

# JML

# ادبیات عرفانی

دانشگاه الزهراء

دوفصلنامه علمی  
دانشگاه الزهراء (س) - معاونت پژوهشی  
سال دوازدهم، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- ۷-۳۲ بازخوانی حکایت‌های عرفانی *اسرارالتوحید* با رویکرد روانشناسی مثبت‌گرا  
منصور پیرانی
- ۳۳-۵۸ بررسی ساختار روایت در رساله *فی حقیقه العشق* سهروردی  
لیلا رضایی، میثم قلخان‌باز
- ۵۹-۸۳ بررسی علل بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی در مثنوی‌های عطار  
(*الهی‌نامه، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه*)  
مریم مرادی، ابراهیم رحیمی زنگنه
- ۸۵-۱۱۵ تحلیل ارتباط تراجمی همایش پرندگان نوشته پیترو سیس با *منطق‌الطیر* عطار  
سارا ذبیحی، احمد رضی
- ۱۱۷-۱۳۷ ملاحظاتی در ضبط برخی واژه‌ها و عبارات‌های *تذکرة الاولیاء*  
سیدمهدی طباطبائی
- ۱۳۹-۱۶۱ هستی و مرگ در پرتو تجربه‌های شهودی عطار  
همایون جمشیدیان، لیلا نوروزپور، میثم صدیقی
- ۱۶۳-۱۸۸ همگرایی دو گفتمان فقهی و عرفانی در مثنوی‌های *حدیقه‌الحقیقه*،  
*منطق‌الطیر* و *مثنوی معنوی*  
عبدایمان محقق، حبیب‌الله عباسی

بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه علمی  
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا<sup>(س)</sup>  
سال دوازدهم، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهرا<sup>(س)</sup>

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سرمدیر: مهدی نیک‌منش

ویراستار فارسی: اشرف سراج

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 الزهرا  
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا  
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 الزهرا  
محبوبه مباشری، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا  
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 الزهرا  
عباسعلی وفاپی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی / ۲۶۱۱۵۵۷۴-۲۱

ترتیب انتشار: دوفصلنامه

شمارگان: ۵۰ نسخه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهرا<sup>(س)</sup> محفوظ است.

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

پست الکترونیکی: [adabiatefani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiatefani@alzahra.ac.ir)

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

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

شاپای چاپی: ۹۳۸۴-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ۱۹۹۷-۲۵۳۸

## شرایط پذیرش مقاله

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

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

مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده است.

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

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

## ضوابط تنظیم مقالات

مقاله‌ها باید به ترتیب دارای بخش‌های زیر باشد:

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

## شیوه درج منابع

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

دوفصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

- گوگل اسکالر <https://scholar.google.com>
- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام <https://ecc.isc.gov.ir>
- پایگاه مجلات تخصصی نور <https://www.noormags.ir>
- مرجع دانش (سیویلکا) <https://www.civilica.com>
- آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی <https://iranjournals.nlai.ir>
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی <https://www.sid.ir>
- بانک اطلاعات نشریات کشور <https://www.magiran.com>

### 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 طباطبایی
۲.	حسین	آقاحسینی	دانشگاه اصفهان
۳.	علی اکبر	باقری خلیلی	دانشگاه مازندران
۴.	فرزاد	بالو	دانشگاه مازندران
۵.	محمود	بشیری	دانشگاه علامه طباطبایی
۶.	محمدصادق	بصیری	دانشگاه شهید باهنر کرمان
۷.	محمد	بهنام فر	دانشگاه بیرجند
۸.	زهرآ	پارساپور	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۹.	محمد	پارسا نسب	دانشگاه خوارزمی
۱۰.	مهین	پاهی	دانشگاه الزهرا (س)
۱۱.	منصور	پیرانی	دانشگاه شهید بهشتی
۱۲.	محمد	تقوی	دانشگاه فردوسی مشهد
۱۳.	سوسن	چبری	دانشگاه رازی
۱۴.	حجت الله	جوانی	دانشگاه الزهرا (س)
۱۵.	محمد رضا	حاج آقابابایی	دانشگاه علامه طباطبایی
۱۶.	علیرضا	حاجیان نژاد	دانشگاه تهران
۱۷.	پهجت السادات	حجازی	دانشگاه شهید باهنر کرمان
۱۸.	مریم	حسینی	دانشگاه الزهرا (س)
۱۹.	سید محسن	حسینی	دانشگاه لرستان
۲۰.	زهرآ	حیاتی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۱.	احمد	خانمی	دانشگاه شهید بهشتی
۲۲.	قدرت الله	خیاطیان	دانشگاه سمنان
۲۳.	فریده	داودی مقدم	دانشگاه شاهد
۲۴.	احمد	رضایی	دانشگاه قم
۲۵.	سیده مریم	روضاتیان	دانشگاه اصفهان
۲۶.	سید مهدی	زرقانی	دانشگاه فردوسی مشهد
۲۷.	فرهاد	ساسانی	دانشگاه الزهرا (س)
۲۸.	علی	صفایی سنگری	دانشگاه گیلان
۲۹.	سهیلا	صلاحی مقدم	دانشگاه الزهرا (س)
۳۰.	قدرت الله	طاهری	دانشگاه شهید بهشتی
۳۱.	مریم	عاملی رضایی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳۲.	حبیب الله	عباسی	دانشگاه خوارزمی
۳۳.	حمید	عبدلهیان	دانشگاه اراک
۳۴.	نسرین	علی اکبری	دانشگاه کردستان
۳۵.	مهوود	فاضلی	دانشگاه الزهرا (س)
۳۶.	عبدالحسین	فرزاد	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳۷.	نسرین	فقیه ملک مرزبان	دانشگاه الزهرا (س)
۳۸.	حسین	فقیهی	دانشگاه الزهرا (س)
۳۹.	سیدعلی	قاسم زاده	دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
۴۰.	محبوبه	مباشری	دانشگاه الزهرا (س)
۴۱.	فاطمه	مدرسی	دانشگاه ارومیه
۴۲.	سید جواد	مرتضایی	دانشگاه فردوسی مشهد
۴۳.	رحمان	مشتاق مهر	شهید مدنی آذربایجان
۴۴.	علیرضا	مظفری	دانشگاه ارومیه
۴۵.	مهدی	ملک ثابت	دانشگاه یزد
۴۶.	سید کاظم	موسوی	دانشگاه شهرکرد
۴۷.	مهدی	نیک منش	دانشگاه الزهرا (س)
۴۸.	ناصر	نیکوبخت	دانشگاه تربیت مدرس
۴۹.	علیرضا	نیکویی	دانشگاه گیلان
۵۰.	مجید	هوشنگی	دانشگاه الزهرا (س)
۵۱.	محمد کاظم	یوسف پور	دانشگاه گیلان

## فهرست مطالب

- ۷-۳۲ بازخوانی حکایت‌های عرفانی *اسرار التوحید* با رویکرد روانشناسی مثبت‌گرا  
منصور پیرانی
- ۳۳-۵۸ بررسی ساختار روایت در رساله *فی حقیقه العشق* سهروردی  
لیلا رضایی، میثم قلخان‌باز
- ۵۹-۸۳ بررسی علل بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی در مثنوی‌های عطار  
(*الهی‌نامه، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه*)  
مریم مرادی، ابراهیم رحیمی زنگنه
- ۸۵-۱۱۵ تحلیل ارتباط تراجمی همایش پرندگان نوشته پیترو سیس با *منطق‌الطیر* عطار  
سارا ذبیحی، احمد رضی
- ۱۱۷-۱۳۷ ملاحظاتی در ضبط برخی واژه‌ها و عبارات‌های *تذکره‌الاولیاء*  
سید مهدی طباطبائی
- ۱۳۹-۱۶۱ هستی و مرگ در پرتو تجربه‌های شهودی عطار  
همایون جمشیدیان، لیلا نوروزپور، میثم صدیقی
- ۱۶۳-۱۸۸ همگرایی دو گفتمان فقهی و عرفانی در مثنوی‌های *حدیقه‌الحقیقه*،  
*منطق‌الطیر* و *مثنوی معنوی*  
عبدایمان محقق، حبیب‌الله عباسی



## بازخوانی حکایت‌های عرفانی اسرارالتوحید با رویکرد روانشناسی مثبت‌گرا<sup>۱</sup>

مقاله علمی - پژوهشی

منصور پیرانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۱۲

### چکیده

روانشناسی مثبت‌گرا با تکیه بر فضیلت‌ها و قابلیت‌ها، توانمندی انسان را تقویت می‌کند و در پی آن است که با شناخت و طبقه‌بندی قابلیت‌ها و فضیلت‌ها، و کشف زوایای پنهان وجودی انسان، او را در بهره‌گیری از نیروهای نهفته درون و بیرونش بهتر یاری کند. خردورزی، عدالت‌طلبی، خوش‌بینی، تعالی، شادمانی، امید، شجاعت و... شاخص‌هایی هستند که روانشناسی مثبت‌گرا در تعمیم و تثبیت آن‌ها می‌کوشد. تعمیم و گسترش فضیلت‌ها از یک سو موجب ظهور و بروز ایدئال‌های زندگی انسان و از سوی دیگر باعث تحدید و حتی زوال رذیلت‌ها در عرصه حیات وی می‌شود. هدف مقاله حاضر بازخوانی متون کهن ادبی از منظر علوم شناختی است. به این منظور حکایت‌های اسرارالتوحید را که بازتاب زندگی و حالات ابوسعید ابوالخیر است، بر مبنای پاره‌ای مفاهیم روانشناسی مثبت‌گرا و به روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌کنیم. بینش ناشی از معرفت کمال‌جویانه، گذشته از اینکه حس نوع‌دوستی، سخاوت، امید، شادی،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.32012.1993

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛

m\_pirani@sbu.ac.ir



تعالی و بسیاری فضایل دیگر را در نهاد انسان برمی‌انگیزد، موجب دگرگونگی جهان‌بینی و رفتار انسان شده، به زندگی او معنا می‌بخشد و با ایجاد گرایش مثبت در همه جوانب حیات، سبب پرهیز از بداندیشی، بدمنشی، سستی، کج خلقی و قضاوت‌های ناروا می‌شود. مطالعه متون ادبی که محصول تجارب زیسته جامعه ایرانی است، می‌تواند روند تقویت این مسئله مهم را تسریع کند و پایه‌های ساختار اجتماعی را قوام بخشد.

**واژه‌های کلیدی:** اسرارالتوحید، تجربه زیسته، روان‌شناسی مثبت‌گرا، زندگی ایدئال، فضیلت و قابلیت.

## ۱- مقدمه

در زندگی پرشتاب امروز انسان، مؤلفه‌های عصر جدید نظیر ازدحام ارتباطات، فناوری و دستاوردهای علمی، مشغله‌های روزافزون و تنازعات فکری، تردیدها، مشکلات اقتصادی، پیچیدگی‌های زندگی ماشینی و دیجیتالی، دوری از معنویت، شیوع انواع بیماری‌های ناشی از فشارهای عصبی، فقر، جهل، نابرابری و... موجب غفلت انسان از توجه به سلامت روح و روانش شده و اضطراب، ناامیدی، و افسردگی گریبان او را گرفته است. در چنین اوضاع و احوالی هرچند از ناکامی‌هایی که معمولاً انسان با آن روبه‌روست، گریزی نیست، فضیلت‌هایی چون امید، شادی، همدردی، مهرورزی، و خردورزی ارزش و معنای خود را بازمی‌یابند، چرا که باور جاری در خرد جمعی ایرانیان این است که:

بنی آدم اعضای یک پیکرنند      که در آفرینش ز یک گوهرند  
چو عضوی به درد آورد روزگار      دگر عضوها را نماند قرار

(سعدی، ۱۳۶۹: ۴۷)

تأکید و تمرکز روانشناسی مثبت‌گرا عمدتاً بر مثبت‌نگری است، از این رو نباید آن را با مفاهیمی چون مثبت‌اندیشی (تفکر مثبت)<sup>۱</sup> که در بسیاری از آموزش‌های انگیزشی مورد تأکید است، یکسان فرض کرد.

این پژوهش با تأمل در سخنان، حالات و رفتار ابوسعید براساس کتاب اسرارالتوحید و انطباق آن با مؤلفه‌های مکتب روانشناسی مثبت‌گرا در پی بیان این نکته است که آنچه مکتب روانشناسی مثبت‌گرا بیان می‌کند یا با اعمال آن می‌خواهد سلامت و سامان فرد و اجتماع را فراهم کند، در سنت زندگی و عصاره تفکر ایرانی، یعنی متون ادبی و آثار هنری ایران، آمده است و پژوهشگران

باید این مطالب را با رویکردهای نوین بازخوانی و وارد زندگی کنند و آن را به کار گیرند و به دیگران نیز معرفی کنند و از این طریق بر سامان و سلامت روانی جامعه انسانی بیفزایند.

## ۲- پیشینه پژوهش

با توجه به رویکرد ویژه این مقاله درخصوص کارکرد عرفان با رویکرد روانشناسی مثبت‌گرا، پیشینه این پژوهش از یک سو به حالات و رفتار ابوسعید ابی‌الخیر، حکایات مربوط به وی، و کتاب *اسرارالتوحید* مربوط است و از سوی دیگر به دانش روانشناسی مثبت‌گرا ارتباط پیدا می‌کند؛ دانش نوینی که قدمت آن به نیم قرن نمی‌رسد. امروزه روانشناسی مثبت‌گرا هم در حوزه پژوهش هم در حوزه کاربرد بسیار فعال و مورد اقبال است. این دانش در روانشناسی و روان‌درمانی بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد و مقاله‌های فراوانی درباره آن نگارش یافته است اما در حوزه ادبیات با وجود منابع غنی فکری و پژوهشی چندان مورد بررسی و بهره‌مندی قرار نگرفته است. با وجود تعدد پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه روانشناسی، در ادامه به بیان نمونه‌هایی برای پیشینه پژوهش بسنده می‌کنیم. ابتدا چند پژوهش مربوط به روانشناسی را مطرح کرده، سپس به پژوهش‌های مربوط به زندگی و افکار ابوسعید می‌پردازیم. همین تعداد تفاوت و تمایز پژوهش‌های انجام گرفته را با هدف و رویکرد مقاله حاضر به‌خوبی تبیین می‌کند.

نجفی و همکاران (۱۳۹۴) پژوهشی را با هدف ارائه مدل رضامندی زندگی براساس سازه‌های روانشناسی مثبت‌گرا روی ۱۰۰۰ نفر از کارکنان دانشگاه‌های تهران انجام دادند. نتایج این مقاله نشان می‌دهد متغیرهای معنویت، دینداری، امیدواری، عزت نفس و خودکارآمدی رابطه مستقیم و معناداری با رضامندی زندگی دارد. یعقوبی و نسائی مقدم (۱۳۹۸) اثربخشی روش مداخله‌ای روانشناسی مثبت‌گرا را بر بهزیستی روانشناختی نوجوانان بررسی و نتیجه آن را مثبت اعلام کردند. پسندی و همکاران (۱۳۹۸) با رویکرد نقد روانکاوانه به تحلیل هیجانات مثبت و معنادار «شادکامی» و برجسته‌ترین مؤلفه‌های مرتبط با آن در دیوان خالد ابوخالد پرداختند و اظهار داشتند شاعر می‌کوشد افکار مخاطبان خود را در مقابله با هیجانات منفی مانند ناامیدی، ترس، غم، بحران‌ها و چالش‌های زندگی به سوی نگرش مثبت و خوش‌بینی نسبت به رخدادهای گذشته و سرنوشت کشور سوق دهد و با امیدواری به آینده درخشان بر قابلیت‌های هموطنان خود در ارتقاء روحیه خودباوری، انسجام هویتی، و مسؤولیت‌پذیری تمرکز کند.

درباره زندگی و حالات و احوالات ابوسعید ابوالخیر پژوهش‌های شفیع کدکنی (۱۳۷۲) و نیز فریتس مایر (۱۳۷۸)<sup>۲</sup> اطلاعات ارزشمندی را در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد. مایر در کتاب خود سیر تفکرات آفاقی و انفسی شیخ ابوسعید را بررسی کرده و نکته‌هایی بدیع از حالات، افکار

و طریقت عرفانی ابوسعید به دست داده است. افزون بر آن، از تاریخ و فلسفهٔ تصوف اسلامی، فرق مذهبی، مکاتب مختلف فقه و اهل کلام، نظام خانقاه‌ها و تجمعات صوفیه و تحولات سیاسی و اجتماعی عهد ابوسعید سخن به میان آورده است. مقالات متعددی هم دربارهٔ جنبه‌های مختلف روحی و فکری ابوسعید نگاشته شده که از جملهٔ آنها می‌توان به این پژوهش‌ها اشاره کرد؛ ربیع-زاده و همکاران (۱۳۷۳) معنای زندگی را در *اسرارالتوحید* بررسی کرده‌اند. جبری (۱۳۹۰) در پژوهش خود به جهانی‌بینی صوفیانه پرداخته است. اویسی کهخا (۱۳۹۲) آزاداندیشی را در زندگی و آثار ابوسعید و سهراب سپهری کاویده است. شیرانی و همکاران (۱۳۹۶) نقش اجتماعی و سیاسی ابوسعید را در دوران غزنوی و سلجوقی بررسی کرده‌اند، و قومی و اویسی کهخا (۱۳۹۷) به تحلیل کارکرد مفهوم انسان مذهبی میرچا الیاده در حکایات کرامات فارسی با تکیه بر *اسرارالتوحید* پرداخته‌اند. هر کدام از پژوهش‌های بالا جنبه‌هایی از جهان‌بینی، مشرب عرفانی و شخصیت ابوسعید را از نظر گاهی مورد مطالعه قرار داده‌اند، اما مقالهٔ حاضر با رویکردی متفاوت با توجه به حالات و احوالات ابوسعید، تقویت مثبت‌نگری در زندگی را به عنوان یکی از سجایای مهم اخلاقی و فضایل انسانی و جهت همت خود قرار داده است.

### ۳- مبانی نظری

#### ۳-۱ روانشناسی مثبت‌گرا

روانشناسی مثبت‌گرا در مقابل نظام طبقه‌بندی اختلالات روانشناختی بیماران (DSM<sup>۳</sup>) نظام طبقه‌بندی دیگری به نام CSV<sup>۴</sup> مطرح کرد که بر توانمندی‌های انسان متمرکز است. پژوهشگران روانشناسی مثبت‌گرا توانمندی‌های انسان را در شش گروه دانایی، شجاعت، نوع‌دوستی، عدالت-طلبی، اعتدال و تعالی با عنوان فضیلت‌های همه‌جا حاضر طبقه‌بندی می‌کنند و برای هر کدام قابلیت‌هایی (در مجموع بیست و چهار قابلیت) برمی‌شمارند<sup>۵</sup>. بنا بر پژوهش‌های سلیگمن<sup>۶</sup> (۱۳۸۸: ۸۷)، هیجان‌های مثبت و منفی انسان در سه مسیر حال، آینده و گذشته ترسیم می‌شود. هیجان‌های مربوط به آینده شامل خوش‌بینی، امیدواری، ایمان، باور و اعتماد، و هیجان‌های مثبت مربوط به حال شامل شادی، شور و اشتیاق، آرامش، هیجان، لذت و مهم‌تر از همه جاری بودن یا غرقگی است. سلیگمن به بررسی سه سطح در روانشناسی می‌پردازد؛ سطح اول: هیجان مثبت، سطح دوم: خصوصیات مثبت شامل قابلیت‌ها و فضیلت‌ها، و سطح سوم: نهادهای مثبت چون دموکراسی، خانوادهٔ نیرومند و جستجوی آزادی. او خوب زندگی کردن (خشنودی و شادمانی اصیل) را در گرو بهره‌مندی از قابلیت‌ها و فضیلت‌ها در زندگی می‌داند؛ هیجان‌هایی که مردم در زندگی روزمرهٔ خود با آن‌ها درگیرند و زندگی می‌کنند.

روان‌شناسی مثبت‌گرا در سطح انتزاعی دربارهٔ ارزشمندی تجارب ذهنی به کاوش می‌پردازد. در نگاه به گذشته به دنبال رضایت‌مندی و خرسندی است، در نگاه به آینده دنبال امیدواری و خوش‌بینی و در سطح زمان حال به دنبال رسیدن به شادکامی، جاری بودن در زندگی و حضور در لحظه است. روانشناسی مثبت‌گرا در سطح فردی به دنبال خصیصه‌های فردی مثبت مانند ظرفیت عشق‌ورزیدن، مشتاق و مشوق بودن، احساس وظیفه، مهارت‌های روابط بین‌فردی، حس و حساسیت به زیبایی‌ها و زیبایی‌دوستی، بخشنده‌بودن، اصالت و نو بودن در زندگی، آینده‌نگری، معنویت، نخبگی، ذکاوت، و خردمندی است. در سطح گروهی به دنبال تقویت نیروی ایمان و شهروند بهتر شدن برای جامعه، مسئولیت‌پذیری، رشد و پرورش درونی، نوع‌دوستی، مدنیت، تحمل عقاید و پذیرش دیگران است. شادکامی حسی و پایدار، خوش‌بینی، هوش هیجانی، و جاری بودن در زندگی یا ظرفیت هیجان‌های مثبت و اصلی به حساب می‌آیند و خردورزی، شجاعت، انسانیت، عدالت، میانه‌روی و معنویت فضایی انسانی هستند که توانمندی‌های مثبت فراوانی از آنها ناشی می‌شود.<sup>۷</sup>

در فرهنگ ایرانی و اسلامی ما شادی حسی و گذرا با «نشاط»، و شادی ماندگار و اصیل با «سعادت و خوشبختی» به هم نزدیک و هم‌مفهوم هستند. از نظر باربارا در کتاب مثبت‌گرایی<sup>۸</sup> (۱۳۹۵: ۷۸) افراد شاد کسانی هستند که فراوانی شدت هیجان‌های مثبت آن‌ها سه برابر هیجان‌های منفی‌شان باشد. سلیگمن (۱۳۸۸: ۶۷-۶۶) همبستگی آماری میان هیجان‌های مثبت و منفی در افراد شاد را در حدّ منفی یا در میزانی متوسط می‌داند. طبق بررسی‌های روانشناسان مثبت‌نگر و به‌ویژه با توجه به نظریهٔ «ساخت و گسترش» باربارا اهمیت شادی به این است که این هیجان‌ها خوشایند، طول عمر، شکوفایی و باروری ذهن، گرایش به معنویت، همدلی و نوع دوستی را افزایش می‌دهد و مردم و جامعه را از افسردگی، خشونت و رکود دور می‌سازد.

## ۲-۳ استعدادها و قابلیت‌ها

از نظر روانشناسان میان استعداد و قابلیت مرز باریکی وجود دارد که چندان هم قطعی و قابل تفکیک نیست. با وجود شباهت‌های زیاد این دو موضوع، یکی از تفاوت‌های آشکار آنها این است که «قابلیت‌ها از خصیصه‌های اخلاقی هستند، در حالی که استعدادها ماهیت اخلاقی ندارند و بیشتر ذاتی و درونی هستند که می‌توانند با ممارست، پشتکار و آموزش مناسب شکوفا شوند» (همان: ۱۷۶-۱۷۵). نکتهٔ دیگر اینکه قابلیت‌ها ایجاد کردنی هستند، اما استعدادها به همان دلیل ذاتی بودن قابلیت ایجاد نمی‌دارند.

### ۳-۳ هیجان‌های مثبت

روانشناسی مثبت‌گرا در پی مطالعه علمی عملکرد انسان آرمانی و عمیق‌تر کردن فهم مردم نسبت به شادی، کامروایی، رضایت‌مندی، تعهد، پرهیزکاری و ارزش و معنا بخشیدن به زندگی انسان است (Seligman, and Csikszentmihalyi, 2000: 55). در تمایز میان خوش‌زیستی لذت‌گرا<sup>۹</sup> و واقع-گرا<sup>۱۰</sup> سلینگمن (همان، ۱۷۲) هیجان‌های مثبت را در مقوله‌ای جداگانه طبقه‌بندی می‌کند: «هیجان-هایی که با گذشته، حال و آینده ارتباط دارند». او سه مسیر برجسته برای شادکامی نشان می‌دهد: احساس رضایت و خرسندی<sup>۱۱</sup> در مورد گذشته، امید و خوش‌بینی<sup>۱۲</sup> نسبت به آینده و شادی<sup>۱۳</sup> در زمان حال (Seligman, 2000: 5). در مرحله اول، فرد با مقایسه عواطف و هیجانات مخصوصاً هیجانات مثبت زمان حال و گذشته، احساس لذت، رضایت، خشنودی و شادمانی می‌کند. در مرحله دوم هیجانات مثبت حال، نسبت به آینده با خوش‌بینی، بردیاری، نوع‌دوستی و امید همراه است. در مرحله سوم، سلینگمن رسیدن به شادکامی را مستلزم درگیر شدن در فعالیت‌ها، کار و ارتباطاتی می‌داند که برای فرد تعهد، ارزش و معنا ایجاد می‌کند؛ ارائه مواردی نسبت به خود در حجمی وسیع‌تر، و تحصیل معنا و اعتبار در اجتماع گسترده‌تر که فرد در آن زندگی می‌کند باعث می‌شود فرد احساس شادکامی کند.

روانشناسان مثبت‌گرا پس از استخراج مفاهیم مثبت و کلیدی زندگی انسان، فضیلت‌های اساسی را در شش حیطه خردورزی (دانایی)، شجاعت، رأفت و عشق، عدالت، میانه‌روی و تعالی با قابلیت‌هایی بیست و چهارگانه ارائه کرده‌اند (سلینگمن، ۱۳۸۸: ۱۷۲). این فضیلت‌ها و قابلیت‌ها با توجه به تاریخ جهانی، مذاهب، فرهنگ‌ها و مکتب‌های فلسفی بزرگ فراهم شده است. سلینگمن از قول فرانکلین می‌نویسد: «در مطالعات خود در باب تعداد فضایل اخلاقی با فهرست‌های کوتاه و بلند گوناگونی روبه‌رو شده‌ام و دلیل تفاوت‌ها این بوده است که نویسندگان مختلف ایده‌های بیشتر یا کمتری زیر یک عنوان واحد بیان کرده‌اند» (همان). مقصود آن است که فضایل اخلاقی در جوامع انسانی بسیار بیشتر از آن چیزی است که اینجا ذکر می‌گردد (بیش از دویست فضیلت)، لیکن در جستجوی میان فرهنگ‌ها معلوم شد که بسیاری از این فضایل مشابه و تکراری است یا همپوشانی دارد و ما مجموع آن فضایل را در این شش فضیلت جمع دیدیم (همان). در این جستار بعد از ذکر هر فضیلت، قابلیت‌های آن نیز در پی می‌آید.<sup>۱۴</sup>

۱) **خردورزی و دانایی**.<sup>۱۵</sup> دارای ویژگی‌هایی چون کنجکاوی (انگیزه، جستجوی نوآورانه) تمایل به یادگیری، قضاوت (بازبودن ذهن، تفکر انتقادی)، ابتکار (حقیقت‌طلبی، صداقت)، هوش اجتماعی (هوش هیجانی، هوش شخصی)، دیدگاه (خردمندی).

- (۲) **شجاعت**.<sup>۱۶</sup> شامل اقتدار، حق جویی، ثبات، سخت کوشی، صداقت.
- (۳) **انسانیت**.<sup>۱۷</sup> شامل نوع دوستی (آزادگی، مهرورزی، مراقبت، همدردی)، دوست داشتن (روابط نزدیک ارزشمند با دیگران، مراقبت و مشارکت متقابل).
- (۴) **عدالت**.<sup>۱۸</sup> دارای ویژگی‌هایی چون شهروندی (مسئولیت‌پذیری اجتماعی، وفاداری، کارگروھی)، انصاف (عدالت)، رهبری (سازماندهی فعالیت‌های گروهی و نظارت بر انجام کار آن‌ها).
- (۵) **میان‌رویی**.<sup>۱۹</sup> شامل کنترل رفتار، خودتنظیمی (خویشتن‌داری، انضباط)، آینده‌نگری (خطر نکردن، انجام ندادن یا نگفتن چیزهایی که بعداً ممکن است موجب زیان شود)، فروتنی.
- (۶) **تعالی**.<sup>۲۰</sup> شامل تناسبی از زیبایی و عالی بودن (حیرت، شگفتی، برافراشتگی)، تشکر، امید (خوش‌بینی به آینده)، معنویت (مذهب، ایمان، هدف)، بخشودگی (دادن فرصت به مردم، پرهیز از آزارگری)، شوخ طبعی (بازی، خنده و مزه، روشن‌بینی)، هیجان‌پذیری (سرزندگی، اشتیاق، قدرت و انرژی) یافتن پیشی وسیع نسبت به جهان درون و بیرون (Carr, 2004: 54-5).
- راف (1989: 1071-5) نیز مقیاسی برای خوب زندگی کردن<sup>۲۱</sup> مبتنی بر واقع‌گرایی حقیقی ارائه کرده است که از لحاظ روان‌سنجی و مفهومی موثق است. این مقیاس شش حیطه دارد: خویشتن‌پذیری<sup>۲۲</sup>، ارتباط مثبت با دیگران<sup>۲۳</sup> هدفمندی در زندگی<sup>۲۴</sup>، ثبات و رشد شخصیتی<sup>۲۵</sup>، کسب فضایل، تسلط بر محیط<sup>۲۶</sup> و کارآمد بودن<sup>۲۷</sup>؛ مفاهیمی که روانشناسی مثبت‌گرا بر آن تأکید دارد.
- از آنجا که روانشناسی مثبت‌گرا نیز در پی فراهم کردن زندگی بهتر برای انسان است، می‌کوشد از شیوه‌ها و ابزارهای لازم برای نشاط، سلامت و زندگی بهتر مردم بهره بگیرد؛ مسئله‌ای که عرفان ایرانی نیز در تعالیم خود بر آن بسیار تأکید دارد.

#### ۳-۴ لذت و خشنودی در روانشناسی مثبت‌گرا و تناسب آن با حال و مقام در ادبیات عرفانی

حال و مقام در قلمرو عرفان و لذت و خشنودی در حوزه روانشناسی مثبت‌گرا دارای مفاهیم مثبت و نیروبخش‌اند، اما چشم‌اندازشان متفاوت است. لذت‌ها و خشنودی‌ها در جاری بودن تجربه‌پذیرند، اما میان لذت و خشنودی تفاوتی ظریف وجود دارد. وقتی انسان درگیر لذت‌ها و سرخوشی‌های مقطعی نظیر بوی خوش یک عطر، طعم خوش یک میوه، شنیدن قطعه‌ای موسیقی و خوشی‌هایی ازین قبیل می‌شود که خود در ایجاد آن هیچ نقشی نداشته است - اگرچه لذت و سرخوشی‌های بسیار بالایی هم به مخاطب انتقال دهد - از آنجا که گذرا و ناپایدار هستند و مخاطب

در تحصیل یا ایجاد آنها هیچ نقش و تلاشی نداشته است و مهم‌تر اینکه چیزی از آنها برای آینده اندوخته نمی‌شود، چندان جذابیت و شیرینی ندارد. درحالی که خشنودی‌ها همانند سرمایه‌هایی هستند که انسان با سعی و کوشش برای آینده خود می‌اندوزد و بعدها از منافع آن بهره‌مند می‌گردد.

حال و مقام از اصطلاحات عرفانی اند و شمول و دایره معنایی آن دو بسیار وسیع‌تر از لذت و خشنودی در روانشناسی مثبت‌گراست. «حال نزد عارفان موهبتی است که از جانب حق بر دل پاک سالک راه طریقت وارد می‌شود بی‌تعمد سالک، و باز به ظهور صفات نفس زایل می‌گردد و چون **حال** دوام یافت و ملکه سالک گشت، مقام خوانند» (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۰۷). مقام در اصطلاح اهل حقیقت مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد (همان: ۳۰۹). هجویری می‌گوید «مقامات از جمله مکاسب‌اند و احوال از مواهب» (۱۳۷۵: ۳۷۵). در رساله قشیریه هم آمده است: «حال معنایی است که بر دل سالک آید بی‌آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی، و آن از شادی بود یا از بسطی و شوقی یا هیبتی؛ احوال عطا بود و مقام کسب» (قشیری، ۱۳۷۴: ۹۲-۹۱). با این توضیح می‌توان استنباط کرد که لذت‌های گذرا<sup>۲۸</sup> همانند حال در عرفان لحظه‌ای و ناپایدارند و خشنودی<sup>۲۹</sup> چون دوام دارد و محصول هدف و تلاش است، با مقام در عرفان انطباق دارد. روانشناسی مثبت‌نگر هم می‌کوشد تا ناهنجاری‌ها و هیجان‌های منفی را از وجود انسان دور گرداند و خشنودی پایدار و ماندگار ایجاد کند. لذت‌ها به آسانی به دست می‌آیند و نیروی اثربخشی سریع دارند اما به سرعت هم گذرا هستند. درحالی که خشنودی به راحتی به دست نمی‌آید، چه بسا با رنج و سختی همراه بوده، نیاز به زحمت و ریاضت داشته باشد و به سرعت هم تکراری و عادی نمی‌شود. فعالیت‌هایی که در نهایت خشنودی به همراه دارند، معمولاً چالش‌برانگیزند و نیاز به مهارت دارند، هدفی بزرگ را دنبال می‌کنند و در کنار سختی‌های احتمالی، افراد حاضر نیستند آن را با چیز دیگری جایگزین کنند. برای خشنودی باید قابلیت‌ها و فضیلت‌ها را به حالت بالفعل درآورد. از این چشم‌انداز جاری بودن کارکرد مقام در عرفان را دارد و در تداوم میان مراتب مقام است که سالک کمال می‌یابد و در هیئت انسان کامل نمایان می‌شود.

### ۳-۵ جاری بودن<sup>۳۰</sup>

هیجان‌ات مثبتی مانند لذت، نشاط، شور و شمع در زندگی روزمره ساری و جاری است، اما به طور معمول شادی و لذت‌های گذشته نسبت به حال نمود کمتری دارد. در واقع فقدان هیجان و

نبود هشیاری است که بخش اصلی جاری بودن را تشکیل می‌دهد؛ حالتی که موجب ایجاد سرمایه روانشناختی می‌شود و در آینده انسان می‌تواند از مزایا و منافع آن بهره‌مند شود (سلیگمن، ۱۳۸۸: ۱۵۳).<sup>۳۱</sup> جاری بودن غالباً در متون عرفانی ما در قالب مفاهیمی چون مستی، بی‌خودی، بی‌خبری، بی‌هشی و... تعبیر می‌شود. راهکار روانشناسی مثبت‌گرا برای تقویت لذت‌ها، خلق رویدادهای لذت‌آفرین با فاصله‌های زمانی طولانی و افزایش آگاهی و هوشیاری در مورد لذت‌هاست که لذت‌افزایی<sup>۳۲</sup> نامیده می‌شود.

#### ۴- ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰-۳۵۷ ق) و مثبت‌گرایی در اسرارالتوحید

ساختار کتاب *اسرارالتوحید* به گونه‌ای است که تعداد حکایت‌های آن را دقیق نمی‌شود شمارش و مشخص کرد، اما حدود دویست و پنجاه حکایت در این کتاب وجود دارد که اقوال و روایت‌های روات را هم می‌توان به آن افزود. در این مجموعه - اگر نگوئیم همه حکایت‌ها و روایت‌های *اسرارالتوحید* با تمام شاخص‌ها و معیارهای روانشناسی مثبت‌گرا منطبق است - بدون اغراق بسیاری از حکایات و روایات آن با فضیلت و قابلیت روانشناسی مثبت‌گرا قابل انطباق و بررسی است. چه بسا در یک حکایت یا روایت کوتاه و ساده کتاب *اسرارالتوحید* چندین نمونه از فضیلت و قابلیت‌های روانشناسی مثبت‌نگر را بتوان نشان داد. دو اثری که احفاد ابوسعید نوشته‌اند و به ما رسیده است، نشان می‌دهد ابوسعید تصوف را زیستنی و تجربه‌کردنی می‌دانسته است نه گفتنی و وصف‌کردنی (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۶۳). شاید هم از این روست که خود هیچگاه اثر مکتوبی از خود به جای نگذاشت.

مثبت‌اندیشی، خوش‌خلقی، خوش‌بینی به خلق و خالق، مهرورزی با مخلوقات خداوند، به خود نیندیشیدن، اخلاص، نوع‌دوستی، کفّ نفس، تعالی و کمال، مفاهیم بنیادین اندیشه و جهان‌بینی ابوسعید است که برای هر کدام شواهد و نمونه‌های فراوانی در میان حکایات *اسرارالتوحید* می‌توان یافت. در سوی دیگر، همین مفاهیم را در آنچه روانشناسان مثبت‌گرا فضیلت و قابلیت نام نهاده‌اند، می‌بینیم که با تعالیم مکتب و جهان‌بینی ابوسعید منطبق است (ر.ک: نمودار پایان مقاله)، اما از آنجا که بررسی و انطباق همه موارد بیرون از حوصله این مقاله است، ناگزیر از گزینش هستیم.

تصوف ابوسعید تصوفی روشن، خوش‌بین و امیدوار، شاد و شادی‌آفرین است، همان مفاهیمی که روانشناسی مثبت‌گرا در پی بیان و تثبیت آن است. از دیدگاه شفيعی کدکنی «در مرکز تعالیم او جایی برای بدبینی و نفی زندگی وجود ندارد و همواره ناظر به جانب روشن زندگی است» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: هشتاد و هشت). در *اسرارالتوحید* نقل شده است که «وقتی از اوقات قرآن



می‌خواند و در آخر عهد هرچه آیت رحمت بود می‌خواند و هرچه آیت عذاب بود می‌گذاشت. آنگاه که مورد اعتراض قرار می‌گیرد که «ای شیخ این گونه نظم قرآن بشود» پاسخ می‌دهد «آن ما همه بشارت و مغفرت آمده است، به چه خواهیم عیب کردن» (همان، ۲۰۱). جهان‌بینی و تفکر ابوسعید آمیزه‌ای از تعالیم ادیان الهی و اندیشه‌های نیک و پاکِ کاملان و اصل، به‌خصوص مشایخ صوفیه فرهنگ اسلامی است. تجربه زیستی ابوسعید نشان می‌دهد شخصیت وی به گونه‌ای پرورش یافته بود که هیچ نگاه منفی، کلام نامناسب و رفتار ناملازم از او بروز نکرده، در بحرانی‌ترین حالات و دشوارترین شرایط، آرام‌بخش‌ترین سخنان را بیان کرده که شور و شغف غیرقابل توصیف در میدان و اطرافیانش برانگیخته است. امروزه هم بعد از سده‌ها که خوانندگان حکایات و بیان احوال او را در *اسرارالتوحید* می‌خوانند، چنان وجد و شوری در نهاد مخاطب می‌نهد که *یُدْرَک* و *لایوصف* است. ابوسعید به کائنات نگاه مثبت دارد. گزینش و ترجیح در کار او نیست. مسلمان و مسیح و یهود، متدین و بی‌دین در نظر او مخلوق خداست. از میان همه راه‌هایی که به خدا ختم می‌شود و گویند که به عدد انفاس خلایق است، او «راحت رسانیدن به خلق را» نزدیک‌ترین راه می‌داند (همان، ۳۲۹) و حق خدا را *تبع* حق خلق می‌داند. او نسبت به حیوانات هم نگاه و رفتار مهربانانه دارد و این انسان‌دوستی و محبت نسبت به بندگان خدا در زندگی تا مرز محبت نسبت به حیوانات و جانوران هم پیش می‌رود تا آنجا که او برای سگان محله نیز غذا می‌فرستد «تا شکمی چرب کنند» (همان: ۱۱۰-۱۰۹).

ابوسعید معتقد است همه مشکلات فردی و اجتماعی انسان از آنجا سرچشمه می‌گیرد که مردم می‌کوشند خود را جز آنچه هستند، نشان دهند و دامنه این تظاهر و ریاکاری در زندگی فردی و اجتماعی مصیبت‌های اساسی تاریخ انسانیت را به‌وجود آورده است. او اعتقاد دارد ریاکاری و ظاهرسازی عامل نابودکننده اصالت انسان و جوامع انسانی است و اگر حافظ هم بزرگ‌ترین شاعر زبان فارسی است، نه صرفاً از جهت هنر و فن شاعری اوست، بلکه از جنبه‌های قوت او مبارزه عمیق و بی‌دریغی است که با ریا، ریاکاران و دین به دنیا فروشان دارد، اما متأسفانه این بلا و مصیبت میراث شومی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و هر روز نیرومندتر از گذشته به شکلی خود را نمایان می‌کند.

ابوسعید درمان این بیماری خانمان‌سوز را ترویج فرهنگ اخلاص (خلوص و صفا) می‌داند. این تکیه و تأکید بر اخلاص و از سوی دیگر ستیز با خودخواهی و نفس که محور آموزه‌های ابوسعید است، سبب شده که او یکی از انسان‌دوست‌ترین چهره‌های فرهنگ ایران و اسلام باشد، محبتی عام و جهان‌شمول که همه انسان‌ها را از هر فرقه و آیین و مذهبی که باشند، در خویش فرامی‌گیرد.

وقتی در حضور او قرآن می‌خوانند و به آیه‌ای می‌رسند که می‌گوید «بترسید از آتشی که هیزمش سنگ است و آدمی<sup>۳۳</sup>» (۲/۲۴) ابوسعید به خداوند می‌گوید «چون سنگ و آدمی هر دو به نزدیک تو به یک نرخ است، دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۵). در نگاه ابوسعید راحتی (= شادی) رساندن بر دل انسان مؤمن (=دیگری) مایه آرامش خاطر است و این آرامش خاطر برانگیزاننده شادی در نهاد انسان است که موجبات سلامت روحی و روانی فرد و به تبع، سلامت روانی جامعه را فراهم می‌کند. این باور ابوسعید که صد البته باور عرفانی و تصوف ایرانی - اسلامی از آغاز تا روزگار این عارف فرزانه و ابدی است، قرن‌ها پیش از دیدگاه‌های روانشناسان مثبت گرا رواج داشته است و آنچه امروزه در نظر روانشناسان غربی آن هم در حد نظریه مطرح می‌شود، فرهنگ و تجربه زیسته‌ای است که عارفان ایرانی داشته‌اند. سرخوشی‌ها و شادمانی‌هایی که در هر واقعه‌ای از ابوسعید رخ می‌دهد و مریدان را به شور و شغف می‌آورد که نعره‌ها می‌زنند، نمونه‌ای آشکار از این شادمانی، نشاط و مثبت‌نگری ابوسعید و یاران وی است.

#### ۱-۴ خوش‌بینی

حکایت‌های اسرارالتوحید عرصه تماشا و تمرین خوش‌بینی<sup>۳۴</sup> است؛ مفهومی که به بارنشستن آن در نهاد آدمی موجب الفت قلوب و رخت بر بستن بدبینی‌ها و بدگمانی‌ها می‌گردد که بدگمانی گناه است و گناه منشأ فسق و فجور. در روزگاری که تعصبات مذهبی و فرقه‌ای بیداد می‌کند، خوش‌بینی‌های ابوسعید شگفت‌انگیز است و اثرات معجزه‌آسا دارد. در برخی حکایات و رخدادهایی که از احوال او در اسرارالتوحید نقل شده است، مخاطب با مواردی مواجه می‌شود که در نگاه نخست واکنشی همراه با بدبینی و تنفر دارد، اما پس از تأمل و دریافت درست از سخنان و رفتار ابوسعید، آگاهانه افکار و رفتار خود را اصلاح می‌کند و هم‌نوا با او از توجه به جنبه‌های منفی روی گردان شده، به جنبه‌های مثبت می‌اندیشد و مثبت‌نگری را تمرین می‌کند. در حکایتی می‌خوانیم که چگونه لعنتی، رحمت به‌بار می‌آورد:

روزی شیخ ابوسعید - قدس الله روحه العزیز - گفت... به زیارت خواجه امام ابوالحسن تونی شویم، جمع صوفیان و مریدان، به دل، بر شیخ اعتراض کردند که به زیارت می‌شود کسی را که پیش او سخن او نمی‌توان گفت و اگر نام او شنود بر او لعنت کند. شیخ برنشت و برفت و جمله جمع در خدمت شیخ برفتند. در راه رافضی‌ای از خانه بیرون آمد. شیخ را و جمع را بدید، بر شیخ لعنت کرد، جماعت قصد زخم او کردند. شیخ گفت «آرام گیرید؛ باشد که بدان لعنت بر وی رحمت کنند» جمع گفتند چگونه رحمت کنند بر کسی که بر چون تویی لعنت کند؟ شیخ گفت «معاذالله!

او بر ما لعنت نمی‌کند؛ چنان می‌داند که ما بر باطلیم و او برحق، او لعنت بر باطل می‌کند، برای خدای را» و آن مرد ایستاده بود و سخن شیخ می‌شنید، در حال در پای اسب شیخ افتاد و گفت: ای شیخ توبه کردم که تو برحقی و من بر باطل، اسلام عرضه کن تا به‌نو مسلمان شوم (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۹۳).

در حکایتی دیگر ابوسعید با بیان تمثیلی که متضمن دو مضمون متفاوت است، ابوالقاسم قشیری را که امام وقت خود بود، به متابعت از اراده الهی دعوت می‌کند. در این تمثیل حکایت مرد دهقانی روایت می‌شود که برزیگری او را خیار نوباوه آورد:

دهقان حساب اهل خانه برگرفت، هر کس را یکی بنهاد و یکی فرا غلام داد. دهقان را هیچ نماند. غلام خدمت کرد بستاند و می‌خورد. خواجه را نیز آرزو آمد. گفت: پاره‌ای فرا من ده! غلام خدمت کرد و پاره‌ای فراخواجه داد، دهقان چون به دهان برد، تلخ بود. گفت: ای غلام خیار بدین تلخی و تو بدین خوشی می‌خوری؟ گفت: از دست خداوندی که چندین سال شیرینی خورده باشم به یک تلخی چه عذر آرم که رد کنم (همان: ۷۸-۷۷).

در حکایتی دیگر می‌خوانیم:

آورده‌اند وقتی شیخ ما - قدس الله روح العزیز - در نیشابور به محله‌ای فرومی‌شد، بیش از صدوپنجاه کس باز او بهم، ناگاه زنی خاکستر از بام بینداخت، نادانسته که کسی می‌گذرد. از آن خاکستر بعضی به جامه شیخ رسید. شیخ فارغ بود و هیچ متأثر نگشت. جمع در اضطراب آمدند و گفتند: «این سرای باز کنیم» و خواستند حرکتی کنند، شیخ گفت: «کسی که مستوجب آتش بود به خاکستری با او قناعت کنند، بسیار شکر واجب آید.» جمله را وقت خوش گشت و بسیار بگریستند و نعره‌ها بزدند (همان: ۲۰۹).

از دیگر نمونه‌های برجسته مثبت‌نگری ابوسعید حکایت کناسان و چاه مبرز است:

روزی ابوسعید با جماعتی از صوفیان از محله‌ای می‌گذشتند. کناسان چاه مبرز پاک می‌کردند و نجاست آن به خیک می‌آوردند و در گوی می‌ریختند. صوفیان چون آنجا رسیدند خویشتن فراهم کرده، بینی بگرفتند و می‌گریختند. شیخ ایشان را بخواند و گفت این نجاست به زفان حال با ما سخنی می‌گوید. می‌گوید: «ما آن طعام‌های بالذتیم و خوشبوی که شما سیم و زر بر ما می‌فشانید و جان‌ها از بهر ما نثار می‌کردید و هر سختی و مشقت که از آن حکایت نتوان کرد در راه به‌دست- آوردن ما تحمل می‌کردید. به یک شب که با شما صحبت داشتیم، به رنگ شما شدیم. از ما به سبب چه می‌گریزید و بینی فرامی‌گیرید که ما رنگ و بوی درون شمایم (همان: ۲۶۶-۲۶۵).

ابوسعید برخلاف تصور مریدان و مخاطبان چنان واقع‌بینی و مثبت‌نگری را بر خاطر مریدان و مخاطبان خود نشانده که از پیش‌داوری خود شرمگین برگشتند. اگر روانشناسی مثبت‌گرا صرفاً به جنبه مثبت‌گرایی تأکید می‌ورزد، نکته مهم‌تر توجه به پیامدهای مثبت آن است که مغفول مانده - است. از پیامدهای مهم خوش‌بینی کظم غیظ و پرهیز از فروافتادن در گناهی مهلک است. چنانکه در سوره حجرات<sup>۳۵</sup> آمده است و می‌دانیم که روانشناسان چه اندازه وقت و هزینه صرف می‌کنند تا کنترل خشم را در جوامع و میان افراد و خانواده‌ها تفهیم و تثبیت کنند.

## ۲-۴ انسانیت (و اخلاص)<sup>۳۶</sup>

انسانیت در روانشناسی مثبت‌گرا مظاهر و نمودهای متنوع و متعدد دارد. نوع دوستی، آزادگی، مهرورزی، همدردی، اخلاص، داشتن روابط نزدیک احترام‌آمیز با دیگران، و مراقبت و مشارکت متقابل از جمله مظاهر آن است. اخلاص که از مصادیق بارز انسانیت و از نمودهای فضیلت انسانیت در روانشناسی مثبت‌گراست، در اندیشه ابوسعید مصادیق گوناگونی دارد که انصراف از خود و توجه به دیگری از جمله آنهاست. این توجه به اخلاص و دوری از خود (=نفس) همیشه و همه‌جا در رفتار و گفتار و احوالات ابوسعید تا پایان عمر او بازتاب دارد، چنانکه از وی می‌پرسند: «یا شیخ کیف الطریق؟» شیخ پاسخ می‌دهد «الصدق و الرفق، الصدق مع الحق و الرفق مع الخلق» (همان: ۲۹۵).

عصر ابوسعید عصر رواج و سلطه تعصب‌ها و جدل‌های فرق و مذاهب بوده است، اما از همین دریچه اخلاص است که او با تمام ارباب فرق و مذاهب تعامل دارد و هرگز تعصبات خشک و تند رایج در روزگارش جای و اعتباری در اندیشه ابوسعید ندارد. او در نیشابور که مرکز این گونه ستیزه‌جویی‌ها و تعصبات فرقه‌ای و مذهبی بوده، زیسته است. با این همه، از رفتن به کلیسای ترسایان امتناع نداشته و از اظهار مهربانی با یهودیان و گبران، و دوستی با آنان و ارباب دیگر ادیان و فرق پرهیز نمی‌کرده است. زیباترین رفتار تعصب‌ستیزانه ابوسعید را در داستان رفتن او به کلیسای ترسایان می‌توان دید. آنجا که:

مُقریان شیخ در کلیسا قرآن برخواندند. آن جماعت (مسیحیان) همه از دست بشدند و نعره‌ها زدند و زاری بسیار کردند و همه جمع را حالت‌ها پدید آمد. چون به جای خویش بازآمدند، شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی گفت: «اگر شیخ اشارت کردی همه زنارها باز کردند.» شیخ گفت ماشان وَر نبسته بودیم تا باز گشاییم<sup>۳۷</sup> (همان: ۲۱۰).

این تساهل و تسامح ابوسعید ابوالخیر است که همیشه و امروزه بیش از هر زمان دیگری ضرورت و نیاز جامعه بشری است تا از جهل و مسائل مصیبت‌بار ناشی از آن پیشگیری کند. اگر نگوئیم همه، بی‌گمان بخش اعظم رنج‌ها و مصائبی که انسان بر خویش‌تن تحمیل می‌کند، برخاسته از خودخواهی و ظاهر‌نمایی‌های اوست که در زبان ابوسعید، نفس خوانده می‌شود. ابوسعید بزرگ‌ترین دشمن انسان را همین خودخواهی، ظاهر‌سازی یا توجه به نفس می‌داند و معتقد است طاغوت هر کس نفس اوست. یار بدآموزی که انسان را از آن برحذر داشته‌اند<sup>۳۸</sup>، همین نفس است. حتی بهشت و جهنم هم از دیدگاه او در همین نقطه است؛ آنجا که تویی تو یعنی نفس و تمایلات نفسانی ظاهر‌سازی و ریاکاری‌ها با توست، آنجا دوزخ است و آنجا که تو نیستی، یعنی میدانی برای خودخواهی و خودنمایی وجود ندارد، بهشت است؛ «حجاب میان آسمان و زمین نیست. عرش و کرسی نیست. پنداشت و منی تو حجاب است، از میان برگیر، به خدا رسیدی» (همان: ۲۸۷). در روانشناسی رفتار ابوسعید به نقطه‌ای می‌رسیم که وی همه مشکلات خود و مریدان خویش را از آن طریق حل می‌کرده است و آن مسئله اخلاص است. این اخلاص که ابوسعید شرک را در برابر آن قرار می‌دهد، در رویکرد اجتماعی با ریا در تقابل است. از این منظر ابوسعید وارث نظریه صوفیان بزرگ نیشابور است که در قلمرو عرفان به اصطلاح ملامت خوانده می‌شود؛ اصلی که محور همه آموزش‌های تصوف نیشابور و خراسان در عصر قبل از ابوسعید و تا سده‌های هشت و نه پویا بوده است. بی‌سبب نیست که او را سرحلقه اهل ملامت روزگارش می‌بینیم و با رواج فتوت نام او را در کنار سران اهل فتوت نیز در کتاب‌ها می‌خوانیم. درحقیقت راه ملامت و نظریه فتوت هر دو از یک سرچشمه آب می‌خورد. ملامت و شیوه ملامتی که بعدها نام قلندر و سیرت قلندریان می‌گیرد و حافظ بزرگ‌ترین ستایشگر آن است،<sup>۳۹</sup> آن بخش از تأثیرات نظریه اخلاص است که در رابطه انسان و خدا مطرح است و آن بخش که رابطه انسان با انسان و دیگر موجودات مطرح است، راه و رسم فتوت یا آیین جوانمردی خوانده می‌شود. به همین دلیل وقتی از او در باب طریق می‌پرسند، می‌گوید: «راستی با حق و دوستی و درستی با خلق» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۹۵). شفیعی کدکنی این را نقطه مرکزی تعلیمات ابوسعید می‌داند (همان: هشتاد و شش).

در حکایت «امیر مقامران» مثبت‌نگری ابوسعید را حتی در اموری می‌بینیم که برخلاف شرع و موازین عقلی است. اینکه او چگونه از کبائر و امور خلاف موازین عقلی، در تقویت عنصر اجتماعی اخلاص، پاک‌باختگی و تغییر نگاه انسان از فساد به سوی صلاح سود می‌جوید:

روزی شیخ ما - یوسعید رضی الله عنه - در نیشابور برنشسته بود و جمع متصوفه در خدمت او بودند و به بازار فرو می‌شدند. جمعی وُرنايان می‌آمدند برهنه، هر یک ازارپایی چرمین در پای کرده و یکی را

بر گردن گرفته، می آوردند. چون پیش شیخ رسیدند، شیخ پرسید: این کیست؟ گفتند: امیر مقامران است. شیخ او را گفت: این امیری به چه یافتی؟ گفت: ای شیخ به راست باختن و پاک باختن، شیخ نعره‌ای بزد و گفت «راست باز و پاک باز و امیر باش! (همان: ۲۱۶).

ابوسعید همچون طیبی حاذق و روانشناسی معجز، به تجربه از همین نقطه اخلاص و مبارزه با ریا به حل مشکلات روحی انسان می‌پردازد و از این طریق سلامت روانی فرد و جامعه را تأمین و تضمین می‌کند.

### ۳-۴ همدردی و ایجاد شادی برای خلق الله

شادی مسلک و مشرب خاص ابوسعید است و آن را به منزله فریضه و تکلیف تلقی می‌کند. این حالت سبک روحی را چنان وسعت نفوذ و قدرت می‌بخشد که بارزترین خصلت روحی او می‌شود. چنانچه سخنان، حالات و رویدادهای زندگی ابوسعید را مدنظر قرار دهیم، مقطع طولانی‌تری از حیات او را شامل می‌شود که تصویر خاصی از حیات عرفانی ابوسعید به ما می‌دهد؛ در قلب سرشار از شادی ابوسعید با صفاتی مواجه می‌شویم که مخصوص خود او بوده است و او را از هم‌سلکانش متمایز می‌کند، چنانکه گفته‌اند: «شادی عنصر اصلی زندگی معنوی ابوسعید بوده - است» (مایر، ۱۳۷۸: ۱۵۶). ابوسعید «با روند شادزیستی خود این تصور نادرست و سنتی «منافات دل بستگی به دنیا و نیل به بهشت» را از میان برد و توانست با شیوه خاص زندگی خود گوشه‌ای از بهشت را به زمین بیاورد و با ایجاد احساس تقرب به خداوند زندگی آخروی را ادامه زندگی این دنیا بداند» (همان: ۱۵۸). حتی تبهکاران هم از شادکامی‌ها و شادخواهی‌های ابوسعید بی‌نصیب نمی‌مانند. در حکایتی می‌خوانیم:

شیخ با گروهی صوفیان به گورستان حیره بر سر تربت مشایخ رسید. جمعی را دید که در آن موضع خمر می‌خوردند و چیزی می‌زدند. صوفیان در اضطراب آمدند، خواستند که احتساب کنند و ایشان را بزنند. شیخ اجازت نداد. چون شیخ فرزندیک ایشان رسید، گفت: «خدا همچنین که در این جهان خوش دلتان می‌دارد در آن جهان خوش دلتان دارد. آن جماعت برخاستند و در پای شیخ افتادند، خمرها بریختند و سازها بشکستند، توبه کردند و از نیکمردان شدند (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۳۷).

از توصیه‌های مؤکد قرآنی که در ادب فارسی هم مصادیق فراوانی دارد، این است که «اگر آدمی را شادی‌ای در دل می‌آید، جزای آن است که دلی را شاد کرده و اگر غمگین می‌شود، کسی را غمگین کرده است» (مولوی، ۱۳۸۴: ۶۶) و همگی عرفا و اهل تصوف، همدردی با مسلمانان و هموعان، و شاد کردن خلق و پرهیز از مردم‌آزاری را سفارش کرده‌اند.

از ویژگی‌های بارز تصوف ابوسعید ابوالخیر که بیان روشنی از بینش بشردوستانه اوست، این است که سالک راه حق بدان قدر که تواند راحتی به دل خلق رساند. خود وی همواره تمام دعاها و اوراد خویش را موقوف و مصروف سعادت و خیرخواهی دیگران کرده و در عادات و رسوم خانقاهیان که بر مریدان واجب شمرده بود، فضیلت هشتم را این‌گونه توصیف کرده است: «نیازمندان و ضعیفان را و هر که بدیشان پیوست وی را در پذیرند و رنج ایشان بکشند» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۷). اعتقاد و عمل خود ابوسعید در بسیاری از حکایات او بازتاب دارد. برای نمونه وقتی از ابوسعید می‌پرسند «از خلق به حق چند راه است؟ می‌گوید: «به روایتی هزار راه بیش است» و به روایتی «به عدد هر ذره از موجودات راهی است به حق» اما هیچ راهی نزدیک‌تر و سبک‌تر از آن نیست که راحتی به دل مسلمانی رسانی،<sup>۴۰</sup> ما بدین راه رفتیم و این اختیار کردیم و همه را بدین وصیت می‌کنیم» (همان: ۲۹۰). در نگاه ابوسعید راحتی (شادی) رساندن بر دل انسان مؤمن (دیگری) مایه آرامش خاطر و این آرامش خاطر برانگیزاننده شادی در نهاد انسان است که سلامت روحی و روانی فرد و به تبع، سلامت روانی جامعه را فراهم می‌کند. این باور ابوسعید که نگرش و باور عرفان و تصوف ایرانی - اسلامی از آغاز تا روزگار این عارف فرزانه و البته ابدی است، قرن‌ها پیش از دیدگاه‌های روانشناسان مثبت‌گرا رواج داشته است.

#### ۴-۴ نوع دوستی

بارزترین جلوه پرشکوه اخلاص در رفتار ابوسعید را در نوع دوستی<sup>۴۱</sup> او می‌توان سراغ گرفت. ابوسعید در دوره‌ای می‌زیست که تعصبات مذهبی بیداد می‌کرد و آنچه اشتیاق به اخلاص را در وجود او نیرومندتر می‌کرد، همین نوع دوستی بود که جلوه‌ای از خدادوستی بود و حد و مرزی هم برای آن قائل نمی‌شد. با توجه به الهاماتی که بر دل ابوسعید وارد می‌شد، حتی اگر کدورتی هم بر دل مریدانش می‌نشست، ابوسعید از انجام امری که برکات و رحمانی را در پی داشت، ابا نمی‌کرد. در نگرش ابوسعید «مرد باید به دو کار مشغول بود: هر چه او را از خدای باز دارد، از پیش پای می‌بردارد و راحتی به درویشی می‌رساند» (همان: ۲۹۰).

از نمودهای متعالی نوع دوستی، خدمت است که در نظر ابوسعید گوهری والاتر از آن نیست. «روزی شیخ ما بوسعید - قدس الله - در نیشابور در خانقاه عدنی کویان مجلس می‌گفت. در میان سخن گفت: «از در خانقاه تا بُن خانقاه همه گوهر است ریخته، چرا برنچینید؟» جمع جمله بازنگریستند پنداشتند که گوهر است ریخته تا برگیرند؛ چون ندیدند گفتند «ای شیخ! کجاست که ما نمی‌بینیم؟!» شیخ گفت: «خدمت، خدمت» (همان: ۲۱۰). یک سو نگرستن و یک سان نگرستن

هم که در تعریف تصوف ارائه می‌دهد (همان: ۲۹۶)، همان نوع دوستی است. همه را به یک چشم می‌بیند و هیچ کس در هر مقام و مرتبه‌ای بر دیگری برتری ندارد.

غنیمت دانستن وقت<sup>۴۲</sup> و اهتمام به بهره‌مندی وافی و کافی از عمر کوتاه از مفاهیمی اساسی است که در ادبیات ایران و جهان کمتر شاعر و نویسنده‌ای را می‌توان یافت که این نکته را متذکر نشده باشد؛ از هوراس،<sup>۴۳</sup> شاعر روم کهن گرفته تا رودکی و خیام و از خیام تا روزگار ما مسئله مؤکد شاعران و نویسندگان بوده است:

وقت را غنیمت دان آن قدر که بتوانی  
حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی  
(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۴۴)

قدر وقت ار شناسد دل و کاری نکند  
ای بسا حیف که از حاصل اوقات بریم  
(همان: ۷۴۸)

در آموزه‌های ابوسعید نیز یکی از تعالیم مهم متوجه گردانیدن مریدان و مخاطبان به وقت است. صرف نظر از تعریف اصطلاحی مفهوم وقت در زبان صوفیه و عرفا، «کوشش بوسعید همواره بر این بوده که این وقت یا لحظه در گشادگی و بسط باشد و هر گاه عوامل روحی یا بیرونی سبب قبض یا به تعبیر خود ابوسعید «بسته شدن وقت» می‌گردیده است، او از هر وسیله‌ای برای گشودن وقت یا دست یافتن به بسط استفاده می‌کرده است» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: نود و سه)؛ دیدار و گفت‌وگو با مردم از هر قشر و طبقه‌ای که باشند، تفرج، زیارت مزار مشایخ (همان: ۵۱-۵۳) یا وعظ و اندرز مردم. وقتی با انسان نیازمند یا فقیر هم کلام می‌شد، او را به فقر و ناتوانی متهم یا ملامت نمی‌کرد، بلکه برای گشایش در کار و زندگانی او دست به کار می‌شد و اگر کاری از دستش بر نمی‌آمد، دست کم در حق او دعا و نیایش می‌کرد. هر خدمتی که انسان به همنوع خود و خلق خدا کند - مادی یا معنوی - نشان انسان دوستی اوست؛ فرهنگی که انسان امروز بیش از هر زمان دیگری بدان نیازمند است.

#### ۴-۵ تعالی

خواسته‌ها و اهداف روانشناسان مثبت‌گرا را که از طریق آن می‌کوشند افراد و جامعه را به سوی نشاط، امید و پویایی فرابیش ببرند، در روانشناسی و اندیشه ابوسعید می‌بینیم. تعالی از شاخص‌های مهم در نظریه روانشناسان مثبت‌گراست که با همه زیر مجموعه‌هایش: قدردانی، امید، بخشش، معنویت، درک زیبایی و... (سلیگمن، ۱۳۸۸: ۲۵۶-۲۵۵) در سخنان و تجربه زیسته ابوسعید قابل



مشاهده است. ابوسعید در روانشناسی انسان به این نتیجه رسیده است که خاستگاه تمام اضطراب‌ها و بی‌قراری‌های آدمی نفس و خودخواهی‌های اوست. هر اندازه که از میدان قدرت نفس و قلمرو خودخواهی‌های آدمی کاسته شود، دیگرخواهی در نگرش او شکوفاتر شده، آرامش و سکون بیشتری در خویش احساس خواهد کرد، چرا که توجه به خود، آدمی را از جمع/اجتماع (دیگران) جدا خواهد کرد و این نخستین قدم در رخداد ویرانگر تنهایی انسان است که موجب می‌شود انسان به جای سیر صعودی و تکامل، که هدف خلقت اوست، مسیر سقوط و زوال را پیش بگیرد.

آنچه که در *اسرارالتوحید* آمده است، بیان می‌کند که ابوسعید - چنان که شیوه زندگی او بوده و ضرورت حیات آدمی است - راه (طریق) زندگی و سعادت را نشان می‌دهد. اعتقاد راسخ ابوسعید این بود که تمام رنج‌های انسان از میدان دادن به خودخواهی و کشش‌های نفس است، در نتیجه سخت مراقب این مهلکه بود و از آن پرهیز می‌کرد. او این بینش و نگرش را در زندگی خود تا سرحد کمال عملی کرده است؛ طوری که در همه عمر خویش حتی یک بار هم واژه من را به کار نبرده و در مکالمات و محاورات روزمره به جای خود، از ایشان استفاده می‌کرده است و این ایشان او، غیبت از من و دوری از خودنمایی و عوارض نفس را حکایت می‌کند. البته باید توجه داشت که مراد ابوسعید از این نفی من به هیچ وجه نفی زندگی و لذت‌های طبیعی زندگی نبوده است. این نکته را با تأمل و ژرف‌نگری در بسیاری از حکایات ابوسعید از جمله رفتار او در داستان مهیج حسن مؤدب می‌توان دریافت که خواست «خواجگی حسن را از وجود او از میان بردارد» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۱۹۷-۱۹۵).<sup>۴۴</sup>

## ۵ - نتیجه‌گیری

موهبت حیات بزرگ‌ترین هدیه خداوند به انسان است. نیازهای وجودی انسان را اگر به تبع ساختار وجودی‌اش به نیازهای مادی و معنوی تقسیم‌بندی کنیم، بخش اعظم پاسخ‌های نیاز معنوی و روانی انسان را باید در کمال‌طلبی، تکوین و تکامل او جستجو کرد که یکی از هزاران راهش، توجه به تجربه زیسته انسان‌های کاملی است که در آثار فکری - فرهنگی، ادبی و هنری ملثشان انعکاس یافته است، چنان که در *اسرارالتوحید* و توجه به زندگی ابوسعید ابوالخیر به‌عینه قابل مشاهده و تجربه است.

