها و قراردادهای ذهنی آن‌ها دستخوش ویرانی و بازسازی شود. این موقعیت‌ها، موقعیت‌های عسرت و میزان سنجش اخلاص انسان‌ها هستند «و لِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران: ۱۴۱). هر عامل ناگهانی و غریب مانند درد، غم، رنج، گناه، ترس، پیری، ضعف جسمانی، مرارت، مسکنت، بلازدگی، ناامیدی، عجز، خواب و مرگ در مثنوی یک موقعیت مرزی است. شناخت هریک از شخصیت‌ها براساس شاکله خاصی شکل گرفته است، اما هنگام مواجهه

با آنچه خلاف انتظار آنهاست، نوعی واسازی<sup>۲۶</sup> ذهنیت و شخصیت در آنها رخ می‌دهد. مولوی مانند فلاسفه وجودی معتقد است انسان با تجربه حالات ناشی از این موقعیت‌ها، در حقیقت، ماهیت جان و وجود خود را می‌زید؛ چرا که افزونی جان در گرو خبر یا آگاهی، مبتنی بر اختیار و آزمون است: «جان نباشد جز خبر در آزمون/ هر که را افزون خبر، جانش فزون».

موقعیت مرزی در مثنوی به گونه‌ای با «قضا، تقدیر، جبر و فسخ عزایم» در ارتباط است؛ زیرا همواره با رخدادی استثنایی و غیرمنتظره همراه است. قول مولوی درباره قضا ناظر به وجه ضروری بودن و الغای تصمیم و اراده بشر در چنین موقعیت‌هایی است. زمانی که قصدهای انسان راه به جایی نمی‌برند، حس ناامیدی از بی‌مرادی برای آنها نشانه‌ای است که وجود حق را آشکار می‌سازد:

عزم‌ها و قصدها در ماجرا      گاه گاهی راست می‌آید ترا  
تا به طمع آن دلت نیت کند      بار دیگر نیتت را بشکند  
...عاشقان از بی‌مرادی‌های خویش      با خبر گشتند از مولای خویش

(دفتر سوم، ۴۴۶۳-۴۴۶۴ و ۴۴۶۷)

ویتگنشتاین در یادداشت‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۶ از «اراده بیگانه»<sup>۲۷</sup> یا خدا در «سوژه مرید» سخن می‌گوید. اراده بیگانه همان چیزی است که از استقلال‌نداشتن اراده انسان (سوژه مرید) پرده برمی‌دارد. «جهان به من داده شده است؛ برای مثال اراده من وارد جهان خواهد شد، کاملاً از بیرون در چیزی که از قبل آنجا هست (اینکه اراده‌ام چیست، هنوز نمی‌دانم). این دلیل حس وابسته بودن به یک اراده بیگانه است، اما در هر حال ممکن است این گونه باشد که ما به معنای خاصی وابسته هستیم و آنچه را که ما بدان وابسته ایم، می‌توانیم خدا بنامیم» (Wittgenstein, 1961: 8.7.16). لفظ استثناء که بارها در مثنوی تکرار شده است، تعبیری مشابه انگاره ویتگنشتاین از اراده بیگانه و انگاره یاسپرس از رخدادهای استثنایی است<sup>۲۸</sup>، یعنی رخدادی مخالف با انتظارات طرح‌واره‌های شناختی و ارادی انسان. استثنای گفتن «ان-شاءالله» و تفسیری از آیه «و لا یسئنون» (القلم: ۱۸) است. همچنین در صفت مردان حق گفته‌اند «و لا یتکلمون الا و الاستثناء فی کلامهم». داستان پادشاه و کنیزک در دفتر اول، داستان شیخ اقطع در دفتر سوم و داستان دژ هوش‌ربا در دفتر ششم، داستان‌هایی با مضمون

فسخ عزایم هستند. این داستان‌ها در تناظر با یکدیگر نشان می‌دهند که تمام داستان‌های مثنوی بیان موقعیت‌های مرزی، ناگزیری و بی‌احتیالی انسان است:

ذکر استثنا و حزم ملتوی      گفته شد در ابتدای مثنوی  
صد کتاب آر هست جز یک باب نیست      صد جهت را قصد جز محراب نیست  
(دفتر ششم، ۳۶۷۹-۳۶۸۰)

در هر یک از موقعیت‌های مرزی که به فراوری می‌انجامد، نوعی لطف و عنایت حق دیده می‌شود. این عنصر آگاهی‌بخش، معمولاً در خواب، واقعه، مکاشفه یا با ظهور پیر به یاری انسان می‌رسد و شخصیت داستان با توافق با آن از مخمصه خارج می‌شود. ویتگنشتاین می‌گوید توافق با اراده بیگانه است که شادبودن را به دنبال دارد «برای شاد زندگی کردن، من باید در توافق با جهان باشم و این است آنچه شادبودن معنا می‌دهد. من به تعبیری در توافق با آن اراده بیگانه‌ای هستم که وابسته به آن به نظر می‌رسد، یعنی من در حال انجام اراده خداوند هستم» (Wittgenstein, 1961: 8.7.16).

در ادامه به تعدادی از موقعیت‌های مرزی در مثنوی اشاره می‌شود که معرفت‌بخش و آگاه‌کننده هستند. همچنین به تغییر شاکله‌های شناختی برخی شخصیت‌ها در این موقعیت‌ها اشاره می‌شود.

## ۲-۱. ابتلا (بیماری، درد، رنج و غم)

بیماری، درد، رنج و غم در مثنوی، موقعیت‌هایی هستند که شاکله‌های ذهنی نادرست و هستی حقیقی انسان را آشکار می‌سازند. شاخصه مشترک همه دردهای فیزیکی و روانی، نشان دادن وضعیت نهایی انسان یعنی نابودی و مرگ است «پشت هر رنجی شبح مرگ پدیدار می‌شود» (Jaspers, 1970: 202). بیماری، انسان را به معرفت و تجربه جهانی غیرعادی می‌رساند. شوپنهاور معتقد است تجربه درد برای فیلسوف و هنرمند به معرفت تبدیل می‌شود. «قابلیت رنج کشیدن نیز بر حسب درجه شعور افزایش می‌یابد. در نتیجه در اشخاص بسیار با شعور به بالاترین درجه می‌رسد» (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۵۱). در این تجربه، ناکفایتی بسیاری از شاکله‌های معمول ذهن آشکار می‌شود. شخصیت‌های داستان‌های



مولوی با واقع شدن در آن، از نظر شناختی دچار عجز، درماندگی و استیصال می‌شوند. این موقعیت، اساساً عاملی فرابرنده است که سطوح آگاهی انسان را می‌گشاید:

|                                |                             |
|--------------------------------|-----------------------------|
| حسرت و زاری گه بیماری است      | وقت بیماری همه بیداری است   |
| آن زمان که می‌شوی بیمار تو     | می‌کنی از جرم استغفار تو    |
| می‌نماید بر تو زشتی گنه        | می‌کنی نیت که باز آیم به ره |
| عهد و پیمان می‌کنی که بعد ازین | جز که طاعت نبودم کاری گزین  |
| پس یقین گشت این که بیماری ترا  | می‌بخشد هوش و بیداری ترا    |
| پس بدان این اصل را ای اصل جو   | هر که را در دست او بردست بو |
| هر که او بیدارتر، پردردتر      | هر که او آگاه‌تر، رخ زردتر  |

(دفتر اول، ۶۲۷-۶۳۳)

داستان اول مثنوی نشان دهنده تحول شناختی پادشاه در مواجهه با ناتوانی طبیبان از درمان کنیزک است که با تغییر طرح‌واره، پادشاه را مستعد دریافت شناخت حقیقی از پیر می‌سازد. طبیبان با تکیه بر معرفت و فهم خود می‌کوشند تا کنیز بیمار را درمان کنند، اما این کار سودی ندارد. در نتیجه پادشاه دچار استیصال می‌شود و از عالم غیب مدد می‌جوید. این استیصال و رجوع به عالم غیب، مقدمه تغییر طرح‌واره شناختی او و درک این مهم است که هر حرکت عقل جزئی، بیشتر انسان را در خود یا بیماری فرو می‌غلطانند و می‌پیچانند. با این تجربه است که درمی‌یابد معشوق دانستن آن کنیز ناشی از خطای شناختی او بوده است: «گفت معشوقم تو بودستی نه آن» (دفتر اول، ۷۶). عنصر آگاهی در این داستان، طبیب غیبی است که پادشاه را به این امر آشنا می‌سازد که تکیه او بر طبیبان راه به جایی نمی‌برد. طبیب غیبی راز عدم کفایت درمان طبیبان را می‌داند: «بی‌خبر بودند از حال درون / استعین الله مما یفترون» (دفتر اول، ۱۰۵).<sup>۲۹</sup>

در دفتر دوم مولوی، حکایت صحابی بیمار و در حال نزعی است که به اندک پرتوی از حقیقت گمان کرد کمال یافته است و از پیر خود جدا شد. رخداد بیماری و حضور پیامبر، عوامل آگاهی بخش آن صحابی از انگاره نادرست بود. به دلیل این آگاهی است که صحابی موقعیت بیماری خود را مبارک می‌یابد:

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| ای خجسته رنج و بیماری و تب  | ای مبارک درد و بی‌خوابی شب |
| نک مرا در پیری از لطف و کرم | حق چنین رنجورئی داد و سقم  |

|                                  |                              |
|----------------------------------|------------------------------|
| صبر کردن بر غم و سستی و درد      | ...ای برادر موضع تاریک و سرد |
| کان بلندی‌ها همه در پستی است     | چشمه حیوان و جام مستی است    |
| در بهار است آن خزان، مگریز از آن | آن بهاران مضمراست اندر خزان  |
| می طلب در مرگ خود عمر دراز       | همره غم باش و با وحشت بساز   |

(دفتر دوم، ۲۲۵۹-۲۲۶۸)

بیماری و درد عواملی هستند که انسان‌ها را به تنهایی و فردیشان آگاه می‌کنند و آن‌ها را از جمع و انسان‌های پیرامون خود جدا می‌کنند. بدین ترتیب، فرد به وجود خود/ خدا آگاه می‌شود:

|                               |                                 |
|-------------------------------|---------------------------------|
| صد شکایت می‌کند از رنج خویش   | بنده می‌نالد به حق از درد و نیش |
| مر تو را لابه کنان و راست کرد | حق همی‌گوید که آخر رنج و درد    |
| از در ما دور و مطرودت کند     | این گله ز آن نعمتی کن کت زند    |
| کیمیا و نافع و دل جوی توست    | در حقیقت هر عدو داروی توست      |
| استعانت جویی از لطف خدا       | که از او اندر گریزی در خلأ      |

(دفتر چهارم، ۹۱-۹۵)

از ویژگی‌های پیامبران که در مثنوی بر آن تأکید می‌رود، درگیر شدن دائمی آن‌ها با موقعیت‌های رنج و شکست است. آن‌ها در چنین موقعیت‌هایی از حقیقت هستی انسان و رابطه با حق آگاهی می‌یابند و به همین دلیل انسان‌هایی دردجو هستند:

|                              |                                |
|------------------------------|--------------------------------|
| از همه خلق جهان افزون‌تر است | ...زین سبب بر انبیا رنج و شکست |
| علم او بالای تدبیر شماس است  | که بلای دوست تطهیر شماس است    |
| خوش شود دارو چو صحت بین شود  | چون صفا بیند بلا شیرین شود     |
| پس بگوید اقلونی یا ثقات      | برد بیند خویش را در عین مات    |

(دفتر چهارم، ۱۰۰-۱۰۹)

در مقابل، منکران و کافران کسانی هستند که کمترین درد و رنج را متحمل شده‌اند. کسانی مانند فرعون، بوجهل، نمرود هرگز دردِ سر، رنج و اندوهی نچشیده‌اند و از نادرستی انگاره‌های خود آگاه نیستند. فرعون به این دلیل هیچ‌گاه رو به سوی حق نکرد که هرگز به نیاز، درد و سوز که جذاب‌ترین عنایت حق هستند، دست نیافت:

|                          |                            |
|--------------------------|----------------------------|
| تا نالد سوی حق آن بد گهر | در همه عمرش ندید او درد سر |
|--------------------------|----------------------------|

داد او را جمله ملک این جهان      حق ندادش درد و رنج و اندهان  
درد آمد بهتر از ملک جهان      تا بخوانی مر خدا را در نهان  
خواندن بی درد از افسردگی است      خواندن با درد از دل بردگی است  
(دفتر سوم، ۲۰۱-۲۰۴)

مولوی در ابیات دیگری اشاره می‌کند که سقامت عامه نیز از این حیث است که رنجی در نقد افکار خویش ندیده است. در حالی که شرط وقوف و آگاهی، در گیر شدن با موقعیت بلا و رنج یا به تعبیر دقیق مولوی «آزمون» است که مستلزم تحمل سختی‌ها و بلا است:

بس بلا و رنج می‌باید کشید      عامه را تا فرق بتوانند دید  
کائن حروف واسطه‌ای یار غار      پیش واصل خار باشد خار خار  
بس بلا و رنج بایست و وقوف      تا رهد آن روح صافی از حروف  
(دفتر چهارم، ۲۹۸۳-۲۹۸۵)

## ۲-۲. اختیار و تردید

اختیار از مهم‌ترین موقعیت‌های مرزی است. به تعبیر مولوی، کرامت انسان در «اختیار» داشتن است «زانکه کرّمنا شد آدم ز اختیار» (۳/۳۲۸۹). اختیار، انسان را از جبرگرایی و ضرورت‌اندیشی می‌رهاند و او را به وادی تکلیف و مسئولیت می‌کشاند. مولوی به اخلاقی معتقد است که در موقعیت و بحران معنا دارد؛ زمانی که انسان اختیار بی‌اخلاقی را داشته باشد و از میان راه‌ها و انتخاب‌های متفاوتی که او را فرامی‌خوانند، دست به گزینش بزند: «از جهان دو بانگ می‌آید به ضد/ تا کدامین را تو باشی مستعد» (دفتر چهارم، ۱۶۲۲). بدین ترتیب، اعتبار عبادت انسان بلکه کرامت او به اختیار داشتن بستگی دارد (اسراء: ۷۰ و نک: مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم، ۳۲۸۸). انسان با این اختیار، بین راه‌های مختلفی که در پیش دارد، به تصمیم و عمل دست می‌زند.

مولوی انسان را در تعیین سرنوشت خود مختار می‌داند و با این قول، خود را از ضرورت‌اندیشی و محول کردن اختیار به قضا و قدر خارج می‌کند. از نظر هایدگر نیز «مسئله مهم برای دازاین این نیست که باشد یا نباشد، بل این است که چگونه باشد؛ یعنی چه چیزی را انتخاب کند» (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۶۱). موقعیت انتخاب و اختیار، زمانی مرزی می‌شود که انسان به واسطه انتخاب، مقام اگزستانسیل یابد. چنین تلاش‌هایی که به سوی

آینده ناشناخته گشوده می‌شود، آکنده از دلهره خواهند بود. همین امر اهمیت مسئولیت را نشان می‌دهد؛ زیرا وقتی انسان راهی را برمی‌گزیند، باید پاسخگوی نتایج آن در برابر خود و دیگران باشد. از نظر یاسپرس، اختیارداشتن با احساس تقصیر رابطه دارد؛ زیرا انتخاب هر امکانی به معنای رد امکان‌های دیگر است. انتخاب من هر نتیجه‌ای که داشته باشد، خواه از آن آگاه باشم، خواه نباشم و خواه بتوانم آن را پیش‌بینی کنم، خواه نتوانم، مرا درگیر نتایج خود خواهد کرد (نصری، ۱۳۷۵: ۱۶۷). نتیجه‌تردد، گرفتار آمدن انسان به محمصه<sup>۳۰</sup> در انتخاب بین راه‌های متفاوت است. ویژگی چنین زندگی‌ای، داشتن تصمیم، عمل و نگرانی است. گویی وجود انسانی جایگاه قبول مسئولیت‌هاست.

یاسپرس هستی انسان و قبول اختیار و انتخاب را ملازم هم می‌داند؛ اگرچه در موقعیت‌هایی به شکست منجر می‌شود. «اگر انتخاب انتخاب خود است و اگر اختیار آهنگ به سوی نامتناهی دارد و هرگز به آن نائل نمی‌شود، خلاف عرف عام دیگری حاصل می‌آید، بدین وجه که هست بودن همواره نگرانی درباره خود است و خواستار تحقق بی‌نهایت خود، اما هرگز این میل و خواست جز به‌طور محدود برآورده نمی‌شود. بالتلیجه، هست بودن ضرورتاً مقصر است؛ زیرا محدودیت آن خود «خطا و خلافی» است و هست-بودن با انتخاب چنین و چنان بودن، آن خلاف را برعهده می‌گیرد و به درست سخن آن را ایجاد می‌کند. در نتیجه اختیار محکوم به شکست است؛ زیرا جست‌وخیز جهش آن هراندازه باشد، افعال او بی‌نهایت دور از بی‌نهایت است، اما شکست، طریق وصول هست-بودن به تعالی است» (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۷۴-۱۷۵).

مولوی در ماجرای ابوطالب در دفتر ششم، از «دوشاخه» اختیار (دفتر ششم، ۲۰۰-۲۰۳)، دوراهه‌های شک و تردید، هول و هراس، دودلی‌ها و وسواس‌های درونی سخن گفته است و در مناجات، خواهان رهایی از آن است. همان کرامتی که خاک یا انسان علی‌رغم آگاهی از ناتوانی خود مجبور به پذیرش آن بود. انسان می‌دانست که اختیار متضمن تکلیف و خطر است «در کشاکش‌های تکلیف و خطر/ بهر لِّله هیل مرا، اندر مبر» (دفتر پنجم، ۱۵۶۲). کرامت آزادی و اختیار در دنیا محکوم به شکست است؛ زیرا انسان خود را در وضعیت متناقضی درمی‌یابد. از سویی وجود عینی او محدود و ضروری است و از سوی دیگر نامحدود، غیرزمانی و آزاد است. نگرانی او برای رفتن به سوی نامتناهی و انتخاب در

امور متناهی، او را همواره قرین شکست می‌کند. «یاسپرس این وضعیت تعارض‌نما را نشانه آهنگ هستی انسان به سوی امر متعالی تلقی می‌کند» (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۴۹). انسان نیز در نهایت مجبور بود مختار باشد و در بحر ابتلا دائماً در تقلیب قرار گیرد. کیر کگور می‌گوید «اضطراب نه ضرورت است و نه آزادی. اضطراب آزادی گیرافاده<sup>۳۱</sup> است» (1981: 49). به دلیل این آزادی در بند است که هرگاه به دوراهه‌ها می‌رسد، از این کرامت می‌نالند و از برعهده گرفتن اختیار و تکلیف اظهار پشیمانی می‌کند (دفتر ششم، ۲۱۳-۲۱۶):

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| مذهبی‌ام بخش و ده مذهب مکن   | تا به کی این ابتلا یا رب مکن |
| ز اختیار همچو پالان شکل خویش | اشتری‌ام لاغری و پشت ریش     |
| آن کجاوه گه شود آن سو کشان   | این کجاوه گه شود این سو گران |
| تا ببینم روضه ابرار را...    | بفکن از من حمل ناهموار را    |

(دفتر ششم، ۲۱۳-۲۱۶)

ایاتی در مثنوی حاکی از آن است که ماندن در دوراهی تردد، نوعی «جان‌کندن» است «زین دو ره گرچه همه مقصد توی / لیک خود جان‌کندن آمد این دوی» (دفتر ششم، ۲۰۵)، اما همین موقعیت مرزی می‌تواند امکان خودبودن انسان را ممکن می‌سازد. فلاسفه آگزیستانسیال، اختیارداشتن را با آزادی و وجود در ارتباط می‌دانند. از نظر بردیایف و دیگر فیلسوفان وجودی، وجودداشتن و آزادی، علی‌رغم آنکه متضمن بذر نابودی خویش و ناگزیر خطیر و تراژیک است، باید حفظ شود و افزونی یابد. «بدون آزادی، هیچ انسانی وجود ندارد. آزادی شاید خطرناک باشد، اما بدون آزادی، هیچ کرامت انسانی وجود ندارد و مخاطره آزادی روزافزون را باید پیوسته به جان خرید» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۲). در مخمصه حاصل از این موقعیت مرزی است که حواس باطنی به کار می‌آیند و انسان گوش و هوش جان می‌یابد:

|                            |                              |
|----------------------------|------------------------------|
| در تردد هر که او آشفته است | حق به گوش او معما گفته است   |
| تا کند محسوسش اندر دو گمان | آن کنم آن گفت یا خود ضد آن   |
| هم ز حق ترجیح یابد یک طرف  | زان دو یک را برگزیند زان کنف |
| پس محل وحی گردد گوش جان    | وحی چه بود گفتنی از حس نهران |

(دفتر اول، ۱۴۶۲-۱۴۶۷)

## ۲-۳. سفر

در بسیاری از موارد، سفر زمینه‌ساز موقعیت مرزی است که انسان را در مواجهه با موقعیت‌های غیرمنتظره از زیست‌جهان خود قرار می‌دهد و در نتیجه به تغییر چشم‌انداز، طرح‌واره‌ها و شاکله‌های ذهنی او می‌انجامد. انسان در سفر که چنین تلقی‌ای از آن وجود داشت: السفر قطعاً من السفر («سفر پاره‌ای از جهنم است»)، با تضادهای درونی خود آشنا می‌شود و با قرار گرفتن در زیست‌جهان مقصد، زیست‌جهان مبدأ خود را می‌شناسد. سفر یا حرکت اولیه، سکوت، تنبلی، وابستگی و انفعال انسان را می‌گیرد و او را خواسته یا ناخواسته در مسیر و موقعیت حرکت قرار می‌دهد که ناچار باید موقعیت خود را ادراک کند و امکان‌ها و استعدادهای نهفته‌اش را به سطح خودآگاهی و عرصه‌ رویارویی با معضلات بیاورد:

کز سفرها ماه کیخسرو شود      بی‌سفرها ماه کی خسرو شود  
از سفر بیدق شود فرزین راد      وز سفر یابید یوسف صد مراد  
(دفتر سوم، ۵۳۴-۵۳۵)

سفر برای مولوی، یک تجربه زیستی و انضمامی است. هم کل دوران نوجوانی و جوانی او را دربرمی‌گیرد و هم تجربه‌ای وجودی است. سخن شمس در باب جدایی از مولوی حاکی از اهمیت سفر است: «...من جهت مصلحت تو پنجاه سفر بکنم. سفر من برای آمد کار تست. اگر نه، مرا چه تفاوت از روم تا به شام، در کعبه باشم و یا در استانبول، تفاوت نکند. الا آن است که البته فراق پخته می‌کند و مهذب می‌کند...» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۶۴). این سخنان نشان می‌دهد جدایی شمس از مولوی می‌تواند طرح و برنامه او برای بلوغ مولوی به سطح معرفتی بالاتر از طریق سفر باشد.

مولوی در مثنوی سفر را موقعیتی می‌داند که انسان طالب را از حیطة هستی و اندیشه بسته عبور می‌دهد. از آنجا که سفر متضمن حرکت است، یکی از انگاره‌های اصلی عارفان و از جمله مولوی برای بیان تحول وجودی انسان و خارج شدن از حیطة هستی محدود است و به همین دلیل اساساً موقعیتی فرابرنده است: «زان همه میلش سوی خاکست کو / در سفر سودی نیند پیش‌رو / روی واپس کردنش آن حرص و آز / روی در ره کردنش صدق و نیاز» (دفتر دوم، ۱۸۱۱-۱۸۱۲).

نتیجه سفر، شکستن انفعال انسان از ماندن و فسردهن در یک وضعیت خاص است. مولوی در داستان مرد شهری که به روستا می‌رود، تجربه و اماندگی و تحیر روستایی را در ترک شهر خود بیان می‌کند. سختی سفر و اماندگی ناشی از رخدادی که انتظار آن را نداشت، او را به خطای شناختی آگاه می‌کند. با تأمل در ابیات ضمنی این داستان، می‌توان گفت گره فهم شهری، عدم فهم اهل معرفت بود. این گره به واسطه سفر گشوده شد. سفر و فراق همچنین عاملی معرفت بخش برای وکیل صدر بخاراست. او که به دلیل اتهامی از صدر جهان جدا می‌شود و به سفر می‌رود، آتش اشتیاق نهایتاً در فراق ده‌ساله در او شعله‌ور می‌شود و عزم بازگشت می‌کند. او می‌گوید درک اینکه معرفت حقیقی نه فزونی دانش که بینش و دید است، موقوف تحمل رنج غریبی و محنت بود:

لیک شیرینی و لذات مقرر هست بر اندازه رنج سفر  
آن‌گه از شهر و ز خویشان برخورداری کز غریبی رنج و محنت‌ها ببری  
(دفتر سوم، ۴۱۵۸-۴۱۵۹)

حکایت بعدی، حکایت مشهور فقیری است که رؤیای گنجی در محله‌ای از یسار می‌بیند و به سودای این رؤیا راهی آنجا می‌شود. فقیر با مطلع شدن از حال عسسی که رؤیایی مشابه او داشت، دریافت که گنج در خانه خود اوست. مولوی به نکته ظریفی اشاره می‌کند که در پیوند با داستان دژ هوش ربا و فقیر روزی طلب است؛ اینکه یافتن گنج مستلزم تحمل مشقت است و در حقیقت، یافتن خود و هستی خود، موقوف از دست دادن خود یا تجربه نیستی و «جاهدوا فینا» است: «گفت بد موقوف این لت لوت من / آب حیوان بود در حانوت من» (۴۳۳۸/۶). در داستان دژ هوش ربا نیز شیفتگی برادر بزرگ به قصر مانع توقف او می‌شود. حتی اگر مقصد را نشناسد، خود حرکت و رفتن نهایتاً او را به مقصود می‌رساند:

بو که موقوف است کامم بر سفر چون سفر کردم بیابم در حضر  
یار را چندین بجویم جد و چست که بدانم که نمی‌بایست جست  
(دفتر ششم، ۴۱۸۹-۴۱۹۰)

تعالی در این موقعیت، فهم معیت حق در نتیجه سفر است. سفر انسان را از تعلقات و نقاط اتکای خود جدا می‌کند. چنین فهمی به تیزی فکر به دست نمی‌آید، بلکه موقوف قرار گرفتن در موقعیت سفر و عسرت‌های ملازم آن است:

آن معیت کی رود در گوش من  
تا نگردم گردد دوران زمن  
کی کنم من از معیت، فهم راز  
جز که از بعد سفرهای دراز  
دانش آن بود موقوف سفر  
ناید آن دانش به تیزی فکر  
(دفتر ششم، ۴۱۹۱-۴۱۹۲ و ۴۱۹۷)

پختگی و فهم عاشق در «قصه آن کس که در یاری بکوفت...» نیز در گرو سفر و حرکت از موضع خود است. در این داستان، سفر ماهیت خودشکنی دارد. عاشق با حرکت از هستی به سوی نیستی از دویینی و کثرت‌بینی وامی‌رهد «گفت اکنون چون منی ای من در آ / نیست گنجایی دو من را در سرا» (دفتر اول، ۳۰۷۶).

## ۲-۴. گناه و تقصیر

برخی شخصیت‌های داستان‌های مولوی مسیر آگاهی را از طریق موقعیت مرزی گناه طی می‌کنند. در این داستان‌ها، معصیت به تاسی از تلقی خاص عارفان از گناه سرآغازین آدم، از زاویه آگاهی بخشی نگریسته می‌شود. اولین ویژگی گناه مانند دیگر موقعیت‌های مرزی، خروج انسان از کلیت و یافتن فردیت است: «وقتی فرد به واسطه گناه خویش از کلی خارج شد، خود را در رابطه‌ای مطلق اما منفی قرار داده است. او فقط با وارد شدن به مثابه فرد در رابطه مطلق با مطلق می‌تواند بدان برگردد؛ بنابراین توبه عملاً به فردیت می‌انجامد» (کیر کگور، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

یاسپرس هستی‌داری انسان را مستلزم خروج از واقع‌بودگی و ناگزیر احساس تقصیر و گناه می‌داند. «خلوص روان، حقیقت وجود است، اما یک وجود اگزستانسیال باید خطر کند و ناخالصی - همواره گناه‌کار بودن - را پیوسته ادراک کند تا به وظیفه نامحدود خالص کردن خود در کشمکش وجود زمانی پی برد» (Jaspers, 1970: 2/216). در برابر این حس تقصیر نیز هیچ‌گونه گریزی وجود ندارد. «مسئولیت واژه ما برای آمادگی انسان به تقبل گناه خودش است. برای فشاری که این گناه بر وجود پدیداری انسان وارد می‌کند، هیچ تسلی‌ای وجود ندارد» (دفتر دوم، ۲۱۶).

احساس گناه اساساً بیان‌گر شجاعت پذیرش مسئولیت انسان و در حقیقت شجاعت بودن انسان است «علی‌رغم اینکه گناه اجتناب‌ناپذیر است، باید مسئولیت آن را برعهده



گرفت. البته معنای این مطلب این نیست که ما شکلی از بی‌عدالتی، تعصب و خیانت را ارائه نماییم، بلکه منظور این است که ما باید مسئولیت کل زندگی خود را بپذیریم. انسان باید جرئت پذیرش گناه را داشته باشد» (نصری، ۱۳۷۵: ۱۶۷). این در حالی است که وجود روزمره از حس تقصیر و مسئولیت متعاقب آن می‌گریزد و تقصیر خود را به مثابه چیزی شبیه دندان‌درد می‌نگرد که باید از آن خلاصی یابد. «فرد قصد مقصر واقع شدن را که نشان اصلی وجدان است و وجود اصیل را مشخص می‌کند، ندارد» (بارت، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

نخستین حرکت ایمان از نظر کیرکگور، «ترک / استغفای نامتناهی» است، به معنای دست‌شستن از آنچه تمام زندگی انسان را در برمی‌گیرد و آرام‌گرفتن در رنج «ترک نامتناهی واپسین مرحله پیش از ایمان است؛ چنانکه هرکس که این عمل را انجام نداده باشد، ایمان ندارد؛ زیرا تنها در ترک نامتناهی است که من از ارزش نامتناهی خویش آگاه می‌شوم و فقط آنگاه است که سؤال به‌چنگ آوردن این جهان به لطف ایمان می‌تواند در بین باشد» (کیرکگور، ۱۳۸۵: ۷۳). جوهره هر انسانی از طریق «تصمیم در لحظه» و انتخاب آگاهانه بر ملا می‌شود. شهسوار ایمان باید از طریق یک جهش بزرگ (دل‌به‌دریا زدن در اندیشه پاسکال) در بغرنج‌ترین موقعیت‌های طاقت‌فرسا و تناقضات زندگی به گرفتن تصمیمی بزرگ دست بزند. عمل تصمیم، مستلزم نیرو، قدرت و آزادی روح است.

شخصیت‌های مثنوی در تجربه گناه به قبض، استیصال و درماندگی مبتلا می‌شوند و وضعیت خود را محدود و تنگ می‌یابند، اما پس از توبه و تصمیم به ترک نامتناهی به «بسط وجودی»<sup>۳۲</sup>، به شکفتگی، گشودگی، استحاله و تبدیل دست می‌یابند. از این حیث، گناهی که به توبه منجر شود، از بی‌گناهی آگاهی‌بخش‌تر است؛ زیرا در بی‌گناهی انسان تابع قوانین اخلاقی است، اما گناه مستلزم در آزمون قرار گرفتن است. توبه پس از گناه مانند جهش در سایر موقعیت‌های مرزی از جنس نیست‌شدن است و بنا بر تعبیر مولوی، توبه - نکردن در این موقعیت، نه مردی و رهایی، بلکه جان‌کندن است «عمر بی‌توبه همه جان‌کندن است» (دفتر پنجم، ۷۷۰).

مولوی در داستان علی (ع) و خصم او، معصیت خصم را که بر صورت علی خدو افکند، از طاعت برتر می‌داند؛ زیرا معصیت او با دیدن عفو علی (ع) به توبه منجر می‌شود.

تحول عمر و ساحران زمان موسی نیز از طریق معصیت بود. مولوی به وجه شکسته شدن طرح‌واره‌ها در معصیت و گناه نظر دارد:

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| معصیت کردی به از هر طاعتی  | آسمان پیموده‌ای در ساعتی  |
| بس خجسته معصیت کان کرد مرد | نی ز خاری بردمداوراق ورد؟ |
| نی گناه عمر و قصد رسول     | می کشیدش تا به درگاه قبول |
| نی به سحر ساحران فرعونشان  | می کشید و گشت دولت عونشان |
| گر نبود سحرشان و آن جحود   | کی کشیدیشان به فرعون عنود |
| کی بدیدندی عصا و معجزات    | معصیت طاعت شد ای قوم عصات |

(دفتر اول، ۳۸۴۵-۳۸۵۰)

در دفتر چهارم، ماجرای قبطی و سبطی ذکر می‌شود. آب نیل به چشم قبطی - که از مؤمنان به فرعون بود - خونین به نظر می‌آمد. قبطی از سبطی می‌خواهد تا از آب گوارای او بنوشد، اما هنگامی که آب سبطی به جانب دهان قبطی می‌رسید، خونین می‌شد. شرط نوشیدن آب گوارا ایمان بود. سبطی شروع به خواندن دعا می‌کند؛ تا آنکه دعایش بر قلب قبطی اثر می‌کند و او را چنان آگاه می‌کند که دیگر درخواست آب زلال ندارد؛ زیرا وجود خود او مبسوط و دریاگون شده است. ایمان در نهایت سبب تبدیل، صیروت و روان‌شدن وجود قبطی می‌شود:

|                               |                              |
|-------------------------------|------------------------------|
| سیل بود آنکه تنم را درربود    | برد سلیم تالب دریای جود      |
| ...شربتی خوردم ز اللّه اشتری  | تا به محشر تشنگی نآید مرا    |
| آن که جوی و چشمه‌ها را آب داد | چشمه‌ای در اندرون من گشاد    |
| ...من گمان بردم که ایمان آورم | تا از این طوفان خون آبی خورم |
| من چه دانستم که تبدیلی کند    | در نهاد من، مرا نیلی کند     |

(دفتر چهارم، ۳۵۱۰-۳۵۳۱)

شخصیت دیگری که در مثنوی به تحول وجودی دست می‌یابد، «نصوح» است. او که به تعبیر مولوی با چالاکی در دغا و حيله راز خود را پنهان می‌ساخت و علی‌رغم توبه مداوم نتوانسته بود به کلی از گناه دست بکشد، در موقعیت فاش شدن راز قرار می‌گیرد. مولوی به حالت استیصال او در این موقعیت اشاره می‌کند: «آن نصوح از ترس شد در خلوتی / روی زرد و لب کبود از خشیتی / پیش چشم خویش او می‌دید مرگ / رفت و می‌لرزید او مانند

برگ» (دفتر پنجم، ۲۲۵۴-۲۲۵۵). نصح در شدت صعوبتی که به آن مبتلا می‌شود، نیستی و وخامت مسائل و رنج‌های نهفته در بازی ذهنی خود را ادراک می‌کند. او از حیل‌های ذهنی خود گذر می‌کند، با یک جهش وجودی تنه می‌یابد و به مرحله بالاتری از شناخت و هستی دست می‌یابد: «چون که جانش وارheid از ننگ تن / رفت شادان پیش اصل خویشتن» (دفتر پنجم، ۲۲۷۹).

نصح در این تجربه، خود را در بن چاهی می‌بیند که به رسن آه از آن نجات می‌یابد. تجربه نصح، تجربه مرگ و عدم است. این تجربه، سطوح وجود و آگاهی نصح را می‌گشاید و او را آزاد و فربه، شاد و گلگون می‌سازد:

|                           |                              |
|---------------------------|------------------------------|
| همچو سرو و سوسنم آزاد کرد | همچو بخت و دولت‌م دل شاد کرد |
| نام من در نامه پاکان نوشت | دوزخی بودم ببخشیدم بهشت      |
| آه کردم چون رسن شد آه من  | گشت آویزان رسن در چاه من     |
| آن رسن بگرفتم و بیرون شدم | شاد و زفت و فربه و گلگون شدم |
| در بن چاهی همی‌بودم زبون  | در همه عالم نمی‌گنجم کنون    |

(دفتر پنجم، ۲۳۰۹-۲۳۲۴)

این ابیات نشان‌دهنده بازشدن جهان نصح اوست. نصح در ضمن مناجات، اظهار برون آمدن، فربگی و گشودگی موقعیت دارد.<sup>۳۳</sup> او از طریق ایمان و ترک نامتناهی توانست از موقعیت قبلی خود خارج شود. به همین دلیل، زمانی که دختر پادشاه او را به خود خواند، به دلیل تلخی مرگ و عدمی که چشیده بود، به موضع قبلی خود باز نمی‌گردد.

