



دانشگاه الزهرا

ادبیات عرفانی

دوفصلنامه علمی

دانشگاه الزهرا (س) - معاونت پژوهشی

سال یازدهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۸

- ۷-۳۱ بررسی استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» در متون عرفانی
فاطمه سلطانی، طاهره میرهاشمی
- ۳۳-۴۹ پژوهشی در غزلیات منسوب به مولانا در دو جنگ کهن
زهرا پارساپور، اکرم کرمی
- ۵۱-۷۸ تجربه عرفانی در «موقعیت‌های مرزی» و بازتاب آن در مثنوی
(مطالعه موردی حکایت‌های پیر چنگی و موسی و شبان)
قدرت‌الله طاهری
- ۷۹-۱۰۵ تحلیل محتوای کیفی و کمی گلشن راز شیخ محمود شبستری
داود اسپرهم، مانده سادات دربندی
- ۱۰۷-۱۲۷ دیپلماسی عرفانی؛ نگاهی به آثار حضور «شاه همدان» در کشمیر
محمد مهدی پور غلامعلی
- ۱۲۹-۱۵۱ سفر؛ تجربه زیسته
خوانش آگزستانسیالیستی از الگوی سفر-زندگی شمس پرنده
نگین بی نظیر
- ۱۵۳-۱۷۴ کتاب تحقیقات از خواجه محمد پارسا و آرای عرفانی و کلامی وی
تقی اژه‌ای، غلامعباس صائب

بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه علمی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال یازدهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سرمدیر: مهدی نیک‌منش

ویراستار فارسی: سپیده جواهری

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلهرود

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 طباطبائی

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی / ۲۶۱۱۵۵۷۴-۲۱

ترتیب انتشار: دوفصلنامه

شمارگان: ۵۰ نسخه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

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

پست الکترونیک: 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.

شاپای چاپی: ۲۰۰۸-۹۳۸۴

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۱۹۹۷

شرایط پذیرش مقاله

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

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

مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده است.

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

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

ضوابط تنظیم مقالات

مقاله‌ها باید به ترتیب دارای بخش‌های زیر باشد:

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

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

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

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

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

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

• رعایت نیم‌فاصله در تایپ مقاله‌ها الزامی است.

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

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

شیوه درج منابع

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

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

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

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

مراجعه به سایت «نشانی دقیق پایگاه اینترنتی».

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

صورت لاتین درج شود.

دوفصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

www.Isc.gov

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

- پایگاه اطلاعات نشریات کشور

معرفی پایگاه الکترونیکی دوفصلنامه ادبیات عرفانی

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

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

مشاوران علمی این شماره

ردیف	نام	نام خانوادگی	محل خدمت
۱.	داوود	اسپرهم	دانشگاه علامه طباطبائی
۲.	حسین	آقا حسینی	دانشگاه اصفهان
۳.	محمد صادق	بصیری	دانشگاه شهید باهنر کرمان
۴.	محمد	بهنام فر	دانشگاه بیرجند
۵.	نگین	بی نظیر	دانشگاه گیلان
۶.	مهین	پناهی	دانشگاه الزهرا (س)
۷.	محمد	تقوی	دانشگاه فردوسی مشهد
۸.	علیرضا	حاجیان‌نژاد	دانشگاه تهران
۹.	مریم	حسینی	دانشگاه الزهرا(س)
۱۰.	سید محسن	حسینی	دانشگاه لرستان
۱۱.	بهجت السادات	حجازی	دانشگاه شهید باهنر کرمان
۱۲.	اکرم	جودی نعمتی	دانشگاه امام صادق
۱۳.	قدسیه	رضوانیان	دانشگاه مازنداران
۱۴.	سید مهدی	زرقانی	دانشگاه فردوسی مشهد
۱۵.	مهدی	زمانی	دانشگاه پیام نور
۱۶.	فرهاد	ساسانی	دانشگاه الزهرا(س)
۱۷.	ناصر	سارلی	دانشگاه خوارزمی
۱۸.	علی اکبر	سام خانیانی	دانشگاه بیرجند
۱۹.	سعید	شفیعون	دانشگاه اصفهان
۲۰.	علی	صفایی سنگری	دانشگاه گیلان
۲۱.	سهیلا	صلاحی مقدم	دانشگاه الزهرا(س)
۲۲.	قدرت الله	طاهری	دانشگاه شهید بهشتی
۲۳.	حبیب الله	عباسی	دانشگاه خوارزمی
۲۴.	عبدالحسین	فرزاد	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۵.	نسرین	فقیه ملک مرزبان	دانشگاه الزهرا(س)
۲۶.	علیرضا	فولادی	دانشگاه کاشان
۲۷.	سیدعلی	قاسم‌زاده	دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
۲۸.	محمد کاظم	کهدویی	دانشگاه یزد
۲۹.	محبوبه	مباشری	دانشگاه الزهرا(س)
۳۰.	مهدی	مجبئی	دانشگاه زنجان
۳۱.	بتول	مهدوی	دانشگاه مازندران
۳۲.	عباس	محمدیان	دانشگاه حکیم سبزواری
۳۳.	فاطمه	مدرسی	دانشگاه ارومیه
۳۴.	سید جواد	مرتضایی	دانشگاه فردوسی مشهد
۳۵.	رحمان	مشتاق مهر	شهید مدنی آذربایجان
۳۶.	مهدی	نیک منش	دانشگاه الزهرا(س)
۳۷.	ناصر	نیکویخت	دانشگاه تربیت مدرس
۳۸.	علیرضا	نیکویی	دانشگاه گیلان
۳۹.	پارسا	یعقوبی جنبه‌سرای	دانشگاه کردستان
۴۰.	محمد کاظم	یوسف پور	دانشگاه گیلان

فهرست مطالب

- ۷-۳۱ بررسی استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» در متون عرفانی
فاطمه سلطانی، طاهره میرهاشمی
- ۳۳-۴۹ پژوهشی در غزلیات منسوب به مولانا در دو جنگ کهن
زهرا پارساپور، اکرم کرمی
- ۵۱-۷۸ تجربه عرفانی در «موقعیت‌های مرزی» و بازتاب آن در مثنوی
(مطالعه موردی حکایت‌های پیر چنگی و موسی و شبان)
قدرت‌الله طاهری
- ۷۹-۱۰۵ تحلیل محتوای کیفی و کمی گلشن راز شیخ محمود شبستری
داود اسپرهم، مائده سادات دربندی
- ۱۰۷-۱۲۷ دیپلماسی عرفانی؛ نگاهی به آثار حضور «شاه همدان» در کشمیر
محمد مهدی پورغلامعلی
- ۱۲۹-۱۵۱ سفر؛ تجربه زیسته
خوانش اگزویست‌نسیالیستی از الگوی سفر-زندگی شمس پرنده
نگین بی نظیر
- ۱۵۳-۱۷۴ کتاب تحقیقات از خواجه محمد پارسا و آرای عرفانی و کلامی وی
تقی ازه‌ای، غلامعباس صائب

بررسی استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» در متون عرفانی^۱

فاطمه سلطانی^۲
طاهره میرهاشمی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۳/۲۷

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

در جستار حاضر، استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» در سه متن عرفانی *انسان کامل* عزیزالدین نسفی، *مرصادالعباد* نجم‌الدین رازی و *معارف بهاء‌ولد* بررسی می‌شود. پرسش‌های پژوهش عبارت‌اند از: ۱. نویسندگان این آثار کدام‌یک از دریافت‌ها و تجربه‌های عرفانی - انتزاعی خود را درباره عالم هستی با بهره‌گیری از قلمرو مبدأ درخت تبیین کرده‌اند؟ ۲. از انطباق میان حوزه مبدأ و مقصد در استعاره مفهومی مورد بحث، چه جفت‌های متناظری شکل گرفته است؟ نگارندگان برای پاسخگویی به این پرسش‌ها، ابتدا به شیوه استقرایی متن‌های مورد مطالعه را واکاوی و شواهد کاربرد استعاره مفهومی «جهان هستی به مثابه درخت» را استخراج کردند. سپس به شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی داده‌های پژوهش پرداختند. دستاورد تحقیق بیانگر آن است که

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.26604.1768

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک، مرکزی، ایران (نویسنده مسئول)؛ f-sultani@araku.ac.ir

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک، مرکزی، ایران؛ t-mirhashemi@araku.ac.ir

نویسندگان یادشده از این استعاره مفهومی به منظور بیان مفاهیمی چون مبدأ آفرینش، توحید ذاتی، انسان کامل، بلوغ و حریت، مبدأ ارواح، مبدأ عالم، وحدت وجود، مرگ و معاد استفاده کرده‌اند. بعضی از جفت‌های متناظری که در این آثار، از نگاشت درخت و اجزا و عناصر مربوط به آن بر پدیده‌های انتزاعی عالم هستی حاصل می‌شود عبارت‌اند از: «درخت/جهان، آفرینش و هستی، زمین و آسمان (مجازاً دنیا)، جسم انسان»، «میوه/انسان، حضرت محمد (ص)، روح انسان»، «تخم/عقل اول، روح محمدی، گوهر ذات الهی»، «رسیدن و پختن میوه/رسیدن آدمی به کمال» و «جداشدن میوه از درخت/مفارقت روح از جسم».

واژه‌های کلیدی: متون عرفانی، استعاره مفهومی، جهان هستی، درخت.

مقدمه

عارفان برای بیان بسیاری از مفاهیم انتزاعی، از زبان رمزی، استعاری و تمثیلی بهره می‌جویند و بدین وسیله مخاطب را قادر می‌سازند تا درباره مفاهیم انتزاعی به شناخت و معرفت بهتری دست یابد. نویسنده کتاب «زبان عارفان» درباره لزوم بهره‌گیری عرفا از زبان استعاره می‌گوید: «این استعاره‌ها، عملاً معرفت‌بخش و تحویل‌ناپذیرند؛ زیرا به‌جای چیزهایی می‌نشینند که نمی‌توانند بیان شوند و باید آن‌ها را با این جانشینی اضطراری بیان کرد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۳۶۸). جهان هستی یکی از پدیده‌هایی است که عارفان برای تبیین مفاهیم انتزاعی آن به استعاره متوسل شده‌اند؛ جهان هستی - که منظور از آن کل جهان، کائنات، عالم امر و عالم خلق است - به همراه تمام مراتب و گستره خود، پدیده‌ای پیچیده و ناشناخته است (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۶۸؛ نجم‌رازی، ۱۳۸۶: ۵۶). با وجود آنکه دیرزمانی از آغاز آفرینش زندگی بشر می‌گذرد، هنوز ماهیت جهان هستی، آغاز و انجام، اساس شکل‌گیری، چگونگی خلق بشر و مسئله مرگ برای بسیاری لاینحل مانده است.

بیان مسئله

عارفان اسلامی سعی کرده‌اند متناسب با نوع نگرش عرفانی خود برای تفهیم مراتب و مراحل شکل‌گیری عالم هستی، مبدأ و مقصد عالم و دیگر پدیده‌های آن از استعاره ملموس «درخت» استفاده کنند. رویکرد عارفان مسلمان در استفاده از استعاره مربوط به گیاهان، درختان و به‌طور کلی رویدنی‌ها، علاوه بر آنکه از سویی ریشه در تجربه‌های عرفانی ایشان دارد، از سوی دیگر حاصل پیوند ذهنی آنان با قرآن کریم و سخنان پیامبر و ائمه است؛ برای مثال در قرآن، آفرینش انسان

این گونه ترسیم می‌شود: «و الله انبتکم من الارض نباتاً» خداوند شما را مثل گیاهانی از زمین رویانید (نوح/۱۷) در زبان قرآن، گاه برای تمثیل مفاهیمی چون توحید و شرک، از تعبیری نظیر شجره طیبه (ابراهیم/۲۴) و شجره خبیثه (همان/۲۶) و گاه در توصیف توحید عمومی خلقت، از تعبیری همچون «النجم و الشجر یسجدان» (الرحمن/۶) استفاده شده است. در حدیث نیز برای توصیف دنیا از استعاره مزرعه استفاده شده است: «الدُّنیا مزرعه الاخرة» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱: ۶۶). با تأمل در این نوع تعبیر و تصاویر که در قرآن و احادیث نمود یافت و نمونه‌هایی از آن ارائه شد، می‌توان اذعان داشت که از جمله منابع الهام‌بخش عارفان مسلمان در استفاده از مبدأ عینی درخت برای تبیین مفاهیم انتزاعی، قرآن و احادیث بوده است.

افزون بر تجربه‌های عرفانی و تأثیرپذیری عارفان مسلمان از قرآن و حدیث، یکی دیگر از منابعی که عرفا را به بهره‌گیری از قلمرو محسوس درخت برای سخن گفتن از پدیده‌های انتزاعی جهان هستی سوق داده، باورهای اساطیری است. شواهدی که در ادامه خواهد آمد، می‌توانند دلایل این ادعا باشند: «درخت در کهن‌ترین تصویرش، بنا به توصیفی که از آن در اساطیر اولیه شده، درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز کیهان و آفرینش کیهان است» (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۶۲). درخت کیهانی زمین را به آسمان پیوند می‌دهد. گواه بر حسرت و دلنگی دورافتدگی از روزگاری است که زمین و آسمان نخست سخت به هم نزدیک بودند (دوبو کور، ۱۳۹۴: ۹). درخت با ریشه‌های فرورفته در زمین و شاخه‌های برکشیده به سوی آسمان، نمادی از رابطه آسمان و زمین و گرایش به بالاست. یکی از کهن‌الگوهای رابطه انسان-گیاه، به وجود آمدن انسان از گیاه یا عکس آن است. از دید اسطوره‌شناسی تطبیقی، آفرینش اول بشر در اساطیر هند، ژاپن، اسکاندیناوی، مالزی، ماداگاسکار از گیاه یا درخت دانسته شده است (فاضلی و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۰). در اساطیر هند، نخستین انسان از ساقه نی متولد شده است. در مذهب بودایی و برهمنی، زایش بودا و برهما به گل نیلوفر پیوند داده شده است. این کهن‌الگو را می‌توان در اسطوره کیومرث و رستن گیاه ریواس/ریباس از نطفه او مشاهده کرد (بهار، ۱۳۷۶: ۹۰-۹۹؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۵۵). تمام هستی‌شناسی آیین کابالا و اسطوره‌شناسی آیین یهود به صورت سمبلیک در واژه‌ای به نام درخت حیات معرفی شده است. درخت حیات، درخت دانش، درخت مرگ، درخت ارواح و درخت کیهانی از جمله استعاره‌هایی هستند که با تکیه بر حوزه مبدأ درخت به توصیف پدیده‌های انتزاعی جهان خلقت (حوزه مقصد) پرداخته‌اند. در تاریخ ادیان، درخت نمودار عالم فرض شده است که عالم را تکرار، تلخیص و به صورت رمزی تمثیل می‌کند (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۶۲). در اوپانیشاد، عالم درختی است بازگونه که ریشه در آسمان دارد و شاخ و برگش

مانند خورشید بر زمین گسترانیده شده است (همان: ۲۶۶-۲۶۷). در «بهگود گیتا» از درخت آفرینشی به نام پپلی، سخن به میان آمده است که بیخ آن به سوی بالا و شاخه‌هایش رو به پایین است (۱۳۷۴: ۱۷۳). درخت کیهانی در «بهگود گیتا» نمایش دهنده عالم و مبین موقعیت بشر در جهان است (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۶۷). تشبیه عالم هستی به درخت در ادبیات ما هم رواج داشته است. در «زند بهمن یسن» درخت هفت شاخه یک ریشه، نماد گیتی تصور شده است (۱۳۷۰: ۳). نظامی در *شرفنامه* جهان را «درختی شش پهلو و چهار بیخ» و آدمی را برگ‌های این درخت تصویر کرده است (۱۳۶۲: ۸۹).

عارفان مسلمان نیز متأثر از باورهای اسطوره‌ای، درخت را نماد و رمز کیهان و آفرینش قلمداد کرده‌اند. «درخت کیهانی در باورهای اساطیری، وجود ظاهری و واقعی داشت و در عرفان اسلامی، هویت اساطیری خود را بازیافته، به صورت نماد و رمزی از جهان و هستی تلقی شده است» (کلانتر و صادقی تحصیلی، ۱۳۹۵: ۸۷)؛ برای مثال ابن عربی در *رسالة شجرة الکون* هستی و آفرینش را مثل درختی می‌داند که اصل شکوفه آن از دانه «کن» برخاسته و کاف کوئیت «هستی» با دانه هستی بارور شده است. از این دانه دو شاخه رسته است که جوهر و اصل آن اراده و فرع آن قدرت است (۱۳۷۶: ۹۶). در شرح تعرف هم عالم هستی به درختی تشبیه شده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۳۹). مولوی نیز تمثیل درخت را برای جهان هستی به کار برده است (۱۳۸۲: ۳۴۶).

پژوهشگران در این تحقیق به دنبال پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها هستند: ۱. هریک از نویسندگان مورد بررسی کدام‌یک از دریافته‌ها و تجربه‌های عرفانی - انتزاعی خود درباره عالم هستی را با کمک قلمرو مبدأ درخت تبیین کرده‌اند؟ ۲. چه نگاشت‌ها یا انطباق‌هایی میان اجزای تشکیل دهنده دو حوزه مبدأ (درخت) و مقصد (پدیده‌های انتزاعی عالم هستی) شکل گرفته و جفت‌های متناظر استعاره مفهومی مورد بحث را تشکیل داده است.

پیشینه پژوهش

تاکنون درباره استعاره مفهومی در متون عرفانی پژوهش‌هایی نگاشته شده است، از جمله مقاله «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس» (۱۳۸۹) نوشته مینا بهنام که در آن، کارکردهای استعاره نور و خوشه‌های تصویری مربوط به آن در غزل‌های مولوی بررسی شده و این نتیجه به دست آمده است که شناخت و معرفت مقوله‌ای بصری است که در جایگاه انگاره استعاره اولیه در ژرف ساخت دیوان شمس نمودار شده است. در مقاله «استعاره مفهومی رویش در معارف بهاء‌ولد»

(۱۳۹۲) از مژگان زرین فکر و همکاران، نویسندگان با تحلیل و توصیف استعاره‌های رویشی - استعاره‌هایی که در آن‌ها از اصطلاحات حوزه گیاهان و رویدنی‌ها، برای قابل درک کردن مفاهیم انتزاعی استفاده می‌شود - در کتاب معارف به بخشی از دیدگاه‌های مهم بهاء‌ولد درباره مسائل عرفانی و کلامی دست یافته‌اند. در مقاله «تحلیل شناختی استعاره مفهومی جمال در مثنوی و دیوان شمس» (۱۳۹۵) نوشته ذوالفقار علامی و طاهره کریمی، کارکردهای استعاره مفهومی جمال و خوشه‌های تصویری مربوط به آن در مثنوی و دیوان شمس بررسی شده است. دستاورد پژوهش بیانگر آن است که انگاره استعاری خداوند دیدنی است، در ژرف‌ساخت این دو اثر نمایان است. نویسندگان بن‌مایه این استعاره مفهومی را نظریه رؤیت دانسته‌اند که این نظریه با ورود به گفتمان عرفان در بافت استعاری جمال قرار گرفته و این گونه یک ایده به استعاره و زبان هنری منتقل شده است. مقاله «استعاره شناختی عشق در مثنوی مولانا» (۱۳۹۷) از داوود اسپرهم و سمیه تصدیقی به بررسی استعاره‌هایی پرداخته که با محوریت عشق در مثنوی نمود داشته است. این استعاره‌ها گاه تصویری مثبت از عشق ارائه داده‌اند و گاه صفات و ویژگی‌های منفی عشق را برجسته کرده‌اند، در برخی موارد نیز دوپهلوی یا خنثی بوده‌اند. در مقاله «بررسی استعاره مفهومی عرفان خرابات است در دیوان حافظ» (۱۳۹۷) نوشته جهان‌دوست سبزه‌علی‌پور و سهیلا وزیر، دیوان حافظ به‌عنوان متنی در نظر گرفته شده است که استعاره مفهومی عرفان خرابات است، در تاروپود آن نقش بسته و با بررسی این استعاره مفهومی می‌توان نقشه‌ای از ذهن حافظ به‌دست آورد. در مقاله «استعاره مفهومی عشق و خوشه‌های معنایی مرتبط با آن در تلمکرة الاولیا عطار» (۱۳۹۷) از زهرا عباسی، با بررسی استعاره مفهومی عشق و خوشه‌های معنایی مربوط به آن نظیر شوق، دوستی، محبت و... به این نتیجه رسیده که عطار در تلمکرة الاولیا برای مفهوم‌سازی عشق از حوزه‌های ملموس مکان‌ها، مفاهیم عینی، جانداران و گاه برخی مفاهیم ذهنی در حوزه مبدأ استفاده کرده است. بیشتر این استعاره‌ها نیز شیء‌بنیاد یا ساختاربنیاد است. همچنین در پایان‌نامه «بررسی استعاره‌های مفهومی در عبهرالعاشقین» (۱۳۹۰) نوشته زهرا خدادادی، نویسنده در متن عبهرالعاشقین با استعاره‌های هستی‌شناختی، جہتی و ساختاری مواجه شده و به این نتیجه رسیده است که استعاره‌های مفهومی این اثر براساس انسجام معنایی در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته‌اند و بر پایه مدل‌های شناختی نظام‌مند و منسجم، مجموعه‌ای از شبکه‌های استعاری را ایجاد کرده‌اند. مریم آیاد در «استعاره مفهومی عشق در غزلیات سنایی و عطار و مولانا» (۱۳۹۳)، سیر نزولی یا صعودی استعاره مفهومی عشق در غزل‌های این سه شاعر را بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته که تفکر عاشقانه از سنایی تا مولانا از عشق به‌مثابه زهد به‌سمت عشق به‌مثابه وجد حرکت کرده است. گلزار میرزایی

در «تحلیل استعاره‌های مفهومی در غزلیات شمس» (۱۳۹۳) با ارائه این دلیل که دریافت افکار مولوی در غزلیات شمس از لابه‌لای تناقض‌گویی‌های عرفانی دشوار است، به تحلیل استعاره‌های مفهومی این غزل‌ها پرداخته تا به کمک این استعاره‌ها، هم جهان غزلیات شمس قابل فهم‌تر شود و هم زوایای مختلف اندیشه‌های مولوی کشف و بررسی شود.

با وجود پژوهش‌هایی که در حوزه استعاره مفهومی و نیز جایگاه درخت در متون عرفانی صورت گرفته است، تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است که به بررسی استعاره مفهومی پدیده‌های هستی به مثابه درخت در متون عرفانی بپردازد. در جستار حاضر، نگارندگان با توجه به خوشه‌های تصویری تکرارشونده درخت در متون عرفانی به بررسی نگاشت مرکزی «جهان هستی، درخت است» در این متون می‌پردازند.

استعاره مفهومی

مطالعات زبان‌شناسی در چند دهه اخیر ماهیتی جدید برای استعاره تعریف کرده است که براساس آن، استعاره (مفهومی) فرایندی فعال در نظام شناختی و ادراکی بشر است. نظریه استعاره مفهومی برای اولین بار در کتاب لیکاف و جانسون با عنوان *استعاره‌هایی که باور داریم مطرح شد*. براساس آنچه در این کتاب آمده، ماهیت نظام مفهومی انسان از بنیاد استعاری است و از آنجا که استعاره در شناخت و درک پدیده‌ها و امور نقش مهمی دارد، کاربرد آن فقط به حوزه مطالعات ادبی محدود نمی‌شود، بلکه نحوه ادراک، اندیشه و عمل ما را ساختار می‌بخشد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۲۱-۲۲). لیکاف و جانسون با تکیه بر شواهد زبانی روزمره و با در نظر گرفتن ویژگی‌های حوزه مبدأ، انواع استعاره مفهومی را به سه دسته استعاره‌های ساختاری (Structural metaphor)، استعاره‌های وضعی یا جهت‌ی (Orientation metaphor) و استعاره‌های هستی‌شناختی (Ontological metaphor) تقسیم کردند. در استعاره‌های ساختاری، یک مفهوم برحسب مفهوم دیگر ساختماندهی می‌شود. به عبارت دیگر یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر ساماندهی می‌شود. در استعاره‌های جهت‌ی نه یک مفهوم براساس مفهومی دیگر، بلکه یک نظام کامل از مفاهیم نسبت به دیگری سازماندهی می‌شود. در این نوع استعاره، مفاهیم را براساس جهت‌گیری فضایی مانند بالا، پایین، دور، نزدیک و... سازماندهی و ملموس می‌کنند. استعاره‌های هستی‌شناختی امکان درک آنچه ورای جهات است، فراهم می‌کند و شیوه‌هایی از دیدن مفاهیم نامحسوس مانند احساسات، فعالیت‌ها و عقاید را مانند یک هستی یا جوهر فراهم می‌سازد. در این نوع استعاره فهم تجربیات به واسطه اشیا و مواد مختلف شکل می‌گیرد و این امکان را فراهم

می‌سازد تا آن تجربه‌ها به عنوان اشیا یا مواد بازشناسی شوند. انسان با بهره‌گیری از استعاره‌های هستی‌شناختی می‌تواند تجربه‌هایش را مقوله‌بندی، دسته‌بندی و ارزیابی کند و در مورد این تجربه‌ها بیندیشد (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۲۷، ۱۲۹؛ لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۳۷، ۵۷، ۱۱۸).

اهمیت استعاره فقط در کاربرد واژه، عبارت یا جمله نیست، بلکه هر استعاره‌ای یک مدل فرهنگی در ذهن ایجاد می‌کند که زنجیره رفتاری براساس آن برنامه‌ریزی می‌شود. براساس این دیدگاه، استعاره برحسب ضرورت و نیاز بشر به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا و با تکیه بر ساخت‌واژه‌ها و اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد و در جولان فکری و تخیل نقش مهمی ایفا می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۰). لیکاف نشان داد مفاهیمی چون زمان، زندگی و مرگ به شکل استعاری درک می‌شوند. او در رویکرد شناختی خود به بررسی استعاره‌های شعری توجه کرد؛ چرا که درک استعاره‌های شعری مستلزم فهم و آشنایی با استعاره‌های قراردادی است و شاعران هم از استعاره‌های مادی در زبان روزمره بهره می‌گیرند تا جنبه‌های دیگری از واقعیت را به ما نشان دهند (لیکاف، ۱۳۹۰: ۱۳۷-۱۳۸).

استعاره مفهومی در اصل فهم و تجربه یک حوزه مفهومی براساس حوزه دیگر است. هر استعاره مفهومی از دو حوزه مفهومی تشکیل می‌شود که در آن، یک حوزه در چارچوب حوزه دیگر درک می‌شود. این دو حوزه در استعاره‌های مفهومی نام‌های خاصی دارند. آن حوزه مفهومی که استعاره مفهومی از آن استخراج می‌شود تا حوزه مفهومی دیگری را درک کنیم، «حوزه مبدأ» و آن حوزه مفهومی را که بدین روش درک می‌شود، «حوزه مقصد» می‌نامند. هریک از این حوزه‌ها مجموعه منسجمی از تجربیات است (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۵). آنچه در استعاره مفهومی روی می‌دهد، «نگاشت» دو حوزه است. نگاشت مهم‌ترین رکن در ساختار استعاره است؛ چنانکه لیکاف استعاره را «نگاشت بین قلمروها در نظام مفهومی» (لیکاف، ۱۳۹۰: ۱۳۷) و «نگاشت (به مفهوم ریاضی کلمه) از یک قلمروی مبدأ... به یک قلمروی مقصد...» (همان: ۱۴۳) می‌داند. به بیانی دیگر، نگاشت‌ها مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند میان مبدأ و مقصد هستند که عناصر مفهوم‌سازی حوزه «ب» را بر عناصر سازه‌های حوزه «الف» منطبق می‌کنند (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۵). یکی از انگاره‌ها متعلق به قلمرو مبدأ یا منبع است که اغلب مفهومی عینی و ملموس است و ارگان دیگر نسبت به قلمرو مبدأ، دارای مفاهیم انتزاعی و ذهنی است که قلمرو مقصد یا هدف نامیده می‌شود (بهنام، ۱۳۸۹: ۹۳). شباهت‌ها و مطابقت‌هایی را که میان دو حوزه مقصد و مبدأ وجود دارد، «تناظر» نامیده‌اند. پس به‌طور خلاصه، استعاره مفهومی فهم حوزه مقصد براساس حوزه مبدأ است و اصل استعاره بر پایه نگاشت‌ها استوار است. برای درک بهتر مفهوم، نگاشت «سازمان

- اجتماعی، گیاه است» را در نظر می‌گیریم. در این نگاشت، مفاهیم حوزه مبدأ یعنی «گیاه» به مفاهیم حوزه مقصد؛ یعنی «سازمان اجتماعی» نگاشته می‌شود. چند تناظر از این استعاره را می‌آوریم:
- او در شعبه محلی این بانک کار می‌کند.
 - شرکت ما در حال رشد است.
 - باید نیروها را هرس کنند.
 - این سازمان ریشه در کلیسای قدیمی داشت.
 - اکنون در زمینه نرم‌افزار، بازار سیاهی در حال شکوفاشدن است (کوچش، ۱۳۹۳: ۲۳).

مجموعه انطباق‌های مرتبط با نمونه بالا، در حوزه مربوط به مبدأ، مفاهیمی چون شعبه یا شاخه، رشد گیاه، هرس کردن گیاه، ریشه گیاه و شکوفاشدن آن در ارتباط با کل گیاه مطرح است و در حوزه مقصد به ترتیب، بخش یا همان شعبه، پیشرفت، کوچک کردن سازمان، مبدأ سازمان و توسعه آن در ارتباط با سازمان اجتماعی منظور است.

در کتاب‌های *انسان کامل*، *مرصادالعباد* و *معارف* نیز برای تفهیم بسیاری از مفاهیم عرفانی از استعاره درخت و خوشه‌های تصویری آن مانند تخم، ریشه، ساقه، شاخه، زمین، باغبان و... به‌عنوان انگاره حوزه مبدأ استفاده شده است. در واقع در این سه اثر، «درخت» تصویری مرکزی است برای تبیین مفاهیم انتزاعی‌ای همچون مبدأ آفرینش، توحید ذاتی، انسان کامل، بلوغ و حریت، انسان کامل، مفارقت روح از بدن و... که در ادامه بررسی می‌شود.

بازنمود مفهوم عرفانی جهان هستی به‌مثابه درخت در چند اثر عرفانی

۱. **بازنمود مفهوم عرفانی جهان هستی به‌مثابه درخت در کتاب «انسان کامل»:** نسفی در کتاب *انسان کامل*، عالم را به درخت تشبیه کرده است و با آن تصویرهایی چون درخت مزاج، درخت عقل، درخت امکان، درخت وجود، درخت خلق، درخت علم، درخت نور و درخت لقا را ساخته است. او برای تفهیم عالم هستی اعم از جهان عین و عالم غیب، با استفاده از استعاره درخت، تصویر جامعی ارائه می‌دهد. نسفی با به‌کارگیری مفهوم عینی درخت در حوزه تفکرات عرفانی خود، درک مفاهیم انتزاعی چون عقل اول، بلوغ، کمال، انسان کامل، حریت و... را برای مریدان خود و طالبان علم ساده‌تر کرده است. پاره‌ای از تناظرها که در کتاب *انسان کامل* در قالب استعاره درخت برای بیان مفاهیم عرفانی استفاده شده‌اند عبارت‌اند از:

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
آفرینش و هستی	درخت همراه با میوه، شاخه و...
انسان	میوه
عقل اول	تخم
نسبت هر فرد از موجودات با خدا	نسبت هر مرتبه‌ای از درخت با تخم درخت
مراتب انسان	مراتب درخت

نسفی تمام موجودات را چون درختی می‌داند که فلک اول یا فلک الافلاک زمین این درخت، فلک دوم یا فلک ثوابت، ریشه این درخت، هفت آسمان با ستاره‌هایش (نفوس) ساقه این درخت و عناصر و طبایع چهارگانه شاخه‌های این درخت هستند. آدمیان میوه درخت موجودات هستند و نسبت هر موجود با خداوند، مثل نسبت هر مرتبه‌ای از مراتب درخت با تخم درخت است و میوه که بر سر درخت قرار دارد، زبده و خلاصه درخت است و از همه شریف‌تر است و هرچه به میوه نزدیک‌تر باشد، شریف و لطیف است (۱۳۶۲: ۵، ۱۳، ۳۰، ۵۳، ۵۴ و ۲۶۶). او معتقد است تمامی کائنات و عوالم، به علت تقدم وجودی عقل اول، به طور بالقوه در عقل اول وجود دارند و در این زمینه می‌گوید: چون اول چیزی که خدا آفرید جوهری بوده است به نام عقل و تخم موجودات عقل اول است، پس عقول، نفوس، افلاک، انجم، عناصر، طبایع، نباتات و حیوانات جمله در عقل اول بالقوه موجود بوده است؛ چنانکه بیخ (عقول)، ساقه (نفوس)، شاخه (افلاک)، برگ (انجم)، گل و میوه (عناصر و حیوانات)، جمله در تخم درخت (عقل اول) بالقوه موجود بوده‌اند (همان: ۱۳۵). با توجه به این مقدمه کلی، در ادامه برخی از مفاهیم عرفانی که نسفی با بهره‌گیری از استعاره درخت در مورد عالم هستی و انسان تبیین کرده است، ذکر می‌شود. این مفاهیم عبارت‌اند از: مبدأ آفرینش، توحید ذاتی، انسان کامل و بلوغ و حریت.

۱- ۱. **مبدأ آفرینش:** نسفی عقل اول را مبدأ آفرینش می‌داند. او برای تبیین این نظر در قالب استعاره درخت که برای عالم هستی تصویر کرده، می‌گوید از آن جهت که آدمیان آخرین موجود از موالیده سه‌گانه بودند که از آبا و امهات پدید آمدند، به دلیل همین تأخر، آدمیان میوه درخت موجودات محسوب می‌شوند (میوه نیز در مرحله آخر روی درخت پدید می‌آید) و چون تکامل و رشد درخت در گرو تخم آن است و تکامل انسان نیز وابسته به عقل اوست. بر این اساس باید گفت عقل، تخم درخت موجودات است. نسفی تکامل و رشد انسان را در گرو عقل او می‌داند. انسان از عقل اول که مبدأ آفرینش است به وجود آمده و بعد از رشد و تکامل، دوباره به عقل

می‌رسد؛ مثل درخت که به واسطه تخمی از زمین می‌روید و بعد از بالیدن و میوه‌دادن دوباره به هسته و تخم می‌رسد. «چرا که هر چیز که در آخر پیدا آمد، در اول همان بوده باشد و چون انسان به عقل رسید، تمام شد. پس عقل اول هم آغاز است و هم انجام. نسبت به آمدن مبدأ است و نسبت به بازگشتن معاد است» (۱۳۶۲: ۷۲).

۱-۲. توحید ذاتی: نسفی در تبیین ماهیت عقل اول می‌گوید: عقل اول قلم خدای و رسول‌الله و علت مخلوقات و آدم موجودات است و به صفات و اخلاق خدای آراسته است و از اینجا گفته‌اند که خدای تعالی آدم را بر صورت خود آفریده است و هیچ‌یک از عقول و نفوس از باری تعالی فیض قبول نمی‌توانند کرد، الا عقل اول که اعلم و اشرف عقول است (۱۳۶۲: ۷۲). این گفته نسفی که یادآور حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»^۱ (سید مرتضی، بی‌تا: ۱۲۸) است، مبین مفهوم تجلی ذات خداوند در هستی است؛ با این شرح که تلقی عارفانی چون ابن عربی از صورت خدا، بر مبنای عقیده وی بر وحدت وجود و تجلی ذات خداوند در هستی قرار دارد که آن را «توحید ذاتی» خدا می‌داند. او معتقد است که تمام عالم بر صورت خداوند است و اطلاق صورت خداوند بر انسان را در حدیث مذکور، از آن رو توجیه کرده است که آدم جامع همه عالم است و علم خدا به عالم، چیزی به جز علم او به خودش نیست؛ زیرا در عالم چیزی جز او نیست. پس ناگزیر، عالم باید بر صورت خدا باشد. هنگامی که خدا عالم را در عینیتش ظاهر کرد، عالم تجلی‌گاه او شد. پس خدا با نگاه به عالم جز خودش را نمی‌بیند (بی‌تا، ج ۲: ۳۴۶) بر این اساس در نگاه ابن عربی، عالم ظهور ذات خداوند است. او آفرینش بر صورت الهی را بر تمام هستی عالم هستی بر صورت الهی است. نسفی مفهوم عرفانی «وحدت وجود» را با توسل به استعاره درخت در این نمونه نیز مطرح کرده است: «و این درخت [درخت هستی] همه است و همه این درخت است. این است سخن اهل وحدت در بیان عالم و عالمیان» (۱۳۶۲: ۲۸۱). منظور از وحدت وجود آن است که هستی منحصر در ذات متعالی خداوند است و ماسوی الله نمود، ظهور و تجلی او هستند.

۱-۳. انسان کامل: هدف نسفی از مطرح کردن این اصل که «آدمیان میوه درخت موجودات‌اند» آن بوده است که از این میان، «انسان کامل» را ممتاز کند. او معتقد است که کمال در میوه (آدمی) است. دلیل برتری انسان بر دیگر موجودات و اینکه انسان مسجود موجودات و ملائکه است نیز آن است که «انسان کامل» در میان آدمیان است: «تمام اجزای عالم در کار و عروج بودند تا در آخر آدمی پیدا شد و معلوم شد معراج موجودات از طرف آدمی است و کمال اینجاست. از جهت آنکه

کمال در میوه است و میوه درخت موجودات آدمی است. پس کعبه موجودات آدمی است، از آن جهت که جمله موجودات کارکنان وی هستند و روی در آدمی دارند و آدمی مسجود ملائکه است. ملائکه و موجودات که آدمی را سجده می کنند، از برای آن است که «انسان کامل» در میان آدمیان است. پس جمله آدمیان طفیل انسان کامل اند» (همان: ۲۵۱).

نسفی آدمیان را طفیل انسان کامل می داند و معتقد است که هر سالکی برای رسیدن به مراتب انسانی نیازمند یاری انسان کامل است. او مراتب انسانی در وجود سالک را مثل مراتب درخت می داند که برای ظهور مراتب خود به شیخ و مراد (باغبان) نیاز دارند. انسان همانند درخت مراتب دارد. همان طور که درخت برای رشد و نمو به زمین نرم و موافق نیاز دارد، به باغبان نیز نیاز دارد تا خار و خاشاک را پاک کند و محافظت کند تا آفتی به آن نرسد و تمام مراتب درخت یعنی تنه، شاخه، برگ و میوه پدیدار شوند و هریک در وقت مناسب، خود را به تمامی ظاهر و آشکار کنند. نسفی سالک بدون شیخ را به میوه بیابانی و سالک پرورده شیخ و دانا را به میوه بوستانی تشبیه می کند: «پس عقل اول به مثابه تخم درخت است و جمله مراتب درخت در تخم درخت موجود است. مراتب انسانی (اخلاق نیک، طهارت، علم، معرفت، کشف اسرار، ظهور انوار) در وجود سالک برای ظاهر شدن نیاز به باغبانی حاذق؛ یعنی شیخ و مراد دارد تا با ریاضت ها و مجاهدت ها، تربیت و پرورش یابد. تربیت و پرورش زیر نظر دانا و پیر بسیار اهمیت دارد. بی صحبت دانا امکان ندارد کسی به جایی برسد. میوه بیابانی خودرسته با میوه بوستانی که باغبان او را پرورده باشد، هرگز برابر نیست» (همان: ۸۸).

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
مراتب انسانی (اخلاق نیک، طهارت و...)	مراتب درخت (تنه، شاخه، برگ و...)
انسان کامل	باغبان
سالک پرورده شیخ	میوه بوستانی
سالک بدون شیخ	میوه بیابانی

۴-۱. **بلوغ و حریت:** تنها تناظری که در باب مفهوم بلوغ و حریت، در قالب استعاره درخت مطرح شده عبارت است از:

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
رسیدن به کمال	رسیدن و پختن میوه

در این نگاشت، مفاهیم حوزه مبدأ یعنی «رسیدن و پختن میوه» با مفاهیم حوزه مقصد یعنی «رسیدن به کمال» متناظر شده است. از نظر اهل وحدت، آدمی در این دنیا همچون مسافری در سیر و سفر است. هدف او از این سفر، رسیدن به کمال است و زمانی که انسان به کمال خود رسید، باید با درخت هستی قطع پیوند کند. نسفی نیل آدمی به کمال و نهایت خود را «بلوغ» و قطع پیوندش از دنیا را «حریت» می خواند. او می گوید: هر چیزی که در عالم موجود است نهایی دارد. نهایت هر چیز بلوغ آن است و غایت هر چیز حریت است. زمانی که میوه بر روی درخت برسد و به نهایت خود برسد، عرب گوید «میوه بالغ گشت» و چون میوه بعد از بلوغ از درخت جدا شود و پیوند از درخت جدا کند، عرب گوید: «میوه حر گشت» (۱۳۶۲: ۱۳۲). زمانی که آدمی به کمال و نهایت خود (بلوغ) رسید، معراج آدمی تمام می شود؛ میوه درخت موجودات به کمال خود رسیده است و باید او را از شاخه جدا کنند و پیوند او را از درخت موجودات قطع کنند تا به حریت برسد. «علامت نهایت آن باشد که به اول خود رسد» (همان: ۱۳۳). مثل تخم گندم که بعد از نشو و نما و رسیدن به بلوغ، میوه اش پدید می آید و میوه هر چیز تخم همان چیز باشد. «چون به تخم رسید، به نهایت خود رسیده است و دایره تمام شد. دایره تا به اول خود نرسد، تمام نشد چون به اول خود رسید تمام شد» (همان).

۲. باز نمود مفهوم عرفانی جهان هستی به مثابه درخت در کتاب *مرصادالعباد*:

نجم الدین رازی نیز در *مرصاد* از مفهوم عینی درخت در حوزه تفکرات عرفانی به طور گسترده بهره می گیرد. انواع مفاهیم انتزاعی مربوط به عالم هستی که رازی بر آن است تا با استفاده از قلمرو مبدأ درخت، آن‌ها را تبیین کند عبارت‌اند از: مبدأ ارواح (روح محمدی)، مبدأ عالم (نور محمدی)، عالم ملکوت، مفارقت روح از قالب، نظر الهی و کمال انسانیت که در ادامه بعضی از آن‌ها (مبدأ ارواح، مبدأ عالم، مفارقت روح از قالب) بررسی خواهد شد.

۲-۱. **مبدأ ارواح**: رازی مبدأ ارواح انسانی را نور روح محمدی (ص) می داند. او برای تبیین نظر خود از استعاره درخت بهره می گیرد. نگاشت‌هایی که در کتاب *مرصادالعباد* برای تبیین مفاهیم عرفانی مطرح شده به قرار زیر است:

قلمرو مبدأ	قلمرو مقصد
شجره	آفرینش

ثمره و میوه	حضرت محمد (ص)
تخم	روح محمدی

نجم‌الدین رازی نیز مانند نسفی، عالم هستی یا عالم کبیر را همچون درختی می‌داند. او در جایی از کتاب مرصاد، حضرت محمد (ص) را به علت تقدم وجودی روح او بر دیگر ارواح (ابوالارواح) می‌خواند (۱۳۸۶: ۳۸-۳۹) و در بخش‌های دیگری از کتابش معتقد است حضرت محمد (ص) ثمره و میوه درخت هستی است. همچنان که تخم میوه سبب پیدایش درخت می‌شود، وجود حضرت محمد (ص) سبب پیدایی آفرینش و مبدأ ارواح انسانی است: «آفرینش بر مثال شجره‌ای است و خواجه علیه الصلوة والسلام ثمره آن شجره و شجره به حقیقت از تخم ثمر باشد» (همان: ۳۷). رازی با این استدلال نتیجه می‌گیرد که حضرت محمد (ص) مبدأ ارواح انسانی است؛ او ارواح انسانی را مبدأ مخلوقات می‌داند و از آن جهت که حضرت محمد زبده و خلاصه موجودات و ثمره شجره کائنات است که «لولاک لما خلقت الافلاک»، مبدأ ارواح انسانی را روح پاک محمدی می‌داند و معتقد است تخم ثمره و مبدأ ارواح انسانی نور روح محمدی (ص) است. جمله آفرینش بر دو قسم است: ملک و ملکوت یا عالم خلق و امر. ملکوت نیز بر دو قسم است: عالم ارواح و عالم نفوس. عالم ارواح به دو دسته علوی و سفلی تقسیم می‌شود. ارواح انسان و ملک جزء عالم ارواح علوی و ارواح جن، شیاطین و حیوان و روح نامیه جزء عالم ارواح سفلی هستند. مبدأ و منشأ این قسم، روح محمدی (ص) است (همان: ۳۷-۳۹، ۴۸، ۶۳).

۲-۲. مبدأ عالم: رازی بعد از ذکر مبدأ عالم ارواح در مورد مبدأ عالم هستی سخن می‌گوید و معتقد است که حضرت رسول (ص) همچون میوه‌ای بر درخت آفرینش است و چون درخت از تخم میوه پدید می‌آید، کل عالم هستی به واسطه وجود حضرت رسول (ص) پدید آمده است و نور محمدی نخستین موجود بود که از پرتو نور احدیت پدید آمد. رازی نحوه پدید آمدن سایر موجودات از نور محمدی را بدین گونه شرح می‌دهد که از قطرات نور محمدی ارواح انبیا، پس از آن ارواح اولیا و از انوار اولیا ارواح مؤمنان و... پدید آمد. ریشه‌های عالم ملکوت از تخم روح محمدی پدید آمد. سپس شجره جسمانیات و برگ‌های حیوانیات و در آخر نیز میوه انسانیت بر سر شاخه درخت کائنات پدید آمد: «شخص انسانی بر مثال شجره‌ای است. تخم آن شجره روح پاک محمدی صلی الله علیه و سلم «اول ما خلق الله روحی» چنانکه ابتدا از تخم، بیخ‌های درخت در زمین پدید آید، آن‌گه شجره بر روی زمین ظاهر شود، آن‌گه بر شجره ثمره پدید آید، همچنین از تخم

روح محمدی صلی الله بیخ‌های عالم ملکوت پدید آمد. پس شجره جسمانیات از این بیخ‌ها بر روی زمین عالم محسوس ظاهر شد و از شجره جسمانیات برگ‌های حیوانیات برخاست. پس ثمره انسانیت بر سر شاخ شجره کائنات پدید آمد» (همان: ۴۰۳)؛ پس مبدأ عالم، نور محمدی (ص) است. برای اثبات این امر، نجم رازی این‌گونه استدلال می‌کند: نور محمدی که مبدأ عالم است، بر مراتب ملکوتی‌ات ارواح گذر می‌کند تا آنجا که به آخر موجودات می‌رسد که عناصر مفرده هستند. نجم رازی در مورد چگونگی تعلق نور محمدی به سایر موجودات می‌گوید: پرتو نور روح خواجه (ص) بعد از گذر از مراتب ملکوتی‌ات ارواح، بر ملکوتی‌ات نفوس گذر می‌کند، تا آنجا که به ملکوت عناصر رسید بر مثال پرگار که گرد دایره بر آید. چون به نهایت رسد، هردو به هم پیوندد یکی بود (همان: ۵۷-۶۲). نجم رازی پس از بیان مبدأ ارواح و مبدأ عالم بیان می‌کند که درخت آفرینش در حقیقت، وجود حضرت محمد (ص) است. او محمد (ص) را درخت آفرینش، ملکوتیان را ریشه‌های این درخت، جسمانیات را تنه آن، انبیا (ع) را شاخه و ملائکه را برگ‌های این درخت می‌داند: «... تخم آفرینش که از اصل تخم پرتو نور احدیت به وجود آمد، محمد (ص) بود و ثمره هم او بود و شجره آفرینش به حقیقت هم وجود محمدی است. هرچه ملکوتیان است، بیخ‌های آن شجره تصور کن و هرچه جسمانیات است تنه آن شجره و انبیا (ع) شاخه‌های شجره و ملائکه برگ‌های شجره و بیان ثمره آن شجره در عبارت نکنجد... پس همچنان که شجره در ثمره تعبیه باشد ثمره در شجره تعبیه است تا هیچ ذره از شجره نیست که از وجود ثمره خالی است و این سر بزرگی است» (همان: ۶۳). پس براساس این نگاهت که «حضرت محمد (ص)، درخت آفرینش است» می‌توان تناظرهای زیر را برای حوزه مبدأ و مقصد ذکر کرد:

قلمرو مبدأ	قلمرو مقصد
درخت آفرینش	وجود حضرت محمد (ص)
ریشه	ملکوتیان
تنه	جسمانیات
شاخه	انبیا
برگ	ملائکه

۲-۳. مفارقت روح از قالب و کمال انسانیت: نگاهت‌هایی که برای مفهوم عرفانی مفارقت

روح از قالب و کمال انسانیت در *مرصادالعباد* می‌توان در نظر گرفت بدین قرار است:

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
جسم انسان	درخت
روح انسان	میوه
مفارقت روح از جسم	جداشدن میوه از درخت
نظر الهی	آفتاب جهت پرورش میوه
کمال انسانیت	مویز

نجم رازی آدمی را دارای پنج حال می‌داند: اول حال عدم، دوم وجود در عالم ارواح، سوم حالت تعلق روح به قالب، چهارم حالت مفارقت روح از قالب و پنجم حالت اعادت روح به قالب (همان: ۴۰۰-۴۰۴). رازی کالبد انسانی را به سان درختی فرض کرده است و روح انسانی را ثمره انسانیت می‌داند. او نحوه پدید آمدن و پیوستن روح انسانی بر سر شاخه کالبد یا شخص انسانی و مفارقت از آن را این گونه شرح می‌دهد: زمانی که گفته شد که از روح محمدی، ریشه‌های عالم ارواح در عالم ملکوت به وجود آمد و در مرحله آخر برگ‌های حیوانیات ظاهر گشت و ثمره انسانیت بر سر شاخه درخت کائنات پدید آمد. این بدان معناست که روح انسانی بر سر شاخه کالبد انسانی پدید آمد، ولی روح انسانی برای همیشه به بدن تعلق نخواهد داشت؛ بلکه بعد از مدتی باید از بدن جدا شود. رازی در لزوم مفارقت روح از بدن می‌گوید: روح باید قالب را ترک کند تا در حالت بی‌قالبی، ذوقی از معارف غیبی حاصل کند و آلاشی که روح از هم‌نشینی با اجسام حاصل کرده بود، در مفارقت آن به تدریج از او برخیزد و دگر باره صفای روحانیت خود را به دست آورد و بی‌مزاحمت قالب، از معرفت و قربت حضرت عزت برخوردار شود. پس ثمره روح که بر درخت قالب در اثر آفتاب نظر الهی رسید و پخته شد، باید قالب را ترک کند؛ مثل میوه انگور که بعد از رسیده شدن باید از درخت انگور جدا شود (همان: ۴۰۲، ۴۰۳). به بیانی دیگر، روح محمدی (ص) تخم درخت انسان است؛ انسانی که خود نسخه‌ای از عالم کبیر است. ریشه‌های عالم ارواح از روح محمدی به وجود آمد. از ریشه‌های روحانیت، درخت جسمانیت سپس روح انسانی بر سر شاخه کائنات پدید آمد. روح در اثر هم‌نشینی با اجسام، صفای خود را از دست می‌دهد و برای زدودن آلایش و کسب صفای روحانی و برای درک معارف غیبی که در عالم اجسام توان ادراک آن را نداشت، باید بدن را ترک کند؛ مثل انگوری رسیده که باید از شاخه جدا شود.

از نظر نجم رازی شرط رسیدن آدمی به کمال انسانیت، قطع هرگونه پیوند یا جسمانیت است. رازی معتقد است اگرچه حتی در آن زمانی که انگور رسیده و پخته بر روی درخت (جسم) قرار داشت از آفتاب نظر الهی مدد می‌گرفت، چون پای در جسمانیت داشت، برخی از ویژگی‌های

طینت جسمانی مثل رطوبت و ترشی به مدد آفتاب اضافه می‌شد. انسان تنها پس از مرگ - یعنی زمانی که تصرف جسمانیت از انسان منقطع می‌شود - قادر خواهد بود تحت نظر آفتاب لطف الهی به مقام «کمال انسانیت» یا مویزی برسد؛ البته چه آن زمان که روح در قالب باشد (زمان حیات) و چه زمانی که قالب را مفارقت کند (بعد از مرگ)، در هر دو زمان نیاز به نظر آفتاب الهی دارد؛ مثل انگور که آن‌گاه که بر درخت است، برای پخته شدن نیاز به آفتاب دارد و بعد از جدا شدن از درخت هم به آفتاب نیاز دارد تا بتواند به مویز تبدیل شود، ولی مویز شدن که مقامی والاتر است ذوقی دیگر دارد. انگور پخته بر روی درخت، هرگز به مقام مویزی (کمال انسانیت) نمی‌رسد؛ مگر آنکه از درخت کنده شود و به آفتاب مجرد (نظر لطف الهی) پرورده شود تا به مویز شیرین تبدیل شود (همان: ۴۰۳ - ۴۰۴).

۳. باز نمود مفهوم عرفانی جهان هستی به مثابه درخت در کتاب معارف بهاء‌ولد: در

کتاب معارف بهاء‌ولد با استفاده از درخت و وابسته‌های آن (زمین، باغ، شاخه، برگ، شکوفه و...) ترکیبات تشبیهی زیادی ساخته شده است؛ نظیر درخت وجود (۱۳۳۸، ج ۱: ۹۸)، نهال تن (همان: ۲۵۶)، نهال منی (همان: ۲۸۲)، زمین تن (همان: ۱۴۲)، گلستان صنایع‌الله (همان: ۱۴۷)، بوستان عشق و محبت (همان: ۱۶۳)، باغ نماز (همان: ۱۸۸)، عالم گلستان (همان: ۱۹۶)، شجره فلک (همان: ۲۸۳)، شکوفه روح (همان: ۱۹)، تخم روح (همان: ۳۴)، تخم انفاس (همان: ۵۲) و تشبیهاتی مثل تشبیه ستاره به برگ (همان: ۲۸۳)، تشبیه آدمی به درخت (همان: ۷)، تشبیه ایمان به تنه درخت (همان: ۴۰)، تشبیه نماز به درخت (همان: ۲۸۲) و تشبیه هردو جهان به باغ (همان: ۵۰). نکته شایان ذکر در مورد به کارگیری تشبیهانی از این دست در معارف بهاء‌ولد آن است که از جمله عواملی که تا حدودی در شکل دهی به ذهنیت ناخودآگاه بهاء‌ولد در این زمینه (استفاده از اصطلاحات مربوط به گیاهان و درختان برای بیان مقاصد عرفانی) مؤثر بوده، علاوه بر عوامل عقیدتی، عوامل جغرافیایی و تجربی نیز بوده است؛ چرا که بهاء‌ولد در سرزمین سرسبز و غله‌خیز «وخش» اقامت داشته و ساعت‌ها در طبیعت به کار کشاورزی و باغداری مشغول بوده است (زرین‌فکر و همکاران ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۴۶). انواع مفاهیم مربوط به عالم هستی که بهاء‌ولد با استفاده از استعاره مفهومی درخت آن‌ها را تبیین کرده است، عبارت‌اند از: وحدت وجود، تجلی خداوند، بازگشت به اصلی واحد، مرگ و رسیدن به خانه غیب. نگاشت‌هایی که در کتاب معارف بهاء‌ولد در قالب استعاره درخت، برای ذکر مفاهیم عرفانی مطرح شده به قرار زیر است:

قلمرو مبدأ	قلمرو مقصد
درخت	جهان
تخم	دانه گوهر (گوهر ذات الهی)
باغبان	خداوند
ریشه	آب و باد
ساقه	خاک
شاخه	آسمان
برگ‌ها	ستاره‌ها

۳-۱. وحدت وجود/ تجلی خداوند: منظور از این تجلی، تجلی شهودی یا فیض مقدس است؛ یعنی در آن، اعیان ثابتۀ ممکنات آشکار شده‌اند و در نتیجه عالم به وجود آمده است. تجلی روندی است که طی آن ذات حق در مرتبۀ اطلاق، خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌سازد و بدین لحاظ می‌توان تجلی را مکمل نظریۀ وحدت وجود دانست که عهده‌دار توجیه کثرت مشهود پس از اعتقاد به وحدت محض است (طریقی، ۱۳۸۷: ۱۳۵). حاصل کلام آنکه عالم همه خداست و جز یک وجود حقیقی و مطلق وجود ندارد.

بهاء‌ولد نیز جهان را چون درختی می‌داند. در معارف بهاء‌ولد ترکیباتی نظیر «درخت عالم» و «درخت وجود» (۱۳۳۸، ج ۱: ۹۸) آمده است. این درخت عالم، درختی است که یک ریشه آن در عالم عین و دیگری در عالم غیب است: «هر درختی را دو بیخ است: یکی در عالم عین و یکی در عالم غیب است. آن بیخ عینی را خلقان مشاهده کنند و بیخ غیبی را مشاهده نمی‌کنند از آنکه شیر، مزه، میوه و غلظت تنه از بیخ و در آب و گل نیست این‌ها از بیخ غیبی بیرون می‌آید» (همان، ج ۲: ۱۳-۱۴). تخم و بذر هر دو عالم از «دانه گوهر» است و تخم و دانه این درخت عالم را خداوند در خید عدم کاشته است؛ یعنی انسان را خلق کرده است. وظیفۀ باغبانی برای به‌ثمرنشدن نهال وجود انسان و رسیدن به کمال، در معارف بهاء‌ولد در درجۀ اول بر عهده خداوند است^۲ (همان، ج ۱: ۱۶۵). این باغبان کسی است که هم بذر را می‌کارد و هم می‌پروراند. بهاء‌ولد در ادامه در مورد دیگر اجزای درخت عالم می‌افزاید که ریشه درخت عالم آب و باد، ساقه‌اش خاک، شاخه‌اش آسمان و برگ‌هایش ستارگان هستند. او بعد از مطرح کردن چگونگی آفرینش بشر و بیان مبدأ، وجود عالم هستی را مظهر تجلیات خداوند می‌داند؛ هر چند عالم، در ظاهر هیچ شباهتی با گوهر ذات خداوند ندارد. او می‌گوید همچنان که ریشه، ساقه و شاخه درخت شبیه دانه نیستند، عناصر اربعه، آسمان و ستارگان (مخلوقات خدا) نیز شبیه گوهر ذات نیستند، ولی اصل و منشأ همه

از دانه و قایم به دانه است؛ یعنی ذات حق در مرتبه اطلاق، در مقیدات و کثرات حضور دارد: «جهان چو درختی است. دانه گوهر را چون بیضه در خید عدم بکاشتند، درخت عالم برست، بیخش آب و باد و تنش خاک و شاخس سما و اوراق ستاره این‌ها هیچ بدان دانه نماند، همچنان که اجزای درخت بدانه نماند» (همان، ج ۲: ۱۳-۱۴). بهاء‌ولد در جایی دیگر می‌گوید: اگر باغ و بوستان غیبی را نمی‌بینی، باری این باغ و بوستان که الله در تو می‌نماید نظر بکن از آنکه هر مزه که از خود می‌بایی و هر جمالی را که مشاهده می‌کنی و هر صورت بوستانی را که بینی، این همه آثار از الله است (همان، ج ۱: ۱۵).

۲-۳. بازگشت به اصلی واحد: درخت از سویی به موجب چرخه‌ای بودن - یعنی حرکت از بذر و دانه به ریشه، ساقه، شاخه و میوه و تداوم این حیات در چرخشی مداوم - تصویری از زندگی پایان‌ناپذیر و نماد جاودانگی است. این چرخه حیات و ممات گیاهان و درختان نشانگر مرگ، رستاخیز و تجدیدحیات است که یکی از آموزه‌های بنیادین ادیان و کتب مقدس است (مالرب، ۱۳۸۷: ۳۶۵-۳۶۷). از سوی دیگر، هر درختی فردیت ویژه خود را دارد؛ رشد طولی آن، گسترده‌گی در عمق، انشعاب آن به صورت شاخه‌ها که از تنه درخت جدا می‌شوند و شکفتگی آن، همه به مثابه الگوی نمونه رفتار و کردار آدمی جلوه می‌کند (دوبوکور، ۱۳۹۴: ۷). در معارف بهاء‌ولد آمده است که درخت هستی و آفرینش که ریشه در عالمی دیگر دارد و از آنجا نشئت گرفته است، در نهایت به همان عالم منتقل می‌شود (زرین‌فکر و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۴۹) که این مسئله را می‌توان برای انسان نیز به عنوان یکی از مخلوقات و عالم صغیر در ساختار درخت و در قالب اصل مرگ و معاد مطرح کرد.

۳-۳. مرگ و معاد: بهاء‌ولد آسمان و زمین را همچون درخت و آدمی را همچون میوه‌های این درخت دانسته است که در تابستان حیات دنیوی خود به دم گرم حرص، به جمع‌آوری مال مشغول است تا اینکه با فرارسیدن باد خزان و زمستان مرگ، همه را در آخرین نفس سرد خود بر جا می‌گذارد و می‌رود: «مادر درخت که غذا می‌خورد، میوه‌ها چون اطفال سر پستان مادر شجر را گرفته باشند، به دهان‌های خود شیر می‌خورند. هر چه به دم گرم تابستان، درخت جمع کرده باشد، جمله به دم سرد بازپسین همه را بماند و برود. درخت را نیز هر چه به باد صبا شمال و نسیم حاصل شده باشد، جمله به باد خزان نیست شود... گویی این آسمان و زمین که بر می‌گرددی همچون درختی است و آدمیان همچون میوه‌اند بر این درخت که فرومی‌افتندی و به حقیقت همچنین است

از آنکه آدمی اگرچه بر یک جا برقرار است ولیکن می‌رود و همچون میوه از شاخ می‌افتد» (بهاء‌ولد، ۱۳۳۸، ج ۱: ۲۱۵). مطابق برخی باورها و افسانه‌ها، آدمی میوه درختی هفت شاخه است (دوبوکور، ۱۳۹۴: ۱۹). در نمونه بالا، بهاء‌ولد همچون نسفی انسان را میوه درخت هستی می‌داند و فرارسیدن مرگ آدمی را مثل افتادن میوه از درخت تصویر می‌کند. مستملی بخاری نیز جان‌کندن انسان را به جداشدن برگ از درخت تشبیه کرده است: در شرح‌تعارف، عالم هستی به درختی تشبیه شده است و خلق به مثابه برگ‌های آن درخت، زردشدن برگ‌ها نزدیکی به مرگ و جداشدن برگ از درخت به فرارسیدن مرگ تصویر شده است: «خدای عز و جل پیش ملک‌الموت درختی آفریده است و بر آن برگ نام وی نبشته. چون آن بنده را سبب مرگ پدید آید، آن برگ زردی گیرد، ملک‌الموت بداند که او را اجل نزدیک آمد. چون وقت جان‌کندن فراز آید، برگ از درخت جدا گردد. ملک‌الموت جان وی کشیدن گیرد» (۱۳۶۳، ج ۲: ۶۳۹).