تصوف ابوسعید و درحقیقت تجربه زیسته او، و جوهره بنیادین غالب حکایت‌های *اسرارالتوحید* مفاهیمی چون اخلاص، خوش‌بینی، نوع‌دوستی، امید، نشاط و تعالی مفاهیمی‌اند که در مکاتب و مؤسسات روانشناسی برای بهتر کردن زندگی انسان بر آنها تأکید می‌کنند. امروزه ما

هر چه از این متن‌ها بیشتر فاصله می‌گیریم، بیشتر دچار اختلالات شخصیتی، روانی و نابسامانی‌های اجتماعی می‌شویم. بر عکس نسل‌های پیشین، که تا وقتی متون کهن محور مجامع آموزشی و محافل آنها بود، سلامت روانی و سامان اجتماعی استوارتر و بسامان‌تری داشتند و امنیت روحی - روانی جامعه آن روزگاران روبه‌راه‌تر بود، زیرا با آنچه می‌آموختند زندگی می‌کردند و با آن چیزی زندگی می‌کردند که می‌آموختند.

بنابر توضیحات داده‌شده، نتایج حاصل از مقاله حاضر را می‌توان اینگونه بیان کرد:

۱. آنچه پژوهشگران غرب در روانشناسی مثبت‌گرا (آن هم در قالب نظریه) تبلیغ و ترویج می‌کنند، زمینه‌های تاریخی، نمودها و تجارب زیسته آن را در آثار ادبی و زندگی و سرگذشت شخصیت‌های دینی، عرفانی و تاریخی خود داریم. برای نمونه، چکیده نظریات پژوهشگران روانشناسی مثبت‌گرا که در جدول<sup>۴۵</sup> پایان مقاله ارائه شده است، مصداق‌ها و شواهد فراوانی در *اسرارالتوحید* دارد که نشان می‌دهد مثبت‌گرایی پیش از آنکه بر اندیشه غربیان خطور کند، در فرهنگ و تفکر مشرق‌زمین و در آثار ادبی، هنری، و زندگی ایرانیان نمود و مصداق داشته است. بخشی از اشکال بر خود ما وارد است که از سنت‌های زندگی و گنجینه‌های خود غافلیم و برای حل مشکلات و معضلات خود دست به دامن غربیان می‌شویم؛ «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد».
۲. استنباط نگارنده این است که بازتاب مثبت‌گرایی و مثبت‌اندیشی در متون ادبی ما بسی کارآمدتر و تأثیرگذارتر از نظریه‌های پژوهشگران غربی است. زیرا آنها در پی درمان اختلالات زندگی دنیایی انسان هستند درحالی‌که تفکر ایرانی بازتاب یافته در آثار ادبی و هنری از جمله *اسرارالتوحید*، می‌کوشد دست انسان زمینی را گرفته، او را در ساحتی فرازمینی سیر دهد؛ یعنی مسیر تکاملی او را به صورت صعودی و از زمین به آسمان ترسیم می‌کند.
۳. ترغیب علاقه‌مندان و دوست‌داران فرهنگ ایران‌زمین به بازخوانی متون با رویکردهای دانش‌های نوین و بهره‌مندی دقیق‌تر و عمیق‌تر از متون ادبی منجر به بازتولید آثار و اندیشه‌های ادبی و هنری خواهد شد.

## پی‌نوشت

۱. مثبت‌نگری از دیدگاه روانشناسی مثبت‌گرا از حالات کیفی و روانی انسان است که بر توانمندی‌ها و نقاط مثبت انسان متمرکز است و بر اثر ممارست و مداومت تبدیل به ملکه اخلاقی و از صفات ذاتی انسان

می‌شود که بعد از آن در سختی‌ها و آسانی زندگی تغییری در منش، رفتار و حالات انسان ایجاد نمی‌شود. اما تفکر مثبت صرفاً به جهان‌بینی انسان و چگونگی فکر و نگاه انسان به جهان پیرامونش مربوط می‌شود که با توجه به شرایط و مخصوصاً منافع و مضراتش تغییرپذیر است.

2. Fritz Meier

3. The **Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)** is considered the most important document for the diagnosis and the classification of mental disorders. Positive psychology is "the scientific study of what makes life most worth living", or "the scientific study of positive human functioning and flourishing on multiple levels that include the biological, personal, relational, institutional, cultural, and global dimensions of life".

4. In the same way that the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders assesses and facilitates research on mental disorders, CSV is intended to provide a theoretical framework to assist in developing practical applications for positive psychology. **Character Strengths and Virtues (CSV)** is a book by Christopher Peterson and Martin Seligman (2004) that attempts to present a measure of humanist ideals of virtue in an empirical, rigorously scientific manner.

۵. روانشناسان مثبت‌گرا این فضیلت‌ها و قابلیت‌ها را در قالب جدولی فراهم کرده‌اند که در پایان مقاله ارائه شده است.

6. Martin Seligman

۷. رجوع شود به جدول پایانی مقاله در پی‌نوشت ۴۵.

8. positivity

9. eudaimonic well-being

10. hedonic well-being

11. contentment and satisfaction

12. hope and optimism

13. flow and happiness

۱۴. طرح و تقسیم‌بندی این قابلیت‌ها و فضیلت‌ها در پایان مقاله به پیوست آمده است.

15. wisdom and knowledge

16. courage

17. humanity

18. Justice

19. temperance

20. transcendence

21. well-being

22. self-acceptance

23. positive relation with others

24. purpose in life

25. positivity

26. environmental mastery

27. autonomy

28. pleasure

29. gratification

30. flow

31. cf. *positive psychology*, allan carr, pp. 59 – 65.

32. savoring

۳۳. ...فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (قرآن: ۲/۲۴).

34. optimism

۳۵. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا...» (حجرات: ۱۲).

36. humanity (and sincerity)

۳۷. این تعامل و همزیستی ابوسعید با ارباب فرق و مذاهب در حکایت‌های دیگر هم آمده است؛ ما به خاطر محدودیت‌های مقاله و پرهیز از تکرار، از ذکر آنها خودداری کرده، به ارجاع صفحات منظور اکتفا می‌کنیم. (ر.ک. اسرارالتوحید: ۹۳، ۹۴ و ۱۳۱).

۳۸. قَالَ الْبَيْهَقِيُّ (ص): أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الْيَمِينُ جَنَّتِكَ (احادیث مثنوی، ص: ۹، نقل از کنوز الحقائق: ۱۴)

۳۹. سوی رندان قلندر به ره‌آورد سفر/ دلق بسطامی و سجاده طامات بریم (حافظ، ۱۳۶۲: ۷۴۸)  
بر در می‌کده رندان قلندر باشند/ که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی (همان: ۹۷۴)  
(نیز رجوع شود به غزل ۳۸۹/۸ ص: ۷۹۴)

۴۰. در نسخه ژوکوفسکی با اندکی تفاوت آمده است: «دلی را شاد کند.» (چاپ ژوکوفسکی: ۳۸۰)

41. kindness and generosity

42. carpe diem

43. Quintus Horatius Flaccus

44. transcendence

۴۵. در جدول زیر چکیده نظریات پژوهشگران مثبت‌گرا ارائه شده است.

Defining features	Character strengths
<b>Wisdom and Knowledge:</b> Acquisition of and use of knowledge	1. Curiosity and interest in the world
	2. Love of learning
	3. Creativity and ingenuity
	4. Judgment, critical thinking and broad-mindedness
	5. Personal, social and emotional intelligences
	6. Perspective, seeing the big picture and wisdom
<b>Courage:</b> The will to accomplish goals in the face of internal or external oppositions	7. Valour, bravery and courage
	8. Perseverance, enthusiasm and effort
	9. Integrity, honesty, authenticity and genuineness
<b>Humanity:</b> Interpersonal strength	10. Kindness and generosity
	11. Capacity to love and be loved
<b>Justice:</b> Civic strengths	12. Citizenship, duty, teamwork and loyalty
	13. Fairness, equity and justice
	14. Leadership
<b>Temperance:</b> The force that keeps us from self-indulgence	15. Self-control and self-regulation
	16. Prudence, caution, carefulness and discretion
	17. Modesty and humility
<b>Transcendence:</b> The forces that bind us to the larger world	18. Wonder and appreciation of beauty and virtue
	19. Appreciation and gratitude
	20. Hope, optimism and future-mindedness
	21. Spirituality, being targeted, belief and religion
	22. Mercy and forgiveness
	23. Liveliness and humour
	24. Zest, passion, enthusiasm and energy

## منابع

- اویسی کهخا، عبدالعلی. (۱۳۹۲). «آزاداندیشی در ابوسعید و سهراب سپهری». *ادبیات عرفانی و اسطوره-شناختی*. سال ۹. شماره ۳۳. صص ۱۱-۳۱.
- باربارا، فردریکسون. (۱۳۹۵). *مثبت‌گرایی*. ترجمه نسرین پارسا و هامایاک آوادیس یانس. تهران: رشد.
- پسندی، فائزه، عباس اقبالی و محسن سیفی. (۱۳۹۸). «روانکاوی مؤلفه‌های شادکامی در شعر خالد أبوخلد براساس روانشناسی مثبت‌گرا». *مجله نقد ادب معاصر عربی*. دوره ۹. شماره ۱۷. صص ۲۵۵-۲۸۲.
- جبری، سوسن. (۱۳۹۰). «حکایت و جهان‌بینی صوفیانه». *بوستان ادب*. شماره ۸. صص ۷۰-۹۸.
- حسین ابن احمد عثمانی، ابوعلی. (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریه*. تصحیح و استدراکات: بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *دیوان حافظ*. تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری. تهران: انتشارات خوارزمی.
- ربیع‌زاده، علی، مراد اسماعیلی و حسین محمدی. (۱۳۷۳). «بررسی معنای زندگی در کتاب اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر». *دومین همایش بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی*. همدان. با همکاری دانشگاه بوعلی سینا.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *جستجو در تصوف*. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: انتشارات طهوری.
- سعدی، مصلح ابن عبدالله. (۱۳۶۹). *کلیات سعدی*. به اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.
- سلیگمن، مارتین. (۱۳۸۸). *روانشناسی مثبت‌نگر در خدمت خوشنودی پایدار*. ترجمه مصطفی تبریزی و دیگران. تهران: نشر دانژه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). *آن‌سوی حرف و صوت*. گزیده اسرارالتوحید. تهران: انتشارات سخن.
- شیرانی، محمد، ناصر جدیدی و فیض‌الله بوشاسب گوشه. (۱۳۹۶). «بررسی تاریخی نقش اجتماعی سیاسی ابوسعید ابوالخیر در خراسان عصر غزنوی و سلجوقی در متون ادبی-عرفانی با تأکید بر کتاب اسرار التوحید». *نشریه تاریخ اسلام*. سال ۱۸. شماره ۴. پیاپی ۷۲. صص ۲۹۱-۳۱۸.
- قومی، صدیقه، محمود عباسی و عبدالعلی اویسی کهخا. (۱۳۹۷). «تحلیل کارکرد «مفهوم انسان مذهبی» میرچا الیاده در حکایات کرامات فارسی با تکیه بر اسرارالتوحید». *ادبیات عرفانی و اسطوره-شناختی*. سال ۱۴. شماره ۵۰. صص ۲۳۷-۲۶۵.
- مایر، فریتس. (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه*. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

محمدبن منور. (۱۳۷۶). *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: آگه.

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی. (۱۳۸۴). *فیہ ما فیہ*. تصحیحات و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیر کبیر.

هُجویری، علی‌بن عثمان الجلابی. (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. تصحیح و ژکوفسکی. به کوشش قاسم انصاری. تهران: طهوری.

هُجویری، علی‌بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. تحقیق: محمود عابدی. تهران: سروش.  
نجفی، محمود، حسن احدی، فرامرز سهرابی و علی دلاور (۱۳۹۴). «مدل پیش‌بین رضامندی زندگی براساس سازه‌های روانشناسی مثبت‌گرا». *مطالعات روانشناسی بالینی*. دوره ۶. شماره ۲۱. صص ۳۲-۵۵.

یعقوبی، ابوالقاسم و بیان نسایی مقدم. (۱۳۹۸). «اثربخشی روش مداخله‌ای روان‌شناسی مثبت‌گرا بر بهزیستی روان‌شناختی نوجوانان». *روانپزشکی و روانشناسی بالینی ایران*. دوره ۲۵. شماره ۱. پیاپی ۹۶. صص ۱۴-۲۵.

Carr, A. (2004). *Positive psychology: The science of happiness and human strengths*. Brunner-Routledge.

Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations of the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57 (6), 1069-1081.

Seligman, M., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5-14.

<https://motamem.org/1396/08/24>

## References

Carr, A. (2004). *Positive psychology: The science of happiness and human strengths*. Brunner-Routledge.

Dadbeh, A. (2012). *Hafez: Zendegi va andisheh* [Hafez: Life and thought] (K. Bojnourdi, Ed.). The Center for the Great Islamic Encyclopedia.

Frederickson, B. (2016). *Positivity* (N. Parsa & H. Avadisyan, Trans.). Roshd.

Ghomi, S., Abāssi, M., Oveisi Kahkha, A. (2018). Mircea Eliade's concept of "homo religious" in Persian Anecdotes: An analysis based on *Asrar al-Tawhid*. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 14(50), 237-265.

Hafiz, Sh. M. (1983). *Divan of Hafiz* (P. Natel Khánlari, Ed.). Kharazmi.

Hefferon, K., & Boniwell, I. (2011) *Positive psychology: Theory, research and applications*. McGraw-Hill Open University Press.

Hujwiri, A. U. (1996). *Kashfal al-mahjub* [Revelation of the veiled] (V. A. Zhukovsky, Ed.). Tahoori.

Hujwiri, A. U. (2011). *Kashf al-mahjub* [Revelation of the veiled] (M. Abedi, Ed.). Soroush.

Hussein ibn Ahmad Uthmani, A. A. (1995). *Tarjomeye resaleye Qusheyriyya* [Translation of al-Qusheyriyya treatise] (4<sup>th</sup> ed.) (B. Forouzanfar, Ed.) Elmi va Farhangi.

Jaberi, S. (2012). Sufi narration and worldview. *Journal of Poetry Studies (Boostan Adab)*, 3(2), 70-98.

Jung, C. G. (1998). *Man and his symbols* (M. Soltanieh, Trans.). Jami.

- Khayyam, O. I. (1992). *Khayyam's quatrains* (A. Jorbozehdar, Ed.). Asatir.
- Khorramshahi, B. (2003). *Hafiz, hafeze ye má ast* [Hafiz is our memory]. Qatreh.
- Linley, P. A. (2009). *Encyclopedia of positive psychology* (Sh. J. Lopez, Ed.). Blackwell Publishing.
- Maslow, A. H. (1988). *Psychology of healthy personality* (Sh. Roygarian, Trans.) Hadaf.
- Meier, F. (1999). *Abu Saeed Abu lkhair wirklichkeit und legende* [Abu Saeed Abu lkhair reality and legend] (M. A. Baybordi, Trans.). University Publishing Center.
- Munawwar, M. (1997). [*Asrar al-Tawhid fi maghamat Sheykh Abu Saeed*] (4<sup>th</sup> ed.) (M. R. Shafi'i Kadkani, Ed.). Agha.
- Najafi, M., Ahadi, H., Sohrabi, F., & Delavar, A. (2016). The predictive model of life satisfaction based on positive psychological structures. *Clinical Psychology Studies*, 6 (21), 32-55.
- Oveisi Kehkhā, A. (2013). Open mindedness in the thoughts of Abu Saeed Abulkhayr and Sohrab Sepehri. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 9 (33), 11-31.
- Pasandi, F., Eghbali, A., Şeifi, M. (2019). Positive psychoanalysis of the poetry of Khalid Abu Khalid. *Journal of New Critical Arabic Literature*, 9 (17), 255-282.
- Rabi'zadeh, A., Ismaili, M., Mohammadi, H. (1994). *Studying the concept of life in Asrar al Towhid fi maghamat Sheikh Abu-Saeed Abulkheir*. Paper presented at the Second International Conference of Persian Language and Literature. Bu-Ali Sina University.
- Rashidi Tabrizi, Y. H. (1988). *Tarbakhaneh* [Khayyam's quatrains] (J. Homayi, Ed.). Homa.
- Rūmi, J. M. (2005). *Fihe ma fihe* [In it what is in it] (B. Forouzanfar, Ed.). Amirkabir.
- Rūmi, J. M. (1994). *Mathnavi ma'navi* [The spiritual couplets] (T. Sobhani, Ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations of the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57 (6), 1069-1081.
- Sa'di, M. A. (1990). *Kolhyyat e Sa'di* [Complete works of Sa'di] (M. A. Foroughi, Ed.). Amirkabir.
- Sajjadi, S. J. (1994). *Farhange estelihat va ta'birate erfani* [Dictionary of mystical terms]. Tahoori.
- Seligman, M. (2009). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment* (M. Tabrizi, R. Karimi, & A. Niloofari, Trans.). Danjeh.
- Seligman, M., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5-14.
- Shafiei Kadkani, M. R. (1993). *An sooye harf va sot* [Beyond letters and sounds: Selection from *Asrar ol towhid*]. Sokhan.
- Shirani, M., Jadidi, N., Bushasb Goosheh, F. (2018). Historical study of social and political role of Abu Saeed Abulkheir in Khorasan and in time of Ghaznavids and Saljuqids via literary and mystic Texts: With emphasis on *Asrar al-Tawhid*. *History of Islam*, 18 (72), 291-318.
- Yaghoubi, A., & Nesai Moghaddam, B. (2019). The effectiveness of positivist psychological intervention methods on adolescents' psychological well-being. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, 25 (1), 14-25.
- Zarrinkoob, A. (1983). *Yaddasht ha va andishe ha* [Notes and reflections]. Javidan.
- Zarrinkoob, A. (1990). *Jost o jou dar tasavvof* [Search in Sufism] (4<sup>th</sup> ed.). Amirkabir.

## Re-reading of Mystical Anecdotes of *Asrar al-Tawhid* through Positive Psychology Approach<sup>1</sup>

Mansoor Pirani<sup>2</sup>

Received: 2020/07/27  
Accepted: 2020/11/02

### Extended Abstract

In the hectic life of modern man, the components of the new age such as density of communications; technology and scientific breakthroughs; acceleration of life concerns; escalation of intellectual conflicts, doubts, economic problems; complexities of digital life; alienation from spirituality; breakout of various diseases caused by mental pressures, poverty, ignorance, inequality, and the like have resulted in individuals' insufficient attention to wellbeing of their soul and psyche, and have made them trapped in frustration and depression. In such circumstances, virtues such as hope, happiness, empathy, altruism and wisdom regain their value and meaning; as the common belief in the Iranians' collective wisdom is:

The sons of Adam are limbs of each other  
having been created of one essence  
When the calamity of the time afflicts one limb  
the other limbs cannot remain at rest  
If thou has no sympathy for the troubles of others  
thou art unworthy to be called by the name of man (Sa'di, 1971, p. 47)

Positive psychology, at the subjective level, is about valuable subjective experiences including well-being, contentment, and satisfaction (with the past); hope and optimism (about the future); and engagement and happiness (with the present). At individual level, it focuses on positive individual traits, namely the capacity for love and occupation, courage, personal skill, aesthetic sensibility, perseverance, forgiveness, originality, future mindfulness, spirituality, and wisdom. At social level, it is about the civic virtues and institutions that move individuals toward better citizenship, namely responsibility, nurturance, altruism, civility, moderation, tolerance, and work ethics. Accordingly, Seligman classifies positive excitements into three categories of the past, presence and future.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2020.32012.1993

2. Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Shahid Beheshti University, Iran.  
[m\\_pirani@sbu.ac.ir](mailto:m_pirani@sbu.ac.ir)

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997



Fortunately, in the realm of Iranian literature, we have unique or unparalleled texts representing the presence of positive psychology in Persian literature and culture. *Israr al-Tawhid* is a literary collection containing the sayings, manners and life of Abusa'id Abu al-Khair. The book *Asrar al-Tawhid* is not just a biography of Abusa'id, but one of the most prominent sources in the history of Iranian mysticism and one of the most important documents in the social history of this land. With no exaggerations, many of the anecdotes, behaviors and thoughts in the book could be compared with virtues presented in modern positive psychology. As reflected in the book, Abusa'id held the view that mysticism should be truly experienced and enacted rather than merely defined and described (Zarrinkoob, 1971, p. 63). Probably that's the reason why there exists no written manuscript authored by him. The basic concepts of Abusa'id's worldview are positive thinking, optimism about the creator, kindness with God's creatures, selflessness, sincerity, altruism, self-satisfaction, transcendence and perfection; for each of which ample evidence could be found in *Israr al-Tawhid*'s anecdotes. The same concepts could also be found in what positive psychologists call virtues and capabilities. The Sufism adopted by Abusa'id is a bright, optimistic, hopeful, happy and joyful one; the same concepts that positivist psychology seeks to explicate and establish. "At the heart of his teachings there is no place for pessimism and denial of life, and he always looks to the bright side of life". Abusa'id has an optimistic view to the universe, the humans, and all the phenomena of creation. There is no predilection or preference in his thoughts and his life. In his view, Muslims, Christians, Jews, religious and non-religious individuals are all creation of God. Of all the numerous paths that lead to God, he considers the best way to be "bringing peace and tranquility to the people" (*Israr al-Tawhid*, p. 329). Abusa'id maintains that all personal and social problems originate from human duplicity and hypocrisy; the continuation of which has caused fundamental tragic catastrophes in human history. He believes that pretense or insincerity ruins human essence and human communities, and suggests promotion and dissemination of sincerity and purity as the panacea. In his view, bringing peace (or happiness) to the heart of believers (or others) could bring tranquility and this tranquility stimulates happiness in humans; which in turn results in wellbeing of soul and psyche at both personal and social levels. Abusa'id's Sufism, and in fact his lived experience, and essential concepts entrenched in *Israr al-Tawhid*'s anecdotes like purity, optimism, altruism, hope, vigor, and transcendence are the topics underscored in the schools of psychology for individuals' prosperous life.

**Keywords:** *Asrar al-Tawhid, Positive psychology, Happiness, Virtues and abilities, Existence experience.*

دوفصلنامه علمی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(ع)

سال دوازدهم، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹

# بررسی ساختار روایت در رساله فی حقیقه العشق سهروردی<sup>۱</sup>

مقاله علمی - پژوهشی

لیلا رضایی<sup>۲</sup>

میثم قلخانباز<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۶/۰۲

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۰۷

## چکیده

رساله فی حقیقه العشق بازآفرینی دو داستان قرآنی «یوسف» و «آدم» طبق مشرب اشراقی سهروردی است. او حقیقت حیات و مبدأ و مقصد هستی را از نگاه فلسفی - عرفانی خود در قالب پیرنگ این روایت بیان کرده است. پیرنگ تقابلی روایت در این رساله رویارویی دو عنصر نور و تاریکی (معنویت و ماده) را بیان می کند و فشرده ای از دو قوس نزولی حیات (افاضه فیض آفرینش از نورالانوار و خلق آسمانها و زمین) و قوس صعودی (سیر و سلوک و تلاش انسان برای برگشت به سرچشمه نور) در آن مطرح شده است. این ساختار با نظریه تقابلی و الگوی کنشی گریماس همخوانی دارد. بررسی روایت براساس الگوی مذکور نشان می دهد دو کنشگر اصلی این روایت یعنی حسن و عشق که در بخش زیرساختی و یوسف و زلیخا که به عنوان بازیگران این دو نقش در بخش روساختی روایت حضور دارند، جلوه هایی از دو عنصر متقابل نور و ظلمت اند

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2021.32797.2090

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران (نویسنده

مسئول)؛ leila.rezaei@pgu.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس،

بوشهر، ایران؛ mei.ghalkhanbaz@gmail.com

که در رویداد آفرینش با هم آمیخته شده‌اند. بر پایه تقابل موجود در زیرساخت داستان که سبب فراق میان حسن و عشق می‌شود، مهم‌ترین پیرفت به کاررفته در این روایت نیز انفصالی است.

**واژه‌های کلیدی:** سهروردی، رساله فی حقیقه العشق، فلسفه اشراق، روایت، گریماس، رولان بارت.

## ۱- مقدمه

روایت یکی از مهم‌ترین نظام‌های ادراک بشری در مواجهه با جهان است و به کمک این قالب، انسان‌ها به بازخوانی، ارزیابی و ادراک «گذشته»ی خود و جهان اقدام کرده‌اند. اهمیت روایت در زندگی بشر تا حدی است که پرسش از چیستی آن در حقیقت نوعی دعوت به تأمل درباره فرهنگ و حتی ماهیت بشریت است (White, 1980: 5).

شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ق)، ملقب به شیخ اشراق [بنیان‌گذار فلسفه اشراق]، یکی از اندیشمندانی است که از کارکردهای معنایی قالب روایت در نگارش آثار عرفانی خود بهره زیادی گرفته است. او با گذر از رویکرد سنتی معمول، تنها به نقل حکایت‌های تمثیلی موجود بسنده نکرده، بلکه خود به روایتگری پرداخته و مفاهیم فلسفی-عرفانی مورد نظرش را به کمک «پیرنگ‌بندی» و در قالب روایت به مخاطب عرضه داشته است.

بهره‌ای که سهروردی از توانمندی‌های قالب روایت گرفته، فراتر از بسیاری از دیگر نویسندگان دنیای کلاسیک است. بررسی رساله‌های فارسی وی نشان می‌دهد که او هر یک از چهار رساله عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، روزی با جماعت صوفیان و فی حالة الطفولیه را به روایت خلاقانه داستانی مستقل از زبان یک راوی اول شخص نمادین اختصاص داده است. در همه این رساله‌ها، تأکید اصلی بر بیان دورافتادگی روح از عالم قدسی، چگونگی معماری کیهان، روند سیر و سلوک و تلاش سالک برای بازگشت دوباره به عالم قدسی است.

گذشته از این چهار اثر، سهروردی در رساله فی حقیقه العشق یا مونس العشاق نیز همین موضوع را به شکل دیگری مطرح کرده است. این رساله که تأویلی از داستان قرآنی «حضرت یوسف» مطابق با مشرب اشراقی سهروردی است، در قالب روایتی مستقل و البته مفصل‌تر از چهار رساله مذکور و با پیرنگی کامل‌تر ارائه شده است. برخلاف روایت‌های گفت‌وگو محور پیشین، این روایت کنش محور است و به یکی از کامل‌ترین و ساختارمندترین روایت‌های سهروردی تبدیل شده است. به همین دلیل بررسی ساختاری روایت این رساله موضوع پژوهش حاضر قرار گرفته است.

حجم عمده رساله مونس العشاق به روایتی منسجم اختصاص یافته که بازآفرینی داستان قرآنی حضرت یوسف است؛ هر چند سهروردی در همان ابتدا گریزی نیز به داستان آفرینش آدم و سجده فرشتگان زده است. این روایت با نخستین گام آفرینش که همان صدور عقل از نورالانوار است، آغاز می شود. عقل از ابتدا به سه صفت آراسته است: «حسن»، «عشق» و «حزن» که هر سه از یک سرچشمه و برادرند. به رغم سرسپردگی عشق و حزن به حسن که برادر مهین است، حسن با منزل گزیدن در خانه وجود یوسف به اوج استغنا می رسد و برادران را از خود می راند. عشق و حزن به امید بازیافتن وصال حسن، گام در راه سفر و ریاضت می گذارند تا با همراهی یعقوب و زلیخا مقدمات وصال یوسف حسن را فراهم آورند.

تکیه اصلی این روایت مانند رساله های دیگری که به آنها اشاره شد، بر جدا افتادن روح از عالم قدسی است و مسیری که ناگزیر باید برای بازگشت به سرچشمه خود در قالب سیر و سلوک و ریاضت طی کند. نکته جالب این است که سهروردی در این روایت دو خوانش متناظر آسمانی و زمینی از یک موضوع واحد ارائه کرده است: فراق و وصال میان دو عنصر «حسن» و «عشق» در عالم مثال و متناظر این رابطه یعنی فراق و وصال میان یوسف و زلیخا در جهان مادی و زمینی. به رغم برخورداری از پیرنگ خوب و کامل، ابهاماتی نیز در این روایت وجود دارد که ذهن مفسران و پژوهشگران را به خود معطوف داشته است. این ابهامات عمدتاً به ابعاد سه گانه وجودی صادر اول یعنی عقل ربط می یابد که در سه صفت «حسن»، «عشق» و «حزن» متجلی شده است. همچنین دلیل استغناي حسن از برادران و از خود راندن آنها نیز نقطه ابهام دیگری است که دلیل آن در دل این روایت تبیین نشده است.

بررسی ساختار و پیرنگ این روایت بر پایه آرای ساختارگرایان می تواند علاوه بر یافتن پاسخی برای این ابهامات، ابعاد گسترده تری از لایه های پنهان معنایی آن را در ارتباط با دستگاه فکری اشراقی سهروردی آشکار کند. از آنجا که مبنای روایت مونس العشاق تقابل میان ماده و روح و نور و تاریکی است، به نظر می رسد با کاربرد الگوی کنشی آلژیرداس ژولین گریماس<sup>۲</sup> (۱۹۹۲-۱۹۱۷) نشانه- معناشناس فرانسوی که مبنایی تقابلی دارد و اجزای مختلف ساختاری روایت اعم از پیرنگ و شخصیت ها را در کنار هم و در دو سطح زیرساختی و روساختی مورد بررسی قرار می دهد، می توان به تحلیلی مناسب از ساختار این روایت دست یافت.

اصلی ترین پرسشی که این پژوهش در پی پاسخ دادن به آن برخواهد آمد، این است که چه ارتباط معنایی میان ساختار این روایت و نظام فلسفه اشراقی سهروردی وجود دارد؟ و اینکه با تجزیه این روایت به عناصر ساختاری آن براساس الگوی گریماس، چه ابعاد تازه ای از مفاهیم فلسفی سهروردی را می توان دریافت؟

فرضیه‌ای که پژوهش حاضر بر پایه آن انجام گرفته، این است که ساختار روایت مونس - العشق، بر پایه تقابل‌های دوگانه‌ای بنا شده که ساختمان این روایت را شکل داده و در ارتباط مستقیم با اندیشه‌های اشراقی سهروردی است. هم‌چنین اینکه سهروردی با تلفیق دو ساحت ژرف - ساختی و روساختی روایت و ترکیب عالم مثال و دنیای مادی، روایتی کامل را از آغاز و انجام قدسی تاریخ در دو سویه آفرینش و سیر و سلوک از نظرگاه عرفانی خود آفریده است.

برای اثبات این فرضیه، پژوهش حاضر در کنار مبنا قرار دادن اصول اندیشه‌های اشراقی سهروردی - که عمدتاً در کتاب حکمة الاشراق بیان شده است - و توجه به رمزگان آثار وی، از مبانی نظری گریماس هم در بخش الگوی تقابل‌های دوگانه و هم در بررسی ساختاری روایت بهره خواهد برد. به این ترتیب تلاش بر این خواهد بود تا تصویر روشن‌تری از مفاهیم فلسفی - عرفانی این رساله ارائه شود و ساختار کنشی این روایت، پیرنگ و پیرفت‌های آن مورد تحلیل قرار گیرد.

## ۲- پیشینه پژوهش

سهروردی، اندیشه‌ها و آثار او همواره مورد توجه پژوهشگران بسیاری واقع شده و مباحث مختلف عرفانی، فلسفی و ادبی مرتبط با آثار او موضوع کتاب‌ها و مقالات متعددی قرار گرفته است، اما در زمینه بررسی رساله فی حقیقه العشق یا مونس العشق که موضوع پژوهش حاضر است، باید پیش از همه از اشارات گذرا اما قابل تأمل کرین در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی (۱۳۷۳) نام برد. کرین در این کتاب با تأکید عمده بر پیوند میان مابعدالطبیعه ماهیات سهروردی و صحنه‌پردازی تمثیل‌های عرفانی او به بررسی مختصر رساله مونس العشق با عنوان یک «رمانس عرفانی کوتاه» می‌پردازد و به این نکته اشاره می‌کند که مضمون مابعدالطبیعی عقل فعال در این رساله در ساحت خیال به یک حماسه عاشقانه - عرفانی تکامل یافته است. کرین همچنین مباحث ارزشمندی را در خصوص معماری پیچیده کیهانی در نظام فکری سهروردی که در این رساله باز نمود یافته، بیان کرده است. پورجوادی (۱۳۸۰) نیز فصلی از کتاب اشراق و عرفان را به رساله مونس العشق اختصاص داده است. وی در این کتاب با تأکید بر ارزش‌های ادبی و فلسفی مونس العشق، آن را یکی از بهترین رساله‌های سهروردی دانسته است و علاوه بر تحلیل مباحث فلسفی رساله، به‌ویژه ریشه‌یابی و تحلیل سه‌گانه «حسن، عشق، حزن» به بررسی تأثیرات این رساله در خلق آثار ادبی دیگر نیز پرداخته است. رمز و داستان‌های رمزی نوشته پورنامداریان (۱۳۸۴) کتاب دیگری است که به بررسی نمادها و رمزگان آثار سهروردی پرداخته و کوشیده است تا رمزهای رساله مونس العشق را نیز در کنار دیگر رسایل سهروردی مورد بررسی قرار دهد. این اثر به‌ویژه از این

جهت شایسته تأمل است که توجه به مفاهیم نمادین و رمزگان رسایل سهروردی برای فهم معانی پنهان عرفانی و فلسفی این آثار ضروری است.

گذشته از کتاب‌های یادشده، باید از چند مقاله نیز نام برد که به صورت مستقل به بررسی این رساله پرداخته‌اند و هر یک در حد توان خود در جهت تحلیل سویه‌های مختلف معنایی این رساله با رویکردهای نوین کوشیده‌اند؛ کمالی‌زاده (۱۳۸۹) راز آفرینش اقاییم سه گانه (حسن، حزن و عشق) و جایگاه آنها را در جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی با توجه به رسالهٔ *مونس العشاق* سهروردی بررسی کرده است. هاشمی (۱۳۹۲) تعبیر ناکجاآباد را به عنوان یک کلان‌استعاره در دو رسالهٔ *آواز پر جبرئیل* و *مونس العشاق* سهروردی بررسی کرده و نشان داده است که سهروردی ذهنیتی را که دربارهٔ «عالم مثال» داشته با تصویرسازی «ناکجاآباد» در چارچوب زیبایی‌شناختی و فلسفی-عرفانی خود بیان کرده است. رحیم‌پور و طاووسی (۱۳۹۵) نیز نمود نگاه حکمی شیخ اشراق که ناظر به حقیقت انسان، جایگاه او در عوالم گوناگون، ماهیت نفس انسانی و طباع تام و نحوهٔ دوام آگاهی در وصول به حقیقت غایی است را بررسی کرده‌اند. شمسی و یعقوبی (۱۳۹۶) با رویکرد بررسی گفتمان، رسالهٔ *مونس العشاق* را مورد توجه قرار داده و به این نتیجه رسیده‌اند که سهروردی سه گفتمان اصلی رایج در عصر خود را که در متون عرفانی با اصطلاحات «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» تجلی یافته‌اند، توصیف و نقد کرده است. با وجود پژوهش‌های یادشده، بررسی ساختار روایت *مونس العشاق* تا کنون موضوع هیچ پژوهشی قرار نگرفته است

سویهٔ دیگر این پژوهش، آرای گریماس (۱۹۹۲-۱۹۱۷) نشانه-معناشناس فرانسوی است که در زبان فارسی با ترجمه‌های پراکنده‌ای که از سال‌ها پیش از آرای او انجام گرفته، شناخته شده است. مهم‌ترین اثر کاملی که شعیری آن را به زبان فارسی ترجمه کرده است، *نقصان معنا* (۱۳۸۹) است. گریماس همچنین کتابی به نام *نشانه‌شناسی ساختاری* (۱۹۸۳) دارد که حاوی بخش‌های دیگری از آرای اوست. نظریهٔ گریماس و الگوی کنشی او در سال‌های اخیر در میان پژوهشگران فارسی‌زبان برای بررسی آثار ادبی به کار گرفته شده و در کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات بسیاری با بهره‌گیری از آرای گریماس به تحلیل آثار ادبی پرداخته شده است که به دلیل کثرت، مجال ذکر آنها در این مختصر نیست.

### ۳- مبانی نظری: ساختار روایت

رولان بارت<sup>۳</sup> روایت را ارتباطی می‌داند میان تجربهٔ زیستهٔ ما از جهان و تلاشی که برای توصیف این تجربه در قالب زبان انجام می‌دهیم (Barthes, 1977: 79). برای بیان این ارتباط، ما به

ساختار یا به تعبیر بسیاری از روایت‌شناسان، به «زبان» ویژه‌ای نیازمندیم تا ابزار انتقال این تجربه باشد.

هرچند نخستین ردپاهای بررسی ساختاری روایت را می‌توان در بوطیقای ارسطو یافت، فرمالیست‌ها نخستین افرادی بودند که با نگرشی ساختاری، ادبیات را بررسی و توجه جهانیان را به اجزای سازنده و چگونگی شکل‌گیری آثار ادبی جلب کردند. آنچه ساختارگرایان در دهه‌های اخیر در عرصه روایت انجام داده‌اند، عمدتاً تلاشی برای کشف دستور زبان روایت و تجزیه آن به اجزای سازنده‌اش بوده است. یکی از نام‌های آشنا در حوزه مطالعات ساختاری روایت، گریماس است. گریماس به عنوان یک نشانه-معناشناس و بنیانگذار مکتب پاریس نقش مهمی در تحول بررسی‌های ساختاری روایت داشت. او با توسعه آرای ریخت‌شناسانه پراپ<sup>۴</sup> (۱۹۷۰-۱۸۹۵) اندیشمند فرمالیست روس، الگوی کنشی خود را به‌عنوان یکی از روش‌های کارا و مؤثر در بررسی دستور زبان روایت مطرح کرد.

مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه ساختاری گریماس که او را از پراپ متمایز کرده، عبارت‌اند از:

- برخلاف پراپ، مبنای نگرش گریماس به ساختار روایت بر قطب‌های مقابل یا تقابل‌های دوگانه قرار گرفته است.
- برخلاف روش پراپ که عمدتاً بر محور همنشینی استوار است و به چگونگی ترکیب واحدهای روایت در طول یک محور افقی ربط می‌یابد، گریماس به هر دو محور همنشینی و جانشینی توجه داشته است.
- تحلیل‌های پراپ عمدتاً در سطح روساختی روایت جریان دارد درحالی‌که گریماس به تحلیل در هر دو سطح زیرساختی و روساختی توجه نشان داده است.

### ۱-۳ الگوی کنشی گریماس

مبنای الگوی کنشی گریماس بر دو اصل قرار دارد: «کنشگرها»<sup>۵</sup> و «تقابل‌های دوگانه». نخستین گام در مطالعه ساختاری روایت تعیین کوچک‌ترین واحد سازنده در ساختار است. گریماس این واحد را «کنشگر» نامیده و سپس در گام دوم به نظام تقابل دوگانه میان این کنشگرها پرداخته است (Greimas, 1971: 799). برخلاف پراپ که هفت شخصیت (شریر، بخشنده، قهرمان، شاهزاده خانم، گسیل‌دارنده، یاریگر و قهرمان دروغین) را در ساختار قصه‌های عامیانه شناسایی کرده بود، در الگوی کنشی گریماس، تأکید اصلی بر جنبه فاعلیت شخصیت‌هاست؛ از این رو آنها به «کنشگر» تبدیل می‌شوند. گریماس شش کنشگر اصلی را شناسایی کرده است (شکل ۱):

**فاعل:** کسی که کنش روایت را به پیش می‌برد و برای دستیابی به یک مفعول مشخص تلاش می‌کند.

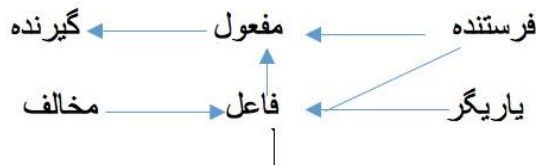
**مفعول:** هدفی که فاعل را به حرکت و تلاش برای به دست آوردن آن واداشته است.

**فرستنده:** کسی که عامل ایجاد جست‌وجو و طلب در فاعل است.

**گیرنده:** کسی که از این جست‌وجو بهره خواهد برد.

**یاریگر:** عاملی که در مسیر جست‌وجو به فاعل یاری می‌رساند.

**مخالف:** عاملی که می‌کوشد مانع دستیابی فاعل به مفعول شود.



شکل ۱. شش کنشگر اصلی روایت از دیدگاه گریماس.

براساس رویکرد تقابل‌های دوگانه گریماس، این کنشگرها سه محور عمده را شکل می‌دهند:

- محور اول: (فاعل - مفعول). این محور به فردی ربط می‌یابد که کنش را انجام می‌دهد و آنچه از این کنش به دست می‌آورد.
- محور دوم: (فرستنده - گیرنده). این محور از یک سو مربوط به فردی است که مأموریتی را به قهرمان می‌دهد و از سوی دیگر به فردی ربط می‌یابد که از انجام این مأموریت بهره خواهد برد (دریافت‌کننده ممکن است همان فرستنده باشد یا یک مفهوم بسیار کلی مانند انسانیت، قدرت یا شادی).
- محور سوم: (یاریگر - مخالف). این محور از یک سو به حمایت‌هایی که از فاعل می‌شود و از سوی دیگر به موانعی که او باید بر آنها غلبه کند، ربط می‌یابد (Makaryk, 2000: 503).

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد، تفاوت بین دو اصطلاح کنشگر و بازیگر<sup>۱</sup> است. کنشگر حالت انتزاعی یک نقش است که بازیگران مختلفی در طول یک روایت می‌توانند آن را بر عهده بگیرند. نکته دیگر این است که کنشگران در مرتبه ژرف‌ساخت روایت و بازیگران در مرتبه روساخت آن قرار دارند. از این رو، این دو از نظر ساحت‌های وجودی روایی با هم تفاوت دارند.



بازیگرانی که نقش‌های کنشگر را بر عهده می‌گیرند، می‌توانند از نظر تعداد و گستره متفاوت باشند. ممکن است چند بازیگر یک نقش واحد را بر عهده داشته باشند یا چند نقش تنها توسط یک بازیگر اجرا شود. بنابراین نباید این کنشگران انتزاعی با شخصیت‌های واقعی اشتباه گرفته شوند. ممکن است در یک روایت تنها یک شخصیت وجود داشته باشد و به تنهایی همه این نقش‌ها را بازی کند؛ مثلاً اگر روایت درباره فردی است که می‌خواهد سیگار را ترک کند، می‌توان گفت یک شخصیت تمام نقش‌ها را بر عهده دارد: فاعل این عمل فرد سیگاری و مفعول ترک کردن سیگار است. فرستنده هم فرد سیگاری است چون او خودش به ترک کردن اندیشیده و درباره آن تصمیم گرفته است. دریافت‌کننده هم همان فرد است زیرا اوست که از ترک کردن منتفع خواهد شد. اراده و عزم فرد سیگاری برای ترک یاریگر اوست و اعتیاد او به سیگار مانع او در این مسیر است.

این مثال همچنین نشان می‌دهد که نقش‌ها نباید صرفاً به وسیله شخصیت‌های واقعی بازی شوند و ممکن است یک احساس، یک انگیزه یا یک عقیده در جایگاه یک کنشگر قرار بگیرد. همان‌طور که یک شخصیت می‌تواند همه نقش‌ها را بازی کند، یک نقش می‌تواند به وسیله بسیاری از شخصیت‌ها بازی شود. مثل یاریگرها یا مخالف‌ها که ممکن است به تعداد زیاد در روایت وجود داشته باشند (Herman, 2005: 25).

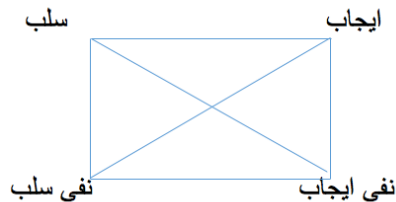
## ۲-۳ پیرنگ روایت

گریماس گذشته از پرداختن به کنشگرها به موضوع پیرنگ نیز ورود کرده است. در این بخش نیز اساس مباحث گریماس تقابل‌های دوگانه است. این تقابل‌ها که از اندیشه‌های رومن یا کوبسن (۱۹۸۲-۱۸۹۶) زبان‌شناس روس سرچشمه گرفته است، در تأملات اسطوره‌شناسانه کلود لوی اشتراوس اندیشمند ساختارگرا و انسان‌شناس نامدار فرانسوی (۲۰۰۹-۱۹۰۸) سهم عمده‌ای دارد. گریماس نیز با تأثیرپذیری از اندیشه‌های اشتراوس، شالوده الگوی کنشی و مربع نشانه‌شناختی خود را بر این نگرش تقابلی نهاده و بر این باور است که این تقابل‌ها نقشی اصلی در تولید روایت بر عهده دارند. او عقیده دارد که انسان‌ها با ساختارمند کردن جهان در قالب تقابل‌های دوگانه، معنا تولید می‌کنند:

«الف متضاد ب است و منفی الف متضاد منفی ب است»

به بیان دیگر، ما هر موجودی را بر این اساس که دارای این دو جنبه است، درک می‌کنیم: متضاد آن (مثلاً متضاد عشق نفرت است) و نقض متضاد آن (نقض عشق نبودن عشق است). گریماس بر این باور است که ساختار زیربنایی تقابل‌های دوگانه، از چهار جزء تشکیل شده که به صورت دو

دسته دوتایی (دو جفت) ترتیب یافته‌اند و زبان ما، تجربه ما و روایت‌هایی را که از طریق آنها تجربه‌های خود را بیان می‌کنیم، شکل می‌دهند. این چهار جزء، چهار ضلع مربع نشانه‌شناختی گریماس را تشکیل می‌دهد (شکل ۲).



شکل ۲. چهار ضلع مربع نشانه‌شناختی گریماس.

گریماس توضیح می‌دهد که این ساختار متقابل را به‌خوبی می‌توان در اجزای پیرنگ مشاهده کرد؛ مانند دو گانه‌های کشمکش و گره‌گشایی، جدال و آشتی، جدایی و اتحاد. هر چه پیرنگ به جلو حرکت می‌کند، سیر روایت در میان این دو گانه‌های متقابل، از یکی به دیگری منتقل می‌شود؛ از کشمکش به گره‌گشایی، از جدال به آشتی و از جدایی به اتحاد و پیوستگی. به این ترتیب، دستور زبان روایت با ترکیب تقابلی شش کنشگر اصلی، سه الگوی پیرنگی تولید می‌کند (Tyson, 2014: 213-214) که درحقیقت ترکیب کنشگرهای مدل کنشی گریماس با مربع نشانه‌شناختی اوست.

علاوه بر پیرنگ، گریماس تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای نیز برای پیرفت‌های روایت دارد که مبنای آن عملکردهای مختلف در عرصه روایت است. عملکردها هم در سه جفت متضاد دسته‌بندی می‌شوند: اجرایی (آزمون‌ها و نزاع‌ها)، میثاقی (بستن و شکستن پیمان‌ها) و انفصالی (ترک کردن‌ها و بازگشت‌ها).

الف) ساختارهای اجرایی: انجام وظایف، آزمون‌ها، جدال‌ها و غیره را در بر دارد.

ب) ساختارهای میثاقی یا پیمانی: دربرگیرنده بستن و شکستن پیمان‌ها یا برقراری یا نقض ممنوعیت‌ها و جدایی یا آشتی‌هایی است که در پی آن می‌آید.

ج) ساختارهای انفصالی: سفر، حرکت، رسیدن‌ها و ترک کردن‌ها را در بر می‌گیرد (همان، ۲۱۴).

#### ۴- بحث و بررسی: بررسی ساختار روایت مونس العشاق

مونس العشاق یا فی حقیقة العشق چنانکه اشاره شد، یکی از رساله‌های فارسی است که سهروردی آن را در قالب روایتی یکپارچه که تأویلی از داستان حضرت یوسف مطابق با مشرب عرفانی

سهروردی است، ترتیب داده است. او در این رساله یکی از ساختارمندترین روایت‌های خود را ساخته و پرداخته است.

#### ۱-۴ خلاصه داستان

این روایت با آفرینش نخستین موجود یعنی عقل آغاز می‌شود. خداوند به عقل سه صفت عطا می‌کند: حسن، عشق و حزن. این هر سه، برادر و از یک سرچشمه‌اند. حسن وقتی به زیبایی خود آگاه می‌شود، شادمانه تبسمی می‌کند و از این تبسم چندین هزار ملک مقرب آفریده می‌شوند. تبسم حسن، اضطرابی در دل عشق می‌اندازد، حزن در وی می‌آویزد و از این آویزش، آسمان‌ها و زمین زاده می‌شوند. وقتی خبر آفرینش آدم به این سه برادر می‌رسد، حسن که پادشاه آنهاست، قصد رفتن و دیدار آدم می‌کند و چون آنجا را خوش می‌یابد، در آنجا اقامت اختیار می‌کند. عشق که اینک سپهسالار اهالی ملکوت است، به همراه حزن و دیگر فرشتگان مقرب به دنبال حسن به سوی آدم روانه می‌شوند اما چون طاقت نزدیکی حسن را ندارند از دور در برابر او که در وجود آدمی بر تخت پادشاهی نشسته است، سجده می‌کنند.

حسن پس از مدتی از وجود آدم رخت برمی‌بندد اما دیگر بار خبر آفرینش یوسف را می‌شنود و این بار در وجود او خانه می‌کند. عشق و حزن به دنبال حسن روانه خانه وجود یوسف می‌شوند، اما حسن در را به روی آنها نمی‌گشاید. عشق و حزن نومیدانه به ریاضت روی می‌آورند و راه سفر در پیش می‌گیرند. حزن به کنعان می‌رود و در وجود یعقوب خانه می‌کند و عشق به مصر می‌رود و با زلیخا یکی می‌شود. عشق در دیدار و گفت‌وگویی طولانی با زلیخا از زادگاه خود و ماجراهایی که بر او رفته و اسرار آفرینش و معماری کیهان پرده برمی‌دارد. سرانجام زمانی که یوسف به مصر می‌رسد و بر تخت می‌نشیند، عشق گریبان زلیخا را می‌گیرد تا به دیدار او بروند. از سوی دیگر خبر بر تخت نشستن یوسف به کنعان می‌رسد، یعقوب و حزن با پسرانش به مصر می‌روند و حسن و عشق را بر تخت می‌بینند. نخست حزن و آن‌گاه یعقوب و پسرانش به سجده می‌افتند و در اینجاست که یوسف خطاب به یعقوب می‌گوید: ای پدر! این تأویل آن خواب است که با تو گفته بودم. سهروردی پس از پایان روایت، چهار فصل کوتاه دیگر را در شرح و توضیح حسن و عشق به این رساله افزوده است.

در ادامه به بررسی این روایت بر اساس الگوی کنشی گریماس خواهیم پرداخت. دلیل انتخاب این الگو برای بررسی روایت *مونس العشاق*، چنانکه در مقدمه نیز به آن اشاره شد، کاربردی بودن آن در بررسی روایت‌های کنش‌محور است. در این دسته از روایت‌ها که غالباً از پیرنگ‌های قوی

و کاملی نیز برخوردارند، کنشگرها و نوع کنش آنان است که مسیر روایت را رقم می‌زند. رساله مونس العشاق از نظر ساختار روایی یکی از بهترین رساله‌های سه‌رودی است که از پیرنگ قوی و نسبتاً کاملی برخوردار است و تحلیل آن بدون بررسی کنشگران آن دشوار خواهد بود. از سوی دیگر یکی از شاخصه‌های نظریه گریماس توجه ویژه آن به دو ساحت «زرف‌ساختی» و «روساختی» روایت است. این ویژگی به دلیل عمیق بودن و حضور لایه‌های تودرتوی معنایی در متون فلسفی می‌تواند برای بررسی برخی از این نوع روایت‌ها به کار رود که بی‌شک مونس العشاق یکی از همین روایت‌هاست.

این روایت که فشرده آن در بالا ذکر شد، از دو بخش تشکیل شده است:

- بخش اول رویدادهای مرتبط با آفرینش را به اختصار شرح می‌دهد و زمان و مکان آن قدسی است.
- بخش دوم رویدادهای مرتبط با سیر و سلوک را بیان می‌کند و زمان و مکان آن زمینی است.

درحقیقت بهره نخست این روایت قوس نزولی آفرینش از سوی نورالانوار به عالم کون و فساد را در بر دارد و بهره دوم قوس صعودی حیات را شامل می‌شود که رجعت دوباره روح به سرچشمه و زادگاه اصلی خود بر اثر ریاضت و سلوک است. به بیان دیگر، دایره آفرینش و دو قوس نزولی و صعودی حیات در این داستان نشان داده شده است. به تبع این ویژگی، خط سیر زمان نیز در این روایت کامل است و از ابتدای آفرینش تا نهایت هستی را در بردارد. توضیح این که عمده‌ترین مبحث روایت‌شناسانه در باب زمان، تفاوت‌های میان زمان تقویمی و زمان روایی است.<sup>۷</sup> یکی از این تفاوت‌ها ناقص بودن زمان روایت در قیاس با یکپارچگی حقیقی زمان است. ریکور در این‌باره اشاره می‌کند که روایت‌های بشری هر کدام در نقطه‌ای از امتداد خط سیر طولانی زمان واقع می‌شوند و از این‌رو از آغاز و پایان واقعی برخوردار نیستند (Ricouer, 1992: 160). نقطه حقیقی «آغاز» خط سیر زمان، ابتدای آفرینش است که از آن به زمان اساطیری، ازلی یا مقدس تعبیر می‌شود و عمدتاً در اسطوره‌ها و روایت‌های ادیان از رویداد بزرگ آفرینش، نشانی از آن را می‌توان یافت. میرچا الیاده، اسطوره‌شناس نامدار، ردپاهای این زمان را در آیین‌های جوامع سنتی در ارتباط با زمان آغازین یا به تعبیر «زمان بزرگ» که در مقدمه کتاب اسطوره، بازگشت جاودانه (۱۳۸۴) آورده، بررسی کرده است.

سه‌رودی در دو بخش روایت مونس العشاق یعنی بخش آفرینش و بخش سلوک، هر دو سوئیه فیزیکی و متافیزیکی زمان را به نمایش گذاشته و از این‌رو موفق به ارائه تصویری کامل از خط سیر

زمان شده است. البته حضور زمان مادی و تقویمی در این داستان کمرنگ و موقتی است و تأکیدی بر آن صورت نگرفته است زیرا سفر عشق و حزن به زمین، سفری ریاضتی و موقت است و در اندیشه سهروردی اصالت متعلق به زمان قدسی و مثالی است و نه زمان تقویمی:

حزن چون از حسن جدا ماند، عشق را گفت: ما با تو بودیم در خدمت حسن و خرقة از او داریم و پیر ما اوست، اکنون که ما را مهجور کردند تدبیر آن است که هر یکی از ما روی به طرفی نهیم و به حکم ریاضت سفری بر آریم، مدتی در لگد کوب دوران ثابت قدمی بنماییم و سر در گریبان تسلیم کشیم و بر سجاده ملمع قضا و قدر رکعتی چند بگزاریم، باشد که به سعی این هفت پیر گوشه نشین که مریبان عالم کون و فسادند به خدمت شیخ باز رسیم... (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۳۸).

## ۲-۴ کنشگرها

در الگوی کنشی گریماس شش کنشگر وجود دارند که عبارت‌اند از: فرستنده، گیرنده، فاعل، مفعول، یاریگر و مخالف. این شش کنشگر در سه محور، سه دسته تقابل دوگانه را شکل می‌دهند:

الف) فاعل - مفعول

ب) فرستنده - گیرنده

ج) یاریگر - مخالف

این کنشگرها مربوط به ژرف ساخت روایت و درحقیقت نقش‌های انتزاعی‌اند که بازیگران یا همان شخصیت‌های داستان اجرای آنها را بر عهده دارند (جدول ۱). چنانکه در بخش مبانی نظری هم اشاره شد، این نقش‌ها می‌توانند به وسیله یک یا چند بازیگر اجرا شوند. همچنین ممکن است یک بازیگر نقش‌های متنوعی را بر عهده داشته باشد.

### جدول ۱. انواع پیرنگ براساس نوع کنشگرها

انواع پیرنگ	کنشگرها
فاعل - مفعول	داستان‌های درخواست - طلب (یک فاعل یا قهرمان به جست‌وجوی یک مفعول (یک فرد، یک شیء یا یک حالت وجودی) برمی‌آید).
فرستنده - گیرنده	داستان‌های ارتباطی (یک فرستنده - یک شخص، خدا یا یک سازمان - فاعل را به دنبال یک مفعول می‌فرستد و سرانجام یک دریافت‌کننده آن را دریافت می‌کند).
یاریگر - مخالف	پیرنگ‌های فرعی داستان‌های درخواست - طلب یا ارتباطی (یک یاریگر به فاعل کمک می‌کند تا به خواسته‌اش که همان مفعول است برسد یا یک مخالف می‌کوشد مانع دستیابی فاعل به مفعول شود).

برای بررسی کنشگران در روایت *مونس العشاق* باید دو بخش این داستان را از هم جدا کرد: بخش نخست (آفرینش) و بخش دوم (سلوک).

### ۱-۲-۴ کنشگران بخش اول (آفرینش)

نیمه نخست داستان (که آغاز خلقت تا سفر ریاضتی عشق و حزن به زمین را در برمی گیرد) به رویداد آفرینش می پردازد و مهم ترین کنشی که در آن صورت می گیرد، «خلقت» است: بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد... و این گوهر را سه صفت بخشید و این سه از یک چشمه سار پدید آمده اند و برادران یکدیگرند. حسن که برادر مهین است در خود نگریست، خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند. عشق که برادر میانی است با حسن انسی داشت، نظر از او بر نمی توانست گرفت... چون تبسم حسن پدید آمد، شوری در وی افتاد، مضطرب شد. خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهین است در وی آویخت. از این آویزش آسمان و زمین پیدا شد (همان: ۲۳۶).

بنابراین «فاعل» اصلی نورالانوار (خداوند) است که فیض آفرینش از او سرچشمه گرفته است و «مفعول» یا کنش او آفرینش است. «فرستنده»ی فیض آفرینش در اصل نورالانوار است و نخستین «گیرنده» (مخلوق) عقل است (جدول ۲) که خود سه صفت دارد: حسن، عشق و حزن. در مرتبه دوم، فرستندگان و گیرندگان فیض آفرینش به صورت سلسله مراتبی تغییر می کنند؛ حسن که یکی از صفات عقل است، در مرتبه ای پایین تر فرستنده فیض آفرینش می شود و گیرندگان، فرشتگان مقرب اند که با تبسم او آفریده می شوند: «حسن که برادر مهین است در خود نگریست، خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند» (همان).

عشق و حزن در مرحله بعد فرستندگان و آسمان و زمین در جایگاه گیرندگان فیض آفرینش قرار می گیرند:

«عشق که برادر میانی است... چون تبسم حسن پدید آمد، شوری در وی افتاد، مضطرب شد. خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهین است در وی آویخت. از این آویزش آسمان و زمین پیدا شد» (همان).

**جدول ۲. الگوی کنشگران گریماس در بخش اول داستان**

<b>مفعول:</b> آفرینش	<b>فاعل:</b> نورالانوار
<b>گیرنده:</b> عقل فرشتگان مقرب آسمان‌ها و زمین	<b>فرستنده:</b> نورالانوار حسن عشق

صادر اول از نظر سهروردی یک نور مجرد است که در عین واحد بودن، سرآغاز کثرات به‌شمار می‌رود: «نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل می‌شود نوری مجرد واحد بود» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۲۷) و امتیاز بین نورالانوار و نوری که نخست از او صادر می‌شود به‌جز به کمال و نقص به چیزی دیگر نبود (همان). سهروردی این انوار مجرد (یا انوار سانح) را مبتنی بر دو قسم: انوار قاهره و انوار مدبره می‌داند که ویژگی اصلی آنها نداشتن حجاب مادی است.

در این بخش از داستان، هیچ مانع و مخالفی بر سر راه افاضه فیض آفرینش از فرستنده به گیرنده وجود ندارد. جهانی که در این مرحله توصیف می‌شود، عالم قدسی و مثالی است که سراپا صلح و آرامش است. همچنین دو عامل «تبسم» حسن و «اضطراب» عشق را که واسطه انتقال فیض آفرینش از عقل به فرشتگان مقرب و آسمان‌ها و زمین بوده‌اند را می‌توان در جایگاه یاریگران کنش خلقت قرار داد.

سه گانه حسن، عشق و حزن و ارتباط آن با اندیشه اشراقی سهروردی همواره یکی از موضوعات چالش برانگیز در شرح و تحلیل این رساله بوده است. در این باره سجادی (۱۳۷۶: ۲۵۴) در شرح *مونس العشاق* می‌نویسد: «تعبیر سه جهتی در نخستین آفرینش براساس فلسفه اشراق است و در فلسفه مشاء عقل اول دارای دو جهت است (درک ذات خود و درک مبدأ خود).»

پورجوادی (۱۳۸۰: ۴۳) با طرح ابهامی در این باره بر این باور است که «ممکن است ما بگوییم عقل که صادر اول است، همان وهومنه (بهمن) است و فرشته است، ولی حسن و عشق و حزن را سهروردی به منزله فرشتگان به ما معرفی نکرده است.» پورنامداریان (۱۳۹۰: ۲۹۰) عقیده دارد این سه حاصل تخیل سهروردی است تا طرح داستان منطقی‌تر به نظر برسد. شمسی و یعقوبی (۱۳۹۶: ۱۲۸) نیز بر این باورند که «این کار سهروردی نوعی شخصیت‌بخشی به گفتمان‌های روزگارش است. او حسن و عشق و حزن را در عرض یکدیگر معرفی می‌کند و برای آنها وجودی مستقل در عالم متصور می‌گردد طوری که با شخصیت‌های اطراف او انطباق یابد و در روایت داستان هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد.»

آنچه بر ابهام موجود درباره حقیقت وجودی این سه گانه می‌افزاید، روابط میان آنها و استغنائی حسن از عشق است که برادر اوست و هر دو از یک سرچشمه‌اند. این استغنا که دلیلی برای آن در داستان ذکر نشده، عامل تغییر بزرگی است که در پیرنگ رخ می‌دهد و داستان از بخش نخست که آفرینش است، به بخش دوم یا بخش سیر و سلوک می‌رسد.

در بررسی این بخش از روایت، ابتدا لازم است به این نکته توجه کنیم که در اندیشه اشراقی سهروردی جهان از دو عنصر نور و ظلمت تشکیل شده است و همواره این نور است که بر ظلمت برتری دارد. از سوی دیگر، سهروردی بر این باور است که از علت واحد تنها معلول واحد صادر می‌شود از این رو از نورالانوار هم به جز نور اقرب صادر نمی‌گردد. حال پرسش این است که چگونه در این روایت، عقل که همان نور اقرب یا نور عظیم است، بازتابی سه گانه یافته است؟ پاسخ این پرسش را می‌توان از توضیحاتی که سهروردی درباره چگونگی پیدایش ظلمت (یا به تعبیر او برزخ) ذکر کرده است، به دست آورد. او معتقد است از نورالانوار فقط نور اقرب صادر می‌شود، اما ناگزیر باید در مرتبه دوم آفرینش از نور اقرب علاوه بر نور، ظلمت نیز صادر شود. چگونگی صدور ظلمت از نور اقرب در توضیحات سهروردی به این ترتیب است: در سلسله مراتب نوری فلسفه اشراق همواره نور عالی بر نور سافل قاهر است و نور سافل که نور عالی را مشاهده می‌کند، نسبت به او شوقی و عشقی دارد.

نور اقرب که نخستین صادر از نورالانوار است، دو اعتبار دارد: فقر ذاتی (به این دلیل که نسبت به نورالانوار در مرتبه سافل قرار گرفته است) و غنای به غیر که منظور غنای به نورالانوار است. نور اقرب وقتی نورالانوار را مشاهده می‌کند، خود را در مقایسه با کمال نورانیت او تاریک و ظلمانی می‌بیند. به این ترتیب با علم به فقر خود از او ظلی (سایه‌ای) پدید می‌آید که همان «برزخ اعلی» است. بنابراین ظلمت چیزی جز سایه نور اقرب نیست:

نور اقرب را [دو اعتبار بود] فقر ذاتی و غنای غیری که به نورالانوار بود و برای اوست تعقل فقر خود و آن او را هیبتی ظلمانی بود. و از طرفی هم نورالانوار را مشاهده می‌کند و هم ذات خود را زیرا بین وی و نورالانوار حجابی نبود چه آن که حجب در برازخ و غواستق و ابعاد بود و نورالانوار و انوار مجرد دیگر را بالکل جهتی و بعدی نبود. پس از آن رو که نورالانوار را مشاهده می‌کند خود را به قیاس بدان تاریک و ظلمانی می‌یابد چه آن که نور اتم ناقص را مقهور خود می‌کند. پس به سبب ظهور فقرش برای خود و ظلمانی یافتن ذات خود را، در مقام مشاهده جلال نورالانوار نسبت به ذات خود از او ظلی حاصل می‌شود که آن برزخ اعلی بود که بزرگ‌تر از آن در عالم برزخی نبود و آن فلک محیطی بود که مذکور افتاد (سهروردی،



با این توضیح، آشکار می‌شود که دو گانه نور و ظلمت در دستگاه فلسفی سهروردی از دومین مرحله آفرینش آغاز می‌شود. این دوگانگی و تقابل در ادامه داستان سبب استغناي حسن از عشق و فراق میان این دو می‌شود که با آفرینش سویه مادی حیات و آسمان‌ها و زمین در ارتباط است. در این مرحله است که آمیختگی میان نور و ظلمت و آمیزش دو بخش مجردات و مادیات رخ می‌دهد که نمونه‌اعلای آن را در آفرینش انسان می‌توان دید. کنشگرهای اصلی این روایت حسن و عشق‌اند و حزن شخصیتی فرعی است که به این داستان افزوده شده است. مرور این بخش از اندیشه‌های سهروردی دلیل تبسم حسن و اضطراب عشق را در بخش اول روایت نیز روشن می‌کند:

### - تبسم حسن

در بخش نخست روایت اشاره شده است که حسن وقتی زیبایی خود را دید، تبسمی کرد و از آن فرشتگان مقرب آفریده شدند. تبسم حسن از اعتبار «غناي به نورالانوار» سرچشمه می‌گیرد و حاصل آگاهی نور اقرب (عقل) به کمال نورالانوار است که جمال و زیبایی را هم در دل خود دارد. چنان که سهروردی توضیح می‌دهد:

کمالات نورالانوار برای خود او از همه ظاهرتر است و او از زیباترین و کامل‌ترین چیزها بود و ظهور او برای نفس خود شدیدتر است از هر ظهوری برای هر چیزی به قیاس به خود و غیر خودش. و لذت نبود مگر شعور به کمال حاصل از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است (سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۴۶).

### - اضطراب عشق

اضطراب عشق که عامل آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌شود، وقتی رخ می‌دهد که عشق در حسن می‌نگرد و زیبایی او را می‌بیند. در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که اعتبار دیگری که در نور اقرب (عقل) وجود دارد، فقر ذاتی اوست. عقل وقتی به این اعتبار نورالانوار را مشاهده می‌کند، با درک کمال او و نقص خود دچار اضطراب می‌شود و این مرحله صدور نخستین ظلمت است.

### ۲-۲-۴ کنشگران بخش دوم (سلوک)

نیمه دوم داستان از استغناي حسن نسبت به برادران و راه ندادن آنها به خود آغاز می‌شود که نقطه شروع سفر ریاضتی عشق و حزن به زمین است و تا وصال دوباره این سه برادر در پایان داستان ادامه می‌یابد. کنش اصلی در این بخش از داستان سیر و سلوک است که با هدف وصال حسن صورت می‌گیرد.

