

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش‌های ادب عرفانی
(کوهرکویا)

نشریه علمی - پژوهشی

سال هشتم - شماره دوم (پیاپی ۲۷)

پاییز و زمستان ۱۳۹۳

نشریه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هشتم - شماره دوم (پیاپی ۲۷) پاییز و زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران

مدیر مسئول: دکتر مهدی محقق

سردبیر: دکتر سید علی اصغر میرباقری‌فرد

هیأت تحریریه

دکتر حسین آقاحسینی (استاد)، دکتر مهری باقری (استاد)، دکتر تقی پورنامداریان (استاد)،

دکتر جلیل تجلیل (استاد)، دکتر منصور رستگار فسایی (استاد)، دکتر یحیی طالبیان (استاد)،

دکتر محمود عابدی (استاد)، دکتر مهدی محقق (استاد)، دکتر سید علی اصغر میرباقری‌فرد

(استاد)، دکتر محمدجعفر یاحقی (استاد)

مدیر اجرایی: رضا نیکبخت

ویراستار فارسی: دکتر علی جلالی

ویراستار و مترجم انگلیسی: دکتر احسان گل‌احمر

حروفچین و صفحه‌آرا: اعظم طغیانی

ناشر: دانشگاه اصفهان چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه اصفهان

سال انتشار: شهریور ماه ۱۳۹۴

با همکاری قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی و حوزه معاونت تحقیقات و فناوری دانشگاه اصفهان

براساس رأی مورخ ۸۵/۶/۱۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور درجه علمی - پژوهشی
به نشریه «گوهر گویا» اعطا گردید و بر اساس نامه مورخ / / ۱۲ کمیسیون نام مجله
«پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌ر گویا)»

مقالات نمودار آرای نویسندگان است و مجله در این زمینه مسؤلیتی ندارد.

نشانی: اصفهان، خیابان هزارجریب، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجله

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، کد پستی ۸۱۷۴۴ - تلفن: ۰۳۱-۳۷۹۳۳۱۹۴، دورنگار:

۰۳۱-۳۷۹۳۲۱۷۷

سامانه نشریه: <http://uijs.ui.ac.ir/jpll> پست الکترونیکی: gawhar@litr.ui.ac.ir

این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

www.SID.ir پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.srlst.com پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

<http://uijs.ui.ac.ir/jpll> سامانه نشریات دانشگاه اصفهان

<http://ulrichsweb.serialsolutions.com> پایگاه اولریخ (راهنمای بین‌المللی نشریات ادواری)

<http://www.ebscohost.com> ابسکو (میزبان پایگاه‌های اطلاعاتی)

www.doaj.org دوآج (مجلات پژوهشی با دسترسی آزاد)

راهنمای تدوین مقالات پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا) و شرایط پذیرش آن

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا) فصلنامه علمی- پژوهشی به منظور «ترویج زبان و ادب فارسی» و آگاهی علاقه‌مندان به ادب و فرهنگ این مرز و بوم از نتایج پژوهش‌های محققان و صاحب‌نظران منتشر می‌شود. مقالات ارسالی باید شرایط زیر را داشته باشد:

الف- شرایط علمی

- ۱- مقاله نتیجه کاوشها و پژوهش‌های علمی نویسنده یا نویسندگان باشد.
 - ۲- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
 - ۳- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
 - ۴- مقاله از نوع تحلیل و نقد اصیل باشد. بنابراین، ترجمه و گردآوری در این مجله جایی ندارد.
 - ۵- مقاله باید صرفاً در یکی از موضوعات زیر تدوین شود:
 - ۱-۵ تحقیق و تحلیل در متون منظوم و منثور عرفانی
 - ۲-۵ تحقیق و بررسی نسخ خطی متون عرفانی
 - ۳-۵ تحقیق و تحلیل مبانی عرفان اسلامی
 - ۴-۵ تحقیق و بررسی تاریخ عرفان اسلامی
 - ۵-۵ تحقیق و تحلیل در عرفان تطبیقی
 - ۶-۵ تحقیق و تحلیل درباره زبان عرفانی
 - ۷-۵ تحقیق در مبانی زیبایی‌شنایی متون عرفانی
 - ۸-۵ موضوعات دیگری که به تبیین و تحلیل متون عرفانی پردازد.
- توضیح:** مقاله پس از دریافت، نخست در هیأت تحریریه بررسی و ارزیابی می‌شود و در صورت داشتن شرایط لازم برای داوری ارسال می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتایج آن در هیأت تحریریه مطرح می‌شود و در صورت کسب امتیازات کافی پذیرش چاپ می‌گیرد.

ب- شرایط نگارش

- ۱- مقاله از جهت نگارش باید ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت گردد.
- ۲- مقاله بدین ترتیب تنظیم شود:
 - ۱-۲ عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
 - ۲-۲ نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی (نشانی و شماره تلفن در برگ ضمیمه ارسال شود)
 - ۲-۳ چکیده فارسی (حداکثر پانزده سطر).
 - ۲-۴ کلید واژه فارسی (حداکثر شش کلمه).
 - ۲-۵ مقدمه، شامل پیشینه تحقیق و مآخذ باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
 - ۲-۶ متن اصلی که در آن به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.
 - ۲-۷ نتیجه گیری.
 - ۲-۸ منابع و مآخذ.

- ۹-۲- چکیده انگلیسی (حداکثر ده سطر) .
- ۱۰-۲- کلید واژه انگلیسی (ترجمه کلید واژه‌های فارسی) .
- ۱۱-۲- نام نویسنده به لاتین همراه درجه علمی.
- ۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه ذکر شود؛ مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۴).
- ۴- ارجاعات کتاب:
- نام خانوادگی (شهرت)، نام (سال انتشار داخل پرانتز). نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شهر محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
- ۵- ارجاعات مجله
- نام خانوادگی (شهرت) ، نام نویسنده . (سال انتشار داخل پرانتز) . «عنوان داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، جلد، شماره صفحات (از ص تا ص).
- ۶- مجموعه مقالات
- نام خانوادگی ، نام نویسنده .(سال انتشار داخل پرانتز). «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات (از ص تا ص).
- ۷- سایتهای اینترنتی
- نام خانوادگی، نام نویسنده . (آخرین تاریخ و زمان). «عنوان موضوع داخل گیومه» نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.
- ۸- مقاله باید حداکثر در بیست صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.
- ۹- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی بلافاصله پس از فارسی آن در داخل پرانتز در متن مقاله آورده شود.
- ۱۰- مجله در پذیرش یا نپذیرفتن و همچنین ویراستاری مقاله آزاد است.
- ۱۱- مقالات ارسالی به هیچ عنوان مسترد نمی‌گردد.
- ج- شرایط پذیرش اولیه**
- ۱- مقاله باید دارای شرایط بند «الف» باشد و بر اساس بند «ب» تنظیم گردد
- ۲- مقالات به صورت الکترونیکی دریافت می‌گردد. لطفاً قبل از ارسال مقاله برای مجله، به سامانه نشریات دانشگاه اصفهان به نشانی <http://uijs.ui.ac.ir/jpl> مراجعه کنید و پس از ثبت نام در سامانه مقاله را ارسال نمایید.
- ۳- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.
- ۴- نویسنده باید تعهد نماید که مقاله را همزمان برای هیچ مجله‌ای ارسال نکرده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در مجله گوهر گویا مشخص نشده است، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.
- ۵- مقاله نباید قبلاً در هیچ همایشی ارائه شده یا در مجله‌ای به چاپ رسیده باشد.

باسمه تعالی

سر دبیر پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

نویسنده مقاله

اینجانب

تعهد می‌کنم تا زمان اعلام نتیجه از سوی هیات تحریریه مجله پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، آن را برای هیچ مجله یا همایشی ارسال نکنم.

امضاء

تاریخ

مشاوران علمی مجله پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

استاد دانشگاه اصفهان	حسین آقاحسینی
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی	طاهره ایشانی
دانشیار دانشگاه شیراز	سعید رحیمیان
دانشیار دانشگاه اصفهان	والی رضایی
استادیار دانشگاه اصفهان	الهام سیدان
دانشیار دانشگاه اصفهان	جعفر شانظری
استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین	محمدجواد شمس
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی	حسین صافی
دانشیار دانشگاه اصفهان	بتول علی‌نژاد
دانشیار دانشگاه شهرکرد	علی محمدی آسیابادی
استادیار دانشگاه شهرکرد	علیرضا محمدی کله‌سر
استاد دانشگاه اصفهان	سید علی اصغر میرباقری فرد
استادیار دانشگاه اصفهان	لیلا میرمجریان
دانشیار دانشگاه گیلان	علیرضا نیکویی
استادیار دانشگاه اصفهان	زهره نجفی
استادیار دانشگاه ارومیه	بهمن نزهت

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هشتم، شماره دوم (پیاپی ۲۷)، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

فهرست مطالب

-
- ۱-۲۸ □ مبانی فهم حکمت دینی در گفتمان مولوی
مجیدی صادقی حسن آبادی - محمد نصر اصفهانی
- ۲۹-۴۸ □ نگاهی به شروع عرفانی مهر نبوت
علی اشرف امامی - محسن شرفایی
- ۴۹-۷۰ □ «هنر بیان رندانه حافظ»
محمد رضا حسنی جلیلیان
- ۷۱-۹۸ □ بررسی و تحلیل مفاخره‌های صوفیانه
مهدی رضائی
- ۹۹-۱۲۲ □ نقش تأویل در گسترش زبان عرفان
علیرضا محمدی کله‌سر
- ۱۲۳-۱۵۶ □ بررسی ویژگی‌های سبکی کشف‌المحجوب با رویکرد نظریه‌ی انتقادی
فاطمه مجیدی - هادی یآوری - زهره قدوسی فیض‌آباد

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱-۲۸

مبانی فهم حکمت دینی در گفتمان مولوی

مجید صادقی حسن‌آبادی* - محمد نصرافهانی**

چکیده

مولوی معارف دینی و آسمانی را حکمت دینی نامیده است. دین نه تنها از نظر او معرفت است بلکه معرفتی محکم، استوار و بی‌رقیب است. حکمت دینی از نظر مولوی، حکمت متعالیه‌ای است که در پی تبیین و ارائه راهکارهای تعالی معنوی انسان است. دیگر حکمت‌ها، حکمت‌های دنیوی هستند و وظیفه تبیین معاش و مناسبات این جهانی را بر عهده دارند.

مولوی حلقه واسط بین انسان و حکمت دینی را خودشناسی، حق‌شناسی و متن‌شناسی می‌داند. به نظر مولانا کسی که این سه مقدمه که مجموعاً پیش‌نیاز فهم حکمت دینی و در حقیقت منطق فهم آن است را نشناسد، نباید انتظار فهم این حکمت را داشته باشد. مولانا که پیش‌فهم‌های خود را از عرفان گرفته است معتقد است بین عرفان و فهم حکمت دینی پیوند ناگسستنی وجود دارد چون از نظر او عرفان اصولاً متکفل تبیین پیش‌نیازهای هرمنوتیکی حکمت دینی است به این معنا که عارف به خود حقیقی، حقیقت‌حق عارف است لذا توان فهم متن حکمت دینی را دارد. از نظر او تفاوت بین عرفان و فلسفه عصر او این بوده است که آن فلسفه فاقد خودشناسی و حق‌شناسی و در نتیجه متن‌شناسی کامل بوده است بنابراین از فلسفه نباید انتظار فهم حقیقی حکمت دینی را داشت.

* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان majd@ltr.ui.ac.ir

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان mohammad.nasresfahany@gmail.com

تاریخ پذیرش ۹۳/۸/۱۹

تاریخ وصول ۹۱/۷/۲۶

به نظر مولوی انسان نیست شده به هنگام شدت اشتیاق به وصل و پس از وصل به هست، وحی و حکمت را دریافت می‌کند. عالی‌ترین و ناب‌ترین این وحی‌ها که نصیب مشتاق‌ترین وصل‌جویان شده است حکمت دینی است، که نوع ختمی مرتبت آن، در قرآن تجلی یافته است. قرآن متن ناب و دست نخورده‌ای الهی برای نی‌های جدا افتاده از نیستان معنا و قطره‌های طالب دریا و عاشقان وصل‌جوی هستی است.

مولوی معتقد است طالبان تجربه نبوی و حکمت دینی نباید این متن و حیانی را با دیگر متون مقایسه کنند چرا که اولاً این متن همچون دیگر متون نیست و ویژگی‌های خاص خود را دارد. ثانیاً فهم آن از منطق ویژه‌ای برخوردار است و مبانی و قواعد فهم خود را می‌طلبد.

واژه‌های کلیدی

مولوی، حکمت، دین، حکمت دینی، قرآن، وحی، عقل، تأویل، هرمنوتیک

مقدمه و طرح مسئله

تفاوت بین عالم تجربی، فیلسوف، عارف و پیامبر در نحوه مواجهه و شیوه و منطق تعامل آنها با حقیقت است. این شیوه‌ها در یافته‌های آنان تفاوت اساسی ایجاد می‌کند. دستاوردهای دانشمندان، از واقعیت، تجربی است. دستاورد فیلسوفان از حقیقت، عقلانی است. دستاوردهای عارفان از معرفت، باطنی و شهودی است. دستاوردهای پیامبران از حقایق، وحیانی است. با وجودی که تجربه وحی، تجربه همگانی نیست ولی بخش اساسی آن برای فطرت همگان و خرد آدمیان اگر نگوییم بالجمله، فی الجمله مبین، قابل تحقیق، تبیین و تفسیر است.

تفاوت یافته‌های پیامبران با دیگران در این است که موضوعات و حیانی منحصر به امور تجربی یا معقول و مشهود نیست تا در زمره علمی خاص دسته بندی شود بلکه نگاهی متفاوت، با هدفی ویژه به همه اموری دارند که انسان به نحوی در تعالی معنوی خود با آن سروکار دارد. هم از آب، باران، آسمان و زمین سخن می‌گوید، هم از تولد و مرگ، هم از طاغوت و نبی، هم از سیاست و اقتصاد، هم از برهان، تعقل، تفکر و معرفت و هم از سیر و سلوک و تقرب ولی جنس کلام نه از جنس علوم تجربی، نه از جنس دانش فلسفی و نه از جنس شهود عرفانی است، با این حال با این

علوم بیگانه نیست چون هر یک از آنها می‌توانند در حد خود نسبت به آموزه‌های وحیانی تأمل داشته، آن را فهم کرده و نسبت به آن داوری کنند. قرآن کریم نه تنها از این داوری ابایی ندارد بلکه اصولاً به همین منظور نازل شده است و چنان به خود اطمینان دارد و حتی امیدوار است همگان با تخصص خود با آن روبرو شوند و در آن خردورزی کنند: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سوره یوسف، آیه ۲)

منطق را اگر دانش شناسایی و ارائه روش درست اندیشیدن بدانیم علم شناسایی یا منطق فهم دین شاخه ای از آن خواهد بود که به شناسایی دین و روش درست اندیشیدن در دین می‌پردازد. هر یک از عالمان تجربی، فیلسوفان و عارفان و... بر اساس معارف مربوط به رشته تخصصی خود، فهم و نگرش خاص و تأمل ویژه‌ای نسبت به دستاوردهای انبیاء و معارف وحیانی پیدا کرده و با منطقی خاص به فهم، تفسیر و تعبیر کلام الهی همت گمارده‌اند. بنابراین اندیشیدن و فهمیدن دین روش‌ها و الگوهای مختلفی دارد. یکی از این الگوها الگویی است که محدثین ارائه کرده‌اند الگوی دیگر از آن متکلمین است، عرفا و فلاسفه هم روش‌های خاص خود را دارند که مبتنی بر پیش‌فهم‌های ویژه هر یک است.

نگاه ملای رومی به دین و قرآن نه نگاه یک دانشمند جهان‌شناس، طبیعی‌دان، ریاضی‌دان، فقیه، محدث، مفسر، متکلم یا فیلسوف بلکه به عنوان یک عارف، قرائت، فهم و تفسیر خاصی است. عارف در مواجهه با دین منطق خاص خود را دارد. حلقه واسطه بین او و دین، مبانی خاص هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی است. با وجودی که این مبانی در هر یک از عرفا اندکی متفاوت است ولی چون در اکثر قواعد مشابهت دارند، قرائت آنها از دیگر نحله‌ها متمایز است. مطالعه اجمالی فیه ما فیه و مثنوی معنوی بهره‌گیری عمیق و گسترده مولانا از قرآن را به‌خوبی نشان می‌دهد بطوری که برخی از محققین حدود چهار هزار الهام و اقتباس مولوی از قرآن را در مثنوی نشان داده‌اند. (خرمشاهی و مختاری، ۱۳۸۲) ص ۶۳۵-۶۹۹ در این نوشته سعی بر آن است تا چستی معرفت دینی را از منظر یکی از برجسته‌ترین دین‌شناسان عارف مسلک یعنی مولانا جلال‌الدین رومی شناسایی کنیم و از چگونگی فهم و منطق فهم او پرده‌برداری کنیم. نتایج این بررسی می‌تواند راه‌گشایی نو در معرفت‌شناسی دینی عصر جدید که از نیازهای اساسی جامعه اسلامی است، باشد.

۱- حکمت دینی

حکمت دنیا فزاید ظن و شک

حکمت دینی برد فوق فلک

حکمت از اتقان و احکام ریشه می‌گیرد و به علم متقن و دانشی که بر پایه‌های محکم و استواری بنا شده باشد اطلاق می‌شود. از نگاه مولانا دین معرفت است اما نه از نوع معارف معمول بلکه معرفتی محکم و استوار که از آن به «حکمت» تعبیر می‌کند. او در مقدمه دفتر سوم مثنوی می‌نویسد: «حکمت‌ها سپاهیان یزدان‌اند که خداوند، مریدان را بدان نیرومند گرداند و دانش آنان را از شائبه نادانی و دادگری آنها را از شائبه ستم، و بخشندگی آنان را از شائبه ریا، و بردباری آنان را از شائبه بی‌خردی پاک می‌کند. آنچه از دریافت آخرت از ایشان دور است به ایشان نزدیک می‌سازد و آنچه را از عبادت و کوشش در راه حق بر آنها دشوار است آسان می‌کند. این‌گونه حکمت نتیجه سخنان روشن پیامبران و دلایل آنان است از اسرار الهی و چیرگی مخصوص خداوند است که بر عارفان خبر می‌دهد.» حکمت در اصطلاح عرفا، علم باطن قرآن است و دانشی است که بنده را از این جهان دور کرده و به عالم غیب و هستی حقیقی نزدیک و آشنا می‌سازد. (استعلامی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۵) به نظر مولانا حکمت، حیات بخش جان انسان‌های رشد یافته است همانگونه که غذا حیات بخش تن او حکمت تعالی بخش روح اوست:

معهده را خو کن بدان ریحان و گل تاییابی حکمت و قوت رسل

(۲۴۷۵/۵)

او با اشاره به حدیث نبوی مبنی بر اینکه «الْحِكْمَةُ ضَالَةٌ الْمُؤْمِنِ يَأْخُذُهَا حَيْثُ وَجَدَهَا» حکمت و دانش حکیمانه را گمشده جان‌های پاک دانسته و معرفت دینی را تحت عنوان «حکمت قرآن» همان گمشده مومن معرفی می‌کند.

حکمت قرآن چو ضالۀ مؤمنست هر کسی در ضالۀ خود موقنست

(۲۹۱۰/۲)

مولانا از معرفت دینی به «حکمت دینی» تعبیر می‌کند و آن را در مقابل حکمت‌های دیگر که دنیوی است قرار می‌دهد. «حکمت دینی» عام‌تر از «حکمت قرآنی» است. به نظر او حکمت دینی حکمتی متعالی است چرا که آدمی را فوق فلک برده و با آسمان پیوند می‌دهد:

حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک (۳۲۰۳/۲)

به اعتقاد مولانا انسان برای تعالی دو ابزار بیشتر ندارد یکی عقل و دیگر حکمت دینی است. بر اساس آیه «يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» (سوره الرحمن، آیه ۳۳) راه خروج از گردونه بی حاصل دنیا، عقل و حکمت و حیانی آسمانی است که هیچ تعالی جویی نمی تواند خود را از آن بی نیاز بداند.

این تعبیر مولانا آشکارا اقتباس از قرآن کریم است که به دستاوردهای الهی انبیا نام حکمت داده است و آیات خویش را محکم و از جانب حکیمی بسیار دانا می داند: «الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (سوره هود، آیه ۱) این حکمت از طریق انبیا در اختیار آدمیان قرار داده شده تا آنان نیز حکیم شده و به صراط مستقیم روی آورند: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (سوره جمعه، آیه ۲) چرا که انسان بدون حکمت دینی با همه رشد عقلانی از این جهت همچنان عوام خواهد ماند.

خداوند متعال ضمن فرمانی به فرستاده خود مهم ترین وسیله برای دعوت به خدا را حکمت دانسته است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ» (سوره نحل، آیه ۱۲۵) رحمت و مغفرت الهی که از نظر قرآن کریم بزرگترین پاداش مؤمنان است از طریق حکمت به دست می آید و هر که آن را بیابد خیری کثیر یافته است: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ، يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (سوره بقره، آیه ۲۶۸ - ۲۶۹)

استعمال این اصطلاح در قرآن کریم با مختصات فوق باعث شده است که هر یک از نحله های اسلامی دانش مخصوص به خود را متقن تر و محکم تر از دیگر دانش ها دانسته و آن را حکمت بنامند. فلاسفه به فلسفه، حکمت می گویند و عرفا، عرفان را حکمت می دانند. مولانا به پیروی از وحی الهی که می فرماید: «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (سوره اسراء، آیه ۳۹) تنها قرآن و دستاوردهای انبیا را با حکمت مترادف می داند و به نظر او معرفت عرفان نیز صلاحیت نام حکمت ندارد چه رسد به فلسفه.

۲- منشأ حکمت دینی

نه نجوم است و نه رمل ست و نه خواب
وحی حق، واللہ اعلم بالصواب
به نظر مولانا منشأ حکمت دینی وحی الهی است. وحی، حقایق نهان از ادراک حسی، ظنی و عقلی
انسان است که تنها حکیمان دین قدرت دریافت و احساس آن را دارند. حکیمان دینی از نظر ملای
رومی در مرحله اول، پیامبران الهی هستند.

گر نبودی گوش‌های غیب گیر وحی ناوردی ز گردون یک بشیر
(۱۶۵۹/۶)

در نگاه مولوی، نزاع فکر و اندیشه‌های انسانی، بدون پیوند با منبع لایزال حقایق و حیانی الهی
پایان‌ناپذیر خواهد بود.

آب اندر ناودان عاریتی ست آب اندر ابر و باران فطرتی ست
فکر و اندیشه ست مثل ناودان وحی و مکشوفست ابر و آسمان
آب باران باغ صد رنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد
(۲۴۹۱/۵ - ۲۴۹۳)

برای انسان خاکی همواره این پرسش مطرح بوده است که آیا معرفت به غیر عالم محسوس،
عبور از عالم خاکی و فهم عالم معنا برای او ممکن است یا خیر؟ پاسخ مولوی به استناد قول خالق
هستی نه تنها ممکن بلکه در راستای تعالی جویی انسان، امری ضروری است. ابزار نفوذ در آسمان
عقل است و وحی که هر دو نه زمینی که از جنس آسمانند. (۴۵۱۳/۶ و ۴۵۱۴)
مولوی معتقد است که وحی، از زبان یک انسان زمینی خارج شده است ولی هر که با وحی آشنا
شود خواهد فهمید که آن نمی‌تواند این جهانی و بشری باشد مگر اینکه قصد انکار حقیقت داشته
باشد.

گر چه قرآن از لب پیغمبرست هر که گوید حق نگفت، او کافر است
(۲۱۲۲/۴)

مولوی برای تبیین حقیقت وحی اظهار می‌کند که بخش‌هایی از وجود انسان کانال‌هایی برای
دریافت حقیقت است ولی نباید این کانالها را منحصر در محسوسات دانست. او با توسعه معنایی

گوش می‌گوید علاوه بر گوش‌های دیگر هست که مذنونات و معقولات را در می‌یابد. سپس اضافه می‌کند که علاوه بر آن گوش جان را گوش‌بالاتر است که سخن نهران خدا را ادراک می‌کند. شعوری برای ما مرموز که سخنی مرموز را در می‌یابد. حقیقت آن سخن همواره از فهم مشترک آدمیان پنهان است.

پس محل وحی گردد گوش جان وحی چه بود؟ گفتنی از حس نهران
گوش جان و چشم جان، جز این حس است گوش عقل و گوش ظن، زین مفلس است
(۱۴۶۱/۱ و ۱۴۶۲)

به نظر مولوی وحی وحدت اسرارآمیزی بین جبرئیل و پیامبر وجود دارد. سخن جبرئیل از نوع سخن آدمیان، لفظی نیست، امری راز آلود و ناگفتنی است، گویی در آن هنگام تو خود بر خود خوانی و پنداری که دیگری بر تو می‌خواند. (۱۳۰۲-۱۲۹۸/۳)

وحی حس مشترک خواص است که مولوی برای فهماندن حقیقت آن به عوام، از زبان سلبی استفاده کرده و در تبیین حقیقت وحی می‌گوید وحی از جنس حرف و صوت و گفتگو نیست. (نک: ۱۷۳۰/۱)

وحی مشابهتی با پیشگویی منجمانه و سخن رمالان و تعبیر خواب‌گزاران ندارد، وحی ادراکی رازآلود است که چون افراد عادی تجربه آن را ندارند قدرت درک آن را هم ندارند. تنها خدا می‌داند که حقیقت آن چیست.

نه نجوم است و نه رمل ست و نه خواب وحی حق و الله اعلم بالصواب
(۱۸۵۲/۴)

مولوی برای نزدیک شدن به حقیقت وحی صوفیان، از تشبیه‌هایی سود جست‌ه‌اند. با اقتباس از قرآن که دل فرودگاه وحی دانسته شده است، «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (سوره شعرا، آیه ۱۹۳-۱۹۴) او می‌گوید صوفیان وحی را اشارات دل گفته‌اند و از نظر آنان هر اشاره دلی وحی است. (نک: ۱۸۵۳/۴ و ۲۹۲۱)

مولوی برای نبوت و وحی مراتب قائل است. او وحی را به رسالتی و غیررسالتی تقسیم می‌کند. به نظر او هر کس که بخشی از ویژگی‌های انبیا را داشته باشد هم در رتبه انبیا ارزیابی می‌شود. او گوهر نبوت را خدمت به مردم می‌داند و لذا معتقد است که هر کسی به مردم خدمت کند و تدبیر امور آنان را پیشه گیرد مرتبه‌ای از مراتب نبوت را داراست.

مکر کن در راه نیکو خدمتی تا تبوت یابی اندر امتی

(۴۶۹/۵)

ویژگی دیگر وحی تعالی بخشی است. به نظر مولوی آنچه امثال بایزید بسطامی از پیشگویی و آینده دانی دارند، وحی الهی است چراکه همچون وحی انبیا تعالی بخش است. ویژگی دیگر وحی از نظر مولوی پنهان بودن آن از ادراک آدمیان است به همین جهت او آنچه خداوند برای هدایت به امور مخفی در وجود انسان قرار داده است نیز اطلاق وحی می‌کند. او در جایی می‌گوید: حال که کلام خدا را از ولی الله نشنیدی پس لااقل وحی خدا را از درد دندان بشنو که نشان از پوسیدگی دندان تو دارد و به تو هشدار می‌دهد و تو را به خالقت پیوند می‌دهد. پس به خدایی روی آور که این راهنما را در درون تو قرار داده است.

چون دم مردان نپذرفتی ز مرد وحی حق را، هین پذیرا شو ز درد

(۴۶۹/۶)

دریافت مراتب بالای وحی کار هر کس نیست و بهایی ارزان ندارد. این بهای سنگین، کنار زدن حجاب‌ها و حتی دریدن حُجُب نورانی و طلایی است.

خشت، اگر زرین بود برکنده نیست چون بهای خشت، وحی و روشنیست

(۴۷۴۹/۶)

وحی مجرای ارتباط حق با انسان است. از آنجا که وحی رویارویی با عین حقیقت است خطا در آن بی‌معناست. (نک: ۱۸۵۴/۴، ۱۸۵۵ و ۲۲۵/۱)

رمز اینکه مولانا حکمت دینی را بالاترین حکمت می‌داند و خود را به آن ملتزم می‌شمرد این است که صدق است و در آن خطا راه ندارد و برای روشن کردن راه سالکان الی الله نازل شده است. او در تبیین هدف از وحی رسالتی معتقد است که وحی با وجودی که از ماوراء زمان و مکان است ولی برای آدمیان زمان و مکان‌دار فرود آمده است تا آنان راه را گم نکنند. وحی، آدمی را به جهتی هدایت می‌کند که خصوصیتش بی‌جهتی است تا مبادا آنان طعمه دنیای پر جهت شوند.

این ستاره بی‌جهت، تأثیر او می‌زند بر گوش‌های وحی جو

که بیاید از جهت تا بی‌جهت تا نذراند شما را گرگ مات

(۱۰۶-۱۰۵/۶)

۳- اهمیت حکمت دینی

منطقی کز وحی نبود، از هواست

همچو خاکی در هوا و در هبّاست

مولوی وحی رسالتی را معرفتی می‌داند که به شکل متن قرآنی در اختیار بشر قرار گرفته است و چنانکه گفته شد او به این مجموعه متنی «حکمت دینی» یا «حکمت قرآنی» اطلاق کرده است. از نظر مولوی حکمت قرآن، حکمت معیار است به طوری که اگر معرفتی و فکری با این منطق و میزان هماهنگ نباشد آن معرفت، معرفت بی پایه‌ای بیش نیست. (نک: ۴۶۶۸/۶)

مولوی با توجه به آیه ۵ سوره جمعه که می‌فرماید: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» می‌گوید انتظار علم حقیقی از غیر خدا انتظاری بی‌جاست:

گفت ایزد: یَحْمِلُ أَسْفَارَهُ بار باشد علم، کآن نبود ز هو

(۳۴۴۸/۱)

علم حقیقی پایدار و قابل اعتماد، علمی است که از جانب کسی باشد که حقیقت و ذاتش عین دانایی و آفریدگار دانش‌هاست. بنابراین معیار علم همان منشا علوم است. علوم دیگر همه علم‌نما و رنگ‌های ناپایداری هستند که توسط آرایشگری بر چهره آن نشسته و دیری نمی‌پاید که آن رنگ شسته و رسوایی و زشتی آفتابی خواهد شد.

علم، کآن نبود ز هو بی‌واسطه آن نپاید، همچو رنگِ ماشطه

(۳۴۴۹/۱)

در نگرش مولانا علمی که از اوست به سوی او هم هست. دانشی حقیقتاً دانش است که آدمی را به خدایش متصل کند. علمی که انسان را از خدا دور سازد در نگاه مولوی جز نابودی و وبال چیزی در پی ندارد. علم اتصال به منبع لایزال تنها علم انبیا است. (۲۵۰۲/۶ - ۲۵۰۳)

مشخصه دیگر دانش حقیقی آن است که انسان را عاقبت اندیش و عاقبت‌بین سازد و به کار زندگی جاودانه او بیاید.

جان جمله علم‌ها این است، این که بدانی من کی‌ام در یوم دین

(۲۶۵۴/۳)

به نظر مولانا قرآن آینه تمام نمای حق و روان انبیاء و تجربه معنوی و آسمانی انبیاست. انبیاء ماهیانی هستند که در ملکوت پاک الهی شنا کرده‌اند و انس با قرآن انسان را با این تجربیات مبارک و میمون همسو می‌کنند و از قفس تنگ دنیا دلگیر شده خواهان آزادی هستند.

چونکه در قرآن حق، بگریختی	با روان انبیا آمیختی
هست قرآن، حال‌های انبیا	ماهیان بحر پاک کبریا
ور بخوانی ورنه، ای قرآن پذیر	انبیا و اولیا را دیده گیر
ور پذیرایی، چو بر خوانی قصص	مرغ جانت تنگ آید در قفس

(۱۵۳۷/۱-۱۵۴۰)

۴- منابع حکمت دینی

چون ملک با عقل یک سررشته‌اند

بهر حکمت را، دو صورت گشته‌اند

تلاش برای کسب حقیقت از دو طریق امکانپذیر می‌شود یکی از طریق وجودی و دیگری از طریق کلامی چنانچه قرآن کریم همین دو را اسباب سعادت دانسته است: قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (سوره ملک، آیه ۱۰) راه کلامی به دو بخش کلام خدا و کلام ولی قابل تقسیم است و راه دیگر که راه تعقل در وجود است نیز به دو قسمت آفاقی و انفسی تقسیم می‌شود. چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (سوره فصلت، آیه ۵۳) حق در آفاق و انفس خود را نمایان می‌سازد.

۴-۱- کلام خدا:

کلام خدا که از طریق تجربه و حیانی به صورت زبانی درآمده و در قرآن تجلی کرده است، مهمترین منبع دریافت حکمت دینی است. نحوه مواجهه با قرآن بسیار متنوع و طبعاً میزان استفاده از این منبع هم در سطوح مختلف متفاوت است. مولوی استفاده از حقایق قرآنی را متفاوت دانسته می‌گوید: برخی بی‌توجه به معنای قرآن تنها به حفظ الفاظ قرآن اکتفا می‌کنند. از نظر مولوی این نوع استفاده از این منبع مهم معرفتی ناشی از کوردلی است با این حال حفظ الفاظ قرآن بهتر از بیگانگی از اصل قرآن است چون شاید زمینه‌ای باشد برای بهره معنوی از آن.

خود عصا معشوق غمیان می‌بود کور، خود صندوق قرآن می‌بود

گفت: کوران خود صنایق اند پُر
باز صندوقی پر از قرآن به است
از حروفِ مصحف و ذکر و نذر
باز صندوقی که خالی شد ز بار
زانکه صندوقی بود خالی به دست
به ز صندوقی که پر موش است و مار
(۱۳۹۶/۳-۱۳۹۹)

مولوی توجه به الفاظ و بیگانگی با معانی الفاظ را میل به مجاز به جای توجه به حقیقت گرفته است.

هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای؟
اسم خواندی، رو مسمی را بجو
یا ز گاف و لامِ گل، گل چیده‌ای؟
مه به بالادان، نه اندر آب جو
(۳۴۵۶/۱, ۳۴۵۷)

۴-۲- کلام ولی:

مباحث مولانا در این باره بسیار مفصل و متنوع است، مرحوم آشتیانی در مقدمه کتاب شرح مثنوی نیکلسون بحث مستوفایی تحت عنوان ولایت در مثنوی مطرح نموده‌اند. (نیکلسون، ۱۳۸۶، ص ۴۵-۵۰) اجمالاً به نظر مولانا غیر از کلام خدا، که از طریق انبیا چراغ راه فهم حکمت دینی است، کلام اولیاء الهی، که راه را رفته‌اند و به حقیقت رسیده‌اند، را نیز ارزشمند تلقی کرده و معتقد است افراد عادی برای رسیدن به حقیقت نیازمند به پیر طریقت و شیخ و ولی هستند که با عطر کلام خویش، راه را برای سالک هموار کنند. به قول مولوی اولیاء الهی طبیبانی هستند که آدمیان را مدد کنند تا سلامت روح یابند و دل و دینشان قوت گیرد تا آرنی الأشیاء کَمَا هِيَ حاصل شود. او در تأیید قاعده خود داستانی را از بایزید در فیه ما فیه نقل می‌کند که پدرش او را به مدرسه فقه برد. مدرّسش به او گفت: این فقه الله است. بایزید گفت: این فقه ابوحنیفه است. من فقه الله می‌خواهم. او را پیش نحوی برد. مدرّسش گفت این نحو الله است. او گفت: این نحو سبویه است، من نحو الله می‌خواهم. پدرش او را هر جا برد، او همین را گفت لذا او را رها کرد. بایزید به این امید به بغداد رفت. زمانی که جنید را دید نعره زد: این فقه الله است. (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۲۶۶) به نظر مولانا شخص یا باید خود شخصاً دارای عقل بلیغ و چشمی بصیر باشد یا گوش به کلام چنین شخصی بسپارد که در هر زمانی وجود دارد.

زین سبب پیغامبر با اجتهاد
نام خود وانِ علی مولانا نهاد

گفت هر کو را منم مولا و دوست
کیست مولا آنک آزادت کند
چون با آزادی بُبوت هادیست
ابن عم من علی مولای اوست
بند رقیبت ز پایت بر کند
مؤمنان را ز انبیا آزادیست
(۱۳۹۶/۳-۱۳۹۹)

مولانا معتقد است که وای بر سرنوشت نارس بی تجربه‌ای که بدون راهنما پا در راهی بگذارد که نسبت به آن شناخت و تجربه کافی نداشته باشد.

جز به تدبیر یکی شیخی خبیر
وای آن مرغی که نارویده پر
چون روی؟ چون نبودت قلبی بصیر
بر پرد بر اوج و افتد در خطر
(۴۰۷۳/۶-۴۰۷۴)

مولوی در تفسیر این حدیث که *مَثَلُ أُمَّتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ تَمَسَّكَ بِهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ* امت را در پناه پیامبر رستگار می بیند.

مسکل از پیغامبر ایام خویش
گرچه شیری چون روی ره بی دلیل
هین مپر الا که با پره‌ای شیخ
چونک با شیخی تو دور از زشتی
تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش
خویش‌بین و در ضلالی و ذلیل
تا بینی عون و لشکرهای شیخ
روز و شب سیاری و در کشتی
(۵۴۲/۴-۵۴۴، ۵۴۰)

۴-۳- آفاق

یکی دیگر از منابع درک هستی، عالم طبیعت است. منظور از منابع آفاقی منابع بیرون از وجود انسان است بنابراین درک حقیقت را می‌توان از طریق درک هستی و عالم طبیعت حاصل کرد. از نظر مولانا تمام عالم، کلمات حق هستند و می‌توانند حق را برای بشر آشکار سازند. او کسانی را که تصور می‌کنند قرآن کریم تنها منبع معرفت است به ابلهانی تشبیه می‌کند که یک عطر از عطرها را استشمام کرده و خیال می‌کنند که عطار جز همین یک عطر ندارد. به نظر مولانا این افراد مبدأ هستی را به خوبی نشناخته‌اند. لذا در *فیه ما فیه* می‌گوید: *قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي* (سوره کهف، آیه ۱۰۹) بگو اگر دریا برای کلمات پروردگار مرکب شود پیش از آنکه کلمات پروردگار پایان پذیرد قطعاً دریا پایان می‌یابد که رمزی است از علم خدای؛ همه علم خدا تنها قرآن نیست. این عطر کمی از عطرهاست.

عطاری در کاغذ پاره‌ای دارو نهاد. تو گویی، همه دکان عطار اینجاست. این ابله‌ی باشد آخر اگر علم خدا منحصر در قرآن باشد آیا در زمان موسی و عیسی و غیرهما قرآن بود؟ (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۷)

۴-۴- انفس

پیش فرض مولانا این است که حقایق از انسان بیگانه نیست بلکه در درون او به ودیعه نهاده شده است اما حجاب‌های ظلمانی و نورانی مانع از دیده شدن این حقایق در آینه دل هستند. دیدن حقیقت نماها بعضاً ممکن است ولی این‌ها تنها نمود هستند و آن غیر از بود، باطن یا خود حقیقت است. انسان‌ها با مجاهدت و تلاش و زنگارزدایی از آینه دل می‌توانند خود را به حقیقت نزدیک کرده و نورانیت علم که از جانب خدا بر قلب آنان می‌تابد و حقیقت همانگونه که هست را احساس و دریافت کنند. او در فیه ما فیه آورده است: «آدمی عظیم چیزی است در وی همه چیز مکتوب است ولی حُجُب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند. حجب و ظلمات این دل مشغولی‌های گوناگون است و تدبیرهای گوناگون دنیا و آرزوهای گوناگون. با این همه آدمی در ظلمات است و محجوب پرده‌هاست.» (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۸۹)

جان شو و از راهِ جان، جان را شناس	یارِ بینش شو، نه فرزندِ قیاس
چون مَلک با عقل یک سررشته اند	بهر حکمت را، دو صورت گشته‌اند
آن مَلک چون مرغ، با او پر گرفت	وین خرد بگذاشت پَر و، فَر گرفت

(۳۱۹۲/۳-۳۱۹۴)

او می‌گوید آدمی جانی دارد و تنی. هر یک از این شئون وجودی او مطلوبی دارند: جان آدمی طالب جاودانگی است چرا که اصل او جاودانه است و به همین جهت طالب علم و حکمت جاوید است ولی تن آدمی طالب نقد دنیا است و باغ و بوستان و احترام را می‌جوید. تمایل جان به بالا رفتن و تعالی پیدا کردن است ولی تمایل تن به کسب و کار و خورد و خوراک است.

میل جان اندر حیات و در حی است	زانک جان لامکان اصل وی است
میل جان در حکمتست و در علوم	میل تن در باغ و راغست و کروم
میل جان اندر ترقی و شرف	میل تن در کسب و اسباب علف

(۴۴۳۸-۴۴۳۶/۳)

قلبی که رو به جانب ملکوت دارد، ملکوتی و هم‌آوای با ملک است: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (سوره شعرا، آیه ۱۹۳-۱۹۴) قلبی که طالب تمایلات حیوانی است و استعدادهای انسانی خود را نادیده می‌گیرد، خویشتن خویش را حیوان یا بدتر از او می‌آفریند: لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (سوره اعراف، آیه ۱۷۹) مولوی توصیه می‌کند که قلب خود را به امور معطر و با طراوت و زیبای معنوی عادت دهید تا حکمت و توانمندی رسولان حق را پیدا کنید. او در اینجا بین مسموع از انبیا و دریافت جان آدمیان پیوند برقرار می‌کند.

معدۀ را خو کن بدان ریحان و گل تا ییابی حکمت و قوت رسل
(۲۴۷۵/۵)

تن آدمی طالب لذاذذ دنیای زودگذر است ولی از این حقیقت غافل است که ناموس خلقت، چنین حیواناتی را قربانی خواسته‌های خویش خواهد کرد لذا توصیه می‌کند که اگر می‌خواهید قرآن مجسم شوید و جاودانه بمانید طالب نور حق باشید چرا که خداوندگار عالم، وعده حفظ قرآن را داده است.