بهاء‌ولد در جایی دیگر با تشبیه روح به تخم درخت و تن و کالبد به زمین، تعبیری دیگری در مورد جدایی روح از بدن و قرار گرفتن آن در کنار دیگر روح‌ها در عالم ارواح به دست می‌دهد: تخم روح هرکسی را از عالم غیب آوردند و در زمین کالبد نشانند، چون بلند گشتند و شکوفه‌های خود و هواهای خود ظاهر کردند، از زمین قالب نقلشان کردند و به بوستان جنان در جویبار جنس خود نشانند (۱۳۳۸، ج ۱: ۳۴). گفته می‌شود گیاهان و عناصر نباتی در شکل رمزی خود نمایانگر ارتباط عالم ناسوت با عوالم برتر بوده‌اند (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۵). بهاء‌ولد چرخه حیات و ممات انسان را همچون چرخه حیات و ممات درخت می‌داند. او همان‌گونه که فرارسیدن مرگ آدمی را به فرارسیدن فصل زمستان تشبیه کرده است، معاد یا تولد دوباره او بعد از مرگ را به فرارسیدن فصل بهار تشبیه می‌کند، ولی همچنان که عقل آدمی در فهم کیفیت خلقت اولیه بشر عاجز بوده، در درک چگونگی خلقت ثانویه بشر نیز ناتوان است؛ دانه در فصل بهار سر از خاک برمی‌آورد و شکوفا می‌شود و پس از رشد و نمو در فصل زمستان از بین می‌رود و به شکل اولیه خود درمی‌آید تا در فصل بهار، دوباره از خاک متولد شود: «اعتقاد کن که چون خاک زمین تن تو به زمستان مرگ خشک گردد و نهال‌های حواس تو مرده شود، باز دگر باره بهار، وی را پدید تواند آوردن. بهار این خاک تن، سون دیگر است... نرگس و بنفشه‌زار وی نوعی دیگر است... همچنان که کما بدأنا أول خلق نُعیده. همچنان که بی‌چون و بی‌چگونه که عقل هیچ کس بدان راه نیافت، دوم بار هم بدان راه نیاید.» (بهاء‌ولد، ۱۳۳۸، ج ۱: ۲۵۷).

نگاشت‌هایی که بهاء‌ولد برای مفاهیم عرفانی مرگ و معاد در قالب ساختار استعاره‌ی درخت و وابسته‌های آن مطرح کرده، به قرار زیر است:

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
زمین و آسمان (مجازاً دنیا)	درخت
آدمیان	میوه درخت
مرگ = جدانشدن آدمی از دنیا	فروافتادن میوه از درخت
روح	تخم
کالبد	زمین
حواس آدمی	نهال
مرگ = مردن حواس	زمستان
معاد = پدید آمدن دوباره حواس	بهار

نتیجه گیری

در عرفان اسلامی، درخت نمادی برای تبیین بعضی پدیده‌های انتزاعی عالم هستی و جایگاه انسان در این عالم به شمار می‌رود. رویکرد عارفان به درخت به عنوان استعاره و نمادی برای آفرینش یا کیهان، علاوه بر تجربه‌های عرفانی آنان، ریشه در باورهای عقیدتی و اسطوره‌ای دارد. نسفی، رازی و بهاء‌ولد با بهره‌گیری از قلمرو مبدأ درخت و خوشه‌های تصویری مرتبط با آن کوشیده‌اند درک بعضی مفاهیم عرفانی جهان هستی را برای مخاطبانشان عینی و ساده کنند. هریک از این نویسندگان متناسب با نگرش و نوع اندیشه خود، از استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» برای بیان دریافت‌ها و تجربه‌های عرفانی خود از پدیده‌های انتزاعی عالم هستی بهره جسته‌اند؛ پدیده‌هایی چون مبدأ آفرینش، توحید ذاتی، انسان کامل، بلوغ و حریت، مبدأ ارواح، مبدأ عالم، وحدت وجود، مرگ و معاد.

نسفی، هستی را درخت، عقل اول را تخم این درخت و انسان را میوه آن می‌داند. وی بر آن است که جمله آدمیان طفیل انسان کامل‌اند؛ چرا که همان‌گونه که درخت نیاز به باغبان دارد، انسان‌ها نیز برای طی مسیر سلوک نیاز به مراقبت شیخ و انسان کامل دارند. او سالک بدون شیخ را میوه بیابانی و سالک پرورده شیخ را میوه بوستانی می‌داند. وی برای عینی کردن مفهوم بلوغ (کمال) از تصویر رسیدن و پختن میوه و برای عینی کردن مفهوم حریت از تصویر جدانشدن میوه از شاخه استفاده کرده است.

نجم رازی نیز عالم هستی را همچون درختی می‌داند که هم تخم این درخت و هم ثمر و میوه آن حضرت محمد و نور روح محمدی است. وی معتقد است همان‌گونه که تخم میوه سبب پیدایش درخت می‌شود، وجود حضرت محمد (ص) مبدأ ارواح انسانی و واسطه پیدایش عالم

هستی بوده است. همچنین وی جسم را به منزلهٔ درخت و روح را به مثابه میوه‌ای ترسیم می‌کند که وقتی در اثر آفتاب نظر الهی پخته شد و به کمال رسید باید از درخت جسم جدا شود و قطع تعلق کلی از جسمانیات کند تا هیچ‌یک از ویژگی‌های جسمانی مانع از تابش آفتاب نظر الهی نشود و آدمی به نهایت کمال برسد؛ همان‌گونه که میوهٔ انگور بعد از رسیدن باید از درخت جدا شود و همچنان از تابش آفتاب بهره یابد تا به میوئی شیرین تبدیل شود.

مطابق نگرش عارفانهٔ بهاء‌ولد، دنیا درختی است که ریشه‌ای در عالم عین و ریشه‌ای در عالم غیب دارد. از آنجا که دانه و بذریه این درخت گوهر ذات الهی (دانه گوهر) است، ذات حق در این درخت ساری است و در مقیدات و کثرات حضور دارد. از سوی دیگر وی آسمان و زمین را چون درخت و آدمی را میوهٔ این درخت دانسته که در نهایت، میوه (آدمی) از درخت (هستی مادی) جدا می‌شود. وی چرخهٔ زندگی و مرگ آدمیان را چون چرخهٔ زندگی و مرگ درخت در بهار و زمستان تصویر کرده است که انسان از درک کیفیت آن ناتوان است. انجام سخن آنکه هرچند استعارهٔ مفهومی «جهان هستی، درخت است» در هر یک از سه اثر مورد بررسی با تفاوت‌هایی نمود یافته است، در نهایت کاربرد آن در خدمت عینی‌تر کردن دریافته‌ها و تجربه‌های عرفانی و انتزاعی صاحبان این آثار بوده است.

پی‌نوشت

۱. هر چند ظاهر این روایت متشابه است و با آموزه‌های توحیدی که اساس اسلام بر آن استوار است تعارض دارد، بررسی سندی و دلالتی آن بیانگر وثاقت صدوری (به‌لحاظ ذکر در منابع روایی شیعی نظیر الکافی، التوحید، عیون اخبار الرضا و نیز منابع روایی اهل سنت مانند صحیح مسلم، صحیح بخاری و مسند احمد) و دلالت مفهومی آن مطابق با آموزه‌های اسلامی است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: شاکر سلماسی، مجید، «بررسی سندی و دلالتی روایت ان الله خلق آدم علی صورته» در فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سقینه، سال ۱۲، ش ۴۵ (زمستان ۱۳۹۳)، صص ۵۲-۵۸.
۲. در درجهٔ دوم، این باغبان خود انسان است که باید با تلاش خویش به سرحد کمال برسد (همان: ۸۲/۲).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمهٔ حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی. [بی‌تا]. الفتوحات المکیه. دار صادر. بیروت.
- _____. (۱۳۷۶). شجرهٔ الکون. مقدمه و توضیح گل‌بابا سعیدی. طریق الکمال. تهران.
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌العابدین. (۱۴۰۳). عوالی اللئالی. به تحقیق مجتبی عراقی. مؤسسهٔ سیدالشهدا. قم.

- یاده، میرچا. (۱۳۷۲). *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ای از تاریخ*. ترجمه بهمن سرکاراتی. نیما. تبریز.
- _____. (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. سروش. تهران.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*. چشمه. تهران.
- بهاء‌ولد، محمد بن حسین خطیبی. (۱۳۳۸). *معارف*. جلد اول و دوم. تصحیح و مقدمه بدیع‌الزمان فروزان‌فر. طهوری. تهران.
- بهنام، مینا. (۱۳۸۹). «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس». *نقد ادبی*. سال ۳. ش ۱۰. صص ۹۱-۱۱۴.
- بهگود گیتا. (۱۳۷۴). *سرود خدا/بان*. ترجمه محمدعلی موحد. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. تهران.
- حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۸۱). *افسانه زندگان*. بقعه و مرکز بازشناسی اسلام و ایران. تهران.
- دوبوکور، مونیك. (۱۳۹۴). *رمزهای زنده جان*. ترجمه جلال ستاری. مرکز. تهران.
- راسخ‌مهند، محمد. (۱۳۸۹). *درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی*. سمت. تهران.
- زرین‌فکر، مژگان و همکاران. (۱۳۹۲). «استعاره مفهومی رویش در معارف بهاء‌ولد». *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال پنجم. ش ۹. صص ۱۳۷-۱۷۲.
- زمردی، حمیرا. (۱۳۸۷). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*. زوار. تهران.
- زند بهمن یسن. (۱۳۷۰). *گزیده‌های زادسپهرم*. ترجمه محمدتقی راشد محصل. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- سید مرتضی. علی بن حسین. [بی‌تا]. *تنزیه الانبیا و الائمة*. شریف رضی. قم.
- شاکر سلماسی، مجید. (۱۳۹۳). «بررسی سندی و دلالی روایت ان الله خلق آدم علی صورته». *فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه*. سال دوازدهم. شماره ۴۵. صص ۵۲-۵۸.
- طریقی، عبدالحسین. (۱۳۸۷). «تجلی در عرفان اسلامی». *فصلنامه تخصصی عرفان*. سال ۴. ش شانزدهم. صص ۱۳۵-۱۶۳.
- فاضلی، فیروز و همکاران. (۱۳۹۲). «رهیافت میان‌فرهنگی به گیاه و درخت در اساطیر و ادبیات». *ادب-پژوهی*. ش ۲۳. صص ۹-۳۳.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عارفان*. سخن. تهران.
- کلاتر، نوش‌آفرین و طاهره صادقی تحصیلی. (۱۳۹۵). «درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن». *دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال ۸. ش ۱۵. صص ۶۷-۹۲.
- کوچش، زلتن. (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*. ترجمه شیرین پوراابراهیم. سمت. تهران.
- لیکاف، جرج. (۱۳۹۰). *نظریه معاصر استعاره*. با همکاری گروهی از مترجمان به کوشش فرهاد ساسانی. ج ۲. *سوره مهر*. تهران.
- لیکاف، جرج و مارک جانسون. (۱۳۹۶). *استعاره‌هایی که باور داریم*. ترجمه راحله گندمکار. نشر علمی. تهران.
- مالرب، میشل. (۱۳۸۷). *نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی*. ترجمه مهراں توکلی. نی. تهران.

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۲۹

- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح و تحشیة محمد روشن. ج ۲. چ ۲. اساطیر. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*. مصحح توفیق سبحانی. سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. تهران.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ ۱۲. علمی و فرهنگی. تهران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۶۲). *الانسان کامل*. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. زبان و فرهنگ ایران. تهران.
- نظامی گنجوی. (۱۳۶۲). *خمسه نظامی*. به اهتمام وحید دستگردی. امیر کبیر. تهران.
- هاشمی، زهره. (۱۳۸۹). «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون». *ادب پژوهی*. ش ۱۲. صص ۱۱۹-۱۴۰.

References

- The Holy Quran. (1383). Translated by Ansari H. Osveh press. Qom.
- Ibn Arabi M. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Illuminations). Dar e sader publication, Beirut
- . (1997). *Tree of being*. Introduction and Explapaination, Saeedi G. , Tarigh Alkamal, Tehran.
- Ibn Abi Jomhoor, M. (1982). *Avali Al La'ali*. Investigation of Araghi, M., Seyed al Shohada Institute. Qom.
- Eliade, M. (1993). *An Introduction to a Philosophy of History*, Translated by Sarkarati, B, Nima press, Tabriz.
- . (1997). *A Treatise on the History of Religions*, Translated by Sattari, J. Soroush press, Tehran.
- Bahar, M. (1997). *From myth to history*, Cheshmeh press, Tehran.
- Khatibi, B. (1959). *Vol 1 and 2*. Correction and Introduction by Frouzanfar, B. Tahouri press, Tehran
- Mina, B. (2010). *conceptual metaphor of light in Divan Shams*, Literary Criticism vol 3, issue: 10, pp: 91-114
- Translated by Movahed, M.A. (1995). *Bhagavad Gita*, Kharazmi publication, Tehran
- Hasanzadeh, A.R. (2002). *Legend of living*, Recognition center of Islam and Iran, Tehran.
- Beaucorps, M. (2015). *Living Symbols*, Translated by Sattari, J. Markaz press, Tehran.
- Rasekh mahand, M. (2010). *An Introduction to Cognitive Linguistic*, SAMT press, Tehran.
- Zarrin Fekr, M. etc. (2013). *Conceptual Metaphor of Growth in Baha valad teachings*, Journal of Mystical Literature of Al-Zahra University, Vol 5, issue:9, pp: 137-172.
- Zomorodi, H. (2008). *Plant symbols and codes in Persian Poetry*, Zavvar press, Tehran.
- Zand-i Wahman Yasn* .(1991). Translated by Rashed Mohassel M.T., Institute of Cultural studies and investigations, Tehran.
- Seyed Morteza Ali Ibn Hossein. *The honesty of the prophets and imams* . Sharif Razi publication, Qom.
- Shaker Salmasi, M. (2014). *Denotative and documentary review of the verse "God has created man in his own image"*, Safineh Specialized Quarterly of Quranic Studies and hadith, Vol 12, issue: 45, pp: 52-58.
- Tarighi, A. (2008). *"A manifestation of Islamic mysticism"* Specialized Quarterly of mysticism. Vol 4, issue: 16, pp: 135-163
- Fazeli, F and etc. (2013). *"Cross-cultural approach to plant and tree in mythology and literature"* Literature Investigation, issue: 23, pp: 9-33

- Fouladi, A. (2010). *Language of the mystics*, Sokhan publication, Tehran.
- Kalantar, N and Sadeghi Tahsili, T. (2016). "Tree in mystical symbols and its mythical roots", Journal of Mystical Literature of Al-Zahra University, Vol 8, issue: 15, pp: 67-92
- Kovecses, Z. (2014). "Metaphor: A Practical Introduction" Translated by: Pourebrahim, Sh., SAMT press, Tehran.
- Lakoff, G. (2011). "Contemporary Theory of Metaphor", Translated by: Sasani, F, Second Edition, Soureh Mehr press, Tehran.
- Lakoff, G., and Johnson, M. (2017). "Metaphores we live by", Translated by: Gandomkar, R., Cultural and Scientific Publication, Tehran.
- Malherbe, M. (2008). "Human and religions: Role of religion in individual and social life", Translated by: Tavakkoli, M., Ney publication, Tehran.
- Mostamli Bokhari, A. (2004). "Explanation of definition of Sufism doctrine", Sec Vol, Correction and Explanation by: Roshan, M., Sec Edition, Asatir publication, Tehran.
- Molavi, J. (2003). *Masnavi ye Manavi* (2003), Correction by Sobhani, T., Publication Organization of Ministry of Islamic Guidance, Tehran.
- Najm al din Razi, A. (2007). "The path of God's bondsmen from origin to return", Efforts of Riahi, M.A., 12th edition, Cultural and Scientific publication, Tehran.
- Nasafi, Aziz al din. (1983). *Perfect Human*, correction and Introduction by: Mole, M., Iran Language and Culture publication, Tehran.
- Nizami Ganjavi. (1983). *Khamsa of Nizami*, Efforts of: Dastgerdi, V., Amir Kabir publication, Tehran.
- Hashemi, Z. (2010). "The conceptual metaphor theory from the perspective of Lakoff and Johnson", Literature investigations, Issue: 12, pp: 119-140.

"The Universe Is a Tree" Conceptual Metaphor in Mystical Texts¹

Fateme Sultani²
Tahere Mirhashemi³

Received: 17/ 06/2019
Accepted: 09/12/2019

Abstract

The conceptual metaphor of “the universe is a tree” in three mystical texts of the *Perfect Man* by Azizedin Nasafi, *Morsad al-Abad* by Najm al-Din Razi and *Education* by Baha'valad will be examined in this paper. The research questions are: a) Which of their mystical-abstract experiences about the universe have the authors elucidated deploying the territory of the tree? b) What corresponding pairs have been shaped through interaction between the source and target domains in the conceptual metaphor? To answer the questions, the researchers initially examined the texts inductively and extracted instances of application of the conceptual metaphor, "the world as a tree". The research data was then analyzed using descriptive-analytical method. The findings indicate that the authors have utilized the conceptual metaphor to express concepts like the origin of creation, inherent monotheism, perfect man, puberty and liberation, the origin of spirits, the origin of the universe, the unity of existence, death, and resurrection. Some of the corresponding pairs in the studied works are derived from mapping tree and its components onto the abstract phenomena of the universe, including “tree/universe, creation and existence, earth and sky (metaphor for world), human body”, “fruit/human, the Prophet Mohammad (PBUH), human soul”; “seed/first intellect”; “Mohammadi soul; sublime divine essence”; “fruit growth and ripening/reaching perfection by human”; and “fruit separation from tree/detachment of soul from body”.

Keywords: Mystical Texts, Conceptual Metaphor, Universe, Tree.

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.26604.1768

² Assistant Professor of Persian Language and Literature, Arak University, Markazi, Iran (Corresponding author), f-sultani@araku.ac.ir

³ Assistant Professor of Persian Language and Literature, Arak University, Markazi, Iran, t-mirhashemi@araku.ac.ir

پژوهشی در غزلیات منسوب به مولانا در دو جنگ کهن^۱

زهرا پارساپور^۲
اکرم کرمی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۳۰

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

اهمیت دیوان کبیر در تاریخ ادبیات فارسی موجب شده است نسخ متعددی از این اثر سترگ به دست ما برسد. در عین حال برخلاف مثنوی به دلایلی متعدد هنوز متنی منقح و تفسیری جامع از کلیات شمس در دست نداریم. هنوز غزلیاتی با نام مولوی هست که در نسخ چاپی ملاحظه نمی‌کنیم و برعکس، حجم قابل توجهی از غزلیات درج شده در کلیات، به‌طور قطع از مولوی نیست. با بررسی توضیحاتی که مصححان دیوان شمس در مورد انتخاب نسخه‌های مورد نظر خود داده‌اند درمی‌یابیم که جنگ‌ها مطمح نظر آن‌ها نبوده است؛ درحالی‌که در این مجموعه‌های شعری، غزلیات متعددی با نام مولوی یا با عنوان شمس تبریزی آمده است. به نظر می‌رسد جمع‌آوری این غزلیات می‌تواند در تصحیح و تکمیل چاپ‌های بعدی از کلیات به کار آید؛ هرچند در صحت انتساب بسیاری از آن‌ها به مولوی می‌توان تردید کرد. در این مجال، ضمن معرفی غزلیاتی که با

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.28853.1858

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛

zparsapoor@yahoo.com

^۳ دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس؛ akramekarami3845@gmail.com

عنوان «شمس تبریزی» یا «مولوی» در دو جنگ «۳۵۲۸» دانشگاه تهران و «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است، مشخص شد برخی غزلیات در این دو جنگ با اختلافاتی اندک در دیوان شمس دیده می‌شوند و برخی از دیگر از نظر تعداد ابیات مختلف هستند. در عین حال پاره‌ای از غزل‌های این دو جنگ، اشعار شیعی در تصحیحات موجود از غزلیات دیوان شمس نیامده است. تعدادی از این غزل‌ها به دلیل تشابه در تخلص «خمش» یا «شمس» با اشتباه کاتبان به نام مولوی یا شمس در این دو جنگ اشعار شیعی وارد شده‌اند. تعدادی دیگر از غزلیات نیز به تتبع و تقلید از مولوی سروده شده‌اند، اما ویژگی‌های زبانی و محتوایی آن‌ها نشان می‌دهند که متعلق به مولوی نیستند.

واژه‌های کلیدی: غزلیات منسوب به مولوی، جنگ خطی، دیوان شمس.

مقدمه

دو اثر سترگ مولوی یعنی مثنوی و دیوان شمس، هم به واسطهٔ وجههٔ ادبی و هم به دلیل معارف ارزشمند حکمی و عرفانی از دیرباز مورد توجه ادبا و محققان در کشورهای مختلف بوده‌اند. نسخ متعددی که از این دو اثر در طی قرون و اعصار به‌جا مانده نشانی بر اهمیت جایگاه آن‌ها در طول تاریخ است. با وجود این، هم در حوزهٔ تصحیح و هم در حوزهٔ شرح به مثنوی معنوی بیشتر از کلیات شمس توجه شده است که می‌توان در مورد دلایل آن در جایی دیگر سخن گفت. نتیجه آن شده است که امروزه یکی از متون بحث‌برانگیز از لحاظ گردآوری، تصحیح و تفسیر، غزلیات شمس تبریزی است. هنوز از این اثر سترگ، تصحیح انتقادی قابل‌اعتمادی در دست نیست که بتوان گفت تمام اشعار موجود در دیوان به‌طور قطع از مولوی است. در سالیان متمادی، غزلیات شمس تبریزی توسط ادیبانی نظیر بدیع‌الزمان فروزانفر، جلال‌الدین همایی، توفیق سبحانی، علی دشتی و محمدرضا شفیعی کدکنی تصحیح و به چاپ رسیده است. با این حال به گواه نظر همین مصححان، به‌ویژه محمدرضا شفیعی کدکنی، غزلیات فراوانی در دیوان هست که متعلق به مولوی نیست (۱۳۸۸: ۳۹). از سوی دیگر، آنچه در گردآوری و تصحیح غزلیات شمس مورد نظر مصححان قرار گرفته، جست‌وجو و یافتن نسخ خطی دیوان شمس بوده است و هیچ‌یک از آن‌ها به دنبال یافتن غزلیات شمس در جنگ‌ها و مجموعه‌های خطی نبوده‌اند. در حالی که می‌دانیم غزلیات شمس در این جنگ‌ها به‌وفور یافت می‌شود. غزلیاتی که بعضی از آن‌ها در هیچ‌یک از تصحیحات موجود از کلیات شمس تبریزی دیده نمی‌شود یا اگر موجود باشد، با تعداد ابیاتی متفاوت و گاه با اختلافاتی در ضبط اشعار کتابت شده‌اند. این مقاله برای نخستین بار به بررسی

اشعار منسوب به مولوی در دو جنگ اشعار شیعی می‌پردازد. سؤالاتی که در این مجال به آن‌ها پاسخ می‌دهیم عبارت‌اند از:

- تا چه اندازه می‌توان غزلیات این جنگ‌ها را به مولوی نسبت داد؟
- چه کسانی و به چه دلیل یا دلایلی اشعار خود را به مولوی منسوب کرده‌اند؟
- نقش کاتبان در این میان چه بوده است؟

۱. پیشینه تصحیح غزلیات شمس

- دیوان شمس طبع هندوستان در سال ۱۳۳۵ ه. ق، چاپ لکهنو اولین منبع چاپی غزلیات شمس است که خود یکی از نسخ مرجع برای تصحیح غزلیات شمس تبریزی است. بدیع‌الزمان فروزانفر در مقدمه دیوان بیان می‌کند که پس از بررسی این اثر متوجه می‌شود این نسخه ارزش چندانی ندارد. «در اشعار اصلی، حذف و اضافات ناروا راه یافته و تعداد بسیاری از غزلیات دیگران در ضمن اشعار اصلی آمده است» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ب). مطابق نظر استاد همایی نیز این چاپ مشتمل بر اغلاط و سقطات بی‌حد و حصر و اشعار الحاقی بسیار است (ر.ک: مقدمه همایی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۸۹). همچنین اشعاری از شاعران دیگر چون شمس طبسی و شمس مشرقی و همکاران با آن آمیخته شده است (مقدمه پرتو علوی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۱۲۲).
- دیوان کامل شمس تبریزی به تصحیح فروزانفر براساس ده نسخه از چهارده نسخه‌ای صورت گرفته است که در اختیار داشته و شامل ۳۲۲۹ غزل است. شایان ذکر است براساس گزارشی که استاد فروزانفر از ده نسخه مورد نظر داده، تعداد ابیات در این نسخ بسیار متغیر است؛ برای نمونه نسخه ۷۷۰ قونیه شامل ۴۰۳۸۰ بیت و نسخه قرن هفت کتابخانه چستریتی که شبیه‌ترین نسخه به قونیه است ۳۸۱۲۴ بیت و نسخه اسعد افندی ۱۰۳۷۲ بیت را شامل می‌شود و بسیاری از غزلیاتی که در نسخه قونیه و چستریتی آمده در آن نیست (نیری و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۶۹). دولتشاه (قرن نهم) تعداد ابیات دیوان شمس را ۳۰،۰۰۰ بیت ذکر کرده است (۱۳۸۲: ۱۹۷). از نبود غزلیات در برخی نسخ معتبر می‌توان دو تعبیر داشت: یا به دلیل حجم زیاد غزلیات، کاتب بخشی از آن‌ها را درج نکرده است یا اینکه در اصالت آن‌ها تردید کرده است. مطابق نظر مینوی، تنها ثلث غزلیاتی که فروزانفر در دیوان خود آورده است متعلق به مولاناست و بقیه در نسخه‌های معتبر قدیم دیده نمی‌شود (نیری و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۶۹).
- دیوان شمس تبریزی به اهتمام منصور شفق و با مقدمه جلال‌الدین همایی از روی چاپ هندوستان تهیه و در سال ۱۳۳۵ توسط نشر صفی‌علیشاه منتشر شده است. این مجموعه شامل

منتخبی از غزلیات مولاناست که طبیعتاً می‌توان در آن اشعاری یافت که متعلق به مولانا نیست یا در انتساب آن‌ها می‌توان تردید کرد. بعضی از غزلیاتی که در این مجال از جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران معرفی می‌شود، تنها در این منتخب مشاهده شد.

- توفیق سبحانی غزلیات شمس را تنها براساس نسخه‌ای که پیش از این فریدون نافذ در اختیار فروزانفر قرار داده بود تصحیح و تدوین کرد. این کتاب در سال ۱۳۸۶ در دو جلد توسط انجمن آثار و مفاخر فرهنگی منتشر شد. خرمشاهی معتقد است کار سبحانی از فروزانفر کامل‌تر است؛ زیرا فروزانفر از نسخ دیگری نیز اشعار را نقل می‌کند که در مقایسه با نسخه نافذ اعتبار کمتری دارند (خرمشاهی، ۱۳۸۶: سایت فارس نیوز). اما سبحانی معتقد است در همین چاپ نیز اشعاری از سنایی، خاقانی و سلطان ولد وجود دارد که باید بعد از تحقیق آن‌ها را در چاپ‌های بعدی حذف کرد (همان).
- علاوه بر موارد بالا، گزیده‌هایی از غزلیات شمس نیز منتشر شده است که از آن جمله می‌توان به گزیده ارزشمند دوجلدی شیعی کدکنی اشاره کرد.

با بررسی نسخه‌هایی که در این کلیات و گزیده‌ها مورد نظر مصححان و استادان بوده است، ملاحظه می‌کنیم که جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری که در آن‌ها غزلیات متعددی با نام مولوی و یا عنوان شمس تبریزی آمده است مطمح نظر آن‌ها نبوده؛ درحالی که مثلاً در مورد جمع‌آوری اشعار ناصر خسرو، مجموعه‌ها و جنگ‌ها نیز لحاظ شده‌اند. به نظر می‌رسد جمع‌آوری این غزلیات می‌تواند در تصحیح و تکمیل چاپ‌های بعدی از دیوان به کار آید؛ هرچند در صحت انتساب بسیاری از آن‌ها به مولوی می‌توان تردید کرد. رحمان مشتاق‌مهر در مقاله «تحلیل انتقادی تصحیحات و چاپ‌های دیوان شمس تبریزی» به این موضوع نگاهی دیگرگون دارد و با دلایلی بر لزوم تصحیح مجدد دیوان شمس تأکید می‌کند؛ زیرا در صحت انتساب بسیاری از غزلیات به مولوی تردید وجود دارد.

در این مجال، غزلیاتی را که با عنوان «شمس تبریزی» یا «مولوی» در دو جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران و «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است معرفی می‌کنیم و در مورد درستی یا نادرستی انتساب آن‌ها به مولوی دلایلی را ذکر می‌کنیم. پیش از هر چیز به معرفی این دو جنگ می‌پردازیم.

جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران، احتمالاً متعلق به اواخر قرن دهم یا اوایل قرن یازدهم و گنجینه‌ای از اشعار شعرای شیعی قبل از عصر صفویه و کاتب آن، فردی به نام «علی بن احمد»

است.^۱ در این جنگ، دوازده غزل منسوب به شمس تبریزی دیده می‌شود که از میان آن‌ها، هفت غزل در تصحیحات دیوان شمس نیامده و پنج غزل دیگر نیز با اختلافاتی در تصحیح منصور شفق آمده است.

جنگ ارزشمند «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شامل قصاید و غزلیات فارسی، در توحید، موعظه و مدح چهارده معصوم (علیهم‌السلام) است. در این جنگ که به ادعای فهرست نسخ خطی مجلس شورای اسلامی (ج ۳۷: ۱۲۴) در قرن نهم تنظیم شده است، اشعار شاعران گمنامی درج شده که در جایی معرفی نشده‌اند. اوراق نسخه در صحافی جابه‌جا شده و یافتن اشعار کامل را دشوار و گاه ناممکن ساخته است. در این جنگ بیش از ۵۰ غزل منسوب به مولوی دیده می‌شود که بعضی از غزلیات در تصحیحات آمده و برخی نیز در نسخه‌های چاپی نیامده است. مجموع غزلیات این دو جنگ را که به مولوی نسبت داده شده در دو گروه تقسیم‌بندی و تحلیل می‌کنیم:

الف) غزلیاتی که فقط در جنگ‌ها مشاهده شدند.

ب) غزلیاتی که در دیوان‌های چاپی هم دیده می‌شوند. این دسته از غزلیات را نیز می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

۱. غزلیات مشترکی که از لحاظ تعداد ابیات اختلاف دارند.

۲. غزلیاتی که تقریباً از حیث تعداد ابیات، مشابه غزلیات دیوان هستند.

الف) غزلیاتی که فقط در جنگ‌ها مشاهده شدند

با توجه به اینکه این دسته از غزل‌ها در نسخ متقدمی که در اختیار مصححان دیوان کبیر بوده، دیده نشده و با توجه به اینکه این دو جنگ تقریباً با فاصله بیش از دو قرن از مولانا شکل گرفته است، احتمال دارد بعضی از این غزل‌ها از مولوی نباشد. اما برای رد یا اثبات این انتساب باید دلایل کافی ذکر کرد. دلایلی که بعضی از آن‌ها منسوب بودن بسیاری از غزلیات را در خود کلیات شمس توجیه می‌کند. در اینجا به بیان بعضی از دلایل ورود اشعار منسوب به مولوی در این جنگ‌ها، با ذکر نمونه‌های یافت‌شده می‌پردازیم.

۱. پاره‌ای از غزل‌های منسوب به مولوی با تخلص «شمس»

^۱ هر چند فهرست‌نویسان این جنگ را متعلق به قرن نهم دانسته‌اند، اشعاری از شاعران قرن دهم نیز در آن دیده می‌شود و می‌توان حدس زد که متعلق به قرن ۱۰ و ۱۱ است. این جنگ به همت نویسندگان این مقاله تصحیح، و به‌زودی منتشر خواهد شد.

با توجه به اینکه مولوی در تخلص غزل‌ها نام شمس را جایگزین نام خود ساخته است، اشعار او با اشعار شاعرانی نظیر شمس مغربی و شمس مشرقی در آمیخته و بعضی از کاتبانی که این اشعار را جمع‌آوری می‌کردند به اشتباه هر کجا نام «شمس» می‌آمده از آن مولوی می‌دانستند. فروزانفر در مورد اشعاری که تخلص شمس در بیت پایانی آن‌ها درج شده است چند احتمال را بیان می‌کند: «اولاً اشعار بعضی از شعرا که در انتساب آن بدیشان هیچ شک نیست در دیوان شمس آورده [شده] و گاهی در پایان غزل بیتی متضمن نام شمس افزوده‌اند تا نسبت آن به وی مقطوع گردد و تردیدی دست ندهد. چنانکه ابیاتی از جمال‌الدین اصفهانی و شمس طوسی و انوری و ۲۷ غزل از سلطان ولد فرزند مولانا که تخلص ولد در همه مذکور است در دیوان چاپی و بعضی از نسخ خطی کلیات ثبت نموده‌اند. ثانیاً در ضمن غزل‌های منسوب به مولانا اشعار شاعری که غالباً شمس تنها و گاه شمس مشرقی تخلص می‌کند درج شده و برحسب احصای دقیق بالغ بر ۲۳۰ غزل که ساخته خیال این شاعر است در کلیات شمس موجود است» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵۰). فروزانفر در ادامه معیارهایی را برای تشخیص اصالت این غزلیات برمی‌شمارد (همان). در جنگ ۱۳۶۰۹ در میان غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» آمده با غزلی روبه‌رو می‌شویم که کاتب به‌درستی متوجه شده است که شاعر آن «شمس مغربی» است و آن را در عنوان غزل ذکر کرده است.

منم مست از لب ساقی نه از می از آن لب می کشم جام پیایی

(جنگ ۱۳۶۰۹: برگ ۴۱۵)

۲. پاره‌ای از غزل‌های منسوب به مولوی با تخلص «خاموش»

تخلص دیگری که در بخشی از غزلیات مولوی ملاحظه می‌کنیم «خاموش» یا «خاموش» است. همایی بخشی از غزلیاتی را که با تخلص «خاموش» یا «خاموش» در دیوان آمده، سروده سلطان ولد، فرزند مولانا می‌داند که به سبک و سیاق پدر خود غزل‌هایی را استقبال کرده و از قضا در آخر پاره‌ای از آن، کلمه «خاموش» را به همان شیوه مولوی به کار برده است. از آن جمله می‌توان به غزل ۳۹ دیوان شمس طبع هندوستان اشاره کرد که مطلع و مقطع آن چنین است:

امروز آن سلطان ما آمد در این میدان ما امروز اندر جان ما بنمود رو جانان ما
...خامش کن از گفت زبان تا دل شراب جان خورد کامروز ساقی خرد گشته است در فرمان ما

(همایی، ۱۳۷۰: ۷۹-۸۰)

۳. غزلیات سروده‌شده به تقلید از مولانا

بسیاری از درویش سلسله مولویه یا حتی درویش‌های محلی که به خواندن غزلیات مولوی اهتمام داشته‌اند، پس از تتبع و ممارست در شعر مولوی استعداد تقلید از اشعار مولوی را پیدا کرده و با

جابه‌جا کردن واژه‌های شعری، غزلیاتی را بیشتر در وزن و ردیف غزلیات مولانا سروده‌اند. عده‌ای نیز آن را ضبط کرده‌اند و این اشعار سقیم و نامطمئن به اشعار مولوی افزوده شده است. در کلیات شمس ملاحظه می‌کنیم که چندین غزل با وزن و قافیه و ردیفی مشابه وجود دارد که گاه ارزش شعری آن‌ها یکسان نیست و می‌توان در صحت انتساب بعضی از آنان به مولوی تردید کرد. در جنگ‌ها هم غزلیاتی با نام «جلال‌الدین رومی» آمده است که در دیوان‌های چاپی دیده نمی‌شود. از این‌رو اگر این غزلیات را به شاعری شوریده یا مقلدی آشنا با شعر مولوی نسبت دهیم که خودش یا افرادی بعد از او آن شعر را در زمره اشعار مولانا درج کرده‌اند، زیاد دور از ذهن نیست. در پاره‌ای از اوقات کاتبان نیز در ورود اشعار دیگران به دیوان شمس دچار خطا می‌شدند و اشعاری را که رنگ و بویی از عرفان داشت می‌یافتند و با نام مولوی و یا شمس درج می‌کردند. احتمال دیگر اینکه گاه کاتب سروده خود را که به سبک و سیاق غزلیات مولانا بود و البته ارزش ادبی کمتری داشت، با نام مولوی ثبت می‌کرد. «کاتبان گاه خود به طبع آزمایی می‌پرداختند و اشعاری بر نظم و سیاق دیوانی که کتابت می‌کردند، می‌سرودند و به آن اضافه می‌کردند» (نیری و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۶۸).

همان‌طور که ذکر شد، غزلیاتی از مولوی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران آمده که در دیوان

شمس دیده نمی‌شود. از جمله می‌توان به این غزل اشاره کرد:

<p>عشقم چو بر سر می‌زند من واله و شیداستم اینجاستم آنجاستم هم زیر و هم بالاستم با خادمان عرش گو من پیش از این برخاستم هم عالم هم فاضلم هم قاضی القضاستم فتوی ناحب می‌دهد نی زین و نی زین هاستم دانی که تا چون آمدم افزون شدم نی کاستم پنهان چرا داری ز او از نور مولاناستم در دیده‌های ما بجو اندر بصر بیناستم هم حکمت لقمان منم هم یونس... منم هم ریش و هم مرهم منم... از درد گل فریاستم در من نگر در من نگر اندر زبان گویاستم با عیسی و یوسف منم هم موسی شعباستم آن بلبل گویا منم اندر سر سوداستم هم درد بی‌درمان منم هم درد و هم درماستم جان از من و من هم ز جان در حضرت اعلاستم اندر جهان بند کسل من جبه زیباستم</p>	<p>ای عاشقان ای عاشقان من عاشق یکتاستم من واله شیداستم من عاشق یکتاستم هم عرش و هم کرسی منم از اصل لایخطی منم عالم منور شد ز من آدم مصور شد ز من قاضی ز من نازد همی فتوا ز من سازد همی ز آنجا که بیرون آمدم سرمست و افزون آمدم بریاستم برجاستم پنهان نیم پیداستم با او تو این سر نهان در دیده‌های ما بجو ایوب را درمان منم یعقوب را آن؟ منم این دم منم آن دم منم هم ریش و هم مرهم منم هم کوه و هم صحرا منم هم گوهر و دریا منم دریای بی‌پایان منم با نوح کشتی‌بان منم همچون گل بویا منم آن بلبل گویا منم هم کار بی کاران منم آن بلبل کسو...</p>
--	--

.... در میدان عشق با شاه می گویی سخن با شاه دانی یک جرعه شهاستم؟
ای شمس دین ای شمس دین روشن کن روی زمین روشن کن روی زمین الشمس الاعلاستم
(جنگ ۳۵۲۸: برگ ۱۰۱)

زبان این غزل در بعضی از ابیات چندان استوار و معنای آن بلند نیست. هم از حیث لفظ و هم از حیث معنی از غزلیات مولوی ضعیف تر و بسیاری از تعبیرات آن تکرار و تقلید عبارات مولانا در غزلیات دیگر است. از این رو در صحت انتساب آن به مولانا می شود تردید کرد. شاید دلیل انتساب این غزل به مولانا، عبارتی باشد که در بیت هفت آمده است: «از نور مولاناستم» و نیز شباهت هایی که میان این غزل با غزلیات مولانا دارد. غزلیات متعددی با مطلعی شبیه به این غزل و با همین وزن و قافیه در دیوان شمس وجود دارد:

- ای عاشقان ای عاشقان آمد که وصل و لقا
- ای عاشقان ای عاشقان آن کس که بیند روی او
- ای عاشقان ای عاشقان پیمانہ را گم کرده ام
- ای عاشقان ای عاشقان دیوانه ام کو سلسله
- ای عاشقان ای عاشقان من خاک را گوهر کنم
- ای عاشقان ای عاشقان هنگام کوچ است از جهان

نمونه دیگر از غزلیاتی که در دیوان شمس موجود نبود و در نسخه ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۲۸۶ ملاحظه شد در ذیل آمده است که گویی به استقبال غزلی از مولانا سروده شده است. این غزل نوعی باور به تناسخ را در خود دارد که مولانا به این شکل به آن معتقد نبود:^۱

جان خود سرمست جانان دیده ام	این زمان از آشیان بیریده ام ^۱
ای پسر اندر سپهر هفتمین	با ملائک سالها گردیده ام
گر بگویم شرح حال خویش را	نهصد و هفتاد قالب دیده ام
گر بیرسندم ز حال زندگی	همچو سبزه بارها روئیده ام
همچو خضرم بر لب آب حیات	چشمه جلاب را نوشیده ام
همچو الیاسم درین بحر محیط	در میان چار دریا بوده ام
جرعه ای ^۲ خوردم ز خم لم یزل	این نظر از شاه مردان دیده ام

^۱ درباره دیدگاه مولانا در مورد تناسخ ر.ک: نجاریان، ۱۳۹۹: ۲۱۷-۲۴۷.

^۲ متن: جرعه

همچو بلبیل در گلستان ارم	در فراقش سال‌ها نالیده‌ام
دیده‌ام خوبان عالم را بسی	تا نه پنداری که من نادیده‌ام
روشنایی در دل ملای روم	چشم باطن تا ثریا دیده‌ام

در جنگ ۱۳۶۰۹ برگ ۳۰۳ غزل دیگری در دوازده بیت منسوب به مولوی آمده است که در دیوان‌های چاپی از مولوی نیافتیم:

ما دل اندر راه جانان باختیم	غلغلی اندر جهان انداختیم
آتش اندر دل خلقان زدیم	شورشی در عاشقان انداختیم
ما ز قرآن برگزیدیم مغز را	پوست را پیش خسان انداختیم
خرقه و سجاده و تسبیح را	در خرابات مغان انداختیم
جبه و دستار و علم و قیل و قال	جمله در آب روان انداختیم
داشتیم بر پشت خود بار گران	شکر کان بار گران انداختیم
دست‌ها برداشتیم از ملک و مال	آتش اندر خان و مان انداختیم
از کمان سخت تیغ معرفت	راستی را بر نشان انداختیم
تخم اعمال و تجارت تا ابد	در زمین و آسمان انداختیم
ما بساط قربت و درع ریا؟	در سرای لامکان انداختیم
چون که دنیا نیست الا جیفه‌ای	جیفه را پیش سگان انداختیم
خوب گفתי شمس تبریزی بحق	رمز بر مولای روم انداختیم

بسیاری از مضامین این غزل در اشعار مولانا چه در مثنوی و چه در غزلیات تکرار شده است. از لحاظ وزن و قافیه نیز در اشعار مولوی سابقه دارد:

دوش عشق شمس دین می‌باختیم	سوی رفعت روح می‌افراختیم
در فراق روی آن معشوق جان	ما حضر با عشق او می‌ساختیم...

لقب «مولانا» [«مولانای روم»] در بیت آخر در آثار متقدم مثل مناقب العارفین، تذکره دولتشاه نیز آمده است، برخلاف لقب مولوی که بعد از قرن نهم به او نسبت داده شد (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴). از این رو این لقب می‌تواند نشان کهنگی این غزل باشد. از سوی دیگر سنت شکنی مولانا در ذکر نام

شمس به عنوان تخلص به جای نام خود در بسیاری از غزلیات او دیده می‌شود که این غزل نیز این ویژگی را دارد. اما تعبیر برجسته ملامتی شبیه حافظ و اصطلاحی چون «پیر مغان»^۱، در انتساب این غزل به مولانا اندکی تردید ایجاد می‌کند.

۴. غزلیات منسوب به مولانا که در برخی از جنگ‌های مناقب‌خوانان شیعی

این گروه علاقه‌مند بودند تا مولوی را شاعری با گرایش شیعی معرفی کنند تا از طریق شهرتش راهی برای تثبیت اندیشه‌های خود فراهم کرده باشند. این اشعار از نظر سبکی به سبک شاعران مناقب‌خوان شیعی نزدیک است. چنانکه می‌دانیم، مولوی چه در مثنوی و چه در دیوان غزلیاتش به ساحت امیرالمؤمنین ابراز ارادت کرده، اما حنفی‌مذهب بوده است؛ بنابراین حضور اندیشه‌های خاص تشیع در اشعار می‌تواند در انتساب این غزلیات به مولوی تردید ایجاد کند؛ چنانکه جلال‌الدین همایی در مقدمه دیوان شمس، در انتساب این اشعار را به مولوی تردید کرده است. البته همایی معتقد است «این اشعار متعلق به دوره بعد از صفویه است» (صفا، ۱۳۷۱، ج ۳: ۴۶۹). اما پس از تفحص و جست‌وجو در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران و جنگ ۱۳۶۰۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی به یقین می‌توان گفت این نوع سرایش از قبل از صفویه شروع شده است. نمونه‌ای از این غزلیات را می‌توان در جنگ ۱۳۶۰۹، برگ ۳۰۳ ملاحظه کرد که مطلع آن چنین است:

ای سرور مردان علی مردان سلامت می‌کنند وی صفدر مردان علی مردان سلامت می‌کنند

همایی در مقدمه کتاب خود این غزل را به نقل از دیوان طبع هندوستان، صفحه ۲۵۵ در زمره اشعار الحاقی ذکر می‌کند و می‌گوید که شاید سراینده آن قصد استقبال از غزل سلطان ولد را داشته است که چنین آغاز می‌شود:

رندان پیامت می‌کنند مستی ز جامت می‌کنند عشرت به نامت می‌کنند مستان سلامت می‌کنند
(مقدمه همایی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۹۴)

به‌رحال ابیات پایانی غزل منسوب به شمس که در جنگ ۱۳۶۰۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، برگ ۳۰۴ آمده، نشان‌دهنده این است که شاعر این غزل شیعه دوازده‌امامی است:

با موسی کاظم بگو با طوسی عالم بگو با صائم دائم بگو مردان سلامت می‌کنند

^۱ این ترکیب تنها یک بار در دیوان مشاهده شد. آن هم در غزلی که به خاقانی نیز منسوب شده است.

شو گوش خرد برکش، چون طفل دبستانی تا پیر مغان بینی در بلبله گردانی

هم با تقی گو و نقی با سیدان متقی کای شاه تو نور حقی مردان سلامت می کنند
با میر دین هادی بگو با عسکر و مهدی بگو با والی عهدین بگو مردان سلامت می کنند

غزلی دیگر از این دست منسوب به مولوی در ادامه می آید، با این تفاوت که این غزل را همایی در دیوان خود آورده است. ملاحظه می کنیم که به نوعی اندیشه های غالیگری در این غزل مشاهده می شود که با نگرش کلامی مولوی مطابقت ندارند. این غزل در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۱۰۱ در ۷ بیت و نیز در جنگ کتابخانه مجلس ۱۳۶۰۹ برگ ۳۰۳ در ۱۴ بیت و در دیوان شمس به تصحیح همایی، صفحه ۳۸۷-۳۸۹ در هفده بیت آمده است.

ب) غزلیاتی که در یکی از دیوان های چاپی نیز مشاهده می شود

شمس تبریزی گوید در مدح شاه کونین
ای عاقل صادق بیا عاشق یکتا بین^۱
کشتی فکرت بران تا به محیط کمال
گوهر دریا علیست با همه شیء محیط^۲
صانع اشیا علیست واحد گویا علی است
باب شریعت علیست پر طریقت علی است
هر که نداند علی کافر مطلق بود
شمس تبریز بشد^۳ در طلب نور او
غرّه مشو در جهان دلبر زیبا به بین
غوطه معنی بخور گوهر دریا به بین
دیده باطن گشا صانع^۴ اشیا به بین
همدم عیسی علیست قائم زیبا به بین^۵
حق حقیقت علیست افضل و اعلا به بین^۶
گر تو نداری بصر حق بدل^۷ ما به بین
گر تو نداری خیر دوڑخ و هولاً به بین^۸ «۱۰»

احتمال منسوب بودن این غزلیات به مولانا بیشتر از گروه اول است، اما با توجه به آنچه پیش از این گفتیم، بسیاری از غزلیات موجود در دیوان ها هم از آن مولوی نیست و بنابراین باید بررسی شود.

^۱ براساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: ای عاقل صادق بیا صادق یکتا به بین.

^۲ دیوان: ناظر اشیا علیست.

^۳ احتمالاً: «شمس ز تبریز شد».

^۴ دیوان: عالم.

^۵ دیوان: عالم اشیا علیست هادی موسی علیست ناطق گویا علیست واعظ گویا علیست.

^۶ دیوان: شاه شریعت علیست ماه طریقت علیست حق بحقیقت علیست از دم احیا بین.

^۷ براساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: بدیل. این مصرع در دیوان اینگونه آمده است: «گر تو بدانسته ای حق بدل ما

بین».

^۸ دیوان: شمس ز تبریز دید مفخر انوار او ور تو ندیدی بیا در دم مولا بین.

این غزلیات که معمولاً تعداد ابیات آن‌ها متفاوت است می‌توانند در تصحیح کلیات شمس به‌عنوان نسخه‌بدل به کار گرفته شوند. براساس اینکه این اشعار در جنگ‌ها چقدر با غزل مشابه خود در دیوان‌های چاپی مشابهت داشته باشند آن‌ها را به دو گروه تقسیم کرده‌ایم: ۱. غزلیات مشترکی که به شکل کامل‌تر در جنگ‌ها آمده است و ۲. غزلیات مشترکی که تعداد ابیات آن‌ها نیز یکسان است.

۱. غزلیات مشترکی که به شکل کامل‌تر در جنگ‌ها آمده است

در مورد غزلیاتی که شکل کامل‌تر آن‌ها در جنگ‌ها دیده می‌شود (به شرط آنکه سبک و سیاق کلام مولانا را داشته باشد) دو احتمال را می‌توان داد: یکی اینکه شاعری دیگر، سروده مولانا را پی گرفته و ادامه داده است، و دیگر اینکه نسخه کامل‌تری از شعر مولانا است که کاتبی دیگر در مجلس آن را ثبت کرده است. انسجام یا عدم انسجام زبانی و سبکی می‌تواند ما را در تشخیص این موضوع راهنمایی کند؛ برای نمونه غزلی منسوب به مولوی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران در برگ ۱۰۳-۱۰۴ در ده بیت آمده که در دیوان شمس به تصحیح همایی، صفحه ۶۷۳ در نه بیت آمده است.

بهر شکار صیدی در قالب آرمیده	ما شاهباز قدسیم از لامکان رسیده
طاووس باغ عرشیم با عرشیان ^۱ پریده	سیمرخ ^۱ قاف قریم از دام کون جسته
آواز نحن اقرب بی‌واسطه شنیده	آن دم الست با حق قالوا بلی گفته ^۲
از باده عبادی الیانی قریب دیده	اسرار کنت کنزاً از لوح دل بخوانده
زان شربت سقیم ^۲ از ربه‌م چشیده ^۳	از خوان نحن نرژق قوت حیات خورده
چون آب در سبویی جزوی ز کل بریده	تا خودبه‌خود چه بویی بیرون ز خود چه جویی
ما نور کردگاریم در آب و گل دمیده	هریک ^۳ کجا شناسد ما را به چشم صورت
در گران‌بهاییم اندر صدف چکیده	از ^۴ سایه خداییم وز نور مصطفاییم
منکر شود به حال آن را که نیست دیده	ایشان که دیده باشند دانند ما چه گوئیم ^۵

^۱ دیوان: طوطی.

^۲ دیوان: روز الست با حق لفظ بلی بگفته.

^۳ دیوان: هر کس.

^۴ دیوان: ما.

^۵ براساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: حسین.

از این گروه غزلیات می‌توان به غزل دیگری با قافیه‌ای عجیب و موسیقایی اشاره کرد که در نسخه ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۱۰۲-۱۰۳ در سیزده بیت، در نسخه ۱۳۶۰۹ مجلس، برگ ۴۱۶ در چهارده بیت و در دیوان شمس به تصحیح فروزانفر در صفحه ۱۱۵۴ تنها در پنج بیت آمده است و این تکرار در دواین اجازه نمی‌دهد بی‌توجه از آن بگذریم.

مولانا جلال‌الدین رومی نور الله قبره

ای خسرو خوبان دو عالم به حقیقی	ای مور میان بسته دهان فندق...
گر بر سر خوبان تو کنی دعوی شاهی	خوبان همه گویند تو را صدق قیقی
از بلبل... کوه بدخشان به جمالت	ور بنده... ملک یمنی یافت عقیقی
اینجا شنوی بانگ کبوتر بقو قو	آنجا شنوی... حقایق حقیقی
... به ثنا گفت شناسیم خدا را	حقاً حقاً حق حقاً حق حقیقی
بنشین ز کدو می ز کدو پیش تو ریزیم	لقا لققا لقا لققا لققا لققا قیقی
چون صدر... محمد به حقیقت	مگر معجز او شده شفاً شقیقی
از بو تللا تا تللا تن تن درنا	از تن تن درنا زده اند علم مسیقی
ساقی بده آن باده گلرنگ دمام	یک جرعه از آن آتش مطلق لققیقی
مطرب تو درین پرده دگری نوایی ساز	بشنو ز کدو صوت لقا لققیقی
کمتر ز خروسی تو مباش اندر ره...	کو شب همه شب نعره زند نعره ققویی
در شهر اگر چه خواجه عکاشه...	صد مرتبه دارد ز تو بهتر...
ملا سخنی گوی ز پیغمبر و درویش طریقاً ————— اور

(جنگ دانشگاه تهران، برگ ۱۰۲-۱۰۳)

۲. غزلیات مشترکی که تعداد ابیات آنها نیز یکسان است

این غزلیات که تعداد ابیات آنها در جنگ و در نسخه چاپی از کلیات شمس مشابه است می‌توانند به عنوان نسخه بدل در تصحیح دیوان استفاده شوند؛ هر چند این مشابهت باز هم دلیل قاطعی برای انتساب آن به مولوی نیست؛ برای نمونه غزلی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران برگ ۵۵ دیده شد که در نسخه‌های صفحه ۱۳۷ با تعداد ابیات مشابه یعنی ۱۲ بیت آمده بود. بیت اول این غزل در

^۱ دیوان: از لامکان.

^۲ نسخه دانشگاه تهران: سقیم.

^۳ دیوان: وز شربت سقیم من ربهم چشیده.

فرهنگ جهانگیری با تردید به مولانا نسبت داده شده است. (دهخدا ذیل واژه «پروا» به نقل از جهانگیری). با این حال به نظر می‌رسد این غزل محصول هنرنمایی شاعری جز مولاناست و در آن از شور و سرمستی و مضامین عاشقانه و عارفانه مولانا خبری نیست و تنها به تمرین صنعت تقسیم و تکرار پرداخته است.

یکی قرار و دوم طاقت و سوم پروا	ربود چشم و رخ و زلف آن بت رعنا
یکی جمال و دوم چهره و سوم سیما	قرار و طاقت و پروای من سه چیز ربود
یکی بلا و دوم فتنه و سوم غوغا	جمال و چهره و سیماش در جهان افکند
یکی مدام و دوم بیحد و سوم هر جا	بلا و فتنه و غوغای من ز فرقت اوست
یکی غریب و دوم عاشق و سوم رسوا	مدام و بیحد و هر جای عشق او شده‌ام
یکی چو بشر و دوم وامق و سوم عذرا	غریب و عاشق و رسوا چنان شدم که شدند
یکی فغان و دوم ناله و سوم سودا	چو بشر و وامق و عذرا ز من بیاموزید
یکی لطیف و دوم چابک و سوم زیبا	فغان و ناله و سودای من از آن است که اوست
یکی میان و دوم طلعت و سوم بالا	لطیف و چابک و زیبای او بنامیزد
یکی عیان و دوم مشرح و سوم پیدا	میان و طلعت و زیبای اوست در عالم
یکی جمال و دوم دولت و سوم عقبی	عیان و مشرح و پیدا است شمس تبریزی
یک جمال و دوم دولت و سوم عقبی	جمال و دولت و عقبی و شمس تبریزی

نتیجه‌گیری

حجم متغیر غزلیات مولوی در نسخ خطی و چاپی و آمیختگی آن با اشعار دیگران در طول تاریخ شکی باقی نمی‌گذارد که علاوه بر لزوم تصحیح این دیوان، نیاز به تحقیق سبک‌شناسانه دقیق در جهت رسیدن به مجموعه‌ای قابل اعتماد از غزلیات شمس احساس می‌شود. از سویی تاکنون آنچه مورد نظر استادان و محققان در این زمینه بوده، نسخ خطی کلیات شمس است و توجهی به اشعار پراکنده در جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری نشده است. در این مجال روشن شد که حدود ۶۵ غزل منسوب به مولوی در دو جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران و ۱۳۶۰۹ مجلس درج شده است که بعضی از این غزلیات در دیوان‌های چاپی دیده نمی‌شود. هر چند برخی از این غزلیات در ارزیابی سبک-شناسانه مشخص شد که از مولوی نمی‌تواند باشد، اما پاره‌ای دیگر از این غزلیات می‌توانند در تصحیح و تکمیل دیوان به کار آیند. دلایل انتساب این اشعار در جنگ‌ها به مولوی از دیگر مواردی بود که در این پژوهش به آن اشاره شد. به نظر می‌رسد گسترده شدن دامنه غزلیات منسوب

به مولانا در طول تاریخ بر اهمیت جایگاه و شهرت این شاعر بزرگ دلالت دارد؛ به گونه‌ای که شیعیان، دراویش، شاعران و گاه کاتبان تلاش می‌کردند با انتساب اشعار به او در ماندگاری و تأثیر آن‌ها بیفزایند.

منابع

- جنگ اشعار (از شعرای گمنام). (ق ۹). نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۳۶۰۹.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۶). سخنرانی در مراسم رونمایی دیوان شمس. در سایت فارس نیوز: <<http://www.farsnews.com/printable.php?nn=8609040742>>
- دولت‌شاه، علاء‌الدوله بختی‌شاه. (۱۳۸۲). تذکره الشعراء. به تصحیح ادوارد براون. انتشارات اساطیر. تهران.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. زیر نظر محمد معین، سید جعفر شهیدی. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- صدراپی خویی، علی و حائری، عبدالحسین. (۱۳۷۶). فهرست نسخه‌های خطی مجلس شورای اسلامی. ج ۳۸. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات ایران. ج ۳. ابن سینا. تهران.
- علی بن احمد. (ق ۹). جنگ علی بن احمد. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۵۲۸.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۶). زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی. انتشارات زوار. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریزی. مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی. نشر سخن. تهران.
- _____. (۱۳۴۶). دیوان کامل شمس تبریزی. مقدمه و شرح حال از بدیع‌الزمان فروزانفر. انتشارات جاویدان علمی. تهران.
- _____. (۱۳۸۹). دیوان کبیر کلیات شمس تبریزی. به کوشش توفیق سبحانی. انجمن مفاخر فرهنگی کشور. تهران.
- _____. (۱۳۷۰). کلیات دیوان شمس تبریزی. به اهتمام منصور مشفق و مقدمه جلال‌الدین همایی. انتشارات صفی‌علیشاه. تهران.
- نجاریان، محمدرضا. (۱۳۸۹). «تناسخ و رجعت از دیدگاه مولانا». مولانا پژوهشی. سال ۱. ش ۲. صص ۲۱۷-۲۴۷.
- مشتاق‌مهر، رحمان. (۱۳۹۷). «تحلیل انتقادی تصحیحات و چاپ‌های دیوان شمس تبریزی». پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. سال ۱۸. ش ۲. صص ۲۵۵-۲۷۶.
- نیری، محمدیوسف، خلیلی، الهام و شیرین رزمجو. (۱۳۹۳). «لزوم تصحیح دوباره غزلیات شمس». شعرپژوهی. سال ۶. ش ۲. صص ۱۶۷-۲۰۱.

References

- Collections of Poems (from anonymous poets). (9th) the Manuscript of Library of the Majlis_number 13609.
- Khorramshahi, Baha'uddin. (1386). Speech at the opening ceremony of Divan Shams. Fars News Website: <http://www.farsnews.com/printable.php?nn=8609040742>
- Dolatshah, Aladuldoule Bakhtishah. (1382). Tazkeratoshara. Edited by Edward Brown. Tehran. asatir Publications.
- dekhoda, Ali Akbar. (1377). dictionary. Under the supervision of Mohammad Moein, Seyed Jafar Shahidi. Tehran. University of Tehran Publications.
- Sadrai Khoi, Ali, Haeri, Abdolhossein. (1376). List of manuscripts of the Majlis. C 38. Qom. Islamic Advertising Office of Qom Seminary.
- Safa, Zabihullah. (1371). History of Iranian Literature. C 3. Tehran. Ibn Sina.
- Ali bin Ahmed. (9th). Ali bin Ahmad's Collection. Manuscript of Central Library of Tehran University No. 3528.
- Forouzanfar, badi-o- zaman. (1376). Rumi's life Jalaluddin Mohammad Balkhi known as molavi. Tehran. Zavar Publications.
- molavi, Jalaluddin. (1388). Shams Tabrizi's Ghazals. Introduction, Selection, and Interpretation of Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran. Speech publishing.
- _____. (1346). Full Court of Shams Tabrizi. Introduction and Biography of badi-o- zaman Forouzanfar. Tehran. Immortal Scientific Publications.
- _____. (1389). The Supreme Court of General Shams Tabrizi. By the efforts of Tofiqh Sobhani. Tehran. Iranian Cultural Association.
- _____. (1370). Courtesy of Shams Tabrizi Divan. By Mansour shafagh and Introduction by Jalaluddin Homayi. Tehran. Safi Alishah Publications
- Najarian, MR. (1389). "Reincarnation and Return from molavi's Perspective" in molavi's Research. first year. Number 2. Summer. Pp. 217-27.
- Moshtagh mehr, Rahman. (1397). "Critical Analysis of Corrections and Prints of Divan Shams Tabrizi" Journal of Critical Research Journal of Texts and Humanities Programs. Eighteen. Second no. May. Pp. 255-276.
- Niri, Mohammad yosef. Khalili, Elham. Razmjo, Shirin. (1393). "The Necessity of Revising Shams' Ghazals" in Poetry Research. Year Six, Second no. Summer. Successive 20. pp. 167-201.

A Study on Rumi-Attributed Ghazals in Two Ancient Jungs¹

Zahra Parsapoor²
Akram Karami³

Received: 22/10/2019
Accepted: 09/12/2019

Abstract

The importance of *Dīvān-e Kabīr* in the history of Persian literature has led to generation of varied copies of this great work. Nonetheless, contrary to Mathnavi, due to various reasons, a verified text or comprehensive commentary on *Dīvān-e Shams* is still non-existent. There are still ghazals (odes) by Rumi which could not be found in the print manuscripts; whereas a good number of ghazals in *Kolīyat* have not been composed by him without a shadow of a doubt. The explanations made by the correctors of *Dīvān-e Shams* regarding selection of their manuscripts reveal that jungs (literary miscellanies) have not been the focus of their attention, despite the fact that numerous ghazals in these literary miscellanies are attributed to Rumi or Shams-e Tabrizi. It seems that collecting these ghazals could yield benefits in correcting and completing forthcoming editions; though their authenticity could be questioned. In this paper, besides presenting ghazals attributed to Shams or Rumi in jung 3528 of Tehran University and jung 13609 of Library of the Islamic Consultative Assembly, it is discussed that a number of ghazals in the two literary miscellanies are present in *Dīvān-e Shams* as well with minor differences, and some vary in terms of the number of verses. Nonetheless, a number of ghazals in the two literary miscellanies are not present in the existing editions of *Dīvān-e Shams*. Some ghazals in the two Shiite jungs have mistakenly been attributed to Rumi or Shams by the scribes due to similarities in “Khamoosh” (Silent) or “Shams” pen-names. A number of other ghazals have also been composed in emulation or imitation of Rumi, while their contents and linguistic features indicate that they do not belong to him.