آغاز نیمه دوم داستان درحقیقت آغاز تغییرات بسیاری است که در پیرنگ این روایت رخ می‌دهد: آمیختگی نور و ظلمت، هبوط از آسمان به زمین و جایگزینی زمان مادی به جای زمان قدسی. براساس داستان، آنچه همه این تغییرات را رقم می‌زند، چیزی نیست جز استغناى حسن از عشق که عامل فراق میان این دو می‌شود:

چون نوبت یوسف درآمد، حسن را خیر دادند؛ حسن حالی روانه شد، عشق آستین حزن گرفت و آهنگ حسن کرد. چون تنگ درآمد حسن را دید خود را با یوسف برآمیخته چنانکه میان حسن و یوسف هیچ فرقی نبود. عشق حزن را بفرمود تا حلقه تواضع بجنابند. از جناب حسن آوازی برآمد که کیست؟ عشق به زبان حال جواب داد:

چاکر به برت خسته جگر باز آمد      بیچاره به پارت و به سر باز آمد

حسن دست استغنا به سینه طلب باز نهاد... عشق چون نومید گشت، دست حزن گرفت و روی به بیابان حیرت نهاد... حزن چون از حسن جدا ماند، عشق را گفت: ما با تو بودیم در خدمت حسن و خرقة از او داریم و پیر ما اوست. اکنون که ما را مهجور کردند، تدبیر آن است که هر یکی از ما روی به طرفی نهیم و به حکم ریاضت سفری برآریم... باشد که به سعی این هفت پیر گوشه‌نشین که مرییان عالم کون و فسادند، به خدمت شیخ بازرسیم (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۳۸-۲۳۷).

در این نیمه از داستان نقش «فرستنده» بر عهده حسن است زیرا اوست که عامل ایجاد طلب در عشق شده و تلاش او در جهت وصال حسن را رقم زده است. «گیرنده» نیز عشق است که سرانجام به وصال دست می‌یابد. برخلاف بخش قبل، در اینجا مخالف و مانع هم وجود دارد که مانع وصال حسن و عشق می‌شود و آن استغناى حسن از عشق است. یاریگر عشق در راه وصال حزن است که در نقش مشاورى آگاه و دلسوز نقش آفرینی کرده است (جدول ۳).

جدول ۳. الگوی کنشگران گریماس در بخش دوم داستان

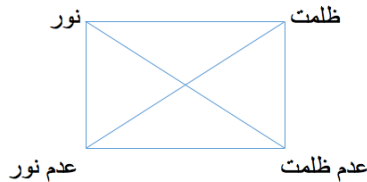
<b>مفعول:</b> وصال حسن	<b>فاعل:</b> عشق
<b>گیرنده:</b> عشق	<b>فرستنده:</b> حسن
<b>یاریگر:</b> حزن	<b>مخالف:</b> استغناى حسن

کارکرد مهمی که الگوی کنشی گریماس در تحلیل این روایت دارد، رفع ابهام از نقش و جایگاه سه شخصیت انسانی این داستان یعنی یوسف، زلیخا و یعقوب و تفاوت آنها با حسن، عشق و حزن است. این ابهام سبب شده است برخی مفسران به اشتباه سه شخصیت یوسف، زلیخا و یعقوب را نماد حسن و عشق و حزن بپندارند. اما چنانکه در بخش مبانی نظری توضیح داده شد، در الگوی گریماس میان کنشگر و بازیگر تفاوت بنیادینی وجود دارد و این دو به ساحت‌های وجودی متفاوتی تعلق دارند. کنشگر حالت انتزاعی یک نقش است که بازیگران مختلفی در طول یک روایت می‌توانند آن را بر عهده بگیرند، از این رو کنشگران در مرتبه ژرف ساخت روایت و بازیگران در مرتبه روساخت آن قرار دارند. بر مبنای چنین تفکیکی، در این داستان «حسن» و «عشق» و «حزن» در جایگاه کنشگر و «یوسف» و «زلیخا» و «یعقوب» در جایگاه بازیگر جای می‌گیرند. گواه این مطلب آنکه حسن به عنوان یک نقش و کنشگر انتزاعی دو بازیگر را در طول این روایت برگزیده است؛ آدم و یوسف:

سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد، روی به شهرستان وجود آدم نهاد. جایی خوش و زهنگاهی دلکش یافت، فرود آمد. همگی آدم را بگرفت چنانکه هیچ حیز آدم نگذاشت. چون نوبت یوسف درآمد، حسن را خبر دادند، حسن حالی روانه شد. عشق آستین حزن گرفت و آهنگ حسن کرد. چون تنگ درآمد حسن را دید خود را با یوسف برآمیخته، چنانکه میان حسن و یوسف هیچ فرقی نبود... (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۳۷-۲۳۶).

از سوی دیگر، این نکته که کنشگرها متعلق به ژرف ساخت روایت و بازیگران مربوط به روساخت روایت‌اند، در این داستان با اصالتی که سهروردی برای عالم مثال در برابر عالم مادی قائل شده، همخوانی دارد. یوسف، زلیخا و یعقوب نیز تنها قالب‌هایی انسانی و مادی‌اند برای دربرگرفتن مفاهیم اصیل و مثالی حسن، عشق و حزن.

از سوی دیگر، بررسی روایت نشان می‌دهد کنشگران اصلی حسن و عشق‌اند و حزن شخصیتی فرعی است که تنها در نقش یاریگر عشق ظاهر شده و جایگاه عمده‌ای در داستان ندارد؛ حتی به نظر می‌رسد حضور حزن مایه گرفته از طرح اصلی روایت قرآنی «احسن القصص» و برگرفته از شخصیت یعقوب باشد تا با حضور آن شخصیت‌های داستان اصلی در بازروایت آن حفظ شوند. به این ترتیب، تقابل (نور-ظلمت) را که مبنای اندیشه اشراقی سهروردی و شالوده رساله مونس العشاق است، می‌توان در مربع نشانه‌شناختی گریماس به صورت شکل ۳ نشان داد.



شکل ۳. تقابل نور و ظلمت براساس مربع نشانه‌شناختی گریماس.

براساس این مربع نشانه‌شناختی، مرتبه نخست آفرینش حضور نور و عدم ظلمت است، اما در بخش دوم داستان که به مراحل سیر و سلوک پرداخته می‌شود، حرکت از مرتبه عدم نور به سوی مرتبه نور است. به بیان دیگر، فقدان نور و حضور تاریکی انگیزه حرکت و تلاش برای وصال دوباره به نور است که این روایت بر پایه آن بنا شده است.

### ۳-۴ پیرفت‌ها

پیرفت یکی از مباحثی است که زیرمجموعه پیرنگ به‌شمار می‌رود. پیرنگ یکی از مهم‌ترین عناصر ساختاری هر روایت است. ریکور روایت را نوعی «ابداع معنایی» به‌شمار می‌آورد که پیرنگ عامل ایجاد آن است (Ricouer, 1984: 4). اصطلاح پیرنگ دربرگیرنده طرح (شکل) و مفهوم روایت نیروی محرکه شکل‌دهنده گفتمان آن و درحقیقت ساختاری برای معنایی است که از طریق توالی زمانی در روایت پرورده می‌شود (Brooks, 1984: 12).

«پیرنگ‌بندی» که ریکور آن را «ساماندهی رویدادها» و تبدیل آن به روایت می‌داند (Ricouer, 1984: 34)، یکی از مهم‌ترین اتفاقاتی است که در عرصه روایت رخ می‌دهد و از آنجا که دربردارنده معنا و مفهوم روایت است، هر نویسنده به کمک پیرنگ‌بندی رویدادها و گفتمان‌ها به دنبال خلق معنا براساس دنیای ذهنی و جهان‌بینی خویش است.

در رساله *مونس العشاق*، سهروردی به بازآفرینی داستان قرآنی حضرت یوسف با رویکردی تأویلی پرداخته است، اما با نگاهی ویژه این داستان را براساس دستگاہ فلسفی - عرفانی خود پیرنگ‌بندی کرده است. به زبان ساده آنچه سهروردی در قالب پیرنگ این روایت در آورده است، حقیقت حیات از نگاه فلسفی - عرفانی اوست؛ این حقیقت که ما انسان‌ها در چاه ظلمانی مادیت حیات اسیر مانده‌ایم و راه‌هایی و وصال دوباره به سرچشمه نورالانوار آگاهی و قدم گذاشتن در سفر ریاضتی سلوک است. این سفر ریاضتی را در این داستان، «عشق» که نماد سالک و کنشگر حقیقی است، انجام می‌دهد اما بازیگران این کنش (سیر و سلوک) تمام سالکانی‌اند که پای در این راه گذاشته‌اند و به سوی حقیقت ازلی و نورالانوار رهسپارند.

از نظر گاه ارسطویی، روایت *مونس العشاق* از پیرنگ کاملی برخوردار و دارای آغاز، میانه و پایان است و نقطه اوج و فرود، کشمکش، تعلیق، گره افکنی و گره گشایی دارد. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، پیرنگ این داستان از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخش اول، مرور مختصر رویداد آفرینش و بخش دوم، توصیف مراحل سیر و سلوک است. با در بر گرفتن این هر دو بخش، روایت *مونس العشاق* به کلان روایتی تبدیل شده است که فشرده تمام تاریخ قدسی را از نظر گاه عرفانی در خود نهفته دارد.

پیرفت زنجیره ای فرعی در دل پیرنگ روایت است. گریماس تقسیم بندی سه گانه ای در زمینه پیرفت دارد که مبنای آن عملکردهای مختلف در عرصه روایت است. این عملکردها در سه جفت متضاد دسته بندی می شوند: اجرایی (آزمون ها و نزاع ها)، میثاقی (بستن و شکستن پیمان ها)، و انفصالی (ترک کردن ها و بازگشت ها).

بررسی این داستان نشان می دهد مهم ترین پیرفتی که در دل این روایت وجود دارد و مسیر پیرنگ را به پیش می برد، پیرفت انفصالی است. زیرا رویداد اصلی پس از آفرینش، فراق میان حسن و عشق، هبوط عشق به جهان ماده، سفر ریاضتی و سلوک او و تلاش برای بازگشت دوباره و رسیدن به وصال حسن است که همه در قالب پیرفت انفصالی قرار می گیرند. در حقیقت می توان گفت هسته اصلی پیرنگ این روایت شرح اهمیت سیر و سلوک و تلاش سالک برای رسیدن دوباره به اصل حقیقی خویش است که از آن به دور افتاده است.

پیرفت دیگر در دل پیرنگ این داستان، پیرفت اجرایی است که شامل مراحل سیر و سلوک و تلاش های عشق برای دستیابی به وصال دوباره حسن است. در این بخش از پیرفت، سهروردی مروری بر مسیر دشوار و پرپیچ و خم سلوک دارد؛ مسیری که برای طی کردن آن سالک ناگزیر است آزمون های متنوعی را برای رسیدن به هدف اصلی حیات از منظر عرفانی از سر بگذراند.

## ۵- نتیجه گیری

رساله *مونس العشاق* یا *فی حقیقه العشق* یکی از تجربه های متفاوت و ارزشمند سهروردی در عرصه روایتگری است که با تحلیل و بررسی ساختار گرایانه آن به کمک آرای گریماس لایه های عمیق معنایی نهفته در آن آشکار می شود. زیرا این نظریه در تحلیل ساختار روایت، به ویژه آن دسته از روایت هایی که بر مبنای پیرنگی قوی و منسجم استوار شده اند و کنش محورند، کارآمدی خود را به نمایش می گذارد.

در فلسفه اشراقی سهروردی، تقابل اصلی میان نور و ظلمت، و تأکید بر اصالت نور است که به تبع آن تقابل میان آسمان و زمین، مجردات و مادیات و جهل و ظلمت نیز به وجود می آید. در

رساله مونس العشاق نیز که در دو بخش به مرور مختصر رویداد آفرینش از یک سو و در بخش دوم به بررسی روند سیر و سلوک پرداخته است، همین اندیشه جاری است و نمود آن را در دو گانه «حسن - عشق» می توان یافت که در ادامه با استغناى حسن و جدایی او از عشق سبب ایجاد طلب وصال در عشق و حضور او در جایگاه سالک در نیمه دوم داستان شده است.

بررسی الگوی کنشی و چیدمان کنشگران این روایت نشان می دهد که کنش اصلی در نیمه نخست روایت، «آفرینش» است که به دست کنشگران مختلفی در مراحل پی در پی انجام شده است. حاصل این کنش خلق آسمان ها و زمین و رسیدن فیض آفرینش به زمین و زمینیان است. کنش اصلی در نیمه دوم روایت، «سیر و سلوک» است که در حقیقت راهی برای بازگشت زمینیان به سرچشمه قدسی و آسمانی حیات دانسته شده است. در این راستا تغییر شکل بازیگران کنش ها در دو سویه زمین و آسمان (تغییر شکل حسن، عشق و حزن به شخصیت های زمینی یوسف، زلیخا و یعقوب) امتداد مسیر رویداد آفرینش را در دو ساحت قدسی و زمینی (ژرف ساخت و روساخت) به نمایش گذاشته است.

تقابل بنیادینی که سبب جدایی و فراق در میان دو سویه حیات می شود، پیرنگ این روایت را رقم زده است که در آن تأکید اصلی بر ضرورت سلوک تا وصال دوباره به نورالانوار است. به این ترتیب نتیجه این پژوهش نشان می دهد که سهروردی این داستان را براساس دستگاه فلسفی - عرفانی خود پیرنگ بندی کرده است. به زبان ساده آنچه سهروردی در قالب پیرنگ این روایت در آورده است، حقیقت حیات از نگاه فلسفی - عرفانی اوست. بنابراین مونس العشاق بیان ادبی و هنری چکیده ای از نظام فکری مؤلف آن است. سهروردی در این رساله با گریزی کوتاه به رویداد آفرینش و سرچشمه هستی، تاریخ قدسی آفرینش را به مخاطب یادآور می شود تا در پاره دوم روایت، سویه دیگری از حقیقت را بازنمایی کند؛ اینکه ما انسان ها در چاه ظلمانی مادیت حیات اسیر مانده ایم و راه رهایی و وصال دوباره به سرچشمه نورالانوار آگاه شدن سالک و قدم گذاشتن در سفر ریاضتی سلوک است. این سفر ریاضتی را در این داستان «عشق» که نماد سالک و کنشگر حقیقی است، انجام می دهد اما بازیگران این کنش (سیر و سلوک) تمام سالکانی اند که پای در این راه گذاشته اند و به سوی حقیقت ازلی و نورالانوار رهسپارند.

## پی نوشت ها

۱. سهروردی نمونه ای از این کار کرد سنتی نقل حکایات پراکنده را در رساله لغت موران به کار برده است.

3. Roland Barthes
4. Vladimir Propp
5. Actant
6. Actor

۷. ژرار ژنت این تفاوت‌ها را در سه مبحث عمده بررسی کرده است: نظم، تداوم (دیرش) و بسامد.

## منابع

- الیاده، میرچا. (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۰). *اشراق و عرفان*. تهران: نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *عقل سرخ*. تهران: سخن.
- رحیم‌پور، فروغ السادات و مجید طاووسی ینگابادی. (۱۳۹۵). «نمود انسان‌شناسی اشراقی سهروردی در رساله‌های آواز پر جبرئیل، عقل سرخ و مونس العشاق». *اندیشه دینی*. دوره ۱۶. شماره ۶۰. صص ۱۲۸-۹۷.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۶). *شرح رسائل فارسی سهروردی*. تهران: حوزه هنری.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۶۷). *حکمة الاشراق*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: انتشارات دانشگاه.
- شمسی، غلامرضا و پارسا یعقوبی جنبه‌سرایبی. (۱۳۹۶). «گفتمان های رایج روزگار سهروردی و برساخت روایی مونس‌العشاق». *فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۴۷. صص ۱۲۱-۱۴۲.
- کرین، هانری. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: انتشارات کویر.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۸۹). «مبانی حکمی حسن و عشق در رساله فی حقیقه العشق سهروردی». *مجله جاویدان خرد*. دوره جدید، شماره دوم، صص ۲۹-۴۴.
- گریماس، آلژیرداس ژولین. (۱۳۸۹). *نقصان معنا*. ترجمه حمیدرضا شعیری. تهران: علم.
- هاشمی، بی‌بی زهره. (۱۳۹۲). «مفهوم ناکجاآباد در دو رساله سهروردی براساس نظریه استعاره شناختی». *فصلنامه جستارهای زبانی*. شماره ۲. پیاپی ۱۵. صص ۲۶۰-۲۷۳.
- Barthes, Roland (1977). *Image, Music, text*. London: Fontana Press.
- Brooks, Peter (1984). *Reading for the plot: Design and intention of narrative*. Harvard University Press.
- Greimas, A. J. (1971). 'Narrative Grammar: Units and Levels'. *MLN*, Vol. 86, No 6, *Comparative literature*. Pp. 793- 806.
- Herman, Luc & Vervaeck, Bart (2005). *Handbook of Narrative Analysis*. University of Nebraska press.
- Makaryk, Irena R. (2000). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, University of Toronto Press.
- Ricouer, Paul (1992). *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ (1984). *Time and Narrative*. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. University of Chicago Press.

Tyson, Lois (2014). *Critical Theory Today*, Taylor and Francis.

White, Hayden (1980). 'The Value of Narrativity in the Representation of Reality'. *Critical Inquiry*. Vol. 7. No. 1. *On Narrative*. pp. 5-27.

## References

- Barthes, R. (1977). *Image, music, text*. Fontana Press.
- Brooks, P. (1984). *Reading for the plot: Design and intention of narrative*. Harvard University Press.
- Corbin, H. (1995). *History of Islamic philosophy* (S. J. Tabatabaei, Trans.). Kavir Press.
- Eliade, M. (2005). *The myth of the eternal return* (B. Sarkarati, Trans.). Tahoori Press.
- Greimas, A. J. (1971). Narrative grammar: Units and levels. *MLN*, 86 (6), 793- 806.
- Greimas, A. J. (2011). *De l'imperfection* [The perfection of imperfection] (M. R. Sha'iri, Trans.). Elm Press.
- Hashemi, Z. (2013). The study of "no-where" (nakoja abad) concept in two Persian treatises of Suhrawardi based on cognitive metaphor theory. *Language Related Research*, 4 (3), 237- 260.
- Herman, L., & Vervaeck, B. (2005). *Handbook of narrative analysis*. University of Nebraska Press.
- Kamalizadeh, T. (2011). Principles of beauty and love in "In reality of love" treatise by Suhrawardi. *Sophia Perennis (Jāvīdān Khirad)*, 7(14), 29-44.
- Makaryk, I. R. (2000). *Encyclopedia of contemporary literary theory: Approaches, scholars, terms*. University of Toronto Press.
- Pourjavadi, N. (2001). *Ishraq va erfān* [Illumination and mysticism]. Daneshgahi Press.
- Pournamdarian, T. (2012). *Aql-i-surkh* [The red intellect]. Sokhan Press.
- Pournamdarian, T. (2005). *Ramz va dastanhaye ramzi dar adabe farsi* [Symbol and symbolic stories in Persian literature]. Elim-Farhangi Press.
- Rahimpoor, F., Tavosi Yengabadi, M. (2016). The manifestation of Suhrawardi's illuminative anthropology in *Awaze are Jibrail, Aql-i-surkh, Mones-al-oshagh*. *Journal of Religious Thought: A Quarterly Journal of Shiraz University*, 16(60), 97-126.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and narrative* (K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sajjadi, S. J. (1998). *Sharhe rasayel Farsi Suhrawardi* [Commentary on Suhrawardi's Persian treatises]. Howze Honari.
- Shamsi, Gh., & Yaghoobi Janbeh Saraei, P. (2018). Common discourses in Suhrawardi's era and the narrative construction of *Mones-al-oshagh*. *Research in Persian Language & Literature*, 47 (4), 121-142.
- Suhrawardi, Sh. (1989). *Hikmat al-ishraq* [Philosophy of illumination] (S. J. Sajjadi, Trans.). Daneshgah Press.
- Tyson, L. (2014). *Critical theory today*. Taylor and Francis.
- White, H. (1980). The value of narrativity in the representation of reality. *Critical Inquiry*, 7 (1), 5-27.



## A Study on Narrative Structure of *Fi Haqiqat al-'Ishq* (On the Reality of Love) Treatise by Suhrawardi<sup>1</sup>

Leila Rezaei<sup>2</sup>  
Meysam Ghalkhanbaz<sup>3</sup>

Received: 2020/08/23

Accepted: 2020/12/27

### Extended Abstract

Shahab al-Din Yahya Suhrawardi, also known as “Sheikhe Ishragh”, (1154–1191) or the founder of the Iranian school of illumination, is an Iranian philosopher who has widely deployed semantic functions of narrative mode in his mystical works. Going beyond the conventional and traditional approach of narrating allegorical anecdotes, he started to create his own narratives to present his intended philosophical and mystical concepts to the audience in form of “plotted” narratives.

*Fi Haqiqat al-'Ishq* (On the Reality of Love) treatise also known as *Munis ol-Oshaq* (Companion of Lovers) is one of Suhrawardi’s distinguished and valuable Persian writings in the field of narrative. In this work, he describes the reality of life and the beginning and destination of existence from his own philosophical-mystical view.

This treatise—which is an interpretation of the Qur’anic story of the Prophet Yusuf (Joseph) and based on Suhrawardi’s illuminationist view—is presented as an independent narrative more detailed than his other narrative-based writings and with a more elaborate plot. Unlike other dialogic narratives, *Fi Haqiqat al-'Ishq* is an action-based one that has been considered one of the most elaborate and structured narratives of Suhrawardi.

The story begins with the first step of creation, which is the creation of the intellect by Noor ol Anvar (Light of Lights). From the outset, the intellect is endowed with three features: “beauty”, “love” and “sorrow”; all three are brothers and from the same origin. However, despite the devotion of “love” and “sorrow” to “beauty”, who is the eldest brother, “beauty” inhabits Joseph’s body, reaches the peak of independence and autonomy, and spurns the brothers. Yearning for reunion with “beauty”, the two brothers set out on a journey of austerity so that in

---

1. DOI: 10.22051/jml.2021.32797.2090

2. Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Persian Gulf University, Bushehr, Iran (Corresponding author), [Leila.rezaei@pgu.ac.ir](mailto:Leila.rezaei@pgu.ac.ir)

3. MA student of Persian Language and Literature, Persian Gulf University, Bushehr, Iran, [Mei.ghalkhanbaz@gmail.com](mailto:Mei.ghalkhanbaz@gmail.com)

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

companion with Jacob and Zulaikha they could set the ground for reaching their goal.

Examining the structure and plot of this narrative based on structuralist theories reveals multifaceted dimensions of its hidden semantic layers regarding Suhrawardi's illuminationist doctrine. Since *Fi Haqiqat al-'Ishq* is centered on the binary oppositions between the "material" and "spirit" as well as "light" and "darkness", the actantial model proposed by Algirdas J. Greimas (1917- 1992), the famous French semiotician, was applied to achieve a kind of detailed analysis of the narrative. The model is built on binary oppositions by which different structural elements of a narrative, including the plot and the characters in both deep and surface levels, are analyzed.

In Suhrawardi's illuminationist philosophy, which emphasizes on the originality of "light", there is a basic binary opposition between "light" and "darkness" and consequently between "heaven" and "earth", "abstract" and "material" as well as "ignorance" and "knowledge". In *Fi Haqiqat al-'Ishq*, which briefly reviews the great event of creation alongside the spiritual journey of soul to the source of life in two parts, this thinking system dominates; a manifestation of which is the binary opposition between "beauty" and "love". As it continues, the independence of "beauty" and its separation from "love" kindle the "love's" passion for reunion, which turns him into a traveler (Salik) in the second half of the story.

Studying the actions and the arrangement of the narrative actors, based on the actantial model, proves that the main action in the first half of the story is "creation" which has been performed by different actors throughout successive stages. The result of this action is the creation of the heavens and the earth as well as endowing the earth and earthly creatures with the grace of creation. The main action in the second half of the narrative is the "spiritual journey"; which is known as a way for the earth inhabitants to return to the spiritual and heavenly origin of life. In this regard, the transformation of the actors both on the side of the earth and the heaven (transformation of "beauty", "love" and "sorrow" to the earthly characters of Joseph, Zulaikha and Jacob) displays the extension of the great event of "creation" in both heavenly and earthly realms (both deep and surface levels).

The contrasting plot of this narrative demonstrates the confrontation of the two main substances of "light" and "darkness" (spirit and material) and briefly explains the descending arc of life (the extension of the grace of creation from Light of Lights that resulted in the creation of the heavens and the earth) and the ascending arc (spiritual journey of human being to reconnect to the source of light). This structure adjusts to theory of opposition and actantial model of Greimas. Examination of this narrative based on the mentioned model shows that the two basic actants ("beauty" and "love") in deep level accompanied with the two actors in the surface level (Joseph and Zulaikha) are the different manifestations of the light and darkness who have been integrated in the process of the creation. Considering the existing opposition in the deep structure of the story, which causes the separation between the brothers, the most important sequence in this narrative appears to be disjunctive.

*Fi Haqiqat al-'Ishq* is a brief literary and artistic expression of the author's philosophical mindset. In this work, Suhrawardi briefly reviews the great event of the creation and the origin of the life to initially remind the reader of the spiritual history of the world and to show another dimension of the truth in the second half of the narrative; the fact that we, human beings, are prisoners in the dark well of the

mundane world and the only way of liberation and reconnection to the source of “Light of Lights” is awareness and setting out on a journey of austerity. In this story, “love” is the actant who firstly made this hard journey but in fact the actors of this action (spiritual journey) are all devoted travelers who have stepped on this path to reach the eternal truth and “Light of Lights”.

**Keywords:** Suhrawardi, Narrative, Illuminationism, Mysticism, Greimas

## بررسی علل بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی در مثنوی‌های عطار

(الهی نامه، منطق الطیر، مصیبت نامه)<sup>۱</sup>

مقاله علمی - پژوهشی

مریم مرادی<sup>۲</sup>

ابراهیم رحیمی زنگنه<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۲۱

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۷/۰۹

### چکیده

ناتوانی واژه در بیان تجربه‌های عرفانی را بیان ناپذیری می‌نامند. دارندگان تجربه عرفانی آگاهی عرفانی خود را فراتر از حد فهم و تقریر می‌دانند. آنها بر این باورند که در این تجربه استعلایی، نوعی آگاهی از حقیقت و ادراک امور به عارف دست می‌دهد که حریمی ماوراء عقل دارد و به قالب بیان در نمی‌آید. در نزد عارفان، همواره بیان حقایق و مفاهیم عرفانی با موانعی همراه است که زبان را از شرح این احوال ناتوان می‌سازد. موانع موضوع، متکلم، کلام و مستمع از بارزترین این موانع است که سبب بیان ناپذیری حقایق بلند عرفانی می‌شود. عطار نیشابوری نیز مانند دیگر عرفا در آثار خود به صورت‌های مختلف بیان ناپذیری

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2020.32116.2000

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران؛

moradi.maryam@stu.razi.ac.ir

۳. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول)؛

e.rahimi@razi.ac.ir

تجربه‌های عرفانی را تبیین کرده و عملاً ناتوانی زبان را در بیان حقایق عرفانی نشان داده است. مسئله پژوهش حاضر واکاوی علل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی برای تبیین این موضوع است که زبان در بیان ناگفته‌های عرفانی چه مشکلی دارد که عارف را در بیان این مدرکات درونی ناتوان می‌سازد. همچنین بازتاب و بسامد این موضوع بنیادی عرفانی در آثار عطار نیشابوری چگونه است؟ در این جستار به روش توصیفی - تحلیلی این موانع و بازتاب آنها در سه منظومه الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق الطیر عطار نیشابوری مورد بررسی قرار گرفته است. هر یک از این موانع با بسامدهای متفاوت مورد توجه عطار بوده و مانع موضوع و متکلم بیش از موانع دیگر در بیان حقایق و رموز الهی در زبان عطار مشهود است.

**واژه‌های کلیدی:** تجربه‌های عرفانی، بیان‌ناپذیری، عطار نیشابوری، الهی‌نامه،

مصیبت‌نامه، منطق الطیر

## ۱- مقدمه

عرفان در لغت به معنای شناختن است و در اصطلاح به ادراک خاصی اطلاق می‌شود که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس - نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی - به دست می‌آید. در واقع عرفان شناخت قلبی است که از طریق کشف و شهود، نه بحث و استدلال، حاصل می‌شود و روشی برای حصول حقیقت است. «عرفان چیزی نیست جز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات. همه ادیان عرفان ویژه خود را دارند. همیشه در میان پیروان همه ادیان کسانی بوده‌اند و هستند و خواهند بود که عارفان آن دین و مذهب‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹). تجربه عرفانی شیوه‌ای خاص از ادراک روح و تفسیر انسان از اموری والا و متعالی است و مبتنی بر مواجهه، اذواق و حالات قلب و آنات روح است که عارف در سلوک عرفانی خود به آن دست می‌یابد. عارف در تجربه عرفانی به بُعدی از ابعاد حقیقت می‌نگرد که توصیف آن حالات عرفانی از چارچوب مفهومی تجارب عادی بسیار دور است. این بُعد از تجربه در حالات معمولی آگاهی‌نه تصور شده و نه تصورپذیر است و فراتر از حد و مرزهای باریک جهان‌بینی ما قرار می‌گیرد و ابزار زبان و کلمات برای بیان چنین تجربه‌هایی ناتوان و قاصر است. بیان‌ناپذیری یکی از ویژگی‌های بنیادین تجارب عرفانی نزد عارفان و عرفان‌پژوهان محسوب می‌شود. عارفان بر این اعتقادند که تجربه‌ها و مشاهدات عرفانی ویرای حد تقریر است و ابزار زبان، کلمات و الفاظ برای بیان چنین تجربه‌هایی ناتوان و قاصر است. «عارفان گاه و چه بسیار از عهده نشان دادن احوال خویش عاجز بوده‌اند و از زبان در مفهوم ویژه آن و ناتوانی‌های آن شکایت کرده‌اند و زبان در مفهوم رایج آن

را خار دیوار رزان و مانع رسیدن به معانی توصیف کرده‌اند» (همان: ۲۵). موضوع تجربه عرفانی یک حقیقت کلی و تجربه‌ای کاملاً شخصی مبتنی بر قطع رابطه حسی با دنیای خارج است. بنابراین علاوه بر اینکه عارف صاحب تجربه قادر به بیان شهود عرفانی خویش نیست، مخاطبی هم که چنین تجربه‌ای نداشته، از ادراک آن ناتوان است. ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی که از طراحان اصلی عمل‌گرایی در فلسفه و کنش‌گرایی در روان‌شناسی به‌شمار می‌رود، اولین کسی است که بیان‌ناپذیری را وصف ضروری تجربه‌های عرفانی خوانده است. از دیدگاه او «چهار ویژگی تجارب عرفانی، بیان‌ناپذیری، جنبه معرفتی داشتن، زودگذری و انفعالی بودن است» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۳-۴۲۲). فولادی در کتاب *زبان عرفان* ویژگی‌های بنیادین تجربه عرفانی را از جمع‌بندی آرای عرفا و عرفان‌پژوهان چنین برمی‌شمرد: «تجزیه‌ناپذیری، تحدیدناپذیری، تردیدناپذیری، اطلاق‌ناپذیری، واسطه‌ناپذیری، تعمیم‌ناپذیری، خلوت‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری» (فولادی، ۱۳۸۹: ۷۲-۶۳). حقایق و مفاهیم بلند روحانی که برای اهل شهود از طریق مکاشفه حاصل شده است، به دلیل چهار مانع اصلی موضوع، متکلم، کلام و مستمع، بیان‌ناپذیر خواهند شد. تحیر عارف وی را از ادراک معنی و موضوعی که در مظاهر گنجایی ندارد، برای بیان حقایق و در میان گذاشتن آنها با دیگران با مانع عظمت موضوع و سختی‌هایی که در راه رسیدن به حقیقت وجود دارد، مواجه می‌دارد. گاهی متکلم مانع است؛ هنگامی که مجذوبان حقیقت در هنگام تجلای شهود و غلبه حال به واسطه قرار گرفتن در حالت سکر قدرت بیان حقایق عرفانی را از دست می‌دهند. عارف در حالت مستی و سکر صفت صبر و خویش‌داری را از دست می‌دهد و از دایره زمان و مکان بیرون می‌رود و این چنین است که عنان زبان از دست وی خارج می‌شود و قادر به بیان تجربه‌های عرفانی نیست. گاهی صاحب تجربه عرفانی به این علت که به بقای بعد از فنا یا صحو بعد از محو رسیده است، قادر به بیان تجربه‌های عرفانی است اما مانع کلام و محدودیت دنیای واژگان پیش می‌آید. الفاظ و کلمات در حوزه محسوسات و مدرکات معمول و متعارف انسان در محیط علم او وضع و تعریف شده‌اند درحالی‌که تجربیات عرفانی به طریق ذوق و وجدان بر ارباب مکاشفه ظاهر می‌گردند و خارج از قلمرو عقل و علم هستند. بنابراین نباید انتظار داشت که الفاظ و کلمات خارج از قلمرو عقل و علم در بیان معانی و مقاصد عرفانی کارایی داشته باشند و عارف را برای بیان حقیقت با مانع کلام روبه‌رو می‌سازند. مانع دیگر آن است که عارف توانایی بیان قشری و پوسته‌ای از مطالب را دارد اما عجز مستمع از دریافت پیام مانع از درک و دریافت حقیقت می‌شود. مسئله پژوهش حاضر واکاوی علل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی برای تبیین این موضوع است که زبان در بیان ناگفته‌های عرفانی چه مشکلی دارد که عرفا را در

بیان این مدرکات درونی ناتوان می‌سازد و همچنین بازتاب و بسامد این موضوع بنیادی عرفانی در آثار عطار نیشابوری چگونه است؟

روش جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای است. شیوه پژوهش توصیفی و به صورت تحلیل محتوا انجام گرفته است. بر این اساس، نویسندگان به تبیین موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و زاویه‌های پنهان آن در مثنوی‌های الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه عطار نیشابوری و همچنین بسامد موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی در مثنوی‌های نامبرده پرداخته‌اند.

## ۲- پیشینه پژوهش

موضوع رابطه تجربه‌های عرفانی با زبان که طرح کلیت آن در بین فلاسفه، عرفا و ادبای شرق و غرب سابقه دارد، در آثار بسیاری تبیین شده است: برومند سعید (۱۳۷۰) در کتاب خود به بیان تجارب صوفیانه و شناخت و آگاهی درونی و تفاوت زبان عادی با زبان رمزی و هنری تصوف پرداخته است. فعالی (۱۳۷۹) تاریخچه و ریشه مکاشفه و نیز بررسی ابعاد مختلف تجربه عرفانی (روانشناختی و معرفت‌شناسی و...) و ویژگی‌های مکاشفه همانند توصیف‌ناپذیری و برتری عقل را بررسی کرده است. شیروانی (۱۳۸۱) آراء ابن عربی و رودلف اتورا را بررسی تطبیقی و انتقادی کرده است. او در کتابش به بررسی دو جریان فرهنگی - دینی متفاوت، یکی مربوط به حوزه عرفان و تصوف اسلامی و دیگر مربوط به الهیات مدرن مسیحیت قرن بیستم پرداخته است. استیس (۱۳۸۴) در کتابش در صدد پاسخ به این پرسش بوده که اساساً حال یا تجربه عرفانی چه رابطه‌ای با مسائل مهم فلسفه دارد. ضرابی‌ها (۱۳۸۴) کارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی را تحلیل کرده است. سلیمانان (۱۳۸۷) ویژگی‌ها و خصایص تجربه‌های دینی و عرفانی و راه رسیدن به ماهیت و درون‌مایه این گونه تجارب را کاویده است. فلاح رفیعی (۱۳۸۸) به مقوله کاربرد زبان با نظر به تأمل عقلانی در باب زبان عرفان پرداخته است. کاکایی و بحرانی (۱۳۸۸) نقش محوری سکوت و دلایل اخلاقی - روانی و نیز دلایل زبانی - معرفتی را در آثار مولانا بررسی کرده‌اند. بحرانی در بخش‌هایی از کتاب آینه‌های نیستی (۱۳۸۹) به توضیح رویکرد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی الهیات در آثار مولانا و مایستر اکهارت پرداخته است. فولادی (۱۳۸۹) عرفان و زبان خاص آن را در ادبیات منثور عرفانی بررسی کرده و موانع موجود بر سر راه بیان تجربه‌های عرفانی را کاویده است. اسماعیلی (۱۳۹۰) به بررسی مواردی پرداخته که در مظان خلط با مبحث بیان‌ناپذیری عرفان است. شفیع کدکنی (۱۳۹۲) در کتاب خود شعر عرفانی را نقد و تحلیل کرده است. پرودوفوت

(۱۳۹۳) بعضی از مهم‌ترین نظریه‌های تجربه دینی یا مفهوم آن را از دیدگاه موضوعاتی چون تصوف و ارجاع‌گری (نفی هویت مستقل از دین و رفتار دینی و ارجاع آنها به امور غیر دینی) بررسی کرده است. رحیمی زنگنه (۱۳۹۳) به بررسی موانع چهارگانه بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی از نگاه مولوی در مثنوی پرداخته است. سلطانی و پورعظیمی (۱۳۹۳) تناقض صورت و معنی را در آثار مولانا بررسی کرده‌اند. رضادوست (۱۳۹۴) به بررسی ای‌۷ پرسش پرداخته است که چرا عرفا علی‌رغم دعوت به سکوت و خاموشی بیشترین گفته‌ها و نوشته‌ها را در زمینه عرفانی دارند. رضایی (۱۳۹۶) نظریه‌های ارائه‌شده برای بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را مورد بررسی قرار داده است. پژوهش‌های ذکرشده در حقیقت راه‌گشای پژوهش درباره بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی‌اند و رویکرد این پژوهش بررسی بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی در مثنوی‌های الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه عطار نیشابوری است که پیرامون آن جستار مشابهی صورت نگرفته است.

### ۳- بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی

تجربه‌های عرفانی مبتنی بر دریافت‌های شخصی است. ابلاغ و انتقال تجربه‌های شخصی و دریافت‌های ذوقی غیرممکن یا بسیار دشوار است، زیرا بی‌تردید عارف با یک‌لازمان و لامکان و صف‌ناپذیر پیوند می‌خورد و با تجربه‌ای روبه‌رو می‌شود که موضوعی واحد و بدون کثرت دارد و شور و حالی عمیق‌تر از آنچه که در عبارت بگنجد، دریافت خواهد کرد و بیان این دریافت‌ها در قالب الفاظ در نمی‌آید. همین امر سبب استفاده عرفا از زبان نمادین است. «تعالی و بلندمرتبگی تجارب عرفانی آنها را از کمند زبان عرفی دور کرده و سبب شده است تا عارفان برای بیان مقاصد خویش دست به دامان «زبان نمادین» شوند؛ زبانی که به شکل رمزی و کنایی و با بهره‌گیری از استعاره‌ها، تشبیهات، رموز و نمادها عارف را در بیان مرادات خویش توانمند می‌سازد» (فعال، ۱۳۷۹: ۳۸۶-۳۸۵). درباره وصف‌ناپذیری تجربه‌ها و مشاهدات عرفانی، عرفا و فیلسوفان شرق و غرب اتفاق نظر دارند. برای مثال جیمز درداین‌باره می‌گوید: «مشخص‌ترین نشانه‌ای که به‌عنوان صفتی برای حالات عرفانی استفاده می‌کنم، سلبی است؛ یعنی موضوع آن بی‌درنگ به ما می‌گوید که قابل بیان و شرح نیست و گزارشی کامل و مناسب از جزئیات آن را نمی‌توان در قالب کلمات آورد. پس، از این نکته نتیجه می‌گیریم که کیفیت آن را باید مستقیم و بی‌واسطه تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگری بخشید یا منتقل کرد» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲). فولادی معتقد است: «بیان تجربه عرفانی با چهار مانع اساسی روبه‌روست: موضوع، کلام، فاعل و مخاطب» (فولادی، ۱۳۸۹: ۷۲). با توجه به مطالب این کتاب، نگارندگان دلایل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی و استدلال‌های محلّ مذاقه در این جستار را به قرار زیر دسته‌بندی کرده‌اند:



۱. عظمت موضوع تجربه عرفانی
۲. عجز متکلم از بیان تجربه عرفانی و طرح نظریه عواطف
۳. نارسایی کلمه و کلام با توضیح ماهیت زبان عرفانی و استحاله کلام حین تجربه
۴. مانع مستمع از دریافت پیام با طرح نظریه نابینایی معنوی و حفظ اسرار عرفانی از اغیار.

### ۳-۱ مانع موضوع

اسباب معارف که سبب رؤیت آثار قدرت و علم حق است، موجب حیرت عارف می‌شود و همین حیرت حجاب راه عارف است. «آدمی وقتی خود را در برابر سطوت و جلال و قدرت قاهر الهی کوچک و ناچیز و حقیر می‌یابد، احساس ویژه در او تبلور می‌یابد که در آن همه چیز را از آن خدا و متعلق به او و تعیین شده از سوی او می‌بیند. در این شهود دینی، مخلوق با وجود فعل، اراده، تدبیر و عزمش هیچ می‌شود و به حساب نمی‌آید» (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۰۹). زمانی که عارف مبهوت آثار قدرت و عظمت موضوع علم حق است، در میدان دهشت قرار می‌گیرد و از آنجا که در این مقام نه عقلی می‌ماند و نه عاقل و نه از مستدل اثری توان یافت و نه از دلیل، موضوع تجربیات عرفانی هم در لفظ و کلام نمی‌گنجد و در بیان موضوعات عرفانی حیرت عارفانه بر علوم ظاهری رجحان پیدا می‌کند و زبان هم از بازگو کردن آنچه بر وی مکشوف گردیده است، قاصر و عاجز می‌شود. در این مقام با نگاه منطقی و ذهن فلسفی نمی‌توان به گُنه موضوعات عرفانی رسید و برای تجلی آن معنا لازم است کثرات و تعینات ذهن فلسفی که نقاب و حجابی برای بیان آن تجربیات است، مرتفع گردد. عطار در *الهی‌نامه* ذهن فلسفی را در نعت و توصیف خداوند، کلید می‌شمارد زیرا بیان وظیفه عقل است و عقل به تجزیه و ترکیب مفاهیمی که دارای کثرت است می‌پردازد، در حالی که موضوعات عرفانی بسیط و تجزیه‌ناپذیرند. بی‌شک آنجا که مفهومی حاصل نیاید، کلمه و لفظی نیز برای بیان آن یافت نخواهد شد. ذهن عارف و مخاطب عرفانی وی بر تمایز و کثرت استوار است، بنابراین شناخت ذات حق که موضوعی بسیط است در قالب بیان و زبان نمی‌گنجد:

بجز حق هیچ دانی؟ زان چه جویم	کرای گفت ننگد زان چه گویم
ولی آن چیز کان حق‌الیقین است	بتوان گفت خاموشیم ازین است

...

چو نتوان گفت چندین یاد از چیست؟	چو نتوان یافت این فریاد از کیست؟
نه یاد اوست کار هر زبانی	نه خامش می‌توان بودن زمانی

چنین کاری عجب در راه ازان بود	که معشوقی بغایت دلستان بود
یکی عاشق همی بایست پیوست	که معشوقش کند گه نیست گه هست
میان عاشق و معشوق کاریست	که گفتن شرح آن لایق به ما نیست
اگر تو در فصیحی لال گردی	سزد گر گرد شرح حال گردی

(الهی نامه، ۱۳۸۸: ۲۰۸)

یافته‌های اشراقی و عرفانی چون در محدوده ذهن فلسفی نیست، از حدود منطقی زبان خارج می‌شود. زبان هنگامی به بیان اندیشه‌ای می‌پردازد که تصویری از یک شیء خارجی یا احساس درونی، از قبل در ضمیر آگاه انسان مسبوق باشد و در این صورت است که می‌تواند با استفاده از واژه‌ها به بیان و تعبیر احساسات بپردازد. ابیات زیر در مصیبت‌نامه مبین این مطلب است:

ای ز جسم و جان نهان دیدار تو	گم شده عقل و خرد در کار تو
هست عقل و جان و دل محدود خویش	کی رسد محدود در معبود خویش

(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۴)

### ۳-۱-۱ فوق ادراک بودن مفاهیم عرفانی

قوانین منطق قواعد ویژه اعمال فهم و خرد هستند، اما قابل اطلاق بر تجربه عرفانی نیستند، زیرا برای توصیف یک پدیده لازم است آن را به صورت عین مشاهده‌پذیری تصور کرد تا قابل بررسی باشد اما درک تجارب عرفانی با تخلیه نفس از صور حسی و خیالی دست می‌دهد و فقدان صورت در این عرصه باعث می‌شود مفهومی به این تجارب تعلق نگیرد. نسبت عقل به شهود و کشفیات مانند نسبت حواس به امور عقلی است. همان‌طور که قوه بینایی قادر به درک معقولات نیست، عقل نیز قادر به درک مبصرات بدون واسطه بصر نخواهد بود. عقل هر چیزی را به نحوی از انحاء مشخص و متمیز می‌کند تا ادراکش کند و از زبان بسان ابزاری برای بیان مقاصد خویش استفاده می‌کند ولی از آنجا که قلمرو تجارب عرفانی از حد عقل و اندیشه‌های عقلانی فراتر است، تنها به وسیله مفاهیم انتزاع شده از عالم طبیعی قادر به درک امور ازلی است و زبانی که برای وضع نیازهای عقلانی تولید شده است، نمی‌تواند در بیان تجارب عرفانی موفق باشد. بنابراین کشاکش عارف با زبان برای بیان تجارب عرفانی به پیدایش ناسازواره‌های منطقی و تشویش‌های زبانی در بیان تجربه‌های عرفانی می‌انجامد. عطار در منطق‌الطیر بر این عقیده است که وصف آثار قدرت و علم حق خارج از معرفت است زیرا عقل در ادراک امور مستقل نیست و محتاج دریافت حس است و حس هم طبیعتاً نمی‌تواند از مادیات و کائنات فراتر رود بنابراین از درک بواطن و حقایق نامحسوس ناتوان می‌ماند. عطار این مفهوم را در ابیات زیر این گونه تبیین نموده است:

عجز از آن همشیره شد با معرفت	کونه در شرح آید و نه در صفت
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست	زو خبر دادن محالی بیش نیست
گر بغایت نیک و گر بد گفته‌اند	هرچ ازو گفتند از خود گفته‌اند
برتر از علم است و بیرون از عیانست	زان که در قدوسی خود بی‌نشانست
زو نشان جز بی‌نشانی کس نیافت	چاره‌ای جز جان‌فشانی کس نیافت

(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۲۳۷)

### ۳-۱-۲ تجزیه‌ناپذیری مفاهیم عرفانی

مفهوم هنگامی حاصل می‌آید که کثرتی یا دست‌کم دوگانگی در کار باشد تا عقل به تجزیه و ترکیب آن مفاهیم بپردازد، زیرا لازمه و طبیعت اولیه فاهمه برای به مفهوم در آمدن تجارب تشخیص تمایز یا تشابه بین دو چیز است، درحالی‌که احوال عرفانی مستقیماً و با وحدتی بی‌تمایز و عاری از هرگونه اجزا و اضداد دست می‌دهند و بسیط و تجزیه‌ناپذیرند. «بدیهی است که الفاظ و تعبیّرات تابع تمایزها و تعینات ذهنی هستند، جایی که تمایز و تعیینی در کار نباشد، حتماً لفظ و تعبیری هم در کار نخواهد بود» (یثربی، ۱۳۸۲: ۵۰۸). عارف وقتی از جهان وحدت نامتعیّن با تجربه‌های بسیط به جهان کثرت که در آن منطق و مفاهیم کارکردهای خاص خود را دارند، بازمی‌گردد، زبان خود را برای رده‌بندی مفاهیم و بیان آنها محدود می‌یابد. «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی ناشی از ناتوانی فهم و اندیشه از شناخت این‌گونه تجارب است. از آنجاکه هر کلمه در ازای مفهومی قرار دارد و کلمه بدون مفهوم فاقد معنا و محتواست، اگر در جایی مفهومی وجود نداشته باشد و حقیقت به‌گونه‌ای باشد که نتواند در قالب مفهوم درآید، آن حقیقت را نمی‌توان با استفاده از الفاظ بیان کرد» (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۰۴). یکی از دلایل اصلی بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی، تجربه احوال خاص و بسیط عارف است که طبعاً جهان جدیدی را در معرض تجربه او قرار می‌دهد که قابل تجزیه عقلانی نیست و کوشش عارف را برای به‌کارگیری الفاظ و بازآفرینی این تجربیات عرفانی به‌غایت دشوار می‌کند. عارف، پس از برطرف شدن غلبه حال، مشاعر حسی و عقلی عادی خود را بازمی‌یابد و دارای دو نوع آگاهی می‌شود: نخست تجربه‌ای نامتمایز و بسیط که حاصل فنا، محو، وحدت بی‌تمایز و از میان برخاستن تعینات است که نظام مفهومی و واژگانی وی را متحول می‌سازد و دیگر تجربه‌های متمایز و متکثر که عارف از تجارب دنیای عادی به همراه دارد. به اعتقاد استیس، فیلسوف انگلیسی (۱۹۶۷-۱۸۸۶)، «قیاس‌ناپذیری بنیادین آگاهی عرفانی با آگاهی عادی عرفی و همچنین غیرممکن بودن تقلیل آن آگاهی به این آگاهی است که

ریشه مشکل عارف با زبان است» (استیس، ۱۳۸۴: ۲۹۵). تمایز منطقی این دو نوع آگاهی (آگاهی عرفانی با آگاهی عادی عرفی)، عامل پیدایش انحرافات زبانی و تناقض در بیان تجارب عرفانی است. رویارویی عارف با وحدتی بی تمایز در تجارب عرفانی از دلایل نارسایی زبان در بیان عظمت موضوع معرفت به خداوند است. عطار در *منطق الطیر* نرسیدن به کنه حقیقت را از بی چونی و بسیط بودن موضوع معرفت خداوند چنین بیان می‌دارد:

می‌مکن چندین قیاس ای حق شناس      ز آنکه ناید کار بی چون در قیاس  
در جلالش عقل و جان فرتوت شد      عقل حیران گشت و جان مبهوت شد  
(*منطق الطیر*، ۱۳۸۸: ۲۳۸)

### ۲-۳ مانع متکلم

مجدوبان حقیقت در هنگام تجلای شهود با هیجانات شدید روحی روبه‌رو هستند. هیجاناتی که راه را بر هرگونه تعقل درباره نحوه بازگو کردن تجربیات می‌بندند و به واسطه واردی قوی به انتهای عقل، یعنی تحیر می‌رسند و در انتهای تحیر به سکر و مستی نایل می‌شوند. مستی و بیخودی متکلم در هنگام فنا مانعی برای بیان حقایق عرفانی است، زیرا سکر غیبت از وجود خویشتن است و عارف مسکر به عنوان متکلم در هنگام سکر و سرمستی توانایی توصیف حقایق و تجربیات عرفانی را از دست می‌دهد. «به عبارتی دیگر، بی خویشی متکلم در هنگام شهود دلیل اصلی بی‌زبانی اوست» (رحیمی زنگنه، ۱۳۹۳: ۲۲). علاوه بر بی خویشی و غیبت از وجود، در سکر و تحیر، جهل از حقیقت شهود و معرفت روی می‌دهد. استغراق معرفتی عارف در معروف، سبب فراموشی و نسیان زبان و بیان است «این است که در مقام وصول و فنا (خواه این فنا را به معنای استغراق و فنای شعور و آگاهی بدانیم و خواه به معنای ذات) عارف بقایی ندارد، یا دست کم شعوری در میان نیست تا او بتواند عنان کلام را در دست گیرد و چیزی را بیان کند» (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۰۸). مستان معرفت در سکر، از فرط استغراق و مستی، در مقام عجز از بیان هستند و قادر به ادای مطلب و تبیین تجربه عرفانی نیستند. به همین دلیل عرفا کسانی را که ادعای کمال می‌کنند و مدعی مقامات‌اند، کذاب دانسته‌اند و همین بیان خبر آنها را دلیل بی‌خبری می‌شمارند. «اگر سکران پس از زوال از آن سکر خبر دهد سکران نبوده است، کذاب است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۵۶۰). تمثیلی برای این موضوع، حکایتی از خاموشی کلوخ و سخن گفتن سنگ است که در دریا غرق شده‌اند و در *الهی‌نامه* عطار نقل شده است. شوق اتحاد با معشوق سبب از میان برخاستن وجود عاشق و یکی شدن با معشوق است. در این میان وجود هر آنچه غیر باشد، پرده و حجابی برای وصل به

معشوق است. سالکی که به این مقام نایل می‌شود، همچون قطره‌ایست که به دریای راز می‌پیوندد. در این مقام از ظلمات حدود و دیگر لوازم وجود اثری نیست و در اینجا شهادتی، عبارتی و یا اشارتی باقی نخواهد ماند. در این حالات، شاهد صادق ترک دعوی و کتمان معنی می‌کند تا جایی که عرفا مدعیان عرفان را بی‌خبران این راه می‌دانند:

مگر سنگ و کلوخی بود در راه	به دریایی در افتادند ناگاه
بزاری سنگ گفتا غرقه گشتم	کنون با قعر گویم سرگذشتم
ولیکن آن کلوخ از خود فنا شد	ندانم تا کجا رفت و کجا شد
کلوخ بی‌زبان آواز برداشت	شنود آواز او هر کو خبر داشت
که از من در دو عالم من نمانده‌ست	وجودم یک سر سوزن نمانده‌ست
ز من نه جان و نه تن می‌توان دید	همه دریاست، روشن می‌توان دید
اگر هم‌رنگ دریا گردی امروز	شوی در قعر او دُرُّ شب‌افروز
ولیکن تا تو خواهی بود خود را	نخواهی یافت جان را و خرد را

(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ۲۵۹)

عطار در *منطق‌الطیر*، سایهٔ سیمرخ (سالک) را محو خورشید حقیقت می‌داند. حل شدن و مستغرق شدن بنده در حق و فنای فی‌الله، رسیدن به حقیقت است و در چنین مقامی وجودی از سالک باقی نمی‌ماند تا به وصف اوصاف حق پردازد. عارف برای رسیدن به اسرار حق باید خود را از حجاب‌های جسمانی رهایی بخشد تا دویّت از میان برخیزد. سالک با رهایی و رفع انانیت در معرفت فنا پیدا می‌کند. در مقام فنا جایی برای عبارت و اشارت نیست و اسرار حقیقت همچنان مستور است:

سایه از سیمرخ چون نبود جدا	گر جدا گویی از آن نبود روا
هر دو چون هستند با هم بازجوی	در گذر از سایه وانگه راز جوی
چون تو گم گشتی چنین در سایه‌ای	کی ز سیمرغ رسد سرمایه‌ای؟
گر تو را پیدا شود یک فتح باب	تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام	خود همه خورشید بینی والسّلام

(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۲۸۳)

### ۳-۲-۱ نظریه عواطف

لایه‌های عمیق عواطف و احساسات قابل بیان نیستند و این نکته‌ای است که با جنبه عاطفی متکلم یا فاعل تجربه عرفانی مرتبط است. عارف شور و هیجانی عمیق در خود می‌یابد که بیانش با زبان عادی دشوار می‌نماید و با هیچ یک از آگاهی‌های عرفی و روزمره ما قابل توجیه نیست. «احساس ویژه‌ای که در مواجهه با امر مینوی برانگیخته می‌شود (تجربه مینوی) نیز خود احساس یگانه، بی‌ظنیر و در نتیجه توصیف‌ناپذیر است و مانند هر معلوم بالاصاله‌ای به معنای دقیق کلمه، تعریف‌ناشدنی است» (شیروانی، ۱۳۸۱: ۴۵). معانی و مفاهیمی که متعلق به عالم نفس و عالم ملکوت است، احساسی انتقال‌ناپذیر به غیر است. «احوال عرفانی همچون دیگر حالت‌های احساس، قابل انتقال به غیر نیست، بلکه باید به نحو مستقیم تجربه شود» (جیمز، ۱۳۹۱: ۲۹۵). جیمز تجربه عرفانی را حالت نفسانی تعبیرناپذیری می‌داند که باید مستقیماً به تجربه درآید و معتقد است تجربیات عرفانی از جنس احساس هستند و احساس تجربه‌ای شخصی و انتقال‌ناپذیر به دیگران است. «گرچه عرفانیات در ظاهر شبیه به احساسات می‌باشند، ولی در حقیقت حالت‌های عرفانی برای کسانی که به درک آن نایل می‌شوند، شکلی از شناسایی و معرفت است» (جیمز، ۱۳۶۷: ۶۳). در توجیه ادعای بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، استیس (۱۳۸۴: ۲۹۳) این نکته را با عنوان نظریه عواطف چنین بیان می‌دارد: «عواطف در مقایسه با ترکیب عقلانی «افکار» که حدود و ثغورش روشن و مشخص است، ترکیبی نامشخص‌تر و فرارتر و مبهم‌تر دارند. همین است که زبان در بیان عواطف کند است. ولی غیر از این و مهم‌تر از این، خصوصیت دیگری از عواطف با بحث ما ارتباط دارد. هرچه عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش دشوارتر است.» مطابق این نظریه، بیان‌ناپذیری آگاهی‌های عرفانی به این علت است که آگاهی‌های عرفانی از جنس عواطف عمیق هستند. بیان کردن عواطف ژرف در قیاس با افکار یا احساسات سطحی دشوارتر و گاه غیرممکن است. شفیع کدکنی (۱۳۹۲: ۳۲) عرفان را نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات می‌داند: «در شعر و در هنرها و در قلمرو تجربه دینی و تجربه عرفانی ما با ساحت عاطفی زبان سر و کار داریم.» حالت عاطفی را باید مستقیماً تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگران ابلاغ یا منتقل کرد. هیچ کس نمی‌تواند عمق احساس و کیفیت تجربه‌ای را که داشته، به صورت گزارشی مناسب برای شخص دیگری که هرگز آن احساس خاص را تجربه نکرده است، در قالب الفاظ ارائه دهد. «از نظر ریچاردز محال است یک لحظه عاطفی و ذهنی - با تمام ویژگی‌هایش - جز در ذهن یک تن ظهور و بروز داشته باشد» (همان: ۳۴). مجذوبان حقیقت هنگام تجلای شهود و غلبه حال حقیقی با هیجان‌ات شدید روحی همراه هستند؛ هیجان‌اتی که راه را بر هر گونه تعقل درباره نحوه بازگو کردن تجربیات می‌بندند.

مضمون ابیات زیر در مصیبت‌نامه متضمن این مطلب است که عارف در مقابل عظمت دریافت و کشف تجارب عرفانی از ادراک حواس باز می‌ماند، زیرا مفاهیمی که متعلق به جهان والاست، احساسی عمیق و انتقال‌ناپذیر به غیر است:

چند گویم کآنچه گویم آن نه‌ای	چند جویم کآنچه جویم آن نه‌ای
چون نمی‌دانم چه گویم من ز تو	چون نمی‌یابم چه جویم من ز تو؟
نیستم من مرد و وصف ذات تو	این قدر هم هست از برکات تو
وصفِ عقلم کو مبارز آمده‌ست	عقل قاصر، وصف عاجز آمده‌ست

(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۱۲۵-۱۳۹)

### ۳-۳ مانع کلام

الفاظ محصول و موضوع انسان هستند و در حوزه محسوسات و مدرکات معمول و متعارف انسان در محیط علم او وضع و تعریف شده‌اند و هدف از وضع الفاظ تفهیم و تفاهم و ادا و انتقال مطالب و مقاصد است. بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که الفاظ و کلمات خارج از قلمرو عقل و علم، یعنی حیطه معرفت، در بیان معانی و مقاصد عرفانی کارایی داشته باشد. همچنین علم برای بیان معانی مورد نظر خود الفاظ و لغات را با امانتی کامل تعبیر می‌کند، درحالی که تجربیات عرفانی تعریف‌ناپذیرند و معرفت در تعبیر لفظی آنها نمی‌تواند امین باشد و بیان آنها جز به الفاظ مشابه ممکن نیست. «معرفت آن معناست که هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ مشابه. الفاظ موقعی مشابه هستند که نتوانند مقصود و مفهومی را که در آنها گنجانیده شده، برسانند» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۰۹). تنگ بودن عرصه سخن در شرح و بیان تجارب عرفانی، علاوه بر اختلاف حوزه علم و معرفت، اختلاف در ابزار دریافت یا عضو ادراک این تجارب است. نفس، معانی علمی را توسط عقل درک می‌کند و معلومات خود را از عالم طبیعت و عالم زمان و مکان دریافت می‌کند درحالی که برای ادراک معانی معرفتی، نفس به وسیله قوه بصیرت معارف را درک می‌کند و این معارف را از عالم ازلیت می‌گیرد، در نتیجه عقل می‌تواند حقایق مجهول و معلوم را از طریق برهان به دست آورد. اما بصیرت حقایق ازلی را از راه حدس درمی‌یابد و استفاده از همه کلماتی که در لغت‌نامه‌ها نوشته شده‌اند، در حوزه حقایق ازلی امکان‌پذیر نیست مگر بر نوعی از استعارت و تشابه برای بیان برخی از تجربه‌های عرفانی. «الفاظی که علم به کار می‌برد، خرد اختراع کرده است تا معنی‌هایی را که از عالم مادی درک کرده است ادا کند، ولی بصیرت این لغات را عاریه گرفته تا معنی‌های عرفانی را که از عالم ازلی درک کرده است ادا کند. بدیهی است که الفاظ معانی عقلی

برای معانی عرفانی لباسی ناجور است» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۱۰). در قلمرو علم و منطق، عبارات به منزله نوعی اطلاع‌رسانی به مخاطب‌اند، اما در وادی معرفت این زبان گنگ است و قادر به انتقال مفهومی به مخاطب نیست. «هیچ گونه واژگان محدودی برای بیان نابسندگی زبان الاهیاتی بسنده نیست. ما در فراوانی ایجاب‌هایمان با محدودیت‌های زبانی مواجه می‌شویم» (کاکایی و بحرانی، ۱۳۸۸: ۱۳۱). این موضوع را عطار در *منطق‌الطیر* چنین بیان داشته است که آنچه مقتضی حقیقت حق است، خارج از حدود و ثغور عبارت و اشارت است:

هر چه آن موصوف شد آن کی بُود      با منت این گفتن آسان کی بُود؟  
«آن» مگو چون در اشارت نایدت      دم مزن چون در عبارت نایدت  
نه اشارت می‌پذیرد نه بیان      نه کسی زو علم دارد نه نشان  
(*منطق‌الطیر*، ۱۳۸۸: ۲۳۸)

پیرامون مضمون ناتوانی الفاظ در بیان حقیقت در مصیبت‌نامه نیز این گونه آورده است:

صد هزاران گل که درناید به گفت      در گلستانِ دلِ سالک شگفت  
(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۱۶۵)

### ۳-۱- ماهیت زبان عرفانی

ماهیت زبان عرفانی با زبان دیگر علوم متفاوت است؛ تعالیم و موضوعات سایر علوم اکتسابی است و نیاز به شناخت علمی و منطقی دارند و وضع الفاظ در آنها براساس قواعد منطقی و مفاهیم قابل درک و قابل انتقال این گونه علوم به دیگران است، درحالی که مفاهیم عرفانی که در حوزه مدرکات معقول‌اند، نیاز به شناخت عاطفی و هنری دارند و برای بیان و انتقال حالات و تجربیات خود به زبانی نو، با منطقی نوین، پیچیده در لفافه کنایه و رمز و نماد و... متمایل شده است. «در عرصه شناخت منطقی و علمی، ما موضوع معرفت را به دیگران عیناً انتقال می‌دهیم... ولی در عرصه شناخت عاطفی ما آنها را فقط اقناع می‌کنیم. به این معنی که وقتی مخاطبی را تحت تأثیر یک بیان هنری قرار می‌دهیم، چیزی را برای او اثبات نمی‌کنیم ولی او را در برابر مفهوم آن بیان اقناع می‌کنیم. در مرکز تمام گزاره‌های اقناعی (یعنی دینی و هنری) نوعی ادراکِ بلاکیف و بی‌چگونه وجود دارد و در مرکز گزاره‌های اثباتی ما به چنین ادراکی نمی‌رسیم، بلکه برعکس ادراک ما ادراکی است که از کیف و چگونگی آن آگاهی داریم و در مقابل، باید آن را ادراک ذات کیف یا ادراک با چگونه نام‌گذاری کرد. در نگاه به هر گزاره علمی و منطقی، مخاطب چگونگی معرفت حاصل از آن گزاره را با تمام اجزا درمی‌یابد، ولی در هر گزاره هنری و به ویژه



در مرکز آن نوعی معرفت بلاکیف و نوعی شناخت بی‌چگونه وجود دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۵-۶۶). در وضع الفاظ، محسوسات و مدرکات معمول و متعارف زندگی انسان و همچنین تفهیم و تفاهم و انتقال مطالب در محدوده منطقی و علمی زندگی انسان مد نظر بوده است و برای بیان تجربیات غیرمتعارف و گاه خارج از قلمرو حس و عقل (حوزه معرفت) کارایی ندارد. «لغات، مراد ایشان - صوفیه - را نسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی‌کند، چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۹۹۰). امتناع انتقال یا ابلاغ تجربه عرفانی که توسط عرفا بیان می‌شود، می‌تواند از نامفهوم بودن گزاره‌های خاص این زبان به دیگران باشد که از آن به بیان‌ناپذیری تعبیر می‌شود. از دیدگاه عطار نیشابوری در الهی‌نامه بیان معانی معرفتی تنها با زبان عاطفی امکان‌پذیر است و این زبانی گنگ است که با الفاظ و حروف به غایات آن نتوان رسید، اما زبان علم زبانی گویا و روشن است که همچون خورشید می‌تابد. عطار الفاظ را نقاب و مانعی برای بیان حقیقت برمی‌شمارد و بر آن است که حقیقت در قالب الفاظ نشان داده نمی‌شود و شهود حقیقت مستلزم رهایی از حجاب لفظ است:

زبان علم می‌جوشد چو خورشید      زبان معرفت گنگ است جاوید

(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ۳۹۶-۴۰۳)

### ۳-۲ استحاله کلام حین تجربه

عارف در هنگام وصل اگر در صدد کلام باشد، ذاتاً از آن موضع خارج می‌شود، زیرا در هنگام وصل هیچ قیدی از قیود صوری و معنوی مقید نگردد و حقیقت بی‌حجاب تعینات و محو کثرات میسر می‌شود. در بیان چنین استدلالی از جنید نقل شده است: «من عَرَفَ اللَّهَ كُلَّ لِسَانُهُ، آنکه به دل حق را بشناخت زبانش از بیان بازماند که اندر عیان، بیان، حجاب نماید» (هجویری، ۱۳۷۵، ۴۶۴). تجربه عرفانی به قالب مفهوم در نمی‌آید. با این توصیف، شخص صاحب تجربه شباهتی بین یک تجربه عرفانی و بعضی کیفیات عالم طبیعت می‌بیند و سپس شبیه‌ترین قرینه‌های طبیعی غیرروحانی را برای بیان تجربه‌های اصیل روحانی به کار می‌برد و گاهی با تناقض‌گویی و پارادوکس تصور ضعیفی از کیفیت مینوی ارائه می‌دهد. تناقض‌گویی عارف راه میانه‌ایست که نارسایی کلام و عبارات را در برابر عظمت تجربه‌اش جبران کند و زبان متناقض‌گویی وی تنها می‌تواند بیان‌کننده حالت حیرت و عجز عارف در برابر تجربه عرفانی‌اش باشد. غایت این استدلال آن است که تعبیر و کلام، حجاب انسان از مقام شهود است و بیان در حین وصل ممکن نیست. «آنچه نه در گفت می‌آید، نه در اندیشه می‌گنجد و تنها می‌توان خبری از وجود آن داد بی‌آنکه بتوان درباره ماهیت و

چگونگی آن سخن گفت، ناگزیر زبان را به عرصه تناقضات می کشاند و به براندازی معنا می انجامد... تجربه های کشفی و توصیف ناشدنی صوفی در نهایت به تناقض گویی، رمزوارگی و عادت ستیزی های زبانی می انجامد» (سلطانی و پورعظیمی، ۱۳۹۳: ۱۳۶-۱۳۵). در تشکیل مفاهیم سه چیز مستقل و در عین حال پیوسته وجود دارد که هر یک جنبه ای از فهم بشر را تشکیل می دهد: ۱. تمیز نهادن (توجه به تفاوت ها)، ۲. صورت بندی یا تشکیل مفاهیم (توجه به شباهت ها)، ۳. قواعد اجرای این اعمال که همان قوانین منطق است. در نتیجه ممکن است مفاهیمی را درست به کار برد و در عین حال از قوانین منطق پیروی نکرد (چون اعمال قوانین منطق مرحله ای بعد از تشکیل مفاهیم است). این همان کاری است که عرفا می کنند» (استیس، ۱۳۸۴: ۳۱۷). عارفان با روی آوردن به زبان نمادین و خاص عرفانی و استفاده از استعاره، تمثیل، کنایه و رمز، شطح و... سعی در واگویی تجارب عرفانی دارند که بر پایه اجتماع نقیضین استوار است. غلبه تناقض، استحاله کلام و دور شدن از زبان عرف سبب فشرده شدن معانی و مفاهیم تجارب عرفانی می شود که در دیدگاه عرفا به بیان ناپذیری تعبیر شده است. دلیل به حداقل رسیدن ایضاح زبان عرفانی برای عموم هم همین زبان تناقض آمیز عرفاست. «ریشه احساس گرفتاری زبانی او همین است. گرفتار است چون مانند سایر مردم در احوال و آفات غیر عرفانی اش منطقی اندیش است و موجودی نیست که فقط در عالم شطح آمیز وحدت سر کند. بیشتر زندگی اش را در جهان زمانی - مکانی، که قلمرو قوانین منطق است، می گذراند. او نیز مانند دیگران نفوذ و نفاذ منطق را حس می کند. آنگاه که از عالم وحدت باز می گردد، می خواهد آنچه را که از حال خویش به یاد دارد به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می آید ولی از اینکه می بیند دارد تناقض می گوید، حیران و سرگشته می شود و برای خودش این امر را چنین توجیه می کند که لابد اشکالی در خود زبان هست.» (همان، ۳۱۷-۳۱۸). زبانی که عارف به کار می گیرد مربوط به زمان کشف و شهود نیست بلکه تعبیری از تجربه وی است، زیرا در هنگام شهود، عارف مستغرق چنان به حال خود مشغول است که توجهی به کیفیت و حیثیت مختلف تجربه مشهود ندارد و در هنگام بازگویی تجارب عرفانی جملاتی متناقض و گاه شطح آمیز بر زبان جاری می سازد که وی را معتقد می سازد تجربه اش بیان ناپذیر است. «محدودیت گوینده مربوط به زمان شهود است یعنی او نمی تواند شهودات خود را حین آنها بیان کند، زیرا حوزه خود آگاهی وی مشوش شده است» (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۲۸). عطار از ترکیب برف سیاه در مصیبت نامه بهره می گیرد که نوعی ترکیب پارادوکسی مشکل از دو جزء متضاد است. در واقع ترکیب برف سیاه حیرت و عجز وی از هر نوع سخن گفتنی از حق است که متناقض با عقل است و همچنین با قواعد منطق سازگاری ندارد.