خوی معدۀ زین گه و جو باز کن خوردن ریحان و گل آغاز کن
معدۀ تن سوی کهدان می‌کشد معدۀ دل سوی ریحان می‌کشد
هر که گاه و جو خورد قربان شود هر که نور حق خورد قرآن شود
(۲۴۷۶/۵-۲۴۷۸)

به نظر مولوی راز دریافت حکمت دینی و قرآنی ریاضت و صبر بر زرق و برق دنیا است. او برای این ادعای خود به نزول قرآن در ماه رمضان استناد می‌کند که ماه صبر است. این کلام او احتمالاً الهام از قرآن دارد چون مفسرین در آیه وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (سوره بقره، آیه ۴۵) صبر را به روزه تفسیر کرده‌اند.

صبر چو ابريست خوش، حکمت بارد از او زانک چنین ماه صبر، بود که قرآن رسید
(غزل ۸۹۲)

مولوی که بین عقل و ملک قرابت می‌بیند بین عقل، علم و حکمت نیز قرابت می‌بیند. به نظر مولوی انسان دارای قلب تعالی جو، یکسره عقل و فهم است. او در فیه ما فیه می‌نویسد: «عقل

جنس ملک است. اگر چه ملک را صورت هست و پر و بال هست و عقل را نیست، اما در حقیقت یک چیزند و یک فعل می‌کنند... مثلاً صورت ایشان را اگر بگذاری، همه عقل شود، از پر و بال او چیزی بیرون نماند. پس دانستیم که همه عقل بودند، اما مجسم شده ایشان را عقل مجسم گویند. همچنانکه از موم مرغی سازند با پر و بال، اما آن موم باشد، نمی‌بینی که چون می‌گذاری آن پر و بال و سر و پای مرغ یکباره موم شود، و هیچ چیز از وی برون انداختنی نمی‌ماند، بکلی همه موم می‌گردد.» (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۲۰۲ و ۲۰۳)

۵- مبانی فهم حکمت دینی

کی بری زان آب کان آبت برد

کی کنی زان فهم فهمت را خورد

حکمت دینی و وحی الهی اولاً و بالذات برای انتقال به اذهان و قلوب دیگران مد نظر قرار گرفته است و لذا تا به صورت ملفوظ در نیاید قابل انتقال به اذهان نیست تا بعد شکل مکتوب به خود بگیرد. مهم‌ترین مکتوب ناب و دست نخورده از حکمت دینی که در اختیار بشر قرار گرفته است تا راهنمای زندگی او باشد قرآن است. در اینکه قرآن و حکمت دینی، میزان، محک و ترازوی تشخیص درست از نادرست و حق از باطل است بین مسلمانان اختلافی نیست ولی نکته مهم این‌که مدعیان فهم حکمت قرآنی بسیارند و هر کس فکر می‌کند به فهم درست‌تر آن دست یافته است و نگرش‌ها، ارزش‌ها و گرایش‌های او عین حکمت قرآنی است.

تفاوت و اختلاف در فهم، ریشه در تاریخ بشریت دارد چنانچه خداوند متعال در قرآن کریم ارسال انبیا را برای حل اختلاف فهم آنان دانسته است ولی با این حال پیروان آنها همواره در فهم و برداشت از آورده‌های انبیا دچار اختلاف شده‌اند. (سوره بقره، آیه ۲۱۳) اینکه دلیل اختلاف چیست؟ قاعدتاً علت آن را باید در اختلاف روش و منطق فهم آنان از متون دینی یا حکمت دینی جستجو کرد. قرآن خود از بیان منطق فهمش صامت و ساکت است و گرنه اگر منطق فهم خود را به روشنی بیان کرده بود این همه اختلاف وجود نداشت و همگان از آن منطق استفاده می‌کردند. بنابراین منطق فهم حکمت دینی را باید از بیرون حکمت دینی جست یا حداقل با مبانی بیرونی، آن را از درونش استخراج کرد. قواعد و منطقی که مولوی برای فهم دین پیشنهاد کرده است و به عنوان پیشنهاد فهم حکمت دینی از آن یاد می‌کند به قرار زیر است:

۵-۱- خودشناسی

به نظر مولوی پیش‌نیاز فهم حکمت دینی، خودشناسی است اما نه خودشناسی که نتیجه آن اثبات هستی برای خود باشد بلکه خودشناسی که به شناخت فقر ذاتی انسان که همان فناست منجر شود. مهمترین تفاوت بین فیلسوف و عارف در موضوع شناسایی و اولویت هر یک از موضوعات بر دیگری به همین موضوع بر می‌گردد. دغدغه فیلسوف در مرحله اول، هستی‌شناسی و دغدغه عارف، انسان‌شناسی است. این تفاوت از قدیم بین دو نماینده اندیشه بشری یعنی ارسطو و سقراط وجود داشته است. مولانا امانت الهی را امری بیرون از خود آدمی نمی‌داند بلکه وجود خود آدمی می‌داند. به نظر او اگر انسان خود را شناخت، هستی‌شناس هم خواهد شد، البته نه هستی‌شناس فیلسوفانه، خصوصاً فلسفه مشاء که در عصر مولانا رایج بود، و اگر شناخت، ظلوم و جهول خواهد ماند. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره احزاب، آیه ۷۲)

جان خود را می‌نداند آن ظلوم	صد هزاران فضل داند از علوم
در بیان جوهر خود چون خری	داند او خاصیت هر جوهری
خود ندانی تو یجوزی یا عجوز	که همی‌دانم یجوز و لایجوز
تو روا یا ناروایی بین تو نیک	این روا و آن روانی و لیک
قیمت خود را ندانی، احمقی است	قیمت هر کاله می‌دانی که چیست

(۲۶۴۸-۲۶۵۲/۳)

به نظر مولوی کلید فهم هر چیز، خودشناسی است. مهم‌ترین اثر خودشناسی مبدأشناسی یا حق‌شناسی است چنانچه خودشناسی کلید معادشناسی نیز هست. اصول دین و اصول فقه بدون خودشناسی بی‌معنا و بی‌نتیجه است. گویی به نظر او کلام و فقه بدون مبنای انسانی کلام و فقه قابل اعتمادی نیست:

بنگر اندر اصل خود، گر هست نیک	آن اصول دین بدانستی تو، لیک
که بدان اصل خود، ای مرد مه	از اصول خویشت، اصول خویشت به

(۲۶۵۵/۳, ۲۶۵۶)

شناخت مبدأ ناشی از خودشناسی، انسان و زندگی از جهتی معنادار و از جهتی بی معنا می‌کند. معنادار از این جهت که اصل خود را شناخته است و بی معنا از این جهت که بدون او بی معناست و با او در عین بی معنایی عین معنا است. انسان در این مرحله به فقر ذاتی خود دست می‌یابد و اینکه اگر چیزی است با هستی است.

قبض و بسط دست از جان شد روا	تو چو جانی، ما مثال دست و پا
این زبان از عقل دارد این بیان	تو چو عقلی، ما مثال این زبان
که نتیجه شادی فرخنده‌ایم	تو مثال شادی و، ما خنده‌ایم
که گواه ذوالجلال	جنبش ما هر دمی خود آشهدست

سرم دست

(۳۳۱۳/۵-۳۳۱۶)

از نظر مولانا هر علمی که پرده او هام و خیالات را بر نهانخانه آدمی بیاویزد و وی را از خود بیگانه سازد و هستی استقلال او را مطرح کند عین جهل است بلکه جهل مرکب است (زمانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۶۷۰) اگرچه به ظاهر، آن علم، علم دین باشد.

به نظر مولانا در این حقیقت قرآنی که «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (سوره فاطر، آیه ۱۵) با خودشناسی و خداشناسی و بندگی میسر نشود. (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۳۰۵) مولانا راه خود را، راه فقر نام نهاده است لذا در جهان بینی او این واژه از اهمیت خاصی برخوردار است به طوری که می‌گوید «این راه فقر راهی است که درو به جمله آرزوها بررسی، هر چیز که تمنای تو بوده باشد البته درین راه به تو رسد از شکستن لشکرها و ظفر یافتن بر اعداد و گرفتن ملک ها و تسخیر خلق و ... چون راه فقر را برگزیدی این ها همه به تو رسد ... چون در عالم فقر آمدی و ورزیدی حق تعالی تو را ملک و عالم ها بخشد که در وهم ناورده باشی و از آنچ اول تمنا می کردی و می خواستی خجل گردی که آوه من به وجود چینی چیزی، چنان چیز حقیری چون می طلبیدم.» (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۲۶۳-۲۶۴) گویی راه فقر از طریق معرفت خاصی حاصل می شود که او به آن دانش فقر نام نهاده است و می‌گوید: «هر علمی غیر از علم فقر، دانش مجازی است و آن علم ابدان است نه علم ادیان. هر علمی که به منظور تحصیل و کسب دنیا حاصل شود آن علم ابدان است و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود علم ادیان است. دانستن

علم انا الحق علم ابدان است و انا الحق شدن علم ادیان است. نور چراغ و آتش را دیدن، علم ابدان است، سوختن در آتش یا در نور چراغ علم ادیان است. هرچ آن دیدست علم ادیان است، هرچ دانش است علم ابدانست. می‌گویی محقق دیدست و دیدن است باقی علم‌ها علم خیال است... میان خیال و خیال فرقه‌هاست برخی به حقیقت نزدیک‌تر است... می‌گویند هفت صد پرده است از ظلمت و هفت صد از نور هرچ عالم خیال است پرده ظلمت است و هرچ عالم حقایق است پرده‌های نورست.» (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۳۸۳) مولوی اعلام می‌کند که تمام متاع مثنوی متاع فقر است و گویی مثنوی را برای این سروده است که این حقیقت را برای آدمیان بیان کند:

هر دکانی راست سودائی دگر مثنوی دکان فقرست ای پسر
(۱۵۲۵/۶)

فقر در اصطلاح عرفانی مفهومی ممدوح و مثبت دارد و نقطه مقابلش که غنا است مذموم است. (خرمشاهی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۴) انسان هر چه به فقر وجودی خود نسبت به خدای غنی بالذات بیشتر معرفت یافت به معرفت حقیقی حق نزدیک‌تر و به قرب بارگاه او بیشتر بار می‌یابد.

نفس چو محتاج شد، روح به معراج شد چون در زندان شکست، جان بر جانان رسید
(غزل ۸۹۲)

او معتقد است هر کس طالب رب است و می‌خواهد عالمی ربانی شود باید مستی از هستی را رها کند و راه فقر و نیستی و فنا را در پیش گیرد:

باز گرد از هست، سوی نیستی طالبِ ربّی و ربّانیستی
(۶۸۸/۱)

فقر و فنا یکی نیست با وجودی که گاه مترادف به کار می‌رود، (نیکلسون، ۱۳۸۴، ص ۲۰۷۹) ولی رابطه تنگاتنگی بین فقر و فنا برقرار است. درک فقر و نیستی اثبات وابستگی وجود به حق را در پی دارد و به عبارتی منتهی مرتبه شهود فقر، شهود فنا فی الله و توحید است. شاید به همین دلیل است که به جای اینکه او مثنوی را دکان فقر بنامد دکان وحدت دانسته است.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر وحدت هر چه بینی آن بت است
(۱۵۲۷/۶)

نیکلسون می گوید: حقیقت فقر، فناء فی الله است و سالک تا زمانی که خود را به علم فقر مشغول بدارد و به داشتن آن آگاهی باقی بماند، هرگز نتواند به آن برسد. (نیکلسون، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹۰) به نظر مولوی تنها راه بار یافتن حقیقی به درگاه کبریایی همین درجه نهایی فقر یعنی فنا است که رمز معراج عاشقان برای وصال معشوق حقیقی نیز هست:

هیچ کس را، تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
چیست معراجِ فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی
(۲۳۲/۶ و ۲۳۳)

مولوی همه عقلانیت، معصومیت، کمالات، موفقیت و تعالی اولیا و انبیا را در گرو طی کردن طریقت نیستی می داند. چنین انسانی قابل درک و فهم برای آنکه مست از هست است نیست. درک فقرِ نفس، روح را همچون انبیاء به معراج جانان می برد.

رفت موسی بر طریقِ نیستی گفت فرعونش، بگو تو کیستی؟
گفت: من عَلم، رسولِ ذوالجلال حجه الله اممانم از ضلال
(۲۳۰۸/۴ و ۲۳۰۹)

از نظر او، فراعنه که عاشق خویش و از هستی مست و در صدد اثبات خویشند نقوش بی هویتی هستند. (رک: ۳۰۱۹/۳)

به نسبت افزایش احساس نیستی، سرآمدی در حق پویی خودنمایی می کند.

هر کجا این نیستی افزون ترست کار حق و کارگاهش آن سر است
(۱۴۷۰/۶)

تا کسی به نیستی نرسد آینه وجودش خالی از زنگار نخواهد شد و هستی حقیقی را در وجود خود مشاهده نخواهد کرد لذا انسانی که می خواهد حقیقت هستی را بشناسد باید در پی نیستی باشد. عقل باطن بین قادر است نیستی خود را در مقابل هست حقیقی درک کند.

آینه هستی چه باشد؟ نیستی نیستی بر، گر تو ابله نیستی
(۳۲۰۶/۱)

عقل جزوی، عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرک و داناست اما نیست تا فرشته لا نشد، اهریمنی است
(۱۹۸۲/۱-۱۹۸۳)

زین همه انواع دانش روزِ مرگ دانش فقر است ساز و راه و برگ
(۲۸۳۴/۱)

مولوی با بیان داستان نحوی و کشتی‌بان نتیجه می‌گیرد که هر جا انسان به درماندگی و فقرِ اضطراری دچار شد و کم آورد جبر زمانه فقر وی را به او خواهد فهماند و فطرت وی بیدار خواهد شد و به او خواهد فهماند که فقیر بالذات است، نه موجود فقیر، باید در پی اصل خود که غنی بالذات است باشد.

فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف در کم آمد، یایی ای یارِ شِگرف
(۲۸۴۷/۱)

نسبت بین حکمت دینی و حکمت عرفانی نسبت مقصد و راه است. مولوی حکمت عرفانی را دکانی در برابر حکمت دینی نمی‌داند بلکه آن را پیش‌نیاز و ورودی عبور به حکمت دینی می‌داند. مولوی حاضر نیست حکمت مصطلح استدلالی و برهان فلسفی را در این وادی داخل نماید. از نظر او حکمت برهانی و فلسفی کسی را به مقصد نمی‌رساند.

می‌فزاید در وسایط فلسفی از دلایل، باز برعکسش صفی
(۵۶۹/۵)

دل ز دانش‌ها بشستند این فریق زانکه این دانش نداند آن طریق
(۱۱۲۳/۳)

فلسفی خود را از اندیشه بگشت گو: بدو کو راست، سوی گنج پشت
گو: بدو چندان که افزون می‌دود از مرادِ دل جـداتر می‌شود
(۲۳۵۷, ۲۳۵۶/۶)

۲-۵- حق‌شناسی

از نظر مولانا رابطه وثیقی بین خودشناسی و حق‌شناسی وجود دارد. معرفت به کوچکی، ناچیزی و فقر خویش، اثبات چیزی را در پی دارد که عین ثبات، حق و هستی مطلق است. مولانا معتقد است آدمی اسطرلاب حق است یعنی آدمی را به راه‌های آسمان آشنا می‌کند و وی را حق‌شناس می‌سازد. مولانا می‌گوید: همچنانکه این اسطرلاب مسین منجمان، آینه افلاک است وجود آدمی که وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ است اسطرلاب حق است. اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند... اسطرلاب

در حق منجم سودمندست که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ... (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۱۷) و بدون آن شناخت حق ممکن نیست:

بهر آن، پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت یزدان را شناخت
(۲۱۱۴/۵)

خودشناسی به حق‌شناسی منجر می‌شود و شخص متوجه می‌گردد که همه جا را نور حق پر کرده و جز نور او چیز دیگری در عالم نیست.

ور دو چشم حق شناس آمد تو را دوست پر بین عرصه هر دو سرا
(۳۲۳۴/۶)

از همه اوهام و تصویرات، دور نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور
(۲۱۴۷/۶)

مولوی عالم را نوری واحد شهود می‌کند و در وحدت شهود خود هر که غیر حق را هست مستقلی بداند وهم و خیال است که یافته است..

كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهُ بَاطِلٌ اِنَّ فَضْلَ اللَّهِ غَمِيمٌ هَاطِلٌ
(۳۹۲۳/۱)

گر تو را چشمی است، بگشا، در نگر بعدِ لا اَخرِ چه می‌ماند دگر؟
(۲۰۹۷/۶)

ویلیام چیتیک در مقاله مولوی و وحدت وجود بر خلاف نیکلسون معتقد است که مولوی نفی وجود برای غیر حق نکرده است و او اصولاً از اصطلاح وحدت وجود استفاده نکرده است بلکه او به وحدت شهود حق باور دارد و نیستی در عین هستی و هستی در عین نیستی را در آثار خود تقویت کرده است. (چیتیک و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸، ۲۲۱ و ۲۲۳) در هر صورت در توحید مولوی حقیقت یک چیز بیشتر نیست. حق یگانه، غنی و بی‌همتاست. انسان کمال یافته و واقع‌بین جز حقیقت واحد چیزی نمی‌بیند، به نظر مولوی آنانکه در عالم حقیقت واحد نمی‌بینند، چشم قلبشان بیمار است.

اصل بیند دیده، چون اکمل بود فرع بیند، چونکه مرد احوال بود
(۱۷۰۹/۵)

این دویی اوصاف دیدِ احوال است ورنه اولِ آخر، آخرِ اول است
(۸۱۹/۶)

از نظر مولانا باید تنها دریا بین بود. غافلان، تنها از دریا کف می‌بینند و ظاهرگرایان هم کف می‌بینند و هم دریا، چشم ظاهر بین تصور می‌کند کف روی دریا هستی مستقل از دریا دارد غافل از اینکه کف، چیزی جز جلوه و تطور خود دریا نیست.

چشمِ دریا دیگرست و، کف دگر کفِ بهل، وز دیده دریا نگر
جنبشِ کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی بینی و، دریا نی، عجب
(۱۲۷۰/۳ و ۱۲۷۱)

۵-۲-۱- بود و نمود

مولوی نمی‌تواند در مورد حق‌شناسی حرف آخر را بزند چون معتقد است همه حقیقت را در دسترس نمی‌داند. برخی از حقیقت است که در برابر انسان قرار دارد. گویی او حقیقت را به دو بخش «بود» و «نمود» تقسیم می‌کند. به نظر او هستی ظاهری دارد و باطنی. آنچه در دسترس آدمیان است ظاهر و نمود آن است ولی بود و باطن و غیب هستی به میزان تلاش و ریاضت، آن هم در حد توان آدمیان قابل دریافت و شناسایی است. استدلال مولانا این است که «اگر غیر از این بود پیامبر با آن چنان نظر تیز و منور فریاد نکردی که اَرْنَى الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ. خوب می‌نمایی و در حقیقت، آن زشت است زشت می‌نمایی و در حقیقت، آن نغز است. پس به ما هر چیز را چنان نما که هست تا در دام نیفتیم و پیوسته گمراه نباشیم.» (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۱۰) در حدی که خدا بخواهد حقایق آنگونه که هست قابل شناخت است. بنابراین آدمیان باید بین شکار و دام تمیز دهند تا به جای دریافت مقصود حقیقی در دام ظاهر نیفتند و حق‌نما را حق نبینند.

طعمه بنموده به ما، و آن بوده شست آن چنان بنما به ما آن را که هست
(۴۶۷/۲)

۵-۲-۲- تشبیه، تنزیه و تمثیل

در نگاه مولانا خدا یا حقیقت هستی منزّه از هر وصف تشبیهی است ولی گویی ساختار ذهن بشر به گونه‌ای است که برای او دشوار است که از حق صورتی ذهنی، متشخص (مستقل از عالم) و انسان‌وار نداشته باشد. انسان در ذهن خود از خدا تصویری ایجاد می‌کند که همان دلربایی‌های لازم

انسانی را داشته باشد و بتواند با او نرد عشق ببازد چنانچه مولانا در داستان موسی و شبان آن را به خوبی به تصویر کشیده است.

صورتی پیدا کند بر یادِ او جذب صورت آرَدَت در گفت و گو
راز گویی پیش صورت صدهزار آنچنانکه یار گوید پیش یار
نه بد آنجا صورتی، نه هیکلی زاده از وی صد آگست و صد بلی
(۳۲۶۱/۵ - ۳۲۶۳)

چنانچه در روایات از امام باقر (ع) هم نقل شده است که تصور مورچه از خدا تصویری مورچه‌وار است: کَلِمَا مِيزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِی أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُم مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى زَبَانِيَّتَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا وَ يَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَصَفَّى بِهِمَا وَ هَذَا حَالُ الْعُقْلَاءِ فِيمَا يَصْفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ. (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۶۶، ص ۲۹۲، باب ۳۷) به همین جهت مولانا حق‌شناسی تشبیه‌گونه مشرکانه در کنار تنزیه را از سرناچاری و اضطراب به ادیان نسبت می‌دهد. گوئی انسان کودکی است که برای مفاهمه با آن، چاره‌ای جز این نیست که آنکه با کودک سروکارش فتاد به زبان کودکانه سخن گوید.

نیست اندر بحر، شرک و پیچ پیچ لیک با احوال چه گویم؟ هیچ هیچ
چونکه جفتِ احوالانیم ای شَمَن لازم آید مُشَرکانه دم زدن
(۲۰۳۲/۶ و ۲۰۳۳)

ظاهراً مولانا نه با الهیات تشبیهی که سر از شرک در می‌آورد و نه با الهیات تنزیهی که سر از تعطیل و قطع ارتباط بین مخلوق و خالق در می‌آورد موافق نیست. او الهیات تمثیلی را پیش می‌کشد که مرز بسیار ظریفی دارد که از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است. زمانی که مولوی خود مجبور به تمثیل موجودات به خدا می‌شود، به جهت محدودیت فکر و ناتوانی خود را توبیخ کرده می‌گوید:

ای برون از وهم و قال و قیلِ من خاک بر فرقِ من و تمثیلِ من
(۳۳۱۸/۵)

برای فهم و تفسیر معنای یک متن یک سلسله عوامل مربوط به درون متن و یک سلسله عوامل مربوط به بیرون متن است. اینکه متن از چه کسی است؟ برای چه کسی است؟ گوینده متن از متن چه هدفی را دنبال می‌کند؟ آیا مراد جدی داشته است یا رمزگویی کرده است همه از عوامل بیرون متنی است. مولوی در مباحث قبل مبانی بیرون متنی خود را روشن کرد و گوینده حکمت دینی را حکیمی معرفی کرد که حق و کمال محض است و شنونده فقیر و ضعیف چنانکه آمد. مولانا علاوه بر پیش‌فهم‌های بیرون متنی یاد شده که تابع افکار، علایق و انتظارات عرفانی او بود برای فهم منابع کلامی و متنی حکمت دینی یعنی آیات قرآن، قواعدی را گوشزد می‌کند که به لحاظ هرمنوتیکی و عوامل درون متن حائز اهمیت است. از نظر مولانا در شناسایی متون نقش این قواعد بسیار اساسی و تعیین کننده است. برخی از این قواعد عبارتند از:

۱- نارسایی الفاظ برای معانی: حکمت قرآنی با متون دیگر تفاوت دارد. الفاظ به کار گرفته شده در قرآن الفظی عاریتی از عالم محسوس است که قصد از به‌کارگیری آن لزوماً بیان محسوسات نیست. قرآن درصدد است با به‌کارگیری آن الفاظ، حقایق معنوی و نادیدنی را القا کند. طبیعی است زبانی که الفاظ آن برای بیان محسوسات وضع شده باشد برای بیان معانی معنوی نارساست.

لفظ در معنی همیشه نارسان ز آن پیمبر گفت: قد کلّ لسان

(۳۰۱۳/۲)

۲- گوهریابی الفاظ: مولانا تأکید دارد که برای فهم معنای لفظ در این متن نباید توجه اصلی معطوف به قالب الفاظ و معانی وضعی آن باشد، چون صدف لفظ در حوزه معنویت کارکرد دیگری دارد و حکایت‌گر کاملی از گوهر معنا نیست بنابراین باید برای معنای لفظ به عمق، روح و جان لفظ رفته و جان آن را معنای لفظ دانست.

در گذر از صورت و از نام، خیر از لقب و ز نام، در معنی گریز

(۱۲۸۵/۴)

لفظ را ماننده این جسم دان معنیش را در درون مانند جان

(۶۵۳/۶)

دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را گر گشت نقل

(۳۶۲۳/۲)

۳- سازواری آیات قرآن: قرآن از نظر مولوی یک مجموعه منسجم و سازوار است. بنابراین در فهم قرآن، باید هر گزاره را با مجموعه گزاره‌های دیگر قرآن معنا و فهم کرد و پرسش‌های خود را از معانی آیات باید از خود قرآن پرسید.

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس وز کسی کآتش زده ست اندر هوس

(۳۱۲۸/۵)

شاید سخن مولانا اشاره به این آیه قرآن دارد که هر متن متشابهی را باید به محکمت آن ارجاع داد، چرا که محکمت بر خلاف متشابهات هوس پذیر نیست. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» (سوره آل عمران، آیه ۷)

۴- لایه لایه بودن معانی آیات: حکمت قرآنی دارای لایه‌های تو در تو است. ظاهری دارد و باطنی. قرآن سفره‌ای الهی است که برای همگان طعام دوست داشتنی دارد از این رو افراد عادی ظاهر قرآن را می‌خوانند و از آن لذت می‌برند و انسان‌های فرهیخته به ظاهر قرآن بسنده نمی‌کنند و به دنبال معانی عمیق این شراب رحمانی رفته از آن سرمست می‌شوند. آنگونه که مولانا در فیه ما فیه آورده است: خلائق طفلان راهند از قرآن لذت ظاهر یابند و شیر خورند، الا آنها که کمال یافته‌اند، ایشان را در معانی قرآن تفرجی دیگر باشد و فهمی دیگر کنند. (محمد بلخی، ۱۳۸۵، ص. ۲۹۲)

همچو قرآن، که به معنی هفت توست خاص را و عام را مَطْعَمِ دروست

(۱۸۹۷/۳)

قرآن بنا به فرموده رسول خدا(ص) دارای لایه‌ها تو در تو است: *إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ*. همه آدمیان بنا بر میزان سعه وجودی خود می‌توانند از لایه‌های حکمت دینی برداشت‌هایی در خور خود داشته باشند. البته طبیعی است بطون عمیق آن در اختیار اشخاص سطحی‌نگر قرار نمی‌گیرد.

حرف قرآن را بدان که ظاهری ست زیر ظاهر، باطنی بس قاهری ست

زیر آن باطن، یکی بطنِ سوم که درو گردد خردها جمله گم

بطنِ چارم، از نُبی خود کس ندید جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین دیو، آدم را نبیند جز که طین

ظاهر قرآن چو شخص آدمی ست که نقوشش ظاهر و، جانش خفی ست

(۴۲۴۴/۳-۴۲۴۸)

نتیجه

راه‌های معرفتی انسان از حقیقت متفاوت است. این راه‌ها هر کدام از منطق و اسلوب خاصی پیروی می‌کنند. دین یکی از حقایق قابل شناخت و عرفان یکی از روش‌های انسان برای معرفت دین است. معرفت عرفانی از دین، منطقی از معرفت دینی است که مولوی، یکی از سرشناس‌ترین افراد در این عرصه، مدلی از آن را ارائه کرده است.

از نظر مولانا راه خروج از گردونه بی‌حاصل دنیا عقل و حکمت دینی است. منظور مولوی از حکمت دینی، مجموعه معارف غیردنیوی است. منشا حکمت دینی وحی است. انسان‌های عادی مدلی از آن را می‌یابند و انسان‌های کامل، جامع آن را در اختیار بشر قرار می‌دهند. در رأس حکیمان دینی انبیاء قرار دارند. حکمت و دانش حقیقی، دانشی از سوی مالک همه دانش‌ها است. از اوست و به سوی اوست. حقیقت وحی روشن نیست. وحی از جنس حرف و صوت نیست، مشابهتی با پیشگویی منجمان و سخن‌رمالان و خواب‌گزاری خواب‌گزاران ندارد. با کنار رفتن حجاب‌های ظلمانی و نورانی، وحی حاصل می‌شود. وحی کانال ارتباط حق با انسان است و تجربه آن رویارویی با عین حقیقت است لذا در آن خطا راه ندارد و برای هدایت بشر آمده است. وحی، اشارت به دل است و مراتبی دارد. نتیجه آن اتحاد با عالم معناست. وحی مکتوب در قرآن جلوگر شده است و حکمت از نظر مولانا سپاه یزدان است و عصاره سخنان انبیاست که بیان‌کننده اسرار الهی است. مولوی از قرآن به عنوان حکمت گمشده مومن یاد می‌کند و آن را رکن مجموعه معرفتی می‌داند که به نظر او حکمت دینی است.

مولوی در خصوص منابع فهم حکمت دینی این منابع را به دو بخش زبانی و وجودی تقسیم می‌کند. منابع آفاقی و انفسی تقسیم منبع وجودی و منابع وحیانی و ولایی تقسیم منبع زبانی است. مهم‌ترین منبع زبانی قرآن است و مهم‌ترین منبع وجودی خود و نفس آدمی است. از نظر مولوی عالم طبیعت و پیر طریقت نیز منابع فهم حکمت دینی هستند.

اختلاف در فهم حکمت دینی اختلافی تاریخی است و دلیل این اختلاف در تفاوت منطق‌ها است. مولوی برای فهم حکمت دینی قواعدی را لازم می‌داند. از نظر او بدون خودشناسی که از نیستی‌شناسی بر آید و هستی‌شناسی که به حق‌شناسی و وحدت وجود ختم شود و متن‌شناسی که

تمایز متون دینی از دیگر متون را نشان دهد فهم حکمت دینی ممکن نیست. از نظر او تفاوت بین فیلسوف و عارف در همین است که فیلسوف اولویت را به هستی‌شناسی می‌دهد و برای انسان در ذیل آن نقش قائل می‌شود ولی عارف از خودشناسی آغاز می‌کند و به مبدأشناسی و حق‌شناسی می‌رسد. به نظر عارف اثبات هستی مستقل برای انسان عین شرک و ضد حکمت دینی است. از نظر مولوی رمز درک حقیقت، گسترش عقلانیت و به وجود آمدن معصومیت خودشناسی است که نتیجه احساس نیستی و احساس جدا افتادگی از اصل خویش است و عامل کج فهمی و انحراف احساس مستی از هستی است. با وجودی که ظاهرینان برای غیر حق هم حظی از واقعیت قائل هستند، حق‌شناسی مولوی او را به آنجا می‌رساند که حق، امر واحدی است که همه عالم را پر ساخته و غیر حق هر چه هست باطل است. او برای حقیقت نمود و ظهوری می‌بیند و از تشبیه طیف‌های پایین و سطحی این حقیقت با عین حقیقت آدمیان را نهی کرده و آنها را به تمثیل ضابطه‌مند می‌خواند.

منابع

- ۱- استعلامی، محمد. (۱۳۸۷). *متن و شرح مثنوی مولانا*، ج ۹، تهران: سخن.
- ۲- خرمشاهی، بهاء الدین، مختاری، سیامک. (۱۳۸۲). *قرآن و مثنوی*، تهران: انتشارات قطره.
- ۳- خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۸۶). *انسانم آرزوست*، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- ۴- جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۵). *فیه ما فیه*، بدیع الزمان فروزانفر (تصحیح)، انتشارات تیرگان.
- ۵- چیتیک، ویلیام، شیمل، آنه‌ماری و دیگران. (۱۳۸۶). *میراث مولوی، شعر و عرفان در اسلام*، ترجمه‌ی مریم مشرف، تهران: انتشارات سخن.
- ۶- زمانی، کریم. (۱۳۸۶). *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۷- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۷). *خلاصه مثنوی*، انتشارات اساطیر.
- ۸- محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۶ (۱۳۸۲) و ج ۵۹ (۱۳۷۲)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۹- مولانا جلال الدین محمد مولوی رومی. (۱۳۶۷). *کلیات شمس تبریزی*، ج ۱۲، امیرکبیر.
- ۱۰- ----- (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، عبدالکریم سروش (تصحیح).

۱۱- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۸۴). شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۴۸-۲۹

نگاهی به شرح عرفانی مَهْرنبوت

علی اشرف امامی* - محسن شرفایی**

چکیده

مَهْرنبوت از جمله معجزه‌های حضرت محمد (ص) به شمار می‌آید که بیش از همه مورد توجه عارفان قرار گرفته است. اصلی‌ترین مسأله این مقاله بررسی شروح و تفاسیر عارفان مسلمان از این مَهر و پیوند آن با مهمترین مضامین عرفانی در طول دو سنت اول و دوم عرفانی است. با نگاهی به نحوه توجه صوفیه متقدم از جمله حلاج (د: ۳۰۹ هـ.ق) به این مَهر دیده می‌شود که در ابتدا شرح و تفسیر ظاهر این مَهر نزد آنان مطرح است و با ظهور ابن عربی، تفاسیر جای خود را به تأویلات می‌دهد و نظریه وحدت وجودزمینه‌ای برای طرح مهمترین تعالیم عرفانی از جمله بحث قوس نزول و صعود و حضرات الهیه را فراهم می‌سازد. در دوران میانی تصوف، بزرگانی همچون سعدالدین حمویه، ابن عربی و ابن ترکه اصفهانی با ترسیم دوایر توحید و شرح و نگارش آثاری مستقل در این باره هر کدام به نوعی جایگاه انسان کامل و مقام ختمیت رادر توحید مشخص کرده‌اند. در سده‌های متأخر جلال الدین محمد مجدالاشراف (د: ۱۳۳۱ق) از عارفان ذهبیه کبرویه با استفاده از همین مبانی و به مدد کشف و شهود، شرح و ترسیمی از مَهرنبوت ارائه داده است. تفسیر جهان‌شناسه عارفان از مَهرنبوت و ارتباط آن با ختم نبوت و ولایت از سوی عارفان شیعی از مهمترین یافته‌های این نوشتار به حساب می‌آید.

* استادیار ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد imami@ferdowsi.um.ac.ir

** پژوهشگر گروه ادیان و مذاهب بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی sharfa3700@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۹۴/۵/۳۱

تاریخ وصول ۹۳/۴/۲۱

واژه‌های کلیدی

دوایر توحید، مَهرنبوت، معجزه، مجدالاشراف ذهبی.

مَهرنبوت در سنت اسلامی

مَهرنبوت از جمله علایم محسوسی است که مطابق روایات فریقین شیعه و سنی، در بدن پیامبر اسلام (ص) نمایان بود و یکی از نشانه‌های صدق نبوت ایشان به شمار می‌آمد. به گونه ای که بحیرای راهب در خردسالی پیامبر (ص) آن را مشاهده کرد و از نبوت آن حضرت خبر داد (جامی، ۱۳۷۸: ۱۲۹؛ کازرونی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۱۵؛ ابن سعد، بی تا: ۱/ ۱۵۵). سلمان فارسی هم با دیدن این نشانه در کنار دیگر نشانه ها ایمان آورد و شهادتین را جاری کرد (ابن اسحاق، ۱۳۶۱: ۱۹۵-۱۹۴؛ ترمذی، ۴۲۶: ۳۵). از فحوای روایات به دست می‌آید که مَهر نبوت نه تنها قابل رؤیت بلکه به واسطه برجسته بودنش، ملموس بوده است.

ابوسعید خدری مَهرنبوت را چنین توصیف کرده است: «کان فی ظهره بضعة ناشزة» (ترمذی، ۴۲۶: ۳۵)، یعنی «بر پشت آن حضرت پاره گوشتی بر آمده و سر زده از پوست بود». همچنین اسماء بنت عمیس پس از آنکه برخی در وفات پیامبر (ص) تردید کردند، با گذاشتن دست میان دو کتف آن حضرت و اعلان اینکه اثر مَهرنبوت محو شده است، وفات پیامبر (ص) را تأیید کرد (بیهقی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۹۳-۱۹۲).

از کتاب‌های سیره از جمله واقدی بر می‌آید که قضیه مَهرنبوت مربوط به دوران توقف حضرت در قبیله حلیمه باشد. آنگاه آن حضرت با برادران رضاعی خود به صحرا رفته بود، فرشتگانی بر حضرت نمایان می‌شوند. از جمله این فرشتگان اسرافیل است که مَهری بیرون می‌آورد که بر آن دو سطر نوشته شده بود؛ در سطر اول «لا اله الا الله» و در سطر دوم «محمد رسول الله». مَهری با این خصوصیات را بین دو کتف حضرت (ص) می‌گذارد که مانند هلال ماه می‌درخشید و این دو سطر برای هر کس که عربی می‌دانست قابل خواندن بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵/ ۳۵۳). نفیسی بر این اساس اظهار داشته است که شاید طرز قرار گرفتن برجستگی‌های زگیلی خال به گونه ای شبیه به حروف یا کلمات مانند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» بوده است. اما چون در هیچ یک از روایت‌های مورد اعتماد شیعه، این مشخصات تصریح نشده و بیشتر در کتب اهل سنت روایت شده، نتیجه می‌گیرد که

این نشانه از نظر ائمه اطهار (علیهم السلام) نشانه مهمی نبوده است (نفیسی، ۲۰: ۱۳۵۴-۱۹). این در حالی است که عارفان شیعی متأخر توجه خاصی به تأویل و تفسیر مَهرِ نبوت داشته‌اند. مسأله اصلی این مقاله بررسی تفاسیر و برداشت های عرفا از این مَهر و نگاهی به سیر آن است؛ چنانکه دیده می‌شود در طول دو سنت عرفانی اول و دوم^۱ این تفاسیر و شروح با یکدیگر متفاوتند. به ویژه در سده های متأخر تفاسیر عارفان به کلی رنگ و بوی شیعی به خود گرفته است. در این نوشتار ابتدا پیشینه تحقیق و توجه به معجزه مَهرِ نبوت در آثار محققان و کلام اسلامی بررسی شده است و در بخشی جداگانه ابتدا شرح صوفیه متقدم و مفاهیم مرتبط با آن را تا دوره این ترکه اصفهانی و در بخش دیگر شرح و ترسیم بزرگان کبرویه ذهبیه و در آخر به طور خلاصه نتیجه این پژوهش ذکر گردیده است.

پیشینه مَهرِ نبوت در آثار محققان و بزرگان

در مورد کیفیت مَهرِ نبوت تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد در بین معاصران دو تحقیق مستقل انجام گرفته است؛ نخست مقاله‌ای به قلم ابوتراب نفیسی با عنوان «تحقیقی درباره ماهیت مَهرِ نبوت» است که نام‌برده پس از نقل روایات شیعه و سنی، از مجموع آنها، مشخصات مَهرِ نبوت را در شش مورد تعیین کرده است و پس از آن با تطبیق ظاهر مَهر با نشانه‌های پوستی، از نظر پزشکی به بررسی پرداخته است (رک. نفیسی، ۱۳۵۴: ۲۰-۶).

تحقیق دیگر از آن محمدخواجوی است که در کتاب مستقلی به همراه رساله روحیه قطب الدین نیریزی، تحت عنوان مدارج الفتوه فی شرح مَهر النبوه به چاپ رسیده است. خواجوی در مقدمه کتاب از سابقه این مَهر در سنت و سیره نبوی یاد کرده است. نوع نگاه ایشان به این موضوع کاملاً عرفانی و برخلاف نفیسی که اهتمام فراوانی برای کیفیت ظاهری مَهر از قبیل شکل (خال، مجموعۀ چندخال، خال سیاه همراه با مو، تخم کبوتر، پاره گوشت برجسته، تخم کبک، همانند سیب، توده مو، خال‌های گوشتی سیاه رنگ شبیه زگیل) و تعیین محل (پشت کتف، بین دو کتف، غضروف در شانه، پشت) داشته‌اند، خواجوی به اختصار به نقل روایاتی از ابن اثیر، ترمذی و مجلسی پرداخته، هدف اصلی خود را شرح رموز عرفانی مَهرِ نبوت قرار داده است و اظهار داشته که: «این مَهر مبارک نشان از حضرت بی‌نشان است که میان دو کتف حضرت رسول (ص) به نقش ازلی و مَهر الهی

منقوش و ممه‌ور گردیده است» (خواجوی، ۱۳۸۱: ۷۸).

از منظر کلامی علامت مهنبوت در مقایسه با معجزاتی چون قرآن و شق القمر، چندان مورد توجه متکلمان قرار نگرفت، خصوصاً این که با رحلت پیامبر (ص)، اثر مهن از جسم مبارکشان محو شد. با این همه ابوسعید خرگوشی و فیاض لاهیجی این نشانه را در زمرة معجزات پیامبر شمرده اند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۸۸). خرگوشی در شرف النبی به ماهیت مکتوب مهن نیز اشاره کرده و آن را چنین دانسته است: «لا اله الا الله وحده لا شریک له توجه حیث شئت فانک متصور» (خرگوشی، ۱۳۶۱: ۱۶۱). فیض کاشانی نیز در توصیف ظاهر حضرت رسول این چنین به وجود مهنبوت بر پیکر مبارک پیامبر (ص) اشاره می‌کند:

«پشتش پهن و مابین دو کتفش مهنبوت بود یعنی پشت شانه راستش برآمدگی سیاه مایل به زردی بود که اطراف آن را موهایی در پی هم همچون یال اسبان پوشانده بود» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۴/۱۸۵).

شرح عرفانی مهنبوت

توجیه اصلی برای شرح و تفسیر عرفانی بر مهنبوت از اینجا ناشی می‌شود که آن تنها تصویر یا نقشی برجسته میان دو کتف پیامبر (ص) نیست بلکه «نقشی الهی و رمزی از رموزات تکوینی دانسته شده است» (خواجوی، ۱۳۸۱: ۷۸). البته این مطلب را نمی‌توان به راحتی از سیره های نبوی استنباط کرد، تا جایی که عبدالرحمن جامی (م: ۸۹۸ق) که خود عارف و از شارحان بزرگ مکتب ابن عربی محسوب می‌شود، در شواهد النبوة به همان روایاتی که در سیره های نبوی آمده بسنده کرده، می‌نویسد:

«[از جمله شواهد نبوت] آن است که مهنبوت که بر کتف جانب ایسر وی بوده است. مابین الکتفین گوشت پاره ای بوده، از پوست برآمده و بر آنجا موئی چند بوده است» (جامی، ۱۳۷۸: ۲۸۷). او به روایات دیگری هم اشاره کرده است که مفاد آن حاکی از وجود نوشته ای مکتوب بر پوست و گوشت آن حضرت بوده است. به روایتی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و به روایتی «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» است (جامی، ۱۳۷۸: ۲۸۷).