Keywords: Rumi-Attributed Ghazals, Handwritten Jung (Literary Miscellany), *Dīvān-e Shams*.

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.28853.1858

² Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Humanities and Cultural Studies Research Institute, Tehran, Iran (Corresponding author), zparsapoor@yahoo.com

³ PhD of Persian Language and Literature, Tarbiat Modarres University, akramekarami3845@gmail.com

تجربه عرفانی در «موقعیت‌های مرزی» و بازتاب آن در مثنوی (مطالعه موردی حکایت‌های پیر چنگی و موسی و شبان)^۱

قدرت‌الله طاهری^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

در مطالعات اخیر، عرفان را به سه حوزه تجربه عرفانی، سلوک عرفانی و نظریه عرفانی تقسیم می‌کنند و درباره تقدم و تأخر آن‌ها نسبت به یکدیگر، آرا و عقاید مختلفی وجود دارد. گاهی مبانی نظری را مقدم بر سلوک و تجربه می‌دانند و می‌گویند تا فرد از حیث معرفتی صاحب اطلاع نباشد، به سلوک عرفانی دست نمی‌زند تا از این طریق تجربه عرفانی را حاصل کند و گاه تجربه را بر هر دو حوزه دیگر مقدم می‌دارند. صرف نظر از این بحث، این مسئله که «تجربه عرفانی» در چه موقعیت و تحت چه شرایطی به سراغ شخص سالک می‌آید، موضوع مهمی به‌شمار می‌رود. یکی از پاسخ‌های احتمالی به مسئله مذکور این است که سالک هنگامی که در «موقعیت‌های مرزی» قرار می‌گیرد - یعنی در لحظات بحرانی اعم از عجز و ناتوانی وجودی، حیرانی حاصل از آگاهی نامعهود، احساس خلأ معرفتی و بی‌معنایی و... - با تمام وجود به سوی

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.28816.1855

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی؛ ghodrat66@yahoo.com

نیروی مافوق بشری و طبیعی مایل می‌شود و در آن احوال، چیزی را درمی‌یابد که از آن به تجربه عرفانی تعبیر می‌شود. این تجربه غیر از شور و شغف و حیرانی، موجب صیوریت شخصیت سالک و تعالی معنوی او می‌شود. در این جستار، دو داستان تمثیلی - نمادین «پیر چنگی» و «موسی و شبان» را با محوریت تجربه عرفانی که شخصیت‌های اصلی آن‌ها در موقعیت‌های مرزی از سر می‌گذرانند، بررسی خواهیم کرد. در هر دو حکایت، شخصیت‌های اصلی (پیر چنگی و شبان) در موقعیتی مرزی و به واسطه شخصی دیگر، به ترتیب، عمر بن خطاب و موسی (ع)، وارد تجربه‌ای نامعهود می‌شوند و سلوک معنوی را تا عالی‌ترین مدارح طی می‌کنند. مولانا در هر دو حکایت، بر این امر تأکید می‌کند که شرط وصول به مقامات معنوی، چنانکه در تصوف رسمی بر آن پای می‌فشارند، آگاهی پیشینی (علم تصوف) و ازسرگذراندن سیر و سلوک رسمی (ریاضت) نیست، بلکه خود را در معرض (موقعیت) معنا قرار دادن و اغتنام فرصت‌های تکرارناشونده، مایه نجات معنوی انسان است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عرفانی، تجربه عرفانی، مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین، پیر چنگی، موسی و شبان.

مقدمه

عرفان مولانا چنانکه از آثارش برمی‌آید - به‌ویژه غزلیات شمس و مثنوی - و گزارش‌های تاریخی سیره و مناقب‌نویسان نیز مؤید آن است، عرفانی مبتنی بر تقدم و اصالت «تجربه» بر «سیر و سلوک ریاضت‌طلبانه» است. اگر در تصوف رسمی برای رسیدن به تجارب عرفانی در مقام عمل و نظر بر این امر تصریح می‌کنند که سالک ابتدا باید پس از کسب دانش مقدماتی از عرفان، دوره‌های خودسازی را با طی طریق سلوک از سر بگذراند تا قابل دریافت اشراقات روحانی باشد،^۱ بر اصل تجربه عرفانی^۲ از طریق اغتنام فرصت‌هایی که برای فرد ایجاد می‌شود، تأکید می‌کند. بدین معنا که در نظر مولانا، لزومی ندارد سالک مراحل سیر و سلوک را چنانکه در «تصوف رسمی» به‌عنوان تنها شیوه معهود معرفی می‌شود طی کند تا به استكمال روحی و معنوی نائل شود. هیچ‌یک از مناقب‌نویسان نزدیک به زمانه و زندگی مولانا (فریدون سپهسالار، سلطان ولد، احمد افلاکی) و دور (جامی و دولتشاه) به این نکته اشاره نکرده‌اند که وی پیش از برخورد با شمس^۳، دورانی از ریاضت‌کشی و تمرین و ممارست زاهدانه‌ای را به‌صورت فردی یا زیر نظر شخصی دیگر از سر گذرانده است.^۴ آنچه در آثار خود مولانا^۴، مناقب و تذکره‌ها آمده تحصیل علوم رسمی و فضایل

مرسوم و بهره گیری از دانش عرفانی پدر (بهاء‌ولد) و بعد از رحلت ایشان، تلمذ در محضر برهان‌الدین محقق ترمذی و کسب علوم لدنی از وی بوده است (به‌عنوان نمونه ر.ک: سپهسالار، ۱۳۷۸: ۲۳؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۲). همچنین در هیچ‌یک از منابع تاریخی که به سفر مولانا به دمشق و حلب اشاره کرده‌اند، این نکته تصریح نشده است که در این سفر، دوره‌هایی از سیر و سلوک رسمی را دیده است؛ بلکه همگی اتفاق نظر دارند که این سفر برای تکمیل دانش‌های رسمی بوده است. فریدون سپهسالار حتی دانشمندانی را که مولانا از محضرشان کسب علم کرده، نام برده است؛ از جمله شیخ محیی‌الدین ابن عربی، شیخ سعدالدین حموی، شیخ عثمان الرومی، شیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ صدرالدین قونوی، کمال‌الدین بن عدی‌ام (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۲۴-۲۵ و ۳۰؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۷۷). دانشی که مولانا از پدر، برهان‌الدین محقق ترمذی و دانشمندان مقیم دمشق و حلب کسب کرده، همان اطلاعات مرسوم دینی، ادبی و تا حدی عرفانی (از نوع زاهدانه‌اش) بنا بر سنت زمانه بوده است که هر فقیهی در آن دوران برای رسیدن به مقام عالی علمی باید به‌دست می‌آورد؛ بنابراین، مسیری را که مولانا تا زمان ملاقات با شمس تبریزی پیموده، همان مسیری است که هر دانشمند دینی‌ای در آن دوره برای دستیابی به مدارج عالی علمی باید طی می‌کرد.

مولانا بعد از طی مدارج علمی و تکیه‌زدن بر کرسی ارشاد طالبان و صدور فتاوی دینی، به مرحله‌ای از اشباع‌شدگی رسیده بود که دیگر نمی‌توانست آن حالت را ادامه دهد. صدارت علمی و ارشاد طالبان برای مولانا شهرت فراگیر و اقسام وابستگی‌ها به ارمغان آورده بود. آن فربه‌شدگی اگرچه در بیرون، رضایت‌خاطری برای مولوی به‌وجود آورده و مواهب مادی و اجتماعی را به-سویش گسیل کرده بود، در عالم درون از یک «فقدان» و «خلأ» رنج می‌برد. چنانکه کی‌یرکگور در فلسفه آگزیستانسیالیستی‌اش می‌گوید شرط درآمدن از یک سپهر و ورود به سپهر دیگر، احساس رنج و ملال از پراکندن خویش در سپهر پیشین و میل به تحقق خویشتن در سپهر بالاتر است. (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۷: ۳۳۳). احساس اشباع‌شدگی، زمینه‌قرار گرفتن فرد در «موقعیت مرزی/حدی»^۵ را به‌وجود می‌آورد تا با حادثه‌ای یا تلنگری انتقال از سپهری به سپهر دیگر انجام گیرد؛ بنابراین، مولانا در زندگی شخصی خود به موقعیت مرزی که در ادامه آن را به تفصیل تبیین خواهیم کرد، رسیده بود. نشانه‌هایی از این موقعیت را خوشبختانه مولانا در آثار خویش به یادگار نهاده است. در یکی از غزل‌های مثنوی گون دیوان شمس، مولانا موقعیت و احوال خویش را در قالب شخصیتی نمادین با عنوان «خواجۀ پای در گل» که همه‌تعمات دنیوی را کسب کرده و آغشته با لذت‌های آن گردیده و در مرکز توجه خلق قرار گرفته ظاهراً از زبان خداوند بیان کرده

است. اشباع‌شدگی این خواجه در تعبیر مولانا با دو استعاره شگفت «خیکی پر باد» و «موری اژدها گشته» به تصویر کشیده شده است. ابیات آغازین غزل بدین شرح است:

آن خواجه را در کوی ما در گل فرورفته است پا	با تو بگویم حال او برخوان اذا جاء القضا
جباروار و زفت او دامن‌کشان می‌رفت او	تسخرکنان بر عاشقان بازیچه دیده عشق را...
ای خواجه سرمستک شدی بر عاشقان خنبک زدی	مست خداوندی خود کشتی گرفتی با خدا
بر آسمان‌ها برده سر وز سرنوشت او بی‌خبر	همیان او پر سیم و زر گوشش پر از طال بقا
از بوسه‌ها بر دست او وز سجده‌ها بر پای او	وز لور کند شاعران و دمدمه هر ژاژخا...
فرعون و شدادی شده خیکی پر از بادی شده	موری بده ماری شده و آن مار گشته اژدها
عشق از سر قدوسی همچون عصای موسی	کو اژدها را می‌خورد چون افکند موسی عصا
بر خواجه روی زمین بگشاد از گردون کمین	تیری زدش کز زخم او همچون کمانی شد دو تا

(کلیات شمس تبریزی، غزل شماره ۲۷)

این غزل یکی از طولانی‌ترین غزل‌های دیوان است و هنوز به صورت جدی بررسی و مطالعه نشده است و در باب اینکه مصداق بیرونی این خواجه پای در گل چه کسی می‌تواند باشد، ظاهراً در مطالعات مولوی شناختی سخنی به میان نیامده است.^۵ به نظر می‌رسد معنای نهفته و مرکزی غزل مذکور را می‌توان با در نظر داشتن یکی دیگر از غزل‌های ویژه دیوان که مولانا این بار حکایت حال خود و شمس را به صورت گزارشی از گفت‌وگوی دوطرفه با صراحت بیشتری بیان کرده است،^۶ رمزگشایی کرد و با توجه به اشتراک معنایی دو غزل می‌توان حدس زد خواجه پای در گل می‌باید خود مولانا باشد که در دوران تکیه‌زدن بر کرسی صدارت دینی و تربیت مریدان به «بیماری خودبزرگ‌بینی عالمانه و زاهدانه» مبتلا شده و به مدد عشق و از طریق شمس تبریزی توانسته است از سر رعونت علمی و اجتماعی برخیزد. حالات روانی «خواجه پای در گل» در غزل پیشین با «راوی» این غزل پیش و پس از آمدن «عشق درمانگر» کاملاً مشابه یکدیگر است. جالب اینکه در هر دو غزل، دورنمایی از حضور معشوقی نجات‌بخش را می‌توان احساس کرد؛ با این تفاوت که در غزل قبلی، تنها تعبیری که از این معشوق می‌شود «غم‌زهای شکرلب و شیرین‌لقا»ست، ولی در این غزل به صراحت می‌توان فهمید که یکی از طرف‌های گفت‌وگو شمس است که انتقادهای تندی به مولانای گرفتار در بیماری عجب و غرور و شهرت وارد می‌کند. ابیات کلیدی این غزل به شرح زیر است:

مردم بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم	دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
دیدۀ سیر است مرا جان دلیر است مرا	زهرة شیر است مرا زهرة تابنده شدم
گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای	رفتم و دیوانه شدم سلسله‌بندنده شدم
گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای	رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که تو کشته نه‌ای در طرب آغشته نه‌ای	پیش رخ زنده‌کنش کشته و افکنده شدم
گفت که تو زیر ککی مست خیالی و شکی	گول شدم هول شدم وز همه برکنده شدم
گفت که تو شمع شدی قبلۀ هر جمع شدی	جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم
گفت که شیخی و سری پیش رو و راهبری	شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم
گفت که با بال و پری من پر و بالت ندهم	در هوس بال و پرش بی‌پر و پرکنده شدم

(کلیات شمس تبریزی، غزل شماره ۱۳۹۴)

اگر در متن غزلیات شمس، کاوش‌های دقیق و گسترده‌تری صورت گیرد، نشانه‌های بیشتری از قرار گرفتن خود مولانا در موقعیت مرزی که مقدم‌های بر تحول روحی و مشرب عرفانی اوست، به دست خواهد آمد. در این مجال برای طرح بحث تنها به این دو نمونه بسنده شد. اصل ادعای ما این است و به این دلیل مبحث فوق را پیش کشیدیم که تحول روحی و استکمال معنوی که محصول قرار گرفتن پاره‌ای از شخصیت‌های داستانی مثنوی در موقعیت‌های مرزی آنهاست، تبلوری از شیوه و سلوک شخصی خود مولاناست که در مواجهه با شمس تبریزی آن را تجربه کرده و با اتکا بر همین تجربه، به این نظریه عرفانی^۷ رسیده است که شرط تحقق کمال معنوی و ورود به ساحت تجربه عرفانی و ایمانی، چنانکه در تصوف رسمی بیان می‌شود، آگاهی از دانش عرفانی و طی طریق سلوک و انجام ریاضت‌های دامنه‌دار نیست؛ بلکه آدمی به شرط قرار گرفتن در موقعیت‌های مرزی و درک این موقعیت با تلنگری که از عالم بیرون (به صورت راهنمای انسانی، برخورد با خصم و انتقادی بنیان‌کن، ازدست‌دادن امر یا موقعیتی مهم، در تنگنا قرار گرفتن یا حادثه‌ای غیرمترقبه) و درون (احساس ضعف و یأس مطلق کردن، دچار آمدن به حیرتی دشوار، یأس، ناامیدی و احساس پوچی، پریشانی، مرگ و...) دریافت می‌کند، می‌تواند مراحل رشد معنوی و رسیدن به مقام عالی عرفانی و ایمانی را طی کند. چنانکه نشان خواهیم داد، در دو داستان تمثیلی «پیر چنگی» و «موسی و شبان» شخصیت‌های اصلی با قرار گرفتن در این موقعیت‌ها وارد تجربه‌ای می‌شوند که نتیجه نهایی‌اش تحول بنیادین در شخصیت، منش و رفتار آنهاست.

پیشینه پژوهش

درباره هردو حکایت نمادین و تمثیلی «پیر چنگی» و «موسی و شبان» در قالب شرح‌های کلی از مثنوی پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است. همچنین در قالب مقاله نیز تأویل و تفسیرها در باب آن‌ها کم نیست؛ برای مثال، عبدالکریم سروش یکی از بخش‌های کتاب *قمار عاشقانه* اش را به داستان «موسی و شبان» اختصاص داده و در آن سه محور معنایی را بررسی کرده است: نزاع تاریخی اهل «تشییه» و «تنزیه»، تقابل «تحلیل عقلی» و «تجربه عشقی» و فرو گذاشتن ادب در محضر معشوق از سوی چوپان (سروش، ۱۳۸۴: ۹۴-۱۱۶؛ و نیز زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۵۹-۶۰). مقالات دیگری در باب همین داستان در نشریات دانشگاهی منتشر شده است. مانند «نقد روان‌شناختی داستان موسی و شبان مثنوی از دیدگاه نظریه اریک برن» اثر عزیز حاجی و حسین زری فام که در مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی دانشگاه آزاد منتشر شده است. حسن ذوالفقاری نیز همین داستان را از بعد عناصر قصه در مجله پژوهش‌های ادبی با عنوان «موسی (ع) و شبان؛ نگاهی ساختاری به داستان موسی (ع) و شبان مثنوی، عناصر داستانی و مآخذ و نظایر آن» بررسی کرده است. مصطفی گرجی و یحیی نورالدینی اقدم داستان را بر مبنای منطق گفت‌وگویی باختمین تحلیل کرده‌اند. درباره داستان پیر چنگی نیز مقالات متعددی منتشر شده است؛ از جمله علی اصغر میرباقری فرد مسئله «توبه» را در این داستان با عنوان «تحلیل مقام توبه از حسنه تا سیئه در داستان پیر چنگی از مثنوی مولانا» بررسی کرده است. محبوبه مباشری و رقیه وهابی دریاکناری ساختار روایت را در سه پیش‌روایت این داستان مطالعه کرده‌اند. فرهاد درودگریان داستان را بر مبنای نظریه «تولد دوباره» یونگ تحلیل کرده است. لیلا رضایی و عباس جاهدجاه هم شیوه روایت تمثیلی داستان را از منظر پسامدرنیسم تحلیل کرده‌اند. محمدرضا حاجی‌بابایی هم از داستان خوانشی لکانی ارائه کرده است. در مقاله «تا جزایر ناخودآگاه؛ تحلیل پنج داستان از مثنوی» یکی از داستان‌هایی که با رویکرد تأویل یونگی بررسی شده است، همین داستان است. در باب موقعیت‌های مرزی در مثنوی نیز دو مقاله منتشر شده است: مقاله «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی» اثر منیره طلیعه‌بخش و علیرضا نیکویی که در آن پس از بیان مقدمه‌ای مفصل و بسیار راهگشا در باب اگزستانسیالیسم و به‌ویژه ماهیت موقعیت‌های مرزی، ابتلا (بیماری، درد، رنج و غم)، اختیار و تردد، سفر، گناه و تقصیر، مرگ را به‌عنوان موقعیت‌هایی که شخصیت‌های مثنوی در آن‌ها قرار می‌گیرند و موجب تعالی شخصیت‌ها می‌شود، مطرح کرده‌اند. در هیچ‌یک از این موقعیت‌ها، داستان‌های موسی و شبان و پیر چنگی که موضوع نوشتار حاضر است، تحلیل نشده است. اگر مقاله مذکور نگاهی کلی به نقش موقعیت‌های مرزی در دگرگونی شخصیت‌های مثنوی

دارد، نوشتار حاضر اختصاصاً این تحول را در دو داستان نشان داده است. مقاله دوم با عنوان «از خودبیگانگی، موقعیت‌های مرزی و مرگ در مثنوی معنوی» به قلم سیده زهرا حسینی و فرامرز قراملکی نوشته شده است. در این مقاله، نویسندگان الیناسیون، ماهیت انسان، مسخ و خودباختگی، اضطراب و بازگشت به خویش را در مثنوی با نگاهی کل‌گرایانه به بحث گذاشته‌اند و سپس موقعیت مرزی و اضطراب، مرگ‌اندیشی و تشویش را با استناد به ابیاتی پراکنده از مولانا توضیح داده‌اند. نویسندگان مقاله مذکور وارد بحث ماهیت موقعیت‌های مرزی و تأثیر آن‌ها بر شخصیت‌های مثنوی نشده‌اند. مقاله دیگری نیز با عنوان «موقعیت‌های مرزی در فلسفه‌های آگریستانس و نهج‌البلاغه» نوشته مریم خردمند و نرگس نظرنژاد منتشر شده است و به‌عنوان مقدمه به تعریف موقعیت‌های مرزی پرداخته و سپس به انعکاس اندیشه‌های آگریستانس در نهج‌البلاغه وارد شده‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، قرار گرفتن شخصیت‌ها در موقعیت مرزی و نقش آن در کسب تجربه‌های عرفانی و استعلایی آنان و از آن مهم‌تر، استنباط نظریه عرفانی مولانا در تقدم «تجربه عرفانی» بر «سلوک رسمی و آگاهی از عرفان نظری» از این حکایت‌ها تحلیل نشده است. همچنین ارتباط این نظریه با زندگی و شیوه سلوک شخصی عرفانی مولانا تاکنون مورد توجه محققان مثنوی و مولوی‌شناس قرار نگرفته است.

قرار گرفتن در موقعیت مرزی

موقعیت‌های مرزی و اهمیت آن‌ها در سرنوشت بشر، بیش از هر نحله فلسفی دیگر، در نزد آگریستانسیالیست‌ها مطرح بوده است. آگریستانسیالیسم، اگرچه به‌عنوان مکتب فلسفی رسمی در دوران متأخر اروپا شکل گرفته است و چارچوب‌ها و مؤلفه‌های اصلی آن را در آثار چهره‌های شاخص، یعنی کی‌یرکگور، نیچه، هوسرل و سارتر می‌توان یافت، ریشه‌های آن در دغدغه‌های مشترک بشری نهفته است و بروز آن را علاوه بر اسطوره‌ها، در آرای فیلسوفان کهن مانند سقراط، آگوستین، راوقیون، کلبی‌مسلکان و جنبش‌های دینی متأخر مانند پروتستان و دیگر مکاتب فکری و ادبی می‌توان رهگیری کرد (طلیعه‌بخش و نیکویی، ۱۳۹۶: ۸۵-۸۶). ژان وال در کتاب *اندیشه هستی*، پیش از آنکه آگریستانسیالیسم را در اندیشه‌های کی‌یرکگور و یاسپرس بررسی کند، رگه‌های از این تفکر را در آثار شلینگ، کانت، پاسکال و حتی پاره‌ای از گفتارهای کتاب مقدس قابل پیگیری می‌داند (وال، ۱۳۴۵: ۱۰-۱۱). در این مکتب، بر فردیت آدمی بیش از همه مکاتب تأکید می‌شود. انسان فردیافته که خود تصمیم می‌گیرد و زندگی خود (زندگی اصیل) را براساس

اراده و گزینش هایش می‌سازد. هایدگر برای تبیین انسان به‌مثابه موجود آگاه و گزینشگر و سازنده زندگی خود، اصطلاح «دازاین» (Dasein) را برمی‌سازد. این کلمه از دو جزء Da به‌معنای آنجا و Sien به‌معنای هستن ساخته شده است و اگر بخواهیم برابر نهاد نسبتاً دقیقی برای آن در زبان فارسی وضع کنیم، می‌تواند «آنجا-هستنده» یا «آنجا-باشنده» باشد. به نظر هایدگر، تنها انسان است که می‌تواند مصداقی برای دازاین باشد؛ زیرا انسان تنها موجودی است که به جهان «افکنده شده» و از این افکنندگی^۸ خود آگاه است؛ بنابراین، دازای، همواره خود را در موقعیت و داده‌های مشخص اجتماعی، تاریخی و فیزیکی می‌یابد و در مواجهه با دیگر عناصر هستی و امکان‌هایی که در اختیار دارد، ماهیت و سرنوشت خود را می‌سازد. دازاین (انسان) پرتاب‌شده یا وانهاده شده به هستی است که باید بشخصه خود و جهانش را بشناسد، تصمیم بگیرد و مسئولیت فردی خود را در قبال تصمیماتش بپذیرد (مک‌کواری، ۱۳۹۶: ۵۲؛ باربور، ۱۳۷۴: ۱۴۸). ایفای نقش فعالانه دازاین در هستی، اصطلاح کلیدی دیگری را در فلسفه اگزیستانسیالیست‌ها به‌وجود می‌آورد. استعلا یا تعالی جویی^۹ بر هستی دازاین بازسته است. بدین معنا که «این هستنده [دازاین/انسان] برخلاف سنگ و چوب و اسب فروسته در موقعیت خود نیست، بلکه از آن [حالت وجودی خویش] استعلا می‌جوید و خود را به فراسوی خود می‌افکند. دازاین یعنی هستی بیرون‌سویی محض» (جمادی، ۱۳۹۲: ۳۴۲)؛ بنابراین، انسان همواره در موقعیتی که قرار دارد، با آزادی، اراده، انتخاب و پایبندی مسئولانه به نتایجی که گزینش‌هایش به‌وجود می‌آورد، در صیوررتی فرارونده و مداوم به هستی‌اش شکل می‌دهد. چنانکه سارتر، یکی دیگر از صاحب‌نظران این فلسفه می‌گوید: «بشر موجودی [است] که به‌سوی آینده جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به‌سوی آینده وقوف دارد و پیوسته می‌خواهد از خویش پیش‌تر باشد. بشر بیش از هر چیز طرحی است که در درون‌گرایی خود می‌زید و بدین‌گونه وجود او از خزه و تفاله و کلم متمایز می‌شود» (سارتر، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰). استعلا‌گرایی در نزد فیلسوفان اگزیستانسیالیست، از جمله بنیان‌گذار آن سورن کی‌یرکگور، معنای دیگری نیز دارد. بدین معنا که وجود فرارونده از خویشتن، به‌سوی خداوند (امر متعال) سوق پیدا می‌کند (نصری، ۱۳۸۳: ۴۰۲). این سخن کی‌یرکگور به صریح‌ترین شکل ممکن، هستندگی واقعی انسان را به شرط گشودگی او به سمت وجود خداوند نشان می‌دهد: «من به‌راستی من نیستم مگر آنکه روبه‌روی خدا باشم. هرچه بیشتر خود را روبه‌روی خدا حس کنم، بیشتر من خواهم بود و هرچه بیشتر من شوم، بیشتر خود را روبه‌روی خدا حس خواهم کرد» (به نقل از وال، ۱۳۴۵: ۱۲)؛ بنابراین، در این معناست که انسان تعالی‌جوینده و استعلا‌گر، انسانی خداگونه می‌شود. «برخلاف سارتر و نیچه، به‌نظر 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... 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 (طلیعه‌بخش و نیکویی، ۱۳۹۶: ۹۳-۹۴). یاسپرس در کتاب «عالم در آیینۀ تفکر هستی» به فراروندگی انسان از خویشتن اشاره می‌کند و می‌گوید: «آدم خاکی به فراسوی خود می‌رود تا به آن تعالی برسد. او دیگر در جهان پیش نمی‌رود، بلکه به سوی تعالی می‌رود که بر دانش ما پوشیده بوده و به دشواری نام‌بردارنده است» (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۶۱). از اینجاست که فلسفهٔ اگزیستانسیال (البته شاخهٔ موحدانه‌اش) با عرفان اسلامی از جمله آرای مولانا مشابیه‌هایی پیدا می‌کند، اما آیا هر انسانی مسیر استعلاگرایی در مفهوم نخستش (انسان‌بودگی برتر) و در مفهوم دومش (خداگونه‌شوندگی) را طی می‌کند؟ پاسخ اگزیستانسیالیست‌ها این است که همگان چنین مسیری را سپری نمی‌کنند. تنها کسانی می‌توانند به استعلا در هر دو معنایش برسند که موقعیت‌های مرزی را دریابند. موقعیت‌های مرزی واقعیت وجودی و ظرفیت‌های نهفتهٔ آدمی را نمایان می‌سازند. بدین معنا که در این موقعیت‌ها، چارچوب‌های کلی، کلیشه‌ای و عرفی شده در هم می‌شکند و توانایی‌ها و ناتوانی‌های آدمی نمایان می‌شود. «بسیاری از شناخت‌های کلی، در محک تجربهٔ موقعیت‌های گوناگون به خصوص موقعیت‌های مرزی فرومی‌ریزند. مرگ، گناه، رنج کشیدن، ترس آگاهی، کشمکش، شکست، یأس و تردید، حالات وجودی و رخدادهایی هستند که موجب درهم‌شکستن زندگی روزمره، یکنواخت و عادت‌وار می‌شوند و شناخت فرد را شکل می‌دهند» (طلیعه‌بخش و نیکویی، ۱۳۹۶: ۸۸). موقعیت‌های مرزی، هنگامی برای آدمی به وجود می‌آید که آدمی در مسیر زندگی به اشباع‌شدگی می‌رسد و خود را درون یک موقعیت می‌پراکند. دیگر چیزی او را خرسند نمی‌کند و احساس انسان راستین بودن را از دست می‌دهد (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۵۷)؛ تا اینکه بر اثر یک حادثه و مواجهه با امری یا حالتی شگفت، مانعی سخت و دشوار که هویت و ماهیت وجودی فرد را به چالش می‌کشند و آدمی احساس عجز مطلق می‌کند. به همین دلیل، یاسپرس موقعیت‌های مرزی را «حد نهایی طاقت بشری» می‌داند و می‌گوید: «آدمی تنها در اوضاع واقع در حد نهایی طاقت بشری از ماهیت خویش آگاه می‌شود» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۰۴). قرار گرفتن در یک موقعیت مرزی مانند نشستن در کشتی است که هر آن ممکن است اسیر تندبادهای سهمناک شود، درحالی که به نظر می‌رسد کاری از آدمی برنمی‌آید. به صورت قهری او را متوجه خود - عجز و ناتوانی - و نیروی قهاری که دارای قدرت مطلق است، می‌کند. «در اوضاع و احوال مرزی، انسان می‌فهمد و درمی‌یابد که مجموعهٔ توانایی‌ها، استعدادها و پتانسیل‌های درونی‌اش برای رسیدن به مقصود کافی نیست» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۲۲). با وجود این، در

چنین موقعیت‌هایی انسان باید تصمیم بگیرد که خود را از آن ورطه هولناک برهاند یا به وضعیت و شرایطی که در آن گرفتار آمده، قانع و تسلیم سازد؛ بنابراین، همگان در زندگی خود خواه‌ناخواه در موقعیت‌های مرزی قرار می‌گیرند. اضطراب‌های بنیادی، دلشوره‌ها، احساس ملال و دلزدگی حاصل از روزمرگی چیزی است که هر انسانی آن‌ها را تجربه می‌کند. اما اینکه این حالات را دریابیم یا بی‌توجه از آن‌ها بگذریم، استعداد تعالی‌جویی یا رضایت به رکود را در نزد تک‌تک ما بر ملا می‌سازد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۶۵). اگرستانسیالیست‌ها می‌گویند در صورت وجود اراده، انتخاب و پذیرش نتایج عمل انتخاب‌گرانه، فرد به ساحتی فراتر از خود فعلی‌اش مبدل می‌شود و تحولی اساسی در زندگی او رخ می‌دهد؛ چنانکه آینده‌او شباهتی به گذشته‌اش نخواهد داشت. تنها در این صورت است که آدمی «وجود اصیل»‌اش را بازیابی کند. از نظر این فلاسفه، وضعیت‌های مرزی/حدی برخلاف موقعیت‌های زندگی روزمره می‌تواند جوهره وجودی آدمی را تغییر دهد. شاهد مثال موقعیت‌های مرزی در زندگی شخصیت‌های قرآنی، ابراهیم (ع) (دیدن رؤیا و فرمان-یافتن برای قتل فرزند)، اصحاب الرس، اصحاب کهف و حضرت یوسف (ع) در خلوت با زلیخا است.

در داستان‌های مثنوی نیز شخصیت‌هایی مانند پیر چنگی و چوپان در اثر اتفاقاتی که پیرامونشان می‌افتد یا با افرادی که مواجه می‌شوند یا حالتی که بر آن‌ها عارض می‌شود، در موقعیت مرزی قرار می‌گیرند. آن‌ها یا باید تسلیم شوند، یا برای نجات خود دست به انتخاب و عملی اساسی بزنند. مولانا آن‌ها را چنانکه خود در زندگی واقعی خویش این موقعیت را تجربه کرده بود، به انتخاب و عمل وامی‌دارد و امکان استعلاجویی برای شخصیت‌های داستانی‌اش را فراهم می‌آورد. از طریق انتخاب و عمل، آن‌ها به «خودشناسی» می‌رسند و بعد به «شخصیت‌های استعلا یافته» دست می‌یابند. در واقع، گزینش در همان معنا و مفهومی که اگرستانسیالیست‌ها مطرح می‌کنند، فردیت اصیلشان را تضمین می‌کند. شخصیت‌های تعالی‌یافته مثنوی، ضمن کسب فردیت خود، جهان هستی را نیز تملک می‌کنند و آنچه را که در آغاز از دست داده بودند، فراچنگ می‌آورند. در این داستان‌ها شخصیت‌ها با قرار گرفتن در موقعیت‌های مرزی، تجربه‌های شگفت‌عرفانی را از سر می‌گذرانند و از طریق این تجربه‌ها واجد احوالی می‌شوند که عموماً شخصیت آن‌ها را متحول می‌کند. تجربه دیدگاه فرد را درباره خود، جهان و دیگران تغییر می‌دهد. یکی از آموزه‌های اصلی اگرستانسیالیست‌ها این است که فرد نه تنها باید آموزه‌های آن‌ها را از جهان به‌عنوان تفسیری معتبر بپذیرد، بلکه انتظار دارند این آموزه‌ها را درونی خویش سازد و جهت‌فکری و نظام رفتاری خود را نیز همسو با آن آموزه‌های درونی‌شده تغییر دهد (وارنوک، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۵). در بیشتر

حکایت‌های مثنوی، بعد از اینکه شخصیت‌ها تجربه عرفانی را از سر می‌گذرانند، شاهد استحاله در شخصیت، منش و رویکردشان هستیم. در داستان پیر چنگی، دریافت پیام از خداوند، پیر را دچار حیرتی بنیان‌کن می‌کند و همین حیرت او را وارد تجربه‌ای می‌سازد که به کل شخصیتش را دگرگون می‌کند و در داستان موسی و شبان، باز هم پیامی که از خداوند توسط موسی (ع) به چوپان رسانده شده، او را برای سیر در اطوار غیبی آماده می‌کند.

پیر چنگی در موقعیت مرزی

داستان پیر چنگی با فاصله «تفسیر ماشاءالله کان» بعد از حکایت طوطی و بازرگان در دفتر اول نقل شده است. برای اینکه به هسته معنایی این داستان پی ببریم، باید نظریه‌ای را که به عنوان نتیجه کلی داستان طوطی و بازرگان بیان شده است، از نظر بگذرانیم. به نظر مولانا «انسان تا وقتی از جان ناتمام خویش - که مرتبه خودآگاهی و خویش‌بینی زیرکانه است - نمیرد به کمالی که از فنا و استغراق تام ناشی و فراسوی خودی است، نمی‌رسد» (زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۴۲۷). یکی از ویژگی‌های سبکی و بیانی مولانا در مثنوی بدین گونه است که در پایان هر داستانی، استنتاج نهایی که اغلب به شکل تأویل قصه یا نتیجه‌گیری نهایی است توسط خود مولوی طرح می‌شود، اما این تأویل‌ها و استنتاج‌ها به اندازه‌ای کلی و گاه غامض است که حتماً باید با قصه‌ای دیگر برای خواننده تبیین شود. پیش از شروع این داستان نیز بنا بر همین قاعده، مولانا در ابیات زیر نتیجه نهایی داستان طوطی و بازرگان و در همان حال، نظریه عرفانی جدیدش را که امری کلی است، بیان می‌کند. یادآوری می‌کنیم کلید حل معمای معنای قصه پیر چنگی، لااقل معنای مرکزی آن در همین ابیات نهفته است. اگرچه باور داریم اغلب داستان‌های مثنوی به دلیل بافت پیچیده آن‌ها، علاوه بر وظیفه تبیین معنایی پیشینی، دارای چنان ظرفیتی هستند که معانی متکثر دیگری را نیز حمل می‌کنند.

معنی مردن ز طوطی بد نیاز	در نیاز و فقر خود را مرده ساز
تا دم عیسی تو را زنده کند	همچو خویش خوب و فرخنده کند
از بهاران کی شود سرسبز سنگ	خاک شو تا گل برویی رنگ رنگ
سال‌ها تو سنگ بودی دلخراش	آزمون را یک زمانی خاک باش

(مثنوی، ۱۹۰۹/۱-۱۹۱۲)

کسی که سال‌ها زندگی را در مسیری یکنواخت به سر آورده و همچون سنگ، متصلب و نامتعطف شده، باید در یک موقعیت مرزی قرار گیرد تا دچار «آزمونی» بنیان‌کن شود. در داستانی

که مولانا می‌خواهد نقل کند، پیر چنگی آن «سنگ‌شده دلخراش» است که عمر خود را در گرم کردن مجالس عیش دیگران تباه کرده است. مولانا می‌گوید راه خارج شدن از «سنگ‌شدگی» در نقطه مقابل آن یعنی «خاک بودگی» و احساس عمیق نیازمندی و مسکنت است. عقیده مولانا و در اینجا درباره پیر چنگی به طور کلی این است که روح بدون عبور از مرحله «فقر» به مقام فناء فی‌الله نمی‌رسد (زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۳۱). حال بینیم این مطرب چگونه وجود خود را به سنگ متصل تبدیل کرده است. اطلاعاتی که مولانا از وی در همان آغاز داستان به ما داده این است: مطرب دارای کر و فر بود و از آواز او همگان بی‌خود و هر شادی به واسطه آوازش صد برابر می‌شد و وقت هنرنمایی قیامت به پا می‌کرد (مثنوی، ۱۹۱۳/۱-۱۹۱۵). همچنین هنر او خیالات مستمعان را به جوش درمی‌آورد و از شنیدن آن دل‌ها در سینه‌ها تپیدن می‌گرفت و جان‌ها حیران می‌گشت (مثنوی، ۲۰۷۲/۱-۲۰۷۳). این حالت، یعنی ارائه هنر، تا دوران پیری مطرب ادامه می‌یابد و در نهایت، عجز جسمانی هنرش را از رونق می‌اندازد (مثنوی، ۲۰۷۴/۱-۲۰۷۷). غرق شدن در هنرنمایی و گرم کردن مجالس دیگران، مطرب را از «خود واقعی‌اش» دور کرده است. پیر چنگی در واقع خود را در «دیگران» گم کرده بود. این پیر وجودی منتشر در دیگران (نوع) بود و به دور از «واقعیت وجود اصیل خویشتن». او بر خود واقعی‌اش شعور و اشراف نداشت. از خودیگانگی مهم‌ترین و برجسته‌ترین صفت وجودی او در هفتاد سال زندگی بود. در این سال‌های دراز او بر وفق میل دیگران زیسته و زیربوم زندگیش را در صدای موزونی ریخته بود که بزم دیگران را زینت می‌داد. آمدن پیری و سرآغاز عجز شدید، نه تنها تلنگری می‌شود تا پیر واهی بودن عمر رفته در لذات مادی را دریابد، بلکه موجب می‌شود بر از خودیگانگی‌اش به‌عنوان دازاین آگاه‌شده از موقعیت خود غلبه کند. (گروندن، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵). این درک اولیه، او را ابتدا متوجه خدا می‌کند و سپس به عملی و امی دارد که مقدمه ورود وی به موقعیت مرزی و بعد از آن کسب تجارب استعلا بخش عرفانی است.

چون که مطرب پیرتر گشت و ضعیف	شد ز بی‌کسبی رهین یک رغیف
گفت عمر و مهلتم دادی بسی	لطف‌ها کردی خدایا با خسی
معصیت ورزیده‌ام هفتاد سال	بازنگرفتی ز من روزی نوال
نیست کسب امروز مهمان توام	چنگ بهر تو زنم آن توام
چنگ را برداشت و شد الله‌جو	سوی گورستان یثرب آه‌گو
گفت خواهم از حق ابریشم‌بها	کو به نیکویی پذیرد قلب‌ها
	(مثنوی، ۲۰۸۲/۱-۲۰۸۷)

کسب تجربه عرفانی و استعلای شخصیت مطرب

تجربه عرفانی، ورود شخص به ازسرگذراندن عوالمی فراتر از تجربه‌های معهود و عادی است. بدین معنا که در آن زمان، مکان، منطق روابط علی و معلولی وقوع رخدادها متفاوت با جهانی است که ما هر روزه آن را تجربه می‌کنیم. گویی برای عارفی که وارد تجربه عرفانی شده است، زمان کش می‌آید یا زمان به جای حرکت در محور افقی در عمق (محور عمودی) جریان می‌یابد. مکان به امری اثری تبدیل می‌شود و حوادث بی‌هیچ منطق آشنایی به وقوع می‌پیوندند. تجربه عرفانی، صاحب آن را به چیزی (امر معنوی) وصل می‌کند و به او معرفت می‌بخشد، یعنی چیزی را دریافت می‌کند که پیش‌تر از آن آگاهی نداشت. تجربه، احساسات و عواطف ویژه‌ای را در صاحب آن به‌وجود می‌آورد و درنهایت اراده صاحب آن را برای عملی ویژه برمی‌انگیزد. به عبارت دیگر، خصلت جهت‌بخشی و هدایتگری دارد. همچنین متعلق تجربه عرفانی «بسیار متکثر است؛ مثلاً کسانی گفته‌اند انسان در تجربه عرفانی، احساس یگانگی با موجودات می‌کند. برخی گفته‌اند احساس یگانگی موجودات را می‌کند و کسانی هم گفته‌اند احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند. این‌ها سه دیدگاه است و با هم بسیار تفاوت دارد. گاهی انسان در تجربه عرفانی احساس می‌کند کل جهان هستی را یک موجود پر کرده است؛ یعنی احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند؛ یعنی سایر انسان‌ها موجودات را متکثر می‌بینند، اما یک عارف احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند و می‌گوید کل هستی یک موجود است» (ملکیان، ۱۳۸۸: ۳۴).

مطرب پیش از آنکه به واسطه عمر، خلیفه خشک اندیش و سخت‌گیر مسلمانان، پیغام الهی را دریابد و عملاً وارد تجربه عرفانی شود، آن را به صورت رؤیا تجربه می‌کند. ورود روح رسته از بدن خاکی پیر به عالم «صحرای جان» که همچون باغ و بستان بهاری ساده است و نسیم فرح‌بخشی دارد، و بی‌رنج و ملال جسم، از نعمات عالم معنا و روح متمتع می‌شود (مثنوی، ۲۰۹۰/۱-۲۰۹۶)، او را برای تجربه‌ای در عالم واقعیت (عین) آماده می‌سازد. سرآغاز ورود رسمی مطرب به تجربه عرفانی اما بلافاصله بعد از دریافت پیغام الهی و شنیدن آن از زبان عمر انجام می‌گیرد. چیزی که زمینه را برای کسب تجربه عمیق عرفانی مساعدتر کرده، تنها فرستادن «هفتصد دینار» به‌عنوان دستمزد نواختن چنگ برای خداوند نیست، بلکه پیامی است که خداوند با آن دستمزد همراه کرده است. نهایت توقعی که پیر از خداوند داشت همان پاداش مادی بود، ولی خدا به خواسته وی اکتفا نکرده است، بلکه آن را با «اقبال» و «پذیرش» وی به‌عنوان «بنده‌ای مقرب» همراه و متبرک کرده است. این لطف بی‌حد خداوند، پیر را چنان شرم‌زده می‌کند که هفتاد سال عمر رفته در تباهی و معصیت در برابر دیدگانش سیاه می‌شود. از این لحظه به بعد، «اضطراب» به سراغ پیر

می‌آید؛ اضطرابی که با تحمل آن، پیر به دازاین آگاه از موقعیت خویش بدل خواهد شد. چنانکه متفکران آگزیستانسیالیست تصریح کرده‌اند، اضطراب با «ترس» یکی نیست. ترس متعلق شناخته‌شده و معینی دارد، ولی اضطراب دلشوره‌ای است که متعلق آن نامعلوم است. همچنین متعلق ترس امر احتراز‌کردنی است و فرد تلاش می‌کند خود را از تیررس آن برهاند؛ حال آنکه اضطراب ماهیتی متناقض‌نمایانه دارد. گاهی غریب و بیگانه می‌نماید و هراسناک و گاهی آشنا و خواستنی (رینه، ۱۳۸۵: ۴۱ و ۴۳؛ نیز سارتر، بی‌تا: ۴۸-۴۹ و ۶۰). نشانه‌های اضطراب پیر را مولانا به‌صراحت با تعبیر «بر خود تپیدن»، «دست خاییدن»، «جامه دریدن» و «از شرم آب‌شدن» بیان کرده است.

چند یزدان مدحت خوی تو کرد	تا عمر را عاشق روی تو کرد
پیش من بنشین و مهجوری مساز	تا به گوشت گویم از اقبال راز
حق سلامت می‌کند می‌پرسدت	چونی از رنج و غمان بی‌حدت
نک قراضه چند ابرایشم‌بها	خرج کن این را و باز اینجا بیا
پیر این بشنید و بر خود می‌تپید	دست می‌خایید و جامه می‌درید
بانگ می‌زد کای خدای بی‌نظیر	بس که از شرم آب شد بیچاره پیر

(مثنوی، ۲۱۸۰-۲۱۸۵)

دریافت پیام الهی، به‌صورت جدی پیر را متوجه خدایی می‌کند که علی‌رغم معصیت هفتادساله او را به درگاه خویش پذیرفته و نشانی از خاص‌بودگی وی در آن بارگاه فرستاده است. مطرب بلافاصله به گذشته برمی‌گردد و عامل دورکردن وی از خدای لطیف با بذل و بخشش را شناسایی می‌کند. این عامل، چیزی جز «چنگ»، یعنی آلت فسق و فجور نیست. پس برای ورود به دنیای جدید باید نابودش کرد. چنگ برای پیر تنها یک ابزار نیست؛ بازنمودی از گذشته اوست؛ گذشته‌ای که باید آن را ترک کند. بدون ترک این عالم رنگین با لذت و اشتها، پیر «شهسوار ایمان» نخواهد بود. چنگ و آنچه این آلت عیش و طرف به‌وجود آورده، یعنی «اشتها نزد خلق» واسطه‌ای میان پیر و خدا بوده است و باید از این رابطه حذف شود. او باید به ترک امر نامتناهی توفیق یابد تا شهسواری خود را در ایمان به اثبات برساند؛ زیرا بدون ترک نامتناهی ایمان حاصل نمی‌شود (کی‌رکگور، ۱۳۸۵: ۷۳). خطاب‌های توبیخ‌آمیز مطرب به چنگ، ماهیت آن هفتاد سال زندگی «بی‌خودبودن»، «با غیر بودن» و در نتیجه «بی‌خدا بودن» را برملا می‌کند. همچنین این خویش‌بینی و نقد گذشته مقدمات «تحول یا استعلای شخصیتی» او را نیز فراهم می‌کند. این‌ها

رهاوردی است که چنگک برای مطرب به ارمغان آورده است: «حجاب» راهش بوده، شیرۀ جاننش را مکیده، او را در برابر خدا روسیاه کرده، زندگی اش را مصروف دیگران کرده، دلش را میرانده و در نهایت یاد فراق از محبوب ازلی را از خاطرش زدوده است (مثنوی، ۲۱۸۷/۱-۲۱۹۳). با شکسته شدن چنگک، اکنون واسطه میان پیر چنگی و خدا از میان برداشته شده و او خود را در خدا و خدا را با خود احساس می کند. پیر چنگی با این عمل، به فردیت می رسد. به عبارت دیگر، «خود بودنش» به عنوان هستی آگاه از خویشتن متحقق می شود. ما در این مقام، پیر چنگی را «دازاینی» می یابیم که «با هستی خودش و از طریق هستی خودش به هستی اش راه پیدا می کند» (گروندن، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵). پیر چنگی تازه بعد از قرار گرفتن در موقعیت مرزی و متعاقب آن کسب تجربه عرفانی، به حرکت درمی آید. اگر هفتاد سال زندگی پیشین او را «سکوت و سکون» دربر گرفته بود، یعنی همان دوران «ناخویشتن بودگی»، اکنون به عنوان دازاین آگاه از هستندگی خود، به حرکت درآمده است و با حرکت به سوی خدا، آن من واقعی اش را درمی یابد؛ چرا که «در حال حرکت بودن» بنیاد هستی دازاین است (گادامر، ۱۳۹۵: ۴۴).

داد خود از کس نیابم جز مگر ز آنکه او از من به من نزدیک تر
کائن منی از وی رسد دمدم مرا پس ورا بینم چو این شد کم مرا
(مثنوی، ۲۱۹۶/۱-۲۱۹۷)

اما تجربه ناب عرفانی پیر چنگی تازه بعد از هشدار که از عمرین خطاب دریافت می کند، آغاز می شود. عمر به پیر چنگی می گوید همین گریه و زاری تو (توبه و انابت به درگاه الهی) نشانی از «با خود بودن» (هشیاری) است و با خود بودن با وجود محبوب ازلی گناهی نابخشودنی است؛ زیرا تأسف بر گذشته تباه شده، مؤید گرفتاری فرد در «زمان» است. برای ورود به تجربه عمیق عرفانی باید از سد زمان گذشت (مثنوی، ۲۰۱۹/۱-۲۲۰۷). پیر چنگی آخرین مرحله از گرفتاری را با «توبه از خود توبه» و نفی زمان طی می کند. آنچه از احوال او در مقام تجربه عرفانی به زبان درآمدنی است، در قالب استعاره هایی شگفت بیان می شود؛ مانند جان، بی گریه و بی خنده شدن، جان طبیعی را وا گذاشتن و به جانی دیگر زنده شدن (تولد دوباره). حیرتی که پیر را از مکان و زمان خارج می کند و در نهایت جست و جوی جان پیر در عالم معنا که ماهیت این جست و جو بیان ناپذیر است. عروج روحانی پیر چنگی و تولد دوباره او (یافتن جانی دیگر) نشان دهنده نظریه عرفانی مولاناست که فرد از طریق سلوک روحانی و نه سلوک رسمی باید پله های نردبان کمال را از مقامات تبتل تا فنا طی کند (زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۱۹). در تجربه عرفانی، عارف در تملک یک قدرت قاهره ای

قرار می‌گیرد و اراده از او سلب می‌شود. در اینجا نیز پیر چنگی چنین حالتی دارد. حیرتی که به سراغ او آمده است، نتیجه سلب اراده و آگاهی اوست.

همچو جان بی‌گریه و بی‌خنده شد	جانش رفت و جان دیگر زنده شد
حیرتی آمد درونش آن زمان	که برون شد از زمین و آسمان
جست‌وجویی از ورای جست‌وجو	من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو
قال و حالی از ورای حال و قال	غرقه گشته در جمال ذوالجلال
غرقه‌ای نه که خلاصی باشدش	یا به جز دریا کسی بشناسدش

(مثنوی، ۲۲۰۹/۱-۲۲۱۳)

آیا این عوالم پیر چنگی که مولانا از آن سخن می‌گوید، بازتابی پوشیده از تجربیات خود او نیست؟ اگر پیر چنگی هفتاد سال عمر خود را در «زیروبم چنگ» باخته بود، مولانا هم چنانکه در دو غزلی که پیش از این از آن‌ها سخن گفتیم، بیان کرده زندگی‌اش و خودش را در «اقبال خلق و شهرت طلبی» باخته بود. خودباختگی مولانا به شیواترین بیان ممکن در تعبیر شمس تبریزی، وقتی که از طرف خدا مأمور شده است او را از دست حرامیان نجات دهد، به نمایش درآمده است.^{۱۰} اگر پیر چنگی به مدد عجز‌پیری در موقعیت مرزی قرار گرفت و خود را باز یافت و به چنین عالمی وارد شد، مولانا نیز به مدد آشنایی و ملاقات با «شمس تبریزی» از خودبیگانه‌شده‌اش درآمد و در جهانی دیگر متولد شد. مولانا چنانکه خود بارها تجربه کرده بود، می‌دانست که پیر چنگی چه عالم فرح‌زا و بهجت‌بخشی را تجربه کرده است؛ تجربه‌ای که از او آدم دیگری ساخت، با این توضیح که اوصاف این انسان تازه متولدشده در عالم جدیدش به زبان درآمدنی و توصیف‌پذیر نیست. همین توصیفات استعاری و پیچیده از حالات تجربی امثال پیر چنگی نشان می‌دهد که خود راوی باید بارها این حالات را از سر گذرانده باشد. بدون تجربه فردی، راوی نمی‌توانست این اندازه از ماهیت گنگ و بیان‌ناپذیر تجربه عرفانی سخنی بر زبان آورد. لازم به توضیح است که توصیف‌ناپذیری یکی از مشخصات تجربه عرفانی در نزد ویلیام جیمز است. او برای تجربه عرفانی چهار مشخصه داستان‌ناپذیری (همان توصیف‌ناپذیری)، وجدانی‌بودن، زودگذری و ماندگاری آثار تجربه در فرد صاحب تجربه نام می‌برد (جیمز، ۱۳۴۳: ۶۲-۶۴؛ نیز جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۴-۴۲۵). مولانا بارها در موقعیت‌هایی از این دست، به ناکارآمدی زبان در بیان ماهیت دقیق تجربه‌های ناب عرفانی اشاره کرده است.^{۱۱} از جمله در وصف حال چوپان تحول‌یافته چنانکه بیان خواهیم کرد، همین کار را کرده است. عالم جدیدی (غرق‌شدن در الله) که پیر چنگی در آن وارد شده است و

از آن به «مقام فنا فی الله» تعبیر می‌شود، بسی فراخناک است که آغاز و انجامی برای آن نمی‌توان تصور کرد (زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۱۹). به همین دلیل، مولانا از پایان کار پیرچنگی سخنی به میان نمی‌آورد. چنانکه نشان خواهیم داد در باب چوپان قصه موسی و شبان نیز بر همین سیاق عمل کرده است.

چون که قصه حال پیر اینجا رسید	پیر و حالش روی در پرده کشید
پیر دامن را ز گفتگو فشاند	نیم‌گفته در دهان ما بماند
از پی این عیش و عشرت ساختن	صد هزاران جان بیاید باختن

(مثنوی، ۲۲۱۶/۱-۲۲۱۸)

شبان در موقعیت مرزی

داستان موسی و شبان که در دفتر دوم آمده است، به دنبال ابیاتی نقل می‌شود که مولانا نظریه «عبادت به مثابه لطف الهی به بشر» را طرح کرده است، اما بلافاصله در همین ابیات محدود، امکان‌ناپذیر بودن عبادت کامل - بی شبهت «تشبیه و تجسیم» - از سوی انسان گرفتار در «تصویر و خیالات» بشری را خاطر نشان می‌کند و به دنبال تبیین این دو دیدگاه است که داستان «انکار کردن موسی (ع) بر مناجات شبان» آورده می‌شود. اینجا هم سبک معهود مولانا، یعنی طرح نظریه کلی و لزوم تبیین آن با یک حکایت تمثیلی مانند داستان پیر چنگی ملاحظه می‌شود.

اذکروا الله شاه ما دستور داد	اندر آتش دید ما را نور داد
گفت اگر چه پاکم از ذکر شما	نیست لایق مرا تصویرها
لیک هرگز مست تصویر و خیال	در نیابد ذات ما را بی مثال
ذکر جسمانه خیال ناقص است	وصف شاهانه از آن‌ها خالص است

(مثنوی، ۱۷۱۵/۲-۱۷۱۸)

داستان موسی (ع) و شبان در چهار قسمت روایت شده است: دیدن موسی چوپانی را که با منطق بیانی شبانانه خود خدایش را می‌ستود، اعتراض موسی بر شیوه دینداری و عبادت چوپان، عتاب و توبیخ موسی از سوی خداوند و در نهایت ابلاغ پیام الهی به چوپان و تحول شخصیتی وی. در اینجا ضرورتی ندارد به شیوه دینداری چوپان (به عنوان نماینده اهل تشبیه و تجسیم) و ماهیت متکلمانه و مدرسی موسی (ع) (به عنوان نماینده اهل تنزیه) بپردازیم.^{۱۲} چوپان داستان تا پیش از مواجهه با اعتراض موسی جریانی یکنواخت از زندگی را مانند پیر چنگی داستان پیشین طی کرده است. هردو زندگی پرسکون و بی‌تحرك داشته‌اند؛ یکی غرق لذت مادی و اشتها خلق بوده و دیگری

خود را به دست طبیعت بدوی (صحرا و گوسفندان) سپرده است. برخلاف قصه پیر چنگی که دوره زمانی (عمر) زیستن در عالم بی‌خبری وی بیان شده است، در این داستان سن و سال چوپان نامعلوم است. ولی از سیاق داستان می‌توان حدس زد که او عمری نسبتاً طولانی را باید سپری کرده باشد. در این مدت، براساس رابطه خود با ارباب انسانی‌اش، تصویری از خدا بر ساخته و با وجود ذهنی بر ساخته‌اش راز و نیاز کرده است. تعابیر موجود در «عبادت» او همان‌هایی است که در زندگی بدوی و طبیعی یک چوپان وجود دارد (هی‌هی چوپانی، بز و گوسفند، چارق و شیر و شپش). پیش از مواجهه با انتقاد تند و توفنده موسی نه تنها زندگی طبیعی، بلکه زندگی دینی او ساده و آرام می‌گذشت؛ آنقدر ساده که می‌توان گفت از خود «بی‌خبر» به حیاتش ادامه می‌داد. ولی اعتراض موسی او را به درون یک موقعیت سهمگین پرتاب می‌کند. نقدی که موسی بر شیوه دینداری چوپان وارد کرده است، یک نقد ساده نیست؛ نفی زندگی پیشین، معرفت او و به یک اعتبار «هویت» اوست. با اعتراض موسی چوپان به ورطه هولناکی «پرتاب» می‌شود.

موسی دینداری و عبادت چوپان را به این دلایل مردود می‌داند: زبان و بیانی که چوپان در عبادت برگزیده، بوی کفر می‌دهد و در شأن خدای منزّه نیست. بیان آلوده به شوائب چوپان دین را ژنده می‌گرداند. عبادت چوپان بی‌ادبی به ساحت پروردگار و موجب قهر الهی است. تصویری که چوپان از خدا در ذهن ساخته موجودی دارای اعضا و جوارح انسانی و نیازمند غذا، استراحت و جامه است (مثنوی، ۱۷۲۷/۲-۱۷۴۷). این رد و انکار، چوپان را با «بحران معرفتی» مواجه می‌کند. یکی از مصادیق بارز «موقعیت‌های مرزی» قرار گرفتن فرد در بن‌بست‌های معرفتی است. موقعیتی که گذشته معرفتی شخص را بلااعتبار می‌سازد و در این حالت او احساس می‌کند یکباره زیر پایش برای همیشه خالی شده است. امید هرگونه رهایی از کف می‌رود و شخص همچون خسی ناچیز می‌شود در دست تلاطم امواجی سهمناک. آوارگی مهم‌ترین مشخصه انسان بحران‌زده است. در چنین شرایطی عکس‌العمل چوپان این است که:

گفت ای موسی دهانم دوختی وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کرد تفت سر نهاد اندر بیابان و برفت

(مثنوی، ۱۷۴۸/۲-۱۷۴۹)

از این لحظه به بعد، چوپان در «موقعیت مرزی» قرار می‌گیرد؛ موقعیتی که او را به دازاین آگاه از هستنده خویشتن تبدیل کرده و باید تلاش کند به «وجود حقیقی» خود شکل دهد. از حالات چوپان در این موقعیت، راوی سخنی نمی‌گوید و روایت به قسمت سوم، یعنی توبیخ موسی از

سوی خدا وارد می‌شود. اما معلوم است که در فاصله نزول وحی الهی و تأیید صحت و اصالت دینداری چوپان، او دوران «پراضطرابی» را باید از سر گذرانده باشد. چوپان در این موقعیت، همچون ابراهیم است که سوار بر مرکب خویش علی‌الظاهر آرام و بی‌صدا فرزند (اسماعیل/اسحاق) را به قربانگاه بالای کوه موریه می‌برد. کی‌یر کگور می‌گوید اغلب راویان، فاصله زمانی خروج از خانه تا جمع کردن هیزم و شعله‌ور کردن آن و درنهایت دست و پای فرزند را بستن و کارد بر گلوی او نهادن را و به‌ویژه اضطرابی را که در این مدت بر ابراهیم رفته است، فراموش می‌کنند (کی‌یر کگور، ۱۳۸۵: ۵۲). سه روزی که ابراهیم در راه بوده، گویی صدها سال بر او گذشته است. گفتیم در لحظات التهاب‌آمیز، زمان «کش» می‌آید و به‌جای حرکت در محور افقی، در عمق جریان می‌یابد. اما اگر ابراهیم به «شهنسوار ایمان» تبدیل شده است، صرفاً به‌دلیل اجرای فرمان الهی نیست، بلکه تاب‌آوردن «اضطرابی» است که از او «قهرمانی» بی‌مانند ساخته است. اضطراب چنانکه پیش از این گفتیم، از مهم‌ترین مفاهیم مدنظر آگزیستانسیالیست‌هاست. اضطراب مدنظر آگزیستانسیالیست‌ها محصول آشکارشدن فردیت شخص یا همان آگزیستانس است. این اضطراب، علاوه بر اینکه محصول آگاهی فرد از خویشتن است، آگاهی او بر گناه وجودی خویش نیز هست. گناهی که یک وجود آگاه از خویشتن (دازاین) احساس می‌کند، گناه در حق غیر نیست، بلکه گناه نسبت به خود فرد است. در اینجا نیز چوپان احساس همزمان «اضطراب» و «گناه» دارد. چوپان مضطرب گناهکار گوسفندانش را رها می‌کند و راه صحرا در پیش می‌گیرد، بی‌پناه و خسته از عمر دراز. مانند کسی که به‌یکباره همه‌چیزش را باخته است. انتقاد موسی چشم او را باز کرده و دریافته‌ خدایی که در ذهن بر ساخته بود، جز نقش خیالی باطل نبوده است. او باید به عمق تنهایی در بیابان «پرتاب» شود تا خود را مجدداً در کسوتی دیگر یا خود بازتولد یافته‌اش را دریابد. چوپان اگر در تنهایی و سکوت بیابان، خود را رها کند و تسلیم یأس و اضطراب شود، برای همیشه از دست رفته است. او باید با خود، گذشته‌اش و این اضطراب مبارزه کند. از دل جهمی که در آن فرورفته باید «بهشتی» برای خود بسازد. باید تصمیم بگیرد و یکی از این دو راه را برگزیند: تسلیم اضطراب شدن و نابودشدن یا با اضطراب گلاویزشدن و خود را و خدا را باز یافتن.

تجربه عرفانی و استعلائی شخصیت شبان

در داستان پیر چنگی، عمر بن خطاب بعد از دیدن مطرب در گورستان و انطباق او با «بنده خاص» خدا که در پیامش به او نوید داده است، تنها این اندازه متحول می‌شود که از این پس به ظاهر

قضاوت نکند. اما در داستان موسی و شبان، موسی نیز همپای چوپان تجربه‌ای عمیقاً عرفانی را از سر می‌گذراند. توییخی که موسی از خداوند دریافت کرده، زمینه تحول شخصیتی او را به وجود آورده است. موسی دیگر آن موسای سرآغاز داستان نیست که سخت‌کیشانه رقم بطلان بر دینداری چوپان می‌کشید؛ به ویژه اینکه خداوند علاوه بر بیان ادله بطلان دیدگاه موسی در باب شیوه دینداری چوپان (مثنوی، ۱۷۵۰/۲-۱۷۷۱)، «دیدن و گفتن را به هم برآمیخته» و اسراری شگفت بر وی نمایان کرده است. نتیجه این بیان و نمایش اسرار، استعلای بی‌حدواندازه شخصیت موسی (ع) است که در بیان استعاری مولانا از آن به «پریدن از ازل تا ابد» تعبیر شده است. ماهیت دقیق حالت عرفانی و شخصیت تحول‌یافته موسی (ع) نیز بیان‌ناپذیر است.