گر بیان نیکو بود در شرع و راه  
آن بیان در حق بود برف سیاه

در بیان شرع صاحب حال شو  
لیک در حق کور گرد و لال شو

(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۴۴۶)

### ۳-۴ مانع مستمع

لطایف اسرار الهی دیدنی است نه شنیدنی. انتقال یا ابلاغ چنین تجربه‌ای به کسی که آن حال را نیازموده است به سبب تنگی مجال از جانب گوینده و یا به سبب تنگی ظرف از جانب مستمع ناممکن است. از طرفی، احوالِ اهلِ حقیقت اسرار هستند و اشارهٔ اهلِ حقیقت بر حقیقتِ هلاکت است. مسلماً آنها که اهل معرفت‌اند، از رهگذر تأمل و تفکر در حقیقت می‌توانند به نتایجی سودمند دست یابند و گر نه ناهلان نه تنها از این تأمل و تفکر طرفی نمی‌بندند، بلکه دچار گمراهی نیز خواهند شد. بسته شدن تقریر معنی از جانب گوینده و میل مستمع به استماع ظاهر سبب فتنهٔ مستمع می‌شود. «از همین روست که آنکه طالب این گونه علم است، از نفور مستمع و عدم اقبال عام ناخرسند می‌شود و درواقع همواره وجود خلق بین او و حقیقت که کمال مطلوب واقعی علم است، حجاب خواهد بود» (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۲۵). مستمع باطن‌اندیش صوت الفاظ را با معنی آن می‌شنود، بر فهم اشارات و تنزیل آنها بر احوال خود قادر است و به اندازهٔ علم و به قدر صفای دل خود از آن بهره‌یاب می‌شود. فهم، توجه و گوش‌فراداشتن از سوی شنونده شرط به ذوق آمدن گوینده است. عدم وجود انسان‌های فهیم، با درک و همدلی که بتوانند به کنه حقیقت پی ببرند نیز عامل و مانعی بر سر راه بیان تجربه‌های عرفانی است که زمینهٔ سکوت و خاموشی را فراهم نموده است. عطار در منظومهٔ الهی‌نامه این نکته را که حسن استماع، نشانهٔ توفیق و کامیابی سخنور و شرط به ذوق آمدن اوست و ملال مستمع وی را از گفتار بازمی‌دارد، در قالب ابیات زیر چنین بیان داشته است:

یکی دیوانه در بغداد بودی  
که نه یک حرف گفتمی نه شنودی

بدو گفتند ای مجنونِ عاجز  
چرا حرفی نمی‌گویی تو هرگز؟

چنین گفت او که حرفی با که گویم؟  
چو مردم نیست پاسخ از که جویم؟

(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ۲۰۶)

### ۳-۴-۱ نایبایی معنوی

تجربهٔ عرفانی تجربه‌ای خاص است که انتقال آن به کسانی که آن را نیازموده‌اند، ممکن نیست. «هیچ کس نمی‌تواند برای شخص دیگری که هرگز احساس خاصی را تجربه نکرده است، روشن

کند که آن احساس چه کیفیتی و یا چه ارزشی دارد» (جیمز، ۱۳۹۱: ۳۰۸). بیان و انتقال شهود عرفانی به غیر عارف که خود به نحو مستقیم آن را تجربه نکرده است، ممکن نیست. هنگامی که عارف تجربه‌های عرفانی را به سمع می‌رساند، ارباب قشری معانی ظاهری آنها را درک می‌کنند، درست مانند اینکه «اگر کسی بخواهد چگونگی درک رنگ‌ها را به شخصی کور بفهماند، باید معنی رنگ را برای او بیان کند تا بدان وسیله کور قادر باشد رنگ اشیاء را تصور کند همان‌طور که به وسیله بقیه حواس می‌تواند سایر اشیاء را تصور کند... تصدیق و قبول رنگ‌ها از این طریق برای کور بسیار مشکل است و اگر هم اعتراف کرده، به‌طور شفاهی بگوید اعتقاد راسخی به حقیقت رنگ یافتم، ما می‌دانیم که اعتراف او از تصورات باطل ترکیب یافته است. بدین دلیل الفاظی که عارف به کار می‌برد، دام علمای قشری و اهل استدلال و جدل است زیرا آنان هرگاه آن الفاظ را بشنوند، فوراً گمان می‌کنند مقصود عارف را دریافته‌اند لیکن در واقع آنان فقط معانی ظاهر را فهمیده‌اند و باب فهم معانی حقیقی آن الفاظ روی آنها بسته مانده است» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۰۹). عطار در مصیبت‌نامه بر این باور است که مستمعین اهل راز به باطن سیرها آگاهی دارند و آشنا به درد و احساس گوینده هستند. آنان در ادراک سخن، مجالی واسع دارند و گوهر اسرار و معانی را از امور ظاهری بازمی‌شناسند و باب سخنوری را بر صاحب سخن می‌گشایند:

بوی این درد از دل سر مست تو      گر توانی برد بردی دست، تو  
عاشقان این درد از راه دراز      می‌شناسند، ای عجب، از بوی باز  
(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۳۶۴)

### ۳-۲-۳ حفظ اسرار عرفانی از اغیار

معنای پاره‌ای از حقایق ذاتاً عمیق و برای عوام فهم‌ناپذیر است. برهان این مخدرات روحانی در حد دست‌یابی نااهلان و اغیار نیست، از این رو تأمل و تفکر در اسرار حق را نمی‌توان به هر کسی اعطا کرد. حقایق تجربه‌های عرفانی فراتر از سطح آگاهی و ادراک مخاطبان عام است. بنابراین اخفاء و استتار علم و حکمت از نااهلان سنت دیرینه علما و حکماست و ارباب کشف و شهود، برای آنکه اصل اندیشه خود را از نااهلان مستور دارند، گاهی سخن به رمز و اشاره می‌گویند و گاهی هم برای اینکه موجبات فتنه و گمراهی و انحراف افراد فاقد صلاحیت را فراهم نیاورند، سکوت و خاموشی برمی‌گزینند. بنابراین علت اصلی سکوت عارف عجز زبان او و تنگنای ادراک ظرفیت مستمع از معرفت عرفانی است. «خاموشی معرفتی، آن نوع از خاموشی است که معمولاً در مقابل ناکارآمدی و تنگنای زبان ارائه می‌شود و گویا این عادت عرفاست که در مقابل هر تنگنایی به

خود آن تنگنا رجوع کنند؛ یعنی همان‌طور که درد بی‌علاجِ مرگ را با رفتن به دامن مرگ و عدم درمان می‌کنند (از کجا جوییم هست از ترکِ هست...)، عدم امکانِ سخن گفتن از امور عرفانی (بی‌تصویر) را هم که طبیعتاً باید به سکوت بینجامد، با خزیدن به دامن خود سکوت مرتفع می‌سازند. سکوتی که تنها راه حل ممکن است، بسیار هم پرظرفیت توصیف می‌شود. در این خصوص مولانا برونداد معرفتی خاموشی را به دریا تشبیه و در مقابل، برونداد معرفتی زبان یا بیان عادی را به جوی آب تشبیه می‌کند؛ یعنی سکوت عارف واجد اطلاعات بیشتری از هنگام سخن گفتن عادی اوست و این در عالم مادی و معمول، یک تناقض لازم‌التیین است» (رضادوست، ۱۳۹۴: ۱۰۱). مستمع نااهل مانعی بر سر راه بیان تجارب عرفانی است و خاموشی و به رمز سخن گفتن عرفا مفری برای کتمان حقایق از دسترس مستمعان نامحرم است. حافظ شیرازی در این رابطه می‌گوید:

یارب کجاست محرم رازی که یک زمان      دل شرح دهد که چه گفت و چه شنید  
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۵۷)

از آنجایی که نااهلان به ظواهر دل می‌سپارند و از بواطن غافل می‌شوند، مراد و مقصود از الفاظِ آن حال برای ایشان معلوم نمی‌گردد و گرفتار کژفهمی می‌گردند. بی‌التفاتی و ملال مستمع از ناکامی‌ها و حجاب‌های بیان اسرار تجارب عرفانی است که استعداد و ذوق گوینده را منحرف می‌سازد. نمونه‌ی بازتاب این مانع در منطق‌الطیر عطار روشنگر این نکته است که مستمع باطن‌اندیش جاذب معانی از جان متکلم است و به اندازه علم و صفای دل خود از کشف معانی بهره‌یاب می‌شود و نبود شنونده محرم و درد آشنا نیز مانعی بر سر راه بیان حقایق عرفانی است:

گفت بر من ختم شد اسرارِ عشق      جمله شب می‌کنم تکرارِ عشق  
نیست چون داوود یک افتاده کار      تا زبور عشق خوانم زار زار

...

چون نیستم محرمی سالی دراز      تن زخم با کس نگویم هیچ راز

...

زان که رازم در نیابد هر یکی      رازِ بلبل گل بداند بی‌شکی

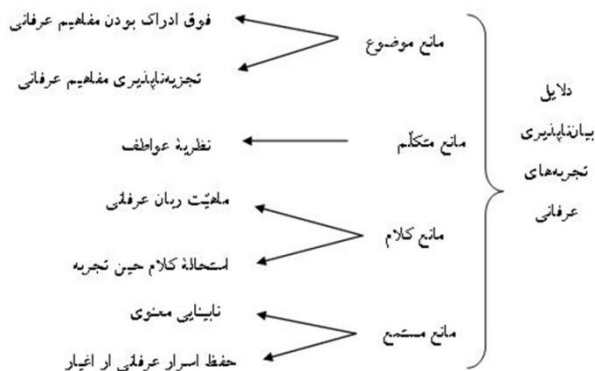
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۲۶۵-۲۶۶)

مطابق بررسی‌های آماری و کمی پیرامون وجود تعداد بیت‌های با چهار مانع موضوع، متکلم، کلام و مستمع در سه منظومه مورد بحث این گفتار، موارد مشهود در دو جدول زیر اعلام می‌گردد:

عنوان منظومه	تعداد کل بیت‌ها	تعداد بیت‌ها مانع موضوع	تعداد بیت‌ها مانع متکلم	تعداد بیت‌های مانع کلام	تعداد بیت‌های مانع مستمع
الهی‌نامه	۶۵۱۱ بیت	۸۶ بیت	۸۰ بیت	۱۷ بیت	۹۱ بیت
منطق‌الطّبر	۴۶۰۰ بیت	۱۹۵ بیت	۳۲۷ بیت	۶ بیت	۵۲ بیت
مصیبت‌نامه	۷۵۳۹ بیت	۱۵۵ بیت	۱۳۳ بیت	۲۵ بیت	۱۲۳ بیت
عنوان منظومه	تعداد کل بیت‌ها	درصد مانع موضوع	درصد مانع متکلم	درصد مانع کلام	درصد مانع مستمع
الهی‌نامه	۶۵۱۱ بیت	۱/۳۲ درصد	۱/۲۲ درصد	۰/۲۶ درصد	۱/۳۹ درصد
منطق‌الطّبر	۴۶۰۰ بیت	۴/۲ درصد	۷/۱ درصد	۰/۱ درصد	۱/۱ درصد
مصیبت‌نامه	۷۵۳۹ بیت	۲/۰۵ درصد	۱/۷ درصد	۰/۳۳ درصد	۱/۶۳ درصد
جمع کل		۷/۵۷ درصد	۱۰/۰۲ درصد	۶۹ درصد	۴/۱۲ درصد

#### ۴ - نتیجه‌گیری

بیان‌ناپذیری (استحالة بیان) موضوعات عرفانی نکته‌ای است که عرفای شرق و غرب درباره آن اتفاق نظر دارند. عارفان بیان‌ناپذیری را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی تجربه‌های عرفانی مطرح کرده‌اند. در حوزه عرفان و در قلمرو شهود، سالک با تجربه‌ای انفرادی، بسیط، تحدیدناپذیر و سرشار از احساسات عمیق روبه‌رو است که برای مردم عادی به‌درستی قابل ادراک نیست و شرح و بیان آن تجارب برای عارف نیز ورای حد تقریر است. عرفا کلام و زبان را برای بیان و در میان نهادن تجربه‌های عرفانی با دیگران نارسا می‌دانند و بر این باورند که تجربه‌های عرفانی ناگفتنی و بیان‌ناپذیر است. حقایق و مفاهیم بلند عرفانی که برای اهل معرفت از طریق شهود حاصل می‌شود، با چهار مانع اصلی موضوع، متکلم، کلام و مستمع بیان‌ناپذیر خواهند شد که در این جستار به صورت زیر دسته‌بندی شدند:



سرگشتگی عارف از درک معنی و موضوع تجربه‌های عرفانی که در منطق و ذهن فلسفی گنجایی ندارد، ناشی از عظمت معنایی است که عارف را با مانع موضوع مواجه می‌گرداند. گاه متکلم مانع است و صاحب تجربه عرفانی به واسطه قرار گرفتن در حالت سکر، قدرت بیان حقایق عرفانی را از دست می‌دهد و گاهی صاحب تجربه عرفانی به دلیل این که به بقای بعد از فنا یا صحو بعد از محو رسیده، قادر به بیان تجربه‌های عرفانی است، اما با مانع کلام و محدودیت دنیای واژگان روبه‌رواست. مانع دیگر آن است که عارف توانایی بیان قشری و پوسته‌ای از مطالب را دارد، اما عجز مستمع از دریافت پیام مانع از درک و دریافت حقیقت می‌شود. در پژوهش حاضر تلاش شد این موانع چهارگانه در بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی و بازتاب آنها در سه منظومه الهی‌نامه، منطق الطیر و مصیبت‌نامه از آثار عطار نیشابوری تبیین شود. تعداد بیت‌های مبین وجود این موانع از نظر کمی در سه منظومه عطار عبارت‌اند از:

۱. در الهی‌نامه از مجموع ۶۵۱۱ بیت: تعداد ۸۶ بیت ناظر بر مانع موضوع، ۸۰ بیت ناظر بر مانع متکلم، ۱۷ بیت ناظر بر مانع کلام و ۹۱ بیت ناظر بر مانع مستمع است.
۲. در منطق الطیر از مجموع ۴۶۰۰ بیت: تعداد ۱۹۵ بیت ناظر بر مانع موضوع، ۳۲۷ بیت ناظر بر مانع متکلم، ۶ بیت ناظر بر مانع کلام و ۵۲ بیت ناظر بر مانع مستمع است.
۳. در مصیبت‌نامه از مجموع ۷۵۳۹ بیت: تعداد ۱۵۵ بیت ناظر بر مانع موضوع، ۱۳۳ بیت ناظر بر مانع متکلم، ۲۵ بیت ناظر بر مانع کلام و ۱۲۳ بیت ناظر بر مانع مستمع است.

بررسی بسامد موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی در این سه منظومه نشان می‌دهد فراوانی بسامد موانع موضوع و متکلم بیش از موانع دیگر (مانع کلام و مانع مستمع) است. مضامین اشعار عطار درباره موانع مذکور حاکی از آن است که آنچه مانع بیان ژرف‌نگری‌ها و اندیشه‌های عرفانی است، عظمت درک معرفت خداوند (مانع موضوع) و بی‌خویشی و غیبت از وجود و جهل از حقیقت شهود و معرفت (مانع متکلم) است.

## منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۶۹). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه پروین گنابادی. چاپ ۷. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۴). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ ۶. تهران: انتشارات سروش.
- اسماعیلی، مسعود. (۱۳۹۰). «مفهوم‌شناسی مسئله بیان‌ناپذیری عرفان». *حکمت عرفانی*. سال ۱. شماره ۱. صص ۱۱۹-۱۳۲.

- بحرانی، اشکان. (۱۳۸۹). *آئینه‌های نیستی*. تهران: انتشارات نشر علم.
- برومند سعید، جواد. (۱۳۷۰). *زبان تصوف*. تهران: انتشارات پاژنگ.
- پراودفوت، وین. (۱۳۹۳). *تجربه دینی*. ترجمه عباس یزدانی. قم: انتشارات کتاب طه (مؤسسه فرهنگی طه).
- جیمز، ویلیام. (۱۳۶۷). *دین و روان*. ترجمه مهدی قائمی. چاپ ۲. قم: دارالفکر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. چاپ ۱. تهران: انتشارات حکمت.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). *دیوان حافظ*. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: انتشارات زوار.
- رحیمی زنگنه، ابراهیم. (۱۳۹۳). «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی از نگاه مولوی». *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*. سال ۳. شماره ۱. صص ۱۷-۲۹.
- رضادوست، علی اکبر. (۱۳۹۴). «متناقض‌نمای «ناطق آخرس» مولانا و تأثیر هرمنوتیکی آن بر کثرت آفرینندگی». *ادب پژوهی*. شماره ۳۲. صص ۹۷-۱۲۵.
- رضایی، مرتضی. (۱۳۹۶). «مروری بر بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی». *معرفت فلسفی*. سال ۱۵. شماره ۲. پیاپی ۵۸. صص ۱۰۵ تا ۱۲۲.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *سرنی*. چاپ ۷. تهران: انتشارات علمی.
- سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی. (۱۳۹۳). «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب صورت و معنا». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال ۱۰. شماره ۳۴. صص ۱۳۱-۱۵۹.
- سلیمانیان، حمیدرضا. (۱۳۸۷). «بررسی برخی خصایص تجربه عرفانی در نسبت با زبان». *فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی*. شماره ۱۸. صص ۱۵۳-۱۷۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. *درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*. چاپ ۴. تهران: انتشارات سخن.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۱). *مبانی نظری تجربه دینی*. چاپ ۱. قم: بوستان کتاب.
- ضرابی‌ها، محمدابراهیم. (۱۳۸۴). *زبان عرفان*. چاپ ۱. تهران: انتشارات بینادل.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ۵. تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *مصیبت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. ویرایش ۲. چاپ ۴. تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ۷. تهران: انتشارات سخن.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۷۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فلاح رفیع، علی. (۱۳۸۸). «کاربرد زبان در ساحت عرفان». *پژوهشنامه اخلاق*. سال دوم، شماره ۵. صص ۱۱۵-۱۳۸.



- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. چاپ ۳. تهران: انتشارات سخن با همکاری انتشارات فراگفت قم.
- کااکایی، قاسم و اشکان بحرانی (۱۳۸۸). «کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا». *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*. دوره ۴۲. شماره ۱. صص ۱۲۹-۱۵۰.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*. تصحیح محمد روشن. تهران: نشر اساطیر.
- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. تصحیح و-ژوکوفسکی / والتین آلکسی یریچ. چاپ ۴. تهران: نشر طهوری.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۸۲). *فلسفه عرفان*. قم: انتشارات بوستان کتاب.

## References

- Attar Neyshabouri, F. (2009). *Manteghotteir* [Conference of birds]. (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.) (7<sup>th</sup> ed). Sokhan.
- Attar Neyshabouri, F. (2009). *Moşibat-nama* [Book of affliction] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.) (2<sup>nd</sup> ed.). Sokhan.
- Attar Neyshabouri, F. (2009). *Ilahi-nama* [Book of God] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.) (5<sup>th</sup> ed.). Sokhan.
- Bohrani, A. (2010). *Ayenehhaye nisti* [The mirrors of nothingness]. Nashre Elm.
- Boroumand Saeid, J. (1991). *Zabane tasavof* [Sufism language]. Pazhang.
- Esmaeili, M. (2011). Understanding the concept of mysticism inexpressibility. *Mystical Wisdom (Hekmat Erfan)*, 1 (1), 119-132.
- Fa'ali, M. T. (2000). *Tajrobe dini va mokashefeh erfani* [Religious experience and spiritual contemplation]. The Institute of Culture and Islamic Thought.
- Fallah Rafi, A. (2009). Application of language in the field of mysticism. *Research Quarterly in Islamic Ethics*, 2 (5), 115-138.
- Fouladi, A. R. (2010). *Zabane erfani* [Mystic language] (3<sup>rd</sup> ed.). Sokhan Publication in cooperation with Faragofte Ghom Publication.
- Hamedani, E. (1962). *Tamhidat* [Preludes] (A. Asiran, Ed.). Tehran University Press.
- Hefiz Shirazi, Sh. M. (2006). *Divane Hafiz* [The Divan of Hafiz] (M. Ghazvini & Gh. Ghani, Eds.). Zavvar.
- Hojwiri, A. A. (1996). *Kashef-ol-mahjoub* [Revelation of the veiled] (V. A. Yuich Zhukovsky, Ed.) (4<sup>th</sup> ed.). Tahmouri.
- Ibn Khaldoun, A. R. (1990). *Moghadameh Ibn-Khaldun* [Ibn-Khaldun introduction] (P. Gonabadi, Trans.) (7<sup>th</sup> ed.). Elmi va Farhangi Press.
- James, W. (2012). *The varieties of religious experience* (H. Kiyani, Trans.). Hekmat.
- James, W. (1988). *Religion and mind* (M. Ghaeni, Trans.) (2<sup>nd</sup> ed.). Dar-ol-Fekr.
- Kaakaei, Gh., & Bahrani, A. (2009). Silence and it's applications in Rumi's works. *Journal of Philosophy and Kalam*, 42 (1), 129-150.
- Mostameli Bokhari, E. (1984). [Sharh-ol-ta'raf le mazhab-ol-tasavof] (M. Roshan, Ed.). Asatir.
- Proudfoot, W. (2014). *Religious experiences* (A. Yazdani, Trans.). Ketab-e-Taha (Taha Cultural Institute).
- Rahimi Zanganeh, E. (2014). Disability to express mystical experiences in Mowlavi's viewpoints. *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, 3 (1), 17-29.
- Rezadoost, A. A. (2015). Mowlānā's "the talking dumb" paradox and its hermeneutic effect on multi-sided meanings. *Persian Language and Literature (Adab Pazhouhi)*, (32), 97-125.

- Rezaei, M. (2017). An overview of the inexpressibility of mystical experiences. *Marefat-e-Falsafi*, 15(2), 105-122.
- Shafiei Kadkani, M. R. (2013). *Zabane she'r dar nasre Sufiyeh* [The language of poetry in Sufi prose: An introduction to the stylistics of the mystical view] (4<sup>th</sup> ed.). Sokhan.
- Shirvani, A. (2002). *Mabani nazari tajrobe dini* [Theoretical foundations of religious experience]. Boustan-e-Ketab.
- Sloeymanian, H. R. (2008). A study of some features of mystical experience in relation to language. *Technical Quarterly of Persian Literature*, (18), 153-173.
- Soltani, M. & Pour Azimi, S. (2014). Inexplicability of mystical experience regarding Rumi's thoughts about form and meaning. *Journal of Mytho-Mystical Literature*, 10 (34), 131-159.
- Terence Stace, W. (2005). *Mysticism and philosophy* (B. Khoramshahi, Trans.) (6<sup>th</sup> ed.). Soroush.
- Yasrebi, S. Y. (2003). *Falsafe erfān* [Mysticism philosophy]. Boustan-e-Ketab.
- Zarabiha, M. E. (2005). *Zabane erfān* [Mystic language]. Binadel.
- Zarinkoob, A. H. (2008). *Serre ney* [Mystery of reed] (7<sup>th</sup> ed.). Elmi Press.

## Studying the Inexpressibility Obstacles of Mystical Experiences in Masnavies by Attar (*Ilahi-Nama, Mantiq al-Tair, Mosibat-Nama*)<sup>1</sup>

Maryam Moradi<sup>2</sup>  
Ebrahim Rahimi Zangeneh<sup>3</sup>

Received: 2020/07/11  
Accepted: 2020/09/30

### Extended Abstract

The incapability of vocabularies in expressing mystical experiences is called inexpressibility. Those with mystical experiences consider their mystical awareness outside the extent of understanding and description. In fact, they believe a mystic can reach a kind of awareness and perception which is beyond common wisdom and hence cannot be expressed. In his mystical experience, the mystic looks at an aspect of truth which is far beyond the ordinary conceptual frameworks of experiences. This aspect of experience has neither been imagined nor could be imagined. In other words, language and words fail to express such experiences. Inexpressibility is considered one of the integral elements of mystic experiences. For mystics, expressing mystical facts and concepts has constantly been difficult and has hindered them from expressing the spiritual states. The chief obstacles include subject, interlocutors, speech, and listeners which lead to inexpressibility of sublime mystical facts. The mystic's astonishment makes him encounter the obstacles of fathoming abstract subject matters; expressing the grandeur and complexity of the truths; and sharing them with others. Sometimes, the interlocutor is the obstacle. This occurs when those engrossed in mystical truths, at the time of the appearance and disclosure of the truth, are overcome by senses of divine drunkenness and lose their ability to express the mystical truths. The mystic loses his patience and continence in this state of unconsciousness and transcends the spatial and temporal realm. Accordingly, he loses the control over his language and fails to express the mystical experiences. Sometimes the experiencer due to reaching subsistence after

---

1 .DOI: 10.22051/jml.2020.32116.2000

2. MA in Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.  
[moradi.maryam@stu.razi.ac.ir](mailto:moradi.maryam@stu.razi.ac.ir)

3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.  
[e.rahimi@razi.ac.ir](mailto:e.rahimi@razi.ac.ir)

passing away or awareness after abolition is able to express his mystical experiences; however, limitations inherent in the world of language and vocabulary stop him. Vocabularies have been defined to describe concrete and mundane perceptions related to human's sphere of knowledge; nonetheless, mystical experiences appear in revelation which is outside the realm of science and intellect. Therefore, it is not logical to expect the words to be able to express the issues outside this realm. Accordingly, they make the mystic face obstacles expressing the truth. The other obstacle is the listener. It occurs when the speaker is able to express the surface or a layer of the issue; however, the listener is not sufficiently competent to fathom and appreciate the message. The authors have classified the reasons for inexpressibility of mystical experiences as the following:

1. The grandeur of mystical experience issue;
2. The inability of the interlocutor to express mystical experiences; explained through theory of emotions;
3. The incapability of vocabularies and speech in explaining the nature of mystical language and hence transmutation of speech during the experience;
4. Listener obstacle to receive the message; explained through theory of spiritual blindness and keeping mystical secrets from outsiders.

Like other mystics, Farid-e-Din Attar Neyshabouri has explicated different forms of inexpressibility of mystical experiences in his works while acknowledging his inability to express the mystical truths. The current study aims to discover the reasons for inexpressibility of mystical experiences. In other words, we attempt to display the inherent weakness of language which makes mystics unable to express their mystical experiences while fathoming them. Besides, we intend to study the reflection and frequency of this basic mystical issue in the works of Neyshabouri. The present study, which is a descriptive-analytical one, has analyzed three collections including *Ilahi-Nama*, *Mantiq al-Tair*, and *Mosibat-Nameh*. The number of verses representing the mentioned obstacles, as referred to by Attar in these three collections, is as follows:

1. In *Ilahi-Nama*, there exist 6511 verses in which 86 represent the issues, 80 represent speakers, 17 represent the speech and 52 represent listeners.
2. In *Mantiq al-Tair*, there totally exist 4600 verses in which 195 represent the issues, 327 represent the interlocutors, 6 represent the speech and 52 represent the listeners.
3. In *Mosibat-Nameh*, there totally exist 7593 verses in which 155 represent the issues, 133 represent interlocutors, 25 represent speech and 123 represent listeners.

The findings reveal that issues and interlocutors have higher frequencies than speech and listeners. The content of Attar poems considering the aforesaid obstacles demonstrates that understanding the greatness of God's knowledge (the issue obstacle), self-absence, and lack of knowledge or ignorance about the reality of intuition (interlocutor obstacle) are the chiefs obstacles that make the profound mystical thoughts inexpressible.

**Keywords:** Mystic, Mystic experiences, Attar Neyshabouri, Elahi Nameh, Manteqatair, Mosibatnameh



## تحلیل ارتباط ترامتنی همایش پرندگان نوشته پیر سیس با منطق الطیر عطار<sup>۱</sup>

مقاله علمی - پژوهشی

سارا ذبیحی<sup>۲</sup>

احمد رضی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۶/۰۵

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۰۷

### چکیده

هدف پژوهش حاضر توصیف و تبیین سازوکار ارتباط ترامتنی کتاب همایش پرندگان نوشته پیر سیس با منطق الطیر عطار در عرصه جهانی است. براساس اسناد پیرامتنی، این کتاب با اقتباس از منطق الطیر برای مخاطب کودک و نوجوان در قالب داستان منثور بازآفریده شده است. این پژوهش با رویکرد بینامتنی به توصیف ارتباط ترامتنی همایش پرندگان با منطق الطیر و تبیین وجوه ارتباطات پنجگانه بین آن‌ها و ارزیابی ظرفیت الگوی ترامتنیت ژنت می‌پردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد داستان همایش پرندگان با منطق الطیر در ارتباطات بینامتنی از نوع صریح و ضمنی، بیش‌متنی همان‌گونه و تراگونه و فرامتنی تأییدی و تشریحی بنا بر اقتضای مخاطب خود اشتراک دارد و از منظر روابط بیش‌متنی تراگونه و سرمتنی، تفاوت‌هایی از جمله کاهش حجم، تغییر قالب و فروکاست

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2021.32838.2092

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول)؛

sarah\_zabihi@phd.guilan.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران؛ razi@guilan.ac.ir

بُعد عرفانی به حماسی - تعليمی را شامل می‌شود. پيرامتن‌های درون و برون، میزان وفاداری داستان همایش پرندگان را به اثر اصلی نشان می‌دهد. واكايی ظرفیت الگوی ژنت، علاوه بر نمایش کارکرد آن، معضلاتی چون کم‌رنگی نقش خواننده، دریافت و واکنش فعال او، عدم استقلال متن و نبود نظام ارزیابی ساختاری از نوع دور هرمنوتیکی در متنها و غایت پرداخت این بوطیقای باز را نشان می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** حماسه عرفانی - تعليمی، ترامتنت، بازنویسی متون، بازآفرینی، ژنت.

## ۱ - مقدمه

بازنویسی و بازآفرینی آثار کلاسیک فارسی در حوزه ادبیات کودک و نوجوان جایگاه مهم و ارزشمندی دارد. موضوع حفظ میراث ادبی و انتقال آن به مخاطب کودک و نوجوان همیشه مورد توجه فعالان این حوزه ادبی بوده است که با انگیزه‌ها و دلایل گوناگون به آن می‌پرداختند. در این میان *منطق الطير عطار* به‌عنوان یکی از گنجینه‌های ادبیات کلاسیک فارسی الهام‌بخش نویسندگان در خلق آثار جدید بوده است. *منطق الطير* جغرافیای مکانی را درنوردیده و پا را از سرزمین‌های فارسی‌زبان فراتر نهاده و در سطح جهانی نیز مورد توجه قرار گرفته است. یکی از کتاب‌های داستانی که با اثرپذیری از *منطق الطير* منتشر شده، همایش پرندگان اثر پيتر سيس، نویسنده، تصویرگر و فیلم‌ساز اهل چک است. سيس آن را در سال ۲۰۱۱ براساس *منطق الطير عطار* برای مخاطب کودک و نوجوان و بزرگسال توأمان بازآفرینی و تصویرگری کرد. این کتاب طی سال‌های بعد نیز تجدید چاپ شد و مورد اقبال خوانندگان در سطح جهان قرار گرفت. او یک سال بعد یعنی در سال ۲۰۱۲ برای خلق مجموعه آثار خلاق و شگفت‌انگیز و چندلایه برای مخاطب کودک و نوجوان موفق به دریافت جایزه هانس کریستین آندرسن یا دوسالانه نوبل کوچک - معتبرترین ادبی و هنری حوزه ادبیات کودکان - شد. سيس طی سال‌ها فعالیت خود نه تنها این جایزه، بلکه جوایز متعدد دیگری را همراه با شهرت جهانی نصیب خود کرد. زهره قائینی، نویسنده و پژوهشگر ادبیات کودک، این کتاب را در سال ۱۳۹۵ به زبان فارسی ترجمه کرد. ترجمه او سال بعد در جشنواره‌های داخل کشور به‌عنوان یکی از نامزدهای ششمین دوره اهدای نشان طلایی و نقره‌ای لاک‌پشت پرنده برای مخاطب نوجوان برگزیده شد.

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی درصدد است تا چگونگی ارتباط ترامتني کتاب همایش پرندگان را با *منطق الطير عطار* توصیف کند و با درنظر داشتن روابط پنجگانه توضیح دهد

که چه گفتگویی بین این دو کتاب در گرفته و این گفتگوها چگونه و به چه شیوه‌ای بوده است. همچنین نشان دهد که *منطق‌الطیر* با چه روش و کیفیتی نمود تازه‌ای یافته و چه وجوه اشتراک و افتراقی بین آن دو برقرار است.

از این رو، در این پژوهش از منظر رویکرد بینامتنیت و مشخصاً نظریهٔ ترامنتیت ژنت با صبغهٔ انتقادی به مسئله نگریسته می‌شود. به عقیدهٔ هانت، موضوع ارتباط میان متون از آن جهت اهمیت دارد که «متن‌ها در انزوا معنا نمی‌دهند و تعاملی مدام بین آن‌ها جاری است» (ویلکی، ۱۳۸۱: ۴). از این رو بینامتنیت از دیرباز با این اندیشه که متن‌ها با همدیگر گفتگو می‌کنند، پژوهشگران را درگیر کرده است. ژنت نیز در قرن بیستم نظریهٔ «ترامنتیت<sup>۱</sup>» را دربارهٔ چگونگی و انواع ارتباط متن‌ها ارائه کرد. نظریهٔ ترامنتیت او پنج نوع رابطهٔ «بینامنتیت<sup>۲</sup>»، «بیش‌متنیت<sup>۳</sup>»، «پیرامنتیت<sup>۴</sup>»، «فرامنتیت<sup>۵</sup>» و «سرمنتیت<sup>۶</sup>» را شامل می‌شود.

## ۲- پیشینهٔ پژوهش

در زمینهٔ اقتباس، بازنویسی و بازآفرینی در حوزهٔ ادبیات کودک و نوجوان پژوهش‌های قابل توجهی صورت گرفته است. اغلب بررسی‌های مربوط به آثار بازنویسی و بازآفرینی شده از *منطق‌الطیر* بر مخاطب‌شناسی، تبیین اصول بازنویسی و بازآفرینی، واکاوی عناصر داستان و یا منحصراً به صورت جزئی بر بعضی اجزای داستان و محتوا متمرکز بوده‌اند. دربارهٔ مطالعات مربوط به بازنویسی آثار عطار می‌توان به این پژوهش‌ها اشاره کرد: سنجری (۱۳۸۴) بازنویسی‌های *منطق‌الطیر* و برخی آثار ادبی دیگر برای مخاطب کودک و نوجوان را نقد کرده و مرادپور (۱۳۹۱) بازنویسی در ادبیات کودک را مورد بررسی قرار داده است. حسن‌زاده (۱۳۹۲) به تحلیل انتقادی اقتباس‌های مربوط به آثار منظوم عطار برای کودک و نوجوان پس از انقلاب اسلامی پرداخته است و عارفی و شعبان‌زاده (۱۳۹۳) به تحلیل دگرگونی درون‌مایهٔ قصه‌های عرفانی در بازنویسی‌های آذریزدی پرداخته‌اند. نجفی بهزادی و همکاران (۱۳۹۸) نیز برخی حکایت‌های بازنویسی شده از عطار برای نوجوانان را نقد کرده‌اند. به تدریج با چشم‌اندازهای معاصر و شیوه‌ها و رویکردهای نوین مطالعات تطبیقی، طلیعهٔ پژوهش‌های مرتبط با به‌کارگیری نظریهٔ بینامنتیت و ترامنتیت در بررسی اقتباس‌های برگرفته از متون کهنی چون *منطق‌الطیر* در حوزهٔ ادبیات کودک و نوجوان ظهور کرد. از جملهٔ آن‌ها می‌توان به پژوهش باقری (۱۳۹۳)، بالو و همکاران (۱۳۹۵)، حسام‌پور و همکاران (۱۳۹۵)، زمانی (۱۳۹۷) و پوریزدان‌پناه کرمانی و شیخ‌حسینی (۱۳۹۸) اشاره کرد که از میان آن‌ها تنها بخشی از مقالهٔ بالو و همکاران با هدف تحلیل نظریهٔ ترامنتیت، نگاهی به



منطق الطیر داشته است. بدین ترتیب، براساس ظرفیت و اهمیت منطق الطیر در ادبیات کودک و نوجوان و برای این مخاطبان و مبنی بر چشم اندازهای تازه ادبیات و مطالعات تطبیقی، بررسی الگوی ترامنتیت از یک طرف و تحلیل بازنویسی و بازآفرینی منطق الطیر با روش تطبیقی در عرصه جهانی از طرف دیگر اهمیت می یابد. سوابق پژوهش نشان می دهد که نقد و تحلیل منطق الطیر و اقتباس های برگرفته از آن در قالب داستان مکتوب برای مخاطب کودک و نوجوان براساس الگوی ترامنتیت ژنت به صورت مستقل مورد توجه قرار نگرفته است. شایان ذکر است که بررسی ترامنتی رساله الطیرها در ادبیات بزرگسال بی سابقه نیست. برای نمونه می توان به پایان نامه شفیع (۱۳۹۷) که با رویکرد در زمانی به تحلیل رساله الطیرهایی چون منطق الطیر عطار پرداخته است و دیگر پژوهش هایی اشاره کرد که به روابط بینامتنی و ترامنتی منطق الطیر با اقتباس های آن در قالب های نمایشنامه، انیمیشن و... توجه کرده اند. تلاش جلالی (۱۳۹۴) در مقاله «مبانی نقد بینامتنیت در ادبیات تطبیقی کودک و نوجوان» در زمره مقدمه ای نظری برای بررسی ترامنتی منطق الطیر و آثار مقتبس از آن در این پژوهش و پرداخت های آینده نسبت به نمونه های دیگر است. از جمله پژوهش هایی که در ایران به مطالعه همایش پرندگان پیترو سیس - اثر مقبول و محبوب جهانی - پرداخته اند، می توان به مقاله آرامش فرد (۱۳۹۴) اشاره کرد که پیش از ترجمه این کتاب، براساس نسخه انگلیسی آن درباره تصویرگری سیس به اجمال توضیح می دهد و دیگری پایان نامه نوراللهی (۱۳۹۸) در رشته هنر است که رابطه متن و تصویر این کتاب را بررسی کرده است. باتوجه به پیش فرض ارتباط متون و پیشینه نقد و تحلیل بازنویسی ها و بازآفرینی های منطق الطیر، ضرورت واکاوی و تبیین و توصیف ارتباط این متون با متن اصلی باتوجه به ارتباطات درون و برون متنی و حتی بینافرهنگی با الگوگیری از یک نظریه مشخص که موجب روایی و پایایی پژوهش گردد، برجسته و غالب می شود.

### ۳- مبانی نظری: ترامنتیت ژنت

روش مطالعه بینامتنی ریشه در آثار منتقد روسی، میخائیل باختین دارد اما او از اصطلاح «بینامتنی» استفاده نمی کند بلکه از «دیالوگ» یا «گفتگو» بهره می گیرد (Nikolajeva, 2008: 31). در واقع «دیالوگ شناسی هم فلسفه و هم روش شناسی است، در عین حال این ویژگی سعی دارد تصویری متفاوت از جهان و روش ارائه کند تا به ما نشان دهد چگونه می توانیم این جهان را درک کنیم. در این مرحله از درک، گفتگو با زبان رابطه عمیقی برقرار می کند و زبان در مرکز فهم ما از جهان «خود» و «دیگری» قرار می گیرد» (Manouchehri & Pour Zaki, 2012: 6). هر یک از

نظریه پردازان دیدگاه خاص خود را از گفتگومندی ارائه کرده‌اند. در این میان ژنت به‌عنوان تکمیل‌کننده و واضح «ترامنتیت» با بن‌مایه‌های گفتگومندی باختینی الگوی خود را وضع کرد. «در شرایطی که هر متن چیزی جز یک بینامتن نباشد، خواننده آن به هیچ روی با یک مجموعه ثابت از نسبت و روابط روبه‌رو نخواهد بود» (صافیان و غیاثوند، ۱۳۹۰: ۷۲)، بنابراین با پذیرش بینامتن یک پویایی مداوم در ارتباطات متنی برقرار خواهد شد. ژنت با گسترش دامنه مطالعاتی کریستوا، هر نوع رابطه میان یک متن با هر نوع متن و شبه‌متن را ترامنتیت نامگذاری کرده و آن را به پنج دسته سرمنتیت، پیرامنتیت، فرامنتیت، بیش‌منتیت و بینامنتیت تقسیم کرده است (آذر، ۱۳۹۵: ۲۰). تفاوت بینامنتیت کریستوایی و ترامنتیت ژنتی در بررسی طولی و عرضی است؛ بینامنتیت در ترامنتیت ژنت، برخلاف بینامنتیت کریستوا، ارتباطات را هم در محور عرضی و هم در محور طولی بررسی می‌کند؛ یعنی ژنت علاوه بر رمزگان و مؤلفه‌های درون‌متنی، فراتر از متن می‌رود و ژانر اثر، خواننده منتقد، فرهنگ، نشانه‌های پیرامنتی و آستانه‌های آن را نیز مورد توجه و مذاقه قرار می‌دهد. در ادامه به معرفی روابط پنجگانه ژنت پرداخته می‌شود.

**بینامنتیت:** بینامنتیت رابطه میان دو متن براساس هم‌حضور است (همان: ۱۳۸). ژنت این ارتباط را «حضور همزمان دو متن یا چندین متن» و «حضور بالفعل یک متن در متنی دیگر» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۴۸) توصیف می‌کند. او بینامنتیت را سه نوع می‌داند: صریح (لفظی)، غیرصریح و ضمنی. «بینامنتیت ضمنی نه همانند بینامنتیت صریح مرجع خود را اعلام می‌کند و نه همانند بینامنتیت غیرصریح سعی در پنهان‌کاری دارد» (نامورمطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۶). یعنی خوانندگان آشنا به متن ۱ بینامنتیت ضمنی را در متن ۲ درمی‌یابند. برخی پژوهشگران گونه دوم را نوعی سرقت ادبی تلقی می‌کنند، چراکه ارجاع مستقیم یا غیرمستقیم که در بینامنتیت صریح وجود دارد، گویی در بینامنتیت غیرصریح پنهان یا کتمان می‌شود. در صورتی که در بینامنتیت ضمنی اثر جدید خواننده آشنا را با اشارات، کنایات یا تلمیح‌های خاص به متن قبلی می‌رساند.

**فرامنتیت یا ورامنتیت:** ژنت رابطه تفسیری یک متن با متن دیگر را فرامنتیت می‌نامد (آلن، ۱۳۸۵: ۱۴۹). به عبارت دیگر فرامنتیت به معنی ارجاع صریح یا ضمنی یک متن بر متن دیگر است، اما نه از نوع ارجاع بینامنتی. به گفته ژنت فرامنتیت متن مشخصی را به متن دیگر می‌پیوندد، بدون اینکه نیازی به استناد به آن باشد (بدون فراخواندن/ نقل آن)، در واقع گاهی متن حتی بدون نام بردن از متن قبلی درباره آن صحبت می‌کند. ژنت انتظار دارد ارجاعات ضمنی یک مرجع ضمنی داشته باشند که درک شوند (Mirenyat & Soofastaei, 2015: 535). در واقع فرامنتیت تفسیر انتقادی صریح یا ضمنی یک متن بر متن دیگر است که می‌تواند تفسیر یک متن ادبی باشد.

رابطه بین یک متن و متن انتقادی دیگر که «پس از آن» (به صورت پیرامونی آن) نوشته شده است (همان). این رابطه ممکن است با بینامتنیت صریح و ضمنی اشتباه گرفته شود.

**سرمتنیت:** این جنبه از متن به انتظار خواننده و از این رو به دریافت او از یک اثر مربوط می‌شود (آلن، ۱۳۸۵: ۱۴۹). در واقع منظور از ارجاع به انتظار خواننده به گونه‌ای گذار از درون متن به کلیت متن و گونه یا ژانر آن است؛ یعنی ارجاع به کلیت ارتباطی. «سرشت سرمتنی متون شامل انتظارات ژانری، وجهی، مضمونی، و صوری خواننده از متون می‌شود» (همان: ۱۵۰). به هر حال «ژنت روابط طولی میان یک اثر و گونه‌ای را که اثر به آن تعلق دارد، سرمتنیت می‌نامد» (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۲). اینکه اثر جدید کدام ویژگی‌ها و بن‌مایه‌های ژانری اثر قبلی را در خود انعکاس دهد و در چه حدی به تغییر آن بینجامد و یا تماماً آن را دگرگون کند، در این رابطه می‌گنجد.

**پیرامتنیت:** کتاب *آستانه‌های ژنت* به توضیح این ارتباط پرداخته است؛ او پیرامتن‌ها را به صورت تجربی متشکل از داده‌هایی ناهمگون -خارج و غیر از متن اصلی- ناشی از انواع اعمال و سخنان دوره‌های زمانی مختلف می‌داند که تحت عنوان یک بهره متداول یا تأثیرات همگرا قابل ارائه -اند (Genette, 1997: 2). ژنت به داده‌هایی اشاره می‌کند که آستانه‌های متن را دربرمی‌گیرند؛ متونی که توسط اشخاصی از جمله مؤلف، ناشر، منتقد و دیگران در زمان‌های مختلف می‌توانند در حواشی و یا خارج از بافت و ساختار متن اصلی پیرامون آن را احاطه کنند. از جمله این پیرامتن‌ها «عنوان، عنوان فرعی، پیشکش‌نامه، پی‌نوشت، طرح روی جلد، مقدمه، مصاحبه، تبلیغات و...» (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۵) هستند که دروازه‌های ورود به متن یا خروج از آن و یا عنصر تأثیرگذار بر ذهن و دریافت مخاطبان محسوب می‌شوند. تغییر رویه‌ها و معانی پیرامتن‌ها بسته به دوره، فرهنگ، ژانر، نویسنده، کار و چاپ یا ویرایش گاهی به‌طور مرتب با نوسان درجه‌های فشار افزایش می‌یابد (Genette, 1997: 3)؛ به عبارت دیگر، پیرامتن‌ها می‌توانند با تجدید چاپ، تجدید حیات یابند و یا به دلایلی از جمله توجه یا عدم توجه با کاهش، افزایش و یا تغییر مواجه شوند و این موارد به چگونگی بازنشر و حواشی‌ای که توسط مؤلف، ناشر یا منتقد/خواننده ایجاد می‌شود، وابسته است.

**بیش‌متنیت یا زیرمتنیت:** ژنت در کتاب *الواح بازنوشتنی* هر گونه مناسب بین متن «ب» با متن «الف» که آن دو را متحد می‌کند، بیش‌متنیت دانسته است اما شیوه پیوند چنان نیست که متن «ب» تفسیر متن «الف» باشد (آلن، ۱۳۸۵: ۱۵۶). زمانی که ژنت می‌گوید «زبرمتن‌ها به واسطه دگرگونی یا تقلید از کارهای قدیمی مشتق می‌شوند» (Genette, 1982: 1)، در واقع او در حال تعریف

بیش متنیّت است؛ «اشتقاق» معنای «برگرفتنگی» را می‌رساند که برخلاف بینامتنیت، رابطه‌ای براساس هم‌حضور نیست، ارتباطی براساس برگرفتنگی متن ۲ از متن ۱ است. بیش متنیّت به دو گونه تقسیم می‌شود: تراگونگی یا تغییر و همان‌گونگی یا تقلید که با معیار «سبک» سنجیده می‌شود. تقسیم‌بندی‌های تراگونگی از زوایای مختلف صورت گرفته است؛ عناصری مربوط به صورت یا فرم اثر و محتوا که از جمله آن‌ها حجم و اندازه، سبک، کمیت، تغییرات درونی و محتوای (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۲۸-۱۲۹). بیش متنیّت اثر را با ژانر خود در محور طولی ربط می‌دهد.

#### ۴- بحث و بررسی

##### ۴-۱ ارتباط پیرامنتی همایش پرندگان با منطق الطیر

ژنت پیرامتن‌ها را به دو دسته درون‌متنی و برون‌متنی تقسیم می‌کند. پیرامتن‌های درونی مهارشده و هماهنگ‌ترند و وحدت نسبی دارند. نمونه آن‌ها عنوان، عنوان دوم، اندازه کتاب، طرح روی جلد و... است که ناشر، مؤلف یا شخص دیگری آن را محقق می‌کند. اما پیرامتن‌های برونی تنوع و گوناگونی بیشتری دارند، طوری که می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: پیرامتن‌هایی که مؤلف و ناشر برای جلب و جذب مخاطب خلق کرده‌اند و پیرامتن‌هایی که دیگر اشخاص از جمله منتقدان یا گزارشگران و دیگر مؤلفان در راستای تبلیغ یا نقد متن ایجاد می‌کنند. به عبارت دیگر، از آنجا که پیرامتن‌ها مقاصد و محتوای درونی نویسنده را بیان می‌کنند، برای ورود به جهان درون متن باید از این آستانه‌ها (نیات و مقاصد مؤلف) عبور کرد (پیرانی، ۱۳۹۷: ۱۵۸). از این رو این آستانه‌ها می‌توانند بعضی اطلاعات اضافی را در اختیار خواننده بگذارند. در کتاب همایش پرندگان هم پیرامتن‌های درونی و هم برونی وجود دارد.

##### الف) پیرامتن درونی

پیرامتن درونی یا پیوسته به‌عنوان کانون اصلی با متن مرتبط است. در کتاب مذکور عنوان اصلی یعنی همایش پرندگان خود سرنخ احتمال ارتباط آن با منطق الطیر را به مخاطب و مشخصاً مخاطب ایرانی می‌دهد. در نسخه انگلیسی و اصلی آن روی جلد کتاب جملاتی برای آماده‌سازی ذهن خواننده ارائه شده است: «همایش پرندگان، منظومه حماسی فریدالدین عطار، شاعر پارسی قرن دوازدهم، اکنون توسط پیتر سیس در یک کتاب زیبای مصور اقتباس شده است» (سیس، ۱۳۹۵). منطق الطیر به عنوان یک اثر حماسی کلاسیک در رسانه‌های خارج از ایران مطرح شده است و حتی به اثرپذیری سیس از بُعد حماسی منطق الطیر از روی نسخه‌های اقتباسی که پیش رویش بوده،

اشاره دارد. با توجه به اینکه مخاطب این اثر در رسانه‌های خارجی اغلب بزرگسال معرفی شده، مترجم در یکی از صفحه‌های آغازین با افزودن این پیرامتن: «پیتتر سیس حق انتشار این اثر را برای کمک به ترویج برنامه «با من بخوان» در مناطق محروم ایران و در یک چاپ به مؤسسه پژوهشی تاریخ ادبیات کودکان واگذار کرده است. با سپاس فراوان از ایشان و ناشر اصلی اثر<sup>۷</sup> (همان)، به خواننده آگاهی می‌دهد که کتاب برای کودکان نوشته شده است.

در بخش داخلی جلد کتاب یعنی آستر بدرقه اول و آخر، مطالبی درباره پیتتر سیس، محتوای کتاب و زندگینامه او و همچنین در بخش‌های پایانی کتاب، صفحه سپاس و معرفی عطار گنجانده شده است که پیرامتن داخلی محسوب می‌شود. در این پیرامتن‌ها به عطار و منطق الطیر او مستقیماً اشاره شده است. سیس حتی در خط و نوشتار متن روش و خلاقیت خاص خود را به کار برده تا شوق پرواز را همچون توصیفات زیبای منطق الطیر برای مخاطب حفظ کند. مؤلف در «سپاس‌نامه» از عطار قدردانی و او را به هدیه تشبیه می‌کند: «تا آنجا که ذهنم یاری می‌کند، از سال‌های دور همواره عاشق به تصویر کشاندن پرواز - آزادی و پرندگان بوده‌ام. عاشق تصویرگری همه گونه‌های پرندگان؛ پرندگان با چهره‌ای انسانی، مرغان ماهی‌خوار، پرندگان شکاری و... داستان سیمرخ که در کتاب «موجودات خیالی» خورخه لوئیس بورخس تصویرگری کرده‌ام، برای من یک منبع الهام بود. آن کتاب مرا یک‌راست به سوی اصل کتاب منطق الطیر عطار کشاند و عطار - پرنده هدیه من - به نوبه خود مرا در گذر از هفت وادی رهنمون بود...»<sup>۸</sup> (همان). این چنین در ارتباط پیرامنتی، مؤلف از کسانی که در هر بخش به او یاری رسانده‌اند تا منطق الطیر عطار را به شکلی تازه بیافریند، تشکر کرده و نشان داده است که منطق الطیر چگونه در فرایند تغییر و تحولات و مطالعه در ذهن او به این شکل درآمده است.

### ب) پیرامتن برونی

با وجود اینکه پیرامتن درونی تلاش مؤلف و ناشر برای هماهنگی و جذب خواننده به اثر است، پیرامتن برونی به صورت ناپیوسته و منفصل از متن امکان نقد و ارزیابی یا تبلیغ اثر را فراهم می‌کند (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۳۳). اطلاعاتی که ناشر و مؤلف همایش پرندگان به درون اثر منتقل کرده‌اند، ارتباط پیرامنتی آن را با منطق الطیر استحکام می‌بخشد. با این حال تبلیغات یا ارزیابی‌هایی هم که برای آن تدارک داده شده و می‌شود، به این ارتباطات پیرامنتی می‌افزاید. در سایت‌ها و بعضی رسانه‌ها نام عطار و منطق الطیر او در پیرامتن‌های انگلیسی نیز با همایش پرندگان پیوند می‌خورد زیرا روی جلد کتاب و صفحات آغازین و پایانی آن به این موضوع اشاره شده است. لابه‌لای

اطلاعات فارسی نیز این موضوع تأیید و بر آن تأکید می‌گردد. از جمله در سایت مؤسسه پژوهشی تاریخ ادبیات کودکان که نشر این کتاب به آن واگذار شده و همچنین در سایت کتابک که به کتاب‌های کودکان و نوجوانان اختصاص دارد، همایش پرندگان، بازنویسی منطق الطیر عطار نیشابوری یکی از برجسته‌ترین آثار منظوم عرفانی سده دوازدهم ایران و شاهکار ادبیات فارسی و... معرفی شده و کتاب همایش پرندگان با ترجمه زهره قاینی یکی از نامزدهای ششمین دوره اهدای نشان طلایی و نقره‌ای لاک‌پشت پرنده بوده است (کفاش‌زاده، ۱۳۹۸). بعد از ترجمه و انتشار کتاب در سال ۱۳۹۵، گه‌گاهی پیرامتن‌های برونی آن به‌روز می‌گردد. اطلاعاتی بر پیش‌گفته‌ها می‌افزایند و با تطبیق همایش پرندگان و منطق الطیر، این دو کتاب و این دو آفریننده را مورد توجه قرار می‌دهند؛ «گویی این ارتباط روحی بین دو نویسنده از اعصار و جغرافیایی متفاوت از یک جا ریشه می‌گیرد. آن‌ها هر دو زاده عصر و محیط پیرامون خویش و پرورده اوضاع حاکم بر زمانه بودند. بسته بودن فضای اجتماعی و میل به رهایی برای هر دو نویسنده انگیزه‌هایی هستند برای خلق آثارشان» (همان). با وجود این، تاکنون پژوهش‌های علمی و اصولی درباره این کتاب صورت نگرفته است. پیرامتن برونی این اثر در ارتباط با منطق الطیر عطار کمتر مورد توجه و دقت علمی قرار گرفته و پژوهشگران ایرانی کمتر از محققان خارجی در این زمینه پویا بوده‌اند. خود سیس نیز پیرامتن دیگری بر این اثر مطرح نکرده است. ژنت معتقد است: «کارکرد اساسی خودزندگی‌نگارانه یا دیگرزندگی‌نگارانه تشویق خواننده به خواندن متن و آموختن نحوه درست خواندن متن به اوست» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۵۴) که این سخن خود خوانش و دریافت خواننده را محدود و مجال انتقاد را فراهم می‌کند؛ چراکه می‌توان خوانش‌های خواننده‌مدار و نگاه فرمالیستی را در موضع‌گیری نسبی از آن دید. ژنت می‌افزاید که یکتا جنبه پیرامتنیت، بر ساخت شرایط و فضایی است برای متن که با مقصود مؤلف همسویی دارد و حفظ دیدگاه مؤلف و ناشر، ایدئولوژی خودجوش پیرامتن است (همان: ۱۵۵). به نظر می‌رسد انتقاد به ایدئولوژی برساخته از تلاش مؤلف و ناشر در ایجاد فضای متناسب با اهدافشان، از آن جایی آغاز می‌شود که انتقاد به عدم آزادی خواننده در خوانش مستقل، یعنی خوانش عاری از پیش‌فرض یا پیش‌زمینه ذهنی و تحمیل نیات و انگیزه‌ها سر بر آورد و آزادی خوانش و نقش خواننده نسبت به اثر، زیر سایه ایدئولوژی مؤلف و ناشر کم‌رنگ گردد.

## ۲-۴ ارتباط فرامتنی همایش پرندگان با منطق الطیر

از آنجایی که این ارتباط به تفسیر، نقد، انکار یا تأیید متن دوم نسبت به متن اول مربوط می‌شود، در کتاب همایش پرندگان که خود اقتباس‌گونه‌ای از منطق الطیر است، نمی‌توان آثار تأیید فضای

منطق الطیر را در کلیت اثر جدید نادیده گرفت. انتقال فضای منطق الطیر که عرفانی - تعلیمی است، در همایش پرندگان به نظام یا فضای اخلاقی - تعلیمی با سایه روشن عرفان تقلیل می یابد؛ گونه ای شرح و تأیید که نویسنده با در نظر گرفتن مخاطب و مقتضای حال او آن اثر بزرگ کلاسیک را نوآفرینی کرده است. بنابراین روابط فرامنتی همایش پرندگان با منطق الطیر بر داستان اصلی و پیرنگ کلان آن یعنی جمع شدن پرندگان، سفر آن ها و مواجهه با سیمرخ شکل می گیرد که به دو بُعد نظام عرفانی و نظام اخلاقی - تعلیمی انشعاب می یابد. در بخش عرفانی هفت وادی یا هفت شهر منطق الطیر بازآفرینی شده که از میانه داستان به بعد پررنگ تر است. بخش تعلیمی - اخلاقی نیز غالباً شروع داستان تا میانه آن و دریافت نهایی را شامل می شود.

گفتگوی تاریخی - تطبیقی رساله الطیرها نشان می دهد که در روح جمعی و اجتماعی نفوذ کرده اند. در یکی از واکاوی های تطبیقی، پورنامداریان با بررسی نطق و ویژگی های پرندگان در رساله الطیرها اذعان می دارد که «سیمرخ در داستان منطق الطیر در واقع همان فرشته جمعی نوع انسان یا از نظر گاه های مختلف، عقل اول، جبرئیل، عقل فعال یا نور محمدی است. در اینجا چون یک مرغ نیست که با نفس خویش دیدار می کند، فرشته شخصی نیز بدل به فرشته جمعی یا عقل فعال - که فائض نفوس آدمیان است - می شود» (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۱۷۲ و ۱۷۳). این سخن این نکته را یادآور می شود که «رؤیا اسطوره ای شخصی است و اسطوره رؤیایی تهی از فردیت» (کمپبل، ۱۳۸۵: ۳۰). به این ترتیب می توان به مباحث کهن الگویی و از جمله روح یا ناخودآگاه جمعی راه برد.

### ۱-۲-۴ ماهیت فرامنتی «خویشتن» در همایش پرندگان و منطق الطیر

«خود» در منطق الطیر که به صورت پیوند جان سالک با صور الهی است، در روان شناسی یونگ «به صورت ارتباط و پیوند کهن الگوی خویشتن و کهن الگوی خدا دیده می شود» (گلی زاده و گبانچی، ۱۳۹۸: ۱۱۶). این خویشتنی که یونگ مطرح می کند، کامل ترین کهن الگو در شکل گیری محتویات ناهشیار و ناخودآگاه جمعی، الگوی تمامیت و یکپارچگی، و وجود برتر از منظر گردآوردن تضادهاست (همان: ۱۰۹). هم از این رو عطار در پایان نشان می دهد که درون آدمی جمع اضداد است و فنا شدن و بقای به حق به معنی حذف این اضداد نیست؛ یعنی عطار به یاری سیمرخ در منطق الطیر و یونگ به کمک کهن الگوی خویشتن در جست و جوی تمامیت و کل یکپارچه اند و کل یکپارچه از نظر آن ها پارادوکس بنیاد است، زیرا از نیروهای متضاد هستی مثل نیروی نیک و بد، جزء و کل، ماده و مینو و... شکل یافته است. در واقع اصل وحدت اضداد یا به -

تعبیری مقام وحدت، ناظر به یکپارچگی دو جنبه وجود یعنی جسم و روان است (سی مرغ یا خود آگاه + سیمرغ یا ناخود آگاه). نتیجه این وحدت فناست؛ فنا و بقا (غلامپور آهنگر کلایی و همکاران، ۱۳۹۸ الف: ۱۹۳). به عبارت دیگر، «خود» حاصل وحدت سی مرغ (خود سایه‌ای) و سیمرغ (خود مثالی) است (همان، ۱۳۹۸ ب: ۱۶۵). گذشتن از «من» و رسیدن به «خویشتن» در رساله الطیرها دست‌مایه کهن‌الگویی در سطح جهان نیز شده است؛ «در کنفرانس پرندگان استرالیا، نجات به معنای خوشحالی، در تشخیص این واقعیت است که خدا در درون شما زندگی می‌کند و جریان دارد» (Aveling, 2017: 87). در این نمونه استرالیایی همچنین به ارتباط آن با نمونه فارسی اشاره می‌شود: «سیمرغ پرنده اسطوره‌ای ایرانی است که از زمان زرتشت در ادبیات فارسی وجود داشته است. او نماینده الهی است؛ چه در درون و چه فراتر از نظم ایجادشده، و مرگ و تولد دوباره. او البته خداست و جست‌وجوی سیمرغ جست‌وجوی الهی است» (همان: ۸۱). در نهایت سی مرغ باقیمانده را با سیمرغ یک معنا می‌داند؛ حقیقتی تکان‌دهنده که از ابتدای راه، سیمرغ در درون پرندگان شکل می‌گیرد و به وحدت معنایی می‌رسد.