هر چند از ائمه اطهار (ع) تفسیر خاصی نسبت به مهنبوت به ما نرسیده است اما طبق گفته خواجوی دوایری که عارفان و اولیای الهی در شرح مبدأ و معاد ترسیم کرده‌اند در راستای شرح و

بسط همین موضوع است (خواجهوی، ۱۳۸۱: ۷۸). وی در رأس این عارفان از ابن عربی یاد کرده است که در دو کتاب انشاء الدوائر و فتوحات مکیه دوایری ترسیم کرده است و پس از وی، از عارفانی همچون شاه نعمت الله ولی، نجیب الدین رضا تبریزی در کتاب نورالهدایه، سید قطب الدین نیریزی در فصل الخطاب (امین الشریعه خوئی، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۹۹۵-۱۹۹۴)، صبیّه عارفه سید قطب الدین، ام سلمه بیگم در کتاب جامع الکلیات (ام سلمه بیگم، ۱۳۸۶: ۶۹) که با نام فرعی کلیات مسائل عرفان شیعی به چاپ رسیده، نام برده است و سرانجام از جلال الدین مجدالاشراف یاد می‌کند که اختتام این کار به دست او و ترسیمش بر دست وحید الاولیای تبریزی انجام گرفته است (خواجهوی، ۱۳۸۱: ۷۹؛ مجدالاشراف، بی تا: ۱۳، ۱۹).

نماد دایره در شرح مَهرِ نبوت در سنت عرفانی اول

با توجه به اهمیّت مفهوم دایره و نقش آن در تبیین مقام خاتمیت و اتصال قوس نزول به صعود، می‌توان حسین بن منصور حلاج (د: ۳۰۹) را از نخستین عارفانی دانست که به ارتباط دایره با مقام ختمیت و حقیقت محمدی پی برد زیرا در مجموعه طواسین به نام های «طاسین الدائر» و «طاسین النقطه» بر می‌خوریم که جملگی در ارتباط با مقام جامع حضرت محمد (ص) با همان حقیقت خاتمیت اوست. روزبهان بقلی به عنوان شارح طواسین از قول حلاج می‌نویسد:

«مصطفی صلوات الله علیه حقیقت دایره است از آغاز خود او نور برهان است و موضع ظهور نور رحمن» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۴۸۹).

بدین سبب پیامبر (ص) حرمی خوانده شد، چون از دایره حرم بیرون نیامد (حلاج، ۱۳۸۴: ۷۴). حلاج از مفهوم قرآنی «قاب قوسین» (نجم: ۹) در دایره بودن مقام ختمیت را بهره می‌گیرد. قاب قوسین در مفهوم قرآنی اش کنایه از اتصال و نزدیک شدن دو کمان هنگام کشیدن آن است (سمنانی، ۲۰۰۹: ۴۰/۶-۳۹). این اتصال و نزدیکی به صورت قوس و مدور به تصویر کشیده شده است. حلاج می‌نویسد: فکان قاب قوسین یرمی «این» بسهم بین اثبت قوسین لیصحح این او لغیبه العین (حلاج، ۱۳۸۴: ۸۱) یعنی «میان دو قوس این بود. این را به سهم بین انداخت. آنکه قوسین را ثابت کرد تا بین صحیح گردد یا برو غالب شود عین» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۵۰۰-۴۹۹). روزبهان در تفسیر این عبارات، دو قوس را قوس ازل و ابد دانسته که از هر گونه اینیّت و بینونیّت منزّه

است. «دنی فتدلی» را تیر دنو و مقام می‌گیرد که به طور کلی کنایه از آن است که «او را از قربِ قرب» برگرفت. یعنی آن حضرت را از صفات به ذات و از ذات به صفات رسانید (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۴۹۹-۵۰۰). بدین ترتیب مبدأ و معاد با وجود آن حضرت به هم پیوند خورد و آن حضرت همچون نقطه ای است که مراتب وجود را همانند دایره ای به هم می‌پیوندد:

ز هر یک نقطه دوری گشته دایر همو مرکز همو در دور سایر
(لاهیجی، ۱۳۳۷: ۱۲۴).

ارتباط دایره با نقطه از حیث منشأ نمایان می‌شود زیرا دایره در اصل نقطه‌ای است که بسط یافته است و نقطه در کامل شدن دایره شریک است (شوالیه، ۳: ۱۳۷۷/۶۵). شباهت نقطه با خال نیز آشکار است، خال نقطه‌ای است که به سیاهی میل می‌کند. در توصیف مَهرنبوت هم از قول یکی از صحابه نقل شده است که می‌گفت: «فَرَأَيْتَ مَوْضِعَ الْخَاتَمِ عَلَى كَتْفَيْهِ مِثْلَ الْجَمْعِ خَيْلَانَ كَانَهَا ثَأْلِيلٌ» من جایگاه مَهرنبوت را بر دوش پیامبر (ص) دیدم، چون توده ای به اندازه کف دست بود و اطراف آن خال‌هایی چون زگیل وجود داشت (ترمذی، ۱۴۲۶: ۳۶).

در فرهنگ اصطلاحات عرفانی خال نماد عالم (الفتی تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۷) و کنایه از اصل، مرکز و محیط دایره وجود است که همه موجودات و انسان‌ها و مادون آنها را شامل می‌شود و نیز خال اشاره به نقطه وحدتی است که مبدأ و منتهای کثرت محسوب می‌شود (ترینی قندهاری، ۱۳۸۷: ۱۰۰). در تشبیهات شاعرانه نیز خال از آن جهت که همانند نگین روی است به مَهر تشبیه می‌شود (ترینی قندهاری، ۱۳۸۷: ۲۷۶). عین القضاة همدانی خال را مَهر «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» دانسته که بر چهره «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ختم و مزین شده است:

«دریغا چه می‌شنوی، خال سیاه، مَهر «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» دان که بر چهره «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ختم و زینتی شده است. خدّ شاهد هرگز بی خال کمالی ندارد. خد جمال «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» بی جمال «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» هرگز کمال نداشتی و خود متصور نبودی و صد هزار جان عاشقان در سر این خال شاهد شده است (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۲۹).

مَهر بودن «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» برای «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» علاوه بر اهمیتی که در تبیین نظام دوری وجود و پیوند مبدأ و معاد با هم دارد، در سیر سلوک عملی عارفان نیز مصداق دارد. تا آنجا که برخی عارفان برای دایره «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» مراقبه می‌کردند به گونه ای که این

دایره محیط بر قلب آنان می‌شد (ترینی قندهاری، ۵۹: ۱۳۸۷-۵۸). خاصیت اسرار آمیز دایره به ارتباط نمادین مابین نقطه مرکز و محیط دایره مربوط می‌شود.

نماد دایره در شرح مَهرِ نبوت در سنت عرفانی دوّم

احمد بن علی بونی (د: ۶۲۲ق) در کتاب شمس المعارف به تفصیل درباره این ارتباط سخن گفته است. وی ضمن ترسیم دوایری، رابطه اسماء و ذات را با دایره و نقطه بیان کرده است. او در شرح اسم‌های واحد و احد بر آن است که اسم واحد اصطلاحاً به عنوان اولین عدد مطرح است و احد عبارت است از جوهر فرد که تجزیه نمی‌شود. از آنجا که احد جزئی ندارد و غیر قابل تقسیم است به نقطه شباهت دارد. او معتقد است که عالم هستی مشتمل بر دوایری است که در مرکز آن نقطه قرار دارد و هر آنچه به این نقطه نزدیک باشد، امداد بیشتری از قطب می‌گیرد. از نظر وی عالم دارای دوائر سعادت‌ها و شقاوت‌هایی است و دایره‌ای نیکو در مرکز آن قرار دارد و سایر دایره‌ها بر گرد او هستند. این دوائر به ترتیب عبارتند از دایره سماء، که جز خداوند کسی بر آن احاطه ندارد، دایره فلک (محیط بر عالم ملک است)، دایره عرش، دایره کرسی، دایره فلک بروج (در آن افلاک نه گانه قرار دارند)، دایره آتش، دایره هوا، دایره آب و خاک (بونی، ۱۴۲۱: ۵۰۸-۵۰۷). او در جایی دیگر از دایره‌ای به نام دایره وجود سخن رانده است. به گفته او این دایره مشتمل بر اسرار موجودات و همچنین مظهر فلک ظهور حق و وجود عالم به حقیقت انوار است. گویا بونی این دایره را در سفرش به شام و حلب از یکی از اولیای الهی دریافت کرد. آن ولی نیز این دایره را از امیرالمؤمنین علی (ع) دریافت نموده بود و امام علی (ع) در آن رؤیا به آن ولی می‌گوید: بدان که این لوح در آن سرّ حقیقت و اسرار الهیه وجود دارد و عبارت است از علم جفر که آن را تألیف کرده به لوح قضا و قدر مسمی کرده‌ام». در ادامه حضرت دایره را به او نشان داده و با اشاره به اسم ذات الهی آن را مبدأ اسم اعظم می‌خواند (بونی، ۱۴۲۱: ۳۴۸-۳۴۷).

شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی (د: ۶۳۸ق) هر چند از مَهرِ نبوت در آثار خود سخن نمی‌گوید با وجود این، از مَهرِ خاتم ولایت صحبت کرده و بیان می‌کند که نشان ختم را در ولی خاتم حضرت مهدی (عج) دیده است (ابن عربی، بی‌تا: ۴۹/۲). از این امر می‌توان چنین استنباط کرد که این نشان ختم امری مستمر بوده که از نبی به خاتم ولایتش منتقل شده است. از نظر او هر چند

رشته رسالت و نبوت، یعنی نبوت و رسالت تشریح قطع شده ولی رشته ولایت هرگز قطع نمی‌شود و رسولان از آن حیث که ولی باشند حق را جز از مشکات خاتم اولیاء نمی‌بینند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۳). ابن عربی در کتاب انشاء الدوائر دایره های تو در تویی ترسیم کرده که بیرونی ترین آنها، که سایر دایره ها نیز در دوران آن قرار دارند، دایره الوهیت است که از نظر وی سایر عوالم جزئی از عالم الوهیت بشمار می‌آیند اما بر آن احاطه ندارند. دایره دوم دایره حضرت خلافت انسانی است، از آن حیث که در درون دایره الوهیت قرار دارد، دربرگیرنده دوایر و عوالم پایین تر از خود است که شامل عالم ماده می‌شود، از این رو از ویژگی هر دو عالم برخوردار است. بلکه برزخ بین عالم و حق، و جامع حق و خلق و حد فاصل بین حضرات الهیه و کونیه و به سان حد فاصل سایه و خورشید است. در درون دایره انسانی دایره کوچکتري قرار دارد که به واسطه خطوط چهارگانه به چهار بخش رنگ و صفت، جسم و جوهر، روح انسان و طبیعت عالم و جهات تقسیم می‌شود. هر کدام از این بخش ها به لحاظ ذاتی از ویژگی هایی برخوردارند مثلاً روح انسانی قائم به خود و بدون جهت است و یا جسم قائم به خود و دارای جهت و مکان است^۲ و... (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۲۴-۲۱).

سعدالدین حمویه (د: ۶۴۹ق) که به نوعی متأثر از اندیشه های ابن عربی بود و حتی در گزارشی از دیدارش با ابن عربی سخن به میان آمده، در اولین بخش های سجنجل الأرواح با عنوان «مقالید السموات و الأرض و و مفاتح الغیب و الفرض» بیان می‌کند که مراد از این «فرض» در مقابل «غیب» شهادت است. وی با ترسیم دوایر مفصل که آنها را «مُخ الغیب و الشهادة» نامیده، اسماء حسنی «الرَّبِّ»، «الوتر»، «القدیم»، «الحنان»، «المنان»، «الشافی»، «ذوالفضل»، «ذوالعرش»، «الکفیل»، «المغیث» و «ذوالطول» را در درون دایره و چند اسم دیگر را در خارج از دایره آورده است و هر اسمی را در دایره سیاه به رنگ سرخ نوشته است (حمویه، بی تا: گ ۱۵۹-۱۴۹؛ ۱۶۳-۱۶۱). به گفته بیدوازی که از سجنجل حمویه در کتاب اسطر غیبیه خود استفاده نموده، سیاهی دوایر از جهت آن است که آن دوایر خزاین خاصه خفیه حقیقه «کنت کنزاً» است که جواهر اسماء الهیه را صیانت و حفاظت می‌کند و از آن جهت اسماء را به رنگ سرخ مرقوم فرموده که آن نور «احببت ان اعرف» است؛ زیرا که نور خفی سیاه و نور محبت سرخ می‌باشد (بیدوازی، ۸۷۵: گ ۱۳ الف).

شمس مغربی (۸۰۹-۷۴۹ق)، از دیگر متأثران مکتب ابن عربی، در رساله جام جهان نما مراتب وجودی را ضمن ترسیم دوایری شرح کرده است. دایره اول بیانگر احدیت و واحدیت، وحدت، اعتبار وجود، علم، نور، شهود، نفس و تجلی اول است. او اولین تعین را وحدتی می‌داند که اصل

همه قابلیت‌ها (ظهور و بطون و غیره...) است و احدیت و واحدیت از آن ناشی شده‌اند. این دایره به واسطه خطی به نام «قاب قوسین» به دو قوس احدیت و واحدیت تقسیم شده است. وی در ضمن توضیح این دایره به ارتباط حرف «با» با نقطه اشاره می‌کند چنانکه به واسطه حرف «با» وجود ظاهر می‌شود و به واسطه نقطه، عابد از معبود متمایز می‌شود (شمس مغربی، ۱۳۸۱: ۲۵۱-۲۴۷). دایره دوم که بیشتر شبیه تفسیر عرفا از مَهرِ نبوت است در بیان ظاهر وجود که وجوب صفت خاص و امکان از لوازم اوست ترسیم گردیده است. این دایره نیز به واسطه خط قاب قوسین، به قوسی که به ظاهر وجود و قوس دیگر آن به ظاهر علم مخصوص شده، منقسم می‌شود. خط وسط این دایره به حقیقت انسانی اشاره دارد و چون قوس ظاهر وجود به اعتبار کثرت نسبی منشأ اسماء الهی شناخته می‌شود بیست و هشت اسم کلی الهی در آن ثبت شده و چون قوس ظاهر علم به اعتبار کثرت حقیقی منشأ حقایق کونی است بیست و هشت اسم کونی در آن آمده است. از آنجایی که حقیقت انسانی جامع هر دو قوس است لذا مظهر اسم جامع الهی شد. از نظر او این بیست و هشت حرف الهی و کونی همگی از نَفَسِ رحمانی ظاهر گشته‌اند و ماسوی الله و کاینات و موجودات از این حروف به وجود آمده‌اند و با توجه به اینکه همه عوالم در آن ثابتند، از این رو، بر همه عالم محیط است (شمس مغربی، ۱۳۸۱: ۲۵۶-۲۵۲).

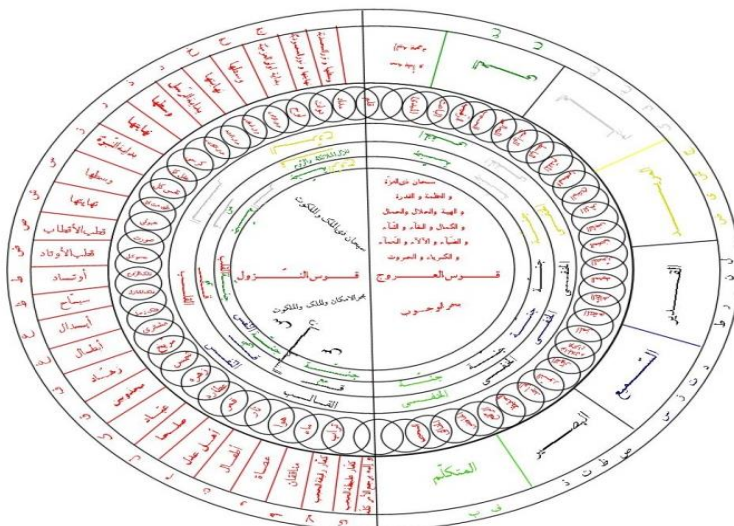
از دیگر عارفانی که آشکارا به ویژگی کتف در بین اعضاء و مناسبت آن برای مَهرِ نبوت توجه کرده است، صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی شارح اندیشه‌های شیخ محیی الدین است. وی در بین عارفان نخستین کسی است که رساله‌ای مستقل در معنی مَهرِ نبوت، به زبان عربی تألیف کرده است.

وی بی آنکه متن حدیث را ذکر کند توجه خود را معطوف به دو واژه از حدیث می‌کند: یکی، «کتف» و دیگری «زر الحجله». اینکه چرا در بین اعضاء پیامبر (ص) کتف آن حضرت برای مَهرِ نبوت اختصاص یافته است، نخستین نکته‌ای است که در این رساله بدان توجه شده است. از دیدگاه مولف میان دو کتف آن حضرت (ص) محل ورود فتوحات غیبی و علوم کشفی نبوی است. وی از تقابل صدر با کتف به این نتیجه می‌رسد. زیرا صدر محل انشراح فتوحات و علوم کشفی است و برای آن، درجاتی از ظهور و بطون، جلا و خفا متصور است. مخفی‌ترین مرتبه صدر میان دو کتف و آشکارترین مرتبه اش بین دو سینه است، وی برای تأیید سخن خود مبنی بر ارتباط میان صدر و کتف به حدیثی استناد کرده که مطابق آن خداوند دست خود را میان دو کتف

پیامبر (ص) نهاده و در آن حضرت (ص) سرمای دست خدا را میان سینه‌اش حس می‌کند و در نتیجه از آنچه که بین آسمان‌ها و زمین است یا ما بین مشرق و مغرب است باخبر می‌شود (ابن ترکه اصفهانی، بی‌تا: گ ۱۲۹). تذکر این نکته لازم است که رساله ابن‌ترکه دربارهٔ مَهْرنبوت، مشحون از تأویلاتی است که پرداختن بدان مجال مستقلی می‌طلبد.

شرح عارفان کبرویه ذهبیه بر مَهْرنبوت

رشیدالدین محمد بیدوازی (از مشایخ سده نهم هجری) جزو نخستین بزرگان سلسله ذهبیه است که در کتاب خود موسوم به اسطر غیبیه به ترسیم دوائر ملهم از مَهْرنبوت پرداخته است. گرچه وی دیدگاه‌های مستقلی را پیرامون موضوعات مختلف در این رساله بیان می‌دارد، با این حال نباید تأثیرپذیری وی از برخی شخصیت‌ها را از نظر دور داشت. وی در این اثر از افرادی همچون قطب خویش برزش‌آبادی، سعدالدین حمویه، خواجه محمد پارسا و شمس مغربی با احترام و نکوداشت یاد می‌کند. تأثیرپذیری وی از برزش‌آبادی به عنوان قطب و استاد روحانی وی امری مسلم است. همچنین اشاره به آثاری چون سجنجل و جام جهان‌نما نشان می‌دهد که آنها را مطالعه کرده و در تبیین دیدگاه‌هایش مثل اطوار قلب، و همچنین در ترسیم دوائر از این بزرگان تأثیر پذیرفته است (قس با: حمویه، ۱۰۷: ۱۳۶۷-۹۷).



این تصویر برگرفته از برگه ۶۵ نسخه خطی کتاب اسطر غیبیه بیدوازی است

گر چه بیدوازی در ترسیم مَهرنبوت به صورت دایره های هفتگانه به صراحت آنها را مَهرنبوت مسمی نکرده، اما معیارهایش در ترسیم شبیه گفتار و اندیشه عارفانی است که به چگونگی مَهرنبوت و ارتباط آن دوایر با حضرات الهی پرداخته‌اند.

این دوایر سبعة مشتمل بر نموداری سرّی از اسرار الهیّه اند. دایره اولی حروف تهجی است به اعتبار ظهور از مخارج آنها و این حروف را به اعتبار مخارج، حروف عالیات گویند. دایره دوم ذکر مراتب انسانیت است که در برابر هر اسمی، طایفه‌ای که آن اسم به حقیقت، مربّی آن طایفه است قرار دارد و دایره سوم مشتمل بر مراتب مفردات کونیّه است و اسماء عونیه الهیه در برابر هر یک مسطور است. دایره چهارم دایره ذکر اطوار و ظهور اسرار است که هر کدام از این اطوار به اسمائی که در برابر آنها نوشته شده‌اند اختصاص دارند. دایره پنجم ذکر ظهور قابلیات اطوار است چنانچه "ق" اشارت به قابلیت و "میم" و "عین" ناظر به معادن است. دایره ششم ذکر جنات است. هر طوری را جتّی است و هر طوری را فلکی است و در هر طوری عروجی است بر افلاک آن طور، که تنها سالک کامل از سرّ آن طور خبردار است و دایره هفتم که آخرین آنهاست، دایره ظهور انوار و بروز اسرار است و به واسطه خطی که بر میان این دایره کشیده شده، به دو قوس منقسم گشته، که یکی قوس امکان و دیگری قوس وجوب و به عبارتی دیگر یک قوس، قوس نزول و دیگری قوس صعود است. آن خط که دایره را به دو قوس منقسم گردانده حقیقت انسانیه است که مشتمل بر این دو قوس و جامع وجوب و امکان و مظهر حقایق الهیّه و کونیّه و غرض کل و علت غائی هستی است (بیدوازی، ۸۷۵: گ ۶۷-۶۶ الف).

شیخ نجیب الدین رضا تبریزی (د: ۱۰۸۰ق) نیز پس از بیان نمودن حضرات الهیه (۱۳۲۵: ۱۳۳-۱۳۲)، دایره‌ای ترسیم می کند که آن نیز به نوعی بیانگر عوالم الهیه است. به نوعی که دایره را به دو نیمکره تقسیم، نیمکره بالا را برزخ ارواح سعداء و مخصوص مقام ایشان دانسته و نیمکره پایین را مختص مقام اشقیاء قرار داده و به گفته او ایشان تا روز حشر به جزای اعمال خویش گرفتارند و قیامت صغری آنها همین عالم است. دایره بالا مختص روح کلی محمدی و روح سایر مردمان و عالم اجسام مقدس آنان است، اما دایره پایینی و عوالمی که در آن آمده‌اند همگی مرتبط با عالم جسم حیوان مرکب است. از نگاهی دیگر پایین ترین عالم این دایره عالم عناصر اربعه و معادن و بالاترین عالم عالم روح محمدی است. در مرکز این دایره، دایره دل و نفس قرار دارند که دل میل

به بالا و نفس میل به عوالم پایین می‌کند. نکته قابل توجه این است که شیخ نجیب الدین در مرکز این دایره قائل به نقطه ای شده است که اگر میل به عالم روح کند آن را دل و نفس قدسی گویند و اگر میل به عالم جسم کند آن را نفس ماده می‌گویند (نجیب الدین ۱۳۲۵: ۱۳۲).

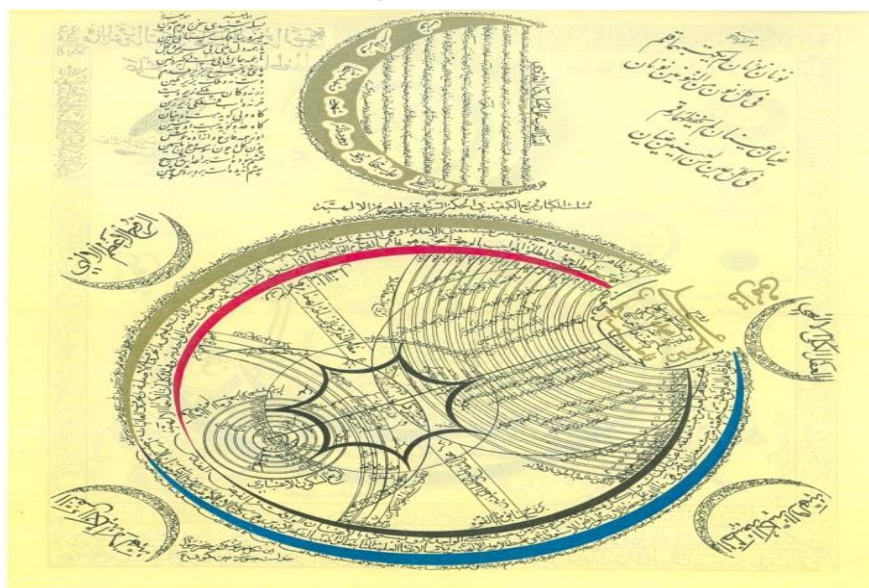
سید قطب الدین نیریزی (د: ۱۱۷۳ق) از عارفان ذهبیه عصر صفوی، به مباحث مربوط به حضرات الهیه و دوائر توجه کرده که امین الشریعه خوئی نیز در بصائر هفدهم و هجدهم شروع مربوط به آنها را آورده است. از نظر سید قطب الدین، تجلی ثانی برزخ جامع، حقیقت محمدیه و مقام جمع الجمع و رابط مابین ظهور و بطون و برزخ عوالم غیب و شهود است و با اشاره به مبحث دوائر می‌گوید:

تمثله عقلاً کدائره وقد	حاطت بكل اسم و کل حقیقه
قد انقسمت قوسین من خطها الذی	هو الکامل الانسان فی البرزخیه
و ذلک مرآه الحقائق کلها	و عارف رب العالمین بظفره

یعنی از جهت تمثیل این مرتبه شبیه دایره است که آن دایره بر جمیع اسماء و صفات الهی احاطه دارد و در واقع آن دایره منقسم به دو قوس گشته و خطی که بین آن دو قوس است جدا کننده بین وجوب و امکان و به منزله انسان کامل است که بین ظهور و امکان، برزخیت دارد (امین الشریعه خوئی، ۱۳۸۳: ۱۹۹۵/۳-۱۹۹۴). صبیّه عارفه سید قطب الدین به نام ام سلمه بیگم (قرن ۱۲ هجری) ملقب به «دعا» در کتاب خود، جامع الکلیات که به نوعی در شرح فصل الخطاب پدرش نگاشته، پس از آنکه درباره «حقیقت محمدیه» در قوس صعود و نزول سخن می‌گوید (ام سلمه بیگم، ۱۳۸۶: ۵۷-۶۶)، به نقل از سید قطب الدین دو دایره ترسیم می‌کند که اولی را به دایره صغیر و دومی را به دایره کبیر نامیده است. دایره صغیر در شرح تجلی اول است و به لحاظ خطی که در وسط آن بین احدیت و واحدیت جدا کرده، وحدت حقیقیه نامیده می‌شود. از طرفی آن وحدت برزخی است که بین احدیت و واحدیت قرار گرفته و رابطی است بین ازلیت و ابدیتش و مظهری است برای اولیت و آخریتش و آینه ای است برای ظاهریت و باطنیتش، از این رو مقام «برزخیت کبری» یا «برزخ اول و اعظم و اکبر» و «رابطه بین ظهور و بطون» خوانده می‌شود (ام سلمه بیگم، ۱۳۸۶: ۶۸-۶۹). همانطور که می‌دانیم حقیقت محمدیه نیز به طور اجمال در این مرتبه قرار دارد و شأنی از شؤونات آن به حساب می‌آید (ام سلمه بیگم، ۱۳۸۶: ۴۷). مولف دایره دوم را با تجلی ثانی مرتبط دانسته

که مرحله ظهور کمالات و صفات الهی است و تفصیل تجلی اول به حساب می‌آید و روح محمدی (ص) در این مرحله به وجود می‌آید (نک: ام سلمه بیگم، ۱۳۸۶: ۴۷).

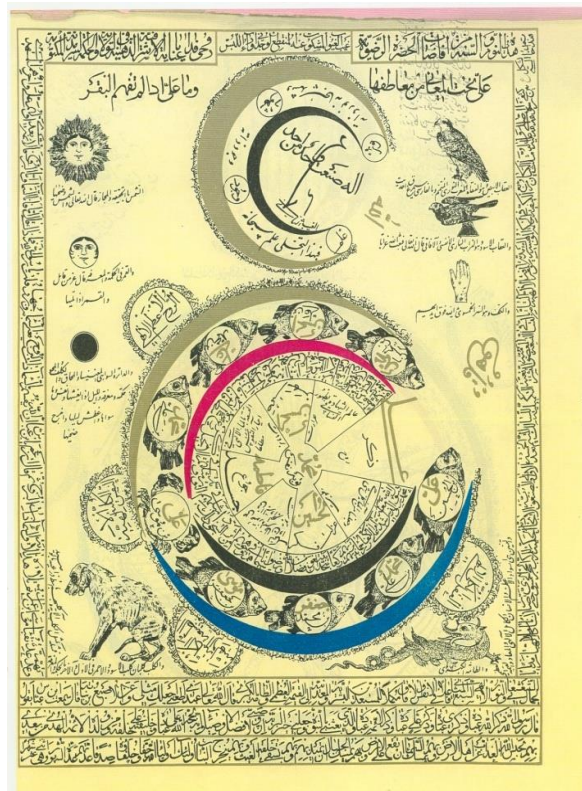
این تذکر لازم است که خواجوی در کتاب خویش با عنوان «مدارج الفتوه فی شرح مَهر النبوه» که آنرا در شرح مَهرِ نبوت به نگارش درآورده دو تصویر از مَهرِ نبوت آورده، تصویر زیر همان است که عرفا در شرح آن مباحث مربوط به دوائر و حضرات الهیه را مطرح نموده اند (خواجوی، ۱۳۸۱: ۱۱۲ و ۷۷).



مجدالأشرف ذهبی جزو آخرین کسانی است که به مَهرِ نبوت توجه نشان داده است و در واقع اختتام آن به دست ایشان بود (خواجوی، ۱۳۸۱: ۷۹). او پس از ترسیم مَهرِ نبوت در کتاب مرآت الکاملین بیان می‌کند که این مَهر نقشی غیبی و نشانی از حضرت بی نشان است که از برکت دست حق تعالی بر پشت رسول اکرم (ص) قرار گرفت و چون وجود حضرت ختمی مرتبت و هیکل ناسوتی او مظهر غیب و شهادت حق و اسرار ربّانی به نحو اتمّ و اکمل است (که سایر انبیاء چنین لیاقتی نداشتند)، از این رو هیکل توحید شخصی آن حضرت همانند کتاب تکوینی مبین و مهور به مَهر حق است. از نظر مجدالأشرف جمیع کتاب های آسمانی و الواح انبیاء نمونه‌ای از حکمت بسیار و حقیقت بی‌شمار اوست یعنی اینکه همه عالم های غیب و شهادت ظهور حقیقت محمدیه است که شمّه‌ای از تجلی اجمالی و تفصیلی حق تعالی است. او اذعان می‌کند که همه این حقایق را به همراه دایره توحید و ولایت در این مَهرِ نبوت آورده، از این رو در ادامه به تفصیل به شرح آن

می پردازد (نک: مجدالاشرف، بی تا: ۳۳-۱۵). تذکر این نکته لازم است که در میان آثار و نوشته‌های مجدالاشرف نامه‌ای وجود دارد که دربارهٔ رموز تعبیر خواب و دایره بزرگ و کوچک توحید و مهر نبوت به پرویزخان سلماسی معروف به معبرالفقراء نوشته است (رحمانیان، ۱۳۹۲: ۳۴).

آنگونه که در تصویر دیده می‌شود مجدالاشرف درباره تصویر چگونگی ترسیم مَهر را در حالت خواب و بیداری در اثر افاضه حضرت رضا (ع) ذکر کرده و آن را همان عین مکتوبی بین دو کتف حضرت رسول (ص) می‌داند. در اطراف آن جملاتی درباره این مَهر و نبوت حضرت محمد (ص) و ولایت ائمه علیهم السلام آمده است. در حاشیه دو مَهر تصاویری از عقاب سفید و سیاه، کف دست، ازدها، سگ، دایره سیاه، ماه و خورشید درج گردیده که هر کدام از آنها را رمزی از رموز الهی دانسته است. دایره فوقانی را به اسم اعظم الهی تعبیر کرده و در آنها حضرات غیب هويت حق را ترسیم کرده است. دایره زیرین که در آن از اشکال و نوشته‌های رمزی استفاده شده در دایره‌های متحد مرکزی و در اشکال ماهی و خرچنگ اسامی معصومین (علیهم السلام) درج گردیده و در اطراف این دایره‌ها که به خطوط رنگین آبی، سیاه و قرمز و قهوه‌ای ترسیم شده اند آیاتی از قرآن کریم آمده است. شایان ذکر است که محمد خواجه‌ای در رساله‌ای مبسوط که در شرح مَهر نبوت نگاشته است به



شرح و تفسیر تک تک رموز آن پرداخته است (نک: خواجه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۲۸-۱۱۹). ایشان با ذکر شرحی در علت آوردن اسامی ائمه (ع) نتیجه می‌گیرد که مَهر دوم تصویر انسان کامل و هیکل توحیدی خداوندی است. ماهی‌ها و سرطان (خرچنگ) هر دو در آب پرورش می‌یابند از آن جهت که «ماء الحیوه کوثر الهیّه» است که هر کس یک جرعه به کامش رسد انسانی کامل شود. اما ماهی

فقط در آب، و سرطان هم در آب و هم در خاک می‌رود، چرا که معصومین (علیم السلام) را سلطنت معنویّه ولایت بود و حضرت ثامن الحجج (ع) را علاوه بر سلطنت معنوی، سلطنت ظاهری نیز بود. از این رو نام حضرت در تصویر سرطان درج شده که هم بر خاک و هم بر آب تسلط دارد، یعنی سلطنت آن حضرت عرشی و فرشی، خاکی و آبی، صوری و معنوی، دنیوی و اخروی است. از نظر خواجوی مَهر دوم هم دارای عوالم ظهوریه ملک و ملکوت و جبروت و لاهوت و هاهوت است و هم مشتمل بر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت می‌باشد (خواجوی، ۱۳۸۱: ۱۲۴-۱۲۳).

نتیجه

با توجه به آنچه در شرح مَهرِ نبوت از منظر عارفان مسلمان ذکر گردید حاصل سخن را می‌توان این گونه استنباط نمود:

- مَهرِ نبوت یکی از آیات و نشانه‌های نبوت حضرت رسول است که در کتاب‌های سیره از اَمتِ محمّدی به نقل از سلمان و از غیر مسلمانان به نقل از بحیراء راهب آمده است اما بیش از همه مورد استقبال و توجه عارفان قرار گرفته است. شاید از آنجا که سیره‌ها گزارش کرده‌اند که با فوت حضرت آن علامت نیز محو شده، به همین دلیل متکلمان کمتر بدان توجه کرده‌اند. برعکس، عارفان خصوصاً پس از ابن عربی به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند.

- اهمیت مسأله مَهرِ نبوت نزد عارفان و محققان اسلامی بدان گونه بوده که برخی همانند صدرالدین بن ترکه اصفهانی از متقدمان و محمد خواجوی از متأخران، با الهام از آثار بزرگان ذهبیه، اثری مستقل درباره آن به نگارش درآورده‌اند.

- با توجه به سیر اقبال عارفان به مَهرِ نبوت و تفسیر آن می‌توان گفت در سنت عرفانی اوّل خود مَهرِ نبوت و تفسیر و تأویل آن بیشتر در کلام صوفیه متقدم مشهود است و هرچه به جلوتر می‌رویم تفسیر جهان‌شناسانه عرفانی آن جایگزین تفسیر ظاهری آن می‌گردد. اما در سده‌های متأخر این عارفان سلسله کبرویه به ویژه مجدالاشراف ذهبی ترسیم و شرحی مفصل از آن ارائه داده است.

- دیگر آنکه سده‌های ۷ تا ۸ هجری که نقطه اوج سنت عرفانی دوم است، با وجود عارفان بزرگی همچون سعدالدین حمویه، ابن عربی و شارحان او از جمله ابن ترکه، دورانی است که تعالیم

عرفان اسلامی تقویت می‌شود و همین‌طور که دیده می‌شود تفاسیر مربوط به مَهْرنبوت و نظریات صوفیان متقدم بدون شک منابع الهام برای ترسیم برخی از مهمترین تعالیم بوده است.

- گفتنی است از آنجا که در نظر ابن عربی ختم ولایت در بطن ختم نبوت نهفته است و خاتم انبیاء از مشکات خاتم اولیاء مدد می‌گیرد، وی ختم ولایت را ادامه ختم نبوت می‌داند، از این رو بحث آن را می‌آورد اما گزارشی از کیفیت آن نمی‌دهد. همچنین علی‌رغم اینکه ابن عربی از ختم نبوت در آثار خود نامی نمی‌برد، با وجود این، از رؤیت علائم ختم ولایت در خاتم اوصیاء که مهدی (عج) باشد، یاد می‌کند و این امر الهام بخش برای عارفان بعدی بوده که بحث ختم نبوت را با ولایت ائمه شیعه پیوند داده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱- سنت عرفانی اول تقریباً از همان سده‌های نخست شکل‌گیری تصوف و عرفان اسلامی آغاز می‌شود که اهل طریقت در مشی و سلوک با یکدیگر اختلاف داشتند. عده‌ای مشرب خود را بر حزن استوار داشتند، گروهی بر محبت و گروهی بر توکل و یا رضا تأکید می‌کردند. به تدریج به سبب عمیق‌تر شدن اختلاف‌ها و تفاوت مشرب‌ها، سلسله‌ها و مکاتب عرفانی به وجود آمدند. این تحول و تطوّر تا سده ششم هجری ادامه داشت. از سده ششم این اختلاف‌ها بنیادی‌تر شد. دبه‌گونه‌ای که کم‌کم در مبانی عرفانی آنها نیز تغییر و دگرگونی‌هایی ظاهر شد. این تحول در سده هفتم هجری به اوج خود رسید تا آنجا که سبب تغییر و دگرگونی مبانی و اصول عرفان اسلامی شد. از این دوره به بعد که تقریباً مقارن با ظهور عارفانی همچون ابن عربی و همفکرانش است به سنت دوم عرفانی تعبیر می‌شود. در اثر این تحوّل مرزهای جدیدی در قلمرو عرفان اسلامی شکل گرفت و مشرب‌های تازه‌ای پیدا شد. شایان ذکر است که ظهور سنت دوم به هیچ‌عنوان به معنای پایان سنت اول عرفانی نیست؛ بلکه این دو به لحاظ روش، رویکرد، غایت، موضوع و زبان به یکدیگر تفاوت اساسی داشتند. برای اطلاع بیشتر از این تقسیم‌بندی و ویژگی‌های آن بنگرید به:

میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۸۳-۷۳

۲- یکی از ویژگی‌های سنت دوم عرفانی طرح مباحث هستی‌شناسی به عنوان یکی از ارکان معرفت‌شناسی است که در کنار خداشناسی و انسان‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو دیده می‌شود که بسیاری از عارفان این سنت به مباحث هستی‌شناسانه در تبیین مراتب هستی و ارتباط آن با انسان به عنوان عالم صغیر روی آورده‌اند. از جمله این نظریه‌ها، نظریه حضرات خمس است که ابن عربی و پیروان او برای تبیین مراتب عالم ارائه کرده‌اند. برای اطلاع بیشتر نک: رئیس‌ی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۴-۹۶.

منابع

- ۱- ابن اسحاق، رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی. (۱۳۶۱). سیرت رسول‌الله. به کوشش اصغر مهدوی. تهران: خوارزمی.
- ۲- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد. (بی‌تا). نسخه خطی رساله اسرار مَهر النبوه بین کتفی‌النبی (منسوب به عبدالکریم جیلی). دانشگاه تهران، شماره ۴۴۲/۱۰، برگه‌های ۱۲۷-۱۲۹.
- ۳- ابن سعد. (بی‌تا). الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
- ۴- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۳۶). انشاء الدوائر. به کوشش ه.س. نیرگ. لیدن: بریل.
- ۵- ----- (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
- ۶- ----- (۱۳۷۰). فصوص الحکم. قم: انتشارات الزهراء.
- ۷- ام سلمه بیگم نیریزی. (۱۳۸۶). جامع‌الکلیات. تصحیح و تعلیقات مهدی افتخار. قم: مطبوعات دینی.
- ۸- امین الشریعه خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). میزان الصواب در شرح فصل الخطاب سیدقطب‌الدین نیریزی. به کوشش محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- ۹- بونی، احمد بن علی. (۱۴۲۱). شمس‌المعارف و لطائف‌العوارف. قم: دارالحججه للثقافه.
- ۱۰- بیدوازی، رشیدالدین محمد. (۸۷۵). نسخه خطی اسطر غیبیه. کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی قم، شماره ۱۰۷۳۷، ۸۷ برگه.
- ۱۱- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۳۸۹). دلائل النبوه. مصحح محمد عبدالرحمن عثمان. قاهره: دارالنصر للطباعه.
- ۱۲- تبریزی، نجیب‌الدین رضا. (۱۳۲۵). نورالهدایه. تهران: چاپخانه علمی.
- ۱۳- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۲۶). اوصاف‌النبی. اختصره و شرحه و خرج احادیثه و فهارسه سمیح عباس. بیروت، دارالجیل.
- ۱۴- ترینی قندهاری. (۱۳۸۷). قواعد‌العرفاء و آداب‌الشعراء (فرهنگ اصطلاحات عارفان و شاعران). به کوشش احمد مجاهد. تهران: سروش.
- ۱۵- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۸). شواهد النبوه. به کوشش سیدحسن امین. تهران: میر کسری.