بعد از آن در سر موسی حق نهفت	رازهایی کان نمی‌آید به گفت
بر دل موسی سخن‌ها ریختند	دیدن و گفتن به هم آمیختند
چند بی‌خود گشت و چند آمد به خود	چند پرید از ازل سوی ابد
بعد از این گر شرح گویم ابلهی است	زانکه شرح این ورای آگهیست
ور بگویم عقل‌ها را بر کند	ور نویسم بس قلم‌ها بشکند

(مثنوی، ۱۷۷۱/۲-۱۷۷۶)

سرانجام خویشتن‌بینی‌های چوپان در بیابان و مبارزه‌اش با اضطراب نتیجه می‌دهد. موسی همین که از تجربه استعلابخش خود به درمی‌آید و هوشیاری‌اش را بازمی‌یابد، در بیابان به جست‌وجوی چوپان می‌پردازد. مولانا از آن همه اضطراب و دلهره‌ای که چوپان در بیابان‌گردی‌اش تجربه کرده تنها جای پای از وی به ما نشان می‌دهد. نشانی که دلالت بر افتان و خیزان راه‌رفتن چوپان دارد - با بیان استعاری حرکت رخ و فیل در صفحه شطرنج - و «دیوانه‌وار» گام پیموده و در هر قدمی نشانی از سرگشتگی‌هایش را همچون رمالان بر رمل‌های بیابان به تصویر کشیده است (مثنوی، ۱۷۷۹/۲-۱۷۸۲). حالت چوپان در حین ازسرگذراندن تجربه عرفانی در بیابان، همان است که مولانا در غزل معروف خود از «مستی» سخن می‌گوید که چون «کشتی بی‌لنگر کژ می‌شد و مژ می‌شد». کژ و مژ شدنی که صد عاقل و فرزانه را به حسرت می‌میراند (کلیات شمس، غزل ۲۳۰۹) موسی چوپان را می‌یابد و پیغام الهی را البته به صد اشتیاق به وی می‌دهد.

عاقبت دریافت او را و بدید	گفت مژده ده که دستوری رسید
هیچ آدابی و ترتیبی مجو	هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان	ایمنی وز تو جهانی در امان

ای معاف یفعل الله ما یشا بی محابا رو زبان را بر گشا
(مثنوی، ۱۷۸۳/۲-۱۷۸۶)

چوپان وقتی پیام الهی را از موسی می شنود، نه شادی می کند و نه مانند پیر چنگی احساسی از شرم دارد. او سیر و سلوک معنوی را تا نهایت پیموده است. از زمان و مکان فراتر رفته و عالمی را دیده و تجربه کرده است که «صد هزاران ساله» آن سوی تر از سدره المنتهی است که مرز عالم معنا و ماده است. در تجربه عرفانی «حالتی از عروج به عالم بالا و برتر از این دنیای محسوس» وجود دارد (جیمز، ۱۳۴۳: ۹۶). چوپان دقیقاً این فراروی از عالم محسوس را تجربه کرده است. چوپان که خود را باز یافته و در دنیایی جدید متولد شده است، از موسی بسی شاکر است که به «تازیانه نقد» او را از دنیا و زندگی بسته و محدود بدوی به در آورده است.

گفت ای موسی از آن بگذشته ام من کنون در خون دل آغشته ام
من ز سدره منتهی بگذشته ام صد هزاران ساله زان سو رفته ام
تازیانه بر زدی اسبم بگشت گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد آفرین بر دست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتن است آنچه می گویم نه احوال من است
(مثنوی، ۱۷۸۸/۲-۱۷۹۱)

آن چوپان غرق در تصورات اولیه چوپانانه از خداوند کجا و این چوپان پایان داستان کجا؟ چوپانی که نهایت آرزو و دعای او این بود که شپش های خدا را بگیرد و وقت خواب جایش را بروبد و شیر تقدیمش دارد، این بار دعا می کند و از خدایش می خواهد که «لاهورت محرم ناسوتش» باشد. تغییر در «زبان و شیوه بیان» باز نمودی از تحول معرفتی اوست. چوپان در دریای اضطراب غرق شده و گوهر «ایمان» را به دست آورده است؛ ایمانی که یکتا و بی نظیر است. چوپان پایان داستان آن انسان استعلا یافته ای است که خود را و جهانش را و ایمانش را خود رقم زده است. او اکنون یک انسان تحقق یافته از طریق پیوستن با خداست؛ زیرا «والا ترین مرتبه تحقق - بخشیدن فرد به ذات خویش، پیوستگی با خداست، اما نه به معنای وجود کلی یا اندیشه مطلق، بلکه توی مطلق» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۷: ۳۳۱). ارتباط مستقیم چوپان با خداوند و دستیابی به مقام ایمان، بی هیچ پشتوانه و تلاش علمی و بی آنکه زمانی بر او بگذرد، از نظر عقلی توجیه ناپذیر است. مولانا خود بر این امر به خوبی واقف است. او می داند که ایمان از سنخ اعتقادات و آگاهی های

برآمده از علوم دینی مرسوم نیست که می‌باید فرد روزگاری پای ارادت بر زمین زند و در محضر استادی و کتابی آن را فراگیرد. مولانا با این داستان می‌خواهد بر ماهیت ایمان، که نوعی از «قمار عاشقانه» است و نه امری «اکتسابی» صحنه بگذارد. ایمان تحلیل عقلانی برنمی‌تابد. چنانکه کی-یر کگور گفته است، ایمان از آنجایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌پذیرد (کی‌یر کگور، ۱۳۸۵: ۸۱). به دلیل همین غیرعقلانی بودن است که چوپان نیز نمی‌تواند آنچه را که بر او گذشته است، به زبان مألوف و معهود توضیح دهد.

نتیجه‌گیری

چنانکه نشان داده شد، پیر چنگی و شبان نمونه‌های عینی و مصداق بارز شخصیت‌های فردیت یافته و در جست‌وجوی ایمان حقیقی در مثنوی و هریک بازتولیدی از بخشی از شخصیت و تجربه فردی مولانا هستند. بعد از تلنگری که عمر و موسی به‌عنوان آموزگاران دینی در زندگی ابتدایی دو شخصیت اصلی حکایت‌ها می‌زنند، یک‌تنه باقی راه کمال را می‌پیمایند و از «معلمان» خود پیش‌تر می‌تازند. مولانا برخلاف بسیاری از جریان‌های عرفانی که به رابطه دو گانه و بی‌واسطه «انسان-خدا» تأکید می‌کنند، رابطه سه‌گانه «انسان-انسان-خدا» را مطرح می‌کند؛ بدین معنا که اتصال معنوی انسان با خداوند حتماً باید به مدد انسانی دیگر فراهم شود. این واسطه انسانی می‌تواند ولی خدا (در باب خود وی، شمس تبریزی) یا یک شخصیت دینی برجسته (در این دو داستانی که تحلیل کردیم عمر و موسی) باشد. جالب اینکه در بخش‌های نخست داستان‌ها، عمر و موسی به-لحاظ معرفت دینی، از پیر چنگی و چوپان پیشتازترند. حال آنکه در قسمت واپسین داستان، هر دو آن‌ها از مؤمنان ساده‌ لوح عقب می‌مانند. گزینش و جهش لحظه‌ای، سرنوشت ایمانی پیر چنگی و چوپان را دگرگون می‌کند. هنگامی که چنگ از رابطه پیر و خداوند به‌عنوان حائل و حجاب به کنار می‌رود، پیر به حضور متعالی خداوند بار می‌یابد و بعد از مناجات جانسوزی که با خدای خویش دارد، به نهایت قرب خویش با محبوب ازلی پی می‌برد. چوپان نیز بعد از مواجهه با انتقاد کوبنده موسی، مضطربانه راه صحرا را در پیش می‌گیرد تا خود را از بطن این اضطراب مجدداً متولد کند. هر دو شخصیت به مدد قرار گرفتن در موقعیتی مرزی، به قمار عاشقانه دست می‌یازند و گوهر ایمانی که به دست می‌آورند، نتیجه ترک امر نامتناهی و مبارزه با اضطراب و دلهره است.

پی نوشت

۱. به عنوان نمونه، نویسنده حکایات ابوسعید ابوالخیر درباره لزوم تبعیت از «سنت صوفیانه» در اجرای برنامه ریاضت کشانه از سوی همه صوفیان می گوید: «چنین باید دانست که چون راه این طایفه احتیاط است و مشایخ در ابتداء مجاهدت برای ریاضت چیزها بر خویشتن واجب کرده اند که بعضی از آن سنت است و بعضی نافله» (محمدبن منور، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۲). خود ابوسعید ابوالخیر نیز در راستای این مبنای نظری چنانکه محمدبن منور گزارش می کند، دورانی نسبتاً طولانی از انواع ریاضت کشی های سخت و طاقت فرسا داشته است (همان: ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲).

2. Mystical Experience

۳. درباره اولین برخورد مولانا با شمس تبریزی مناقشات فراوانی در طول تاریخ بعد از حیات مولانا در میان تذکره نویسان و در دوره معاصر پژوهشگران در گرفته است. قول شایع از این حکایت افسانه گون گرفته شده است که شمس بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الآخر سال ۶۴۲ وارد قونیه شده و در کوی شکر فروشان سکنی گزیده و سپس روزی که مولانا از مدرسه پنه فروشان با شاگردان و مریدان خود در آمده بوده، شمس راه بر او گرفته و پرسیده است بایزید بزرگ تر است یا محمد (ص)؟ و همین سؤال، مقدمه آشنایی و انقلاب معنوی مولانا بوده است (افلاکی، ج ۱). البته محی الدین عبدالقادر، مؤلف الجواهر المصیبه و دولت شاه سمرقندی حکایت های متفاوت تری نقل می کنند (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸)، ولی این افسانه بافی ها با پیداشدن و تصحیح مقالات شمس و اطلاعات ذی قیمتی که در این متن وجود دارد، همگی باطل گردید و مشخص شد که مولانا نخستین بار شمس را در سفر شامات (دمشق و حلب) حداقل دو بار دیده و حتی قول و قراری برای پیوستن شمس به مولانا برای ارشاد و راهنمایی او بین آن دو بسته شده بوده است.

۴. همه ریاضت کشی ها و عباداتی که سپهسالار و دیگران به مولوی نسبت می دهند (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۳۲-۴۳)، مربوط به همه دوران زندگی اوست و باید دانست هیچ یک از آن ها به عنوان سنتی صوفیانه که سالکی برای ورود به عالم تصوف انجام می دهد، از سوی مولانا انجام نمی شده است.

5. Mystical Theory

۶. به عنوان نمونه، مولانا در فیه ما فیه تصریح کرده است که: «من تحصیل ها کردم در علوم و رنج ها بردم که نزد من فضلا و محققان و زیرکان و نغول اندیشان آیند تا بر ایشان چیزهای نفیس و غریب و دقیق عرض کنم. حق تعالی چنین خواست آن همه علم ها را اینجا جمع کرد و آن رنج ها را اینجا آورد که من بدین مشغول شوم» (مولانا، ۱۳۸۷: ۸۳).

7. Boundary Situation

8. Thrownness

9. Transcendence

۱۰. تنها مقاله ای که در باب این غزل نوشته شده است، مقاله ای به قلم شهین حقیقی با همکاری کاووس حسنی در باب ساختار روایی آن در فصلنامه شماره ۱۷ کاوش نامه است. در مقاله مذکور، ساختمان غزل ابتدا به ۱۶ قسمت روایی (پلان) تقسیم و در هر قسمت جنبه های روایی آن بررسی شده و در هیچ یک از مباحث مربوط به غزل، در باب هویت راوی، خواجه پای در گل و شخصیت های دیگر حاضر در متن

- سخنی به میان نیامده است (حقیقی و حسنی، ۱۳۸۷: ۵۹-۹۴). برای نخستین بار در کتاب *روایت سردلبیان* مطابقت خواجه پای در گل این غزل با شخص سراینده آن، یعنی مولانا مطرح شده و اصل مسئله هنوز هم نیاز به بررسی‌های دقیق دارد (طاهری، ۱۳۹۲: ۶۴-۶۵).
۱۱. عبدالکریم سروش به صورت مبسوط در مقاله «قمار عاشقانه» در باب این غزل سخن گفته و آن را بر مبنای رابطه شمس و مولانا تفسیر کرده است (سروش، ۱۳۸۴: ۴-۲۰).
۱۲. چنانکه شمس به صراحت در مقالات گفته است: «مرا فرستاده‌اند که آن بنده نازنین ما میان قومی ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴/۲).
۱۳. برای اطلاعات بیشتر در باب ماهیت و محدودیت زبان در بیان و تبیین اسرار هستی و به‌ویژه تجربیات عرفانی به مقاله زیر از نگارنده مراجعه شود: «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولانا»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۱۳، شماره ۵۱، صص ۶۱-۸۶.
۱۴. عبدالکریم سروش علاوه بر تقابل الهیات تشبیهی و تنزیهی در این داستان، تقابل‌های عقل و عشق، عرفان و کلام، شریعت و حقیقت، تجربت‌اندیشی و معرفت‌اندیشی را قابل‌رهگیری می‌داند. همچنین از بین تقابل‌های فوق با تفصیل بیشتری، تقابل الهیات تشبیهی و تنزیهی و عقل و عشق را بررسی کرده است (سروش، ۱۳۸۴: ۹۴-۱۱۷).

منابع

- افلاکی، احمد. (۱۳۶۲). *مناقب‌العارفین*. تصحیح تحسین یازجی. چ دوم. دنیای کتاب. تهران.
- باربور، ایان. (۱۳۷۴). *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرماهی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- حقیقی، شهین و کاووس حسنی. (۱۳۸۷). «بررسی ساختار غزل روایی از غزلیات شمس». *فصلنامه کاوش‌نامه*. س نهم، شماره ۱۷، صص ۵۹-۹۴.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۹۲). *زمینه‌ها و زمانه پدیدارشناسی*. انتشارات ققنوس. تهران.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. چاپ دوم. انتشارات حکمت. تهران.
- _____ . (۱۳۴۳). *دین و روان*. ترجمه مهدی قائنی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران.
- رینه، توما. (۱۳۸۵). «اضطراب هستی». ترجمه چیترا رهبر. *مجله سمرقند*. ش ۱۳ و ۱۴. صص ۳۹-۴۵.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶ الف). *بحر در کوزه*. چ دوازدهم. انتشارات علمی. تهران.
- _____ . (۱۳۸۶ ب). *نردبان شکسته*. چ سوم. انتشارات سخن. تهران.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۴). *اگرستان‌نسیال‌سیم و اصالت بشر*. ترجمه مصطفی رحیمی. انتشارات نیلوفر. تهران.
- _____ . (بی‌تا). *هستی و نیستی*. ترجمه عنایت‌الله شکیباپور. نسخه الکترونیکی. مؤسسه انتشارات شهریار. تهران.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۷۸). *رساله سپهسالار*. انتشارات اقبال. تهران.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *قمار عاشقانه شمس و مولانا*. مؤسسه فرهنگی صراط. تهران.

- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. چ دوم. انتشارات خوارزمی. تهران.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۵). «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولانا». *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*. س ۱۳. شماره ۵۱. صص ۶۱-۸۶.
- _____. (۱۳۹۲). *روایت سردلبران؛ بازجست تجربه زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی*. چ اول. انتشارات علمی. تهران.
- طلیعه‌بخش، منیره و علیرضا نیکویی. (۱۳۹۶). «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی»، *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*. س نهم. شماره ۱۶. صص ۸۳-۱۱۶.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷). *مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی*. چ سوم. انتشارات معین. تهران.
- کاپلستون، فریدریک. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه*. ترجمه داریوش آشوری. چ هفتم. انتشارات علمی و فرهنگی و سروش. تهران.
- کی‌برکگور، سورن. (۱۳۸۵). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چ پنجم. نشر نی. تهران.
- گادامر، هانس گئورگ. (۱۳۹۵). *هرمنوتیک کلاسیک و فلسفی در مجموعه هرمنوتیک، زبان؛ شش جستار هرمنوتیک*. ترجمه عبدالله امینی. چ اول. انتشارات پرسش. آبادان.
- گروندن، ژان. (۱۳۹۳). *هرمنوتیک*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. چ اول. انتشارات ماهی. تهران.
- مک‌کواری، جان. (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. انتشارات هرمس. تهران.
- _____. (۱۳۹۶). *مارتین هایدگر*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. انتشارات هرمس. تهران.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). *مشتاقی و مهجوری*. چ سوم. نشر نگاه معاصر. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). *درس‌گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات عرفانی*. چ اول. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *فیه ما فیه*. با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ دوم. انتشارات زوار. تهران.
- _____. (۱۳۸۷). *غزلیات شمس تبریزی*. مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی. چ سوم. انتشارات سخن. تهران.
- _____. (۱۳۹۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح مجدد و ترجمه حسن لاهوتی. چ اول. چ اول. مرکز پژوهش‌های میراث مکتوب. تهران.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۳). *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. تهران.
- وال، ژان. (۱۳۴۵). *اندیشه هستی*. ترجمه باقر پرهام. انتشارات کتابخانه طهوری. تهران.
- وارنوک، مری. (۱۳۹۶). *اگزیستانسیالیسم*. ترجمه حسین کاظمی یزدی. چ دوم. نشر ماهگون. تهران.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۸۳). *کوره‌راه خرد*. ترجمه مهبد ایرانی‌طلب. چ دوم. نشر قطره. تهران.
- _____. (۱۳۷۷). *عالم در تفکر فلسفی*. ترجمه محمد عبادیان. چ اول. نشر پرسش. تهران.

References

- Aflaki, Ahmad(1362) Mnaqhebolarefin. Ed. By Tahsin Yziji. Donyaye ketab, Tehran
- Barbour, Ian (1374) Science & Religious. Trans. By Bahaoddin kharramshahi, University publication center. Tehran
- Copleston, Frederick (1387) History of Philosophy from Fichte to Nietzsche, Trans. By Daryoosh Ashoori, Elmi farhangi & Soroosh Publication, Tehran
- Foroozanfar, Badiozzaman (1387) Rumi Jalaluddin Muhammad known as Rumi, Moeiin Publication, Tehran
- Gadamer, Hans-Georg (1395) Classical and Philosophical Hermeneutics In the Hermeneutics Collection, Language, Six Hermeneutics Quotes, Trans. By Abdollah Amini, Porsesh Publication, Abadan
- Grondin, Jean (1393) Hermeneutics, Trans. By Mohammad Reza Abolghasemi, Mahi Publication, Tehran
- Haghighi, Shahin & Kawoos Hasanli (1387) "Investigating the structure of narrative sonnets from Divan Shams" Kavoshnama Quarterly, No 17 pp 59-94
- Jamadi. Siyavash (1392) Aspects & Time of Phenomenology, Ghoghnoos publication, Tehran
- James, William (1343) Religion & Psyche, Trans. Mahdi Ghaeni, Book Translation & Publication Center, Tehran
- James, William (1393) Varieties of Religious Experience, Trans. By Hossin Kiyani. Hekmat Publication, Tehran
- Jaspers, Karl (1377) The world in philosophical thinking, Trans. By Mohammad Ebadiyan, Porsesh Publication, Tehran
- Jaspers, Karl (1383) The Far Road: An Introduction to Philosophy, Trans. By Mahbod Iranitalab, Mahgoon Publication, Tehran
- Kierkegaard, Søren (1385) Fear and Trembling, Trans. By Abdolkarim Rashidiyan, Ney Publication, Tehran
- Macquarrie, John (1377) Existentialism, Trans. By Mohammad Saeid Hanaii Kashani, Hermes Publication, Tehran
- Macquarrie, John (1396) Martin Heidegger, Trans. By Mohammad Saeid Hanaii Kashani, Hermes Publication, Tehran
- Magazine, No 13&14 pp. 39-45
- Malekiyan, Mostafa (1387) Moahtaghi va Mahjoori, Negahe Moaser Publication, Tehran
- Malekiyan, Mostafa (1388) Lectures on the Methodology of Mystical Studies, Adyan va Mazaheb University Publication, Qom
- Mawlana, jalaloddin Mohammad (1387) Fihe ma Fihe, Ed. By Badiozzaman Foroozanfar, Zavvar Publication, Tehran
- Mawlana, jalaloddin Mohammad (1387) Shams e Tabrizi's Sonnet, Ed. By Mohammd Reza Shfiei Kadkani, Sokhan Publication, Tehran
- Mawlana, jalaloddin Mohammad (1393) Masnavi Manavi, Ed. By Hassan Lahooti, Written Heritage Research Center, Tehran
- Nasri, Abdollah (1383) God and Man in Jasper's Philosophy, Islamic Culture Publication Office, Tehran
- Rine, Toma (1385) Anxiety of Being, Trans. Chitra Rahbar, Samarghand
- Sartre, Jean-Paul (?) Being and Nothingness, Trans. By Enayatallah Shakibapoor, Electronic version, Sharyar Publication Institute, Tehran
- Sartre, Jean-Paul (1384) Existentialism, Trans. By Mostafa Rahimi, Niloofar Publication, Tehran
- Shams e Tabrizi, Shamsoddin Mohammad (1377) Essays of Shams e Tabrizi, Ed. Mohammad Ali Movahhed, Kharazmi Publication, Tehran
- Soroosh, Abdolkarim (1384) Lovely Gambling of Shams & Mawlana, Serat Cultural Institute, Tehran
- Taheri, Ghodratalah (1392) Narration of of sweethearts's secret, Search of Rumi's life and historical experiences in Mathnawi, Elmi Publication, Tehran

- Taheri, Ghodratallah (1395) "The nature of language and its limitations in Rumi's theory"
Pajoooheshhayeh adabi Magazine, No. 51 pp 61-86
- Taliehbaksh, Manijeh & Alireza Nekooi, (1396) "Knowledge and Boundary Situations in
Rumi's Masnavi" Azzahra Mystical literature Magazine, No. 16 pp 83-116
- Wahl, Jean (1345) Thought of Existence, Trans. By Bagher Parham, Tahoori Publication,
Tehran
- Warnock, Helen Mary (1396) Existentialism, Trans. By Hossein Kazemi Yazdi, Mahgoon
Publication, Tehran
- Zarrinkoob, Abdolhossin (1386a) Bahr dar Kooze, Elmi Publication, Tehran
- Zarrinkoob, Abdolhossin (1386b) Nardeban e Ahekaste, Sokhan Publication, Tehran

Mystical Experience in “Boundary Situation” and Its Reflection in *Mathnawi* (A Case Study of the Anecdotes of Pir Changi and Moses and the Shepherd)¹

Ghodratollah Taheri²

Received: 21/9/2019
Acceptance: 09/12/2019

Abstract

In recent studies, mysticism is divided into three realms: Mystical Experience, Mystical Practice, and Mystical Theory. There are conflicting opinions with regard to their precedence and antecedence. Some are of the opinion that theoretical principles precede mystical experiences and conduct believing that by the time the individual is not epistemologically informed, he does not approach mystical conduct to gain spiritual experience; others believe that experience precedes the two domains. Disregarding the argument, the situation and circumstances under which “mystical experience” comes about is a significant issue of. One possible answer to this query is that the seeker when placed in “Boundary Situation”—critical moments of inner feebleness, bewilderment caused by insight, senses of epistemological hollowness, futility and the like—is inclined to a supernatural force wholeheartedly, and in this situation fathoms what is called mystical experience. This experience, apart from the excitement and wonder, gives rise to the seeker's personality growth and spiritual excellence. In this essay, we will examine two allegorical-symbolic stories of “Pir Changi” and “Moses and the Shepherd”, focusing on the mystical experience that their main characters passed through in boundary situations. In both anecdotes, the leading characters (Pir Chang and Shepherd), in a boundary situation, undergo a wonderful experience through other characters; respectively, Omar bin Khattab and Moses, and go through the spiritual path to the highest degree. In both anecdotes, Rumi insists that the condition of attaining spiritual authorities and positions is neither a-priori knowledge (Sufism) nor performing the formal conduct (austerity); rather placing oneself exposed to (in situation of) meaning and seizing the irreplaceable opportunities would be the key to spiritual salvation.

Keywords: Mystical Literature, Mystical Experience, Mathnawi Ma’navi, Rumi, Anecdotes of Pir Changi, Moses and Shepherd.

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.28816.1855

² Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, ghodrat66@yahoo.com

تحلیل محتوای کیفی و کمی گلشن راز شیخ محمود شبستری^۱

داود اسپرهم^۲
مأده سادات دربندی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۰۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

گلشن راز یکی از متون مطرح در زمینه عرفان نظری است و تأثیرپذیری شبستری از اندیشه‌های ابن عربی در این کتاب بر همه روشن است. این پژوهش به تحلیل محتوای گلشن راز می‌پردازد تا مشخص شود ابیات آن ذیل چه عناوینی تقسیم‌بندی می‌شوند و در نهایت اندیشه محوری و حاکم بر این مثنوی چیست. از آنجا که عرفان نظری بر سه قطب خداشناسی، انسان‌شناسی و عالم‌شناسی استوار است، ابیات کتاب ذیل این سه قطب قرار می‌گیرند. به منظور تحلیل محتوای متن، ۷۰ درصد از کل ابیات نمونه‌گیری شدند و مشخص شد که هر بیت با در نظر گرفتن بافت هر واحد متن، ذیل کدام قطب قرار می‌گیرد. در نهایت بسامد هر قطب تعیین شد. نتایج نشان می‌دهد بحث درباره انسان و ارتباط حق-انسان بیشترین سهم از کل ابیات را دارد. این مسئله ریشه در این عوامل دارد: ۱. شأنی

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.23525.1661

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران؛ d_sparham@yahoo.com

^۳ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛
m.s.darbandi@gmail.com

که قرآن و حدیث برای انسان قائل‌اند، ۲. بازبستگی شناخت خدا به شناخت انسان مطابق حدیث نبوی، ۳. باور به کون جامع بودن انسان و واسطه فیض بودن انسان کامل در عرفان نظری، و ۴. اهمیت سلوک نزد متصوفه و تلاش آنان برای رسیدن به وصال حق در عرفان عملی.

واژه‌های کلیدی: گلشن راز، تحلیل محتوا، عرفان نظری، تجلی، انسان.

مقدمه

منظومه گلشن راز متعلق به قرن هشتم هجری است. همان‌طور که معروف است، حسینی هروی درباره پانزده سؤال از شبستری کسب نظر می‌کند و شبستری گلشن راز را در پاسخ به سؤال‌های وی می‌سراید. گلشن راز در طول تاریخ هم در میان عرفای ایرانی و هم در میان سیاحان غربی به شهرت بسیاری دست یافته است؛ به طوری که تا میانه سده دهم، اهل تصوف نزدیک به سی شرح بر آن نوشته‌اند. سیاحان فرانسوی چون شاردن و برنیه که در اوایل سده هجده میلادی از ایران دیدار کرده‌اند، از شهرت گلشن راز در محافل علمی به عنوان «جامع الحکمه» سخن گفته‌اند (لویزن، ۱۳۸۸: ۲۸). استشهداد عبدالله قطب، ملاشمسای گیلانی و ملاصدرای در کتاب‌های خود به ایبات گلشن راز نشان دیگری از توجه به این متن و رواج آن در عصر صفوی است (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۵۷). همچنین گلشن راز به زبان‌های ترکی، آلمانی و انگلیسی و اردو ترجمه شده است و برخی شاعران نظیره‌هایی برای گلشن راز سروده‌اند. از جمله اقبال لاهوری که گلشن راز جدید را سروده است و جواب‌های تازه‌ای به سؤال‌هایی مقدر داده است.

همه موارد فوق حکایت از آن دارد که گلشن راز تا چه اندازه مورد اقبال و جریان‌ساز بوده است. این توجهات هنوز هم ادامه دارد؛ به طوری که پژوهش‌های بسیاری در جهت شناخت این متن صورت می‌گیرد. شناخت بیشتر گلشن راز تنها زوایای پنهان این اثر موجز را روشن نمی‌کند، بلکه به ما کمک می‌کند تا به شناخت عمیق‌تری از جریان‌های فکری حاکم بر ادبیات و جامعه ایرانی گذشته دست یابیم. به این منظور، در پژوهش حاضر تلاش می‌کنیم تا با تحلیل محتوای متن، موضوع غالب و محوری گلشن راز را بشناسیم و بدانیم چگونه می‌توان غلبه موضوع مورد نظر را توجیه و تحلیل کرد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی را که تاکنون بر گلشن راز انجام گرفته است، می‌توان در چند دسته قرار داد. مقالاتی هستند که چندان وارد متن نمی‌شوند و بیشتر به شناخت شبستری می‌پردازند؛ برای مثال، «دمی با

شیخ محمود شبستری در گلشن راز» به معرفی شبستری، شارحان شبستری، آثار و استادان وی می‌پردازد. همچنین در مقاله «گلشن راز، باغ ایرانی و بیان شاعرانه عرفان» که ترجمه شده است، نویسنده وجه تسمیه متن را بر ما روشن می‌کند و بیان می‌دارد که عارفان با تصویری که از باغ ایرانی در ذهن دارند، بین عالم خیال عرفانی و باغ، رابطه تشبیهی برقرار می‌کنند و از باغ، مفهومی رمزی برای مفاهیم عرفانی می‌سازند. این تمثیل در سنت عرفانی یهود نیز ریشه دارد.

گروهی دیگر از پژوهش‌ها هستند که بر متن تمرکز می‌کنند و اصطلاحات عرفانی-فلسفی را همچون وحدت وجود، اعیان ثابت، ولایت، انسان کامل و... یا باورهایی چون کثرت ادیان و... را موضوع بررسی در گلشن راز قرار می‌دهند. این پژوهش‌ها از این قرارند: «شبستری و اندیشه وحدت وجود در گلشن راز»، «مفهوم ذات حق در گلشن راز شبستری»، «مراتب هستی در گلشن راز»، «تأثیر اندیشه ابن عربی در باب ولایت بر شیخ محمود شبستری با تکیه بر گلشن راز»، «معرفت شهودی و استدلالی در گلشن راز شیخ محمود شبستری»، «رویکرد عرفانی شیخ محمود شبستری در تحلیل نظریه تناسخ»، «اصطلاحات عرفانی در شرح گلشن راز لاهیجی»، «کمال انسان و انسان کامل در نظر شبستری»، «واکاوی و تحلیل کهن‌الگو و نمادهای فرارونده عرفانی در گلشن راز با رویکرد نظریه روان‌شناختی یونگ». خوانش شارحان گلشن راز از اعیان ثابت و تطبیق آن با آرای ابن عربی در: «شیخ محمود شبستری و مسئله کثرت ادیان» و «معرفت فلسفی و ایمان از منظر شیخ شبستری» صورت گرفته است. همچنین مقاله «بازتاب اندیشه هستی‌شناختی ابن عربی در گلشن راز شیخ محمود شبستری» جهان‌بینی هستی‌شناسانه ابن عربی را در گلشن راز حول محورهای خداشناسی، انسان‌شناسی و وحدت وجود مطالعه می‌کند و «راز گلشن راز» با رویکردی پدیدارشناختی دو نوع تجربه عرفانی، وحدت وجود و احوال عاشقانه را در گلشن راز بررسی می‌کند.

مقالاتی به بررسی‌های زبانی و ادبی پیرامون متن پرداخته‌اند، مانند: «جمال‌شناسی گلشن راز»، «هدفمندی ساختمان فعل در منظومه عرفانی گلشن راز»، «بررسی تحلیلی و سبک‌شناسی تشبیه در گلشن راز شیخ محمود شبستری»، «تحلیل مسئله معنا در گلشن راز»، «وضع و دلالت الفاظ در گلشن راز». دو مقاله آخر به‌طور خاص به پرسش سیزدهم می‌پردازند. این پرسش درباره رابطه لفظ و معنا و دلالت الفاظ بر معانی است.

پژوهش‌هایی نیز به بررسی تطبیقی گلشن راز با متنی دیگر پرداخته‌اند و میزان تأثیرپذیری یا شباهت‌های گلشن راز را با متون دیگر نشان داده‌اند، مانند: «بررسی تطبیقی ازهار گلشن با گلشن راز شیخ محمود شبستری»، «تأثیر اسرارنامه عطار بر گلشن راز شبستری براساس نظریه بینامتنیت»،

«مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و گلشن راز»، «بررسی دایره‌های تعالی در گلشن راز و مفاتیح‌الاعجاز»، «بررسی تطبیقی مفهوم تجلی در اندیشه وحدت‌گرای مولانا و شبستری با استناد به مثنوی و گلشن راز»، «بررسی تطبیقی رویکردهای اندیشه اسلامی به قیامت و بازتاب آن در مثنوی مولوی و گلشن راز شبستری»، «نگردد معنی اندر حرف محدود (درباره گلشن راز شبستری و گلزار اسرار شیخ عبدالرحیم حائری)».

برخی پژوهش‌ها نیز ریشه‌های قرآن و حدیث را در گلشن راز دنبال می‌کنند، همچون: «پاسخ‌های قرآنی در گفت‌وگو ادبی گلشن راز»، «تجلی قرآن و حدیث در گلشن راز شیخ محمود شبستری: بررسی شواهدی از اقتباس، تضمین و تلمیح»، «منبع‌شناسی احادیث گلشن راز شیخ محمود شبستری».

دسته‌ای از مقالات نیز به بررسی شروح گلشن راز می‌پردازند و شارح و شرح وی را معرفی می‌کنند، مانند «شرح گلشن راز» که به معرفی شروح، ترجمه‌های گلشن راز به زبان‌های دیگر (ترکی، آلمانی، انگلیسی، اردو) و نظریه‌های گلشن راز می‌پردازد. مقالات دیگر هم فقط یک شرح را بررسی می‌کنند، نظیر: «معرفی شرح گلشن راز از شیخ مظفرالدین علی بن محمد شیرازی رومی»، «معرفی و بررسی شرح گلشن راز احمد بن موسی رشتی استادی»، «حدیقه‌المعارف: شرحی بر گلشن راز»، «شناسای چه آمد آخر عارف؟ (گلشن راز و یکی از مهم‌ترین شروح آن)»، «وثوق‌الحکما و مهم‌ترین اثر او».

مقاله «تعالیم اخلاقی- تربیتی با رویکرد روان‌شناسانه در گلشن راز شیخ محمود شبستری» نیز آموزه‌های اخلاقی گلشن راز را بررسی می‌کند.

مبانی نظری

تاریخچه تحلیل محتوا

«احتمالاً اولین مورد مستند تحلیل کمی مطالب مکتوب، تحلیل محتوایی است که در قرن هجدهم در سوئد صورت گرفته است. دورینگ (۱۹۵۴-۱۹۵۵) ماجرای را شرح می‌دهد که مربوط به مجموعه اشعاری شامل نود سرود مذهبی است که شاعری ناشناس تحت عنوان سرودهای صهیون منتشر می‌کند. این مجموعه اشعار که از سانسور دولتی مصون می‌ماند و به‌زودی متهم به تضعیف روحانیت ارتدکس کلیسای دولتی می‌شود، از اقبال عامه برخوردار می‌شود و دستاویز گروهی مخالف قرار می‌گیرد. اهمیت این ماجرا در شرکت دانش‌پژوهان در مجادله بر سر خطرناک بودن یا نبودن مضمون این اشعار است. یک طرف مجادله، نمادهای مذهبی به‌کاررفته در این اشعار را

برمی‌شمرد و طرف دیگر نیز همان نمادها را در کتاب شعر رسمی و تفاوتی بین آن دو پیدا نمی‌کند. سپس نمادها را در متن خود مورد بررسی قرار داده و با نتایج مطالعه آلمانی کتاب ممنوع موراوینبرترن مقایسه می‌کند تا اینکه معلوم می‌شود تفاوت در چیست و چگونه می‌توان آن را تبیین نمود. برای این دانش‌پژوهان، این مجادله برانگیزنده مباحث روش‌شناسی در سطحی بود که سرانجام مسئله حل شد» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۱۳-۱۴).

«در ابتدای قرن بیستم، با رواج روزنامه‌نگاری در آمریکا تحلیل کمی در عرصه مطبوعات در این کشور بسیار رایج شد و روزنامه‌نگاران با اندازه‌گیری حجم مطالب مختلف بر آن بودند که ماهیت روزنامه‌ها را بر ملا کنند. با برجسته‌شدن سایر رسانه‌های جمعی، این رویکرد - اندازه‌گیری حجم مقوله‌های موضوعی - به دیگر رسانه‌ها نیز بسط می‌یابد. دومین مرحله رشد فکری تحلیل محتوا پیامد دست‌کم سه عامل است. نخست با رسانه‌های الکترونیکی نیرومند جدید ارتباطات، دیگر نمی‌شد به منزله بسط روزنامه برخورد کرد. دوم در دوره بعد از بحران بزرگ اقتصادی، مسائل اجتماعی و سیاسی‌ای پیش آمد که تصور می‌شد رسانه‌های جمعی جدید توجهی چندان بدان‌ها ندارند. سوم، با ظهور روش‌های تجربی تحقیق در علوم اجتماعی در ایالات متحده، بخش‌های علوم سیاسی در پیشرفت تحلیل محتوا نقش مهمی داشته‌اند. مسائلی که به وسیله جنگ جهانی دوم ایجاد گردید، این پیشرفت را سرعت بخشید. در طول سال‌های جنگ، حکومت آمریکا از تحلیل گران برای رسواسازی روزنامه‌ها و مطبوعات ادواری مظنون که تبلیغات مخرب (به‌خصوص به نفع نازیسم) می‌کردند، کمک خواست و روش‌های متعددی برای پیگیری این امر به کار رفت» (باردن، ۱۳۷۴: ۱۱).

پس از جنگ جهانی، تحلیل محتوا به تعدادی دیگر از رشته‌های علمی نفوذ یافت (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۰). از سال ۱۹۶۰ تا امروز، سه پدیده عمده در تحقیق و اجرای تحلیل محتوا تأثیر گذاشته‌اند. اولی استفاده از کامپیوتر است؛ دومی توجه به ارتباط غیرشفاهی و شکوفایی نشانه‌شناسی، و سوم قاطعیت مطلوبی که تحقیقات زبان‌شناختی دربرداشته است (باردن، ۱۳۷۴: ۱۹).

تعریف تحلیل محتوا

«تحلیل محتوا تکنیکی پژوهشی است برای استنباط تکرارپذیر و معتبر از داده‌ها در مورد متن آن‌ها.»
«از هر ابزار علمی انتظار می‌رود که پایا باشد. به عبارت دقیق‌تر، هنگامی که محققان دیگر در زمان‌های دیگر و احتمالاً در شرایط و اوضاع و احوالی دیگر همان تکنیک را در مورد همان داده‌ها

به کار می‌برند، باید همان نتایج به دست آید. این شرط برخورداری تحلیل محتوا از تکرارپذیری است» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶).

«تحلیل محتوا را می‌توان به‌طور شهودی روشی در کندوکاو معنای نمادین پیام‌ها توصیف کرد» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۶). اما باید در نظر داشت که «۱) پیام‌ها معنای واحدی ندارند که مستلزم کشف باشند. ۲) معنا لزوماً برای همگان یکسان نیست» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۷). «در هر تحلیل محتوا، کار محقق استنباط از روی داده‌ها درباره جنبه‌های خاصی از متن آن‌ها و توجیه استنباط‌ها برحسب شناخت عوامل پایدار در نظام مورد نظر است. با همین فرایند است که داده‌ها به‌منزله نماد شناخته شده یا باعث آگاهی درباره موضوع مورد نظر تحلیل‌گر می‌شوند. تحلیل‌گر برای دست‌زدن به این استنباط‌ها یا توجیه آن‌ها باید از نظریه‌ای عملیاتی درباره روابط نسبتاً پایدار داده‌ها با متن آن‌ها از جمله عوامل مؤثر یا رابط برخوردار باشد یا آن را پدید آورد» (همان: ۳۳-۳۴).

در این پژوهش، تحلیل محتوا از نوع تحلیل عناوین است. یعنی «ارائه فراوانی اشاره به موضوعات خاص و به‌طور کلی تحلیل موضوع» (همان: ۴۲).

روش کار

اولین قدم در تحلیل محتوا گردآوری داده‌هاست. «داده‌ها در تحلیل محتوا نوعاً از شکل‌های نمادین پیچیده در یک زبان طبیعی برمی‌خیزند و کمتر به‌صورت نمودهای اولیه خود قابل تحلیل‌اند. در این شکل‌های بی‌ساخت: ۱) پدیده‌های مورد نظر باید متمایز گشته و به واحدهای تحلیل جداگانه‌ای تقسیم شوند که مسئله واحدبندی را به‌وجود می‌آورد. ۲) این واحدها می‌توانند به‌صورت تعداد زیاد غیرقابل‌مهارى ظاهر شوند که مسئله نمونه‌گیری بخش کوچکی از همه واحدهای ممکن را به پیش می‌آورد. ۳) هر واحد باید به شکل‌های قابل‌تحلیلی کدگذاری و توصیف شود که به مسائل ضبط داده‌ها می‌کشد» (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۶۹). «در تحلیل محتوا سه نوع واحد درخور تمییزند: واحدهای نمونه‌گیری، واحدهای ضبط، واحدهای متن» (همان: ۷۳). «واحدهای نمونه‌گیری بخش‌هایی از واقعیت مورد مشاهده یا جریان بیان زبانی منبع تحقیق‌اند که مستقل از هم به‌شمار می‌آیند. در اینجا «مستقل» مترادف بدون رابطه، بدون پیوند، بدون نظم یا آزاد است؛ به گونه‌ای که شمول یا عدم شمول هر واحد نمونه‌گیری به‌منزله داده‌ای در تحلیل، هیچ استلزام منطقی یا تجربی برای انتخاب واحدهای دیگر ندارد» (همان: ۷۴).

«واحدهای ضبط جداگانه توصیف می‌شوند و از این‌رو می‌توان آن‌ها را بخش‌هایی از واحد نمونه‌گیری به‌شمار آورد که به‌طور جداگانه قابل‌تحلیل‌اند» (همان: ۷۵). «واحد ضبط عبارت است

از واحد معنی دار قابل رمزگذاری جزئی از محتوا که برای درست کردن مقوله و شمارش بسامدی واحد پایه به حساب می آید» (باردن، ۱۳۷۴: ۱۱۸).

«واحد متن برای فهم و رمزگذاری واحد ضبط به کار می آید. این واحد قسمتی از پیام است که از نظر اندازه (دربرگیرنده واحد ضبط است) در حدودی که برای دستیابی به معنای صحیح واحد ضبط مطلوب و مناسب باشد، در نظر گرفته می شود» (همان: ۱۲۲).

برای تحلیل محتوای متن، بیت واحد نمونه گیری، سه عنوان «حق»، «انسان» و «عالم» واحد ضبط و هر سؤال-جواب واحد متن در نظر گرفته شد. در نمونه گیری، از روش نمونه گیری طبقه بندی استفاده شد. «نمونه گیری طبقه بندی در جایی است که چند زیرمجموعه متمایز در جامعه آماری مشخص شده است که بدانها طبقه اطلاق می شود. از هر طبقه به طور جداگانه نمونه گیری تصادفی می شود» (کرپیندورف، ۱۳۸۶: ۸۷). گلشن راز شامل دو طبقه مجزای عرفان نظری و عرفان وجدی یا عاشقانه است و طبقه عرفان نظری نیز خود شامل دو زیرمجموعه است. یکی سؤالاتی با موضوع انسان و دیگری سؤالاتی که درباره موضوع عالم هستند. از هریک از این طبقات نمونه هایی انتخاب شد. در مجموع ۷۰۴ بیت که شامل ۷۰ درصد از گلشن راز می شود، نمونه گیری شد.

در مرحله ضبط داده ها، معنانشناسی داده ها مورد نیاز است. «نحو و معنانشناسی زبان داده ها اساساً در قواعد حاکم، بر قراردادن واحدها در مقوله ها یا کدها نمود پیدا می کند» (همان: ۹۸)؛ بنابراین، واحدهای نمونه، یعنی ابیات، با توجه به مفهوم آنها مقوله بندی شدند. در اکثر موارد، هر بیت حامل یک مفهوم است. در اندکی از موارد، هر مصرع از یک بیت مفهومی را دربردارد و یک بیت حامل دو مفهوم است. در مواردی نیز چند بیت در مجموع یک مفهوم را می رسانند. به منظور تعیین بسامد هر مقوله، تعداد ابیات فهرست شده ذیل هر مقوله شمارش شد. در مواردی که یک بیت شامل دو مفهوم بود، یعنی هر مصرع شامل یک مفهوم متمایز از دیگری و نهایتاً بیت شامل دو مقوله جداگانه بود، در شمارش، بسامد مقوله مورد نظر، هر مصرع معادل عدد ۰/۵ قرار گرفت. در بخش تحلیل کیفی و کمی، مقوله بندی ها توضیح داده خواهد شد و در نهایت، بسامد آنها تحلیل می شود.

تحلیل کیفی و کمی گلشن راز

گلشن راز شامل دو بخش مجزای عرفان نظری و عرفان وجدی یا عاشقانه است. از میان پانزده سؤال-جواب، دوازده سؤال-جواب به عرفان نظری اختصاص دارد؛ بنابراین، بخش اعظم گلشن

راز عرفان نظری است. سه سؤال-جواب پایانی نیز مربوط به عرفان وجدی است و به بیان دقیق‌تر به شرح اصطلاحات رمزی و تأویلی رایج در عرفان وجدی می‌پردازد.

بررسی جواب‌ها نشان می‌دهد آرایش ابیات به دو صورت درختی و زنجیری است. آرایش درختی به این صورت است که شبستری از پاسخ سؤال به‌عنوان شاخه اصلی شروع می‌کند. پس از چند بیت، موضوع اولیه به چند زیرشاخه تقسیم می‌شود و در ابیات بعدی به زیرشاخه‌های آن موضوع پرداخته می‌شود. در سؤال‌های پنجم، یازدهم، چهاردهم و پانزدهم، ابیات به‌صورت درختی ارائه می‌شوند.

در حالت دیگر، ابیات زنجیروار دارند. در این شکل، مؤلف از پاسخ سؤال شروع می‌کند و در اثر تداعی‌های لفظی یا معنایی از مفهومی به مفهوم دیگر می‌رسد؛ بنابراین، مفهوم بیت آخر در هر واحد متن، بسیار از مفهوم بیت اول دور است. در این شکل، هر بیت مثل حلقه‌ای از یک زنجیر به بیت بعد اتصال می‌یابد و بدون بیت مورد نظر ارتباط معنایی ابیات گسسته می‌شود؛ به‌طوری‌که تنها به‌واسطه حلقه‌های میانجی است که می‌توان از مفهوم آخر به مفهوم اول که پاسخ سؤال اصلی است، رسید. این شکل از داده‌ها در سؤال نهم دیده می‌شود.

هر دو آرایش درختی و زنجیری سبب می‌شود که در مجموعه ابیات هر جواب، موضوعات گوناگون و خارج از موضوع سؤال اصلی مطرح شود. سؤال و جواب‌های کوتاه انسجام و وحدت بیشتری در موضوع دارند. در این مجموعه‌های کوتاه، شبستری از موضوع سؤال تجاوز نمی‌کند و تنها درباره سؤال مطرح‌شده بحث می‌کند (مانند سؤال و جواب‌های پنجم و ششم)، اما در سؤال و جواب‌هایی که شمار ابیات زیاد است، پراکندگی مضامین بیشتر است. سؤال و جواب دوم نمونه‌ای از این نوع است.

با توجه به مطالب گفته‌شده، به‌نظر می‌رسد ابیات گلشن راز کلاف سردرگمی از موضوعات پراکنده است و نمی‌توان طبقه‌بندی خلاصه و منسجمی از مطالب و موضوعات دربرگیرنده ابیات ارائه داد. در ادامه، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا مضامین کلیدی متن را طبقه‌بندی می‌کنیم و برای هر طبقه شاهی از متن ارائه می‌دهیم. درنهایت، نشان خواهیم داد که در بطن این ظاهر پراکنده، موضوع غالب و محوری گلشن راز چیست و چگونه می‌توان غلبه موضوع مورد نظر را توجیه و تحلیل کرد.

بخش عرفان نظری

شبستری هنگام افتتاح گلشن راز با نام خدا، بلافاصله وارد بحث تجلی و ظهور حق به‌صورت ممکنات می‌شود و پدید آمدن دو عالم (غیب و شهادت) و آدم را مطرح می‌کند:

به نام آنکه جان را فکرت آموخت
ز فضلش هر دو عالم گشت روشن
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد
از آن دم گشت پیدا هر دو عالم

چراغ دل به نور جان برافروخت
ز فیضش خاک آدم گشت گلشن
هزاران نقش بر لوح عدم زد
وز آن دم شد هویدا جان آدم

(شبستری، ۱۳۹۳: ۷۳)

ابن عربی در فصل اول *فصوص الحکم*، تجلی را این گونه بیان می کند: «حق سبحانه سراسر عالم را به وجود آورده بود به صورت شبیحی هموار و بی روح، چون آئینه ای بی صیقل. و اقتضای حکم الهی چنان است که هر محلی را که صاف و هموار کند، [آن محل] روح الهی را پذیرا می گردد و از این معنی تعبیر کرده است به دمیدن در آن، که عبارت است از حصول استعداد در آن صورت هموار شده برای پذیرایی (قبول) فیض تجلی دائمی که همیشه بوده و همیشه خواهد بود... امر اقتضا کرد که آئینه عالم صیقل یابد و آدم عین صیقل آن آئینه و روح آن صورت بود و ملائکه از جمله قوای آن بودند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

همان طور که مشاهده می شود، در اصل تجلی یک قطب اصلی یعنی حق وجود دارد که از آن دو قطب دیگر یعنی عالم و سپس آدم به وجود می آید. این سه قطب در عرفان نظری، سه مبحث مجزای خداشناسی، انسان شناسی و عالم شناسی را به دنبال دارد. ارتباط هریک از این سه قطب، سه محور رابطه حق-انسان، حق-عالم و انسان-عالم را تشکیل می دهد و عرفان نظری درباره این مثلث به بحث و بررسی می پردازد. با توجه به تأثیرپذیری شبستری از ابن عربی، گلشن راز نیز از این امر مجزا نیست. مبتنی بودن *گلشن راز* بر پرسش و پاسخ سبب می شود سه قطب مورد نظر با نظم و طبقه بندی ارائه نشود، بلکه *گلشن راز* چونان کلافی سردرگم و مجموعه درهم تنیده ای از این سه قطب و سه محور اتصال دهنده این سه قطب باشد. از میان ابیات نمونه گیری شده، ۹۶/۱۶ درصد ابیات، ذیل یکی از این سه قطب یا سه محور قرار می گیرند. در ادامه، اصطلاحات فوق تعریف می شوند و برای هریک از سه قطب و سه محور مذکور شاهدی از *گلشن راز* ذکر خواهد شد.

حق

«فی اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و کاری که البته واقع شود و راستی و نامیست از نام های خدای تعالی... و نزد صوفیه عبارت از وجود مطلق است یعنی غیر مقید به هیچ قید کما فی کشف اللغات. پس حق نزدشان عبارت است از ذات الله و یحییء فی اللفظ الحقیقه» (تهانوی،

۱۹۶۷: ۳۲۹/۱). «هجویری گوید: مراد از حق، خداوند می‌باشد و آنچه خدا بر خود واجب کرده است، حق گویند» (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۲۲).

ایبائی که ذیل این عنوان قرار می‌گیرند، دربارهٔ ذات، اسماء و صفات حق بحث می‌کنند؛ برای مثال، بیت زیر از گلشن راز در باب راه‌نیافتن تغییر و تبدیل در نور الهی و ذات حق است:

چو نور حق ندارد نقل و تحویل نیابد ذات او تغییر و تبدیل

(شبستری، ۱۳۹۳: ۹۷)

انسان

انسان در لغت، «در اصل انس بود، الف و نون مزیدتان بدان ملحق شده و این مأخوذ است از انس بالضم که به معنی الفت گرفتن و ظاهر شدن است و بعضی گفته‌اند که مأخوذ از نسیان است» (دهخدا، ذیل «انسان»). «و بعضی گویند مشتق از ناس است. یا مشتق از نوس به معنای حرکت یا اضطراب داشتن است. برخی گویند انسان در مقابل بهیمة است به عنوان موجودی که ابهامات دارد. پس انسان موجودی است که ابهاماتی برای او وجود ندارد و یا قدرت برطرف کردن ابهامات را دارد» (شجاری، ۱۳۸۸: ۵۹).

جرجانی در تعریفات در ذیل انسان می‌آورد: «و هو الحيوان الناطق» (جرجانی، ۱۹۹۱: ۵۲). تهانوی در ذیل انسان به نقل از تفسیر کبیر فخر رازی می‌آورد: «بالکسر و سکون النون... الانسان... أما أن يكون جسماً أو عرضاً أو مجموعهما أو شيئاً مغايراً لهما أو ما يتركب منهما و من ذلك الشيء الثالث» (تهانوی، ۱۹۶۷: ۷۵/۱). او تمامی احتمالات فوق را بررسی می‌کند و در آخر تعریفی را که مورد قبول جمهور مذاهب می‌داند، به صورت زیر ذکر می‌کند: «وأما القسم الرابع و هو أن الإنسان مركب من تلك [النفس و البدن]. النفس إذا تعلقت بالبدن اتحدت بالبدن. فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس، و مجموعهما عند الإتحاد هو الإنسان، فإذا جاء وقت الموت بطل هذا الإتحاد و بقيت النفس و فسد البدن. فهذا جملة مذاهب الناس في الإنسان» (همان، ۱۳۷۷/۱).

«ارسطو انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده است. حیوان در نظر وی «جوهر جسمانی حساس متحرک بلا اراده» است. پس فصل ممیز انسان در مجموع عبارت است از نمو، احساس، حرکتی مستند به اراده که به همین جهت ارسطو انسان را خود محرک (immanent cause) می‌خواند و سرانجام فصل اخیر او نطق است» (شجاری، ۱۳۸۸: ۸۰).

«ابن عربی انسان را در دو سطح مورد لحاظ قرار می‌دهد. اولین سطح، سطح تکوینی (کونی) است. در این سطح با انسان به عنوان کیانی کونی برخورد می‌شود. به زبان عامیانه می‌توان موضوع مورد بحث در این سطح را بشر نامید. در زبان منطقی می‌توانیم بگوییم که این موضوع انسان است

به عنوان یک نوع. در این سطح، بحث در خصوص انسان به عنوان یک فرد نیست. در سطح دوم، انسان برعکس سطح اولیه معنای یک فرد (انسانی) است. در این سطح، همه انسان‌ها به طور یکسان کامل نیستند. از این دیدگاه، میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها اندکی از ایشان سزاوارند که انسان کامل خوانده شوند (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۲۳۱-۲۳۲).

ابیاتی که ذیل این عنوان قرار می‌گیرند، درباره انسان از بدو خلقت تا لحظه مرگ صحبت می‌کنند. گاهی از قوای جسمانی و روحانی انسان سخن می‌گویند و گاهی به افعال، اخلاق و صفاتی اشاره می‌کنند که انسان در مسیر سلوک باید به آن‌ها متصف باشد یا از آن پرهیز کند. گاهی نیز از ویژگی‌های انسان کامل و مراتب وی چون نبی و ولی سخن می‌گویند؛ برای نمونه، ابیات زیر درباره خلقت انسان بحث می‌کنند و از بسته شدن نطفه تا تشکیل صورت انسانی، فیض-شدن روح حیوانی و انسانی درو، ظهور صفات، ادراک محسوسات و پیداگشتن قوای غضب و شهوت را توصیف می‌کنند:

در اطوار جمادی بود پیدا	پس از روح اضافی گشت دانا
پس آن‌گه جنبشی کرد او ز قدرت	پس از وی شد ز حق صاحب ارادت
به طفلی کرد باز احساس عالم	در او بالفعل شد وسواس عالم
چو جزویات در وی شد مرتب	به کلیات ره برد از مرکب
غضب شد اندر او پیدا و شهوت	وز ایشان خواست بخل و حرص و نخوت

(شبستری، ۱۳۹۳: ۳۱۵-۳۲۰)

گاهی نیز از اختصاصات انسان صحبت به میان می‌آید، همچون تفکر و نحله‌های مختلف فکری و باورهای ایشان؛ برای مثال در ابیات زیر، شبستری تفکر را از دیدگاه اهل تصوف و اهل استدلال تعریف می‌کند. اهل تصوف تفکر را سیر کشفی سالک از کثرات و تعینات به حق یعنی وحدت وجود مطلق می‌دانند، چرا که تفکر وسیله معرفت است و سالک با آن تعینات خود را در بحر وحدت مستغرق کرده و به فنا و سپس به مرتبه بقاء بالله می‌رسد، اما اهل استدلال معتقدند که معلوم کردن مجهول به طریق استدلال از سه مرحله تذکر، عبرت و تفکر می‌گذرد. تصور مبادی مطلوب را تذکر گویند. گذشتن از تصور مبادی مطلوب عبرت نام دارد و در نهایت تصور که موصوف به تدبیر گردد، تفکر نام دارد:

تفکر رفتن از باطل سوی حق	به جزو اندر بدیدن کل مطلق
حکیمان کاندترین کردند تصنیف	چنین گفتند در هنگام تعریف
که چون حاصل شود در دل تصور	نخستین نام او باشد تذکر

وز او چون بگذری هنگام فکرت
بود نام وی اندر عرف عبرت
تصور کان بود بهر تدبیر
به نزد اهل عقل آمد تفکر
(شبستری، ۱۳۹۳: ۷۱-۷۵)

عالم

«لغة عبارة عما يعلم به الشيء واصطلاحاً عبارة عن كل ماسوى الله من الموجودات لأنه يعلم به الله من حيث اسمائه و صفاته» (جرجانی، ۱۹۹۱: ۱۵۹). «عالم مشتق از علامت از این حیث که نشانه‌ی شیء است. آنچه شیء به وسیله آن شناخته می‌شود. در اصطلاح جز خدا، عالم مشتمل بر همه موجودات است. عالم از حیث تجلی اسماء و صفات حق در آن شناخته می‌شود» (جرجانی، ۱۳۹۴: ۱۰۸). «کلمه عالم به فتح اطلاق بر ماسوی الله شده است و مشتق از علامت است و جهان وجود را از آن جهت عالم می‌گویند که علامت و نشانه وجود و تجلیات خدای متعال است. قطب‌الدین در شرح خود بر حکمت / شراق گوید بدان که مراد از عالم ماسوی الله می‌باشد و آن منقسم می‌شود به دو قسم یکی قدیم که عقول و افلاک و نفوس ناطقه فلکیه و کلیات عناصر باشد و دیگری محدث که سواى آن‌ها است مانند حرکت و متحرکات و زمانی» (سجادی، ۱۳۷۳: ج ۲/۱۲۲۴).

ابیاتی که ذیل این عنوان قرار می‌گیرند، درباره عالم و اجزای آن بحث می‌کنند یا به قوانین حاکم بر عالم امکان اشاره دارند، همچون خلع و لبس و حرکات ذرات عالم، اعتباری بودن جهان، تجدید اعراض و... . ابیات زیر به بحث عالم به معنی ماسوی الله می‌پردازند و اختصاصاً به وجود عالمی غیر از عالم شهادت و محسوس اشارت می‌کنند. شبستری در این ابیات برای اثبات این امر به برهان‌های متعددی متوسل می‌شود. ابتدا از آیه مالا تبصرون بهره می‌برد که اشاره به عالم‌هایی دارد که به چشم سر دیده نمی‌شوند. سپس به جابلقا و جابلسا اشاره می‌کند و در نهایت با استفاده از مشارق و مغارب که ریشه در آیات قرآن دارد، اثبات می‌کند که تعدد مشرق و مغرب حاکی از وجود عوالم متعدد است.