سیر و تحول «خود» در همایش پرندگان نسبت به منطق الطیر رنگ عرفانی کمتری دارد و بیشتر نمود کهن‌الگویی و جمعی پیدا می‌کند. برای مثال این وحدت که فنا را نشانه می‌گیرد، در همایش پرندگان خیلی چشمگیر نیست و بیشتر بر بقا تکیه شده است. وقتی پرندگان پس از گذر از مشقت‌ها به کوه قاف راه می‌یابند، در آب تصویر خود را یکپارچه می‌بینند و وحدتشان در هیئت یک پرنده سیمرغ در آب انعکاس می‌یابد. برای مخاطب کودک و نوجوان بُعد حماسی یا کهن‌الگویی - اسطوره‌ای که قهرمانانه و همدلانه سفر را به نتیجه برسانند، پررنگ‌تر می‌نماید. همان‌طور که سیس خود می‌نویسد: «سرانجام، سی مرغ، یگانه و همدل در این جست‌وجو به پادشاه خویش رسیدند و آن‌ها دریافتند که خود، سیمرغ پادشاه هستند...» (سیس، ۱۳۹۵). از طرفی رمزگان مربوط به کارکرد نمادین و رمزی در همایش پرندگان کم‌رنگ است. هم از این‌روست که بُعد عرفانی وحدت وجود در آن بیشتر به وحدت موجود و بقا تلقی می‌شود. همان‌طور که در مجمع پرندگان کریر شاهدیم، نشانه‌های تأثیرپذیری از چنین پیشی را در سیس هم می‌توان دید: رسیدن به وحدت به معنای پیوستن به وحدت موجود در جهان و جزئی از آن شدن است. سیر تکاملی رسیدن از کثرت به وحدت، معنایی ناسوتی می‌یابد و به پیوستن به خالق جهان و فنا منتهی نمی‌شود (دادور و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۶۷). از طرفی سیس در سپاس‌نامه به این موضوع اشاره می‌کند که در بعضی بخش‌های مربوط به وادی‌ها از نمایش‌نامه کریر ارتباط گرفته است. وحدت اضداد به بُعد بیرونی ارجاع می‌یابد و به موجوداتی که با هم تضادهایی دارند و در نهایت با اصلاح



هر موجود و همدلی با دیگری و تلاش کردن به یک سیمرخ بدل می‌شوند و یکی می‌شوند. در واقع تلقی از وحدت وجود در هر اثر براساس دریافت خواننده می‌تواند متفاوت باشد؛ رمزگان وحدت وجود در منطق الطیر راه به سوی درون و باطن دارد و بسا که فردی است. درحالی‌که ساختار وحدت وجود در همایش پرندگان بیشتر از نوع بیرونی و جمعی است. یکی از علل آن این است که سیس در هیچ کجا واژه خدا را به کار نمی‌برد. همان‌طور که کریر اذعان کرده که این واژه را در نمایش خود به کار نبرده و تنها نقطه عدم وفاداری او به عطار همین بوده است (همان: ۳۶۵). به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد هدف همدل که ابتدا ایجاد مسئله جمعی و جست‌وجو برای رسیدن به سیمرخ و کاوش جمعی و در مرحله بعد تبیین وضعیت فردی هر کس از جانب خود (تفکر برای خود) و سوق دادن تک‌تک مرغان و در نهایت جمعی از مرغان به هدف است (غفوری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۶۹)، در همایش پرندگان در سطح هدف جمعی باقی مانده و مرحله بعد، یعنی درونی‌سازی حقیقت عرفانی وحدت وجود مغفول گذاشته شده است که می‌تواند به اقتضای مخاطب نوجوان و انتزاعات او نیز باشد. بنابراین گونه‌ای دریافت باز در این مورد در داستان رقم خورده است. همان‌طور که تلاش ژنت از وضع کردن ترامنتیت پیشنهاد بوطیقایی از نوع ساختارگرایی باز بود؛ بوطیقایی که به مطالعه مناسباتی گاه سیال و نا ثابت پردازد (آلن، ۱۳۸۵: ۱۴۶) و اگر طبق گفته جاناناتان کالر بوطیقا را یک نظریه خوانش تلقی کنیم (همان: ۱۴۲)، در این اثر نیز هر کس به اقتضای ذهنیت خود می‌تواند برداشتی داشته باشد؛ اینکه مخاطب بقا را تلاش جمعی و یکدلی و وحدت جمعی برای رسیدن به هدف دریافت کند یا فنا را تلاش برای وحدت و تمامیت فردیت درون خود دریابد.

### ۳-۴ ارتباط پیش‌متنی همایش پرندگان با منطق الطیر

این رابطه ممکن است با بینامتنیت و فرامتنیت اشتباه گرفته شود، درحالی‌که با آن دو متفاوت است. پیش‌متنیت مانند بینامتنیت از پیوند دو متن ادبی سخن می‌گوید و براساس برگرفتنی و اثرپذیری یک متن از متن دیگر شکل می‌گیرد. از طرفی رابطه‌ای است از نوع غیرتفسیری که با تغییر و دگرگونی و یا تقلید پیش‌متن در پیش‌متن موجب پیوند دو متن می‌شود (زمانی، ۱۳۹۷: ۸۶ و نامورمطلق، ۱۳۸۶: ۹۴ و ۹۵). همایش پرندگان - که در بعضی رسانه‌ها بازنویسی و در بعضی دیگر بازآفرینی از منطق الطیر معرفی شده - به گونه‌ای می‌تواند هم تقلیدی از پیش‌متن به حساب آید و هم تغییر در کمیت و اندکی دگرگونی در محتوای آن در نظر گرفته شود. از منظر تقلید می‌توان پیرنگ و ساختار اثر را پیش‌متن تقلیدی از پیرنگ اصلی و سبک منطق الطیر عطار دانست. این

پیرنگ همان گونه که کلان پیرنگ منطق الطیر را شکل می دهد، برای مخاطب کودک و نوجوان بازنویسی شده است. بنابراین می توان اتخاذ تعبیر بازنویسی را از سوی بعضی از خوانندگان برای این کتاب از این منظر دانست. حتی در اقتاع پرندگان از سوی هدهد نیز همان سبک اقتاعی پی گرفته شده و ساختار کلی سفر رسالة الطیرها را در آن هم می توان دید.

از منظر تغییر، یکی از نشانه های بیش متنی کمی، کاهش حجم بیش متن نسبت به پیش متن اصلی است اما یکی از نکات حائز اهمیت شاهکار سیس در تصویرسازی است، به گونه ای که بخش زیادی از معانی و برانگیختگی تخیل مخاطب از تصاویر کتاب نشأت می گیرد. خیال انگیزی و التذاذ تصاویر با وجود متن روان و ساده، همچون اندیشه پس متن از معانی عمیقی برخوردار است و این کاهش حجم متن در تصویر جبران می شود. درنگ و تأملی که باید صرف خوانش متن شود، برای تدبر در تصاویر تخیلی صرف می شود. خلق این تصاویر و کاهش متن گونه ای عدول را از سبک منطق الطیر نشان می دهد که حضور مؤلف را با سبک خود برجسته و متفاوت می کند. تراگونگی محتوایی از منظر ژنت با درنظر گرفتن طرح و پیرنگ، درون مایه و نحوه ارائه آن، زاویه دید، شخصیت پردازی، گفتگو، زمان، فضا سازی و لحن، که اغلب از جنس عناصر داستان اند، قابل استناد است. با بررسی از این منظر می توان دلیل انتساب تلقی باز آفرینی به کتاب همایش پرندگان از سوی برخی خوانندگان را تبیین کرد. طبق بررسی طرح منطق الطیر از منظر الگوی ساختار گرای گریماس، فاعل: هدهد و مرغان، فرستنده: انگیزه رسیدن به معنویات، گیرنده: مرغان، نیروی یاری دهنده: سخنان هدهد، بازدارنده: دشواری ها و تعلقات هر شخص، شیء یا هدف با ارزش: سیمرخ بوده است (محمدی فشارکی و خدادادی، ۱۳۹۲: ۱۹۶) که طی تطبیق با همایش پرندگان با وجود اشتراک، دارای تغییراتی از جمله تغییر نیروی فرستنده یعنی «انگیزه سفر» است؛ انگیزه سفر در منطق الطیر، معنوی دریافت می گردد اما در همایش پرندگان از نوع اسطوره ای و حتی مادی و این جهانی به نظر می رسد؛ واقعی و قابل دسترس که برای سلطنت زمینی شایسته است. در این اثر نوعی گشتار کمی از نوع جایگزینی و تغییر نسبی انگیزه ای صورت گرفته که ژنت آن را یکی از این انواع می داند.

تغییر دیگر، شروع داستان بدون مقدمه چینی است. در صورتی که در منطق الطیر آماده سازی ذهنی خواننده اتفاق می افتد. اگر چهار بخش اصلی پیرنگ: مقدمه چینی یا تعادل اولیه، گره افکنی، کشمکش و گره گشایی مد نظر باشد، داستان همایش پرندگان از مرحله دوم یعنی با گره افکنی آغاز می شود: مخاطب با استحاله ناگهانی شخصیت انسانی، آن هم عطار، در هیئت هدهد مواجه می شود که برای نشان دادن گره داستان به دیگر پرندگان لب به سخن می گشاید. کشمکش های

پرندگان در همایش پرندگان همچون منطق الطیر است که عذر می آورند و هدهد آن‌ها را به پیش می برد. نکته متفاوت اینجاست که با رسیدن به کوه قاف، در ابتدا به نظر می رسد گره گشایی رخ می دهد اما مخاطب با پس زدن قاف و سپس عذرخواهی هدهد غافلگیر می شود. در اینجا نویسنده گره را به سرعت می گشاید و گونه ای حس دو گانه را که برای مخاطب رقم خورده، برطرف می کند؛ یعنی مخاطب هم از طرد کوه، هم از عذرخواهی هدهد و هم از دعوت کوه دچار چندین غافلگیری می گردد که از نظر زمانی، وجود گونه ای سرعت در روایت آن‌ها موجب چندگانگی حسی در گره گشایی می شود. در نهایت با ورود به پس پرده‌ها آن‌ها در یک هیئت به پرواز درمی آیند. زاویه دید در هر دو اثر سوم شخص است. شخصیت های همایش پرندگان همان شخصیت های منطق الطیرند اما در گفتگوها و پرسش و پاسخها تنوع کمتری از تعداد آن‌ها به چشم می خورد. از منظر زمان و مکان نیز نوعی سفر در بی زمانی و بی مکانی رخ می دهد؛ مکان در همایش پرندگان، بیابان و آسمان و وادی‌ها و در نهایت کوه قاف، به همان صورتی که در منطق الطیر بوده است، بازتاب داده می شود. گفتگوها و پرسش و پاسخها نیز در همایش پرندگان به سان منطق الطیر پابرجاست و هدهد پاسخگوی پرسش‌ها و ابهام‌های پرندگان بوده و متکلم وحده و رهبر تک گو نیست. نکته حائز اهمیت لحن هدهد در این دو اثر است؛ لحن هدهد در منطق الطیر به تناسب مخاطب و عذر و سؤالی که پیش می کشد، به مقتضای حال مخاطب آن بر می گردد؛ هدهد در تمامی گفتگوهایی که با پرندگان ترتیب می دهد، حالت تدافعی و مخالف به خود نمی گیرد و درصدد اقناع گفتاری مخاطب به همراه ترغیب او برای پیشروی است (غفوری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۶۹)؛ طوری که در همایش پرندگان نیز کمی با چاشنی محبت و صمیمیت بازتاب یافته است.

یکی از ابعاد اصلی مربوط به درون‌مایه که متأثر از منطق الطیر در همایش پرندگان پررنگ شده، تعلیم و تربیت است. با توجه به تغییر قالب اثر از مثنوی منظوم به اثری منثور و داستانی، همایش پرندگان با ابتکار در تصویرگری، زبان تصاویر را در ترکیب با متن ساده و روان که نزدیک به زبان خواننده است، هنری و زیبایی آفرین به کار برده و بخشی از پروردن را به تصاویر محول کرده است. به عبارت دیگر در همایش پرندگان «تصاویر مفاهیم پیچیده و انتزاعی داستان را به شکلی عینی به بیننده عرضه می کنند و اطلاعات دیداری جاذبه بیشتر و حس کردن حال و هوا و فضای عرفانی داستان را برای مخاطب در پی دارد. تصاویر در بیشتر صفحات این کتاب مکمل متن اند. شکاف های متن به وسیله تصویر و شکاف تصویر به وسیله متن پر می شود، اما گاه با تصاویری گسترش دهنده روبه‌رو می شویم که در آن‌ها تصویر چیزی اضافه بر متن می گوید...»

(آرامش فرد، ۱۳۹۴: ۱۲۴). البته می‌توان افزود که متن با برانگیختن تفکر، مخاطب را به سمت تصاویر می‌کشاند و در پی آن تخیل خواننده نیز برانگیخته می‌شود و این دو با هم غلیان می‌یابند. از دیگر موارد بیش‌متنیتِ تغییر یافته می‌توان به منطق انتخاب هدهد به‌عنوان راهنما اشاره کرد که علت آن را دنیادیدگی این پرنده دانسته و همچنین آب را جایگزین آینه کرده است.

#### ۴-۴ ارتباط سرمتمی همایش پرندگان با منطق الطیر

با اینکه ژنت معتقد است سرمتمیت به انتظارات ژانری و مضمونی «خواننده» و دریافت او از یک اثر مربوط می‌شود که برخی آثار رابطه سرمتمی با برخی ژانرها یا خرده‌ژانرها یا قراردادها را با نشانه‌هایی در عنوان یا متن مشخص می‌کنند و برخی آن را کتمان می‌کنند، اما ارجاع و توجه او به متن و مؤلف در توضیحات و مثال‌ها پررنگ‌تر است. نگاه او رو به سوی خواننده دارد اما به گونه‌ای انگشت روی متن، مؤلف و تولید متن می‌گذارد. مثلاً توضیح می‌دهد انتظار ما این است که اشعار عاشقانه به زبان اول شخص باشد و به مخاطب خاصی خطاب شود. سرشت سرمتمی متون شامل انتظارات ژانری، وجهی و... خواننده از متون می‌شود (آلن، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۵۱). او کدام خواننده را مد نظر دارد؟ خواننده مستتر مورد تأیید مؤلف مطرح است یا خواننده واقعی که اثر را می‌خواند؟ او از انتظار خواننده برای سرشت سرمتمی برهان می‌آورد اما به نظر می‌رسد نگاهش بیشتر متمایل به خواننده آرمانی است که از اثر، انتظارات ژانری‌ای دارد که آن را مؤلف مشخص یا غالب می‌کند. بنابراین تفویض ماهیت و تعریف سرمتمیت به انتظار خواننده یا مؤلف و واکاوی خواننده مد نظر ژنت قابل تأمل خواهد بود.

از دو منظر می‌توان به ژانر منطق الطیر و همایش پرندگان نگریست: یکی ژانر حماسه عرفانی و دیگری خرده‌ژانر رساله الطیر منشعب از ژانر تعلیمی بنا بر زعم بعضی از پژوهشگران. با وجود اینکه برخی معتقدند «در هیچ یک از فرهنگ‌های اصطلاحات ادبی، رساله الطیر و منطق الطیر به‌عنوان نوع یا اصطلاحی ادبی تعریف نشده است» (صمدی، ۱۳۹۰: ۱۱)، برخی با پژوهش و تفحص اذعان می‌دارند: «به نظر می‌رسد رساله الطیرها ژانر و نوعی به‌خصوص در ادبیات فارسی محسوب می‌شوند، کارکردهایی دارند و در متونی که به انواع ادبی می‌پردازد، اغلب به‌عنوان ژانری تعلیمی مورد بحث و پژوهش قرار می‌گیرند» (شفیعی، ۱۳۹۷: ۲). از این رو بنا بر اینکه رساله الطیرها در تاریخ ادبیات فارسی زیرشاخه‌ای از نوع تعلیمی و حکمی محسوب می‌شوند، با تکیه بر سابقه دیرینه پرداخت به این گونه ادبی، در این پژوهش به‌عنوان یک ژانر خاص مد نظر واقع می‌گردد. آنچه از ژانر یا خرده‌ژانر رساله الطیر به همایش پرندگان منتقل شده، از طریق

پي‌رفت‌های مشابه مورد بررسی در ديگر رساله‌الطيرهای حوزه ادبيات بزرگسال قابل تطبيق است. برای نمونه، شفيعی (همان: ۲۹۸) در رساله خود رساله‌الطيرها را به صورت تطبيقی مورد بررسی قرار داده و هفده پي‌رفت مشابه را با رويکرد درزمانی استخراج کرده که از میان آن‌ها، منطق‌الطير شامل همان مواردی است که کلان‌پيرنگ آن را شکل می‌دهد. تلاش این رساله در الگويابی برای این آثار یادآور روشی است که کمپیل برای سفر قهرمان خود پیشنهاد داده است. با این الگو می‌توان تبعیت سرمتني همایش پرندگان از منطق‌الطير را با ساختاری مشخص مورد مذاقه قرار داد؛ مواجهه‌ای که در عين اعتباربخشی به ژانر رساله‌الطير از طرفی، به بُعد حماسی - عرفانی تحت عنوان ژانر حماسه عرفانی از طرف ديگر تعین بخشد.

کمپیل اذعان می‌دارد که سفر اسطوره‌ای قهرمان شامل جدایی، تشرف و بازگشت است؛ یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطة شگفتی‌های ماوراءالطبيعه را آغاز می‌کند، با نیروهای شگفت در آن جا روبه‌رو می‌شود، به پیروزی قطعی می‌رسد و به هنگام بازگشت از این سفر با نیروی کسب‌شده به یارانش برکت و فضل نازل می‌کند (کمپیل، ۱۳۸۵: ۴۵). در همایش پرندگان شاهد مرحله جدایی و عزیمت با دعوت و فراخواندن پرندگان از سوی هدهد هستیم. هدهد پرندگان را مشتاق سفر می‌کند. با پذیرش سفر و آغاز راه، مهالك و مخاطرات نیز هجوم می‌آورند. پرندگان با دشمن درونی خود که نیروی منفی و منصرف‌کننده است روبه‌رو می‌شوند؛ با راهنمایی هدهد دست از تعلقات و خواسته‌های پست و کوچک می‌کشند و درنهایت با تحمل مشقت‌ها و سپری کردن آزمون‌های مرغ از میان هزاران پرنده به کوه قاف می‌رسند. پس از انتظار برای مقبول افتادن تشریفشان، با دریافت حقیقت سیمرغ به خویشتن برمی‌گردند. این بازگشت به خویشتن از نوع فنای «انانیت» و بقای وحدت جمعی است. به عبارت ديگر، قهرمان این انانیت را فنا می‌کند و خود حقیقی را درمی‌یابد تا آن را در خدمت به ديگران به کار بندد، نه برای سعادت شخصی؛ «این دو یعنی قهرمان و خدای غایبی‌اش، جستجوگر و هدف، درون و برون یک راز واحد می‌شوند که در مقابل آینه قرار دارد و درواقع همان راز جهان ظاهر هم هست. عمل بزرگ قهرمان رسیدن به معرفت وحدت در عين کثرت و معرفی آن به ديگران است» (همان: ۴۸). بنابراین قهرمانان حماسی و عرفانی درنهایت برای «ديگری» آماده می‌شوند، هر دو با گذر از سختی‌ها که درون‌مایه غالب ادبيات حماسی و عرفانی همین «سیر و سفر» است (همت جو، ۱۳۹۱: ۳)، به این نتیجه می‌رسند که «این نیروهای الهی که قهرمان به جستجویشان برخاسته... تمام این مدت در قلب خود قهرمان وجود داشته‌اند» (کمپیل، ۱۳۸۵: ۴۷).

نکته قابل تأمل ديگر درنگ و وقفه‌ای است که برای قهرمان در نظر گرفته شده است؛ یکی زمانی که پرندگان با طرد غیرمنتظره کوه قاف غافلگیر می‌شوند: «کوه قاف! ما در جست‌وجوی

پادشاهمان سیمرغ‌یم. کوه: به آشیانه بازگردید. شما چیزی جز خس و خاشاک نیستید. پرنده‌گان: رحم کن! هدهد: مرا ببخشید دوستان. من در خیال و پنداری واهی بودم. کوه: هنوز آنجا هستید؟ بیایید!» (سیس، ۱۳۹۵). در این فاصله - که کوه قاف آن‌ها را طرد می‌کند - به یک‌باره تماماً فرومی‌ریزند و در ناباوری درمی‌مانند. حتی هدهد نیز درمی‌ماند و عذرخواهی می‌کند. بعد از آن درنگ، قاف ندا می‌دهد که بیایید. در *منطق‌الطیر* این انتظار برای شرفیابی و پذیرش از طرف بارگاه و درنهایت سیمرغ، طولانی‌تر بیان شده است:

چون همه در عشق او مرد آمدند  
پای تا سر غرقه درد آمدند...  
حاجب لطف آمد و در بر گشاد  
هر نفس صد پرده دیگر گشاد...

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۵-۲۵۷)

براساس الگوی کمپیل از این انتظار می‌توان به این نتیجه رسید که پس از گذار از مهالک و گذراندن آیین تشریف که شامل مناسک سخت و دشوار برای آماده‌سازی قهرمان یا مسافران راه است، «وقفه‌ای کمابیش طولانی وجود دارد که طی آن فرد گوشه‌گیری می‌کند. این گوشه‌گیری فرصتی برای اثرگذاریِ مراسمی است که باید این مسافر راه‌زندگی را با ظواهر و احساسات مناسب با وضعیت جدیدی آشنا کند و به این ترتیب هنگامی که برای بازگشت به زندگی عادی مناسب باشد، فرد تشریف یافته گویی دوباره متولد شده است، پای به زندگی می‌گذارد» (کمپیل، ۱۳۸۵: ۲۲). البته این درنگ پس از اتمام داستانِ سیس هم به سراغ خواننده می‌آید. از همین روی می‌توان پذیرفت که هر دو اثر از وجوه ژانر حماسه عرفانی برخوردارند.

#### ۱-۴-۴ ماهیت سرمتنی سیمرغ در همایش پرنده‌گان و منطق‌الطیر

در آثار عرفانی و ویژگی‌های اسطوره سیمرغ حکایت از وحدت و یگانگی دارد، چراکه اغلب برای بیان مفاهیم مثبت و متعالی به صورت نمادین به کار می‌رود (دهقان و محمدی، ۱۳۹۱: ۵۷). سیمرغ عرفانی با سیمرغ حماسی طبق پژوهش‌های موجود تفاوت‌هایی دارد. نه تنها سیمرغ در همایش پرنده‌گان بیشتر حماسه‌گونه است و در پایان اندکی به وحدت معنایی عرفانی می‌رسد، بلکه جنس وحدت و یگانگی در *منطق‌الطیر* فانی فی‌الله و بقای بالله است اما در همایش پرنده‌گان از نوع خویش‌شناسی. در *منطق‌الطیر* لازمه خداشناسی خودشناسی دانسته شده و ساختار ابیات به این سو انتظام می‌یابد، در صورتی که در همایش پرنده‌گان خودشناسی می‌تواند مقدمه‌ای برای قهرمان و مسافر آن باشد تا بعد از بازگشت، به اهداف متعالی از جمله خداشناسی مشغول شود. نشانه‌های این را می‌توان از اشاره سیس به جایگاه سیمرغ که پشت پرده‌های قلب هر پرنده است، دریافت. این

بخش مخاطب را به قلب خود ارجاع می‌دهد که خود را بشناسد. البته امکان برداشت خداشناسانه بسته نیست و باتوجه به دریافت مخاطب و خوانش و پیش‌زمینه‌های ذهنی او محتمل است.

تصویرسازی از سیم‌رغ در همایش پرندگان بیشتر متکی بر واقعی بودن او باتوجه به این منطق صورت گرفته که پر او در سرزمین چین افتاده است و آگاهی دیگری از سیم‌رغ که منوط به بُعد عرفانی یا اسطوره‌ای آن باشد، مطرح نمی‌شود. همان‌طور که سیم‌رغ کریر شخصیتی مادی و زمینی داشته و عاری از بُعد آسمانی بوده، سیم‌رغ سیس هم به همین شکل است. چیزی که بُعد حماسی سیم‌رغ را برجسته می‌کند، تفاوت مفهوم کمال و وحدت از منظر آفرینشگران است. سیم‌رغ کریر هر چند نمادی از انسان کامل است، آینه‌ای از وجود خداوند نیست، بلکه او را به سوی زمین و وجود خویش بازمی‌گرداند» (دادور و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۶۶). حتی جایگزین کردن آب به جای آینه، پرواز پرندگان در آسمان و نگاه آن‌ها به آب برای تماشای یگانگی خود از سوی نویسنده، نگاه خواننده را از آسمان به زمین و پایین تصویر کتاب می‌کشاند. شاید به همین دلیل است که سیم‌رغ تنها در ابتدا به عنوان پادشاه معرفی می‌شود و در پایان هم حرفی درباره‌اش زده نمی‌شود. در صورتی که در منطق الطیر این ابعاد بسیار پرورده شده است. بنابراین به سان سیم‌رغ کریر، سیم‌رغ سیس نیز نماد آگاهی از خود است که می‌تواند ما را به وحدت جهان برساند (Dadvar & etc, 2019: 15-16). حتی راهنما شدن همد در همایش پرندگان به علت دنیادیده بودن و آگاهی از واقعی بودن سیم‌رغ پذیرفته می‌شود، در صورتی که در منطق الطیر ابعاد عرفانی و امتیازات آن برجسته و مخاطب از انتخاب او به عنوان رهبر توجیه می‌شود. این‌ها نشان از تفاوت عرفان ناسوتی و عرفان لاهوتی دو آفرینشگر دارد که تفاوت مفهوم سیم‌رغ را رقم زده است. درست است که ژانر حماسی به همایش پرندگان تسری داده شده، آن هم از نوع حماسه تعلیمی، اما قالب اثر جدید از داستان منظوم به داستان منثور تغییر کرده است. این مورد از جمله بخش‌هایی است که ترامتنتیت ژنت آن را از منظر ارتباط سرمتنی کم‌رنگ می‌داند اما می‌توان گونه‌ای از ارتباط را با وجود تغییر قالب بین همایش پرندگان و منطق الطیر قابل پذیرش دید چرا که «چگونگی نگارش و انتخاب فرم [مثل اقتباس از نظم به نظم، از نظم به نثر و...] در زیرمجموعه استحکام اسلوب زیباشناسی قرار می‌گیرد و این خود نشان‌دهنده ارتباط محتوا و انتخاب فرم است» (فرزین و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۲ و ۷۳).

#### ۴-۵ ارتباط بینامتنی همایش پرندگان با منطق الطیر

ارتباط بینامتنی که براساس هم‌حضور متن قبلی در متن جدید شکل می‌گیرد، بین همایش پرندگان و منطق الطیر هم به‌طور آشکار و هم ضمنی قابل ردیابی است. به‌عنوان نمونه‌های

برجسته تر و مشهودتر این روابط بینامتنی می توان ابتدا به کلیت اثر اشاره داشت که به طور ضمنی عصاره منطق الطیر در آن نمود یافته است. همایش پرندگان میناتوروی از منطق الطیر برای مخاطب کودک و نوجوان است که مقدمات لازم برای برداشت های بزرگسالانه را در آینده برای او فراهم می کند. بنابراین در کلیت کار، بینامتنیتِ ضمنی را می توان در طرح اصلی و کلی حکایت داستان سفر مرغان مشاهده کرد. هم حضوری متن قدیم در متن جدید منتج به برداشت ضمنی همایش پرندگان از اثر پیشین می شود؛ گونه ای تلمیح و کنایه و اشاره که چون مخاطب خاصی برای آن مورد نظر بوده، کمیت و کیفیت تغییر و تحولات به تناسب آن ها صورت پذیرفته است. پتر سیس از ابتدا با پیرامتن ها و استحاله عطار به هیئت هدهد اذعان می دارد که این اثر بازنوشتی از منطق الطیر است و با این اشارات از نقل قول و ارجاع مستقیم در متن خودداری می کند. گونه ای بینامتنیت صریح در آن وجود دارد که با توجه به اشاره آفریننده نمی توان اثر را به بینامتنیت غیر صریح منسوب دانست. به عبارت دیگر، سیس توانسته در همایش پرندگان به گونه ای توأمان برگزفتگی بیش متنی و هم حضوری بینامتنی را در کنار هم بچیند. هم از این رو انتساب بازنویسی یا بازآفرینی صرف بر این اثر جای بحث و چالش دارد.

نمونه ارتباطات بینامتنی صریح موارد زیر است:

**الف) فراخوانده شدن پرندگان از سوی هدهد برای یافتن پادشاه و رفتن به سوی کوه قاف:** در همایش پرندگان به این صورت بیان می شود که «پرندگانی از سراسر جهان گرد هم آمدند و هدهد رو به آن ها چنین سخن راند: پرندگان! چه ناگوار رخدادها که بر جهان ما می بارد!... می ترسم که نابود شویم! کاری باید بکنیم! من دنیایده ام! رازهای بسیار می دانم. به من گوش سپارید: پادشاهی را می شناسم که برای همه پرش های ما پاسخ دارد. باید برویم و او را بیابیم» (سیس، ۱۳۹۵). این فراخواندن در منطق الطیر در طی ابیات ۶۸۲ به بعد (عطار، ۱۳۸۸: ۱۰۶) بیان شده است. سیس ادامه می دهد: «این پادشاه واقعی است! او نزدیک نزدیک به ما و ما دور دور از او. نامش سیمرغ و در کوه قاف زندگی می کند» (همان) که بینامتنی این بخش ابیات زیر است که بعضی کلمات صریحاً به آن برمی گردد:

در پس کوهی که هست آن کوه قاف

هست ما را پادشاهی بی خلاف

او به ما نزدیک و ما زو دور دور

نام او سیمرغ سلطان طبور

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۰۷)

**ب) عذر آوردن پرندگان برای سر باززدن از سفر:** از میان ده پرنده ای که در منطق الطیر نزد هدهد عذر می آورند (بلبل، طوطی، طاووس، بط، کبک، همای، باز، بوتیمار، کوف و صعوه)،



سييس عذر شش پرنده يعني اردك، شاهين، جغد، بلبل، طوطی و طاووس را برای مخاطب بيان می کند و باقی را در تصویری که نمایانگر شمار زیادی پرندۀ دودل و ترسان است، نشان می دهد و از حجمی که منطق الطير اختصاص داده، می کاهد:

«اردك: شادمانی من در آب است! سرچشمۀ هر چیزی آب است. [هدهد در تصویر]: جایی که می رویم فراوان آب دارد» (سييس، ۱۳۹۵) که بینامتن آن در منطق الطير ایات زیر است:

گرچه در دل عالمی غم داشتم  
شستم از دل کاب همدم داشتم ...  
زنده از آب است دائم هر چه هست  
این چنین از آب نتوان شست دست

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۳)

جوابی که هدهد به اردك همایش پرندگان می دهد، با پاسخی که هدهد به بط منطق الطير می دهد متفاوت است:

هدهدش گفت ای به آبی خوش شده  
گردِ جانت آب چون آتش شده  
در میان آب خوش خوابت ببرد  
قطره ای آب آمد و آبت ببرد  
آب هست از بهر هر ناشسته روی  
گر تو بس ناشسته رویی آب جوی  
چند باشد همچو آبِ روشنت  
روی هر ناشسته رویی دیدنت؟

(همان: ۱۱۳ و ۱۱۴)

این تفاوت در پاسخ، حاکی از بیش متنیّت محتوایی است که سييس برای مخاطب خود در نظر گرفته تا پاسخی که از هدهد می شنود، قابل درک و پذیرش با منطق آنان باشد. با بررسی عذرهای پنج پرندۀ دیگر و پاسخ های هدهد به آنها، بین «عذر» پرندگان سييس و عطار ارتباط بینامتنی برقرار است اما سييس با توجه به مخاطبان خود، «پاسخ ها» را در ارتباط بیش متنی محتوایی تغییر می دهد و از بار عرفانی پاسخ های عطار می کاهد و برای باورپذیری از سوی مخاطب منطق پاسخ های هدهد را هم سنخ اندیشه مخاطب دگرگون می کند.

**ج) هفت وادی:** در شروع هر وادی در صفحه ای مجزا ضمن ذکر نام آن وادی برجسته ترین ویژگی های آن از منظر سييس برای مخاطب در زیر عنوان هر وادی آورده شده است؛ در واقع ارتباط بینامتنی ضمنی و برگرفتنی بیش متنی درباره محتوای وادی ها جاری است اما در کنار آن بعضی حکایات منطق الطير نیز به صورت صریح در لابه لای وادی ها گنجانده شده است. در وادی کاوش آمده: «پرندۀ و سواسی خاک را الك می کند. می گوید: برای آنکه راهم را بیابم، باید همه جا را جست و جو کنم. هدهد: هنگامی که احساس پوچی می کنی، قلبت را بگشای و بگذار باد در آن بوزد» (سييس، ۱۳۹۵). این حکایت مربوط به حکایت خاک بیز در منطق الطير (عطار، ۱۳۸۸:

۲۲۰) است. دربارهٔ وادی عشق نویسنده تشریح می‌کند: «وادی عشق - اینجا آتشِ فروزان عشق است و عشقِ سوزان آتش است. خرمنِ آتش عشق ... هم چنان آرام آرام می‌سوزد ...» (سیس، ۱۳۹۵)، این محتوا را از ابیات ۳۳۵۸ به بعد *منطق‌الطیر* (عطار، ۱۳۸۸: ۲۲۰-۲۲۱) می‌توان دریافت. سیس در وادی شناخت می‌نویسد: «در این وادی هر یک از ما راهی ناهمسان برمی‌گزینیم و از قانون‌های گوناگون سر می‌پیچیم» (سیس، ۱۳۹۵). به‌طور خلاصه این مطلب در این ابیات *منطق‌الطیر* حضور دارد:

هیچ کس نبود که او این جایگاه	مختلف گردد ز بسیاری راه
لاجرم چون مختلف افتاد سیر	هم‌روش هرگز نیفتد هیچ‌طیر...

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۲۷)

از طرفی یکی از حکایت‌های این وادی یعنی حکایتِ  
بود مردی، سنگ شد در کوه چین  
بر زمین چون اشک ریزد زارزار  
اشک می‌بارد ز چشمش بر زمین  
سنگ گردد اشکِ آن مرد آشکار...

(همان: ۲۲۸)

نیز در *همایش پرندگان* آورده شده است: «آیا قصهٔ پرنده‌ای که راهش را گم می‌کند، می‌دانی؟ پرنده‌ای که هیچ کس به جست‌وجوی او نرفت؟ او سنگ شد... و از چشمانش اشک می‌بارید. اشک‌هایی از سنگ‌ریزه‌ها که بر زمین روان بودند...» (سیس، ۱۳۹۵) که ارتباط بینامتنی در آن‌ها وجود دارد. در وادی وارستگی حکایتی از *منطق‌الطیر* دربارهٔ نقش‌ونگار کشیدن حکیم بی‌خرد روی تخته (عطار، ۱۳۸۸: ۲۳۳-۲۳۴) را می‌توان به نوعی در *همایش پرندگان* دید: «پرندهٔ پیشگو بر تختهٔ شنی همهٔ پیکر آسمان و گردون‌ها را به نقش می‌آورد. به ناگهان بادی می‌وزد و... همهٔ نقش‌ونگارهای او را برهم می‌زند و تلی از خاک می‌کند. هرچه دنیای ما استوار باشد... جز مستی شن و خاک چیزی نیست» (سیس، ۱۳۹۵). عطار عاملِ هیچ و پوچ شدنِ نقش و نگار را خودِ نگارنده بیان می‌کند و سیس باد را عامل برهم‌زنندهٔ نقش‌ونگارها معرفی می‌کند. در وادی یگانگی سیس می‌گوید: «همهٔ کسانی که در این وادی گام می‌گذارند از گریبان با یک ریسمان به هم بسته شده‌اند. اگرچه پُرشمار بینی، درواقع اندک‌اند... اگر چیزی باشد» (همان)، با این محتوا در *منطق‌الطیر* به این شکل برمی‌خوریم:

روی‌ها چون زین بیابان در کنند	جمله سر از یک گریبان بر کنند
گر بسی بینی عدد، گر اندکی	آن یکی باشد درین ره در یکی...

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۳۶)

وادی ششم یعنی شگفتی در همایش پرندگان به این شکل تصویر می شود: «وادی شگفتی - مکانی با دردی پایدار و سردرگمی رنج آور. می هراسی که بنگری... می هراسی نفس کشی... که مبادا تیغ های درد به سینه ات فرو رود» (سیس، ۱۳۹۵). در منطق الطیر نیز درباره وادی حیرت به این صورت شرح داده شده است:

بعد از این وادی حیرت آیدت  
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت  
کار دائم درد و حسرت آیدت  
هر دمی اینجا دریغی باشدت...

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۴۱)

بنابراین هم حضوری متن قبلی در متن جدید را می توان به طور صریح دید. در وادی آخر که سیس آن را مرگ نامیده است، می گوید: «وادی مرگ - در اینجا هیچ چیز نمی بینی. در اینجا هیچ چیز احساس نمی کنی. در اینجا هیچ چیز وجود ندارد. در این وادی همه چیز ساکن و آرام است... رازی بس نهفته دارد» (سیس، ۱۳۹۵). نویسنده از روح عرفانی متن قبلی کمی می کاهد تا آن را برای مخاطب قابل درک و پذیرش کند. منطق الطیر با این ابیات فقر و فنا را توضیح می دهد:

بعد ازین وادی فقر است و فنا  
کی بود اینجا سخن گفتن روا...

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۴۶)

**د) رسیدن به پیشگاه سیمرغ:** سیس در همایش پرندگان در این قسمت برای گنجاندن حقیقت عرفانی ارتباط خودشناسی و خداشناسی از جملات روان و کوتاه تکرار گونه و تصاویر متنوع بهره می گیرد تا عمق مطلب را برساند: «و آن ها سیمرغ پادشاه را دیدند و سیمرغ پادشاه همان سی مرغ بودند. سرانجام سی مرغ، یگانه و همدل در این جست و جو به پادشاه خویش رسیدند و آن ها دریافتند که خود، سیمرغ پادشاه هستند... و آن سیمرغ پادشاه هر یک از آن ها هستند... و همه آن ها» (سیس، ۱۳۹۵) که این مطالب را از ابیات ۴۲۶۱ به بعد منطق الطیر می توان دریافت:

چون نگه کردند آن سی مرغ زود  
بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود...

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۸-۲۵۹)

بینامتنیتی صریح و در عین حال ضمنی در این قسمت نیز مشاهده می شود.

بنابراین بعضی بخش ها در عین حال که بینامتنی محسوب می شوند، بیش متنی نیز در آن ها تعریف و لحاظ شده که همایش پرندگان را همچون منطق الطیر در سطح جهانی مطرح کرده است، طوری که نه از باب تقلید و بازنویسی صرف می توان بر آن خرده گرفت و تکراری خواند و نه تغییرات آن به حدی است که رد پای منطق الطیر از آن برداشته شود. چراکه همچون ژنت باور داشته که «آثار ادبی به منزله کلیاتی اصیل، یکتا و یگانه نبوده، بلکه تبیین ها (گزینش ها و

آمیزش‌ها)ی خاصی از یک نظام محصورند» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۴۱). این واکاوی، دیدگاه پساساختارگرایان را که منکر توانایی یک رویه نقادانه در بازآرایی دلالتی عناصر یک متن به‌طور کامل بودند، نقض می‌کند و تأیید می‌کند که «ساختارگرایان به توانایی نقادی در تعیین، توصیف، و از این‌رو تثبیت دلالت یک متن و دیگر متن باور دارند، حتی اگر آن دلالت متوجه رابطه‌ای بینامتنی میان یک متن و دیگر متن‌ها باشد» (همان). اما نمی‌توان معضلاتِ ترامنتیتِ ژنت را از جمله «معضل ایجاد نظامی با توجه به پیرامنتیت «درون» و «بیرون» متن؛ مسئله‌ی مناسبات میان ادبیات، دیگر هنرها و متن فرهنگی در کل؛ مسئله‌ی نیت مؤلف، تشکیل آن توسط خواننده، و نقش خواننده در فرآوری معنا» (همان: ۱۶۲ و ۱۶۳) را همان‌طور که در بررسی این پژوهش مشهود بود، نادیده گرفت. به‌نظر می‌رسد بهتر است که این رویکرد باز در خوانش و مطالعه‌ی ارتباط متون، پیشنهادی برای مطالعه‌ی شبکه‌ای ارتباط‌ها در پیوندی غایی ارائه کند. این ارتباط‌ها در صورت پیشینه‌مند بودن هر یک از این پنج نوع زیرشاخه‌ها می‌تواند در گستره‌ای باز و بی‌کران ادامه یابد؛ بی‌آنکه در کنار هم در نظامی ساختاری و به‌صورت یک کل یکپارچه واکاوی شوند و یا بدون اینکه گونه‌ای دور هرمنوتیکی در آن‌ها لحاظ شود. با این حال پیتر سیس با ابتکار خود در خلق اثری بین‌بازنویسی و بازآفرینی، پیوندی دائمی بین همایش پرنندگان و منطق‌الطیر، بین خود و عطار و درنهایت بین ادبیات کودک و نوجوان و ادبیات کلاسیک و مخاطبان آن‌ها برقرار ساخته و تعامل مداوم متون را تأیید و بر آن تأکید کرده است.

## ۵- نتیجه‌گیری

تحلیل روابط پنجگانه‌ی این دو اثر نشان می‌دهد که همایش پرنندگان اثر پیتر سیس براساس منابع و اسناد پیرامنتی اقتباس‌گونه‌ای از منطق‌الطیر عطار است. ارتباط سرمتمنی همایش پرنندگان با منطق‌الطیر، با بهره‌گیری از الگوی سفر قهرمان کمپیل حاکی از ژانر حماسی - تعلیمی با سایه‌روشن ابعاد عرفانی و خرده‌ژانر رساله‌الطیر است. واکاوی بیش‌متمنی همایش پرنندگان نسبت به منطق‌الطیر نشان داد علت اینکه در اسناد پیرامنتی بعضی این اثر را بازنویسی و بعضی آن را بازآفرینی می‌دانند، ناشی از کدام ابعاد است؛ بیش‌متمنی تقلیدی آن را به بازنویسی از کلان‌پیرنگ منطق‌الطیر رساند و دگرگونی موجب تغییر بخش‌هایی از جمله کاهش حجم و افزودن تصاویر خیال‌برانگیز و فروکاست بعد عرفانی شد. ارتباط بینامتنی در همایش پرنندگان اغلب به‌صورت صریح است؛ اما سیس سعی داشته عصاره و چکیده‌ی اصلی منطق‌الطیر را به مخاطب نوجوان بشناساند و از این منظر می‌توان با احتساب دریافت و خوانش خاص نوجوان، بینامتمنی را نیز در کل شاکله‌ی همایش

پرندگان متصور شد. از منظر پيرامتن‌ها هم در زبان فارسی و هم در زبان انگلیسی تعدادی متون از رسانه‌ها و سایت‌ها وجود دارد که این اثر را به منطق الطير پیوند می‌دهد. علت آن، پيرامتن‌های درونی است که سيس در آستانه‌های ابتدایی و انتهایی کتاب خود می‌گنجانند. در آخرین ارتباط یعنی فرامتنیت، می‌توان شرح و تأیید منطق الطير را از خوانش خود سيس دید که چگونه جریان این کتاب را برای خوانش و دریافت عمیق خواننده نوجوان با چاشنی تصاویر علمی-تخیلی و فانتزی به گونه‌ای خاص خود تداوم می‌دهد. بنابراین با کندوکاو ترامتنیت ژنتی ابعاد مختلفی از روابط متون که حتی در مرزهای جغرافیایی متفاوت و در گذر زمان‌های مختلف آفریده شده‌اند، قابل تطبیق و بررسی می‌شوند؛ با وجود بعضی معضلاتی که از منظر رویکردهای خواننده‌مدارانه و واکاوی نظام‌مند در این الگو می‌توان متصور شد.

## یادداشت‌ها

- 1-transtextuality
- 2-intertextuality
- 3-hyperatextuality
- 4-paratextuality
- 5-metatextuality
- 6-architextuality

۷- ناشر نسخه انگلیسی کتاب همایش پرندگان انتشارات پنگوئن (Penguin Books) است.

۸- ترجمه کتاب همایش پرندگان، شماره صفحه ندارد؛ به همین دلیل به این کتاب به صورت کلی ارجاع داده شده است.

## منابع

- آذر، اسماعیل. (۱۳۹۵). «تحلیلی بر نظریه‌های بینامتنیت ژنتی». پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. شماره ۳، پیاپی ۲۴. تابستان. صص ۱۱-۳۱.
- آرامش فرد، شیدا. (۱۳۹۴). «سیمرغ، کودکانه و فرنگی: نگاهی به شگردهای تصویرگری پيتر سيس در کتاب «مجمع پرندگان» اقتباسی از منطق الطير عطار نیشابوری برای نوجوانان». نقد کتاب کودک و نوجوان. سال ۲. شماره ۷-۸. پاییز و زمستان. صص ۱۱۷-۱۳۴.
- آلن، گراهام. (۱۳۸۵). بینامتنیت. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- باقری، نرگس. (۱۳۹۳). «بینامتنیت در فراداستان نوجوان قلب زیبای بابور نوشته جمشید خانیان»، مطالعات ادبیات کودک شیراز. سال ۵. شماره ۲. پیاپی ۱۰. پاییز و زمستان. صص ۱-۲۴.
- بالو، فرزاد و پریسا نصیری و نرگس علی بیگی. (۱۳۹۵). «تحلیل نظریه ترامتنیت ژرار ژنت با تکیه بر پاره‌ای از داستان‌های کلیده و دمنه، مرزبان‌نامه، مثنوی مولانا، و منطق الطير عطار». دومین دوره همایش متن‌پژوهی ادبی (نگاهی تازه به کلیده و دمنه و مرزبان‌نامه). تهران. سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران. صص ۲-۲۶.

- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۸). «شهود زیبایی و عشق الهی». فرهنگ. شماره ۴ و ۵. صص ۱۳۹-۱۸۷.
- پوریزدان پناه کرمانی، آرزو و زینب شیخ حسینی. (۱۳۹۸). «تحلیل روابط بیش متنی رمان کاخ ازدها با میراث متن کهن». زبان و ادب فارسی. شماره ۲۴۰. پاییز و زمستان. صص ۶۷-۸۹.
- پیرانی، منصور. (۱۳۹۷). «بوستان سعدی و ترامتیت ژنت: پژوهشی در بوستان سعدی با رویکرد ترامتیت ژنت، از منظر ادبیات تطبیقی». متن پژوهی ادبی. سال ۲۲. شماره ۷۸. زمستان. صص ۱۴۹-۱۷۱.
- جلالی، مریم. (۱۳۹۴). «مبانی نقد بینامتنیت در ادبیات تطبیقی کودک و نوجوان». جستارهای ادبی. سال ۴۷. شماره ۲. تابستان. صص ۱۴۱-۱۶۶.
- حسام پور، سعید و سمانه اسدی و زهرا پیرصوفی املشی. (۱۳۹۵). «درنگی بر پیوندهای بینامتنی در داستان در باغ بزرگ باران می بارید نوشته احمدرضا احمدی». مطالعات ادبیات کودک شیراز. شماره ۱۰. پیاپی ۱۳. بهار و تابستان. صص ۲۵-۴۸.
- حسن زاده، المیرا. (۱۳۹۲). «بررسی انتقادی کتاب‌های داستانی اقتباس شده از آثار منظوم عطار برای کودکان و نوجوانان پس از انقلاب اسلامی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه فردوسی مشهد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- دادور، ایلمیرا و ابراهیم سلیمی کوچی و نیکو قاسمی اصفهانی. (۱۳۹۷). «بررسی بینامتنی مفهوم سیمرخ در مجمع مرغان ژان کلود کریبر». پژوهش ادبیات معاصر جهان. دوره ۳. شماره ۲. پاییز و زمستان. صص ۳۵۵-۳۷۰.
- دهقان، علی و دادرس محمدی. (۱۳۹۱). «تحولات اسطوره سیمرخ در گذر از حماسه به عرفان». ادب و عرفان. دوره ۳. شماره ۱۰. بهار. صص ۵۱-۶۶.
- زمانی، فاطمه. (۱۳۹۷). «تحلیل روابط فرامتنی و بیش متنی رمان راز کوه پرند با شاهنامه». مطالعات ادبیات کودک شیراز. سال ۹. شماره ۲ (پیاپی ۱۸). پاییز و زمستان. صص ۷۷-۹۸.
- سنجری، جمیله. (۱۳۸۴). «نقد و بررسی آثار بازنویسی از شاهنامه، کلیله و دمنه، مرزبان‌نامه، منطق الطیر، مثنوی و گلستان برای کودکان و نوجوانان». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد واحد کرج. سپس، پیتز. (۱۳۹۵). همایش پرندگان. ترجمه زهره قائینی. تهران: مؤسسه تاریخ ادبیات کودکان.
- شفیعی، سمیرا. (۱۳۹۷). «بررسی و تحلیل نظام روایی رساله الطیرهای فارسی و عربی». رساله دکتری. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه تربیت مدرس.
- صافیان، محمدجواد و مهدی غیاثوند. (۱۳۹۰). «هرمونوتیک گادامری و تأویل بینامتنی». ذهن، شماره ۴۸. زمستان. صص ۵۱-۷۸.
- صمدی، کلثوم. (۱۳۹۰). «سیر تطور و تحول رساله الطیرها». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه تربیت مدرس.
- عارفی، اکرم و مریم شعبان زاده. (۱۳۹۳). «دگرگونی درون‌مایه قصه‌های عرفانی در بازنویسی‌های آذر یزدی». کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی. سال ۱۵. شماره ۲۸. بهار و تابستان. صص ۹-۳۸.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸). *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن. غفوری، عفت سادات و غلامرضا پیروز و سیاوش حق جو و سهیلا هاشمی. (۱۳۹۵). «نقش عنصر گفت‌و-گو در رابطه مرید و مراد بر مبنای نظریه سازنده‌گرایی در منطق الطیر عطار». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال ۱۲. شماره ۴۵. زمستان. صص ۱۵۵-۱۸۷.

غلامپور آهنگر کلایی، لیلا و محمود طاووسی و شهین اوجاق عزیزاده. (۱۳۹۸الف). «تحلیل پارادوکس در *منطق الطیر* عطار و روان‌شناسی یونگ». *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز*. سال ۷۲. شماره ۲۴۰. پاییز و زمستان. صص ۱۹۳-۲۱۳.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ب). «سیر تحول مفهومی واژه «خود» در *منطق الطیر* (براساس فرایند فردیت)». *شعر پژوهی*. سال ۱۱. شماره ۴ (پیاپی ۴۲). زمستان. صص ۱۶۵-۱۸۴.

فرزین، فاطمه و محمود طاووسی و مریم جلالی. (۱۳۹۷). «شیوه‌های مناسب‌سازی داستان‌های تخیلی *شاهنامه* برای کودکان». *زبان و ادبیات فارسی*، دوره ۱۴. شماره ۱۵. پاییز. صص ۶۵-۸۸. کفاش‌زاده، لیلا. (۱۳۹۸). «همایش پرندگان، بیانیه‌ای برای شناخت خویشتن». *سایت کتابک*. ۱۳۹۹/۵/۱۲. <https://ketabak.org/jg0p9>

کمپیل، جوزف. (۱۳۸۵). *تهرمان هزار چهره*. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: گل آفتاب. گلی‌زاده، پروین و نسرین گبانجی. (۱۳۹۸). «واکاوی مقایسه‌ای کهن‌الگوی پیر دانا در سه منظومه *منطق الطیر*، مصیبت‌نامه و الهی‌نامه». *شعر پژوهی*. سال ۱۱. شماره ۳ (پیاپی ۴۱). پاییز. صص ۱۰۵-۱۲۸.

محمدی فشارکی، محسن و فضل‌الله خدادادی. (۱۳۹۲). «مقایسه ساختار داستان در دو اثر عطار با تکیه بر دو الگوی جدید ساختارگرایی داستان‌نویسی». *جستارهای زبانی*، دوره ۴. شماره ۳. پیاپی ۱۵. پاییز. صص ۱۷۹-۲۰۲.

مرادپور، ندا. (۱۳۹۱). «بررسی بازنویسی و بازآفرینی در ادبیات کودک با نگاهی به بازنویسی آثار عطار». *کتاب مهر*. شماره ۸. زمستان و بهار. صص ۴۴-۵۷.

نامورمطلق، بهمن. (۱۳۸۶). «ترامنتیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها». *پژوهشنامه علوم انسانی*. شماره ۵۶. صص ۸۳-۹۸.

نجفی بهزادی، سجاد و معصومه مهری قهفرخی و زیبا علیخانی. (۱۳۹۸). «نقد و بررسی برخی از حکایت‌های بازنویسی‌شده عطار برای نوجوانان». *نقد پارسی*. سال ۲. شماره ۲. بهار. صص ۳۳-۵۴. نوراللهی، سعیده. (۱۳۹۸). «رابطه متن و تصویر در کتاب *همایش پرندگان* اثر پیتیر سیس». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه هنر تهران. دانشکده هنرهای تجسمی.

ویلکی، کریستین. (۱۳۸۱). «وابستگی متون: تعامل متون: روابط «بینامتنی» در ادبیات کودک و نوجوان». *پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان*. ترجمه طاهره آدینه‌پور. شماره ۲۸. صص ۴-۱۱.

همت‌جو، الناز. (۱۳۹۱). «مقایسه الگوی سفر حماسی و عرفانی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه ارومیه.

- Aveling, Harry. (2017). "A Pot of Ancient Mystries: An Australian Version of Attar's the conference of the Birds". *Asiatic*. Vol 11. No 20. December. pp 79-91.
- Dadvar, Ilmira and Ebrahim Salimikouchi and Nikou Ghassemi Esfahani. (2019). " An Intertextual Study of the Notion of "Simorgh" in The Conference of the Birds by Jean-Claude Carrière". *Research in Contemporary World Literature*. Vol 23. No 2. autumn -Winter. pp 14-16.
- Genette, Gerard. (1997). *Paratexts Thresholds of Interpretion*. translated by Jane E. Lewin. forezord by Richard Machsey. Cambrodge university press
- Genette, Gerard (1982). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil
- Manouchehri, Abbas and Gitti Pour Zaki. (2012). " An Analysis of Dialogism in Mikhail Bakhtin's Thought: Convergence of Philosophy and Methodology". *International Journal of Political Science*. Vol 2. No 2. Summer & Fall. pp 1-10.
- Mirenayat, Sayyed Ali and Elaheh Soofastaei. (2015). " Gerard Genette and the Categorization of Textual Transcendence". *Mediterranean Journal of Social Sciences MCSER*. Vol 6. No 5. September. pp 533-537.
- Nikolajeva, Maria. (2008). "Comparative Children's Literature: What is There to Compare". *Explorations into Children's Literature*. Vol.18. No.1. June. Pp.30-40.

## References

- Allen, G. (2007). *Intertextuality* (P.Yazdanjoo, Trans.). Markaz.
- Arameshfard, Sh. (2016). Simorgh, childish and western: A look at Peter Sis' illustrations in *The Conference of the Birds: An adaptation of Attar Neishaburi's Mantiq-ut-Tayr* for teenagers. *Children and Young Adults Quarterly Book Review*, 2 (7-8), 117-134.
- Arefi, A., & Shabanzadeh, M. (2015). Changing the mystical themes of Azar Yazdi's stories. *Journal of Research in Persian Language and Literature*, 15 (28), 9-38.
- Attar Neishaburi, F. M. (2010). *Mantiq-ut-Tayr* [Conference of the birds] (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Sokhan Publications.
- Aveling, H. (2017). A pot of ancient mysteries: An Australian version of Attar's *The Conference of the birds*. *Asiatic*, 11 (20), 79-91.
- Azar, I. (2017). An analysis of Genett's intertextuality theories. *Literary Criticism and Stylistics Research*, 3(24), 11-31.
- Bagheri, N. (2015). Intertextuality in the meta-story of *The Beautiful Heart of Babur* by Jamshid Khaanian. *Journal of Children's Literature Studies*, 5 (2/10) 1-24.
- Baloo, F., Nasiri, P., & Ali Beigi. N. (2017). Analysis of Gerard Genett's theory of transtextuality based on some stories of *Kelileh and Demneh, Marzban-nama*, Rumi's *Masnavi*, and Attar's *Mantiq-ut-Tayr*. *The Second Conference on Literary Textual Studies (A New Look at Kelileh, Demneh and Marzban-nama)* (pp. 2-26). National Library and Archive of the Islamic Republic of Iran.
- Campbell, J. (2007). *The hero with a thousand faces* (Sh. Khosropanah, Trans.). Gole Aftab.
- Dadvar, I., Salimi Kouchi, E., & Ghassemi Esfahani, N. (2019). An intertextual study of the notion of "Simorgh" in *The Conference of the Birds* by Jean-Claude Carrière. *Research in Contemporary World Literature*, 3 (2), 355-370.
- Dehghan, A., & Mohammadi, D. (2012). The upheavals of phoenix mythology in transition from epic to mysticism (based on Firdausi's *Shahnameh* and Attar's *Mantiq-ut-Tayr*). *Erfaniyat dar Adab Farsi (Mysticism in Persian Literature)*, 3 (10), 51-66.
- Farzin, F., Tavousi, M., & Jalali, M. (2019). Ways to adapt *Shahnameh* fiction stories for children. *Persian Language and Literature*, 14 (15), 65-88.
- Genette, G. (1982). *Palimpsestes: La littérature au second degré* [Literature in the second degree]. Seuil.
- Genette, G. (1997). *Paratexts: Thresholds of interpretation* (J. E. Lewin, Trans.). Cambridge University Press.
- Ghafouri, E., Pirooz, Gh., Haghjoo, S., & Hashemi, S. (2017). The role of dialogue in the relationship between master and devotee in *Mantiq-ut-Tayr*: Based on theory of constructivism. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 12 (45), 155-187.



- Gholampour Ahangar Kolaei, L., Tavousi, M., & Ojagh Alizadeh, Sh. (2020a). Analysis of paradoxes in Attar's *Mantiq-ut-Tayr* and Jung's psychology. *Journal of Persian Language & Literature (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz)*, 72(240), 193-213.
- Gholampour Ahangar Kolaei, L., Tavousi, M., & Ojagh Alizadeh, Sh. (2020b). The conceptual evolution of the "self" (khod) in *Mantiq-ut-Tayr*. *Journal of Poetry Studies (Boostan Adab)*, 11(4), 165-184.
- Golizadeh, P., & Gobanji, N. (2020). An archetype comparative analysis of sage on Attar's *Mantiq-ut-Tayr*, *Musibat-nama* and *Ilahi-nama* (expressing the confrontation of sage with the concept of perfect man in mysticism and philosophy). *Journal of Poetry Studies (Boostan Adab)*, 11(3/41), 105-128.
- Hassanzadeh, E. (2014). *A critical analysis of fiction books adapted from Attar's poems for children and adolescents after the Islamic revolution* [Master's Thesis]. Mashhad Ferdowsi University.
- Hemmatjoo, E. (2013). *Comparison of epic and mystical journey's pattern* [Master's Thesis]. Urmia University.
- Hesampour, S., & Asadi, S., & Pirsoofi Amlishi, Z. (2017). Reflection on intertextual links in the story *It is Raining in the Big Garden* by Ahmad Reza Ahmadi. *Journal of Children's Literature Studies*, 7(1), 25-48.
- Jalali, M. (2016). Applied principles of criticism in comparative children's literature. *Literary Studies*, 47(2), 141-166.
- Kaffashzadeh, L. (2020, August 2). *Birds' conference: An announcement for self-recognition*. Ketabak Site. <https://ketabak.org/jg0p9>.
- Manouchehri, A., & Pour Zaki, G. (2012). An analysis of dialogism in Mikhail Bakhtin's thought: Convergence of philosophy and methodology. *International Journal of Political Science*, 2 (2), 1-10.
- Mirenayat, S. A., & Soofastaei, E. (2015). Gerard Genette and the categorization of textual transcendence. *Mediterranean Journal of Social Sciences (MCSEER)*, 6(5), 533-537.
- Mohammadi Fesharaki, M., & Khodadadi, F. (2014). The comparison of structure of story in Attar's two works: According to two new patterns of narrative structuralism. *Language Related Research*, 4 (3/15), 179-202.
- Moradpour, N. (2013). The study of rewriting and recreating in children's literature with a look at the rewriting of Attar's works. *Book of Mehr*, (8) 44-57.
- Najafi Behzadi, S., Mehri Ghahfarokhi, M., & Alikhani, Z. (2020). Review of some reverend narratives of Attar for teens. *Ghand Parsi (Journal of Persian Language and Literature)*, 2 (2), 33-54.
- Namvar Motlagh, B. (2008). Transtextuality: Study of a text's relationship with other texts. *Journal of the Humanities*, (56) 83-98.
- Nikolajeva, M. (2008). Comparative children's literature: What is there to compare. *Explorations into Children's Literature*, 18 (1) 30-40.
- Noorullahi, S. (2020). *The relationship between text and image in The Conference of the Birds by Peter Sis* [Master's Thesis]. Tehran University of Art.
- Pirani, M. (2019). *Bouston of Sa'di and transtextuality of Genette: A research on Sa'di's Bouston with Genette's approach of transtextuality from the perspective of comparative literature*. *Literary Text Research*, 22 (78), 149-171.
- Pournamdarian, T. (1990). Intuition of beauty and divine love. *Culture*, (4 & 5) 139-187.
- Pooryazdanpanah Kermani, A., & Sheikh Hosseini, Z. (2020). Analysis of hypertextual relationships of the novel *Dragon Palace* with the old text legacy. *Journal of Persian Language & Literature (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz)*, 72(240), 67-89.
- Safian, M. J., & Ghiasvand, M. (2012). Gadamerian hermeneutics and intertextual interpretation. *Mind*, 12 (48), 51-78.
- Samadi, K. (2012). *The trend of evolution of Birds' Treatise* [Master's Thesis]. Tarbiat Modares University.

- Sanjari, J. (2006). *Critique and review of rewritten works from Shahnameh, Kelileh and Demneh, Marzban-nama, Mantiq-ut-Tayr, Masnavi and Golestan for children and adolescents* [Master's Thesis]. Karaj Islamic Azad University.
- Shafiee, S. (2019). *Study and analysis of the narrative structure of Persian and Arabic Birds' Treatise* [PhD Dissertation]. Tarbiat Modares University.
- Sis, P. (2017). *The conference of the birds* (Z. Ghaini, Trans.). Research Institute of Children's Literature.
- Wilki, Ch. (2003). Text dependence: Text interaction: Intertextual relationships in children and adolescent literature (T. Adinehpour, Trans.). *Journal of Children and Adolescent Literature*, (28) 4-11.
- Zamani, F. (2019). Metatextual and hypertextual analysis of the novel *Mystery of the Bird Mountain and Shahnameh*. *Iranian Children's Literature Studies*, 9 (2/18), 77-98.

## Analysis of Transtextual relation between *The Conference of the Birds* by Peter Sis and Attar's *Mantiq al-Tair*<sup>1</sup>

Sarah Zabihi<sup>2</sup>  
Ahmad Razi<sup>3</sup>

Received: 2020/08/26  
Accepted: 2020/12/27

### Extended Abstract

Attar's *Mantiq al-Tair*, a classical Persian literature heritage, has transcended the local geography and has been considered at worldwide level. One of the fiction books published under the influence of Attar's *Mantiq al-Tair* is *The Conference of the Birds* by Peter Sis, the Czech writer, illustrator, and filmmaker. The book was recreated and illustrated by Sis for children, adolescents, and adults in 2011 and after it he won Hans Christian Andersen Award or the biennial Little Nobel Prize—the most prestigious literary and artistic award in the field of children's literature. Zohreh Ghaeini, a writer and researcher of children's literature, translated this book into Persian in 2016. Next year, she was selected as one of the nominees for the sixth period of receiving Golden and Silver Flying Turtle Award for adolescents at domestic festivals. Adopting descriptive-analytic method, intertextuality approach, and specifically Gérard Genett's theory of transtextuality with a critical look, this article attempts to describe and analyze the transtextual relationship between *The Conference of the Birds* and Attar's *Mantiq al-Tair*.

Intertextuality has long engaged researchers with the premise that texts interact with each other. Intertextual method has roots in the works of Russian critic, Mikhail Bakhtin. All the theorists have presented their own view of dialogism. Among others, Genette proposed and completed his model of "transtextuality" in the twentieth century based on Bakhtin's dialogism principles. His theory of transtextuality includes five types of relations including "intertextuality", "hypertextuality", "paratextuality", "metatextuality", and "architextuality". In the following, these relations are described and analyzed in *The Conference of the Birds*.

Paratextuality includes intra-textual and extra-textual paratexts that are the gateways to enter or exit the text. It is considered an influential element that affects the audience mind and perception. Examples of intra-paratexts are title, second title, book size, cover design, and the like. Extra-paratexts can be divided into two categories of paratexts created by the author and publisher to attract the audience,

---

1. DOI: 10.22051/jml.2021.32838.2092

2. PhD student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, University of Guilan, Guilan, Iran (Corresponding author), [sarah\\_zabihi@phd.guilan.ac.ir](mailto:sarah_zabihi@phd.guilan.ac.ir)

3. Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, University of Guilan, Guilan, Iran, [razi@guilan.ac.ir](mailto:razi@guilan.ac.ir)

and paratexts created by other people, including critics or reporters and other authors to promote or critique the text. *The Conference of the Birds* by Peter Sis is an adaptation of Attar's *Mantiq al-Tair* based on paratextual sources and documents. The author's explanations concerning the book's connection to Attar's and his announcement of copyright permission granted to Research Institute of Children's and Adolescents' Literature are examples of intra-paratexts. Extra-paratexts can also be seen on Persian and English sites and some media.

Intertextuality is the interconnection and relationship between two texts, which includes explicit (verbal), non-explicit, and implicit relations. Implicitly, the essence of *Mantiq al-Tair* is reflected in the main and general plot of *The Conference of the Birds* by Sis. From the beginning, through paratexts and references to Attar's metamorphosis to Hudhud, Sis acknowledges that this work is a rewriting of *Mantiq al-Tair* and with these references he avoids using quotes in the text. Examples of intertextuality are the birds being called by Hudhud to seek the king and set out on a journey to Mount Qaf; the birds bringing pretexts for not going on the trip; the seven valleys (Haft Wadi); and reaching Simorgh.

Metatextuality is the explicit or implicit critical commentary of one text on another. In *The Conference of the Birds*, which is itself an adaptation of *Mantiq al-Tair*, the effects of conforming to *Mantiq al-Tair*'s atmosphere in the general formation of the new work cannot be neglected. During the transfer, *Mantiq al-Tair*'s atmosphere, which is mystical-didactic, has been reduced to a moral-didactic one in *The Conference of the Birds*; a kind of description and confirmation that the author has adopted in recreating that great classic work taking into account the target audience and the circumstances. Thus, metatextual relations between *The Conference of the Birds* and *Mantiq al-Tair* are formed based on the main story.

Architextuality is the relationship between a work and the generic category to which it belongs. The genre of *Mantiq al-Tair* and *The Conference of the Birds* can be viewed from two perspectives: one is the genre of mystical epic, and the other is the sub-genre of Risalat al-Tair, a branch of didactic genre. The epic genre has indeed been transferred to *The Conference of the Birds* and has turned it to a didactic epic; however, the format of the new work has changed from a poetic story to a prose one. This part is one of the aspects that Genette's transtextuality considers it to be weak in terms of architextual relationship.

Hypertextuality is a relationship based on the adaptation of text B from text A; which is divided into two types of transformation or imitation. From imitation view, the plot and structure of the work can be considered an imitation of the original plot and style of Attar's *Mantiq al-Tair*. This imitative plot, which forms the plot of *Mantiq al-Tair*, has been rewritten for children and adolescent audience. Reducing the volume, adding imaginative illustrations, and reducing the mystical dimension could be considered as instances of transformation.

Accordingly, by exploring Genette's transtextuality, different dimensions of textual relationships can be examined which have even been created at various geographical boundaries and over different times; though some criticisms are leveled against this model by reader-oriented and systematic analysis approaches.