- ۱۶- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۸۴). طواسین. مصحح و محقق لوئی ماسینیون. مترجم محمود بهروزی. تهران: نشر علم.
- ۱۷- حمویه، سعدالدین. (۱۳۶۷). «قلب المنقلب». مجله معارف، تصحیح نجیب مایل هروی. دوره پنجم، شماره ۲، مرداد - آبان، صص ۸۸-۱۲۰.
- ۱۸- ----- (بی تا)، *سجنجل الأرواح و نقوش الألواح*. نسخه خطی شماره ۳۱۹۴، کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۱۹- خرگوشی، عبدالملک بن محمد. (۱۳۶۱). *شرف النبی*. مترجم محمود راوندی. مصحح محمد روشن. تهران: بابک.
- ۲۰- خواجوی، محمد. (۱۳۸۱). *مدارج الفتوه فی شرح مَهر النبوه به همرا منظومه منهج التحرير و رساله روحیه سید قطب الدین محمد نیریزی*. قم: دریای نور.
- ۲۱- رئیسی، احسان و دیگران. (۱۳۹۲). «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، *ادبیات عرفانی*، سال پنجم، شماره ۸، بهار و تابستان، صص ۹۳-۱۲۱.
- ۲۲- رحمانیان، داریوش. (۱۳۹۲). *مقدمه بر رؤیاشناسی تاریخی: مطالعه موردی: تصحیح انتقادی رساله منامیه*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- ۲۳- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر. (۱۳۶۰). *شرح شطحیات*. به کوشش هانری کربن. تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
- ۲۴- سمنانی، علاءالدوله. (۲۰۰۹). *عین الحیات*. تحقیق و تخریج و تعلیق و دراسة الشیخ احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۵- شمس مغربی، محمدشیرین. (۱۳۸۱). *دیوان شمس مغربی*. تحقیق و بررسی ابوطالب میرعابدینی. تهران: امیرکبیر.
- ۲۶- شوالیه، ژان ژاک. (۱۳۷۷). *فرهنگ نمادها*. مترجم سودابه فضائلی. تهران: جیحون.
- ۲۷- عین القضاة همدانی. (۱۳۴۱). *عبدالله بن محمد، تمهیدات*. به کوشش عقیف عسیران. تهران: کتابخانه منوچهری.
- ۲۸- الفتی تبریزی، شرف الدین حسین بن احمد. (۱۳۷۷). *رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ: فرهنگ نمادهای عرفانی در زبان فارسی*. به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

- ۲۹- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۲). راه روشن. ترجمه محمدصادق عارف. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۳۰- کازرونی، سعیدالدین محمد بن مسعود. (۱۳۶۶). *نهایه المسئول فی رویه الرسول*. ترجمه انشائی عبدالسلام بن علی بن حسین الأبرقوهی. به کوشش محمدجعفر یاحقی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۱- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). *گوهر مراد*. به کوشش زین العابدین قربانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۲- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۳۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز* با مقدمه کیوان سمیعی. تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
- ۳۳- مجدالأشرف، آقا میرزا جلال‌الدین. (بی‌تا). *مرآت الکاملین*. شیراز: خانقاه احمدی.
- ۳۴- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۳۵- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی». *پژوهشهای ادب عرفانی*، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، تابستان، صص ۶۵-۸۸.
- ۳۶- نفیسی، ابوتراب. (۱۳۵۴)، «تحقیق درباره ماهیت مُهر نبوت حضرت خاتم الانبیاء محمد بن عبد الله (ص)». *مطالعات اسلامی*، شماره ۱۵، تابستان، صص ۲۱-۵.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۷۰-۴۹

«هنر بیان رندانه حافظ»

(ابهام آفرینی در مقصود از «آن گناه» در بیتی از حافظ)

محمد رضا حسنی جلیلیان*

چکیده

یکی از شگردهای بیان رندانه حافظ، استفاده از باورهای رایج و مسلم خواننده به عنوان روپوش معانی ثانوی است. در این نوشته، برای اثبات این فرض، وجوه معانی بیت زیر بررسی شده است:
اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
(حافظ، ۱۳۷۲: ۲۳۱)

هم‌نشینی واژه‌های «شراب» و «گناه» در این بیت، به سرعت ذهن خواننده را به گناه شرابخواری سوق می‌دهد. به همین سبب همه شارحان مقصود از «آن گناه» را گناه شرابخواری دانسته‌اند اما اگر فرض کنیم منظور از «آن گناه»، نه «شراب خواری» بلکه «شراب ریزی» است، معنی تازه‌ای از بیت دریافت خواهد شد. بر این اساس شاعر شراب را عنصر ارزشمندی دانسته که هدر دادن یک قطره از آن هم گناهی بزرگ محسوب می‌شود، لیکن چون در سنت جرعه‌ریزی، به مردگان که خاک شده‌اند، نفعی می‌رسد، از گناه شراب ریزی - نه شراب خواری - باکی نیست.

رمزگشایی از واژگان «شراب»، «جرعه» و «خاک» بر اساس سابقه رمزی آن‌ها در متون عرفانی متقدم، امکان تلقی معنی دیگری را فراهم می‌سازد. بر این مبنا منظور از «آن گناه»، گناه آدم (ع) و

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان jalilian.m@lu.ac.ir

بیت بیان نمادین واقعه افاضه روح به انسان و یا اعطای عشق به او از جانب ساقی ازل و ماجرای اعتراض فرشتگان به آفرینش آدم (ع) خواهد بود. فرض آن است که حافظ، رندانه هر سه معنی را همزمان در نظر داشته است.

واژه‌های کلیدی

حافظ، جرعه افشانی بر خاک، گناه، بیان رندانه.

۱- مقدمه

تیندن معانی متعدد و گاه متضاد در یک بیت و ایجاد ابهام در معنی، از بارزترین هنرهای حافظ است. این شیوه سخنوری که می‌توان آن را «هنر بیان رندانه» نامید، یکی از دلایل اقبال عمومی به شعر خواجه و در عین حال یکی از علل اختلاف نظر در حقیقت عقاید اوست. حافظ از ابزارهای متفاوتی برای اجرای این شگرد هنری بهره گرفته است. یکی از کاراترین و در عین حال مخفی‌ترین ابزارهای وی استفاده از بدیهیات اعتقادی و به عنوان روپوش معانی ثانوی است. به عنوان نمونه، واژه محراب بار مثبت مقدسی به همراه دارد. اما از آنجا که حافظ با زاهدانی که خداوند را تنها برای رسیدن به بهشت عبادت می‌کنند، مخالف است، محراب ابروی یار را ترجیح می‌دهد اما در چینش واژگان به نحوی عمل کرده است که ذهن خواننده ابتدا به قداست محراب متمایل شود:

حافظ ار میل به ابروی تو دارد شاید جای در گوشه محراب کنند، اهل کلام

(حافظ، ۱۳۷۲: ۲۴۰)

مضمون روشن بیت، بر تناسب ابرو و محراب مبتنی است. همان که اغلب شارحان به آن اشاره کرده و در معنی بیت گفته‌اند: «اگر حافظ به ابروان تو مایل شد جای آن را دارد، چرا که مدرّسین کلام خدا در گوشه‌ای از مسجد می‌نشینند و به درس و بحث می‌پردازند» (جلالیان: ۱۶۳۷/۳). نیز ر.ک: (سودی، ۱۳۶۲: ۱۷۸۳/۳). در این معنی حافظ خود، از اهل کلام، یعنی «عالمان» یا اهالی «منبر و واعظان» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۸۰۲/۲) محسوب شده است.

توجه به معنی ایهامی «اهل کلام»، یعنی «شاعر» و سخنور، معنی دیگری به بیت می‌دهد، اما هنر بیان رندانه حافظ، امکان خوانشی متفاوت و استخراج معنی سومی را نیز فراهم کرده است. در این معنی بر خلاف دو معنی پیشین، حافظ نه تنها از اهل کلام نیست بلکه در مقابل آنان قرار می‌گیرد. حافظ که معتقد است «از نماز زاهد کاری نمی‌رود» محرابی دیگر را برگزیده است. چرا که زاهدان گوشه محراب را برای رسیدن به حور و قصور برگزیده‌اند.

زاهد اگر به حور و قصور است امیدوار ما را شرابخانه قصور است و یار حور
(حافظ، ۱۳۷۲: ۲۵۴)

معنی بیت بر اساس این خوانش چنین خواهد بود: آنان که در گوشه محراب جای دارند، اهل کلام هستند. من (حافظ) که اهل کلام (واعظ، زاهد یا متکلم) نیستم که در گوشه محراب جای داشته باشم. من عاشقم (در معنی ایهامی: شاعرم) و اگر به محراب ابروی تو تمایل داشته باشم، شایسته‌تر است. این همان مضمونی است که خواجه در بیت دیگری بیان فرموده است:

بجز ابروی تو محراب دل حافظ نیست طاعت غیر تو در مذهب ما نتوان کرد
(حافظ، ۱۳۷۲: ۱۳۶)

ابروی یار محراب دل و البته در نظر حافظ، بسی برتر از محراب گل است. این همان محرابی است که نماز در آن جز با وضوی خون روا نیست.

نماز در خم آن ابروان محرابی کسی کند که به خون جگر طهارت کرد
(حافظ، ۱۳۷۲: ۱۰۲)

گفتنی است واژه محراب، در مجموع پانزده بار در شعر حافظ به کار رفته که در سیزده مورد محراب با واژه ابرو همراه است. در غالب این موارد، ابروی دوست که محراب دل است بر محراب زاهدان یعنی قبله گِل، ترجیح داده شده است. لذا معنی اخیر ممکن است با شیوه حافظ، یعنی مخالفت با زاهدان شیفته بهشت نیز سازگارتر باشد.

هدف ترجیح یک معنی بر دیگر معانی نیست. مقصود تنها طرح این نکته است که خواجه در چینش واژگان چنان رندانه عمل کرده است که بتوان از یک بیت، معانی متفاوت و گاه متضاد استنباط کرد. در این گونه ابیات معانی ثانوی در پس برخی بدیهیات اعتقادی پنهان شده‌اند تا لذت کشف معانی جدید خواننده را سرمست کند.

یکی از بیت‌های بهره‌مند از «هنر بیان رندانه» حافظ بیت زیر است:
اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
نگارنده بر آن است که «هنر بیان رندانه» حافظ در این بیت نیز جاری است و می‌توان همزمان سه معنی متفاوت از بیت استخراج کرد.

۲- پیشینه تحقیق

بیت مورد بحث منشأ نگارش مقالات متعددی بوده است. اما در اغلب این نوشته‌ها بیشتر به سنت جرعه افشانی بر خاک پرداخته شده است. ظاهراً نخستین بار در پاسخ پرسش علامه قزوینی راجع به منشأ آیین «جرعه افشانی بر خاک» دو نوشته از محمد معین (معین، ۱۳۲۴: ۵۴-۵۱) و غلام حسین صدیقی (صدیقی، ۱۳۲۴: ۵۹-۵۴) در مجله یادگار چاپ شد و عباس اقبال سردبیر وقت مجله، تکمله‌ای بر این دو مقاله نگاشته است (اقبال، ۱۳۲۴: ۵۷-۵۹). پس از آن در اغلب نوشته‌های حافظ پژوهان و شروح مختلف دیوان، به موضوع جرعه افشانی توجه شده است. رک: (اردشیری، ۱۳۰۵: ۱۸۴-۱۸۲؛ اهور، ۱۳۶۳: ۲۱۵/۱ و ۲۱۶؛ رفیعی، ۱۳۸۰: ۴۶۸؛ سجادی و بهرامیان، ۱۳۷۹: ۳۰۸؛ ابتهاج، ۱۳۷۶: ۳۷ مقدمه؛ نظمی تبریزی، ۱۳۶۴: ۱۲۰-۱۱۹؛ علوی، ۱۳۸۰: ۱۰۳-۹۹؛ خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۸۹۶/۲ و ۸۹۷؛ همایون فرخ، ۱۳۶۹: ۶۵۱؛ هروی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۲۴۷ و شجاعی‌ادب، ۱۳۸۰: ۶۱۸). بدیهی است که همه شروح حافظ جزو پیشینه این تحقیق محسوب می‌شوند اما به جهت پرهیز از تطویل و تکرار، ضمن بحث به آثار و نظر برخی از شارحان اشاره خواهد شد.

۳- روش پژوهش

روش تحقیق در این مقاله مبتنی بر تفسیر حافظ با حافظ است. ابتدا نظر شارحان و حافظ پژوهان محترم مطرح شده است و پس از آن با استفاده از شعر حافظ و سابقه نمادین واژه‌های مورد استفاد در ترکیب جرعه ریزی بر خاک، برای اثبات فرضیه تلاش شده است.

۴- بحث اصلی

شاید وضوح مضمون بیت مورد بحث، موجب شده است که شارحان کمتر به معنای آن پردازند.

نوشته‌هایی که در مورد این بیت منتشر شده، اغلب در مورد سنت جرعه‌ریزی بر خاک است. جان کلام در همه این نوشته‌ها، همان مطالب مجله یادگار است که منشأ و دلایل شکل‌گیری آیین جرعه‌ریزی را بیان می‌کند. از جمله این‌که: منشأ این آیین، یونان باستان (صدیقی، ۱۳۲۴: ۵۱) یا ایران باستان بوده است (معین، ۱۳۲۴: ۴۸). این آیین در میان مهر پرستان (همایون فرخ، ۱۳۶۲: ۶۵۱/۲) هندوها، آشوریان و اقوام عرب و یهودیان نیز جاری بوده است (معین، ۱۳۲۴: ۵۲). فنیقی‌ها در اجرای این آیین به جای شراب از شیر استفاده می‌کرده‌اند (علوی، ۱۳۸۰: ۱۰۳-۱۰۰). دلیل رواج این آیین در یونان، تقدس «مو» بوده که درختی آسمانی و موهبت خدایان قلمداد می‌شده و بعدها این آیین در میان دیگر اقوام نیز رایج شده است (صدیقی، ۱۳۲۴: ۵۴). حکایتی نیز نقل کرده‌اند که بر اساس آن دو تن از مردان بنی اسد به ایران سفر کردند، با دهقانی دوست شدند. پیوسته شراب می‌نوشیدند. پس از مرگ یکی از آنان، دوستانش بر مزار وی شراب می‌نوشیدند و سهم یار درگذشته را بر گور وی می‌ریختند. رسم جرعه‌ریزی از آن‌جا رایج شده است (شعار و انوری، ۱۳۸۶: ۱۲).

شارحانی که علاوه بر موضوع جرعه افشانی، به معنی بیت هم اشاره کرده‌اند، ظاهراً متأثر از همنشینی واژه‌های «شراب» و «گناه» و سابقه ذهنی نسبت به مضمون شراب‌ریزی بر خاک، بر «گناه شرابخواری» و جواز ارتکاب این گناه در صورت نفع‌رسانی به غیر تکیه کرده‌اند. به عنوان نمونه در شرح سودی می‌خوانیم: «اگر شراب بخوری یک جرعه هم به خاک بپاشان زیرا از آن گناه که به غیر فایده برسد، ترسی نیست؛ یعنی گناهی که از آن به مستحقان خیر برسد امید است که خدا عفویش کند» (سودی، ۱۳۶۶: ۱۷۲۳/۳). هروی گفته است: «با این کار، خیری به غیر می‌رسانی. پس از این کار پروا نداشته باش» (هروی، ۱۳۶۷: ۱۲۴۸). استعلامی پس از بحثی دقیق در باب خمر و میسر در قرآن و دستور اجتناب از آن، به نظر برخی از فقهای اهل سنت در این باب اشاره کرده و گفته است: «خاصه در مذهب ابوحنیفه که عمل خلاف، ایمان را نفی نمی‌کند و سیئات مؤمنان مشمول عفو پروردگار می‌شود، این گناه بخشودنی است» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۲۵/۱). وی معتقد است که حافظ شراب خوردن را گناه می‌دانسته اما گناهی بخشودنی و در ادامه می‌گوید: «نفع غیر در این جا همان چند قطره‌ای است که به خاک می‌رسد. اما بعید نیست که ذهن حافظ به مضمون آیه ۲۱۹ سوره بقره هم توجه داشته که فیها منافع للناس» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۷۴۵/۲).

ثروتیان ضمن تکرار همین معنی رایج، افزوده است: حافظ «با بهره‌جویی از می‌خوارگی فرمانروایان عصر خویش مخصوصاً شاه شجاع، آنان را به احسان تشویق و از امساک منع کرده است» (ثروتیان، ۱۳۸۶: ۵۹۸). دیگر شارحان هم با اندکی تفاوت در واژگان، همین سخنان را تکرار کرده‌اند. مثلاً: «اگر چه شراب نوشیدن حرام و گناه است اما چون می‌گساران جرعه‌ای از شراب به خاک می‌افشانند و گویی سودی به آن می‌رسانند پس این گناه، جای نگرانی ندارد» (یوسفی، ۱۳۸۱: ۴۶۸) نیز (ر.ک. برزگر خالقی، ۱۳۸۲: ۶۹۷ و شریعت، ۱۳۸۹: ۲۹۳).

شک نیست آنچه شارحان و حافظ پژوهان در این باب گفته‌اند عین صواب و یکی از معانی مورد نظر خواجه است. همنشینی واژه‌های «شراب» و «گناه» و سابقه ذهنی خواننده و نیز سابقه مضمون «جرعه‌ریزی بر خاک» در متون متقدم، به شکل‌گیری چنین تصویری کمک می‌کند اما یکی از شگردهای «بیان رندانه» حافظ، طرح باورهای رایج و عقاید مسلم مردم و در عین حال تعیبه معانی ثانوی در پس پرده الفاظ است. همین هنر بیان رندانه حافظ، یعنی «بیان و کنمان در حوزه صورت و معنی» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۸۷) موجب شده است برخی مضامین از جمله «می» و «معشوق» در شعر او ماجرای «پایان ناپذیر» محسوب شوند. (دادبه، ۱۳۷۴: ۳۳۲-۲۷۹). البته این ماجرا را پایانی نیست اما چون فرض ما این است که در بیت مورد بحث، خواجه، باور حرمت شراب را دستمایه مضمون آفرینی قرار داده است تا در کنار معنی روشن بیت، معانی دیگری نیز قابل استنباط باشد، اشاره‌ای به دیدگاه‌های حافظ شناسان در مورد شراب، لازمه پیشبرد بحث و رسیدن به نتیجه است.

۴-۱ شراب در شعر حافظ

محققان با عنایت به تاریخ عصر حافظ، سابقه کاربرد نمادین شراب در ادبیات عرفانی فارسی و نیز شواهد شعری در دیوان خواجه و البته با تکیه بر دیدگاه خاص خود، در باره شراب در شعر و اندیشه حافظ سخن گفته‌اند. دسته‌ای مقصود حافظ را در همه ابیات، می‌انگوری دانسته‌اند. برخی همه آنچه را در شعر او آمده است بیان رمزی مفاهیم عرفانی فرض کرده‌اند. گروهی نیز این هر دو را در کنار هم پذیرفته و بر جنبه ادبی شراب در شعر خواجه بیشتر تأکید کرده‌اند.

در خصوص این که حافظ خود شراب نوشیده است یا صرفاً قصد مضمون سازی داشته نیز عقاید متفاوت است. برخی «میان مسجد و میخانه راهی» بسته و حافظ را از این گناه مبرا

دانسته‌اند که: «او هرگز شراب ننوشیده و توصیف شراب در شعر او دلیل بر نوشیدن نیست. او نیز همچون نظامی توصیف شراب کرده ولی هرگز «به می دامن لب نیالوده» است». (ر.ک: محیط طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۴۲-۱۳۴). گروهی معتقدند حافظ اگر چه طالب لذت پایدار است اما از لذت‌جویی اپیکوری روی گردان نیست (معین، ۱۳۶۹: ۳۶۶/۱) و همواره بی‌پیرایه «در پی شراب ناب است» (دستغیب، ۱۳۷۴: ۱۶۶). دسته‌ای هم می‌گویند: «با توجه به توغّل حافظ در قرآن به سختی می‌توان باور کرد که حافظ شراب نوشیده باشد و اهل فسق و فجور بوده باشد. اما با توجه به شعر او نه می‌توان گفت حافظ شراب نوشیده و طعم گناه را چشیده و نه می‌توان عکس آن را اثبات کرد» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۶).

برخی بر این باورند که اساساً نوشیدن می در عصر حافظ فسق عظیمی شمرده نمی‌شده است اگر چه زهاد از آن اجتناب می‌کرده‌اند. از این رو معتقدند حافظ می‌خواسته است «بدون ترس و تعصب و تزویر دماغ خود را مطرا کند ولی دیگران تزویر را چون می و مطرب گرامی می‌شمرده‌اند» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۱۶۹/۱).

دسته‌ای از پژوهندگان اوضاع آن روزگار را بیشتر مؤثر دانسته، اعتقاد دارند که شراب خواری در قرن‌های هفتم و هشتم بیشتر از گذشته رواج یافته (معین، ۱۳۶۹: ۷۷/۱) و در این عصر «باده خواری تفریحی عادی بود که شاه و محتسب هم از آن روگردان نبودند.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۴۴) (نیز زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۱۳۵-۱۳۴) با این همه اگر چه تاریخ عصر حافظ مؤید رواج شراب خواری است نمونه‌هایی از سخت‌گیری برخی امرا و بستن در می‌کده‌ها گزارش شده که نشان می‌دهد هر چند «باده نوشی از نظر اخلاقی صرف، ناپسند نبوده، طبق تشریح شارع و نص قرآن حرمت شرعی داشته است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۱۵۹).

قطعاً استعداد تأویل‌پذیری حیرت‌انگیز شعر حافظ که به اعتقاد گروهی «بعد از قرآن مبین، در هیچ کلامی دیگری» وجود ندارد (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۸۱)، یکی از دلایل اصلی این همه تشنگی آراء در مورد عقاید اوست. هر کس در آینه شعر وی خود را دیده و او را هم مرام و مسلک خود پنداشته است. به قول پورنامداریان «شعر حافظ را تغییر می‌دهیم تا با مقتضیات بُعد مثبت هستی ما همساز شود» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۸). از این رو یکی حافظ را کفرگو می‌پندارد دیگری روشنفکر مسلمان، برخی عارف ملامتی، برخی وحدت‌وجودی و گروهی «مهرآیین». «اگر صوفیه و عارفان

تمام سخنان او را به تجربه‌های عرفانی و مکاشفات روحانی منسوب می‌سازند، کسانی هم هستند که در وجود او یک شکاک یا یک اپیکوری سراغ می‌دهند.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۹۱) حتی اقبال لاهوری که با عرفان آشناست شعر او را با بنگ و حشیش حسن صباح هم‌پایه می‌داند (محتبایی، ۱۳۸۵: ۹۷ و ۹۸).

در این میان، نظر خرمشاهی که معتقد است شراب به سه صورت شراب انگوری، شراب عرفانی و شراب ادبی در شعر خواجه متجلی است (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۱/۱۹۴) نیز (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۵۱-۴۷) به صواب نزدیک‌تر می‌نماید. با نگاهی گذرا به دیوان برای هر یک از انواع مذکور نمونه‌های متعددی می‌توان نشان داد.

شراب انگوری: بیت‌های فراوانی از دیوان حافظ وصف شراب انگوری و دستکم در ظاهر نشان دهنده‌ی علاقه‌ی حافظ به «شراب تلخ مرد افکن» و «می بیغش و ساقی خوش» است. او از بسته شدن در میخانه‌ها ناراضی و طالب «جنس خانگی» «ترس محتسب خورده» است. از آزاری که به واسطه‌ی جرعه‌ای می، از مردم نادان می‌کشد گله‌مند است. طالب «جام شراب یک منی» و جویای «دختر تیز و تلخ رز» است. توبه از شراب را در فصل گل، کاری ناصواب و موجب خجالت می‌داند. وعده می‌دهد که «وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبیذ». انکار شراب را نشان بی عقلی و بی‌کفایتی دانسته و حتی بهترین زمان برای نوشیدن می را نیز تعیین کرده است:

روز در کسب هنر کوش که می خوردن روز دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد
آن زمان وقت می صبح فروغ است که شب گرد خرگاه افق پرده‌ی شام اندازد
(حافظ، ۱۳۷۲: ۱۱۷)

چنین ابیاتی حتی اگر مضمون آن از خالد برمکی باشد، (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۲۰۵) نشان دهنده‌ی علاقه‌ی خواجه به بیان مضامین خمیره است.

شراب ادبی - اجتماعی: روشن است که برخی مضامین خمیره‌ای در دیوان حافظ برای بیان نارضایتی وی از ریاکاری مردم روزگار است. در این اشعار او با طنزی گزنده، فقیه و مفتی و محتسب و شیخ و صوفی را به استهزا گرفته است. فقیه مدرسه از سر مستی فتوا به حرمت شراب می‌دهد (حافظ، ۱۳۷۲: ۳۴). «رنگ می انگوری» «نه به هفت آب» که «به صد آتش» از خرقة زاهد پاک نمی‌شود (حافظ، ۱۳۷۲: ۱۰۹). نهایتاً شیخ و مفتی و محتسب همه تزویر می‌کنند (حافظ، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

گاه خواجه از مضامین مربوط به شراب، برای ایجاد لذت هنری بهره برده است. این مضامین صرفاً کاربرد ادبی دارند. یعنی خواجه در جایگاه شاعری مضمون پرداز، از مضامین مربوط به شراب و شراب خواری - مانند هر مضمون دیگری - تنها برای خلق شگفتی در خواننده و نشان دادن هنرخویش بهره گرفته است. شمه‌ای از این هنر حافظ، در بیت مورد بحث این مقاله پدیدار می‌گردد.

شراب عرفانی: تقریباً همه حافظ پژوهان اتفاق نظر دارند که دست کم برخی از اشعار خواجه به صراحت بیان رموز عرفانی است. حافظ حتی اگر عارف نباشد، شاعری است که به زبان عارفان پیش از خود اشراف تمام داشته است. آثار عرفای بزرگ پیش از خود را به دقت مطالعه کرده و علاوه بر مضامین، سرمایه‌های فکری و شیوه‌های نمادپردازی آنان را نیز به وام گرفته است. از این رو برخی واژه‌های دیوان او کارکرد دوگانه دارند. بدون شک مقصود از «ساقی» و «جام» و «باده» در بیت‌های زیر تنها ظاهر واژگان نیست.

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد صوفی از خنده می در طمع خام افتاد

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که جام افتاد

(حافظ، ۱۳۷۲: ۸۶)

ساقی به نور باده بر افروز جام ما مطرب بزن که کار جهان شد به کام ما

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما

(حافظ، ۱۳۷۲: ۹)

مسئله این است: شراب در بیت مورد بحث، کدام یک از سه نوع شراب انگوری، ادبی و یا عرفانی است؟ شارحان و حافظ پژوهان - حتی کسانی که حافظ را عارف می‌پندارند - به اتفاق مقصود حافظ را در این بیت، شراب انگوری فرض کرده‌اند. استاد مطهری هم این غزل را در دسته غزل‌های «ساده و متوسط» آورده‌اند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۰۳). یعنی از نظر ایشان جنبه عرفانی غزل بسیار اندک است.

اما فرض نگارنده آن است که خواجه با «هنر بیان رندانه» خود و با استفاده از مضمون مشهور جرعه‌ریزی بر خاک، در پس اعتقاد به «گناه شرابخواری»، دو معنی دیگر را در پرده بیان کرده است. مرکز ثقل هنر حافظ که معانی سه‌گانه بیت را شکل می‌دهد، ایجاد ابهام در مقصود از «آن گناه» است.

۴-۲- معانی سه گانه بیت

معنی نخست: شراب انگوری

معنی نخست که با کمک همنشینی واژگان «شراب» و «گناه» و عهد ذهنی خواننده مسلمان و نیز سابقه مضمون جرعه‌ریزی در متون متقدم شکل می‌گیرد، همان است که همه شارحان به آن اشاره کرده‌اند. در این معنی مقصود از «آن گناه» گناه شرابخواری است.

معنی دوم: شراب ادبی

معنی نخستین کاملاً روشن و با باورهای مردم رایج مسلمان سازگار است. اما این بیت از آن ابیاتی است که با خواندن آن‌ها «وسوسه بی اعتبار بودن معنی ظاهری یا وجود معنی و منظور دیگری نهفته در آن سوی معنی ظاهری در خواننده پیدا می‌شود» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۳۹). می‌دانیم که شراب یکی از دستمایه‌های اصلی مضمون آفرینی ادبی در شعر حافظ است. او دست کم در ظاهر، غالباً ستایشگر شراب است و به قول زرین کوب: «آنچه تمام غزل وی ستایش آن است بیش از هر چیز شراب است» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۰۷). حتی اگر گاه اشاراتی به حرمت شراب در شعر حافظ دیده می‌شود، نشانه‌هایی از طنز و رندی حافظی در آن پدیدار است.

فقیه مدرسه دی مست بود و فتوا داد که می حرام ولی به ز مال اوقاف است

(حافظ، ۱۳۷۲: ۳۵)

در بیت مورد نظر ظاهراً گناه شرابخواری به خاطر نفع رسانی به غیر مجاز شمرده شده است. بر اساس سنت جرعه‌ریزی، قطره‌ای شراب به امواتی هدیه می‌شود که اکنون خاک شده و دستشان از شراب کوتاه شده است. سوال این است که: بخشیدن شراب حرام، چه نفعی به مردگان می‌رساند؟ اگر شراب برای زندگان حرام است چرا باید برای اموات، حلال بلکه نافع باشد؟

چگونه مقصود از «آن گناه» را شراب خواری فرض کنیم در حالی که می‌دانیم مضمون غالب غزل حافظ - دست کم در ظاهر - ستایش شراب است نه حرمت آن. حتی در همین غزل مورد بحث خواجه گفته است:

فریب دختر رز طرفه می‌زند ره عقل مباد تا به قیامت خراب طارم تاک
به راه میکده حافظ خوش از جهان رفتی دعای اهل دلت باد مونس دل پاک

(حافظ، ۱۳۷۲: ۲۳۲)

ممکن است گفته شود: حافظ شاعر است و کار او مضمون سازی. او تنها می‌خواسته است مردم یا شاهان روزگار را به بخشش تحریض کند. لذا قصد او طرح مباحث فقهی نبوده است. در این صورت و به فرض این‌که حافظ صرفاً قصد مضمون پردازی داشته است، می‌توان مضمون زیباتری از بیت استخراج کرد که هم متضمن تحریض به بخشش باشد، هم با مضمون اغلب ابیات دیوان که ستایش شراب‌اند، هماهنگی داشته باشد.

برای این منظور کافی است فرض کنیم مقصود از «آن گناه»، نه شراب خواری بلکه «جرعه ریزی» است. بر اساس این معنی خواجه «شراب ریزی» را گناه دانسته است نه «شرابخواری». یعنی او برای تحریض به بخشش گفته است: شراب بسیار ارجمند است. حتی یک قطره از این «یاقوت مذاب» نیز نباید ضایع شود. پس ریختن جرعه بر خاک، گناه بزرگی است. اما شما هرگاه شراب می‌خورید، جرعه‌ای بر خاک بیفشانید. هرچند این کار یعنی جرعه ریزی به خاطر هدر دادن شراب گناه است اما چون از این طریق نفعی به غیر می‌رسد از آن گناه باکی نیست.

یادآوری این نکته ضروری است که «اگر» در برخی از بیت‌های حافظ علاوه بر معنای شرط، گاه مفهوم «آنگاه» و «هرگاه» را تداعی می‌کند. بنابراین نیازی نیست در بیت، حتماً در پی شرط و جواب شرط باشیم. «اگر» در بیت‌های زیر نیز چنین مفهومی را تداعی می‌کند:

ای صبا گر به جوانان چمن باز رسی خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را
(حافظ، ۱۳۷۲: ۷)

ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس بوسه زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس
(حافظ، ۱۳۷۲: ۲۰۷)

ای باد اگر به گلشن احباب بگذری زنهار عرضه ده بر جانان پیام ما
(حافظ، ۱۳۷۲: ۹)

این معنی با دیگر ابیات خواجه در باب ارجمندی شراب و روایاتی که در مورد شکل‌گیری آیین جرعه افشانی بر خاک گزارش شده تناسب بیشتری دارد و البته با محتوای سخن شاعرانی همچون منوچهری، خاقانی، اثیرالدین اومانی و مولوی که جرعه‌ریزی بر خاک را برای یادآوری یاران درگذشته و رسانیدن فیض شراب به مردگان به کار برده‌اند.

معنی سوم: شراب عرفانی

می‌دانیم که واژه‌های خمیره‌ای، در زبان شاعران عارف، معانی رمزی و نمادین دارند. برخی پژوهندگان معتقدند حافظ نیز گاه چون دیگر عارفان با این واژگان، «نهفته اسراری» را به «ایما اظهار» می‌کرده است. اگر چنین باشد قطعاً خواجه را باید در این کار مقلد دانست. این اشارات رمزی پیش از وی در ادب عرفانی فارسی «از تنگنای قلمرو عالم حس به آن سوی دنیای غیر حسی راه یافته‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۹۳). تفاوت بارز حافظ با عارفان متقدم، آن است که وی «زبان رمزی صوفیانه را چنان به کار می‌برد که گویی مراد او از می و مستی و جام و ساقی و میخانه، همان معناهای حقیقی آن‌ها در عالم تجربی است» (آشوری، ۱۳۸۵: ۱۳). همین موضوع موجب شده که جنبه هنری کلام حافظ نمایان‌تر از جنبه عرفانی آن باشد. چرا که «باده‌های او را می‌توان هم به انگوری تفسیر کرد و هم به عرفانی» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۱۵). بررسی سابقه رمز-واژه‌های حاضر در بیت حافظ، در متون عرفانی پیش از وی، راهگشا خواهد بود.

می‌دانیم که عارفان متقدم با استفاده از واژه‌های: «ساقی»، «شراب»، «جرعه» و «خاک» در ترکیب «جرعه ریزی بر خاک»، مضمون اعطای روح یا عشق به آدم (ع) را با بیانی نمادین مطرح کرده‌اند. در آن متون، از واژه ساقی، اغلب «ساقی ازل»؛ از شراب، «عشق»؛ از جرعه، «عشق یا روح» و از خاک، «کالبد آدم» (ع) اراده شده است. در این جا تنها به ذکر چند نمونه از عطار و مولوی بسنده می‌کنیم. شیخ نیشابور گفته است:

ما ز خرابات عشق مست الست آمدیم	نام بلی چون بریم چون همه مست آمدیم
پیش ز ما جان ما خورد شراب الست	ما همه زان یک شراب مست الست آمدیم
خاک‌بُد آدم که دوست جرعه بر آن خاک ریخت	ما همه زان جرعه دوست به دست آمدیم

(عطار، ۱۳۷۱: ۴۹۵)

مولوی در غزلیات بیش از ده بار ترکیب «شراب عشق» را به کار برده است. در بیت‌های زیر که لابد حافظ آن‌ها را خوانده، ساقی نماد حضرت حق، خاک نماد آدم (ع) و جرعه، نماد روح یا عشق است.

ساقیا بر خاک ما چون جرعه‌ها می‌ریختی	گر نمی‌جستی جنون ما چرا می‌ریختی
ساقیا آن لطف کو کان روز همچون آفتاب	نور رقص انگیز را بر ذره‌ها می‌ریختی

زاولین جرعه که بر خاک آمد آدم روح یافت جبرئیلی هست شد گر بر سما می‌ریختی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۰۳۲/۲)

مضمون ریختن جرعه عشق بر خاک آدم در جایی دیگر این گونه بیان شده است:
از بس که ریخت جرعه بر خاک ما ز بالا هرذره خاک ما را آورد در عللا
سینه شکاف گشته دل عشق باف گشته چون شیشه صاف گشته از عشق حق تعالی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۶/۱)

از نظر مولوی آدمی به عنوان تنها موجودی که به اختصاص از جرعه جام عشق سیراب شده، وظیفه دارد برای رسیدن به میخانه عشق و ساقی ازل، هماره در جوشش و کوشش باشد. از این روست که مولوی تقاضای «جرعه‌ای دیگر» دارد:

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست بر سر این شوره خاک زیر دست
جوش کرد آن خاک و ما زان جوشیم جرعه‌ای دیگر که بس بی کوشیم
(مولوی، ۱۳۶۶: ۸۳۹/۵)

جرعه در ادب تمثیلی عرفانی، رمزی برای روح نیز هست. انتخاب شراب به عنوان رمز روح، با ساختار کالبد آدم (ع) که همچون کوزه‌ای از گل و تهی از شراب بود، هم متناسب است. روح شرابی است که با نفخه در کوزه‌ی کالبد آدم ریخته شد. «کالبد آدم از گل است و گل کنایه از آن است که آدمیان چون سفالینه‌اند که خدا روح خود را همچون شراب در آن می‌ریزد» (آشوری، ۱۳۸۵: ۲۳۶). مولوی گاه با توجه به حدیث «إن الله تعالی خلق الخلق فی ظُلمةٍ ثم رشَّ علیهم من نُوره» به جای لفظ شراب یا جرعه، از نور استفاده کرده است.

تفرقه در جان حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود
چون که حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۹/۲)

از نظر عارفان، ارجمندی خاک انسان، به آن عطیة الهی است. مولوی در کنار عشق و روح، حسن را نیز جرعه جام حق دانسته است. وی با اشاره به این موضوع اعتقاد دارد حتی عشق‌های زمینی نیز نه میل به صورت بلکه عشق به جرعه جام حق، یعنی روح یا حسن است (مولوی، ۱۳۶۶: ۲۳۳/۲). او در ابیاتی با اشاره به همین موضوع، روح را جرعه و تن را کلوخ خوانده است:

چون به وقت مرگ آن جرعه صفا
 آنچه می‌ماند کنی دفنش تو زود
 زین کلوخ تن به مردن شد جدا
 این چنین زشتی بدان چون گشته بود
 می‌تنامم گفت وصف آن وصال
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۷/۷۴۷)

به نظر می‌رسد که «ساقی»، «شراب»، «خاک» و «جرعه» در برخی ابیات حافظ تکرار همان نمادهایی است که در اشعار مولوی و عطار دیده می‌شود. او هم در این گونه ابیات از «شراب نفخه یا روح الهی در پیمانۀ قالب انسان» سخن گفته است (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۴۵). در این گونه ابیات او «می‌خواهد چگونگی وصلت روح و جسم و پیوند جهان معنوی را با جهان مادی بیان کند.» (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۳۲۴) حافظ خود را ناظر آن واقعه قلمداد و در مکاشفه‌ای شگرف، تصویری از روز ازل عرضه می‌کند. «در این تصویر شاعر از ورای دریچۀ کشف و شهود، پیدایش دنیایی را توصیف می‌کند که گل آدم را تا با رشحۀ جام، رشحۀ می، در پیمانۀ ای به هم در نیامیزد، نمی‌تواند برای عشق و آدمیت از آن معجونی بسازند» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۹۸ و ۹۹).

حافظ همزمان با طرح مضمون جرعه ریزی بر خاک آدم (ع) به موضوع اعتراض فرشتگان به آفرینش آدم نیز اشاره کرده است. او البته اعتراض فرشتگان را ناشی از بی‌خبری آنان از عشق و سرّ گناه آدم (ع) دانسته است. از این رو در کنار «ساقی»، «شراب»، «خاک» و «جرعه»، رمز-واژه‌های دیگری همچون: «زاهد»، «بی‌خبر»، «بی‌هنر»، «خودبین»، «گناه»، «عیب»، «سرمحبت» و «نفع غیر» در اشعار حافظ دیده می‌شود. در بیت‌های زیر این رمز-واژه‌ها بزرگنمایی شده‌اند:

ساقیا باده که اکسیر حیات است بیار	تا تن خاکی ما عین بقا گردانی
ساقی به نور باده بر افروز جام ما	مطرب بزن که کار جهان شد به کام ما
ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم	ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما
فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی	بخواه جام گلابی به خاک آدم ریز
اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک	از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت	که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
یارب آن زاهد خود بین که بجز عیب ندید	دود آهیش در آینه ادراک انداز
برو ای زاهد خودبین که ز چشم من تو	راز این پرده نماند و نماند خواهد بود

کمال سر محبت ببین نه نقص گناه که هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند
 با تکیه به رمز پردازی‌های رایج در متون عرفانی پیش از حافظ، واژه‌های کلیدی این گونه ابیات
 را به شرح زیر می‌توان رمزگشایی کرد:

و اژه	ساقی	شراب	جرعه	جام/ خاک	گناه / عیب	بی‌هنر، خودبین، عیب کننده / زاهد
ر مز	حضر ت حق	عشق حق به خود	عشق/ روح	دل / کالبد آدم	خوردن از شجره	فرشتگان / ابلیس

درونمایه ابیاتی از این دست، برداشتی خاص از داستان آفرینش و خروج آدم (ع) از بهشت است. در این نگرش، گناه آدم (ع) امری مطلوب تلقی شده است. حافظ اعتراض فرشتگان را ناشی از بی‌خبری آنان از رازی بزرگ می‌داند که همان عشق حضرت حق به جمال خویش و لزوم پیدایی آینه‌ای جمال نما به نام دل انسان است. «خلاصه نفس انسان دل است و دل آینه است» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۴۲). نفس انسان «مستعد آینگی» بود اما تا در کوره فراق نمی‌گداخت، «دل که آینه شاهی است» از آن حاصل نمی‌گشت و گناه آدم (ع) بهانه‌ای برای ایجاد فراق بود.

از این جاست که برخی عارفان، گناه آدم (ع) را به اراده حق دانسته و گفته‌اند: «ارادت بود که آدم از آن درخت بخورد تا مستحق آن شود که وی را از بهشت بیرون کند و با چیزی نقل کند از بهشت شریف‌تر و عالی‌تر. و آن اصطفاثیت و اجتباثیت و توبت و رسالت و کمال محبت است» (میبدی، ۱۳۷۱: ۱/۳، ۲۵۵). ترکیب «کمال محبت» در این بند یادآور سخن خواجه است که فرمود:
 مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند که اعتراض بر اسرار علم غیب کند
 (حافظ، ۱۳۷۲: ۱۴۵)

کمال سر محبت ببین نه نقص گناه که هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند
 گویی این بیت‌ها ترجمه آیاتی است که بی‌خبری فرشتگان و اعتراضشان به علم خداوند را بیان می‌کند. آنگاه که گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» و پاسخ شنیدند: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۳۰) نجم الدین رازی هم که حافظ از او بسیار متأثر است، اعتراض فرشتگان را ناشی از بی‌خبری آنان از سر عشق دانسته و از زبان حضرت حق گفته است: «شما چه دانید ما را با این مشتی خاک از ازل تا ابد چه کارها در پیش است ... معذورید که شما را سرو کار با عشق نبوده

است» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۷۱).

بی‌خبری فرشتگان از سرگناه آدم (ع) از آن جاست که وقتی «در مجلس انس از جام محبت و شراب عشق» انسان را مست می‌کردند، آنان را نصیبی نبود. ناچار از سر حسرت اعتراف کردند: «ما باری از این شراب هرگز نچشیده‌ایم.» (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۷۹۴) از این رو فرشته در شعر حافظ، زاهدی خشک و بی‌خبر از راز عشق و البته مخالف گناه است. حافظ فرشتگان و بویژه ابلیس را «مدعی»، «بی‌هنر»، «بی‌خبر»، «رقیب» و «خصم» و آدمی را رند و «دردی کش» می‌خواند.