کدام است آن جهان کونست پیدا
همین نبود جهان آخر که دیدی
بیا بنما که جابلقا کدام است
مشارق یا مغارب را بیندیش
که یک سالش بود یک روز اینجا
نه «مالا تبصرون» آخر شنیدی
جهان شهر جابلسا چه نام است
چو این عالم ندارد از یکی بیش
(شبستری، ۱۳۹۳: ۱۶۷-۱۶۹)

حق-انسان

ابیاتی که ذیل این محور قرار می‌گیرند، به مباحثی چون تجلی حق در انسان می‌پردازند یا درباره تلاش انسان برای شناخت حق، طی طریق و رسیدن به مرتبه شهود حق و فنا و بقاء بالله بحث می‌کنند؛ برای مثال، ابیات زیر شرح کسی است که به عبادات نافله و کلمه لا اله الا الله به مرتبه قرب نوافل می‌رسد. در این مرحله، او محبوب حق و متحقق به اوصاف الهی می‌گردد:

کسی کاو از نوافل گشت محبوب	به لای نفی کرد آن خانه جاروب
درون جان محبوب او مکان یافت	ز «بی یسمع و بی یبصر» نشان یافت

(همان: ۴۰۰-۴۰۱)

حق-عالم

ابیاتی که ذیل این محور قرار می‌گیرند، درباره موضوعاتی چون تجلی حق در ذرات عالم یا رابطه حاکم میان حق و عالم همچون قائم بودن عالم به اسماء حق بحث می‌کنند. شبستری در ابیات زیر جهان را آینه‌ای می‌داند که حق به تمام وجوه اسمائی خود در او تجلی می‌کند و هر ذره صورت اسمی از اسمای الهی است. پس ذره مظهر حقیقت است و اگر تعین قطره برخیزد، بحر حقیقت هویدا می‌شود:

جهان را سربه‌سر آینه‌ای دان	به هر یک ذره در صد مهر تابان
به هر جزوی از او چون بنگری راست	هزاران آدم اندر وی هویداست
اگر یک قطره را دل برشکافی	برون آید از آن صد بحر صافی

(همان: ۱۴۳-۱۴۵)

انسان-عالم

ابیاتی که ذیل این محور قرار می‌گیرند، بحث‌هایی چون نگرش انسان به عالم امکان، نسبت حاکم میان انسان و عالم و... را بیان می‌دارند. نسبت میان انسان و عالم گاهی مجانست است، یعنی اینکه هر آنچه در انسان وجود دارد، نمونه‌اش در عالم نیز هست؛ و گاهی وابستگی است، همچون: عالم طفیل وجود انسان، عالم قائم به وجود انسان کامل و برتری انسان بر کثرات عالم. مطابق ابیات زیر، از ظهور پرنور حضرت ختم محمدی که جمیع انبیا و اولیا از او کسب فیض می‌کنند، عالم پر امن و ایمن می‌شود و از فیض وجود او هر کمال که در اجزای عالم بالقوه باشد، بالفعل می‌گردد و با رفع حجاب‌ها صفات کمال در جماد و جانور ظاهر می‌شود:

نبی چون در نبوت بود اکمل	بود از هر ولی ناچار افضل
ازو عالم شود پر امن و ایمان	جماد و جانور یابند ازو جان

(همان: ۳۸۸، ۳۹۰)

حق-انسان-عالم

ابیاتی که ذیل این محور قرار می‌گیرند، رابطه میان حق، انسان و عالم را بیان می‌کنند. بهترین نمونه بیان این رابطه ابیات زیر است. لاهیجی در شرح این ابیات می‌گوید: «عدم که اعیان ثابت‌اند، آئینه وجود حق است و عالم عکس آن وجود است که انسان چشم این عکس است؛ زیرا اسرار الهی و معارف حقیقی به انسان ظهور می‌یابد و آنچه مقصود ایجاد عالم است، از انسان حاصل می‌شود و در انسان که چشم این عکس است، شخص پنهان است؛ آن شخص حق باشد... حق مردمک این چشم عکس است» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۹۶-۹۷). همان‌طور که اشیا به چشم درک می‌شوند، عالم به انسان درک می‌شود و انسان به نور حق جهان هستی را ادراک می‌کند و حق به وسیله انسان که چشم و دیده عالم است، خود را یعنی دیده یا همان نور دیده را که حق است می‌بیند:

عدم آئینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس در وی شخص پنهان
 تو چشم عکسی و او نور دیده به دیده دیده را دیده است دیده
 (شبستری، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۸)

حال با در نظر گرفتن نظام سه گانه حق-انسان-عالم، شاهد خواهیم بود که از میان دوازده سؤالیه که مربوط به عرفان نظری است، پنج سؤال مربوط به قطب انسان و پنج سؤال مربوط به محور حق-انسان است و تنها دو سؤال پایانی مربوط به محور حق-عالم هستند. موضوع این دوازده سؤال و قطب یا محور مربوط به هریک به تفکیک در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱. موضوعات دوازده سؤال عرفان نظری گلشن راز

سؤال	اول	دوم	سوم	چهارم	پنجم	ششم
موضوع سؤال	چستی تفکر	فکری که شرط راه است	من و سفر در خود	سالک و انسان کامل	آگاه به سر وحدت	اتحاد معروف و عارف و علت کسب معرفت
قطب/محور	انسان	انسان	انسان	انسان	حق-انسان	حق-انسان
سؤال	هفتم	هشتم	نهم	دهم	یازدهم	دوازدهم
موضوع سؤال	اتّالحق در نطق کاملان	معنی واصل و کیفیت وصول	چستی وصال ممکن و واجب	وجودنطق، دانش	جزء فزون از کل و طریق جستن آن	چگونگی جدایی قدیم و محدث
قطب/محور	حق-انسان	حق-انسان	حق-انسان	انسان	حق-عالم	حق-عالم

بخش عرفان وجدی

از دیگر سو، هروی و شبستری با عرفان وجدی و عاشقانه نیز بیگانه نیستند و سه سؤال-جواب پایانی پیرامون عرفان وجدی است. نظام سه گانه حق-انسان-عالم در این بخش نیز برقرار است. تنها فرق آن این است که در این بخش، مفاهیم با زبان اشارت و استعاره بیان می‌شوند. اصطلاحاتی

که حسینی درباره آن‌ها می‌پرسد، دسته‌ای مربوط به حق‌اند، همچون چشم و لب. مطابق ابیات زیر، از چشم بیماری و مستی و غم فراق خیزد و از لب که اشاره به نفس رحمانی است، هستی پیدا گردد. جان‌ها در حجاب عزت درآید و جان بیمار گرفتار فراق شفا یابد.

ز چشمش خواست بیماری و مستی	ز لعلش گشت پیدا عین هستی
ز چشم اوست دل‌ها مست و مخمور	ز لعل اوست جان‌ها جمله مستور
ز چشم او همه دل‌ها جگرخوار	لب لعلش شفای جان بیمار

(شبستری، ۱۳۹۳: ۷۴۳-۷۴۵)

دسته‌ای دیگر مربوط به انسان‌اند، همچون زنار. شبستری زنار را نشان خدمت و طاعت و عبادت معرفی، و توصیه می‌کند که سالک با بستن زنار خدمت در زمرة مخاطبان آیه اوفوا بعهدی، اوف بعهدکم درآید:

نظر کردم بدیدم اصل این کار	نشان خدمت آمد عقد زنار
میان دربند چون مردان به مردی	در آ در زمرة «اوفو بعهدی»

(همان: ۸۸۲ و ۸۸۴)

از طرف دیگر، در ابیات زیر از سؤال-جواب چهاردهم بحث تجلی حق در عالم مطرح می‌شود. شاعر در این ابیات می‌گوید هر ذره‌ای درخور استعداد خود تجلی‌گاه اسمی از اسماء الهی می‌شود و فلک، هوا، ملائک و عناصر اربعه هریک درخور قابلیت خود از پرتو ذات الهی بهره‌مند گشته‌اند. در زبان اشارت، تجلی اسماء الهی شراب است که در پیمانۀ ذرات عالم ریخته می‌شود و مستی فلک و عناصر عالم بهره‌مندی آن‌ها از پرتو تجلی ذات الهی است؛ بنابراین این ابیات رابطه حق-عالم را بیان می‌کنند:

همه عالم چو یک خمخانه اوست	دل هر ذره‌ای پیمانۀ اوست
فلک سرگشته از وی در تکاپوی	هوا در دل به امید یکی بوی
ملائک خورده صاف از کوزه پاک	به جرعه ریخته دردی در این خاک
عناصر گشته زان یک جرعه سرخوش	فتاده گه در آب و گه در آتش

(همان: ۸۲۳-۸۲۷)

موضوع و قطب یا محور سه سؤال پایانی نیز به تفکیک در جدول ۲ ارائه می‌شود.

جدول ۲. موضوعات سه سؤال پایانی گلشن راز

سؤال	سیزدهم	چهاردهم	پانزدهم
موضوع سؤال	معنای چشم، لب، زلف، رخ، خط، خال	معنای شراب، شمع، شاهد و خراباتی شدن	چستی بت، زنار و ترسایی
قطب/محور	حق	حق، حق-انسان	حق، انسان

با نگاهی به جدول‌های فوق مشخص می‌شود که موضوع بیشتر سؤال‌ها انسان و رابطه حق-انسان است. در نتیجه انسان و رابطه انسان و حق نزد سائل از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در کل، در سؤال و جواب‌های اول تا دهم که مربوط به قطب انسان و محور حق-انسان هستند، محور حق-انسان با ۳۰/۹۲ درصد و پس از آن قطب انسان با ۲۸/۵۱ درصد بیشترین بسامد را دارند. قطب حق نیز با ۲/۶۲ درصد کمترین سهم را از کل ابیات دارد.

در دو سؤال-جواب یازدهم و دوازدهم که رابطه حق-عالم مطرح است، همان‌طور که انتظار می‌رود، بسامد قطب عالم و محورهای حق-عالم و انسان-عالم نسبت به ده سؤال-جواب قبل رشد چشمگیری پیدا می‌کنند و بسامد قطب انسان و محور حق-انسان کاهش می‌یابد. محور حق-عالم در این دو سؤال بیشترین بسامد را دارد.

در سه سؤال-جواب آخر نیز که مربوط به حوزه عرفان وجدی است، محور ارتباط حق-انسان با ۴۵/۲۱ درصد و پس از آن قطب انسان با ۱۴/۰۷ درصد بیشترین بسامد را دارند، اما آنچه در این بخش اهمیت دارد، افزایش بسامد مفاهیم مربوط به قطب حق است؛ به طوری که سهم قطب حق از ابیات این بخش به ۱۴/۳۷ درصد می‌رسد. این افزایش بسامد به آن معناست که متصوفه سخن از حق را تنها در قالب الفاظ تأویلی جایز می‌دانستند. در نتیجه در این بخش، بسامد قطب حق افزایش یافته است.

در نهایت با نگاهی کلی به ابیات هر سه قسمت، این نتیجه حاصل می‌شود که محور حق-انسان با بسامد ۳۱/۶۸ درصد بیشترین ابیات را به خود اختصاص می‌دهد و پس از آن قطب انسان با بسامد ۲۳/۳۰ درصد در درجه دوم اهمیت قرار دارد. قطب حق نیز با بسامد ۵/۴۷ درصد کمترین سهم را از کل ابیات دارد. بسامد هر سه قطب و هر سه محور به تفکیک در جدول ۳ در انتها خواهد آمد.

تحلیل بسامدها

سهم بالای محور حق-انسان و قطب انسان ریشه در قرآن، حدیث، عرفان نظری و عرفان عملی دارد که در ادامه تحلیل خواهد شد:

۱. براساس آیات متعدد قرآن، انسان «خلیفة الله» در زمین است: «و اذ قال رَبُّكَ للملائكة اُنِي جاعل في الارض خليفة» (بقره: ۳۰). «هو الذي جعلكم خلائف في الارض» (فاطر: ۳۹).

همچنین مطابق آیه قرآن تنها انسان تحمل بار امانت را پذیرفت: «اِنَّا عَرَضْنَا الامانةَ عَلَي السَّمَوَاتِ و الارضِ و الجبالِ فابينَ انَ يحملنها و اشفقنَ مِنها و حَمَلَهَا الانسانُ اَنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهولًا (احزاب: ۷۲)»

و مطابق آیه «علم آدم الأسماء كلها» (بقره: ۳۱) خداوند اسماء را به آدم آموخت. آنچه از برآیند این آیات فهمیده می شود، برتری قائل شدن برای انسان در مقابل سایر مخلوقات است.

۲. بررسی در میان احادیث هم ما را به احادیثی می رساند که در ادامه و تأیید آیات فوق قائل به برتری جایگاه انسان هستند. احادیث «إن خلق الله آدم و اولاده على صورة الرحمن» (عين القضاة، ۱۳۴۱: ۲۹۶) و «خلق الله آدم على صورته» (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۲-۳) که اختصاصاً به آدم اشاره می کنند، در کتب صوفیه بسیار مورد استناد و استشهاد قرار گرفته اند. کتاب هایی چون *مصنفات عين القضاة*، *انسان کامل* عزیزالدین نسفی، *رشحات النصائح* شیخ اشراق. در این بین، نجم دایه در *مرصادالعباد* هنگامی که آیه بار امانت را تفسیر می کند، حدیث مزبور را بیانگر آن می داند که انسان آینه تمام نمای حق است: «از این ها هیچ درست نیامد بار امانت معرفت کشیدن الا از انسان، از بهر آنکه از جملگی آفرینش نفس انسان بود که آینه جمال نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. اشارت «و خلق آدم على صورته» بدین معنی باشد» (همان: ۲-۳). در حقیقت نجم دایه در این تفسیر متأثر از ابن عربی است؛ چنانکه در فتوحات می نویسد: «خداوند خویش را به هیچ یک از اسماء ننماید؛ مگر آنکه برای انسان از تخلق بدان اسم، بهره و نصیبی قرار داد که بدان، در عالم بر مقدار آنچه درخور اوست، آشکار گرداند. از این روی بعضی سخن رسول خدا علیه السلام را که فرمود: إن الله خلق آدم على صورته، یعنی خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید، بر این معنی تأویل کرده اند، پروردگار او را به عنوان خلیفه ای از جانب خودش در زمین فرود آورد؛ زیرا زمین از عالم تغییر و استحالات و دگرگونی هاست - برعکس عالم اعلا - لذا در آنان (یعنی در ساکنان عالم خاکی) از احکام به سبب آنچه از تغییر که در عالم خاکی پدید می آید، پدید می آورد. از این روی حکم تمام اسماء الهی ظاهر گشت، لذا آدم خلیفه ای در زمین بود» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۹۵-۹۶).

همچنین در حدیث «ما وسعتی ارضی و لا سمائی و وسعی قلب عبدی المؤمن» بنده مؤمن بر دیگر کائنات برتری داده می شود. ابن عربی در فتوحات با استشهاد به آیه قرآن این حدیث را

گویای برتری انسان بر دیگر آفریده‌ها تفسیر می‌کند: «ما وسعتی ارضی و لا سمانی و وسعی قلب عبدی المؤمن یعنی نه آسمانم و نه زمینم مرا فرانمی گیرند. قلب بنده مؤمنم فراگیر من است. گویی خدای متعال می‌فرماید: تمام اسمائتم جز در نشأه انسانی ظاهر نگردیده است، چون فرموده: و علم آدم الاسماء كلها: یعنی تمام اسماء را به آدم تعلیم کرد (بقره: ۳۱). یعنی اسماء الهی را که تمام اکوان و موجودات از آنها پدید آمده‌اند، آنها را به فرشتگان نداد. پس دانسته شد که این سعه و فراگیری را بنده مؤمن قبول کرده و پذیرفته است... اما این (سعه و فراگیری) آسمان را از آن جهت که شفاف است و زمین را بدان جهت که غیرشفاف است نمی‌باشد، بلکه دلالت بر این دارد که خلقت انسان اگرچه از حرکات فلکی که پدرش هست و از عناصر قابل او که مادرش می‌باشد، هست، ولی او را از جانب حق تعالی امری خاص است که نه در پدرانیش و نه در مادرانشان نمی‌باشد و از آن امر است که جلال و عظمت الهی را فراگرفته» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۴۶۰-۴۶۱).

از طرف دیگر، بنا بر حدیث نبوی «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» شناخت خدا به شناخت انسان باز بسته است. این حدیث در میان بسیاری چون فلاسفه، متکلمان، متصوفه و... انگیزه و ضرورتی را برای شناخت انسان مطرح می‌کند. و زمینه‌ساز پیشی گرفتن شناخت انفسی بر شناخت آفاقی می‌شود. همچنین «در عرفان محیی الدین، معرفه النفس و به عبارت دیگر انسان‌شناسی، نه بخش مهم که همه عرفان اوست؛ زیرا اگر بگوییم مقصد وی شناخت خداست، باید بگوییم که بدون شناخت انسان و در مرتبه دوم شناخت عالم راه شناخت خدا مسدود است» (حکمت، ۱۳۸۵: ۵۰).

۳. در عرفان نظری، انسان کون جامع است به آن معنا که حق با تمام اسماء و صفات خود و به کامل‌ترین وجه در وی تجلی کرده است و او کامل‌ترین صورت تجلی حق است. شارحان ابن عربی جامعیت انسان را از چند وجه شرح داده‌اند:

«حقیقت انسان به اعتبار سعه وجودی و وجدان مراتب و عوالم عالم عین، مظهر اسم جامع حق، اسم الله است. اسم الله مبدأ ظهور جمیع اسماء است و انسان مظهر اسم الله است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۹). از وجهی دیگر، انسان دربردارنده تمام ویژگی‌های جهان است و از این‌روست که عالم صغیر نام گرفته است؛ بنابراین، انسان نسبت به تمام جهان هستی علو مرتبه دارد. قیصری مراتب وجود را پنج مرتبه می‌داند: «اول الحضرات الکلیه حضرة الغیب المطلق... وفی مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة و... حضرت الغیب المضاف و عالمه الارواح الجبروتیه و الملکوتیه... و مایکون اقرب من شهادت [حضرت مثال و خیال] عالمه عالم المثال... والخامسة، الحضرة الجامعة للاربعه المذكورة و عالمها، العالم الانسانی الجامع لجمیع العوالم و ما فیها (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۷-۴۴۸). مطابق شرح

قیصری، عالم انسانی پنجمین مرتبه وجودی است که جامع جمیع عوالم و مراتب وجودی پیش از خود است.

قونوی جامعیت انسان را با بیانی دیگر و به شکل جامعیت عالم امکان و وجوب در او بیان می‌دارد: «حقیقت [انسان] عبارت است از برزخیت جامع بین احکام وجوب و احکام امکان؛ بنابراین وی را احاطه به هر دو طرف باشد» (قونوی، ۱۳۸۸: ۱۱).

از سوی دیگر، قونوی انسان را اول و آخر می‌داند: «انسان حادث ازلی و نشئه [عالم] دائم ابدی است. پس وی را از این جهت بر موجودات تقدم و اول بودن است و اما علت آخر بودنش از جهت انتها و پایان پذیری احکام و آثار به او و اجتماع و گرد آمدن آنها - ظاهراً و باطناً - در او، مانند انتشارش باز نخست ازوست؛ زیرا حکم شأن حق تعالی که جامع و فراگیر تمامی شئون و احکام آنهاست، دوری می‌باشد» (همان: ۱۱).

دیگر آنکه شارحان انسان را مقصود اولی از خلق عالم و بقای آن می‌دانند؛ به طوری که اسرار الهی به وجود انسان شناخته می‌شود؛ همان‌طور که خوارزمی می‌گوید: «فاقتضی الأمر جلاء مرآة العالم، فکان آدم عین جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة: اقتضا کرد امر الهی جلای مرآت عالم را تا آنچه مقصود است از آئینه عالم و آن ظهور اسرار الهیه است که مودع است در اسماء و صفات، به حصول بیبوند و مظهر جمیع این اسرار انسان است از روی اجمال و تفصیل. چه عالم به وجود او [آدم] تمام شد و اسرار و حقایقش به ظهور پیوست» (خوارزمی، ۱۳۹۳: ۶۰-۶۱).

ادامه بحث انسان‌شناسی در عرفان نظری به انسان کامل می‌رسد. مطابق اندیشه ابن عربی، حق در هر یک از انبیا با اسمی از اسماء تجلی می‌کند و ایشان مظهر تجلی اسمائی‌اند، اما پیامبر خاتم، حضرت محمد، مظهر تجلی ذاتی است و او اولین، جامع‌ترین و عالی‌ترین تعین حق و انسان کامل است. قیصری در این باره می‌گوید: «علمتان الحقیقة المحمدیه صورة الاسم الجامع الالهی، و هو ربها و منه الفیض و الاستمداد علی جمیع الاسماء» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۸۵).

مطابق شرح قونوی، ارتباط انسان و حق از دو جهت است؛ یکی با وسایط و دیگری بدون وسایط (ناگفته پیداست که منظور از این دو، مقام قرب فرایض و قرب نوافل است). در وجه دوم که ارتباط انسان با حق بدون وسایط است، انسان محبوب و مقرب حق می‌شود. این مرتبه مرتبه انسان کامل است و «پیغمبر در مواضع مختلف از بیانات و اشارت آن آگاهی داده است... و می‌فرمود: مرا با خداوند وقتی و [حالاتی] است که در آن وقت و حال [بی‌واسطگی] غیر از پروردگارم [هیچ کس] نمی‌گنجد» (قونوی، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶).

حقیقت محمدی نسبت به حق موقعیت انفعالی دارد و نسبت به جهان هستی موقعیت فاعلی. این سبب می‌شود که حقیقت محمدی واسطه فیض بین عالم و جوب و امکان باشد. قیصری در این باره می‌گوید: «هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين، الالهيه و العبودية. حقیقت محمدیه به اعتبار باطن وجود، مربی باطن حقایق امکانی است و به اعتبار ظاهر وجود، مجلای ظهور حق در اشیا به اسم ظاهر است. کسی که صاحب و معنی اسم اعظم است، بلکه به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر عین اسم اعظم است، مجلای فیض وجود و طریقه تجلی حق است و از عین ثابت او استمداد به جمیع موجودات می‌رسد. پس حقیقت محمدیه به اعتبار وطن مألوف اصلی خود که عالم ربوبی باشد، واسطه فیض است و به اعتبار جنبه خلقی و وجود حادث مادی، عبد مربوب و مرزوق است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۰۷-۷۰۸)؛ بنابراین، به واسطه انسان کامل و حقیقت محمدیه است که فیض از حق در بندگان و موجودات عالم جریان می‌یابد.

در مجموع می‌توان گفت در عرفان نظری شأن و مرتبه انسان برتر از سایر موجودات عالم است؛ زیرا انسان کون جامع است، اسرار الهی به وجود او هویدا می‌شود، مقصود اولی از آفرینش عالم و بقای آن است و انسان کامل و حقیقت محمدیه واسطه فیض‌رسانی از حق به عالم امکان است. این اهمیت دلیل دیگری است بر اینکه در گلشن راز، بسامد قطب انسان بر سایر موارد برتری داشته باشد.

۴. به‌عنوان آخرین دلیل باید گفت که در عرفان عملی، انسان همواره در تلاش برای وصال حق و جویای مسیر درست سیر و سلوک بوده است. این اندیشه سبب می‌شود رابطه حق-انسان و انسان یکی از مهم‌ترین مسائل و دغدغه‌های پیش‌روی اهل تصوف باشد. درست است که گلشن راز بیشتر به عرفان نظری و اندکی نیز عرفان وجدی می‌پردازد و در آن، سخنی از مباحث و سرفصل‌های مطرح در زمینه عرفان عملی نیست، اما سؤال‌هایی همچون سؤال چهارم که هر وی درباره سلوک، سالک و انسان کامل مطرح کرده است و پاسخ شبستری به وی درباره تأثیر جذبه بر دل سالک و اتصاف به توبه برای رهایی از صفات ذمیمه، مقدمه‌ای است برای سلوک عملی.

به‌طور خلاصه، شأنی که در قرآن و حدیث برای انسان بر شمرده‌اند، باز بسته بودن شناخت خدا به شناخت انسان، کون جامع بودن انسان و واسطه فیض بودن انسان کامل در عرفان نظری و تلاش برای طی طریق و رسیدن به وصال حق در عرفان عملی سبب می‌شوند که در مباحث عرفانی بخش عمده‌ای از بحث به انسان و رابطه حق-انسان اختصاص یابد و چنانکه نتایج آماری نشان می‌دهد، بسامد بحث پیرامون انسان و رابطه حق-انسان در گلشن راز بیش از دیگر مباحث باشد.

بسامد پایین قطب حق و نیز فقدان پرسش پیرامون قطب حق نیز از دو باور نشئت می‌گیرد:

۵. صوفیه پرسش و پاسخ در ذات حق را ممنوع می‌دانستند. شبستری خود در این باره می‌گوید:

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است
بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل
(شبستری، ۱۳۹۳: ۱۱۰-۱۱۱)

اهل تصوف برای اثبات عدم امکان شناخت حق به شیوه‌های گوناگون استدلال می‌کردند و به انواع تمثیلات توسل می‌جستند. جمیع این‌ها به منع بحث و تعمق پیرامون ذات حق منجر می‌شوند. یکی از این استدلال‌ها بحث نور سیاه است که شبستری در ادامه آیات مذکور، از آن بهره می‌گیرد تا به این وسیله ناتوانی انسان را از درک ذات حق تبیین کند:

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است
سیه جز قابض نور بصر نیست نظر بگذار کین جای نظر نیست
(همان: ۱۲۲-۱۲۳)

لاهیجی، شارح گلشن راز، در شرح این دو بیت غایت نزدیکی به حق را مصادف با تابیدن نور سیاه و تاریک شدن بصر سالک می‌داند، یعنی سالک در غایت قرب، باز هم به نقطه ناتوانی از ادراک حق می‌رسد:

«چون سالک راه الهی الله، از مراتب انوار تجلیات اسما و صفات عبور نمود و مستعد قبول تجلی ذاتی گشت، آن نور تجلی به رنگ سیاه متمثل می‌گردد و از غایت نزدیکی که سالک را به حسب معنی حاصل شده، دیده بصیرت تاریک می‌شود و از ادراک آن قاصر می‌گردد. سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت سالک او پیدا آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴).

استدلال دیگر در این مورد آن است که با وجود آنکه در نظر بعضی از عرفا چون قیصری «موضوع علم عرفان، ذات احدیت و نعوت ازلی و صفات سرمدی اوست» (یثربی، ۱۳۸۷: ۲۱۶)، اما «حقیقت علم عبارت است از احاطه بر معلوم و کشف و تمییز آن از غیر. پس حقیقت علم به حقیقت ذات حق تعلق نمی‌گیرد و حقیقت علمیه نمی‌تواند احاطه داشته باشد بر ذاتی که مقتضی عدم احاطه است. همچنین از آنجا که حضرت حق، به لحاظ حقیقت خویش در حجاب عزت قرار

گرفته و هیچ نسبتی میان او و ماسوای او نیست، خوض در معرفت آن مقام، تلاشی است بیهوده و بی حاصل. آنچه ماسوا را درخور است، یک معرفت اجمالی است در اینکه در آن سوی این تعینات، حقیقتی است که ظهور و پیدایش همه تعینات، از وی و با وی است» (همان: ۲۴۲-۲۴۳).

۶. دیگر آنکه بنا بر گفته ابن عربی، حق در حالت اطلاق مطلقاً غیرقابل ادراک و دست نیافتنی است و تنها آن زمان که متجلی شود، قابل شناخت و دست یافتنی خواهد بود. از آنجا که مسئله تجلی ذاتاً یک اصل دوسویه است و یک سر آن حق و سر دیگر آن انسان یا عالم هستند؛ بنابراین، تجلی مربوط به محور حق-عالم و حق-انسان می شود. این قضیه درنهایت به افزایش بسامد آیات با موضوع دو محور مذکور می انجامد.

در مجموع، از یک سو ممنوعیت اندیشیدن در ذات حق و منوط بودن شناخت حق به اصل تجلی سبب توجه متصوفه به محورهای انسان-حق و عالم-حق می شود. از دیگر سو (۱) اهمیتی که در قرآن و پیروی آن در احادیث برای شأن و مقام انسان قائل اند، (۲) منوط بودن شناخت حق به شناخت انسان بنا بر حدیث نبوی، (۳) جامعیت انسان و واسطه فیض بودن انسان کامل و (۴) تلاش انسان برای پیمودن مسیر سلوک و رسیدن به وصال حق، سبب افزایش اندیشه ورزی پیرامون انسان و ارتباط انسان-حق و توجه کمتر به دیگر قطبها و محورها می شود.

نتیجه گیری

گلشن راز، متأثر از عرفان نظری و اندیشه ابن عربی بر نظام سه گانه حق-انسان-عالم استوار است. در این بین، محور حق-انسان و پس از آن قطب انسان بیشترین بسامد را به خود اختصاص می دهند. این امر ریشه در چند مسئله دارد: ۱. اهمیتی که قرآن و متعاقباً احادیث برای مقام انسان قائل اند، ۲. باز بستگی شناخت خدا به شناخت انسان بنا بر حدیث نبوی، ۳. باور به کون جامع بودن انسان و واسطه فیض بودن انسان کامل، و ۴. اهمیت طریقت و سلوک و تلاش انسان برای وصال به حق. مجموع این دلایل در کنار هم سبب می شوند که شبستری و حسینی هروی که خود نمایندگان جریان تصوف عصر خویش هستند، بیشتر به موضوع ارتباط حق-انسان و انسان پیرازند و قطبها و محورهای دیگر کمتر در نظر ایشان اهمیت داشته باشد.

جدول ۳. بسامد موضوعات سه سؤال آخر گلشن راز

مجموع ابیات	سایر	حق-انسان-عالم	انسان-عالم	حق-عالم	حق-انسان	عالم	انسان	حق	
سؤال اول	۴۱	۱	۰	۰	۳	۱۳	۱	۲۱	۲
سؤال دوم	۱۷۶	۰	۳	۲۰	۴۰.۵	۳۰	۵۳	۲۴.۵	۵
سؤال سوم	۲۴	۰	۲	۱.۵	۰	۹	۰	۱۱.۵	۰
سؤال چهارم	۸۳	۰	۰	۴	۰	۲۹	۰	۵۰	۰
سؤال پنجم	۱۹	۰	۰	۰	۰	۱۹	۰	۰	۰
سؤال ششم	۲۲	۰	۰	۰	۰	۱۴	۰	۸	۰
سؤال هفتم	۳۲	۶	۰	۰	۴	۱۴	۴	۰	۴
سؤال هشتم	۴۵	۳	۹	۰	۱۳	۱۰	۷	۳	۰
سؤال نهم	۳۵	۰	۰	۲.۵	۲.۵	۹.۵	۱	۱۸	۱.۵
مجموع ابیات	۴۷۷	۱۰	۱۴	۲۸	۶۳	۱۴۷.۵	۶۶	۱۳۶	۱۲.۵
		۲.۱۰٪	۲.۹۴٪	۵.۸۷٪	۱۳.۲۱٪	۳۰.۹۲٪	۱۳.۸۴٪	۲۸.۵۱٪	۲.۶۲٪
مجموع ابیات	سایر	حق-انسان-عالم	انسان-عالم	حق-عالم	حق-انسان	عالم	انسان	حق	
سؤال یازدهم	۳۷	۰	۰	۱۴	۱۱	۱۵.۵	۴.۵	۲	۲
سؤال دوازدهم	۱۳	۱	۲	۰	۹	۰	۰	۰	۰
مجموع ابیات	۶۰	۱	۲	۱۴	۲۰	۱۶.۵	۴.۵	۲	۲
		۱.۶۷٪	۳.۳۳٪	۲۳.۳۳٪	۳۳.۳۳٪	۰.۰۰٪	۲۷.۵۰٪	۷.۵۰٪	۳.۳۳٪
مجموع ابیات	سایر	حق-انسان-عالم	انسان-عالم	حق-عالم	حق-انسان	عالم	انسان	حق	
سؤال سیزدهم	۸۸	۱۶	۰	۰	۸.۵	۴۲	۰	۵	۱۶.۵
سؤال چهاردهم	۶۰	۰	۰	۰.۵	۷.۵	۳۰.۵	۰	۱۷	۴.۵
سؤال پانزدهم	۱۹	۰	۳	۲	۴.۵	۳	۲	۱.۵	۳
مجموع ابیات	۱۶۷	۱۶	۳	۲.۵	۲۰.۵	۷۵.۵	۲	۲۳.۵	۲۴
		۹.۵۸٪	۱.۸۰٪	۱.۵۰٪	۱۲.۲۸٪	۴۵.۲۱٪	۱.۲۰٪	۱۴.۰۷٪	۱۴.۳۷٪
مجموع ابیات سه بخش	سایر	حق-انسان-عالم	انسان-عالم	حق-عالم	حق-انسان	عالم	انسان	حق	
مجموع ابیات سه بخش	۷۰۴	۲۷	۱۹	۴۴.۵	۱۰۳.۵	۲۲۳	۸۴.۵	۱۶۴	۲۸.۵
		۳.۸۴٪	۲.۷۰٪	۶.۳۲٪	۱۴.۷۰٪	۳۱.۶۸٪	۱۲.۰۰٪	۲۳.۳۰٪	۵.۴۷٪

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. امیر کبیر. تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۵). فصوص الحکم. ترجمه محمد علی موحد و صمد موحد. کارنامه. تهران.
- _____ . (۱۳۸۳). ترجمه فتوحات مکیه: معارف باب ۵ تا ۳۴. ترجمه محمد خواجوی. مولی. تهران.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۴). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمد جواد گوهری. روزنه. تهران.
- باردن، لورنس. (۱۳۷۴). تحلیل محتوا. ترجمه محمد یمینی دوزی سرخابی و ملیحه آشتیانی. دانشگاه شهید بهشتی. تهران.
- تهانوی، محمد علی بن علی. (۱۹۶۷). کشف اصطلاحات الفنون. تصحیح محمد وجیه و عبدالحق و غلام قادر. به کوشش الیس اسپرنگر تیرولی و ولیم ناسولیس ایرلندی. خیام. تهران.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۹۱). التعریفات. به کوشش محمد بن عبدالحکیم القاضی. دارالکتب اللبنانی. بیروت و دارالکتب المصری. قاهره.
- جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۹۴). تعریفات: فرهنگ اصطلاحات و معارف اسلامی. ترجمه حسن سید عرب و سیما نوربخش. فرزانه روز. تهران.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۵). متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری. فرهنگستان هنر. تهران.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۹۳). شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی. به اهتمام نجیب مایل هروی. مولی. تهران.
- داعی شیرازی، شاه محمود. (۱۳۷۷). نسائم گلشن. به کوشش پرویز عباسی داکانی. الهام. تهران.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۶۵). لغت‌نامه. دانشگاه تهران: مؤسسه دهخدا. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). نقش بر آب. معین. تهران.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. طهوری. تهران.
- _____ . (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. کومش. تهران.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۹۳). گلشن راز. تصحیح کاظم دزفولیان. طلایه. تهران.
- _____ . (۱۳۶۸). گلشن راز. تصحیح صمد موحد. طهوری. تهران.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه. دانشگاه تبریز. تبریز.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۴۱). مصنفات عین‌القضات. مقدمه، تصحیح، تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. دانشگاه تهران. تهران.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۸). ترجمه و متن کتاب فکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم. مقدمه و تصحیح و تعلیق محمد خواجوی. مولی. تهران.
- _____ . (۱۳۶۲). رساله النصوص. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی و تعلیقات آقامیرزاهاشم اشکوری. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- کرپیندورف، کلوس. (۱۳۸۶). تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی. ترجمه هوشنگ نایی. نی. تهران.

- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۰). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. زوار. تهران.
- لوین، لئونارد. (۱۳۸۸). *فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود شبستری*. ترجمه مجدالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- موحد، صمد. (۱۳۶۵). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. طهوری. تهران.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷). *مرصادالعباد*. تصحیح محمدامین ریاحی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۸۷). *عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*. بوستان کتاب. قم.

References

- Ashtiani, Sayyed Jalal-ed-Din (1370): *Explanation of Gheysari's introduction on Fusus al-Hikam*. Tehran: AmirKabir.
- Aynul Qodhat-e Hamedani (1341): *Mosannafat-e Aynul Qodhat*. Introduced, edited and annotated by Afif Osseiran. Tehran: Tehran University.
- Bardin, Laurence (1374): *Content Analysis*. Translated by Muhammad Yamani duz Sorkhabi and Malihe Ashtiani. Tehran: Shahid Beheshti University Press.
- Dehkhoda, Ali-Akbar (1365): *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: Tehran University Press, Dehkhoda Institute.
- Hekmat, Nassrollah (1385): *The Metaphysics of Imagination in Shabestari's Golshan-e Raz*. Tehran: Honar Academy.
- Ibn Arabi (1383): *Translation of The Futuhat al-Makkiyya (The Meccan Illuminations) Chapter 5 to 34*. Translated by Muhammad Khajavi. Tehran: Mawla.
- Ibn Arabi (1385): *The Fusus al-Hikam (The Ringstons of Wisdom)*. Translated by Muhammad Ali Movahhed and Samad Movahhed. Tehran: karnameh.
- Izutsu, Toshihiko (1394): *Sufism and Taoism*. Translated by Muhammad Javad Guhari. Tehran: Rowzaneh.
- jurjani, Mir Sayyid Sharif (1394): *Ta'rifat(The Definitions), The dictionary of Islamic Learnings and Terms*. Translated by Hasan Seyyed Arab and Sima Nourbakhsh. Tehran: Farzan e Rooz.
- Jurjani, Ali ibn Mohammad (1991): *Al-Ta'rifat (The Definitions)*. By Muhammad ibn Abd-Alhakim Alqazi. Beirut: Dar Al-kotob Al-Lobnani and Cairo: Dar Al-Kotob Al-Mesri.
- Kharazmi, Taj Al-din Hosein inb Hasan (1393): *Sharh e Fusus Al-Hikam*. By Najib Mayel Herawi. Tehran: Mawla.
- Krippendorff, klaus (1386): *Content Analysis: an introduction to its methodology*. Tehran: ney.
- Lahiji, Shams al-din Muhammad (1390): *Mafatih Al-Ijaz Fi Sharh-i Gulshan-i Raz*. Introduced, Edited and annotated by M.barzigar Khalighi and E.Karbasi. Tehran: Zavvar.
- Lewisohn, Leonard (1388): *Beyond Faith and Infidelity: the sufi poetry and teachings of Mahmud Shabestari*. Translated by Majd-e din Keiwani. Tehran: Markaz.
- Movahed, Samad (1365): *The Complete Works of Sheikh Mahmud Shabestari*. Tehran: Tahouri.
- Nadjm-i Razi (1387): *Mirsad al- Ibad*. By Muhammad Amin Riahi. Tehran: elmifarhangi.

- Qunawi, Sadr al-Din (1362): *Kitab al-nusus*. Edited by Jalal-ed-Din Ashtiani and Aqa Mirza Hashem Eshkevari. Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi.
- Qunawi, Sadr al-Din (1388): *Kitāb al-fukūk*. Introduced by Muhammad Khajavi. Tehran: Mawla.
- Sajjadi, Seyyed Jafar (1373): *The Dictionary of Islamic Learnings*. Tehran: Koomesh.
- Sajjadi, Seyyed Jafar (1383): *The Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. Tehran: Tahouri.
- Shabestari, Sheikh Mahmoud: *Gulshan-i Rāz (Rose Garden of Secrets)*. Edited by Samad Movahed. Tehran: Tahouri.
- Shabestari, Sheikh Mahmoud (1393): *Gulshan-i Rāz (Rose Garden of Secrets)*. Edited and annotated by Kazem Dezfulian. Tehran: Talaye.
- Shah Da'i, Shah mahmud (1377): *Nasa'im-e-Gulshan*. By Parviz Abbasi Dakani. Tehran: Elham.
- Shajari, Morteza (1388): *Islamic Mysticism and Transcendent, Theosophy: An Anthropological Approach*. Tabriz University Press: Tabriz.
- Tahanawi, Muhammad Ala ibn Ali (1967): *Kashshaf istilahat al-funun (A dictionary of the technical terms used in the sciences of the muslims)*. Edited by Muhammad Wajih and Abd-al-Haq and Gholam kadir, by W.Nassau and A.Sprenger. Tehran: Khayyam.
- Yasrebi, Seyyed Yahya (1387): *Theoretical Mysticism: A Research into the Evolutionary Trend and the Principles and Issues of Tasawwuf*. Qom: Bustan-e Ketab.
- Zarrinkoub, Abdhossein (1368): *Naghsh bar Ab (Drawing on Water)*. Tehran: Moin.

Qualitative and Quantitative Content Analysis of *Gulshan-i Raz* by Sheikh Mahmoud Shabestari¹

Davood Sparham²
Maedeh Sadat Darbandi³

Received: 30/9/2019
Accepted: 09/12/2019

Abstract

Gulshan-i Raz is one of the most important texts in theoretical mysticism and the influence of Ibn Arabi's thoughts on Shabestari is evident in *Gulshan-i Raz*. This study analyzes the content of *Gulshan-i Raz* to clarify how the verses could be classified thematically and what the pivotal thought dominating the work is. Since theoretical mysticism is based on theism, anthropology and cosmology, verses are categorized under these three poles. In order to analyze the text, 70% of verses were sampled and it was determined how each verse should be categorized under each pole considering the context of each unit of text. Finally, the frequency of each pole was measured. The results show that discussion about human and the relation between God-human is the most frequent issue in *Gulshan-i Raz*. This issue is rooted in these factors: firstly, the elevated status of human in the Sublime Qur'an and Hadith; secondly, dependence of theism on human recognition according to Prophetic Hadiths; thirdly, belief in comprehensiveness of human being and perfect man's function as mediator of grace in theoretical mysticism; and fourthly, the importance of conduct (sulook) to the Sufis and their attempt to eventually become united with God in practical mysticism.

Keywords: *Gulshan-i Raz*, Content Analysis, Theoretical Mysticism, Manifestation, Human.

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.23525.1661

² Full Professor of Persian Language and Literature Department, Allame Tabatabaai University, Tehran, Iran, d_sparham@yahoo.com

³ PhD Candidate of Persian Language and Literature, Allame Tabatabaai University, Tehran, Iran (Corresponding author), m.s.darbandi@gmail.com

دیپلماسی عرفانی؛ نگاهی به آثار حضور «شاه همدان» در کشمیر^۱

محمد مهدی پورغلامعلی^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

متصوفه با دعوت افراد به تساهل و مدارا با اندیشه‌های متفاوت، شباهت زیادی به نحله‌های فکری و سیاسی مدرن، همچون سکولاریسم دارد. یکی از روش‌های عرفان از گذشته آن بود که سالک برای طی مقامات معنوی سفر کند و در مسیر خود مردم را به طریق صواب و حقیقت راهنمایی کند. این سنت عرفانی با مفهوم «دیپلماسی» در علوم سیاسی مدرن مطابقت دارد و می‌توان عارفان ایرانی را اولین دیپلمات‌های فرهنگی تاریخ این سرزمین دانست. یکی از این دیپلمات‌ها امیر سیدعلی بن شهاب‌الدین بن میرسیدمحمد حسینی همدانی معروف به «علی ثانی» از عرفای بزرگ و مشهور قرن هشتم است. خدمات میرسیدعلی همدانی در کشمیر، نتایج قابل توجهی برای گسترش فرهنگ ایرانیان و دین اسلام در شبه‌قاره داشته و به‌عنوان یک سفیر فرهنگی، مقام والایی نزد مردم آن ولایت به وی بخشیده است. هدف از انجام این پژوهش معرفی شخصیت والای «شاه همدان» است. همچنین در پژوهش حاضر، به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.26907.1784

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولی عصر رفسنجان، کرمان، ایران؛ pourgholamali@vru.ac.ir

کتابخانه‌ای به این پرسش پاسخ می‌دهیم که دیدگاه عرفانی تا چه اندازه به دیدگاه‌های دیپلماتیک سیاست بین‌الملل در جهان معاصر نزدیک است و اساساً آیا ارتباطی میان باور به جهان‌شهر در آثار عرفانی، و مسئله دهکده جهانی در عصر ارتباطات وجود دارد. از نتایج پژوهش می‌توان به معرفی و دسته‌بندی خدمات دیپلماتیک میرسیدعلی همدانی در ناحیه ختلان و کشمیر اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: عرفان، دیپلماسی، دیپلماسی عرفانی، دیپلماسی عمومی، شاه همدان، اسلام در کشمیر.

مقدمه

حکومت اسلامی از آغاز، کلام را در فتح سرزمین‌های دیگر برتر از برق شمشیر یافت و پیامبر اسلام (ص)، در وهله نخست، تبلیغ و ترویج اسلام و دعوت سلاطین بزرگ تمدن‌های مجاور و معاصر خود را به وسیله نامه‌نگاری و آنچه امروز دیپلماسی سیاسی می‌نامیم، آغاز کرد. تاریخ نشر معارف اسلامی نیز نشان می‌دهد همواره سرزمین‌هایی که با قدرت نفوذ کلام اندیشمندان و عرفا به حقیقت گرویدند نسبت به سرزمین‌هایی که تنها به قدرت شمشیر مسلمین تسلیم شدند، ایمانی واقعی‌تر و اصیل‌تر یافتند. «در دوره‌ای که فتوحات اسلام خاتمه یافته بود و به سبب ضعف و فتور خلفا و سلاطین، غزو و جهاد در امر نشر اسلام توفیقی نداشت، متصوفه در ترویج اسلام اهتمام کردند؛ چنانکه تأثیر وجود مشایخ چشتیه، شطاریه، و نقشبندیه در نشر و بسط اسلام بین هندوان و اقوام مالزی به مراتب بیش از تأثیری بود که غازیان و مجاهدان سابق در این موارد داشته‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۶۴)». یکی از مصداق‌های این مهم، شبه‌قاره هند بود. با وجود لشکرکشی‌های حکام متعدد در دوره‌های تاریخی مختلف به این سرزمین، درنهایت، از اوایل قرن هشتم، قدرت زبان و ادبیات فارسی بود که توانست مناطقی از هند و پاکستان و حکومت‌های محلی آن ناحیه را از نظر فرهنگی مسخر کند. «باید توجه داشت که در این دوره فرهنگ ایران نسبت به فرهنگ هند، فرهنگ برتر بود و بر طبق اصول جامعه‌شناسی، این فرهنگ فروتر یعنی فرهنگ هندی بود که از فرهنگ ایرانی تأثیر می‌پذیرفت و تألیف کتب و سرودن شعر به زبان فارسی و تسلط به فرهنگ آن غبطه فضلالی هند بود و شاهان گورکانی هند همه به فارسی سخن می‌گفتند» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۲۷۴).

ادبیات فارسی از قرن ششم هجری که حکیم سنایی غزنوی بسیاری از مضامین عرفانی را به طور رسمی وارد شعر خود کرد، گرایش زیادی به عرفان یافت؛ به طوری که در قرون هفتم و هشتم، شعر عرفانی، اصلی‌ترین جریان شعر فارسی است. یکی از نتایج نفوذ عرفان در مضامین شعر

این بود که «عرفان مفهوم جهانی شدن را در خود نهفته دارد؛ یعنی پیش از آنکه واقعیت دهکده جهانی در زمانه ما مفهوم عینی پیدا کند، عارفان صاحب‌دل با معرفت شهودی همه مرزهای فکری را به مرز همدلی تبدیل کرده‌اند. به سخن روشن‌تر، عرفان که دین باطنی همه انسان‌هاست، قرن‌های متوالی است که همه باورها و اعتقادات، متکثر و حتی متصلب را رنگ و آهنگ وحدت بخشیده است» (آرزو، ۱۳۹۴: ۳).

میرسیدعلی همدانی در خانواده‌ای صاحب‌مکتب و جاه‌دار در شهر همدان در غرب ایران به دنیا آمد، اما به رسم بزرگان به دنیا پشت کرد و پای در مسیر معرفت نهاد. «این مرد بزرگ در ایران، در خانواده‌ای وابسته به هیئت حاکمه، چشم به جهان گشود اما حکومت ظاهری را بی‌ارزش و ناچیز یافت و آن را رها کرد و روی به علم و معنویت و خدمت خلق آورد» (همان: ۶). «در بسیاری از کتب، تاریخ تولد او را روز دوشنبه ۱۲ رجب ۷۱۴ ق (۲۲ اکتبر ۱۳۱۴ م.) ذکر کرده‌اند. در کتاب سوانح و مقامات وی موسوم به خلاصه المناقب ایشان آمده که سیدعلی همدانی در سال ۷۸۶ ق به سن ۷۳ سالگی فوت کرد» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۱۲). پس می‌توان نتیجه گرفت روایت اول در باب سال ولادت او اشتباه است و وی در سال ۷۱۳ ق متولد شده است. بدین ترتیب، از طرفی روز ولادت وی نیز که در اطلاق عنوان «علی ثانی» به او بی‌تأثیر نبوده است، از جهت نزدیکی به روز ولادت امیرالمؤمنین (ع) مورد تردید قرار خواهد گرفت.

«اسم مادر علی همدانی، سیده فاطمه بود. پدر وی... سید شهاب‌الدین نام داشته و استاندار همدان بود. علی همدانی اگرچه در محیط پر تجمل و نعمت پرورش یافته بود» (همان: ۱۲)، شخصیت او شباهت زیادی به بودا در شبه‌قاره یافته است و به‌عنوان یک فرضیه می‌توان تأثیر شباهت این دو شخصیت در موفقیت سیدعلی در شبه‌قاره را مطرح کرد. «در وهله اول، او تعلیمات دین اسلام و آداب تصوف را از خال نامدار خود فراگرفت. او از صحبت و معاشرت شیخ قطب‌الدین نیشابوری و شیخ اخی علی دوستی سمنانی هم بهره‌مند گردید» (همان: ۱۲). میرسیدعلی پیش از خدمت به شیخ علی دوستی سمنانی، در خدمت شیخ محمود مزدقانی بوده است، ولی تا پایان عمر شیخ اخی، همواره نزد او تلمذ می‌کرد و تنها با درگذشت وی بود که به خدمت شیخ مزدقانی بازگشته و دوره دوم تربیت را پیش گرفته است. «پیر ختلان» تا چهل سالگی، زندگی را به مجرد گذراند و قصد داشت زندگی خود را وقف خدمت به اسلام کند، اما «طبق روایات، سیدعلی همدانی در چهل سالگی (حدود سال ۷۵۳ ق) به خدمت شیخ محمد اذکانی آمد و به دستور وی با دختر سیدی ازدواج کرد» (همان: ۱۵) و این مرحله تازه‌ای در زندگی میرسیدعلی بود.

یکی از ویژگی‌های مهم که در زندگی نامه میرسیدعلی به چشم می‌خورد، دائم درسفر بودن وی است. «سفرهای سیدعلی در حدود سال ۷۳۳ آغاز و ۲۱ سال ادامه داشت. این‌گونه مسافرت‌های سید، طی راه سلوک و فقر، و هدف نهایی او، وعظ و تبلیغ و راهنمایی خلق خدا بوده است» (ناهدی، ۱۳۸۶: ۳). زمان اتمام سفرهای وی با تاریخ ازدواج سید مطابقت دارد و نشان می‌دهد یکی از دلایل پایان یافتن سفرهای مکرر او تشکیل خانواده و ایجاد تعلق و وابستگی به همسر و زندگی زناشویی بوده است. این سفرها و آوارگی‌ها که میرسید در طول دوران حیات خود بر خود هموار کرد، یک علت اساسی و مهم نزد خود شیخ داشته و آن هم جز راهنمایی و ارشاد خلق به صراط درست و مستقیم نبوده است؛ اگرچه علل سفر وی را در ادامه به دقت بررسی خواهیم کرد. سید ۲۱ سال در سفر بود؛ «به نقل از صاحب هفت اقلیم، امین احمد رازی، او سه بار اطراف جهان مسکون را پیمود و در این دوران با ۱۴۰۰ صوفی و عالم ملاقات کرده است» (شاه همدانی، ۱۳۷۴: ۱۵). اما پس از همه این سفرها، مهم‌ترین خدمت او به اسلام، اقامت در کشمیر و تبلیغ اسلام و فرهنگ و تمدن ایران در این خطه بود. در باب ورود او به کشمیر و آثار حضورش در این دیار در بخشی جداگانه سخن خواهیم گفت. عجلتاً در کیفیت اقامت او در این سرزمین چنین نقل کرده اند که وی سه مرحله در کشمیر اقامت داشته است: «۱. در سال ۷۷۴ ق چند ماه در آن خطه اقامت گزید و سپس برای سفر حج و زیارت خانه کعبه عزم سفر کرد. ۲. در سال ۷۸۱ ق بار دوم به کشمیر آمد و تا اواخر سال ۷۸۳ ق یعنی تقریباً دو سال و چند ماه در این منطقه مشغول فعالیت‌های گوناگون بود. ۳. بار سوم در اوایل سال ۷۸۵ ق آمده و تا اواخر ۷۸۶ ق همان جا ماند» (همان: ۴۸). از سند مذکور می‌توان مدت اقامت او در کشمیر را پنج سال تخمین زد. از طرفی با توجه به دو تاریخ ذکر شده در زندگی سید، یعنی ۷۳۳ ق، سال شروع سفرهای ۲۱ ساله‌اش، و سال ۷۷۴ ق، سال ورود وی و همراهانش به کشمیر، می‌توان نتیجه گرفت که سفر او به کشمیر در زمانی صورت گرفت که دست از جهانگردی برداشته بود. بدین ترتیب نمی‌توان اهداف گردشگری یا ملاقات با مشایخ را برای سفر او به شبه‌قاره متصور بود.

«اما میرسیدعلی خود به سال ۷۸۶ در گذشت و در ختلان به خاک سپرده شد» (صفاء، ۱۳۶۹: ۱۲۹۷). مرگ میرسیدعلی، پایان حیات معنوی او نبود و تنها مهلت جسم وی به پایان رسیده بود. «بوعلی سینا و میرسیدعلی همدانی پیونددهندگان معنوی مردم ایران و تاجیکستان‌اند و به دلیل وجود این دو شخصیت بزرگوار در گفت‌وگوی تمدن‌ها، دو شهر همدان، یعنی آرامگاه بوعلی سینا و زادگاه میرسیدعلی همدانی، و شهر کولاب تاجیکستان آرامگاه میر، به‌عنوان دو شهر خواهرخوانده اعلام گردیده‌اند» (ناهدی، ۱۳۸۶: ۱). پس از وی، فرزندان و مریدانش در شبه‌قاره باقی ماندند و

راه جد خود را ادامه دادند. از میان آنان حتی کسانی بالیدند که از خود «علی ثانی» پیشی گرفتند و برخی مکاتب و فرق صوفیه را تشکیل دادند. علاوه بر خدماتی که میرسیدعلی به فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی کرده است، آثاری به نظم و نثر در ادبیات صوفیه به یادگار گذاشته است که در گسترش زبان فارسی نقش بسزایی داشته اند. اگرچه شیوه اصلی او در نگارش، نثرنویسی بوده، مجموعه‌ای از غزلیات با عنوان *چهل اسرار*، رباعیات و اشعار متفرقه نیز از او به یادگار مانده است. «شاه همدان کتب زیادی را از همدان به ختلان و از آنجا به کشمیر انتقال داد. او در وادی کشمیر کتابخانه‌ها را دایر و فعال کرد و به وسیله وی زبان فارسی توسعه یافته و کشمیر به عنوان بزرگ‌ترین مرکز زبان و ادب فارسی در آسیای جنوب شرقی به وجود آمد» (شاه همدانی، ۱۳۷۰: ۵۶).

آثار نثر میرسید را می‌توان در دو بخش فارسی و عربی معرفی کرد. برخی از آثار فارسی سید عبارت‌اند از: ۱. *ذخیره الملوک* (از آثار ارزنده اخلاق و سیاست عملی اسلامی است)؛ ۲. رساله *مشارب الاذواق* (شرح قصیده عرفانی *خمریه میمیه ابوحنیف ابن فارض مصری*)؛ ۳. رساله *اصطلاحات صوفیه*؛ ۴. *مرآة التائبین* (این کتاب در حقایق توبه است)؛ ۵. رساله *سؤالات کلامی* (جواب‌های ده سؤال علم کلام و فلسفه دین است)؛ ۶. *مکتوبات امیریه* (در این مکاتیب، نصایح شاه همدان به تلامیذ و اوامر و نواهی به نام ملوک مشهودند)؛ ۷. رساله *فتحیه یا خضرشاهیه*؛ ۸. رساله *اوراد فتحیه*؛ ۹. رساله *مناجات*؛ ۱۰. رساله *واردات* (امیریه)؛ ۱۱. رساله *همدانیه*؛ ۱۲. رساله *عقبات*؛ ۱۳. رساله *تلقینیه*؛ ۱۴. رساله *داوودیه* (یا در آداب و سیر ارباب کمال)؛ ۱۵. رساله *ده قاعده* (اخذ و ترجمه‌ای از *الاصول العشره*، شیخ *نجم‌الدین کبری*)؛ ۱۶. *اعتقادیه امیریه*؛ ۱۷. رساله *درویشیه*؛ ۱۸. رساله *طبقات مردم* (درباره استعدادهای متفاوت مردم و اختلاف اذواق است، خاصه گروه‌های سعیدان و اشقیاء)؛ و نزدیک به ۲۰ تألیف دیگر به زبان فارسی که موضوع آن‌ها با آنچه ذکر شد، قرابت دارد (همان: ۳۷ - ۴۰). برخی از آثار وی به زبان عربی عبارت‌اند از: ۱. شرح *اسماء الحسنی*؛ ۲. *الموده فی القربی*؛ ۳. *سبعین فی فضائل امیرالمؤمنین علی (ع)*؛ ۴. *روضه الفردوس*؛ ۵. *منازل الساکنین*؛ ۶. *الاربعین فی فضائل اهل البیت (رض)*؛ ۷. *خطبه الامیریه*؛ ۸. رساله *التویه*؛ ۹. *الخواطریه*؛ و شمار دیگری از آثار عرفانی و صوفیه به زبان عربی (همان: ۴۶ - ۴۹).

بیان مسئله

نقش ایرانیان در ترویج و گسترش معارف اسلامی در ناحیه آسیای مرکزی و شمال آفریقا بر هیچ پژوهشگری پوشیده نیست. «اسلام در میان عرب‌ها ظهور کرد، اما در ابلاغ پیام و تعلیم معارف آن، گسترده‌ترین و عمقی‌ترین فعالیت‌ها را ایرانیان عهده‌دار شدند. در جنوب آسیا (مرکز و شمال و

غرب و جنوب شبه قاره، اندونزی و... در ترکستان و دیگر مناطق مسلمان نشین چین و شوروی، در آسیای صغیر و نواحی مجاور آن در اروپا، در افریقای شرقی و شمالی (مغرب اقصی و...) و حتی در بلاد عرب هر جا خبری از تبلیغات اسلامی و اثری از معارف این آیین پاک بود، مبلغان و دانشوران ایرانی مؤثرترین حضور را داشتند» (ریاض، ۱۳۷۰: ۵). همچنین باید اعتراف کرد که بخش عمده موفقیت این تبلیغ مذهبی، مدیون عارفان اسلامی و جریان تصوف در ایران است. عرفا و متصوفه با شعارهای انسانی چون «با دوستان مروت، با دشمنان مدارا» در دوران حیات خود، افراد بسیاری را جذب شخصیت خود و آیینی کردند که از آن پیروی می کردند. در تذکره‌ها و کتب مشایخ این فرق می توان بسیار داستان‌ها و شرح وقایع خواند که به مسلمان شدن عده یا خیل عظیمی از کفار به دست یکی از بزرگان عرفان و متصوفه مربوط می شود.

«یکی از این غوغاآفرینان مستی آفرین، میرسیدعلی همدانی است که با معرفت و مواجید عرفانی، جنوب و شرق آسیا، آسیای صغیر و آسیای میانه را چونان پیش کسوتان عارف، شور عاشقانه می بخشد و به اشارت پیر و مرادش سه نوبت ربع مسکون را سیر می کند و در پرتو چنین معرفتی است که مشعل دین اسلام را در کشمیر و سایر بلاد می افروزد» (آرزو، ۱۳۹۴: ۳). در قرن هشتم، درست در زمانی که جریان تصوف به نقطه اوج انحطاط و زوال رسیده است و آماج تندترین انتقادهاست، و مهم ترین مضمون ادبیات، طعنه به زهاد و عرفای منحرف و کزرفنار است که در دیوان حافظ و لطیفه‌های عیب‌زاکانی مشهود است، «شاه همدان» دور از تمامی ظاهرسازی‌ها و قیل و قال‌ها به سفر می پردازد و معارف اسلامی را به مردم نواحی مختلف می رساند؛ به طوری که «نوشته اند ۳۷ هزار تن در کشمیر به دست او مسلمان شده‌اند» (گل‌سرخ، ۱۳۷۳: ۵۷). او پادشاهان و سلاطین را نیز تحت تأثیر رفتار و گفتار خود می آورد و بی محابا به نصیحت ملوک می پردازد. «برخلاف کسانی که دعوی عارف بودن و وابستگی به اهل سلوک را دستاویز بی‌اعتنایی به وظایف فردی، خانوادگی، اجتماعی و عبادی خویش و بهانه لالایی گری و کل شدن بر جامعه می گیرند، سیره و عملکرد سید همدانی به عنوان یک پیشوای شریعت و طریقت در خور دقت است...» (ریاض، ۱۳۷۰: ۱۱). سید در نصیحت سلاطین وقت، روش غیرمستقیم را انتخاب کرده بود و «در بیان خود با استناد به وقایع زندگانی حضرت رسول اکرم (ص) و صحابه کرام (رض) را نقل کرده و حکمرانان معاصر را به اهمیت شیوه‌های ولایت و سلطنت مبتنی بر شفقت و عدالت متوجه می سازد» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۲۷).

پیشینه پژوهش

با آنکه سیدعلی همدانی، شخصیتی مهم و تأثیرگذار از نظر ارتباطات فرهنگی ایران و کشورهای همسایه دارد، توجه کمتری به وی شده است و تعداد اندکی کتاب و مقاله به ابعاد سیاسی و اجتماعی این عارف پرداخته اند. از طرفی بسیاری از آثار نظم و نثر او هنوز تصحیح نشده و نسخ خطی آثار وی بسیار پراکنده اند. مهم ترین پژوهش در باب زندگی و آثار سید همدانی، کتابی است به قلم سیدحسین شاه همدانی که مرکز تحقیقات ایران و پاکستان در اسلام آباد آن را به چاپ رسانده است. همه آثاری که بعد از این کتاب به شخصیت عارف بزرگ قرن هشتم میرسیدعلی همدانی پرداخته اند، به نحوی وامدار مطالب و پژوهش های شاه همدانی هستند. مترجم این اثر، محمد ریاض خان، در مقدمه خود بر کتاب اشاره می کند که از سال ها پیش از ترجمه این کتاب، به تحقیق درباره شخصیت سید بزرگوار مشغول بوده و بسیاری از آثار او را تصحیح و حتی ترجمه کرده است. محمد ریاض، استاد رشته اقبال شناسی در دانشگاه آزاد علامه اقبال اسلام آباد بود و خود نیز تألیفی ارزنده با عنوان احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی درباره زندگی و رسالات وی نگاشت که البته بسیاری از مطالب این کتاب با پژوهش های پیشین هم پوشانی دارند. این هر دو پژوهش گر در پاکستان به تحقیق درباره شاه همدان مشغول بودند.

پژوهشگر دیگری که به زندگی و احوال میرسیدعلی پرداخته تصحیح شرح مرادات حافظ از سیدعلی همدانی را نیز ضمیمه پژوهش خود کرده، ایرج گل سرخی است. پژوهش وی با عنوان شرح مرادات حافظ، در سال ۱۳۷۳ در تهران به چاپ رسید. گل سرخی در این اثر به حواشی زندگی سید و دیدارهای او با عرفا و مشایخ صوفیه می پردازد و همچنین بسیاری از روایت ها و افسانه هایی را که درباره شخصیت سید در جای جای تاریخ آمده است نقل می کند؛ برای مثال، می توان به فصل هایی که به روایات جامی از سیدعلی و هم عصران او چون خواجه لسان الغیب می پردازد، اشاره کرد.

تعداد مقالات در مقایسه با عظمت شخصیت سیدعلی بسیار اندک است. پروین ناهیدی (۱۳۸۶)، مقاله ای با عنوان «میرسیدعلی همدانی، پیر ختلان» در نشریه آفتاب اسرار به چاپ رساند که به جنبه های فرهنگی و شخصیتی سیدعلی و شباهت های او به ابوعلی سینا می پردازد. او در این مقاله با بررسی زندگی نامه سیدعلی و آثار فرهنگی ایشان در کشمیر سعی در نمایش نقش شخصیت ها در روابط فرهنگی کشورها فارغ از مرزها دارند. مقاله دیگری که زندگی میرسید از زاویه ای نزدیک به زاویه نگاه ما به شخصیت ایشان می بیند، مقاله ای با عنوان «سیری در سلوک عرفانی میرسیدعلی همدانی» به قلم عبدالغفور آرزو است. آرزو در این مقاله، تأثیر عرفان عملی

سید در شخصیت فرهنگی و سیاسی ایشان را در جذب مردم کشمیر و ایجاد تحولات پر دامنه در این خطه مؤثر می‌داند و به کلی، دیدگاه‌های عرفان اسلامی دربارهٔ زیست سیاسی و اجتماعی را طلیعهٔ سکولاریسم شرقی معرفی می‌کند.