**Keywords:** Mystical-didactic epic, Transtextuality, Rewriting texts, Recreating, Genette



## ملاحظات در ضبط برخی واژه‌ها و عبارات‌های تذکرة الاولیاء<sup>۱</sup>

مقاله علمی - پژوهشی

سیدمهدی طباطبائی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۰۹

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۸/۱۹

### چکیده

تذکرة الاولیاء از مهم‌ترین متون عرفانی فارسی است که از زمان تألیف مورد توجه همگان قرار گرفته و از منظر ادبی هم جایگاه شامخی داشته است. در سده اخیر و حدود آن، دو تصحیح مهم از این اثر به همت نیکلسون در بین سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷م و شفیع کدکنی در سال ۱۳۹۸ انجام گرفته است که از اهمیت این کتاب در حوزه‌های پژوهشی ادبیات معاصر حکایت دارد. در این پژوهش که به شیوة توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام می‌گیرد، این دو تصحیح مهم از تذکرة الاولیاء بررسی، و پیشنهادهایی برای ضبط درست برخی واژه‌ها و عبارات‌های آن ارائه خواهد شد. ضرورت پژوهش بایستگی پرداختن به عطار و آثار او در ادب فارسی و همچنین اهمیت نقد و بررسی تصحیح‌های انجام گرفته از آن‌هاست. وفادار نبودن به نسخه‌های اساس و به تبع آن، اسقاط و افزودن حروف و واژه‌ها برای به‌دست‌دادن مفهومی دلخواه از متن، کم‌دقتی

---

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2020.32422.2035

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ M\_Tabatabaei@sbu.ac.ir

کاتبان در کتابت نسخه‌ها و همچنین کم‌سوادی آن‌ها، کم‌توجهی به تطبیق بخش‌هایی از تذکرة‌الاولیاء با سایر متون عرفانی، کم‌اعتنایی به اصلاحاتی که در نسخه‌های خطی به دست خود کاتب یا فرد دیگری انجام گرفته، در نظر نگرفتن نسخه‌بدل‌هایی که گاه در حاشیه نسخه‌ها دیده می‌شود، کم‌دقتی مصححان در ضبط شکل نگارشی کلمات و بی‌توجهی به مفهوم کلی عبارات، نزدیک بودن شکل کتابت برخی از حروف الفبای فارسی و نیز نوع کتابت آن‌ها به دست کاتبان، و در نهایت، گذر زمان و آسیب‌هایی که به نسخه‌های خطی وارد می‌شود، از مهم‌ترین مسائلی است که مشکلاتی را در ضبط و گزارش درست تذکرة‌الاولیاء به وجود آورده است.

### واژه‌های کلیدی: عطار نیشابوری، تذکرة‌الاولیاء، تصحیح‌های تذکرة‌الاولیاء

#### ۱- مقدمه

تذکره‌های عرفانی از ارزشمندترین گنجینه‌هایی هستند که عصاره‌هایی ناب از زندگی بزرگان طریقت را در خود جای داده‌اند. در میان این آثار، تذکرة‌الاولیاء عطار جایگاهی خاص دارد زیرا از نخستین آثاری است که در این موضوع به زبان فارسی نگاشته شده است و مؤلف آن نیز از شاخص‌ترین شاعران و نویسندگان قرن ششم و هفتم هجری به‌شمار می‌رود. افزون بر محتوای عرفانی تذکرة‌الاولیاء، نثر کتاب هم به گونه‌ای است که توجه پژوهشگران را به خود جلب کرده است.

قزوینی در مقدمه‌ای که بر تصحیح نیکلسون نوشته است (نیکلسون، ۱۳۲۲: بیج)، این کتاب را از حیث بیان مقامات عارفین و مناقب صوفیه و مکارم اخلاق مشایخ طریقت عظیم‌النظیر و از حیث انشاء و اسلوب عبارت ساده و شیرین شمرده است. صفا (۱۳۷۸: ۲/۱۰۲۲) نیز این کتاب را پس از کشف‌المحجوب جلابی و ترجمه طبقات‌الصوفیه، سومین اثری می‌داند که در ذکر مقامات صوفیه به زبان فارسی در دسترس است.

در سده اخیر و حدود آن، دو تصحیح مهم از این کتاب انجام گرفته است که نخستین آن‌ها را نیکلسون در بین سال‌های ۱۳۲۲ق (جلد اول) تا ۱۳۲۵ق (جلد دوم) انجام داد و کوشش دیگر، تصحیح شفیع‌ی کدکنی است که پس از چهل سال مشغله ذهنی مصحح (مقدمه، سی) در سال ۱۳۹۸ منتشر شده است.

از بزرگ‌ترین مشکلات تصحیح تذکرة‌الاولیاء، دو تحریر جداگانه‌ای است که از آن انجام گرفته است؛ تحریر نخست را عطار در شرح احوال ۷۲ تن از بزرگان تصوف و عرفان نوشته است

که دست‌نویس‌های کهن *تذکره‌الاولیاء* همین ۷۲ باب را شامل می‌شود. پس از آن و در تحریری دیگر، فصل‌هایی با عنوان «ذکر متأخران از مشایخ کبار» بر این کتاب افزوده شده است که حالات و سخنان ۲۵ تن از عرفای قرون چهارم و پنجم را دربردارد.

برخی از پژوهشگران تألیف تحریر دوم را از عطار نمی‌دانند و معتقدند این قسمت پس از قرن دهم به تذکره افزوده شده است. برخی دیگر نیز بر این باورند که عطار پس از مدتی به این نتیجه رسید که جای افراد دیگری در این کتاب خالی است و دوباره به نگارش احوال آن‌ها پرداخت. همین مسئله موجب شده است نسخه‌های مختلفی از تذکره با کتاب‌های گوناگون موجود باشد که کار تصحیح را از انسجام دور می‌کند. از طرف دیگر، دیرین‌ترین نسخه‌های موجود از آن، از صحت و اصالت به دورند و نمی‌توان تصحیح آن را بر اساس اقدم نسخ انجام داد.

شفیعی کدکنی (۱۳۹۸: سی و یک) اذعان داشته که کار تصحیح را به روش مولکولی انجام داده است، چراکه هر جمله آن حاصل اندیشه و ذهن یکی از بزرگان زهد و تصوف است و هر کدام از این جمله‌ها خود جهانی است ویژه خویش.

افزون بر این دو تصحیح مهم، چاپ‌های دیگری هم از این کتاب براساس تصحیح نیکلسون انجام گرفته است که از برجسته‌ترین آن‌ها می‌توان به چاپ قزوینی (بی‌تا) و چاپ استعلامی (۱۳۴۶) اشاره کرد. شفیعی کدکنی (۱۳۹۸: نود) معتقد است شاید این چاپ‌ها «کم‌غلط‌تر» از کار نیکلسون باشد، اما ممکن است در آن‌ها اصالت و مبانی علمی تصحیح انتقادی متون رعایت نشده باشد. از منظر او، عمده‌ترین کاری که مصححان آن چاپ‌ها انجام داده‌اند این است که مواردی را برای فهم عامه مردم آسان‌تر و قابل‌فهم‌تر کرده‌اند که ربطی به تصحیح انتقادی ندارد.

با وجود اینکه استادان و بزرگان این حوزه به تصحیح یا چاپ این اثر دست یازیده‌اند، به نظر می‌رسد هنوز هم مشکلاتی در ضبط درست برخی عبارات و همچنین مفهومی که از آن‌ها به دست داده‌اند، وجود دارد که این پژوهش برای پاسخ‌گویی به این گونه موارد انجام گرفته است.

منابعی که در انجام این پژوهش از آن‌ها بهره گرفته شده است، در درجه نخست، نسخه‌های خطی کهن *تذکره‌الاولیاء* است که در تصحیح شفیعی کدکنی با علائم اختصاری زیر معرفی شده‌اند:

نام نسخه	علامت اختصاری
نافذپاشا	A
حضرت خالد	B
قلیچ‌علی‌پاشا	C
قسطنونی	D
موزه قونیه	E



شفیعی کدکنی در بخش دوم تذکرة‌الاولیاء نسخه ایاصوفیا را نسخه اساس قرار داده است و نسخه برلین ۵۸۱ و نسخه شهید علی پاشا را نسخه بدل (همان، یک صد و پنجاه و پنج). اگرچه این نسخه‌ها از معتبرترین نسخه‌های تذکرة‌الاولیاء به‌شمار می‌روند، مشاهده می‌شود که پاره‌ای از اشتباهات بر اثر کتابتِ نادرست کاتبان یا بدخوانی مصححان در متن‌های مصحح آمده است. نکته دیگر، دشواری برقراری ارتباط با زبان عرفان است که موجب می‌شود مصححان - که متوجه مفهوم کتابتِ ضبط شده در نسخه‌های کهن نشده‌اند - پیشنهاد اصلاح متن را ارائه کنند. روند انجام پژوهش بدین ترتیب است که ابتدا شکل عبارات‌های مورد نظر در دو تصحیح نیکلسون (۱۳۲۲-۱۳۲۵ق) و شفیعی کدکنی (۱۳۹۸)، همچنین چاپ منسوب به قزوینی (۱۳۴۵) و استعلامی (۱۳۴۶)<sup>۱</sup> ذکر می‌شود، پس از آن، شکل پیشنهادی نگارنده برای ضبط درست و دریافت مفهوم بهتر از آن‌ها ارائه می‌گردد.

## ۲- پیشینه پژوهش

انتشار تذکرة‌الاولیاء از سال ۱۲۸۳ق در شهرهای مختلف هندوستان شروع شد تا اینکه نیکلسون در بین سال‌های ۱۳۲۲ق/۱۹۰۵م تا ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م آن را تصحیح و در لیدن منتشر کرد. پس از تصحیح استعلامی که در بین سال‌های ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۵ انجام گرفت، چاپ‌های متعددی (بر مبنای تصحیح نیکلسون) از این کتاب در ایران انجام گرفت تا اینکه شفیعی کدکنی در سال ۱۳۹۸ تصحیح تازه‌ای از آن را منتشر کرد که به اعتقاد پژوهشگران، معتبرترین تصحیح انجام گرفته از تذکرة‌الاولیاء است. به دلیل تازه بودن انتشار این تصحیح، درباره نقد و شرح آن پیشینه مکتوبی به دست نیامد. اغلب پژوهش‌های انجام گرفته درباره تذکرة‌الاولیاء هم پیرامون مسائل محتوایی آن است و درخصوص واژگان و ترکیبات آن فقط به مقاله «درباره دو تصحیف در تذکرة‌الاولیاء» (منصوری، ۱۳۸۹) برمی‌خوریم.

## ۳- مبانی نظری و روش پژوهش

تصحیح شفیعی کدکنی از تذکرة‌الاولیاء، به دلیل جایگاه شامخ مصحح در زمینه مطالعات عرفانی معاصر، مجال انجام گرفتن پژوهش‌های دیگر را روی این اثر فراهم آورد.

---

۱. اگرچه چاپ منسوب به قزوینی و چاپ استعلامی را نمی‌توان در جایگاه دو تصحیح انجام گرفته قرار داد، برای سنجش تمام جنبه‌های عبارات‌های مورد نظر، در این پژوهش به شکل ضبط و توضیحات آن‌ها هم استناد شد.

«در تصحیح متن های فارسی و عربی، عمدتاً چهار شیوه به رسمیت شناخته شده است: ۱. تصحیح بر مبنای نسخه اساس، ۲. تصحیح التقاطی، ۳. تصحیح به شیوه بینابین، و ۴. تصحیح قیاسی» (جهانبخش، ۱۳۹۰: ۲۹).

شیوه ای که شفیعی کدکنی آن را به کار بست، تصحیح بر مبنای نسخه اساس است. در تصحیح بخش نخست، چون هیچ نسخه ای به تنهایی این قابلیت را ندارد که اساس طبع انتقادی قرار گیرد، از پنج نسخه بسیار اصیل و کهن (نافذپاشا، قسطنونی، قلیچ علی پاشا، حضرت خالد، و موزه قونیه) با عنوان «نسخه های اساس» استفاده شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: یک صد و یازده) و در تصحیح بخش دوم کتاب، نسخه ایاصوفیا اساس قرار گرفته (همان: نود و پنج) و از نسخه های برلین ۵۸۱ و شهید علی پاشا به عنوان نسخه بدل بهره گرفته شده است (همان: یک صد و پنجاه و پنج).

مصحح اذعان داشته که در تصحیح، معیار «اعمّ اغلب» در نظر گرفته شده و نسخه ای به عنوان نسخه اساس مینا قرار گرفته که «بر روی هم» در اولویت است، هرچند در مواردی «افتادگی» داشته باشد یا «بدخوانی کاتب» (همان، نود و دو، نود و سه). بر همین اساس، کاستی هایی در نسخه هایی که اساس قرار گرفته اند، دیده می شود که برخی بدخوانی ها و گزارش های نادرست در متن مصحح به کاستی های تصحیح دامن زده اند.

پژوهش حاضر که هدف از آن ارائه پیشنهادهایی درباره شکل ضبط برخی واژه ها و عبارت های این تصحیح است، بر پایه روش توصیفی و تحلیلی استوار شده و با استفاده از منابع کتابخانه ای مرتبط با موضوع به رشته تحریر درآمده است. در این فرایند، با مطالعه تصحیح شفیعی کدکنی (۱۳۹۸) و مقایسه آن با تصحیح نیکلسون (۱۳۲۲ - ۱۳۲۵) و چاپ های موجود، موارد مبهمی که در متون دیده می شد، با نسخه های خطی دیرین و معتبر *تذکره الاولیاء* - که در تصحیح شفیعی کدکنی از آن ها استفاده شده است - مطابقت داده شد. پس از آن، موارد پیشنهادی درباره شکل ضبط برخی واژه ها و عبارت های *تذکره الاولیاء* و مفاهیم آن ها با ارائه شاهد مثال هایی از متون ادب فارسی در قالب پژوهش حاضر ارائه گردید.

#### ۴- بحث و بررسی

##### ۱) عارفان در عیان مکان نجویند

- «عارفان در عیان مکان جویند و در عین اثر نگویند» (نیکلسون، ۱۳۲۲: ۱/۱۶۳)، (قزوینی، ۱۳۴۵: ۱۵۳) و (استعلامی، ۱۳۹۱: ۱۶۷).

- «عارفان در عیان مکان نجویند و در عین اثر نگویند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۱۸۹).

استعلامی برخلاف متن، در تعلیقات خویش، عبارت «عارفان در عیان مکان نجویند» را آورده و در توضیح آن نوشته است: «یعنی هرچه جز معرفت ذات حق، یا در شمار ادراکات راهروان حق باشد، در نظر یک عارف کامل هیچ است» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۷۶۶).

گزارش شفیع‌ی کدکنی براساس کتابت نسخه‌های دیرین تذکرة‌الاولیاء مانند نافذپاشا (۹۲)، حضرت خالد (۸۸) و قلیچ‌علی پاشا (۱۲۱) است و درست به نظر می‌رسد. وی در تعلیقات، عبارت «در عین اثر نگویند» را قابل فهم می‌داند، اما بر این باور است که عبارت «در عیان مکان نجویند» هیچ توجیهی از منظر علم کلام و حکمت ندارد. بر این اساس، احتمال داده است که در منبع اصلی کار عطار افتادگی‌هایی وجود داشته یا کاتب تذکرة‌الاولیاء سهوی مرتکب شده است و شاید صورت اصلی عبارت عطار در اصل بدین گونه بوده است: «عارفان در [آثار] عیان [و] مکان نجویند. یعنی اوصاف و عوارض وجودی اشیا را جز از ذات آنها می‌دانند. همان‌گونه که «در عین اثر نگویند» یعنی ذات را از صفات جدا می‌شناسند» (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۸: ۱۲۲۴).

اگرچه شفیع‌ی کدکنی گفته است: «توجیهاً وَهَمی و تخیلی و نیشِ غولی را رها کنید برای اهلش» (همان)، به نظر می‌رسد از همین شکل کتابت شده عبارت در نسخه‌های خطی، معنای رسایی دریافت می‌شود و به تغییر و تصرف در متن نسخه‌ها نیازی نیست.

ظاهراً بایزید می‌گوید: اگر عارفی در سلوک خویش، به «عیان» و «عین» واقعی رسیده باشد، نه به دنبال مکان خواهد بود و نه در پی اثر. باید توجه داشت تنها درباره خداوند است که عیان، فارغ از مکان است و عین، بی‌نیاز از اثر. از همین روست که عطار در الهی‌نامه، وقتی معراج پیامبر (ص) را توصیف می‌کند، از ساحت مبارک الهی با عنوان «عیان لامکان» نام می‌برد:

نه جا دید و جهت، نه عقل و ادراک	نه عرش و فرش و نه هم گُره خاک
عیان لامکان بی‌جسم و جان دید	در آنجا خویشتن را او نهان دید
ز تن بگذشت، وز جان هم سفر کرد	چو بی‌خود شد ز خود در حق نظر کرد

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۱)

درباره عبارت «در عین اثر نگویند» نیز این استدلال از فتوحات مکیه، که عین الهی را فارغ از اثر می‌داند، قابل توجه است: «سمینا هذه الذات الغنیة علی الإطلاق بالواحد الأحد، لأنه لا موجود إلا هی، فهی عین الوجود فی نفسها و فی مظاهرها، و هذه نسبة لا عن أثر، إذ لا أثر لها فی کون الأعیان الممكنات أعیانا و لا فی إمكانها.» (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۵۷) ذات بی‌نیاز مطلق حق را «واحد أحد» نامیدیم، زیرا جز او موجودی نیست. پس ذات حق، عین وجود او و عین مظاهرش است. پس این

انتساب از روی اثر نیست، چراکه برای او اثری نیست در به وجود آوردن اعیان ممکنات به صورت آشکار و نه در امکان آنها.

ادامه کلام بایزید هم این مفهوم ارائه شده از عبارت را تأیید می‌کند: «اگر از عرش تا ثری صد هزار آدم با صد هزار عالم با ذرایر بسیار و اتباع و نسل بی‌شمار و صد هزار فرشته مقرب چون جبرئیل و میکائیل قدم از عدم در زاویه دل عارف نهند او در جنب وجود معرفت حق ایشان را موجود نپندارد و از درآمدن و بیرون شدن ایشان خبر ندارد و اگر به خلاف این بود مدعی بود نه عارف» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۱۸۹). بدین مفهوم که عرش تا ثری و صد هزار عالم و صد هزار فرشته مقرب، مکان‌ها و اثرهایی هستند که با رسیدن عارف به خداوند در چشم او در نمی‌آیند.

## ۲) درعی بیروزی نماید

- «وجد انقطاع اوصاف است در ظهور ذات در سرور یعنی آنچه اوصاف توئی تست منقطع گردد و آنچه ذات تست در عین بیروزی روی نماید» (نیکلسون، ۱۳۲۵: ۲/۳۹).

- «وجد انقطاع اوصاف است در ظهور ذات در سرور یعنی آنچه اوصاف توئی تست منقطع گردد و آنچه ذات تست در عین بیروزی روی نماید» (قزوینی، ۱۳۴۵: ۲۶ - ۲/۲۵).

- «وجد انقطاع اوصاف است در ظهور ذات، در سرور - یعنی آنچه اوصاف توئی تست منقطع گردد و آنچه ذات تست درون عیب، برون روی نماید» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۳۸۷).

- «وجد انقطاع اوصاف است در ظهور ذات در سرور. یعنی آنچه که اوصاف توئی تست منقطع گردد و آنچه ذات تست درعی بیروزی روی نماید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۴۵۹).

استعلامی (۱۳۹۱: ۸۱۲) این عبارت را که از زبان جنید بغدادی نقل می‌شود، جزء عباراتی شمرده است که تفسیر روشن نمی‌پذیرد و احتمال داده است که در تحریر نسخه‌ها، خطاهای کاتبان موجب تغییر اصل سخن‌ها شده باشد.

شفیعی کدکنی (۱۳۹۸: ۱۳۰۵) هم در تعلیقات، ضمن توصیه به مشاهده نسخه‌بدل‌ها، به صورت تحمیل شده کاتبان به پایان این عبارت اشاره کرده و گفته است: اغلب نسخه‌های کهن «درعی بیروز» گزارش کرده‌اند. استدلال ایشان این است که چون این عبارت تفسیر عطار از سخن جنید است، جز در نسخه‌های خطی تذکرة‌الاولیاء نمی‌توان صورت صحیح این عبارت را جست‌وجو کرد. در نسخه B تصحیح شفیع کدکنی، عبارت بدین شکل کتابت شده است:

**و آنچه ذات تست درعی سرور روی نماید**

(نسخه خطی حضرت خالد، ۲۰۳)

به نظر می‌رسد که قسمت پایانی عبارت بدین شکل باشد: «و آنچه ذاتِ توست در عین سرور روی نماید». احتمالاً کاتب نسخه در خواندنِ واژه «عین» به مشکل خورده و آن را نقاشی کرده است. نیکلسون هم در تصحیح خود، «عین» را در متن ضبط کرده است. با وجود اینکه واژه «سرور» در بخش اول عبارت هم ذکر شده و پس از آن، «یعنی» هم آمده است، مصححان به دلیل نزدیک بودن شکل کتابتی، آن را «پیروز» و «برون» خوانده‌اند.

این عبارت را در دو منبع عرفانی دیگر هم می‌توان دید که در آن‌ها هم واژه «سرور» آمده است: «جنید رحمه الله گفته است: الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور. یعنی وجد آنست که جمله اوصاف واجد منقطع گردد در حالتی که ذات او به سرور موسوم شود» (عزالدین کاشانی، بی تا، ۱۳۳).

و:

«جنید گوید: وجد یعنی انقطاع از اوصاف خود به هنگام اّصاف ذات به سرور؛ و بعضی گویند: به حزن.» (اصطلاحات صوفیان، ۱۳۸۸: ۱۵۲).

### ۳) مریدان بستگان‌اند

- «مریدان بستگان‌اند و مراد از مستان» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۴۹۳).

این عبارت منسوب به ابوالحسن نوری تنها در تصحیح شفیع کدکنی آمده است و وی در توضیح آن گفته است که تقریباً تمام نسخه‌ها نحوی ازین گونه دارند و صورت متن، تصحیح قیاسی است (همان، ۱۰۱۹). در تعلیقات هم با استناد به *البیاض و السواد*، اصل گفتار را بدین شکل بیان کرده است: المریدُ عطشان و المرادُ سکران؛ و حدس زده است که اصل ترجمه عطار این گونه باشد: «مریدان تشنگان‌اند و مُرادان مستان. یا مرید از تشنگان است و مراد از مستان» (همان، ۱۳۱۹).

اگر بخواهیم برای این عبارت، صورت مناسبی پیشنهاد دهیم که پشتوانه نسخه‌های خطی را هم با خود داشته باشد، باید به نسخه C از تصحیح شفیع کدکنی مراجعه کنیم. این نسخه از نسخه‌هایی است که کاتب یا فردی دیگر دوباره آن را بازخوانی و اصلاح کرده است. صورت اولیه عبارت در این نسخه بدین شکل است: «مرید از بستگان‌اند و مراد از مستان.» و در ذیل «مستان» نگاشته شده است: «رستگان».

# میرید از بستگان اند و مراد از بستگان

(نسخه خطی قلیچ علی پاشا، ۲۷۹)

مشخص است که مفهوم کلام با این گزارش چه قدر رسا و زیبا خواهد شد: «میرید از بستگان اند و مراد از بستگان». البته اگر با گوشه چشمی به شکل پیشنهادی شفیع کدکنی، به جای «میرید از» و «مراد از»، دو واژه «میریدان» و «مرادان» را در عبارت قرار دهیم، مفهوم آن بسیار بهتر خواهد بود: «میریدان بستگان اند و مرادان بستگان».

## ۴) اندوه برسد

- «اندوهگن آن بود که پروای آتش نبود که از اندوه برسد» (نیکلسون، ۱۳۲۵: ۲/۶۰).  
- «اندوهگن آن بود که پروای آتش نبود که از اندوه برسد» (قزوینی، ۱۳۴۵: ۵۱).  
- «اندوهگن آن است که پروای آتش نبود که از اندوه بترسد» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۴۱۹).  
- «اندوهگین آن بود که پروای آتش نبود که اندوه برسد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۵۰۲).  
در تصحیح نیکلسون، «از» به متن افزوده شده است تا عبارت، شکل امروزی تری پیدا کند و مفهوم آن روشن گردد. چاپ‌های تذکره‌الاولیاء هم برای رسیدن به مفهومی درست از این عبارت، «آتش» را به «آتش» تبدیل کرده‌اند.

شفیعی کدکنی هم با وجود اینکه در تعلیقات خویش به نقل از مناقب‌الاحرار، شکل عربی کلام ابوعثمان حیری را بدین شکل ذکر کرده: «الْحَزِينُ لَا يَتَفَرَّغُ إِلَى سَوَالِ الْحَزِينِ، فَاجْتَهِدْ فِي طَلَبِ الْحَزْنِ»، در متن مصحح، «برسد» را به جای «پرسد» گزارش نموده است (همان، ۱۳۲۱). افزون بر این، از میان نسخه‌های مورد استفاده در تصحیح، نسخه‌های C و B هم «پرسد» دارد:

# اندوهگین آن بود که پروای آتش نبود که اندوه برسد

(نسخه خطی قلیچ علی پاشا، ۲۸۳)

«اندوهگین آن بود که پروای آتش نبود که اندوه برسد».

اما در بخش نسخه‌بدل‌ها هم «برسد» گزارش شده و این گونه آمده است: «CB اندوه برسد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۱۰۲۱).

صورت کامل کلام حیری در رساله قشیریه این گونه آمده است: «سألت أبا عثمان الحيري يوما عن الحزن فقال: الحزين لا يتفرغ سؤال الحزن، فاجتهد في طلب الحزن، ثم سل» (قشیری، ۱۳۷۴:

(۲۳۲). / «از ابوعثمان پرسیدم روزی از اندوه، گفت: اندوهگین را پروا نبود که از اندوه خود پرسد. بکوش تا اندوه به دست آری، آن‌گاه هر چند که خواهی می‌پرس» (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۱۰).

در کتاب نتایج‌الافکار — که شرحی بر رساله قشیریه است — در توضیح این کلام آمده است: «الحزین لا یتفرغ إلی سؤال الحزن» ای و أنت سائل عنه فانت فارغ منه، و لو لا فراغک منه لما سألت عنه، (فاجتهد فی طلب الحزن ثم) بعد اجتهادک فی طلبه (سل) عنه ثم بعد حصول کماله لا سؤال لأن کمال الحزن یشغلك عن السؤال عنه. (قوله: فقال الحزین الخ) حمله علی الفرد الکامل من الحزن، و هو الذی إذا قام بالعبء اصطلمه، فلا یکون فیهِ مساغ لشیء، و لا للسؤال عنه، ثم دله علی تحصیل مثل هذا الحال بقوله: فاجتهد الخ» (الانصاری، ۱۴۲۸: ۲/۳۴۹). بدین مفهوم که اگر فردی می‌تواند از حزن و چگونگی‌اش سؤال کند، هنوز به آن دست نیافته است چرا که سؤال کردن از موضوعی نشانه نرسیدن به آن است. از این رو، بوعثمان حیرت به کسی که از حزن پرسیده است، توصیه می‌کند تا به طلب آن برآید که رسیدن به کمال حزن، دل او را به قدری واله خواهد کرد که جایی برای پرسش از آن باقی نخواهد ماند.

### ۵) مرکب بر در / مرگ بر در

- «رضا سرای عبودیت است و صبر در وی و تفویض خانه وی و مرگ بر در است و فراغت در سرای و راحت در خانه» (نیکلسون، ۱۳۲۵: ۲/۱۱۹) و (قزوینی، ۱۳۴۵: ۱۰۱ - ۱۰۰).

- «رضا سرای عبودیت است، و صبر در وی، و تفویض خانه او؛ و مرگ بر در است و فراغت در سرای و راحت در خانه» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۴۹۱).

- «رضا سرای عبودیت است و صبر در وی است و تفویض خانه او و مرکب بر در است و فراغت در سرای و راحت در خانه است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۶۱۲).

شفیعی کدکنی در تعلیقات آورده است که برخی نسخه‌ها «مرکب بر در» دارند و برخی «مرگ بر در»، اما در رساله قشیریه «فاصوت علی الباب» آمده و در ترجمه آن: «آواز از در بود». همچنین در مناقب‌الابرار، «فالصوت فی الباب» و در خلاصه‌الحقایق، «و الصیاحه علی الباب» نگاشته شده است. وی «مرگ بر در» را اشتباه می‌داند و معتقد است که «صوت» به «موت» تصحیف شده است. با این حال، احتمال داده است که ضبط «مرکب بر در» ضرب‌المثلی باشد معادل «خرک سیاه بر در است» و «إن عادت العقبُ غدنا له» (همان: ۱۳۶۸-۱۳۶۷).

آنچه یقینی است این که «مرکب بر در» را کاتبان متأخر تذکرة‌الاولیاء بر ساخته‌اند تا مفهومی از این عبارت به دست دهند. ظاهراً «صوت بر در است»، شکل صحیح عبارت است.

نویسنده نتایج/الافکار در شرح این عبارت آورده است: «وقال أبوعلی الجوزجانی: الرضا دار العبودیة، والصبر بابہ، والتفویض بیته) لأنَّ أوَّل العبودیة العبادة و هي القيام بالمأمورات واجتناب المنهيات، ولا یقوم العبد بذلك إلا بالصبر، فهو باب الخیرات والوصول إلى أعلى الدرجات، فإذا وصل العبد إلى هذه الدرجات الرفیعات رضی بكل ما یرد علیه من الله، ولو بغایة المشقات، وإذا تمکن فی هذا فؤوض أمره إلى الله واستراح من هم التقذیرات (فالصوت علی الباب و الفراغة فی الدار، و الراحة فی البیت) بنی هذا القائل العبودیة علی ثلاثة أركان: الصبر، و الرضا، و التفویض، و الصبر أولها و هو الباب، و علیه یكون الصوت و الدعاء فإن أذن له دخل الدار و هي مقام الرضا الواسع، و لهذا شبهه بالدار، فإذا تمکن فی الرضا دخل البیت، و هو التفویض، و هو محل الراحة، و الدار موضع الفراغ من الأعمال الشاقة التي كانت علی الباب» (الانصاری، ۱۴۲۸: ۳/۲۰۲).

این نکته را باید در نظر گرفت که در این عبارت، از درِ سرای، سرای، و خانه نام برده شده است که هرچه از در دورتر شویم، به میزان فراغت و آسودگی ما افزوده می‌شود. بنابراین توضیح استعلامی در این خصوص کاملاً درست است: «در این متن، خانه بیشتر به معنی یک اطاق از سرای به کار می‌رود و اطاق‌ها و تأسیسات پیوسته به آن را سرای می‌گویند» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۸۳۳).

با این توضیحات، مشخص می‌شود که ابوعلی جوزجانی صبر را درِ عبودیت، رضا را سرای آن، و تفویض را خانه آن می‌داند. وقتی در درِ سرای قرار گرفته‌ایم (صبر)، هنوز هیاهوها را می‌شنویم و به‌طور کامل از آنها رها نشده‌ایم، وقتی به سرای راه می‌یابیم (رضا)، به فراغت دست می‌یابیم و آن‌گاه که به خانه می‌رسیم (تفویض)، به آسودگی کامل خواهیم رسید.

## ۶) کلاه نهمت از تارک عرش ...

- «پس دستش جدا کردند خنده‌ای بزد گفتند خنده چیست؟ گفت دست از آدمی بسته باز کردن آسان است. مرد آن است که دست صفات که کلاه همت از تارک عرش درمی‌کشد قطع کند» (نیکلسون، ۱۳۲۵: ۲/۱۴۳) و (قزوینی، ۱۳۴۵: ۱۲۲).

- «پس دستش جدا کردند، خنده‌ی بزد. گفتند: خنده چیست؟ گفت: دست از آدمی بسته جدا کردن آسان است. مرد آن است که دست صفات — که کلاه همت از تارک عرش درمی‌کشد — قطع کند» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۵۱۷).

- «پس بر نردبان دار دستش بریدند. خنده‌ای بزد. گفتند: این خنده از چیست؟ گفت: دست ارادت است که باز کردن آسان است. مرد آن است که دست صفات — که کلاه نهمت از تارک عرش درمی‌کشد — قطع کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۶۴۵).



با وجود اینکه جمله آخر عبارت گنگ و نامفهوم است، در تعلیقات تصحیح شفیع کدکنی، توضیح زیادی درباره آن ارائه نشده است.

استعلامی درباره عبارت «دست صفات که کلاه همت از تارک عرش درمی کشد» آورده است: «یعنی صفات و تعلقات این جهانی که همت انسان را از عالم بالا فرود می آورد و به این جهان معطوف می سازد» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۸۴۰).

برای رسیدن به مفهوم عبارت، باید دو نکته را در نظر گرفت:

(الف) در نسخه C و D به جای «نهمت»، «تهمت» آمده است که درست می نماید:

## مردانست که دست صفات که کلاه همت نهاد ز تارک عرش درمی کشد قطع کند

(نسخه خطی قلیچ پاشا علی، ۳۳۱)

(ب) در هر چهار نسخه ABCD پس از «نهمت»، فعل «نهد» آمده است که باید به متن افزوده شود.

در این حالت، جمله پایانی این گونه گزارش خواهد شد: «مرد آن است که دست صفات - که کلاه تهمت نهاد - از تارک عرش درمی کشد، قطع کند.»

در متون عرفانی آمده است که نفس آدمی به جایی می رسد که دعوی الهیت می کند و صفات ربوبیت را بر خود می بندد. با این توصیف، مفهوم «کلاه تهمت نهادن صفات» روشن می شود.

عزالدین کاشانی معتقد است که تهمت صفتی که نفس بر خود بسته است، وقتی برطرف خواهد شد که خداوند با آن صفت بر او تجلی کند: «هر که نفس خود را به صفت عبودیت بشناسد، پروردگار خود را به صفت ربوبیت بشناسد. بدان وجه که نفس پیوسته به باطل دعوی الهیت کند، و صفات ربوبیت را که به ذات الهی مخصوص اند و هیچ موجود را با حق در آن شرکت نه، از عظمت و کبریا و جباری و عزت و استغنا و قدرت، به زور و بهتان بر خود بندد، و با خود تصور آن کند که این اوصاف از خصایص و لوازم اوست. و ظلمت این دعاوی باطله از او مرتفع نشود الا به انوار تجلیات الهی و خطاب قل جاء الحق و زهق الباطل و منادی ظهر النور و بطل الزور؛ چه هرگاه که حق سبحانه به صفتی از صفات خود بر نفس تجلی کند، تهمت آن صفت که نفس به باطل بر خود بسته است از او برخیزد، و صفت ذاتی او از تواضع و خضوع و خشوع و عجز و فقر و مسکنت و مذلت و اعتراف به جهل پدید آید. مثلاً اگر به صفت عظمت تجلی کند، تهمت دعوی آن از نفس برخیزد، و صفت تواضع پدید آید. و اگر به صفت عزت

تجلی کند، تهمت دعوی آن از نفس برخیزد و صفت مذکّت پیدا شود» (عزالدین کاشانی، بی تا، ۹۱)

حلاج بر این باور است که مرد واقعی آن است که دست صفات را که کلاه تهمتِ ربوبیت بر سر او نهاده است، از تارک عرش پایین آورد و آن را قطع کند.

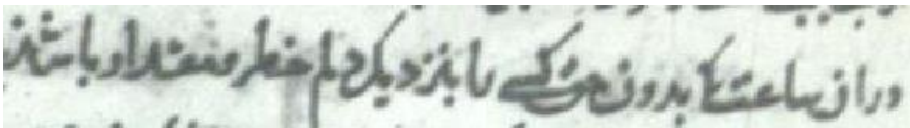
## ۷) بدون حق / حظ و مقدار

- «وقتی خضر از من صحبت خواست من نخواستم در آن ساعت که بدون حق کسی را در دل حظّ و مقدار باشد» (نیکلسون، ۱۳۲۵: ۲/۱۴۸) و (قزوینی، ۱۳۴۵: ۱۲۵).

- «وقتی خضر از من صحبت خواست. من نخواستم در آن ساعت که به دون حق کسی را در دل حظّ و مقدار باشد» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۵۲۳).

- «وقتی در سفر خضر از من صحبت خواست، من نخواستم در آن ساعت که بدون حق کسی را در دل حظ و مقدار باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۶۵۳).

این حکایت در کشف‌المحجوب بدین گونه روایت شده است: «خضر پیغمبر - علیه السلام - از من صحبت درخواست، دل وی نداشتم، و اندر آن ساعت بدون حق نخواستم که کسی را به نزدیک دل من خطر و مقدار باشد که وی را رعایت باید کرد» (هجویری، ۱۳۹۰: ۵۰۵).  
و در نسخه ایاصوفیا بدین شکل کتابت شده است:



(نسخه خطی ایاصوفیا، ۲/۲۸)

به نظر می رسد که گزارش درست عبارت این گونه باشد: «خضر از من در سفر صحبت خواست. نخواستم در آن ساعت که برون حق، کسی را به نزدیک دلم خطر و مقدار باشد.»

عبارت «برون حق» در معنی «غیر از خداوند» در آثار عطار سابقه کاربرد دارد:

برون حق به چیزی زنده بودن کجا باشد دلیل بنده بودن؟

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۴۶)

و همین گونه است کاربرد ترکیب عطفی «خطر و مقدار» در متون عرفانی:

«و تا او مشغول عیش باطن گشته است، عیش ظاهر را به نزدیک او خطر و مقدار نمانده است»

(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴/۱۴۰۳).

و:

«بعضی او را به دعا خواستند که رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا. این را خود چه خطر و مقدار است؟» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۳۱۴).

مشخص است که با این گزارش، چه میزان مفهوم عبارت روشن تر خواهد شد.

## ۸) فَرَجٌ / فَرَجٌ

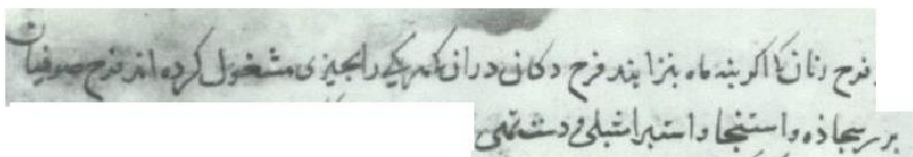
- «و گفت: فَرَجٌ زنان را که اگر بُنه ماه بنزایند بسالی بزایند و فرج دکان‌داران را که هر یکی را بچیزی مشغول کرده‌اند فرج صوفیان بر سر سجاده و مرقع و استنجا و استبرا و شبلی از همه چنین دست تهی» (نیکلسون، ۱۳۲۵: ۱۶۴ - ۲/۱۶۳).

- «و گفت: فرج زنان را که اگر بنه ماه نزایند بسالی بزایند و فرج دکان‌داران را که هر یکی را بچیزی مشغول کرده‌اند فرج صوفیان بر سر سجاده و مرقع و استنجا و استبرا را و شبلی از همه چنین دست تهی» (قزوینی، ۱۳۴۵: ۱۳۸).

- «و گفت: فَرَجٌ زنان را، اگر به نه ماه نزایند به سالی بزایند، و فَرَجٌ دکان‌داران را که هر یکی را به چیزی مشغول کرده‌اند، فَرَجٌ صوفیان بر سر سجاده و مرقع و استنجا و استبرا را؛ و شبلی از همه چنین دست تهی» (استعلامی، ۱۳۹۱: ۵۳۹).

- «[او گفت]: "فَرَجٌ زنان که اگر به نه ماه بنزایند [به سالی بزایند] و فَرَجٌ دکان‌داران که هر یکی را به چیزی مشغول کرده‌اند. فرج صوفیان بر سر سجاده و استنجا و استبرا شبلی و دست تهی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۶۷۰).

این عبارت در نسخه ایاصوفیا بدین شکل گزارش شده‌است:



(نسخه خطی ایاصوفیا، ۲/۱۰۳)

«فرج زنان که اگر به نه ماه بنزایند، فرج دکان‌داران که هر یکی را به چیزی مشغول کرده‌اند. فرج صوفیان بر سر سجاده و استنجا و استبرا، شبلی و دست تهی.»  
با توجه به محتوای روایت که در موسم عید و زمان نشاط همگانی رخ می‌دهد، کتابت نسخه ایاصوفیا درست تر به نظر می‌رسد. طبیعی است که به دلیل کثرت زاد و ولد در روزگاران پیشین و دشواری آن، یک‌سال فرزند نیاوردن برای زنان مایه نشاط باشد. فرج دکانداران و صوفیان هم که مشخص است.

شبلی از ناداری و فقر خویش در ایام عید سخن می‌گوید و به آن شاد است و بخش پیشین عبارت هم این مطلب را تأیید می‌کند: «نقل است که یک بار سه روز به عید مانده بود. جوالی سرخ کرد و به سر فرو افکند و پاره‌ای نان در دهان نهاد، پاره‌ای کنب در میان بست و می‌گفت: هر که را [جامه] نایافت بود به عید این کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۶۷۰). با این توضیح، شبلی می‌گوید: فرح و نشاطش به خاطر تهیدستی و فقر است.

### ۹) گویند غیب

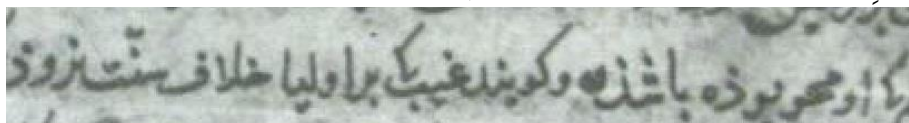
در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی از مرقع پوشی سخن می‌رود که یک روز از هوا درمی‌آید و پیش شیخ پای بر زمین می‌زند و می‌گوید: «جنید و قتم و شبلی و قتم». ابوالحسن هم برپای می‌خیزد و با کوبیدن پای بر زمین می‌گوید: «مصطفای و قتم و خدای و قتم». عطار در توضیح این حالت می‌آورد:

- «و معنی همان است که در انا الحق حسین منصور شرح دادم که محو بود و گویند کی عیب بر اولیا نرود از خلاف سنت چنانک گفت علیه السلام: اِنِّیْ لِأَجِدُّ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ» (نیکلسون، ۱۳۲۵: ۲/۲۱۰)، (قزوینی، ۱۳۴۵: ۱۷۸) و (استعلامی، ۱۳۹۱: ۵۸۶).

- «و معنی همان است که در «انا الحق» حسین شرح داده‌ایم که او محو بوده باشد. و گویند: غیب که بر اولیا [رود] خلاف سنت نرود کما قال علیه السلام: «اِنِّیْ لِأَجِدُّ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۷۲۸).

شفیعی کدکنی در تعلیقات خود بر این عبارت، پس از بیان گزارش‌های متن در نسخه‌های خطی و تصحیح نیکلسون، آورده است: «معنی این است که اگر اولیا چیزی را در غیب مشاهده کنند، آن چیز امری برخلاف سنت نمی‌تواند باشد» (همان، ۱۴۲۶).

به نظر می‌رسد که در کتابت این عبارت در نسخه‌های کهن سهوی رخ داده و موجب اشتباهات مفهومی شده است. گزارش درست متن این گونه است: «معنی همان است که در «انا الحق» حسین شرح داده‌ایم که او محو بوده باشد و گویند غیب، که بر اولیا خلاف سنت نرود...». این همان گزارشی است که در نسخه ایاصوفیا هم آمده است و فقط «ه» پایان واژه «گویند» - مطابق آنچه در کتابت قدیم معمول بود - نگارش نشده است:



مقصود عطار این است که بر زبان آوردن این گونه عبارات، در حالت عادی عرفا اتفاق نمی‌افتد، بلکه در شرایطی است که عارف از خود محو شده و در اصل، گوینده این سخنان غیب است. ادامه کلام هم این گزارش را تأیید می‌کند: «که بر اولیاء خلاف سنت نرود» (همان) در مفهوم اینکه اولیا، عملی خلاف سنت انجام نمی‌دهند.

## ۵- نتیجه‌گیری

باید پذیرفت که تصحیح تذکرها بسیار دشوارتر از تصحیح سایر متون است چراکه نویسنده تذکره مطالب خود را از منابع مختلف جمع‌آوری می‌کند و ممکن است کاستی‌هایی که در آن منابع وجود دارد، به متن کتاب راه یابد. از دیگر سو، به دلیل همین دشواری‌ها، تصحیح‌هایی که در این حوزه انجام می‌گیرد، در میان اهل علم ارزشی چندگانه دارند.

به نظر می‌رسد که بزرگ‌ترین مشکل در تصحیح تذکرة‌الاولیاء در دسترس نبودن نسخه‌ای از آن است که بتواند نظر پژوهشگران را به‌عنوان نسخه‌ی اساس به خود جلب کند. از همین رو، مصححان ناگزیرند با در نظر گرفتن نسخه‌های مختلف به تصحیح این کتاب پردازند. افزون بر این، تحریر نخست تذکرة‌الاولیاء از منظر نسخه‌های معتبری که از آن در دسترس است، با تحریر دوم قابل مقایسه نیست و همین امر مشکلاتی را در انسجام متن مصحح به وجود می‌آورد.

زبان عرفان بسیار رمز‌آلود است و کمترین تغییری در ضبط واژگان و عبارات عرفا، ما را از رسیدن به مفهوم بلند اقوال آنان بازمی‌دارد. در این پژوهش نشان داده شد که چگونه کمترین تصحیف در عبارات‌های عرفانی موجب به‌هم‌خوردن مفهوم کلی آن‌ها یا برداشت‌های دیگر می‌شود.

به‌طور کلی، مواردی که در این پژوهش از آن‌ها با عنوان کاستی‌های ضبط تذکرة‌الاولیاء نام برده شد، در هفت قالب زیر قابل تقسیم‌بندی است:

۱. برای دریافت مفهوم برخی عبارات باید به گذشته برگشت و آن‌ها را بسته به مناسبات اجتماعی آن روزگاران در نظر گرفت. مثلاً مفهومی که از مورد یک ارائه گردید، بدون توجه به فضای مرید و مرادی بسیار دور از ذهن می‌نماید.
۲. وفاداری به نسخه‌ی اساس و پرهیز از اسقاط و افزودن حروف و واژگان و کوشش برای به‌دست‌دادن مفهومی متناسب با آنچه در نسخه‌ها آمده است، عواملی است که به ضبط درست نسخه‌های خطی کمک خواهد کرد (مورد ۱ و ۶).
۳. کم‌دقتی کاتبان در کتابت نسخه‌ها و همچنین کم‌سوادی آن‌ها موجب می‌شود تا مصحح شکل کتابتی آن‌ها را به اشتباه در متن مصحح خویش بیاورد (مورد ۲).

۴. یکی از بهترین راهکارهایی که امکان تشخیص صورت درست برخی واژگان و عبارات را فراهم می‌آورد، تطبیق بخش‌هایی از *تذکره‌الاولیاء* با سایر متون عرفانی است که اقوال بزرگان عرفان در آن‌ها مندرج است (مورد ۲). در تصحیح شفیع کدکنی، گاه این‌گونه بررسی‌ها انجام شده، اما در متن مصحح نیامده است (مورد ۴ و ۵).
  ۵. توجه به اصلاحاتی که در نسخه‌های خطی به دست خود کاتب یا فرد دیگری انجام گرفته است و نسخه‌بدل‌هایی که گاه در حاشیه نسخه‌ها دیده می‌شود، ممکن است گره مفهومی عبارت را از بین ببرد (مورد ۳).
  ۶. کم‌دقتی مصححان در ضبط شکل نگارشی کلمات و بی‌توجهی به مفهوم کلی عبارات، مشکلاتی را در ضبط درست به وجود می‌آورد (مورد ۷).
  ۷. نزدیک‌بودن شکل کتابتی برخی از حروف الفبای فارسی و نیز نوع کتابت آن‌ها به دست کاتبان و همچنین گذر زمان و آسیب‌هایی که به نسخه‌های خطی وارد می‌شود، از دیگر عواملی است که در ملاحظات به‌وجودآمده در خصوص تصحیح‌های *تذکره‌الاولیاء* دخیل بوده است (مورد ۸ و ۹).
- بازیابی و تصحیح اقوال بزرگان تصوف و رسیدن به صورت درست اقوال بزرگان تصوف است که ما را به مفهوم بلند آن‌ها رهنمون می‌شود.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دارالصادر.
- استعلامی، محمد. (۱۳۹۱). *مصحح. تذکره‌الاولیاء*. تألیف فریدالدین عطار نیشابوری. تهران: زوار.
- اصطلاحات صوفیان (متن کامل رساله مرآت عشاق)*. (۱۳۸۸). مؤلف نامعلوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الانصاری، زکریا بن محمد. (۱۴۲۸). *نتائج الأفكار القدسیه فی بیان معانی شرح الرساله القشیریه*. محقق: عبدالوارث محمد علی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جهانبخش، جويا. (۱۳۹۰). *راهنمای تصحیح متون*. بیروت: میراث مکتوب.
- سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح*. تصحیح: نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۸). *مصحح. تذکره‌الاولیاء*. تألیف فریدالدین عطار نیشابوری. تهران: سخن.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: انتشارات فردوس.

- عثمان هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۹۰). *کشف‌المحجوب*. تصحیح: محمود عابدی. تهران: سروش.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. (بی‌تا). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تهران: هما.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*. تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ . (ف ۶۱۸ ق). *تذکرة‌الاولیاء*. ترکیه: نسخه خطی نافذپاشا، شماره ۱۱۱۰. [نسخه خطی] تألیف ۶۱۸ ق. تاریخ کتابت: ۷۰۰ ق.
- \_\_\_\_\_ . (ف ۶۱۸ ق). *تذکرة‌الاولیاء*. ترکیه: نسخه خطی حضرت خالد. شماره ۲۶۷. [نسخه خطی] تألیف ۶۱۸ ق. تاریخ کتابت: حدوداً ۷۰۰ ق.
- \_\_\_\_\_ . (ف ۶۱۸ ق). *تذکرة‌الاولیاء*. ترکیه: نسخه خطی قلیچ‌علی پاشا. شماره ۱۹۸. [نسخه خطی] تألیف ۶۱۸ ق. تاریخ کتابت: ۷۱۰ ق.
- \_\_\_\_\_ . (ف ۶۱۸ ق). *تذکرة‌الاولیاء*. ترکیه: نسخه خطی ایاصوفیا. شماره ۳۱۳۶. [نسخه خطی] تألیف ۶۱۸ ق. تاریخ کتابت: بی‌تا.
- قزوینی، میرزا محمدخان. (۱۳۴۵). *مصحح. تذکرة‌الاولیاء*. تألیف فریدالدین عطار نیشابوری. تهران: انتشارات مرکزی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴). *الرساله‌التفسیریہ*. محقق: عبدالحلیم محمود، و محمود بن شریف. قم: انتشارات بیدار.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریہ*. تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مستملی بخاری. (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*. تصحیح: محمد روشن. تهران: اساطیر.
- منصوری، مجید (۱۳۸۹). «درباره دو تصحیف در *تذکرة‌الاولیاء*». *ادب‌پژوهی*. شماره ۱۲. صص ۸۶-۱۰۲.
- نیکلسون، رنولد ال. (۱۳۲۲ ق). *مصحح. تذکرة‌الاولیاء*. (جلد ۱). تألیف فریدالدین عطار نیشابوری. لیدن: بریل.
- نیکلسون، رنولد ال. (۱۳۲۵ ق). *مصحح. تذکرة‌الاولیاء*. (جلد ۲). تألیف فریدالدین عطار نیشابوری. لیدن: بریل.

## References

- Al-Ansari, Z. M. (2007). [ *Natayej ol afkar ol qodsiyya fi bayan el ma'ani sharhe resalate Qosheyriira* ] (A. Muhammad Ali, Ed.). Dar Al-Kotob Al-Elmiyya.
- Attar Neyshabouri, F. (1221). *Tazkerat ol-awliya* [Biographies of the saints]. [Nafez Pasha Manuscript, No. 1110]. (Original work published 1300 AH).
- Attar Neyshabouri, F. (1221). *Tazkerat ol-awliya* [Biographies of the saints]. [Hazret Khalid Manuscript, No. 267]. (Original work published ca. 1300 AH).
- Attar Neyshabouri, F. (1221). *Tazkerat ol-awliya* [Biographies of the saints]. [Kilic Ali Pasha Manuscript, No. 198]. (Original work published 1310 AH).
- Attar Neyshabouri, F. (1221). *Tazkerat ol-Awliya* [Biographies of the saints]. [Ayasofya Manuscript, No. 3136].

- Attar Neyshabouri, F. (2009). *Ilahi nameh* [Book of God] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.). Sokhan.
- Este'lami, M. (Ed.) (2012). *Tazkerat ol-awliya* [Biographies of the saints]. Zavvar.
- Estelahate Soufiyan* [Sufis' terminology]. (2009). Elmi va Farhangi.
- Ezz o-Ddin Kashani, M. A. (n.d.). [ *Mesbah-ol hedayat va meftah-ol kefiyat*]. Homa.
- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Alfutouhat ol Makkiiye* [Meccan revelations]. Dar ol Sader.
- Jahanbakhsh, J. (2011). *Rahnemaye tashihe motun* [Guidelines for correcting texts]. Mirase Maktub.
- Mansoori, M. (2010). On two perversions in *Tazkerat-ol awliya*. *Journal of Persian Language and Literature (Adab Pazhouhi)*, 4 (12), 102-86.
- Mostamli Bokhari, Kh. A. (1984). [ *Sharhe atta'arrofle mazhab attasavvof* ] (M. Roshan, Ed.). Asatir.
- Nicholson, R. A. (Ed.) (1905). *Tazkerat ol-awliya* [Biographies of the saints]. Braille.
- Nicholson, R. A. (Ed.) (1907). *Tazkerat ol-awliya* [Biographies of the saints] (Vol. 2). Braille.
- Qazvini, M. M. (Ed.) (1965). *Tazkerat ol-awliya* [Biographies of the saints]. Markazi.
- Qushayri, A. A. (1982). *Tarjomeye risala Qusheyriyya* [Translation of the treatise of al-Qusheyriyya] (B. Forouzanfar, Ed.). Elmi va Farhangi.
- Qushayri, A. A. (1995). *Al-risala al-Qushayriyya* [The treatise of al-Qusheyriyya] (A. Mahmoud & M. Sharif, Eds.). Bidar.
- Safa, Z. (1999). *Tarikhe adabiyat dar Iran* [History of literature in Iran]. Ferdows.
- Sam'ani, A. (2005). [ *Raoholarvah fi sharhe asmaelmaleke fatah* ] (N. Mayel Heravi, Ed.). Elmi va Farhangi.
- Shafiee Kadkani, M. R. (Ed.) (2019). *Tazkerat ol-awliya* [Biographies of the saints]. Sokhan.
- Uthman Hujwiri, A. A. (2011). *Kashf ol mahjub* [Revelation of the veiled] (M. Abedi, Ed.). Soroush.



## Notes on Recording of Some Words and Phrases of *Tazkirat al-Awliya*<sup>1</sup>

Seyyed Mehdi Tabatabaei<sup>2</sup>

Received: 2020/07/30

Accepted: 2020/11/09

### Extended Abstract

Mystical memoirs are among the most valuable treasures that contain pure essences of great Sufis' lives. Among these works, Attar's *Tazkirat al-Awliya* holds a special place since it is one of the leading works written in Persian on the subject, and its author is considered one of the most prominent poets and writers of the sixth and seventh centuries (AH). Besides the mystical content of *Tazkerit al-Awliya*, the book's prose form has attracted the attention of researchers. In the last century, two important corrections of the book have been carried out; the first of which was published by Reynold Allen Nicholson in 1332 (AH), and the next one by Mohammad Reza Shafiee-Kadkani, which was published in 1398 (AH) after forty years of efforts. Shafiee's correction of *Tazkirat al-Awliya*, due to the eminent position of the corrector in the field of contemporary mystical studies, laid the ground for further research. The method employed by Shafiee Kadkani is correction based on the base manuscript.

In the correction of the first part, since no sole manuscript could be the basis of critical correction, five highly original and ancient manuscripts (Nafiz Pasha, Qastamuni, Kiliç Ali Pasha, Hazrat Khalid, and the Konya Museum) were used as "base manuscripts". In correcting the second part of the book, the manuscript "Ayasofya" has been considered as the base and Berlin 581 and Shahid Ali Pasha manuscripts as the variant manuscripts.

The corrector acknowledges that in the correction, the criterion of "the most frequent" has been considered, and a manuscript has been used as the base manuscript, which is given "overlapping" priority; even if in some cases there is omitting or misreading by the scribe. Accordingly, there are defects in the

---

1. DOI: 10.22051/jml.2020.32422.2035

2. Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. [M\\_Tabatabaei@sbu.ac.ir](mailto:M_Tabatabaei@sbu.ac.ir)

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

manuscript considered as the base plus misreading and inaccurate reporting by the corrector which have intensified the shortcomings.

One of the biggest problems in correcting *Tazkirat al-Awliya* is that there exist two separate writings; the first one was written by Attar describing the lives of 72 great figures of Sufism and mysticism. The ancient handwritten manuscripts of *Tazkirat al-Awliya* include the same 72 chapters. In the other written version, chapters have been added with the title “Remembering the late Sufi elders”, which contain the states and sayings of 25 mystics of the fourth and fifth centuries.

Some scholars do not consider Attar as the author of the second version, and believe that this part was added to the memoir after the tenth century; others believe that Attar came to this conclusion after a while that there were other figures missing in the book. So, he wrote about their manners afterwards. This has led to the existence of different versions of *Tazkirat al-Awliya* with different inscriptions; which makes the correction incoherent.

Deploying a descriptive-analytical method, the present library-based study aims to provide suggestions on how some certain words and phrases of this correction could be recorded. In view of that, Shafiee-Kadkani’s correction was compared with Nicholson’s and other existing editions and the texts’ ambiguities were juxtaposed with old and authentic manuscripts of *Tazkerat al-Awliya*, which had been used in Shafiee-Kadkani’s correction. Then, suggestions with regard to recording of some words and phrases of *Tazkirat al-Awliya* and their meanings were offered via providing exemplary evidence from Persian literary texts.

It seems that the following cases are among the most important issues that have caused problems in accurate recording and reporting of the text of *Tazkirat al-Awliya*:

- Lack of fidelity to the base manuscripts and, consequently, omitting and adding letters and words to convey the desired meaning of the text;
- Carelessness of the scribes in writing the manuscripts as well as their poor literacy;
- Inattention to adjusting parts of *Tazkirat al-Awliya* to other mystical texts;
- Lack of attention to the corrections made to the manuscripts by the scribe or someone else;
- Ignoring the variant manuscripts that could occasionally be found in the margins of the manuscripts;
- Editors' lack of accuracy and care in recording of the words' spelling and the general meaning of phrases;
- Orthographic similarity of some Persian letters of alphabet as well as their form of writing by the scribes;
- Passage of time and the damages done to the manuscripts.

**Keywords:** Attar Neyshabouri, *Tazkirat al-Awliya*, correction of *Tazkirat al-Awliya*



## هستی و مرگ در پرتو تجربه‌های شهودی عطار<sup>۱</sup>

مقاله علمی - پژوهشی

همایون جمشیدیان<sup>۲</sup>

لیلا نوروزپور<sup>۳</sup>

میثم صدیقی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۶/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۰۷

### چکیده

نگرش عطار به هستی و مرگ برآمده از تجربه شهودی است. این تجربه‌ها حاکی از مواجهه آدمی با سطح پنهان هستی است. عطار شرح این شهود را تنها از طریق زبان خواب یا زبان فکرت میسر می‌داند. مسئله اصلی مقاله این است که هستی در تجربه‌های شهودی عطار چگونه تصویر شده و تأثیر چنین نگرشی به تصور مرگ چیست؟ با بررسی مثنوی‌های عطار این نتایج حاصل شد که عناصر هستی در ظاهر، امور مقدر فیزیکی خود را انجام می‌دهند و در باطن، درد طلب آنان را به جنبش وامی‌دارد. آدمیان عموماً گرفتار سراب‌اند. آنکه به گنجِ فعر دریای عالم دست یابد، خداوند را چون آفتابی تابنده در این عالم خواهد دید. در قالب تمثیل ایاز و سلطان، وجه معشوقانه سلطان تصویر می‌شود که تنها در شهود و با «ترک عدد» آشکار می‌شود و خدا، جهان و انسان یکی است. با چنین

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2021.32755.2077

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان، گرگان، ایران (نویسنده مسئول)؛ [h.jamshidian@gu.ac.ir](mailto:h.jamshidian@gu.ac.ir)

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان، گرگان، ایران؛ [l.nowruzpur@gu.ac.ir](mailto:l.nowruzpur@gu.ac.ir)

۴. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان، گرگان، ایران؛ [m.sadighi97@stu.gu.ac.ir](mailto:m.sadighi97@stu.gu.ac.ir)

نگرشی به هستی، با مرگ، جزء به کل می‌رسد و عین کلی می‌شود که با صورت‌پذیری از او جدا گشته بود. مرگ را نیز از طریق تجربه‌های شبه‌مرگ مثل فنا، شهود تجلی خداوند و تجربه احوال قیامت در دنیا می‌توان تجربه کرد. برخی تصاویر شهودی از مرگ عبارت‌اند از رسیدن نور از بی‌جا، احساس خورشید در درون، خوردن خورشید، فرود آمدن خورشید و محو شب‌نم در دریا. عارفان گویی همزمان در دو جهان به سر می‌برند. آدمیان به مراتب کوشش خود در فراروی از حواس ظاهر امکان چنان تجاربی را خواهند داشت. چنین نگرشی در زوال ملال و معنادار گشتن هستی و مرگ مؤثر خواهد بود.

**واژه‌های کلیدی:** عطار، تجربه شهودی، هستی، مرگ.

## ۱- مقدمه

مرگ در تاریخ بشر همواره مسئله زندگان بوده است و هر کس بر اساس مبانی معرفتی و هستی-شناسی خود در قبال آن موضعی گرفته و در اثر باورهای لازمه آن به احوال روانی و عواطف و شیوه زیستی دست یافته است. گاه چون گیلگمش در سودای زندگی جاودان شکست خورده و با اندوه و یأس تسلیم مرگ گشته‌اند. اگر جاودانگی روح جایی در باورهایشان نداشت، اجساد مردگان را مومیایی می‌کردند تا در برابر تلاشی و فساد محفوظشان بدارند. گاه در گور مردگان قایق و خوراک و لباس می‌نهادند تا در سفر مرگ به کارشان بیاید (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۳۷)، یا مرگ چاره‌ناپذیر را با ساختن مترسک‌ها و دمیدن اوراد و عزایمی بر آن از روستای خود به روستای همسایه می‌راندند (فریزر، ۱۳۸۴: ۳۴۳-۳۴۶). سقراط با بیان دوگانگی جسم و روح فیلسوف واقعی را مشتاق مرگ می‌داند، چرا که پس از مرگ «به نیکبختی می‌رسد و از گمراهی و نادانی و ترس و شهوت و همه پلیدی‌های طبیعت بشری آزاد می‌شود و چنانکه رازدانان می‌گویند با خدایان همنشین می‌گردد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۲).

کسانی نیز مسئله اندوه مرگ را بی‌خردانه دانسته‌اند، زیرا هرگز کسی مرگ را در زندگی تجربه نخواهد کرد. یا اندوه مرگ بی‌فایده است چون ما زمان اندکی بوده‌ایم و به نیستی پیش از آن، که درکی از آن نداریم، بازمی‌گردیم. (بالوم، ۱۳۹۲: ۷۷-۸۲) بدیهی است چنین تصویری مبتنی بر پیش‌فرض گرفتن نبود عالمی دیگر است.

در کنار این تصورها از مرگ، در دیدگاه دینداران نیز تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. اشاعره علی‌رغم زهدورزی در خوف حکم «دم خاتمت» بی‌آرام‌اند. در مقابل، اهل شهود و در اینجا عطار اصولاً رویکردی به مرگ دارند که حاصل مکاشفه است نه صرفاً دانستن و باورمند بودن و این از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی شهودی آنان برآمده است.

از بررسی آثار عطار چنین برمی آید که نه تنها هراسی از مرگ ندارد که مشتاق آن است. ترس انسان ناشی از شیوه درک او از دنیاست. به عبارت دیگر تفسیر آدمی از هستی و وقایع آن شیوه زیست عملی و روحی و روانی او را شکل می دهد. عطار در مثنوی هایش به تفصیل در قالب حکایات و بیانات حکمت آمیز و شرح احوال و تجارب عارفان به بیان و تبیین مفاهیم عرفانی پرداخته و موضوعاتی از قبیل تلقی از زندگی، مرگ، جایگاه انسان در هستی و ماهیت حقیقی هستی را طرح کرده است. عطار از دیده ها و مکاشفات خود می گوید و از دیگران نیز دعوت می کند تا با طی مسیری که رفته است به آن تجربیات دست یابند. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش های زیر است:

- رویکرد عطار به هستی و مرگ بر چه مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی استوار است؟
- هستی و مرگ در تجربه های شهودی عطار چگونه تصویر می شود؟

## ۲- پیشینه پژوهش

پژوهش های زیادی درباره عطار و دیدگاه های او صورت گرفته و طبعاً هریک روشنگر جنبه هایی از معرفت معنوی او بوده است. و کیلی و اقبالی (۱۳۸۶) برای تجربه های نزدیک به مرگ مراحل را بر شمرده و با مقایسه احوال عارفان نتیجه گرفته اند که مشاهده امور غیبی لزوماً نیازی به جدایی نفس از بدن ندارد. رحیمیان و جبار (۱۳۸۹) که به بررسی ترس از مرگ در آثار عطار پرداخته اند، ترس از مرگ را ناشی از نداشتن توشه آخرت عنوان کرده و نوشته اند ارزش زندگی این جهان برای رسیدن به آن جهان است و مرگ برای محب حق عاشقانه است. ساجدی و جبار (۱۳۹۳) در پژوهش خود این طور نتیجه گیری کرده اند که مرگ به طبیعی و اختیاری تقسیم می شود که در مورد اخیر علاوه بر جسم و جان، بهشت نیز رنگ می بازد و سد راه محبوب می شود. کاکایی و جبار (۱۳۹۳) به بررسی وجوه شباهت و تفاوت اندیشه خیام و عطار در باب مرگ پرداخته اند و شباهت آنها را در همگانی و چاره ناپذیر دانستن مرگ عنوان کرده و تفاوتشان را در این دانسته اند که عطار قائل به مرگ اختیاری است و نومیدی در اشعارش راهی ندارد. خدایاری (۱۳۹۵) با بررسی تمثیل هایی درباره راه های وصول به مرگ ارادی در اشعار سنایی، عطار و مولانا، شباهت و تفاوت آنان را تبیین کرده و نتیجه گرفته است که عمق فکر و ظرافت خیال مولانا از دو شاعر دیگر برتر است. جمشیدیان و همکاران (۱۳۹۵) در بررسی مکاشفات عرفانی عطار در غزلیات، براساس نظریه ویلیام جیمز مکاشفات عرفانی عطار را در غزلیات دسته بندی و تحلیل کردند. طایفی (۱۳۹۶) در نموده های عرفان عملی و وحدت شهود در دیوان عطار نیشابوری، وحدت وجود خاص خود را که بینش تلفیقی و از نوع شهودی است، ارائه کرده است.

سرانجام، درخصوص موضوع این مقاله تاکنون پژوهشی انجام نشده است. تفاوت این مقاله با دیگر آثار در این است که نگرش به هستی و مرگ از طریق تجربه‌های شهودی خود عطار یا نقل تجارب شهودی دیگران در این زمینه از مثنوی‌های عطار استخراج، طبقه‌بندی و تحلیل شد و تأثیر نگرش شهودی در باب هستی و مرگ در خصوص معناداری هستی بررسی و نیز تصویرسازی‌های بدیع عطار از هستی و مرگ بر مبنای درک شهودی او تحلیل شد.

### ۳- مبانی نظری

عارفان از طریق تجربه شهودی با وجه دیگری از هستی مواجه می‌شوند و در نتیجه تصورشان با فاقدان چنان تجربه‌ای تفاوت دارد. مقصود از شهود «عبارت است از واقعیتی که انسان با حادثه‌ای که طبیعی نیست به این معنا که براساس قوانین طبیعت توضیح‌ناپذیر است، مواجه می‌شود» (اتو، ۱۳۸۰: ۲۶۷).

تجربه شهودی برانگیزاننده ادراکی است که در راه‌های دیگر کسب معرفت خاموش می‌ماند: «گویی در شعور انسانی، حسی از واقعیت، احساسی از وجود عینی و ادراکی از چیزی وجود دارد که از هر یک از حواس خاص و ویژه‌ای که روان‌شناسی امروز آنها را قادر به کشف اصل واقعیت‌های موجود می‌داند، عمیق‌تر و کلی‌تر است. اگر چنین باشد می‌توان فرض کرد این حواس گرایش‌ها و رفتار ما را به شیوه معمول و نخست از طریق برانگیختن این حس واقعیت برمی‌انگیزند» (جیمز، ۱۳۹۱: ۷۸).