راز درون پرده ز رندان مست پرس کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
(حافظ، ۱۳۷۲: ۶)

تناسب مضمون و همسانی رمز-واژه‌های موجود در بیت مورد مطالعه با دیگر ابیات خواجه و نیز متون عرفانی پیش از او، اجازه می‌دهد این بیت را نیز بیان‌کننده همان مضمون، یعنی ذکر واقعه آفرینش آدم (ع) و اعتراض فرشتگان بدانیم. حافظ در این بیت نیز، خود را در فضای عالم قدس، هنگام آفرینش انسان تصور کرده است. در این فضا فرشتگان با این برهان که آدم گناه خواهد کرد، مخالف خلقت اویند. غافل از این که گناه آدم (ع) اگر چه به خروج از بهشت می‌انجامد، مقدمه عشق ورزی است. لذا حافظ از ساقی ازل می‌خواهد «به‌رغم مدعیانی که منع عشق کنند» (فرشتگان) از «فیض جام» عشق، (که همان عشق حق به خویش است)، جرعه‌ای (عشق یا روح)، بر «خاکیان عشق» (کالبد آدم) نثار کند. در این صورت مقصود از «آن گناه» در بیت، گناه آدم (ع) خواهد بود.

آنچه این معنی را محتمل جلوه می‌دهد حضور رمز-واژه‌های اصلی است که در شعر مولوی و عطار و دیگر بیت‌های خود حافظ نشان داده شد. در بیت مورد بحث، از میان رمز-واژه‌های مطرح شده، تنها واژه «ساقی» وجود ندارد. اما شاید بتوان با توجه به فحوای سخن، با تسامح، مخاطب بیت را ساقی نیز دانست. درست است که او جام شراب عشق به خویش را در می‌کشد، اما چون جرعه‌ای به خاک نیز می‌بخشد، برای خاک ساقی محسوب می‌شود. شاید مقایسه واژگان و مضمون بیت زیر راهگشا و روشن‌گر باشد. حافظ همین مضمون را در بیتی دیگر این گونه بیان کرده است:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام گلابی به خاک آدم ریز
(حافظ، ۱۳۷۲: ۲۶۳)

مقصود از جام خواستن در این بیت و ترکیب‌هایی همچون: «بخواه جام صبحی» و «بخواه جام لبالب» و «حال از این خوشتر نباشد حافظا ساغر بخواه» روشن است و تقریباً مفهومی معادل «جام گرفتن» و «قدح گرفتن» در دیگر ابیات خواجه دارد. به عبارتی خواهنده جام، یا گیرنده جام همان نوشنده شراب است. اما او خود، نسبت به خاک، ساقی محسوب می‌شود. چرا که بر خاک جرعه می‌ریزد. به همین دلیل «خواهنده جام» در بیت بالا با عنوان «ای ساقی» مورد خطاب واقع شده است. شاید بتوان با تسامح در بیت مورد بحث ما نیز به قرینه «جرعه‌ریزی بر خاک»، خورنده شراب را «ساقی» نیز قلمداد کرد.

جام خواهی و جام گرفتن ساقی ازل، در این ابیات ظاهراً اشاره است به عشق حضرت حق به خویش. اگر شراب را نماد عشق بدانیم، معنی ابیات موافق نظر عارفان عاشق خواهد بود که حضرت حق را نخستین عاشق و نخستین معشوق فرض کرده و آفرینش عالم و آدم را «طفیل هستی عشق» او به خود دانسته‌اند. به قول مولوی او از شراب عشق به خود مست است که: «هم خود او آب است و هم ساقی و مست» (مولوی، ۱۳۶۶: ۲/ ۲۱۰) حافظ نیز همه هستی را «طفیل هستی عشق» حق به خود دانسته و گفته است:

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه
که بندد طرف وصل از حسن شاهی که با خود عشق بازد جاودانه
(حافظ، ۱۳۷۲: ۳۳۱)

ممکن است گفته شود: گیرم که «ساقی» نماد حضرت حق، «جرعه» رمز عشق یا روح و «خاک» همان کالبد آدم (ع) باشد و حافظ در بیت مورد بحث، به خلقت آدم و اعطای عشق به او اشاره کرده باشد؛ منظور از «نفع غیر» چیست؟ غیرکیست و نفعی که به او می‌رسد کدام است؟ در پاسخ باید گفت: پیشتر اشاره شد که هنر حافظ در این بیت ایجاد ابهام در مقصود از «آن گناه» است. آن گناه را می‌توان گناه شراب خواری، گناه شراب ریزی و گناه آدم (ع) فرض کرد. معنی اخیر برخاسته از مضمونی است که حافظ آن را نیز از متقدمان به وام گرفته است. عارفان عاشق معتقدند کمال آدم و بنی آدم منوط به حضور در زمین بود. «پیر طریقت را پرسیدند که در آدم چه گویی؟ در دنیا تمام‌تر بود یا در بهشت؟ گفت در دنیا تمام‌تر بود. از بهر آنک در بهشت در تهمت خود بود و در دنیا در تهمت عشق. ... آنگه گفت تا ظن نبوی که از خواری آدم بود که او را

از بهشت بیرون کردند. نبود که از علو همت آدم بود. متقاضی عشق به در سینه آدم آمد که یا آدم جمال معنی کشف کردند و تو به نعمت دارالسلام بماندی؟ آدم جمالی دید بی نهایت که جمال هشت بهشت در جنب آن ناچیز بود... فرمان آمد که یا آدم اکنون که قدم در عشق نهادی از بهشت بیرون شو. این سرای راحت است. عاشقان درد را با سلامت دارالسلام چه کار؟» (مبیدی، ۱۳۷۱: ۱۶۲/۱).

از طرفی همین گناه موجب نفع غیر شد. چرا که فرزندان آدم (ع) در زمین، کیمیای عشق را به دست آوردند. اگر آدم در بهشت می ماند او و فرزندان او از عشق بی نصیب می ماندند. «تا آدم صفی نیامد فراق و وصال و ردّ و قبول نبود. حدیث دل و دلارام و دوستی نبود. این عجایب و ذخایر همه در جریده عشق است. و جز دل آدم صدف در عشق نبود» (مبیدی، ۱۳۷۱: ۵۷۱/۳). لذا گناه آدم (ع) موجب ایجاد حرکت چرخه عشق ورزی شد و از این طریق نفعی به همه فرزندان او رسید. اکنون نیز اگر یکی از فرزندان آدم به واسطه گناه و سپس توبه و پشیمانی آهی از دل برآورد، به قول خواجه «آتش اندر گنه آدم و حوا» خواهد افکند.

۵- نتیجه

تأویل پذیری کلام حافظ موجب اختلاف نظر در باره حقیقت عقاید او و در عین حال اقبال عمومی به شعر وی است. این موضوع از هنر بیان رندانه خواجه نشأت گرفته است. یکی از شگردهای ابهام آفرینی حافظ، پنهان سازی مضامین ثانوی در پس پرده باورهای عمومی و قطعی مردم است. بیت مورد مطالعه این پژوهش یکی از نمونه‌های سخن سرایی رندانه حافظ است. خواجه در این بیت با ایجاد ابهام هنری در مرجع «آن گناه» امکان برداشت سه مفهوم متفاوت از بیت را فراهم آورده است. ابهام ایجاد شده مبتنی بر آمادگی ذهنی خواننده مسلمان نسبت به گناه شرابخواری است که ذهن را به خود معطوف می کند و بلافاصله حکم خواهد کرد که مقصود از «آن گناه» خوردن شراب است. اما با اندکی تأمل در می یابیم که شیوه حافظ دست کم در ظاهر عموماً تکریم شراب است. از این رهگذر معنای دوم پدیدار می گردد که بر اساس آن می توان منظور از «آن گناه»، را گناه شراب ریزی دانست نه شرابخواری. توجه به این نکته که خواجه گاه به تبعیت از عارفان متقدم از واژگان خمربه ای استفاده نمادین کرده است، معنی سوم را به ذهن متبادر می کند. در این معنی منظور از «آن گناه»، گناه آدم (ع) خواهد بود. سابقه رمز- واژه های بیت

در آثار عارفان متقدم و نیز دیگر ابیات حافظ این معنی را پشتیبانی می‌کند. اما نکته‌ای که همچنان به قوت خود باقی است این که هیچ یک از سه معنی مطرح شده ترجیحی بر دیگری ندارند. آنچه همواره ترجیح دارد «هنر بیان رندانه» خواجه شیراز است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشوری، داریوش. (۱۳۸۵). *عرفان ورنندی در شعر حافظ*. تهران: مرکز.
- ۳- ابتهاج، هوشنگ. (۱۳۷۶). *حافظ به سعی سایه*. تهران: کارنامه.
- ۴- اردشیری، بهمن. (۱۳۰۵). *جرعه فشانی بر خاک. ارمغان*. سال ششم. شماره سوم: ۱۸۲-۱۸۴.
- ۵- استعلامی، محمد. (۱۳۸۸). *درس حافظ (نقد و شرح غزل‌های خواجه شمس‌الدین محمد)*. تهران: سخن.
- ۶- اهور، پرویز (۱۳۶۳). *کلک خیال انگیز*. تهران: زوار.
- ۷- اقبال، عباس. (۱۳۲۴). *تکمله بر مقالات «جرعه ریزی بر خاک»*، یادگار. سال اول شماره هشتم: ۵۷-۵۹.
- ۸- بحرالعلومی، حسین. (۱۳۷۶). «نوشداروی حافظ». *مقالاتی در باره زندگی و شعر حافظ*. به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران: نشر جامی. ص ۱۲۹-۱۴۴.
- ۹- برزگر خالقی، محمدرضا. (۱۳۸۲). *شاخ نبات حافظ*. تهران: زوار.
- ۱۰- بهشتی شیرازی، سید احمد. (۱۳۷۱). *شرح جنون*. تهران: روزنه.
- ۱۱- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). *گمشده لب دریا*. تهران: سخن.
- ۱۲- ثروتیان، بهروز. (۱۳۸۶). *سروده‌های بی گمان حافظ*. تهران: امیرکبیر.
- ۱۳- جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *شرح جلالی بر حافظ*. تهران: یزدان.
- ۱۴- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۵۹). *دیوان حافظ*. تصحیح و تحشیه از پرویز ناتل خانلری تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۵- ----- (۱۳۷۹). *دیوان حافظ*. به کوشش صادق سجادی و علی بهرامیان.

- معنای ابیات از کاظم برگ‌نیسی. تهران: فکر روز.
- ۱۶- ----- (۱۳۸۱). **دیوان حافظ**. به کوشش ابوالفضل محمدی و حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۲). **دیوان حافظ**. با تصحیح و تحقیق محمدرضا جلالی نائینی و نورانی وصال. تهران: قطره و سخن.
- ۱۸- ----- (۱۳۶۸). **دیوان حافظ**. مقدمه منصور رستگار فسایی. تهران: کتابسرای تندیس.
- ۱۹- ----- (۱۳۸۱). **دیوان حافظ**. به اهتمام حسین علی یوسفی. تهران: روزگار.
- ۲۰- ----- (۱۳۸۰). **دیوان حافظ**. به اهتمام محمدرحیمی. تهران: قدیانی.
- ۲۱- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۴). **ذهن و زبان حافظ**. ویراست دوم. تهران: ناهید.
- ۲۲- ----- (۱۳۶۸). **حافظ نامه**. تهران: علمی فرهنگی.
- ۲۳- دادبه، اصغر. (۱۳۷۴). «ماجرای پایان ناپذیر می در شعر حافظ». **شهادی نامه**. جشن نامه استاد سید جعفر شهیدی. تهران: طرح نو. (۳۳۲-۲۹۷).
- ۲۴- دستغیب، عبدالعلی. (۱۳۸۴). **مستی شناسی حافظ**. شیراز: نوید شیراز.
- ۲۵- زریاب خویی، عباس. (۱۳۶۸). **آئینه جام**. شرح مشکلات دیوان حافظ. تهران: علمی.
- ۲۶- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). **از کوچه رندان**. تهران: امیرکبیر.
- ۲۷- سودی بسنوی، محمد. (۱۳۶۲). **شرح سودی بر حافظ**. ترجمه عصمت ستارزاده. ارومیه: انزلی.
- ۲۸- شجاعی‌ادب، شفیع. (۱۳۸۰). **خاطر مجموع (دیوان حافظ با مقدمه قمر آریان پور)**. تهران: فاخر.
- ۲۹- شریعت، محمد صادق. (۱۳۸۹). **شرح مجموعه گل**. تهران: قاصدک صبا.
- ۳۰- شعار، جعفر و حسن انوری. (۱۳۸۶). **رزم‌نامه رستم و اسفندیار**. تهران: قطره.
- ۳۱- صدیقی، غلام حسین. (۱۳۲۴). «جرعه ریزی بر خاک». **مجله یادگار**. سال اول. شماره هشتم.

- ۳۲- عطار، فرالدین محمد. (۱۳۷۱). **دیوان عطار**. به اهتمام تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۳- علوی، پرتو. (۱۳۸۰). **بانگ جرس**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۳۴- مجتبایی، فتح الله. (۱۳۸۵). **شرح شکن زلف**. حواشی بر دیوان حافظ. تهران: سخن.
- ۳۵- محیط طباطبایی، محمد. (۱۳۶۷). **آنچه در باره حافظ باید دانست**. تهران: بعثت.
- ۳۶- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۸). **مکتب حافظ**. تهران: توس.
- ۳۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). **آئینه جام**. دیوان حافظ همراه با یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا.
- ۳۸- معین، محمد. (۱۳۶۹). **حافظ شیرین سخن**. به کوشش مهدخت معین. تهران: انتشارت معین.
- ۳۹- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵). **کلیات دیوان شمس**. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نشر راد.
- ۴۰- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۶). **مثنوی معنوی**. تهران: امیرکبیر.
- ۴۱- میبدی، احمد ابن ابی سعد. (۱۳۷۱). **کشف الاسرار و عده الابرار**. تهران: امیرکبیر.
- ۴۲- معین، محمد. (۱۳۲۴). «جرعه ریزی بر خاک». **مجله یادگار**. سال اول. شماره هشتم. ص ۵۱-۵۴.
- ۴۳- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳). **مرصادالعباد**. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴۴- نظمی تبریزی، علی. (۱۳۶۴). **گلشن معانی شرح بعضی از ابیات مشکله فارسی**، تهران: خیام.
- ۴۵- هروی، حسین علی. (۱۳۸۱). **دیوان حافظ (گردآورنده و شارح)**. تهران: روزگار.
- ۴۶- همایون فرخ، رکن‌الدین. (۱۳۶۹). **روابط اجتماعی سیاسی خواجه حافظ با معاصرانش**. تهران: اساطیر.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۷۱-۹۸

بررسی و تحلیل مفاخره‌های صوفیانه

مهدی رضائی*

چکیده

عرفان و تصوف اسلامی از بدو پیدایش محملی برای رشد اندیشه‌ها، سخنان و آیین‌های فراوانی بوده است. اکثر پیروان این مکتب دینی - اجتماعی، تلاش فراوانی در تصفیه درون داشته‌اند و دیگران را به شیوه خود دعوت کرده‌اند. در کنار باورهای دینی و اخلاقی، ابتکارات فکری-رفتاری نیز در تصوف دیده می‌شود که در جوامع اسلامی مسبوق به سابقه نیست و خود بدان مستحسنان می‌گویند. از جمله این ابتکارات می‌توان به مفاخره اشاره کرد. هرچند از منش و روش فکری اهل خرقه، تفاخر به دور از انتظار است اما متون و تذکره‌های صوفیانه، سرشار از این نوع سخنان است که قدری غریب می‌نماید. در این تحقیق ضمن جمع‌آوری مفاخره‌های صوفیانه از تذکره‌های مهم در سده‌های متوالی، به دسته‌بندی موضوعی و تحلیل محتوایی آن با روش تحلیل ساختار و محتوا پرداخته می‌شود. با نگاهی به مفاخرات مشخص می‌شود که آن‌ها را می‌توان از ابعادی چون صراحت، بن‌مایه، طرفین و دلایل مفاخره دسته‌بندی کرد. برخلاف فرض رایج که انتظار مفاخره به مقام و موقعیت نمی‌رود، بیشترین شمار مفاخره‌ها درباره مقام و موقعیت صوفیو پس از آن نازش به عبادات است و همچنین برخلاف تصور، بیشترین شمار مفاخره‌ها از مشایخی بزرگ چون جنید و بایزید و شبلی و ابوسعید ابوالخیر و خرقانی و... است که به انگیزه تبلیغ و تشویق صورت گرفته است.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون rezaei@kazerunsfu.ac.ir

تاریخ پذیرش ۹۴/۲/۱۳

تاریخ وصول ۹۲/۹/۹

واژه های کلیدی

تصوف، عرفان، مفاخره، کرامت.

مقدمه

مفاخره در لغت از ریشه ثلاثی «فَخَرَ، يَفْخِرُ، فَخْرًا» است در معنی مباحثات و ستایش به خصال و مناقب و مکارم خود یا نزدیکان (معلوف، ۱۳۷۸: ۵۷۱). «در اصطلاح ادب، مفاخره به اشعاری اطلاق می‌شود که شاعر در مراتب فضل و کمال و سخن‌دانی و تخلق به اخلاق حمیده و ملکات فاضله از حیث علو طبع و عزت نفس و شجاعت و سخاوت و امثال آن و احياناً افتخارات قومی و خانوادگی و به طور خلاصه در شرف و نسب و کمال خویش سروده است» (محمودی، ۱۳۸۹: ۱۱۳). به زبان دیگر «مفاخره از باب مفاعله به معنی نازیدن و سرافرازی کردن است» (امین، ۱۳۸۸: ۳۵). «باید توجه داشت که مفاخره در اصل برشمردن صفات جنگجویانه و ذکر رشادت‌ها و پهلوانی‌ها بوده است و بعدها بیان کمالات معنوی هم در آن، جای گرفته است» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۲۸).

هرچند مفاخره را خاص زبان ادب و شعر برشمرده‌اند اما در عرفان نیز مفاخره به معنی نازیدن به ابعاد مختلف وجودی خویش، بسیار مشاهده می‌شود. لازم است در نظر گرفته شود که بسیاری از این نوع سخنان صوفیان، در ظاهر ممکن است مفاخره در معنی رایج آن به شمار نیایند اما با توجه به بافت و موقعیت فرهنگی‌گفتمان عرفان و تصوف، می‌توان این گونه از سخنان را مفاخره به شمار آورد زیرا چون از شیخی کامل، انتظار نمی‌رود به حالات والای درونی خویش اشاره کند، حال اگر اشاره‌ای بدین حالات کرد، بالطبع می‌توان آن را مفاخره به شمار آورد. چون شرط اولیه مفاخره، وجود داشتن دو طرف برای آن است، شاید به نظر بیاید که هر فخریه‌ای را به دلیل نداشتن طرف مقابل، نباید مفاخره به شمار آورد اما لازم به یادآوری است که بسته به موقعیت سخن و گفتمان تصوف، گوینده یک طرف را خود قرار می‌داده و طرف دیگر را سایرین می‌دانسته‌است. از اهل عرفان و تصوف که به دنبال تزکیه هستند، انتظار مفاخره نمیتوان داشت چون تصور می‌شود این افراد چنان مستغرق سلوک و خودسازی‌اند و به دنیا و مردمان پشت کرده‌اند که مجالی برای خودستایی و اعتنایی به مفاخره نداشته باشند زیرا مفاخره متعلق به کسانی است که می‌خواهند

اظهار وجود نمایند و این اظهار وجود با رنگ تعالیم صوفیانه در تناقض است. تعالیمی که به دنبال کم رنگ کردن هویت و منیت صوفی است تا جایی که نهایتاً با رسیدن صوفی به فنا مدعی حذف کامل صبغه بشری وی است.

بانگاهی گذرابه تذکره‌ها و دیگر آثار صوفیان، می‌توان به انبوهی از انواع تفاخر برخوردار که مایه شگفتی می‌شود و خواننده هنگامی شگفت‌زده تر خواهد شد که ببیند شمار فراوانی از این سخنان از کسانی است که به عنوان عارف و شیخ و مرشد کامل شناخته شده‌اند. با توجه به مفهوم ادبی مفاخره این تحقیق قصد دارد تا با تسری مفهوم آن (بهمعنی نازش به خود) در حوزه عرفان و تصوف و متون صوفیانه، در مرحله اول به جمع‌آوری مفاخره های صوفیانه از تذکره‌ها و آثار مهم عرفانی پردازد و سپس با توجه به دو لایه ساختار ظاهری و درون‌مایه، به دسته‌بندی و تحلیل درون‌مایه آن پردازد و در حد امکان با استناد به منابع اسلامی سخنان صوفیانه، دلایل مفاخره‌ها را ذکر کند.

۱- پیشینه پژوهش

درباره نوع مفاخره و معرفی آن در کتاب‌های انواع ادبی و انواع شعر و نثر فارسی مطالعاتی صورت گرفته است و چارچوب‌ها و پیشینه آن تشریح و تبیین شده است. مفاخره در آثار ادبی نیز فراوان بررسی شده است. از خاقانی گرفته تا حافظ که اشاره بدان بر حجم مقاله می‌افزاید و فقط فهرست وار اشاره‌ای به بخشی از آن می‌شود.

نیکدار اصل، محمدحسین (۱۳۸۹). «بررسی گونه های فخر در دیوان حافظ» بوستان ادب، شماره سوم؛ محمدی، هاشم. (۱۳۸۹). «خودشیفتگی شاعران پارسی تا قرن هشتم هجری» نامه پارسی، شماره ۵۳؛ محمودی، مریم. (۱۳۸۹). «مفاخره در شعر رودکی». مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد فسا، شماره دوم؛ کافی، غلامرضا. (۱۳۹۲). «بررسی گونه های فخر در دیوان طالب آملی». بوستان ادب، شماره دوم؛ فرزام پور، علی اکبر. (۱۳۵۴). «خودستایی شاعران». مجله یغما، شماره ۲؛ صیادکوه، اکبر. (۱۳۹۰). «خاقانی شخصیت خودشیفته و کمال‌گرا» اندیشه های ادبی، شماره ۸؛ امین، سید حسن. (۱۳۸۸). «خودستایی و مفاخره در شعر پارسی»؛ مجله حافظ، شماره ۶۴.

آنچه که تا کنون مغفول مانده است، بررسی مفاخره در عرفان و تصوف اسلامی است که تاکنون اثری درباره آن تدوین نشده است و این مقاله فتح بابی برای مطالعه در این حوزه به شمار می‌رود.

۲- روش تحقیق

محدوده مطالعه برای این تحقیق، تذکره‌های فارسیاست زیرا در این تذکره‌ها که در سده‌های مختلف نوشته شده است، می‌توان به بخش معظمی از سخنان و داستان‌های کوتاه اهل تصوف، از جمله مفاخرات صوفیانه دست یافت. البته در کنار این تذکره‌ها دیگر آثار عرفانی نیز بنا به ضرورت‌هایی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. سپس اطلاعات با توجه به ساختار و محتوا دسته بندی و تحلیل می‌شود. بدین صورت که برای تحلیل ساختار، مفاخرات از دیدگاه طرفین مفاخره مورد ارزیابی قرار می‌گیرند و در راستای تحلیل محتوا سه محور صراحت بیان، بن‌مایه و دلایل فخر مورد بررسی قرار می‌گیرد. به دلیل فراوانی شمار مفاخرات سعی می‌شود تا به یک یا دو نمونه ذیل هر عنوان اکتفا شود و برای بررسی آماری مفاخرات، موضوعات به ترتیب از کثرت به قلت تنظیم می‌شود.

۳- انواع مفاخره از نظر صراحت

مفاخره‌ها را از نظر صراحت می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- مفاخره‌های مستقیم که صوفی آن را به صراحت بیان می‌کند: [عین‌القضات] «چون نگاه کردم مصطفی را دیدم که از در درآمد و گفت آنچه با شیخ سیاوش گفته بودم شیخ سیاوش در بیداری طاقت نداشت» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۲۳۴). ۲- مفاخره‌های غیرمستقیم که خود به سه نوع تقسیم می‌شود:

الف. از زبان دیگران برتری خود را بیان می‌کنند. [جنید]: «روزی بر وی (سری سقطی) درآمد و آنچه محتاج‌الیه وی بود، همراه بردم. گفت بشارت باد ترا که از حضرت حق سبحانه درخواست بودم که این را به دست مفلحی یا موفقی به من برساند» (جامی، ۱۳۳۷: ۸۱).

ب. در قالب یک رویا مفاخره بیان می‌شود. «نقل است که یکی از بزرگان رسول (ص) را به خواب دید نشسته و جنید حاضر. یکی فتوی درآورد. پیغامبر فرمود که به جنید ده تا جواب گوید. گفت یا رسول‌الله در حضور تو چون به دیگری دهند؟ گفت چندان که انبیا را به همه امت خود مباحات بود مرا به جنید مباحات بود» (عطار، ۱۳۷۵: ۳۷).

ج. بعد از فوت عارف و در یک رویا بیان می‌شود که معمولاً بعد از فوت به خواب کسی می‌آید و به جایگاه والای خود در آخرت یا مسائل دیگری فخر می‌کند. «پس از مرگ، وی (منصور بن عمار) را به خواب دیدند. گفتند حال تو چیست؟ گفت مرا بنواختند و در آسمان هفتم نهادند و

حق مرا گفت در آنجا از من می گفتی، اینجا با من می گویی و با دوستان و فرشتگان می گویی» (جامی، ۱۳۳۷: ۶۱).

۴- محتوای مفاخره

مفاخرات را می توان با توجه به محتوای آن، در محورهای متفاوتی از قبیل شخصیت مخاطب، مقامات معنوی، عبادات و جز آندسته بندی کرد.

۴-۱- مقام و شخصیت

در این گروه کهبیشترین شمار مفاخرات را داراست، سخن از مقام و جایگاه برتر مفاخره کننده است و موضوعاتیاز قبیل:ارتباط با خداوند، داشتنمقام و جایگاهی والاتر از بهشت، عظمت و بزرگی بدون ذکر دلیل، قدرت معنوی، در امان بودن از شیطان و داشتن دل پاک مطرح می شود.

۴-۱-۱- ارتباط با حق

از دیگر بن مایه های مفاخره صوفیان، ارتباط آنها با خدا و چگونگی این ارتباط است. حدیث شریف نبوی: «انی لست كأحدکم إنی أبيت عند ربی فیطعمنی و یسقینی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۱۵) دارای همین بن مایه است. این گروه از فخریه ها، در چهار محورقرار می گیرند: الف. در این گروه از مفاخرات، صوفی از رسیدن به مقام فنا اظهار بشاشت و سرور کرده است. این دسته از مفاخره ها بیشتر از شطحیات است: «یوسف بن الحسین رازی گوید که چنان شده ام که سخن من جز الله تعالی نمی شنود» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۹۷).

ب. مفاخراتی که به دوستی با حق مباهات شده است: «ابراهیم ادهم گوید شبی به خواب دیدم که فرشته ای طوماری در دست داشت و چیزی می نوشت. گفتم چه می نویسی؟ گفت نام دوستان او. گفتم نام من نوشتی؟ گفت نه. گفتم من نه از ایشانم. نه دوست اویم. اما دوست دوستان اویم. ایشان را دوست دارم. در این بودم که فرشته ای در رسید گفت طومار از سر گیر و نام وی را بر سر بنویس که دوست دوستان من است» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۶۷).

ج. وابستگی به عالم غیب: [بایزید] «من جمله لوح محفوظم» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۳۶). روزبهان بقلی در توجیه آن گفته است: «دل عارف لوح محفوظ معرفت حق است. حق در او علم قضا و قدر و فعل و صفات نویسد» (همان.د) به لطف حق اختصاص یافتن: «بوموسی گفت

ذوالنون بالش نیکو فرستاد شیخ [بایزید] آن هم باز فرستاد که شیخ این وقت بگداخته بود و از او جز پوستی و استخوانی نمانده بود. گفت آن را که تکیه‌گاه او لطف و کرم حق بود به بالش مخلوق نیاز نیاید» (عطار، ۱۳۷۵: ۱۴۷).

۴-۱-۲- جایگاه معنوی

در ذیل این عنوان، مفاخره‌هایی قرار می‌گیرند که سالک جایگاه خود را برتر از بهشت و نعمت‌های آن، فراتر از دوزخ، عرش و امثال آن بیان می‌کند.

الف. برتر بودن از بهشت: [ابوسعید] «اگر هشت بهشت در مقابله یک ذره نیستی ابوسعید افتد همه محو و ناچیز گردد» (عطار، ۱۳۷۵: ۷۱۲).

ب. تسلط بر فرشتگان: «گفت وقتی در سفر بودم به ویرانی درشدم. شب بود شیری عظیم دیدم بترسیدم سخت. هاتفی آواز داد که مترس که هفتاد هزار فرشته با تو است ترا نگه می‌دارند» (عطار، ۱۳۷۵: ۵۲۵).

ج. عظمت مقام در عالم غیب: «بایزید گفت خلق پندارند که من چون ایشان یکی‌ام اگر صفت من در عالم غیب بیند هلاک شوند» (نوربخش، ۱۳۷۳: ۱۵۰).

د. فرازمانی بودن: «شیخ‌الاسلام [انصاری] گفت که علی [بن سهل اصفهانی] را گفتند: روز قالوا بلی را یاد داری؟ گفت چون ندارم گویی که دی بود» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۰۴).

۴-۱-۳- عظمت

مفاخره‌هایی در این دسته جای می‌گیرند که صوفی اشاره به بزرگی و عظمت خویش می‌کند و هیچ دلیلی برای این بزرگی ذکر نمی‌کند. این مفاخره‌های بیشتر در شمار شطحیات قرار دارند: «از وی [ابونصر سراج توسی] آرنند که گفت هر جنازه که پیش خاک من بگذرانند، مغفور بود و به حکم این بشارت، اهل توس جنازه‌ها را پیش خاک وی آوردندی و زمانی بداشتند و آنگاه بردندی» (جامی، ۱۳۳۶: ۲۸۴). «بایزید گوید که مثل من در آسمان و زمین نبینی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۳۲).

۴-۱-۵- در امان بودن از مکر شیطان

در این مفاخرات، صوفی مدعی است که دارای چنان مقامی است که شیطان را بر او دستی نیست. [جنید] «اگر نه آن بودی که حق تعالی فرموده است اعوذ بالله من الشیطان الرجیم گویند من

هرگز استعانت نخواستمی» (عطار، ۱۳۷۵: ۳۷۱).

۴-۱-۵- دل پاک

«مرا دلی است که هرگاه که عصیان او کنم نافرمانی حق سبحانه و تعالی کرده باشم و هرگاه که فرمان او برم فرمان حق تعالی برده باشم» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۷۶).

۴-۲- عبادات عرفانی

مفهوم عبادت در تصوف، قدری متنوع تر از عبادت در شریعت است و علاوه بر عباداتی مانند نماز و روزه و جز آن، شامل مباحثی چون رضا، حضور، توکل، شکر، ریاضت می شود. بیشترین حجم مفاخره های این بخش، مربوط به آداب طعام اعم از پرهیز از طعام و قلت و حلالیت و حرامیت آن است.

۴-۲-۱- آداب طعام

بیشترین شمار مفاخرات در این بخش درباره پرهیز از طعام با توجه به حلال بودن آن است. علت اینکه خوردن و آداب طعام در ذیل عنوان عبادت قرار داده شد آن است که طعام (نخوردن و نوشیدن) و آداب کم خوری از اصول اساسی ریاضت صوفیان است. [ابراهیم ادهم] «گفت از میوه مکه چهل سال است هیچ نخورده ام و گرنه در حال نزع بودمی، خبر نکردمی و از بهر آن نخورد که لشکریان بعضی از آن زمین های مکه خریده بودند. نقل است که چندین حج پیاده بکرد و از چاه زمزم آب برنکشید. گفت زیرا که دلو و رسن آن از مال سلطان خریده بودند» (عطار، ۱۳۷۵: ۱۰۱). «وی (خلیل خازن) نامه به خواجه علی [حسن کرمانی] فرستاد و در آن نیش که تو از بام فرا چاشتگاه می دارو و شربت و گوارش خوری تا چیزی یا طعام نیک خوش بتوانی خورد. یعنی از تنعم و مرا از بام فرا تا چاشتگاه گرد بر باید گشت تا چیزی یاوم که بخورم صوفی تویی یا من» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۴۸۴).

۴-۲-۲- غیبت از ماسوی الله

یکی از ارکان اساسی اعمال عرفای مسلمان، حضور و توجه دل به حضرت حق تعالی است. از آنجا که این عمل از عبادات لاینقطع است، بسیار مورد توجه عرفا قرار گرفته است. «روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند. باز چنان شدم که من بر غیبت ایشان می گریستم اکنون چنان شدم که من نه از ایشان خبر دارم و نه از خود» (عطار، ۱۳۷۵: ۳۶۷). «شیخ الاسلام

(انصاری) گفت که نوری تسبیح داشتی در دست. وی را گفتند تستجلب به الذکر؟ گفت لابل تستجلب به الغفله. گفتند به این تسبیح می‌خواهی که الله در یاد تو بود؟ گفت به این تسبیح می‌غفلت جویم» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۲۶۰).

۴-۲-۳- دنیاگریزی

به نظر می‌رسد ترک دنیا در اولویتی برتر از این جایگاه قرار گیرد اما برخلاف تصور، کمتر از بخش‌های فوق بدان فخر شده است. «نقل است که یکی ابراهیم ادهم را گفت ای بخیل! گفت من ولایت بلخ مانده‌ام و ترک ملکی گرفتم من بخیل باشم؟» (عطار، ۱۳۷۵: ۱۰۲). «شبلی چنین گوید اگر همه دنیا لقمه‌ای گردد و در دهان کودک شیر خواره‌ای نهند مرا بر او رحم آید که گرسنه مانده است و نیز شبلی گوید رحمه الله علیه اگر همه دنیا مرا باشد و به جهودی دهم بزرگ متی دانم او را بر خود اگر آن را از من بپذیرد. او را غنای به حق چنین باشد که همت او را بدین جایگاه رساند» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱/۱۱۷).

۴-۲-۴- خلوت

از دیگر معاملات صوفیانه، خلوت و چله‌نشینی است. آداب خلوت را در بیشتر کتب عرفانی و تحقیقی ذکر کرده‌اند. اهل تصوف بسیار در این باره و ضرورت و فواید آن برای سالکان راه سخن گفته‌اند و سالکان طریق و مبتدیان را به آن فرا خوانده‌اند که از میان انبوه این توصیه‌ها سخنانی نیز در مباحث به خلوت دیده می‌شود: «نقل است که یک بار (شبلی) در خلوت بود کسی در بزد. گفت: درآی ای کسی که اگر همه ابوبکر صدیقی و درنیایی دوستتر دارم» (عطار، ۱۳۷۵: ۵۳۹). «کسی وی (ابراهیم ادهم) را دید در بیابان حبه زده به فراغت نشسته. آن کس وی را گفت یا اباسحق! ایدرچه می‌نشینی؟ گفت برو ای بطل ارملوک زمین دانندی که من ایدرفرا در چه‌ام، به شمشیر فراسرمن آیندی از حسد» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۳۵۹).

۴-۲-۵- نماز

نماز از ارکان دین اسلام و مهمترین عبادت در بین صوفیان است. نماز عبادت و مناجاتی است منحصرأباً خدا و کسی را در آن دخل و تصرفی نیست اما مواردی نیز یافت می‌شود که به نماز یا نوع نماز خواندن فخر و مباهات شده است: «نقل است که [بایزید] گفت شبی در صحرائی بودم در خرقة کشیده. مگر خوابی درآمد. ناگاه حالتی پدید شد که از آن غسل باید کرد. شب به غایت سرد

بود چون بیدار شدم نفسم کاهلی می کرد که به آب سرد غسل کند می گفت صبر کن تا آفتاب برآید آنگاه این معامله پیش گیر. گفت چون کاهلی نفس دیدم دانستم که نماز به قضا خواهد انداخت برخاستم و همچنان با آن خرقه یخ فرو شکستم و غسل کردم و همچنان در میان آن خرقه بودم تا وقتی که بیفتادم و بی هوش شدم چون به هوش آمدم ناگه خرقه خشک شده بود» (عطار، ۱۳۷۵: ۱۴۸).

۴-۲-۶- ذکر

ذکر تکرار نام حق تعالی است برای اینکه سالک پیوسته به یاد خدا باشد. منشا این عمل نیز مانند بسیاری از اعمال صوفیانه آیات قرآنی است. مانند واذکروا الله كثيرا لعلکم تفلحون (۴۵/۸) و اذکر ربک فی نفسک تضرعا و خفیه (۲۰۵/۷). «... شیخ (ابوسعید ابوالخیر) در حال بدانست و گفت ای جوانمرد این درخت که تو می بینی هشتاد ختم قرآن کردم سرنگون سار از این درخت آویخته» (عطار، ۱۳۷۵: ۷۰۷). «انشدونا النوری:

ارید دوام الذکر من فرط حبک فیاعجبا من غیبه الذکر فی الوجه

گفت که می خواهم او را بسیار زیاد کنم از بسیاری دوستی او از بهر آنکه مرا عجب پیش آمده است و آن است که در وجه از ذکر غایب گشتم (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۳/۱۳۳۶).

۴-۲-۷- مباحث دیگر

معاملات دیگری نیز یافت می شود که صوفیان به انجام آن یا داشتن آن خصلت نازیده اند که به دلیل شمار اندک، همه یک جا بیان می شوند:

رضا: «چهل سال است تا خداوند مرا در هر حال که داشته است کاره نبوده ام» (عطار، ۱۳۷۵: ۴۱۳). «رضای من با حق تا به آن جایگاهی رسید که اگر جاودانه مرا در دوزخ بدارد راحت تر باشم از آن کس که بر علیین است» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۳/۱۳۱۰).

ایشار: «وقتی شبلی را با علوی سخن می رفت گفت من با تو کجا برابری توانم کرد که پدرت سه قرص به درویشی داد تا قیامت همی خوانند: و یطعمون الطعام حبه و ما چندین هزار درم و دینار بدادیم کسی از این یاد نمی کند» (عطار، ۱۳۷۵: ۵۴۲).

خدمت به خلق: «ممشاد دینوری گوید که نیم خواب بودم در مسجد فرامن نمودند که خواهی دوستی از دوستان ما را ببینی برخیز و بر سر تل توبه شو. بیدار شدم برف آمده بود آنجا رفتم (ابراهیم) خواص را دیدم مربع نشسته و گرد برگرد وی مقدار سپر سبز، تهی از برف و با وجود آن

همه برف که بر سر وی آمده بود، در عرق غرق بود. گفتم این منزلت را به چه یافتی؟ گفت به خدمت فقرا» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۳۸).

شکر: «روزی ابراهیم ادهم به بغداد آمد. بزرگان به زیارت او رفتند. ایشان را پرسید که توکل شما به کجا رسیده است گفتند چون بیابیم شکر کنیم و چون نیابیم صبر کنیم. گفت عادت سگان بلخ نیز همین است که چون بیابند شکر کنند و چون نیابند صبر کنند. پس او را گفتند یا ابراهیم نزدیک تو توکل کدام است؟ گفت: چون نیابی شکر کنی و چون بیابی ایثار کنی» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱/۲۲۶).

تواضع: بزرگی بود بر وی (حاتم اصم) چیزی فرستاد و قبول کرد و گفتند چرا قبول کردی گفت در گرفتن آن ذل خود را دیدم و عز وی و در ناگرفتن عز خود را دیدم و ذل وی. عز وی بر عز خود اختیار کردم و ذل خود را بر ذل وی» (جامی، ۱۳۳۶: ۶۴).

اختیار: «شبلی چنین گفت: اگر حق روز قیامت مرا مخیر کند میان بهشت و دوزخ، دوزخ اختیار کنم از بهر آنکه بهشت مراد من است و دوزخ مراد دوست و هر که اختیار خویش بر اختیار دوست بگزیند محب نباشد. جنید را خبر دادند گفت شبلی کودکی می‌کند اگر مرا مخیر کند من اختیار نکنم گویم بنده را اختیار نیست. هر جای بری بروم و هر جای که داری بباشم من که باشم که مرا اختیار باشد؟» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳، ۳/۱۳۱۰).

پرهیز از شهوت: مرا (عامر بن عبدالله) باک نیست اگر زن ببینم اگر دیوار را. یعنی شوق حق مرا چنان گردانیده است که در من شهوت و لذت نمانده است» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۴/۱۵۷۱)

۴-۳- عبادت-مقام

از دیگر موضوعات مهم در زمینه مفاخرات اهل تصوف، تلفیقی از دو مورد قبلی است. مقامی که صوفی به واسطه انجام عبادات برای خود قایل شده و به شیوه‌های مختلفی آن را بیان کرده است. این در حالی است که اهل عرفان، عبادات را از حجاب‌های نورانی راه سالک می‌دانند. مثلاً جریری معتقد است کسی که خیال کند که عملی از اعمالش او را به خواستش می‌رساند چه آن خواسته پست باشد چه عالی، همانا از طریق صحیح گمراه شده است. چون پیامبر (ص) فرمودند که هیچ کس را عملش نجات نمی‌دهد پس آن چیزی که نمی‌تواند حتماً ترس دوزخ نجات دهد، چگونه می‌تواند به آرزو و خواسته‌ها برساند (حافظ ابونعیم، ۱۹۶۷: ۱۰/۳۴۸؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵: ۲/۴۴۷). همچنین ابوبکر واسطی می‌گوید که درخواست عوض و ثواب در برابر طاعات ناشی از

فراموش کردن فضل خداوند است (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۰: ۱۸۹). با وجود این می‌بینیم که بسیاری دیگر، عبادات را ابزار و وسیله کسب مقام و شخصیت برای خویش می‌دانند و بدان مقام نیز مباحثات می‌کنند.

«[ابوالعباس] نھاوندی گفته که در ابتدا که مرا ورد این کار بگرفت، دوازده سال سر به گریبان فرو بردم تا یک گوشه دل من به من نمودند» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۴۷). «یکی از وی سؤال کرد که عرش چیست؟ گفت منم. گفت لوح و قلم چیست؟ گفت منم.... گفتند می‌گویند خدای را بندگانند بدل جبریل و میکائیل و اسرافیل. گفت آن همه منم. مرد خاموش شد. بایزید گفت بلی هر کس در حق محو شد و به حقیقت هرچه هست رسید همه حق است» (عطّار، ۱۳۷۵: ۱۷۱).

۴-۴- همشینی و دیدار

همشینی از بنمایه‌های مهم مفاخرات صوفیانه است. مفاخره‌های همشینی و دیدار را بسته به اینکه با چه کسی صورت گرفته است می‌توان به بخش‌های متنوعی تقسیم کرد و مراتب این دیدار که در رویا یا بیداری صورت گرفته است از دیدار خداوند شامل می‌شود تا پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) و خضر (ع) و ملائکه و بزرگان عرفان تا دیدار ابلیس نیز در بر می‌گیرد.