دیپلماسی و عرفان

پیش از آنکه به کشف رابطهٔ میان دیپلماسی و عرفان پردازیم، لازم است تا معنای لغوی کلمهٔ «دیپلماسی» و کاربردی از آن را که مدنظر این پژوهش است، روشن کنیم. «ریشهٔ لغوی دیپلماسی از واژهٔ یونانی «دیپلما» به معنی کاغذ لوله‌شده یا تاخوردده گرفته شده است. تا اواخر قرن ۱۸، دیپلماسی به علم مطالعهٔ اسناد و مدارک گفته می‌شد و از آن پس به علم ادارهٔ روابط بین‌المللی اطلاق می‌شد» (ساداتی، ۱۳۹۳: ۲). اما این معنا به منظور ما ارتباطی ندارد و مفهومی که در این پژوهش لحاظ می‌کنیم، معنایی اصطلاحی و خاص از واژهٔ دیپلماسی است. «دیپلماسی در معنای سنتی آن اساساً شامل تعاملاتی است که شامل تعیین اهداف خود با توجه به قدرت بالفعل و بالقوه، ارزیابی اهداف سایر کشورها، تعیین میزان سازگاری این اهداف و به کارگیری ابزار مناسب برای دستیابی به اهداف خود است» (هادیان و واحدی، ۱۳۸۸: ۸۹). به سخن دیگر، دیپلماسی در علوم سیاسی به روابط یک دولت با سایر دولت‌ها اطلاق می‌شود؛ به طوری که تأمین‌کنندهٔ اهداف و مقاصد آنان باشد، اما تعریف یا نوعی دیگر از دیپلماسی را نیز می‌توان بیان کرد که شامل آحاد مردم یک کشور و فرهنگ باشد. «مفهوم دیپلماسی عمومی معمولاً به جای مفاهیمی همچون قدرت نرم، تبلیغات، روابط فرهنگی و جنگ نرم به کار می‌رود» (همان: ۸۵).

«طبق تعریف پایگاه رسمی اینترنتی وزارت امور خارجه و مشترک المنافع بریتانیا، دیپلماسی عمومی، دستیابی به اهداف سیاسی از طریق کار با عموم مردم در کشورهای خارجی است» (ساداتی، ۱۳۹۳: ۴). این دقیقاً همان معنایی است که در فعالیت‌های تبلیغاتی و ایدئولوژیک حکومت‌ها در رسانه‌ها می‌توان دید. با این تفسیر، ارسال مبلغ و سفیر فرهنگی در گذشته توسط سلاطین و حکام نیز رفتاری دیپلماتیکی بوده است. از طرفی، دیپلماسی عمومی تنها به حکومت‌ها و سیاسیون ختم نمی‌شود. «دیپلماسی عمومی، افزون بر سروکار داشتن با دولت‌ها، مخاطب خود را در میان افراد و سازمان‌های غیرحکومتی می‌جوید. دیپلماسی عمومی به علت داشتن ویژگی‌های «۱. غیررسمی بودن، ۲. مشخص نبودن هدف، ۳. فراگیر تر بودن مخاطبان، ۴. تنوع ابزار و امکانات» با دیپلماسی رسمی متفاوت است... و نتایج آن در میان مدت یا بلندمدت ظاهر می‌شود، اما اثرش

¹ Public Diplomacy

ماندگارتر از دیپلماسی سنتی است» (داداندیش و واحدی، ۱۳۹۰: ۱۵۰). پس ردپای دیپلماسی عمومی در تاریخ را باید خارج از دربارها و دارالخلافه‌ها جست‌وجو کرد. جایی که مبلغان و مروجان معنوی آیین اسلام، چهره در چهره مردان و زنان مشتاق، به نشر افکار و اندیشه‌های اسلامی مشغول بودند.

یکی از امکاناتی که دیپلماسی عمومی، در تاریخ سرزمین ما از آن برخوردار بوده و در جهت ترویج و نشر حقایق معرفتی از آن بهره گرفته است، جریان عرفان در شعر است. عرفان ویژگی‌های مخصوصی دارد که آن را به ابزاری مناسب در ادبیات برای دیپلماسی تبدیل می‌کند. «از چشم‌انداز مدارا و تحمل‌پذیری افکار و اندیشه دیگران، نگارنده باور دارد که عارفان در قلمروی معرفت مظهر جهانی شدن هستند. فرهیختگان می‌دانند که مک‌لوهان دهکده جهانی را نتیجه پیشرفت دانش و فناوری می‌داند؛ دستاوردهایی که سبب تقارن فرهنگ‌ها در جغرافیای بزرگ جهانی شده و جهان را با همه تضارب افکار به دهکده‌ای واحد تبدیل کرده است... بنابراین، پلورالیسم عرفانی و اومانیسیم استعلایی در قلمروی معرفت عارفانه چنین مبنا و اساسی دارد و بی‌رنگی عارفان به معنای پذیرش دنیای رنگارنگ اندیشه و افکار در جهان بشریت است» (آرزو، ۱۳۹۴: ۱۶). همواره عارفان اسلامی، مردم را به مدارا و تحمل اندیشه‌های مخالف تشویق کرده‌اند و مهم‌ترین مضمون عرفان اسلامی، وحدت وجود (وحدت در عین کثرت)، خود به‌خوبی بیانگر میزان رواداری عرفان است. در اندیشه و آثار میرسدعلی همدانی نیز مضامین دیپلماتیک، درباره حقوق مردم نسبت به یکدیگر و نسبت به حکومت‌ها بسیار برداشت می‌شود. از نمونه‌های این دیدگاه‌ها، اهمیت بسیار زیادی است که سیدعلی در آثار خود به مسئله احتساب و امر به معروف نشان می‌دهد. «بعضی از اهل علم اذن حاکم و عدالت را از شرایط احتساب داشتند و این فاسد است. چه در احادیث نبوی آمده است احسن الجهاد کلمة حق عند امام جائز یعنی فاضل‌ترین غذا آن است که حق نزد پادشاه ظالم گفته شود و استمرار عادات دین صحابه بر انکار ملوک و سلاطین و حکام و اجماع سلف بر آن دلیل قاطع بر استغنا از اذن حاکم در امر به معروف...» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۵۸). شاه‌همدان، وظیفه شرعی خود می‌دانست که حاکم را باید امر به معروف کرد و از آنجا که عرفان او عرفانی عملی بود، در ناحیه ختلان و کشمیر نیز با امر به معروف و دعوت حاکمان آن خطه به اسلام تغییرات بنیادین و اساسی‌ای در فرهنگ آنان ایجاد کرد. سیدعلی همدانی برخلاف بسیاری از علمای عصر خود، با نگارش کتب مبهم و پر از اصطلاحات تخصصی عرفانی به علم فروشی نمی‌پردازد و مردانه پای در میدان ترویج و تبلیغ دین می‌گذارد و خود را با توده‌های ملت شبه‌قاره

مرتبط می‌سازد. اگرچه سیدعلی روابط خود با امرا و سلاطین را نیز از دست نمی‌دهد و هردو جنبه سیاسی و اجتماعی در رفتار دیپلماتیک این عارف بزرگ مشهود و قابل مشاهده است.

اسلام در کشمیر

اگرچه در همان سال‌های اول قدرت گرفتن لشکر اسلام، مجاهدان مسلمان، در غرب از شمال آفریقا تا اندلس را تسخیر کردند و تحت فرمان آوردند، ولی در شرق، فقط تا حدود خراسان پیش روی داشتند و لشکرکشی‌های بسیار نتوانست به فتح سرزمین‌های ماوراءالنهر بینجامد. «باری، از این تاختن‌ها که عبیدالله زیاد و سعید بن عثمان کردند، هیچ فتحی بهره‌رسانی نگشت. و این تازیان بی‌آنکه بتوانند آیین مسلمانی را در آن سوی آموی رواج دهند، به غارت و تاراج و به غنایم و اسرا بسنده کردند و باز گشتند» (زرین کوب، ۱۳۳۶: ۱۵۲). اما ثروت شبه‌قاره و تسلیم‌ناپذیری آنان در برابر دین اسلام، همواره عاملی بود تا حاکمان مسلمان و خلفا، دغدغه فتح این سرزمین را داشته باشند، اما سابقه اولین حضور مسلمانان در ناحیه کشمیر، به اواخر قرن اول هجری بازمی‌گردد. «در سال ۹۳ (۷۱۳ م.) محمد بن قاسم تازی، داماد و امیر ارتش حجاج بن یوسف ثقفی (م ۹۵ ق) برای انتقام جویی از حاکم سند (داهر) بر آن قسمت شبه‌قاره حمله کرد و این ناحیه را تا قسمت بزرگ پنجاب به تصرف درآورد. پسر داهر، حاکم سند به کشمیر فرار کرد و چند سرباز تازی در تعاقب وی وارد کشمیر شده بودند که اسم یکی از آنان حمیم بن سامه شامی بوده است» (ریاض، ۱۳۷۰: ۴۳).

در تاریخ سرزمین ایران، پیش از نادرشاه افشار، حاکمی که پیش از دیگران سودای فتح هند را در سر می‌پروراند و بارها به این سرزمین لشکر کشید و حتی پس از انقراض خاندانش، فرزندان وی در شبه‌قاره حکومت‌های محلی تشکیل دادند و در آن دیار پناهنده شدند، سلطان محمود غزنوی، سلطان ترک تبار سیستان و خراسان بود. او دومین برخورد مردم کشمیر با لشکر مسلمانان را نیز رقم زده است. «برخورد دوم اهالی کشمیر با سلطان محمود سبکتکین غزنوی سال ۳۸۷ – ۴۲۱ ق بوده است. در سال ۴۰۴ ق سلطان محمود با آندپال (حکمران لاهور و ملتان) جنگ کرد و او را شکست داد. حکمران کشمیر به نام سانگارا ما هم درین جنگ به حکمران لاهور و ملتان کمک نظامی داده بود. محمود برای کینه‌کشی و انتقام جویی در فصل زمستان همان سال به کشمیر حمله کرد» (همان: ۴۴). اما رابطه مسلمانان با کشمیر به جنگ و غارت و خون‌ریزی ختم نمی‌شد و «مبلغان مذهب اسماعیلی چندین بار از قلعه الموت قزوین به کشمیر رفته و به ظاهر بدون موفقیت برگشته‌اند» (همان: ۴۵). پس جنبه‌های تبلیغاتی و دیپلماتیک نیز در روابط ایرانیان با کشمیری‌ها

پیش از قرن هشتم وجود داشته؛ به طوری که «سیاح معروف ایتالیایی مارکوپولو که در حدود سال ۱۲۷۵ تا ۱۲۷۷ م. به ناحیه کشمیر وارد شده عده قابل ملاحظه مسلمانان را ذکر می کند، ولی بیشتر این تعداد به علت ناامنی و آشوب تا اوایل قرن هشتم هجری از کشمیر خارج شده بودند» (همان: ۴۵).

اما تحولات اصلی کشمیر از نظر فرهنگی و دینی، از دوران آغاز حکومت شخصی به نام سلطان رنجن آغاز می شود که در سال ۷۲۰ ق بر کشمیر تسلط می یابد. در تواریخ، او را اولین حاکم مسلمان کشمیر معرفی کرده اند و درباره اسلام آوردن وی «می گویند رنجن روزی تصمیم گرفته بود که روز بعد صبحگاهان هر شخصی که مورد توجه او قرار بگیرد دین او را قبول کند و همان دین را به کوشش هر چه تمام تر در کشمیر رواج دهد. روز دیگر صبح زود بیرون آمد و برای عملی ساختن تصمیم خود هر سو نگاه می کرد. قضا را نظرش بر شخصی افتاد که محترم و معزز بود. این شخص سیدی متدین و مبلغ اسلام بود که چندی پیش از ترکستان وارد کشمیر شده بود. اسم گرامی آن سید بزرگوار، سید عبدالرحمن بلبل شاه سهروردی حنفی ترکستانی ملقب به شریف الدین بود. سید آن موقع وضو کرده و کنار رودخانه ابهت (جهلم کنونی) محو نماز گزاردن بود. سلطان رنجن نزد او رفت و از مذهبش پرسید. سید گفت مذهب من التزام به توحید خداوندی و احترام به بشریت است و آن مذهب اسلام است. سلطان رنجن اسلام اختیار کرد و لقب سلطان صدرالدین گرفت. او اولین پادشاه مسلمان بود که در کشمیر بر تخت جلوس کرده است» (همان: ۴۶ - ۴۷). پس از مرگ سلطان صدرالدین در سال ۷۲۸ ه. ق، همسر او، کوته رانی، با برادر شاه فقید ازدواج کرده و دوباره آیین بودایی در کشمیر رواج می یابد. در این زمان، شاه میر (وزیر سلطان صدرالدین و وکیل پسر او، حیدر) یکی از کسانی بوده که در دین کشمیر نقش مهمی ایفا کرده است (گویا او را سلطان شهاب الدین هم می نامیده اند). پس از مرگ برادر سلطان صدرالدین، اودیادیوا، شاه میر و یارانش در مقابل کوته رانی به جنگ ایستادند و در نهایت پیروز شدند. در این اوان، سید همدانی برای اولین بار و برای بررسی اوضاع اسلام در شبه قاره به کشمیر رفت. «سیدعلی برای نخستین بار به سال ۷۴۰ ق برای مطالعه اوضاع به کشمیر رفت. آن زمان ده سال از نشر دین مبین اسلام در آن سرزمین می گذشت. سید دریافت اگر تبلیغ کافی نشود، دین اسلام در معرض خطر خواهد بود» (گل سرخی، ۱۳۷۳: ۴۹).

اولین حضور سید در کشمیر مصادف بود با اوضاع نابسامان مذهبی مردم این دیار، و همین امر موجب نگرانی هایی برای سیدعلی همدانی می شد. «در آن روزگار، مردم کشمیر آیین اسلام نمی ورزیدند و میان سلطان شهاب الدین والی کشمیر و فیروزشاه تغلق (۷۵۲ - ۷۹۰) پادشاه دهلی

جنگ بود. شاه همدان نزد هر دو پادشاه محترم بود و در نتیجه همت او دو پادشاه آشتی کردند» (انوشه، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۳۱). سلطان شاه میر مسلمان بود و تا سال ۷۴۸ ق بر کشمیر حکومت کرد. پس از مرگش حکومت به پسر وی جمشید رسید و پس از او شاهان بعدی، معاصران میرسیدعلی همدانی و پسر او سید محمود بودند.

از دیدگاهی دیگر، هندوستان در قرون هفتم و هشتم، همواره محل امنی برای تجمع اهل تصوف و عارفان بوده است. نزدیکی دیدگاه‌های عرفانی مسلمانان عارف به آیین بودیسم سبب شده بود که هند محل خوبی برای پناهنده شدن آنان باشد. «از مراکز تجمع مشایخ صوفیه در همین اوان [یعنی قرن هشتم] هندوستان بوده است که چنانکه پیش از این گفتیم، از جمله مراکز مهم انتقال فرهنگ و تمدن ایرانی و محل تجمع فاضلان این سرزمین بوده است» (صفا، ۱۳۶۹: ۱۷۴). اگرچه این عرفا در ایران طریق انزوا و کناره‌گیری از دنیا و مافیها در پیش گرفته بودند، ولی عارفان مهاجر، بینش سیاسی-اجتماعی پذیرفته تری داشتند و همواره با عناصر فرهنگی و حکومتی در ارتباط بودند. «در ایران بعد از صفویه - که خود آن‌ها با وجود صوفی‌گری علاقه‌ای به ترویج تصوف نشان نمی‌دادند - بازار تصوف نزد سلاطین رونقی یافت جز در قسمتی از عهد قاجاریه، اما در هند و عثمانی و شمال آفریقا صوفیه در سیاست و حکومت مداخله‌ها داشته‌اند» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۷۳ - ۱۷۴).

آثار حضور میرسیدعلی همدانی در کشمیر

درباره علل سفر سیدعلی به کشمیر، روایت‌های مختلفی نقل کرده‌اند و نظریه‌های بعضاً ضدونقیضی از این روایات ارائه شده است. عده‌ای این سفر را در اثر دستور رسول الله به سید دانسته‌اند. «صاحب رساله مستورات می‌نویسد که مهاجرت سید به کشمیر طبق دستور حضرت رسول (ص) بوده است: وقتی سید به هندوستان مسافرت می‌کرد، در آن اوان شبی «واقعه» ای دست داد. در آن واقعه، حضرت رسول (ص) علی همدانی را فرمود که: یا ولدی! در کشمیر رو و مردم آنجا را مسلمان کن» (ناهدی، ۱۳۸۶: ۴). در مقابل اعتقاد این گروه، عده دیگری دلایل سیاسی را عامل اصلی مهاجرت ایشان می‌دانند. «گروهی اعتقاد دارند سید به میل خودش و دستوری که از غیب به او داده شده بود، برای خدمت به دین اسلام به کشمیر رفته است. گروه دوم اعتقاد دارند سید در اثر تهدید امیر تیمور گورکانی به آن سرزمین مهاجرت کرده است» (گل‌سرخ، ۱۳۷۳: ۴۹). البته با توجه به تاریخی که در این دسته از روایات برای مهاجرت سیدعلی همدانی ذکر کرده‌اند، مشهود است که این سفر آخرین مرتبه مهاجرت ایشان به کشمیر بوده است؛ درحالی‌که

سال‌ها از اولین حمله تیمور گذشته بود و نمی‌توان واقعه حمله تیمور گورکانی را علت اصلی مهاجرت دانست، ولی به نظر می‌رسد همراهی هفتصد تن از هنرمندان و صنعتگران ایرانی در این سفر با شاه همدان که زمینه انتقال مظاهر فرهنگی در ناحیه کشمیر را مهیا کردند، دلیلی سیاسی داشته است. «امیر تیمور [گورکانی] برای سومین بار در ۷۸۵ ق. به ایران هجوم آورد و سیدعلی نیز با هفتصد نفر از سادات، همدان را ترک گفت و دومرتبه به کشمیر رفت» (انوشه، ۱۳۸۰: ۵۳۱). در بعضی منابع، از برخورد خصمانه مخصوص تیمور گورکانی با سادات و شیعیان ذکر رفته است. از این جهت، می‌توان کوچ سید و همراهانش به شبه‌قاره را مهاجرتی اجباری دانست؛ اجباری که به گسترش زبان و فرهنگ ایران و اسلام انجامید. «در سال ۱۳۷۰ میلادی، اوضاع سیاسی ایران، با تغییری مواجه شد. حاکم ترک‌نژاد ایران، امیر تیمور گورکانی علیه سادات علوی شیوه‌ای خصمانه گرفت و بسیاری از آنان را از کشور تبعید کرد. او می‌خواست برای گشایش همدان از اهمیت سیاسی سادات بکاهد» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۱۲).

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، حضور سید در کشمیر به سه بازه زمانی تقسیم می‌شود، اما اصلی‌ترین بخش این حضور که فرصت کافی برای تبلیغ و ترویج معارف دینی و حقایق معنوی را به ایشان می‌داد، سومین و آخرین مرتبه سفر ایشان بود. روش میرسیدعلی در نشر اندیشه‌های اسلامی، فارغ از مسئولیتی که ایشان نسبت به آیندگان بر دوش خود می‌دیدند و به همین خاطر کتب متعددی تألیف کردند، روش تماس مستقیم با دریافت‌کنندگان معنویت بود. «علی همدانی بعد از نماز فجر و ذکر اوراد و وظایف شرعی در جایی بلند می‌نشست و با مردم از دین و پند و اندرز می‌گفت. او حقایق دین اسلام را با لحن شیرین و دلنشین و طبق استعداد مردم عادی بیان می‌نمود» (ریاض، ۱۳۷۰: ۴۸). لحن و مرام عملی این عارف که تساهل و پذیرش هفتادودو ملت در آموزه‌های عرفانی وی جایگاه‌الایبی داشت، موجب شد که خیلی زود، جایگاه واقعی خود نزد مردم محلی را پیدا کند.

یکی از سؤالاتی که درباره حضور سیدعلی در کشمیر مطرح می‌شود، مشکل ارتباط ایشان با علاقه‌مندان به معارف است؛ اینکه با توجه به اینکه سید معارف را به زبان فارسی بیان می‌کرده است، چطور میان وی و مخاطبان او انتقال معنا صورت می‌گرفته است. «به ظاهر او به زبان فارسی وعظ می‌گفت و در بعضی موارد از مترجمان (که از رفقای او بودند و چند سال قبل از ورود سید در کشمیر توطن‌گزیده و زبان محلی را یاد گرفته بودند؛ چون برادران سمنانی که عموزاده او می‌باشند و افراد دیگر) استفاده کرده است» (ریاض، ۱۳۷۰: ۴۸). پس یکی از پاسخ‌ها همراهی دوستان و خویشانی بود که به زبان محلی مسلط بودند؛ این خود یک ویژگی دیپلماتیک در سفر

سیدعلی به کشمیر به‌شمار می‌رود. البته به‌نظر می‌رسد طبق شواهد تاریخی موجود، مسئله تفاوت زبانی راه‌حل دیگری نیز داشته است و «صعوبت زیاد در مورد زبان در پیش نبود؛ زیرا با ورود ارفیان (اهل تبت) و مردم ترکستان و خاصه مساعی حضرت سید بلبل شاه زبان فارسی در کشمیر قابل فهم و زبان عمومی گردیده و وسعت پیدا کرده بود... علی همدانی سلسله مراتب تبلیغ دین را در کشمیر به وجود آورد» (ریاض، ۱۳۷۰: ۴۹). اما یک تفاوت اساسی بین سیدعلی و متقدمان وی در امر تبلیغ در ناحیه کشمیر آن است که حضور سید در این ناحیه موجب می‌شود که حتی زبان فارسی اهمیتی بیشتر از زبان محلی مردم منطقه پیدا کند. در برخی از منابع ادعا شده است که تلاش‌های سید به ازمیان رفتن کامل زبان رسمی علوم در آن ناحیه منجر شده است: «با کوشش‌های علی همدانی و یاران او در کشمیر زبان فارسی و عربی برای تدریس علوم دینی و دنیوی، جای زبان سانسکریت را گرفت و این خطه به حقیقت «ایران صغیر» نامیده شد و بنیان‌گذار واقعی زبان و ادب فارسی در کشمیر میرسیدعلی همدانی است» (ناهیدی، ۱۳۸۶: ۴). مسئله دیگری که در اسناد مذکور مشهود است، این است که به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین و عمده‌ترین بخش فعالیت فرهنگی سید در کشمیر ایجاد سلسله‌مراتب تبلیغ دین در آن سرزمین بود. چرا که همان‌طور که در بخش قبل نیز سخن آن رفت، حضور مبلغان اسلامی در شبه قاره، پیش از میرسیدعلی هم سابقه داشته است. منظور از سلسله‌مراتب، ایجاد زیرمجموعه‌های تبلیغ و ترویج است که میرسید در مکتب خود پرورش داده‌اند. «علی همدانی در مدرسه خود دانایان مذهبی را تربیت می‌کرد و چون کامل می‌شدند، آن‌ها را به نواحی مختلف کشمیر می‌فرستاد تا دین اسلام را به مردم بشناسانند» (گل‌سرخ، ۱۳۷۳: ۵۷).

به‌طور کلی تأثیر فرهنگی سیدعلی بر آداب و رسوم و فرهنگ کشمیر مشهودتر از سایر آثار وی بوده است. «توصیه‌های علی همدانی مراسم هندوان را از ریشه کند و پادشاه آن زمان یکی از دو زن خود را طلاق داد. به اصرار وی سلاطین و امرای کشمیر لباس متداول در کشورهای اسلامی را دربرمی‌کرده‌اند» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۵۰). در ادامه به جزئیات فعالیت ایشان در کشمیر بیشتر خواهیم پرداخت. یکی از اصلی‌ترین خدمات او در کشمیر، احیای صنایعی بود که سال‌ها در آن سامان فراموش شده بودند. «سید می‌خواست هنر ایرانی و اسلامی گسترش بیشتری پیدا کند. برای این کار، هفتصد هنرمند ایرانی را در کشمیر توطن داد و توسط آنان ابریشم‌بافی و سنگ‌تراشی و شال‌بافی نیز احیا شد» (ناهیدی، ۱۳۸۶: ۴). البته خدمات سید در کشمیر، به آثار معنوی و فرهنگی محدود نبود و اماکن و ابنیه‌ای نیز از خود به یادگار گذاشت. «تأسیس راه‌ها و مدارس و مساجد و کتابخانه‌ها و ترویج صنایع دستی در کشمیر از مساعی او است. ترویج تمدن و فرهنگ و هنر

اسلامی و زبان‌های عربی و فارسی در جامون و کشمیر نیز در نتیجه کوشش‌های وی بوده است» (انوشه، ۱۳۸۰: ۵۳۱).

پس از معرفی خدمات سید در کشمیر به شکل کلی، لازم به نظر می‌رسد که فعالیت‌های ایشان را دسته‌بندی کنیم تا ساده‌تر اهمیت حضور ایشان در شبه‌قاره آشکار شود. فعالیت‌های سید در کشمیر را به چند بخش اصلی می‌توان تقسیم کرد:

الف) معرفی اسلام به غیرمسلمانان

سیدعلی همدانی شخصیتی روحانی داشت که با یک دیدار، هر کسی اعم از مسلمان و کافر را به خود جذب می‌کرد. این ویژگی سبب شده است درباره‌ی وی نقل کنند که «به علت علم و آگاهی و تقوی و راست‌گفتاری نه فقط در انظار ملوک و علما محترم بود، بلکه نامسلمانان هم شخص وی را می‌ستوده‌اند...» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۵۴). همین قدرت جذب سبب شد یکی از مهم‌ترین آثار حضور سید در کشمیر، تسلیم شدن بسیاری از کفار و معتقدان به آیین‌های غیراسلامی، مثل هندوها، در منطقه در برابر خداوند متعال باشد. «استاد علی اصغر حکمت می‌نویسد: با حمایت قطب‌الدین شاه و تعلیم میرسیدعلی همدانی صدها هزار هندو در آن ناحیه مسلمان شدند» (گل‌سرخ، ۱۳۷۳: ۵۸). پیش‌تر گفتیم که سلاطین معاصر وی آداب اسلامی را رفته‌رفته در دربار کشمیر رایج کردند. این امر به جایی رسید که «سلطان اسکندر بت شکن (۷۷۵ - ۷۹۶) به توصیه شاه همدان سایر رسوم غیراسلامی مانند مشروب خواری و سماع بالمزایر و رسم ستی زنان هندو را در وادی جامو [ن] و کشمیر به کلی ممنوع ساخت» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۵۱). به این طریق بود که «علی ثانی» حتی پس از مرگ نیز مقام خود نزد مردم کشمیر و نواحی اطراف را حفظ کند و حکومت‌ها و مردم آن خطه بر سر محل دفن پیکرش به نزاع برخیزند.

ب) انتقال فرهنگ

انتقال فرهنگ ایرانی، اسلامی به شبه‌قاره باید مایه‌ی مباهات مردمی باشد که زیر لوای حکومت اسلامی می‌زیسته‌اند، اما باید توجه داشت که خیرات و برکات ورود فرهنگ ایرانی، اسلامی به نواحی شمال‌غربی شبه‌قاره، برای مردم این نواحی نیز خیرات و برکاتی در پی داشت و از خدمات میرسید به این مردم به‌شمار می‌رود. «به یاری او زبان فارسی و عربی در کشمیر ریشه گرفت و برای تدریس علوم دینی و رفع نیاز روزانه بر جای زبان سانسکریت نشست... علی همدانی در ختلان کتابخانه‌ای بنا کرده بود و در کشمیر نیز چنین کرد. او کتب فراوانی از عربی و فارسی به کشمیر

برد...» (گلبرخی، ۱۳۷۳: ۵۹). تأسیس کتابخانه نه فقط موجب انتقال آثار فارسی و عربی به کشمیر و ختلان شد، که علم و آموختن و فرهنگ مطالعه را به مردم هدیه کرد.

پ) اعتلای فرهنگ و تمدن شبه‌قاره

هر سرزمینی هر قدر هم که مردمش بدوی و بربر باشند، آیین و رسوم و فرهنگ مخصوص به خود را دارد. نواحی مورد بحث در پژوهش حاضر نیز پیش از ورود سید و حتی مبلغان پیش از ایشان، صاحب فرهنگ و تمدنی بوده است. نکته مهم در بحث آثار حضور سیدعلی همدانی در کشمیر، ارتقای سطح فرهنگی این مردم و آشنا کردن آنان با فرهنگی برتر است و اصلاً مقصود آن نیست که میرسیدعلی در ابتدای ورود خود به کشمیر، با مردمی بربر و دور از تمدن سروکار داشته‌اند. «تمدن و فرهنگ بیشتر به وسیله وی اعتلا یافته است. دکتر غلام محی‌الدین صوفی به درستی او را حواری کشمیر می‌نامد. داراشکوه در سفینه‌الاولیاء گسترش و توسعه اسلام را در وادی کشمیر به ورود وی منتسب می‌نماید» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۵۷). همان‌طور که پیش از این و مقدمتاً نیز ذکر کردیم، در آن زمان فرهنگ ایرانی، اسلامی، فرهنگ برتر و دست بالای فرهنگ در هندوستان بوده است و همین امر سبب شده که حضور مبلغان و مروجان اسلامی در شبه‌قاره به اعتلای فرهنگی این سرزمین منجر شود. یکی از این مبلغان میرسیدعلی بود که با اندیشه‌ای عرفانی، منشأ تحولات فکری و فرهنگی عظیمی در کشمیر شد. «او در تاریخ روحانی و فکری کشمیر باب نوینی را نشان داده و فرهنگ جدیدتری را جلوه داده است» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۳).

ت) اصلاح اجتماعی

باب هفتم از اثر گران سنگ شاه همدان، میرسیدعلی همدانی، به آداب احتساب (امر به معروف و نهی از منکر) در آثار میرسیدعلی اختصاص یافته و این خود به خوبی توجه و اهتمام آن بزرگمرد را به امر خطیر اصلاح اجتماعی که در شرع اسلام در امر به معروف تبلور می‌یابد، نشان می‌دهد. چنین شخصیتی نزد اکابر و امرا نیز نمی‌توانسته خاموش بنشیند (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۵۸ - ۶۰). سید می‌کوشید تا جامعه آرمانی (مدینه فاضله) را برای فرزندان و شاگردان خود ترسیم کند و روش رسیدن به این آرمان شهر را به فراخور آموزه‌های معنوی و اجتماعی دین مبین اسلام به آنان بشناساند. «او معارف و علوم را گسترش داد. عدالت را متداول ساخت و لایه‌های مختصات حقیقی یک مبلغ واقعی دیانت اسلام همین است که هم حقوق الله را بشناساند و هم حقوق العباد را» (شاه‌همدانی، ۱۳۷۴: ۵۴).

ث) برقراری صلح و دیپلماسی آشتی در منطقه

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد میرسیدعلی، در حیات سیاسی او جلوه گر شده است. برخلاف بسیاری از عرفا که باب زندگی اجتماعی را بسته و به چله نشینی و انزوا روی می‌آورند، میرسیدعلی در بدو ورود به کشمیر با سلاطین و امرای نواحی اطراف، از در دوستی و محبت وارد شد. این جنبه از شخصیت اجتماعی، سیاسی ایشان را می‌توان وجهه دیپلماتیک شخصیت شاه همدان دانست. چه این وجهه، آثاری نیز به دنبال داشته است و از جمله این آثار به واقعه‌ای که پیش‌تر نیز ذکر کردیم، اشاره می‌کنیم: «در سال ۷۷۴ ق سلطان شهاب‌الدین شاهمیری و سلطان دهلی فیروزشاه تغلق در مرز او (هند کنونی) در حالت جنگ بوده‌اند. سیدعلی همدانی به موضع جنگ رفت و بین دو پادشاه متخاصم صلح و آشتی و روابط خویشاوندی ایجاد ساخت» (شاه همدانی، ۱۳۷۴: ۵۱). و این در جهان امروز با عنوان برقراری «دیپلماسی آشتی» شناخته می‌شود. شخصیت برجسته میرسید از نظر مذهبی و عرفانی موجب شده بود که وی نقش میانجی و دیپلمات را میان حاکمان ایفا کند.

ج) وقف

از یک عارف شیعه علی بن ابی‌طالب (ع) انتظار می‌رود که در شیوه عملی زندگی خود سیره آن بزرگوار را متجلی سازد. یکی از شباهت‌های علی ثانی به حضرت علی (ع) تلاش ایشان در امر وقف و ساخت بناها و اماکن به قصد موقوفات بوده است. «ظاهراً علی همدانی در خطه ختلان دهی خریده و آن را وقف فی سبیل الله نموده و خانقاه و مدرسه‌ای هم در آنجا بنا کرده بود» (ناهدی، ۱۳۸۶: ۴). سیدعلی غیر از معنویت و آموزه‌های دینی و فرهنگی، بخشی از یادگار خود را به اماکن مقدس و خدماتی برای مردم نواحی کشمیر و ختلان اختصاص داده‌اند. «قسمت اعظم خانقاه‌ها و مساجد آن سامان که بیشتر به نام حضرت امیر معروف است در دوره او ساخته شده است» (گل‌سرخ، ۱۳۷۳: ۵۸).

چ) مناظره

یکی از مهم‌ترین روش‌های جذب نیروی انسانی برای یک ایدئولوژی، مناظره بزرگان آن مکتب فکری با اکابر و نمایندگان سایر مکاتب است. روشی که شاه همدان در شبه‌قاره از آن بهره‌گرفت و به جذب بسیاری از غیرمسلمانان به آیین اسلام منجر شده است. «علی همدانی با علما و مسافران و کاهنان مذاهب دیگر کشمیر (چون هندوها و بودائی‌ها) مناظره‌های سختی انجام می‌داد و بیشتر

غالب و چیره می‌آمد» (ریاض، ۱۳۷۰: ۴۹). این وجه شخصیت شاه همدان نیز از جنبه‌های دیپلماتیک ایشان بوده و برتری فرهنگ ایرانی، اسلامی در برابر فرهنگ محلی را به نمایش می‌گذاشته است.

ح) تربیت شاگردان

پیش‌تر در بحث از روش‌های تبلیغی وی به ایجاد سلسله‌مراتب برای تبلیغ دین و آیین اسلام اشاره کردیم. این سلسله‌مراتب به تربیت و پرورش شاگردانی منجر شد که از میان آنان، برخی توانستند سلسله‌های تازه‌ای از تصوف را طبق مرام‌نامه‌ای که نزد شاه همدان آموخته بودند، تشکیل دهند. «علی همدانی سلسله تازه تصوف را به وجود نیاورد، ولی مرید غیرمستقیم وی (با یک واسطه خواجه اسحق ختلانی) میرسیدمحمد نوربخش (م ۸۶۹ق) در قرن نهم سلسله نوربخش را بنیاد نهاد که تا قرن‌های متعدد بعدی در زندگانی دینی و سیاسی مردم کشمیر سهمی بسزای را ایفا نموده است» (شاه همدانی، ۱۳۷۴: ۱۳).

نتیجه‌گیری

عرفان اسلامی، سرشار از تساهل و دعوت به خطاپوشی، عارف و سالک را به «عذرنهادن جنگ هفتاد و دو ملت» دعوت می‌کند و به همین جهت نیز شباهت‌هایی میان روش تبلیغ توسط صوفیه و عرفا با آنچه امروزه در علم سیاست «دیپلماسی عمومی» می‌نامند، مشاهده می‌شود. پژوهش حاضر با تکیه بر زندگی عارف بزرگ قرن هشتم که حیات سیاسی-اجتماعی ویژه و منحصر به فرد وی، او را از سایر هم‌سلکانش جدا می‌کند، سعی در نمایش این شباهت‌ها دارد. از نتایج پژوهش آنکه سیره و عرفان عملی شخصیت «سیدعلی همدانی» به عنوان یک عارف، در سطور تحقیق، شباهت به یک سیاستمدار امروزی دارد و در واقع میرسیدعلی همدانی، دیپلماتی تصادفی برای تمدن ایران تا آن زمان بود که زبان و فرهنگ ایرانی و اسلامی را در کشمیر و ختلان جاری کرد. از دستاوردهای سیدعلی همدانی در نواحی کشمیر و ختلان می‌توان به موقوفات، بنای مساجد و کتابخانه‌ها و نشر عقیده اسلامی از طریق تربیت شاگرد و فرستادن آنان به قسمت‌های مختلف شبه قاره اشاره کرد. درباره جنبه شاعری میرسیدعلی، قدرت کلام و تأثیر ادبیات، خصوصاً شعر، بر مخاطبان در این سیر تبلیغ معارف، نه تنها بی‌تأثیر نبوده است که می‌توان چنین اظهار کرد که اولویت اثرگذاری و نفوذ آموزه‌های میرسیدعلی با همین جنبه بلاغی کلام او بوده است. یک نمونه از دیدگاه رومدارانه سیدعلی همدانی در شعر زیر از ایشان مشهود است که روی اسکناس‌های تاجیکی هم نقش بسته است:

هر که ما را یاد کرد ایزد مر او را یار باد هر که ما را خوار کرد از عمر برخوردار باد
هر که اندر راه ما خاری فکند از دشمنی هر گلی از باغ وصلش بشکفتد بی خار باد
در دو عالم نیست ما را با کسی گردو غبار هر که ما را رنجه دارد، راحتش بسیار باد

منابع

- آرزو، عبدالغفور. (۱۳۹۴). «سیری در سلوک میرسیدعلی همدانی». *دوفصلنامه پژوهش‌های فرهنگی، زبانی و ادبی آسیای مرکزی*. س ۱۶. ش ۴۴. صص ۹-۲۶.
- آشنا، حسام‌الدین و جعفری هفت خوانی، نادر. (۱۳۸۶). «دیپلماسی عمومی و سیاست خارجی؛ پیوندها و اهداف». *دوفصلنامه دانش سیاسی*. شماره ۵.
- انوشه، حسن. (۱۳۸۰). *دانشنامه ادب فارسی؛ ادب در آسیای میانه*. ج ۱. ویراست دوم. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- داداندیش، پروین و افسانه احدی. (۱۳۹۰). «جایگاه دیپلماسی عمومی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران». *فصلنامه روابط خارجی*. س ۱، ش ۳.
- ریاض، محمد. (۱۳۷۰). *احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی؛ با شش رساله از وی*. مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان. اسلام‌آباد.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*. چ ۱. امیرکبیر. تهران.
- _____ . (۱۳۳۶). *دو قرن سکوت*. ویرایش ۲. امیرکبیر. تهران.
- ساداتی، سید نصرالله. (۱۳۹۳). «دیپلماسی رسانه‌ای و نقش آن در روابط بین‌الملل». *نشریه رسانه*. س ۲۵. ش ۳.
- شاه همدانی، سید حسین. (۱۳۷۴). *شاه همدان، میرسیدعلی همدانی*. ترجمه دکتر محمد ریاض خان. مرکز تحقیقات ایران و پاکستان. اسلام‌آباد.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۹۳). *سبک‌شناسی شعر*. ویراست ۲. نشر میترا. تهران.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۳. بخش اول. تهران: فردوس.
- _____ . (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۳. بخش دوم. تهران: فردوس.
- گلرخچی، ایرج. (۱۳۷۳). *شرح مرادات حافظ*. انتشارات وزارت امور خارجه. تهران.
- ناهیدی، پروین. (۱۳۸۶). «میرسیدعلی همدانی، پیر ختلان». *فصلنامه آفتاب اسرار*. س ۱. ش ۳.
- هادیان، ناصر و افسانه احدی. (۱۳۸۸). «جایگاه دیپلماسی عمومی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران». *فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی*. س ۱. ش ۳.

References

- Abdul Ghafoor, A. (2015). "A walk in the path of Ali Hamadani". *Central Asian Cultural, Linguistic and Literary Studies Biennial*. Year 2, No.2, spring and summer. Pp. 9-26.
- Hesamuddin, A. & Ja'fari Haftkhani, N. (2007). "Public diplomacy and foreign policy; Links and goals". *Two Quarterly of Political Science*. No. 1.
- Anoush, H. (2001). *Encyclopedia of Persian Literature in Central Asia*. (2nd edition). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. No. 2.
- Babaei, Parvin & Ahadi, A. (2011). "The Position of Public Diplomacy in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran". *Foreign Relations Quarterly*. The first year, No. 1.
- Riyaz. M. (1992). *His works and poems were written by Ali Hamdani; with six treatises on him*. Islamabad: Iran-Pakistan Farsi Research Center.
- Zarinkub, A. (1983). *The value of the Sofia Heritage*. (1st Edition). Tehran: Amir Kabir.
- Zarinkub, A. (1957). *Two Centuries of Silence*. (2nd edition). Tehran: Amir Kabir.
- Sadati, S. N. (2014). "Media Diplomacy and its Role in International Relations". *Journal of Media*. Year 2, No. 2.
- Shah Shahmani, S. H. (1995). *Shah Hamedani, Mir Seyed Ali Hamadani*. M. Riyaz Khan (Trans.). Islamabad: Iran-Pakistan Research Center.
- Shamisa, C. (2014). *Poetry stylistics*. (Second Edition). Tehran: Mitra Publishing.
- Safa, Z. (1990). *History of Literature in Iran*. (1st edition). Tehran: Ferdows.
- Safa, Z. (1990). *History of Literature in Iran*. (Cf. section 2). Tehran: Ferdows.
- Golsorkhi, Iraj. (1994). *A description of Hafez 's wishes*. Tehran: State Department Publications.
- Nahidi, P. (2007). "Mir Seyyed Ali Hamadani, the Sufi of Khatlan". *Quarterly of Aftab Asrar*. First year, number 1, fall.
- Hadian, N. & Ahadi, A. (2009). "The Position of Public Diplomacy in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran". *International Journal of Foreign Relations*. The first year, No. 1.

Mystical Diplomacy: Reviewing Shah Hamadan's Influential Presence in Kashmir¹

Mohammad Mahid PourGholamali²

Received: 09 /07/ 2019

Accepted: 09 /12/ 2019

Abstract

Sufism bears resemblance to modern intellectual and political schools of thought such as secularism in terms of inviting individuals with different or conflicting beliefs to toleration. From the past, one of the methods of mysticism has been that the seeker sets on a journey to go through spiritual stations and on his path guides the people to truth. This mystical tradition is consistent with the notion of "diplomacy" in modern political sciences, and we can consider Iranian mystics as the first cultural diplomats in the history of this land. One of these diplomats was Amir Sayed Ali ibn Shahabuddin bin Mir Sayed Mohammad Hosseini Hamdani, known as "Ali Sani"; one of the renowned mystics of the eighth century AH. Ali Hamadani's contributions in Kashmir have had remarkable results in disseminating Iranian culture and the religion of Islam in the Subcontinent which have made him hold a high position among the people of that province as a cultural ambassador. The present study aims to introduce and review the sublime personality of Shah Hamadan. In addition, adopting a prescriptive-analytic method and based on library resources, it explores the extent to which the mystical view is close to the diplomatic views of international politics in the contemporary world, and if there is essentially a relationship between belief in cosmopolitan city in mystical works and the issue of global village in the age of communication. The results of the study can introduce and classify diplomatic contributions of Ali Hamadani in Khatlan and Kashmir.

Keywords: mysticism, diplomacy, mystical diplomacy, general diplomacy, Shah Hamadan, Islam in Kashmir.

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.26907.1784

² Assistant Professor of Department of Persian Language and Literature, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Kerman, Iran, mpourgholmali@yahoo.com

سفر؛ تجربه زیسته خوانش اگزستانسیالیستی از الگوی سفر-زندگی شمس پرنده^۱

نگین بی نظیر^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

وجود اصیل / دازاین، انسان تنها و فردیت یافته‌ای است که با انتخاب‌های خویش، هم خود را از وجود غیر اصیل و غوطه‌ور شدن در جماعت توده‌ای (کیر کگور)، گله‌ای (نیچه) و داسمنی (هیدگر) رها می‌کند و هم امکان‌ها و موقعیت‌های بسیاری را در برابر الزام، حتمیت و ضرورت برای خویش به وجود می‌آورد. امکان‌هایی که او را از رویدادگی‌های زندگی جدا می‌سازد و رو به تعالی به حرکت درمی‌آورد. موقعیت‌های مرزی / بحرانی نظیر درد، رنج، یأس، شکست، ترس، سفر، پیری، مرگ و... بهترین وضعیت برای مواجهه با خویش و مرزهای وجودی است؛ موقعیت‌های شکننده‌ای که با فرو ریختن شاکله‌های ذهنی، طرح‌واره‌های تثبیت شده و تجربه‌های بسته‌بندی شده، امکان جهش و درکی انفسی و سوژکتیو را محقق می‌سازد. جستار حاضر از منظر مفاهیم کلیدی فلسفه اگزستانسیالیسم (وجود اصیل، فردیت، انتخاب، امکان، تجربه زیسته، حرکت،

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.28812.1854

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران؛ n_binazir@guilan.ac.ir

* سپاس فراوان از استاد همیشه‌راهنمایم، جناب دکتر نیکویی بزرگوار که موضوع و جهت گیری مقاله با راهنمایی اندیشمندانه ایشان شکل گرفت.

موقعیت مرزی، سفر و مواجهه با مرگ) به تحلیل و واکاوی الگوی سفر-زندگی شمس پرنده می‌پردازد و با واکاوی در منقولات و شیوه زیست شمس تبیین می‌کند که چگونه شمس با انتخابی آگاهانه، سفر را به مثابه زندگی، تجربه زیست می‌کند، در این تجربه درونی و جهان شخصی (سارتر) خود را از روزمرگی و میان‌مایگی می‌کند و با آگاهی و شناخت انفسی و سوژکتیو، پیوسته رو به امر متعالی و نامتناهی در حرکت است. سفر بهترین امکان برای گمنام و ناشناس ماندن شمس، عدم تقید به قالب‌ها و شاکله‌های تکراری و عمومی و تجربه موقعیت مرزی است. یکی از مهم‌ترین موقعیت‌های مرزی که در سفر امکان مواجهه با آن بیشتر است، درک حضور مرگ به عنوان بنیادی‌ترین امکان دازاین است. شمس در حرکت به سوی مرگ، هم توسع وجودی می‌یابد، هم مشتاق مرگ می‌شود و هم در مشاهده ناپایداری امکانات و امور تنهایی هستی، ایمانش به حقیقت مطلق، متقن‌تر و محکم‌تر می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: اگزیستانسیالیسم، فردیت، تجربه زیسته، سفر، شمس تبریزی.

مقدمه

انسان با انتخاب‌ها و تصمیم‌هایش بستر بالندگی یا قیود درخودبستگی را برای خویش در جهان رقم می‌زند. در فلسفه اگزیستانسیالیسم، ارزش وجودی و شأن انسان به انتخاب‌هایی است که امکان‌های پیشروی او را گسترش می‌دهد (گشودگی) یا چارچوب‌ها و محدودیت‌ها را افزایش (فروستگی). انسان فرید^۱ / دازاین^۲ اصیل با انتخاب‌های خویش، خود را از یک‌شکل شدن، همگن-بودن و هم‌رنگی با جماعت^۳، منفک و متمایز می‌کند، فراتر از توده^۴ کبر کگور^۵، گله^۶ نیچه^۷ و داسمن^۸ هیدگر^۹ (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۰۸؛ فلین، ۱۳۹۵: ۵۶)، زیستن را فردی تجربه می‌کند و روی در بی‌قراری و شوریدگی رو به تعالی^{۱۰} دارد. این فریدبودن را می‌توان در اندیشه، انتخاب و نوع زیست او مشاهده کرد. یکی از مهم‌ترین ایده‌ها در فلسفه اگزیستانسیال، موقعیت‌های مرزی/ بحرانی^{۱۱} است که موجب توسع وجودی انسان و نمایان ساختن وجوه پنهان وجودش می‌شود. موقعیت‌های مرزی، وضعیت‌های شکننده‌ای هستند که انسان را با محدودیت‌ها، ترس‌ها، امکان‌ها و قابلیت‌هایش روبه‌رو می‌کنند.

جستار حاضر با تکیه بر آموزه‌ها و گزاره‌های اگزیستانسیالیسم (وجود اصیل، فردیت، انتخاب، تجربه زیسته، صبرورت و موقعیت مرزی، سفر و درک حضور مرگ) به تحلیل و واکاوی جهان

متمایز و تجربه زیسته شمس تبریزی با محوریت **موقعیت مرزی منتخب شمس** می‌پردازد. سفر، اتفاقی در جریان زندگی شمس نیست، بلکه انتخاب و امکان او و به تعبیری دقیق‌تر، خود زندگی شمس است. او با این انتخاب، آگاهانه خود را پیوسته در موقعیت مرزی و شکننده قرار می‌دهد. در نگاه کلی، سفر همیشه یکی از انتخاب‌ها، لذت‌ها و امکان‌های انسان، با سمت و سوهای مختلف و اهداف گوناگون بوده است. سفر با هر نگرشی، کنده شدن از بستر امن و آسایش و حرکت به سمت هدف و مقصدی مشخص است. در الگوی متعارف، سفر در ذهن مسافر یک رفت و برگشت است، ولی برای شمس سفر، همواره رفتن است.

در ماهیت سفر، کشف و امکان مواجهه با ناشناخته‌ها، ترس‌ها، دغدغه‌ها و کمپلکس‌های انسان وجود دارد. قرار گرفتن در وضعیت و موقعیتی جدید، به چالش کشیدن خود و شناخت مرزهای وجودی خویش در ساحت‌های مختلف بشری در قالب سفر امکان می‌یابد: در **الگوی اسطوره‌ای** سفر قهرمان اساطیری در پویه‌ای اودیسه‌وار برای یافتن اصل خویش، در **الگوی دینی** سفرهای حضرت موسی، حضرت مسیح و حضرت محمد برای ترویج و تبلیغ دین، **سفرهای زیارتی** به نیت دیدار معشوق و معبود ازلی، در **الگوی جغرافیایی** در قالب جهانگردی و سیاحت (حجم سفرنامه‌ها خود مؤید این نکته است)، **سفرهای عرفانی** و...

در کلان‌روایت عرفان، انسان در این عالم مسافر است و هستی‌اش در درک این جدایی و رفتن به سمت دوست معنا می‌یابد، این پژوهش نشان می‌دهد چگونه سفر در معنای عام از تجربه قابل روایت، مفهومی و منسجم در تجربه زیسته شمس به تجربه‌ای خاص، نامنسجم، زنده، انباشت‌ناپذیر و بیان‌نشده تبدیل می‌شود؛ تجربه‌ای که شمس آن را زیست می‌کند... پژوهش حاضر با تکیه بر **الگوی سفر - زندگی شمس** تبیین می‌کند که چگونه شمس با انتخاب تنهایی و فردیت و در میل به حرکت و صیوررت و رفتن به سمت مرگ، سفر را زندگی می‌کند و با قرار گرفتن در موقعیت مرزی، به شناخت انفسی و سوژکتیو می‌رسد؛ شناختی که نزد شیخان و پیران روزگار جست‌وجو می‌کند و نمی‌یابد.

در بخش تحلیلی پژوهش، علاوه بر مقالات شمس، به روایات نویسندگان متقدم و متأخر درباره شمس و مولانا نیز استناد شده است. با توجه به گزیده‌گویی شمس و باورنداشتن به مکتوب کردن کلام، «سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر دهد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۵/۱)، بر شیوه زیست شمس در متون مربوطه نیز تکیه شد. درباره پیشینه پژوهش باید گفت در هر پژوهشی درباره زندگی مولوی و شمس تبریزی، با تکیه بر منابع دست اول (رساله سپهسالار، ولدنامه و مناقب‌العارفین) موجز یا مبسوط به سفرهای شمس اشاره شده

است، اما هیچ پژوهش مستقلی درباره چرایی، اهمیت و تبیین این مهم در زندگی و اندیشه شمس با رویکرد تحلیلی صورت نگرفته است. شاید اولین نکته‌ای که در خوانش پژوهش‌هایی از این جنس (خوانش اگزیستانسیالیستی) در ذهن خواننده شکل می‌گیرد، قیاس‌ناپذیری/ لاقیاسیت^{۱۲} بین دو ساحت ذکر شده است. برای رفع این تصویر، بر دو نکته بنیادی باید تکیه کرد: **یک، امکان گفت‌وگو و دیالوگ** دو سنت فکری با در نظر گرفتن تمایزات فرهنگی، فاصله زبانی، بعد مکانی، افق تاریخی و... است که با توجه به **فراتاریخی بودن** برخی متون، شخصیت‌ها و... محقق می‌شود. این گفت‌وگو و بستر را هانری کربن^{۱۳} «گفت‌وگو در فراتاریخ»، شایگان «ارتباط عمودی» و رودلف اتو^{۱۴} «تقارب انواع» می‌نامد (نک. شایگان، ۱۳۸۶: ۳۸۲، ۳۸۲ و ۳۸۴). نکته دیگر توجه به این مهم است که انسان‌هایی می‌توانند قبل از ظهور نظریه/ مکتب به تجربه، شهود، تخیل خلاق و تفکر زیسته، آن جهان‌ها، زیست جهان‌ها، افق‌ها، ادوار، مکتب‌ها و نظریه‌ها را زیسته باشند (نیکویی، ۱۳۸۷: ۱۷۷). از این منظر، تنهایی، فردیت و شیوه زیست شمس در دوره جنینی اگزیستانسیالیسم (به تعبیر برلین) زیسته و تجربه شده است. «رشد این جنین را می‌توان از بومه و عرفای آلمانی تا هامان^{۱۵} و از هامان تا یاکوبی^{۱۶} و کیر کگور و نیچه و هوسرل^{۱۷} دنبال کرد. مسیری هم که مرلوپونتی^{۱۸} و سارتر^{۱۹} در پیش گرفتند، از همین راه منشعب شده است» (برلین، ۱۳۸۵: ۶۰).

چارچوب نظری

بنیادی‌ترین ایده و گزاره فلاسفه اگزیستانسیال (کیر کگور، نیچه، هیدگر، سارتر و یاسپرس^{۲۰})، تکیه بر فردیت و تنهایی انسان است که در پس انتخاب‌ها، تجربه‌های مستقیم، شیوه زیست و امکان‌ها در موقعیت و شرایط نمایان می‌شود و شکل می‌گیرد. وجود غیر اصیل در فلسفه اگزیستانسیال، وجودی است که در روزمرگی، میان‌مایگی و روی‌دادگی‌ها غوطه‌ور است: وجودی گله‌ای، توده‌ای، داسمنی، تقلیدگر و منفعل. وجودی که خود را با هر کس و هیچ کس سازگار می‌کند. منزلگاه دیگران است، نسخه تقلیدی و همگون با جماعت؛ در نقطه مقابل، وجود اصیل یا به تعبیر هیدگر، دازاین با انتخاب‌های خویش‌کننده می‌شود و از محاوره‌های دنیای عوام، خوش‌باشی‌ها و شناخت عینی، تجربه‌های غیرمستقیم و انباشت‌پذیر فاصله می‌گیرد. دازاین اصیل در بی‌قراری و شوریدگی وقوف دارد و به موقعیت‌مندی و امکان‌های خود آگاه است. به خویشتن وفادار است و خانه خود و اندیشه خود را دارد (وارنوک، ۱۳۹۳: ۱۷ و ۲۰؛ فلین، ۱۳۹۵: ۵۶ و ۱۲۱: اینوود، ۱۳۹۵: ۱۰۸-۱۰۹ و کالنیز، ۱۳۸۵: ۷۲-۷۳). در اندیشه هیدگر، انسان قدرتی نامحدود برای تصمیم‌گیری دارد. او به این جهان پرتاب شده است (پرتاب‌شدگی)^{۲۱}. این دازاین پرتاب‌شده بیشتر

از آنکه در خصوص وجود و عدم تصمیم بگیرد، درباره چگونه بودنش (شیوه زیست) تصمیم می‌گیرد. او نحوه بودن خویش را می‌آفریند و **قدرت انتخاب و اختیار برگزیدن انحای مختلف بودن** را دارد (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۰۵-۱۰۶). این مفهوم را در یک مقوله‌بندی دیگر در اندیشه کیر کگور که بسیاری او را نخستین نویسنده آگزیستانسیالیست می‌نامند می‌توان یافت. کیر کگور پندار عینیت‌گرایی^{۲۲} یا شناخت آفاقی و عینی را در مقابل شناخت انفسی و سوژکتیو قرار می‌دهد (وارنوک، ۱۳۹۳: ۱۵ و ۲۵-۲۶). انسان فرید در بازی امکان‌ها و خلق موقعیت‌ها می‌تواند از محدودیت‌های روی‌دادگی که میل به التزام و جزمیت دارند، به تعالی و گشودگی حرکت کند و از تأییدهای حزبی، فرقه‌ای و علمی رها شود. به تعبیر کیر کگور، سپهرهای باشندگی^{۲۳} امکان‌های متفاوتی هستند که وضعیت‌ها و موقعیت‌های خاص را می‌آفرینند. بودن در موقعیت به باور فلاسفه آگزیستانسیال به معنای محدود بودن به آن و بسته بودن در آن نیست. ما مشروط به شرایط هستیم، اما محدود به شرایط نیستیم. باور به امکان، گشودگی و فراروی به امر نامتناهی را رقم می‌زند (کارلایل، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۴؛ وارنوک، ۱۳۹۳: ۳۱).

از نظر یاسپرس، یکی از عوامل شناخت انسان، قرار گرفتن در وضعیت محدود است. شناختن وضعیت، در واقع شناختن امکاناتی است که در موقعیت ملموس و واقعی انسان وجود دارد (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۱۰). موقعیت‌های مرزی و بحرانی، برای وجود ما ضروری هستند و مرزهای شخصی ما را نشان می‌دهند؛ بزنگاه‌هایی که مجال نمایش فردیت و اصالت دازاین است؛ نقطه‌ای که در آن امکان جهش^{۲۴} به سوی تعالی وجود دارد. تنها در تلخی جایگزین‌ناپذیر تجربه شخصی است که وجود شخصی می‌آموزد موقعیت‌ها را بپذیرد و در همان حال درمی‌یابد که آن‌ها بن‌بست نیستند، بلکه مرزهای رویارویی ما با هستی خود هستند. این رخدادهای استثنایی که موجب درهم‌ریختن زندگی یکنواخت و عادت‌واره می‌شود و شناخت فرد را بسترسازی می‌کند، موقعیت‌هایی مثل گناه، رنج، کشمکش، مصیبت، پیری، یأس، تردید، سفر، ترس و مرگ است (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۸-۱۰). وجه مشترک همه این موقعیت‌های مرزی، شکنندگی آن‌هاست؛ شکست و فروریختنی که زمینه شناخت، آگاهی و امکان رسیدن به تعالی را در بطن خود دارد. سفر یکی از موقعیت‌های مرزی است که در ماهیت خود، عادت‌گریزی، ساخت‌شکنی، عدم قطعیت، حرکت، نوشدن، پویایی، تکرر و تنوع را دارد. وجود انسانی در اندیشه هیدگر، آن‌اکنون او نیست بلکه آنی است که در آینده شکل می‌گیرد. ما آن چیزی نیستیم که اکنون هستیم، بلکه آن چیزی هستیم که بعداً می‌شویم (کراوس، ۱۳۹۰: ۲۷۸-۲۷۹). در این سیورورت و رو به آینده امتداد داشتن، یکی از مهم‌ترین تجربه‌های دازاین، مواجهه با مرگ است که راه وصول به وجود اصیل و فرید است. به

اعتقاد هیدگر، «مرگ سرحد امکان‌های دازاین است و راه دست یافتن به وجود اصیل. تلقی زندگی خویش همچون جریان‌ی است که رو به مرگ دارد. یگانه رویدادی که... در آن ما - هر یک از ما - حقیقتاً تنها هستیم» (ادکینز، ۱۳۹۶: ۳۱؛ وارنوک، ۱۳۹۳: ۳۳). در مرگ آگاهی / مرگ‌اندیشی^{۲۵} از بُعد دیگری مفاهیم تنهایی و فردیت و ترس آگاهی^{۲۶} ارزش و اعتبار می‌یابند. آموزه‌های فلسفه اگزیستانسیال چون تنهایی، فردیت، رو به آینده امتداد داشتن، ترس آگاهی، دلهره، شوریدگی و موقعیت‌های مرزی، در درک حضور مرگ به گونه‌ای دیگر تجربه می‌شوند که وجود اصیل را تعالی می‌بخشند. در اندیشه پاسکال «طبیعت، حرکت است. سکون و قرار کامل، مرگ. هیچ چیز برای آدمی تحمل‌ناپذیرتر از آن نیست که در سکون و قرار کامل، بدون انفعالات، گرفتاری‌ها، سرگرمی‌ها و تلاش به سر برد. در این صورت، او احساس نیستی، وانهادگی، نابسندگی، وابستگی، عجز و خلأ می‌کند» (مارسل، ۱۳۸۸: ۱۰۲ و ۱۰۳).

فردیت و غرابت شمس

در جهان مشاع و مشترک، با داشتن فهمی از هستی و زیست در آن و مواجهه با آن، به گونه‌ای که درونی و شخصی شده باشد، جهان خاص و فردیت یافته‌ای شکل می‌گیرد که یگانه، مستقل، متمایز و دیگرگون است. آن جهان خاص، درونی^{۲۷} و شخصی^{۲۸} شده به تعبیر سارتر به تبع انتخاب‌های «من» شکل می‌گیرد و تداوم می‌یابد: «هرگونه نقل مکان به مرحله‌ای بالاتر، باید برخاسته از تصمیمی باشد که خود فرد برای خویشتن خویش می‌گیرد» (همان: ۱۷). در اندیشه سارتر، چون دیگر فلاسفه اگزیستانسیال، انتخاب‌ها، امکان‌کننده شدن از روی دادگی‌های زندگی / موقعیت‌های داده شده، مثل نژاد، ملیت، زبان، خانواده و... را فراهم می‌کند (فلین، ۱۳۹۵: ۱۲۱؛ وارنوک، ۱۳۹۳: ۱۲ و ۲۰).

شمس با کسی انس نمی‌گرفت و دیگران را نیز به او میلی نبود (نک. شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۸/۱، ۲۹۰، ۳۰۲، ۲۸/۲، ۱۴۲). مصراع «خود غریبی در جهان چون شمس نیست» (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۱۹/۱) هم مؤید این نکته و هم بیانگر شناخت دقیق مولوی از جهان‌اندیشه و زیست شمس است. جهان زیسته شمس (جهان کنش‌ها، تنش‌ها، چالش‌ها، مراودات، مطالعات، آبخورهای معرفتی، انتخاب‌ها و...) زندگی او را از جهان همگانی و تکراری متفاوت کرده است. به تعبیر هیدگر، «جهانی که دازاین در آن سکونت دارد، جهان یک هندسه‌دان یا فیزیک‌دان نیست، بلکه جهان مناسباتی است که دازاین را با ابزارهایش و دازاین‌های دیگر احاطه کرده است... هیدگر این وضعیت را که دازاین همواره از پیش با ابزارها و دازاین‌های دیگر احاطه شده

است، زیست بوم دازاین می‌نامد» (میولهاال، ۱۳۹۶: ۴۰). شمس با آگاهی و انتخاب، خود را از زیست مشترک و جهان همگانی می‌کند و زیست بوم فردی خویش را پی‌ریزی می‌کند. این تمایز هم در مقالات شمس تأکید شده و هم از نحوه زیست او به طریق اولی دریافت می‌شود. «زندگی شمس تبریزی در پرده‌ای از ابهام بوده... و این غربت تا بدانجا بود که برخی از اهل علم وجود تاریخی او را یکسر منکر شده‌اند و برخی دیگر او را مردی عامی از زمره قلندران بی‌سروپا دانسته‌اند» (موحد، ۱۳۹۱: ۱۷ و ۳۵). این انسان فرید که تسلیم پندار و فرهیختگی همگانی و امور مورد توافق نمی‌شود، ظرفیت‌ها و امکان‌های بسیار پیش‌روی خود می‌گستراند. به تعبیر هیدگر، هستی او با دل‌مشغولی‌هایش معنا می‌یابد و رنگ می‌گیرد «هستی دازاین در دل‌مشغولی مندرج است» (هیدگر، ۱۳۹۰: ۲۳۵). شمس به تنهایی و غربت خویش وقوف دارد «خدا خود مرا تنها آفرید... من غریب و غریب را کاروانسرای لایق است. مرا در این عالم با این عوام هیچ کار نیست. برای ایشان نیامده‌ام» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۲/۱ و ۸۲). غربت و بیگانگی را شمس در وجود خویش از عهد خردی و نوجوانی دریافته بود و گاه از این همه غرابت و ناهمگنی، شگفت‌زده می‌شد: «نکند پدر و مادر مرا در کودکی بر سر کوهی رها کردند و من با ددان و جانوران بزرگ شدم» (همان: ۷۷/۱). هستی منفرد شمس از چشمان پدر پنهان مانده بود. شاید برای پدر این حجم غریبی و بیگانگی قابل درک نبود، اما قابل تشخیص بود «از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجب افتاده بود. کسی از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی می‌گفت: تو اولاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری. تربیت ریاضت هم نیست و فلان نیست» (همان: ۷۷/۱). هم پدر و هم شمس هر دو به این بیگانگی و غرابت آگاه بودند: «شمس خود را **خایه بط زیر مرغ خانگی** توصیف می‌کند. شمس را وطن دریا بود و اگر پدرش نمی‌توانست در پی او به دریا درآید، از آن بود که شمس از جنسی دیگر بود و باید به آشیانه خود بازمی‌گشت» (لوئیس، ۱۳۸۶: ۱۸۷-۱۸۸؛ شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۷/۱).