## ۲-۵. مرگ

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها، تمام موقعیت‌های مرزی راهی به اصلی‌ترین موقعیت مرزی انسان یعنی مرگ<sup>۳۴</sup> هستند. «روبه مرگ بودن، منفیت، عدم و نبودگی» شاخصه اصلی موقعیت‌های مرزی است. هایدگر نیز موقعیت مرزی هستی به سوی مرگ را موقعیتی سرآغازین می‌داند (هایدگر، ۱۳۹۴: ۷۳۳). مولوی مانند فلاسفه اگزیستانسیال می‌خواهد انسان را در برابر خطر عدم قرار دهد. همانند هر عارفی، زمینه اصلی اندیشه‌ورزی او نیز مرگ و نیستی است. رنج، پیری و بیماری، آینه مرگ و نیستی انسان هستند و تجربه آن‌ها در دید نافذ عارفان، معادل تجربه نیستی و مرگ است:

|                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ایست | دان که هر رنجی ز مردن، پاره‌ایست |
| دآن که کلش بر سرت خواهند ریخت    | چون ز جزو مرگ نتوانی گریخت       |
| دآن که شیرین می‌کند کل را خدا    | جزو مرگ آر گشت شیرین مر ترا      |
| از رسولش رو مگردان ای فضول       | دردها از مرگ می‌آید رسول         |

(دفتر اول، ۲۳۰۸-۲۳۱۱)

به تعبیر مولوی، بیماری، پیری و درد رسول مردگی هستند (دفتر پنجم، ۹۶۸-۹۷۳ و دفتر سوم، ۳۹۷۴-۳۹۷۶). یاسپرس «ظفره‌روی از مرگ» را فرار انسان از موقعیت حقیقی خود می‌داند: «نکته این است که به خود آشکار سازم که اگر من هستم، مرگ من نیست و بالعکس اگر مرگ من هست من نیستم؛ بنابراین، مرگ من به‌هیچ‌وجه به من مربوط نیست. هر کدام از این اندیشه‌ها منطقی است. هر کدام در حقیقت با تصورات بی‌پایه‌ای که ترس وخیمی القا می‌کنند می‌ستیزد، اما هیچ‌کدام از این اندیشه‌ها نمی‌تواند وحشت مرا از تفکر خالص به نبودن برطرف کند. به نظر می‌آید که آن‌ها مرگ را در عینیت می‌بینند، اما فقط مرا به ماهیتم نابینا تر می‌سازند» (Jaspers, 197: 2/196-197). مهم این است که انسان با هستی، مرگ یا در معنای عام‌تر عدم به‌مثابه فرد طاعون‌زده‌ای مواجه نشود و از آن ظفره نرود: «وقتی که هستی در مقام آنچه ماسوای همه موجودات است تجربه می‌شود، این تجربه هستی ترس آگاهی را به ما عطا می‌کند. این بدان شرط است که ما بر اثر ترس آگاهی از رویارویی با ترس آگاهی یعنی از رویارویی با آن آهنگ خاموشی که در صرف تشویش از خوف، ما را با رعب مغاک دمساز می‌کند، شانه خالی نکنیم» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۹۷-۱۹۸).

نامتعینی و گشودگی هستی‌توانش<sup>۳۵</sup> دازاین در مواجهه با تناهی یعنی «هستی به‌سوی مرگ» آشکار می‌شود. «پیش‌دستی، دازاین را با امکانی روبه‌رو می‌کند که پیوسته متیقن و قطعی است و درعین حال از این بابت که چه هنگام به عدم امکان تبدیل می‌شود، نامعین می‌ماند. پیش‌دستی این امر را هویدا می‌کند که وقتی دازاین مصمم بر موقعیت مرزی‌اش توانش اصیل خود برای کل‌بودن را به‌دست می‌آورد، این هستنده به درون عدم تعیین موقعیت مرزی‌اش پرتاب‌شده است» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۶۵۹). این نامعینی مرگ، در ترس آگاهی ناشی از عدم آشکار می‌شود. هایدگر می‌گوید «ترس آگاهی عدم را آشکار

می کند (۱۳۸۳: ۱۷۴). حس انفعالی دل شوره ناشی از درک محدودیت است. «دل شوره پایان پذیری را آشکار می سازد و بارزترین نشان پایان پذیری بشری مرگ است... مرگ پدیداری است که امکان می دهد دازاین در «کل» درک شود» (مک کواری، ۱۳۹۳: ۶۷).

مولوی در داستان مردی که در عصر سلیمان می کوشید از مرگ بگریزد، نیستی و مرگ را هستی حقیقی انسان می داند. مرد که با آگاه شدن از مرگ خود حقیقت تناهی و دل شوره را درمی یابد، می کوشد تا از این موقعیت رهایی یابد، اما در نهایت درمی یابد که هیچ گریزی از نیستی، مرگ و درواقع حقیقت هستی خود ندارد. بیت پایانی این روایت بیان این است که هستی حقیقی انسان جز نیستی یا مرگ نیست. خود خویش، مرگ و حق یک چیز هستند. «از که بگریزم از خود، ای محال / از که بریایم، از حق؟ ای وبال» (دفتر اول، ۹۷۵). این تعبیر از خدا به عنوان نیستی، نکته عمیقی است که هایدگر در نقد مابعدالطبیعه که طارد هستی (یا عدم) است، به آن اشاره دارد (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۸۴-۱۸۵).

اگزیستانسیالیست ها معتقدند ما از مرگ عینی شناختی نداریم «مرگ فقط رخدادی است در مورد دیگر انسان ها. من نمی توانم مرگ خویش را تجربه کنم» (Jaspers, 1970: 2/195)؛ زمانی آن را تجربه می کنیم که دیگر نیستیم، اما مرگ دیگران نیز در صورت تنبیه یافتن انسان می تواند آگاهی بخش باشد. «مرگ همسایه مرا واعظ شده / کسب و دکان مرا برهم زده» (دفتر ششم، ۴۴۵). گرچه برخی تنها زمانی از این طبلک مرگ بیداری می یابند که در حال نزع قرار بگیرند:

|                             |                              |
|-----------------------------|------------------------------|
| سال ها این مرگ طبلک می زند  | گوش تو بی گاه جنبش می کند    |
| گوید اندر نزع از جان آه مرگ | این زمان کردت ز خود آگاه مرگ |
| این گلوی مرگ از نعره گرفت   | طبل او بشکافت از ضرب شگفت    |
| در دقایق خویش را دربافتی    | رمز مردن این زمان دریافتی    |

(دفتر ششم، ۷۷۶-۷۷۹)

از نظر یاسپرس، مرگ در سطح وجود طبیعی یک وضعیت حدی نیست. از دید عینی، انسان نمی تواند ضرورت مرگ و فنا را بفهمد، اما در سطح هستی، مرگ، مرگ خود انسان یا مرگ شخصی است که با من در ارتباط است. در سطح هستی، نبود عینیت و کلیت، مانع غفلت انسان از وضعیت مرزی مرگ می شود (نصری، ۱۳۷۵: ۱۶۱). ترس از مرگ در مرتبه

هستی، ترس از فقدان اصالت خود حقیقی است؛ زیرا «اندیشه مرگ موجب می‌شود تا از زندگی غیراصیل بترسیم نه از خود مرگ» (همان: ۱۶۳). اصالت انسان وقتی است که رویاروی مرگ قرار می‌گیرد. یاسپرس بر این عقیده است که آنچه مرگ آن را نابود می‌کند نه خود هستی، بلکه پدیدار است» (Jaspers, 1970: 2/195). مواجهه با امکان مرگ، انسان را از اعتبارات آگاه می‌سازد و در برخی موارد با وقوف به نامعتبری تکیه‌گاه‌ها، نیروی محرکه لازم برای فراروی به سوی وجود اصیل را سبب می‌شود؛ زیرا غیراصیل در نزد اگزیستانسیالیست‌ها هر آن چیزی است که اعتباری است «آنچه ابدی نباشد، راستین نیست» (اونامونو، ۱۳۸۸: ۵۲).

موقعیت‌های نزدیک به مرگ، موقعیت‌هایی هستند که فرد آخرین حالات نزع و سکر را تجربه می‌کند. مولوی در دفتر سوم، از زبان شخصی در حالت نزع، به خالی-شدن او از حرص و تیزشدن دیده در این موقعیت اشاره دارد «حرص دنیا رفت و چشمش تیز شد/ چشم او روشن گه خون‌ریز شد» (دفتر سوم، ۱۲۰). تعبیر «تیزشدن چشم» در نزع مرگ - برگرفته از آیه قرآن (ق: ۲۲) - نشان از آگاهی‌یافتن است. گشوده‌شدن چشم انسان در موقعیت مرگ، تعبیر دیگر مولوی از چنین موقعیت است «دیده را نادیده می‌آرید لیک/ چشمتان را واگشاید مرگ، نیک» (دفتر سوم، ۲۸۲۸). هنگام نزع و فرود آمدن بلافاصله که انسان به خود می‌آید و متوجه خطای خود می‌شود:

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| چون در آید نزع و مرگ آهی کنی | ذکر دلق و چارق آن گاهی کنی |
| تا نمائی غرق موج زشتی        | که نباشد از پناهی پشستی    |
| یاد ناری از سفینه راستین     | ننگری در چارق و در پوستین  |
| چون که درمائی به غرقاب فنا   | پس ظلمنا ورد سازی بر ولا   |

(دفتر پنجم، ۱۹۶۷-۱۹۷۰)

در داستان دقوی نیز کافران اهل کشتی هنگام فرار سیدن بلایا و غرق شدن، متوجه بی‌کفایتی حیل‌ها و چاره‌های خویش می‌شوند. در این موقعیت مرزی است که با استیصال و درماندگی رو به‌جانب حق می‌کنند:

|                               |                              |
|-------------------------------|------------------------------|
| دست‌ها در نوحه بر سر می‌زدند  | کافر و ملحد همه مخلص شدند    |
| ... از همه او مید بربیده تمام | دوستان و خال و عم بابا و مام |

زاهد و فاسق شد آن دم متقی  
همچو در هنگام جان کندن شقی  
نی ز چپشان چاره بود و نی ز راست  
حیله‌ها چون مرد هنگام دعاست  
(دفتر سوم، ۲۱۸۴ و ۲۱۸۸-۲۱۹۰)

به تعبیر پل تیلیش، یکی از مهم‌ترین اضطراب‌های انسان، ریشه در سرنوشت و مرگ دارد (۱۳۸۷: ۷۸). مولوی در داستان «استدعای آن مرد از موسی زبان بهایم با طیور» حالات «تهوع و غثیان» ناشی از هول مواجهه با مرگ را به تصویر می‌کشد<sup>۳۶</sup>. مرد که با آگاهی از زبان حیوانات، زیر کانه و سودجویانه حیوانات در معرض تلف شدن را به دیگران می‌فروشد و خود را از خسارت نجات می‌دهد، یکباره از خبر مرگ خویش آگاه می‌شود. استیصال و اضطراب به جانش چنگ می‌اندازد و غثیان بر او عارض می‌شود:

هم در آن دم حال بر خواجه بگشت  
تا دلش شورید و آوردند طشت  
شورش مرگ است نه هیضه طعام  
قی چه سودت دارد ای بدبخت خام  
چار کس بردند تا سوی وثاق  
ساق می‌مالید او بر پشت ساق  
(دفتر سوم، ۳۳۷۹-۳۳۸۱)

او در حال استیصال، ساق به ساق می‌مالید و می‌پیچید؛ زیرا برای نخستین بار، امکان مرگ منحصر به فرد خود را تجربه می‌کند و برای رهایی از آن چاره‌ای نمی‌یابد. استیصال و ضرورت این موقعیت، سکوی پرش به تعالی و «ایمان» است.

### نتیجه‌گیری

برخلاف فرض غیرشناختی بودن ابیات مثنوی، مباحث مربوط به شناخت، به کرات در مثنوی مولوی به چشم می‌خورد. از دیدگاه مولوی، شناخت ما از خود و جهان شناختی براساس اعتباراتی است که آن‌ها را قطعی و جزمی می‌پنداریم، اما با قرار گرفتن در موقعیت‌های مرزی درمی‌یابیم که آن‌ها چندان قابل اطمینان نیستند. مولوی با تأکید بر «اختبار و آزمون» شخصیت‌های قصه‌های خود را در موقعیت‌های مرزی چون «بیماری، فقر، مرگ، گناه و شرایط عسرت سفر، گرسنگی، تشنگی، تردید در تصمیم‌گیری و در یک کلام، شکست‌ها و وقفه‌ها قرار می‌دهد؛ زیرا این شکست‌هاست که توهم عزیمت‌های ما را فسخ می‌کنند: «عزم‌ها و قصدها در ماجرا/ گاه گاهی راست می‌آید تو را»/ «تا به طمع آن دلت نیت کند/ بار دیگر نیتت را بشکند» (دفتر سوم، ۴۴۶۳-۴۴۶۴). قرار گرفتن در

موقعیت‌های مرزی، زمینه‌ای است تا اعتبار بسیاری از تکیه‌گاه‌های انسان از بین برود و اراده، انتخاب و تصمیمات انسان با بی‌کفایتی و شکست مواجه شود. موقعیت‌های مرزی، انسان را به تحول عاطفی و شناختی می‌رساند و در تحول عاطفی، دل‌شوره، ترس، شک و تردید، جزمیت‌ها و عدم مسئولیت‌پذیری انسان‌ها را از بین می‌برد. در نتیجه با آگاهی از محدودیت‌های طرح‌واره‌ها فرصت جهش به فراسوی محدودیت‌ها یعنی تعالی و هستی‌درخود را پیدا می‌کند.

### پی‌نوشت

۱. دوزخ است آن خانه کان بی‌روزن است / اصل دین ای بنده روزن کردن است / این جهان زندان ما و ما زندانیان / حفره کن زندان و خود را وارهان / از هزاران یک کسی خوش منظرست / کو بداند کو به صندوق اندرست و...

#### 2. deconstruction

۳. بنا بر قول هایدگر، تفسیر دازاین از خودش همچون «پروا» به نحوی که از پی می‌آید در «افسانه‌ای کهن» نگاشته شده است:

«روزی پروا / مبالات از کنار نهری می‌گذشت که چشمش به توده‌ای گل رس افتاد. در فکر فرورفت، مثنی از آن گل را برداشت و شروع کرد به شکل دادن. داشت درباره آنچه از گل آفریده بود، می‌اندیشید که ژوپیترا از آن جا گذر افتاد. پروا / مبالات از ژوپیترا خواست که در آن گِل شکل گرفته بدمد و ژوپیترا با طیب خاطر این خواهش را برآورد، اما وقتی که پروا می‌خواست نام خودش را بر این گل شکل گرفته ببخشد، ژوپیترا وی را از این کار برحذر داشت و خواست در عوض جانی که در کالبد گل دمیده بود، آن گل را ژوپیترا نام نهند. پروا و ژوپیترا بر سر این نام‌گذاری به چون و چرا بودند که زمین (تلوس) نیز در رسید و خواهان آن شد که آن آفریده را نام زمین باید، زیرا که زمین پاره‌ای از تن خود را به آن اهداء کرده بود. این بود که ساتورن (کیوان) را به داوری فراخواندند. رأی کیوان که عادلانه می‌نمود از این قرار بود: «تو ای ژوپیترا، چون او را جان بخشیده‌ای به وقت مرگ جانش را، و تو ای زمین چون او را تن داده‌ای به وقت مرگ تنش را خواهی ستاند. اما پروا از آن رو که نخست به این موجود شکل بخشیده، تا این موجود زنده است می‌تواند آن را صاحب باشد و اما از آنجا که اکنون بر سر نامش میان شما نزاعی در گرفته، پس بگذارید «هومو» نامیده شود؛ زیرا که ساخته از هوموس (خاک) است» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۶۱).

4. authentic

5. involvement

6. detached

7. cognitive situation

8. Dasein

9. limit situation

10. Boundary situation



11. Death/ guilt/ suffering/ anxiety/ failure/ despair / doubt
12. leap
13. Dasein
14. Ichsein
15. An-sich-sein
16. Weltorientierung
17. Existenzerhellung
18. ultimate situations
19. existieren
20. grenzsituation
21. existenze

۲۲. معادل‌های این واژه عبارت‌اند از: اضطراب، دل‌شوره، دل‌نگرانی، دلهره، دلواپسی، ترس آگاهی و ... .

23. disrelationship
24. disconsolateness
25. transcendence
26. deconstruction
27. Alien will

۲۸. کبیر که گور نیز علت اضطراب را نیروی بیگانه (an alien power) ای می‌داند که انسان را در احاطه خویش قرار داده است (1981: 39).

۲۹. محمدجعفر مصفا پیر را چنین تفسیر می‌کند «پیر غریب، کیفیت وجودی خود شاه است که در حالت «بیخودی» از حصار دانستگی‌ها بیرون آمده است و عامل آگاهی او شده است (۱۳۹۳: ۲۷).

30. dilemma
31. Entangled/ trammeled freedom
32. Extention

۳۳. یکی از تعبیر مولوی در مثنوی و دیوان کبیر، تعبیر «فربه شدن» است که برای مولوی در تجربه برخورد با شمس رخ داد (سروش، ۱۳۸۳: ۱۴).

34. death
35. Potentiality for being= seinkonnen

۳۶. در «زایش تراژدی» و در «چنین گفت زرتشت»، نوعی بصیرت دهشتناک مشاهده می‌شود که به مجرد محرز شدن، به غثیان و توقف عمل منجر می‌شود. در زایش تراژدی، آنچه موجب غثیان انسان دیونوسوسی می‌شود، بیهودگی حیات است. در چنین گفت زرتشت، رجعت ابدی حقارت انسان است که موجب غثیان زرتشت می‌شود. انسان دیونوسوسی بعد از آنکه حقیقت زیربنایی اشیا و بیهودگی حیات را می‌بیند، از غثیان رنج می‌برد (نک: کلنبرگر، ۱۳۸۴: ۱۴۶-۱۴۷).

## منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۱). *هایدگر و پرسش بنیادین*. مرکز. تهران.
- اونامونو، میگل دی. (۱۳۸۸). *درد جاودانگی*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. ناهید. تهران.
- بارت، ویلیام. (۱۳۹۴). *اگزیستانسیالیسم چیست*. ترجمه منصور مشکین‌پور. چاپ سوم. آگاه. تهران.

- باربور، ایان. (۱۳۷۴). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- برلین، آیزایا. (۱۳۸۵). مجوس شمال (یوهان گئورگ هامان و خاستگاه‌های عقل‌ناباوری جدید). ترجمه رضا رضایی. ماهی. تهران.
- بلاکهام، هرولد جان. (۱۳۶۸). شش متفکر انگریستان سیالیست. ترجمه محسن کریمی. مرکز. تهران.
- تیلش، پل. (۱۳۶۶). شجاعت بودن. ترجمه مراد فرهادپور، علمی و فرهنگی. تهران.
- حسینی، سیده زهرا و احد فرامرز قراملکی. (۱۳۹۱). «از خودبیگانگی، موقعیت‌های مرزی و مرگ در مثنوی مولوی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی. سال چهل و پنجم. ش ۲. صص ۴۷-۶۵.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی؛ جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر. ققنوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۲). سیری در جهان کافکا. ققنوس. تهران.
- رنیه، توما. (۱۳۸۵). اضطراب هستی. ترجمه چیترا رهبر. مجله سمرقند. ش ۱۳ و ۱۴.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۳). قمار عاشقانه شمس و مولانا. چ ششم. مؤسسه فرهنگی صراط. تهران.
- شمس تبریزی، محمدبن علی. (۱۳۹۱). مقالات. تصحیح و تعلیق: محمدعلی موحد. چ چهارم. خوارزمی. تهران.
- شوپنهاور، آرتور. (۱۳۸۸). در باب حکمت زندگی. ترجمه محمد مبشری. نیلوفر. تهران.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۲). روایت سر دلبران: بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی. علمی. تهران.
- صفایی حائری، علی. (۱۳۸۶). روش نقد. ج اول. لیلۃ‌القدر. قم.
- کلنبرگر، جیمز. (۱۳۸۴). کرکگور و نیچه. ترجمه ابوتراب سهراب. الهام عطاردی. نگاه. تهران.
- کی‌یر که‌گور، سورن آبو. (۱۳۷۷). بیماری به‌سوی مرگ. ترجمه رؤیا منجم. پرسش. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۵). ترس ولرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چ پنجم. نی. تهران.
- مصفا، محمدجعفر. (۱۳۹۳). با پیر بلخ. نفس. تهران.

- مک کواری، جان. (۱۳۸۲). *الهیات اگزیستانسیالیستی: مقایسه هیدگر و بولتمان*. ترجمه مهدی دشت بزرگی، بوستان کتاب قم. قم.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، هرمس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۳). *مارتین هایدگر*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، هرمس. تهران.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۴). *تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*. تصحیح توفیق سبحانی. روزنه. تهران.
- وال، ژان. (۱۳۴۵). *اندیشه هستی*. ترجمه باقر پرهام. انتشارات طهوری. تهران.
- نوالی، محمود. (۱۳۷۹). *فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*. انتشارات دانشگاه تبریز. تبریز.
- نیکویی، علیرضا. (۱۳۸۸). *بررسی آرای مولوی و گاست در باب موقعیت، امکان و آزادی در بررسی تطبیقی نگاه مولوی و متفکران ملل دیگر به درد و رنج‌های بشری*. به کوشش مصطفی گرجی. جهاد دانشگاهی. تهران.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تهران.
- ورنو، روژه و ژان وال. (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*. برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی. خوارزمی. تهران.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. چ ششم، ققنوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست*. ترجمه سیاوش جمادی. ققنوس. تهران.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۴). *زندگی‌نامه فلسفی من*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. مجموعه سپهر اندیشه. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۳). *کوره‌راه خرد*. ترجمه مهبد ایرانی‌طلب. چ دوم. قطره. تهران.

## Refrences

- Ahmadi, B. (2002). *Heidegger va porsesh-e bonyadin* [Heidegger and the fundamental question]. Tehran: Markaz Publications.
- Barbour, I. (1968). *Science and religion*. (B. Khorramshahi ,Trans.) Tehran: University Publications Center.

- Barrett, W. (1964). *What is existentialism?* (3<sup>rd</sup> ed.) (M. Moshkinpour, Trans.). Tehran: Agah Publications.
- Berlin, I. (1993). *The magus of the north: J.G. Hamann and the origins of modern Irrationalism*. (R. Rezai, Trans.). Tehran: Mahi Publications.
- Blackham, H.J. (1959). *Six existentialist thinkers*. (M. Karimi, Trans.). Tehran: Markaz Publications.
- Heidegger, M. (1927). *Being and time* (6<sup>th</sup> ed.) (S. Jamadi, Trans.). Tehran: Goghnoos Publications.
- Heidegger, M. (1953). *What is metaphysics?* (S. Jamadi, Trans.). Tehran: Goghnoos Publications.
- Hosseini, S. Z., & Faramarz Gharmaleki, A. (2012). Alienation, boundary situations and death in Rumi's Mathnavi, *Islamic Philosophy and Theology*, 45 (2), 47-65.
- Jamadi, S. (2003). *Seiri dar jahan-e Kafka* [An excursion into the Kafka world]. Tehran: Goghnoos Publications.
- Jamadi, Siavash (2006). *Zamineh va zamaneh padidarshenasi; jostari dar zendegi va andishehaye Husserl va Heidegger* [The context and the time of phenomenology: A survey of Husserl and Heidegger's life and thoughts]. Tehran: Goghnoos Publications.
- Jaspers, K. (1950). *Way to wisdom* (2<sup>nd</sup> ed.). (M. Irani, Trans.). Tehran: Ghatreh Publications.
- Jaspers, K. (1970). *Philosophy* (Vol. II). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (1977). *Philosophische Autobiographie*. (E. Fooladvand, Trans.). Tehran: Sepehr Andisheh Collection.
- Kellenberger, J. (1997). *Kierkegaard and Nietzsche* (A. Sohrab & E. Atarodi, Trans.). Tehran: Negah Publications.
- Kierkegaard, S. (1843). *Fear and trembling* (5<sup>th</sup> ed.) (A. Rashidian, Trans.). Tehran: Ney Publications.
- Kierkegaard, S. (1849). *The Sickness unto death* (R. Monajem, Trans.). Tehran: Porsesh Publications.
- Kierkegaard, S. A. (1981). *Concept of anxiety* (R. Thomte & A. B. Anderson, Trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mcquarrie, J. (1955). *An existentialist theology: A comparison of Heidegger and Bultmann* (M. Dasht Bozorgi, Trans.). Qom: Qom Bustan-e Ketab.
- Mcquarrie, J. (1968). *Martin Heidegger* (M. S. Hanayi Kashani, Trans.). Tehran: Hermes Publications.
- Mcquarrie, J. (1972). *Existentialism* (M. S. Hanayi Kashani, Trans.). Tehran: Hermes Publications.
- Mosaffa, M. J. (2014). *Ba pire Balkh* [With Balk old-wise]. Tehran: Nafas Publications.
- Mosleh, A. A. (2005). *Taghriri az falsafehaye existence* [An exposition of existential philosophies]. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Navali, M. (2000). *Falsafe existence va existentialism-e tatbighi* [Existential philosophies and comparative existentialism]. Tabriz: Tabriz University Press.

- Nikoui, A. (2009). Barresi-e araye Mowlavi va Gasset dar bab-e mogheiyat, emkan, va azadi [Reviewing Rumi's and Gasset's views on situation, possibility and freedom]. In *Barresi-e tatbighe negah-e Mowlavi va motafakeran-e melal-e digar be dard va ranjhay-e bashar* [Comparative study of Rumi's view and thinkers of other nations about human pains and sufferings]. Tehran: Academic Jihad.
- Regnier, Th. (2003). *L'angoisse d'exister* (Ch. Leader, Trans.) *Samarkand Magazine*, 13 & 14.
- Rumi, J. (1999). *Mathnavi* (T. Sobhani, Ed.). Tehran: Rozaneh.
- Safaei Haeri, A. (2007). *Ravesh-e nagh*d [The method of critique] (Vol. I). Qom: Laylatolghadr Publications.
- Schopenhauer, A. (1890). *The wisdom of life* (M. Mobasheri, Trans.). Tehran: Niloofar Publications.
- Soroush, A. (2004). Ghomar-e asheghane Shams va Mowlana [Amorous gamble between Shams and Rumi] (6th ed.). Tehran: Serat Cultural Institute.
- Tabrizi, Sh. M. (2012). *Maghalat* [Papers] (4<sup>th</sup> ed.) (M. A. Movahed, Ed.). Tehran: Kharazmi Publications.
- Taheri, Q. (2013). *Ravayate serre delbaran: Bazjost-e zendegi va tajarobe tarikhi Mowlana dar Mathnavi* [Narration of lovers' secret: Inquiry into Rumi's historical life and experiences in Mathnavi]. Tehran: Elmi Publications.
- Tillich, P. (1995). *The courage to be* (M. Farhadpour, Trans.) Tehran: Elmi Farhangi Publications.
- Unamuno, M. (1912). *The tragic sense of life in men and nations* (B. Khorramshahi, Trans.) Tehran: Nahid.
- Vaezi, A. (2001). *Daramadi bar hermeneutics* [Introduction to Hermeneutics]. Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought.
- Verneaux, R., & J. Wall. (1938). *Phenomenology and the philosophies of being* (Y. Mahdavi, Trans.). Tehran: Kharazmi.
- Wahl, J. (1938). *Philosophies of existence*. (B. Parham, Trans.). Tehran: Tahoouri Publications.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks 1914-1916* (G. H. Von Wright & G. E. M. Anscombe, Eds.), (G. E. M. Anscombe, Trans.). Oxford: Blackwell.



## تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی<sup>۱</sup>

حسین عبدی<sup>۲</sup>  
سید مهدی زرقانی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۴

تاریخ تصویب: ۹۷/۵/۱۳

### چکیده

رابطه متعارض و چندبعدی حوزه‌های تشیع، تصوف و سلطنت در دوره صفویه، سبب شکل‌گیری گفتمان‌ها، گزاره‌ها و کنش‌های گفتمانی خاصی در آن دوران شده است. این رابطه حول محور تلاش برای کسب مشروعیت سیاسی و اجتماعی و با هدف تثبیت نظم گفتمانی مطلوب شکل گرفته است. در این بین، می‌توان ردیه‌های اعتقادی صوفیه و روحانیت شیعی را رسانه‌هایی سیاسی و عقیدتی با هدف بیرون‌راندن گفتمان رقیب از میدان مشروعیت سیاسی و اجتماعی دانست. در این نوشتار می‌کوشیم نوع مواجهه ردیه‌های فارسی بر تصوف را در دوره صفویه با گفتمان‌های پیرامون تصوف بررسی کنیم. این تحلیل در دو

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.17853.1429

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران.

hosein.abdi91@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول).

zarghani@um.ac.ir

سطح متنی و فرامتنی انجام می‌شود. در تحلیل متن با استفاده از ابزارهای زبان‌شناسی انتقادی، در پی شناخت گزاره‌ها و شگردهای اقناعی و جدلی متون در مواجهه با تصوف و صوفیه بوده‌ایم و در تحلیل فرامتنی کوشیده‌ایم ساختارهای تاریخی مؤثر بر رویکرد مؤلفان و رابطه متون را با سازوکارهای مؤثر تاریخی بررسی کنیم. از منظر این نوشته، مؤلفان ردیه‌ها کوشیده‌اند با شگردهایی چون تخریب شخصیت مشایخ و بافت‌زدایی از معارف صوفیه، به بیگانه‌سازی گفتمان‌های حول محور تصوف و بازتولید فاصله‌ایدنولوژیک بین تصوف و تشیع پردازند. گزاره گفتمانی عمده این رساله‌ها، نفی هرگونه رابطه تاریخی و معرفت‌شناختی بین تصوف و تشیع است. رویکرد معتدل برخی نخبگان آن دوران را در انتقاد از تصوف می‌توان تلاشی برای تثبیت نظم گفتمانی مطلوب با تقسیم تصوف به دو قطب منفی و مثبت دانست.

**واژه‌های کلیدی:** تصوف، صفویه، ردیه‌نویسی، تحلیل انتقادی گفتمان، روحانیت شیعی.

## مقدمه

سابقه ردیه به مثابه یک ژانر به ایران باستان بازمی‌گردد. در سرتاسر دوره اسلامی نیز گروه‌ها و فرقه‌های فکری و عقیدتی، ردیه‌های فراوانی علیه یکدیگر نوشته و هریک با پیروی از قواعد نوشتاری و کلامی خاصی اهداف گفتمانی خاص خود را دنبال کرده‌اند. در دوره صفویه، ردیه‌نویسی علیه تصوف به زبان فارسی و عربی گسترش چشمگیری یافت که تحلیل گفتمانی آن‌ها مسئله اصلی مقاله حاضر است. پیکره متنی مقاله، دوازده رساله است که به زبان فارسی در دوره صفویه نوشته شده است. برای تحلیل گفتمان، از ابزارهای معرفی‌شده سیمپسون، جفریز و برخی تمهیدات بلاغی-بیانی دیگر بهره گرفتیم که به روشن شدن ابعاد مسئله ما کمک می‌کند. بررسی رابطه متن و بافت تاریخی که متون در آن شکل گرفته، مسئله دیگر ماست که پاسخ بدان و پرسش نخست مقاله کلیت معناداری را شکل می‌دهد که ما از آن به تحلیل گفتمانی تعبیر می‌کنیم. بدین ترتیب پرسش‌ها به قرار زیر است.



۱. ردیه‌های ضدتصوف عصر صفویه در چه نظم گفتمانی پدید آمده و رابطه آن‌ها با نظم مذکور چگونه است؟
۲. نویسندگان ردیه‌ها از چه تمهیدات بیانی- بلاغی برای تثبیت گفتمان مورد نظرشان و به حاشیه راندن گفتمان رقیب بهره گرفته‌اند؟

### پیشینه پژوهش

تعداد مقالات و کتاب‌هایی که درباره نزع فقها با صوفیه نوشته شده بیشتر از آن است که بتوان به همه آن‌ها در این مقاله اشاره کرد، اما از جمله پژوهش‌هایی که به‌طور مستقیم با موضوع این مقاله ارتباط پیدا می‌کند، فصلی از کتاب *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست* (۱۳۸۹) است که در آن به معرفی و بازشناسی متون ضدتصوف در دوره صفویه پرداخته شده و پس از آن ملک‌زاده (۱۳۸۹) به سراغ محتوا و زمینه‌های تاریخی نگارش برخی ردیه‌های ضدتصوف در دوره صفویه رفته است. بررسی سیر نزع صوفیه با روحانیت در عصر صفوی و ارتباط آن با جریان‌های تاریخی و سیاسی نیز توجه کیومرث قرقلو (۱۳۸۳) را به خود جلب کرده است. چنان‌که آندره نیومن نیز در مقاله‌ای به سراغ همین موضوع رفته است. سرانجام به پایان‌نامه بابایان (۱۹۹۳) می‌رسیم که سعی کرده است روند افول صوفیه قزلباش را ترسیم کند. وجه تمایز مقاله حاضر در پیکره متنی مورد بررسی (ردیه‌های فارسی ضدصوفیه در عصر صفوی) و در مبنای نظری انتخاب‌شده (تحلیل گفتمان) است.

### ۱. ردیه بر تصوف به‌مثابه یک ژانر

ردیه به‌مثابه ژانر، پیشینه‌ای کهن در ادبیات ایرانی دارد، اما در این مقاله به ردیه‌هایی می‌پردازیم که در دوره صفویه، بر ضد تصوف و به زبان فارسی نوشته شده است. ردیه‌های مذکور را می‌توان در دو گروه اصلی رده‌بندی کرد. نخست رساله‌هایی که با موضع‌گیری تندوتیز در برابر گفتمان تصوف قد علم کرده‌اند و به چیزی کمتر از حذف یا دست‌کم به حاشیه‌راندن آن خرسند نیستند و دوم، رساله‌ها یا نوشتارهای ضمنی که رویکرد انتقادی معتدل‌تری درپیش گرفته‌اند. از نمونه‌های گروه نخست می‌توان به سه رساله *سلوة الشیعه* (۱۳۷۴)، *تسلية الشیعه* (دست‌نویس شماره ۳۳۰۶) و *اصول فصول التوضیح* (۱۳۸۹) اشاره

کرد. نویسنده دو رساله نخست میرلوحی و مؤلف رساله سوم ناشناخته است که گمان می‌رود همین میرلوحی باشد. میرلوحی از نخستین علمای شیعه این دوره بود که ضمن تبحر در فلسفه و علوم دینی، علم مخالفت با گفتمان تصوف را بردوش می‌کشید. آن‌طور که جعفریان (۱۳۸۹، جلد اول: ۵۶۱) توضیح می‌دهد، گویی ملا محمدطاهر قمی (ف ۱۰۹۸) ردیه‌ای بر تصوف نوشته و محمدتقی مجلسی (ف ۱۰۷۰) به ایرادات او پاسخ داده است. متن کامل این مجاوبات در دست نیست، اما به نظر می‌رسد میرلوحی خلاصه آن‌ها را در *توضیح‌المشربین* آورده که متأسفانه این کتاب نیز از بین رفته و دو خلاصه از آن باقی مانده که همین *اصول فصول التوضیح و سلوة‌الشیعة* میرلوحی است. رساله *تسلية الشیعة* نیز صورت مفصل‌تر همان *سلوة‌الشیعة* است. میرلوحی رساله دیگری هم با نام *ادراء العاقلین* در رد صوفیه نوشته است (دست‌نویس شماره ۳۸۹). میزان مخالفت او با گفتمان تصوف چندان شدید و غلیظ بود که حتی خواندن داستان ابومسلم را جایز نمی‌دانست؛ زیرا در دوره صفویه جزو داستان‌های صوفیانه به‌شمار می‌رفت. محمدطاهر قمی (ف ۱۰۹۸) از دیگر عالمان دینی این دوره بود که رساله *تحفة‌الاخیار* (۱۳۶۹) را در رد صوفیه نوشت. رساله مذکور شرح قصیده مونس اوست؛ قصیده‌ای در ستایش حضرت علی (ع) و رد صوفیه و فلاسفه. علاوه بر میرلوحی، محمدطاهر قمی هم رساله‌هایی در رد تصوف نوشته است. او که امام جمعه قم و عالمی صاحب نفوذ در دربار صفویه بود، دو وجه شاخص فکری داشت: گرایش به اخباریگری و ضدیت با تصوف. از این میان، وجه دوم او را در مقابل فیض کاشانی و محمدتقی مجلسی قرار می‌داد. دو رساله *هدایة‌العوام* (دست‌نویس شماره ۱۷۷۵) و در رد صوفیه (۱۳۷۶) به احتمال خیلی زیاد از اوست. محمدباقر مجلسی (ف ۱۱۱۰)، برخلاف پدرش و شاید متأثر از موقعیت شیخ‌الاسلامی خود در *عین‌الحیوة* (۱۳۸۲) فصلی مستقل را به جدال با صوفیه پرداخته و در دیگر بخش‌های کتاب نیز برخی آداب صوفیه مثل چله‌نشینی را به باد انتقاد گرفته است. علاوه بر این‌ها، کشیش نومسلمانی به نام علی‌قلی جدیدالاسلام هم در راستای منویات علمای اخباری عصر، در نوشته‌های خود به نقد اندیشه‌های فیلسوفان و صوفیان مسلمان پرداخته و فلسفه و تصوف را میراث تقلیدی سنت مسیحی قلمداد می‌کند که وارد حوزه اسلامی شده است.