عارفان به واسطه این شهود به ادراکی از عالمی ورای حس راه می‌یابند که معرفت‌بخش نیز هست. «عروج اهل تصوف عبارت از آن است که روح سالک در حال صحت و بیداری از بدن سالک بیرون آید و احوالی که بعد از مرگ بر وی مکشوف خواست گشت اکنون پیش از مرگ بر وی مکشوف گردد و بهشت و دوزخ مشاهده کند و احوال بهشتیان و دوزخیان را مطالعه کند و از مرتبه علم‌الیقین به مرتبه عین‌الیقین رسد» (نسفی، ۱۳۸۱: ۵۸-۵۹). آنچه نسفی می‌گوید در حد معرفت بهشت و دوزخ است، اما تجربه‌های شهودی عطار فراتر از این عوالم است.

حصول این تجربه‌ها از تسلط بر نفس میسر می‌شود. عطار با توجه به سلوک عرفانی خود همچون مرغان منطوق‌الطیر یا عارفانی که شرح حالشان را نوشته، با تزکیه نفس سودای شهود و دیدار پیش از مرگ داشت و آن عوالم را می‌دید و در خلسه حضور سیمرخ از خود بی‌خود می‌شد. اگر بتوان دستاوردهای حاصل از شهود و مکاشفات را بیان کرد، زبان ارائه آن به قول عطار زبان فکرت یا زبان خواب خواهد بود.

عطار همچون دیگر عارفان ارتباط با باطن عالم را از طریق مراقبه و تزکیه نفس میسر می‌داند و زبان گزارش از آن عالم را «زبان خواب» می‌نامد. از نظر او سخن گفتن سالک با ملک و پیامبران و شنودن سخن ذرات از این طریق است (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۵۸).

عطار راه رسیدن به زبان حال یا فکرت را چنین شرح می‌دهد که ذکر، فکر را پدید می‌آورد، صدهزاران معنی بکر از آن حاصل می‌شود و آن را در تمایز با فکرت حاصل از عقل و وهم می‌داند که نه از غیب که از نقل پدید می‌آید. چنین فهمی از مقوله دانستن نیست، از مقوله لمس کردن و مواجهه و دیدار است و درافتادن در دریای اسرار (همان: ۱۵۹)، و برای تقریب به ذهن آن را با خواب که در قلمرو تجربه همگانی است، مقایسه می‌کند:

چون روا باشد همه دیدن به خواب      گر کسی در کشف بیند سر متاب  
(همان)

با دیده باطن حقایق باطنی عالم و بهشت و دوزخ در این عالم پدیدار می‌شود (عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۱۸). معرفتی که عطار با زبان فکرت یا زبان خواب از آن سخن می‌گوید، مرتبط با خداوند و سطح پنهان هستی است.

#### ۴- بحث و بررسی: دیدگاه‌های حاصل از تجربه شهودی عطار

##### ۴-۱ هستی

در مکاشفات عطار، در مقابل این جهان تشکیل شده از چهار عنصر ناسازگار رو به زوال که هر دلبستگی به آن بی‌سرانجام خواهد بود (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۲۶)، عالم دیگری هست برکنار از این آشوب‌ها که آن را عالم جان می‌نامد و اتصال با آن و جانانِ نهان در آن از طریق عشق ممکن می‌شود. از لوازم آن وصال، آسودگی و آرامش و بی‌قدر شدن عالم ماده است (همان: ۳۸۸).

از دیدی دیگر، هستی به گونه‌ای است که در همین سطح نیز می‌توان عالم دیگر و پس از مرگ را به شهود دریافت و این مشروط به فراهم کردن قابلیت خود برای پذیرای مواجهه با آفتاب شدن است:

هر که را آن آفتاب اینجا بتافت      آنچه آنجا وعده بود اینجا بیافت  
(همان: ۲۲۸)

آفتاب در اینجا نماد خداوند و یادآور تجربه خورشیدخواری معجون است. اگر کسی قابلیت دیدار آفتاب را داشته باشد، به واسطه نور، در تاریکی‌های این عالم، عالم پس از مرگ را و وعده‌های خداوند را مشاهده خواهد کرد. معنای هستی و مرگ برای چنین کسی متفاوت خواهد بود.



### ۱-۱-۴ ظاهر و باطن

از مصائب آدمی این است که بیشتر به سطح و ظاهر این عالم که چون امواج دریا در نوسان و زوال دائم است، وقوف دارد و به حقیقت پنهان در اعماق که تنها با به در کردن لباس تن می‌توان تجربه کرد، بی‌توجه است:

آگهند از روی این دریا بسی  
لیک آگه نیست از قعرش کسی  
گنج در قعر است گیتی چون طلسم  
بشکند آخر طلسم و بند جسم  
گنج یابی چون طلسم از پیش رفت  
جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت  
(عطار، ۱۳۸۷، ب: ۲۳۹)

جویندگان و به‌سربندگان در سطح، گرفتار بند طلسم‌اند و در نتیجه از حقیقت دریا و حقیقت گنج‌گون خود، آگاه نیستند. استعاره گنج به جانان تفسیر می‌شود. پیش از رسیدن به جان و ترک جسم، آدمی از جان یا جان حقیقی بهره‌ای نداشته است. بر رهایی‌یابندگان از طلسم پیش‌گفته، وجهی شگفت نمودار می‌شود که عبارت است از حرکتی دائم و پرجوش و خروش به سوی مقصدی متعالی. عالم به گونه‌ای است که با سلوک می‌توان آن عالم را هم‌اکنون نیز مشاهده کرد. در موردی دیگر، عطار پس از ذکر تجربه شهودی بایزید و گفتگو با خداوند، او را آفتابی می‌داند که در این عالم نیز می‌توان او را یافت. این موضوع تداعی‌کننده آیه‌ای است که خداوند از انسان‌ها می‌پرسد چرا در دنیا به ملکوت ننگریسته‌اید که دلالت ضمنی آن ممکن بودن چنان دیدنی در این دنیا پیش از مرگ است: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۱۸۵).

### ۲-۱-۴ عناصر عالم در جستجوی خداوند

عطار از زبان خود یا دیگر عارفان از وجود پنهان و کارکرد عناصر هستی می‌گوید؛ مثلاً سالک فکرت در مواجهه با «کرسی» احوال او را جویا می‌شود و او خود را و همه کواکب را جویندگان دائم وصال خداوند معرفی می‌کند:

هست هر کواکب درو درد طلب  
می‌نیاساید زمانی روز و شب  
می‌دود از شوق حضرت هر نفس  
می‌دواند آسمان‌ها را ز پس  
هر کرا دایم چنین شوقی بود  
تحفه او هر زمان ذوقی بود  
(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۲۰۷)

مطلوب کواکب چون دردی گوارا بر جانان نشسته است و همواره با شوق به سوی مقصد خود در حرکت‌اند. این سخن تداعی‌کننده آیه‌ای در خصوص خواهندگی تمام عناصر هستی است که «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹).

در *منطق الطیر* با تفصیلی بیشتر و زبانی صمیمی تر در خطاب به معشوق از اجزای عالم نام برده می-شود و شوق حرکت در آنها تصویر می شود:

آفتاب از شوق تو رفته ز هوش  
هر شبی در روی می مالید لوش  
ماه نیز از بهر تو بگداخته  
هر مه از حیرت سپر انداخته  
بحر در شورت سرانداز آمده  
دامنی تر خشک لب باز آمده  
آتش از شوق تو چون آتش شده  
پای بر آتش چنین سرکش شده..  
(عطار، ۱۳۸۷، ب: ۲۳۶)

در نمونه‌های ذکر شده، در سطح ظاهر، اجزای عالم بنا به اقتضای ذاتی و فیزیکی خود رفتار می-کنند، مثلاً آفتاب غروب می کند، ماه هلال می گردد، دریا با باد متلاطم می شود، آتش سرکش و بالارونده است، اما در نگاه شهودی و نظر به باطن در پس این کنش‌ها معنا و شوقی مندرج است که باطن‌بینان درک خواهند کرد؛ همه در طلب خداوند هستند و آدمی را به هم گامی با هستی دعوت می کنند. عطار جهان‌های دیگری را به شهود درمی یابد که به سبب عاشقی از خون موج می زنند (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۶۷).

### ۳-۱-۴ نسبت دو عالم

در مقابل چنان عوالمی، این عالم خواب و خیال می نماید. عطار به نقل از دیوانه‌ای جهان را خواب و خیال می انگارد:

هر چه می بینند خوابی بیش نیست  
خلق عالمشان سرابی بیش نیست  
عالمی پرشور و فریاد آمده  
جمله همچون دبه پر باد آمده  
(همان: ۴۲۷)

اگر دیده‌ها یا محسوسات صوری باشد که در خواب دیده می شود، پس عالم آخرت بیداری است و تنها آن گاه است که رؤیایی به رؤیایی بودن دیده‌هایش آگاه می شود. خواب و خیال بودن عالم را دیوانه دیگری با وضوح بیشتری تصویر می کند: جهان ماده اگر زیبایی دارد، همچون تصاویر منعکس بر حباب، بازتاب چیز دیگری است. دیر یا زود حباب خواهد ترکید و ما نشستگان و خیرگان بر حباب محو خواهیم شد (عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۳۶). اما پیش از آن فرصت و امکانی هست تا با معرفت به منشأ تصاویر به سوی آن برویم. صورت انعکاسی، همچون تصویر منعکس بر خیالِ احوال، عاری از حقیقت و زیبایی اش موهوم است.

#### ۴-۱-۴ آدمی همچون هستی

آدمی نیز چون جهان ظاهر و باطنی دارد. عطار می‌گوید: خداوند فرشتگان را امر به سجده نطفه نمی‌کند. آدمی در دنیا می‌تواند خود را از ماده‌ی بی‌ارزش به جایگاه مسجود فرشتگان برساند (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۶۱).

در مکاشفات، خداوند با عطار / انسان / سخن می‌گوید و در جایگاه معشوق راه رسیدن به خود را می‌نمایاند:

آدم اول سوی هر ذره شتافت	تا به خود در ره نیافت او ره نیافت در نهادت
گرچه بسیاری بگشتی پیش و پس	ره نبردی یسک نفس
این زمان کاینجا رسیدی مرد باش	غرقه دریای من شو فرد باش
بر لب بحر قدم از فرق کن	دل ز جان برگیر و خود را غرق کن
هر که شد چون قطره‌ای دریاست او	آنچه بود او هم دران سوداست او

(همان: ۴۳۸ - ۴۳۹)

آدمی پیش از گشادن چشم باطن در پی نور عارضی ذره می‌رود. غافل از اینکه نور حقیقی از آن خورشید یا خداوند است. ذره چیزی بیرون از خود را می‌جوید، اما نور و خورشید در درون آدمی است و تنها از طریق تزکیه می‌توان به آن وقوف یافت. خورشید از آدمی می‌خواهد در او غرق شود، این استعاره در فعل، نماد دریا را نیز تداعی می‌کند.

یکی از کارکردهای تجربه‌ی خداوند در ادیان الهی نشان دادن راه ارتباط خداوند و انسان است و این امکان را فراهم می‌کند که در ارتباط شخصی با خداوند قرار گیریم (Alston, 1996: 29). قرب موجب انحلال جزء و یکی شدن با کل می‌شود. وصال تعبیر استعاری از این امر و شرط آن ترک خودیت است:

هر که قرب حق به دست آرد دمی	همچو در دریا نماید شبنمی
قطره‌ای کو غرقه دریا بود	هر دو کونش جز خدا سودا بود
آب دریا باشد از شش سوی او	و او بمیرد تشنه دل در کوی او ...
خورد روز و خواب شب گردان حرام	تا مگر در قرب حق یابی مقام

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۴۰۳ - ۴۰۴)

بیت اول جایگاه وجودی فرد را نشان می‌دهد و بیت دوم موقعیت معرفتی و اندیشگانی او را. بیت چهارم از راه رسیدن به قرب و در نتیجه محو شدن می‌گوید. قرب حق یا یکی شدن با خداوند از طریق ترک نفس میسر می‌شود که در بیت آخر در قالب ترک خورد و خواب که زمینه‌ی فناست، تصویر می‌گردد. با گذر از این مرحله، صاحب مکاشفه خود را با خداوند در وحدت می‌یابد:

چون نگه کردم به شاه حق شناس  
چون ایاست را نگه کردم نهان  
بود از سر تا قدم جمله ایاس  
بود هفت اعضای او شاه جهان  
(همان: ۳۵۱)

نگاه کردن تعبیری است از مکاشفه و تجربه شهودی. یکی شدن شاه و ایاس استعاره است از محو خود. جستن شاه یا خداوند جستن خود است و وقوف به اینکه با تزکیه درون، شاه یا خداوند حاضر در وجود ایاز بر او آشکار می شود.

پس از رسیدن به وحدت و کسب محبت، سالک، هر دو جهان را در درون خود می بیند:  
سالک از آیات آفاق ای عجب  
گرچه بسیاری ز پس و ز پیش دید  
رفت با آیات انفس روز و شب  
هر دو عالم در درون خویش دید  
وز دو عالم جان خود را بیش یافت  
چون به سر جان خود بیننده شد  
زنده ای گشت و خدا را بنده شد  
(همان: ۴۴۶)

این تصاویر نشان می دهد که اصولاً انسان و هستی یکی و در کل با خداوند یکی است. این وحدت که به گونه های مختلف بیان می شود، مهم ترین مبانی هستی شناسی عطار است.  
نزول از عالم بالا و به تعبیری خلقت، ملازم کثرت و دوری است. جهان به سبب نزول از جایگاه متعالی اش در جوار حق کثیر می نماید:

هر چه از قرب احد آید پدید  
هست قرآن در حقیقت یک کلام  
چون شود نازل عدد آید پدید  
بی عدد آمد چو منزل شد تمام  
صد هزاران قطره یک عمان بود  
هر چه اسمی یافت و آمد در وجود  
آن همه یک شبنم است از بحر جود  
(همان: ۴۴۵)

این مرحله دقیقاً عکس مرحله پیشین است. اگر رسیدن به خداوند موجب وحدت است، دوری از او یا به تعبیری نزول موجب کثرت و فراق است. یعنی صور مخلوقات و تعیین موجودات موجب کثرت است. تمام شدن منزل یعنی رسیدن به جایگاهی در ورای این عالم که قرآن از آنجا نازل شده است و به تعبیری عالم وحدت. صاحب مکاشفه با فراتر رفتن از کثرت موجود در عالم حس جوایب رسیدن به وحدتی است که در شهود تجربه کرده است. نمودار شدن راه و محبت پس از ترک عدد از متعلقات عالم وحدت است (همان: ۴۱۵).

عالم وحدت همان جایی است که پیش از نزول و در قرب حق پیش از خلقت موجود بوده است؛ آن قرب، وادی محبت است. لازمه دیدن خداوند ترک عدد است:

کی دهد هرگز کمال جانت دست      تا نگردي پاک نیست از هر چه هست  
تا تو با خویشی عدد بینی همه      چون شوی فانی احد بینی همه  
(همان: ۳۱۴)

کمال جان، پاک گشتن از غیر خداست. با فنا تنها احد دیده می‌شود. به باور عارفان، معرفت به ذات خداوند جز برای کسانی که از طریق تجارب صوفیانه در فنا او را شناخته‌اند، امکان‌پذیر نیست.

سرانجام، عطار تأکید می‌کند که لازمه قطعی شهود وجوه پنهان هستی و خود، ترک نفس است که با تحقق آن هم‌اکنون در این دنیا نیز آن عوالم بر صاحب تجربه آشکار می‌شود:

زمین و آسمان‌ها پر فرشته است      تو کی بینی که چشم تو سرشته است  
هرآنکه کز سرشت آبی برون تو      ببینی هر دو عالم هم کنون تو  
شود معنی هر چیزی تو را فاش      چه می‌گویم یکی می‌دانی کاش  
(عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۱۹-۱۲۰)

عطار با طرح مدعا و پرسش از مخاطب کنجکاوی و شوق را در او برمی‌انگیزد تا راه دیدن آن عالم را که با رها کردن نفس، قطع تعلق و به تعبیری فنا میسر می‌شود، نشان دهد. قید «هم کنون» تأکید بر این نکته است. باتوجه به آیات قرآن روزی با بر طرف شدن حجاب، آنچه نادیدنی می‌نمود، پدیدار می‌شود و تأکید عطار به این معناست که ما در این عالم هم امکان دیدارش را داریم. باتوجه به آنچه در باب سطوح هستی، جایگاه آدمی در آن و چگونگی ارتباط با هستی و یکی بودن عالم، آدم و خداوند سخن گفته شد، در ادامه بررسی خواهد شد این نگرش چگونه به دیدگاه شهودی عطار از مرگ خواهد انجامید.

## ۲-۴ مرگ

### ۱-۲-۴ تأثیر شهود در ادراک مرگ

باتوجه به نگرش شهودی عطار به هستی، مرگ نیز حاوی ابعاد ظاهری و باطنی است. با تجربه باطن، تمامی تصورات، باورها و احساسات دگرگون می‌شود. تصور مرگ به مثابه زوال جزئی ناچیز، هولناک است و ممکن است معنا را از زندگی بزدايد، اما در نگرشی که عطار از شهود به دست آورده، مرگ یعنی رسیدن جزء به کل و به کل بدل شدن و پایان فراق و این واقعه نه تنها در پایان حیات که در مسیر زندگی به انحای گوناگون نیز امکان وقوع دارد. تأثیرپذیری از این شهود، نخست در ذیل سه نمونه از قرآن، داستان پیامبران و حلاج تبیین می‌شود:

حضرت ابراهیم از خداوند درخواست می‌کند زندگی پس از مرگ را نشان دهد، خداوند می‌پرسد: آیا ایمان نداری: «قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنُّ قَلْبِي» (بقره: ۲۶۰). لازمه چنین

سخنی این است که حضرت ابراهیم اطمینان را غیر از باور و حاصل مشاهده می‌انگارد که حاکی از جایگاه شهود در قرآن و متون دینی است.

در سوره جمعه خداوند نشان اولیای خود را به استقبال مرگ رفتن می‌داند: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ رَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (جمعه: ۶) و نیز در آیات ۹۴-۹۵ سوره بقره نیز به این نکته اشاره می‌کند. این تمنای مرگ را در مورد حضرت موسی پس از شهود جایگاه خود در قیامت می‌توان دید: ملک‌الموت روزی برای قبض روح به نزد موسی رفت و برای احترام از او پرسید روحش را از کدام قسمت از بدنش قبض کند و او با آوردن عذرهایی به مرگ تن نداد، سرانجام ملک‌الموت گفت تا وقتی خودت خواستار مرگ نشوی رهایت می‌کنم. پس از مدتی موسی در راهی مردی را مشغول کندن قبر می‌بیند و کمکش می‌کند. موسی در پایان از مرد می‌خواهد لحظه‌ای در قبر بخوابد. پس از خفتن در گور، جایگاه خود را در بهشت می‌بیند و از شوق آرزوی مرگ می‌کند و همانجا قبض روح می‌شود. آن شخص عزرائیل بود (ابن بابویه، ج ۱: ۲۵۵).

ماجرای حلاج خندان ایستاده بر چوبه دار نیز حکایتی دیگر از این ماجراست: «حلاج از خداوند می‌خواهد آنانکه بر کشتن او گرد آمدند ببخشد و تعصب آنان را در این می‌دانست که آنچه او می‌بیند، نمی‌بینند: «در گذر از آنان که هر گاه آنان را آگاهی می‌دادی از آنچه مرا آگاهی بخشیدی، هرگز نمی‌کردند آنچه اکنون می‌کنند. اگر بساط قرب بر من پوشیده می‌داشتی چنانکه بر آنان داشتی، من به این نعمت محنت مبتلا نمی‌شدم.» (حلاج، ۱۳۷۸: بخش یکم، شماره ۱). حلاج به تصریح، تفاوت حال خود با دیگران را در دیدن یا شهودی می‌داند که دیگران از آن بی‌بهره بوده‌اند و این شهود به او دلیری می‌بخشد. بنا بر آنچه گفته شد، اشتیاق به مرگ و اطمینان به زندگی پس از مرگ با تجربه شهودی و دیدار ارتباط مستقیم دارد. در دیدگاه عطار، مرگ حادثه‌ای در پایان دنیا نیست، می‌توان آن را با تجربه‌ای که شبه‌مرگش می‌توان نامید در زمان حیات تجربه کرد.

## ۲-۲-۴ شبه‌مرگ

مقصود از شبه‌مرگ تجربه‌هایی است که عارفان نشانه‌هایی از مرگ را به حقیقت یا استعاره در آن یافته‌اند. این تجربه‌ها احساس مرگ را عینی‌تر می‌کنند.

## الف) فنا؛ مردن از نفس

در کشف‌المحجوب از قول ابویعقوب نهرجوری در خصوص فنا چنین آمده است: «صحت بندگی کردن اندر فنا و بقاست؛ از آنچه تا بنده از کل نصیب خود تبرا نکند، شایسته خدمت به اخلاص

نگردد. پس تبرا از نصیب آدمیت فنا بود و اخلاص اندر عبودیت بقا» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۶۵). مقصود از «نصیب» بهره‌های نفس است و گشونده نفسانیات از این جهان مرده و جانس را از پیش فرستاده است. تمامی عرفا با دین‌ها و نگرش‌های متفاوت بر این «وانهادن فردیت و گم کردن هویت که همراه با بهجت است و نه نیستی تصریح کرده‌اند» (استیس، ۱۳۷۵: ۳۲۸). زندگی راستین از نظر عطار همین است:

مرده‌ای کومی‌رود بر روی خاک	هست از قول نبی صدیق پاک
چون صفات نفس در وی مرده بود	سربه صدق زندگی آورده بود
او بدین عالم نیفتاده ز خویش	جان بلدان عالم فرستاده ز پیش
جان او چون آن جهانی گشته بود	غرق دریای معانی گشته بود

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۴۱)

به روایت عطار، پیامبر خلیفه اول را چون نفسش را کشته و جانس به آن عالم منتقل گشته، مرده- ای رونده بر خاک می‌نامد. رفتن به آن عالم یعنی غرق در معانی شدن و ترک صورت. خاصان با تزکیه نفس، مرگ را تجربه می‌کنند؛ همانکه شمس تبریزی گفت: «لباسهم فیها حریر. هم اینجا حریر پوشیده‌ام تو نمی‌بینی آن لطافت را چنانکه حیوان نبیند و نداند آن لطافت حریر را» (شمس- تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۸۹).

در *اسرارنامه* بر مبنای مفهوم فنا تعریف دیگری از مرگ و زندگی ارائه می‌شود:

کسی کونقش بی‌نقشی پذیرفت	چو مردان ترک این صورتگری گفت
اگر بی‌صورتی و بی‌نشانی	پذیرفتی تو داری ز ننگدگانی
و گرنه مرده مغرور می‌باش	نداری زندگی از دور می‌باش

(عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۳۶)

متناقض‌نمای نقش بی‌نقشی و ترک صورت، نمودار زندگی معنوی عارفان است. در بیت سوم، به زبان استعاری تعریف دیگری از مرگ و زندگی ارائه می‌دهد و زندگی (زندگی حقیقی) را بی‌صورت و بی‌نشان بودن معرفی می‌کند و کسی که چنین نباشد در اصل مرده است و گویی از دور به زندگی نظر می‌کند و بهره‌ای از زندگی واقعی ندارد.

در *منطق الطیر* نیز سی مرغ با فنای در سیمرخ به شهود حقیقت وجودی خود می‌رسند:

آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرخ جهان	چهره سیمرخ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی‌شک این سی مرغ آن سیمرخ بود

(عطار، ۱۳۸۷، ب: ۴۲۶-۴۲۷)

بنا بر آنچه ذکر شد، فنا معرفت بخش است و تجربه ای است همچون تجربه مرگ. به روایت قرآن، با مرگ، چشم باز و انسان به حقایق آگاه می شود که پوشش جسم محبوبش می گرداند. «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲). تجربه وصال با خداوند نیز با نشانه هایی همچون مرگ مشخص می شود:

مباش ای دوست تا محبوب باشی	که گر باشی به خود محبوب باشی
ز خود بگذر که بی خود جمله مایی	چو بی خود خوش تری با خود چرایی
چو معدوم آیی و موجود باشی	چو بر هیچی همه محمود باشی

(عطار، ۱۳۸۷، الف: ۲۶۵)

### ب) تجلی خداوند

ادراک تجلی خداوند برای صاحب مکاشفه معرفتی را میسر می کند که همچون کنار رفتن پرده از دیدگان پس از مرگ است و در نتیجه، چنان تأثیر شدیدی برای صاحب مکاشفه دارد که شیوه زیست و نگاه او را به هستی و مرگ دگرگون می کند.

در تاریخ و فلسفه اسلامی تصورات متفاوتی از خداوند وجود داشته است. نتن در قرون میانه اسلامی به چهار تلقی از خداوند اشاره می کند: نخست الگوی کاملاً ظاهری و تشبیهی که متکلمانی چون احمد بن حنبل و اشعری بر آن راه رفته اند؛ دوم وجه تمثیلی که معتزله بدان باور داشته اند؛ سوم رویکرد عرفانی که به خداوند همچون محبوبی عشق می ورزند و صوفیان بر این روش می رفته اند؛ و چهارم نگرش نوافلاطونی مبتنی بر انگاره هایی چون عقل کلی و نفس کلی که عموماً مورد قبول اسماعیلیه بوده است (نتن، ۱۳۹۷: ۲۳-۲۵). خدای حاضر در آثار عطار نوع سوم است که به تفصیل، به تصریح و تلویح و در قالب تصاویر ارتباطش با عاشقان بیان می شود. این عشق مبتنی بر تجربه های روحانی شخصی است. در آثار عطار از خداوند متجلی در درون و بیرون و از نحوه ارتباط انسان با او سخن گفته می شود. برای مثال در خصوص تجلی خداوند در درون می گوید:

خداوند را باید درون جان جست (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۳۲) و یا به رابعه می گویند از خانه خارج شو تا صنع خداوند را در بهار ببینی و او می گوید: کسی که خداوند را به واسطه تجربه شهودی در درون خود ببیند، دیگر او را در بیرون نخواهد جست (همان: ۲۹۱).

همچنین در مورد تجلی بیرونی خداوند در قالب تمثیل هایی می گوید بی بهرگان از تجربه شهودی تصورشان از خداوند و حقیقت زاده تصورات و خیالات القاشده از دیگران است. عطار



در تمثیلی این مفهوم را چنین تصویر می‌کند: سلطان محمود در یکی از لشکرکشی‌ها با طفلی هندو مواجه و شیفته او می‌شود، او را به قصر می‌برد، زر و گوهر بر او می‌افشانند و بر تختش می‌نشانند. روزی کودک را گریان می‌بیند و علت را جویا می‌شود. کودک می‌گوید: مادرم همواره مرا از تو بیم می‌داده و برحذر می‌داشته و می‌گفته است اگر سلطان بر تو دست یابد «بدهد او سزای تو مقیم». امروز از آن می‌گیریم که تاکنون از محمود ناآگاه بودم، مادرم کجاست تا مرا غرق در زر، نشسته بر تخت ببیند (همان: ۳۶۸).

ای دریغابی خبر بودم بسی / زنده بی محمود چون ماند کسی  
(همان)

محمود نماد خداوند، قیامت، مرگ و عالم معناست. کسانی که اهل شهود نیستند با توجه به اظهارات بی‌بهرگان از تجربه شهودی او را دور می‌انگارند. مادر نماد تصورات و تخیلات حاصل از علم حصولی است. کودکی نماد پاکی است و نشستن بر تخت و برخورد مستقیم با محمود نماد در جوار حق بودن. این برخورد یادآور آیه‌ای است که بهشتیان با شادمانی در جوار خداوند به او می‌نگرند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ / اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳).

در داستان تمثیلی ایاز و محمود، ارتباط دو سویه تصویر می‌شود: ایاز بیمار و محمود از فراق او دل‌تنگ می‌گردد. مأموری را به جویایی حالش می‌فرستد و از کوچک‌ترین درنگ در راه بیمش می‌دهد. مأمور به سرعت به حجره ایاز می‌رود، با دیدن محمود بر بالین ایاز، لرزه بر جانش می‌افتد، عذرخواهان و شگفت‌زده سوگند می‌خورد که کمترین درنگی نکرده است. شاه معذورش می‌دارد و می‌گوید من راهی دزدیده به سوی او دارم که بر دیگران نامکشوف و همچون اندرونی و بیرونی قصر پادشاهان است. بیرونیان شاه را در شکوه سلطانی می‌بینند و درونیان هم‌خانه‌ای صمیمی، بیرونیان باید خبری از او بیابند و درونیان در حضورش به سر می‌برند (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۳۴۹). شگفتی دیگر این است که خداوند نیز از همان راه پنهان به سوی بنده می‌آید (همان: ۳۵۰). در جایی دیگر به وضوح بیشتری از خداوند متجلی سخن گفته می‌شود:

چون همه سوی حق آمد بوی تو / حق خود آید بی‌شک اکنون سوی تو  
پاک شو از هر چه داری و بباز / تا حقت در پاکی آید پیش باز  
(همان: ۴۰۰)

چنین تجربه‌ای را در احوال بومه از عارفان مسیحی نیز می‌توان دید که می‌گوید من به الوهیت صعود نکردم بلکه او بر من وارد شد و تولدی دوباره یافتم و می‌دیدم که حتی علف‌ها و سبزه‌ها هم خداوند را می‌فهمیدند (فانینگ، ۱۳۸۴: ۲۸۴).

### ج) تجربه احوال قیامت پیش از مرگ

بر مبنای متون عرفانی، احوال قیامت را می‌توان پیش از مرگ تجربه کرد. سالک فکرت در مصیبت‌نامه در مواجهه با حضرت ابراهیم با بیان حوادث مختلف زندگی او همچون استقبال از آتش، قربانی کردن، ترک پدر... به زبان حال، سیر کار را از او می‌پرسد. مفهوم اساسی در این خصوص عبارت «وجهت وجهی» است. هنگامی که ابراهیم با خداوند متجلی، مواجه شد وقایعی را تجربه کرد و احوالی به او دست داد که آدمیان در آستانه قیامت تجربه می‌کنند. در بیت‌های زیر عطار به تفسیر و تأویل این امر می‌پردازد:

جان نهادی پیش جانان در میان	جمله ملکوت چون دیدی عیان
لاجرم جبریل را گفتی که برد	چون شدی از خویش و از فرزند فرد
بی‌جهان راز نهان برداشتی	پرده از روی جهان برداشتی
حجت از وجهت وجهی ساختی	چون جهان بر یکدیگر انداختی

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۳۶۸)

عطار حالات ابراهیم را هنگام دیدار با خداوند منطبق بر آیات مبتنی بر مرگ تفسیر کرده است. آدمیان پس از مرگ با ملکوت الهی مواجه می‌شوند، اما حضرت ابراهیم در جهت عکس، با دیدن ملکوت، حالات مرگ را تجربه می‌کند. برای مثال جدایی از خویش و فرزند منطبق است با:

«يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ / وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ / وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ» (عبس: ۳۴-۳۶).

پرده از روی جهان برداشتن یادآور آیه زیر است:

«لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲).

سرانجام بیت چهارم علاوه بر آیه ۷۹ سوره انعام، دیدار با خداوند پس از مرگ را تداعی می‌کند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ / إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳).

میبدی «وجهت وجهی» را به فنای به واسطه خدا و برای خدا و محو بودن در خدا تاویل می‌کند (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۴۱۱).

### ۳-۲-۴ تصویرسازی از مرگ

بنا به قول عارفان و صاحبان مکاشفه توضیح دقیق دیده‌ها و شنیده‌ها در مواجهه با امر متعالی و سطح پنهان هستی ممکن نیست. آنان هنگام گزارش از آن عوالم از زبان نمادین که زبان رؤیا نیز هست، استفاده می‌کنند تا آنچه را که خود لمس کرده‌اند، تقریب به ذهن کنند. تصاویری که عطار در باب تجربه مرگ یا حالات پیش از وقوع آن تجربه کرده است، به قرار زیر است:

### الف) احساس خورشید در درون

فردی هنگام مرگ می‌گفت که اکنون خورشید را در درون خود دارم. شب به پایان رسید و روز در رسید، سپس به صراحت از دیدار با خورشید عزت یا خداوند می‌گوید:

چون شود خورشید عزت آشکار  
هشتت جنت گردد آنجا ذره‌وار  
بی‌جهت چندان که بینی پیش و پس  
از همه سوئی یکی بینی و بس  
جمله او بینی چو دائم جمله اوست  
نیست در هر دو جهان بیرون ز دوست  
(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۲۲۸ - ۲۲۹)

«دوست» همان خورشید عزت است که با دیدن او دیگر چیزی جز نور دیده نمی‌شود. تصویر وجود خداوند در درون به مثابه خورشید، شبیه است به تجربه نزول خداوند در تجربه‌های شهودی. با خیره شدن به خورشید همه چیز بدل به نور می‌شود. نعمات الهی که مؤمنان در حیات دنیایی چشمی به آن داشته‌اند، در پرتو خداوند بی‌فروغ می‌گردد. با ترک عالم ماده، جهات از بین می‌رود و هر چیز به صورت واقعی خود که «یکی» است، پدیدار می‌گردد. نکته در این است که همواره چنین بوده که جمله عالم سرشار از دوست بوده است، اما آدمیان پیش از تجربه مرگ از درک آن محروم بوده‌اند.

### ب) رسیدن نوری از بی‌جا

در نگاه متعارف، عزرائیل ترسناک و ناخوشایند است، اما در خطاب «سالک فکر» رساننده جان به جانان، فراهم آورنده عیش خوش در جوار معشوق بودن و پایان بخش جدایی‌هاست (همان: ۱۸۶). عطار در تبیین این موضوع آدمی را با چراغ قیاس می‌کند؛ با وزش باد، چراغ خاموش می‌شود و زاری بر آن بی‌فایده است و این تصویری است از مرگ و نیستی، اما در نگاه شهودی، آدمی چراغی است که نورش از جای «بی‌جایی» می‌رسد و سرانجام به همان جا باز می‌گردد. تصویر این نور مبداء و مقصد، برگرفته از قرآن کریم است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) و «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) که به ترتیب آغاز و پایان را نشان می‌دهد. روح آدمی دمیده از همان خداوند یا نور است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲). بنابراین نور به اصل خود بازمی‌گردد.

چون چراغ از جای بی‌جایی رسید  
چون بدانجا باز شد شد ناپدید...  
زین جهان تا آن جهان بسیار نیست  
جز دمی اندر میان دیوار نیست

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۸۸)

### ج) افزون شدن نور چراغ

عطار در خصوص مرگِ خلیفهٔ دوم می گوید:

روشنایی از جهان در پرده شد  
نی نمرد او زنده جاوید گشت  
کان چراغ هشت جنت مرده شد  
گر چراغی بود صد خورشید گشت  
(همان: ۱۴۲)

در صورت ظاهر با مرگ چراغی خاموش می شود، اما درحقیقت آن چراغ نه تنها بسیار پر نور که مظهر روشنایی می شود.

سالک القصة چو در دریای جان  
جانش چندان کز پس و از پیش دید  
غوطه خورد و گشت ناپروای جان  
هر دو عالم ظل ذات خویش دید  
(همان: ۴۴۰)

در این بیت نیز به صورت مضمّر سالکِ ناپروای جان به خورشیدی تشبیه شده است که سایهٔ دو عالم گواهی بر خورشید وجود اوست.

### د) خوردن خورشید

مجنون پس از سالها بیماری از عشق در بستر مرگ می افتد. کسی بر بالین او می آید و از جنونش می پرسد:

گفت یک روزی در آمد آفتاب  
خویشستن را کرده ام زان روز گم  
در گلویم رفت و من گشتم خراب  
بر سر او رفت در وقت وفات  
گم شود هر دو جهان زان سوز گم  
این زمان چونی که جان خواهی سپرد  
نیکم مردی گفتش ای پاکیزه ذات  
گفت آنکه تو چه دانی و بمرد  
(همان: ۳۶۳)

پاسخ کوتاه و مبهم مجنون را با توجه به بیت‌های پیشین که از مواجههٔ خود با خورشید و بیماری جنون گفته بود و با توجه به نمونه‌های دیگر که همچون تجربهٔ مرگ، تجربهٔ دیدار با خورشید و نور است، می توان چنین تأویل کرد که در این حال سراپا خورشید گشته و از جزء به کل بدل شده و آخرین سخن نیز سکوت مرگ است. «چه دانی» یعنی از مقولهٔ دانستن نیست و باید تجربه کرد. از وجوه بیان ناپذیری این تجربه این است که در قالب متناقض‌نما چنین بیان می شود که آفتابی که مظهر روشنی است، موجب گم شدن او می شود و این گم شدن، گم شدن از زندگی و حیات دنیایی است. این خورشید را می توان به تجلی خداوند تأویل کرد، تجربهٔ فرود آمدن خورشید در حکایتی دیگر چنین است که خداوند چون خورشیدی هر شب فرو می آید و تنها شب بیداران توان دیدنش را دارند (همان: ۲۵۴).

### ۵) محو شبنم در دریا

مرگ بازگشت است، همچون بازگشت قطره به دریا. دریا کنار و ساحلی ندارد، پس قطره هم دریاست و تنها با بازگشت به اصل خود و یکی شدن با دریا و مرگ این را درخواهد یافت. آدمی چون قطره پیش از رسیدن به دریا آنچه درخصوص دریا می‌اندیشد زادهٔ تصورات اوست، ولی در مواجهه با دریا با او یکی و محو شود.

بازگشتت سوی دریاست ای پسر	زین چه باشد کار آنجاست ای پسر
چون ندارد هیچ این دریا کنار	قطره چون بیند کنارش آشکار
گر کناری بیند آن تصویر اوست	ور خیالی بیند آن تقدیر اوست

(همان: ۴۳۹)

### ۵- نتیجه‌گیری

عطار به هستی و مرگ بر مبنای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مبتنی بر شهود می‌نگرد. شهود از راه‌های کسب معرفت است که از مواجهه با باطن یا سطح پنهان هستی به دست می‌آید. عطار و بسیاری از عارفان مبانی معرفتی خود را از شهود و مکاشفهٔ سطح دیگر عالم یا باطن آن کسب کرده‌اند و در پرتو این رؤیت، احوال روحی و روانی، باورها و شیوهٔ زیستشان دگرگون گشته است. مسئلهٔ اصلی مقالهٔ حاضر این است که هستی در تجربه‌های شهودی عطار چگونه تصویر شده است و آثار و نتایج چنین نگرشی در باب مرگ چیست؟ در تبیین این مسئله، مثنوی‌های عطار که وجه تعلیمی دارند و در مواضعی تصویرگر احوال روحی و عاطفی شاعر هستند، بررسی شد.

عطار در مکاشفات خود از عوالم بسیار دیگری سخن می‌گوید که عالم محسوس در برابر آن خواب و خیال می‌نماید. آن عوالم با شورمندی و عشق به سوی مقصدی روان‌اند، همچنانکه عناصر محسوس این عالم نیز چنین‌اند. به عبارتی آنچه به‌عنوان افعال محسوس اجزای عالم می‌بینیم مثلاً برآمدن ماه، طلوع و غروب آفتاب، تلاطم امواج و... همه سیر به سوی معشوق ازلی است که تنها با نظر به باطن دریافت می‌شود و گزارش از آن تنها با آنچه عطار آن را زبان فکرت یا زبان خواب می‌نامد، میسر می‌شود. اصولاً هستی با شوق به سوی مبدائی که روزی تمام هستی به صورت‌پذیری از او جدا گشته‌اند، سیر می‌کنند.

سرگذشت آدمیان از هستی جدا نیست. آدمی پیش از ترکیه با نظر به سطح عالم به ذرات مشغول و دلبستهٔ نور بازتاب یافته از ذرات می‌شود، درحالی که خود جزئی از نور است و چون همهٔ عناصر هستی به سوی مبدأ نور روان است. در این دیدگاه، آدمی با مرگ به مثابهٔ جزء به سوی کل می‌رود. از آنجاکه خداوند نور است و از روح خود بر آدمی دمیده، پس بازگشت، بازگشت نور به

نور است. خداوند در تصور کسانی که با شهود با او مواجه نگشتند دور و پر حشمت است، اما صاحبان تجربه شهودی او را دوستی نزدیک می‌بینند. مرگ حادثه‌ای ناگوار در پایان هستی نیست، عارفان هم‌اکنون نیز در این جهان آن را به انحای گوناگون تجربه می‌کنند. پشتوانه چنین نگرشی آیات قرآنی، داستان‌های پیامبران و سرگذشت و تجربه‌های عارفان است. مرگ را از طریق شبه مرگ یعنی فنا، تجلی خداوند و تجربه احوال قیامت در این دنیا نیز می‌توان تجربه کرد و امکان چنین تجربه‌ای کمابیش برای همگان میسر است. چنین نگرشی به هستی و مرگ موجب زوال ملال و معنادار گشتن هستی و مرگ می‌شود و به زندگی معنای دیگری می‌دهد. نیکویی تجربه مرگ صرفاً با شهود باطن عالم میسر می‌شود. در پرتو تجربه شهودی از هستی، مرگ نیز رنگ دیگری می‌یابد و نه تنها درشتی و خوفناکی‌اش زدوده می‌شود که امری خواستنی و مقدمه‌ای برای وصال و عیش خوشی می‌گردد که سودای عارفان در هستی است.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۰). *علل الشرایع*. جلد ۱. ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی. قم: نشر مؤمنین.
- اتو، رودلف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*. ترجمه همایون همتی. چاپ اول. تهران: انتشارات نقش جهان.
- استیس، و.ت. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*. جلد ۱. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- جمشیدیان، همایون و همکاران (۱۳۹۵). «بررسی مکاشفات عرفانی عطار در غزلیات براساس نظریه ویلیام جیمز». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. شماره ۴۳. صص ۱۱-۴۱.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. چاپ اول. ترجمه حسین کیانی. تهران: انتشارات حکمت.
- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۷۸). *اخبار الحلاج*. تصحیح لویی ماسینیون. ترجمه محمد فضاییلی و سودابه فضاییلی. آبادان: نشر پرشس.
- خدایاری، مصطفی. (۱۳۹۵). «مرگ و موت ارادی از دیدگاه سنایی، عطار و مولانا». *تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی*. شماره ۲۷. صص ۴۱-۶۶.
- رحیمیان، سعید و محبوبه جباره. (۱۳۸۹). «ترس از مرگ در آثار عطار». *ادبیات عرفانی*. دوره دوم، شماره ۳. صص ۶۵-۹۲.
- ساجدی، علی محمد و محبوبه جباره. (۱۳۹۳). «چیستی و اقسام مرگ از نظر عطار». *شعرپژوهی*. سال ششم. شماره ۲. صص ۳۹-۶۶.

- شمس تبریزی. (۱۳۶۹). *مقالات شمس*. تصحیح محمدعلی موحد. چاپ اول. تهران: انتشارات خوارزمی.
- طایفی، شیرزاد. (۱۳۹۶). «نمودهای عرفان عملی و وحدت شهود در دیوان عطار». *ادب فارسی*. شماره ۲. صص ۸۱-۱۰۰.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶). الف. *مصیبت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). ب. *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷). الف. *الهی‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷). ب. *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن.
- فانینگ، استیون. (۱۳۸۴). *عارفان مسیحی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. چاپ اول. تهران: انتشارات نیلوفر.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۴). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ دوم. تهران: نشر آگاه.
- کاکایی، قاسم و محبوبه جباره. (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه خیام و عطار». *اندیشه دینی*. دوره ۱۴. شماره ۵۲. صص ۱۱۳-۱۳۶.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۶). *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*. جلد ۳. به کوشش علی‌اصغر حکمت. چاپ ششم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نتن، یان ریچارد. (۱۳۹۷). *خدای متعال*. ترجمه سیده لیلا اصغری. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۱). *زبده‌الحقایق*. تصحیح حق‌وردی ناصری. چاپ دوم. تهران: انتشارات طهوری.
- و کیلی، هادی و آزاده اقبالی. (۱۳۸۶). «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE». *تبسات*. سال دوازدهم. صص ۱۳۱-۱۴۶.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
- یالوم، اروین. (۱۳۹۲). *خیره به خورشید*. ترجمه مهدی غبرایی. چاپ چهارم. تهران: نیکونشر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- Alston, William P. (1996). *Religious Experiences as Perception of God*, in *Philosophy of Religion*, Oxford University Press.

## References

### *The Holy Quran*

- Alston, W. P. (1996). Religious experiences as perception of God, in *Philosophy of Religion*. Oxford University Press. 20- 29
- Attar Neishabouri, F. M. (2007a). *Mosibat-Nama* [Book of affliction] (M. R. Shafiei-Kadkani, Ed.). Sokhan Publications.
- Attar Neishabouri, F. M. (2007b). *Asrar-Nama* [Book of secrets] (M. R. Shafiei-Kadkani, Ed.) (3<sup>rd</sup> ed.). Sokhan Publications.

- Attar Neishabouri, F. M. (2008a). *Ilahi-Nama* [Book of God] (M. R. Shafiei-Kadkani, Ed.). Sokhan Publications.
- Attar Neishabouri, F. M. (2008b). *Mantiq-ut-Tayr* [Conference of the birds] (M. R. Shafiei-Kadkani, Ed.) (4<sup>th</sup> ed.). Sokhan Publications.
- Fanning, S. (2005). *Christian mystics* (F. Radmehr, Trans.). Niloofar Publications.
- Fraser, J. G. (2005). *The golden bough* (K. Firoozmand, Trans.) (2<sup>nd</sup> ed.). Agah Publications.
- Hallaj, H. M. (1999). *Akhbar al-Hallaj* [The words of Hallaj] (L. Massignon, Ed.) (M. Fazayeli & S. Fazayeli, Trans.). Porsesh Publications.
- Hujwiri, A. H. (2005). *Kashf ul-mahjoob* [Revelation of the veiled] (M. Abedi, Ed.) (2<sup>nd</sup> ed.). Soroush Publications.
- Ibn Babawayh, M. A. (2001). '*Ilal al-sharia*' [Reasons of the rulings] (M. J. Zehni Tehrani, Trans.). Mo'menin Publications.
- James, W. (2012). *The varieties of religious experience* (H. Kiani, Trans.). Hekmat Publications.
- Jamshidian, H. Leila Nourouzpour. Motahareh Choubineh (2015). Mystical experiences in the Ghazals of Attar: A review based on William James' theory. *Quarterly Mytho-Mystic Literature Journal*, 12 (43), 11-41.
- Jung, C. G. (1973). *Man and his symbols* (A. Saremi, Trans.). Amir Kabir Publications.
- Kakaie, Gh., & Jabbareh, M. (2014). A comparative study of the death: Thinking from Attar's and Khayyam's viewpoints. *Religious Thought*, 14 (3), 113-136.
- Khodayari, M. (2016). Death and voluntary death from Sanai's, Attar's and Mowlana's points of view. *Quarterly Journal of Pedagogic and Lyric in Persian Language and Literature Studies*, 8(27), 41-66.
- Meybodi, A. R. (1997). *Kashf al-asrar va odah al-abrar* [The unveiling of secrets] (Vol. 3) (A. A. Hekmat, Ed.) (6<sup>th</sup> ed.). Amirkabir Publications.
- Nasafi, A. M. (2002). *Zobdat al-haqayeq* [The quintessence of reality] (N. Haghverdi, Ed.) (2<sup>nd</sup> ed.). Tahoori Publications.
- Netton, I. R. (2018). *Allah transcendent* (S. L. Asghari, Trans.). Hekmat Publications.
- Otto, R. (2001). *The idea of the holy* (H. Hemmati, Trans.) Naqsh-e Jahan Publications.
- Plato. (2001). *Plato: Complete works* (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.) (3<sup>rd</sup> ed.). Kharazmi Publications.
- Rahimian, S., & Jabbareh, M. (2010). Fear of death in Attar's writings. *Mystical Literature*, 2 (3), 65-92.
- Sajedi, A. M., & Jabbareh, M. (2014). A study of the concept of death in Attar's works. *Poetry Research*, 6 (2), 39-66.
- Shams Tabrizi, M. (1990). *Maqalate Sham* [Shams articles] (M. A. Movahed, Ed.). Kharazmi Publications.
- Stace, W. T. (1996). *Mysticism and philosophy* (B. Khorramshahi, Trans.) (4<sup>th</sup> ed.). Soroush Publications.
- Taefi, Sh. (2016). Aspects of practical mysticism and unity of intuition in Attar of Nishapur's Divan. *Persian Literature*, 7 (2), 81- 100.
- Vakili, H., & Eghbali, A. (2007). Mystical experience of death based on NDE studies. *QABSAT*, 12, 131-146.
- Yalom, E. (2013). *Staring at the sun: Overcoming the terror of death* (M. Ghabraei, Trans.) (4<sup>th</sup> ed.). Nikoo Publications.



## Existence and Death in the Light of Attar's Intuitive Experiences<sup>1</sup>

Homayun Jamshidian<sup>2</sup>  
Leila Nowruzpur<sup>3</sup>  
Meysam Sadighi<sup>4</sup>

Received: 2020/09/01  
Accepted: 2020/12/27

### Extended Abstract

Death has always been an important matter in human history. Everyone takes a stance on it based on his/her epistemological and ontological orientation and reaches psychological state, emotions and lifestyle as a result of essential beliefs in it. Some do not believe in the life after death; some feel afraid of it; and others, like Socrates, see the soul of the real philosopher as longing for death. Some have considered the grief over death to be unwise, because no one will ever experience death in life. According to some, the grief over death is pointless because we live a short life and would return to nonexistence before we realize it. Obviously, such an idea is based on the assumption that there is no world after death. In addition to these perceptions of death, differences could also be seen in the views of religious people. In Ash'ari theology, the man, despite piety, restlessly feels afraid of the "final moment". In contrast, the intuitionists, and here Attar, basically have an approach to death which is the result of revelation; not just knowing and believing, and this is derived from their intuitive epistemology and ontology. Attar's view of existence and death is based on intuitive experience. These experiences emanate from man's encounter with the hidden layer of the universe. Attar maintains that intuitive perception is attained only through the language of dreams or the language of deep reflection. How existence has been depicted in Attar's intuitive experiences and the impact this view has on the perception of death are the main problems of this article. To answer the question, Attar's Masnavies that both explain his mystical teachings and represent his states were analyzed. The results showed that Attar's attitude towards death emanates from his intuition-based epistemological and ontological view. Intuition is one of the means of acquiring recognition which is achieved via facing the depth or hidden layer of the universe.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2021.32755.2077

2. Associate Professor of Persian Language and Literature, Golestan University, Iran (Corresponding author) [h.jamshidian@gu.ac.ir](mailto:h.jamshidian@gu.ac.ir)

3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Golestan University, [Iran.l.nowruzpur@gu.ac.ir](mailto:Iran.l.nowruzpur@gu.ac.ir)

4. MA student of Persian Language and Literature, Golestan University, Iran. [m.sadighi97@stu.gu.ac.ir](mailto:m.sadighi97@stu.gu.ac.ir)  
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

His works show that without intuition there would be no way to reach the truth of existence and death. Ontologically, in contrast to the tangible and material world, which appears to be dreams and fantasies, there are many other worlds whose components, like tangible components of this world, move towards God passionately and with great love; the spiritual world and the world after death is buried below the surface of this world. According to Attar, existents in the universe apparently do their destined physical affairs but inwardly they yearn for moving towards the origin of the universe. Humans are generally caught in a mirage. The one who reaches the treasure at depth of the sea of the world will see God as a shining sun in this world. In the form of the allegory of Ayaz and the Sultan, the loving face of the Sultan is depicted, which is revealed only in intuition and by "leaving the number". God, the world and man are united. With such an attitude to existence, with death, the part reaches the whole and becomes the whole that was once separated from Him by form. Death can be experienced through quasi-death experiences like annihilation, the self-manifestation of God, and the experience of the state of resurrection in this world; such experiences is feasible for almost everyone. Some intuitive images of the mystic's encounter with death and eternal life are: appearance of the sun from nowhere, increase of light with death, feeling the sun inside, eating the sun, landing of the sun, and fading the dew in the sea. Mystics seem to live in two worlds simultaneously. Individuals will be able to have such experiences based on their efforts to transcend the external senses. Such an attitude will be effective in reducing the boredom of mundane life and giving meaning to existence and death. Death is not a tragic event at the end of life as mystics keep experiencing it in various forms in this world. Such an attitude is supported in Qur'an, the stories of the prophets, and the stories and experiences of the mystics. The man's destiny is not separate from existence. Before self-purification, man, depending on the level of the universe, becomes enchanted by the light reflected from the sun, i.e. God, while he himself is a part of the light and like all existents is moving towards the source of light. In this view, with death, man goes to the whole as a part of it. Since God is light and has breathed from his soul into man, then return is the return of light to light. Such an attitude towards existence and death removes the boredom and gives life and death a different meaning. The exquisiteness of death experience is possible only through the intuitive understanding of the universe. In light of the intuitive experience of existence, death takes on a different color, and not only is its dreadfulness removed, but also it becomes a desirable thing and a prelude to a blissful union; which is what the mystics yearn for in their life.

**Keywords:** Attar, Intuitive experience, Existence, Death



## همگرایی دو گفتمان فقهی و عرفانی

### در مثنوی‌های حدیقه الحقیقه، منطق الطیر و مثنوی معنوی<sup>۱</sup>

مقاله علمی - پژوهشی

عبدایمان محقق<sup>۲</sup>

حبیب‌الله عباسی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۷/۲۰

#### چکیده

گفتمان عرفانی و خرده‌گفتمان‌های آن مانند شعر عرفانی در بستر دین و از بطن جریان زهدی نشأت گرفت که در واکنش به شرایط اجتماعی سیاسی روزگار اموی و دوره نخست عباسی در عراق و شام پدیدار گشته بود. در جستار حاضر با روش تحلیلی - توصیفی و رویکرد تحلیل گفتمان، فرایند همگرایی دو گفتمان فقهی و عرفانی را با مطالعه موردی چند مفهوم و اصطلاح فقهی و عرفانی در مثنوی‌های حدیقه الحقیقه، منطق الطیر و مثنوی معنوی بررسی و خاطر نشان کردیم هرچه دامنه گفتمان شعر عرفانی گسترش می‌یابد و از مرحله تکوین به مرحله تکامل و اعتلای آن نزدیک می‌شویم، به نوعی هم‌پوشانی و تکامل گفتمانی می‌انجامد و همگرایی گفتمانی آشکارتر و به قولی هنری‌تر می‌شود.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2020.31757.1975

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

abdoleiman@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ h.abbasi@khu.ac.ir

اوج این مهم را که به گونه‌ای تبدل و جایگزینی منتهی می‌شود، در مثنوی مولوی شاهدیم که هم فقیه نامدار حنفی و هم عارفی شوریده است.

**واژه‌های کلیدی:** گفتمان عرفانی، گفتمان فقهی، همگرایی گفتمانی، حدیقه‌الحقیقه، منطق‌الطیر، مثنوی معنوی.

## ۱ - مقدمه

دین مقدس اسلام و کتاب آسمانی آن، قرآن، آبخور اصلی بسیاری از جریان‌های علمی و ادبی جهان اسلام، به‌ویژه فرهنگ و ادب فارسی بوده است. یکی از این جریان‌های علمی پویا و چندشاخه‌ای دین اسلام جریان فقه است. فقه در لغت به معنی دانش و فهم است و در اصطلاح به مسائل اعتقادی توحید، نبوت، معاد و مانند این‌ها گفته می‌شود. این مسائل را در گذشته فقه‌اکبر می‌نامیدند، اما مقصود از فقه در علم حقوق امروزی علم به قوانین اسلامی شامل مقررات مربوط به عبادات، معاملات، عقوبات، سیاست مدن، جهاد و نظایر این‌هاست که به این فقه در گذشته فقه اصغر می‌گفتند و معنی مطلق فقه اکنون همین است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲: ۵۰۵). فقه در یک تقسیم‌بندی کلی به فقه امامیه یا خاصه و فقه اهل سنت و جماعت یا عامه تقسیم شده است. فقه امامیه مجموعه مطالعات و مکتوبات فقهی است که فقهای امامیه (شیعه) انجام داده‌اند. عمده فقهای امامیه در طول تاریخ ایرانی بوده‌اند برای مثال پیشگام آنان شیخ الطایفه طوسی بوده است که کتاب‌های معروف فقهی وی، *المبسوط* و *الخلاف*، بیش از هزار سال است که همچنان در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شوند. فقه خاصه در بسیاری از مسائل با فقه عامه هم‌پوشانی دارد و مشترکات فقه اسلام بین فرقه‌های مختلف آن بسیار است؛ البته هر یک از این دو شعبه فقه هم به نوبه خود به شاخه‌های متعدد تقسیم شده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۱: ۱۱).

جریان فقه یکی از جریان‌های مسلط جهان اسلام است که از سال ۱۴۳ هجری توسط علمای جهان اسلام در کنار حدیث و تفسیر تکوین یافت: «ابن جریج در مکه، مالک الموطاء در مدینه، اوزاعی در شام، ابن ابی عروبه و حماد ابن سلمه و دیگران در بصره، معمر در یمن، سفیان ثوری در کوفه و ابن اسحاق مغازی و ابوحنیفه فقه و رای را به رشته تحریر در آوردند» (الجابری، ۱۳۸۹: ۹۶). این جریان بر دیگر خرده‌جریان‌های جهان اسلام به‌ویژه سپهر سیاست نیز سیطره داشته است. از همین رو الجابری در کنار دو «عقل یونانی» و «عقل اروپایی» از عقل اسلامی عربی یاد می‌کند و آن را در کل عقل فقهی می‌خواند (همان: ۱۲۵). در متون فارسی از فقیه به دانشمند تعبیر کرده‌اند و در تداول عامه مسلمانان به‌ویژه ایرانیان از مطلق کلمه علما، فقیهان و شاگردان آنان (روحانیان)

اراده شده است. حال با این توصیف می‌توان مقصود شمس تبریزی را دریافت که به مولوی می‌گوید: «بعد از این دانشمندی را بمان و بینش‌مندی پیش گیر» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۳۲۷). نخستین واکنش به مهندسی کردن دین اسلام یا به تعبیری زمینی و دنیایی کردن آن که بعد الوهی و آسمانی و قدسی دین را تحت الشعاع قرار می‌دهد و تا حدودی انسان را از شهر خدا به شهر زمین فرامی‌خواند و در اوایل تاریخ اسلام روی داد، جریان زهد و زندگی درویشانه بود که توسط برخی صحابه پیامبر (ص) در اواخر سده نخست آغاز شد و در واکنش به تبدیل حکومت اسلامی به سلطنت عربی در دمشق و سپس در بغداد صورت گرفت. از بطن همین جریان زهد، در واکنش به دنیایی شدن دین، پدیده تصوف متولد شد، البته پس از آنکه در اواسط سده دوم هجری مس زهد با اکسیر عشق توسط رابعه عدویه در آمیخت، جریان تصوف که بر خلاف زهد و فقه به جای تکیه بر بعد جلالی بر بعد جمالی خالق هستی تکیه داشت، روز به روز فربه‌تر شد و ادوار و مراحل مختلفی را پشت سر نهاد: دوره‌های تکوین، تعالی و انحطاط. سده‌های پنجم و ششم هجری دوره اعتلای تصوف است.

یکی از نمودهای جدی اختلاف میان تصوف و فقه، اختلاف بین نماینده سرسخت فقه یعنی احمد حنبل و نماینده تصوف حارث محاسبی است که از نیمه نخست سده سوم هجری آغاز شد. احمد دشمنی عمیق با تصوف داشت و تصریح می‌کرد که همگان باید از سنت تبعیت کنند چون هر چه بخواهند می‌توانند در کتاب‌های حدیث بیابند، البته در این میان فقیهانی مثل مالک بن انس بودند که می‌گفتند هر کس که صوفی شود و فقه نداند، زندیق است و کسی که فقه داند و صوفی نباشد، فاسق است و هر کس که این دو را باهم جمع کند، اهل تحقیق است (الحبشی، ۱۹۷۶: ۸۹). اما اغلب فقها همچنان که صاحب کتاب *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی* تصریح می‌کند بر این باور بودند که «پیدایش تصوف و تحول و تطور آن موجب وهن بسیار فقه و فقها شده است» (الحجوی‌الثعالی، ۱۹۹۵: ۶۷/۲) و این نزاع میان فقها و صوفیه همچنان تا قیامت باقی است.

از اتفاقات مبارک سده‌های پنجم و ششم در تصوف، پدید آمدن جریان شعر عرفانی است. شعر عرفانی فارسی با وجود تجربه‌های پراکنده‌ای مثل شعرهای ابوذر بوزجانی و ابوسعید ابوالخیر به وسیله پدر شعر عرفانی، سنایی غزنوی، تبدیل به جریان مانا و ماندگار شد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۳۱) و با پدید آمدن دو پدیده شگرف و شگفت‌انگیز دیگر آن یعنی عطار نیشابوری و مولوی بلخی تبدیل به مثلث شعر عرفانی گردید. پس از آن به گواهی تاریخ، این جریان چنان جریان عظیم و شگرفی شد که بخش بسیار وسیعی از شعر فارسی را در سیطره خود درآورد.

در جستار حاضر در صدد هستیم یکی از آبشخورهای اصلی نهاد تصوف و جریان شعر عرفانی، یعنی تأثیر گفتمان فقهی بر گفتمان عرفانی را در شعر فارسی تبیین کنیم. در این مسیر از تعامل و همگرایی و گاهی هم تبدیل دو گفتمان فقهی و عرفانی در مثنوی‌های سه‌گانه عرفانی حدیقه‌الحقیقه سنایی، منطق‌الطیر عطار و مثنوی مولوی که می‌توان آن‌ها را اضلاع مثلث شعر عرفانی به‌شمار آورد، به اجمال سخن خواهیم گفت و در نهایت نشان می‌دهیم که این مواجهه سه شاعر با گفتمان فقهی چگونه نزد مولوی که خود فقیه نام‌آور حنفی است، بعد هنری تری پیدا می‌کند.

روش پژوهش تحلیلی - توصیفی و استنادی با اتکا به نظریه تحلیل گفتمان است. در این جستار به مطالعه موردی قضا و قاضی درسه حکایت «قاضی و گواه نادان» از حدیقه‌الحقیقه و «واسطی در گورستان یهودان» از منطق‌الطیر و «گفتگوی قاضی و نایب او» از مثنوی و نیز چهار دسته موضوعات عبادی - فقهی صلوات، طهارت، حج و دیه در این سه ابرمتن بسنده کردیم تا بتوانیم از این رهگذر پدیده تغییر گفتمان فقهی به عرفانی را تبیین نماییم.

## ۲- پیشینه پژوهش

درباره شعر عرفانی و به‌ویژه اضلاع مثلث شعر عرفانی یعنی سنایی و عطار و مولوی کتاب‌ها، مقالات و رساله‌های بسیار زیادی نوشته شده است، اما در میان این همه آثار متعدد و متنوع به کتاب مستقلی درباره پیوند فقه و شعر عرفانی برنخوریم. همچنین در این آثار به موضوع جستار حاضر نیز به‌طور مستقل پرداخته نشده بود. همایی (۱۳۶۲: ۶۱) اشاره‌هایی اجمالی به ۹ عنوان فقهی که مولانا در مثنوی به کار برده، داشته است و نیز به مذهب فقهی و معتقدات او در فروع و مسائل شرعی اشاراتی کرده است. زرین کوب (۱۳۷۳: ۲۰۱) به بُعد فقاہت شخصیت مولوی اشاراتی چنین دارد: «آنچه به مباحث فقه و فتاوی و اصول احکام شرعی مربوط است، شیوع و کثرت بیشتری دارد و غیر از الفاظ و تعبیرات، مباحث و مسائل مربوط به فقه و اصول احکام هم احیاناً در کلام مولانا انعکاس می‌یابد» اما به صراحت به همگرایی این دو گفتمان نمی‌پردازد. عباسی و فلاح (۱۳۸۷: ۶۵) تنها جلوه‌هایی از حضور گفتمان فقهی در مثنوی را نشان داده‌اند و از همگرایی و تبدیل این گفتمان با گفتمان عرفانی سخنی به میان نیاورده‌اند. گفتارهای «فقه صوفی» و «حج صوفی» در کتاب زبان شعر در نثر صوفیه (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ۱۶۶ و ۱۸۱) تا حدودی به همین موضوع ارتباط دارد. عدالت‌پور (۱۳۹۷) با تکیه بر آثار مثنوی صوفیه و به قولی متون متمکن صوفیه و به‌ویژه آثار امام محمد نشان داده که عارفان از مصطلحات و روش‌های علم فقه که علمی

شرعی و مربوط به نظام شریعت است، سود جسته و مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و تجارب روحانی و عرفانی خود را در نظام مباحث علم فقه گنجانده و شکل بخشیده‌اند. جوادی آملی (۱۳۹۸: ۸) در مقاله «رابطه فقه و اخلاق و عرفان» تقریباً به نوعی به مباحث فقه و عرفان پرداخته، ولی محوریت آن اخلاق است و التزامی به بحث در شعر عرفانی به‌خصوص مثنوی‌های سه‌گانه ندارد.

### ۳- مبانی نظری

#### ۱-۳ گفتمان

گفتمان برابر نهاده واژه لاتین *discursus* و واژه انگلیسی *discourse* به معنی گفتگو و محاوره است (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۱۰). ریشه این مفهوم را می‌توان در فعل یونانی *discurere* به معنی حرکت سریع در جهات مختلف یا دویدن و سریع حرکت کردن یافت. این مفهوم به معنی تجلی زبان در گفتار یا نوشتار به کار برده می‌شود. همان‌طور که از ریشه آن پیداست، علم بیان کلاسیک به زبان به‌عنوان حرکت و عمل تأکید دارد. به عبارت دیگر، کلمات و مفاهیم که اجزای تشکیل‌دهنده ساختار زبان هستند، چندان ثابت و پایدار نیستند و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف ارتباطات آن‌ها دگرگون می‌شود و معانی متفاوتی را القا می‌کنند. دگرگونی این ارتباطات خود زائیده دگرگونی شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. چون این شرایط ثابت و پایدار نیست، ساختار زبان نیز که توضیح‌دهنده این شرایط است، نمی‌تواند ثابت و پایدار بماند (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۶).