در فلسفه اگزیستانسیال، انسان فرید، وجودی است درون موقعیت هستی و درگیر آن، نه وجودی انتزاعی و کلی، بلکه هستی‌مندی او در گرو/منوط به موقعیت‌مندی اوست. وجودی انضمامی (بودن در جهان^{۲۹} در تاریخ/ در زمان و...) که با خلق موقعیت‌ها و در بازی امکان‌ها، به تعبیر سارتر در برابر غوطه‌ورشدن در روی‌دادگی‌های زندگی مقاومت می‌کند و راه برون‌رفت می‌یابد (فلین، ۱۳۹۵: ۱۲۵). از مهم‌ترین انتخاب‌های شمس که هم امکان‌های بسیاری پیش‌رویش گشود و هم زیست و شناخت انفسی و سوژکتیو او را بسترسازی کرد، تقید نداشتن او به قواعد و قوالب درس و کلاس و مکتب و خانقاه بود. او در ابتدا به روایت سپهسالار، به مریدی شیخ ابوبکر

سلباف تبریزی درمی آید که در کشف القلب یگانه روزگار بود و بعد در محضر استادانی چون شمس الدین خوبی و رکن الدین سجاسی تلمذ می کند. روح بی قرار و مقام برتر او در عرفان، کلاس و استادان مذکور را بر نمی تابد و در طلب اکملی، راهی سفر می شود و اقالیم بسیاری را جست و جو می کند و به محضر ابدال و اوتاد و اقطاب و افراد گوناگون می رسد و چون سال ها گرد عالم می گردد، بدین سبب یا نظر به طیران او در عالم معنی، او را شمس پرنده، شمس آفاقی و شمس پران می گفتند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/۱۴۱، ۲۲۱، ۲۴۱ و ۸۸/۲؛ سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۷۶ و فروزانفر، ۱۳۹۷: ۸۰). علاوه بر دلیل فوق به نکته مهم دیگری باید اشاره کرد که پیوند معناداری با زیست جهان شمس و میل او به گریز از روزمرگی و روی دادگی های زندگی دارد؛ به یقین شمس دریافته بود که در اصول عام و همگانی (آموزش سلسله مراتبی و قواعد متصلب شاگردی و شیخی)، نه به مرتبه والاتری می رسد و نه روح بی قرار و پرشور او در این قیود، امکان پران شدن و فردیت یافتن می یابد. به تعبیر کیر کگور «هر شخصی در اگزستانس فرید خویش باید حقیقتی سراپا شخصی و انفسی را پذیرا باشد و درک کند. این حقیقت را نمی توان در گزاره هایی که قابل انتقال از شخصی به شخص دیگر است، بیان کرد. درست همان طور که شور و اشتیاق های خاص خود را دارد و زندگی خاص خود را سپری می کند، به همان نحو حقیقتی از آن خویش دارد» (وارنوک، ۱۳۹۳: ۲۵). او برای یک زیست اصیل و فرید، راه دشوار، طولانی و صعبی را برمیگزیند و آن کنده شدن از توده و گله انسانی است. او امکان شناخت خویش و آگاه شدن به قابلیت های وجودی و درک محدودیت ها را در فاصله گرفتن از توده مردم می داند و به صراحت تأکید می کند: «با خلق اندک اندک بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلق نیست و ندانم از ایشان چه حاصل شود؟ کسی را از چه بازهانند یا به چه نزدیک کنند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۱/۱). شمس سفر را برمیگزیند که سرشت آن، کشف، آزمون، تجربه، تنگنا، پرهیز، حرکت، شدن و پویایی است. به یقین این انتخاب، مهم ترین و ریشه ای ترین انتخاب شمس است و او را با خود بنیادینش روبه رو می کند. تمام زندگی ما انتخابی همیشگی است... سارتر حقیقت بشری را برابر با هست بودن و انتخاب کردن می داند. تکیه بر انتخاب یعنی تأکید بر هستی و بودن انسان (فلین، ۱۳۹۵: ۶۸). شمس با گریز از قیود کتاب و مکتب و پیر از شناخت آفاقی و عینی به آگاهی انفسی و سوژکتیو روی می آورد. کیر کگور تأکید می کند: قواعد ثابت و هر موضوعی که بتوان در کلاس درس تدریس کرد، در قبضه عینیت گرای است. امر عینی عبارت است از هر آنچه تحت سلطه قوانین است؛ و به مجرد اینکه در قواعد یا اصولی گنجانده و خلاصه شود اخلاق عینی می شود که قابل انتقال از استاد به شاگرد یا از پدر به پسر است (وارنوک، ۱۳۹۳: ۲۰). شمس با

انتخاب خویش در یافتن خود بنیادین و وجود اصیل، زیستی را ورای سنت‌ها و عادت‌وارگی‌ها و قوالب صوفیه برگزید. او در پی شناختی فردی و آگاهی انفسی بود که به تعبیر کیرکگور به هیچ‌روی امکان ندارد که از شخصی به شخص دیگر منتقل شود و پژوهشگران گوناگون بر آن چیزی بیفزایند. این شناخت ضرورتاً از جنس پارادوکس است و معرفت به آن مستلزم ایمان است و این شناخت بیشتر فراخور **شور و عواطف و شوریدگی** است تا عقل (همان: ۲۲-۳۲).

گریز و اجتناب از جماعت، نداشتن فروبستگی به عادت‌واره‌ها و فراروی از شاکله‌ها و طرح‌واره‌های تثبیت‌شده را در الگوی سفر شمس به دقت می‌توان ردیابی کرد. شمس ناشناس سفر می‌کرد و از شناخته‌شدن می‌گریخت. هر جا در سفر-زندگی‌اش شناخته می‌شد، مکان را ترک می‌کرد. «رفتیم به ارزنجان، از یاران جدا شدیم؛ زیرا تا نشناخته بودند خوش بود، بازی می‌کردیم و کشتی می‌گرفتیم. چون شناخته شد، آمدند که خود همه تویی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۸/۱). شمس برای حفظ جهان خویش به شدت به ناشناس و گمنام ماندن مقید بود. وضعیت مالی‌اش قابل تشخیص نبود. معلوم نبود پولدار و متعم است یا کارگر و ندارد. به روایت سپهسالار، شمس در کاروانسراها روزگار به ریاضت می‌گذراند. او جهانگردی بود که در سفرهایش گاهی با پوشیدن لباس خاص و حمل مفتاح در دستارچه قیمتی، تصویر تاجری بزرگ را به اذهان متبادر می‌کرد. گاهی معلمی و مکتب‌داری می‌کرد، گاهی گچ‌کاری و رنگ‌کاری و گاه بند شلوار می‌بافت (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۷۷؛ شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۸/۱، ۳۴۰، ۳۵۰، ۱۷/۲). علاوه بر ناشناس-ماندن، تلاش شمس برای تکیه بر دسترنج خود و گریز از الگوهای متعارف زندگی فقها و صوفیان نیز قابل تأمل است: «گفتی که شرب پیش من مکنید و آن دیگران گفتندی که ما فقها مدرسه و مسجد داریم، باک نمی‌خوریم. تو به دسترنج خود کار می‌کنی. چه باک اگر در میان بازار خوری» (همان: ۱۵۵/۲).

۱- سفر و تجربه زیسته

دائم‌السفر بودن شمس از تعابیر شمس پرنده، شمس آفاقی و شمس پران هویداست، اما نکته مهم و کلیدی، الگوی سفر-زندگی شمس است. سفر نه اتفاقی در زندگی شمس، بلکه انتخابی آگاهانه و به تعبیری دقیق‌تر خود زندگی شمس است. در الگوی سفر-زندگی شمس، مکان و مقصد بی‌اعتبار است: «مرا چه تفاوت از روم تا به شام، در کعبه باشم و یا در استنبول، تفاوت نکند» (همان: ۱۶۳/۱). اصالت با رفتن و سیورورت است و مواجهه با موقعیت‌های ناگهانی. جسارت همیشه در سفر زیستن، شهامت‌کننده‌شدن از آسایش، تن‌آسانی و امنیت‌خانه است. او خود را با

قراردادن در موقعیت‌های مرزی پیش‌بینی‌ناپذیر می‌آزماید و به چالش می‌کشد. شمس با انتخاب سفر، تنهایی، ناشناس ماندن و گمنام‌زیستن را برمی‌گزیند. این تنهایی او را از هم‌رنگی با جماعت و تقلید، حتمیت و التزام دور می‌سازد. «هر فسادى که در عالم افتاد، از این افتاد که یکى یکى را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید» (همان: ۲۶۳/۱). به عقیده کیر کگور «آدمی که در این جهان بتواند واقعاً تنها بماند... آن آدم قهرمان است... وضع اسفبار و مضحک اکثریت آدم‌ها این است که ترجیح می‌دهند در خانه خودشان در زیر زمین زندگی کنند» (اندرسون، ۱۳۹۳: ۶۵ و ۶۹). شمس پرنده الگوی انتزاعی و کلی کلان‌روایت عرفان را که زندگی را به مثابه سفر می‌داند و انسان‌ها را مسافرانی که باید به سمت امر متعالی حرکت کنند، انضمامی و درونی کرده و آن را زیست می‌کند. فلسفه اگزستانسیال با تأکید بر تجربه زیسته، بین تجربه زیسته یک شخص با کسی که تلاش می‌کند آن تجربه را توصیف کند (کسی که در آن تجربه سهم نبوده است) تفاوت بسیار قائل می‌شود. به باور هیدگر «من تنها تا آنجا که در ارتباط با نوعی خارجیت باشد، من است. خارجیتی که وقتی سامان یافت به آن چیزی بدل خواهد شد که من آن را جهان تجربه‌ام می‌نامم... من تنها تا جایی وجود دارم که در جهان هستم. اما این امر، نه صرفاً و نه حتی اساساً به آن معنا نیست که من در جهان به مانند مظلومی هستم در ظرفی. مفهوم بنیادی در اینجا مفهوم پرواست. هر چیزی در مناسبت با پروا تعریف می‌شود» (مارسل، ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۱۸). خارجیت همان برون‌شدگی در برابر ایده‌وانه‌دگی و نماندن در تنهایی هستی است و این امر محقق نمی‌شود مگر اینکه تجربه به معنای دقیق و بنیادینش در انسان محقق شود.

جورجو آگامبن^{۳۰} دو نوع تجربه را از یکدیگر متمایز می‌کند: یک نوع، تجربه‌های عام، سنتی، قابل‌روایت، انباشت‌پذیر، مفهومی و منسجم است که در واقع تجربه نیستند، بلکه حوادث سرگرم‌کننده یا غیرعادی یا پیش‌افتاده زندگی روزمره و ملال‌آورند (مثل خواندن خبر سیل در روزنامه‌ها، ماندن در ترافیک سنگین، سفر در جهان زیرین مترو، رگبار گلوله‌ها و...) که هیچ یک تجربه نمی‌شوند و به عقیده آگامبن، انسان به شدت نیاز به ویرانی این نوع تجربه دارد. تجربه دیگر، تجربه حاضر، بی‌واسطه، مستقیم، شخصی، خام، پراکنده، نامنسجم، زنده، آنی، انباشت‌ناپذیر و ناگفتنی است (آگامبن، ۱۳۹۵: ۱۴-۱۸). این تجربه که ارتباط دقیقی با معنای لغوی و اصطلاحی واژه تجربه دارد، تجربه‌ای است فردی که زیست می‌شود. تجربه در زبان انگلیسی و عربی به معنای آزمون، امتحان، کوشش، کارکشتگی، ورزیدگی، کارآموزدگی، سختی یا درد را کشیدن و تحمل کردن، چشیدن طعم و مزه کردن آمده است (آریان‌پور، ۱۳۸۴: ۴۸۶؛ معلوف، ۱۳۸۹: ۸۴؛ آذرنوش، ۱۳۹۰: ۸۰). توجه به ریشه لاتین این واژه نکته مهم دیگری را برجسته می‌کند. هم در

زبان فرانسه و هم انگلیسی واژه experience «از ریشه لاتین experientia است که به معنی گذشتن یا عبور کردن از یک فضا یا مکان است. از این منظر تجربه یک آگاهی است... از یک گشودگی به جهان پدیدار می‌شود، یک گشودگی که ذاتاً خطرناک است. expereri به لاتین به معنی امتحان کردن یا چشیدن در پیوند با واژه periculum به معنای خطر است؛ بنابراین، تجربه در هر دو معنای ممکنش چیزی است که از (ex) مواجهه‌ای ضرورتاً خطرناک با جهان بیگانه یا خارجی می‌آید» (الیری، ۱۳۹۶: ۲۵). با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی واژه تجربه، شمس به معنای دقیق کلمه سفر را تجربه کرده و زیسته است. آنچه یک تجربه را از الگوی عام و منسجم خارج می‌کند، آزمون فردی است. مزه‌مزه کردن و چشیدن مرارت‌ها و شیرینی‌هاست. وجودی که در این زیست ورزیده و کارکشته می‌شود. شمس در وجودی کردن مفهوم حرکت، از هر چیز و هر کس می‌گذرد و عبور می‌کند. او بارها و بارها خطر از دست‌دادن‌ها و گذشتن از افراد، موقعیت‌ها، شهرها و... را تجربه کرده است: فاصله گرفتن از خانواده و هم‌سالان، سفرهای بسیار به بغداد، دمشق حلب، قیصریه، آق‌سرا، سیواس، ارزروم و ارزنجان (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۳)، آزمودن و عبور کردن از مکتب پیران بسیاری چون سله‌باف تبریزی، رکن‌الدین خویی و... بیگانگی و بریدن از مردم روزگار و به‌ویژه گذشتن از مولانایی که از جنس خود شمس بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۹/۱). حدیث السفر قطعه من السقر/ العذاب بیانگر انواع مشقت، سختی و عذابی است که سفر را با جهنم و مرگ برابر می‌کند. سفر بهترین امکان برای شناخت توانایی‌ها و محدودیت‌های شمس است. نقطه بروز ترس و شهادت و چشیدن همه اتفاق‌های ناگهانی و غیرمترقبه است. یک مسافر همیشگی باید کارآزمودگی و ورزیدگی را تمرین کند و برای شمس، سفر همان آزمون و خطرپذیری است که در بطن تجربه نهاده شده است.

۲- سفر و اصالت حرکت

در اندیشه اکثر فلاسفه اگزیستانسیال، انسان، آنی نیست که اکنون هست، بلکه وجودی است که رو به آینده دارد و اصالت او در رفتن، شدن و سیورورت است؛ حرکتی که بستگی‌ها، قیود، الزام‌ها و حقیقت‌ها را به گشودگی، رهایی، امکان^{۳۱} و نفی ضرورت بدل می‌کند: رفتن از ضرورت به امکان، از روی دادگی به تعالی، از عینیت‌گرایی به شناخت انفسی. به تعبیر کیر کگور، هستی‌مندی انسان همان سیورورت‌مندی اوست (کیر کگور، ۱۳۸۵: ۳۳؛ کیر کگور، ۱۳۷۷: ۶۶-۶۷؛ فلین، ۱۳۹۵: ۱۲۵؛ اینوود، ۱۳۹۵: ۱۰۵). انتخاب شمس هم زیست متفاوت (تنهایی و شناخت مرزهای وجودی) شمس را ممکن می‌کند و هم در ماهیت خود، حرکت و شدن را دارد که یکی از مفاهیم بنیادی

تفکر عرفانی است. شمس در سفر در رفتن، بی‌قراری و شوریدگی و زیستن در سپهر باشندگی دینی را تجربه می‌کند (اندرسون، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۵؛ کارلایل، ۱۳۹۷: ۱۱۸-۱۲۰).

در فلسفه اگزیستانسیال، کلیدواژه‌هایی چون رو به آینده داشتن، وجود بالقوه انسانی، آگاهی به موقعیت‌ها، بی‌نهایت‌دانستن انسان، امکان مواجهه و تکیه بر شدن^{۳۲} در مقابل بودن^{۳۳} نشان از بازبودن سیستم، حرکت و شدن دارد. از امکانی به امکانی دیگر رفتن، از موقعیتی به موقعیتی دیگر، از کینونت به سیوروت، از انسان بودن به انسان شدن، از الزام به امکان. به تعبیر کیرکگور از آنچه هستیم به آنچه می‌توانم باشم (وال، ۱۳۴۵: ۸۵؛ مارسل، ۱۳۸۸: ۱۱۸، ۱۲۳-۱۲۴؛ وارنوگ، ۱۳۹۳: ۳۲). «انسان همواره به سوی آینده امتداد دارد و به دنبال چیزی است که هنوز نیست... انسان باشنده‌ای منزوی نیست، وجود او در-جهان-بودن است» (وارنوگ، ۱۳۹۳: ۳۱-۳۲). برای شمس، نفس راه و رفتن مهم است. در جهان شمس، کسی را که در راه است (تجربه شخصی) کسی است که لقمه از شاه می‌گیرد و کسی که در خانه می‌ماند (تجربه عام) کسی است که نان‌ریزه و استخوان از زمین برمی‌چیند. «ترا ره می‌باید رفتن، ترا با رهبر چه بحث رسد؟ ره رو ای خرا! نه آن خری که بر پول گذرد، نه از آن خر مصری که به روزی به منزل برد و همان روز باز گردد. تو نتوانی نیم منزل نیز رفتن با هزار راندن و گفتن... آنکه در مهمان‌خانه خاص پادشاه باشد، شاه لقمه می‌گیرد، در دهان او می‌نهد، محروم نباشد: این کجا و آنکه نان‌ریزه و استخوان بماند، برون در ریزند، تا سگان محروم نمانند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۴/۱-۱۲۵). شمس در تمثیل خر بر مفهوم رفتن تکیه می‌کند و به‌ویژه بر نوع رفتن. صرفاً گذشتن از معبری و بازگشتن در اندیشه شمس، معنای رفتن نمی‌دهد. راهی که شمس برگزیده است، رفتن و همیشه در راه بودن است، برگشت ندارد.

شمس انتخاب دشوار خویش را که زیستن در موقعیت آستانه‌ای است، به هیچ‌کس حتی مولانا نیز توصیه نمی‌کند. این کنده‌شدن و میل به همیشه رفتن باید در روح بی‌قرار هرکس باشد. شمس آن‌گاه که در قونیه است، برای مصلحت مولانا، رفتن و سفر را برمی‌گزیند. «اگر چنان توانی کردن که ما را سفر نباید کردن، جهت کار تو و جهت مصلحت تو، و کار هم بدین سفر که کردیم برآید، نیکو باشد؛ زیرا که من در آن معرض نیستم که ترا سفر فرمایم. من بر خود نهم سفر را جهت صلاح کار شما؛ زیرا فراق پرنده است. در فراق گفته می‌شود که آن قدر امر و نهی چه بود، چرا نکردم؟ سفر من برای برآمد کار تست. من جهت مصلحت تو پنجاه سفر بکنم. اگر نه مرا چه تفاوت از روم تا به شام، در کعبه... باشم و یا در استنبول، تفاوت نکند، الا آن است که البته فراق پخته می‌کند و مهذب می‌کند. اکنون مهذب و پخته وصال اولی‌تر یا پخته فراق؟ اینکه در وصال

پخته شود و چشم باز کند کجا و آن کجا که بیرون ایستاده بود تا کسی در پرده راه یابد؟ چه ماندن بدان که در اندرون پرده باشد» (همان: ۱۶۳/۱-۱۶۴). تفاوت کسی که برون پرده مانده و آنکه درون پرده است، تفاوت انواع تجربه‌هاست؛ تجربه زیسته‌ای که مهذب و پخته و شایسته حضور می‌کند. در جهان شمس، جاذبه و کشش چالش‌ها و خطرهای سفر حتی بر شیرینی مجاورت بر مولانا نیز می‌چربد. شاید اقامت‌گزیدن و ماندن در جوار مولانایی که فقط او کلام شمس را می‌فهمد، شمس را از جهان شخصی‌اش دور می‌کند. در کنار همه آزارها و ناآرامی‌های مریدان و شاگردان مولانا، به یقین رفتن شمس برای همیشه ارتباط متقنی با زیست متفاوت او دارد. او انسان حضر، سکون و قرار نبود. شاید به همین دلیل به فکر ازدواج نبود و پس از مرگ مشکوک کیمیاخاتون، پس از یک زندگی مشترک یک سال و اندی، از مولوی هم عبور کرد و به جهان فردی خود پناه برد. انتخاب‌های دازاین علاوه بر گستراندن امکان‌ها و موقعیت‌ها، تجربه، شناخت و آگاهی او را نیز می‌توانند افزایش دهند؛ زیرا شناخت، به نسبت ارتباط با موقعیت و منظری خاص شکل می‌گیرد. شناخت و آگاهی هیچ‌گاه، جامع و کامل نیست. اهمیت موقعیت و بودن در شرایط را - که مجالی برای بروز فردیت انسان است - هیدگر هستی در موقعیت/ جهانی، سارتر مقام انسانی، یاسپرس وضعیت محدود می‌داند.

تکیه بر رفتن و عبور کردن هم در واژه تجربه هم در ماهیت سفر، هم در وجود اصیلی که رو به آینده دارد و هم در رسیدن به معشوق مطلق شمس تجلی می‌یابد. الگوی سفر شمس و استمرار در رفتن از سویی دیگر با مفهوم مطلق جریان و تداوم می‌یابد. شمس از تنگنای هستی، تناهی امکانات و قیدهای فروبرنده، در سفر و رفتن میل به گشودگی و بالارفتن دارد. رفتن به سمت پروردگار مطلق که به تعبیر مولانا بی‌نهایت است: بی‌نهایت حضرت‌تست این بارگاه (مولوی، ۱۳۸۱: ۳۷۹/۱). چون مطلق عین گشودگی، رهایی و بی‌قیدی است، رفتن را نیز حدودمرزی نیست. برخلاف تفکر رایج و غالب که از واژه مطلق معنای ایجابی، بسته، محدود و ایستا برداشت می‌شود، این واژه در معنای لغوی و اصطلاحی هم در زبان عربی و هم انگلیسی، معنای گشودگی، رهایی، آزادبودن، بی‌قیدی و بازشدگی، روانی، نامحدود و غیرمقید دارد (معلوف، ۱۳۸۹: ۴۷۰؛ آذرنوش، ۱۳۹۰: ۵۰۳). مفهوم حرکت و میل به گشودگی و نامقید و بی‌تعیین بودن در امر نامتناهی، از جهتی دیگر دائم‌السفر بودن شمس را معنا می‌بخشد، در پیوند با خالق مطلق که عین رهایی و اطلاق و گشودگی است، رفتن، رهایی از حصار کرانمندی، امر تناهی، امور مقید و ایستاست. از این منظر، مفهوم سفر در جهان عرفان ملموس و انفسی می‌شود.

۳- موقعیت مرزی: سفر و مواجهه با مرگ

به تعبیر یاسپرس، موقعیت‌هایی مثل درد، رنج، بیماری، پیری، گناه، ترس آگاهی، سفر، یأس، تردید، شکست و مرگ، حالات وجودی و رخدادهایی هستند که سبب برهم‌ریزی زندگی روزمره، تکراری و عادت‌واره می‌شوند. در این موقعیت، این امکان وجود دارد که انسان با تغییر نگرش، فروریزی طرح‌واره‌ها^{۳۴} و فراروی از شاکله‌های ذهنی، از وجود عمومی رها شود و به امکان جهش و تعالی دست یابد (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۸۰). شمس با انتخاب سفر به‌عنوان الگوی پیش‌بینی‌ناپذیر، خود را در موقعیت آستانه‌ای قرار می‌دهد. انتخاب آگاهانه‌ای که او را با موقعیت مرزی و شکننده مواجه می‌کند و هست‌مندی او را با وابسته‌ها و ملحقات مفهومی و معنایی سفر، چون درد، رنج، بیماری، تنهایی، غربت، ترس، گرسنگی، تشنگی، ریاضت، تنگنا، پرهیز، راهزنی و مهم‌تر از همه با مرگ روبه‌رو می‌کند و به چالش می‌کشد. مهم‌ترین موقعیت بحرانی در سفر، در زمان‌های گذشته مواجهه با مرگ (در حمله راهزنان، حیوانات وحشی، گم کردن مسیر، نبود آذوقه و...) بود. «من می‌گویم تا آنجا برو، من با توام، بعد از آن خود بنگر که کدام سو امن‌تر است. از دزد و گرگ و حرامی و غیرهم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۸/۱).

در فلسفه اگزیستانسیالیسم، بنیادی‌ترین امکانی که انسان در آن به معنای واقعی تنهاست، مرگ است. از آنجا که تجربه مرگ هیچ‌گاه برای خود انسان محقق نمی‌شود و او همیشه مرگ دیگران را تجربه کرده است، بودن در موقعیت مرگ، رو به سوی مرگ داشتن، نزدیکی مرگ را چشیدن، آگاهی به تنهایی امکانات در نقطه مرگ، ترس آگاهی و... مرزهای وجود را نمایان می‌سازند و ما را به سوی امر شخصی و سوپراکتیو سوق می‌دهند. مرگ‌اندیشی/مرگ آگاهی، انسان را با خویشتن خویش روبه‌رو می‌کند. «انسان در تجربه موقعیت‌های مرزی به ناامیدی مرگباری دچار می‌شود. از نظر او [کیر کگور] ناامیدی نشان آگاهی است. هرچقدر آگاهی انسان از موقعیت‌های مرزی بیشتر باشد، نومیدی بیشتر است و امکان حرکت و جهش نیز در وضعیت‌هایی که حد نهایی طاقت بشری است، محقق می‌شود» (کیر کگور، ۱۳۷۷: ۳۶). در اندیشه عرفانی و در فلسفه اگزیستانسیال، برخلاف تفکر غالب، مرگ، دور، تلخ، نقطه پایان و مقصدی در انتهای جاده زندگی نیست، بلکه ما در بطن مرگ زندگی می‌کنیم و مرگ یکی از امکان‌های دازاین در کنار دیگر امکان‌های اوست. «اگر دازاین امکان‌های نه - هنوز خویش باشد، آنگاه مرگ هم یکی از آن امکان‌ها خواهد بود... مرگ یکی از شیوه‌های بودن است» (کالینز و سلینا، ۱۳۸۵: ۸۳).

شمس در تمام زندگی رسولان، تکه‌ها و پاره‌های مرگ را به تعبیر مولوی^{۳۵} درک کرده و چشیده است و انواع مرگ را در تنهایی خویش تجربه و زیست کرده است: بیگانگی با پدر و

همسالان، عدم مؤانست و آرامش از پیران و شیخان، غرابت با مردم شهرهای مختلف، آزار و اذیت شاگردان و مریدان مولانا، مرگ همسر و ترک مولانا (جان‌آشناترین همدم). سفر و خطرهایش، همواره شمس را در مسیر مرگ و رو به سوی مرگ نگه داشته است. سفر موقعیت بحرانی است که بستر تغییر، آگاهی و معرفت‌افزایی شمس می‌شود. «آگاهی حیاتی ما از وجود خود همانند آگاهی وجودی، از خود نیست. تنها زمانی که اندیشه مرگ زندگی را تکان می‌دهد، وجود به خود می‌آید... هر وجود مادی در پابندی به مرگ، زندگی می‌کند. از این پابندی کسی رهایی می‌یابد که در **زندگی به مرگ واقف است و به زندگی و نه به مرگ می‌اندیشد** (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۱۴۷ و ۱۴۹).

تعبیر مرگ‌اندیشی و مرگ آگاهی به معنای وقوف به مرگ است. آگاهی به مفهوم برتر غیریت، به تعبیر لویناس مرگ، مواجهه‌ای با دیگری است؛ دیگری‌ای که به دانش در نمی‌آید، یک امر بیرونی است و از حیطة آگاهی سوژه بیرون می‌ماند، برای سوژه مرگ همواره در حال نزدیک شدن است. از این منظر مرگ را می‌توان انتظار کشید (بلانشو و همکاران، ۱۳۹۴: ۹-۱۰). مرگ آگاهی و مرگ‌اندیشی شمس در توجه به تنهایی امکانات هستی و تکیه بر قدرت امر متعالی، او را مشتاق مرگ می‌کند. اشتیاقی که به باور شمس، موهبتی در جان آدمی است. این موهبت دادنی نیست، بلکه برای دریافت این روشنایی و ذوق باید تلاش کرد، جوینده بود و مهیا شد «اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ باشی، بارک‌الله فیک، مبارکت باد. ما را هم از دعا فراموش مکن و اگر چنین نور و ذوقی نداری پس **تدارک بکن و بجو** و **جهد کن** که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی چنین حالت بیابی. پس بجوی. فتمنوا الموتان کتم صادقین و مؤمنین. و چنانکه از مردان، صادقان و مؤمنان هستند که مرگ را جویان‌اند، همچنان از زنان، مؤمنات و صادقات هستند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۷/۱). این نور و روشنایی همان پذیرش دلهره و روبه‌رو شدن با آن است. به تعبیر مارسل «از لحظه‌ای که موجود منتهای با دلهره مواجه می‌شود و آن را می‌پذیرد، دلهره به طریقی تحت اختیار او درمی‌آید. و به همین اعتبار او به آگریستانس اصیل دست می‌یابد. موجود منتهای در عزم به آگریستانس اصیل دست پیدا می‌کند که به هیچ وجه به معنای آن نیست که ما را از کارهای روزمره‌مان دور می‌کند، بلکه ما را از **انقیاد** در برابر کارها یا پرواهای روزمره رهایی می‌بخشد. به این نحو که به ما امکان می‌دهد تا به این امور در روشنایی نوری حقیقی نظر کنیم. اما این نور چیست؟ می‌توان گفت که این نور از وضعیت بنیادی‌مان ساطع می‌شود؛ آن هنگام که موجودی به‌وضوح آن وضعیت را درمی‌یابد؛ موجودی که به‌جای آنکه از

دلهره روی برگرداند آن را می‌پذیرد. ولی این وضعیت پیش از هر چیز بدین قرار است: ما روبه‌مرگ داریم و محکوم به آنیم (هستی رو به مرگ)» (مارسل، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

تنهایی و غربت انسان فرید و وجود اصیلی که در کلیت غرق نشده و جزئی از گروه نیست، در مقوله مرگ، بسیار یاری‌گر اوست؛ زیرا «بودن با دیگران حالت مرگ را مستور می‌کند، اما در ترس این مفهوم برجسته می‌شود» (میولهال، ۱۳۹۶: ۸۴). در سکون و قرار، بودن در جمع، در خوشباشی‌های زندگی غوطه‌خوردن، در امر متناهی ماندن، امکان بروز به دلهره رستگاری و ترس آگاهی که لازمه اصالت دازاین است، داده نمی‌شود. مرگ آگاهی که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین موقعیت مرزی است، با ایجاد اضطراب و هراس، محدودیت‌ها، تناهی امکانات، پندارها و توهم‌های فرد را به او گوشزد می‌کند و اصیل‌نبودن و کاذب‌بودن بسیاری از ارزش‌ها و موقعیت‌ها را بر او آشکار و عریان می‌سازد.

کم‌حرفی و گزیده‌گویی شمس و انتخاب تخلص خموش / خاموش برای شمس در غزلیات، گواه و تأیید دیگری بر شیوه زیست و هستی رو به مرگ شمس است. شوریدگی، تنهایی و دلهره در جهت مرگ زیستن، انسان را به کم‌حرفی و خموشی می‌رساند. «دلهره‌ای که به هیچ‌وجه نوعی حالت عاطفی صرف نیست، وضعیت حقیقت‌مان را بر ما آشکار می‌سازد.... هیدگر به شکلی عمیق نشان می‌دهد که چگونه موجود متناهی، هراسان از اینکه خود را در مقابل تناهی ریشه‌ای‌اش می‌یابد، به سوی گمنامی پرحرفی یا وراجی روزمره‌ای که در لایه سطحی اگزستانس باقی می‌ماند، می‌گریزد یا به جانب کنجکاوی‌ای که آن هم کاملاً سطحی است» (مارسل، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۲).

درک حضور مرگ و زیستن در ساحت آن برای شمس به‌حدی ملموس و عمیق است که در انتخاب دو کار، آن کاری را برمی‌گزیند که در نسبت با مرگ لایق‌تر باشد. «این آینه‌ای روشن است که شرح حال خود درو بیایی. هر حالی و هر کاری که در آن حال و آن کار، مرگ را دوست داری، آن کار نکوست. پس میان هر دو کاری که متردد باشی، درین آینه بنگر که از آن دو کار با مرگ، کدام لایق‌تر است؟ باید بنشین: نوری صافی، مستعد، منتظر مرگ؛ یا بنشین: مجتهد در اجتهاد وصول این حال» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۷/۱). برای شمس، مرگ پایان جاده زندگی، نقطه ایستایی و سکون نیست، بلکه امکانی از جنس استمرار است. او در مرگ هم انتقال و حرکت می‌بیند. «اگر او مرادها از آن عالم دیدی، مشتاق رفتن بودی به آن عالم، پس آن مرگ، مرگ نبود، بلکه زندگی بودی. چنانکه مصطفی می‌فرماید صلی‌الله علیه که: المومنون لایموتون بل ینقلون. پس نقل دگر بود و مرگ دگر بود... نقل کردی از آن خانه به خانه بزرگ و سرای بزرگ که درو بستان باشد و آب روان، آن را مرگ نگویند» (همان: ۸۶/۱). او در ادامه سفر

زندگی به مکانی رفت که هرچه گشتند، کمتر او را یافتند. شمس تمام زندگی اش را تنها زیست و کاملاً طبیعی بود که در مرگش هم به معنای دقیق کلمه تنها باشد، مرگی شگفت و پر از ابهام. پس از مرگ کیمیاخاتون «علاوه بر طعن و آزار خلق که یک عامل عمده این خروج بود، انگیزه واقعی وی در این سفر گریز و رهایی، از ماجرای کیمیاخاتون بود و این آخرین وسوسه‌ای بود که رهایی از آن وی را از دام تعلقات آزاد می‌کرد... و این پرنده این بار نیز از قفس پریده بود و نشانی از خود باقی نگذاشته بود» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۳۰).

نتیجه گیری

زیست شمس این همانی دقیقی با معنای شمس دارد. او همچون خورشید، هستی اش بر مدار هست و نیست شدن جلو می‌رود. از هستی و موقعیتی به هستی و موقعیتی دیگر درمی‌آید. البته نیستی و کم‌شدنی که در بطن خود زایش و تولد دارد. بنیادی‌ترین دغدغه‌ای که از کلام و شیوه زیست شمس پرنده می‌توان دریافت، اجتناب او از جماعت و پرهیز از غوطه‌ور شدن در روزمرگی‌ها و روی دادگی‌های زندگی و جهان مشاع و مشترک است. تنهایی و فرید بودن شمس در دوران نوجوانی، در عدم مجانست با هم‌سالان و تفاوت نگاه و جهان او با پدر، خود را نشان می‌دهد. انتخاب‌های شمس، امکان‌ها و اتفاق‌های متفاوت و بسیاری را در زندگی اش رقم می‌زند. اولین انتخاب مهم شمس **عبور کردن و فاصله گرفتن** از ساختار آموزشی صوفیه و عدم تقید به قالب کلاس و مکتب و آموزش مرسوم بود. فراروی او از اصول همگانی و عام آموزش قالب‌مند اولین بهانه‌ای بود تا در جریان سفر معلم و استاد مطلوب را بیابد، اما به تدریج، سفر انتخاب آگاهانه و الگوی زندگی شمس شد (الگوی سفر - زندگی). دائم‌السفر بودن شمس، مکان و مقصد محلی از اعراب ندارد. همواره رفتن، شدن و صیوروت مهم است. سفر بهترین موقعیت مرزی منتخب در جهان زیسته شمس است. او در سفر غالباً همه موقعیت‌ها و وضعیت‌های مرزی را تجربه می‌کند. ماهیت سفر به‌ویژه جنس سفر در گذشته - که قطعه‌ای از جهنم تصور می‌شد - شمس را با درد، رنج، بیماری، تنهایی، غربت، ترس، گرسنگی، تشنگی، ریاضت، تنگنا، پرهیز، حمله‌های رازنان، حیوانات وحشی و مهم‌تر از همه با مرگ روبه‌رو می‌کند. او با انتخاب سفر، خود را پیوسته در موقعیت بحرانی قرار می‌دهد؛ زیستن در موقعیت‌های نزدیک به مرگ سبب می‌شود از دست‌دادن‌ها و به‌دست‌آوردن‌ها فی‌نفسه برای شمس پرنده مهم نباشد. او در سفری دائمی با محک زدن توانایی، محدودیت و امکان‌ها و شناخت مرزهای وجودی خویش از مولانا نیز می‌گذرد. مهم‌ترین ماحصل زیست سفری شمس درک مفهوم تنهایی، کنده‌شدن، عبور کردن، عدم وابستگی و

دلبستگی، صیوررت و حضور مرگ است. او در این زیست، به جد تلاش می کند که اشتیاق مرگ را در خود زندگی نگه دارد؛ اشتیاقی که او را در پیوند با خالق مطلق به اطلاق، گشودگی و رهایی می رساند.

پی نوشت

1. Individual
2. Da-zain
3. Conformity
4. Plebs
5. Kirekegaad
6. Hard
7. Niethzsche
8. Das-man
9. Hidegger
10. Transcendence
11. Boundary/Potential situation
12. Incommensurability
13. Henry Corbin
14. Rudolf Otto
15. Haman
16. Jacobi
17. Husserl
18. Merleau-ponty
19. Sartre
20. Jaspers
21. Getimmtsein

«انسان قدرتی نامحدود برای تصمیم گیری درباره وجود و عدم ندارد. او می تواند تصمیم بگیرد که بمیرد اما نمی تواند تصمیم بگیرد که به دنیا آید یا در هر شرایطی که دلش می خواهد متولد شود. او - به تعبیر هیدگر - به این جهان پرتاب شده است» (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۰۶). هیدگر در باب پرتاب شدگی و ارتباط فهم هستی با حال دازاین می گوید: «دازاین هستنده ای است که پرتاب شدگی اش از طریق حال مندی (Having a mood) به نحوی کمابیش گویا و کار کرده گشوده می گردد. فهم به نحوی هم سرآغاز و هم سرچشمه، به یافتگی (حال) تعلق دارد» (هیدگر، ۱۳۸۷: ۵۹۱).

22. Objectivity

۲۳. کیرکگور با توجه به آزادی و اختیار و انتخاب و گزینش انسان ها، آن ها را در سه سپهر باشندگی که قابل جمع نیستند، مقوله بندی می کند؛ الف) سپهر استحسانی، سپهری که آدمی برای خود و ارضای تمناهای خویش و لذت و عیش و نوش زندگی می کند. ب) سپهر اخلاقی، سپهری که آدمی به دیگران می اندیشد و برحسب همگانی ها، مطلق ها و خیر و شر می اندیشد و نه برحسب آنچه خوشایند فرد باشد و ج) سپهر دینی، سپهری که فرد از امر اخلاقی و همگانی می گذرد و عقل را کنار می گذارد و سراسر شور و عشق به خدا می شود. نمونه این سپهر حضرت ابراهیم ملقب به شهسوار ایمان است (اندرسون، ۱۳۹۳: ۹۴-۱۴۴).

24. Leap

۲۵. مرگ آگاهی و مرگ‌اندیشی در برابر غفلت از مرگ مطرح می‌شود و برخاسته از فهم در جهان بودن دازاین و مهم‌ترین وجه اگزیستانسیال (هستی معطوف به مرگ) است. آگاهی دازاین به این امکان که هر لحظه ممکن است، بمیرد به این معنی است که مردن یعنی موضع دازاین در قبال مرگ یا وجود به جانب مرگش بر تمامی زندگی او اثر می‌گذارد و آن را شکل می‌دهد. یک زندگی که در چشم‌انداز آن اثری از مرگ نباشد، چیزی جز به تعویق‌انداختن‌های بی‌پایان نخواهد بود (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۷۳).

26. Anguish

ترس آگاهی یکی از مختصات دیگر دازاین در اندیشه هیدگر، فصل انسان و اصل و اساس تقرر ظهوری اوست. ترس امری است حلولی و موضوع آن موجود یا موجودات در جهان است، اما ترس آگاهی امری متعالی است و موضوع آن بودن در جهان است. «آن چیزی که ترس آگاهی عمیقاً از بابت آن اندیشناک است، یک نوع متعین از وجود برای دازاین یا یک امکان معین برای آن نیست... آنچه ترس آگاهی از بابت آن اندیشناک است، خود بودن در عالم است» (هیدگر، ۱۳۸۷: ۳۵۲).

27. Interiosien

28. Personal

29. Bing-in-the-world

30. Giorgio Agamben

31. Possibility

32. Becoming

33. Being

34. Schema

۳۵. دان که هر رنجی ز مردن پاره‌ایست / جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ایست...

جزو مرگ ار گشت شیرین مر ترا / دان که شیرین می‌کند کل را خدا

دردها از مرگ می‌آید رسول / از رسولش رومگردان ای فضول

(مولوی، ۱۳۸۱: ۲۳۰/۱-۲۳۰/۱۲)

منابع

- آریان‌پور کاشانی، منوچهر. (۱۳۸۴). فرهنگ پیشرو آریان‌پور. جهان‌رایانه. تهران.
- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۹۰). فرهنگ معاصر عربی-فارسی. نی. تهران.
- آگامبن، جورجو. (۱۳۹۵). کودکی و تاریخ: درباره‌ی ویرانی تجربه. ترجمه‌ی پویا ایمانی. مرکز. تهران.
- ادکینز، برنت. (۱۳۹۶). «طرح افکنی‌های مرگ» در هیدگر و مرگ: در باب امکان ناممکنی دازاین در هستی و زمان» ترجمه‌ی مهرداد پارسا. شوند. تهران. صص ۳۹-۵۸.
- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. به کوشش تحسین یازجی. دنیای کتاب. تهران.
- الیری، تیموتی. (۱۳۹۶). فوکو و ادبیات داستانی: کتاب تجربه. ترجمه‌ی فرهاد اکبرزاده. آگاه. تهران.
- اندرسون، سوزان لی. (۱۳۹۳). فلسفه‌ی کیرکگور. ترجمه‌ی خشایار دیهیمی. طرح نو. تهران.
- اینوود، مایکل. (۱۳۹۵). روزنه‌ای به اندیشه‌ی مارتین هیدگر. ترجمه‌ی احمدعلی حیدر. علمی. تهران.

۱۴۸ / سفر؛ تجربه زیسته خوانش اگزستانسیالیستی از الگوی سفر-زندگی شمس پرنده

- بلانشو، موريس و ديگران. (۱۳۹۴). *ادبیات و مرگ*. ترجمه لیلا کوچک‌منش. گام نو. تهران.
- بلاکهام، ه. ج. (۱۳۶۸). *شش متفکر اگزستانسیالیست*. ترجمه محسن حکیمی. مرکز. تهران.
- برلین، آیزایا. (۱۳۸۵). *مجوس شمال: یوهان گنورک هامان و خاستگاه عقل ناباوری جدید*. ترجمه رضا رضایی. ماهی. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵). *پله پله تا ملاقات خدا: درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی*. علمی. تهران.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۲۵). *رساله فریدون بن احمد سپهسالار در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*. به تصحیح سعید نفسی. اقبال. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۶). *افسون زندگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار*. ترجمه فاطمه ولیانی. پژوهش فرزانه‌روز. تهران.
- شمس تبریزی. (۱۳۹۱). *مقالات شمس تبریز*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. خوارزمی. تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۹۷). *زندگی مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی*. کتاب پارسه. تهران.
- فلین، توماس. (۱۳۹۵). *درآمدی بر اگزستانسیالیس*، ترجمه علیرضا فرجی. ریسمان. ایلام.
- کارلایل، کلیر. (۱۳۹۷). *کیرکگو*، ترجمه محمدهادی حاجی بیگلر. علمی و فرهنگی. تهران.
- کالینز، جف و سلینا، هاوارد. (۱۳۸۵). *هیدگر: قدم اول*. ترجمه صالح نجفی. پردیس دانش. تهران.
- کیرکگور، سورن. (۱۳۷۷). *بیماری به سوی مرگ* ترجمه رؤیا منجم. پرسش. تهران.
- _____ (۱۳۸۵). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. نی. تهران.
- لوئیس. دی، فرانکلین. (۱۳۸۶). *مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب (درباره زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین محمد بلخی)*. ترجمه حسن لاهوتی. نامک. تهران.
- مارسل، گابریل. (۱۳۸۸). *انسان مسئله گون*. ترجمه بیتا شمسنی. ققنوس. تهران.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۸۹). *المنجد فی اللغة*. ذوی القربی.
- موحد، محمدعلی. (۱۳۹۱). *مقالات شمس تبریزی*. خوارزمی. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *مثنوی معنوی*. به اهتمام توفیق سبحانی. روزنه. تهران.
- میوهال، استفان. (۱۳۹۶). «میرایی بشری: هیدگر، درباره چگونگی ترسیم اماکن ناممکن دازاین» در *هیدگر و مرگ: در باب امکان ناممکنی دازاین در هستی و زمان*. ترجمه مهرداد پارسا. شوند. تهران.
- صص ۸۳-۱۰۶.
- نیکویی، علیرضا. (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی نگاه مولوی و متفکران ملل دیگر به درد و رنج بشری» به کوشش مصطفی گرجی. پژوهشگاه علوم انسانی. تهران. صص ۶۳-۷۵.
- وارنوک، مری. (۱۳۹۳). *اخلاق و اگزستانسیالیسم*. ترجمه مسعود علیا. ققنوس. تهران.
- وال، ژان آندره. (۱۳۴۵). *اندیشه هستی*. ترجمه باقر پرهام. طهوری. تهران.

هیدگر، مارتین. (۱۳۹۰). «۱۵- زاین و زمانبندی» در مرگ. مجموعه مقالات ارغنون. ترجمه محمد سعید خیالی کاشانی. سازمان چاپ و انتشارات. تهران. صص ۲۳۵-۲۷۲.

یاسپرس، کارل. (۱۳۷۴). *زندگی‌نامه فلسفی من*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. مجموعه سپهر اندیشه. تهران. _____ (۱۳۹۳). *عالم در آینه تفکر فلسفی*. ترجمه محمد عبادیان. پرشش. آبادان.

References

- Arianpour Kashani, Manouchehr. (1384). *Arianpour Advanced Dictionary*. Jahan Rayaneh. Tehran.
- Azarnoush, Azartash. (1390). *Contemporary Arabic-Persian Dictionary*. Ney. Tehran.
- Agamben, Giorgio. (1395). *Childhood and History: About Destruction of Experience*. Pouya Imani (trans.). Markaz. Tehran.
- Edkins, Brandt. (1396). "Death Projections" in *Heidegger and Death: On the Possibility of Dasein's Impossibility in Being and Time* Mehrdad Parsa (trans.). Shavand. Tehran. Pp 39-58.
- Aflaki Al-Arefi, Shamsaldin Ahmed. (1362). *Manageb al-Arefin*. Edited by Tahsin Yaziji. Donyay-e-Ketab. Tehran.
- O'Leary, Timothy. (1396). *Foucault and Fiction: The Experience Book*. Farhad Akbarzadeh (trans.). Agah. Tehran.
- Anderson, Suzanne Lee. (1393). *Kierkegaard's Philosophy*. Khashayar Deihimi (trans.). Tarh-e-Nou. Tehran.
- Inwood, Michael. (1395). *Heidegger: A Very Short Introduction*. Ahmed Ali Heidar (trans.). Elmi. Tehran.
- Blanchot, Maurice et al. (1394). *Literature and Death*. Leila Kouchakmanesh (trans.). Gam-e-Nou. Tehran.
- Blackham, H.J. (1368). *Six Existential Thinkers*. Mohsen Hakimi (trans.). Markaz. Tehran.
- Berlin, Isiah. (1385). *The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*. Reza Rezaee (trans.). Mahi. Tehran.
- Zarinkoub, Abdolhossein. (1375). *Step by Step to Visit God: On Life, Thought, and Journey of Rumi*. Elmi. Tehran.
- Sepahsalar, Fereydon bin Ahmed. (1325). *Fereydon bin Ahmed Sepahsalar Treatise on Rumi's Behavior*. Edited by Saeed Nafisi. Egbal. Tehran.
- Shaygan, Dariush. (1386). *New Enchantment: Patchwork Identity and Mobile Thinking*. Fatemeh Valiani (trans.). Pazhouhesh Forozan rouz. Tehran.
- Shams Tabrizi. (1391). *Shams Tabrizi's Articles*. Edit and Commentary by Mohammad Ali Movahed. Kharazmi. Tehran.
- Forozanfar, Badi' alzaman. (1397). *Life of Molana, Jalal al-din Mohammad Balkhi known as Molavi*. Parseh Book. Tehran.
- Flynn, Thomas R. (1395). *Existentialism: A Very Short Introduction*. Alireza Faraji (trans.). Risman. Ilam.
- Carlisle, Clare. (1397). *Kierkegaard*, Mohammad Hadi Haji Beiglou. Elmi va Farhangi. Tehran.
- Collins, Jeff and Selina, Howard. (1385). *Introducing Heidegger: A Graphic Guide*. Saleh Najafi (trans.). Pardis Danesh. Tehran.
- Kierkegaard, Søren. (1377). *Sickness unto Death*. Roya Monajjem (trans.). Porsesh. Tehran. (1385). *Fear and Trembling*. Abdolkarim Rashidian (trans.). Ney. Tehran. _____
- Lewis D., Franklin. (1386). *Rumi: Past and Present, East and West (On Life, Mysticism, and Poetry of Jalal al-Din Mohammad Balkhi)*. Hassan Lahouti (trans.). Namak. Tehran.
- Marcel, Gabriel. (1388). *Problematic Man*. Bitā Shamsini (trans.). Qoqnous. Tehran.
- Malouf, Louis. (1389). *Al-Monjed fi Al-Loghat*. Zovi al-Ghorbi.
- Movahed, Mohammad Ali. (1391). *Shams Tabrizi's Articles*. Kharazmi. Tehran.

- Molavi, Jalal al-din Mohammad. (1381). *Masnavi Ma'navi*. Edited by Tofiqh Sobhani. Rouzaneh. Tehran.
- Mulhall, Stephen. (1396). "Mortality of Man: Heidegger, On the Manner of Tracing Impossible Places of Dasein" in *Heidegger and Death: On the Possibility of Dasein's Impossibility in Being and Time*. Mehrdad Parsa (trans.). Shavand. Tehran. pp 83-106.
- Nikoe, Alireza. (1388). "A Comparative Study of Rumi's View and Other Nations' Thinkers to Human Suffering". Edited by Mostafa Gorji. Humanities Research Institute. Tehran. pp 63-75.
- Warnock, Mary. (1393). *Ethics and Existentialism*. Masoud Olia (trans.). Qoqnous. Tehran.
- Wahl, Jean Andre. (1345). *Philosophy of Existence*. Bagher Parham (trans.). Tahouri. Tehran.
- Heidegger, Martin. (1390). "Da-Sein and Timing" in *Death*. Arghanon Article Collection. Mohammad Saeed Khiali Kashani (trans.). Sazman Chap va Entesharat. Tehran. pp 235-272.
- Jaspers, Karl. (1374). *My Philosophical Biography*. Ezatollah Foladvand (trans.). Sepehr Andishe Collection. Tehran.
- (1393). *The World in Philosophical Thinking's Mirror*. Mohammad Ebadian (trans.). Porsesh. Abadan.

Journey: The Lived Experience An Existentialist Reading of Life-Journey Model of Flying Shams¹

Negin Binazir²

Received: 20/10/ 2019

Accepted: 08/01/2020

Abstract

Dasein is a lonely, individualized human who releases himself from both inauthentic being and immersion in mass crowd (Kierkegaard), horde (Nietzsche) and Das Man (Heidegger) with his own choices, and prepares many possibilities and situations against requirement, certainty, and necessity for himself too; the possibilities that separate him from happenings of life and move him towards transcendence. Boundary/crisis situations like pain, suffering, despair, failure, fright, journey, ageing, death, and so on are the best conditions for confronting the self and existential borders; fragile situations which by disintegrating fixed mindsets, established schemes, and packed experiences pave the way for taking a leap towards self-understanding. The present article explores the life-journey model of flying Shams considering existentialist philosophy key concepts (authentic self, individuality, choice, possibility, lived experience, movement, boundary situation, journey, and death). By analyzing quotations and manner of living of Shams, it explicates the ways by which Shams experiences and lives the journey as life, with a conscious choice, and in this inner experience and personal world (Sartre) breaks himself off from everydayness and mediocrity and moves continuously towards the transcendent and infinite with consciousness, self-knowledge, and subjectivity. Journey is the best option for Shams to remain anonymous, non-adherent to repetitive and public norms and forms, and to experience boundary situation. One of the most important boundary situations, which is more likely to encounter during a journey, is understanding the death presence as the most fundamental option of Dasein. In moving towards death, Shams experiences existential development, desires death, and also by observing the instability of possibilities and finite affairs of existence his faith to absolute truth becomes harder and firmer.

Keywords: Existentialism, Individuality, Lived Experience, Journey, Shams Tabrizi.

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.28812.1854

² Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Guilan, Guilan, Iran, neginbinazir@yahoo.com

کتاب تحقیقات از خواجه محمد پارسا و آرای عرفانی و کلامی وی^۱

تقی اژه‌ای^۲
غلامعباس صائب^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

نسخه خطی تحقیقات از جمله مهم‌ترین آثار خواجه شمس‌الدین جلال‌الدین ابوالفتح محمدبن محمدبن محمود حافظی بخاری (۷۴۹-۸۲۲) ملقب به خواجه محمد پارسا - دومین خلیفه خواجه بهاء‌الدین محمد نقشبند، بنیان‌گذار سلسله نقشبندیه - است. این کتاب از حیث سادگی، روانی و توانایی انتقال موضوعات و مفاهیم عرفانی و کلامی، جایگاهی ویژه دارد. این کتاب که هنوز به صورت نسخه خطی در دسترس است، حاوی مطالب عرفانی و کلامی است که به منزله آینه‌ای روشن، فضای عرفانی روزگاران پیشین را به خوبی برای پژوهشگران ترسیم می‌سازد. مسائل بنیادین این اثر عبارت‌اند از: اصطلاحات عرفانی، اصول تعلیم طریقت نقشبندیه، سخنان عرفای نامی مانند جنید، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، نود و نه اسم و صفت الله و بیان کاربرد آن‌ها، آیات و احادیث و... از

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.27566.1803

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ t.ejeh@ltr.ui.ac.ir

^۳ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ ghaseb@ltr.ui.ac.ir

این اثر تاکنون شش نسخه به وسیله نویسنده همین سطور، برای تصحیح آن گردآوری شده؛ زیرا تا امروز هیچ گونه تصحیح و بازخوانی‌ای از آن انجام نشده است. این مقاله ضمن معرفی این نسخه خطی، نکات برجسته عرفانی و کلامی در آن و دیگر آثار خواجه محمد پارسا را بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: خواجه محمد پارسا، تحقیقات، نسخه خطی، عرفانی و کلامی، فنا و بقا.

مقدمه

پیشرفت‌های انسانی در حوزه‌های گوناگون علمی، حاصل انتقال دانش و اندیشه‌های بشری در بستر تاریخ است که فقط از راه نوشتار به دست می‌آید. بدین‌رو، میراث‌های مکتوب و به تعبیری نسخه‌های خطی، ذخیره فرهنگی و علمی هر کشور با تمدن کهن است. ایران به گواهی نسخ خطی بی‌شماری که در کتابخانه‌های دنیا نگهداری می‌شود، یکی از بزرگ‌ترین سرزمین‌های صاحب تمدن و علم به‌شمار می‌آید. یکی از مهم‌ترین راهکارها برای حفظ فرهنگ و تمدن ایران اسلامی، نشر و تصحیح نسخه‌های خطی در قالبی صحیح و به دور از تحریف است. این آثار مکتوب در حقیقت کارنامه اصالت و هویت این تمدن کهنسال است که می‌تواند از حقایق گوناگون زندگی فردی و اجتماعی افراد در دوره‌های پیشین، اعم از دین و مذهب، آداب و رسوم، زبان و فرهنگ و ادبیات پرده بردارد.

خواجه محمد پارسا در سال ۷۴۹ در بخارا متولد شد (کاشفی، ۱۳۵۶: ۶۲). نسیب به عبدالله بن جعفر طیار می‌رسد (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۴/۴). وی آغاز عمر را به طلب علم گذرانید و از علوم شرعی به‌ویژه تفسیر، حدیث و عرفان مایه بسیار اندوخت (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۷۴). او دومین خلیفه بهاء‌الدین محمد نقشبند است و لقب پارسا را نیز از وی گرفت (کاشفی، ۱۳۵۶: ۵۷). خواجه محمد پارسا تألیفات بسیار دارد و از اغلب آن‌ها نسخ خطی در کتابخانه‌های دنیا موجود است. برخی از این آثار عبارت‌اند از: *فصل الخطاب* (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۳۴)، *تحقیقات، انیس الطالبین، قدسیه، محبوبیه، رساله کشفیه، ترجمه و تفسیر فاتحه‌الکتاب، رساله در تحقیق زمان و مکان* (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۷۲)، *تفسیر (نفیسی، ۱۳۴۴: ۲۸۱)*، *شرح فصوص‌الحکم، کلمات خواجه پارسا، سخن راست، رمزالاتطاب، رباعیات* (منزوی، ۱۳۷۴: ۱۹/۱) و *رساله در ذکر ۷۲ فرقه اسلام* (شیرانی، ۱۹۶۳: ۲۸۵/۲). خواجه محمد پارسا در سال ۸۲۲ درگذشت و در جوار قبر عباس (رض) به خاک سپرده شد. نسخه خطی تحقیقات که اثری است عرفانی از او، به زبانی ساده و به دور از ابهام و پیچیدگی کلامی از سده نهم هجری بر جای مانده است. احیای این اثر و تحقیق و پژوهش

عرفانی در آن و دیگر آثار عرفانی خواجه محمد پارسا به دلیل اینکه از چهره‌های شاخص و یکی از خلفای خواجه بهاء‌الدین نقشبندی است و با تألیف آثار متعدد، خدمات شایانی به این طریقت عرفانی ایرانی-اسلامی کرده است، ضروری به نظر می‌رسد.

ضرورت و پیشینه پژوهش

نسخه خطی تحقیقات، به دلیل منزلت و جایگاه رفیع عرفانی مؤلف آن، خواجه محمد پارسا اهمیت بسیار دارد؛ به‌ویژه اینکه از خلفای بهاء‌الدین محمد نقشبند بوده و نقش مؤثری در اعتلای طریقت نقشبندی که یکی از طریقه‌های مطرح در عرفان اسلامی است، داشته است. تحقیقات شامل مسائل عرفانی، کلامی، اصول و تعالیم نقشبندی و مهم‌تر از همه، حاوی آیات، احادیث و سخنان عرفای بزرگی مانند جنید، حلاج، ابوالحسن خرقانی و... است. دیگر اینکه در پژوهش‌های عرفانی به آثار خواجه محمد پارسا به‌ویژه نسخه خطی تحقیقات که از امهات آثار عرفانی وی است، کمتر استناد شده و تاکنون پژوهشی جامع از این اثر و دیگر آثار عرفانی وی صورت نگرفته است. شایان ذکر است که از این کتاب، شش نسخه خطی در کتابخانه‌های مجلس شورای اسلامی، ملی، آستان قدس رضوی و کتابخانه گنج‌بخش پاکستان نگهداری می‌شود.

تبیین جایگاه تحقیقات

جایگاه تحقیقات در بین دیگر آثار خواجه محمد پارسا

خواجه محمد پارسا تألیفات بسیار دارد. از اغلب آن‌ها نسخ خطی، در کتابخانه‌های جهان موجود است و تعدادی از آن‌ها به زیور طبع آراسته شده است. آثار وی را از جهت موضوع و محتوا می‌توان به چهار دسته عرفان و تصوف، تفسیر، حدیث، کلام و اعتقادات تقسیم‌بندی کرد. از میان آثار دیگر وی، رساله قدسیه بیش از دیگر آثار وی شناخته شده است. این رساله سخنان خواجه بهاء‌الدین نقشبند، مراد خواجه محمد پارساست که وی آن را شرح کرده و به‌طور کامل از آن خواجه پارسا نیست (منزوی، ۱۳۴۸: ۱۳۹/۲). فصل الخطاب مفصل‌ترین اثر وی به‌شمار می‌رود، از نظر مطالب و مضامین عرفانی، دارای وحدت موضوعی نیست و به‌طور مشروح به مباحث کلامی نیز پرداخته است (مسگر نژاد، ۱۳۸۱: ۱-۲). در انتساب انیس الطالبین و عدة السالکین که در مقامات خواجه بهاء‌الدین است به خواجه پارسا تردیدی وجود دارد که آیا این اثر، از خواجه پارساست یا صلاح‌الدین مبارک بخاری. برای اثبات این موضوع مباحثی صورت گرفته است (ر.ک. موله، ۱۹۵۹: ۴۱؛ طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۷۴). از آثار عرفانی وی چون مسئله در ورد، محبوبیه، رساله در

تحقیق زمان و مکان، یا اطلاعات چندانی در دست نیست یا اینکه بسیار خلاصه و در حدود هشت صفحه‌اند (ر.ک. گلچین معانی، ۱۳۳۵: ۵/۱۷۷؛ درایتی، ۱۳۸۹: ۱۶۷/۹؛ طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۷۳) یا اینکه مانند سخن راست، خود بخشی از فصل الخطاب هستند. دیگر آثار عرفانی خواجه نظیر رساله در باب قصیده ابن فارض و شرح فصوص الحکم نیز مانند رساله قدسیه، شرح سخنان دیگران است و مضامین و موضوعات آن از آن خواجه پارسا نیست. بنا به دلایلی که بیان شد، از میان آثار عرفانی مذکور، فقط تحقیقات اثری مستقل و عرفانی است. همه موضوعات و مضامین این اثر برگرفته از اندیشه و افکار خواجه پارساست؛ حتی در تبیین آموزه‌های فرقه نقشبندیه، کاملاً متکی به گفته‌های پیشینیان نیست و نظر خود را اعمال می‌کند (پارسا، ۹۷۱: ۸۰). این اثر بعد از فصل الخطاب که وحدت موضوعی ندارد، مفصل‌ترین اثر خواجه پارساست و بیش از دیگر آثار او دارای نسخ خطی است و برخلاف دیگر آثار وی که غالباً زمان نگارش آن‌ها معلوم و مشخص نیست، تمام نسخه‌های خطی تحقیقات، دارای تاریخ کتابت هستند (ر.ک. منزوی، ۱۳۴۸: ۱۳۹۲/۲؛ طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۷۴).