۴-۴-۱- دیدار حق تعالی

مقام مشاهده از گرامی‌ترین مراتب سلوک عارف است. ریشه اندیشه مشاهده را در احادیث می‌توان یافت. مثلاً از امام علی (ع) سخنی در دست است که می‌فرمایند: «من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام پرستش کنم» (کلینی، ۱۳۴۸: ۱/ ۱۳۱). از همین جا است که برخی از اهل تصوف نیز سخن از مشاهده می‌گویند. مثلاً جعفر خلدی می‌گوید که هر کس به مقام مشاهده برسد علم لدنی بدو عطا می‌شود (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۳۹) و احمد غزالی مشاهده را آخرین مرحله سلوک می‌داند «بحر هفتم مشاهده است و گوهر وی فقر است» (غزالی، ۱۳۷۶: ۶۴). رسیدن بدین مقام بسیار ارزشمند و از نشانه‌های عارفان کامل است. موضوع حائز اهمیت در این باره آن است که عده‌ای از اهل عرفان و تصوف راز بر صحرا نهاده و از رابطه نزدیک خود با خدا سخن گفته‌اند. شیوه برخورد با حضرت حق را در این مفاخره‌ها می‌توان در پنج مرتبه زیر جمع کرد:

گفتگو و دیدار در رویا: «شیخ الاسلام گفت که قاضی ابراهیم باخزری مرا گفت که الله تعالی را به خواب دیدم گفتم خداوندا بنده به تو کی رسد؟ گفت آنگاه که او را هیچ مانعی نماند که او را از

من باز دارد» (جامی، ۱۳۳۶: ۳۴۵).

گفتگو در بیداری: برخی از مفاخراتی که مربوط به بیداری می‌شود عارف در بیداری با خداوند بدون دیدار گفتگویی انجام می‌دهد که یا مستقیم است یا با الهامو دریافت قلبی: «[جنید] می‌گوید وقتی بیمار گشتم از خدای تعالی درخواستم تا مرا عافیت دهد در سرّ من گفت ای جنید میان من و تن خویش درمیای» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۴/۱۷۷۷).

دیدار بدون گفتار: [حلاج] «شاهد شدم مولای خود را عیناً» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۳۱۶). دیدار و گفتگو: «[ابوحمزہ بغدادی] رب العزه را دیدم جهراً. مرا گفت یا با حمزه لاتتبع الوسواس و ذق البلایه الناس» (عطار، ۱۳۷۵: ۶۲۸).

همردیفی: منظور مفاخره‌هایی است که صوفی، گفتگو و دیدار با حضرت حق تعالی را در موقعیتی هم سطح و هم مقام انجام داده است. «سحرگاهی برون رفتم حق پیش من (خرقانی) باز آمد. با من مصارعت کرد من با او مصارعت کردم. در مصارعت باز با او مصارعت کردم تا مرا بیفکند» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۲۵).

۴-۴-۲- همنشینی و دیدار پیامبر (ص)

بیشتر شمار مفاخراتی که دعوی دیدار با رسول اکرم (ص) را کرده‌اند، وی را در خواب دیده‌اند به جز چند مورد محدود که این دیدار در بیداری صورت گرفته است.

دیدار مستقیم: در تعداد محدودی مفاخره، رسول اکرم در حالت بیداری بر عارفی ظاهر شده و کلامی بیان فرموده‌اند: «[عین القضاة] چون نگاه کردم مصطفی را دیدم که از در درآمد و گفت آنچه با شیخ سیاوش گفته بودم شیخ سیاوش در بیداری طاقت نداشت» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

دیدار در رویا: این مفاخرات بیان رویاهایی صادق است که وجود مقدس رسول در خواب بر عارف ظاهر شده و راهنمایی فرموده‌اند یا به سؤالات عارف پاسخ گفته و عارف به چنین رویایی افتخار کرده است. تعداد این گونه مفاخرات از حد و عد افزون است: «(ابوبکر کتانی) گفت در شبی پنجاه و یک بار پیغمبر علیه‌السلام را به خواب دیدم و مسائل پرسیدم» (عطار، ۱۳۷۵: ۴۹۴). «(ابوعلی رودباری) گوید هرچه که بر من مشکل شدی مصطفی را صلی‌الله علیه و سلم به خواب دیدم و از او پرسیدم» (خواجہ عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۴۲۶). «شیخ سیاوش با ما گفت امشب مصطفی را به خواب دیدم که از در درآمد و گفت عین القضاة ما را بگوی که ما هنوز

ساکن سرای سکونت الهی نشده‌ایم تو یک چندی صبر کن و با صبر موافقت کن تا وقت آن آید که همه قرب باشد ما را بی‌بعد و همه وصال باشد بی‌فراق» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

۴-۳-۴ دیدار خضر (ع)

درباره دیدار خضر بسیار سخن گفته شده است و عرفای فراوانی به رابطه با خضر افتخار کرده‌اند. این مفاخره‌ها را می‌توان در دو دسته جمع کرد: دسته نخست مفاخره‌هایی که سخن از ارتباط مستقیم با خضر است. تعداد این دسته از مفاخره‌ها بیشتر است. دسته دوم مفاخره‌های غیرمستقیم هستند. یعنی کسی روایت کرده که فلان عارف با خضر در ارتباط بوده است. چون فرض معقول بر آن است که صوفی، خود، پرده از ارتباط با خضر برداشته است و بدان فخر کرده و دیگران آن را روایت کرده‌اند، می‌توان آن را جزو مفاخره به شمار آورد. همه دیدارها با خضر (ع) در حالت بیداری اتفاق می‌افتد نه در عالم رویا حتی یک مورد نیز در منابع مورد مطالعه یافت نشد که از ارتباط با خضر در رویا صحبت کنند.

مستقیم: «حمزه عقیلی) گوید در مسجد حرام بودم دو رکعت نماز می‌کردم پس مقام ابراهیم که خضر علیه السلام فراز آمد و مرا گفت حمزه خیز و طواف کن که به خراسان خود رکعت توان کرد» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۲۳۸).

غیر مستقیم: «وی (محمدبن حکیم ترمذی) صحبت دار خضر است. ابوبکر وراق که مرید وی بود روایت کند که هر شب یکشنبه خضر به نزدیک وی آمدی و واقعه‌ها از یکدیگر پرسیدندی» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۱۸). «وی (ابراهیم خواص) صحبت دار خضر بوده (ع) شیخ ابوبکر کتانی گوید وقتی خواص از سفر آمد گفتم در بادیه چه شگفت دیدی؟ گفت خضر (ع) به من رسید» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۳۷).

نکته جالب توجه آن است که همه روایات این بخش در نفعات الانس جامی ذکر شده است و ممکن است این شیوه روایات خاص زبان جامی باشد زیرا روایت ملاقات ابراهیم خواص با خضر را سهروردی در عوارف آورده است و با «ابراهیم خواص گوید...» شروع کرده است (سهروردی، ۱۳۷۴: ۶۲۰). همچنین در «شرح تعرف» نیز با روایت مستقیم از خواص ذکر شده است (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۳ / ۹۶۱).

۴-۴-۴ دیدار با امام علی (ع)

از بین مفاخره‌ها به دو مورد از ابوبکر کتانی و شاه‌داعی الی الله شیرازی برمی‌خوریم که خبر از

دیدار مولا علی (ع) داده‌اند که هر دو در خواب صورت گرفته است: «وی (کتانی) گفت... در خواب چنان دیدم که... پیغمبر علیه‌السلام بیامد و با چهار تن پیش من بایستاد. من بر پای خاستم مرا گفت یا ابابکر من هذا؟... و من دانستم که علی ابوطالب است لکن... از پیغمبر صلوات الله علیه شرم داشتم. مرا گفت قل علی. گفتم علی است... امیرالمؤمنین مرا گفت یا اخی بیا تا به کوه ابوقبیس شویم و بر بام کعبه نظاره کنیم... من از خواب بیدار شدم خود را بر کوه بوقبیس یافتم» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۱۸). همچنین شاه داعی‌الی الله شیرازی نیز داستان رؤیت امام علی (ع) را به تفصیل بیان می‌کند (ر.ک. معصومعلی شاه، ۱۳۸۲: ۳/ ۴۹).

۴-۴-۵- دیدار فرشتگان

موارد معدودی فخر به دیدار فرشتگان در دست است که دلیل رویت، مواردی چون راهنمایی و کسب علم ذکر شده است و همه دیدارها در حالت بیداری صورت گرفته است: «روزی مسافری از راه دور به حضرت خواجه (عبدالخالق غجدوانی) آمده بود. ناگاه جوانی خوب صورت به حضرت خواجه آمد و طلب دعا کرد. خواجه دعایی فرمودند آن جوان ناپیدا شد. آن مسافر پرسید که این جوان چه کسی بود؟ خواجه فرمودند که فرشته بود که مقام وی در آسمان چهارم بود» (جامی، ۱۳۳۶: ۳۷۹). ذوالنون مصری هم به برخورد با فرشتگان فخر کرده است (ر.ک. معصومعلی شاه، ۱۳۸۲: ۲/ ۱۵۶).

۴-۴-۶- همنشینی با بزرگان

مراوده و همنشینی با بزرگان عرفان و تصوف دستاویز دیگری برای فخریه‌های صوفیانه است. همه این موارد در بیداری صورت گرفته است: «در توصیف حسن بصری گوید: تا او شاگردان خویش را چنین گفتی که آن یاران پیغمبر که من دیدم اگر شما دیدید گفتی دیوانگانند و اگر ایشان شما را دیدند گفتندی ایشان مسلمان نیند» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۴۲). «ابوعمر و زجاجی... پیوسته گفتی که من سی سال خلای جنید به دست خویش پاک کرده‌ام و به آن فخر می‌کرد» (جامی، ۱۳۳۶: ۲۲۲؛ خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۴۵۲). «خلیفه بغداد رویم را گفت ای بی‌ادب. وی گفت من بی‌ادب باشم و نیم روز با جنید صحبت داشته‌ام یعنی هر کس با وی نیم روز صحبت داشته باشد از وی بی‌ادبی نیاید» (جامی، ۱۳۳۶: ۸۰).

۴-۴-۷- دیدار ابلیس

از دیگر موضوعات مفاخرات صوفیانه دیدار و گفتگو با شیطان است. برخی از اهل تصوف بنا

به دلایلی صحبت از ملاقات شیطان کرده‌اند که دلیل این دیدارها مسائلی چون راهنمایی برای خداشناسی، همدردی با وی، دیدن او در زی و حلقه صوفیان و دیدن آفات وی است. همه دیدارها در عالم بیداری و هوشیاری صورت گرفته است: «[حلاج] گوید: مناضلت با ابلیس و فرعون کردم در باب فتوت. ابلیس گفت اگر سجود کردمی آدم را اسم فتوت از من بیفتادی. فرعون گفت اگر به رسول او ایمان بیاوردمی اسم فتوت از من بیفتادی. من گفتم اگر از دعوی خویش رجوع کردمی از بساط فتوت بیفتادمی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۲۸۷). «ابوضحاک...گفت بر بام خانه نشسته بودم ابلیس را دیدم که در کوچه می‌گذشت گفتم ای ملعون چه می‌کنی اینجا؟ پای از زمین برداشت و به بام برآمد در هم افتادیم سیلی به وی زدم و وی را بینداختم» (جامی، ۱۳۳۶: ۲۴۵).

۴-۵- الهام

شنیدن ندای غیبی یا الهام، خاص بندگان برگزیده حق است که ممکن است به مناسبت‌های مختلف برای راهنمایی و یاری و گره‌گشایی اتفاق افتد. از آنجایی که الهام از غیب کرامتی است کاملاً درونی بسیاری از بزرگان برای گریز از ریا و مقبولیت عامه هیچ‌گاه آن را فاش نکرده‌اند، اما در بین صوفیان کسانی هستند که این ندای درونی را به گوش دیگران رسانیده‌اند و چون ذکر کرامت همراه با نوعی بزرگداشت از طرف مخاطب است، فخری مضمحل در آن نهفته است. الهاماتی که در این فخریه‌ها دیده می‌شود اکثر در بیداری صورت گرفته و چند مورد محدود نیز دیده می‌شود که الهام در خواب و رویا است.

الف) الهام در رویا: «شبی (شیخ عبدالله باکو) در خواب دید که هاتقی وی را گفت قوموا و ارقصوا لله. بیدار شد و گفت... این خواب شیطانی است دیگر بار بخفت همچنین به خواب دید که هاتقی می‌گوید قوموا و ارقصوا لله... و سوم بار بخفت باز همان خواب دید» (جامی، ۱۳۳۶: ۳۲۲).

ب) الهام در بیداری: «یکی بزرگان گفت روزی نشسته بودم کنار کعبه صدایی از خانه شنیدم که ای دیوارها از راه دوستان من برخیزید و کسی که مرا زیارت کند» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۴/۱۸۰۴). «می‌گوید هرگاه که خواستمی که بخسبم ندایی شنیدم که گفتندی ترا از ما خواب می‌آید. اگر بخسبی تازیانه‌ات زنیم که طاقت نداری» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۴/۱۷۷۷).

۴-۶- ارتباط با غیب

در این بخش مفاخراتی قرار می‌گیرند که ادعایبهمراه با شگفتی هستند. مثل سخن گفتن با

حیوانات، دیدن جن و امثال آن. از آنجاکه انجام این امور خاصی مقربان حضرت حق و از کرامات است، بیان آن نوعی فخر محسوب می‌شود.

«مردی از جن درآمد و بر من سلام می‌کرد اما وی را نمی‌دیدم یک روز وی را گفتم چه باشد که ظاهر شوی ناگاه دیدم که شخصی در خوب‌ترین صورتی بر من ظاهر شد... مرا دوست گرفت و با من انس تمام پیدا کرد» (جامی، ۱۳۶۶: ۳۳۴). «از وی آوردند که گفته است وقتی به عمل آجری مشغول بودم در میان خشت‌هایی که زده بودند می‌رفتم. ناگاه شنیدم که خشتی مرخشت دیگر را گفت: سلام بر تو باد که امشب با آتش درمی‌آیم. مزدوران را منع کردم از آنکه خشت‌ها را به آتش درآرند و همه را بدان حال بگذاشتم و بعد از آن دیگر خشت نپختم» (جامی، ۱۳۳۶: ۴۷).

۴-۷- آزار دیدن از مردم

صبر و تحمل سختی‌های معاشرت از توصیه‌های مؤکد بزرگان تصوف است. بعضی مواقع در تصوف، این صبر و تحمل حالت افراطی‌تر به خود می‌گیرد و زجر کشیدن از دست مردم مایه مباحات و تعالی به شمار می‌رود. به طوری که ابراهیم ادهم به صراحت بدین نکته اشاره می‌کند که «سخت‌ترین حالی که مرا پیش آمد آن بود که به هر جای که درآمدی تا خلق مرا نشناختندی به هر تهمتی که بودی مرا گرفتندی و چون شناختندی مرا مشغول کردند از وقت خویش ببایستی گریختن ندانم کدام صعب‌تر بودی به وقت ناشناختن ذل کشیدن یا به وقت شناختن از عزّ گریختن؟» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱/ ۸۶).

«یک بار به مسجدی رفتم تا بخسبم. رها نمی‌کردند و من از ضعف و ماندگی چنان بودم که بر نمی‌توانستم خاست. پایم گرفتند و می‌کشیدند و مسجد را سه پایگاه بود سرم به هر پایه‌ای که بیامدی بشکستی و خون روان شدی... نفس خود را به مراد خویش دیدم و چون مرا بر این سه پایگاه برانداختندی بر هر پایگاهی سر اقلیمی بر من کشف شد. گفتم کاشکی پایه مسجد زیادت بودی تا سبب دولت زیارت بودی» (عطار، ۱۳۷۵: ۱۰۲).

۴-۸- کرامت

کرامت به کارهای خارق‌العاده‌ای می‌گویند که از اولیاء سرمی‌زند. قشیری معتقد است که «پدید آمدن کرامت نشان صدق آن کس بوده که بر وی ظاهر گردد اندر احوال و هر که صادق نبود روا نبود که بر وی ظاهر گردد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۲۲). اما کتمان ولایت مورد تاکید اکثر اهل تصوف

است و عبدالقادر گیلانی نیز به صورتی مجمل می‌گوید که «از شرایط ولایت کتمان کرامت است» (عبدالقادر گیلانی، بی‌تا: ۱۶۳). اما با توجه به تأکیدی که بسیاری از مشایخ تصوف بر کتمان کرامت دارند عده‌ای از صوفیان آن را آشکار کرده و به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، بدان فخر کرده‌اند. کرامات یا از زبان اشخاصی دیگر جز صاحب کرامت نقل شده یا به وسیله صاحب کرامت بیان شده است. کرامت‌هایی که دیگران راوی آن هستند جزء مفاخره به شمار نمی‌آید. مانند: «کهمس الهمدانی رحمه الله گفته که وقتی در مسجد آدینه شدم زیاد (زیاد الکبیر همدانی) را دیدم در محراب نشسته و دعای استسقا می‌کند. هنوز دعا به آخر نرسیده بود که باران چنان بگرفت که به خانه باز نتوانستم آمد» (جامی، ۱۳۳۷: ۸۷). اما کرامت‌هایی که راوی آن اول شخص است، یعنی صوفی حکایت اعمال خارق‌العاده خویش بیان می‌کند، می‌توان از مفاخرات صوفیانه به شمار آورد مانند: «مالک گفت وقتی بیمار شدم و بیماری بر من سخت شد چنانکه دل از خود بر گرفتم آخر چون پاره‌ای بهتر شدم به چیزی حاجت آمدم به هزار حيله به بازار آمدم که کسی نداشتم. امیر شهر در رسید چاکران بانگ بر من زدند که دورتر برو و من طاقت نداشتم و آهسته می‌رفتم. یکی درآمد و تازیانه بر کتف من زد گفتم: «قطع الله یدک». روز دیگر مرد را دیدم دست بریده و بر چهار سو افکنده» (عطّار، ۱۳۷۵: ۴۷). برخی نیز شکل روایی دارند اما از سیاق سبک اثری که ذکر کننده کرامت است، مشخص می‌شود که نویسنده روایات اول شخص را به شکل سوم شخص درآورده است. این دسته را می‌توان جزو مفاخره به شمار آورد زیرا کراماتی است که شخص دیگری شاهد انجامش نبوده است و مسلماً صاحب کرامت، راوی آن بوده است و مفاخره به شمار می‌آید و نهایتاً کراماتی که خود صاحب کرامت و صرفاً برای مفاخره یا لااقل برتری و نشان دادن ضرورت امری بیان کرده است. «دانم که شنیده باشی این حکایت: شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما حاضر بودیم در خانه مقدم صوفی. پس ما رقص می‌کردیم و ابوسعید ترمذی بیتکی می‌گفت: شیخ بوسعید گفت: نمی‌یازم گفت: مرگم آرزو می‌کند. من گفتم: بمیر ای بوسعید. در ساعت بی‌هوش شد و بمرد. مفتی وقت خود دانی که باشد. گفت چون زنده را مرده می‌کنی مرده را نیز زنده کن. گفتم مرده کیست؟ گفت فقیه محمود. گفتم خداوندا فقیه محمود را زنده کن در ساعت زنده شد» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۵۱). «ابوموسی گوید که مردی از ابویزید (بسطامی) مسئله پرسید. ابویزید خاموش شد. مرد تند شد و گفت پس حاجتی به تو ندارم. یک نفس بزخم و

ترا و بسطام را بسوزانم. ابویزید گفت اگر ترا استحقاق بودی در این یک چشم کورت رفتمی و از آن بینا به درآمدی چنانکه تو ندانستی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

۴-۹- علم

افتخار به علم و دانش نیز در بین اهل تصوف دیده می‌شود. البته بیشتر علم این طایفه همان اصول و دانش‌های صوفیانه است. «ذوالنون گفت سه سفر کردم و سه علم آوردم. در سفر اول علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام پذیرفت و در سفر دوم علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام نپذیرفت و در سفر سوم علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام» (جامی، ۱۳۳۶: ۳۳). «جنید را گفتند این علم از کجا می‌گویی؟ گفت اگر از کجا بودی برسیدی» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۲۶۸).

۴-۱۰- استجابت دعا

رسیدن به مرتبه‌ای که دعا به استجابت حضرت باری تعالی رسد از مرتبه مقربان درگاه است و بسیاری از بزرگان به این مرتبه رسیده‌اند و آن حد روایات درباره استجابت دعا در متون عرفانی وجود دارد که غیرقابل احصا است. اما عده‌ای از بزرگان عرفان و تصوف به این استجابت‌ها نازیده‌اند که بعضی مفاخره‌ها از این بن‌مایه شکل می‌گیرند.

«در حکایت ابو حفص رحمه‌الله آوردند که گفت چون با یاران خویش به بیرون رفتم مرا در دل چنین آمد که کاشکی امشب گوسپندی یا بره‌ای بودی تا بپختمی تا امشب جمع ما پراکنده نگشتی. چون این بر دل من گذر کرد آهویی به نزدیکش آمد تا مراد تمام شود» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۸/ ۲۱۲). «نقل است [ابوالحسین نوری] گفت روزی در آب غسل می‌کردم. دزدی جامه من برد هنوز از آب بیرون نیامده بودم که باز آورد و دست او خشک شده. گفتم الهی چون جامه باز آورد دست او بازده. در حال نیکو شد» (عطار، ۱۳۷۵: ۴۰۷).

۴-۱۱- اسلام

با توجه به جوهره تصوف اسلامی و ادعای صوفیان بر پیوستگی و یگانگی تصوف و اسلام چندان فخری به اسلام در بینمفاخره‌های آنان دیده نمی‌شود تنها چهار مورد مشاهده شد که سه مورد آن از عین القضاات است و یکی از بشر حافی. «عین القضاات: معلوم شد که آن بزرگ چه گفت یعنی انبیا و رسولان بیرون پرده الهیت باشند و گدایان محمد درون پرده صمدیت باشند»

(عین القضات، ۱۳۸۶: ۴۷؛ همچنین ۴۶ و ۲۰). «در خاطر آمد که در بغداد چندین کسانند که نام ایشان بشر است. یکی جهود و یکی ترسا و یکی مغ و مرا نام بشر است و به چنین دولتی رسیده و اسلام یافته. ایشان چه کردند که از بیرون نهادندشان و من چه کردم که به چنین دولتی رسیدم. در حیرت این مانده بودم» (عطار، ۱۳۷۵: ۱۱۲).

۴-۱۲- تصوف

بر خلاف انتظار، صوفیان را به تصوف چندان تفاخری نبوده است و تنها دو مورد یافت شد: «ابوالعباس [بن عطا] در پاسخ سؤال گروهی از متکلمان که گفتند چه بوده است شما را ای صوفیان که الفاظی اشتقاق کرده اید که بر شنوندگان غریب گشته است؟ می گوید این از بهر آن کردیم که ما را بر این غیرت می آمد از بهر آنکه بر ما عزیز بود و نخواستیم که غیر طایفه ما را از این شراب بهره ای باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۱۵۸). «وی (بکیرالدراج) گفته است که تا من در این راه (تصوف) درآمد هرگز خاطر فساد بر من نگذاشته است» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۱۵۸).

۴-۱۳- پدر و مادر

دو مورد فخر به پدر و مادر از تذکره های مورد مطالعه به دست آمد که افتخار به پاکی و بزرگی عمل و جایگاه دینی آنها است: «شیخ الاسلام گفت که پدر من همچنین جانور بنه کشتی و آن مذهب ابدال اید و ایشان از ابدال بودند و اهل کرامت» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۵۳۱). «گویند که شیخ (ابن خفیف) در عشر اخیر رمضان احیاء شب می کرد تا شب قدر دریابد به بام برآمده بود و نماز می گذارد و والده وی، ام محمد، در درون خانه متوجه حق سبحانه نشسته بود ناگاه انوار شب قدر بر وی ظاهر شدن گرفت آواز داد که ای محمد ای فرزند آنچه تو آنجا می طلبی این جا است شیخ فرود آمد و آن انوار را بدید و در قدم والده خود افتاد و بعد از آن شیخ می گفت که از آن وقت ما قدر والده خود دانستیم» (جامی، ۱۳۳۶: ۶۲۳).

۴-۱۴- پیشگویی

دو مفاخره به پیشگویی در تذکره ها به دست آمد که می توان با قدری مسامحه آن را با توجه به محتوایش، مفاخره به شمار آورد: «ابوعثمان مغربی... گفت در آن روز که من از دنیا بروم فرشتگان خاک باشند... وی چون برفت... کس کسی را نمی دید از بسیاری گرد» (جامی، ۱۳۳۶: ۸۸). «بوعلی کاتب فرابوعثمان مغربی گفت که ابن الرقی بیمار بود شربت بی آب فرا دادند نخورد. گفت در

مملکت حادثه‌ای افتاده تا به جای نیارم نیاشامم. سیزده روز چیزی نخورد تا خبر آمد که قرامطه در حرم افتاده‌اند و خلق بکشتند و رکن حجرالاسود بشکستند پس بخورد. بوعثمان گفت این بس کاری نیست. گفت ار کاری نیست تو بگو که امروز در مکه چیست؟ گفت امروز در مکه میغ است که همه مکه زیر میغ است و جنگ است میان بکریان و طلحیان. مقدمه طلحیان مردی است بر اسب سیاه و دستار سرخ. آن بنوشتند برسیدند راست آن روز همچنان بود که وی گفته بود» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۴۰۶)

۵-۱۵- موضوعات پراکنده

علاوه بر موارد فوق، بنمایه‌هایی نیز مشاهده می‌شود که بیش از یک مصداق یا یک فخریه ندارد و به همین دلیل همه یک جا ذکر می‌شوند.

دیوانگی: چنان شد در سلسله و بندش کشیدند و به بیمارستانش بردند قومی در پیش او آمدند و گفتند این دیوانه است او گفت من به نزدیک شما دیوانه‌ام و شما هوشیار. حق تعالی دیوانگی من و هوشیاری شما زیادت کناد تا به سبب آن دیوانگی مرا قربت بیفزاید و به سبب آن هوشیاری بُعدتان بر بُعد بیفزاید» (عطار، ۱۳۷۵: ۵۳۷).

کثرت مرید و دشمن: «بو عبدالله خفیف را هنگامی با شیخ موسی عمران جیرفتی خوسه افتیده بود. نامه فرستاد به وی با پیغامی به جیرفت که من در شیراز هزار مرید دارم اگر از هر یکی هزار دینار خواهم، شب را زمان نخواهند. موسی عمران جواب بازفرستاد که من در جیرفت هزار دشمن دارم که هر که بر من دست یابند تا شب درنگ ندهند و زنده بنگذارند. صوفی تویی یا من؟» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۴۸۳).

ثروت: «[عبدالله مبارک] در بادیه می‌رفت و بر اشتری نشسته بود و به درویشی رسید و گفت ای درویش ما توانگرانیم ما را خوانده‌اند، شما کجا می‌روید که طفیلید؟ درویش گفت میزبان چون کریم بود طفیلی را بهتر دارد. اگر شما را به خانه خویش خواند ما را به خود خواند. عبدالله گفت از ما توانگران وام خواست. درویش گفت اگر از شما وام خواست برای ما خواست. عبدالله شرم زده گفت راست می‌گویی» (عطار، ۱۳۷۵: ۱۸۴).

معراج: «وی (سعدالدین حموی) گفته که وقتی روح مرا عروجی واقع شد و از قالب منسلخ گشت. سیزده روز چنان بماند آنگاه به قالب آمد و قالب در این سیزده روز چون مرده افتاده بود و هیچ حرکت

نمی‌کرد و چون روح به قالب آمد قالب برخاست خبر نداشت که چند روز افتاده است. دیگران که حاضر بودند گفتند که سیزده روز است تا قالب تو چنین افتاده است» (جامی، ۱۳۳۶: ۴۲۹).

۶- طرفین مفاخره

مفاخراتی که توسط صوفیان انجام شده است، معمولاً در همه رده های معرفتی دیده می‌شود از شیخ مرشد گرفته تا سالک مبتدی. اما مفاخره هایی که از مشایخ در دست است بسیار فراوان و با ادعاهایی سترگ است اما از افراد گمنام یا دارای شهرت کمتر، مفاخراتی بسیار اندک و با ادعاهایی ضعیف تر در دست است. هنگامی که مفاخره بین دو تن اتفاق می‌افتد که بیشتر از مشایخ و بزرگان است، صوفی دست به مقایسه بین خود و حریفی می‌زند و صفتی یا ویژگی خود را با وی مقایسه می‌کند و از این طریق قصد نشان دادن برتری خود دارد. حریف‌هایی که صوفی آنها را با خود مقایسه می‌کند تنوع فراوانی دارند از یک شخص‌عادی گرفته تا پیامبر و خداوند را شامل می‌شود. اما در مفاخره از افراد گمنام، مقایسه ای صورت نمی‌گیرد بلکه فقط یک توانایی شخصی بیان می‌شود.

الف. برتری بر افراد معمولی جامعه: «احمد (خضرویه) گفت جمله خلاق را دیدم که چون گاو و خر از یک آخور علف می‌خوردند و یکی گفت خواجه پس تو کجا بودی؟ گفت: من نیز با ایشان بودم اما فرق در آن بود که ایشان می‌خوردند و می‌خندیدند و برهم می‌جستند و می‌ندانستند و من می‌خوردم و می‌گریستم و سر بر زانو نهاده بودم و می‌دانستم» (عطار، ۱۳۷۵: ۳۰۷؛ ر.ک. روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

ب. برتری بر مریدان: «در توصیف جنید آمده است که چون بودلف بن جحدر برای توبه کردن پیش وی آمد جنید او را گفت اگر جایی امیر بوده‌ای برو و خصمان را خشنود کن و چهار ماه وی در آن روزگار گذرانید. پس به نزدیک جنید آمد. گفت: در تو جاه مانده است صحبت ما با جاه راست نیاید» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱/۲۳۴؛ ر.ک. عطار، ۱۳۷۵: ۳۶۷ و ۱۵۶؛ مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱/۱۶۲).

ج. برتری بر مشایخ دیگر: «شبللی گوید که اگر ابویزید حاضر بودی به دست کودکان ما مسلمان شدی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۲۰۳). «نوری وی را گفت... با که صحبت داشته‌ای. گفت با بوحمزه

خراسانی. گفت آن مرد که از قرب می‌نشان کند؟ گفت آری گفت بازو شو و وی را سلام کن و بگوی که ایدر که ماییم قرب قرب و بعد بعد است.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۲۶۱؛ همچنین ر.ک. جامی، ۱۳۳۶: ۲۵۹ و ۲۱۷؛ عطار، ۱۳۷۵: ۱۵۶ و ۱۴۷؛ خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۴۸۴).

د. برتری بودن بر احوال و مقامات عرفانی. یوسف بن حسین رازی می‌گوید: «اگر صدق و اخلاص دو بنده بودندی هر دو را بفروختمی و اگر خوف و رجا در جانم بکوفتندی ایشان را در نگشادمی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

ه. برتری بر کعبه و بهشت و دوزخ: بایزید بسطامی در طامه‌ای خود را برتر از کعبه می‌داند هنگامی که «شخصی را دید گفت کجا می‌روی؟ گفت الی بیت الله تعالی بایزید گفت چند درم داری گفت هفت درم دارم گفت به من ده و هفت بار گرد من بگرد و زیارت کعبه کردی» (نوربخش، ۱۳۷۳: ۷۴). «اگر بر دل من (شبلی) دوزخ با همه آتش و همه سوختن بگذرد و از تن من مویی بسوزد مشرک باشم» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۹).

و. برتری بر اولیا و فرشتگان: بایزید را گفتند تو از ابدال سبعا‌ی که اوتاد زمین‌اند؟ گفت من هر هفتم» (نوربخش، ۱۳۷۳: ۱۴۹). «گفت چون به گرد عرش رسیدم صف صف ملائکه پیش باز آمدند و مباحث می‌کردند که ما کروبیانیم ما معصومانیم. من گفتم ما هو اللهیانیم. ایشان همه خجل گشتند. مشایخ شاد شدند به جواب من ایشان را» (عطار، ۱۳۷۵: ۵۸۳).

ز. برتری نسبت به پیامبران: بایزید در مفاخره‌ای خود را از محمد (ص) نیز برتر می‌داند و در جواب کسانی که گفتند «در قیامت جمله خلق در تحت لوای محمد خواهند بود گفت بالله که لوای من از لوای محمد عظیم‌تر است» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۳۱). روزبهان بقلی در شرح شطحیات سخن وی را بدین‌گونه توجیه و شرح می‌کند که «بدین اشارت آن خواهد که حق لوای او است؛ نور کبریا و نور او قدیم است و لوای محمد محدث بود» (روزبهان، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

ح. برتری نسبت به حق تعالی: بایزید در چند مفاخره شطح‌واره، خود را با حق تعالی مقایسه کرده و خود را به‌طور ضمنی‌تر از وی دانسته است: «گفت سی سال خدا را می‌طلبیدم چون نگه کردم او طالب بود و من مطلوب» (نوربخش، ۱۳۷۳: ۱۵). «گفت بطش من از بطش او سخت‌تر است» (روزبهان، ۱۳۸۵: ۱۲۹) که روزبهان این جمله وی را توجیه می‌کند که «خبر داد از فراخنای کرم حق و رحمت و شفقت او بر بندگان و از تنگی و ناتمامی بشریت خویش» (نوربخش، ۱۳۷۳: ۱۳۷۳).

۱۵). بایزید در جایی دیگر ادعای خود را از این نیز جلوتر می برد: «ابوموسی گوید که بایزید از مؤذن الله اکبر شنید گفت من بزرگوارترم» (روزبهان، ۱۳۸۵: ۱۱۰). روزبهان بقلی علت این سخن را مستغرق بودن وی در ربوبیت می داند. «بایزید گفت اگر یک بار مرا ببینی نیکتر از آنکه هزار بار خدا را ببینی» (نوربخش، ۱۳۷۳: ۱۶).

بیشتر مفاخره ها از مشایخ و بزرگان عرفان و تصوف است و به ندرت از افراد گمنام یا کسانی که شهرتی کم تر دارند مفاخره ای در دست است. این مفاخره ها نیز چندان قوی نیست و ادعای بزرگی در آن نشده است که به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می شود: «من (ابوسهل بیضاوی) در حالتی بودم که اگر خواستم که هر دانه تخم کشتزار بشمارید می توانستم» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۲۵۶). شخصی گمنامی گوید که «مرا دلی است که هرگاه که عصیان او کنم نافرمانی حق سبحانه و تعالی کرده باشم و هرگاه که فرمان او برم فرمان حق تعالی برده باشم» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۷۶). «(احنف همدانی گوید) در بیابان بودم تنها مانده شدم و دست نیاز برداشتم. گفتم خداوندا ضعیفم و برجای مانده و به ضیافت تو آمده ام. چون این گفتم در دل من افتاد که مرا می گویند ترا که خوانده؟ گفتم: یا رب این مملکتی است که طفیلی را گنجایش دارد. ناگاه کسی از پشت من آواز داد باز نگریستم و دیدم اعرابی است بر اشتر سوار. گفت ای عجم به کجا می روی؟ گفتم نمی دانم. گفت وی در این راه نه استطاعت شرط کرده است؟ گفتم آری و لیکن من طفیلی ام گفت نیکو طفیلی ای تو. مملکت گشاده است گفت می توانی این شتر را غمخواری کنی؟ گفتم آری. از شتر فرود آمد و به من داد و گفت به خانه خدای تعالی رو» (جامی، ۱۳۳۶: ۷۶).

۷- دلایل مفاخره

مفاخره در ظاهر تناقضی آشکار با ذات عرفان و تصوف دارد. چون از عارف که پیوسته به دنبال گذشتن از خود و رسیدن به حق است انتظار نمی رود که به چیزی مفاخره کند. پس این همه سخنان متنوع در تفاخر به موضوعات مختلف، چگونه می تواند با روحیه عرفان و تصوف سازگار شود و آن همبیشتر از بزرگان عرفان و تصوف باشد؟ شاید راه یافتن پاسخی برای این پرسش نیز در همین نکته نهفته باشد که تقریباً همه مفاخره ها از عارفان بزرگ و نامدار و مشایخ رتبه اول عرفان اسلامی است. چرا چندان مفاخره ای از مریدان و صوفیان گمنام ثبت نشده است؟ آیا عارفان

بزرگی چون جنید و بایزید و شبلی و ابوسعید ابوالخیر با چنان منزلت والا و مقبولیت عامی که در زمان حیات خویش داشته اند، نیازی به فخر فروشی به قصد بزرگ‌نمایی خویش احساس می‌کرده‌اند؟ مسلماً پاسخ این پرسش منفی است. حال برای تبیین بهتر موضوع لازم است نگاهی به قرآن و روایات منقول از رسول (ص) و اهل بیت (ع) انداخته شود. در قرآن آیاتی از قبیل «ولله العزه و لرسوله و للمومنین و لكن المنافقون لا يعلمون» (منافقون: ۸) به چشم می‌خورد که مفاخره‌ای در آن برای حضرت حق تعالی و رسول گرامی اکرم نهفته است. آیا خداوند نیازی به مفاخره دارد؟ یا فخر مطلق که از آن خدا است چه نیازی به بیان آن است؟ بدون شک هرچند در ظاهر آیه شریفه مفاخره است، اما هدف آن تنبیه و آگاه‌سازی بندگان است. باز در احادیث بازمانده از نبی اکرم امثال این گونه مفاخرات بسیار یافت می‌شود. مسلماً حضرت رسول (ص) نیز که سخنانی از این دست مفاخرات بر زبان می‌راند برای اظهار برتری خود نیست بلکه هدف آگاه‌سازی مردمان به جایگاه والای نبوت و به تبع آن روی آوری آنان به دین و راهنمایی شدن به سمت حق است چون بزرگی و عظمت رسول اکرم (ص) و جایگاه ممتازشان در بین انسان‌ها بر کسی از مسلمانان پوشیده نیست و کسی منکر آن جایگاه رفیع نیست. احادیثی چون: «انی لست كاحدكم انی ابیت عند ربی فیطعمنی و یسقینی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۱۵)، «لوكان موسى حياً ما وسعه الا اتباعی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۲۰۳؛ عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۷۸)، «ادبنی ربی فاحسن تادیبی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۹۱؛ عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۴۶)، «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۴۱)، «انا امزح و لا اقول الا حقا» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۷۳)، «اول ما خلق الله نوری» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۷۱)، «انا سید ولد آدم و لا فخر و آدم و من دونه تحت لوائیوم القیامه و لا فخر» (کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۴)، «زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۴۸). بر همین سیاق امام علی (ع) نیز نظر به شایستگی‌های خویش و اهل بیت نبی (ص) چنان مفاخراتی دارد: «فانا اول من امن به (الله)... فانا اول من صدقه (رسول)» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۸۴)، «ان محلی منها (حکومه) محل قطب من الرحا ینحدر عنی السیل و لا یرقی الی الطیر» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۲۸)، « و بینکم عتره نبیکم و هم ازمه الحق و اعلام الدین و السنه الصدق» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۱۰۴)، «لا یقاس بآل محمد من هذه الامه احد... هم اساس الدین و عماد الیقین» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۲۸)، «بنا اهتدیتم فی الظلما و تسنمتم

ذروه العلیا و بنا افجرتم عن السرار» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۳۲). با نگاهی به احادیث حضرت رسول (ص) و علی (ع) مشخص می شود که ساختار آن ها به رنگ مفاخرات صوفیانه است به گونه ای که اگر گوینده آن مشخص نباشد می توان آن سخنان را در دسته بندی های فوق الذکر این مقاله قرار داد. چون هدف رسول اکرم (ص) و امام علی (ع) تنبیه و هدایت مردم است و این سخنان از سر واقعیت و به پشتوانه قرب به حضرت حق تعالی بر زبان جاری ساخته اند. سخنان مشایخ تصوف نیز در همین راستا قابل توجیه است. مخصوصا وقتی توجه کنیم که بسیاری از این سخنان در مقوله شطح قرار می گیرند که شطح نیز صرفا در حال فنا صورت می گیرد که عارف خود را به خدا نزدیک می بیند و اگر در آن حال سخنی در عظمت مقام خویش بر زبان راند به اتکای آن جایگاه و مقام والا و نمودی از تجلی حق به شمار می رود که بر زبان عارف جاری می شود. بخشی عمده از مفاخرات کرامات است که آن نیز همانند مفاخرات نبوی می تواند برای آگاهی و تشویق مریدان برای رسیدن به مقامات والاتر عرفان صورت گرفته باشد؛ یعنی وقتی شیخی سخن از دیدار حق تعالی و رابطه خود با خضر (ع) یا دیدار رسول گرامی اسلام (ص) می گوید، به طور پوشیده، مریدان و دیگر مستمعین را ترغیب برای تزکیه و تهذیب بیشتر می کند و این مفاخره مقامی برتر از آنچه شیخ نزد مریدانش دارد، برایش به ارمغان نمی آورد. شاید مفاخره به عبادات هم بتوان در همین دسته قرار داد؛ یعنی عبادت چنان ارزشمند است که می توان به آن فخر فروخت. اگر نگاهی به انواع مفاخره ها نیز انداخته شود، مراتب والای عرفانی چون دیدار حق تعالی، دیدار رسول اکرم (ص) و خضر، عبادات، کرامات و... بیشترین شمار را دارد که به نوعی تایید دلایل ذکر شده برای مفاخره است.

نتیجه

مفاخرات را بر اساس صراحت بیان می توان در دو دسته مستقیم و غیرمستقیم جای داد. مفاخرات مستقیم آنهایی هستند که صوفی، به شخصه و صریح بهموضوعی می نازد و مفاخرات غیر مستقیم به سه بخش تقسیم می شود. مفاخراتی که درواقع تمجیدی است که دیگران کرده اند و صوفی با بازگویی آن به خود می بالد و مفاخراتی که با بیان رویا ذکر می شود و سوم مفاخراتی که پس از مرگ اتفاق می افتد.