نوشتارهای گروه دوم موضعی نرم‌تر داشته است و از آنجا که نویسندگان آن‌ها اغلب تعلق خاطری به تصوف داشته‌اند، تصوف را به مثابه گفتمانی خاکستری می‌بینند که جنبه‌های مثبت و منفی دارد؛ برای مثال محسن فیض کاشانی (ف ۱۰۹۱)، هم‌گرایش‌های عرفانی داشته و هم در دو رساله *الانصاف و المحاکمه* (۱۳۷۱) به نقد تصوف می‌پردازد. اولی در بردارنده دیدگاه‌های انتقادی او درباره گفتمان‌های عصر صفوی و از آن جمله تصوف است و دومی، آن‌طور که از سیاق بحث برمی‌آید، پاسخ ضمنی فیض به پرسش‌هایی درباره نسبت دو گفتمان فقه و تصوف است که در بردارنده نگاه انتقادی او به تصوف است. در مجموع، فیض به جنبه معرفتی و سلوک فردی تصوف با دیده قبول می‌نگرد، اما معتقد است بُعد اجتماعی آن کاستی‌های فراوانی دارد. آثار علمی او متأثر از حوزه‌های فکری فلسفه، فقه و عرفان است و در دوره‌های پایانی حیات علمی خود به نوعی اخباریگری معتدل گرایش یافته است. محمدباقر مجلسی (ف ۱۱۱۰) از دیگر عالمان دینی است که در رساله *جواب مسائل ثلاث* (۱۳۸۹) انتقادهایی بر تصوف وارد می‌کند، اما کلیت آن را رد نمی‌کند. این رساله در واقع پاسخ مؤلف است به سه پرسش درباره مشروعیت حکیمان، اصولیان و صوفیان. درباره صحت انتساب این رساله به مجلسی تردیدهایی وجود دارد، اما به احتمال خیلی زیاد از اوست (جعفریان، ۱۳۸۹: ۵۹۳). پیکره متنی پژوهش حاضر، همین رساله‌ها و کتاب‌هاست.

## ۲. نظم گفتمانی ایران عصر صفوی

چنان‌که می‌دانیم گفتمان، کلیتی ساختاریافته از عناصر مختلف است که با مفصل‌بندی خاص خود شکل گرفته است. بر این اساس، در گفتمان چندین مؤلفه وجود دارد که با یکدیگر ارتباط اندام‌واری دارند و مفصل‌بندی آن‌ها با یکدیگر معنا و هویتی تازه برای تک‌تک آن مؤلفه‌ها ایجاد می‌کند که ممکن است در بیرون آن گفتمان پذیرفته شود. غرض ما هم از نظم گفتمانی نسبت میان گفتمان‌های موجود در جامعه عصر صفوی است. شرط لازم تحلیل گفتمان دست‌یافتن به نظم گفتمانی حاکم بر بافتی است که «اثر» در دل آن پدید آمده است، اما بررسی نظم گفتمانی حسب مسئله پژوهش، ابعاد و سطوح متفاوتی را در بر می‌گیرد. در این مقاله تنها به آن بخش از نظم گفتمانی ایران عصر صفوی

می‌پردازیم که به ردیه‌ها مربوط است و با ظرفیت یک مقاله تناسب دارد. سه گفتمان اصلی ایران عصر صفوی عبارت‌اند از: تصوف، تشیع و سیاست. گفتمان‌های دیگری مثل علمی، اقتصادی، نظامی، هنری و خرده‌گفتمان‌ها در سایه مناسبات قدرتی شکل گرفتند که سه گفتمان مذکور پدید آورده بودند. بدون اینکه بخواهیم در زوایای پیچیده مناسبات میان سه گفتمان مذکور در پیچیم، مطالبی را درباره نظم گفتمانی فوق مطرح می‌کنیم، آن قدر که به موضوع مقاله مربوط می‌شود و مجال تنگ مقاله اجازه می‌دهد.

## ۲ - ۱. تعامل گفتمان سیاسی و مذهبی

شاه اسماعیل صفوی دریافته بود که برای تشکیل قدرتی در مقابل عثمانی‌ها و نیز متفاوت از سنت خلافتی ایران کلاسیک، به تأسیس سلطنتی شیعی نیاز دارد که پشتوانه شرعی آن برعهده روحانیت شیعه باشد. از اینجا پیوند میان دو گفتمان سیاسی و مذهبی شدت گرفت، اما چگونگی رابطه عالمان دینی و اصحاب دربار، محل بحث و مناقشه بود. برخی علما رویکرد تعامل با دربار صفویه را برگزیده بودند و مشروعیت نسبی آن را به رسمیت می‌شناختند. برخی دیگر نیز مخالف این رابطه بودند؛ بنابراین، رابطه دو نهاد گفتمان‌ساز «دربار و مدرسه» در سرتاسر دوره صفویه یکسان نماند. در دوره شاه طهماسب و با حضور محقق کرکی اداره امور عرفی با شاه بود و اداره امور شرعی با مجتهد. اگرچه شاه در امور عرفی نیز مشروعیت خود را از مجتهد می‌گرفت.

شاه اسماعیل دوم به تسنن‌گرایی داشت، اما سرانجام در مقابل فقها مجبور شد عقب‌نشینی کند. شاه‌عباس نیز در اداره امور اقتدار سیاسی خاصی داشت و قدرت فقها را محدود می‌کرد. در دوره شاه‌عباس دوم، شاه سلیمان و سلطان حسین نیز رابطه «سلطان و عالم» مستحکم‌تر شد و به همان نسبت قدرت فقها افزونی گرفت. اگرچه حتی در این دوره تصمیم‌های مهم برعهده شاه و درباریان بود (جعفریان، ۱۳۸۹، جلد اول: ۱۱۹-۱۲۳).

هنگام سخن گفتن از عالمان دینی، بی‌درنگ فقها در برابرمان پدیدار می‌شوند. اگر گوشمان را بر دیوار تاریخ بگذاریم، در فضای مباحث و مجادلات فقهی دوره صفویه دو صدای اصلی شنیده می‌شود: اصولیان و اخباریون. صدای نخست، فقیه را وارد متن مناسبات سیاسی زمانه می‌کند و او را به واکنش درباره مسائل و موضوعات روز وامی‌دارد. چهره

برجسته این جریان در ایران قرن دهم و یازدهم محقق کرکی است که در طرح مباحث فقهی اقتدار و روش خاص خود را داشت. او به پاره‌ای از مسائل نوین زمان خود چون نماز جمعه و خراج که متأثر از مناسبات سیاسی - دینی زمان بود، توجه کرد. در این بین، زمینه‌های جدی شکل‌گیری نظریه ولایت فقیه نیز در آرای او دیده شد و فقهای چون شیخ بهایی، میرداماد و فاضل هندی از او متأثر بودند.

فقیه اصولی برجسته دیگر محقق اردبیلی بود که در فقه سیاسی شیعه، به همکاری نکردن فقیه و دستگاه سلطنت قائل بود و بدون توجه به آرای دیگران در آن دوره به رویه اجتهادی خود تکیه داشت. فقهای چون محقق سبزواری و حسین بن زین الدین عاملی به نظرات او تأسی داشتند. شیوه اجتهادی غالب در قرن دهم و یازدهم از آن این دو چهره بود و فقها اغلب با اسلوب فقهی آن‌ها بحث می‌کردند (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۲۸ - ۳۳۱).

صدای دوم از حنجره اخباریون برمی‌آمد. اخباریگری با نام محمدامین استرآبادی و تألیف مهم او *فوائد المذنبه* مشهور بود. در این مکتب تنها راه و منبع شناخت، احکام و سنت و احادیث پیامبر و اهل بیت است. این تفکر به تدریج در عالم اسلام گسترش، و به سطح بالایی از مقبولیت اجتماعی دست یافت، اما در دوره‌های قاجاری و پس از آن به تدریج میدان را به نفع رقیب ترک کرد. فقهای اخباری را می‌توان به دو گروه معتدل و افراطی تقسیم کرد. چهره‌هایی چون شیخ یوسف بحرانی، فیض کاشانی و ملا خلیل قزوینی در زمره اخباری‌های معتدل، و برخی پیروان استرآبادی چون سلیمان ماحوزی بحرانی از اخباریون افراطی بودند (جناتی، ۱۳۷۲: ۳۴۰ - ۳۴۵). رابطه فقیه اصولی و دستگاه سلطنت اغلب مبتنی بر همکاری مشروط و نیابت سلطان از فقیه شکل می‌گرفت. این مسئله از محورهای برخی مجادلات عقیدتی در دوره صفویه بود. برخی برآنند که حمایت ایدئولوژیک صفویه از اخباریگری از عوامل گسترش این مکتب بوده است (آل سید غفور، ۱۳۸۴: ۶۰)؛ بنابراین، همیشه طیفی از علما موافق پیوند سیاست و دیانت بودند و طیفی خود را از این آب گل‌آلود برکنار می‌داشتند.

نگاه مثبت به مسئله تعامل فقیه با سلطان در فقه سیاسی شیعه در دوره صفویه نتایج ملموسی داشت. روحانیت در این دوره در معادلات سیاسی نقش برجسته‌ای داشتند که سبب شکل‌گیری نوعی دیوان‌سالاری دینی با محوریت علما می‌شد. نظریه سیاسی

روحانیت در این دوره اداره امور عرفی را به دستگاه سلطنت واگذار کرد. در این میان، متولی امور شرعی در سطوح متفاوت مجتهدان بودند و این نوع تقسیم قوا زمینه‌ساز شکل‌گیری یا تداوم مناصب و مسئولیت‌های خاصی شد که به مجتهدان و روحانیت واگذار می‌شد. در سطوح بالای هرم اجتماع، مناصب «شیخ‌الاسلام»، «صدر» و در اواخر صفویه «ملاباشی» قرار داشت و در سطوح پایین‌تر، «قضاوت»، «امامت جمعه و جماعت»، «تولیت اوقاف» و برخی مناصب دیگر دیده می‌شد.

حضور روحانیت در متن مناسبات قدرت، آنان را به اظهارنظر در زمینه مسائل مهم ترغیب می‌کرد. میراث این حضور فعال، تألیفاتی است که در زمینه نقد و تحلیل برخی پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی زمان نوشته شد. بخشی از این میراث ردیه‌هایی است که علیه جریان‌های عقیدتی، فرهنگی و سیاسی معارض یا رقیب چون صوفیه و حکما یا مسیحیت نگاشته شد. بخش دیگر رساله‌هایی است که نوعی فکر و نظریه سیاسی درون آن‌ها بود. از مهم‌ترین این رساله‌ها می‌توان به *روضه‌الانوار* محقق سبزواری، *آئینه شاهی* محسن فیض، *مهم‌الثواقب* کمره‌ای و *قواعد‌السلطین عبدالحسب* عاملی اشاره کرد. رساله‌هایی دیگری هم در باب نماز جمعه و خراج نوشته شد که سطحی از نظریه سیاسی را داشتند<sup>۱</sup>. همچنین برخی موضوعات مهم عصر مثل غنا، داستان‌خوانی و رواج مصرف تنباکو، فقها را به نوشتن کتاب و رساله ترغیب می‌کرد<sup>۲</sup>. ضمن اینکه در برخی آثار روحانیون انتقادهایی از نظام سیاسی و اجتماعی ایران دیده می‌شود؛ مانند *مهم‌الثواقب* کمره‌ای، *حدیقه‌الشیعه* عبدالحی رضوی و *لوامع صاحبقرانی* مجلسی. این‌ها نشان می‌دهد که روحانیت شیعه در عصر صفویه در سطوح مختلف فعالیت، و در مناسبات قدرت نقش سرنوشت‌سازی داشتند.

## ۲ - ۲. گفتمان تصوف و نهاد قدرت

ردیه‌های صوفیه از دل بافتی سر برآوردند که در آن جدالی جدی میان دو نهاد گفتمان‌ساز تصوف و روحانیت شیعه در گرفته بود. همه مسئله این است که بخشی از بدنه روحانیت، تصوف را عاملی مزاحم برای مناسبات قدرت و مضر برای باورهای دینی مردم می‌دید. در این جدال، هرچه جایگاه روحانیت شیعه بالاتر می‌رفت، گفتمان تصوف بیشتر به حاشیه

رانده می‌شد. مدارکی در اختیار داریم که نشان می‌دهد توان اقتصادی علمای دین، پیوندهای خانوادگی آن‌ها با درباریان، مقبولیت اجتماعی و در اختیار داشتن زعامت مسلمین، همچنین مناصب و مسئولیت‌های درباری، توان انتقاد از نظام حاکم و حضور در محافل خصوصی درباری، مشروعیت و مقبولیت روحانیون را در دستگاه صفویه بالا برده بود. در این بین، تعامل گسترده روحانیت با دربار و اتکا به کانون مشروعیت‌بخش مذهب تشیع، در کنار فترت درونی تدریجی تصوف در جغرافیای سیاسی و فرهنگی ایران، سبب شد نقش گفتمان مذکور در مناسبات قدرت کاهش یابد؛ به طوری که صوفیه قزلباش، که نقش زیادی در به قدرت رسیدن صفویه داشت، به تدریج از کانون قدرت فاصله گرفت؛ یعنی زمانی که برخی روحانیون، مبارزه قلمی و بیانی خودشان را علیه گفتمان تصوف شدت بخشیدند و ردیه‌ها از دل چنین فضایی سر بر آورد.

باید توجه داشت که روند مبارزه با نفوذ صوفیه در اواخر صفویه شتاب و شدت بیشتری گرفت و ادامه این روند در کنار عواملی دیگر چون فترت درونی صوفیه، در دوره‌های بعدی به حذف صوفیه از مناسبات سیاسی - اجتماعی در جغرافیای فرهنگی ایران انجامید. اگرچه رابطه قدرت سیاسی و تصوف، ریشه در دوره‌های اولیه شکل‌گیری آن داشت، در قرن هشتم و با شکل‌گیری نهضت سربداران، که سه مؤلفه تشیع، تصوف و سیاست را تلفیق کرد، تصوف وارد فضای گفتمانی تازه‌ای شد که بعدها در دوره صفویه تشخص و تمایز بیشتری یافت. شاه اسماعیل صفوی، بنیان‌گذار سلسله صفویه، تبلور بیرونی تلفیق سه مفهوم تشیع، تصوف و سیاست بود. تلفیق دو بُعد شخصیتی سیاسی و صوفیانه نیز در وجود شخصیت‌هایی مثل قطب‌الدین نیریزی مشاهده می‌شود. با روی کار آمدن صفویه، مشروعیت و بهره‌مندی صوفی - سیاسی چندان شد که برخی از آن‌ها جرئت و جسارت این را یافتند که رساله انتقادی علیه حکومت بنویسند که *مکافات‌نامه* (۱۳۸۹) یکی از آن‌ها بود. جعفریان (۱۳۸۹، جلد سوم: ۱۳۱۳) معتقد است که صوفیه تا پایان دوره صفویه در معادلات سیاسی و اجتماعی حاضر بود و سعی داشت با طرح اتهامات و انتقادات، در برابر هجوم فقها مقاومت کند. البته نفوذ صوفیه در میان توده مردم هم قابل توجه بود.

طرف دوم ماجرا این بود که مبارزه با تصوف و صوفیه از همان دوره شاه اسماعیل اول آغاز شد. با اینکه بسیاری از صوفیه، تشیع را یکی از ارکان اعتقادی خود می‌دانستند و ایده

همگرایی «تشیع و تصوف» را دنبال می‌کردند، به تدریج آن دسته از فقهای که آمیزش تشیع و تصوف را نمی‌پسندیدند، غلبه یافتند. شاه‌عباس اول با سرکوب قزلباشان زمینه انحلال سیاسی آنان را فراهم کرد و در این بین، علمای عرب مقیم اصفهان نیز در برابر جریان تصوف موضع تندی درپیش گرفتند. این جریان در اواخر قرن یازدهم شدت بیشتری گرفت و به تدریج شهرهای پر خانقاهی چون تبریز و یزد از خانقاه تهی، و به جای آن‌ها مساجد و تکیه‌ها بنا شد.

تا آنجا که به نوشتار ما مربوط می‌شود، تا اوایل قرن دهم جز کتاب *حدیقه‌الشیعه* منسوب به مقدس اردبیلی اثری از روحانیت شیعه بر ضد تصوف در دست نیست و پس از آن هم جمعی از عالمان عارف مسلک دوره میانی صفویه چون ملاصدرا، شیخ بهایی و محسن فیض هم‌زمان با دفاع از روش‌های اخلاقی و عرفانی، به انتقاد از صوفیه بازاری پرداختند. وقتی به قرن یازدهم می‌رسیم با عالمان ضدصوفی مواجه می‌شویم که با برجسته کردن انحرافات موجود در شاخه عامیانه تصوف، کل تصوف و صوفیه را زیر سؤال بردند (جعفریان، ۱۳۸۹، جلد اول: ۵۱۵-۵۲۸).

این بحث را نمی‌توان بدون پرداختن به گفتمان فلسفی عصر، پایان‌یافته تلقی کرد. مکتب فلسفی اصفهان در دوره صفویه با شخصیت‌هایی چون میرداماد، شیخ بهایی و ملاصدرا شناخته می‌شود. این حوزه فلسفی در دوران اوج خود دیدگاه‌های فکری مختلفی را کنار هم گرد آورد. حکمای این مکتب، شیعه دوازده‌امامی بودند که اغلب می‌خواستند مطالب فلسفی و عرفانی را با معارف دینی در چهارچوب معرفت‌شناختی جدیدی تلفیق کنند. آن‌ها که اغلب صاحب مقامات عرفان عملی بودند، می‌کوشیدند طریقه عرفانی معتدل و حکیمانه خود را به مبنایی معرفت‌شناختی برای حل تعارض بین گفتمان‌های هم‌زمان تبدیل کنند. همچنین با بررسی انتقادی رویکردها و خرده‌گفتمان‌های شکل‌گرفته حول محور تصوف، سعی داشتند تصوف عامیانه و بازاری را به چالش بکشند. شخصیت‌هایی چون ملاصدرا، میرداماد، محسن فیض و شیخ بهایی چنین شیوه‌ای را درپیش گرفته بودند که آنان را در مقابل فقهای برجسته و بانفوذی چون مجلسی دوم و محمدطاهر قمی قرار می‌داد (مدرس مطلق، ۱۳۸۹: ۷-۱۳) این گروه، در مقابل دیدگاه برخی فقها که به دنبال حذف مجموعه رویکردهای صوفیه از فضای گفتمانی عصر بودند،



کوشیدند تصوف عالمانه و حکیمانه را از شاخه بازاری آن تفکیک کنند. باید توجه داشت که توده مردم از یک سو به روحانیت شیعه گرایش داشتند و از سوی دیگر، طی قرون و اعصار بن مایه‌های صوفیانه را در دل و جان‌شان جای داده بودند. این مسئله به‌ویژه از آن جهت اهمیت داشت که یکی از علل نوشتن ردیه‌ها بر ضد تصوف، گرایش مردم به آداب و رسوم صوفیه بازاری و گسترش آن در بین توده‌ها بود. نشانه‌های این گرایش را می‌توان در ادبیات و هنر قهوه‌خانه‌ای و پدیده مهم قصه‌خوانی مشاهده کرد. در جامعه صوفی، فضای قهوه‌خانه‌ها و نوع قصه‌ها متأثر از گفتمان تصوف بود و در چنین شرایطی ردیه‌نویسی علیه صوفیه شکل گرفت و توسعه یافت.

## ۲. تقابل گفتمان‌ها در رساله‌ها

برای ما که پس از قرن‌ها به رساله‌های ردیه می‌نگریم، کارکرد عمده آن‌ها بازنمایی بخشی از جدال‌های گفتمانی رایج در ایران عصر صفوی است؛ هرچند کارکرد عمده آن‌ها در آن ایام دور و دیر، تبلیغ و ترویج گفتمانی خاص و سرکوب و توییح گفتمان‌های رقیب بوده است. در این رساله‌ها گفتمان‌ها و خرده گفتمان‌های متعدد حضور و ظهور دارند، اما مشخص‌ترین تقابل، میان دو گفتمان «تصوف» و «تشیع» شکل گرفته است؛ تقابلی که با توجه به موضع نویسنده یا از نوعی بود که یکی می‌خواست دیگری را حذف کند یا درصدد اصلاح دیگری بود. برای مثال، نویسندگان مثل میرلوحی و قمی از اساس با گفتمان تصوف مخالفت داشتند و اراده‌شان معطوف به براندازی و منکوب کردن آن بود. یا کسی مانند ملا محسن فیض کاشانی موضع انتقادی-اصلاح‌گرایانه را برگزیده بود. اولی‌ها بیشتر به خرده گفتمان اخباریگری گرایش داشتند و دومی‌ها بیشتر اصولی بودند یا تمایلشان به این خرده گفتمان بیشتر بود.

از رساله‌های متعلق به شاخه اخباریون می‌توان به *تحفة الاخیار و هدایة العوام* محمدطاهر قمی اشاره کرد. میرلوحی نیز در *سلوة الشیعه*، *تسلية الشیعه* و *ادراء العاقلین* می‌کوشد به جمع‌بندی نهایی از چیستی و جوانب تصوف در نمای تاریخی و معرفت‌شناختی آن دست یابد و از این طریق مجموعه آن را از فضای معادلات عقیدتی زمان خود بیرون براند. مجلسی در *عین‌الحیوة* و *جدیدالاسلام* نیز در نوشتارهایش به جدال با تصوف پرداختند.

مجموعه این رساله‌ها صحنه جدال متنی دو گفتمان تصوف و اخباریگری است. در کنار این‌ها منتقدان و مصلحانی مانند ملامحسن فیض کاشانی ظهور کردند که نه با تندوتیزی رساله‌های گروه اول و نه با مشی اخباریگری آن‌ها بلکه با رویکرد انتقادی و بیان استدلالی و منطقی به نقد گفتمان‌های رایج در عصر خویش پرداختند؛ برای مثال ملامحسن هم از صوفیه و هم از فقها انتقاد می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۰۱-۱۰۳).

با توجه به آنچه بیان شد، پرسش این است که نویسندگان مذکور با چه تمهیدات زبانی و بلاغی گفتمان مورد تأیید خودشان را تبلیغ و ترویج و گفتمان رقیب را سرکوب می‌کردند؟

### ۳- ۱. تمهیدات بیانی - بلاغی

اولین و مهم‌ترین تمهید در متن رساله‌ها، «بیگانه‌سازی» مبتنی بر ایجاد تقابل میان «من» و «دیگری» است. این تقابل به تدریج مربعی ایدئولوژیک را شکل می‌دهد (van.dijk, 1395: 145) که چهار ضلع آن عبارت است از:

۱. برجسته کردن ویژگی‌های مثبت «من»، (ضلع اول مربع)؛
۲. برجسته کردن ویژگی‌های منفی «دیگری» (ضلع دوم)؛
۳. پنهان کردن ویژگی‌های منفی من (ضلع سوم)؛
۴. پنهان کردن ویژگی‌های مثبت «دیگری» (ضلع چهارم).

در این مربع، «من» شامل شخص نویسنده و همه کسانی است که با او گرایش فکری، عقیدتی، سیاسی و... مشترکی دارند و «دیگری»، شامل رقیب فکری، عقیدتی، سیاسی و... او می‌شود. بدین ترتیب، طرفداران دو گفتمان در جهان متن، در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و هریک برای به حاشیه راندن «دیگری» تلاش می‌کنند. بیگانه‌سازی براساس قاعده تقابل‌های دوتایی، من و همفکران را در «جناح حقیقت» و دیگری را در «قطب باطل» قرار می‌دهد؛ برای مثال، قمی پس از نقل بیتی از مولانا می‌نویسد: «ببیند ای شیعیان!» که این شخص اعتقاد دارد که ابن ملجم ملعون به شفاعت مرتضی علی علیه‌السلام به بهشت خواهد رفت، اما دریافته که برای این کار لازم است حضرت مرتضی علی علیه‌السلام مردمان را به خون فرزندان خود دلیر نموده باشد» (قمی، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۶۳). بیان

آغازین «ای شیعیان!» هویت عقیدتی مخاطب را برجسته کرده است. همچنین وارد کردن شخصیت مذهبی و محترم حضرت امیر از یک سو و «ابن ملجم ملعون» از سوی دیگر، تقابلی را در متن ایجاد کرده که در یک طرف شیعیان، حضرت امیر، همفکران نویسنده و خود نویسنده ایستاده و در طرف مقابل، مولوی، ابن ملجم و مخالفان فکری - عقیدتی قرار گرفته‌اند. این تقابل گفتمانی، تشیع را در مقابل تصوف می‌نشانند تا یک سو حق و طرف مقابل، باطل به نظر بیاید. همین تقابل ارزشگذارانه را می‌توان در جملات زیر از رساله تسلیة الشیعه مشاهده کرد: «پس از چند حال بیرون نخواهد بود: یا آن است که جماعتی که با این اعمال اشتغال دارند، مقید به مذاهب شیعه نیستند، بلکه مطلقاً اعتقاد به حدیث و قرآن و دین پیغمبر آخرالزمان ندارند. یا از روی حماقت و نادانی این روش را پیش گرفته‌اند یا به واسطه مکر و خدعت و مردم فریبی بدین در زده‌اند» (میرلوحی، گک. ۳۸). در این تقابل برساخته، صوفیه به مثابه «دیگری» در یک طرف معادله قرار دارد و نویسنده و همفکرانش در گفتمان مقابل. از این میان، طرفداران گفتمان خودی به «حدیث و قرآن و دین پیغمبر آخرالزمان» اعتقاد دارند و پیروان گفتمان رقیب یا «بی‌دین‌اند» یا «نادان و احمق» یا «اهل مکر و خدعه و مردم فریبی» به‌شمار می‌آیند. دانایی و دین‌داری در تقابل با نادانی و بی‌دینی و فریبکاری به دو گفتمان متخاصم نسبت داده می‌شود تا یکی بر حق و دیگری باطل به نظر آید. گفتمان رقیب «بیگانه» است؛ آن هم بیگانه فکری و عقیدتی که فاصله آدم‌ها را به مراتب بیشتر از بیگانه قومی و ملی می‌کند. مقصود ما از بیگانه‌سازی، چنین چیزی است. در نمونه دیگری، کار صوفیه «انکار راه دین نبوی و ائمه هدی» قلمداد شده (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، جلد اول: ۹۰۷) تا از طریق ایجاد فاصله ایدئولوژیکی میان گفتمان رقیب با قطب‌های اعتباردهنده دین (پیامبر و امامان) آن‌ها را بیگانه و بی‌اعتماد معرفی کند.

حتی اصرار بر انتساب بزرگان صوفیه به اهل سنت و بازنمایی این ویژگی به مثابه نقطه ضعف نیز در راستای همین بیگانه‌سازی صورت می‌گیرد. قمی، مولوی را «کافر» معرفی می‌کند؛ زیرا ولایتی که برای شمس قائل است، با باورهای شیعه مطابقت ندارد (۱۳۶۹: ۱۳۷-۱۳۹). حسن بصری را از دشمنان امام علی (ع) معرفی می‌کند تا گفتمان رقیب در نقطه مقابل امام علی قرار گیرد. یا در جای دیگری با استفاده از تعبیر «ای دوستان علی بن ابیطالب!» ابتدا طرفداران گفتمان رقیب را با گزاره‌ای ندایی - عاطفی در مقابل

گفتمان تشیع قرار می‌دهد و می‌نویسد: «تا کی کلام این طایفه را سازید و تأویل دور نمایید. اگر چنانچه این معقول باشد، همه مذهب‌ها را یکی توان کرد» (قمی، ۱۳۸۸، جلد اول: ۸۷۸) و در ادامه «پیروان اهل بیت نبوت» را که «هادیان راه محبت‌اند» و به «سرمنزل مقصود می‌رسند» در مقابل طرفداران گفتمان رقیب قرار می‌دهد که «در بیابان ضلالت هلاک می‌گردند» (همان: ۸۳۵)؛ تقابلی بر ساخته با هدف به حاشیه راندن رقیب.

اصرار نویسندگان رساله‌ها در انتساب مشایخ صوفیه به اهل سنت، منافاتی با واقعیت‌های تاریخی ندارد، اما به قصد سرکوب گفتمان رقیب انجام می‌شود. مخاطبان این رساله‌ها شیعیانی هستند که نمی‌توانند اهل سنت را، حتی اگر بایزید باشد، به‌عنوان پیشوای فکری و عقیدتی خود به رسمیت بشناسند. «بایزید اگر خوب و از صالحان شیعه می‌بود، سنیان او را ولی نمی‌دانستند و شیعیان او را می‌شناختند و در کتاب‌های خود ذکر خوبی او می‌نمودند» (همان: ۸۴۵). مخاطب شیعه این گزاره‌ها بایزید و اهل سنت را در تقابل با «صالحان شیعه» و «کتاب‌های شیعه» می‌بیند و ناگزیر به سمت و سویی گرایش پیدا می‌کند که قبلاً به‌عنوان «جنح حقیقت» معرفی شده است. اصولاً محمدطاهر قمی به دنبال اثبات این نکته است که گفتمان تشیع و تصوف تناسب و تشابهی با یکدیگر ندارند. نبودن نام صوفیه در کتب قدیم علمای شیعه (قمی، ۱۳۶۹: ۱۳۷-۱۳۸)، نبودن خانقاه در شهرهای مهم شیعه‌نشین (همان‌جا) و نهی برخی اعمال صوفیه مانند نخوردن غذای حیوانی از جانب علمای شیعه از جمله دلایل اوست. این استدلال‌ها با تلاش مؤلف برای صورت‌بندی مجموعه مستحسنان و آداب و رسوم صوفیه در قالب تصوف بازاری و عامیانه همراه است که به نظر او الحادی و منحرف محسوب می‌شود (قمی، ۱۳۷۴: ۱۴۷-۱۴۹).

شگرد بیانی دیگر، «اعتباریابی» برای گفتمان خودی و در همان حال اعتبارزدایی از گفتمان «دیگری» با استفاده از دو منبع مهم گفتمانی، یعنی قرآن و حدیث است. محمدطاهر قمی برای سرکوب رقیب به سراغ حدیثی از رسول‌الله (ص) رفته که از ۷۳ فرقه مسلمانان تنها یکی را ناجیه می‌داند. صرف‌نظر از میزان صحت سند حدیث، هیچ تصریحی در آن نشده که فرقه نجات‌یافته کدام است، اما قمی ابتدا این فرقه را شیعه دوازده‌امامی معرفی، سپس صوفیه را سرزنش می‌کند که «از طریق مستقیم عقل و نقل بیرون رفته، تمامی ۷۳ گروه را ناجی و رستگار دانسته‌اند» (همان، ۱۳۶۹: ۱۲۹)؛ بدین ترتیب حدیث نبوی

ابزاری می‌شود برای تأیید اعتبار باور نویسنده رساله و در همان حال رد اعتبار صوفیه به عنوان کسانی که در مقابل رسول‌الله (ص) ایستاده‌اند. رسول‌الله فرموده‌اند یک فرقه ناجیه وجود دارد و صوفیه تمامی ۷۳ گروه را ناجی و رستگار می‌دانند. برای این منظور، گاهی هم از کتاب‌ها و چهره‌های شاخص برای اعتباریابی گفتمان خودی و اعتبارزدایی از گفتمان رقیب استفاده می‌شود. همین قمی، ضمن سرکوب شخصیت بایزید تصریح می‌کند که «مذمت بایزید را از کتاب تبصرة العوام نقل نموده‌ایم که از کتاب‌های معتبر شیعه است» (همان، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۴۰).

مخدوش کردن چهره‌های شاخص گفتمان رقیب از طریق صفت‌سازی، نام‌دهی و لقب‌سازی شگرد دیگر نویسندگان رساله‌هاست. قمی پس از طرح بحثی درباره بایزید سرانجام به این نتیجه می‌رسد که گفتنی‌هایی درباره او اگر دلیل بر بدی او نباشد، «دلیل بر خوبی او نیز نمی‌شود» (همان). در مورد ابن عربی، یکی از چهره‌های شاخص گفتمان رقیب، این‌طور قضاوت می‌شود که «در فتوحات چیزها گفته که با اسلام جمع نمی‌شود» (همان: ۸۶۶). او را «سر اشقیا» و «شیخ شیطان‌صفت» می‌خواند (همان: ۸۶۵) یا مغربی و عطار را «مردم بد کردار» لقب می‌دهد و خواندن اشعارشان را خطایی بزرگ قلمداد می‌کند (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۹۸)؛ درباره احمد غزالی و دیگر صوفیه نیز می‌نویسد: «محبت عمر چگونه دل‌های ایشان را سیاه کرده که ابلیس را پیشوا و راهنمای خود می‌دانند» (قمی، ۱۳۸۸، جلد اول: ۸۷۴-۸۷۵) و مجلسی، جامی را سرزنش می‌کند؛ زیرا نام صفی‌الدین اردبیلی را در کتاب *نفحات خویش* نیاورده است (مجلسی، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۲۴). وی در تقسیم‌بندی کلی، طرفداران گفتمان رقیب را «درویشان شالپوشی» معرفی می‌کند که «یک مسئله از واجبات خود نمی‌دانند» (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، جلد اول: ۹۰۰)؛ همچنان که در جای دیگر صوفیه ملحدان بی‌دین (قمی، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۷۰) و غولان راه دین (همان: ۸۳۵) معرفی شده‌اند و به مخاطب هشدار داده شده است که مراقب این «فرب این گرگان در لباس میش» باشد که به «میان گله اسلام» افتاده‌اند تا «گوسفندان گله محمد مصطفی و اهل بیت آن حضرت را برابیند» (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، جلد اول: ۸۹۷). این شگرد نیز در نهایت به شکل‌گیری تقابل پیش‌گفته در ذهن مخاطب منجر می‌شود؛ تقابلی که در یک سوی آن بدان، نام‌مسلمانان، اشقیا، شیخان شیطان‌صفت، مردم بد کردار و

دوستانان عمر، پیروان ابلیس، جاهلان نسبت به دین، ملحدان و گرگان در لباس میش ایستاده‌اند و در جانب دیگر، مردمانی قرار دارند که ویژگی‌هایشان درست برعکس است و چون مخاطب از گفتمانی بودن این القاب و صفات آگاهی ندارد، آن‌ها را به‌عنوان حقایق مسلم می‌انگارد.

وارد کردن اتهامات اخلاقی، شرعی و عرفی به چهره‌های شاخص گفتمان رقیب، شگرد بیانی-بلاغی دیگر نویسندگان رساله‌هاست. قمی ابن عربی را «رند عصر» معرفی می‌کند که عاشق صدرالدین قونوی است (قمی، ۱۳۶۹: ۲۶۴) سپس به سراغ «ملای رومی» و «شمس تبریز» می‌رود که «با پسری زیبا شطرنج می‌بازد» (همان: ۲۶۵)؛ آنگاه پای سنایی و یوسف همدانی را به میان می‌کشد؛ اینکه سنایی سنی است و مرید خواجه یوسف همدانی و «شاهد بر این... عاشقی‌های اوست» (همان: ۲۶۹). سنایی نیز به پسری قصاب (همان: ۲۶۷) و شهاب‌الدین سهروردی به جوانی امرد عشق می‌ورزد» (همان: ۲۷۸). شبستری نیز شاهدبازی می‌کند (همان: ۲۷۸). انتساب چنین اتهاماتی به مشایخ صوفیه، صرف نظر از اینکه چقدر در واقعیت‌های تاریخی ریشه داشته باشد، به قصد روشنگری تاریخی نیست؛ زیرا نویسنده چنان مطالب را مفصل‌بندی می‌کند که خواننده به یک نتیجه برسد: «بزرگان صوفیه رفتارهای جنسی منحرفانه داشته‌اند». این دیدگاه با نقطه نظر پژوهشگری که بخواهد درباره واقعیتی تاریخی پژوهش و تفحص کند، متفاوت است. در اینجا با کنشی گفتمانی مواجهیم که به قصد تخریب گفتمان رقیب و نه رفتاری عالمانه در برابر امری تاریخی انجام می‌شود.

شگرد دیگر نویسندگان رساله‌ها مسخ تعالیم تصوف است؛ به گونه‌ای که آموزه‌های آن‌ها خلاف مبانی دین اسلام تلقی شود. در این بخش بیشتر به آداب و آیین‌هایی نظیر سماع صوفیانه یا طرز تلقی آنان از جایگاه شیطان در هستی می‌پردازند و مطالب را چنان باز مفهوم‌سازی می‌کنند که خواننده احساس می‌کند با جماعتی منحرف و کافر سروکار دارد. برای مثال مؤلف *هدایة العوام* (قمی، گک. ۱۴-۱۶) کنش‌های آیینی صوفیه را از جنس آموزه‌های راهبان مسیحی می‌داند که با تعالیم شیعه نسبتی ندارد؛ در حالی که رویکردهای صوفیه به گوشه‌نشینی و معاشرت متفاوت بوده و آنچه با عنوان «عرفان شیعی» مطرح است سطحی از عزلت را از لوازم سیر باطنی می‌داند. اساساً این مسئله نسبی است و ابعاد متفاوتی دارد؛ به همین دلیل در برخی گزاره‌های مبتنی بر تقارن تصوف و مسیحیت آورده‌اند که:

«چون مثل آن صوفیان و صوفیان این امت و نصارا هر سه یک نحو است، معلوم می‌شود که ایشان در اعتقاد با هم موافق و از یک راه به چاه گمراهی فرورفته‌اند» (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، جلد اول: ۹۰۴). چنین گزاره‌هایی، آیین‌های صوفیه را از حوزه اسلام خارج کرده و به تبع آن خود صوفیه به عنوان غیرمسلمان یا دست کم کسانی که به غیرمسلمانان تشبیه می‌جویند، بازنمایی می‌شوند. این‌ها را وقتی در کنار جملاتی قرار می‌دهیم که جماعت صوفیه را دارای رفتارهای آیینی غیرفقهی و منحرفانه نشان می‌دهد، قانع می‌شویم که این رساله‌ها برای به حاشیه راندن گفتمان تصوف نوشته شده است: «ایشان جماعتی‌اند که خوانندگی کردن و اصول گرفتن و دست زدن و چرخیدن و مانند بدمستان نعره زدن و اظهار بیهوشی نمودن، پیشه ایشان است» (میرلوحی، ۱۳۷۴: ۳۴۴).