روش خواجه پارسا در نقل مطالب تحقیقات (بینامتنیت)

پایندی نویسندگان متون عرفانی به سنت روایت سبب شده است تا اقوال و حکایت‌های بسیاری در بیشتر منابع، با اندک تفاوت‌هایی دیده شود. در این صورت، قدیمی‌ترین اثری که حکایت یا سخن مورد نظر را نقل کرده باشد، مأخذ اصلی متون بعدی به‌شمار می‌آید و تشخیص چنین امری بسیار دشوار و گاه غیرممکن است؛ بنابراین، وجود عبارت‌ها و مضامین مشترک در تحقیقات و دیگر متون عرفانی را نمی‌توان دلیلی بر ترجمه لفظ به لفظ خواجه از این آثار دانست.

به بیان زرین کوب، «آنچه در نقد ادبی مسئله نفوذ و تأثیر نام دارد و در واقع شهرت و قبول عام را در مورد آثار ادبی نشان می‌دهد، با مفهوم تقلید و آنچه نزد ادبا گاه عنوان تتبع اسلوب و جوابگویی به آثار دیگران خوانده می‌شود، به‌مثابه دو روی یک سکه محسوب می‌شود و گویی نفوذ، صورت ناخودآگاه تقلید و تقلید، شکل آگاهانه تسلیم به نفوذ است. مسئله تأثیر در نقد ادبی غالباً در محدوده ادبیات قومی و بین افراد و نسل‌های متفاوت در قلمرو ادبیات زبان واحد مطرح می‌شود. با وجود این، وقتی دو پدیده ادبی را که این یک از آن دیگر تقلید می‌کند یا به‌هر حال تحت نفوذ آن به‌وجود می‌آید، تفاوت زبان از یکدیگر جدا می‌سازد. لازم نیست رابطه تقلید و نفوذ بلاواسطه باشد و هیچ مانعی نیست که به هر صورت آن یک که پذیرنده نفوذ محسوب است از طریق واسطه‌ای با آنچه منبع نفوذ یا مأخذ تقلید اوست مربوط شده باشد. این نکته در مورد دو

اثر ادبی که به زبان واحد و قلمرو ادبی مشترک مربوط باشند، هم صادق است» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۲۵). نتیجه اینکه اگر این تأثیر در محدوده دو زبان صورت گیرد، ادبیات تطبیقی و اگر در قلمرو یک زبان واحد انجام پذیرد، بینامتنیت است.

بینامتنیت اصطلاحی است که، ژولیا کریستوا (۱۹۴۱) منتقد ادبی و نشانه‌شناس بلغاری در دهه ۱۹۶۰ میلادی، آن را برای هر نوع ارتباط میان متن‌های گوناگون مطرح کرد (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۶). رابطه بینامتنیت شامل سه نوع صریح، غیرصریح و ضمنی است. اگر نویسنده متن دوم، مرجع و منبع متن نخست را پنهان نکند، رابطه بینامتنیت صریح و اگر مرجع خود را پنهان سازد، از نوع بینامتنیت غیرصریح خواهد بود، اما گاه نویسنده متن دوم، قصد پنهان کاری مرجع خود را ندارد و ردپایی از متن نخست را بر جای می‌گذارد. این نوع رابطه میان دو متن، بینامتنیت ضمنی است (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۷).

مؤلف تحقیقات با نویسندگان رساله قشیریه، *اللمع فی التصوف، کشف المحجوب و شرح تعرف*، از نظر آرا و اندیشه‌های عرفانی و مذهب و مسلک و تعلقشان به مکتب کلام اشعری که مبنای عقیده بر جبر است، اشتراکات بسیاری با هم دارند. این در حالی است که این آثار قرن‌ها با یکدیگر فاصله دارند. تنها هدف نویسندگان این گونه آثار، انتقال و القای معنا و مفاهیم بوده است؛ هرگز خود را مقید به لفاظی و ظاهرپردازی نکرده‌اند و در تحقیقات به تبعیت از نشر عارفانه و نزدیک به سبک دوره اول، صنعت‌پردازی‌ها در حد بسیار اندک به کار رفته که آن هم بنا به ضرورت بوده است و هدف مؤلفان آن آثار از جمله تحقیقات، از به کارگیری آن صنایع ارشاد و هدایت‌گری است. از این رو پیداست که تحقیقات می‌تواند با آثار پیشین، جنبه‌های مشترک بسیاری داشته باشد که مبتنی بر اشتراک آرا و عقاید خواجه محمد پارسا با قشیری، هجویری، مستملی بخاری و غزالی و دیگر صوفیان در باب احوال و اندیشه‌ها و آثار عارفان و بزرگان صوفیه است. ایشان کوشش‌های بسیاری درباره شناخت صوفیان، آفرینش و تعریف اصطلاحات عرفانی انجام داده‌اند و توانسته‌اند ارتباطی قوی در میان صوفیان دوره قبل و هم‌زمان خود با بزرگان اهل تصوف در دوره‌های بعد ایجاد کنند. مؤلف تحقیقات تمام همت خویش را به کار برده تا بسیاری از آرا و اندیشه‌های صوفیان گذشته را تجدید کند و در طرح موضوعات مختلف، آرا و اندیشه‌های خود را نیز مطرح سازد و این همان چیزی است که از آن به بینامتنیت تعبیر می‌شود (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۶).

بسامد فراوان استفاده خواجه از مطالب شرح *التعرف لمذهب اهل تصوف*، در تحقیقات بیانگر استقبال وی از این اثر است. این گونه تقلید را می‌توان بینامتنیت ضمنی دانست که مؤلف متن دوم یعنی پارسا، قصد پنهان کاری بینامتن خود را ندارد:

«بعضی از بزرگان از ابراهیم خواص پرسیدند که تصوف تو را به کجا رسانید، گفت که به مقام توکل، گفت هنوز در عمارت باطن سعی می کنی، به توحید صرف کی رسی، یعنی توکل تو بر حق، برای نفس است، تا مکروهی بدو نرسد (پارسا، ۹۸۷: ۲۵۰؛ مستملی، ۱۳۰۶/۳).

دیگر اینکه خواجه محمد پارسا، در تحقیقات بارها از غزالی نام می برد و می گوید: قال حجه الاسلام، و پس از آن سخنان وی را بیان می کند. به عبارت دیگر، کلام پارسا همان چیزی است که، از آن تعبیر به بینامتنیت صریح می شود؛ زیرا مرجع و منبع متن نخست یا پیش متن را به صراحت بیان می کند (ر.ک. نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۷):

«قال حجه الاسلام، ذکر تخمی است که چون دل فارغ از دنیا و اندوهگین و شکسته یابد در وی اثر عظیم کند و آن دل توانگر که به دنیا شاد باشد و از سنگ سخت تر، هر چند جهد کند، از ذکر حلاوت نیابد» (پارسا، ۹۸۷: ۲۰۱).

همچنین مؤلف تحقیقات در جای جای این نسخه خطی، اصطلاحاتی را تعریف می کند و هیچ نشانه ای به جای نمی گذارد که بتوان به پیش متن یا مرجع آن پی برد. به عبارت دیگر بینامتنیت غیر صریح را به کار می برد:

«بعضی گفته اند که ایمان و اسلام یکی است و بعضی فرق کرده اند (پارسا، ۹۸۷: ۱۷۷). همین سخن در شرح تعرف این گونه دیده می شود: گروهی از ایشان ایمان و اسلام هر دو یکی دانسته اند و گفته اند دو نام است» (مستملی، ۵۳۶/۲).

۲. جایگاه خواجه محمد پارسا در طریقت نقشبندیه

خواجه بهاءالدین بعد از خود دو تن از یاران برجسته اش خواجه علاءالدین عطار و خواجه محمد پارسا را جانشین خود ساخت. بعد از درگذشت بهاءالدین محمد، ملازمان وی از جمله پارسا به خواجه علاءالدین عطار پیوستند. بعد از آنکه علاءالدین عطار دار فانی را وداع گفت، همه بار هدایت و ارشاد طریقه نقشبندیه بر دوش پارسا قرار گرفت. وی وارث مقام ارشاد در بخارا شد و ریاست نقشبندیان را در آن دیار به عهده گرفت (عابدی، ۱۳۷۰: ۳۱۶). پارسا زمانی مسئولیت ارشاد طریقت نقشبندیه را بر عهده گرفت که این طریقت دوره شکل گیری و تثبیت را سپری کرده و در گستره جغرافیایی رواج یافته بود؛ عده زیادی از قشرهای مختلف، خاصه پیشه‌وران و بازرگانان در شمار پیروان آن درآمده بودند و دایره نفوذ آن در قلمرو تیموریان چنان گسترش پیدا کرده بود که در مسائل فرهنگی، اجتماعی و حتی سیاسی تیموریان نقشی تأثیرگذار ایفا می کرد. در این شرایط،

پارسا وظیفه‌ای بس سنگین برعهده داشت. در دوره‌ای که او این طریقه را هدایت می‌کرد، دست به انجام کارهایی زد که موجب شد جایگاه نقشبندیه ارتقا یابد و سیر تکاملی را آغاز کند که در جامعه آن روزگار منشأ آثار گسترده اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی شد. البته پارسا در زمان شکل‌گیری نقشبندیه، یعنی در دوره خواجه بهاء‌الدین نیز نقش تأثیرگذاری برعهده داشت و همراه او دیگر یاران برجسته محمد نقشبند در تثبیت و ترویج آن سخت کوشیدند. بدین سبب او در میان نقشبندیه تنها کسی است که هم در زمان پیدایش در تثبیت و شکل‌گیری نقشبندیه تأثیرگذار بود و هم بعد از خواجه نقشبند به‌عنوان پیر این طریقه در استوارساختن ارکان و ترویج آن سخت کوشید. وی مریدانی چون ابونصر پارسا - که پایه علوم شریعت را به والد بزرگوار خود رسانیده بود و پس از پدر جانشین و خلیفه وی شد - خواجه علاء‌الدین غجدوانی، خواجه شاه مسافر خوارزمی و مولانا شیخ محمد مغاندی را تربیت کرد (جامی، ۱۳۷۰: ۴۰۴) و آثاری در تصوف و عرفان و سلوک و حکمت را برای نقشبندیان بر جای نهاد. از این نظر وی در این طریقه جایگاهی کم‌نظیر پیدا کرد و در تداوم رونق و ترویج آن سهم زیادی برعهده گرفت.

۳. آرا و عقاید عرفانی و کلامی خواجه پارسا

علما گفته‌اند که سخن را نمی‌توان ابتدا به ساکن تفهیم کرد و هر سخنی دارای هدفی (حال و مقام) است که از یک سو مدخل و باب آن موضوع خاص است و از دیگر سو آینه تمام‌نما یا ناقص اندیشه گوینده یا نویسنده کتاب است. هرچند مطالب کتاب از خود مؤلف نباشد، او در انتخاب، تفکر خود را بازمی‌نماید. پارسا هرچند به‌طور صریح در غالب موارد، آرا و عقاید خود را بیان نکرده است، با استناد به اینکه وی به‌نوعی با افکار و اندیشه‌های شخصیت‌های مذکور، در آثار خود همسویی و هم‌صدایی کرده است می‌توان نقل‌قول‌های وی را دال بر نوع آرا و اعتقادات کلامی و عرفانی وی دانست.

آرای عرفانی

در آغاز پرداختن به آرا و اندیشه عرفانی خواجه محمد پارسا باید گفت وی برای بیان سخن درباره صوفی و صوفیه به کلام ابوالحسن نوری: «لیس التصوف رسوماً و لا علوماً ولکنه اخلاق» تأسی می‌جوید و می‌گوید: اگر تصوف رسوم بودی به مجاهدت حاصل شدی، و اگر علوم بودی به تعلم به دست آمدی ولکن اخلاق است، و فرق میان رسوم و اخلاق آن بود که رسوم فعلی بود به تکلف اسباب، چنانکه ظاهر بخلاف باطن بود و فعل از معنی خالی، و اخلاق فعلی بود محمود

بی تکلف و ظاهر موافق باطن بود و باطن از دعوی خالی (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۳۷). از همین شروع می‌توان با به کار رفتن سخنان عرفای بزرگ و مصطلحات ایشان در آثار پارسا به اندیشه عرفانی وی پی برد.

نگاه خواجه پارسا به اصطلاحات صوفیه: از آنجا که علوم ایشان علوم مکاشفات و مشاهدات است و علم الهی نه حفظی، مصطلحات و کلمات ایشان نیز مناسب نعوت و احوال و اوصاف کمال ایشان است. در حقیقت روش این زنده‌دلان آگاه، روش حضرت رسول و روش صحابه و تابعین است (مسگرنژاد، ۱۳۶۶: ۳).

زهد

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمودند: زهد آن است که باک ندارد از آنکه تمام دنیا کافری خورد یا مؤمنی (پارسا، ۹۸۷: ۲۰۱). از نظر خواجه پارسا، زاهد کسی است که از دنیا و آخرت فقط خدا را طلب می‌کند و دنیا را گذران می‌بیند؛ بنابراین چنین دنیایی در چشم وی حقیر و بی‌ارزش است؛ درحالی‌که این زاهد عارف می‌اندیشد آخرتی وجود دارد که هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد، فنا و نیستی راهی به آن ندارد و برای همیشه باقی است. و چون می‌داند که مرگ فرامی‌رسد و از انسان چیزی به جای نمی‌ماند، زهدورزی را پیش می‌گیرد و آخرت را بر این دنیای حقیر، ترجیح می‌دهد و آن را برمی‌گزیند. ناگفته نماند که وی معتقد است که زاهد باید قادر به به‌دست آوردن مال دنیا باشد و آن را در جایگاه اصلی خود به کار گیرد، و گرنه زهد وی بی‌معنی خواهد بود. خواجه پارسا می‌اندیشد کسانی که خود را زاهد می‌دانند و زهد را پیشه خود ساخته‌اند، یا برای رهایی از عذاب آخرت زهد می‌ورزند که این‌گونه زهد ورزیدن را زهد خایفان گویند. یا به طمع پاداش آخرت زهد می‌ورزند که زهد ایشان از زهد خایفان کامل‌تر است؛ زیرا این نوع زهد سرانجام به محبت می‌انجامد. در آخر اینکه گروهی فقط و فقط به خاطر دوستی با حق زهد می‌ورزند. ایشان نه ترسی از عذاب آخرت دارند و نه امید دستیابی به بهشت را در سر می‌پرورانند. زهد حقیقی زهد ایشان است. اینان وجه معاش خود را از راه حلال به‌دست می‌آورند؛ زیرا به قول زاهدی: اصل همه زهدها حلال خوردن است.

خواجه پارسا سرانجام با استناد به خوابی که امام اعظم ابوحنیفه می‌بیند و پیامبر (ص) در خواب با وی سخن می‌گویند، آخرین نظر خود را چنین بیان می‌کند: زاهد کسی است که به اندک مال دنیا قناعت می‌کند، در میان مردم زندگی می‌کند، به عزلت روی نمی‌آورد؛ زیرا موصوف بودن به این صفات احیای سنت پیامبر است (پارسا، ۹۸۷: ۲۰؛ مسگرنژاد، ۱۷۷، ۴۲۲: ۱۳۶۶).

مراقبه

مراقبه، پاسبانی و نگاهداشت تن است، مثل کسی که چیزی به شریک خود بسپارد، و با وی شرط کند که مواظب و مراقب آن چیز باشد. اصل و اساس مراقبه آن است که انسان بداند خدای تعالی مطلع بر سخنان اوست و از ظاهر و باطن اندیشه و عملش آگاه است. حال هر کس به این درجه از آگاهی برسد و این شناخت را به دست آورد، ظاهر و باطنش مؤدب می‌شود (مسگر نژاد، ۱۳۶۶: ۱۶۵). علامت درستی مراقبه، موافقت آن با احکام الهی است و این مراقبه در صورتی تداوم می‌یابد که سالک قطع علائق کند، صبر بر مخالفت نفس کند و از صحبت اغیار، احتراز ورزد. به گفته پارسا «مداومت بر مراقبه طریقی است موصول به حقایق» (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۴۲). از نظر وی مراقبه دو وجه دارد و مراقبان دو گروه‌اند: یکی مراقبه صدیقان؛ صدیقان دلشان غرق در عظمت و بزرگی خداست و در آن جایی برای التفات به جز خدا وجود ندارد. دل اینان در برابر اهمیت حق شکسته و مدهوش است. صدیقان چنان در وجود حق غرق‌اند که اگر با ایشان سخنی گفته شود، نشنوند و اگر کسی از پیش چشم آنان بگذرد، درحالی که چشمشان باز است، او را نبینند. دوم مراقبه پارسایان و اصحاب الیمین است؛ اینان کسانی‌اند که می‌دانند خدای تعالی مطلع بر احوالشان است و از حق شرم دارند و در عظمت وی هیچ‌گاه مدهوش نشده باشند. ایشان از احوال خود و احوال عالم باخبرند. کسی که در چنین مرتبه‌ای است، باید مراقب خواطر و حرکات خویش باشد و در آغاز انجام هر کاری، از دل مراقبت کند و بداند چه فکر و اندیشه‌ای در آن پدید می‌آید. اگر آن اندیشه موجب رضای حق گردد، اجازه ورود آن به دل دهد و اگر به دنبال هوای نفس است آن را بازدارد و خود را ملامت کند که چرا چنین اندیشه‌ای در دلش گذشته است (پارسا، ۹۸۷: ۱۷۵). خواجه پارسا در مقوله مراقبه در کتاب *حل فصوص الحکم* می‌گوید: اذا دوام العبد علی ذکر الله بلسانه مع نفی الخواطر و مراقبه الله بحیث یکون لسانه متلفظا بکلمه الذکر و قلبه یکون حاضرا مع المذکور (مسگر نژاد، ۱۳۶۶: ۱۳۶) و سرانجام می‌گوید: من تحقق فی المراقبه خاف علی فوت حظه من ربه - سبحانه - لا غیر. و نیز علامه المراقبه ایثار ما آثار الله، و تعظیم ما عظم الله، و تصغیر ما صغر الله - عزوجل (مسگر نژاد، ۱۳۸۱: ۱۶۵).

ذکر

پارسا در کتاب *قدسیه* می‌گوید: «اصل مسلمانی کلمه لا اله الا الله است و این عین ذکر است و همه عبادات دیگر تأکید این ذکر است.» وی چون دیگر مشایخ طریقت از میان اذکار، ذکر «لا اله الا الله» را افضل از دیگر ذکرها دانسته است. آن گونه که حدیث نبوی «افضل الذکر لا اله الا الله» نیز

دال بر آن است. بدین دلیل این ذکر افضل است که مرکب از نفی و اثبات است و به حقیقت راه به حضرت حق این کلید است. پارسا بر آن است که خواندن قرآن، روزه گرفتن، حج و روح نماز، تازه گردانیدن ذکر حق است و انس و محبت خداوند جز از راه ذکر و دوام آن حاصل نمی‌شود و دوام ذکر بدین گونه نیست که شخص دائم ذکر بر زبان جاری سازد، بلکه منظور از تداوم آن این است که همیشه ملازم و مراقب دل باشد تا دل از دشمنی کردن با خلق خدا، از غضب، اخلاق بد، شهوت‌های دنیوی صاف گردد و این تداوم ذکر، خود کلید حضرت الهیت است. سالک زمانی به سعادت می‌رسد که ذکر و یادکرد خداوند در دل وی جایگزین گردد. از نظر خواجه، مذکران چندین طایفه‌اند: طایفه‌ای آن‌اند که سخنان مصنوع مسجع بی‌معنی که از علوم دینی هیچ در آن نیست آموخته‌اند و آن را وسیله جمع مال در جهان کرده‌اند. طایفه دیگر از مذکران، ائمه صالح‌اند که ایشان سخنی جز از بهر خدا و ثواب آخرت نمی‌گویند و از بدعت و ضلالت به دورند. سرانجام آخرین طایفه مشایخ‌اند که به جذبات عنایت حق، سلوک راه دین و سیر به عالم یقین را حاصل کرده‌اند و از مکاشفات الطاف خداوندی، علوم لدنی یافته‌اند و در پرتو انوار تجلی صفات حق، بنای حقایق و معانی و اسرار او گشته‌اند (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۸). خواجه پارسا همچون مرادش خواجه نقشبند، بر این باور است که در بیان ذکر، بازداشتن نفس و رعایت عدد لازم نیست، اما رعایت «وقوف قلبی» را شرط ذکر می‌دانستند. وی برای ذکر مراتبی مثل ذکر زبان، ذکر دل، ذکر روح، ذکر سر، ذکر خفی قائل است (پارسا، ۹۸۷: ۱۸۰).

پارسا در رساله کشفیه این گونه از ذکر سخن به میان می‌آورد: «لا اله الا الله محمد رسول الله، ذاکر می‌باید که در وقت جریان این کلمه بر زبان، موافقت میان دل و زبان نگاه دارد و در طرف نفی وجود، جمیع محدثات را به نظر فنا مطالعه فرماید و در طرف اثبات وجود، قدیم را جل ذکره بعین بقا مشاهده نماید، تا به واسطه تکرار این کلمه صورت توحید در دل قرار گیرد» (رساله کشفیه، نسخه خطی کتابخانه ملک، تهران، بشماره ۱۸۲، ص ۵۲ پ). خواجه در کتاب حل فصوص الحکم، ذکر دوام را در شریعت اسلام واجب نمی‌داند و می‌گوید: «ذکر دوام و ترک مخالطت انام، و این جمله در شریعت نبی واجب نبود» (مسگرنژاد، ۱۳۶۶: ۵۷۶). وی در رساله قدسیه می‌گوید: «در تصوف نقشبندی نه خلوت است و نه ذکر جهر و نه سماع...» (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۲۹).

سکر و صحو

پارسا در حالی که سکر را از آن مجبان خاص و بعضی از عرفای بزرگ و صاحبان مواجید می‌داند، می‌گوید: صاحب سکر، در این حالت، منفعت را از مضرت بازنمی‌شناسد و درکی از غم و شادی

ندارد. وی می‌گوید: مقام سکر مقام بی‌صفتی است، یعنی از آن خداوند - سبحانه - است، نه از آن بنده، و بنده میان سکر و صحو است، گاه در صحو و گاه در سکر است. قال الجنید: الصحو عبارة عن صحة الحال مع الله سبحانه ولایدخل فی تحت صفت العبد واکتسابه (پارسا، ۹۸۷: ۱۸۰). پارسا در حالی که می‌گوید صحو عبارت بود از معاودت قوه تمییز در نشئت ثانیه، آن را دارای مراتبی می‌داند و می‌گوید: «اولین مرتبه صحو، صحو است که پیش از سلوک می‌باشد و دومین مرتبه آن صحوست که بعد از سکر اول است، و آخرین مرتبه صحو، صحو است که بعد از سکر دوم می‌باشد. سالک در صحو اول، کثرت‌ها را می‌بیند و به خلق معجوب است از حق و در صحو دوم، گاهی حق و زمانی خلق را مشاهده می‌کند، و در مرتبه آخر به حق معجوب است از خلق؛ و در صحو بعد از صحو که نهایت سیر سالک است، نه حق حجاب خلق گردد و نه خلق، حجاب حق» (پارسا، ۹۸۷: ۳۵۱). سرانجام در کتاب قدسیه می‌گوید: آنکه هنوز در بدایت حال فنا بود، سکرش از احساس غایب گرداند و چون در مقام مشاهده ذات و صفات تمکین یافته بود و از سکر حال فنا به صحو آمده، غیبت از احساس درین مقام تمکین لازم نبود و شاید بعضی را اتفاق افتد، بعضی را نه (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۱۱).

فنا و بقا

مبنای اندیشه و نظر پارسا درباره فنا و بقا، بیانات عرفای پیش از خود اوست؛ زیرا به سخنان ایشان استناد می‌کند. از واکاوی گفتار وی می‌توان گفت نظر و اندیشه وی در این باب چنین است: فنا را آخرین نقطه سیر به سوی خداوند، و بقا را آغاز آن می‌داند؛ و نیز فنا را زوال بهره‌های این جهانی و بقا را پایداری میل به آخرت می‌داند. از نظر خواجه، این سخن اساس مقام زهد است. به عبارت دیگر، فنا و بقا مقدم بر زهد شده است. وی به این معنی هم اکتفا نمی‌کند و جایی دیگر به نقل از دیگری می‌گوید: فنا نیستی بهره‌های دنیوی و اخروی است و بقا یعنی اینکه بنده مدام در طلب حق باشد. این گفته نیز اساس و پایه صدق محبت ذاتی است. پارسا فنا و بقا را هم معنی سکر حال می‌گیرد، بدین گونه که می‌گوید: «فنا غیبت از اشیا، و بقا حضور است با حق - سبحانه - و این معنی سکر حال است» (پارسا، ۹۸۷: ۳۶). سرانجام می‌گوید: «فنا یعنی اینکه انسان تمام صفات بشری، از قبیل ظلم و جهل، جهود و انکار و کفر و همه صفات ذمیمه و اخلاق ناپسند را کنار بگذارد؛ به گونه‌ای که علم بر جهلش و عدل بر ظلم و شکر بر کفر و همچنین همه صفات حمیده بر همه صفات ذمیمه غلبه کند و سرانجام متصف به صفات الهی گردد» (پارسا، ۹۸۷: ۳۹۳). پارسا می‌گوید: «اولین کسی که از فنا و بقا سخن به میان آورد و طریقت خود را بر آن قرار داد، لسان

التصوف، شیخ ابوسعید احمد بن عیسی الخراز بود. وی از مشایخ مصر بود و صحبت وی به ذوالنون مصری و سری سقطی و بشر حافی می‌رسد (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۶۴). خواجه پارسا می‌گوید: خواجه ما (بهاء‌الدین نقشبند) فرموده‌اند که: «وجود فنا هرگز به وجود بشریت عود نکند» و «مقام فنای مطلق اگرچه موهبت است، اما ظهور این مقام به تدریج به حصول شرایط است، و شرط رسیدن به فنای مطلق، توجه تام به جناب حق است، به واسطه محبت ذاتی، و اجتناب از آنچه مقتضای محبت ذاتی نبود» (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۶۶). وی سرانجام می‌گوید: «اهل فنا و بقا بعد از طلب و مجاهدت به طمأنینت وجدان و سرور مشاهدت رسیده باشند و در عین مراد بی‌مراد گشته، مقامات و کرامات را حجاب دانسته و مشرب دل از کل حظوظ جسمانی و روحانی ساقط کرده و رسیدن به مرتبه فنا نشان رسیدن به حقیقت محبت بود. هیچ چیز از ممکنات، او را از مشاهده محبوب و اشتغال به او مشغول نتواند کرد، چه رجوع در همه احوال به محبوب بود. نه شهود حق - سبحانه - او را حجاب خلق کرده، چنانکه صاحب فنا را، بل که هر یک را در مقام خود، بی‌آنکه حجاب دیگری گردد مشاهده کند، و فنا و بقا در وی با هم مجموع بود، در فنا باقی بود و در بقا فانی» (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۶۶).

ولی و ولایت

مسئله ولایت یکی از مهم‌ترین عناصر اسلامی است. پارسا در انیس الطالبین و عده السالکین در تعریف ولی و ولایت بیان می‌کند: «بدان که ولایت عبارت از نوری است که به حکم (و اشرف الارض بنور ربها، الزمر، ۶۹) از مشرق عنایت حق جل و علا بر دل بنده طلوع کند و انشراح صدر و انفساح قلب او را به حاصل آید و اسلام حقیقی در لباس نور یقین جمال نماید.» وی می‌گوید: «ولی دارای سه نشان است. نخست اینکه چون روی او را ببینی دل تو بدو بگراید، دوم اینکه وقتی در مجالس سخن گوید، با سخن خویش همه را مجذوب خود گرداند و سوم آنکه هیچ حرکت بدی از اعضای وی صادر نشود. نقل صحیح است از ابن عباس رضی الله عنه که گفت از حضرت پیغمبر صلی الله و علیه و علی آله و اصحابه و سلم سؤال کرده شد: من اولیاء الله؟ چه کسانی هستند؟ ایشان فرمودند: الذین اذا رؤا ذکر الله، آنان‌اند دوستان حق که هرگاه ایشان را ببینی تو را از حق تعالی یاد آید» (دانش پژوه، ۱۳۴۸: ۲۱).

حقیقت محمدی

پارسا حقیقت محمدی را آغاز و پایان خلایق می‌داند و می‌گوید سیر و مقام اولیای طریقت حق تا آن حضرت بیش نیست. همه پیامبران و فرستادگان جانشین وی‌اند و به خاطر وجود وی پا به عرصه

حیات نهاده‌اند (پارسا، ۱۳۸۹: ۵۳-۵۴). او در رساله کشفیه این موضوع را این گونه ادامه می‌دهد: «حقیقت محمدی و نور احمدی صورت حضرت واحدی احدی است و مبدأ و معاد جمله خلایق. آن حضرت حقیقه الحقایق است و نهایت سیر و مقام سایرین طریق حق سبحانه تا آن حضرت بیش نیست و انبیا و رسل صلوات الله و سلامه علیهم خلفا و نواب جناب محمدی‌اند، صلی الله علیه و سلم. عالم و عالمیان صور و اجزای تفعیل او و آدم و آدمیان مسخر برای تکمیل او، اوست دانای محقق فعلمت علم الاولین و آخرین و پیشوای محقق کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» (پارسا، ۱۳۸۹: ۳). خواجه در رساله تحقیقات می‌گوید: «صورت جملگی عوالم صورت عنصری محمدی است» (پارسا، ۹۸۷: ۸۲).

معراج

پارسا معتقد به معراج روحانی خاتم النبیین است. وی در بحث زمان و مکان سخن از مکان و زمان جسمانیات و روحانیات به میان می‌آورد و سرانجام می‌گوید: «پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هنگام معراج از تنگنای زمان و مکان در گذشت» (مسگر نژاد، ۱۳۸۱: ۱۴۴؛ پارسا، ۹۸۷: ۱۵۳). خواجه می‌گوید: «اگر قوت روح به کمال رسد می‌تواند قالب را به زمان روحانیت کشد و در یک ساعت کار هزار ساله کند و قصه معراج خواجه علیه السلام در این مقام بوده که در یک ساعت از تفصیل مملکت یکان یکان بر وی عرضه کردند و نود هزار کلمه از حق سبحانه و تعالی بشنود و چون باز آمد بستر مبارک او صلی الله و علیه و سلم هنوز گرم بود» (پارسا، ۹۸۷: ۱۵۴).

در باب نتیجه گیری این بحث بدین صورت می‌توان اظهار نظر کرد که غالب اصطلاحات عرفانی، از قبیل توکل، توبه، تجلی، تقوی، جمع و تفرقه، خوف، رجا، رضا، شوق، صبر، فقر، کشف و شهود، مشاهده، محبت، معرفت، مکاشفه، محاضره، نفس، وجد، ورع، یقین و... در آثار خواجه محمد پارسا به کار رفته‌اند، اما اصطلاحات زهد، مراقبه، ذکر، سکر و صحو و فنا و بقا نسبت به دیگر اصطلاحات با بسامد بیشتری دیده می‌شود و خواجه تکیه بیشتری بر آن‌ها داشته است. به همین سبب به توضیح آن‌ها پرداخته شد. با توجه به غالب این اصطلاحات می‌توان گفت که مشرب عرفانی خواجه که یکی از مشایخ نامی طریقت نقشبندی است، چون دیگر مشایخ این طریقت، بر اساس التزام شریعت و اتباع سنت است. بیشتر صوفیان به التزام سنت و اتباع سلف گردن نهاده بودند؛ به ویژه آنان که بر مکتب قشیری و غزالی بودند. طریقه عرفانی پارسا همچون دیگر مشایخ طریقت نقشبندی، همانند طریقه سنتی و معتدل قشیری و مشایخ پیشین است.

آرا و عقاید کلامی خواجه محمد پارسا

نظر پارسا درباره اندیشه شیعی

خواجه در آثارش با بیان مطالبی مستند از معتبرترین کتاب‌های مورد پذیرش عامه در مسائل اصولی و کلامی، و حدیث و تفسیر، درباره اهل بیت و مسئله غیبت امام زمان (عج)، سخنانی بیان می‌کند که دال بر پذیرش وی دارد و هیچ‌گونه بوی انکار از آن‌ها به مشام خواننده نمی‌رسد. بیان خواجه درباره ائمه علیه السلام، حاکی از این است که وی قدر و منزلت والا و به‌خصوصی را برای این خاندان قائل است؛ به‌گونه‌ای که منزلتی در این سطح برای غیر آنان قائل نیست. هرچند چنین رویکردی دلیلی برای شیعه‌بودن وی به‌شمار نمی‌رود، گرایش وی به دیدگاه شیعه درباره این خاندان را می‌رساند؛ برای مثال، با آوردن روایات گوناگون درباره تفسیر آیه ۵ از سوره آل عمران با صراحت، نظر مفسران شیعه را می‌پذیرد؛ به‌ویژه در آنجا که به مباحث محکم و متشابه و راسخون فی العلم می‌پردازد (مسکرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۲). وی چنین می‌گوید: «المحکم ما دل علی صفات الله - سبحانه - من عمله و قدره و سمعه و بصره و سایر صفاته؛ و المتشابه ما لابد فیه ان یصرف عن ظاهره الی وجه من وجوه التأویل فیه» (مسکرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۲) و نیز «و الراسخون، هم الذین حققوا لعلم بالمعرفة و القول بالعمل» (مسکرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۴). وی در معرفی حضرت فاطمه - سلام الله علیها - بیانی کاملاً شیعی دارد: «... اما سیده نساء العالمین، الزهراء، البتول، فاطمه بنت الرسول...» (مسکرنژاد، ۱۳۸۱: ۴۸۳). پارسا در مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب می‌گوید: «وی سر عارفان بود و همه امت را اتفاق است که مر علی را - رضی الله عنه - انفاص پیغامبر (ص) بود و او را سخنان است که پیش از وی کسی نگفته است، و پس از او کس مثل آن نیاورده است» (مسکرنژاد، ۱۳۸۱: ۵۳۷). خواجه به بحث و مسئله غیبت هم اهتمام ورزیده است: «علی (رضی الله عنه) - قال: قال رسول الله (ص): «لو لم یبق من الدهر الا یوم، لبعث الله - تعالی - رجلاً من اهل بیتی، یملاها غدا لما ملئت جوراً» (مسکرنژاد، ۱۳۸۱: ۵۹۳).

جبر و اختیار

خواجه پارسا درحالی که بنده را مختار می‌داند، می‌گوید: «من از میان فقر و غنا آن را اختیار می‌کنم که خداوند برای من اختیار کند». می‌توان گفت وی اختیار را در بی‌اختیاری می‌بیند و اختیار پروردگار را بر اختیار خویش ترجیح می‌دهد که باز هم این سخن دال بر باور اوست که انسان در کار خود صاحب اختیار است. خواجه در جایی دیگر بر این باور است که آدمی تا زمانی که به اختیار خود باشد، پیرو هوی و هوس است و اعمال و کردار وی بنده‌وار نیست و بدین‌گونه

غیرمستقیم از انسان سلب اختیار می‌کند و مصلحت و سعادت بنده را در بی‌اختیاری می‌بیند (مسگر نژاد، ۱۳۸۱: ۲۰۸). وی در تحقیقات می‌نویسد: «... اما آنچه در محل نظر است اختیار آدمی است که پنداری به دست آدمی چیزی است و این نیز خطاست که آدمی در نفس اختیار خویش مجبور و مضطر است و اگر بخواهد یا نخواهد به دست وی چیزی نیست» و بدین ترتیب به نوعی از انسان سلب اختیار می‌کند (پارسا، ۹۸۷: ۱۴۴). در جایی دیگر، انسان را صاحب اختیار می‌داند، مثل طاعت کردن یا نماز گزاردن و انجام یا ترک حج و به دست آوردن مالی که ندارد یا گاهی نیز وی را بی‌اختیار می‌بیند، مثل رنجیدن از مردمان (پارسا، ۹۸۷: ۲۱۲). وی با بیان عبارت «سنت الهی بر آن رفته است که بنده به هر چه بیارآمد عین آن چیز را بر وی بلا گرداند تا جز با وی نیارآمد. این معنی دلیل است که هر که بر در حق است، نه به اختیار خویش است، بلکه بسته بنده حق است»، به نوعی تمایل خود را به بی‌اختیاری انسان اظهار می‌کند (پارسا، ۹۸۷: ۳۲۷). وی در رساله قدسیه می‌گوید: «هر چه بنده ترک اختیارها کند و خواسته‌های گوناگون طبیعی و صفات بشریت را از خود دور نماید، در درجات قربت ترقی می‌یابد» (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۴۱). خواجه سرانجام در حل فصوص الحکم می‌گوید: «حقیقت بندگی از اختیار بیرون آمدن است تا از دایره عبودیت بیرون نافتد» (مسگر نژاد، ۱۳۶۶: ۵۱۵).

قضا و قدر

پارسا بر این باور است که عقل و خرد ضعیف انسان توانایی درک اسرار قضا و قدر را ندارد و به همین دلیل است که سنت انبیا و سیرت اولیا، رضا به قضا و قدر است. در بیان اندیشه‌های خود، طریق رضا به قضا و قدر پیش می‌گیرد و به حدیث «اذا احب الله تعالی عبداً، صب علیه البلاء صباً و سحاً علیه سحاً» استناد می‌کند و می‌گوید: «ابر قضا و قدر باران بلا را بر سر محبان حق فرومی‌ریزد تا راستگوی را از دروغگو و آنکه در راه حق گام برمی‌دارد را از آنکه بر باطل می‌رود، شناخته شود» (مسگر نژاد، ۱۳۸۱: ۷۶). خواجه در مقام رضا به قضا و قدر و صبر بر آن، و در مراتب بالاتر، شکر بر بلا را از ویژگی‌های واصلان بر این مقام می‌داند، و برای اثبات مدعای خویش می‌گوید: «هر روز که از جانب حق تعالی بلایی و جفایی به بویزد نمی‌رسید، می‌گفت: الهی نان فرستادی، نان خورش کو؟» (مسگر نژاد، ۱۳۸۱: ۹۵).

وی از خواجه امام، امام عارف، ابویعقوب یوسف بن ایوب همدانی که یکی از سرسلسله‌های خواجهگان نقشبندی است و پارسا از مریبان اوست، سخن به میان می‌آورد که می‌گوید: «در بیان بعضی از اسرار قضا و قدر که مدرک عقول ضعیفه بشر نتواند بود، باید سر تسلیم در برابر قضا و

قدر فرود آورد» (پارسا، ۹۸۷: ۱۳۹). وی معتقد به قضا و قدر الهی است و در کتاب قدسیه می‌گوید: «آنکه بر این باور است، در این جهان تسلیم ارادهٔ پروردگار است و در آخرت نیز به مراد و آرزوی خود دست می‌یابد» (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۲۴). بنا بر نقل روایتی از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرمایند: «لن ینفع حذر من قدر...»، می‌گوید: «گریزی از قضا و قدر نیست و فرار از آن نفعی به انسان نمی‌رساند» (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۹۲). نردبان تسلیم احکام قضا و قدر است، چون اینجا از عهدهٔ تسلیم بیرون آید، آنجا تسلیم تواند بود، چون از عهدهٔ تسلیم در تصرف ولایت شیخ بیرون آید، تنق عزت از پیش جمال حقیقت بگشایند و قاصد به مقصود و مرید به مراد رسد (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۲۴). خواجه سرانجام در کتاب *حل فصوص الحکم* می‌گوید: قضا حکم حق است بر هر شیء به مقتضای علم حق به حسب قابلیت آن شیء، و قدر وقت راندن آن حکم است و زمان ظهور اثر او (مسگرنژاد، ۱۳۶۶: ۵۴۱).

توحید

راه توحید راهی مستقیم است که همهٔ انبیا آن را می‌پویند. بنا به گفتهٔ خواجه پارسا: «التوحید اعظم الطرق و اقرب الطرق و اسهلها و اوضحها» (پارسا، ۹۸۷: ۱۵۶). وی به نقل از ابی‌یزید، راه‌های به‌سوی خدا را به تعداد خلق می‌داند «الطرق الی الله به عدد الخلق»، و می‌گوید حقیقت توحید یکی است و راه‌هایی که پیامبران برای رساندن پیروان خود به درگاه حق پیش می‌گیرند، نیز همه یکی است. هرچند که ادیان و پیروان آن‌ها یکی نیست. «و طریق التوحید واحد، لکن اختلاف استعدادات الامم اقتضی اختلاف صور الشرایع» (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۰۶). در جایی دیگر نیز از توحید سخن به میان می‌آورد: «فالصراط المستقیم طریق التوحید، و هو دین الحق الذی جمیع الانبیاء و الرسل - علیهم السلام -» (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۳۶). خواجه از حضرت علی علیه السلام نقل می‌کند که فرمودند: «توحید آن است که هرچه اندر سر تو صورت بندد بدانی که خدای عزوجل جز آن است» (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۳۶). وی برای توحید مراتبی قائل است، مثل توحید ایمانی که منظور از آن رهایی از شرک است و متصوفه و مؤمنان در این مرتبه از توحید، با هم شریک‌اند. مرتبهٔ دوم توحید، توحید علمی است که آن توحید اخص الخواص است. خواجه برای این نوع از توحید نیز درجاتی برمی‌شمارد، همچون وزیدن نفخ‌هایی از نفحات قدم بر طالب، آشکارشدن نور ظهور حق بر رونده، به گونه‌ای که وی در تأییدن آن نور، روی در نقاب تواری کشد. آخرین مرحلهٔ توحید علمی، الفناء عن الفناء است. سومین و چهارمین مرتبهٔ توحید، توحید حالی و توحید الهی است که خواجه به توضیح آن نمی‌پردازد. پارسا در پایان همین مبحث، بر اندیشهٔ معتزله و

فلاسفه خرده می‌گیرد و نظر ایشان را مردود می‌شمارد و می‌گوید: «معتزله و فلاسفه به چشم احوال در جمال توحید نگریستند، ظلمت دیدن خودی خود، بر ایشان کمین گشاد، در تیه حیرت سرگشته شدند. جمله صفات را منکر شدند. او را - سبحانه - جز به سلب صفات وصف نکردند. گفتند: ما موجودیم، او را موجود نتوان گفت. ما قادریم او را قادر نتوان گفت. اما معدوم و جاهل و عاجز هم نیست، و همچنین در همه صفات» (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۱۶۴). پارسا در رساله قدسیه توحید را سرانجام فنا می‌داند و می‌گوید: فراموش کردن خود را و هر چه هست، جز حق تعالی را فنا و نیستی گویند و این نهایت سیر الی‌الله بود. اکنون سالک به آغاز راه تصوف و اول عالم توحید و وحدانیت و مبدأ درجات ولایت خاصه رسیده باشد (طاهری عراقی، ۱۳۵۴: ۲۸). وی در حل فصوص‌الحکم می‌گوید: «رتبت نوع انسان از انواع دیگر حیوانات به واسطه علم است و اشرف علوم، علم توحید است که موضوع آن ذات حضرت الهیت و اسرار صفات ازلیت است» (مسگرنژاد، ۱۳۶۶: ۵۰۹). خواجه در تحقیقات بیش از ۲۴۲ اصطلاح توحید را به کار برده است و می‌گوید: «زاد کم الله انوار التوحید که توحید ذروه علیای احوال است و عروه و ثقای مقامات است. تاج انبیا و حلیه اولیا است و حقایق توحید نه هر رهروی که راه رفت بیافت. وی سخن از توحید حقیقی، توحید ذات، توحید صفات، و توحید افعال به میان می‌آورد» (پارسا، ۹۸۷: ۶۲). دامنه اصطلاح عرفانی توحید، چنان در آثار پارسا به ویژه در تحقیقات گسترده است که خود می‌تواند موضوع مقاله‌ای مفصل قرار گیرد.

اصل رؤیت

خواجه پارسا در مسئله رؤیت که یکی از موارد اختلاف اشاعره و معتزله است، به دیدگاه اشعری گرایش دارد که به رؤیت خدا در قیامت با چشم معتقد است. خواجه به تحقق رؤیت معتقد است و آن را بنا بر اخبار متواتری می‌داند که از صحابه و تابعین در دست است: «به اتفاق و اجماع جمله صحابه - رضی الله عنهم اجمعین - در عقبی رؤیت روا بود» (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۶۴۹). او با اشاره به آیه ۲۶ سوره یونس «للذین احسنوا الحسنی و زیاده» معتقد است که منظور از زیاده، در این آیه نگریستن به خداوند است که با تفسیر رسول الله «والحسنی: الجنة، والزیاده، النظر الی الله - تعالی - و كذلك فسره رسول الله (ص)» مطابقت دارد (مسگرنژاد، ۱۳۸۱: ۶۴۹). وی در تحقیقات می‌گوید: بزرگان این طایفه چون جنید و نوری و ابوسعید خراز بر آن‌اند که محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم، حق سبحانه و تعالی را به چشم سر ندیدند و نه هیچ کس در دنیا از خلایق، و در این معنی تمسک به حدیث عایشه رضی الله عنها می‌کنند که فرمود: رأی ربه عز و جل بقلبه و لم یره بعینه (پارسا، ۹۸۷: ۲۷۱).

سرانجام در پایان این مبحث می‌توان گفت آنچه از مطالعه در آثار وی در خصوص عقاید کلامی خواجه پارسا نتیجه گرفته می‌شود این است که وی به معنای مصطلح متکلم نیست، بلکه عارف است و با توجه به اینکه عرفان و کلام دو موضوع مهم اسلامی به‌شمار می‌روند و در پاره‌ای مباحث به هم نزدیک می‌شوند، لذا در این تفحص، مهم‌ترین مباحث عرفانی و کلامی از خلال آثار گران‌سنگ وی همچون قدسیه، تحقیقات، فصل الخطاب، حل فصوص الحکم، رساله کشفیه و انیس الطالبین استخراج شد. در نهایت می‌وان گفت عقاید کلامی خواجه در یک مشرب کلامی خاص نمی‌گنجد؛ هرچند در بیان پاره‌ای از مسائل به اندیشه‌های اشعری و گاهی هم به مرجئه نزدیک می‌شود.

۴. منابع خواجه محمد پارسا در تألیف تحقیقات

ارجاعات مکرر خواجه محمد پارسا در تألیف تحقیقات به منابع پیش از خود و نیز بهره‌گیری از نظریات و گفته‌های سایر عرفا در رساله تحقیقات، ضرورت آشنایی بیشتر با منابع رساله تحقیقات را برای درک بهتر تأثیرپذیری این نسخه خطی از سایر آثاری که در این زمینه نگاشته شده‌اند، افزون می‌سازد.

پارسا در نگارش این اثر از آیات قرآن برای اثبات سخن خود بهره برمی‌گیرد، بدون اینکه به نام سوره یا شماره آیه اشاره کند. معمولاً با گفتن «قوله تعالی» به کلام خداوند استناد می‌کند: «قوله تعالی: فطره الله التي فطر...» (پارسا، ۹۸۷: ۳)؛ و گاهی نیز بدون گفتن «قوله تعالی» از آیه‌ای یا ترکیبی از آن بهره می‌گیرد: «و چون حق سبحانه و تعالی به صفت وحدت بر وی ظاهر شود جز یک ذات نبیند؛ الم تر ربك كيف مد الظل اشارت به آن است» (پارسا، ۹۸۷: ۱۷)، یا «نداء لمن الملك به گوش جان دریابد» (همان: ۱۷). وی پس از قرآن مجید از نظر بسامد مطالب، از کشف‌المحجوب هجویری استفاده می‌کند و اغلب اسامی اشخاص و عرفا و سخنان ایشان در این اثر مشاهده می‌شود. گاهی با ذکر نام این اثر می‌گوید: «در کتاب کشف‌المحجوب هجویری آورده است که معرفت حق سبحانه و تعالی بر دو گونه است: یکی علمی و دوم حالی» (همان: ۵). و زمانی نیز بدون اشاره به نام این اثر، از آن نقل مطلب می‌کند. پارسا در این اثر از احادیث نیز بهره‌های فراوان می‌گیرد. معمولاً زمانی که از پیامبر اسلام نقل سخن می‌کند، از عبارت قال النبی صلی الله علیه و سلم یا علیه السلام استفاده می‌کند. اثر دیگری که مورد استفاده وی قرار گرفته کتاب قدسیه خواجه بهاء‌الدین نقشبند، مراد وی، است؛ به‌خصوص که درباره طریقت خواجهگان و بیان اذکار، ذکر مطلب می‌کند (همان: ۱۰). وی از حقیقه‌الحقیقه شیخ قطب‌الدین احمد جامی نیز

نقل مطلب کرده است. پارسا در رساله خطی تحقیقات گاهی نیز از اشعار بهره گرفته است که بیشتر از همه، اشعار مثنوی مولوی و عطار به چشم می خورد.

نتیجه گیری

خواجه محمد پارسا، مؤلف آثاری چون *قدسیه*، *فصل الخطاب*، *شرح فصوص الحکم* و به ویژه کتاب *تحقیقات* که از امهات آثار عرفانی وی است، در عصر خود از وجاهت علمی ویژه‌ای برخوردار بوده است. علاوه بر مقام علمی، به کاربرد اصطلاحات عرفانی و کلامی خاص، همچون توحید، ذکر، زهد، فنا و بقا، توحید، صحو و سکر، مراقبه و جبر و اختیار، قضا و قدر، توحید، اصل رؤیت و نیز بیان آموزه‌های طریقت نقشبندی و همچنین تأکید وی بر اصول و عقاید شرعی در آمیزه‌ای از باورهای عرفانی و کلامی بیانگر گرایش خاص خواجه محمد پارسا، به عرفان و تصوف و تجربه‌های ناب روحانی است. مطالب تحقیقات که دربرگیرنده مسائل متنوع مطرح روزگار مؤلف همچون آیات، احادیث، اصطلاحات ویژه متصوفه و متکلمان و نیز بیان سخنان عرفای بزرگی چون سهل تستری، ابوسعید خراز، جنید بغدادی، شبلی و... است، این اثر را قابل توجه ساخته است. پارسا در نوشتن این اثر، به آثار پیشین خود از قبیل کتاب *فصل الخطاب* و *قدسیه* توجه داشته است؛ به گونه‌ای که می توان بسیاری از مطالب کتاب *فصل الخطاب* را در این نسخه خطی مشاهده کرد. علاوه بر این، وی از رساله *قشیری* و *کشف المحجوب* همجویری نیز تأثیر پذیرفته است. مشرب عرفانی پارسا که یکی از مشایخ نامی طریقه نقشبندی است، چون دیگر مشایخ پیشین این طریقت و به ویژه آنان که بر مکتب قشیری و غزالی بودند، التزام به شریعت و اتباع سنت است. عقاید کلامی وی در یک مشرب کلامی خاص نمی گنجد، هرچند که در بیان پاره‌ای از مسائل به اندیشه‌های اشعری و گاهی هم به اندیشه‌های مرجئه نزدیک می شود.

منابع

- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. مقابله و تصحیح محمدسرور مولایی. توس. تهران.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۷۳). *سبک شناسی*. امیر کبیر. تهران.
- پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۵۴). *رساله قدسیه*. تصحیح احمد طاهری عراقی. کتابخانه. طهوری. تهران.
- پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۸۹). *رساله کشفیه* (نسخه خطی). درایتی. کتابخانه ملک. تهران.
- پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۸۱). *فصل الخطاب*. تصحیح و تعلیقات جلیل مسگر نژاد. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- پارسا، محمد بن محمد. *نسخه خطی تحقیقات به شماره ۱۴۱۳۵*. کتابخانه گنج بخش. پاکستان.

- پارسا، محمدبن محمد. نسخه خطی تحقیقات به شماره ۱۰۴۵۳. کتابخانه گنج‌بخش. پاکستان.
- پارسا، محمدبن محمد. نسخه خطی تحقیقات به شماره ۱۳۳۰۵. کتابخانه گنج‌بخش. پاکستان.
- پارسا، محمدبن محمد. نسخه خطی تحقیقات به شماره ۳۱۳۷۰-۵. کتابخانه ملی. تهران.
- پارسا، محمدبن محمد. نسخه خطی تحقیقات به شماره ۱۷۶۳. کتابخانه آستان قدس رضوی. مشهد.
- پارسا، محمدبن محمد. نسخه خطی تحقیقات به شماره ۱۰۱۳۹. کتابخانه مجلس شورای اسلامی. تهران.
- پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۶۶). شرح فصوص الحکم. تصحیح جلیل مسگر نژاد. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۴۸). انیس الطالبین (نسخه خطی). محمد تقی دانش‌پژوه. فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. دانشگاه تهران. تهران.
- پورنامداریان، تقی. دیدار با سیمرغ. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات. تهران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۷۰). نفحات الانس من حضرات القدس. به اهتمام محمود عابدی. اطلاعات. تهران.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (۱۹۶۷). کشف الظنون. تهران.
- خواندمیر، غیاث‌الدین. (۱۳۸۷). حبیب السیر. با مقدمه جلال‌الدین همایی. هرمس. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۱). یادداشت‌ها و اندیشه‌ها. جاویدان. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۴). نقد ادبی. امیر کبیر. تهران.
- شیرانی، محمد بشیر. (۱۹۶۸). فهرست مخطوطات. دانشگاه پنجاب. پاکستان.
- کاشفی، فخرالدین علی بن حسین. (۱۳۵۶). رشحات عین الحیات. به کوشش علی‌اصغر معینیان. بنیاد نوریانی. تهران.
- منزوی، احمد. (۱۳۷۴). فهرست نسخه‌های خطی فارسی. انجمن آثار مفاخر فرهنگی. تهران.
- نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۶). «ترامنتیت؛ مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها». پژوهشنامه علوم انسانی. ش ۵۶، صص ۸۳-۹۸.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۶۹). نقد و تصحیح متون. بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی. مشهد.
- نقیسی، سعید. (۱۳۴۴). تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم. فروغی. تهران.

References

- Ansari, Abdullah Ben Muhammad (1362). Tabaghat Al-Sofieh, Correction of Muhammad Sarvar Molai, Tehran, Publisher Toos.
- Bahar, Mohammad Taghi. (1994). Stylistics, Tehran, Amir Kabir Publications.
- Haji Khalifa, Mostafa bin Abdullah (1967). Kashf Al-Zonun, Tehran.
- Jami, Nureddin Abdul Rahman. (1991). Nafahat Al-Ons men Hazarat Al-Quds by Mahmoud Abedi, Tehran, Ettelaat
- Kashefi, Fakhruddin Ali bin Hussein. (1977). Rashahat Ain Al-Hayat, by Ali Asghar Moeinian, Tehran, Nouriyani Foundation.

- Khandmir, (2008). Habib Al-Sseyar, with the Introduction of Jalal-Al-din Homaie, Tehran, Hermes.
- Mayel Heravi, Najib. (1990). Criticism and Correction of Texts, Mashhad, Razavi Research Foundation
- Monzavi, Ahmed. (1995). List of Persian Manuscripts, Tehran, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries.
- Nafisi, Saeed. (1965). Date of Prose and Poetry in Iran and Persian Language by the end of the Tenth Century, Tehran, Foroughi.
- Namvar Motlagh, Bahman. (2007). "Tramatniyat", Study relationships of a text with other text, Human Sciences Research Journal, No. 56, 83-98
- Parsa, Mohammad bin Mohammad. (1982). Description of Fosous Al-Hekam, Correction of Jalil Mesgarnezhad, Tehran, University Publication Center.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad. (2005). Annis Al-Talebin(Manuscript), Muhammad Taqi Danesh Pazhooh, Microfilms Dental Library, Tehran University, Tehran University Publication.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad. (1975). Ghodsieh Resaleh, edited by Ahmad Taheri Iraqi, Tehran, Tahoori library.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad. (2010). Kashfieh Resaleh(manuscript, 182), Derayati, Tehran, Malek library.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad (2002). FslAlkhtab, Correction and Suspension of Jalil Mesgarnezhad, Tehran, University Publication Center.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad, Tahghighat(manuscript, ۱۴۱۳۵), Pakistan, Pakistan Ganj Bakhsh library.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad, Tahghighat(manuscript, 10453), Pakistan, Pakistan Ganj Bakhsh library.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad, Tahghighat(manuscript, 5-31370), the National Library.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad, Tahghighat(manuscript, 8763), Library of Astan Quds Razavi.
- Parsa, Mohammad bin Mohammad, Tahghighat(manuscript, ۱۰۱۳۹), Library of the Islamic Consultative Assembly
- Parsa, Mohammad bin Mohammad, Tahghighat(manuscript, ۱۳۳۰۵), Pakistan, Pakistan, Ganj Bakhsh library.
- Pournamdarian, Taghi. Meet with the Simorgh, Tehran, Institute for Humanities and studies
- Shirani, Mohammad Bashir. (1968). Makhtootat List, Pakistan, Punjab University.
- Zarrinkoub, Abdul-Hussein, (1972). Notes and Thoughts, Tehran, Javidan Printing and Publishing Organization.
- Zarrinkoub, Abdul-Hussein. (1975). Literary Criticism, Vol. I, Tehran, Amir Kabir.

The Book *Tahghighat* by Khwaja Mohammad Parsa and His Mystical and Rhetorical Views¹

Taghi Ejeei²
Gholamabbas Saeb³

Received: 07/08/2019
Accepted: 09/12/2019

Abstract

The handwritten manuscript of *Tahghighat* is one of the most important works of Khwaja Shams al-Din Jalal al-Din Abu al-Fath Mohammad bin Mohammad bin Mahmoud Hafezi Bukhari (822-765), known as Khwaja Parsa—the second Caliph of Khwaja Baha Uddin Mohammad Naqshband and founder of Naqshbandiyah dynasty. This book holds a special status due to its smooth writing style and its ability to convey mystical and rhetorical issues comprehensibly. This book which is still available as handwritten manuscript contains mystical and rhetorical contents, which like a bright mirror, clearly depict the mystical atmosphere of the earlier times for the researchers. The main issues of the work include mystical and rhetorical terminologies, the teaching principles of Naqshbandiyah, quotes by prominent mystics like Junaid, Bayazid Bastami, Abu Sa'id Abu al-Khair, ninety-nine names and attributes of Allah and their functions, Qur'anic verses, hadiths (sayings), and the like. So far, six manuscripts have been compiled by the author of the present paper to be corrected; as no correction or editing has ever been made. This article, besides introducing this handwritten manuscript, examines the mystical and rhetorical highlights of this work and other works by Khwaja Mohammad Parsa.

Keywords: Khwaja Mohammad Parsa, *Tahghighat*, Handwritten Manuscript, Mystical and Rhetorical, Fanā (Annihilation of the Soul) And Baqā (Subsistence of The Soul).

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.27566.1803

² Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding author), taghi.ejeh@gmail.com

³ PhD student of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran, gh_saeb@yahoo.com

Contents

"The Universe Is a Tree" Conceptual Metaphor in Mystical Texts <i>Fateme Sultani, Tahere Mirhashemi</i>	7-31
A Study on Rumi-Attributed Ghazals in Two Ancient Jungs <i>Zahra Parsapoor, Akram Karami</i>	33-49
Mystical Experience in "Boundary Situation" and Its Reflection in <i>Mathnawi</i> (A Case Study of the Anecdotes of Pir Changi and Moses and the Shepherd) <i>Ghodratollah Taheri</i>	51-78
Qualitative and Quantitative Content Analysis of <i>Gulshan-i Raz</i> by Sheikh Mahmoud Shabestari <i>Davood Sparham, Maedeh Sadat Darbandi</i>	79-105
Mystical Diplomacy: Reviewing Shah Hamadan's Influential Presence in Kashmir <i>Mohammad Mahid PourGholamali</i>	107-127
Journey: The Lived Experience An Existentialist Reading of Life-Journey Model of Flying Shams <i>Negin Binazir</i>	129-151
The Book <i>Tahghighat</i> by Khwaja Mohammad Parsa and His Mystical and Rhetorical Views <i>Taghi Ejeei, Gholamabbas Saeb</i>	153-174

In the Name of God

Biannual Journal of Mystical Literature

Vol. 11, No. 20, 2019

Publisher: Alzahra University

Chief Executive: M. Mobasheri

Chief Editor: M. Nikmanesh

Persian Editor: S. Javaheri

English Editor: F. Parsaeian

Editorial Board

A. Farzad, Ph.D. Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies

H. Faghihi, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University

M. Hoseini, Ph.D. Professor, Alzahra University

M. Mobasheri, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University

R. Moshtagh Mehr, Ph. D. Professor, Azarbaijan Tarbiyat Moallem University

M. Nikmanesh, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University

A. Nikouei, Ph.D. Associate Professor, Guilan University

M. Panahi, Ph.D. Professor, Alzahra University

A. Vafaei, Ph.D. Professor, Allameh Tabatabaei University

Printing & Binding: Fargahi Publication

Publication Frequency: Biannual

Circulation: 50

Email: adabiaterfani@alzahra.ac.ir

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

This periodical will be indexed in:

www.lsc.gov.ir

www.sid.ir

www.magiran.com

Alzahra University Publications

Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran

Postal Code: 1993891176

Print ISSN: 9384-2008

Online ISSN: 1997-2538



ADABIAT ERFANI



Biannual Journal of Mystical Literature
Alzahra University / Vice-Chancellor for Research
Vol. 11, No. 20, 2019

- | | |
|--|---------|
| "The Universe Is a Tree" Conceptual Metaphor
in Mystical Texts
<i>Fateme Sultani, Tahere Mirhashemi</i> | 7-31 |
| A Study on Rumi-Attributed Ghazals in Two Ancient Jungs
<i>Zahra Parsapoor, Akram Karami</i> | 33-49 |
| Mystical Experience in "Boundary Situation"
and Its Reflection in <i>Mathnawi</i>
(A Case Study of the Anecdotes of Pir Changi and Moses and the Shepherd)
<i>Ghodratollah Taheri</i> | 51-78 |
| Qualitative and Quantitative Content Analysis
of <i>Gulshan-i Raz</i> by Sheikh Mahmoud Shabestari
<i>Davood Sparham, Maedeh Sadat Darbandi</i> | 79-105 |
| Mystical Diplomacy: Reviewing Shah Hamadan's
Influential Presence in Kashmir
<i>Mohammad Mahid PourGholamali</i> | 107-127 |
| Journey: The Lived Experience
An Existentialist Reading of Life-Journey Model of Flying Shams
<i>Negin Binazir</i> | 129-151 |
| The Book <i>Tahghighat</i> by Khwaja Mohammad Parsa
and His Mystical and Rhetorical Views
<i>Taghi Ejei, Gholamabbas Saeb</i> | 153-174 |