مفاخره از نظر ساختار یا بیان طرفین آن به انواعی تقسیم می‌شود مانند مفاخره شیخ با مرید، صوفی با عامی، صوفی با صوفی، صوفی با پیامبران و...
 بنمایه مفاخرات صوفیانه بسیار متنوع است. از نازش به مقام خود گرفته تا فخر به عبادات و دیدار شیطان را شامل می‌شود. در نهایت می‌توان هجده درون‌مایه کلی برای مفاخرات برشمرد که بعضی خود به زیرمجموعه‌هایی تقسیم می‌شود. مثلاً افتخار به همنشین از این موضوعات کلی است که خود به همنشینی با حق تعالی، پیامبر(ص)، حضرت علی(ع)، خضر، فرشتگان، بزرگان عرفان و شیطان تقسیم می‌شود. بیشترین شمار مصداق‌های مفاخره، به مقام و شخصیت برجسته صوفی مربوط می‌شود و پس از آن نازش به عبادات قرار می‌گیرد. اما افتخار به دین اسلام و مسلمانی بر خلاف انتظار دارای مصداق‌های بسیار اندکی است و نازش به والدین، فخر به ثروت و مرید دارای کمترین شمار مصداق است.
 از دلایل مفاخره می‌توان به جنبه تبلیغی و تشویقی آن اشاره کرد. به نظر می‌رسد که مفاخره‌ها به قصد هدایت بهتر و تشویق بیشتر مریدان به تهذیب و تزکیه و صبر بر دشواری‌های طریقت صورت گرفته باشد و به همین دلیل است که بیشتر مفاخره‌ها از مشایخ بزرگ طریقت چون جنید و بایزید و شبلی و ابوسعید ابوالخیر و خرقانی و... است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۶۷م). *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۳- امین، سید حسن. (۱۳۸۸). «خودستایی و مفاخره در شعر پارسی». *مجله حافظ*. شماره ۶۴، ۳۵-۳۶.
- ۴- جامی، عبدالرحمان بن احمد. (۱۳۳۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: کتابفروشی محمودی.
- ۵- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۸۶). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.

- ۶- رضایی، سمیه، رضایی، زینب و صیادکوه، اکبر. (۱۳۹۰). «خاقانی شخصیت خودشیفته و کمال گرا»، اندیشه های ادبی. سال سوم، شماره ۸، ۲۴۲-۲۱۷.
- ۷- روزبهان بقلی. (۱۳۸۵). شرحشطحیات. تصحیح و مقدمه هنری کرین. تهران: طهوری.
- ۸- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۹۵۳م). طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریبه. قاهره: جماعه الازهر للنشر و التألیف.
- ۹- سهروردی، ابو حفص شهاب الدین عمر. (۱۳۷۴). عوارف المعارف. ترجمه عبدالؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی - فرهنگی.
- ۱۰- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). انواع ادبی. تهران: نشر میترا.
- ۱۱- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. (۱۳۸۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی. تهران: زوار.
- ۱۲- عطار، فرید الدین. (۱۳۷۵). تذکره الاولیاء. تهران: صفی علیشاه.
- ۱۳- عین القضاة همدانی. (۱۳۸۶). تمهیدات. تصحیح عفیف عسیران. تهران: کتابخانه منوچهری.
- ۱۴- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵- فرزام پور، علی اکبر. (۱۳۵۴). «خودستایی شاعران». مجله یغما. شماره ۲، ۳۷۷-۳۷۴.
- ۱۶- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۴۵). الرساله الی الصوفیه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۷- کافی، غلامرضا. (۱۳۹۲). «بررسی گونه های فخر در دیوان طالب آملی». بوستان ادب. شماره دوم. سال پنجم، ۱۱۳-۱۰۳.
- ۱۸- کلینی، ابویعقوب محمد. (۱۳۴۸). اصول کافی. ترجمه و شرح سید قاسم رسولی. تهران: انتشارات مسجد چهارده معصوم.
- ۱۹- گیلانی، عبدالقادر. (بی تا). الغنیه لطالبی طریق الحق فی الاخلاق والتصوف و الآداب الاسلامیه. قاهره: دارالعلم.

- ۲۰- محمدی، هاشم. (۱۳۸۹). «خودشیفتگی شاعران پارسی تا قرن هشتم هجری»، نامه پارسی، شماره ۵۳، ۹۵-۷۸.
- ۲۱- محمودی، مریم. (۱۳۸۹). «مفاخره در شعر رودکی». مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا. سال اول. شماره دوم، ۱۲۲-۱۱۳.
- ۲۲- مستملی بخاری، ابوالبراهیم بن اسماعیل. (۱۳۷۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. محمد روشن. تهران: اساطیر.
- ۲۳- معصومعلی شاه شیرازی محمد. (۱۳۸۲). طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محجوب. تهران: کتابخانه سنایی.
- ۲۴- معلوف، لویس. (۱۳۸۷). المنجد فی اللغه. قم: نشر بلاغت.
- ۲۵- معین، محمد. (۱۳۸۴). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- ۲۶- نوربخش، جواد. (۱۳۷۳). بایزید بسطامی. تهران: مولف.
- ۲۷- نهج البلاغه. (۱۳۸۸). ترجمه محمد دشتی. قم: دارالبشارت.
- ۲۸- نیکدار اصل، محمدحسین. (۱۳۸۹). «بررسی گونه‌های فخر در دیوان حافظ»، بوستان ادب. دوره دوم. شماره سوم. ۲۴۸-۲۲۳.
- ۲۹- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.

نقش تأویل در گسترش زبان عرفان

علیرضا محمدی کله‌سر*

چکیده

بحث از زبان عرفان در گرو ارائه ویژگی‌هایی است که آن را متمایز از دیگر گونه‌های زبانی معرفی کند. تأکید بر وجود اصطلاحات حوزه تصوف و یا حضور عناصر هنری-ادبی در این زبان، نشان از برخوردی غیرمسأله‌وار با مبحث زبان عرفان در اغلب پژوهش‌های پیشین دارد. مقاله حاضر بر آن است تا تأویل را به عنوان ویژگی و اصل اساسی شکل‌گیری و گسترش زبان عرفان معرفی کند. زبان عرفان در مسیر خود با گذر از مفاهیم و ساختارهای زبانی موجود، در فرایندی تأویلی به ارائه مفاهیم و ساختارهایی نو می‌پردازد. اهمیت نقش تأویل گذشته از گونه‌های آشکار و مرسوم آن، در تولید ژرف ساختارهایی است که عامل اصلی گسترش معنایی و صوری زبان عرفان بوده‌اند. این نگاه، «ظاهر» و «باطن» را نیز با صرف نظر کردن از معانی مرسوم هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی آنها، با تعبیری زبان شناختی و براساس خروج از بافت پیشین و ورود به بافتی نو معرفی می‌کند. ژرف‌ساخت‌های تأویلی و نقش آن‌ها در حرکت باطنی معنا، موجب می‌شوند تا زبان عرفان بیش از محور هم‌نشینی بر روی محور جان‌نشینی گسترش یابد؛ عاملی که برجستگی وجه ادبی در متون عرفانی را نیز در پی دارد.

واژه‌های کلیدی

زبان عرفان، تأویل، بافت، لایه‌های معنایی.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد mohammadi.alireza@lit.sku.ac.ir

۱. مقدمه

اگر به قرآن همچون منبعی بنگریم که سنت عرفانی با تعمق در آن، موجب زایش عناصری برای شکل‌گیری حیات عرفانی و دینی خود شده است (نویا، ۱۳۷۳: ۷-۸)، این کتاب آسمانی را نقطه آغازی برای شکل‌گیری عناصر زبانی در سنت عرفان اسلامی در نظر گرفته‌ایم. در مقابل، ارجاع به قرآن در تاریخ تصوف را عاملی برای به نمایش گذاشتن تصویری زیبا از سنت عرفانی نیز می‌توان پنداشت با این هدف که اولاً مقدمه‌ای برای دیگر اهداف این سنت فراهم آید و ثانیاً تصوف «از طرف امت اسلامی مورد انکار کامل قرار نگیرد» (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۷۶). بنابراین ارجاع و استناد مداوم تعالیم تصوف اسلامی به قرآن، چه به منظور استفاده از منبعی برای غنای آموزه‌ها و چه به قصد مشروعیت‌بخشی به این تعالیم، همواره پیوستگی قرآن و تعالیم تصوف را به دنبال داشته است. این نکته را نباید از یاد برد که در هر یک از این دو حالت، باید تفاسیر قرآن را نخستین، مهم‌ترین و نیرومندترین تجربه‌ها در شکل‌گیری و گسترش زبان عرفان در نظر گرفت. تفاسیر قرآن با ورود به فضای فکری تصوف، با گرایش به سوی «معنایی سوای معنای ظاهری و لفظی» (نویا، ۱۳۷۳: ۸) به سوی تأویل متمایل شدند؛ چنانکه کمتر آیه‌ای در این متون می‌توان یافت که در فهم آن به معنای لفظی و ظاهری بسنده شده باشد. این نگاه و شیوه دریافت، کم‌کم با فراتر رفتن از آیات قرآن، به احادیث و سخنان مشایخ صوفیه و در نهایت به پدیده‌ها و امور روزمره نیز گسترش یافت. با توجه به اهمیت نقش تأویل در سنت عرفانی، پژوهش در زبان عرفان و همچنین نوع دریافت و فهم پدیده‌ها در تصوف اسلامی از توجهی جدی به مقوله تأویل ناگزیر است.

مطالعات پیشین درباره تأویل در تصوف اسلامی را در دو دسته کلی می‌توان گنجانند: نخست مطالعاتی با تأکید بر مولفه‌های معرفتی و اندیشگانی، که به جهان‌شناسی تصوف و عرفان توجه دارند و از مهم‌ترین آنها می‌توان به آثار هانری کربن و همفکران او اشاره کرد؛ و دوم مطالعاتی که نتیجه تأکید بر مولفه‌های زبانی و ادبی است و برخی نمونه‌های آن را در آثار پژوهشگرانی چون شفیعی کدکنی (۱۳۹۲)، نویا (۱۳۷۳)، پورنامداریان (۱۳۸۳)، مشرف (۱۳۸۴)، فولادی (۱۳۸۹) و... می‌توان یافت.

اگر با تمرکز بر آثار دسته دوم به بررسی تأویل پژوهی در حوزه تصوف بپردازیم، از اشاره به دو کاستی مهم در آنها ناگزیریم: اولاً در برخی از آنها تأکید نویسنده بر ویژگی‌های زبانی، موجب تلقی

متن عرفانی همچون متن ادبی و در نتیجه تلقی تأویل به مثابه شگرد و ویژگی‌ای ادبی و زیباشناختی شده است. آشکار است که این رویکرد نمی‌تواند بر تفاوت‌های میان زبان به‌کار رفته در متون ادبی و متون عرفانی تأکید کند، از این رو نتایج آن نیز مشابه مواردی خواهد شد که در متون ادبی و غیرعرفانی نیز به‌سادگی مشاهده می‌شود. اشارهٔ میرباقری فرد و آنگونه (۱۳۸۹) به ناکارآمدی تحلیل فرمالیستی زبان عرفان نیز تا حدودی به همین کاستی نظر دارد؛ هرچند آنان از منظری دیگر - یعنی نادیده انگاشتن «تجربهٔ پیش‌زبانی» از سوی نگرش فرمالیستی - به موضوع نگریسته‌اند (میرباقری فرد و آنگونه، ۱۳۸۹: ۳۹ به بعد). ثانیاً، در برخی دیگر از آنها به دلیل اینکه توجه خود را تنها بر تأویل‌های موجود در متون تفسیری معطوف کرده‌اند، ارائهٔ تحلیلی جامع از زبان عرفان (فراتر از متون تفسیری) با دشواری مواجه شده است.

مقالهٔ حاضر با بهره‌گیری از مطالعات پیشین در پی آن است تا با بررسی تأویل به عنوان فرایندی زبانی، به نقش آن در شکل‌گیری و گسترش زبان عرفان بپردازد. بنابراین از سویی با صرف نظر کردن از ویژگی‌های زیباشناختی و ادبی، به چگونگی عملکرد تأویل می‌پردازد و از سوی دیگر نقش تأویل در پیدایش و گسترش زبان عرفان را نه تنها در متون تفسیری بلکه با نگاهی به مجموعهٔ متون عرفانی و زبان به‌کار رفته در آنها بررسی خواهد کرد.

۲. تفسیر و سیاق

یکی از نخستین تجربه‌های تأویل در سنت اسلامی را باید در تلاش صوفیان و صحابه در تفسیر و فهم آیات قرآن جستجو کرد. از منظر هرمنوتیک، تفاسیر قرآن در هر سطحی گویای برخورد مفسر یا مؤول با متن هستند. بنابراین هر کنش تفسیری به میزان تداخل فهم مفسر با متن، مقاصد مفسر را نیز بر متن تحمیل می‌کند (معماریان و احمدی‌زاده، ۱۳۸۴: ۷۲). با وجود این، در سنت تفسیری ما، مرزی به ظاهر قاطع و مشخص میان دو مقولهٔ تفسیر و تأویل وجود دارد^۱ که آشکارترین معیار این تمایز، میزان وفاداری برداشت فرد (مفسر، مؤول) به کتاب و سنت است. بنابراین از منظر سنت تفسیری، حتی تأویل‌هایی که از طریق روایات ائمه به ما منتقل شده‌اند نیز باید به نوعی رابطهٔ معناشناختی میان ظاهر نص و تأویل آن پایبند باشند (شاکر: ۱۳۷۷: ۴۹). این مسأله پای «سیاق» به عنوان یکی از قدیمی‌ترین و دامنه‌دارترین مباحث تفسیری را به میان می‌کشد. اهمیت این موضوع

برای مقاله حاضر آنجاست که سیاق یکی از مهم‌ترین معیارها برای قضاوت درباره تفاسیر و به‌ویژه رابطه میان تفسیر و تأویل محسوب می‌شده است. به‌طور کلی سیاق را می‌توان به معنای کلیه قرآینی دانست که موجب فهم معنای کلمه یا جمله‌ای می‌شوند. این قرآین را در یک دسته‌بندی کلی می‌توان به قرآین و نشانه‌های لفظی (کلمات و جملاتی که کلام مورد نظر را تشکیل می‌دهند) و نشانه‌های حالی (شرایط تاریخی و بیرونی تولید کلام) تقسیم کرد^۲ (بابایی، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

مفسران توجه به سیاق کلمات و جملات را یکی از مهم‌ترین راه‌های دستیابی به معنای قرآن می‌دانند تا جایی که تفسیر قرآن بدون توجه به این عامل را اغلب موجب خطا و لغزش در فهم مراد متکلم تلقی کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲، ۲۰۰). بر همین اساس دلیل رد برخی تفاسیر از سوی مفسران نیز گاه عدم سازگاری آن با سیاق کلام ذکر شده است (برای نمونه ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰۲/۲).

در این میان توجه به این نکته تاریخی نیز ضروری است که طرد و قبول تفاسیر در دوره‌های نخست معمولاً با میزان پیوستگی و ارتباط آن با مآثورات دینی سنجیده و بر همین اساس تفاسیری که اثری از روایتی دینی در آنها یافت نمی‌شد گاه به عنوان تفسیر به رأی طرد می‌شده است. این امر در سده‌های بعد تغییراتی می‌یابد و در برخی نظریه‌ها علم لغت (دریافت متن) در کنار علم به اسباب نزول دو شرط اساسی برای تفسیر دانسته می‌شود (مصلائی پوریزدی و گرامی، ۱۳۸۹: ۹۷-۹۶). بعدها در میان مفسران، افزون بر مآثورات دینی، دریافت‌های شخصی مفسر از متن نیز با رعایت شرایطی همچون عدم تناقض میان کلمات خداوند، از دایره اتهام تفسیر به رأی خارج شد. با وجود این، توجه به مبانی‌ای ظاهراً ثابت و مشخص همچون علم لغت و اسباب نزول، پرده از احتیاط‌هایی برمی‌دارد که مفسران همواره در برخورد با کلام خداوند بر خود لازم می‌شمرده‌اند. این احتیاط‌ها را حتی در میان عرفا و به‌طور خاص در داوری‌ها و اظهار نظرهای مستقیم آنان درباره تأویل و باطن‌گرایی می‌توان دید.

۳. مبانی نظری تأویل در سنت عرفانی

هنگامی که از تأویل در سنت عرفانی سخن می‌گوییم، تأکیدمان به طور خاص بر مجموعه تعاریف و نظریه‌هایی است که با هدف بیان احکام، اوصاف، شرایط و غایات تأویل از درون سنت عرفانی برآمده است. با بررسی مجموعه‌ای از این بیانات و گزاره‌ها می‌توان چند مفهوم کلیدی را در

شکل‌گیری مبانی نظری تأویل در سنت عرفانی بازشناخت که عبارتند از:

الف- سرچشمه معنایی: این مولفه که از معنای لغوی تأویل نیز برمی‌آید، گویای هدف غایی تأویل یعنی بازگرداندن متن به معنای «حقیقی و اصیل» خود است (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۲۵). از این رو، تأویل معمولاً در تقابل با تنزیل تعریف می‌شود (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۴۸). این تقابل نشان می‌دهد که معنایی با نزول در کسوتی ظاهری، به شکل متن حاضر درآمده (تنزیل) و مؤول با کنشی متقابل، آن را به صورت اول (اصلی) خود باز می‌گرداند. در اینجا توجه به این نکته ضروری است که در این نگاه، معنای «اصلی»، معنای مجازی- همانند آنچه در استعاره و مجاز کشف می‌شود- نیست بلکه «تأویل، نصّ ظاهر را به معنای اصیل و حقیقی آن (به حقیقت آن)، که تشبیهات نصّ ظاهر، رمز آند برمی‌گرداند» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

ب- ظاهر و باطن: باور به عوالم موازی یک باور کیهان‌شناختی باستانی است که عاملی مهم در پیدایش مبانی نظری تأویل در سنت عرفان اسلامی نیز محسوب می‌شود.^۳ مبنای این اندیشه، باور به وجود نوعی تناظر، تشابه و هم‌ارزی میان لایه‌ها و طبقات عالم است. تعمیم این تناظر و هم‌ارزی به رابطه میان اجزای عالم نیز موجب درک هر پدیده به‌عنوان نماینده چیزی دیگر در همان جهان یا جهانی دیگر می‌گردد. بر این اساس، تنزیل و تأویل نیز بیانگر سیر رفت و برگشتی معنایی در این عوالم هستند؛ هر معنا در عالمی بالاتر (باطن) در اثر تنزیل به صورت پدیداری (متن) در عالم پایین‌تر (ظاهر) در می‌آید و مؤول با تأویل آن پدیدار، به کشف باطن آن می‌پردازد (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۴۸-۴۷). آشکار است که در اینجا معنای باطنی اشاره به معنای اصلی یا نخستینی دارد که به عنوان حقیقت باید نمایان شود.

ج- اهمیت حال مؤول: تقابل دوگانه «ظاهر/ باطن» لزوماً به معنای تقسیم بسترهای ظهور معنا به دو لایه یاد شده نیست بلکه چنانکه از ایده عوالم موازی برمی‌آید تعداد این عوالم بی‌شمار و به همین میزان نیز معنای باطنی قابل تصور است. بنابراین در سنت عرفانی از آنجا که لایه‌های معنایی متن با طبقات و لایه‌های روحی انسان متناسب است (کربن ۱۳۸۰: ۲۰)، کشف این معنای وابسته به حال درونی مؤول دانسته می‌شود چنانکه عارف هرچه «در مراتب و حالات بالاتر رود، ابواب تازه‌ای در ادراک معانی قرآن بر وی گشوده می‌شود» (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۳۵۰). نوپا با بررسی نخستین تفاسیر عرفانی، تأکید احادیث بر چندلایه بودن قرآن را به این معنی می‌داند که این روایات

به وابستگی تفسیر (تأویل) به تجربه روحانی اشاره می‌کنند بنابراین هر فرد بر حسب میزان تجربه روحانی خود به یکی از این لایه‌های معنایی دست می‌یابد (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸۰).

با این توضیحات و با توجه به بحث سیاق می‌توان ظهور مناقشات در باب تأویلات صوفیه و تقابل آن با تفسیر را از دو زاویه بررسی کرد: نخست، تأکید سنت تفسیری بر سیاق حالی (به‌ویژه مآثرات دینی) داعیه صوفیه مبنی بر دریافت قلبی و درونی را چندان بر نمی‌تابد. این نکته به بروز اختلافاتی در سندیت تفاسیر صوفیه و دیگر فرقه‌های تفسیری (به‌ویژه اهل حدیث) انجامید که حتی در شیوه بیان و شگردهای زبانی و ادبی در بیان زنجیره روایات نیز خودنمایی می‌کند. مثلاً سلسله روایاتی چون «حسین روایت کند از رویای صادقه، از ملک حکیم از کروب کبیر از لوح محفوظ از علم که هیچ کس حق را نپرستید چیزی عزیزتر از محبت حق را» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۳۵) را می‌تواند رونوشتی نقیضه‌وار از شیوه عملکرد اهل حدیث باشد که «می‌کوشیده‌اند هر پاره از گفتار رسول را با سلسله روایت نقل کنند تا اعتماد هر چه بیشتر شنونده و مخاطب را جلب کنند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۷۶) و بر اعتبار سخن خود بیفزایند. عبارات «رویای صادقه»، «ملک حکیم»، «کروب کبیر» و... گذشته از مسائل ادبی و زبانی، از سویی بر ابتناء سخن بر دریافتی باطنی و شخصی دلالت دارد و از سوی دیگر بر تلاشی-هرچند ناکام- برای مشروعیت‌بخشی به چنین دریافتی. شاید بتوان گفت یکی از کارکردهای مفاهیمی چون «وحی دل» (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۸۵۴) و یا نظریه‌هایی چون «ولایت» و همنشینی نظری آن با مباحث مربوط به تأویل (شایگان، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۱۳) نیز برساختن نظامی بوده است که بتواند در برابر معیارهای مفسران (به‌ویژه اهل حدیث) توجیه‌کننده پایه‌ها و منابع تأویلات صوفیانه باشد. این نکته خود نشان از غلبه گفتمانی دارد که هر نوع تفسیر خارج از معیارهای تفاسیر منقول را با عنوان تفسیر به رأی می‌راند. گفتنی است بسیاری از گونه‌های دیگر تفسیر که چندان بر مآثرات تکیه نداشتند نیز برای بقا و کسب مشروعیت، از اذعان به بناشدن تفسیر بر نظر مفسر پرهیز می‌کرده‌اند و آن را به نوعی به روایات و اثر سلف صالح وابسته می‌کرده‌اند (مصلائی پوریزدی و گرامی، ۱۳۸۹: ۸۷).

دوم، تأکید سنت تفسیری بر لزوم همخوانی تفسیر با سیاق کتاب (سیاق لفظ)، در برابر تأویل‌های صوفیه قرار می‌گیرد که همخوانی چندان با آن ندارند. در این وجه، به جای سوال از اعتبار تفسیر و منبع آن، میزان همخوانی آن با متن مورد سوال قرار می‌گیرد. باور صوفیه به این که

تأویل، سخن را به معنای اصلی آن بازمی‌گرداند، گاه موجب خروج آن از قراردادهای عادی و رسمی زبان‌شناختی می‌شود؛ چنانکه برخی از آنها هیچ توجیه زبان‌شناختی‌ای نمی‌پذیرند (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۶۸). به همین دلیل معمولاً تأویل را (در برابر تفسیر) برداشتی بدون ارتباط معنایی با ظاهر لفظ می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳: ۴۵-۴۴).

۴. تأویل در زبان عرفان

مولفه‌های سه‌گانه‌ای که در بخش پیشین به عنوان مبانی نظری تأویل در سنت عرفانی از آنها یاد شد تقریباً در تمامی متونی که به نظریه‌پردازی درباره‌ی تأویل پرداخته‌اند، دیده می‌شود. از آنجا که این تعاریف و نظریه‌ها، تحت تأثیر مبانی نظری تصوف و با تنفس در همان فضا رشد یافته‌اند، به جاست نظریه‌پردازی در باب تأویل و در قالب اظهارنظرهای مستقیم را از کردارهای زبانی مؤول به عنوان نمونه‌های عینی تأویل جدا کرد. تلقی تأویل همچون کرداری زبانی یعنی هر آنچه به‌طور عینی و گذشته از قوانین حاکم بر آن، در کنش تأویل روی می‌دهد. بر این اساس شاید بتوان برخی اظهارات در باب تأویل را متفاوت از فرایند زبانی تأویل در متون عرفانی نیز یافت. عدم توجه به این نکته گاه موجب سوالات و سردرگمی‌های درباره‌ی وجود این تناقضات در متون عرفانی می‌شود (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۳۱۳). یکی از دلایل این تفاوت‌ها و تناقضات را می‌توان سلطه و غلبه‌ی گفتمان‌های قدرتمند هر عصر بر نظریه‌پردازی درباره‌ی هر امر به‌ویژه امور دینی و مذهبی دانست. در بحث تأویل نیز با توجه به اینکه نخستین و مهم‌ترین متون مورد توجه صوفیان، متون مقدس به‌ویژه قرآن بوده است، مسأله‌ی قوانین حاکم بر تأویل (به‌ویژه در سطح نظریه‌پردازی) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است.

فاصله‌ی میان فهم مفسران و مؤولان با متن قرآن در دوره‌های مختلف، نشانه‌ای از تاریخی بودن مسأله‌ی فهم و تفسیر است. هرچند این موضوع حتی در کتابت و ترجمه قرآن در قرن نخست هجری نیز نمونه‌هایی دارد (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۵۴-۳۸)، «تفسیر به رأی» عنوانی بوده است که با معیار میزان سندیت (مشروعیت) تفسیر، همواره تفاسیر راستین (معتبر) را از غیرراستین (نامعتبر) جدا می‌کرده است. تفسیر به رأی، معانی مختلفی را در تاریخ اسلام به خود دیده است (مصلاهی پوریزدی و گرامی، ۱۳۸۹: ۹۸-۸۳) با وجود این، هرچه از گفتمان تصوف به سوی گفتمان

مشرعین، فقها و متکلمین حرکت می‌کنیم، معیارهای آن از مواردی چون شرایط روحی مؤول به مواردی بیرونی مانند تناسب با سیاق متن و ابتناء بر کلام سلف صالح و معصوم، تبدیل می‌شود. بنابراین چنانکه گفته شد شاید یکی از اهداف صوفیه از تأکید بر معیارهایی چون «معنای اصلی» و «حالات روحی مؤول»، تلاش برای کسب مشروعیت معنای دریافت شده از تأویل برای سنت عرفانی در برابر نظریه‌های رقیب بوده است. تأکید بر این مولفه‌ها در نظریه‌پردازی‌ها و گفتارها و بیانات مستقیم نیز نوعی انگشت نهادن بر ریشه الهی و مشروع و غیرفردی دریافت‌های باطنی صوفیان بوده است. پس شاید بتوان گفت نظریه‌پردازی‌ها و اظهارات مستقیم درباره تأویل، با تکیه بر معیارهایی همسو با گفتمان‌های غالب، به دنبال توجیه تأویل‌های صوفیه بوده‌اند.

گذشته از بیانات مستقیم، درسوی دیگر، بررسی تأویل در کردارها و کنش‌های زبانی صوفیه نیز می‌تواند موضع تأویل نسبت به گفتمان‌های دینی مرسوم در تاریخ اسلام را مشخص کند. شاید کنش‌های تأویلی به دلیل خروج از سلطه گفتمان‌های مسلط، بیش از اظهارنظرها و بیانات مستقیم بتواند ما را به ماهیت و کارکردهای تأویل نزد صوفیه نزدیک کند؛ همان گونه که کارکرد و نقش یک آیین یا باور خاص در فرهنگی مفروض، بیش از آنکه از دل تعاریف، قواعد پیشین، نظریه‌ها و بیانات مستقیم نظریه‌پردازان حاصل شود، نتیجه چگونگی حضور آن آیین یا باور در زندگی و کردارهای افراد اجتماع است (اسماعیل، ۱۳۷۸: ۶). در بخش‌های بعدی، حضور و نقش تأویل در زبان عرفان را با توجه به میزان آشکارگی ساختار تأویلی، در دو بخش تأویل مستقیم و تأویل غیرمستقیم پی خواهیم گرفت.

۴-۱. تأویل مستقیم:

منظور از تأویل مستقیم بخش‌هایی است که در آنها فرایند تأویل به قصد ظاهرسازی معنای باطنی متنی مشخص انجام می‌گیرد. در این نمونه‌ها، ابتدا متن اصلی (لایه ظاهری) بیان می‌شود و پس از آن تأویلی با هدف دستیابی به لایه‌ای باطنی صورت می‌گیرد. این ساخت موازی را می‌توان ساخت اصلی و بنیادین تأویل خواند که ریشه آن (از نظر ساختار صوری) در تأویل آیات قرآن در تفاسیر عرفانی یافتنی است. مثلاً میبدی در تفسیر آیه « وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَالْآخِرَةَ أَكْبَرَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » (نحل، ۴۱) آورده است: «هرکه از اوطان غفلت هجرت کند، جلال احدیت او را به مشاهده وصلت رساند، هرکه از صحبت

مخلوق هجرت کند، الطاف کرم، او را به صحبت خود راه دهد، هر که از خود هجرت کند دل وی محط رحل عشق حقیقت گردد» (میبدی، ۵: ۱۳۷۵/۳۹۳). در این عبارات به وضوح با تأویلی مستقیم روبرو هستیم که نتیجه حرکت موازی متن (لایه اول) و تأویل آن (لایه دوم) است. لایه دوم به صورت جزء به جزء به موازات لایه نخست ایجاد می‌شود که این ساختار موازی و دولایه به قصد آشکارسازی معنا، برجسته‌ترین ویژگی تأویل‌های مستقیم است. توجه به این نکته ضروری است که رابطه‌های دال و مدلولی ایجاد شده «هجرت کردن: ترک غفلت»، «هجرت کردن: ترک خلاقیت» و یا «هجرت کردن: ترک خود» بر توجیهی زبانی و لغوی استوار نیستند. این نوع تأویل‌ها نه تنها در سنت تأویل عرفانی اسلامی بلکه در بقیه سنت‌های تأویلی نیز مرسوم‌ترین شیوه تأویل محسوب می‌شده‌اند. از تفاسیر رواقیون بر داستانهای هومر تا سنت تأویل در دین‌های یهود و مسیحیت (سندمل، ۱۳۹۱: ۴۷)، همگی بر ساخت بنیادین و دولایه تأویل استوار بوده‌اند. گفتنی است بسامد بالای گونه تمثیل در عهد جدید و قدیم یکی از دلایل غلبه تأویل‌های مستقیم در میان این سنت‌هاست؛ چنانکه در آثار تفسیری فیلون، تأویل نام‌ها، اعداد و فرامین دینی (سندمل، ۱۳۹۱: ۵۲-۵۹) به صورت ساخت مستقیم و دولایه تأویل آشکارا به چشم می‌خورد. در تفاسیر قرآنی، معمولاً این گونه تأویل‌ها با خروج از قراردادهای عادی زبان (سیاق لفظ یا بافت زبانی) و قرینه‌های مربوط به شرایط زمانی و موقعیتی (اسباب النزول، بافت بیرونی یا سیاق حالی) اگر بر پایه هیچ یک از مآثورات نیز بنا نشده باشند، از نظر سنت تفسیری مردود شناخته می‌شوند.

آنچه برای مقاله حاضر اهمیت دارد، دو مورد نخست یعنی بافت زبانی و بافت موقعیتی است که خروج مؤول از آنها مهم‌ترین عامل زبانی شکل‌گیری این گونه تأویل‌ها محسوب می‌شوند. این شکل از تأویل افزون بر تفاسیر قرآن، به عنوان روشی مرسوم و پرکاربرد برای فهم متونی غیر از قرآن (همچون احادیث پیامبر و اقوال مشایخ صوفیه) نیز همواره مورد استفاده قرار گرفته است. برای نمونه روزبهان بقلی در شرح شطحیات در پی بیان معانی نهفته در سخنانی است که با نام شطح از آنها یاد می‌شود. وی گاه با روش و ساختاری مشابه آنچه در تأویلات عرفانی صوفیه در باب آیات قرآن می‌توان دید (تأویل مستقیم) به این کار دست زده است.

چنانکه در مقدمه نیز یادآوری شد بیشتر مطالعات مربوط به تأویل (به‌ویژه آنها که تأویل را به عنوان پدیده‌ای زبانی می‌نگرند) به همین بخش از تأویل‌ها، یعنی تأویل‌های مستقیم، نظر داشته‌اند.

برخی پژوهش‌ها همچون «نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی» و «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» به دلیل تمرکز بر تفاسیر عرفانی این گرایش را تا حدی آگاهانه در پیش گرفته‌اند. نمونه‌های مورد بررسی در این دو کتاب به دلیل اینکه به قصد ارائه تفسیر و تأویلی از آیات قرآن نوشته شده‌اند، ناگزیر از ساخت بنیادین تأویل تبعیت کرده‌اند. این نکته در مورد نمونه‌های مورد مطالعه پورنامداریان (۱۳۸۳) نیز تا حدی صدق می‌کند. در پژوهش وی نیز تأویل داستان‌های رمزی به روشنی بر ساخت تأویل‌های مستقیم استوارند.

محمدی آسیابادی (۱۳۸۷) نیز در بررسی «هرمنوتیک مولانا» به چند مرحله در تأویل‌گری مولوی اشاره می‌کند. وی نخستین بخش آن را تبدیل نشانه به کلمه می‌داند: «تأویل هر نشانه بازگرداندن آن به مرحله‌ای است که کلمه بوده و میان دال و مدلول آن مناسبتی وجود داشته است. به بیان دیگر تأویل نشانه، یافتن وجه تسمیه یا وجه اشتقاقی حقیقی برای آن است» (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۶۸). هرچند ارائه این نگاه از سوی مؤلف ابزار مفیدی برای تحلیل زبان عرفان را پیش روی مخاطب قرار می‌دهد، نمونه‌های مورد بررسی وی (همچون بررسی تأویل و یافتن «وجه اشتقاقی» برای نشانه «فرجی» از سوی مولانا) نیز از نظر ساخت زبانی تا حدودی بر ساختار بنیادین تأویل استوارند.

نمونه‌هایی که شفیعی کدکنی نیز از تأویلات صوفیه در مباحث مختلفی همچون صرف و نحو (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: فصل ۹) و فقه (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: فصل ۱۱) و شطرنج (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۴۰) ارائه و از آنها با عنوان «تأثیر تخیل و نگاه هنری به مجموعه‌های مختلف از جمله الهیات» یاد کرده است، همگی از نظر ساختار، از ساخت بنیادین تأویل بهره می‌جویند. مثلاً ابوالرجاء چاچی در تأویل اصطلاحات و مفاهیم فقهی گونه‌هایی از تأویل‌های مستقیم را به کار گرفته است که مجموعه‌ای است از دلالت‌های حاصل از خروج زبان از بافت معنایی متن: «دست شستن چیست؟ دست از بایست خود شستن، روی شستن چیست؟ آب روی خود به نزدیک خلق از روی فرو شستن، هر دو دست شستن چیست؟ هر دو دست را از بایست هر دو عالم فرو شستن» (چاچی، ۱۳۵۹: ۷۷ به نقل از شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۷۱-۱۷۰). فولادی نیز در بررسی تأویل در زبان عرفان، از نمونه‌هایی مشابه آنچه در مورد شفیعی گفته شد سود برده است (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۳۰).

این گونه تأویل‌ها، از نظر فرم، چه با نمونه نقل شده از تفسیر کشف‌الاسرار مشابه باشد و چه با آنچه از روضه‌الفریقین نقل شد، برآند تا خروج از بافت را به صورت ایجاد تناظری یک به یک میان عناصر متن و معنای باطنی متن آشکار کنند؛ فرایندی که مجموعه بزرگی از تأویل‌های مستقیم را در متون عرفانی ایجاد می‌کند.

توجه به این نکته نیز ضروری است که تلقی تأویل همچون راهبردی برای توجیه عقاید مذهبی و فرقه‌ای زائیده تأکید بر تأویل‌های مستقیم است. همانطور که معمولاً تأویل‌های معتزله را «ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۷۵) دانسته‌اند، برخی نیز برآند تا تأویل‌گرایی صوفیان را راهی برای «تأیید اصول مکتب عرفانی و شهودی خود» (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۷۱) بدانند. آشکار است که این نگاه بیش از هر چیز برآمده از مطالعه بر روی تأویل‌های مستقیم بوده است. به نظر می‌رسد برای تبیین جایگاه تأویل در زبان عرفان توجه به گونه دیگری از تأویل‌ها نیز ضروری است.

۲-۴. تأویل غیرمستقیم:

هرچه از شکل دولایه، موازی، همراه با تناظر یک به یک و آشکار و مستقیم میان دال و مدلول در تأویل‌های مستقیم دور می‌شویم مجموعه دیگری از تأویلات را می‌یابیم که می‌توان از آنها با عنوان تأویل‌های غیرمستقیم یاد کرد^۴. این موارد از مهم‌ترین بخش‌هایی هستند که می‌توانند بر تأثیر نگاه تأویلی در شکل‌گیری زبان عرفان گواهی دهند. به عبارت دیگر اگر از دلالت‌های اندیشگانی و معرفتی تأویل در کشف معنا و نوع رابطه معنای کشف شده با متن بگذریم (موضوعی که مورد توجه سنت‌های تفسیری است)، تأویل در معنای گذر از ظاهر متن به معنای باطنی را می‌توان همچون روشی دانست که بیشترین تأثیر را در گسترش زبان عرفان و تولید مضامین و بن‌مایه‌های متون عرفانی داشته است.

تأویل‌هایی که از میدی و چاچی در بخش‌های پیش نقل شد با گذر از ساخت بنیادین تأویل، به نمونه‌هایی چون نمونه زیر تبدیل می‌شوند: «بایزید گوید رحمه الله علیه که سی سال از حق غایب بودم. غیبت من از او ذکر من بود از او. چون بنشستم او را در همه حال یافتم، تا به حدی که گویی من او بودم [...] یعنی چون او مرا در ازل به سبق عنایت کرد، ذکر او در حق من ذکر من بود در حق او و ذکر او مرا نیکوتر آمد از ذکر من در حق او. حقیقت ذکر آنست که مذکور تو را

یاد کند. چون در ذکر او باشی، اگرچه ممتحن باشی و محبوب، چون ذکر او تو را نایب گشت تو حق را ذاکری» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

این نمونه که همچون دو نمونه پیشین به شرح معنای برآمده از متن اصلی (سخن بایزید) می‌پردازد، هر چند ظاهراً از ساخت بنیادین تأویل پیروی نمی‌کند، از زیرساختی تأویلی (به معنای گذر از ظاهر به باطن) در خلق مضمون خود بهره جسته است. این زیرساخت تأویلی عبارت است از تلقی دو معنا از ذکر: یکی به معنای لغوی و مصطلح و دیگری به معنایی که حاصل خروج از بافت مرسوم زبان است و در گفتمان عرفانی می‌توان از آن به عنوان معنای باطنی ذکر یاد کرد. به عبارت دیگر در ظاهر کلام، ساخت موازی و بنیادین تأویل (به معنای حرکت موازی و رابطه مستقیم و متناظر میان متن و معنا) به چشم نمی‌خورد ولی حرکت زبان و خلق معنا حاصل فرایندی مبتنی بر تأویل و چندلایه پنداشتن امور است. در اینجا نیز دولاغی تأویل خود را در خروج زبان از سیاق یا بافت متن به نمایش می‌گذارد. گفتنی است فرایند یاد شده با حرکت از تأویل‌های مستقیم به طرف تأویل‌های غیرمستقیم، پنهان‌تر و دیرپا تر می‌گردد. چنانکه افزون بر شرح و تفسیرها در بیان تجارب عرفانی نیز می‌توان محوریت منطق و نگاه تأویلی را یافت: «[...] از بایزید شنیدم که می‌گفت: توبه مردمان از گناهان است و توبه من از لا اله الا الله. من با حروف و جوارح می‌گویم و حق بیرون از حروف و جوارح است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۷۵-۱۷۴). در این نمونه که برآمده از تجربه و دریافتی عرفانی است، حرکت و گسترش متن در گرو برداشتی تأویلی از توبه است. در اینجا می‌توان شاهد تأثیر نگاهی تأویلی در ساختی غیر از ساخت معمول و آشنای تأویل بود. به عبارت دیگر ما با دو وجه معنایی توبه روبرو هستیم بدون اینکه در حرکتی موازی و آشکار یکی مدلول دیگری پنداشته شود.

در بسیاری از پژوهش‌های پیشین، تلقی زبان عرفان همچون زبانی ادبی (ر.ک. مقدمه مقاله حاضر) موجب غفلت از این روند بنیادین در شکل‌گیری زبان عرفان شده است. در این‌گونه مطالعات، زبان مورد استفاده در متون عرفانی تنها به دلیل مضامین عرفانی و یا به‌کارگیری آن از سوی نویسنده‌ای عارف، به عنوان زبان عرفانی تلقی می‌گردد. این رویکرد در ساده‌ترین شکل خود با ابزاری ادبی چون استعاره، تشبیه، رمز، پارادوکس و... (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۲۹ به بعد) و در شکل پیچیده‌تر و قابل تأمل‌تر خود با معیارهایی چون تقدم و غلبه زبان بر معنی (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲:

۱۶۵-۱۵۲) به تحلیل زبان عرفان می‌پردازد. توجه به این نکته در مطالعه زبان عرفان ضروری است که بخش‌هایی از متون عرفانی که با آشکار کردن صناعات ادبی مورد توجه قرار می‌گیرند نیز معمولاً در ژرف‌ساخت خود بر مبنای ساختاری تأویلی گسترش می‌یابند. به عبارت دیگر در این بخش‌ها، بیش از آنکه تشخیص زبان عرفان وامدار صناعات ادبی موجود در متن باشد، وابسته به ساخت‌های تأویلی موجود در ژرف‌ساخت متن است. صریح‌ترین نظر در این باره از آن شفيعی کدکنی است که با تکیه بر چنین بخش‌هایی «زبان را وسیله کشف عوالم روحی و تجربه‌های معنوی صوفیه» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۵۱) و تازگی زبان را معیاری برای تازگی تجربه صوفی برمی‌شمارد (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۷-۱۴۵). شایان ذکر است وی در شرح دیدگاه خود تا حد زیادی تازگی زبان را نیز در گرو معیارهایی همچون عاطفه، تخیل، رمز، چندمعنایی (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۸۴) و به‌ویژه عامل موسیقی کلام می‌بیند (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۷۴). مثلاً وی در نمونه‌هایی که از تفاسیر روزبهان نقل می‌کند بر محوریت تناسبات لفظی و صوتی کلمات در شکل‌گیری متن و مفاهیم آن تأکید می‌کند: «والباء من بسم: ای بهایی بقاء ارواح العارفين فی بحارالعظمه [ب: بهاء، بقاء، بحار] و السین من بسم: ای بسنایی سمت اسرار السابقین فی هواء الهویه [س: سناء، سر، سابقین]، والمیم من بسم: ای بمجدی وردت المواجید الی القلوب الواجدين من الانوار المشاهده [م: مجد، مواجید، مشاهده]» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۵۲). در این نمونه عبارات داخل قلاب را شفيعی کدکنی برای تأکید بر نقش مهم تناسبات لفظی (موسیقی کلام و جادوی مجاورت) در شکل‌گیری تفسیر روزبهان بر متن افزوده است. اگر با توجه به مطالبی که در سطور پیشین ذکر شد به این نمونه و تحلیل آن بنگریم خواهیم دید در اینجا نیز ژرف‌ساخت متن براساس نگاهی تأویلی، چندلایه، مبتنی بر تقابل میان ظاهر و باطن و خروج از بافت کلام شکل گرفته است. روزبهان با حرکتی باطنی در معانی‌ای که آنها را با واژه‌های عارفین، سابقین و واجدین آشکار کرده، به نوعی بر نسبت باطنی میان آنها تأکید می‌کند. بنابراین شایسته است تا ژرف‌ساخت کلام را زاده نگاه تأویلی و بافت‌گریز عرفانی، و صنایع ادبی و تناسبات لفظی را تنها متعلق به برونه زبان بدانیم. اهمیت این نکته در اینجا است که چنین زیرساختی را در تفسیر روزبهان از سخن بایزید (نمونه پیشین) نیز می‌توان دید با این تفاوت که برونه زبان (تناسبات لفظی و موسیقایی) در نمونه حاضر آشکارتر از نمونه پیشین است. به عبارت دیگر آنچه شکل‌گیری زبان عرفان در نمونه‌های

یاد شده را تضمین می‌کند خروج مداوم زبان از بافت و سیاق کلام برمبنای ساخت‌های تأویلی است و تناسبات و صناعات لفظی و ادبی در برخی متون به‌عنوان برونهٔ زبان حضور دارند و در برخی دیگر نه. بنابراین می‌توان گفت منطق اصلی حاکم بر فرایند شکل‌گیری متن، نگاه چندلایهٔ تأویلی و مبتنی بر گذر از بافت است و نه محوریت تناسبات لفظی.