شگرد بیانی دیگر طنز همراه با ریشخند است که بر مخاطبان عامه بسیار اثرگذار بوده و در رساله‌های خطابی با قصد اقناع مخاطب، کارایی مؤثری دارد؛ برای مثال مؤلف *هدایة العوام* درباره حکایتی ناظر بر کرامت صوفیه می‌گوید که «بر هیچ عاقل پوشیده نیست که آب چشم بدین مرتبه نیست که از ناودان روان شود شاید که بول بوده و می‌خواسته که به این دروغ، آن مرد آلوده را فریفته خود کند» (قمی، گ. ۵۰۱). این تفسیر همراه با طنز، مقبولیت صوفیه را نشانه رفته است و ضمن اینکه خنده‌ای بر گوشه لب مخاطب می‌نشانند، کرامات صوفیه را به مثابه رفتارهای غیرعقلانی تلقی می‌کند که به قصد فریب دیگران مرتکب می‌شوند. مواجهه ایشان با کرامات صوفیه در بسیاری موارد همین گونه طنزآمیز است تا جدی بودن کرامت‌ها را تحقیر، و در نتیجه کارکرد آن‌ها را خنثی کنند. «گویا کشفی که این طایفه دعوی می‌نمایند از این بابت است که چون مدتی حیوانی نخورند و در جایی تاریک نشینند، مزاج ایشان تغییر می‌یابد و چون به این حال متوجه شوند که سیر آسمان‌ها یا غیر آن نمایند، مانند کسی که بنگ خورده باشد یا بیماری که بی‌هوشی بر وی غالب شده باشد، گمان کنند که آنچه دیده‌اند در واقع چنان است» (همان، ۱۳۸۸، جلد اول: ۸۵۵). در رساله *تسلية الشیعة* هم کشف و کرامات صوفیه از نوع خواب و خیال و نتیجه فساد قوای روانی انسان تلقی شده است.

ابزار مؤثر دیگر استعاره‌سازی است. ردیه‌های جدلی بر تصوف حول محور نگاشت مفهومی «تصوف، انحراف است» شکل گرفته که در قالب انحرافات عقیدتی، اجتماعی و

اخلاقی بازنمایی می‌شود و درصدد سوژه‌زدایی و تخریب صوفیه و مشایخ است. در استعاره‌های مذکور، مفاهیم «حوزه مقصد» به گونه‌ای انتخاب شده که وجهه و مقبولیت تاریخی صوفیه را در ایران عصر صفوی تضعیف کرده و آن‌ها را نامشروع جلوه می‌دهد؛ به عنوان مثال، جدیدالاسلام مشایخ صوفیه را با استعاره‌هایی نظیر «گرگ‌هایی در لباس میش» (۱۳۸۸ جلد اول: ۶۴۹) یا «نصرانیان امت آخرالزمان» (همان: ۶۶۳) یاد می‌کند و قمی تعابیر استعاری نظیر «خر آسیا» (قمی، ۱۳۴۷: ۱۴۶) و «رئیس اشقیاء» (همان: ۱۴۵) را برای اشاره به صوفیه به کار می‌برد. همین نویسنده در جای دیگری مولوی را با استعاره «مرد ازبک» (همان: ۱۴۳) نام‌دهی می‌کند و دیگر مشایخ صوفیه را «خراب‌کننده دین خدا» می‌نامد (همان: ۱۳۶).

در مجموع، رساله‌های مورد بحث به دنبال اثبات چند گزاره اصلی هستند:

۱. هیچ نوع رابطه و تناسب تاریخی و عقیدتی بین تصوف و تشیع وجود ندارد.
۲. سوژه‌های گفتمان‌های حول محور تصوف هیچ نوع تناسب تاریخی و عقیدتی با سوژه‌های گفتمان تشیع فقهتی ندارند.
۳. عناصر و پدیدارها حول محور تصوف در گفتمان تصوف عامیانه و الحادی صورت‌بندی می‌شود.
۴. تصوف به دلیل عامیانه و الحادی بودن آفت سلامت جامعه و مذهب است.

### ۳-۲. انتقاد به جای حذف

در کنار رساله‌هایی که از موضع جدلی و انکاری به تصوف می‌نگریستند و درصدد به حاشیه‌رانی گفتمان مذکور بودند، رساله‌های ردیه دیگری هم نوشته شد که رویکرد انتقادی را در نظر گرفته بودند و حتی در پاره‌ای موارد در مقابل رساله‌های گروه نخست جبهه‌گیری می‌کردند. از آن جمله می‌توان به رساله *اصول فصول التوضیح و جواب مسائل ثلاث*، به خصوص رساله‌های محسن فیش کاشانی اشاره کرد. محمدتقی مجلسی در رساله نخست در تقابل با محمدطاهر قمی، رابطه دو گفتمان تشیع و تصوف را از نوع تباین و تخاصم نمی‌داند. شواهد این دیدگاه مجلسی در متن رساله بسیار است که نمونه‌هایی از آن در صفحات پیش‌رو می‌آید (میرلوحی، ۱۳۸۸: ۶۰۶، ۶۱۰ و ۶۱۶).



یا فیض کاشانی که تصوف را به دو نوع راستین و بیمار تقسیم کرده است، از اولی حمایت می‌کند و دومی را به زیر تیغ انتقاد می‌کشد. او در رسالهٔ محاکمه «قبایحی را که از جاهلان علما» صادر می‌شود، تقبیح و آنان را شمات می‌کند که چرا «طایفه‌ای را از اهل اسلام که به زهد و عبادت معروف اند [= صوفیه] لعن می‌کنند، بی‌آنکه از ایشان قولی یا فعلی به صحت پیوسته باشد که موجب لعن باشد» (۱۳۷۱: ۱۰۸). مؤلف رسالهٔ جواب مسائل ثلاث هم تصوف را به دو نوع تصوف شیعی و سنی تقسیم کرده و از اولی دفاع می‌کند (مجلسی، ۱۳۸۸، جلد اول: ۵۹۵-۵۹۹).

#### ۴. نظم گفتمانی رساله‌ها و برون‌متن

پیش‌تر اشاره کردیم که روحانیت شیعه در دورهٔ صفویه در جایگاه دفاع از مکتب تشیع خود را موظف می‌دانستند که در مقابل جریان‌ها، مکاتب و رویکردهای انحرافی صف‌آرایی کنند. هرچند دفاع و ردیهٔ عالمان شیعه در سنت نوشتاری سابقه‌ای طولانی دارد، در این دوره، به‌دلیل رسمیت یافتن مذهب تشیع بسامد چنین مواجهه‌هایی تشخص بیشتری یافت و مبارزهٔ آن‌ها با گفتمان تصوف هم‌زمان در جهان بیرون و درون متن ادامه داشت. ردیه‌ها برای تثبیت و تبلیغ گفتمانی نوشته می‌شد که در جهان بیرون هم بر آن بود که تصوف را از مرجعیت و مشروعیت و اعتبار دور کند. در واقع، همان نظم و جدال گفتمانی که در جهان بیرون از متن وجود داشت، در متن رساله‌های مذکور هم بازنمایی شده بود. اگر در عالم واقع، چهره‌هایی مثل فیض کاشانی در صدد دفاع از شاخهٔ غیرانحرافی تصوف برآمده بودند و در مقابل مخالفانشان به حذف یا دست‌کم به حاشیه‌بردن تصوف می‌اندیشیدند، در جهان متن هم در مقابل نظر امثال محسن ردیه‌های جدلی نوشته می‌شد که به تخریب شخصیت‌های برجسته‌ای چون مولوی، سنایی و ابن‌عربی اهتمام داشتند. یا اگر در جامعهٔ عصر صفوی عده‌ای از علمای دین علم مخالفت با فلسفه را بر دوش می‌کشیدند، در جهان نوشتارها نیز رساله‌هایی در رد گفتمان فلسفی نوشته شد. همچنین اگر در فضای اجتماعی عصر صفوی، اخباریگری به‌عنوان جریانی فعال و پویا در مقابل گفتمان تصوف صف‌آرایی کرده بود، محمدطاهر قمی، علی‌قلی جدیدالاسلام و محمدباقر مجلسی نیز ردیه‌هایی نوشتند که گفتمان تصوف را در مقابل گفتمان اخباریگری

قرار داد، اولی را انکار و تقبیح می‌کرد و دومی را تثبیت و تبلیغ. همان‌طور که در جهان بیرون از متن، روحانیت شیعه در مناسبات و موقعیت‌های دیوانی و اداری، روابط شخصی با دربار، موقعیت و مقبولیت مذهبی و اجتماعی، قدرت و روابط اقتصادی و برخی ابعاد و جلوه‌های دیگر حیات سیاسی، اجتماعی و مذهبی جایگاه برجسته‌ای پیدا کرده بودند، در جهان متن نیز میزان ردیه‌ها و سطح نفوذ آن‌ها رو به افزایش بود؛ به‌ویژه که سه تن از مؤلفان ردیه‌های جدلی یعنی محمدباقر مجلسی، محمدطاهر قمی و شیخ حر عاملی، شیخ‌الاسلام‌های برجسته دوره صفوی بودند. اگرچه ترسیم رابطه خطی بین مشروعیت و مقبولیت تاریخی روحانیت و نگارش ردیه‌ها، ساده‌سازی مسئله است و تحلیل دقیق این رابطه به شناخت دقیق حلقه‌ها و فرایندهای واسط تاریخی نیاز دارد، کسی نمی‌تواند تأثیر این عامل را بر کیفیت و کمیت نگارش ردیه‌های جدلی و تخریب‌گرانه این عصر انکار کند. متن ردیه‌ها دست کم بخشی از واقعیت‌هایی را بازنمایی می‌کنند که در جامعه عصر صفوی وجود داشته است.

### پی‌نوشت

۱. به‌عنوان نمونه‌هایی از رساله‌های روحانیت درباره نماز جمعه می‌توان به رساله محقق کرکی، رساله شهید ثانی، رساله فیض کاشانی و رساله محمدتقی مجلسی اشاره کرد. برای اطلاعات تفصیلی درباره این نوع رساله‌ها ن.ک: رسول جعفریان، ۱۳۸۹، جلد اول: ۲۵۱-۳۳۰ و از میان رساله‌های خراجیه نیز می‌توان خراجیه محقق کرکی، خراجیه شیخ ابراهیم قیفی، خراجیه مقدس اردبیلی و خراجیه شیبانی را نام برد (همان: ۱۶۴-۱۸۳).

۲. از رساله‌های روحانیت درباره مسئله غنا نیز می‌توان به رساله شیخ علی عاملی، رساله شیخ حر عاملی، رساله میرلوحی و رساله شاه محمد دارابی اشاره کرد (همان، جلد دوم: ۶۹۷-۷۱۹). از میان رساله‌های روحانیت درباره مسئله قصه‌خوانی در دوره صفویه می‌توان به رساله‌هایی اشاره کرد که در رد ابومسلم نامه خوانی نگاشته شده است؛ مانند خلاصه الفوائد، صحیفه الرشاد و اظهار الحق (همان: ۸۶۰-۸۷۸) و از رساله‌های نوشته‌شده در حرمت تنباکو و توتون می‌توان به رساله‌های علی نقی کمره‌ای و رساله حر عاملی اشاره کرد (همان، جلد سوم: ۱۱۴۱-۱۱۵۳).

### نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمانی ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه نتایج زیر را در پی دارد:

- مشروعیت و مقبولیت سیاسی-اجتماعی و عقیدتی روحانیت عاملی عمده در شکل‌گیری ردیه‌های جدلی بر تصوف بوده است.
- شکل‌گیری ردیه‌های جدلی واکنش چهره‌هایی از روحانیت در برابر نفوذ ذوابعاد تصوف در ساختارهای فرهنگ اجتماعی و دستگاه عقیدتی و نهاد دینی دوره صوفیه بوده است.
- نظم‌گفتمانی مطلوب ردیه‌های جدلی بر محور بیرون‌راندن مجموعه تصوف و صوفیه از میدان مشروعیت، در دوره صوفیه شکل گرفته است.
- صورت‌بندی و مفصل‌بندی مجموعه خرده‌گفتمان‌های تصوف در قالب گفتمان بازپرداخت شده تصوف الحادی و بیمار، مطلوب نویسندگان ردیه‌های جدلی است.
- دو عنصر سوژه‌زدایی از مشایخ صوفیه و بافت‌زدایی از مجموعه معارف و منقولات صوفیه از عناصر عمده شکل‌دهنده نظم‌گفتمانی ردیه‌های جدلی بر تصوف در آن دوران است.
- مبارزه با تصوف در دستگاه فکری مؤلفان بخشی از پروژه مهم‌تر مبارزه با تسنن به‌شمار می‌رود.
- از دیدگاه مؤلفان ردیه‌های جدلی، هیچ نوع رابطه و تناسب تاریخی و عقیدتی بین گفتمان‌های صوفیانه و مجموعه تشیع وجود ندارد.
- مؤلفان ردیه‌ها از شگردهای بیگانه‌سازی، استعاره‌سازی، طنز و ریشخند، نام‌دهی و صفت‌سازی، مسخ تعالیم تصوف، اتهامات اخلاقی و عرفی، مخدوش کردن چهره‌های گفتمان رقیب و اعتباربخشی به گفتمان خودی برای تثبیت نظم‌گفتمان مطلوب خود بهره برده‌اند.
- چهره‌هایی از روحانیت حضور تصوف راستین و غیرانحرافی را در نظم‌گفتمانی زمان پذیرفته و با رویکرد معتدل به تصوف و صوفیه نگریده‌اند.
- متغیرهای شخصی و انسانی مؤلفان و سازوکار روابط آنان با نهادهای دینی و سیاسی حلقه‌های واسطی است که در تحلیل‌های فرامتنی مستقل ردیه‌ها باید به آن‌ها توجه کرد.

## منابع

- آقاجری، هاشم. (۱۳۸۰). کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی. چ اول. مرکز بازشناسی اسلام و ایران. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی. چ اول. طرح نو. تهران.
- آل سید غفور، سید محسن. (۱۳۸۴). جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی. چ اول. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.
- احمدی، نزهت. (۱۳۹۰). در باب اوقاف صفوی. چ اول. مرکز پژوهش، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۲). رؤیا و سیاست در عصر صفوی. نشر تاریخ ایران. تهران.
- جدیدالاسلام، علی قلی. (۱۳۸۸). رساله در رد جماعت صوفیان. چاپ شده در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. رسول جعفریان. ج اول. چ اول. نشر علم. تهران.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۸). سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. دو جلد. چ اول. نشر علم. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۹). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. سه جلد. چ دوم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۲). کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی. چ دوم. نشر ادیان. قم.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۱). نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان. چ اول. نشر علم. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۷). نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی. چ اول. نشر علمی. تهران.
- جناتی، محمدابراهیم. (۱۳۷۲). ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. چ اول. مؤسسه کیهان. تهران.
- حسینی زاده، سید محمدعلی. (بی تا). علما و مشروعیت دولت صفوی. چ اول. انجمن معارف اسلامی. تهران.
- درپر، مریم. (۱۳۹۱). «سبک شناسی انتقادی رویکرد نوین در بررسی سبک براساس تحلیل گفتمان انتقادی». نقد ادبی. دوره پنجم. ش ۱۷. صص ۵۹-۷۱.

- رنجبر، محمدعلی. (۱۳۹۰). *مراسم مذهبی در ایران عصر صفوی*. انتشارات کوشامهر. شیراز.
- سیوری، راجر. (۱۳۸۰). *در باب صفویان*. ترجمه رمضانعلی روح‌الهی. چ اول. نشر مرکز. تهران.
- سیوری و همکاران. (۱۳۸۰). *صفویان*. ترجمه دکتر یعقوب آژند. چ اول. انتشارات مولا. تهران.
- صفاکیش، حمیدرضا. (۱۳۹۰). *صفویان در گذرگاه تاریخ*. چ اول. انتشارات سخن. تهران.
- صفت گل، منصور. (۱۳۸۱). *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران صفوی*. نشر رسا. چ اول. تهران.
- عزیزی، حسین. (۱۳۸۴). *مبانی و تاریخ تحول اجتهاد*. چ اول. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه فاطمه شایسته پیران و همکاران. چ اول. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۱). *ده رساله فیض کاشانی*. به اهتمام رسول جعفریان. چاپ اول. مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین اصفهان. اصفهان.
- فلور، ویلم. (۱۳۸۵). *نظام قضایی عصر صفوی*. ترجمه حسن زندیه. چ دوم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم.
- فوران، جان. (۱۳۸۹). *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران*. ترجمه احمد تدین. چ دهم. مؤسسه رسا. تهران.
- فلیس و یورگنسن. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. چ اول. نشر نی. تهران.
- قمی، محمدطاهر. (۱۳۷۶). *رد صوفیه*. چاپ شده در میراث اسلامی ایران. دفتر ششم. کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. قم.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۶۹). *تحفة‌الاخیار*. با تصحیح و مقدمه داوود الهامی. چ اول. مدرسه امیرالمؤمنین. قم.
- \_\_\_\_\_. (۱۰۹۸). *هدایة‌العوام*. کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. شماره مسلسل ۱۷۷۵. [نسخه خطی]. قم.

- کالمار، ژان. (۱۳۸۵). *مطالعات صفوی*. ترجمه سید داوود طبایبی. چ اول. شاد رنگ. تهران.
- لک زایی، نجف. (۱۳۸۹). *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی*. چ سوم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.
- مته، رودی. (۱۳۹۴). *زوال صفویه و سقوط اصفهان*. ترجمه مانی صالحی علامه. چ اول. نشر نامک. تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۸). *جواب مسائل ثلاث*. چاپ شده در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. رسول جعفریان ج اول. چ اول. نشر علم. تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *عین‌الحیوة*. تصحیح و توضیح سید علی محمد رفیعی. چ اول. انتشارات قدیانی. تهران.
- مدرس مطلق، سید محمدعلی. (۱۳۸۹). *مکتب فلسفی اصفهان*. چ اول. مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری. تهران.
- میرلوحی، سید محمد. (سال چاپ؟؟؟). *ادراء العاقلین*. کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. نمره مسلسل ۳۸۹. [نسخه خطی]. قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *اصول فصول التوضیح*. چاپ شده در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. رسول جعفریان ج اول. چ اول. نشر علم. تهران.
- \_\_\_\_\_ (سال چاپ؟؟؟). *تسلية الشیعه*. کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. نمره مسلسل ۳۳۰۶. [نسخه خطی]. قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *سلوة الشیعه*. چاپ شده در میراث اسلامی ایران. دفتر دوم. کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. قم.

## Refrensese

- Aghajari, H. (2001). *Konesh-e din va dovalt dar Iran asr-e Safavi* [Interaction between religion and government in Iran during the Safavid era]. Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran.
- Aghajari, H. (2010). *Moghadame-i bar monasebat-e din va dowlat dar Iran asr-e Savafti* [An Introduction to relations between religion and government in Iran during the Safavid era]. Tehran: New Design Publications.
- Ahmadi, N. (2003). *Ro 'ya va siyosat dar asr-e Safavi* [Dream and politics in the Safavid era]. Tehran: Iran History Publishing.

- Ahmadi, N. (2011). *Dar bab-e owghaf-e Safavi* [In Safavid Endowment]. Tehran: Research, Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.
- Al Seyed Ghafour, S. M. (2005). *Jaygah-e siyasi alem-e dini dar do maktab-e Akhbari va Osooli*[The political position of the religious scholars in Akhbari and Osooli schools]. Qom: Islamic Science and Culture Center.
- Azizi, H. (2005). *Mabani va tarikh-e tahavol-e ejtehad* [Foundations and history of the evolution of Ijtihad]. Qom: Islamic Science and Culture Center.
- Dorpar, M. (2012). Critical stylistics of new approach in style study based on critical discourse analysis. *Literary Criticism*, 5 (17), 59-71.
- Fairclough, N. (2000). *Critical discourse analysis*. (F. Shayesteh Piran, et al., Trans.). Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance.
- Feiz Kashani, M. (1992). *Dah resale-e Feiz Kashani* [Ten Treatise of Feiz Kashani]. (R. Jafarian, Ed.). Isfahan: Isfahan Scientific and Religious Research Center of Imam Amir Al-Momenin.
- Flor, W. (2006). *Nezam-e ghazayi-e asr-e Safavi* [Safavid judicial System] (2<sup>nd</sup> ed.). (H. Zandieh, Trans.). Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Foran, J. (2010). *Moghavemat-e shekannandeh; Tarikh-e tahavolat-e ejtemai-e Iran* [Fragile resistance; history of social changes of Iran] (10<sup>th</sup> ed.). (A. Tadayn, Trans.). Tehran: Rasa Institute.
- Hosseini Zadeh, S. M. A. (?). *Olama va mashrooiyat-e dowlat-e Safavi* [Intellectuals and the legitimacy of Safavid government]. Tehran: Islamic Education Association.
- Jadid al Islam, A. Gh. (2009). *Resale dar rad-e jama't-e soofiyan*[Treatise on the rejection of the Sufi congregation]. In R. Jafarian (Ed.), *Siyast va farhang-e roozegar-e Safavi* [Politics and Culture of the Safavid Times] (Vol. I). Tehran: Elm Publications.
- Jafarian, R. (2008). *Naghsh-e khandan-e Karki dar ta'sis va tadavom-e dolat-e Safavi* [The role of the Karki family in the establishment and continuation of Safavid government]. Tehran: Elmi Publications.
- Jafarian, R. (2009). *Siyast va farhang-e roozegar-e Safavi* [Politics and culture of Safavid time] (Vols. I& II). Tehran: Elm Publications.
- Jafarian, R. (2010). *Safaviya dar arse-e din, farhang, va siyosat* [Safavid in the fields of religion, culture and politics] (2<sup>nd</sup> ed., Vols. I, II & III). Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Jafarian, R. (2012). *Nazariye etesal-e dwolat-e Safavi ba dowlat-e Sahib al Zaman* [The theory of connecting the government of Safavid with the government of Sahib al Zaman]. Tehran: Elm Publications.
- Jafarian, R. (2013). *Kavoshhaye taze dar bab-e roozgar-e Safavi* [New explorations of Safavid era] (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Adyan Publications.
- Janati, M. I. (1993). *Advar-e ejtehad az didgah-e mazageb-e Islami*[The eras of Ijtihad from the perspective of Islamic religions]. Tehran: Kayhan Institute.
- Kalmar, J. (2006). *Safavid studies* (S. D. Taba'i Trans.). Tehran. Shad Rang Publications.

- Lackzaee, N. (2010). *Chalesh-e siyasat-e dini va nazm-e Soltani* [The challenge of religious politics and Soltani order] (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Islamic Center of Science and Culture.
- Majlesi, M. B. (2003). *Ein al-Hayyat* [Spring of life] (S. A. M. Rafiei, Trans.). Tehran: Qadiani Publishing House.
- Majlesi, M. B. (2009). Javab-e soalat-e salath [The answer to third-questions]. In R. Jafarian, *Siyasat va farhang-e roozegar-e Safavi* [Politics and culture of Safavid time] (Vol. I). Tehran: Elm Publications.
- Methe, R. (2015). *Safavid decline and Isfahan fall*. (M. Salehi Allameh, Trans.). Tehran: Namak Publications.
- Mirloohi, S. M. (?). *Edr' ol aghelin*: Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. NO. 389 [Manuscript].
- Mirloohi, S. M. (?). *Taslie al-Shia*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. NO. 3306 [Manuscript].
- Mirloohi, S. M. (1995). Salvat al-Shi'a. In *Miras-e Islami-e Iran* [The Islamic heritage of Iran] (Vol. II). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Mirloohi, S. M. (2009). Asool fosool altozih [Principles of chapters of exposition]. In R. Jafarian, *Siyasat va farhang-e roozegar-e Safavi* [Politics and culture of Safavid time] (Vol. I). Tehran: Elm Publications.
- Modares Motlagh, S. M. A. (2010). *Maktab-e falsafi-e Isfahan* [Philosophical school of Isfahan]. Tehran: Institute for the Compilation, Translation and Publishing of Artworks.
- Philips, L., & Jørgensen, M.W. (2010). *Theory and method in discourse analysis*. (H. Jalili, Trans.). Tehran: Nay Publications.
- Qomi, M. T. (1098). *Hedayat al avam*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. NO: 1775 [Manuscript].
- Qomi, M. T. (1990). *Tohaf ol akhyar* (D. Alhami, Ed.). Qom: Imam Amir Al-Momenin School.
- Qomi, M. T. (1997). Rad-e Sufiye [Sufism rejection]. In *Miras-e Islami-e Iran* [Islamic heritage of Iran] (Vol. 6). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Ranjbar, M. A. (2011). *Marasem-e mazhabi dar Iran-e asr-e Safavi* [Religious ceremonies in Iran during Safavid era]. Shiraz: Kusha Mehr Publications.
- Safakish, H. R. (2011). *Safavian dar gozargah-e tarikh* [The Safavids in the passage of history]. Tehran: Sokhan Publications.
- Savory, R. (2001). *In Safavids*. (R. A. Rouh Allahi, Trans.). Tehran: Markaz Publications.
- Savory, R., et al. (2001). *Safavids*. (Y. Ajand, Trans.). Tehran: Mowla Publications.
- Sefatgol, M. (2002). *Sakhtar-e nahad va andishe dini dar Iran-e Safavi* [The structure of religious thought and institution in Iran in Safavid era]. Tehran: Rasa Publications.
- Van Dijk, T. (1995). Ideological discourse analysis. *New courant*, 4, 1335-1361.



## نظام زیبایی شناختی گفتمان در هم کنشی صدا و نور بر مبنای قصه «یاری خواستن حلیمه از بتان»<sup>۱</sup>

ابراهیم کنعانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۲۹

تاریخ تصویب: ۹۷/۰۴/۲۷

### چکیده

در مقاله پیش رو، نحوه تحقق نظام زیبایی شناختی گفتمان در قصه «یاری خواستن حلیمه از بتان» از دفتر چهارم مثنوی بررسی و تحلیل شده است. تعامل و هم کنشی دو عامل ادراکی-حسی «صدا» و «نور» در پی رنگ این قصه، نقش بارزی ایفا می کند و اساس شکل گیری معنا در آن هاست. بررسی کارکرد نشانه-معناشناختی این دو عامل نشانگر آن است که بر زیرساخت این داستان، نوعی نظام زیبایی شناختی حاکم است. این نظام، در فرایندی ادراکی-حسی و رخدادی و با حضور عناصری مانند عاطفه، حس، رخداد و شوش تحقق می یابد. مسئله ای که طرح می شود این است که چگونه دو عامل نور و صدا در فرایند هم کنشی و ادراکی-حسی، شرایط گفتمانی جدیدی را ایجاد می کنند و معنایی نامنتظر می آفرینند. از این رو، پرسش بنیادین پژوهش حاضر این است که

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.17008.1428

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کوثر بجنورد، خراسان شمالی، ایران. ebrahimkanani@kub.ac.ir

این دو عامل چگونه می‌توانند سبب تحقق نظام زیبایی‌شناختی و استعلای گفتمان شوند. همچنین این پرسش مطرح می‌شود که کارکرد چنین فرایندی چیست. در واقع، هدف از پژوهش حاضر، بررسی نحوه شکل‌گیری نظام زیبایی‌شناختی در قصه مورد بحث و تبیین کارکرد نشانه-معناشناختی آن است. فرض ما این است که دو عامل «صدا» و «نور»، فضایی هم‌کنشی را شکل می‌دهند. این وضعیت، فضایی حسی، رخدادی و شوشی را در گفتمان رقم می‌زند که نتیجه آن، تحقق نظام زیبایی‌شناختی و وضعیت استعلایی حضور است.

### واژه‌های کلیدی: هم‌کنشی، صدا و نور، زیبایی‌شناختی گفتمان،

نشانه-معناشناختی، یاری‌خواستن حلیمه از بتان در مثنوی.

### مقدمه

نظام‌های گفتمانی، متنوع و متکثرند و در این میان، گفتمان‌های ادبی، سازوکار خاص خود را دارند که بررسی آن‌ها می‌تواند به درک چگونگی فرایند تولید و استعلای<sup>۱</sup> معنا کمک کند. یکی از ویژگی‌های مهم گفتمان‌های ادبی، کارکرد زیبایی‌شناختی<sup>۲</sup> آن است. از دیدگاه نشانه-معناشناسی<sup>۳</sup>، نظام زیبایی‌شناختی گفتمان ادبی از نوعی نظام رخدادی شوشی پیروی می‌کند. در این نظام، کنش در وضعیتی فرعی قرار می‌گیرد و جای خود را به شوش، یعنی فرایندی ادراکی-حسی و عاطفی می‌دهد. در نظام زیبایی‌شناختی، علاوه بر شوش عناصر مهم دیگری چون عاطفه، احساس، رخداد و تنش نقش دارند. نظام زیبایی‌شناختی، با تکیه بر این ویژگی‌ها به معنا حالتی سیال می‌دهد. قصه «یاری‌خواستن حلیمه از بتان»<sup>۴</sup> از دفتر چهارم مثنوی (۹۱۵-۴/۹۳۵)<sup>۵</sup>، یکی از گفتمان‌هایی است که در پی‌رنگ آن، دو عامل «صدا» و «نور» نقش بارزی دارند. قصه مورد بحث از محدود قصه‌های مثنوی است که همراهی و تداخل فضای حاصل از عامل صدا و نور در آن بسیار شاخص است و همین عامل ظرفیت این قصه را برای بررسی از دیدگاه نشانه-معناشناختی بالا برده است. بررسی کارکردهای نشانه-معناشناختی این دو عامل نشان می‌دهد که گفتمان این قصه، از نوعی نظام زیبایی‌شناختی پیروی می‌کند. در این نظام، ویژگی‌های

جای خود را به ویژگی حسی و رخدادی می‌دهد. بدین‌سان جریان حسی در وضعیتی رخدادی شکل می‌گیرد و معنا نیز در پیوند با همین رخداد بازآفرینی می‌شود. در واقع، هدف از پژوهش حاضر بررسی نحوه شکل‌گیری نظام زیبایی‌شناختی گفتمان ادبی در قصه مورد بحث و تبیین کارکردهای نشانه-معناشناختی آن است. پرسش‌های اصلی پژوهش این است که:

۱. دو عامل ادراکی-حسی<sup>۶</sup> صدا و نور چگونه می‌توانند سبب تحقق نظام زیبایی‌شناختی و استعلای گفتمان شوند؟

۲. کارکردهای چنین فرایندی چیست؟

۳. نظام زیبایی‌شناختی چگونه شرایط کنشی را به شرایط شوشی تبدیل می‌کند و از این رهگذر «صدا» را در درون نظام نوری به استعلا می‌رساند. فرض ما این است که صدا و نور در یک فضای هم‌کنشی مشارکت می‌کنند. سپس در فضایی حسی، رخدادی و شوشی، نظام زیبایی‌شناختی عرفانی را می‌آفرینند که نتیجه آن، تحقق وضعیتی استعلایی است.

### پیشینه پژوهش

نشانه-معناشناسی، یکی از رویکردهای نوین نقد ادبی است که فرایند شکل‌گیری معنا را در متون ادبی تبیین می‌کند. به‌تازگی پژوهشگران به کاربرد این رویکرد در مثنوی توجه کرده‌اند. در «رویکرد نشانه-معناشناختی فرایند مربع معنایی به مربع تنشی در حکایت دقوقی مثنوی» (اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۱)، فرایند گذر از مربع معنایی به مربع تنشی و نحوه شکل‌گیری فرایند تنشی در قصه مورد نظر از دیدگاه نشانه-معناشناختی بررسی شده است. در این مقاله، چگونگی تحقق نظام تنشی که یکی از نظام‌های معنایی مطرح در نشانه-معناشناسی است و شرایط شکل‌گیری از این منظر مطالعه شده است. در «نشانه-معناشناسی هستی‌محور: از برهم‌کنشی تا استعلا براساس گفتمان رومیان و چینیان مولانا» (شعیری و کنعانی، ۱۳۹۴)، کارکرد گفتمانی نور و رنگ در داستان رومیان و چینیان براساس رویکرد نشانه-معناشناسی بررسی شده است. مطابق نتایج، در آن، با فرایندهای گفتمانی روبه‌رو هستیم که به‌واسطه حضوری هستی‌محور و پدیدارشناختی، معنا گستره‌ای از استحاله تا استعلا می‌یابد. در این مقاله الگویی از وجه هستی‌محور عرفان شرق با توجه به

دیدگاه مولانا معرفی و تبیین می‌شود. در «بررسی کارکردهای نشانه-معناشناختی نور بر اساس قصه‌ای از مثنوی» (کنعانی و همکاران، ۱۳۹۳)، هدف، مطالعه شرایط داستانی و گفتمانی نور در قصه «آمدن جعفر به گرفتن قلعه‌ای به تنهایی» از دفتر ششم مثنوی بر اساس دیدگاه نشانه-معناشناختی است. در هر یک از پژوهش‌های مورد بحث، یکی از نظام‌های گفتمانی طرح شده در دیدگاه نشانه-معناشناختی بازکاوی شده است. البته بر اساس رویکرد نشانه‌شناسی پژوهش‌هایی در مثنوی انجام شده است که می‌توان به «نشانه‌شناسی واقعه دقوقی» (توکلی، ۱۳۸۶: ۴-۳۴) و بخشی از کتاب *از اشارت‌های دریا* (همان، ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۵۴) اشاره کرد. در این دو پژوهش، واقعه دقوقی بر اساس یکی از رویکردهای عام نشانه‌شناسی و به صورت کلی تحلیل شده است، اما بررسی فرایند زیبایی‌شناختی گفتمان، آن هم بر اساس هم‌کنشی صدا و نور در قصه مورد نظر با تکیه بر رویکرد نشانه-معناشناختی، نخستین بار در پژوهش حاضر انجام می‌گیرد.

### نظام زیبایی‌شناختی

دو کارکرد ارجاعی<sup>۷</sup> و عاطفی<sup>۸</sup> بنیان‌های ارتباط را شکل می‌دهند. در هر ارتباطی نیز به‌طور غالب از کارکرد دوگانه زبان سخن گفته می‌شود: کارکرد شناختی<sup>۹</sup> و کارکرد احساسی<sup>۱۰</sup> (گیرو، ۱۳۸۳: ۲۱). این کارکردها، دو نوع متفاوتی از رمزگذاری را دربرمی‌گیرند که رمزگان علمی و رمزگان زیبایی‌شناختی نامیده می‌شوند. رمزگان‌های علمی، در رابطه‌ای عینی و واقعی شکل می‌گیرند، وضعیتی همسان ایجاد می‌کنند و دلالت‌های ضمنی<sup>۱۱</sup> را به یک سو می‌نهند. حال آنکه رمزگان‌های زیبایی‌شناختی، دلالت‌های ضمنی را تحقق می‌بخشند و به آن‌ها پروبال می‌دهند. «رمزگان‌های زیبایی‌شناختی، بازنمایی‌هایی خیالی را می‌آفرینند که چون بسان رونوشتی از دنیای آفریده شده جلوه می‌کنند، ارزش نشانه را به خود می‌گیرند. پیام زیبایی‌شناختی همانند پدیده‌ای فراواقعی، نادیدنی و وصف‌ناپذیر یا همانند واقعیتی است که نشانه‌های علمی و فنی از توصیف آن ناتوان‌اند یا تاکنون ناتوان بوده‌اند» (همان: ۶۵). بر این اساس، می‌توان گفت رمزگان زیبایی‌شناختی با نشانه‌ها و معناهای تثبیت شده و ارجاعی نسبتی ندارد و فرایندی را بررسی می‌کند که نشانه‌ها در آن طغیان می‌کنند و سیال می‌شوند.

نشانه زیبایی‌شناختی<sup>۱۲</sup>، نشانه‌ای شمایی و مبتنی بر همانندی است و به کارکرد هنری زبان، آن گونه که یاکوبسن<sup>۱۳</sup> به آن اعتقاد دارد، دلالت می‌کند. بدین ترتیب، هنر احساسی است که در برابر طبیعت به ما دست می‌دهد و به کمک آن می‌توانیم واقعیت را بازآفرینی کنیم. پس «هنرها، اشکال بازنمایی واقعیت‌اند و نشانه‌های زیبایی‌شناختی، تصاویری از واقعیت هستند که می‌توان حسشان کرد» (همان: ۹۶). این مفهوم با معنای اصطلاحی واژه زیبایی‌شناسی پیوند می‌خورد که به معنای «ادراک حسی» است و بومگارتن<sup>۱۴</sup> آن را «علم آگاهی محسوس» می‌نامد (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۱). در نشانه-معناشناسی منطقی، معنا در اثر دخالت عناصر نظام‌مندی چون نقصان، قرارداد، توانش، کنش و ارزیابی شکل می‌گیرد، اما در نشانه-معناشناسی مدرن، «نشانه زیبایی‌شناختی، خود را از قید هرگونه قراردادی می‌رهاند و معنا به بازنمایی روی می‌آورد. این ویژگی به نشانه‌های زیبایی‌شناختی قدرت آفرینندگی می‌بخشد» (گیرو، ۱۳۸۳: ۹۷). در این نظام، معنا انعطاف دارد و در نتیجه رابطه تعاملی میان انسان و دنیا آفریده می‌شود. این تعامل ما را با فرایندی مواجه می‌کند که به گفته شعیری (۱۳۹۵: ۱۴۶)، «غافلگیر شدن سوژه توسط دنیایی یا غافلگیر شدن دنیا توسط سوژه‌ای» نامیده می‌شود. این غافلگیری نتیجه حضوری ادراکی-حسی و شوشی است و همین حساس شدن حضور، گونه زیبایی‌شناختی را می‌آفریند. پس نظام زیبایی‌شناختی، تحت تأثیر فرایندی تعاملی، ادراکی-حسی و پدیدارشناختی بین انسان و عناصر هستی شکل می‌گیرد و حضوری زیبایی‌شناختی را رقم می‌زند.