نظریه گفتمان از علوم تفسیری مانند هرمنوتیک، پدیدارشناسی، ساختارگرایی و شالوده‌شکنی الهام می‌گیرد (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۳۴). در تعریف گفتمان وحدت نظری میان صاحب‌نظران وجود ندارد و تعریف‌ها و توصیف‌های گفتمان بسیار متنوع، گوناگون و سلیقه‌ای است. تعریفی از گفتمان که تا حد امکان ساده‌سازی شده، عبارت است از: گفتمان یک نظام معنایی است که چگونگی توصیف و تفسیر ما از پدیده‌های جهان را شکل می‌دهد و از آن‌ها شکل می‌گیرد و متشکل از عوامل زبانی و فرازبانی (بافت قدرت نهادهای اجتماعی و ...) است. برخلاف دستور زبان که با عبارت‌ها و جمله‌ها سر و کار دارد، گفتمان به واحدهای زبانی بزرگ‌تر چون بند، مصاحبه، مکالمه و متن نظر دارد (آفاگل‌زاده، ۱۳۹۴: ۸). گفتمان‌ها تاریخ‌مند هستند و با نظام‌های فکری دیگر ارتباط تنگاتنگی دارند و هویشان را از الگوها و نظام‌های فکری دیگر به‌دست می‌آورند. پیدایش، تکوین و رویش پیکره گفتمان‌ها به صورت‌بندی‌های دیگر وابسته است و با سپری شدن زمان بسته گفتمان به کمال می‌رسد. نکته مهم در عرصه گفتمان دگرگونی و دگردیسی آن



است؛ یعنی گفتمان به عنوان یک رخداد همگام با جریان سیال تاریخ از بدو تکوین و تطور خود از عقاید و باورهای جامعه متأثر می‌شود و بر آن‌ها اثر می‌گذارد و به جهان اجتماعی شکل می‌بخشد. فوکو معتقد است در پس هر پیکره‌بندی گفتمانی قواعد و قوانین ناپیدایی وجود دارد و بدون کشف و شناخت مؤلفه‌ها نمی‌توان به کلیت و ایده‌های دیدمان مورد بحث پی برد و مرزهای آن را ترسیم کرد. زبان شکل و صورت مادی گفتمان است و بخش وسیعی از حوزه گسترده گفتمان را تشکیل می‌دهد. باید توجه کرد بخش قابل توجهی از مقاصد و مفاهیم یک گفتمان در ساحت پنهان ناگفته‌هاست و این معانی و مفاهیم گفتمانی هرگز در دال‌های زبانی نمود نمی‌یابند و یک تحلیلگر نباید در نقد و تحلیل خود از این مفاهیم غایب و پنهان غفلت ورزد (عضدالملو، ۱۳۸۰: ۲).

## ۲-۳ شعر عرفانی

شعر عرفانی که در بستر دین شکل گرفت، خرده گفتمانی از گفتمان کلان تصوف است. تصوف در سده‌های سوم و چهارم برای مشروعیت پیدا کردن خود از راهبردهای متعددی بهره جست. این منظومه فکری با شناخت و کشف نقاط بحران‌خیز گفتمان‌های فلسفی، کلامی، فقهی و شریعتی به طرح و تدوین نظریات و مبادی فکری خود پرداخت و با بهره‌گیری از شیوه تقابل و دیالکتیک به آفرینش سازه‌ها و کاربرست آن‌ها در منظومه فکری خود دست یازید.

تصوف در مرحله دیگر دال معرفت را در گرانیگاه اندیشه و زنجیره فکری خود جای داد و عمود خیمه تصوف ساخت. بزرگان صوفیه عمدتاً آیه ۵۶ سوره الذاریات «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» را به لיעرفون تأویل کردند و معرفت حق را هدف غایی خلقت دانستند. همین نکته دقیق موجب شد در قیاس با دیگر گفتمان غالب آن عهد مقبولیت بیشتری پیدا کنند و موجب پیدایش نظام فکری متعالی و عمیقی شوند با دال مرکزی به نام معرفت که حول محور آن دال‌هایی چون خوف و رجا، قبض و بسط، حضور و غیب، سکر و صحو، وقت و حال و نظایر آن‌ها می‌چرخیدند و این منظومه فکری موجب تعامل و وحدت ادیان و تسامح و تساهل و حریت فکری در جامعه اسلامی شد.

بی‌تردید منظومه فکری تصوف تلازم شگرفی با مسئله زبان دارد؛ چه «تکامل روحی و بدنی انسان» منوط به «تکامل زبان» اوست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۷) و شاعران عارف آگاه‌ترین کسان نسبت به ساحت خلاق زبان و توانا‌ترین کسان در بهره‌برداری از این خلاقیت هستند (همان: ۲۶۸). وقتی به این مسئله می‌اندیشیم مرزهای عارفان را به آسانی می‌توانیم از هم جدا کنیم و به آسانی می‌توانیم گسترده‌گی یا محدودیت عوالم روحی ایشان را بشناسیم.

تاریخ شعر صوفیانه در ادب فارسی سرآغاز روشنی ندارد. همیشه آغاز شعر عرفانی فارسی را از سنایی می‌دانند اما به هیچ روی درست نیست. زیرا یک قرن و شاید دو قرن قبل از سنایی تصوف در میان فارسی‌زبانان و اهل شعر رواج کامل داشته است و بسیاری از صوفیه ایرانی به عربی شعر عرفانی سروده‌اند اما کمتر نشانه‌ای از شعر صوفیه تا قبل از سنایی داریم. به نظر فروزانفر شعر صوفیانه با ابوزراعۀ گرگانی آغاز می‌شود که از شعرای قرن چهارم بوده است. گویی برای صوفیه عصر نخستین یک اصل مسلم بوده است که هر شعر دو روی یا دو جانب یعنی ظهری و بطنی دارد. آنها به قشر و پوستۀ آن که همان ظاهر و زمینه مادی شعر باشد، توجه نداشته‌اند و در آن سوی ظاهر به جستجوی جوانب عرفانی و الهی می‌رفته‌اند. گویا به همین دلیل نیازی به سرودن شعرهای صوفیانه احساس نمی‌کرده‌اند. زندگی و رفتار ابوسعید ابوالخیر و تلقی او از شعر و شاعری نشانه‌ای از همین مسئله است. امروز مردم شاعری به نام ابوسعید می‌شناسند ولی او هیچ‌گاه شاعر نبوده و جز یکی دو رباعی شعری سروده است ولی همواره با شعر زیسته و زندگی‌اش آمیخته با شعر بوده است. از تأمل در این شعرها می‌توان دریافت که صوفیه عهد نخستین مرزی میان شعر عرفانی و شعر غیر عرفانی قائل نبوده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

در پژوهش‌های متأخر درباره پیدایش شعر عرفانی از دیدگاه دو نظریه «تکامل‌گرایانه» و «انسجام‌گرایانه» بحث کرده‌اند. نظریه نخست که پیدایش شعر عرفانی را نتیجه تکامل شعر زهدی می‌داند، چندان قابل اعتماد به نظر نمی‌آید زیرا هرچند شعر زهد یکی از پیشینه‌های شعر عرفانی فارسی است، عوامل دیگری در کنار آن در پیدایش شعر عرفانی مؤثر بوده‌اند. اما نظریه انسجام‌گرایانه، که مجموعه‌نگری اساس آن را تشکیل می‌دهد، پیدایش شعر عرفانی را تابع پیوستاری از زمینه‌ها و پیشینه‌های گوناگون و فراوان می‌شمارد. عمده این پیشینه‌ها و زمینه‌ها عبارت‌اند از: ۱. شعر زهدی فارسی، ۲. نثر عرفانی عربی و فارسی، ۳. شعر عرفانی عربی، ۴. آثار پراکنده شعر عرفانی فارسی قبل از سنایی مانند اشعار به جای مانده از باباطاهر، قصاب آملی، عین‌القضات همدانی، بوعلی دقاق، ابوذر بوزجانی، واعظ سرخسی و ابوالحسن بستی. مجموعه این عوامل پدیدآورنده شعر عرفانی فارسی است که در طول زمان سیر تکاملی خود را به انجام رسانده و به آثار منظوم مهم عرفانی مانند آثار سنایی، عطار و مولوی رسیده و پس از آن هم ادامه یافته است (فولادی، ۱۳۸۳: ۵-۱۱).

سه شاعر عارف بزرگ زبان فارسی؛ سنایی، عطار و مولوی که در محاصره هستی بی‌نهایت بوده‌اند، توانسته‌اند از رهگذر زبان بر هستی احاطه پیدا کنند و نیز این وضع را واژگون کنند و هستی را پاره‌ای از خود کنند. محال قدم را تحقق بخشند و نشان دهند که چگونه قسم شیء قسم

شیء شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۸). هر یک از این سه شاعر جهان بی‌نهایت خود را از رهگذر ذهن و زبان خود در برابر ما می‌گسترند و با ذهن و زبان خود جهان‌های روحانی را که از قبل نبوده است، می‌آفرینند تا ذهن و زبان نیز در برخورد با آن‌ها جهان‌های بی‌نهایت دیگری بیافرینند.

سنایی حکیم اقلیم عشق در حوزه معرفت خدا و جهان داستان ظریف‌ترین اندیشه‌های عرفانی را عرضه داشته و یک نظام عرفانی کامل را در قصاید و غزلیات و حدیقه خود تبیین کرده است. این جهان‌بینی همان است که در آثار عطار و مولوی گسترش می‌یابد و به نقطه اوج می‌رسد (همان: ۴۴). شعر سنایی ترکیبی است از عرفان و زبان منسجم. سنایی معانی عرفانی را چنان در زبان منسجم خود ذوب کرده و در قالب بیان خوش ریخته است که تا زبان فارسی وجود دارد، هیچ کس را توانایی آن نخواهد بود که اینگونه اندیشه‌ها را به لفظ و عبارتی خوش‌تر از سنایی ادا کند. از آنجاکه سنایی حکیم بوده است، شعر او به درد زندگی و روابط اجتماعی انسان‌ها می‌خورد.

سنایی حدود ربع اول قرن ششم در گذشته است و عطار در ربع اول سده هفتم. در فاصله صدساله سنایی تا عطار شعر عارفانه فارسی چهره چندان درخشانی به خود ندیده و اگر بوده است، در تاریخ ادبیات و اسناد موجود و تذکره‌ها نام و آثارش به ثبت نرسیده است (همان). اما عطار، صاحب‌دلی عارف و شاعری پر از احساسات پاک و با آزر، گویی بیان احساسی سخنان حکیم سنایی را عهده‌دار شده است. او فقیه و عالم علوم دین نبود بلکه طیبی بود عارف و شاعر که خدا را با همه خدایی و پروردگاری‌اش نیک شناخته بود. افسانه‌هایی که درباره او ساخته‌اند، تا حدودی توجیه‌کننده عظمت عرفانی عطار است که همانند سنایی و مولوی حکیم و فقیه خوانده نشده است.

شمس‌الدین افلاکی در مناقب‌العارفین از قول مولانا جلال‌الدین آورده است که می‌فرمود هر که به سخنان عطار مشغول شود، از سخنان حکیم مستفید گردد و به فهم اسرار آن کلام رسد و هر که سخنان سنایی را به جدّ تمام مطالعه کند، به سر سنای سخنان ما واقف شود (افلاکی، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱). اما مولوی فقیه بود؛ فقیه صاحب کرسی فتوی و البته عارف بود؛ عارفی کامل که سرگشته صوفی ملامتی‌ای چون شمس‌الدین تبریزی شد و شمس‌الدین را نیز سرگشته و حیران خود کرد. او درباره الهی‌نامه سنایی (حدیقه‌الحقیقه) می‌گوید: «صورت قرآن بر مثال ماست و این معانی روغن و زبده آن» (همان: ۲۲۱/۲). همو برای سوگند خوردن به جای قرآن از حدیقه سنایی استفاده می‌کرده است. از نوشته‌های مناقب‌العارفین می‌توان به ارتباط عجیب این سه شاعر پی برد لیکن بنابر آنچه مولانا بیان و تصریح کرده است، عطار عارف شارح سخنان سنایی حکیم بوده و

سخنان این دو مایه کار مولانا در مثنوی معنوی بوده است و تلازمات این سه مثنوی از این بیان مشخص می‌گردد. درحالی که سنایی حکیم بود و عطار عارف و مولانا فقیه عارف، اما هر سه شاعر بودند.

پس از این می‌خواهیم با توجه به نظر فوکو که گذار از گفتمانی به گفتمانی دیگر با استخدام عناصر یک گفتمان در گفتمان دیگر انجام می‌گیرد (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۲)، تعاملات دو گفتمان فقهی و عرفانی را با ذکر نمونه‌هایی از مثنوی‌های سه گانه شعر عرفانی نشان دهیم.

#### ۴- بحث و بررسی: همگرایی دو گفتمان فقهی و عرفانی در مثنوی‌های سه گانه

مثنوی‌های سه گانه را سرایندگان آنها با به کارگیری گفتمان‌های متعددی که هم مجسم کننده ذهنیت شاعران و هم نشان‌دهنده نوع ارتباطات دینی، اجتماعی و سیاسی عصر آنان است، سروده‌اند. گویندگان متون سه گانه تحت تأثیر انگیزه‌های متعددی از جمله درک متفاوت از درون این گفتمان‌ها به تولید این مثنوی‌ها پرداخته‌اند. به تعبیر فوکو گفتمان‌ها اعمالی هستند که به طور نظام‌مند موضوعاتی را شکل می‌دهند که خود سخن می‌گویند و گفتمان‌های سازنده موضوعات در فرایند این سازندگی مداخله خود را پنهان می‌دارند (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۷).

این مثنوی‌ها محصول تلاقی گفتمان‌های متنوع و متکثر و صورت‌بندی‌های گوناگون‌اند و همین امر متن این مثنوی‌ها را به قدری درهم تافته و پیچیده ساخته است که علائم گفتمان‌های مختلف را به سادگی در آنها نمی‌توان از هم تشخیص داد، زیرا از هر مقوله‌ای همچون منطق، عقل، فقه، عشق، علم، ایمان و نظایر این‌ها در این مثنوی‌ها سخن رفته‌است. این همه نشان‌دهنده غنای زبان شعری این متون از یک سو و بیانگر شخصیت والا و چندجانبه سرایندگان این متون است. گفتمان‌های متعددی اعم از علوم ادبی و بلاغی، صرف و نحو، هندسه، نجوم، طب، کلام، فلسفه، فقه، اصول و سیاست در این مثنوی‌ها و به‌ویژه مثنوی مولوی دیده می‌شود و این تنوع در هریک از آنها نشان‌دهنده تعلق خاطر، آشنایی و تخصص گویندگان است که موجب فراوانی و توزیع انواع گفتمان‌های متفاوت شده است.

گفتنی است در هریک از سه مثنوی مورد بحث یک گفتمان کلان و فراگیری به نام گفتمان عرفانی حاکم است که وقتی کلمات و مفاهیم مربوط به گفتمان‌های خرد در درون آن گسترش می‌یابند، معنی و کارکرد آنها تغییر می‌یابد و فرایند تعامل و تغییر گفتمانی به وقوع می‌پیوندد. البته این تغییر در معنا و تعریف گفتمان‌های خرد از طریق موقعیت اجتماعی و تشکیلاتی که به کارگیرنده گفتمان‌اند، میسر است. به همین دلیل فراوانی و نوع گفتمان فقهی که به‌عنوان

خرده‌گفتمان در متون سه‌گانه مورد استفاده قرار گرفته، با توجه به میزان آشنایی و علاقه‌سرایندگان مثنوی‌ها به فقه متفاوت است. چنانکه خواهیم دید، در مثنوی معنوی از گفتمان فقهی به‌وفور و بسیار عمیق و هدفمند استفاده شده اما در حدیقه‌الْحَقِیْقَه کمتر از مثنوی و در منطق‌الطیر کمتر از هر دو از این گفتمان استفاده شده است. به دلیل اینکه مولوی فقیه و مدرس الهیات و صاحب فتوی در امور فقهی بوده است، گفتمان فقهی چنان اقتدار و اکثریتی در زندگی وی دارد که سیطره بی‌چون و چرای آن موجب می‌شود تا در اوج سماع هم حکم شرعی صادر کند. از همین‌رو مثنوی معنوی جولانگاه مسائل فقه، اصول، حدیث و استشهادات قرآنی است در حالی که دو مثنوی دیگر هرچند حاوی نمونه‌هایی از گفتمان‌های فقهی هستند اما به لحاظ احتوا بر حدیث و قرآن و الهیات قابل توجه‌اند. در واقع می‌توان مثنوی را متن تکمیل‌شده و با توضیحات کافی دو متن دیگر تصور و قلمداد کرد.

پس از این تلاش می‌کنیم فرایند تعامل و تغییر گفتمان فقهی و گفتمان عرفانی را در هریک از سه مثنوی حدیقه‌الْحَقِیْقَه، منطق‌الطیر و مثنوی معنوی از رهگذر بررسی موردی سه حکایت از سه مثنوی تبیین کنیم. موضوع اصلی هر سه حکایت قضا و قاضی است. همچنین این فرایند را در ابیاتی حاوی مفاهیم فقهی مانند طهارت، نماز، حج، و دیه نیز بیشتر بررسی می‌کنیم.

#### ۴-۱ «قضا و قاضی» در سه حکایت از مثنوی‌های سه‌گانه

در بدو امر بایسته است با تعریف اصطلاحی و فقهی این مقوله آشنا شویم تا تفاوت مواجهه هریک از شاعران عارف را بهتر دریابیم و به میزان وقوف هریک از آنان به فضای فقهی پی ببریم. قضا مصدر ثلاثی مجرد از باب قضی یقضی به معنی دادرسی است البته در لغت معانی مختلف دارد: دستور دادن «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»، ادا کردن «فَإِذَا قُضِيَتْ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ»، گذشتن «إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ»، انجام دادن (قضای حاجت). اما معنی اصلی و مصطلح آن عبارت است از حکم قاضی و داور در مورد مسائلی که احراز کرده‌اند. خواه امور کیفری باشد یا مدنی یا حسبی. البته این تعریف حقوقی قضاست و تعریف فقهی آن عبارت است از: ولایت شرعی در صدور حکم و مسائل عامه از کسی که بتواند در جزئیات قوانین شرع فتوا بدهد. موضوع قضا اثبات حق و استیفای آن به سود مستحق استقصای و نیز شخصی است که عهده‌دار امر قضا است البته با احراز شروطی چند از قبیل بلوغ، اجتهاد فقهی (تحصیلات حقوقی)، اسلام و ایمان، عقل و عدالت. از مذاهب پنج‌گانه، امامیه و مالکیه عدالت را در قاضی شرط واجب می‌دانند و شافعیه و حنابله آن را مستحب و حنفیه آن را مباح می‌شمارند و به ضرورت آن قائل نیستند. ضمناً قاضی نباید کر و کور و لال و دچار نسیان باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۳: ۹۸۹).

شاعران این مثنوی‌ها از پیروان مذهب حنفی بوده‌اند. هر چند التزام آنان به مذهب خاص موضوعیت ندارد، چنانکه هر سه شاعر اشعار زیادی در مدح و تجلیل مولا علی (ع) و اهل بیت پیامبر (ص) دارند که بسیاری آنان را از اهل تشیع دانسته‌اند.

### ۱-۴ حکایت «در مورد عدل شاهان» از حدیقه‌الحقیقه

شحنه‌ای در دهی شبی سرمست پای مرغ رعیتی بشکست

(حدیقه‌الحقیقه، ۱۳۶۸: ۵۶۱)

این حکایت دربارهٔ چگونگی عدل‌ورزی پادشاهان است که سنایی آن را در ۱۸ بیت بیان کرده است. او با بهره‌گیری از گفتمان فقهی یعنی بیان اجمالی یک دادرسی قضایی روایتی متفاوت و تا حدودی انسانی از دادگری انوشیروان ساسانی ارائه می‌کند. در این روایت یک مأمور حکومتی در حال مستی پای مرغ رعیتی را شکسته است و در پی شکایت شاکی شاه مدعی و مدعی‌علیه را به دیوان عدل خود احضار می‌نماید. شاه از شحنه می‌پرسد به چه گناهی این ظلم را در باب حیوان بی‌زبان روا داشته است؟ و چون پی می‌برد که شحنه پاسخی به این اتهام ندارد، حکم می‌کند پای شحنه را بشکنند. هر چند شحنه و شهروند و انوشیروان مسلم نبودند اما سنایی بدون اشاره به قوانین جزایی آن زمان خواننده را به تفکر دربارهٔ قصاص انسان در برابر حیوان وامی‌دارد. بنابر فقه اسلامی قصاص حکم کلی است (فی الجروح قصاص)، اما تساوی در جنس، دین، حریت و عقل بین قصاص‌کننده و قصاص‌شونده شرط است. مثلاً قصاص مسلم در برابر کافر و حر در برابر عبد جایز نیست و به طریق اولی قصاص انسان در برابر حیوان جایز و صحیح نخواهد بود. اما سنایی از دیدگاه عرفانی به این ماجرا نگرسته و با بیان و یادآوری حکم کلی قصاص انسان را از تعدی به حیوان بر حذر داشته و لزوم حفظ حیات جاندار را به او گوشزد کرده است. به نظر او تعدی یک عارف به حیوان در ردیف تعدی او به انسان و مذموم و موجب ضمان است. چنین توصیه‌ای را حکیم طوس هم دارد که می‌گوید: «میازار موری که دانه کش است». این همه نوعی مواجهه عرفانی است، زیرا قصاص انسان در برابر حیوان نوعی رفتار اغراق‌آمیز است اما در عین حال قابل تفکر و تأمل و تا حدوی روادارانه است. در این حکایت گفتمان عرفانی در تقابل با گفتمان فقهی نیست بلکه شاعر با طرح پیشنهاد عرفانی از یک حکم کلی فقهی استفاده می‌کند و به جامعه هشدار می‌دهد که پاسداشت جان حیوان برای انسان متدین ضروری است و در پایان با تأیید روش انوشیروان عادل می‌گوید:

تاقیامت ز عدل نوشروان یاد ازان آورند پیر و جوان

(همان)

## ۲-۱-۴ «الحکایة و التمثیل» از منطق‌الطیر

در مقاله سی و سه «منطق‌الطیر»، یکی از مرغان از هدهد پیشوا می‌پرسد: «هست گستاخی در این حضرت روا؟» و نیز می‌پرسد؟

بعد از آتش از پی درآید هیچ بیم	گر کسی گستاخی ای یابد عظیم
در معنی برفشان و راز گوی	چون بود گستاخی آنجا باز گوی
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۳: ۳۵۶)	

پاسخ هدهد به آن مرغ:

محرم سر الوهیت بود	گفت هر کس را که اهلیت بود
زانکه دائم رازدار پادشاست	گر کند گستاخی ای او را رواست
کی کند گستاخی ای گستاخ‌وار؟	لیک مردی رازدار و رازدان
(همان)	

در ادامه می‌گوید: هر کسی که گستاخ این درگه شود، امکان عذرخواهی او وجود دارد، اما اگر دیوانه‌ای لافی زند، تو نباید با او به مصاف برخیزی:

عاشق و دیوانه را معذور دار	تو زفان از شیوه او دور دار
جمله را بی‌شک ز معذوران کنی	گر نظر بر سر بی‌نوران کنی
(همان)	

عطار برای تبیین موضوع مقاله سی و سه این منظومه که درباره عذر مقبول افراد معذوری است که از هر بازخواستی معاف‌اند «الحکایة و التمثیل» (بیت‌های ۲۸۳۲ - ۲۸۳۶) را نقل می‌کند. قهرمان این حکایت هفت‌بیتی ابوبکر محمد بن موسی فرغانی، معروف به ابن‌الفرغانی و ابوبکر واسطی از عارفان برجسته خراسان در سده‌های سوم و چهارم است. وی عالم به اصول و فروع و از اصحاب جنید و ابوالحسن نوری بود که بیشتر عمرش را در خراسان و به‌ویژه مرو سپری کرد و پیوسته می‌گفت: «گرفتار زمانه‌ای شده‌ایم که نه از آداب اسلام در آن خبری هست و نه از اخلاق جاهلیت و نه از احلام صاحبان مروت» (الاصبهانی، ۱۴۰۷: ۳۴۹/۱۰).

عطار در تذکرة‌الاولیاء نیز در شرح احوال و مقامات ابوبکر واسطی آورده است: «روزی به گورستان جهودان می‌رفت و می‌گفت «این قومی اند همه معذور و ایشان را عذر هست» مردمان سخن او بشیندند او را بگرفتند و بکشیدند تا به سرای قاضی. قاضی بانگ بر او زد که این چه سخن است که تو گفته‌ای که جهودان معذورند؟ شیخ گفت «از آنجا که قضاء توست، معذور نی‌اند؛ اما از آنجا که قضاء اوست، معذورند» (عطار، ۱۳۹۷: ۱۲۱).

شفیعی کدکنی در تعلیقه این حکایت منطق‌الطیر، پس از نقل روایت تذکرة‌الاولیاء می‌نویسد: «اصل این سخن که پیروان ادیان دیگر نزد خدای سبحان معذورند از بایزید بسطامی است و ابن

جوزی در مطاعن بایزید از ابونصر سراج نقل کرده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۶۷۹). گویا بایزید مقصودش این بوده است که کافر را خدا کافر آفریده و لذا مجازات جهنم برای وی به سبب عذر مقبول وجود نخواهد داشت. البته این بیان به نفی اختیار و پذیرفتن جبر پهلو می‌زند و شاید قابل دفاع نباشد اما از لحاظ مقررات فقهی معاذیر معاف کننده از مجازات به رسمیت شناخته شده و از جمله آن جنون و صغر، اجبار و اکراه و اضطرار است که به معاذیر معاف کننده مشهورند. مبنای این معذوریت هم حدیث رفع القلم است که به طرق و انحاء مختلف بیان شده است.<sup>۱</sup>

اینکه فردی جهودان را معذور می‌خواند، از لحاظ حکومت مرتکب جرم شناخته می‌شد و لازم بود وی را جهت محاکمه و مجازات به محکمه معرفی کنند. عطار از زبان ابوبکر واسطی می‌گوید این عذر در نزد قاضی شرع مقبول نیست ولی در نزد خدای غیب‌دان که قاضی حقیقی است، البته مقبول است. عطار در این حکایت خواسته است نظرات متفاوت و متضاد فقیه و صوفی را در مورد یک مسئله اجتماعی و حقوقی از زبان قاضی و ابوبکر واسطی، عارف مشهور قرن چهارم، تجزیه و تحلیل کند و به نوعی دو نظریه و نیز تعامل گفتمان فقهی با گفتمان عرفانی را در پیشگاه خواننده حکایت قرار دهد.

قاضی در این حکایت که نماینده گفتمان فقهی است، بی‌نظر است لذا در «سرّ بی‌نوران» نمی‌تواند نظر بیفکند تا «جمله را بی‌شک و معذوران» ببیند، اما ابوبکر واسطی که نماینده گفتمان عرفانی است، نظر بر «پیشانش (سابقه علم الهی) و این که هدایت و ضلالت بر دست بندگان نیست (همانجا) اوفتاده» خطاب به قاضی می‌گوید این قوم تباه از حکم تو معذور راه نیستند:

لیک از حکم خدای غیب‌دان جمله معذوران راهند این زمان

(منطق الطیر، ۱۳۸۳: ۱۲۱)

### ۳-۱-۴ «شکایت قاضی از آفت قضا و جواب گفتن نایب او را» از مثنوی معنوی

این حکایت نسبتاً کوتاه دوازده بیتی (بیت‌های ۲۷۴۹ - ۲۷۶۰) یکی از حکایت‌های فرعی حکایت بلند «ماجرای ابلیس و معاویه» (دفتر دوم، بیت‌های ۲۶۰۸ - ۲۷۹۷) است. این تمثیل ضمن ماجرای تلبیس ابلیس و مری کردن آنان درباره آلوده شدن به اغراض نفسانی که راه حقیقت را می‌بندد، نقل می‌شود و درحقیقت به این دو بیت پیش از تمثیل عینیت می‌بخشد:

خلق مست آرزو اند و هوا زان پذیرا اند دستان تو را

هر که خود را از هوا خو باز کرد چشم خود را آشنای راز کرد

(مثنوی، ۱۳۶۸: ۲۷۴۷/۲-۲۷۴۸)



وقتی قاضی به منصب قضا منصوب می‌شود، اظهار ناراحتی و نارضایتی می‌کند. نایب او می‌پرسد چرا ناراحتی در حالی که باید به شکرانه منصبی که گرفتی، شاد باشی. قاضی جواب می‌دهد چگونه شاد باشم در مقامی که قاضی جاهلی است بین دو عالم که طرفین دعوی باشند و هر دو به حقیقت ماجرا واقف‌اند و این جاهل باید بین این دو عالم فصل خصومت کند. ای بسا که در اثر اشتباه در تشخیص حق دستش به خون یا مال دو طرف آلوده شود. نایب گفت متداعیان حقیقت را می‌دانند اما تو غرضی نداری و مانند آنان گرفتار اغراض نیستی و همین نور بصیرت تو خواهد بود برای کشف حقیقت و آن دو عالم را غرض‌ها کور کرده و علمشان را تعطیل نموده است. قاضی بی‌طرف و بی‌غرض به مدد حق تعالی که از طریق الهام رخ خواهد داد، حقیقت را کشف و به درستی حکم صادر خواهد کرد.

همچنین این حکایت در خصوص اهمیت منصب قضاست و اشاره به حدیث معروف دارد که می‌فرماید «القاضی جاهلٌ بین العالمین» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۲۲۷). قاضی در عین حال بسیار قدرتمند است و حکم او می‌تواند حتی حیات فرد را تعطیل کند یا مال و دارایی او را از او بگیرد و اگر اشتباهی هم بکند بر او ضمان نیست. در جایی دیگر از مثنوی می‌گوید:

در حد و تعزیر قاضی هر که مرد      نیست بر قاضی ضمان کو نیست خرد

(مثنوی، ۱۳۶۸: ۱۵۱۱/۶)

گویا در این حکایت، قاضی نماینده گفتمان فقهی و نایب او نماینده گفتمان عرفانی است. در مقایسه این دو نگاه انسان متوجه حقانیت هر دو گفتمان می‌شود و گفتار نایب قاضی گفتمان فقهی را به سمت گفتمان عرفانی سیر می‌دهد.

نکته ظریف و دقیق عرفانی در این بحث از زبان نایب قاضی بیان شده است؛ اینکه تا وقتی انسان خود را از هوا و غرض خالی ندارد، از ادراک حقیقت که ورای اهواء و اغراض انسانی است، محروم می‌ماند و چنانچه انسان از هوی و غرض پیراسته شود، نوری در درون او افروخته می‌شود که تاریکی‌های پیش روی او را روشن می‌سازد و موجب تشخیص حقیقت می‌شود.

## ۲-۴ مفاهیم فقهی طهارت، صلات، حج و دبه

### ۱-۲-۴ طهارت

طهارت یکی از مباحث فقهی در کتاب عبادات و به معنی رفع حدث و خبث از تن مکلف است با این توضیح که در انجام پاره‌ای عبادات بدو باید از مطهرات مانند آب برای ازاله نجاست از تن خود استفاده کند تا طهارت ظاهرش تأمین شود، البته پس از آن باید در طهارت باطن بکوشد که از طهارت ظاهر بسیار مشکل‌تر است (عباسی و فلاح، ۱۳۸۷: ۷۳).

حکیم سنایی ضمن پذیرش این دریافت پا فراتر می‌گذارد و بیان می‌کند طهارت صرفاً با غسل و تیمم نیست، بلکه با نیاز و زاری به درگاه حق و از خودگذشتن حاصل می‌شود.<sup>۲</sup> البته نمی‌توان مدعی شد حکیم عجز به درگاه حق را جایگزین وضو و غسل دانسته است بلکه طهارت باطن را هم علاوه بر طهارت ظاهر لازم می‌داند. طرح مسئله طهارت باطن علاوه بر طهارت ظاهر می‌تواند نشانه‌ای از نگاه جدید و تغییر گفتمانی باشد.

عطار نیز از قول عارفی روایت می‌کند که عوام الناس هنگام نزع جان کالبد فرد را به طرف قبله می‌چرخاند چه این انسان خیلی پیشتر از زمان مرگ باید متوجه حق می‌شد، زیرا با این عمل او طاهر نخواهد شد.<sup>۳</sup> البته رو به قبله کردن میت جزء طهارت نیست و این گفتمان فقهی خالی از مسامحه‌ای نیست، اما عطار بیانش همواره احساسی و دلی است و با مبانی فقهی خیلی درگیر نمی‌شود. او به مفهوم فقهی جدیدی می‌اندیشد و آن را ظرفی برای بیان تفکرات و مفاهیم عرفانی خویش می‌سازد.

مولانا هم در این باره تصریح می‌کند «نجاسه ظاهری» با آب پاک می‌شود، اما «نجاسه باطنی» را جز با تضرع و زاری به درگاه خدا نمی‌توان پاک کرد. مولانا از دانش فقه خود بهره می‌جوید و تصریح می‌کند نجس شمرده شدن کافر به خاطر «نجاسه ظاهر» نیست، بلکه نجسی در باطن اوست که از کفر و بی‌ایمانی حاصل می‌شود.<sup>۴</sup> این تمثیل می‌تواند آینه‌ای برای مریدان و سالکان باشد تا خود را در آینه دیگران ببینند و در ازاله نجاسات باطن بکوشند.

## ۲-۲-۴ صلوات (نماز)

نماز از فروع دین اسلام و آیینی عبادی است که فرد مکلف با نیت به جای آوردن نیایش واجب با قصد قربت انجام می‌دهد. البته نماز عوام و خواص از نظر عرفا تفاوت دارد؛ نماز عوام در پنج وقت هر روز با انجام مقدمات و مقارنات نماز که طهارت، وضو، نیت، تکبیر، قیام، رکوع، سجود، تشهد و سلام است، تمام می‌شود اما نماز خواص دائمی و نوعی سلوک معنوی است که با دلیل راه و راهنمایی پیر طریقت و حضور قلب امکان‌پذیر است (همان: ۷۵).

حکیم سنایی نماز سالک را توأم با دردمندی و نیازمندی به حق و با خضوع و خشوع کامل می‌داند و نمازی که با حضور قلب در حضرت حق گزارده می‌شود البته نیاز به وضو هم دارد زیرا کسی که با حضور قلب و خضوع در پیشگاه حق قرار می‌گیرد، طهارت ظاهر و باطن هم دارد.<sup>۵</sup> در این مثال گفتمان فقهی و عرفانی نماز به هم نزدیک‌اند؛ شرایط فقهی نماز حفظ می‌شود و به خضوع و خشوع و حضور قلب نیز تأکید می‌گردد.

در داستان شیخ صنعان آمده است وقتی شاگردان شیخ از رفتار او هراسان و شرمسار شده، از او می‌خواهند که نماز بخواند و با اشتغال به اذکار نماز حالت عادی پیدا کند، شیخ جواب می‌دهد که محراب روی نگار را نشانم دهید تا به‌جز نماز به قبله روی او هیچ کار دیگری نکنم. در واقع عطار با تغییر وصف نماز و شروط آن گفتمان فقهی را با گفتمان عرفانی همراه کرده است. فی‌المثل خواسته بگوید قبله عارف با قبله عوام متفاوت است<sup>۶</sup>. البته این تفاوت صرفاً در توجه به معبود و حضور قلب نمازگزار در اثنای نماز است نه اینکه عارف قبله دیگری دارد. مولانا نماز افراد عادی را در پنج وقت مقرر شده می‌داند که فرد مکلف با انجام آن به خیر و صلاح رهنمون خواهد بود، اما برای سالکان طریقت چنین فریضه‌ای مقرر نیست، بلکه آنان به سبب همین سلوک در طریق معرفت دائماً در نماز هستند و همه حرکات و سکنات آنان کارکرد نماز را دارد<sup>۷</sup>. از این تناظر گفتمانی چنین استنباط نمی‌شود که به‌طور کلی تعریف نماز عرفانی با نماز عبادی متفاوت است بلکه نماز فقهی در نزد عرفا نیز مقبول است ولی عارفان مداومت بیشتری در نماز دارند.

### ۳-۲-۴ حج

حج از فروع دین و معنی عام آن قصد است و معنی خاص آن قصد بیت‌الله الحرام، همان خانه کعبه در مکه مکرمه در سرزمین حجاز است و با حصول شروطی از جمله استطاعت مالی بر مسلمان مکلف واجب می‌شود و در ماه ذی‌الحجه هر سال با مناسک خاص انجام می‌گیرد. این حج که زیارت کعبه گُل است با صرف هزینه و وقت و انرژی برای هرکسی دست‌یافتنی است، اما حج از منظر عارفان زیارت و طواف کعبه دل است. حج دل یا حرم جلیل از حج کعبه خلیل بسیار مشکل‌تر و دیرباب‌تر است. سالکان طریق معرفت به چنین حجی نائل می‌شوند و هم آنان حج حقیقی را طواف گرد حرم دل می‌دانند که حریم کبریاست. گفتنی است این نگاه عرفانی به مقوله حج منافاتی با اصل تشریح حج ندارد.

سنایی در حدیقه‌الحقیقه ذیل «صفة المغرورین فی دارالدنیا» حکایتی را نقل می‌کند که قهرمان آن حامد لفاف عارف، مرید حاتم اصم، بوده است. عطار نیز در تذکرة‌الاولیاء آورده که «حاتم - اصم روزی حامد لفاف را گفت چگونه‌ای؟ گفت: به سلامت و عافیت، گفت: سلامت بعد از گذشتن از صراط است و عافیت آنست که در بهشت باشی» (عطار، ۱۳۹۷: ۶۶). در روایت سنایی آمده است حامد لفاف در حین طواف در حریم حرم به ناگاه به پیری برخورد می‌کند که در عصر خود بی‌نظیر است؛ به شیخی که گرفتار سختی‌های زمان‌هاست می‌گوید: حالت چون است؟ پاسخ می‌دهد: حالم سلامت و خیر است. حامد لفاف می‌گوید: چرا سخن خطا می‌گویی؟ آدمی خیر

آنگهی دارد که از صراط بگذرد درحالی که تو هنوز از صراط نگذشتی و از سلامت وقتی بهره‌مند توانی شد که به بهشت رفته باشی. آن پیر می‌گوید: وقتی از اندیشه بهشت و صراط آسوده شوی، تو خیر را شایسته می‌شوی و وقتی از هر نهاد زشت ایمن شوی، به سلامت در بهشت می‌شوی. به دلیل دوری دل تو از حقیقت در همه اعمال حج خود مزدوری بیش نیستی (سنایی، ۱۳۶۸: ۴۶۹-۴۶۸). یعنی با طواف گِل سلامت و عافیت حاصل نمی‌شود و لابد حصول آن نیازمند مقدمات بیشتری است. از نظر سنایی در گفتمان فقهی با انجام عبادات ظاهر رستگاری و وصول به حق میسر است، اما در گفتمان عرفانی حج آداب و مناسک دیگری دارد و برای نیل به حقیقت آن سالک نیاز به طی طریق در مسیرهای دشوار طریقت دارد.

عطار ماجرای حج گزاردن رابعه عدویه را در *منطق‌الطیر* (۱۳۸۳: بیت‌های ۱۸۱۲-۱۸۱۷) نقل کرده است که هفت سال برای به جای آوردن حج طی طریق کرد تا سرانجام به مکه رسید. چون خواست احرام حج بندد دچار عذر زنان شد و زحماتش بر باد رفت. درحالیکه از راه باز می‌گشت خطاب به حضرت حق عرض داشت چرا بعد از هفت سال تحمل مشقت و دیدن چنین روی بازاری چنین خاری در راهم افکندی، پس خدایا

یا مرا در خانه خود ده قرار      یا نه اندر خانه خویشم گذار

(همان: بیت ۱۸۱۷)

عطار در تفسیر و رمز گشایی از این حکایت می‌گوید تنها عاشقی چون رابعه می‌تواند قدر صاحب واقعه را بشناسد و از پیش کعبه بازش گردانند (همان، بیت‌های ۱۸۱۸ - ۱۸۲۰). این همه نشان‌دهنده حکمت خداست که به صرف اراده سالک و بی‌خواست خدا نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. در این حکایت که به تعبیر فرمالیست‌ها هنر سازه‌های آن از گفتمان فقهی اخذ شده، بستر مناسبی برای شاعر عارف فراهم می‌شود تا آموزه‌های عرفانی‌ای مثل تسلیم و رضا را بیان کند.

مولوی شرط اصلی آداب و عبادات و مناسک دینی را بر خلاف فقها که به ظواهر تأکید دارند، «حضور» می‌داند. از همین رو تأکید می‌کند وقتی از حضور اولیا دور می‌شوی «درحقیقت گشته‌ای دور از خدا» (مثنوی، ۱۳۶۸: ۲/۲۲۱۴)، لذا برای بیان بهتر این دقیقه، ماجرای حج گزارنی بایزید بسطامی را نقل می‌کند. این شیخ امت برای حج و عمره سوی مکه می‌دوید و به هر شهری که می‌رسید ابتدا عزیزان آن‌جا را بازمی‌جست، عزیزی که «بر ارکان بصیرت متکی است» به این دلیل که حق فرموده در سفر به هر جا باید اول طالب مردی شوی و در ادامه تصریح می‌کند:

قصد کعبه کن چو وقت حج بود      چونکه رفتی مکه هم دیده شود

با یزید نیز در سفر خود «خضر وقت خود» را می‌جست. سرانجام پیروی دید (همان: ۲۲۱۸/۲ - ۲۲۲۵) «دیده نابینا و دل چون آفتاب»، خاک در این عارف را در دیده کشید و نزد او نشست. آن پیر از حالش پرسید و

گفت عزم تو کجا ای بایزید	رخت غربت را کجا خواهی کشید
گفت قصد کعبه دارم از پگه	گفت همین با خود چه داری زاده
گفت دارم از درم نقره دویست	نک بیسته سخت بر گوشه ردیست
گفت طوفی کن به گردم هفت بار	وین نکوتر از طواف حج شمار
و آن درم‌ها پیش من نه ای جواد	دان که حج کردی و حاصل شد مراد
عمره کردی عمر باقی یافتی	صاف گشتی بر صفا بشتافتی
کعبه هر چندی که خانه بر اوست	خلقت من نیز خانه سر اوست

آن پیر تصریح می‌کند که خدمت من طاعت و حمد خداست و اگر چشم نیکو باز کنی و در من بنگری نور حق را در بشر می‌بینی. بایزید آن نکته‌ها را شنید و پذیرفت. لذا:

آمد از وی بایزید اندر مزید      منتهی در منتها خواهد رسید  
(همان: ۲۲۲۷/۲ - ۲۲۵۱)

مولوی از رهگذر این تمثیل میان دو گفتمان فقهی و عرفانی در مقوله حج همگرایی برقرار می‌کند و با آنکه خود تا آخر عمر فقیه می‌ماند و از رهگذر صدور فتوا ارتزاق می‌کند، از کعبه گِل که ساخته حضرت ابراهیم خلیل است، می‌گذرد و گرد کعبه دل انسان که نظرگاه خلیل اکبر است، طواف می‌کند و حج واقعی را همین می‌داند. نکته قابل تأمل در این گفتمان آن است که قهرمان این حکایت بایزید بسطامی بزرگ است و این گذار از دانشمندی به بینش‌مندی در وی اتفاق می‌افتد.

#### ۴-۲-۴ دیه

دیه اصطلاح فقهی در کتاب عقوبات است؛ کیفری مالی که در جنایات خطای محض و خطای شبیه به عمد و در جنایات عمدی به شرط تراضی طرفین از طرف جانی به کسی که بر او جنایت رفته است، پرداخت می‌گردد. در جنایات خطای محض، پرداخت دیه بر ذمه عاقله جانی است مشروط بر اینکه اتهام با اقرار جانی اثبات نشده باشد. عاقله خویشان ذکور از سوی پدر جانی است مانند برادر، عمو و عموزاده و امثال آن. دیه یکی از پنج صنف مال دینار و درهم و شتر و گوسفند و برد یمانی است که نوع آن توسط جانی انتخاب می‌شود.

سنایی در *حدیقه الحقیقه* خود در بیان فضل و کرم حضرت پروردگار و اینکه جان و جهان همه بندگان در ید قدرت اوست<sup>۸</sup>، اشاره می‌کند که خون‌بهای آفریدگان به یک اشارت او بستگی دارد و در پیمان روز الست مخلوقات مقام ربوبی حق تعالی را پذیرفته‌اند و انگار دیه همه آنان از سوی حضرت رب‌الارباب داده شده است. غرض شاعر گویا این است که خداوند عفو و گذشت از گناه گنهکاران را بر خود وظیفه قرار داده است و مصداق این معنی حدیث «کتب علیه الرحمه» است. با این توضیح، شاعر از گفتمان فقهی دیه برای بیان مقصد عرفانی سود برده است. عطار نیز ضمن شرح و بیان داستان ذوالنون مصری به مفهوم فقهی دیه اشاره‌ای دارد<sup>۹</sup>. بیان عطار به نوعی شبیه بیان سنایی است و ضمن صراحتی که در طرح موضوع دیه دارد، مقصد عرفانی خود را توضیح می‌دهد که دنیا دار امتحان برای بندگان است و تمام هستی انسان و مقدرات او در ید قدرت حق تعالی است. در این ابیات عطار طرح گفتمان فقهی دیه را بهانه‌ای برای بیان و طرح گفتمان عرفانی لطف حق و رضای بنده در همه احوال دارد.

مولانا نیز در دفتر سوم مثنوی با طرح مفهوم دیه به پیمان روز الست اشاره می‌کند<sup>۱۰</sup>. پیش‌تر توضیح داده شد که در جنایت خطای محض، پرداخت دیه بر عهده عاقله جانی است. در *مولوی نامه* توضیحاتی در مورد عاقله داده شده است مبنی بر اینکه عاقله خویشاوندان ذکور پدری است (همایی، ۱۳۶۲: ۷۶). دلیل اطلاق مفهوم عاقله بر خویشاوندان ذکور از سوی پدر به خود معانی عقل باز می‌گردد. می‌دانیم که عقل در لغت به معنی نگه داشتن و محافظت کردن است چنانکه عقل در معنی خرد هم از همین مناسبت است زیرا عقل مانع انسان از خطاها می‌شود. خویشاوندان را عاقله می‌گویند چون آنان می‌توانند مانع شخص از ارتکاب خلاف و خطا شوند و اگر نشوند باید دیه خطای مرتکب را از مال خود بدهند. مولانا می‌گوید از روز الست خدا عاقله بندگان است و دیه خطاهای آنها بر عهده ارباب است. این بیان که در هر سه مثال از سه مثنوی شبیه هم تکرار شده، نوعی تعامل و ظهور تغییر گفتمان فقهی با گفتمان عرفانی است.

## ۵- نتیجه گیری

هر دو گفتمان، اعم از گفتمان فقهی و گفتمان عرفانی، نگاهی متفاوت به هستی و تفسیر دگرگونه‌ای از رویدادهای آن دارند. همین تفاوت نگاه و برخورد این دو گفتمان با نهاد شریعت و مقولات آن موجب هویت‌بخشی و تمایز این دو از هم می‌شود، زیرا در پس هر گفتمان جهان‌بینی و شیوه معرفتی و تفسیری خاصی وجود دارد. نگاه یک فقیه به دین و مقولات آن همانند نگاه زیست‌شناس به درخت سرو است، اما برخورد یک صوفی و عارف با الهیات برخوردی هنری

است. عمدتاً فقیه دین‌شناس به توصیف و تعریف دین و مفاهیم دینی می‌پردازد، اما صوفی و عارف آن مفاهیم را تأویل و ایضاح عرفانی می‌کند. از همین رو در گفتمان عرفانی بر خلاف گفتمان فقهی با تسامح و تکرر مواجه می‌شویم که در عین حال تضادی با خود گفتمان فقهی ندارند.

در جستار حاضر نیز شاهد دو برخورد متنوع فقیه و عارف با پدیده‌های دینی بودیم و دیدیم که عارف با تکیه بر معرفت شهودی و مستقیم خویش خوانشی نو و البته برگرفته از خوانش فقیه ارائه می‌کند. شاعران عارف زبان فارسی در مثنوی‌های خویش قرائتی نو از پدیده‌ها و مفاهیم دینی در تناسب با قرائت فقیهانه از آن‌ها متبلور می‌سازند که ما از آن به تعامل و همگرایی گفتمان‌های فقهی و عرفانی تعبیر کردیم. همچنین مشاهده کردیم هرچه دامنه گفتمان شعر عرفانی گسترش می‌یابد یا به تعبیری هرچه از مرحله تکوین به مرحله اعتلای آن نزدیک می‌شویم، این همگرایی گفتمانی آشکارتر و هنری‌تر می‌شود. مقایسه برخورد سنایی با مقولات و مفاهیم دینی به‌عنوان آغازگر جریان شعر عرفانی با مولوی که نقطه اوج آن به‌شمار می‌رود، نشان می‌دهد که مولانا رفتار هنری‌تری با مقوله فقه و دین داشته است.

در پایان گفتنی است که گفتمان تصوف از بطن گفتمان دینی و به‌ویژه در واکنش به گفتمان فقهی و زهد ظهور کرده است. شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در این پیدایی نقشی مؤثر داشته است و بالاخره اینکه عارفان سرآمد خود فقیهانی مبرز بوده‌اند. سرآمدی مولوی به همین دلیل است، زیرا به روایت کتاب *الجواهر المضية فی طبقات الحنفیه* او یکی از فقیهان بزرگ حنفی بوده است و این روایت مالک بن انس که ترجمه آن را پیش‌تر نقل کردیم تا حدودی مؤید این مهم است: «مَنْ تَصَوَّفَ وَ لَمْ يَتَفَقَّهْ فَقَدْ تَزَنَّدَقَ وَ مَنْ تَفَقَّهَ وَ لَمْ يَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ وَ مَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ تَحَقَّقَ».

## پی‌نوشت‌ها

۱. مشهورترین حدیث رفع القلم این است: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَحْتَلِمَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَقِيظَ» و نیز «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ: الْخَطَأُ وَ النَّسْيَانُ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الظُّلْمُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲: ۲۱۲). ظاهراً مبنای حدیث رفع این آیه شریفه است: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لَاطَقَهُ لَنَا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ آوِزْنَا أَنْتُمْ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (سوره بقره: ۲۸۶) که به‌صورت دعا حضرت رب‌الارباب به بندگان تعلیم داده و فرموده «ادعونی استجب لکم»، معلوم است که در چنین مواردی خدای سبحان بنای مجازات بندگان را ندارد.

چون طهارت نکرده‌ای به نیاز  
کشتن نفس تو کفارت توسست  
(حدیقه الحقیقه، ۱۳۶۸: ۱۳۹)

مرد را در نزع گردانند روی  
روی چون اکنون بگردانی چه سود  
او جنب میرد از او پاکی مجوی  
(منطق الطیر، ۱۳۸)

۳: بیست هفتای ۲۰۸۷ - ۲۰۹۰  
آن نجاسه باطن افزون می‌شود  
چون نجاسات بواطن شد عیان  
آن نجاست نیست بر ظاهر ورا  
(مثنوی ۱۳۶۸: ۳/۲۰۹۲ - ۲۰۹۶)

خسته با درد و با نیاز آید  
از تری آب روی دور بود  
(حدیقه الحقیقه، ۱۳۶۸: ۱۴۰ و ۱۴۴)

خیز خود را جمع کن اندر نماز  
تا نباشد جز نماز هیچ کار  
(منطق الطیر، ۱۳۸۳: ۱۲۸۲)

عاشقان را فی صلوه دائمون  
که در آن سرهاست نی پانصد هزار  
(مثنوی، ۱۳۶۸: ۶/۲۶۶۹ و ۲۶۷۰)

پس قبول تو خونهای همه  
(حدیقه الحقیقه، ۱۳۶۸: ۱۵۲)

خود کشیم و خود دیتشان می‌دهیم  
گفت تا دارم دیت اینست کار  
(منطق الطیر، ۱۳۸۳: ۳۴۹)

عاقله جانم تو بودی از الست  
(مثنوی، ۱۳۶۸: ۳/۲۴۷۰)

۲. نهد سوی حق نماز جواز  
زاری و بیخودی طهارت توسست

۳. پاک دینی گفت مشتی حیلہ جوی  
برگریزان شاخ بنشانی چه سود  
هر که را آن لحظه گردانند روی

۴. این نجاسه ظاهر از آبی رود  
جز به آب چشم نتوان شستن آن  
چون نجس خواندست کافر را خدا

۵. مرد باید که در نماز آید  
آن نمازی که در حضور بود

۶. آن دگر یک گفت کای دانای راز  
گفت کو محراب روی آن نگار

۷. پنج وقت آمد نماز و رهنمون  
نه به پنج آرام گیرد آن خمار

۸. همه را کش تو از برای همه

۹. هاتنی گفتا که زین کار آگهم  
گفت آخر چند خواهی کشت زار

۱۰. گر خطا کشتم دیت بر عاقله است

## منابع

### قرآن کریم

آقا گل زاده، فردوس. (۱۳۹۴). تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

الاصبهانی، ابونعیم احمد بن عبدالله. (۱۴۰۷). حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا. بیروت: دارالکتاب العربی.



- افلاکی، شمس‌الدین. (۱۳۷۵). *مناقب‌العارفین*. تهران: دنیای کتاب.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۷۸). *گفتمان و تحلیل گفتمانی*. تهران: فرهنگ گفتمان.
- الجابری، محمد عابد. (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی*. ترجمه سید مهدی آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۶۳). *دائرة‌المعارف علوم اسلامی*. تهران: گنج دانش.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۲). *ترمینولوژی حقوق*. تهران: گنج دانش.
- جوادی آملی، مرتضی. (۱۳۹۸). «رابطه فقه و اخلاق و عرفان». تهران: *روزنامه اطلاعات*. ۶ آبان.
- الحبشی، عبدالله محمد. (۱۹۷۶). *الصوفیه و الفقه*. صنعا: مكتبة الجيل الجديد.
- الحجوي‌التعالبي، محمدبن‌الحسن. (۱۹۹۵). *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). *سرتی*. تهران: علمی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۸). *حدیقه‌الحقیقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶). «نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان فارسی». *درخت معرفت* (جشن نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب به اهتمام علی اصغر محمدخانی). تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.
- عباسی، حبیب‌الله و غلامعلی فلاح. (۱۳۸۷). «کارکرد گفتمان فقهی در مثنوی مولوی». *ادب پژوهی*. شماره ۴. صص ۶۵-۸۸.
- عدالت پور، هادی. (۱۳۹۷). «درآمدی تحلیلی در اثرپذیری صوفیه از علم فقه». *مطالعات عرفانی*. شماره ۲۷. صص ۱۱۳-۱۳۶.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۰). *گفتمان و جامعه*. تهران: نی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۹۷). *تذکره‌الاولیاء*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۹۰). *احادیث مثنوی*. امیرکبیر. تهران.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۳). «آغاز شعر عرفانی فارسی». *دوفصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. دوره جدید، شماره ۲. صص ۱۷-۳۲.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۱). *الفقه علی‌المذاهب الخمسه*. بیروت: دارالتیاریت جدید.
- مک‌دانل، دایان. (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمانی*. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: فرهنگ گفتمان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۸). *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسون. تهران: مولی.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). *مولوی‌نامه*. تهران: آگاه.

## References

### *The Holy Quran*

- Abbasi, H., & Fallah, G. A. (2008). The function of juristic discourse in Mathnavi of Mowlavi, *Journal of Persian Language and Literature (Adab Pazhuhi)*, 2(4), 65-88.
- Aflaki, Sh. (1996). *Manaqib al-arifin* [The feats of the knowers of God]. Donyaye Ketab.
- Aghagolzadeh, F. (2015). *Tahlile goftemane enteghadi* [Critical discourse analysis]. Elmi va Farhangi.
- Al-Asbahani, A. A. (1986) [ *Hellia alolia va tabaqat alasfia* ]. Dar Alketab Alarabi.
- Al-Habashi, A. M. (1976). *Al-Sufiyeh va alfoghha* [Sufism and Jurists]. Maktaba Aljail Aljadid.
- Al-Hajwiya Al-Tha'labi, M. H. (1995). *Alfekar Sami fi tarikh alfiqh Islami* [Sami thoughts in history of Islamic jurisprudence]. Dar Alkotob Alemiyeh.
- Aljabri, M. A. (2010). *Naqde aqle Arabi* [Critique of Arab reason] (Alemahdi, S. M. Trans.). Nasle Aftab.
- Attar Neyshabouri, F. M. (2004). *Mantiq al-Tair* [Conference of birds] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.). Sokhan.
- Attar Neyshabouri, F. M. (2018). *Tazkirat al-awliya* [Biographies of the saints] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.). Sokhan.
- Azdanlu, H. (2001). *Gofteman va jame'* [Discourse and society]. Ney.
- Edalatpour, H. (2018). An analytical introduction to the influence of Sufism by jurisprudence. *Mysticism Studies*, 1 (27), 113-136.
- Fooladi, A. (2004). The beginning of Persian mystic poetry. *Research in Persian Language and Literature*, (2), 17-32.
- Forouzanfar, B. (2011). *Ahadith Masnavi* [The hadiths of Masnavi]. Amirkabir.
- Homayi, J. (1983). *Mowlavi nameh*. Agah.
- Jafari Langroudi, M.J. (1984). *Dayereto alma'arefe olum Islami* [Encyclopedia of Islamic sciences]. Ganje Danesh.
- Jafari Langroudi, M.J. (2003). *Terminology hoghoogh* [Law terminology]. Ganje Danesh.
- Javadi Amoli, M. (2019, October 27). The relationship between jurisprudence, ethics and mysticism. *Ettela'at Newspaper*.
- McDonnell, D. (2001). *An introduction to discourse theories* (H. A. Nozari, Trans.). Farhange Gofman.
- Molawi, J. M. (1989). *Masnavi ma'navi* [The spiritual couplets] (R. A. Nicholson, Ed.). Mowlavi.
- Mughniyya, M. J. (2000). *Alfiqh 'ala almadhaheb alkhamisa*. Dar Altaiar Aljadid.
- Sanai Ghaznavi, A. A. (1989). *Hadiqat alhaqiqa* [Walled garden of truth] (M. Razavi, Ed.) University of Tehran Press.
- Shafiee Kadkani, M. R. (1997). The first experiences of mystic poetry in Persian. In A. Asghar Mohammadkhani (Ed.), *Derakhte Ma'refat* [Tree of recognition] (pp.431-462). Sokhan.
- Shafiee Kadkani, M. R. (2013). *Zabane she'r dar nasre Sufiyeh* [The language of poetry in Sufi prose]. Sokhan.
- Tajik, M. R. (1997). *Gofteman va tahlile goftemani* [Discourse and discourse analysis]. Farhange Gofman.
- Zarrinkoob, A. (2004). *Serre ney* [Mystery of reed]. Elmi.

## Convergence of Two Jurisprudential and Theosophical Discourses in *Hadiqah al-Haqiqah*, *Mantiq al-Tair* and *Masnavi Ma'navi*<sup>1</sup>

Abdiman Mohaghegh<sup>2</sup>  
Habibollah Abbasi<sup>3</sup>

Received: 2020/06/14

Accepted: 2020/10/11

### Extended Abstract

In Statement of the Problem, we refer to the meaning of jurisprudence and its role in Islam. Jurisprudence means knowledge in general and knowledge of Islamic rules in particular, which is known as minor jurisprudence and is generally divided into Imamiyya or special jurisprudence and Sunni and Jama'at or public jurisprudence; each of these two branches has several subdivisions. In general, faqih means scientist, as Iranians usually call the community of faqihs scholars or people of science. It could be inferred that where Shams Tabrizi said to Rumi, "leave science and pursue insight" he meant abandon the science of jurisprudence and become a Sufi.

In general, independent publications relevant to the subject of this article were not found among Persian books and articles; however, concerning certain subjects, some writings and articles have been printed, such as *Molavi Nameh* by Jalaluddin Homayi which discusses nine jurisprudential headings mentioned in *Masnavi*. Abdolhossein Zarrinkoob also refers to the jurisprudential characteristic of Rumi in his book *Serre Ney*. Mohammad Reza Shafiei Kadkani in his articles "Sufi jurisprudence" and "Sufi Hajj", in the book *The Language of Poetry in Sufi Prose*, has talked about the issues of jurisprudence in the speeches of Sufis. Also, the articles "The function of jurisprudential discourse in *Masnavi Ma'navi*" written by Habibollah Abbasi and Gholam Ali Fallah; "The relationship between jurisprudence, ethics and theosophy" by Morteza Javadi Amoli; and "Introduction to the influence of Sufism from jurisprudence" by Hadi Adalatpour show the deployment of jurisprudential concepts by Sufis in their works. Nonetheless, they do not make a mention of the interaction of discourses or discourse transformation, and their points

---

1. DOI: 10.22051/jml.2020.31757.1975

2. PhD student of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Iran (Corresponding author).  
[abdoleiman@gmail.com](mailto:abdoleiman@gmail.com)

3. Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Iran. [h.abbasi@khu.ac.ir](mailto:h.abbasi@khu.ac.ir)

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

of discussion in these three Masnavies are not the concern of the present article either.

The research method adopted in this study is a descriptive-analytical one, relying on the theory of discourse analysis, and it is delimited to three anecdotes about “judgeship” and “judge” and some jurisprudential terms that have been used in all three Masnavies.

The Discussion section begins with an explanation of “discourse”; continues with a study of theosophical poetry and a brief reference to its history; and finally focuses on the triad of Persian theosophical poetry wonders, namely Sanai Ghaznavi, Attar Neyshabouri and Mawlana Jalaluddin Rumi with references to their biography and works. Explanations have also been provided about the three Masnavies, *Hadiqah al-Haqiqah*, *Mantiq al-Tair* and *Masnavi Ma’navi*.

All three theosophical Masnavies, which are the subject of this article, have been composed by poets who deployed a variety of discourses; these discourses both embody the mentality of the poets and display the nature of religious, social and political interactions of their era. Besides the theosophical discourse, which is the dominant discourse, one of the main discourses used in these Masnavies is the jurisprudential discourse which has a prominent and important presence. The jurisprudential sub-discourse in all three Masnavies often turns into a theosophical discourse in interaction with the theosophical discourse. This change does not occur due to the difference or conflict between the two discourses, but in tandem, convergence, and interaction with the jurisprudential discourse in the theosophical discourse. In some cases, it becomes a theosophical discourse, and in some cases, it retains its jurisprudential characteristic and is used only to prove theosophical content. Based on this, we traced the process of interaction and transformation of jurisprudential and theosophical discourse in *Hadiqah al-Haqiqah*, *Mantiq al-Tair* and *Masnavi Ma’navi* via examining three anecdotes with the jurisprudential themes of “judgeship” and “judge”. An anecdote about the justice of kings from *Hadiqah*, the anecdote about the mystic Vaseti in a Jewish cemetery from *Mantiq al-Tair*, and the anecdote of a judge complaining and arguing with his deputy about the difficulty of the job of judiciary from *Masnavi Ma’navi* were selected and analyzed and the process of discourse transformation from jurisprudence to theosophy was explained. Also, the four jurisprudential terms of purity, peace, Hajj (pilgrimage) and repentance, which have been used in all the three Masnavies, were selected and their relevant verses were extracted and analyzed, and their process of discourse interactions was explained briefly.

After analyzing the anecdotes and the aforementioned jurisprudential terms, the findings of the study were explained. It was shown that both jurisprudential and theosophical discourses represent a different view of existence as well as a different interpretation of its events. This difference in the orientation of these two discourses with that of Sharia institution and its premises causes the identification and distinction of these two discourses. For example, the jurist's view of religion and its categories is like a biologist's view of a cypress tree, but the Sufi approach to theology is an artistic one resembling a painter's look towards the beauties of a cypress tree. In this article, we observed the varied encounters of jurists and mystics with religious phenomena. Relying on his intuitive knowledge, the mystic presents a new reading of religious concepts, adopted from the reading of the jurist, which indicates the interaction between and convergence of jurisprudential and theosophical discourses. We have also observed that as we move from the stage of

development of theosophical poetry to the stage of its elevation and evolution, this convergence of discourses becomes more artistic. As Rumi was both a jurist and a perfect Sufi, he has displayed the issue of discourse interaction or transformation in his *Masnavi* in a more literary and artistic way.

**Keywords:** Theosophical poetry, Theosophical discourse, Jurisprudential discourse, Discourse transformation, *Hadiqah al-Haqiqah*, *Mantiq al-Tair*, *Masnavi Ma'navi*



# Contents

<b>Re-reading of Mystical Anecdotes of <i>Asrar al-Tawhid</i> through Positive Psychology Approach</b> <i>Mansoor Pirani</i>	7-32
<b>A Study on Narrative Structure of <i>Fi Haqiqat al-'Ishq</i> (On the Reality of Love) Treatise by Suhrawardi</b> <i>Leila Rezaei, Meysam Ghalkhanbaz</i>	33-58
<b>Studying the Inexpressibility Obstacles of Mystical Experiences in Masnavies by Attar (<i>Ilahi-Nama, Mantiq al-Tair, Mosibat-Nama</i>)</b> <i>Maryam Moradi, Ebrahim Rahimi Zangeneh</i>	59-83
<b>Analysis of Transtextual relation between <i>The Conference of the Birds</i> by Peter Sis and Attar's <i>Mantiq al-Tair</i></b> <i>Sarah Zabihi, Ahmad Razi</i>	85-115
<b>Notes on Recording of Some Words and Phrases of <i>Tazkirat al-Awliya</i></b> <i>Seyyed Mehdi Tabatabaei</i>	117-137
<b>Existence and Death in the Light of Attar's Intuitive Experiences</b> <i>Homayun Jamshidian, Leila Nowruzpur, Meysam Sadighi</i>	139-161
<b>Convergence of Two Jurisprudential and Theosophical Discourses in <i>Hadiqah al-Haqiqah, Mantiq al-Tair</i> and <i>Masnawi Ma'navi</i></b> <i>Abdiman Mohaghegh, Habibollah Abbasi</i>	163-188





**In the Name of God**

## **Biannual Journal of Mystical Literature**

**Vol. 12, No. 22, 2020**

**Publisher:** Alzahra University

**Chief Executive:** M. Mobasheri

**Chief Editor:** M. Nikmanesh

**Persian Editor:** A. Seraj

**English Editor:** F. Parsaeian

**Executive Manager:** R. Mashmouli Pilehroud

### **Editorial Board**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Printing & Binding: Fargahi Publication

Publication Frequency: Biannual

Circulation: 50

Email: [adabiaterfani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiaterfani@alzahra.ac.ir)

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

This periodical will be indexed in:

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

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

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

***Alzahra University Publications***

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

***Postal Code: 1993891176***

**Print ISSN: 2008-9384**

**Online ISSN: 2538-1997**



# ADABIĀT ERFĀNĪ



Biannual Journal of Mystical Literature  
Alzahra University / Vice-Chancellor for Research  
Vol. 12, No. 22, 2020

- |   |         |
|---|---------|
| <b>Re-reading of Mystical Anecdotes of <i>Asrar al-Tawhid</i> through Positive Psychology Approach</b><br><i>Mansoor Pirani</i>   | 7-32    |
| <b>A Study on Narrative Structure of <i>Fi Haqiqat al-'Ishq</i> (On the Reality of Love) Treatise by Suhrawardi</b><br><i>Leila Rezaei, Meysam Ghalkhanbaz</i>                                  | 33-58   |
| <b>Studying the Inexpressibility Obstacles of Mystical Experiences in Masnavies by Attar (<i>Ilahi-Nama, Mantiq al-Tair, Mosibat-Nama</i>)</b><br><i>Maryam Moradi, Ebrahim Rahimi Zangeneh</i> | 59-83   |
| <b>Analysis of Transtextual relation between <i>The Conference of the Birds</i> by Peter Sis and Attar's <i>Mantiq al-Tair</i></b><br><i>Sarah Zabihi, Ahmad Razi</i>                           | 85-115  |
| <b>Notes on Recording of Some Words and Phrases of <i>Tazkirat al-Awliya</i></b><br><i>Seyyed Mehdi Tabatabaei</i>  | 117-137 |
| <b>Existence and Death in the Light of Attar's Intuitive Experiences</b><br><i>Homayun Jamshidian, Leila Nowruzpur, Meysam Sadighi</i>  | 139-161 |
| <b>Convergence of Two Jurisprudential and Theosophical Discourses in <i>Hadiqah al-Haqiqah, Mantiq al-Tair</i> and <i>Masnavi Ma'navi</i></b><br><i>Abdiman Mohaghegh, Habibollah Abbasi</i>    | 163-188 |