### گسست گفتمانی<sup>۱۵</sup>

رخدادهای زیبایی‌شناختی با نوعی ساخت‌شکنی در نظام پیوستار شکاف ایجاد می‌کنند و نظام گسست را به جای آن قرار می‌دهند. گرماس و کورتز (۱۹۹۳: ۱۰۱) گفته‌اند: «جریان تا زمانی که برجستگی خاصی به آن وارد نشده، جریانی پیوسته است» و برای ایجاد نظام زیبایی‌شناختی، باید برجستگی خاصی در گفتمان ایجاد شود. یک حادثه طبیعی در فرایندی شناختی و در گستره زمان شکل می‌گیرد و هرچه زمان می‌گذرد، واقعی‌تر به نظر می‌رسد، اما برای ایجاد گسست، باید در جریان روزمره حضور برشی ایجاد کرد و زمان زیبایی‌شناختی را آفرید که برابری وضعیت رخدادی حضور است. در فرایند گسست،

فضای گفتمان تحت تأثیر وضعیت ادراکی-حسی قرار می‌گیرد؛ در نتیجه فضایی نو آفریده می‌شود که ناسازه‌ها را گرد هم می‌آورد. والتر بنیامین<sup>۱۶</sup>، در قطعه‌ای مشهور به نام «خیابان یک‌طرفه»، می‌نویسد: «تمام آن چیزهایی که ما «زیبا» می‌خوانیم، نمایانگر ناسازه‌هایند» (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۳۶). در این فضای جدید، معنا در یک وضعیت نسبی و نقصان قرار می‌گیرد. نقصان معنا نیز نتیجه همین گسست گفتمانی است. در واقع، هرگونه گسستی که در گفتمان رخ می‌دهد، ارزش جدیدی را جایگزین ارزش‌های معمول و فرسوده می‌کند و از سوی دیگر نظم معمول میان پدیده‌ها را بر هم می‌زند و با این دو شیوه، صحنه‌ای زیبا خلق می‌شود.

### رخداد زیبایی‌شناختی

گرماس (۱۳۸۹: ۲۸) در کتاب *نقصان معنا*، از رخداد زیبایی‌شناختی<sup>۱۷</sup> سخن می‌گوید. او در این کتاب، دو نظام زیبایی‌شناختی کلاسیک<sup>۱۸</sup> و باروک<sup>۱۹</sup> را از یکدیگر متمایز می‌کند (همان: ۲۸). در نظام کلاسیک، ابژه زیبایی‌شناختی از سوژه جداست و این دو مستقل از هم، معنا را ایجاد می‌کنند، اما در زیبایی‌شناسی باروک، ابژه زیبایی‌شناختی بر اساس کارکردی ارادی<sup>۲۰</sup> و هوسرلی و رابطه تعاملی و ادراکی-حسی با سوژه و هم‌آمیختگی با آن، معنا را می‌آفریند. به گفته ژان ژنی ناسکا<sup>۲۱</sup>، گفتمان اجتماعی و زیبایی‌شناختی با هم تفاوت دارند. از نظر او، در گفتمان اجتماعی «واژگان در خدمت چیزهایی هستند که قرار است ما را به آن‌ها ارجاع دهند و درون گفتمان‌های زیبایی‌شناختی، صورت‌های بیانی با مدلول‌های زبانی مرتبط نیستند. این صورت‌ها، دال‌هایی هستند که مدلول آن‌ها چیزی جز حالات شوشی سوژه نیست» (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۳۶). در این تعریف، منظور از حالت شوشی سوژه، تعامل و هم‌حسی سوژه و ابژه است. در همین تعامل حسی-ادراکی و با حضور عامل دیگری با نام دنیا، امر زیبایی‌شناختی شکل می‌گیرد و در همان لحظه نیز بنیان‌هایش فرومی‌ریزد و محو می‌شود. گرماس (۱۳۸۹: ۴۴)، این هم‌آمیختگی و هم‌حسی را کشش دوسویه سوژه و ابژه می‌داند؛ پس در نظام زیبایی‌شناختی، رابطه‌ای شوشی و حسی-ادراکی شکل می‌گیرد که نه تنها سوژه و ابژه در تعامل با هم قرار می‌گیرند، بلکه نوعی درهم‌آمیختگی نیز بین این دو عامل رخ می‌دهد. این هم‌آمیختگی حسی به همین جا ختم

نمی‌شود، بلکه با حضور مخاطب گفتمانی، او نیز در این تعامل شریک، و رابطه‌ای تعاملی و چندسویه بین سوژه، ابژه، مخاطب، انسان، هستی و تمام عوامل حاضر در گفتمان برقرار می‌شود.

### تحلیل نظام زیبایی‌شناختی قصه

یکی از صحنه‌هایی که مخاطب را در موقعیت فرازمانی قرار می‌دهد، شهود و مکاشفه است. توکلی، شهود و مکاشفه را در معنای وسیع آن به کار می‌برد و حتی لحظه‌های وحی و الهام یا روی دادن خوارق عادات و کرامات را نیز گونه‌ای مکاشفه به‌شمار می‌آورد (نک: توکلی، ۱۳۸۹: ۵۵۸-۵۶۴). از نظر او مکاشفه عارفانه که گاه از آن به واقعه تعبیر می‌شود، «لحظه‌ای است که عارف از مرز زمان می‌گذرد و فرازمان را تجربه می‌کند» (نک: همان: ۵۵۸). مولانا در غزلیات خود، صحنه‌هایی را روایت می‌کند که حالتی رؤیایگونه دارند و در حقیقت بیانی از تجربه واقعه و مکاشفه‌اند. در مثنوی نیز در جریان قصه‌ها به چشم‌اندازی از مکاشفه برخورد می‌کنیم. یکی از صحنه‌های مکاشفه‌وار مثنوی، ماجرای «یاری خواستن حلیمه از بتان» (دفتر چهارم، بیت ۹۱۵ به بعد) است که در بخش‌هایی از این قصه شاهد آن هستیم. در این قصه، حضور زیبایی‌شناختی دو عامل «صدا» و «نور»، در شکل دادن به صحنه‌های مکاشفه‌وار نقش برجسته‌ای دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را از کارکردهای اصلی صدا و نور به‌شمار آورد.

راوی از همین آغاز با استفاده از اصل غافلگیری، مخاطب را در مقابل رازی ناگفته قرار می‌دهد که در طول گفتمان قرار است از آن رمزگشایی شود. در واقع، اگر مطابق گفته گرماس در *نقصان معنا* (۱۳۸۹) شکل‌گیری راز را در آغاز قصه نقصان بدانیم، باید آن را «نقصان شوشی» بنامیم. در چنین حالتی، معنا به صورت رخدادی ایجاد می‌شود. در فرایند رخدادی، کنش‌گر برای رفع نقصان کنشی انجام نمی‌دهد، بلکه تنها در وجود خود تغییری احساس می‌کند و بدین ترتیب غم او به شادمانی تبدیل می‌شود. چنین تغییری شوشی است و به رابطه ادراکی-حسی شوش‌گر<sup>۲۲</sup> مربوط می‌شود. بدین سان، کنش‌گر به شوش‌گر تبدیل می‌شود:

قصه راز حلیمه گویمت      تا زدید داستان او غمت

(دفتر چهارم، ۹۱۵)

گفتمان، بر اساس تأکید بر بیان چنین رازی شکل می‌گیرد. سپس مسیر حرکت خود را ادامه می‌دهد و حلیمه برای سپردن محمد خردسال به جدش، عبدالمطلب رهسپار کعبه می‌شود و برای حفظ امنیت، در مکانی مقدس به نام «حطیم» منزل می‌گزیند. حطیم قسمتی از دیوار کعبه است که در فضای بیت‌الله‌الحرام و میان رکن و زمزم و مقام ابراهیم قرار دارد و محل سوگند مردم بوده است:

چون همی آورد امانت را ز بیم      شد به کعبه و آمد او اندر حطیم

(دفتر چهارم، ۹۱۸)

همه چیز عادی است و مسیر اصلی خود را می‌پیماید. ناگهان ندایی غیبی، تمام فضای گفتمان را از آن خود می‌کند؛ بانگی خطاب به حطیم که شوش‌گر آن را از هوا می‌شنود:

از هوا بشنید بانگی کای حطیم      تافت بر تو آفتابی بس عظیم

در این بیت، تأکید گفتمان بر واژه «هوا» و شنیدن بانگ از آن نشان می‌دهد که این بانگ به مکانی خاص تعلق ندارد و از زمان و مکان دنیایی تا عالم غیب که فرامکان و فرازمان است گسترش می‌یابد. خطاب غیبی، فضای خاصی در گفتمان ایجاد می‌کند و حالت مکاشفه‌ای به قصه می‌دهد. در نتیجه افقی فرازمانی را در پیش چشم مخاطب می‌گشاید. این افق غیبی، قلمرو آفاق را با انفس در هم می‌آمیزد؛ بانگی آسمانی و غیبی که حطیم را خطاب می‌کند و آفتابی بس عظیم که بر او تاییده می‌شود. توکلی (۱۳۸۹: ۵۶۱) گفته است: «اگر در غزل‌های شمس، تصویرها از محدوده آفاقی بیرون می‌روند و جنبه انفسی می‌یابند و در چشم‌اندازی ازلی-ابدی جهانی دیگر را در پیش چشم مخاطب می‌نهند، در مثنوی روایت به واسطه این صحنه‌های غیب‌آمیخته، قلمرو آفاق را با انفس در می‌آمیزد.»

### نظام ادراکی-حسی

در بخش ابتدایی گفتمان، شاهد شکل‌گیری دو جریان ادراکی-حسی متمایز هستیم: فرایند شنیداری که با ندا و صدا بیان می‌شود و فرایند دیداری که به نور و آفتاب مربوط است. ندای غیبی ناگهان ظاهر می‌شود و فضای گفتمانی خاصی (مربوط به صدا) می‌آفریند که



براساس آن، نوعی گسست در گفتمان ایجاد می‌شود. بانگ غیبی که در نقش کنش‌گر ظاهر شده، حطیم را خطاب می‌کند که آفتابی بس عظیم بر تو تابید:

از هوا بشنید بانگی کای حطیم      تافت بر تو آفتابی بس عظیم

(دفتر چهارم، ۹۱۹)

تابش آفتاب، فضای دیگری را ایجاد می‌کند که فضای نور است. خطاب بانگ غیبی در فعل «بشنید» هم سوژه دیداری (حلیمه) و هم شوش‌گر (حطیم) است. حطیم در جریان حس شنیداری قرار می‌گیرد سپس این حس جای خود را به حس دیداری می‌دهد و حطیم نور را با تمام وجود حس می‌کند. تأکید گفتمان در عبارت «تافت بر تو» نشانه آن است که در کنار جریان دیداری، نور آفتاب وجود محمد با حضور جسمانه‌ای<sup>۲۳</sup> خود، به درون جسم حطیم نیز نفوذ می‌کند. حضور بانگ غیبی و نور آفتاب، جریان معمول گفتمان را دگرگون، و همگنه معنایی جسمانه‌ای را ایجاد می‌کند. این فرایند در بیت‌های دیگر کامل می‌شود و در نهایت با عبارت «در تو رخت آرد»، به نفوذ جسمانه‌ای نور در وجود حطیم نظر دارد؛ نور به درون جسم او نفوذ می‌کند و تمام وجود او را به تسخیر خود می‌کشد. در واقع، بر اثر دخالت عنصر صدا و نور، فضای گفتمانی «صدا و نور» شکل می‌گیرد که فرایند شنیداری و دیداری را در هم می‌آمیزد. تعامل دو عامل گفتمانی بانگ غیبی و تابش آفتاب وجود محمد، شوش‌گر گفتمانی (حطیم) را به فرازمان پیوند می‌دهد. سوژه دیداری (حلیمه) که شاهد چنین حادثه‌ای است، در تعامل با دو حس شنیداری و دیداری قرار می‌گیرد و از این فضا متأثر می‌شود و این بار اوست که عکس‌العمل نشان می‌دهد؛ از یک سو، حس شنیداری در سوژه دیداری تقویت می‌شود و او در برابر ندایی غیبی قرار می‌گیرد که در تمام فضا گسترده می‌شود. از سوی دیگر حس لامسه‌ای و دیداری، سوژه دیداری را وارد فرایند ادراکی-حسی می‌کند. در این بین، سوژه دیداری در تماس با نور قرار می‌گیرد و در فرایندی جسمانه‌ای آن را با تمام وجود احساس می‌کند. در نهایت نیز ندای غیبی تمام وجود او را دربرمی‌گیرد.

فونتنی (۱۹۹۵: ۶۲) گفته است: نور می‌تواند در نمودهای استمرار، تکرار، پایان، آغاز، تشدید و لحظه‌ای بروز کند. در بیت مورد بحث نیز با نوعی رابطه بین سوژه (آفتاب) و «تو» روبه‌رو می‌شویم که به دلیل تابش بس عظیم آفتاب، نور ویژگی تنشی پیدا می‌کند. این

رابطه از یک سو به دلیل ویژگی تنشی نور، نمودی تشدید می‌یابد و از دیگر سو، به دلیل ویژگی دفعی (شیوه ادای واژگان و وجه خطابی) دارای نمود لحظه‌ای است؛ یعنی آفتاب با آهنگ کوبشی و نمود لحظه‌ای اما عمیق و گسترده خود، در تمام هستی شوش‌گر نفوذ می‌کند و او را به اوج لذت حسی می‌رساند. حطیم با ضمیر «تو» مورد خطاب بانگ غیبی قرار می‌گیرد. «تو» به دلیل وصال با ارزش نور محمد، دو نوع جریان زیبایی‌شناختی را می‌آفریند: یکی جریانی که با تحقق نور همراه است و به فضای نور مربوط است و دیگری جریانی که با تحقق نور در «تو» (حطیم) شکل می‌گیرد و به فضای حطیم مربوط است. خطاب حطیم در ابتدای گفتمان (ای حطیم)، نوعی تأکید و نشان‌دهنده آن است که ندای غیبی ابتدا به «تو» (حطیم) سپس به تحقق نور محمد در «تو» نظر داشته است. پس «تو»، ارزشی است که به جریان زیبایی‌شناختی گره خورده است. اینجا طنین ندای غیبی، سپس تابش آفتاب بس عظیم، چنان تأثیرگذار است که هر لحظه گسستی ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، کنش‌گران گفتمانی در گسست با تجربه‌های پیشین قرار می‌گیرند و تجربه‌ای برتر و غیبی را از سر می‌گذرانند که به واقعه و مکاشفه نزدیک است.

ای حطیم امروز آید بر تو زود صد هزاران نور از خورشید جود  
(دفتر چهارم، ۹۲۰)

در این بیت، شاخصه‌های زبانی «امروز»، «زود» و «صد هزاران»، موجب بروز گسست در گفتمان شده و تحت تأثیر و حضور فضای «ندای غیبی» و «نور» ایجاد شده است. ابتدا گسست در قالب قید امروز تحقق می‌یابد. کنش‌گر (ندای غیبی)، «امروز» و زمان حاضر را در ارتباط با نور وجود محمد قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که تحقق «نورانی شدن» حطیم، به دلیل حضور ناگهانی محمد است و این حضور، «امروز» را از دیگر روزها برجسته می‌کند. این نوع حضور، فضای کنش‌گر (اینجا ندای غیبی)، فضای سوژه دیداری (حلیمه) و فضای شوش‌گر (حطیم) را در تعامل با هم قرار می‌دهد. بدین سان رابطه‌ای زیبایی‌شناختی بین آن‌ها برقرار می‌شود و ارزش صد هزاران نور (نور جود محمد) شکل می‌گیرد. واژه «امروز»، حضور آفتاب و نور جود محمد را برجسته می‌کند و این برجستگی به نوبه خود فعل مؤثر «خواستن» را فعال می‌کند؛ یعنی این گسست، نوعی خواستن را هم در

سوژه دیداری (حلیمه) و هم در شوش گر (حطیم) ایجاد می‌کند. براین اساس، «امروز» در وضعیتی متفاوت با همه روزهای دیگر بروز می‌کند و لحظه‌ای ویژه و متمایز تحقق می‌یابد. این امر نشان می‌دهد که گسست و ناپیوستگی، متمایزسازی<sup>۲۴</sup> نیز می‌کند. این فرایند به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه ناپیوستگی دیگری نیز در راه است که با عبارت «صد هزاران» ایجاد می‌شود. این گسست، زمان دیگری را می‌آفریند که ویژگی شوشی و آنی دارد. به محض حضور محمد در یک لحظه، صد هزاران نور بازتابیده می‌شود و این زمان، زمان زیبایی شناختی حضور نامیده می‌شود.

تابش صد هزاران نور از محمد که خورشید جود است، در قالب نمودهای زبانی تجلی می‌کند. قید «زود» و انعکاس صد هزاران نور از «خورشید جود»، نشان‌دهنده نمود لحظه‌ای و تنشی نور و حرکت شتاب‌مند آن است و همین امر نیز شرایط گسست گفتمانی را نیز فراهم می‌کند. ندای غیبی از حادثه‌ای سخن می‌گوید که در نتیجه آن، نور محمد به عنوان ابژه در کامل‌ترین وجه درخشش می‌یابد و با ضرباهنگی سرعتی و کوبشی، در وجود شوش گر نفوذ می‌کند. این امر شوش گر را در اوج رابطه ادراکی-حسی، در تعامل با حضور خود محمد قرار می‌دهد. علاوه بر این، تمرکز ندای غیبی بر حطیم و خطاب پیاپی آن در چند بیت، نشانگر وجه تمرکزگرای این نداست. گویا ندای غیبی نیز در مقابل چنین حضوری، بهت‌زده شده و در فضایی پر از حیرت، پیاپی شوش گر گفتمانی (حطیم) را از حادثه آگاه می‌کند. در ادامه گفتمان (دفتر چهارم، ۹۲۱)، به جای نور محمد شاهد حضور کامل او در صحنه هستیم. حضور محمد (محتشم‌شاهی) به صورت کامل، فضای جدیدی ایجاد می‌کند:

ای حطیم امروز آرد در تو رخت      مُحْتَشَم شاهی که پیک اوست بخت  
(دفتر چهارم، ۹۲۱)

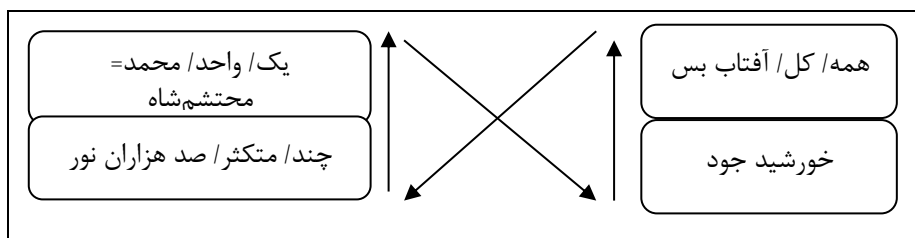
در بیت‌های مورد بحث (۹۱۹-۹۲۱)، ابتدا «آفتاب بس عظیم» در یک نظام جانشینی، به جای سوژه محمد معرفی می‌شود. اینجا آفتاب سوژه‌ای است که در دنیای طبیعی وجود دارد و صفت «بس عظیم» نشانگر ویژگی جهان‌شمولی و پوشانندگی کامل است. سپس آفتاب جهان‌شمول که در نظام جانشینی به جای محمد نشسته، به وضعیت متکثری تبدیل می‌شود؛ وضعیتی که به یک سرچشمه اصلی پیوند می‌یابد که در نقش کنش‌گزاری

هستی‌شناختی<sup>۲۵</sup> ظاهر می‌شود که همان «جود» است. در نهایت این وضعیت متکثر در وجود محمد متمرکز، و سبب وحدت آفتاب با وجود او می‌شود؛ بدین ترتیب محمد به عنوان شخصیت سوژگانی معرفی می‌شود. در این وضعیت، کانون دید از وضعیت جهان‌شمول یا کانون صفر دید (آفتاب بس عظیم)، به وضعیت کانون دید مشارکتی (خورشید جود) تبدیل می‌شود که این بار در ارتباط با جود، ویژگی هویتی-عاطفی پیدا می‌کند، اما چون در قالب «صد هزاران» نمود یافته، متکثر نیز محسوب می‌شود؛ پس تکثر به صد هزاران، کانون دید را از وضعیت کل جهان‌شمول به وضعیت تکثر انفجاری تغییر داده است. سپس در یک وضعیت واحد (خورشید جود) اما با کانون دید متمرکز بر یک «من» واحد بروز می‌یابد که همان محمد (محتشم‌شاه) است. پس نور از وضعیت کل به متکثر، سپس به یک می‌رسد:

کل؛ چند (متکثر)؛ یک (محمد = محتشم‌شاه)

طرح‌واره زیر تحول وضعیت سوژگانی را از کل به جزء، روی مربع نشانه-معناشناسی

نشان می‌دهد:



نمودار ۱. تحول وضعیت سوژگانی

بر اساس این طرح‌واره، محمد ابتدا در قالب آفتاب بس عظیم بر حطیم تاییده شده است. سپس این آفتاب به وضعیت متکثر صد هزاران نور از خورشید جود تبدیل شده، و در نهایت در وجود محمد (محتشم‌شاه) به وحدت رسیده است. در ادامه گفتمان، نوعی همگنه جسمانه‌ای رخ می‌دهد:

منزل جان‌های بالایی شوی

ای حطیم امروز بی‌شک از نوی

آیدت از هر نواحی مست شوق

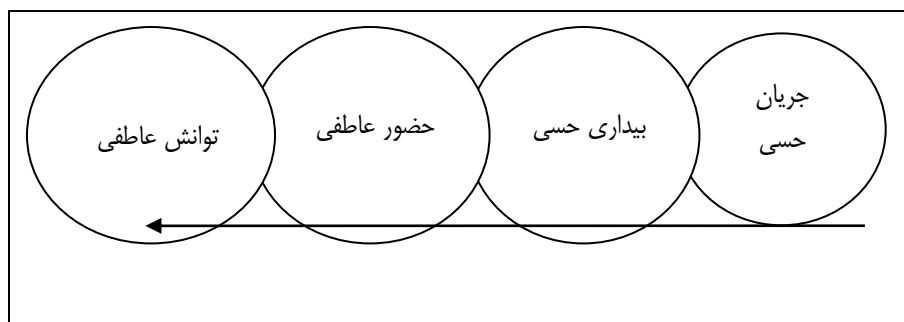
جان پاکان تلب‌تلب و جوق جوق

(دفتر چهارم، ۹۲۲-۹۲۳)

شوش گر (حطیم) به منظور برقراری ارتباط با محمد و جان‌های بالایی، ابتدا باید نوع حضور خود را تغییر دهد و تحولی جسمانه‌ای در خود ایجاد کند. جان‌های بالایی با چنین تحولی روبه‌رو بوده‌اند و می‌توانند از طریق جان با محمد ارتباط برقرار کنند. شوش گر نیز باید این تحول روحی را تجربه کند تا هم بتواند با جان محمد و هم با جان‌های بالایی پیوند داشته باشد. اینجا وضعیت «تراجسمانه‌ای» نیز شکل می‌گیرد و در اثر آن، ویژگی ارزشی جان‌های بالایی به حطیم منتقل می‌شود. بدین سان حطیم منزلگاه جان‌های بالایی می‌شود. در این میان، موضوع تجربه زیستی طرح می‌شود؛ یعنی شوش گر ابتدا باید زمینه‌های اشتیاق به محبوب را در جان خود ایجاد کند و از آنجا که اشتیاق در ارتباط دوسویه فراق و امید معنا پیدا می‌کند، از یک سو باید جان او در آتش فراق و دوری سوخته و از دیگر سو، مزه امید را چشیده باشد. تنها با کسب این تجربه زیستی است که می‌تواند شایسته پیوند جان‌ها باشد؛ یعنی باید درد مشترکی وجود داشته باشد تا اشتراک و همگنه جسمانه‌ای به وجود آید. در این بخش، شوش گر با چنین تحولی مواجه می‌شود که در جریان آن حطیم ارزشی مانند کوه طور پیدا می‌کند، منزلگاه جان‌های بالایی می‌شود و جان پاکان، گروه‌گروه با اشتیاق به سوی او حرکت می‌کنند. در واقع شوش گر (حطیم)، به ابژه‌ای زیبایی‌شناختی تبدیل می‌شود؛ به طوری که این بار سوژه (جان پاکان)، در جست‌وجوی وصال با او است.

تأکید گفتمان در چهار بیت پیاپی (۹۱۹-۹۲۲)، بر واژه حطیم و گفت‌وگوی ندای غیبی با آن به گونه‌ای خطابی در کنار حضور نور، شرایط حضور شوش گر (حطیم) را در گفتمان تغییر داده و حضوری زیبایی‌شناختی و استعلایی را برای او رقم زده است. البته نباید نقش نور را در استعلایی شدن حضور نادیده گرفت؛ گویا هم‌زمان با کامل‌تر شدن حضور نور و تعامل بانگ غیبی با آن، سوژه هم به استعلا می‌رسد. ابتدا ندای غیبی از تابش آفتابی بس عظیم بر حطیم خبر می‌دهد. در مرحله بعد، این فرایند کامل‌تر می‌شود و از درخشش صدهزار نور از خورشید جود سخن می‌گوید که مرتبه‌ای کامل‌تر از نور است. در مرتبه‌ای بالاتر به جای نور، منشأ نور یعنی وجود محمد در گفتمان ظاهر می‌شود و بر شوش گر (حطیم) فرود می‌آید و او با قرار گرفتن در فضای نور و بانگ غیبی، حضور خود محمد را درک می‌کند. شوش گر در جریان چنین تحولی به استعلا می‌رسد و در نهایت به «شوش گر ممتاز» تبدیل می‌شود. بر این اساس، به جای اینکه او در جست‌وجوی جان‌های

بالایی باشد، جان‌های بالایی به سوی او گرایش می‌یابند و او منزلگاه جان پاکان می‌شود. اینجا فضای تعاملی و هم‌کنشی بانگ غیبی و نور، شوش‌گر گفتمانی را به استعلا می‌رساند. علاوه بر هم‌زمانی و هماهنگی بین حضور کامل نور و حضور استعلایی شوش‌گر، نوعی هماهنگی و هم‌زمانی بین درخشش کامل نور و حضور کامل محمد و اوج بانگ غیبی و ضرباهنگ کلام نیز دیده می‌شود. نور در تکامل حضوری خود ابتدا به صورت آفتابی بس عظیم، سپس در قالب جلوه صد هزاران نور از خورشید جود و سرانجام به صورت حضور کامل منشأ نور، یعنی محمد خود را نشان داد. در مورد شیوه حضور ندای غیبی و سرعتی شدن ضرباهنگ کلام نیز همین سیر تحول قابل‌پیگیری است. ابتدا بانگ غیبی با ضرباهنگی آهسته و بدون تأکید به شوش‌گر (حطیم) خطاب می‌کند. در ادامه گفتمان، با کاربرد قیده‌های «امروز» و «زود»، و خطاب «ای حطیم» تأکید بیشتر می‌شود و ضرباهنگ، سرعت بیشتری می‌گیرد. همچنین شیوه حضور خود محمد و نوع تأکید گفتمان به جای عبارت «بر تو تافت» یا «بر تو آید»، بر عبارت «در تو رخت آرد»، بر سرعت ضرباهنگ کلام دلالت می‌کند. در ادامه در کنار تکرار خطاب «ای حطیم» و قید «امروز»، از قید «بی‌شک» و واژه «از نوی» هم استفاده شده و ضرباهنگ کلام به اوج رسیده است؛ تا جایی که سرانجام جان پاکان در نهایت سرعت و «مست شوق» به استقبال کنش‌گر (حطیم) می‌آید. این امر نشان می‌دهد که در کنار تحول نور و اوج ضرباهنگ کلام، ندای غیبی نیز که در نقش ناظر گفتمانی و راوی در خطاب به شوش‌گر او را از این وضعیت آگاه می‌کرد به اوج خود رسیده و تمام فضای گفتمان را در تصرف خود درآورده است. طرح‌واره فرایند ادراکی-حسی این گفتمان را می‌توان به شکل زیر ترسیم کرد.



نمودار ۲. فرایند ادراکی-حسی

## نظام رخدادی شوشی<sup>۲۶</sup>

شوش<sup>۲۷</sup> در نشانه-معناشناسی «حضور است که براساس آن و در لحظه، تن سوژه به‌عنوان اصل پدیداری حضور و تعامل با دنیا، برای واکنش با دنیایی مهیاست که یا برای اولین بار با آن مواجه می‌شود یا دوباره تجربه قبلی را تکرار می‌کند» (شعیری، ۱۳۹۵: ۹۳). در نظام رخدادی شوشی نیز رخداد از جنس شوشی است. در این وضعیت، یک جریان چندحسی با شدت و ضرباهنگ تند حضور پیدا می‌کند. این جریان در اثر هم‌آمیختگی حس‌ها و وضعیتی را به‌وجود می‌آورد که بنا به گفته شعیری (۱۳۹۰: ۶۵)، می‌توان آن را «سمفونی حواس» نامید. براین اساس، سوژه در لحظه و در تعاملی تن‌به‌تن با ابژه، با وضعیتی شوشی مواجه می‌شود و بدون آگاهی از کنش خود، دچار بی‌خودی می‌شود. ویژگی‌های این نظام گفتمانی به شرح زیر است:

۱. یک جریان چندحسی زمینه‌ساز آن است؛

۲. تعامل حواس به سمفونی حواس تبدیل می‌شود؛

۳. ویژگی «آنی» دارد و در لحظه ایجاد می‌شود؛

۴. سوژه زیبایی‌شناسی حضور را تجربه می‌کند؛

۵. تغییری حسی-ادراکی در فضا ایجاد می‌شود؛

۶. به یک وضعیت عاطفی منتهی می‌شود.

فضای عاطفی حاصل از خطاب ندای غیبی، شوش‌گر را در یک فضای تنشی (درخشش نور و وجود محمد) قرار می‌دهد. بیت ۹۲۲ نشان‌گر تغییر ناگهانی در فضا و حرکت سریع تر شوش‌گر برای جابه‌جایی است. گرماس (۱۳۸۹: ۷۳) گفته است: «سرعت حرکت از دیدگاه معناشناختی، استعاره‌ای از کنونیت‌بخشی به جابه‌جایی است.» تغییر ناگهانی فضای گفتمانی و جابه‌جایی سریع آن، وضعیت شوشی را در گفتمان برقرار می‌کند که نتیجه آن، قابلیت زیاد در پذیرش جان‌های بالایی است. در بیت‌های ۹۱۹-۹۲۳، دو کنش‌گر (بانگ غیبی، حطیم) و ابژه (نور و وجود محمد) نقش ایفا کردند. در ادامه، عنصر سومی (حلیمه) نیز حضور پیدا می‌کند که سوژه دیداری است. اینجا هرچند سوژه به‌طور مستقیم از جریان دیداری تأثیر نمی‌پذیرد، غیرمستقیم و از طریق گفت‌وگوی بانگ غیبی با حطیم در تعامل با آن قرار می‌گیرد. سوژه دیداری (حلیمه)، ابتدا در تعاملی حسی-

شنیداری، از فضای گفتمانی حاصل از ندای غیبی تأثیر می‌پذیرد. این ندا با حضور کامل و پر خود، کل فضای سوژه دیداری (حلیمه) را به سیطره خود درمی‌آورد و او در برابر چنین رخدادی، به ابژه صدا تبدیل می‌شود. سپس در ارتباط دیداری با آفتاب قرار می‌گیرد. آفتاب نیز که حضور محمد را نمایندگی می‌کند، او را در جریان تجربه‌ای جسمانه‌ای قرار می‌دهد که نتیجه آن بروز حیرت در جسم سوژه است. پس ابتدا جریان حسی، منشأ فعالیت حسی-حرکتی درونه‌ای حیرت می‌شود. حیرت نیز دو نوع فعالیت حسی-حرکتی درونه‌ای و برونه‌ای را موجب می‌شود. در گونه درونه‌ای، شوش‌گر حاضر می‌شود جان خود را فدای آن کند (شد پیاپی آن ندا را جان فدا) و در گونه برونه‌ای، به جست‌وجوگری فراخوانده می‌شود (تا کند آن بانگ خوش را جست‌وجو). این فرایند، شوش‌گر را دچار طغیان می‌کند، تا جایی که از فشاره حیرانی (قبض) گذر می‌کند و نوعی بسط یا گستره مکانی را تجربه می‌کند؛ بنابراین، این چنین به جست‌وجوی منشأ ندای غیبی می‌پردازد (۹۲۴-۹۲۶).

با توجه به سیر حرکت گفتمان، در ادامه یک جریان چندحسی در شوش‌گر ایجاد می‌شود و او را به اوج فعالیت حسی می‌رساند. همین امر، شوش‌گر را ناخودآگاه به مرتبه‌ای هدایت می‌کند که از آن با عنوان «رخداد شوشی» یاد می‌شود. در نتیجه او دچار بی‌خویشی می‌شود و ناخودآگاه محمد را بر زمین می‌گذارد و به جست‌وجوی ندای غیبی می‌پردازد. رخداد شوشی اینجا نوعی همگنه عاطفی را نیز سبب می‌شود. در یک سو سوژه (حلیمه) قرار دارد که در حالت بی‌خویشی در جست‌وجوی ندای غیبی است. در دیگر سو، بانگ غیبی به عنوان ابژه زیبایی‌شناختی وجود دارد؛ ندایی که خوش است؛ بلند است، فرامکان و فرازمان است، نیافتنی و ندیدنی است، غیبی است و اسرارگو، رازآمیز و ارزشی است:

|                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| مصطفی را بر زمین بنهاد او        | تا کند آن بانگ خوش را جست‌وجو |
| چشم می‌انداخت آن دم سو به سو     | که کجا است آن شه اسرارگو      |
| کائن چنین بانگ بلند از چپ و راست | می‌رسد یا رب رساننده کجاست    |

(دفتر چهارم، ۹۲۶-۹۲۸)



این ویژگی‌ها به ندای غیبی امتیاز ویژه‌ای می‌بخشد و آن را تا حد یک فرارزش استعلا می‌دهد. سوژه (حلیمه)، به دلیل ویژگی‌های ارزشی ابژه (ندای غیبی) به تعامل با آن می‌پردازد. تعامل سوژه با ابژه زیبایی‌شناختی، به رابطه عاطفی بین آن‌ها منجر می‌شود و همین رابطه او را ناخودآگاه به جست‌وجو فرامی‌خواند. البته این رابطه نمی‌تواند یک‌سویه باشد. درواقع ابژه زیبایی‌شناختی (بانگ غیبی)، هر لحظه با افسونگری و با جلوه‌های مختلفی از حضور، سوژه (حلیمه) را به سوی خود فرامی‌خواند و او را مجذوب خود می‌کند. افسونگری ابژه و خیرگی سوژه، نوعی همگنه عاطفی بین آن‌ها به وجود می‌آورد و در نهایت به شکل‌گیری جریان زیبایی‌شناختی می‌انجامد. شوش‌گر (حلیمه)، برای یافتن منشأ این ندای غیبی، جست‌وجویی آغاز می‌کند، اما نمی‌تواند «آن‌شاه اسرارگو» را بیابد. او در نتیجه این جست‌وجو، از نکته‌ای آگاه می‌شود و آن پی‌بردن به جنبه غیبی این نداست؛ بنابراین، از خدا می‌خواهد تا هاتف غیبی را به او نشان دهد. گرماس (۱۳۸۹: ۱۵) گفته است: «ارتباط زیبایی‌شناختی، بر اصل نظامی دیداری استوار است.» براین اساس، چون شوش‌گر نور را از طریق بانگ غیبی دریافت کرده، به طور مستقیم نمی‌تواند با ابژه (ندای غیبی) ارتباط دیداری برقرار کند (چون ندید). به همین دلیل از وصال زیبایی‌شناختی با ابژه بازمی‌ماند. درواقع چون نوری موجود نیست یا سوژه نوری ندارد، شوش‌گر نمی‌تواند به منشأ صدا و بانگ غیبی دست بیابد و در نتیجه این شکست عاطفی دچار حیرت می‌شود. این حیرت، بروز جسمانه‌ای نیز پیدا می‌کند و شوش‌گر در جسم خود احساس لرزش می‌کند (بیت ۹۲۹).

پس از آنکه شوش‌گر نمی‌تواند به منشأ ندای غیبی پی‌برد بازمی‌گردد، اما با صحنه دردناک‌تری مواجه می‌شود و آن گم‌شدن محمد است. درواقع چون او دچار اشتباه نشانه-معنایی شده و از سویی نتوانسته نور را از مجرای اصلی خود دریافت کند، نه تنها از منشأ ندای غیبی آگاه نمی‌شود، بلکه فرارزش دیگری را که سرچشمه آن ارزش است از دست می‌دهد. شعیری و رحیمی (۱۳۹۰)، در نظریه اشتباه‌نشانه-معناشناختی بیان کرده‌اند که اشتباه مانند پیکانی دوسویه یک راه به استعلا و یک راه به انحطاط دارد. اینجا سوژه دچار اشتباه نشانه-معناشناختی می‌شود و با این اشتباه، حلیمه به جای حفظ شرایط وصال با منشأ نور، در جست‌وجوی ندای غیبی است که تنها به دلیل حضور نور و خود محمد به وجود

آمده است. پس محمد را رها می‌کند تا منشأ ندای غیبی را بیابد. در واقع، سوژه (حلیمه) تحت تأثیر حضور پرشکوه ندای غیبی در یک لحظه حیران می‌شود، اما پس از جست‌وجو و نرسیدن به منشأ آن، دیگر بار به سوی محمد بازمی‌گردد، اما او را نمی‌یابد. از دست دادن محمد برای او همان انحطاط اگزستانسیالیستی است. این مسئله بر آسیمگی شوش‌گر (حلیمه) می‌افزاید و او دچار حیرتی دوچندان می‌شود که در گفتمان با تأکید نشان داده شده است:

|                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| باز آمد سوی آن طفل رشید   | مصطفی را بر مکان خود ندید |
| حیرت اندر حیرت آمد بر دلش | گشت بس تاریک از غم منزلش  |
|                           | (دفتر چهارم، ۹۳۱-۹۳۲)     |

البته این انحطاط سبب شناخت بیشتر او از محمد می‌شود و او را از بحران نهایی نجات می‌دهد. از دست دادن محمد و آگاه شدن شوش‌گر از ارزش او پس از این حادثه، نظام زیبایی‌شناختی دیگری را درون نظام عاطفی رقم می‌زند. این مسئله نظام گفتمانی را پیچیده‌تر می‌کند. وجود محمد پیوسته نور است و شوش‌گر نیز پیوسته همراه محمد و نور اوست، اما چون او نور را از طریق بانگ غیبی دریافت کرده، نه می‌تواند نور را دریافت کند و نه از منشأ صدا آگاه شود. در نتیجه هم صدا و هم نور را از دست می‌دهد و تاریکی تمام هستی او را فرامی‌گیرد. این وضعیت را می‌توان «شوش عاطفی» نامید. فاصله گرفتن از وجود محمد، رخدادی دیگر برای او رقم می‌زند. در نتیجه حضوری زیبایی‌شناختی را تجربه می‌کند و به شناخت تازه‌ای از محمد دست می‌یابد. این شناخت را می‌توان شناخت کیفی و پدیدارشناختی نامید؛ زیرا چنین شناختی، کنش سوژه را به شوشی زیبایی‌شناختی تبدیل می‌کند و در نتیجه او به شوش‌گر تبدیل می‌شود. البته این تغییر وضعیت را به‌طور کامل در بخش بعدی گفتمان در شوش‌گر می‌بینیم (۹۷۳)؛ آنجا که حقایق غیبی بر او مکشوف می‌شود. در اینجا احساس فراق که بروز جسمانه‌ای پیدا می‌کند و سبب حیرت دوچندان او می‌شود که گونه حسی-حرکتی درونه‌ای است. این گونه حسی نیز سبب تغییر در نوع حضور حسی-حرکتی برونه‌ای شوش‌گر می‌شود و آهنگ حرکت او را تغییر می‌دهد و به «دویدن»، «بانگ برداشتن»، «اشک ریختن»، «فغان»، «بر سینه کوبیدن» و «گریستن» منجر می‌شود که خود آهنگی نو مبتنی بر شناختی زیستی است (نک: ۹۳۲-۹۳۵).

در این بخش، نوعی هم کنشی نیز شکل می گیرد: هم کنشی بین «صدا» و «نور» که در اصل هم کنشی بین ندای غیبی و وجود محمد است. طنین ندای غیبی، به دلیل وجود محمد در فضا گسترده می شود؛ در واقع هنگامی که وجود محمد در جایگاهی به نام حطیم منزل می گیرد، ندای غیبی برای آگاه کردن حطیم از چنین نوری او را خطاب می کند. پس ندای غیبی به دلیل حضور محمد در گفتمان ظاهر می شود. در واقع، این ندا از مسیر نور می گذرد و شرط دریافت این بانگ، ارتباط با نور است. شوش گر (حلیمه)، به دلیل اینکه بانگ غیبی را از طریق نور نشنیده، نور را نیز درک نکرده و به شناخت کیفی نرسیده است.

طنین سنگین و آهنگین ندای غیبی که از حضور محمد آگاهی می دهد، نوعی اضطراب در وجود شوش گر ایجاد می کند و او را به جست و جو فرامی خواند، اما این جست و جو به وصال نمی انجامد و او ناامید بازمی گردد. توجه به صفات شوش گر که در قالب واژگان «حیرانی»، «خیرگی»، «نومیدی» و «لرزان شدن» در گفتمان نمود یافته (۹۲۴-۹۲۹) نشان می دهد که او دچار اضطراب درونی شده است. بازگشت شوش گر و گم شدن محمد، درجه بالاتری از اضطراب و تشویش درونی را برای شوش گر به همراه می آورد و در این هنگام او به میزان درد و فراق خود پی می برد. وجود محمد سراسر نور است و نبود نور محمد، آتش فراق را درون شوش گر شعله ور می کند. این بار او با حیرت افزون تر، درد فراق را با تمام هستی خود احساس می کند و این فراق در تن او بروز بیرونی می یابد. توجه به حالت کنش گر در این بخش، و مقایسه آن با حالت او در هنگام نیافتن منشأ ندای غیبی، به خوبی تقابل این دو وضعیت را نشان می دهد. این حالتها در قالب واژگان «حیرت اندر حیرت»، «تاریک شدن دل»، «دویدن»، «بانگ برداشتن»، «اشک ریختن»، «فغان بر آوردن»، «سینه کوبان» و «گریستن»، در متن نشان داده شده است (۹۳۱-۹۳۵). البته باید توجه کرد که این تقابل در نهایت به تعامل، و به شناخت کیفی و پدیدارشناختی شوش گر از وجود محمد می انجامد.

یکی از کارکردهای «صدا» (بانگ غیبی) در این گفتمان، قدرت بیخودکنندگی آن است. ندای غیبی با طنین پرشکوه خود، شوش گر را دچار بی خویشی می کند؛ بدین ترتیب، تمام هستی او دچار حیرتی دوچندان می شود و او را به جست و جو فرامی خواند. این حیرت سبب می شود تا شوش گر ارزشی برتر را از دست بدهد. نکته ای که اینجا مهم است و

گفتمان نیز به‌طور غیرمستقیم به آن اشاره می‌کند، جاذبه وجود محمد و حضور سنگین، آهنگین و ارزش‌مدار نور او و خود محمد است. حضور محمد در مکانی به نام حطیم، حضور هاتف غیبی و ندای غیبی او را سبب می‌شود. در واقع تمام آوازاها و صداها، برای حضور محمد و آگاه کردن دیگران از این حادثه عظیم است. اگر شوش‌گر (حلیمه) به جست‌وجوی منشأ صدا می‌رود، به دلیل اشتباه او در محاسبه شناختی است. هرچه به محمد نزدیک‌تر باشیم، طنین صدا قوی‌تر است و هرچه از او دورتر شویم، طنین بانگ غیبی ضعیف‌تر می‌شود؛ زیرا تمام این آوازاها برای حضور اوست.

شوش‌گر (حلیمه) محمد را بر زمین می‌گذارد تا به جست‌وجوی ندای غیبی برود، اما اگر دقیق‌تر شویم، دلیل بر زمین نهادن محمد را در حضور سنگین و آهنگین خود محمد باید جست‌وجو کنیم. حلیمه همراه محمد است و محمد در روی دستان اوست؛ ندای غیبی نیز به دلیل نزدیکی بیش از حد به وجود محمد، در قوی‌ترین آهنگ شنیده می‌شود. حضور پر از عظمت محمد، جاذبه نورانی آن حضرت و طنین پرشکوه ندای غیبی سبب می‌شود شوش‌گر (حلیمه) توان و تحمل خود را از دست بدهد و با تمام وجود دچار حیرانی شود. این شرایط سبب می‌شود تا ناخودآگاه محمد را بر زمین بگذارد و برای یافتن منشأ ندای غیبی، از وجود او فاصله بگیرد و در نهایت او را از دست بدهد.

حلیمه محمد را از دست می‌دهد و حیران می‌شود. در این حالت، پیرمردی حلیمه را پیش‌عزی می‌برد تا گره از کارش گشوده شود، اما تا نام محمد بر زبان پیر جاری می‌شود، بتان از خود رفتاری شکفت‌نشان می‌دهند. شیوه برخورد و رفتار آن‌ها پس از شنیدن نام محمد بر حیرت حلیمه می‌افزاید. تا پیش از این، حلیمه آسیمه‌سراسر است و هنوز از ارتباط ندای غیبی و گم‌شدن محمد آگاه نیست، اما سرنگون شدن و به سجده افتادن بتان، اذعان خود آن‌ها به شکست در برابر حضور نام محمد، اضطراب و جوش و خروش دریا و کان، و لرزان شدن هفت آسمان با حضور نام و خود محمد (۹۵۵-۹۷۴) بر حیرت حلیمه می‌افزاید و او را از رازهای نهانی آگاه می‌کند؛ بدین ترتیب، او از صحنه‌هایی که حیرانش کرده، است‌سخن می‌گوید. آنچه در پیش چشمانش آشکار می‌شود، کاملاً به مکاشفه و شهود عارفانه شباهت دارد. توصیف این صحنه‌های غیب‌آمیخته «بر تجربه پیچیده و حیرت‌آمیز حلیمه تأکید دارد و ضرباهنگی درونی را به مخاطب القا می‌کند. در این بخش، باز هم دو

حالت متناقض با یکدیگر در هم می آمیزند: یکی شتاب و سرآسیمگی و جست و جوی حلیمه و دیگر سنگینی لحظه‌هایی بیرون از زمان» (توکل، ۱۳۸۹: ۵۵۹). همه این عوامل شوش گر را به نوعی شناخت زیستی می‌رساند؛ بدین ترتیب وی به بالاترین حضور عاطفی دست می‌یابد که نتیجه آن آگاه شدن از حقیقت وجود محمد است.

حیرت شوش گر «رخداد شوشی» به شمار می‌آید. فرایند پویای حسی موجب حیرت می‌شود و حیرت ویژگی شوشی دارد؛ چون جنس آن عاطفی است. پس حیرت یک رخداد شوشی یعنی ارزشی است که نتیجه حضور عاطفی است و سرانجام همین رخداد شوشی است که سبب می‌شود شوش گر به وضعیتی دست یابد که پی بردن به حقیقت وجود محمد است. آگاه شدن از شخصیت محمد یک ارزش است که در نتیجه روابط حسی شوش گر با تمام پدیده‌های حاضر در گفتمان شکل گرفته است. در نهایت نیز فرارزشی به نام «مشاهده عوالم غیبی» شکل می‌گیرد که در نتیجه آن شوش گر، محرم اسرار غیب می‌شود. در این لحظه وضعیت زیبایی شناختی رخ داده است. حالا دیگر شوش گر به استعلا می‌رسد و حقایق را به طور شهودی می‌بیند. این حالت یک وضعیت استعلایی نیز به شمار می‌رود. در نتیجه چنین وضعیتی است که شوش گر به اصل شوش زیبایی شناختی و پدیداری دست می‌یابد و حقایق را آشکارا می‌بیند و در این حالت انرژی و حرکت را به گفتمان تزریق می‌کند. این موضوع به خوبی نشان می‌دهد که ما با تغییری معنا ساز مواجهیم؛ تغییری که حسی و رخدادی است. این فرایند در نهایت به بروز جریان زیبایی شناختی می‌انجامد. شوش گر در این حالت محمد را می‌بیند که با فرشتگان غیبی همراه شده است. این دریافت ادراکی-حسی در نهایت حضوری زیبایی شناختی را برای شوش گر رقم می‌زند. بر این اساس، حقیقت وجود محمد و حقایق عالم غیب برای او آشکار، و او در شهود عارفانه غرق می‌شود؛ بدین ترتیب جریان زیبایی شناختی به طور کامل محقق می‌شود:

|                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| گاه طفلم را ربوده غیبیان      | غیبیان سبز پر آسمان            |
| از که نالم با که گویم این گله | من شدم سودایی اکنون صد دل      |
| غیرتش از شرح غیبم لب بیست     | این قدر گویم که طفلم گم شده ست |

## نتیجه‌گیری

در مقاله پیش‌رو نظام زیبایی‌شناختی گفتمان در قصه «یاری‌خواستن حلیمه از بتان» از مثنوی بررسی شد. این نظام، بر پایه هم‌کنشی دو عنصر «صدا» و «نور» شکل می‌گیرد. در این گفتمان، «صدا» و «نور»، با ایجاد رابطه زیبایی‌شناختی و با برش شناختی، الگوی جدیدی را از گفتمان زیبایی‌شناختی معرفی می‌کند که می‌توان آن را نظام زیبایی‌شناختی عرفانی نامید. در این گفتمان، تعامل چندسویه حسی، ادراکی و عاطفی بین عوامل گفتمان برقرار می‌شود که این تعامل حسی، با ایجاد هم‌کنش عاطفی و جسمانه‌ای، شوش‌گر و تمام عوامل گفتمانی را در جریان معنایی سیال و پدیداری قرار می‌دهد. بر این اساس، شوش‌گر گفتمانی (حلیمه) در وضعیت رخدادی شوشی قرار می‌گیرد و با شوش پدیدارشناختی مواجه می‌شود. در نتیجه به دریافت ادراکی-حسی جدیدی می‌رسد. این دریافت، در نهایت حضوری زیبایی‌شناختی را برای شوش‌گر رقم می‌زند. این حالت، سبب درهم آمیختگی حسی شوش‌گر و هستی می‌شود و در نتیجه، وضعیتی استعلایی را برای او رقم می‌زند. بر این اساس، شوش‌گر با روح هستی، به این همانی می‌رسد و در شهودی عرفانی، حقایق غیبی را می‌بیند؛ بدین سان جریان زیبایی‌شناختی، به‌طور کامل، محقق می‌شود.

## پی‌نوشت

1. transcendence
2. esthétique
3. sémiotique

۴. خلاصه قصه: حلیمه سعديه، دایه محمد، هنگام بازگرداندن پیامبر همین که به محلی با نام حطیم در محوطه کعبه رسید، ناگهان از آسمان ندایی شنید. آن ندا حطیم را از حضور نور و حضور محمد در آن مکان آگاه کرد و به او گفت بر اثر این رویداد، جایگاه جان‌های بالایی می‌شوی. حلیمه از شنیدن آن ندا حیران شد و چون منشأ آن را نیافت، در بهت و حیرت بیشتری فرو رفت. او سرانجام برای یافتن منشأ آن ندا، محمد را بر زمین نهاد، اما موفق نشد و به همین دلیل بیشتر حیران شد، اما هنگام بازگشت به نزد طفل، محمد را بر جای خود ندید. حلیمه از این وضع بیشتر حیرت‌زده شد و بی‌اختیار این سو و آن سو می‌دوید، اما نشانی از او را نمی‌یافت تا اینکه پیرمردی او را به نزد بت عزری برد. همین که نام محمد بر زبان پیرمرد جاری شد، همه بت‌ها سر خم کردند و گفتند: ای پیرمرد چه می‌گویی؟ ما خود به وسیله آن شخص سرنگون خواهیم شد. حلیمه با شنیدن این جمله و از شگفتی این صحنه برای دقایقی غم‌گم شدن طفل از یادش رفت. سرانجام عبدالمطلب پس از راز و نیاز با خدا پیامبر را زنده در زیر درختی یافت (نک: زمانی، ۱۳۹۱، ج ۴: ۲۸۹-۲۹۰).

۵. درمورد ابیات مثنوی، تصحیح نیکلسون مرجع خواهد بود (شش جلد، تهران، هرمس، ۱۳۹۰).

6. esthésie
7. fonction référentielle
8. fonction émotive
9. cognitive
10. affective
11. connotation
12. signifiants esthétiques
13. Jakobson
14. Baumgarten
15. discontinuité
16. W. Benjamin
17. événement esthétique
18. classique
19. baroque
20. intentionnel
21. Geninasca
22. Sujet d'été

از دیدگاه نشانه-معناشناختی، شوش گر عاملی است که حالت یا وضعیتی را از خود بروز می‌دهد. این حالت می‌تواند حالتی عاطفی، زیبایی‌شناختی، روانی، مفعولی و... باشد. برخلاف کنش گر که در وضعیتی فعال قرار دارد و عملی را عهده‌دار می‌شود که او را با ابژه یا دنیایی در بیرون مرتبط می‌کند، شوش گر با وضعیت یا حالتی درونی مواجه است. اگرچه عاملی بیرونی سبب چنین وضعیتی شده باشد.

23. corporéité
24. distinction
25. sujet ontologique
26. événement étatique
27. l'état

## منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۹). *حقیقت و زیبایی: درس‌های فلسفه هنر*. نشر مرکز. تهران.
- اسماعیلی، عصمت، شعیری، حمیدرضا و ابراهیم کنعانی. (۱۳۹۱). «رویکرد نشانه-معناشناختی فرایند مربع معنایی به مربع تنشی در حکایت دقوقی مثنوی». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)*. دوره ۶. ش ۳. صص ۶۹-۹۴.
- توکلی، حمیدرضا. (۱۳۸۹). *از اشارت‌های دریا: بوطیقای روایت در مثنوی*. مروارید. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). «نشانه‌شناسی واقعه دقوقی». *مطالعات عرفانی*. ش ۵. صص ۴-۳۴.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۱). *شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر چهارم)*. اطلاعات. تهران.

- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۰). «الگوی مطالعه انواع نظام‌های گفتمانی: بررسی نظام‌های روایی، تنشی، حسی، تصادفی و اتیک از دیدگاه نشانه-معناشناختی». مجموعه مقالات نخستین کارگاه تحلیل گفتمان. تهران. انجمن زبان‌شناسی ایران. صص ۵۳-۷۳.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). «تحلیل نشانه-معناشناسی خلسه در گفتمان ادبی». پژوهش‌های ادبی. سال نهم. ش ۳۶ و ۳۷. صص ۱۲۹-۱۴۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). «نشانه-معناشناسی ادبیات: نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی». دانشگاه تربیت مدرس. تهران.
- شعیری، حمیدرضا و مجید رحیمی جعفری. (۱۳۹۰). «بررسی نشانه-معناشناختی اشتباه: استعلا یا انحطاط سوژه با تکیه بر فیلم‌های درباره‌ی الی و جدایی نادر از سیمین». مجموعه مقالات اولین همایش ملی انسان‌شناسی و هنر. فصلنامه پژوهشی خانه هنرمندان اصفهان.
- شعیری، حمیدرضا و ابراهیم کنعانی. (۱۳۹۴). «نشانه-معناشناسی هستی‌محور: از برهم‌کنشی تا استعلا بر اساس گفتمان رومیان و چینیان مولانا». دو ماهنامه جستارهای زبانی. دوره ۶. ش ۲ (پیاپی ۲۳). صص ۱۷۳-۱۹۵.
- کنعانی، ابراهیم، اسماعیلی، عصمت و حسن اکبری بیرق. (۱۳۹۳). «بررسی کارکردهای نشانه-معناشناختی نور بر اساس قصه‌ای از مثنوی». کهن‌نامه ادب پارسی. سال پنجم. ش ۳. صص ۱۲۱-۱۴۸.
- گرماس، ژولین آلژیرداس. (۱۳۸۹). نقصان معنا. ترجمه حمیدرضا شعیری. نشر علم. تهران.
- گیرو، پی‌یر. (۱۳۸۳). نشانه‌شناسی. ترجمه محمد نبوی. آگاه. تهران.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۹۰). مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ج ۶. انتشارات هرمس. تهران.

## Refrences

- Ahmadi, B. (2010). *Haghighat va zibayi : Darshaye falsafe honar* [Fact and beauty: Philosophy of art lessons]. Tehran: Markaz Publications.
- Esmaili, E., Shairi, H. R., & Kan'ani, E. (2013). A semio-semantic approach to Daghughi tale of Mathnavi : From semiotic square to tension square. *Researches on Mystical Literature (Gowhar-i- Guya)*, 6(3), 69-94.
- Fontanille, J. (1995). *Semiotics of the visible: World of light*. Presses Universitaires of France (PUF).
- Giro, P. (2004) *Semiotics*. (M. Nabavi, Trans.). Tehran: Agah Publications.



- Greimas A. J. (2010). *Semantic defect*. (H. R. Shairi, Trans.). Tehran : Nashr-e- Elm Publications.
- Greimas A. J., & J. Courtés. (1993). *Semiotics : Reasoned dictionary of the theory of language*. Paris: Hachette.
- Kan'ani, E., Esmaili, E., & Akbari Beyragh, H. (2014). The analysis of semiotic functions of "light" based on a story of Mathnavi. *Classical Persian Literature Quarterly Journal*, 5(3), 121- 148.
- Mowlavi, J. (2011). *Mathnavi Manavi*(Vol.VI). (R. A. Nikolson, Eds.). Tehran : Hermes Publications.
- Sha'iri, H. R. (2012). A semiotic analysis of ecstasy in literary discourse. *Journal of Literary Research*, 9 (36) ,129-146.
- Sha'iri, H. R. (2016). *Neshane-ma'na shenasi adabiyat : Nazariyeh va ravesh-e tahlil goftman*. [Semio-semantics of literature : Theory and method of literary discourse analysis]. Tehran : Tarbiat Modares University Press.
- Sha'iri, H. R. (2011). A Pattern study of varieties of discourse systems: A study of narrative, tensional, sensual, random, and ethnic eystems from a semio-semantic viewpoint. *Proceedings of the First Discourse Analysis Workshop*. Tehran: Iranian Linguistics Society, 53-73.
- Sha'iri, H. R., & Rahimi Jaafari, M. (2011). Semantic error study: Transcendence or degeneration of the subject by reference to "about Elly and "separation of Nader from Simin" mvies. *Proceedings of the First National Conference on Anthropology and Art. Research Quarterly of the House of Artists of Isfahan*.
- Sha'iri, H. R., & Kana'ni, E. (2015). Semio-ontological study: From interaction to transcendence in Mowlana's Romans and Chinese discourse. *Journal of Language Related Research*, 6 (2/23), 173-195.
- Tavakoli, H. R. (2007). Semiology of Daquqi event. *Mysticism Studies*, 5, 4-34.
- Tavakoli, H. R. (2010). *Az esharathaye darya: Butiqaye revayat Mathnavi* [From the indications given by the sea: Poetics of narrative in Mathnawi]. Tehran: Morvarid Publications.
- Zamani, K. (2012). *Sharh-e jame' Mathnavi Manavi* [A comprehensive commentary of Mathnavi Manavi] (Vol. IV). Tehran: Etela'at Publications.



## شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی)<sup>۱\*</sup>

سید علی اصغر میرباقری فرد<sup>۲</sup>  
احسان رئیسی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۲۱

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۹/۲۷

### چکیده

به منظور تحقق اهداف پژوهشی در پژوهش‌های عرفانی، ضروری است روشی مضبوط، علمی و منطبق بر ماهیت آن زمینه در نظر گرفته شود. یکی از موضوعات اساسی در پژوهش‌های عرفانی، شناخت سنت و مشرب عرفانی هر عارف است. در واقع، به نظر می‌رسد نخستین و ضروری‌ترین گام در پژوهش‌های عرفانی، تبیین سنت و مشرب عارفان است. در این مقاله، به اقتضای ماهیت عرفان اسلامی، روشی برای تبیین

---

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.16712.1399

این مقاله از نتایج کرسی مولوی پژوهی است که با حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور راه‌اندازی شده و به شماره ۹۶۰۰۱۲۲۸ در آن صندوق به تصویب رسیده است.

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

a.mirbagherifard@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. ehsan.reisi@gmail.com

سنت و مشرب عرفانی به دست آمده است. در این روش، برای سنت عرفانی چهار رکن (هدف و غایت، روش، موضوعات و مفاهیم و نظام تربیتی) و برای مشرب عرفانی نیز سه محور (سیر و سلوک، موضوعات و مفاهیم، و نظام تربیتی) مشخص شده است که براساس آن‌ها می‌توان سنت و مشرب عرفانی عارف را تبیین کرد. همچنین در این مقاله، عزیز بن محمد نسفی به عنوان مطالعه موردی در نظر گرفته شده است. وی کوشیده است راهی بین دو سنت عرفانی برگزیند. براین اساس، در اصول و مبانی پایبند سنت دوم، و در فروع دنباله‌رو سنت اول عرفانی است. مشرب عرفانی وی نیز برآمده از مشرب عرفانی استادش سعدالدین حمویه است که البته با ابتکارات وی در زمینه‌های سیر و سلوک و هستی‌شناسی همراه شده است.

**واژه‌های کلیدی:** سنت عرفانی، مشرب عرفانی، پژوهش‌های عرفانی، سنت اول عرفانی، سنت دوم عرفانی، عزیز نسفی.

## مقدمه

عرفان و تصوف اسلامی در نیمه دوم سده دوم هجری قمری، بر پایه قرآن، روایات و سیره ائمه معصوم (ع) به وجود آمد (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۵۲). از سده دوم نیز به تدریج نظریات عرفانی شکل گرفت و تألیف کتاب به زبان عربی آغاز شد. همچنین موضوعات و مفاهیم از نظر کمی و کیفی رشد کرد و مشرب‌های عرفانی پدید آمد. به تدریج در سده چهارم و پنجم هجری، دیدگاه‌های عرفانی تثبیت شد، قوه نظری و عملی عرفا و مشرب‌ها ثبات یافت و تألیفات متعدد و متنوعی به زبان‌های عربی و فارسی نگاشته شد (نک: دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۵۲-۱۶۴).

تا پیش از سده هفتم، عرفا و متصوفه در فروع، مبانی فکری و مشی عملی با یکدیگر اختلاف داشتند، اما در اصول مشترک بودند؛ به این صورت که همگی به دنبال رسیدن به معرفت از طریق کشف و شهود بودند و تعریفی که از معرفت به دست داده می‌شد، بر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و بر دو رکن «معرفت انسان» و «معرفت خدا» استوار شده بود

(میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۷۴؛ همان، ۱۳۹۴: ۹). در سده هفتم، بینش و مشی عملی عرفا به دلایل زیر دگرگون شد:

۱. تغییر رویکرد عرفا و توجه به فلسفه، کلام و حکمت برای پاسخ دادن به پرسش‌هایی که یا پیش از این در عرفان مطرح نبود یا حضور کم‌رنگی داشت و بدان‌ها پاسخ داده نشده بود؛ بنابراین، عرفا می‌کوشیدند با بهره‌گیری از این علوم موضوعات و مفاهیم عرفانی را تبیین کنند. از این رو قلمرو موضوعات عرفانی گسترده‌تر و متنوع‌تر از دوره پیش شد (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۹).

۲. تمایل عرفا و مشایخ به تفکر و اعتقاد شیعی موجب شد توجه به باطن و تأویل در بین آن‌ها رواج پیدا کند (کرین، ۱۳۷۱: ۴۳-۴۴؛ نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۰-۱۱). علاوه بر آن، توجه به مبانی و تعالیم شیعه در بعد اجتماعی نیز تحول عمیقی به وجود آورد (ر.ک: حضرتی و ناصح ستوده، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳) و در نتیجه دوره‌ای جدید در عرفان و تصوف اسلامی با عنوان سنت دوم عرفانی آغاز شد (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۷-۸).

در ادامه به تفصیل بیان می‌شود که سنت‌های اول و دوم عرفانی در مبانی و اصول با یکدیگر تفاوت دارند و هر یک بر پایه بنیان‌های نظری ویژه خود شکل گرفته‌اند. در سنت دوم نیز مشرب‌ها و طریقه‌های گوناگونی حیات داشته، اما تفاوت و وجه تمایز آن‌ها در فروع بوده است؛ بنابراین، می‌توان گفت طریقه‌های عرفانی در عرفان اسلامی بر مبنای دسته‌بندی بزرگ‌تری آرایش شده و ذیل یکی از دو سنت عرفانی قرار گرفته است. باید توجه داشت که به منظور شناخت، تحلیل مبانی، موضوعات و تعالیم عرفانی هر عارف یا هر طریقه، ضروری است شاخصه‌های سنت‌ها و مشرب‌های عرفانی به دقت و درستی تبیین شود. در پژوهش‌های عرفانی، روش پژوهش یکی از مهم‌ترین ارکان به‌شمار می‌رود. پژوهش‌های روشمند و مضبوط، اهدافی دقیق و عمیق را محقق می‌کنند. از این رو پژوهش‌هایی بدون روش مناسب، نتایجی مطلوب به‌همراه ندارند. یکی از مباحث بنیادی در روش پژوهش‌های عرفانی، شناخت سنت و مشرب هر عارف است. این موضوع راه را برای دیگر پژوهش‌ها در این زمینه هموار می‌کند تا تبیین آرا و دیدگاه‌های عرفانی در بستر سنت و مشرب عرفانی هر عارف شکل گیرد و پژوهش‌های عرفانی به‌صورتی روشمند و مضبوط انجام شود.

تاکنون پژوهشی در باب روش تبیین سنت و مشرب عرفانی عارفان انتشار نیافته است و این مسئله، یکی از کاستی‌های مهم روش‌شناختی در پژوهش‌های عرفانی است. براساس آنچه گفته شد، به‌منظور مرزبندی صحیح بین سنت‌ها، مشرب‌ها و طریقه‌های موجود در آن‌ها به روشی مضبوط و منطبق بر ماهیت عرفان اسلام، نیاز است آرای عرفا و موضوعات و مباحث عرفانی بر مبنای این مرزبندی تشریح و تحلیل شود. در این مقاله، شیوه شناخت سنت و مشرب عرفانی تبیین شده و برای نمونه، سنت و مشرب عرفانی عزیز بن محمد نسفی، یکی از مشایخ تأثیرگذار سده هفتم شرح و بیان شده است.

### پیشینه پژوهش

موضوع این مقاله شامل دو زمینه است: تبیین روشی برای شناخت سنت و مشرب عرفانی، و شرح و بیان سنت و مشرب عرفانی عزیز بن محمد نسفی. در باب موضوع نخست، پیش از این در مقاله «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)» (۱۳۸۹) برخی تمایزهای دو سنت عرفانی تبیین شده است. در «تاریخ تصوف ۲» (۱۳۹۴) تفاوت سنت‌های عرفانی با یکدیگر بیان شده و مختصری در باب مشرب عرفانی سخن رفته است. در مقاله پیش‌رو، علاوه بر تعریف سنت عرفانی و بیان شیوه‌ای متفاوت از منابع مذکور، به‌منظور تبیین سنت عرفانی، برای نخستین بار مشرب عرفانی تعریف و روش شناخت آن بیان شده است.

درباره موضوع دوم، تاکنون هیچ پژوهش کامل و روشمندی برای تبیین سنت و مشرب عزیز نسفی انتشار نیافته است. اگرچه در مقدمه بیان‌التنزیل (۱۳۹۱) و مقالات «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی» (۱۳۹۲) و «دیدگاه نسفی درباره سلوک عرفانی» (۱۳۹۴) جوهری از منظومه فکری نسفی تبیین شده است، در هیچ‌یک از منابع مذکور به شکلی جامع، منسجم و منطبق بر روشی مضبوط، سنت و مشرب عزیز نسفی شرح و بیان نشده است.

- براین اساس، می‌توان گفت این مقاله، در مقایسه با منابع دیگری که در این حوزه موضوعی انتشار یافته‌اند، افزوده‌ها و نوآوری‌هایی دارد که در ادامه بیان می‌شود:
۱. در زمینه سنت عرفانی، تعریفی از این سنت به دست می‌دهد و شیوه‌ای جدیدتر برای تبیین آن ارائه می‌کند.
  ۲. در زمینه مشرب عرفانی، برای نخستین بار تعریفی از مشرب به دست می‌دهد و ویژگی‌ها و چارچوب مشرب عرفانی را مشخص می‌کند.
  ۳. برای نخستین بار، سنت و مشرب عرفانی عزیز نسفی بر مبنای شیوه‌ای منسجم و مضبوط شرح و بیان شده است.

### ۱. سنت عرفانی

مراد از سنت عرفانی، مجموعه اصول و مبانی عرفانی است که جهت و هدف سالک را در طریقت و سیر و سلوک تعیین می‌کند. در این میان، دایره تأثیر اصول و مبانی به ساحت مسائل اصلی عرفان اسلامی می‌گردد و ساختار سنت‌های عرفانی را شکل می‌دهد. اصول و مبانی عرفانی در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

کجا باید رفت و مقصد و غایت انسان چیست؟ چرا باید رفت؟ چرا باید بدین مقصد رسید؟ چگونه باید رفت و با چه روشی می‌توان این راه را پیمود؟

از این رو، وظیفه اصلی مبانی و اصول عرفانی، پاسخ به این پرسش‌هاست که هر یک در جهت دادن به عرفان و تصوف تأثیرگذار بوده است.

#### ۱-۱. هدف و غایت

هدف و غایت در سنت اول و دوم عرفانی، کسب معرفت و رسیدن به کمال است، اما تعریف معرفت و کمال در این دو سنت متفاوت است. در سنت نخست عرفانی، معرفت دو رکن دارد: معرفت انسان و معرفت خدا. عارفان سنت اول، به موجب «من عرف نفسه فقد عرف ربه» کوشیده‌اند از طریق شناخت خود به شناخت حق نائل آیند (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۷۴؛ میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۹).

در سنت دوم عرفانی، رکن دیگری به نام هستی نیز برای معرفت در نظر گرفته شده است. براساس این شناخت، هستی یکی از ابزارهای رسیدن به معرفت خداست که در

کانون توجه عارفان و مشایخ قرار گرفته است (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۱). در این سنت، دستیابی به معرفت خدا در گرو شناخت انسان و شناخت هستی است. ابن عربی در این زمینه می گوید:

«فإن بعض الحكماء و أباحامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم و هذا غلط. نعم، تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه. فهو دليل عليه»<sup>۱</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۱).

بنابراین، مهم ترین تفاوت دو سنت در بحث هدف و غایت، ماهیت معرفتی است که عارف به دست می آورد. وی در سنت اول، شناخت هستی را از ارکان معرفت نمی داند و کوشش وی مقصور بر شناخت انسان و خداست، اما عارف سنت دوم، رسیدن به معرفت را بدون شناخت هستی امکان پذیر نمی داند. البته بیان این موضوع بدین معنا نیست که عارفان سنت اول درباره هستی سخن نگفته اند و موضوع عالم و وجود در مبانی و تعالیم آنان جایگاهی ندارد.

در اینجا توجه به دو نکته مهم ضروری است: ۱. هر یک از عارفان سنت اول که درباره هستی سخن گفته اند، این موضوع در نظام معرفتی آنان نقش بنیایی و اساسی ندارد. دوم آنکه اشارات آن ها درباره هستی، برخاسته از نوعی نگاه خاص به نظام هستی است که با دیدگاه عارفان سنت دوم درباره وجود کاملاً متفاوت است (بنیای این موضوع در مجال دیگری بررسی می شود).

به دلیل تفاوت ماهیت معرفت در دو سنت عرفانی، برداشت عارفان از کمال نیز متفاوت است. در سنت دوم، کمال عارف در گرو بروز و ظهور معرفت هستی در قوه نظری، و قوه عملی وی و به کمال رسیدن او با دیگر عناصر هستی پیوند خورده است<sup>۲</sup>، اما کمالی که در سنت نخست تعریف می شود، نسبت روشنی با هستی ندارد. پس آنچه در سنت دوم عرفانی کمال خوانده می شود، با تفسیر و تعریفی که عارفان سنت اول از کمال نیز به دست می دهند، تفاوت اساسی دارد.

## ۲-۱. روش

مراد از روش، شیوه استفاده از ابزار است که عارف آن را برای رسیدن به مقصود برگزیده است. چنانکه اشاره شد، در سنت اول عرفانی، ابزار عارف کشف و شهود است،



اما در سنت دوم عرفانی علاوه بر کشف و شهود از عقل و نقل هم استفاده می‌شود. کشف و شهود، ابزار اصلی عارفان در دو سنت عرفانی است، اما در سنت دوم، به شیوه‌ای روشمند از عقل و نقل نیز بهره برده‌اند (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۵). ممکن است به نظر برسد که چون اکنون همه عارفان متناسب با مبانی آن سنت عرفانی که بدان پایبندند، از ابزار یا ابزارهایی یکسان و مشابه استفاده می‌کنند، پس مشرب و طریقه آن‌ها نیز الزاماً باید مشابه و یکسان باشد و هیچ اختلافی در مبانی و تعالیم آن‌ها دیده نشود. بررسی مشرب عرفانی عارفان نشان می‌دهد این موضوع درست نیست و مشرب اهل معرفت با یکدیگر متفاوت است؛ تا آنجا که در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی، طریقه‌ها و مشرب‌های عرفانی گوناگونی به وجود آمده است. آنچه زمینه تفاوت را در طریقه‌های عرفانی فراهم کرده است، انتخاب نوع ابزار برای رسیدن به مقصود نیست، بلکه اختلاف شیوه عرفا در استفاده از این ابزار یا ابزارهاست که به تعدد مشرب‌ها و طریقه‌های عرفانی انجامیده است.<sup>۳</sup>

عطار در این باره سروده است:

|                              |                                 |
|------------------------------|---------------------------------|
| سیر هرکس تا کمال وی بود      | قرب هرکس حسب حال وی بود         |
| لاجرم چون مختلف افتاد سیر    | هم‌روش هرگز نیفتد هیچ طیر       |
| معرفت زین جا تفاوت یافته است | این یکی محراب و آن بت یافته است |

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۳۹۲)

یکی از مهم‌ترین موضوعات پژوهشی در حوزه عرفان اسلامی، بررسی روشمند بهره‌گیری اهل تصوف و معرفت از ابزار یا ابزارهای رسیدن به معرفت و کمال است. این موضوع، در سنت اول از طریق نحوه سلوک هریک از عرفا شناخته می‌شود. هریک از مشایخ عرفانی، برای آنکه سالک، حرکت خود را از مبدأ آغاز کند و آن را با رعایت شرایط ادامه دهد و - صریح یا غیرصریح - به مقصود نهایی برسد، طرحی داده‌اند که در آن، تعداد، ترتیب و ویژگی‌های مراحل سلوک و شرایط و ویژگی‌ها و نقش هریک از این مراحل تبیین شده است.

باید توجه داشت که معرفت کامل و کمال در نظر اهل تصوف، رسیدن به مقصود نهایی است. طرحی را که عرفا برای سیر و سلوک به دست می‌دهند، می‌توان مشرب یا طریقه عرفانی آن‌ها خواند. طرح‌هایی که اهل معرفت درباره سلوک داده‌اند و به تعبیر

دیگر مشرب و طریقه عرفانی آن‌ها، از شیوه عرفا در بهره‌گیری از ابزارهای رسیدن به معرفت سرچشمه می‌گیرد. به‌رغم آنکه این موضوع بسیار مهم است، تاکنون در پژوهش‌های عرفانی به‌صورت روشمند و متمرکز بدان توجه نشده است.

در سنت دوم عرفانی، شناخت روش اهل معرفت در استفاده از ابزارهای حصول معرفت، پیچیده‌تر و دشوارتر است. علت این پیچیدگی، همان موضوعی است که در مبحث غایت و هدف بدان اشاره شد؛ یعنی عارفان این سنت، با افزودن عنصر هستی به ارکان معرفت، قلمرو تازه‌ای برای ساحت عرفانی تعریف کردند که حدود و گستره آن با سنت اول عرفانی متفاوت است. به همین دلیل، آن‌ها علاوه بر کشف و شهود، به شیوه‌ای روشمند از عقل و نقل هم بهره برده‌اند. در واقع، برای رسیدن به معرفت، سه ابزار در اختیار دارند که از این میان، ابزار کشف و شهود برای آن‌ها اهمیت بیشتری دارد.

### ۱-۳. موضوعات و مفاهیم

در هر یک از سنت‌ها و مشرب‌های عرفانی، موضوعات و مباحثی مهم تلقی می‌شود که ممکن است در دیگر طریقه‌ها اهمیت چندانی نداشته باشد. در سنت دوم عرفانی، پس از افزوده شدن معرفت هستی به ارکان معرفت و معتبر دانستن روش عقلی در کنار کشف و شهود، موضوعات و مفاهیمی در عرفان اسلامی مطرح شد که در سنت اول در کانون توجه قرار نداشت.

مباحث عرفانی در دو سنت را می‌توان در دو دسته جای داد:

۱. موضوعات و مفاهیم مشترک که در هر دو سنت بدان‌ها توجه شده است و به دو دسته مشترکات لفظی و معنوی و مشترکات لفظی تقسیم می‌شود.
۲. موضوعات و مفاهیم اختصاصی که تنها در یکی از سنت‌ها به آن توجه شده است (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۷۸-۸۲؛ میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۷-۲۰).

### ۱-۴. نظام تربیتی

همه عارفان، اعم از کسانی که در نظام رسمی تعلیم و تربیت عرفانی، یعنی نظام خانقاهی بالیده‌اند و دیگرانی که در اصطلاح اویسی خوانده می‌شوند و به‌طور رسمی تحت تعلیم

قرار نگرفته‌اند، در فضای تربیتی خاصی قرار داشته‌اند و آرا و دیدگاه‌هایشان برخاسته از گفت‌وگو عرفانی ویژه حاکم در آن عصر بوده است. شناخت این گفت‌وگو به طور عام و تبیین روابط مرید و مرادی یا استاد و شاگردی به طور خاص، چگونگی نظام تربیتی آنان را هویدا می‌کند. اگرچه گاه شاگردان شیوه‌ای متفاوت با استاد خویش آموخته‌اند<sup>۴</sup>، تبیین نظام تربیتی در شناخت سنت و مشرب عرفانی نقشی مهم دارد.

تعلیم و تربیت در تاریخ عرفان اسلامی به دو شیوه انجام می‌شد: نخست از طریق تعیین آداب و معاملات برای سالک و قراردادن وی در طریقت، و دوم با برگزاری جلسات درس و مباحثه و انتقال مبانی، مفاهیم و موضوعات عرفانی سالک (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱). در روش نخست، بین معلم و متعلم رابطه مرید و مرادی تشکیل می‌شد و سالک می‌کوشید با مجاهده و سلوک، مراتب کمال را طی کند، اما در روش دوم، بین آن‌ها رابطه استاد و شاگردی برقرار می‌شد و با تشکیل حلقه‌های شاگردی و برگزاری جلسات علمی، تحصیل علم طریقت و عرفان صورت می‌گرفت.

در سنت اول عرفانی، سیر استکمالی عمدتاً بر راه نخست بنا می‌شد، اما در سنت دوم، عارفان از هر دو راه برای رسیدن به کمال بهره می‌بردند (همان: ۳۱).

## ۲. مشرب عرفانی

این مشرب به تعالیم و موضوعات عرفانی گفته می‌شود که در چارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی در قالب مجموعه‌ای منسجم و هدفمند نظام یافته باشد. بر این اساس، محورهای اصلی این مجموعه بر پایه ارکان سنت عرفانی قرار گرفته است که از میان آن‌ها سه رکن روش، موضوعات و مفاهیم و نظام تربیتی در تبیین مشرب عرفانی نقش دارند.

### ۲-۱. روش

چنانکه ذکر شد، عارفان برای دستیابی به اهداف خویش از سه روش کشف و شهود، نقل و عقل بهره برده‌اند. در سنت اول عرفانی، کشف و شهود و در سنت دوم هر سه روش به کار گرفته شده است تا سالکان سیر استکمالی خویش را انجام دهند، اما روش، وجه دیگری نیز دارد که بر پایه آن، یکی از مهم‌ترین موضوعات عرفان اسلامی یعنی سیر و سلوک شکل می‌گیرد که مهم‌ترین وجه ممیزه عرفان از دیگر نظام‌های معرفتی است

(رئسی، ۱۳۹۴: ۶۵). طرح‌هایی که عارفان از سلوک و مراحل و منازل آن به‌دست داده‌اند، بسیار متنوع و متعدد است (دهبازی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۱۹)؛ به حدی که به تعداد عارفان و مشایخ برجسته، طرح سلوک وجود دارد. بر همین اساس، اگرچه در هریک از سنت‌های عرفانی، تعالیم و مفاهیم بر پایه اصولی مشترک بنا شده است، می‌توان گفت به تعداد عارفان بزرگ، مشرب عرفانی وجود دارد.

برای تبیین مشرب عرفانی، ضروری است مبانی فکری عارف در باب سلوک تبیین شود. برای دستیابی به این هدف باید به پرسش‌های زیر پاسخ داد:

۱. مبدأ سلوک برای رسیدن به مقصود چیست؟
۲. مقصد و انتهای سلوک کدام است؟
۳. میان مبدأ و مقصد چند مرحله وجود دارد و نام هریک از این مراحل چیست؟
۴. هر مرحله چه ویژگی‌هایی دارد؟
۵. هریک از این مراحل چه نقش و تأثیری در استكمال نفس و رسیدن سالک به مقصد دارد؟
۶. چگونه می‌توان برای رسیدن به مقصد، توانایی و شرایط لازم را به‌دست آورد؟

## ۲-۲. موضوعات و مفاهیم

چنانکه گفته شد، یکی از وجوه تمایز دو سنت عرفانی آن است که در سنت دوم، مفاهیم و موضوعاتی در عرفان وارد شد که پیش از آن علمی چون فلسفه و کلام در پی پاسخگویی بدان‌ها بودند. افزون بر این، در هریک از مشرب‌های عرفانی نیز موضوعات ویژه‌ای در کانون توجه عارفان بود؛ برای مثال، در مشرب سعدالدین حمویه موضوع مهدویت امام زمان اهمیت زیادی داشت (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۲۰-۳۲۱)، اما این مبحث در مشی دیگر عارفان تا این اندازه پررنگ نبود. براین اساس، با توجه به موضوعات ویژه‌ای که در آرا و آثار هر عارف وجود دارد، می‌توان علاوه بر سنت عرفانی مشرب عرفانی او را نیز تبیین کرد.

## ۳-۲. نظام تربیتی

پیش‌تر اشاره شد که گفتمان حاکم بر عرفان و شیوه انتقال تعالیم و مفاهیم عرفانی، در گرایش هر عارف به یکی از سنت‌های عرفانی نقشی بسزا دارد. افزون بر این، سلسله تربیتی

هر عارف، یکی از ارکان مشرب عرفانی او به‌شمار می‌رود؛ برای مثال، آنچه در کشف‌المحجوب در «باب فی فرق فرقه‌ها و مذاهبه‌ها» آمده، به‌تمامی در باب مشرب‌های عرفانی آن دوره است که در آن، همه مشرب‌ها به سرسلسله خود نام‌گذاری شده‌اند و مبانی فکری و اعتقادی وی را ترویج می‌کنند (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۱۸). بدین ترتیب، شناخت سلسله تربیتی پیران و مشایخ همچنین شاگردان عارف در تبیین مشرب عرفانی او بسیار مهم است.

### ۳. سنت عرفانی عزیز نسفی

عزیز نسفی که در قرن هفتم و در بطن تحول عرفان اسلامی می‌زیست، از طریق استادش سعدالدین حمویه با هر دو سنت عرفانی آشنایی داشت و در آثارش، آرای عرفای سنت اول و دوم را به‌ترتیب با عنوان دیدگاه‌های «اهل تصوف» و «اهل وحدت» ذکر کرد. علاوه بر آن، به‌دلیل اشرافی که بر آرای گروه‌های مختلف فکری از جمله اهل شریعت، اهل حکمت، اهل تناسخ، اهل حلول و اهل اتحاد داشته است، این دیدگاه‌ها را در آثارش نقل و نقد کرده است و همین موضوع سبب شده است که تألیفاتش مشحون از نظریات گوناگون و متنوع باشد.

از آنجا که دیدگاه‌های وی با آرای دیگران در هم آمیخته، تبیین سنت و مشرب وی دشوار است. برای شرح و بیان سنت و مشرب نسفی، ضروری است آثار مختلف او تحلیل، و رابطه این آثار با یکدیگر مقایسه شود. همچنین بررسی عناصر درون‌متنی و فرامتنی مربوط به این آثار به‌دقت صورت گیرد. افزون بر این، نسفی در مقدمه کشف‌الحقایق به‌صراحت بیان می‌کند که دیدگاه‌های شخصی او در کتاب مقصد اقصی (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱۶) بیان شده است.

### ۳-۱. هدف و غایت

نسفی نیز مانند سایر عارفان دو سنت، هدف و غایت عارف را معرفت و کمال می‌داند. او به‌موجب آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) اعتقاد دارد موجودات برای رسیدن به کمال در سیر و سفرند، اما

فقط انسان در طلب معرفت خداست (همان: ۲۰۶-۲۰۸). نسفی انسان را میوه درخت هستی می‌خواند و علت آفرینش او را معرفت خدا می‌داند:

قدر و منزلت آدمی از آن است که خود را می‌داند و خدای خود را می‌شناسد و از تمام مخلوقات، آدمی مقصود بود باقی همه طفیل آدمی‌اند از جهت آنکه حکمت در آفرینش خلق این بود که او شناخته شود. چنانکه می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) ای ليعرفون و داود (ع) مناجات کرد: «الهی لماذا خلقت الخلق؟» قال: «كنت كنتا مخفيا فاردت ان اعرف». آدمی است که او را می‌شناسند پس از جمله خلایق آدمی مقصود بوده باشد و باقی طفیل آدمی باشند (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۱۵-۲۱۶؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۵۶).

از دیدگاه وی، مقصد و مقصود همه سالکان معرفت خدا (همان: ۲۱۱) و اصل همه مقام‌های عرفانی معرفت است:

ای درویش، معرفت خدای تعالی اصل است و بنای چندین مقامات بر وی است. اگر معرفت خدای تمام حاصل شد، باقی مقامات که بنا بر وی است آسان گشت، بلکه باقی مقامات جمله حاصل شد و شک نیست که این چنین است؛ از آن جهت که سالک چون یک قدم در معرفت نهاد، در هر مقامی یک قدم نهاد. چون معرفت تمام شد، جمله مقامات که بنا بر وی است تمام شد (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۳۵).

### ۳-۱-۱. معرفت

چنانکه گفته شد، یکی از ارکان معرفت در سنت دوم عرفانی معرفت هستی است. از حیث توجه به مباحث هستی‌شناختی، آرای عزیز نسفی با مبانی و تعالیم سنت دوم عرفانی انطباق دارد. نسفی معرفت را سه قسم می‌داند: معرفت دنیا و آخرت، معرفت انسان و معرفت خدا (همان: ۹۵؛ نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۶۵). او در تدوین آثارش نیز به این موضوع توجه کرده است. سه اصل نخست بیان‌التنزیل در معرفت خدای، در معرفت عالم و در معرفت انسان نام گرفته و دو رساله نخست کشف‌الحقایق «در بیان وجود و آنچه تعلق به وجود دارد» (یعنی

خدا و هستی) و «در بیان انسان و آنچه تعلق به انسان دارد» نام گذاری شده است. وی در باب نحوه ارتباط این سه نوع معرفت بیان می کند که معرفت انسان (عالم صغیر) موجب شناخت هستی (عالم کبیر) می شود و بدین دلیل، معرفت انسان به معرفت خدا ختم می شود (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۵۴).

همه موضوعات و مباحث عرفانی درباره ارکان معرفت در سنت دوم عرفانی، حول محور نظریه وحدت وجود مطرح می شود؛ زیرا در این نظریه، غیر از خدا چیز دیگری وجود ندارد و همه عالم، تجلی مراتب گوناگون خداست. معرفت خدا نیز نمی تواند متفاوت با معرفت هستی باشد؛ بنابراین، تمایز این دو معرفت از آن حیث است که معرفت خدا عبارت است از معرفت وجود بماهو وجود، و معرفت هستی، شناخت مظاهر و تجلیات وجود است.

### ۳-۱-۲. کمال

معرفت و کمال، لازم و ملزوم یکدیگرند. هرچه معرفت سالک بیشتر باشد، به همان میزان به مراتب کمال دست می یابد؛ زیرا معرفت با کمال پیوندی استوار دارد و معرفت نیز در دو سنت عرفانی متفاوت است. مفهوم کمال نیز در سنت اول و دوم تفاوت دارد. تعریف کمال در سنت اول متناسب با نوع برداشت عارفان این سنت از معرفت شکل گرفته است. در سنت دوم نیز تعبیری که از کمال به دست داده می شود، مبتنی بر دیدگاه آنان به معرفت است. در سنت دوم عرفانی، با افزوده شدن معرفت هستی به معرفت خدا و معرفت انسان، کمال ابعاد جدیدی پیدا می کند. مهم ترین تمایز کمال در سنت اول و دوم عرفانی، به موضوعات هستی شناسی و جایگاه انسان در عالم هستی و ارتباط او با موجودات اختصاص می یابد.

نسفی مبحث کمال را با موضوعات هستی شناختی سنت دوم عرفانی پیوند زده است و بر مبنای حدیث «اللهم ارنا الأشياء كما هي» شناخت اعیان ثابت، حقایق ثابت یا اشیای ثابت را نشانه رسیدن به کمال می داند:

ای درویش، ملک نام عالم محسوسات و ملکوت نام عالم معقولات و جبروت نام عالم ماهیات است. ماهیات را نیز بعضی اعیان ثابت و بعضی

حقایق ثابتة گفته‌اند و این بیچاره اشیای ثابتة می‌گوید. این اشیای ثابتة هر یک چنانکه هستند هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت و از این جهت این اشیا را ثابتة می‌گویند. پیغمبر (ع) این اشیا را می‌خواست که گاهی بدانند و ببینند، «اللهم أرنا الأشياء كما هي» گفت تا حقیقت چیزها را دریابد و آنچه می‌گردد و آنچه نمی‌گردد، بدانند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

وی پیامبر اکرم (ص) را انسان کامل می‌داند و نشانه کمال آن بزرگوار را جاری شدن دعای «اللهم ارنا الأشياء كما هي» بر زبان ایشان معرفی می‌کند:

هر که به خدا رسید و خدای را شناخت، سیر الی الله تمام کرد و با خلق عالم به یک بار صلح کرد. هر که بعد از شناخت خدا تمامت جواهر اشیا و تمامت حکمت‌های جواهر اشیا گماهی دانست و دید، سیر فی الله را تمام کرد و همه چیز را دانست و هیچ چیز نماند که ندانست. هیچ شک نیست که پیغمبر (ص) به خدا رسیده بود، خدا را شناخته بود که این دعا می‌کرد «اللهم ارنا الأشياء كما هي» (همان: ۴۱۷).

عزیز نسفی کمال آدمی را در چهار چیز می‌داند: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۳-۱۰۴؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۷).

پیدااست که سه محور نخست، وجه بیرونی دارند و به ارتباط انسان با هستی و سایر موجودات مربوطند و محور نخست نیز پیوند و رابطه معرفت و کمال را تبیین می‌کند. نسفی در مبحث کمال، از دو اصطلاح کلیدی بهره می‌جوید که گویی خود آن‌ها را وضع کرده است. او کمال سالک را با «بلوغ» و «حریت» تبیین می‌کند. بلوغ به معنای نهایت و به فعل رسیدن همه استعدادهای بالقوه‌ای است که در آدمی وجود دارد. حریت نیز به معنای غایت و رهاشدن از همه تعلقات است:

هر چیز که در عالم موجود است، نهایی و غایتی دارد. نهایت هر چیز، بلوغ و غایت هر چیز، حریت است. این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. بدان که میوه چون بر درخت تمام شود و به نهایت خود رسد، عرب گوید که میوه بالغ گشت و چون میوه بعد از بلوغ از درخت جدا شود و پیوند از درخت جدا کند، عرب گوید که میوه حر گشت (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۷۷).



وی انسان کامل را زمانی کامل آزاد (بالغ حر) می‌خواند که بتواند در نظام هستی نیز جایگاه خویش را به‌درستی دریابد، در آن آرام گیرد و از این طریق به مقام رضا و آزادی دست یابد (همان: ۲۰۶-۲۰۷).

بنابر آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که هدف و غایت در دیدگاه نسفی عبارت است از کسب معرفت و رسیدن به کمال؛ معرفتی که از طریق معرفت انسان، هستی و خدا حاصل می‌شود و به کمال می‌انجامد.

### ۲-۳. روش

چنانکه گفته شد، عارفان سنت دوم افزون بر کشف و شهود، استفاده از عقل را هم در سیر استکمالی معتبر می‌دانند. نسفی نیز از این قاعده برکنار نیست و استفاده از عشق و عقل را به‌عنوان دو روش برای نیل به کمال معرفی و به‌صراحت بیان می‌کند که این دو روش باید در کنار یکدیگر به کار روند تا سالک به مقصود برسد:

«بدان که اگرچه نور عقل تیزبین و دوربین است، اما نار عشق تیزبین‌تر و دوربین‌تر است. وقت باشد که نور عقل چنان غلبه کند که خواهد خانه را تمام روشن گرداند تا هرچه در خانه است هریک به‌جای خود دیده شود و اگرچه نار عشق به وی پیوسته نباشد یکاڈ زیتها یضیء و کم تمسسه نار (نور/۳۵) اما نتواند که نور عقل بی نار عشق خانه را تمام روشن گرداند و چون نار عشق به نور عقل پیوندد و نور علی نور شود آنگاه خانه تمام روشن شود» (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۰۳).

عزیز نسفی در آثار خویش مکرر بیان می‌کند که طرق رسیدن به معرفت در گروه‌های مختلف متفاوت است. وی معمولاً سه ابزار برای کسب علم و معرفت در نظر می‌گیرد: «حس، عقل و کشف» و براین اساس سه گروه را معرفی می‌کند:

۱. گروهی که به‌واسطه حس، کسب علم می‌کنند و آن‌ها را اهل تقلید می‌خواند.
۲. گروهی که از طریق نور عقل در پی دریافت معرفت‌اند و اهل استدلال نامیده می‌شوند.
۳. کسانی که ابزار کشف و عیان را برای کسب معرفت برمی‌گزینند و به اهل کشف معروف‌اند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۶)؛ بنابراین، رونده به مقصد در گروه‌های مذکور به ترتیب عبارت است از: حس، عقل و نورالله (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۰-۲۱۱).

البته وی آرای دیگری نیز در این باب بیان کرده است، از جمله در بیان التزئیل، وی طالبان معرفت را چهار گروه برمی‌شمارد و ابزار و روش‌های آنان را در باب شیوه‌های حصول معرفت چینی شرح می‌دهد:

۱. اهل حس: ورای حس طور دیگری نمی‌دانند.
۲. اهل علم: طور عقل را ورای طور حس می‌دانند و بدان تمسک می‌جویند.
۳. اهل ذوق: عشق را ورای طور حس و عقل برمی‌شمارند.
۴. اهل کشف: نورالله را ورای حس و عقل و عشق می‌دانند (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۹۴-۱۹۵).

آشکار است که عزیز نسفی ابزار کشف و عیان را بهترین ابزار برای دریافت معرفت و نیل به کمال می‌داند، اما مانند دیگر عارفان سنت دوم برای عقل و حس نیز اعتباری قائل است. علاوه بر اشارات صریح نسفی، این نکته از خلال آرای وی در باب سیر استکمالی نیز دریافت می‌شود. وی طرح‌های متنوعی برای سیر و سلوک بیان کرده که در آن‌ها ابزار کشف و عیان را برتر از دیگر ابزارهای کسب معرفت دانسته و در عین حال قائل به اعتبار دیگر ابزارها نیز بوده است؛ برای مثال، در نظر وی دو شیوه برای دستیابی به مقصود وجود دارد:

۱. تحصیل و تکرار؛

۲. مجاهده ناظر و اذکار.

راه نخست، فراگیری و اکتساب علوم با روش عقلی و نقلی و شیوه دوم صیقل دادن درون و آمادگی برای کشف و عیان است. وی بعد از آنکه مجاهده و اذکار را بر تحصیل و تکرار برتری می‌دهد و بیان می‌کند که از دیدگاه او شیوه دیگری وافی به مقصود است، سالک ابتدا از طریق ریاضات و مجاهدات و تحصیل و تکرار، ظاهر خویش را پاک، و بعد از آن از طریق مجاهده و اذکار، درون خود را صیقلی کند و آماده دریافت انوار غیبی شود (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۰، ۱۳۹-۱۴۱؛ همان، ۱۳۹۱ ب: ۱۸۵). بدین ترتیب، سالک برای رسیدن به کمال می‌تواند هر روز چیزی فراگیرد و صفحه سپید دل خویش را سیاه کند یا هر روز چیزی را از یاد ببرد و صفحه دل را صیقلی کند (همان: ۱۷۲؛ همان، ۱۳۸۶: ۱۴۳). راه نخست، بر استفاده از ابزار عقلی و راه دوم بر معتبردانستن کشف و شهود استوار شده است. نسفی راه نخست را نفی نمی‌کند، اما شیوه دوم را برتر می‌داند.

وجه دیگری از روش و تعیین کننده مشرب عرفانی عارف، موضوع سیر و سلوک است. تبیین و تحلیل آرای عارفان درباره سیر استکمالی در شناخت قوه نظری و به تبع آن شناخت مشی عرفانی آنها، نقش بسیار مهمی دارد. در این میان، نسفی نظریات گوناگون و گاه مبتکرانه‌ای در باب سیر و سلوک بیان می‌کند.<sup>۵</sup> وی در باب مقدمات سلوک، منازل و مراحل آن و غایت و نهایت آن، آرای متنوعی دارد که در بخش مشرب عرفانی او شرح داده خواهد شد. بنیاد همه طرح‌های وی درباره سیر استکمالی بر دو محور استوار است:

۱. توجه سالک به باطن و درون خویش؛

۲. توجه سالک به بیرون خویش.

### ۳-۳. موضوعات و مفاهیم

مهم‌ترین مباحث منعکس در آثار نسفی در سه محور موضوعات خداشناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دسته‌بندی می‌شود.

#### ۳-۳-۱. هستی‌شناسی

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، نسفی از میان سه محور مذکور، بیشتر به موضوعات هستی‌شناختی توجه داشته است و «عالم» و «وجود» از اصطلاحات مهم و پرتکرار در آثار او به‌شمار می‌رود.<sup>۶</sup> از آن‌رو که دامنه مباحث وی در هستی‌شناسی بسیار گسترده است، در این مجال ضروری است آن دسته از آرای وی درباره هستی بیان شود که از طریق آنها می‌توان سنت و مشرب عرفانی او را تبیین کرد.

بنیاد هستی‌شناسی در سنت اول عرفانی بر پایه نظریه وسایط نهاده شده، اما در سنت دوم، با پدید آمدن نظریه وحدت وجود، موضوعات هستی‌شناختی نیز دستخوش تغییر شده است. بر این اساس، عارفان سنت دوم دو موضع درباره نظریه وسایط در نظر گرفتند. برخی این نظریه را به‌طور کلی نفی، و نظریه تجلی را جایگزین کردند و عده‌ای نظریه وسایط را روش عوام دانستند و نظریه تجلی را طریق خواص خواندند. از دیدگاه این گروه، تنها خواص می‌توانند به کمال حقیقی برسند و راه رسیدن به کمال نیز از طریق خواص یعنی نظریه تجلی ممکن است. عزیز نسفی از عارفان دسته دوم به‌شمار می‌رود که علاوه بر

اعتقاد به وحدت وجود، به مبانی هستی‌شناختی سنت اول نیز توجه داشته است. وی چهار طرح کلی از هستی به دست می‌دهد:

۱. «عالم جبروت، عالم ملکوت، عالم ملک: عالم جبروت عبارت است از مرتبه ذات متصف به صفات که در مرتبه حقیقی قرار دارد. عالم ملکوت مرتبه بعدی وجود است که همان عالم معقولات است و از تجلی جبروت آشکار می‌شود. آخرین مرتبه وجود، عالم ملک یا عالم محسوسات است که به واسطه تجلی عالم ملکوت پدیدار می‌شود. جبروت، عالم ماهیات یا عالم حقایق ثابت است که موجودات عالم به صورت بالقوه در آن قرار دارند و در عالم ملکوت به فعل می‌رسند.

۲. مرتبه ذات، مرتبه نفس و مرتبه وجه: هر چیز در عالم سه مرتبه دارد: ذات، نفس، وجه. در مرتبه ذات، صفات هر چیز، یعنی قابلیت و استعداد آن چیز، به صورت بالقوه و مکنون موجود است. این صفات به واسطه افعال آن چیز که مرتبه نفس نامیده می‌شود، به صورت اسما که بالفعل و آشکارند درمی‌آید.

۳. صورت جامعه و صورت متفرقه: همه موجودات عالم دو صورت دارند: صورت جامعه و صورت متفرقه. صورت جامعه، صورت مرتبه ذات است که صفات هر چیز در آن مکنون است و صورت متفرقه، صورت مرتبه وجه است که صورت بالفعل صفات، یعنی اسما در آن قرار دارد.

۴. عالم قوت و عالم فعل» (رئسی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۱۶).

همه طرح‌هایی که نسفی از سلوک به دست می‌دهد، بر دو رکن استوار است:

۱. بالقوه یا بالفعل بودن موجودات؛

۲. اجمال و تفصیل موجودات (همان: ۱۱۵).

چنانکه آشکار است، نسفی در بعضی مباحث هستی‌شناسانه پایبند نظریه وحدت وجود بوده و در مواضعی کوشیده است آن را ارتقا دهد و در برخی مواضع، از جمله در انسان کامل (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۲) در مبحث احادیث اوایل، هستی را بر پایه نظریه وسایط و به شیوه عارفان سنت اول شرح و بیان کرده است.

نکته مهم این است که نسفی آرای گروه‌های مختلف از جمله اهل شریعت، اهل حکمت، اهل تصوف (عارفان سنت اول) و اهل وحدت (عارفان سنت دوم) را در آثار خویش نقل و نقد کرده و در ضمن آن‌ها دیدگاه‌های خود را بیان کرده است.

### ۳-۳-۲. انسان‌شناسی

مباحث مربوط به انسان در آثار نسفی جایگاه مهمی دارد. او کوشیده با تأمل در ابعاد مختلف انسان، تصویری کامل و روشن از او به دست دهد<sup>۷</sup> و برای رسیدن به این هدف علاوه بر تأملات عرفانی به آموختن طب همت گمارد تا مجال شناخت کامل انسان را به دست آورد (نک: نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۸۹).

نسفی خود به صراحت بیان می‌کند که در موضوع هستی دیدگاه‌های تازه و نوآورانه‌ای مطرح کرده که پیش از او کسی بدان‌ها نپرداخته است:

این چنین که در این رساله شرح انسان و مراتب کردم و در هیچ رساله دیگر نکردم و دیگران در کتب خود هم نکرده‌اند. باید که این باب را بسیار خوانی به تأمل و تأنی که کلید خزانه غیب و شهادت، شناختن خود است (نسفی، ۱۳۸۱: ۸۹).

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که وی درباره انسان مطرح می‌کند موضوع کمال است. این مبحث گرچه در سنت اول نیز مطرح بوده، در سنت دوم با کیفیتی متمایز در کانون توجه عارفان و مشایخ قرار گرفته است.

نسفی در ضمن موضوع کمال، توجهی خاص به انسان کامل دارد و درباره ویژگی‌های وی آرای گوناگونی بیان می‌کند. وی برای تبیین جایگاه انسان در عالم هستی عالم را چون جسم می‌داند و انسان کامل را دل آن جسم در نظر می‌گیرد. به اعتقاد وی، مجموعه عالم هستی بدون انسان، کمال ندارد و همه مظاهر هستی به سبب وجود او ظهور پیدا می‌کنند (نسفی، ۱۳۸۶: ۵). این دیدگاه کاملاً منطبق است بر آنچه ابن عربی در فصل نخست فصوص بیان کرده است:

«وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرأة غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة (وكان) روح تلك الصورة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹)

از دیدگاه نسفی، انسان کامل کسی است که در وی اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف وجود داشته باشد (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۳؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۷).

وی در مبحث انسان کامل، دو اصطلاح «بلوغ» و «حریت» را وضع کرده و از طریق آن دو به ترتیب «نهایت» و «غایت» عارف را تبیین کرده است. انسان کامل کسی است که به نهایت خویش رسیده و بالغ شده است؛ بنابراین، به مقام وحدت نائل آمده اما بعد از کمال یافتن و بالغ شدن مرحله‌ای دیگر وجود دارد و آن حریت است؛ یعنی مقام آزادی و رضا (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۰۶-۲۰۷).

بدین ترتیب، کاملان دو دسته می‌شوند: کاملان و کاملان آزاد (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۷). در پیشروی دسته دوم هیچ حجاب و مانعی وجود ندارد. نسفی از حکما، انبیا و اولیا به‌عنوان مصادیق انسان کامل یاد می‌کند. حکیم بر طبایع اشیا آگاه است، نبی خواص و طبایع اشیا را می‌داند و ولی بر طبایع، خواص و حقایق آن‌ها اشراف دارد. پس علم و قدرت ولی از دیگران برتر است (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۹۱).

یکی از موضوعات بحث‌انگیز عرفان اسلامی، به‌ویژه در سنت دوم عرفانی، ارتباط و نسبت نبوت و ولایت است. برخی از عرفا تقدم نبوت بر ولایت را پذیرفته‌اند و بعضی دیگر ولایت را مقدم بر نبوت دانسته‌اند. نسفی در این مبحث «از آرای ابن عربی و بیشتر از دیدگاه‌های سعدالدین حموی تأثیر پذیرفته است... در دیدگاه‌های سعدالدین و نسفی هرچند ولی و ولایت رنگ و روغن خاصی دارد، اما آنان با صراحت ولی را بر نبی مقدم نمی‌دانند. از این نظر آرای او و استادش با دیدگاه‌های ابن عربی تفاوت پیدا می‌کند» (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۷۷).

عزیز ولایت را باطن نبوت و نبوت را ظاهر ولایت می‌داند و از دیدگاه سعدالدین حمویه بیان می‌کند که صاحب‌الزمان مظهر ولایت و خاتم‌الانبیا مظهر نبوت است (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۴۵).

### ۳-۳-۳. خداشناسی

مباحث خداشناختی که در سنت اول عرفانی بیشتر حول محور اسما و صفات الهی شکل گرفته بود، با پیدایش سنت دوم و طرح نظریه وحدت وجود رنگ دیگری به خود گرفت و

دچار دگرگونی عمیق شد. به موجب این نظریه عالم هستی چیزی نیست جز تجلی مراتب گوناگون وجود؛ بنابراین، وجود حقیقی از آن خداست و سایر موجودات مظاهر این وجودند. بدین ترتیب، موضوعات خداشناختی در سنت دوم عرفانی مباحث مربوط به وجود را نیز در خود جای می‌داد و علاوه بر آن، اسما و صفات الهی نیز با توجه به نظریه وحدت وجود شرح و تبیین می‌شد. نسفی در آثار خویش عارفان سنت دوم را اهل وحدت یا اهل حقیقت می‌نامد و آرای آن‌ها را تبیین می‌کند. وی نیز به دیدگاه‌های این گروه متمایل است.

اهل وحدت معتقدند که وجود، یکی بیش نیست و آن خداست (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۵). این همان اعتقاد به وحدت وجود است که از ارکان منظومه فکری نسفی به‌شمار می‌رود. نسفی دیدگاه تازه‌ای در باب اسما و صفات خدا ندارد و در این باره به نقل دیدگاه‌های صدرالدین قونوی و سعدالدین حمویه اکتفا کرده است (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۳۶-۲۳۸). وی همچنین در باب سوم و چهارم مقصد اقصی، آرای اهل تصوف و دیدگاه‌های اهل حکمت را در باب ذات، صفات و افعال خدا شرح می‌دهد (همان: ۲۳۸-۲۴۴).

### ۳-۴. نظام تربیتی

دوران آشنایی عزیز نسفی با عرفان و تصوف اسلامی در سده هفتم هجری قمری، مقارن است با دوره ایجاد تحول بنیادی در عرفان. چنانکه پیش‌تر ذکر شد، در این دوره گفتمان حاکم بر عرفان و تصوف، منطبق بر مبانی سنت دوم عرفانی است؛ هرچند در این دوره هنوز پیروانی بودند که سنت اول عرفانی را ترویج کنند. پیداست در چنین شرایطی در نظام تربیتی سالکان بیشتر موضوعات و مفاهیم مربوط به سنت دوم شرح و بیان می‌شود. عزیز نسفی خود به‌صراحت بدین موضوع اشاره کرده است:

«جماعتی درویشان - کثرهم الله - که در صحبت یکدیگر می‌بودیم، با این بیچاره حکایت کردند که چندین گاه است ما این الفاظ و اسامی که دانایان از علما و حکما و انبیا و اولیا (ع) گفته‌اند و در میان خلق معروف و مشهور گشته است می‌شنویم و می‌خوانیم و از حقیقت این الفاظ و اسامی بی‌بهره و بی‌نصیبیم؛ همچون لفظ وجود و رب و الله و خلق و امر و ملک و ملکوت و ملک و شیطان و انسان و آدم و ولی و نبی و سالک و سلوک و

شرک و توحید و کفر و ایمان و طاعت و معصیت و مبدأ و معاد و بهشت و دوزخ و حیات و ممات و دنیا و آخرت و شب قدر و روز قیامت و سما و ارض و تبدیل ارض و طی سما و صاحب شریعت و قائم قیامت و ختم نبوت و ختم ولایت و مانند این» (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱-۲). وی کوشیده است در آثار خویش چنین موضوعاتی را تبیین کند و گرایش او به سنت دوم عرفانی کاملاً آشکار است. از دیگر سو بر مبنای آنچه از شرح احوال و زندگی نسفی در دست است، می‌توان دریافت که وی بیش از آنکه در حلقه‌های مرید و مرادی به کسب دانش پرداخته باشد، با شرکت در کلاس‌های درس و رابطه استاد و شاگردی معلومات خود را افزایش داده است. نسفی خود در این باب چنین گفته است:

«ای درویش، این بیچاره در عالم سفر بسیار کرد و نیز بزرگان بسیار دریافت از علما و حکما و مشایخ، و در خدمت هریکی مدت‌های مدید بودم و هرچه فرمودند کردم از تحصیل و تکرار و از مجاهدت<sup>۱</sup> و اذکار، و فواید بسیار از ایشان به من رسید و چشم اندرون من به ملک و ملکوت و جبروت گشاده شد و میدان فکر من فراخ گشت و علما را که فنون علم داشتند دوست گرفتم» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

بدین ترتیب می‌توان گفت شیوة تعلیم و تربیت نسفی نیز با سنت دوم عرفانی انطباق دارد.

#### ۴. مشرب عرفانی عزیز نسفی

چنانکه پیش‌تر ذکر شد، دیدگاه‌های عارفان در باب روش، از حیث چندی و چونی سیر و سلوک، موضوعات و مفاهیم و نظام تربیتی، از ارکان مشرب عرفانی به‌شمار می‌رود.

##### ۴-۱. روش

یکی از وجوه مهم در روش هر عارف، دیدگاه وی در باب سلوک است. همان‌گونه که اشاره شد، این موضوع مشرب عرفانی عارف را تبیین می‌کند. از آنجا که تقریباً هر عارف برجسته طرحی خاص از سلوک به دست داده که بر دیگر طرح‌ها منطبق نیست، می‌توان گفت به تعداد عارفان بزرگ مشرب عرفانی وجود دارد. برای تبیین مشرب عرفانی عزیز نسفی ضروری است آرای وی درباره سلوک تبیین شود.



#### ۴-۱-۱. سلوک در دیدگاه نسفی

نظریات نسفی در باب سلوک از موضوعات برجسته در مشی عرفانی وی به‌شمار می‌رود. از جمله مهم‌ترین دیدگاه‌های وی در این باب این است که او سلوک را ابزاری برای رسیدن مسلمانان از درجه عوام به درجه خواص می‌داند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۴). علاوه‌براین، وی منزل خاصی برای آغاز سیر و سلوک در نظر نمی‌گیرد و معتقد است از هر منزلی راهی برای رسیدن به خدا وجود دارد (نسفی، ۱۳۸۶: ۴۱۷) و از دیگر سو مقصد و مقصود همه سالکان را معرفت خدا می‌داند (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۱).

مهم‌ترین طرح‌هایی که نسفی از سیر و سلوک ارائه می‌کند، عبارت است از:

#### ۴-۱-۱-۱. سیر الی الله و سیر فی الله

در سیر الی الله سالک می‌کوشد همه مراتب خویش را ظاهر کند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۸)، عالم صغیر را به پایان رساند و بعد از آن در سیر فی الله خلیفگی خویش را در عالم کبیر نیز اثبات کند (همان). در سیر فی الله بنا بر حدیث «اللهم ارنا الاشياء كما هي» هدف سالک شناخت اشیا و حکمت آنهاست (همان: ۸۷).

نسفی تفاوت دیدگاه اهل تصوف و اهل وحدت را درباره سیر الی الله چنین تبیین کرده

است:

اهل تصوف می‌گویند که سیر الی الله عبارت است از آنکه سالک چندان سیر کند که خدای را بشناسد. چون خدای را شناخت سیر الی الله تمام شد. اکنون ابتدای سیر فی الله باشد و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک بعد از شناخت خدای چندان دیگر سیر کند که تمام صفات و اسامی و افعال خدای را دریابد و علم و حکمت خدای را بداند و صفات و اسامی خدای و علم و حکمت خدای بسیار است، بلکه نهایت ندارد، اگرچه نهایت ندارد تا زنده باشد در این کار باشد، بیت:

از صفات تو آنچه حصه ماست کمتر از قطره‌ای ز صد دریاست

این بود سخن اهل تصوف در بیان سلوک. اهل وحدت می‌گویند سیر الی الله عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که به‌یقین بداند وجود

یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس و به غیر از وجود خدای وجودی دیگر نیست. سیر الی الله تمام شد اکنون ابتدای سیر فی است. و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک بعد از آنکه دانست وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست، چندان دیگر سیر کند که تمامت جواهر اشیا را و تمامت حکمت های آن را کماهی بداند و ببیند و بعضی گفته اند که امکان ندارد یک آدمی این همه بداند و ببیند از جهت آنکه عمر آدمی اندک است و علم و حکمت خدا بسیار (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۲۷).

آشکار است که سخن اهل وحدت در باب سیر الی الله از اعتقاد آن‌ها به وحد وجود نشئت گرفته است؛ یعنی نظریه وحدت وجود بر موضوع سیر استکمالی نیز تأثیر بسزایی داشته است.

#### ۴-۱-۱-۲. مجاهده و مشاهده

تقسیم سلوک به دو مرحله مجاهده و مشاهده در آرای عارفان سنت نخست نیز وجود داشته (نک: دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۶۳) و نسفی نیز به آرای عارفان سنت اول، خاصه در موضوع سلوک توجه بسیار داشته است. وی مرز میان مجاهده و مشاهده را عشق می داند و معتقد است عشق موجب از بین رفتن حجاب های درونی و بیرونی می شود و سالک را از مجاهده به مشاهده می رساند (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۰۴-۲۰۶). آن‌ها که در مرحله مجاهده اند «سالکان ارضی» و کسانی که در مشاهده به سر می برند «سالکان سماوی» هستند (همان: ۱۹۸). نسفی این دو مرحله را چنین بیان می کند:

بدان که سالک ارضی باید بر مرکب مجاهده سوار باشد و به ذکر دائم مشغول بود تا آنگاه که براق مشاهده حاصل شود. چون براق مشاهده حاصل شد و از ذکر بازماند علامت آن باشد که سالک از ارض به سما رسید (همان: ۲۰۱).

#### ۴-۱-۱-۳. تلوین و تمکین

نسفی سلوک را دو مرحله کلی می داند: تلوین و تمکین. سالکی که در تلوین است اسیر شهوت، بنده غضب و عاجز صفات خود است، اما آن که در تمکین قرار یافته پادشاه

شهوَت، خداوند غضب و مالک صفات خویشتن است (همان: ۲۰۵). مانند مجاهده و مشاهده، مرز میان تلوین و تمکین نیز عشق و الهام است (همان: ۲۰۱-۲۰۲).  
در طرح‌های سه‌گانه مذکور، در نخستین مرحله توجه سالک معطوف درون خویش است و در دومین مرحله می‌کوشد اهتمام خویش را بر بیرون مقصور کند.  
پیداست که آرای نسفی در باب هستی و اهمیت توجه به آن در سیر استکمالی، بر دیدگاه‌های وی دربارهٔ سلوک تأثیر گذاشته و سبب شده است شناخت هستی و قدرت یافتن عارف در عالم کبیر از مهم‌ترین مراحل سیر و سلوک به‌شمار آید.

#### ۴-۲. موضوعات و مفاهیم

توجه به موضوعات و مفاهیم در آرا و آثار نسفی، علاوه بر سنت عرفانی، مشرب عرفانی او را نیز معین می‌کند. پیش‌تر اشاره شد که به‌دلیل ماهیت آثار نسفی که از دیدگاه‌های دیگر گروه‌ها و نحله‌های فکری مشحون است، دریافت نظریات او دشوار محسوب می‌شود، اما می‌توان آرای وی را از خلال این اثر و دیگر آثار وی استنباط کرد؛ زیرا از یک‌سو در مقدمهٔ *کشف‌الحقایق* بیان کرده است که مطالب کتاب مقصد اقصی آرای شخصی وی هستند (نک: نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱۶) و از سوی دیگر، سخنان اهل تصوف و اهل وحدت را در این کتاب شرح کرده است. مهم‌ترین موضوعاتی که در این اثر شرح و بیان شده عبارت است از:

رونده، مقصد و مقصود روندگان، سخن اهل تصوف در باب راه بین بنده و خدا، سخن اهل وحدت در باب راه بین بنده و خدا، شریعت، طریقت و حقیقت، عمل اهل طریقت، عمل اهل حقیقت، انسان کامل، کامل آزاد، صحبت، ترک، سخن اهل تصوف در باب سلوک، عروج و جذب، مجذوب، مجذوب سالک، سالک مجذوب، سالک، معنی سلوک، سخن اهل تصوف و اهل وحدت دربارهٔ سیر الی الله و سیر فی الله، سخن اهل تصوف در معرفت ذات خدا و قرب خدا (مراتب قرب، قرب زمانی، قرب صفتی، قرب مکانی)، در بیان صفات خدا و سخن صدرالدین رومی و سعدالدین حمویه در این باب، سخن اهل تصوف در صفات خدا و افعال

خدا، سخن اهل حکمت در معرفت افعال، بیان نظریه و وسایط از دیدگاه حکما، تفاوت آدمیان و احوال آنها، در معرفت ولایت و نبوت و سخن سعدالدین حمویه در این باب، در بیان اعتقاد اهل تقلید، در بیان اعتقاد اهل استدلال و اهل ایمان و اهل تصوف، در بیان اعتقاد اهل کشف یعنی همان اهل وحدت، انواع طوایف اهل وحدت، در بیان معرفت انسان، عالم صغیر و عالم کبیر و تطبیق آن دو، حواس ده گانه، قوت محرکه، نفس ناطقه، روح اضافی، مراتب آدمیان، عروج و ترقی آدمیان، معاد، ترقی سالکان از دیدگاه علما، حکما و اهل وحدت، سخن اهل وحدت در بیان ذات خدا، روح اضافی که جوهر اول عالم کبیر است، ملک و ملکوت.

بدین ترتیب می توان دریافت که نسفی خود را در چه حوزه‌هایی مبتکر و نوآور می دانسته و چه موضوعاتی در مشرب عرفانی وی نقش محوری داشته‌اند.

#### ۴-۳. نظام تربیتی

چنانکه گفته شد، نظام تربیتی و گفتمان عرفانی حاکم بر این نظام نقش ویژه‌ای در شکل‌گیری و شناخت سنت و مشرب عرفانی دارد. برخی از نکات مهم در باب نظام تربیتی نسفی بدین شرح است:

در مقدمه کشف‌الحقایق، مهم‌ترین اثر نسفی، به نکته‌ای اشاره شده است که در تبیین مشرب عرفانی وی نقشی بسزا دارد. وی در ضمن بیان خواب خویش می‌آورد:

«رسول فرمود که امروز شیخ سعدالدین از تو حکایت می‌گذارد و خاطر او نگران حال تو می‌بود. حکایت این بود که می‌گفت که هر معانی که من در چهارصد پاره دفتر از صغار و کبار جمع کرده ام عزیز آن جمله را در این ده رساله جمع کرده است. هرچند که من در اخفا و پوشیده کردن سعی کرده‌ام، او در اظهار و گشاده کردن سعی کرده است» (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۶).

این موضوع آشکار می‌کند که مطالب کشف‌الحقایق با مشرب عرفانی سعدالدین حمویه کاملاً منطبق است. سعدالدین حمویه از جمله عارفانی است که در بطن تغییر سنت عرفان اسلامی قرار داشته است. وی از سویی خلیفه شیخ نجم‌الدین کبری از عارفان سنت

نخست است و از سوی دیگر محضر ابن عربی را دریافته و با مهم‌ترین شاگرد وی یعنی صدرالدین قونوی نیز هم صحبت بوده است. وی با مبانی هر دو سنت عرفانی آشنایی داشته و این موضوع قرائن فراوانی در آثار وی و تذکره‌ها دارد. علاوه بر این، تمایلات شیعی سعدالدین نیز بسیار پررنگ بوده است. برخی از شخصیت‌های مهم عرفانی شیعه همچون سید حیدر آملی به عقاید شیعی نسفی اشاره، و نام وی را در کنار ابن عربی و سعدالدین حمویه ذکر کرده‌اند (آملی، ۱۳۷۴: ۲۳۸-۲۳۹). همچنین بعضی منابع متأخر نیز نسفی را پیرو ابن عربی و معتقد به وحدت وجود دانسته‌اند (شیروانی، بی‌تا: ۲۶؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۶۱: ۵۶۶).

### جمع‌بندی

براساس آنچه گفته شد، می‌توان دیدگاه‌های نسفی را در چند بخش دسته‌بندی کرد تا سنت و مشرب عرفانی وی آشکار شود.

وی در مباحث خداشناختی به نقل اقوال صدرالدین قونوی و سعدالدین حمویه پرداخته و نوآوری خاصی در این زمینه ندارد. عمده دستاوردهای فکری نسفی در زمینه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. در این حوزه‌ها نیز بنیاد دیدگاه‌های وی اعتقاد به وحدت وجود است، اما این نظریه در تمام زوایای اندیشه وی رسوخ نکرده است. بر همین اساس گاه موضوعات را آشکارا بر پایه وحدت وجود شرح و بیان کرده و گاه خود را متمایل به اهل تصوف (عارفان سنت نخست) نشان داده است و مباحث را به گونه‌ای تبیین کرده است که هیچ نشانی از وحدت وجود در آن‌ها نیست؛ برای مثال، در باب وجود و موجودات وی چندین طرح از مراتب هستی به دست داده که برخی از آن‌ها بر وحدت وجود، بعضی براساس نظریه و سایط و بعضی نیز بر تأملات عرفانی سعدالدین حمویه و خود نسفی استوار شده‌اند. درباره موضوعات انسان‌شناختی مانند سلوک نیز چنین است. طرح‌های متنوعی از سیر و سلوک ارائه کرده که عمده آن‌ها منطبق بر مشی عارفان سنت اول هستند، ولی در یکی از آن طرح‌ها که سیر استکمالی را به دو بخش سیر الی الله و سیر فی الله تقسیم کرده، سیر الی الله را دقیقاً بر پایه اعتقاد به وحدت وجود شرح داده و دیدگاه خویش را به صراحت منطبق بر آرای اهل وحدت دانسته است.

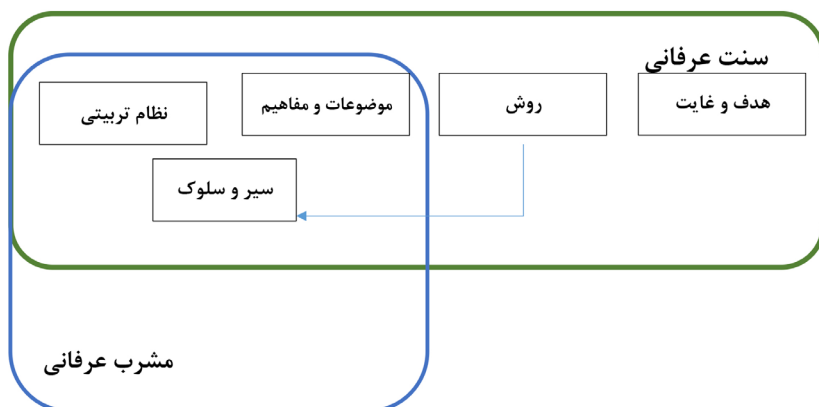
بنابر آنچه گفته شد، می‌توان در اصول و مبانی فکری و بنیاد دیدگاه‌های عرفانی، نسفی را از عارفان سنت دوم برشمرد، اما وی در فروع و جزئیات همچنان پایبند سنت اول و آموزه‌های نجم کبری و سعدالدین حمویه باقی مانده است. چنانکه در باب استاد وی، سعدالدین نیز این موضوع صادق است. از اشارات نسفی به‌خوبی پیداست که سعدالدین به وحدت وجود معتقد بوده است (نک: نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۱۸؛ نسفی، ۱۳۸۶: ۳۵۷)، اما به گواه تألیفات سعدالدین و نیز مقاصد السالکین که نگاشته‌شده‌اش بوده، موضوع وحدت وجود در همه ارکان منظومه فکری وی سریان نیافته است.

### نتیجه‌گیری

تبیین سنت و مشرب عرفانی را می‌توان نخستین و ضروری‌ترین گام در پژوهش‌های عرفانی به‌شمار آورد. برای تحقق این هدف باید طرحی روشمند و علمی به دست داد که هم بر ماهیت عرفان اسلامی منطبق باشد و هم بتواند نیازهای پژوهشی در زمینه سنت و مشرب عرفانی را برطرف کند. در تبیین سنت عرفانی چهار رکن اساسی وجود دارد: ۱. هدف و غایت، ۲. روش، ۳. موضوعات و مفاهیم، ۴. نظام تربیتی. برای مشخص کردن مشرب عرفانی نیز باید به سه محور توجه کرد: ۱. سیر و سلوک، ۲. موضوعات و مفاهیم، ۳. نظام تربیتی.

عزیز نسفی از عارفان برجسته سده هفتم هجری، کوشیده است بین دو سنت تلفیق به‌وجود آورد، اما بیشتر به سنت دوم تمایل دارد. در واقع، وی در اصول و مبانی پیرو سنت دوم و در فروع دنباله‌رو سنت اول عرفانی است. همچنین مشرب عرفانی او برگرفته از مشرب عرفانی سعدالدین حمویه است، اما نسفی خود نظریات مبتکرانه‌ای دارد که موجب شده است به مشرب استاد خود سعدالدین محدود نباشد و در فروع عرفان اسلامی طرحی نو دراندازد.

ارکان و رابطه سنت و مشرب عرفانی را می‌توان مطابق نمودار زیر ترسیم کرد:



### پی‌نوشت

۱. ابوحامد غزالی و بعضی حکما اعتقاد دارند که خداوند بدون نظر در عالم شناخته می‌شود و این غلط است. بله، بدون نظر در عالم ذات قدیم ازلی شناخته می‌شود، اما اله‌بودن او شناخته نمی‌شود، مگر آنکه مألوه یعنی عالم شناخته شود؛ پس عالم دلیل بر اوست.
۲. برای مثال، عزیز نسفی انسان کامل را کسی می‌داند که «راحت به خلق برساند» (نک: نسفی، ۱۳۸۶: ۷۴).
۳. برای آشنایی با دیدگاه‌های متنوع و متعدد مشایخ دربارهٔ مراحل سلوک، نک: دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۶: ۲۰۲-۲۷۰.
۴. برای مثال، مشرب عرفانی روزبهان بقلی متفاوت با استادش ابن‌خفیف شیرازی است (نک: میرباقری‌فرد و نجفی، ۱۳۹۳: ۳۵-۴۰).
۵. برای تفصیل در باب دیدگاه نسفی دربارهٔ سلوک نک: رئیسی، ۱۳۹۴، ۶۵-۸۴.
۶. برای تفصیل در باب دیدگاه‌های هستی‌شناختی نسفی نک: رئیسی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۳-۱۲۰.
۷. برای تفصیل در باب آرای عزیز نسفی دربارهٔ انسان نک: میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱، ۶۸-۹۵.
۸. متن: مجاهدات.

### منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). *فصوص‌الحکم*. تحقیق و تصحیح ابوالعلاء عقیفی. الزهرا. تهران.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۷۴). *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار* (به انضمام رسالهٔ نقد النقود فی معرفه الوجود). تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه. علمی و فرهنگی. تهران.

- حضرتی، حسن و منیره ناصح ستوده. (۱۳۸۹) «تبیین نظری نهضت‌های شیعی صوفی در ایران (قرن هفتم تا دهم ه. ق)». *مطالعات تاریخ اسلام*. ش ۶. صص ۵۱-۷۴.
- دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میرباقری فرد. (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف ۱*. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). تهران.
- رئیسی، احسان. (۱۳۹۴). «دیدگاه نسفی درباره سلوک عرفانی». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال هفتم. ش ۱۳. صص ۶۵-۸۴.
- رئیسی، احسان و همکاران. (۱۳۹۲). «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال پنجم. ش ۸. صص ۹۳-۱۲۰.
- شیروانی، زین العابدین. (بی تا)، *بستان‌السیاحه*. به تحقیق حسن بدرالدین. سنایی. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۵). *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- کرین، هانری. (۱۳۷۱). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه اسدالله مبشری. چ چهارم. امیرکبیر. تهران.
- مقدس اردبیلی، احمدبن محمود. (۱۳۶۱). *حدیقه‌الشیعه*. چ دوم. گلی. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۹). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. صص ۶۵-۸۸.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۱). *مقدمه بیان‌التنزیل*. سخن. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۴). *تاریخ تصوف ۲*. سمت. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و زهره نجفی. (۱۳۹۳). *مقدمه منطق‌الاسرار بیان‌الانوار روزبهان بقلی*. سخن. تهران.
- نسفی، عزیزبن محمد. (۱۳۵۲). *مقصد اقصی (به انضمام اشعه‌اللمعات جامی و چند کتاب عرفانی دیگر)*. تصحیح و مقابله حامد ربانی. گنجینه. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۱ الف). *بیان‌التنزیل*. شرح احوال، تحلیل آثار. تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد. سخن. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۱). *زبدة الحقایق*. تصحیح مقدمه و تعلیقات: حق‌وردی ناصری. طهوری. تهران.



- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل*. تصحيح ماريژان موله. طهوري. تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ ب). *كشفا الحقايق*. تصحيح سيدعلي اصغر ميرباقرى فرد. سخن. تهران.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. (۱۳۷۵)، *كشفا المحجوب*. تصحيح ژو كوفسكى. طهوري. تهران.

## Refrences

- Amoli, S. H. (1995). *Jāme' al-asrār wa manba' al-anwār (Including Resālat naqd al-noqūd fī ma' refat al-wojūd* (H. Corbin & U. I. Yahya, Eds.). Tehran: Institut Français de Recherche en Iran.
- Attar, F. (2006). *Manteq at-tair* [The conference of the birds] (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Tehran: Sokhan Publications.
- Corbin, H. (1992). *History of Islamic philosophy* (4<sup>th</sup> ed.) (A. Mobasheri, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publications.
- Dehbashi, M., & Mirbagheri Fard, A. (2005). *Tarikh-e tasavof I* [History of Sufism I]. Tehran: SAMT Publications.
- Hazrati, H., & Naseh Setoodeh, M. (2010). Explanation of Shia-Sufi movements in Iran: Seventh to tenth centuries (A.H). *Journal of Historical Studies of Islam*, 6, 51-74.
- Hujwiri, A. (1996). *Kashf-ul-mahjub* [Revelation of the veiled] (V. Zhokovski, Ed.). Tehran: Tahoori Publications.
- Ibn Arabi, M. (1991). *Fosoos al-hekamt*[The bezels of wisdom] (A. Afifi, Ed.). Tehran: Alzahra Publications.
- Mirbagheri Fard A, Najafi, Z. (2014). *Manṭiq al-asrār bi-bayān al-anwār Ruzbihan Baqli*. Tehran: Sokhan Publications.
- Mirbagheri Fard, S.A. (2012). *Moghadameh bayān al-tanzil* [Bayān al-tanzil introduction]. Tehran: Sokhan Publications.
- Mirbagheri Fard, S.A. (2012). Practical and intellectual mysticism or first and second mystical traditions?( Contemplation on the foundations of Islamic Sufism and mysticism). *Journal of Research on Mystical Literature (Gohare-i-Guya)*, 6(2), 65-85.
- Mirbagheri Fard, A. (2015). *Tarikh-e tasavof II* [History of Sufism II]. Tehran: SAMT Publications.
- Moghaddas Ardabili, A. (1982). *Hadiqat al-Shi'a* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Goli Publications.
- Nasafi, A. (2012). *Bayān al-tanzil* (A. A. Mirbagheri Fard, Ed.). Tehran: Sokhan Publications.
- Nasafi, A. (1974). *Maqṣad-e aqṣā (Including Asha'e Lama'at by Jami and other mystical books* (H. Rabbani, Ed.). Tehran: Ganjineh Publications.
- Nasafi, A. (2002). *Zobdatal-haqāyeq* (H. Naseri, Ed.). Tehran: Tahoori Publications.
- Nasafi, A. (2007). *Al-Insān al-kāmil* (M. Molé, Ed.). Tehran: Tahoori Publications.

- Nasafi, A. (2012). *Kašf al-ḥaqāyeq* (A. A. Mirbagheri Fard, Ed.). Tehran: Sokhan Publications.
- Raeisi, E. (2015). Nasafi's view of mystical journey. *Journal of Mystical Literature*, 7 (13), 65-84.
- Raeisi, E., et al. (2015). Existence and its levels from Aziz Nasafi's viewpoint. *Journal of Mystical Literature*, 5(8), 93-121.
- Shirvani, Z. (?). *Bustan al-siyahat* [The flower bed of journey]. Tehran: Sanaei Publications.



## A Method of Explaining Mystical Tradition and Disposition (Case Study: Aziz Nasafi)

Seyyed Ali Asghar MirBagheri Fard<sup>1</sup>  
Ehsan Reisi<sup>2</sup>

Received: 12/09/ 2017

Accepted: 18/12/2017

### Abstract

To accomplish the research objectives in mystical studies, it is essential to adopt a methodology that is organized, scientific, and consistent with the nature of the field. One of the fundamental issues in mystical research is recognition of the mystical tradition and disposition of every mystic. In fact, explaining the tradition and disposition of the mystics seems to be the first and crucial step in conducting mystical studies. In this paper, we present a method for explicating mystical traditions and dispositions in accordance with the nature of Islamic mysticism. In this method, four pillars (the goal and the ultimate end, method, themes and concepts, and educational system) are identified for the mystical tradition, and three axes (the journey, themes and concepts, and educational system) are determined for mystical disposition. These pillars and axes make it possible to explicate the mystical tradition and disposition of a mystic. In addition, in this paper, *Aziz bin Muhammad Nasafi* has been selected as a case for discussing the applicability of the method. He strived to choose a path between the two mystical traditions. Accordingly, he adhered to the second tradition in basics and principles, and followed the first mystical tradition in subordinate issues. His mystical disposition is also based on his master's, *Saad al-Din Hamooyeh*, mystical disposition, which is of course accompanied with his initiatives in the areas of conduct and ontology.

**Keywords:** *Mystical tradition, Mystical disposition, Mystical research, First mystical tradition, Second mystical tradition, Aziz Nasafi.*

---

<sup>1</sup> Professor of Persian Language and Literature Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding author). a.mirbagherifard@gmail.com

<sup>2</sup> Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran. ehsan.reisi@gmail.com

## The Aesthetic System of Discourse in the Interaction of Sound and Light: Based on the Story of “Halima’s Asking Help of the Idols”

Ebrahim Kana’ni<sup>1</sup>

Received: 20/11/2017

Accepted: 18/07/2018

### Abstract

In the present paper, the realization of aesthetic system of discourse is analyzed in the story of “Halima’s Asking Help of the Idols” in the fourth book of Mathnavi. Collaboration and interaction between “sound” and “light”, as two forces, play a significant role in this story’s plot; on the basis of which meaning is formed. Examining the semiotic function of these two factors suggests that a kind of aesthetic system governs the infrastructure of this story. This system is realized in a sensory-perceptual and event-based process and with elements such as affection, sense, event, and state. The issue that arises is how light and sound in an interactive and sensory-perceptual process form a new discourse and create an unpredicted meaning. The main question addressed in this study is how these two factors can lead to the realization of the aesthetic system and transcendence of the discourse. Also, the question arises as to what the function of such a process is. In fact, the purpose of the research is to investigate the formation of the aesthetic system in the discussed story and explain its semio-semantic function. Our hypothesis is that the two factors of "sound" and "light" form an interactive atmosphere. This creates a sensory, event-based, and state space in the discourse; as a result of which the aesthetic system and the transcendental status of presence are realized.

**Keywords:** *Interaction, Sound and light, Discourse aesthetics, Semio-semiotics, Halima’s Asking Help of the Idols in Mathnavi.*

---

<sup>1</sup> Assistant Professor of Persian Language and Literature, Kosar University of Bojnord, Bojnord, Iran. ebrahimkanani@kub.ac.ir

fism can also be considered an attempt to stabilize the desired discursive order by dividing Sufism into two positive and negative poles.

**Keywords:** *Sufism, Safavid era, Refutation writing, Critical discourse analysis, Shia clergy.*

## Discourse Analysis of Refutation Treatises on Sufism in the Safavid Era

Hussein Abdi<sup>1</sup>  
Seyed Mahdi Zarghani<sup>2</sup>

Received: 25/12/2017

Accepted: 04/08/2018

### Abstract

The contradictory and multidimensional relationship between Shi'ism, Sufism and monarchy in the Safavid period has led to the formation of particular discourses, propositions and discursive actions in that era. This relationship has been formed around the quest for socio-political legitimacy with the aim of stabilizing a desirable discursive order. The religious refutations by the Sufis and Shia clergy could be considered as political and ideological media aimed at challenging the political and social legitimacy of the rival discourse. In this paper, we attempt to investigate the way Persian refutations encountered Sufism during Safavid era with discourses about Sufism. This analysis is done at two textual and meta-textual levels. In textual analysis, using critical linguistic tools, we sought to identify the persuasive techniques and argumentative propositions deployed for confronting Sufism, and in meta-textual analysis we attempted to investigate the historical structures which affected the authors' approach and the relationship of the texts with effective historical mechanisms. From this perspective, it seems that the authors of refutations attempted to alienate the discourses of Sufism and reproduce the ideological distance between Sufism and Shi'ism by deploying certain strategies such as defaming the elites' reputation and decontextualizing the teachings of Sufism. The major discursive proposition of these treatises is the denial of any historical and epistemological relationship between Sufism and Shi'ism. The moderate approach of some elites of that era in criticizing Su-

---

<sup>1</sup> PhD Candidate of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. hosein.abdi@gmail.com

<sup>2</sup> Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding author). zarghani@um.ac.ir

## Knowledge and Boundary Situations in Mowlavi's Mathnavi

Monireh Taliehbakhsh<sup>1</sup>  
Alireza Nikouei<sup>2</sup>

Received: 09/05/ 2018

Accepted: 30/07/ 2018

### Abstract

Despite the prevalent and dominant assumption which considers mystical texts devoid of epistemological and philosophical propositions, cognitive and metacognitive propositions and principles can be seen profusely in mystical texts, specifically in Mowlavi's couplets. Mowlavi is well aware of the role of schemas, mentalities, and situations in shaping human cognition. Although this was Existentialism that initially conceptualized existential experiences. Yet human being has found himself involved with these situations since the advent of existence. Intellectuals such as Mowlavi have also referred to these existential experiences. From Mowlavi viewpoint, our knowledge of self and the world is based on the accounts that we dogmatically consider as absolute and definite. However, upon being put in certain situations, we get to realize that they are not that reliable. To display the incredibility of conditional mentalities and cognition, he frequently places his stories' characters in brittle, tensional, and boundary situations to make their inaccurate and negative schemas—which seem evident, natural and credible—get deconstructed and transformed by examining existential experiences. Through experiencing such boundary situations (using Jaspers' words) and the anxiety caused by them, reliable supports and formal stereotypes begin to collapse, and the possibility of new experiences and perspectives, such as the possibility of experiencing beyond the limits, namely, transcendence and existence, is raised.

**Keywords:** *Mowlavi, Jaspers, Knowledge, Boundary situation, Anxiety.*

---

<sup>1</sup> PhD Candidate of Mystical Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Correspondence author). monire.taliebakhsh@modares.ac.ir

<sup>2</sup> Associate Professor of Persian Language and Literature, Guilan University, Guilan, Iran. nikouei@guilan.ac.ir



## Semiology of Nizami's States of Seclusion in Makhzan al-Asrar

Hasan Shamian<sup>1</sup>  
Samaneh Jafari<sup>2</sup>

Received: 28/04/ 2018

Accepted: 18/07/2018

### Abstract

One of the most prominent works of Persian language and literature is Nizami's Makhzan al-Asrar, which can be studied as an open source text. This work, as the name implies and as the poet declares, is the source of divine secrets and mysteries, and contains elements and sections that could be understood only by thinking beyond the surface meaning and discovering the archetypal symbols and themes. One of the most important and complex parts of Makhzan al-Asrar is the part that Nizami describes his two states of seclusion and their fruitful results. The purpose of this research is to analyze the symbolism of this part; a true and accurate understanding of which unravels many mysteries of Makhzan al-Asrar, on the one hand, and aids the audience to appreciate the symbolic concepts of other poems of Nizami, on the other hand. Findings of this library-oriented research reveal that the dual states of seclusion by Nizami unveil the real events which happened to him; through which he encountered archetypal symbols such as paradise, Anima, heart, wind, old-wise, shadow and the like, and experienced a spiritual and inner rejuvenation resulted from his deep musings.

**Keywords:** *Nizami Ganjavi, Makhzan al-Asrar, Dual states of seclusion, Process of psychic individuality.*

---

<sup>1</sup> Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Farhangian University (Corresponding author). hasan.shamyan@gmail.com

<sup>2</sup> Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Farhangian University. Samanehjafari101@yahoo.com

of Ibn Arabi. Of course, other currents, discourses and minor and major mystical, philosophical and theological schools of thoughts have also been at work in the emergence and transformation of this theory.

**Keywords:** *Islamic mysticism, Divine love theory, Mystical prose.*

## **Studying the Flow of Divine Love Theory in Persian Mystical Texts: From Advent to the Ninth Century (AH)**

**Mohammad Rahmani<sup>1</sup>  
Seyyed Mohsen Hosseini<sup>2</sup>  
Mohammad Reza Hassani Jalilian<sup>3</sup>**

Received: 18/03/2018

Accepted: 03/07/2018

### **Abstract**

The theory of divine love has undergone a special transformation in Iranian-Islamic mysticism. Having been formed in particular streams, it transformed and eventually evolved. The aspects of this theory have been raised in various and sometimes different forms in mystical texts including the types and dimensions of love, the permission or lack of permission to attribute it to God, the relationship of true love with the virtual beloved, and the relationship of love with mystical ontology. In this paper, employing descriptive-analytical research method, the evolution of this theory in Persian mystical texts and its most prominent intellectual and discursive currents is investigated. In the early periods, Sufis conservatively avoided the use of the word "love" for expressing the relationship between man and God, and used the word "affection" (hobb) instead; chiefly relying on Islamic-Quranic teachings. However, since the fifth century onwards, many Sufis, despite theologians' disagreements, have displayed tendencies to use "love" rather than the Qur'anic concept of affection. Initial denial, relative acceptance in the fourth and fifth centuries, and absolute acceptance from the fifth century onwards, illustrate the evolution of this theory in Persian mystical texts. Moreover, it seems that attention has been paid to this theory in the four currents of Khorasan school, Shiraz school, Suhrawardi thoughts and the school of unity

---

<sup>1</sup> PhD Candidate of Persian Language and Literature, Lorestan University, Lorestan, Iran. rahmanimohamad98@yahoo.com

<sup>2</sup> Associate Professor of Persian Language and Literature, Lorestan University, Lorestan, Iran (Corresponding author). hoseyna\_sm@yahoo.com

<sup>3</sup> Associate Professor of Persian Language and Literature, Lorestan University, Lorestan, Iran. hasanijalilian@yahoo.com

## Refuting a Misappraisal of Hadiqat Based on Sanai Semiology

Vida Dastmalchi<sup>1</sup>  
Rahman Moshtaghmehr<sup>2</sup>

Received: 07/04/2018

Accepted: 23/07/2018

### Abstract

Modarres Razavi in *Hadiqat al Haqiqa* annotations, under "Drunken Camel in the Desert" anecdote has noted that from his viewpoint Sanai's statements about "camel" reveal his mistranslation or misunderstanding of the anecdote's original source, i.e. Ibn- al- Muqaffa's *Kalilah and Dimnah*. In the original anecdote in *Mahabharata* and *Kalilah and Dimnah*, this word has been recorded as "ifil". Hence, it is probable that Sanai has mistakenly translated this word as "underage camel". However, what can be realized from animal semiology in Sanai's thoughts is that he has selected "camel" symbol deliberately and consciously. On this basis, in this paper we propose four duly-substantiated reasons for "Sanai's deliberate selection" hypothesis taking into consideration Sanai's dream interpretation in *Hadiqa*; the national symbolic tradition used in narrating *Esfandiar* expedition to *Zabulistan*, the climatic and geographical evidence in *Hadiqa* anecdotes, and the allegorical narrative of "the Affair of the Elephant" in Sanai's *Hadiqa*.

**Keywords:** *Hadiqa, Sanai, Symbolism, Drunken camel in the desert anecdote.*

---

<sup>1</sup> Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding author). dastmalchivida@yahoo.com

<sup>2</sup> Professor of Shahid Madani University, Tabriz, Iran. r.moshtaghmehr@gmail.com



# Contents

|  |     |
|--|-----|
| <b>Refuting a Misappraisal of Hadiqat Based on Sanai Semiology</b><br><i>Vida Dastmalchi, Rahman Moshtaghmehr</i>  | 7   |
| <b>Studying the Flow of Divine Love Theory in Persian Mystical Texts: From Advent to the Ninth Century (AH)</b><br><i>Mohammad Rahmani, Seyyed Mohsen Hosseini, Mohammad Reza Hassani Jalilian</i> | 23  |
| <b>Semiology of Nizami's States of Seclusion in Makhzan al-Asrar</b><br><i>Hasan Shamian, Samaneh Jafari</i>   | 55  |
| <b>Knowledge and Boundary Situations in Mowlavi's Mathnavi</b><br><i>Monireh Taliehbakhsh, Alireza Nikouei</i>   | 83  |
| <b>Discourse Analysis of Refutation Treatises on Sufism in the Safavid Era</b><br><i>Hussein Abdi, Seyyed Mahdi Zarghani</i>   | 119 |
| <b>The Aesthetic System of Discourse in the Interaction of Sound and Light: Based on the Story of "Halima's Asking Help of the Idols"</b><br><i>Ebrahim Kana'ni</i>                                | 145 |
| <b>A Method of Explaining Mystical Tradition and Disposition (Case Study: Aziz Nasafi)</b><br><i>Seyyed Ali Asghar MirBagheri Fard, Ehsan Reisi</i>  | 171 |
| <b>Abstracts of Papers in English</b>  |     |



**In the Name of God**

**Biannual Journal of Mystical Literature**

**Vol. 9, No. 16, 2017**

**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](mailto:adabiaterfani@Alzahra.ac.ir)

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

This periodical will be indexed in

[www.Isc.gov.ir](http://www.Isc.gov.ir)

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

***Alzahra University Publications***

***Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran***

***Postal Code: 1993891176***

**ISSN: 2008-9384**

**E-ISSN: 2838-1997**