تأکید بر صناعات ادبی به جای زیرساخت‌های تأویلی، در کتاب «زبان عرفان» نیز برجستگی دارد. فولادی در تقسیم‌بندی وجوه زبان عرفان، وجه تأویلی را سوای وجه ادبی (که آن را به‌طور پراکنده در سطح تناقضی و محاکاتی می‌یابد) در نظر گرفته است. وی هرچند به ارتباط میان این وجوه اشاره کرده (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۰)، به دلیل تأکید ناخودآگاه بر ساخت بنیادین تأویل (تأویل‌های مستقیم)^۵، به‌کارگیری صناعات ادبی چون تشبیه و استعاره و تناقض و رمز و... را سوای بحث تأویل و از مهم‌ترین محمل‌های ظهور تجربه عرفانی برشمرده است (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۷۵) و از همین رو بسیاری از نمونه‌های خود را بدون توجه به ژرف‌ساخت تأویلی آنها (خروج از بافت) و با تأکید بر برونهٔ ادبی زبان در وجوه تناقضی و محاکاتی جای داده است.^۶ اهمیت ژرف ساخت‌های مبتنی بر تأویل در این نکته است که در کتاب «زبان عرفان» آنها را افزون بر وجوه محاکاتی و تناقضی به‌عنوان زیرساخت وجه استدلالی زبان عرفان نیز می‌توان یافت. یعنی گذشته از نمونه‌هایی که نقش ادبی برجسته‌ای دارند، آنجا که زبان عرفان به قصد تدوین «عرفان فلسفی» و «عرفان نظری» و مصادیقی چون «تعاریف» و «تقسیمات» به‌کار گرفته می‌شود (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶-۱۵۵) نیز اغلب می‌توان حرکت زبان بر مبنای خروج از بافت را شاهد بود.^۷

مقایسه‌ای که روزبهان بقلی میان عارف و سابق و واجد انجام داده در دیگر متون عرفانی نیز به صورتهای مختلف سابقه دارد. مثلاً میبیدی با معیار میزان قرب به خداوند، چنین قیاسی را میان «مخلص و عارف و موحد» یا «مرید (مزدور) و مراد (میهمان)» انجام داده است (میبیدی، ۱۳۷۵: ۲۵/۴). با دقت در چنین نمونه‌هایی می‌توان دریافت که اولاً در همهٔ آنها حرکت به سوی معنای باطنی به‌طور نسبی به آفرینش مفاهیم نو می‌انجامد و ثانیاً از نظر معرفتی برای فهم درجهٔ قرب در افراد چندان راهگشا نیست. به عبارت دیگر بسیاری از این توضیحات که با هدف شرح متن اصلی خلق شده‌اند، به‌جای شفاف‌سازی به نوعی بر ابهام متن می‌افزایند (تقوی، ۱۳۸۵: ۵۹). دلیل این ابهام، اهمیت داشتن نگاه تأویلی در برابر نگاهی معرفتی و روشنگرانه در زبان عرفان است. از این

دو نکته می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از این تقسیم‌بندی‌ها و قیاس‌ها نه میان مفاهیمی مشخص و از پیش موجود بلکه میان مفاهیمی رخ داده‌اند که در مقایسه با مفهومی دیگر و با هدف فراتر رفتن (به سوی باطن) از آنها ایجاد می‌شوند. عارف و سابق و واجد در تقابل با یکدیگر معنا می‌یابند و تفاوت آنها (چنانکه روزبهان مدعی است) در میزان عمق معنایی آنهاست. به همین دلیل چنین مفهوم‌سازی‌هایی همچنان می‌تواند ادامه یابد و از سوی نویسنده‌ای دیگر مفهومی تازه به منظور عمق بخشیدن به مفاهیم موجود خلق و معرفی شود. این فرایند بیش از آنکه در پی توضیح مفاهیم از پیش موجود باشد، در پی خروج از بافتی است که مفاهیم و اصطلاحات پیشین در آن ایجاد شده‌اند. این نکته که ریشه‌های آن را در مبانی معرفتی تصوف نیز می‌توان یافت (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۱) یکی از مهم‌ترین معیارهای مطالعه دربارهٔ زبان عرفان است.

نگاه تاریخی و اجتماعی به فرایند شکل‌گیری زبان عرفان نیز اهمیت این نگاه را آشکار می‌کنند. تحقیقاتی که بر نقش عوامل سیاسی - اجتماعی در شکل‌گیری نظام تصوف و به‌ویژه زبان عرفان تأکید می‌کنند، نگاه قدرت‌طلبانه و انحصاری امویان به مفاهیم دینی را دلیل موضع‌گیری صوفیان در برابر این مفاهیم و سوق دادن آنها به سوی معانی باطنی می‌دانند. بنابراین در یک نگاه تاریخی می‌توان شاهد حرکت اصطلاحات و مفاهیم عرفانی به سوی معانی درونی‌تر و جدیدتر بود؛ چنانکه اگر در تفاسیر اولیه - همسو با روش قرآن کریم - مفاهیم در ساخت‌های دوگانی‌ای چون «خوف/رجا» یا «اسلام/کفر» شکل می‌گرفتند، با تهی شدن این اصطلاحات از معانی اولیه، هربار حرکتی در راستای عمق‌بخشی به این اصطلاحات شکل می‌گرفته است. مریم مشرف این فرایند دیالکتیکی را به صورت برآمدن معنایی نو و باطنی از دل تقابل اولیه پی می‌گیرد؛ همچنانکه تبدیل شدن تقابل «اسلام/کفر» به «ایمان/اسلام» را می‌توان در راستای همین فرایند درک کرد (مشرف، ۱۳۸۴: ۸۷-۴۷). اگر فرایند خلق مفاهیم و اصطلاحات نو در زبان عرفان را محصول مقابلهٔ تصوف با هنجارهای معنایی مرسوم و تهی شدن مفاهیم دینی در دوره‌های مختلف اجتماعی بدانیم (مشرف، ۱۳۸۵: ۱۷۷-۱۶۲)، آنگاه می‌توان به جایگاه مهم و تاریخی تأویل در شکل‌گیری زبان عرفان پی برد.

روش تأویلی با گذر از بافت و لایهٔ معنایی موجود و ورود به بافتی نو از دو سو به شکل‌گیری زبان عرفان کمک می‌کند: الف - خلق اصطلاحات و مفاهیم عرفانی؛ این روند بیش از همه در تأویل‌های مستقیم دیده می‌شود و تأکید آن بر خلق مفرداتی چون نمادهای عرفانی است. به همین

دلیل است که تحقیقات مبتنی بر تأویلات مستقیم نیز بر نمادپردازی در زبان عرفان تأکید کرده‌اند (برای نمونه ر.ک. نوپا، ۱۳۷۳: ۸-۹؛ محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۸۲-۷۶؛ فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

ب- حرکت زبان و خلق مضامین نو در متون عرفانی با منطقی مبتنی بر تغییر بافت معنایی؛ این روند نیز بیش از همه در تأویل‌های غیرمستقیم یافته می‌شود. این نکته نه تنها در دوره‌های مختلف تصوف بلکه در یک متن خاص نیز عاملی تعیین کننده است. در نمونه‌ای که از شرح روزبهان بر سخن بایزید نقل شد، آنچه به روزبهان مجال گسترش و پیشبرد متن را می‌دهد منطق زبانی مبتنی بر گذر از بافت موجود به بافت جدید معنایی است؛ به طوری که وی می‌توانست با در نظر گرفتن معنایی باطنی‌تر برای «واجد» متن خود را گسترش بیشتری نیز ببخشد. در این نمونه حرکت زبان بر اساس ژرف‌ساختی تأویل‌بنیان است که موجب ارائه شرحی نو بر سخن بایزید، و به تبع آن، شرح‌ها یا پاسخ‌های احتمالی دیگری نیز به شرح روزبهان می‌شود. بنابراین گسترش متن بیش از آنکه در گرو مفاهیمی پیشین و یا غلبه زبان (در معنای تناسبات لفظی و صوتی) باشد، در گرو میل مؤول به گذر از بافت موجود و ورود به بافتی نو است.

با توجه به این مطالب، تقابل میان ظاهر و باطن نیز معنایی دیگرگون می‌یابد. این تقابل در نگاه سنت عرفانی به تأویل، معانی ظاهری را در برابر معانی باطنی و آن سری‌ای قرار می‌دهد که تنها وسیله دست‌یابی آن، شرایط ویژه روحی مؤول است. در مقابل، بررسی تأویل (به‌ویژه گونه‌های غیرمستقیم) در زبان عرفان نشان می‌دهد که در فرایند تأویل، ظاهر بر معنایی مرسوم و موجود، و باطن بر معنایی غیرمرسوم، نو و گاه ناسازگار با سیاق (بافت) دلالت دارد. از این رو، گذر از ظاهر به باطن نیز عبارت است از گذر از معنایی که به دلیل در دسترس بودن، قدرت اثرگذاری خود را از دست داده و به عبارتی به «اسمی بی‌رسم» تبدیل شده است.

این میل به گذر از لایه معنایی آشنا به معنایی ناآشنا تا به حدی است که گاه فرض کلی و ذهنی بودن معنای باطنی در برابر عینی بودن معنای ظاهری را نیز تا حدی دگرگون می‌کند. به عبارت دیگر، هرچند در بسیاری از نمونه‌ها (به‌ویژه در بیانات مستقیم سنت عرفانی درباره تأویل)، معنای باطنی معمولاً معنایی ذهنی‌تر و کلی‌تر از معنای ظاهری در نظر گرفته می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۰۹-۳۰۷)، حرکت زبان عرفان بر مبنای تأویل، گاه روندی دیگرگونه دارد: «اکنون اگر کسی خواهد که مرو را ملالت کنند گو دو رکعت نماز کن درازتر یا دین را به تمامی ببرز»

(هجویری، ۱۳۵۸: ۴۴۹). در اینجا ملامتی بودن نه در گرو تظاهر به ترک فرایض و اعمال شرع بلکه در گرو تظاهر به انجام آن دانسته شده است. این برداشت جدید از مفهوم ملامتی نیز حاصل نگاهی مبتنی بر ساخت تأویلی است. این تعبیر که می‌تواند به عنوان معنای باطنی ملامتی‌گری (با توجه به سیاق حالی و بافت موقعیتی تاریخی) محسوب شود، خلاف پنداشت معمول، به جای رفتن به سوی ترک کنش‌های عینی‌ای چون نماز (ظاهر آیین‌ها) به سوی انجام آنها گام برمی‌دارد^۸ بنابراین می‌توان گفت گاه نگاه تأویلی می‌تواند در مسیری مخالف آنچه معمولاً می‌پیماید گام بردارد. دلیل این نکته را باید در مفهوم متفاوتی که کنش‌های زبانی تأویل (در برابر نظریه‌پردازی در سنت عرفانی) از تقابل میان ظاهر و باطن به دست می‌دهند یافت. هر مفهوم (حتی مفهومی ظاهراً باطن‌گرایانه) با مرسوم شدن و در دسترس قرار گرفتن به ظاهری بی‌روح تبدیل می‌شود که باید در فرایندی تأویلی احیا شود. این توضیحات نشانگر تبدیل شدن تأویل از یک ساخت بنیادین و ثابت (که نمونه‌های آن را در تفاسیر عرفانی می‌توان یافت) به عاملی برای حرکت و رشد زبان عرفان است. یکی از تبعات این امر احیاء مفاهیم و معانی مرسوم و مبتذل در نتیجه یک فرایند زبانی است. در این کارکرد تأویل، حساسیت مؤول نسبت به معانی مرسوم و مبتذل است که زمینه‌ساز شکل‌گیری و تقویت تأویل در بطن زبان عرفان می‌شود. بنابراین تأویل را می‌توان نتیجه میل به خروج از بافتی موجود و مرسوم به منظور ایجاد بافتی نو و تجربه نشده دانست. این نکته به دلیل ارتباط تنگاتنگ تأویل و زبان عرفان به این زبان نیز راه می‌یابد. به همین دلیل زبان عرفان نیز همچون آموزه‌های عرفانی از ویژگی‌ای تجربه‌بنیاد برخوردارند. به عبارت دیگر، زبان عرفان «به دلیل پیوند با تجربه، همواره در صیوررتی زمان‌مند و در فرایندی سرشار از شدن، فراروی و برانداختن و برساختن مدام شکل می‌گیرد، چنانکه هیچ مرکز زبانی ثابت و اسطوره‌ای در آن نمی‌توان یافت» (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو، ۱۳۹۰: ۷۷). تجربه‌بنیادی و زمان‌مندی زبان عرفان همان عواملی هستند که شکل‌گیری زبان، مفاهیم، مضامین و اصطلاحات عرفانی را با رها شدن از قید تعاریف، قواعد و اصول از پیش معلوم، در فرایندی تأویلی و مبتنی بر خروج مداوم از بافت موجود ممکن می‌کنند.

گرایش به گذر از بافت معنایی موجود در متون عرفانی در شدیدترین شکل خود نوعی میل به معناگریزی را نیز در این متون می‌پرورد. این میل، حاصل خروج مداوم از بافتی است که در پی

نضح و انعقاد معنایی خاص است. زبان عرفان به جای حرکت در راستای بافت موجود و دست‌یابی به معنای مورد نظر بافت، با خروج مداوم از آن به سوی گریز از معانی در حال شکل‌گیری گام برمی‌دارد. مثلاً در گفتگوی زیر: «گفتند نشان بندگی چیست؟ گفت آنجا که منم نشان خداوندی است هیچ نشان بندگی نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۲۴). پاسخ ابوالحسن خرقانی حاصل گریز از بافتی است که پرسشگر در پی ایجاد و تداوم آن است. این گریز از بافت و معنای موجود در نمونه‌ای دیگر (بسته به بافت ایجاد شده) می‌تواند شکلی دیگرگون بیابد: «پرسیدند که وقت چه بود؟ گفت ندانم. پس گفت وقت فعل حق است بوالحسن بندگی را تواند آموخت فعل حق را نتواند آموخت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۳۳۰). هرچند این دو نمونه را می‌توان به شرایطی موقعیتی چون صحو و سکر عارف نیز مربوط دانست، آنچه ما از ساخت زبانی آن درمی‌یابیم، تلاش زبان برای گریز از بافت نخستین و موجود متن است. به عبارت دیگر این نمونه‌ها از سویی حاصل شکل‌گیری مفاهیم بنده و خداوند (حق) در یک ساختار تأویلی (ظاهر و باطن) و بدون توجه به معانی زبانی آنهاست و از سوی دیگر، پاسخ‌های داده شده نتیجه خروج از بافتی است که پرسشگر در پی ایجاد آن بوده است. به همین دلیل این دو پرسش دو پاسخ متناقض را درباره رابطه میان حق و خلق پدید می‌آورد که هیچ‌یک به روشنگری درباره پرسش‌های طرح شده نیز نمی‌پردازند.

نتیجه

با توجه به مطالب گفته شده می‌توان دریافت که یکی از مهم‌ترین عوامل در شکل‌گیری زبان عرفان، غلبه ساخت‌های تأویلی در متون عرفانی است. هرچند پایه‌های نظری تأویل را باید در اصلی هستی‌شناختی (باور به وجود جهان‌های موازی) جست، تأویل با خروج از اقتدار این اصول، به اصلی روش‌شناختی در تصوف تبدیل می‌شود که پی‌آمدهایی زیباشناختی نیز در پی داشته است. بر همین اساس، می‌توان تأویل را در مرکز تمامی کنش‌های هنری و زیباشناختی تصوف در نظر گرفت. ساده‌ترین شکل تأویل به صورت ساخت بنیادینی ظهور می‌کند که نمونه‌های آن را در تفاسیر قرآن و تأویل‌های صوفیانه از داستان‌ها و تمثیل‌ها و... می‌توان دید. در سویی دیگر، تأویل‌های غیرمستقیم با خارج کردن زبان از بافت معمول و موجود و ورود به بافتی نو و تجربه نشده، به

گسترش زبان عرفان کمک می‌کنند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل تشخیص زبان عرفان و متن عرفانی، شکل‌گیری آن‌ها بر مبنای ژرف‌ساختی تأویلی (به صورت مستقیم یا غیرمستقیم) است. به عبارت دیگر آنچه بیش از همه موجب تمایز زبان عرفان از سایر گونه‌های زبانی (از جمله زبان ادبی، فقه، علم و روزمره) می‌شود، نقش پررنگ نگاه تأویلی و زایش زبان در فرایند حرکت از یک بافت و لایه معنایی به بافت و لایه جدید است. گفتنی است، با وجود اهمیت و بسامد بالای تمهیداتی ادبی چون تناسبات لفظی و موسیقایی در متون عرفانی، چندان نمی‌توان از آنها به‌عنوان ویژگی‌های زبان عرفان نام برد، زیرا این عوامل را باید ویژگی‌هایی مشترک میان زبان عرفان و زبان ادبی محسوب کرد. در این جا عواملی چون تناسبات لفظی را باید متعلق به برونه زبان عرفان و فرایند خروج از بافت را به‌عنوان عامل گسترش زبان عرفان را متعلق به درونه زبان تلقی کرد.

اهمیت این نگاه در این جاست که تأویل و ساخت‌های برآمده از آن را به‌عنوان موتور محرک زبان عرفان معرفی می‌کند؛ نکته‌ای که می‌تواند به‌عنوان ویژگی‌ای سبک‌شناختی افزون بر تمایز نهادن میان گونه‌های مختلف متون عرفانی و سطوح کاربردهای گوناگون زبان عرفان، به‌عنوان سنجه‌ای برای مرز نهادن میان زبان عرفان و زبان ادبی نیز مورد توجه قرار گیرد.

خروج از بافت در راستای حرکت به سمت معانی باطنی موجب می‌شود که گاه حتی در متونی که در پی استدلال و ارائه تعریف هستند، با غلبه محور جانشینی بر همنشینی روبرو باشیم. این نکته عاملی است که برآمدن وجه ادبی متون عرفانی را در پی دارد. به عبارت دیگر وجوه ادبی و هنری زبان عرفان، بیش از تناسبات لفظی (به عنوان برونه زبان)، برآمده از غلبه محور جانشینی (به عنوان درونه زبان) است. با توجه به مطالب گفته شده آشکار است که غلبه محور جانشینی در پیوند مستقیم با حضور مداوم ژرف‌ساخت‌های تأویلی در زبان عرفان است. به همین دلیل معرفت اقتناعی و تخیلی حاصل از متون عرفانی، حتی در فلسفی‌ترین شکل خود، اگر نه قوی‌تر از معرفت یقینی، پایه پای آن به پیش می‌رود.

گسترش زبان عرفان بر پایه نگاه تأویلی و راهیابی این نگاه به تأویل‌های غیرمستقیم را می‌توان ویژگی‌ای دانست که با پیش رفتن از سال‌های اولیه شکل‌گیری تصوف به سوی سده‌های میانه برجسته‌تر می‌شود. با پررنگ‌تر شدن این عامل، عدم وفاداری به بافت موجود نیز برجستگی بیشتری می‌یابد. بنابراین، سنت تفسیری نیز در داوری خود نسبت به برداشت‌های عرفانی صوفیه از

مبانی دینی، به مرور انعطاف کمتری نشان می‌دهد. دلیل این امر نیز حرکت هر چه بیشتر زبان بر محور گذر از بافت موجود است که به‌ویژه در شرح متون دینی، عدم سازگاری با سیاق آیات را در پی دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱- این نکته را نباید از یاد برد که تأویل در دوره‌های تاریخی و متون دینی و عرفانی، معانی و تلقی‌های گوناگونی - به ویژه در نسبت آن با تفسیر- داشته است (ر.ک. قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۳۷-۲۳؛ طارمی و سلیمان حشمت، ۱۳۸۰: ۳۳۷-۳۱۳). اما آنچه برای این مقاله مهم است شیوه‌ای از شرح و فهم متن است که امروزه با عنوان تأویل از آن یاد می‌شود و اگرچه ردّ پای آن را در دیگر نحله‌های تفسیری همچون معتزله نیز می‌توان یافت، بیش از همه در تفاسیر عرفانی به عنوان روشی غالب خودنمایی می‌کند. این شیوه فهم و شرح متن، گذشته از نام آن، از نظر مفهومی در برابر شیوه‌ای قرار می‌گیرد که بر ظاهر متن تأکید دارد (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۶۸۱). بنابراین هنگامی که از تمایز و تقابل تأویل و تفسیر سخن می‌گوییم به تمایز میان این دو روش - فارغ از اسامی آنها در طول تاریخ- اشاره داریم.

۲- برای مطالعه تقسیمات دیگری از سیاق ر.ک. قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۷۴-۳۷۳

۳- گفتنی است در میان صوفیان احادیثی همچون «انزل الله القرآن علی سبعة احرف لكل حرف منها ظهرو بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع» (طبری، ۱۴۱۲، ۱: ۹) که بر وجود لایه‌های مختلف معنایی در قرآن اشاره دارد نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین انگیزه‌ها برای تأویل محسوب می‌شوند. توجه به این نکته ضروری است که در بطن این احادیث نیز نوعی گرایش به هم‌ارزی و تشابه میان پدیده‌های عالم مشاهده می‌شود.

۴- تأویل‌های مستقیم و غیرمستقیم دوگونه ظهور زبان عرفان نیستند بلکه دو سر پیوستاری هستند که زبان عرفان بر آن ظاهر می‌شود.

۵- فولادی در بحث تأویل تنها به مواردی نظر دارد که به نمادپردازی و سمبولیسم عرفانی ختم می‌شود. این نمونه‌ها به دلیل وجود تناظری یک به یک میان عناصر متن و معنای باطنی آنها، از گونه‌های تأویل مستقیم شمرده می‌شوند.

۶- یکی از دلایل این درهم‌ریختگی، تقسیم‌بندی غیرروشمند وجوه زبان عرفانی است؛ از جمله اینکه با صرف نظر کردن از ظرفیت‌های زبانی و ادبی تأویل، آن را در برابر قسم‌هایی چون وجه محاکاتی (که بر صناعات ادبی تأکید دارند) قرار داده است.

۷- به عبارت دیگر، حتی در نمونه‌های وجه استدلالی (بر اساس تقسیمات فولادی) نیز اغلب می‌توان زیرساخت تأویلی را به‌عنوان محور شکل‌گیری زبان عرفان یافت (برای مطالعه نمونه‌ای از وجه استدلالی ر.ک. فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

۸- این نکته ارتباط چندانی به پایبندی هجویری به ظواهر شریعت به دلیل تعلق اندیشه وی به مکتب بغداد ندارد. یافتن نشانه‌های این نگاه در میان عارفان منسوب به مکتب خراسان دلیلی است بر این مدعا: «اگر نماز ناکردن حجاب تو نیست نماز کردن چرا حجاب توست؟ پس دیدی که آنجا ضعف هست؟ چون کردن حجاب است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۳: ۱۴۹).

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۷). *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- ۳- اسماعیل، عزیز. (۱۳۷۸). *زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دینی*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر پژوهش فرزانه روز.
- ۴- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۵). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۵- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۷). «تفسیر»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۶- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، ویراست سوم، تهران: علمی فرهنگی.
- ۷- تقوی، محمد. (۱۳۸۵). «شطح: سرریزهای روح بر زبان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، ش ۵۴، ص ۳۷-۷۱.
- ۸- چاچی خمرکی، ابوالرجاء. (۱۳۵۹). *روضه الفریقین*، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۹- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۸۵). *شرح شطحیات*، تصحیح هنری کورین، تهران: طهوری.
- ۱۰- زرکشی، بدرالدین محمدبن عبدالله. (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.

- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). سر نی، تهران: علمی فرهنگی.
- ۱۲- سندمل سموئل. (۱۳۹۱). سرچشمه تأویل، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.
- ۱۳- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۷). «تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با تنزیل قرآن»، معرفت، ش ۲۴، ص ۴۶-۵۱.
- ۱۴- شایگان، داریوش. (۱۳۸۴). هانری کوربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه.
- ۱۵- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن.
- ۱۶- ----- (۱۳۸۴). نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- ۱۷- ----- (۱۳۹۱). دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، تهران: سخن.
- ۱۸- شمس تبریزی، محمد ابن علی. (۱۳۸۳). مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: نشر مرکز.
- ۱۹- طارمی، حسن؛ سلیمان حشمت، رضا. (۱۳۸۰). «تأویل»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- ۲۰- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیرالقران الکریم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۱- طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۲- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). زبان عرفان، تهران: سخن و فراگفت.
- ۲۳- قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). بیولوژی نص: نشانه‌شناسی تفسیر قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۴- قاسم‌پور، محسن. (۱۳۹۲). جریان شناسی تفسیر عرفانی، تهران: سخن.
- ۲۵- کرین، هانری. (۱۳۸۷). ابن سینا و تفسیر عرفانی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: جامی.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.

- ۲۷- گلدزیهر، ایگناس. (۱۳۸۳). **گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان**، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
- ۲۸- محمدی آسیابادی، علی. (۱۳۸۷). **هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس**، تهران: سخن. محمدی کله‌سر، علیرضا؛ خزانه‌دارلو، محمدعلی. (۱۳۸۸). «بسترهای آفرینش هنری در متون عرفانی»، **پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی**، ش ۸، ص ۹۲-۷۷.
- ۲۹- ----- (۱۳۹۰). «درآمدی بر طنز عرفانی: با نگاهی انتقادی به پژوهش‌های حوزه طنز»، **متن پژوهی ادبی**، ش ۴۸، ص ۹۲-۶۵.
- ۳۰- مشرف، مریم. (۱۳۸۴). **نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی**، تهران: ثالث.
- ۳۱- ----- (۱۳۸۵). «هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه»، **زبان و ادبیات فارسی**، ش ۵۲، ص ۱۴۹-۱۳۵.
- ۳۲- مصلائی پور یزدی، عباس؛ گرامی، محمد هادی. (۱۳۸۹). «سیر تحول خوانش تفسیر به رای در پنج سده نخست هجری»، **پژوهش دینی**، ش ۲۰، ص ۸۱-۱۰۲.
- ۳۳- معماریان، جهانداد؛ احمدی‌زاده، حسن. (۱۳۸۴). «تاریخ تأویل و هرمنوتیک در عالم اسلام»، **نامه فرهنگ**، شماره ۵۸، ص ۸۹-۷۱.
- ۳۴- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵). **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۳۵- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۵). **کشف الاسرار و عده الابرار**، به اهتمام علی‌اصغر همت، تهران: امیرکبیر.
- ۳۶- میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ آنگونه جونقانی، مسعود. (۱۳۸۹). «تحلیل فرمالیستی زبان عرفان، لوازم و عواقب آن»، **جستارهای ادبی**، ش ۱۷، ص ۴۸-۲۷.
- ۳۷- نويا، پل. (۱۳۷۳). **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۸- هجویری، علی ابن عثمان. (۱۳۵۸). **کشف‌المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.

نشریه علمی _ پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۵۶-۱۲۳

بررسی ویژگی‌های سبکی کشف‌المحجوب با رویکرد نظریه‌ی انتقادی در چارچوب دستور نقش‌گرای هلیدی

فاطمه مجیدی* - هادی یآوری**

زهره قدوسی فیض‌آباد***

چکیده

این نوشتار برآن است تا مختصات سبکی کشف‌المحجوب را بر اساس دو معنای اندیشگانی و بینافردي (در دستور هلیدی) به منظور دستیابی به نوع نگرش (ایستار) نویسنده و کشف نظام معنایی ذهن وی و ایدئولوژی حاکم بر متن مورد بحث و بررسی قرار دهد. مهم‌ترین نتایج به دست آمده از این قرار است: کانون توجه گفتمان کشف‌المحجوب خداست. خدا در جایی حضور می‌یابد تا به عنوان یکی از موضوعات تصوف تعریف شود و با تعریف او، جهان، انسان و دیگر اشیاء تعریف می‌شود. متن به لحاظ تجربی و در فرانش اندیشگانی، بیشتر سمت‌وسوی تجربیدی دارد. این نوع اندیشیدن و گفتمان حاصل از آن، در همبستگی متقابل با نوع ارزش‌گذاری و اعتقادات صوفیه و اندیشه‌ی اصالت معنویات است. متن بیشتر متقاعدکننده است تا امری. حتی در بیان هنجارها از آمریت بالا و فرمان مطلق استفاده نمی‌شود. نویسنده برای اقناع مخاطب از شیوه‌های تمهیدات استدلالی، توصیفی، تبیینی، توضیحی؛ سودجستن از وجوه خبری و استفهام

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه نیشابور majidi@neyshabur.ac.ir

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه نیشابور yavari@neyshabur.ac.ir

*** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه نیشابور ghodusi1389@gmail.com

تقریری و انکاری استفاده می‌کند و از وجوه التزامی به جای امری سود می‌برد و از حجیت قرآن و حدیث، برای تثبیت گفتمان تصوف استفاده می‌کند. وجوه دعایی در متن غلبه دارد و یکی از ویژگی‌های این متن، برانگیختن احساسات است. نویسنده برای تسهیل و تسریع فرایند اقناع، وجوه عاطفی را به کار می‌گیرد. وجه تردیدی در نازل‌ترین سطح و وجه قطعیت، فراوانی قابل توجهی دارد. وجه خبری نیز در بالاترین سطح از فراوانی‌ها است.

واژه‌های کلیدی

کشف‌المحجوب، تحلیل انتقادی گفتمان، دستور نقش‌گرا، گفتمان صوفیه.

مقدمه

کشف‌المحجوب در قرن پنجم هجری، به قلم ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی و در موضوع تصوف نوشته شده است. در تکوین گفتمان تصوف از این لحاظ که اولین کتاب مهم فارسی در این حوزه است دارای اهمیت بسیار است. یکی از راه‌هایی که می‌توان کشف‌المحجوب را بهتر درک کرد، توجه به ویژگی‌های زبانی و دستوری متن آن است. به این ترتیب که با یافتن متغیرهای پر بسامد دستوری بر اساس دستور نقش‌گرای هلیدی، می‌توان به سبک نویسنده دست یافت و از طریق سبک، لایه‌های پنهان تفکر نویسنده را شناسایی کرد. از این رهگذر علاوه بر توصیف عینی، ملموس و صریح ویژگی‌های دستوری اثر با توجه به بسامدها و آمارها، تحلیل متغیرها با توجه به گفتمان متن و بررسی بافت حاصل از گفتمان، به درک بهتر متن کمک می‌کند. افزون بر این، چنین ویژگی‌هایی محقق را به سمت مختصات مجموعه بزرگ‌تری که متن در آن قرار می‌گیرد سوق خواهد داد؛ یعنی می‌توان این ویژگی‌ها را در متون صوفیانه نیز قابل بررسی دانست. به علاوه سازوکارهای زبان- در این جا واحدهای زبانی- در اقناع مخاطب، اثبات ایدئولوژی و... در متن و گفتمان صوفیانه مشخص خواهد شد.

با توجه به جایگاه خاص کشف‌المحجوب در گفتمان تصوف، در ادامه از طریق بررسی متن، در جستجوی پاسخی برای این سؤالات خواهیم بود:

۱. ویژگی‌های کشف‌المحجوب از منظر دستور نقش‌گرا چیست؟

۲. بالاترین بسامد از آن کدام متغیرهاست؟
۳. چه عواملی ویژگی‌های دستوری (نقشی هلیدی) کشف‌المحجوب را شکل می‌دهد؟
۴. کاربرد و نقش هریک از این مشخصه‌های دستوری در متن و گفتمان موردنظر چیست؟

الگوی نظری تحقیق

تحلیل انتقادی گفتمان (تاگ) از لحاظ تاریخی، از زبان‌شناسی هلیدی و واکنش‌های جامعه‌شناسی زبان علیه صورتگری چامسکی به دلیل عدم لحاظ کردن بافت اجتماعی - فرهنگی، برآمده است. هلیدی نقش نشانه‌شناختی اجتماعی را به دستور افزوده است. روش زبان‌شناختی وی برای تحلیل‌های تاگ بسیار مناسب است. در نظریه دستور نظام‌مند هلیدی زبان بر اساس فرانش اندیشگانی، (Experiential metafunction) بینافرادی (Interpersonal metafunction) و متنی (Textual metafunction) سازماندهی می‌شود و الگوی مناسب برای تحلیل سبک‌شناختی متن با رویکرد ساختی نقشی است در دو سطح: شناخت متن با استفاده از توصیف‌های زبان‌شناختی و سطح ارزیابی چرایی وجود یک متن (رک: هلیدی، ۱۹۹۴: XV؛ به نقل از فقیری، ۱۳۸۶: ۴۵)؛ ازین رو می‌توان در بررسی‌های تاگ دستور نظام‌مند را به کار برد زیرا دو هدف فوق‌کانون توجه نظریه انتقادی است. در دیدگاه نقش‌گرایی معنی برابر با نقش است و حاصل سه فرانش اندیشگانی، میان‌فردی و متنی است. اصطلاح فرانش به وسعت آن‌ها دلالت می‌کند زیرا نقش‌های ویژه را نیز در بر می‌گیرد (رک: تامپسون، ۲۰۰۴: ۳۰-۲۸؛ به نقل از فقیری، ۱۳۸۶: ۴۵).

پیشینه تحقیق

پیشینه طرح روش تحلیل انتقادی گفتمان به آثار نورمن فرکلاف (زبان و قدرت، ۱۹۸۹) و تحلیل انتقادی گفتمان، (۱۹۹۵) برمی‌گردد. البته محققان دیگری از جمله تئون ون دایک، روث وداک، تئو ون لیو ون، و... نیز در کاربری و توسعه آن نقش داشته‌اند. در ایران نیز پیشینه طرح این نظریه و کاربری آن به اوایل دهه هشتاد برمی‌گردد که از آن میان می‌توان به کتاب **تحلیل گفتمان انتقادی** فردوس آقاگل‌زاده و مقالات «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات» از فردوس آقاگل‌زاده (بهار ۱۳۸۶) در **ادب پژوهی**، و «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی» از فردوس آقاگل‌زاده و مریم

سادات غیاثیان (بهار و تابستان ۱۳۸۶)، در **زبان و زبان‌شناسی** اشاره کرد که از اولین آثار نظری در این حوزه بودند. در حوزه کاربست این نظریه در حوزه متون ادبی نیز کتاب‌ها و مقالات چندی نوشته شده است که عمدتاً در تحلیل رمان معاصر نوشته شده‌اند و از آن میان به برخی از آن‌ها که به متون کهن پرداخته‌اند اجمالاً اشاره می‌شود. مقاله «تحلیل انتقادی زندگینامه های مولوی» از محمود فتوحی و محمد افشین وفایی (پاییز ۱۳۸۷) در **مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد (جستارهای ادبی)**، نیز مقاله «ارزیابی جایگاه مغولان و ایرانیان در **شهنشاه‌نامه احمد تبریزی**» (بر اساس رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی و بررسی فنون زبانی و بلاغی)، نوشته مهشید گوهری و همکاران (بهار ۱۳۹۲) در **جستارهای ادبی** یا مقاله «بررسی تقابل حقیقت و واقعیت در **تاریخ بیهقی** بر مبنای تحلیل گفتمان» از فردین حسین‌پناهی (تابستان ۱۳۹۰) در **جستارهای ادبی** و مقاله: «بررسی و نقد روایی **گلستان** بر اساس نظریه تحلیل انتقادی گفتمان» از سیامک صاحبی و همکاران (بهار ۱۳۸۹) در **پژوهش زبان و ادبیات فارسی** اشاره کرد. ضمن این که فتوحی (۱۳۹۱) به لحاظ ارائه روش، در بخش دوم کتاب **سبک‌شناسی** (نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها)، ذیل عنوان سبک‌شناسی لایه‌ای مؤلف شیوه‌ای عملی برای تحلیل متون ادبی، عمدتاً با رویکرد سبک‌شناسی انتقادی و تحلیل گفتمانی ارائه کرده است.

ناگفته نماند در باره سبک‌شناسی **کشف‌المحجوب** جز نوشتارهایی کلی و پراکنده در خلال کتابهای سبک‌شناسی و تاریخ ادبیات چیزی نیامده است که همگی تکرار اظهار نظرهای ملک‌الشعرا بهار در **سبک‌شناسی** (۱۳۸۸: ۱۹۸) و ذبیح‌الله صفا در **تاریخ ادبیات در ایران** (۱۳۶۹: ۸۸۲) است که به سبک کهنه اثر و نیز وفور مفردات و ترکیبات اثر نسبت به آثار هم‌دوره و موزون بودن پاره‌ای از بخش‌های نثر اشاره می‌کنند.

کار ما در این مقاله با بهره‌گیری از الگوی مناسب برای تحلیل سبک‌شناختی متن با رویکرد ساختی نقشی، بررسی و تحلیل سبک‌شناسانه **کشف‌المحجوب** است با این توضیح که در این نوشتار تنها می‌توان از دو فرانش تجربی و بینافردی سخن گفت چرا که بحث و بررسی فرانش متنی و کاربرد و تحلیل متغیرهای آن در متن **کشف‌المحجوب** مجال فراتر از این می‌طلبد.

در این میان سعی نویسندگان بر این است تا با آوردن مثال‌هایی از متن **کشف‌المحجوب**، به توضیح متغیرهای دو فرانش پردازند.

روش نمونه‌گیری و تعیین حجم نمونه‌ها

از میان روش‌های نمونه‌گیری (ساده، نظام‌مند، طبقه‌ای، طبقه‌ای متناسب با حجم و...) که میرزایی (۱۳۸۹: ۷۵-۷۹) بدان‌ها اشاره کرده، نمونه‌گیری طبقه‌ای متناسب با حجم انتخاب شد. واحدهای نمونه در اینجا صفحات متن **کشف‌المحجوب** بودند که در تصحیح عابدی (۱۳۸۹) تقریباً حجمی برابر دارند اما در نمونه‌گیری به این سبب که ممکن است در متن هجویری، باب‌ها و فصول گوناگون، متغیرها از میزان‌های متفاوت و پراکندگی بالایی برخوردار باشند، بر حجم نمونه افزوده شد و حجم جامعه آماری به شش قسمت مساوی تقسیم شد و از ابتدای هر قسمت حدود سی و یک صفحه به صورت پشت سر هم برگزیده شد. بدین ترتیب صفحات نمونه از این قرار است: ۱ تا ۳۱؛ ۱۰۰ تا ۱۳۱؛ ۲۰۰ تا ۲۳۱؛ ۳۰۰ تا ۳۳۱؛ ۴۰۰ تا ۴۳۱؛ ۵۰۰ تا ۵۳۱.

برای ورود به بحث ابتدا مقولات فرانش تجربی و فرانش بینا فردی را که از دستور هلیدی أخذ کرده‌ایم تبیین می‌کنیم.

فرانش‌های تجربی و بینا فردی در دستور هلیدی

۱. فرانش تجربی:

از نقش‌های زبان، **عینیت بخشیدن به واقعیات** و نمایاندن تجربیات است. زبان، ابزاری است برای تصویرسازی تجربیات درونی و بیرونی، بدین ترتیب که جهان اطراف انسان از طریق نظام گذرایی، تجربه می‌شود و نظام معنایی‌ای در ذهن پدید می‌آید. بعد این تجارب در قالب ساخت زبانی و از طریق همین نظام بیان می‌شوند. فرانش تجربی، بازتاب تجربه ماست. این فرانش با آگاهی گوینده از جهان بیرون یا درون مرتبط است که در زبان پدیدار می‌شود (C.F.Halliday, 1994: 106).

به عبارتی دیگر تجارب بیرونی و درونی ما از جهان به صورت مجموعه فرایندهایی در نظام تعدی (Transitivity) دستور زبان متجلی می‌شوند که تجارب بیرونی به رخدادهای اطراف ما اشاره دارد و تجارب درونی به ضمیر ناخودآگاه و دنیای تخیلات ما بر می‌گردد (پهلوان نژاد، ۱۳۸۳: ۸۸).

فرانش تجربی حاصل تعامل انسان با محیط است و بند در آن نقش باز نمودی دارد که شامل فرآیند، (Process) شرکت‌کننده (Participan) و عنصر موقعیتی (Circumstantial element) است. محتوای هر بند بر مبنای فرایندهایی است که این فرایندها شرکت‌کنندگانی را در

موقعیت‌های خاص می‌طلبند، یعنی نظام تعدی شامل سه مقوله معنایی است. فرایند توسط گروه فعلی، (Verbal group) شرکت‌کننده توسط گروه اسمی (Nominal group) یا صفتی یا عنصر موقعیتی، توسط گروه قیدی (Adverbial group) یا حرف اضافه‌ای (Prepositional phrases) در نحو زبان متجلی می‌شوند. فرایند، هسته مرکزی پیام را در فرانقش تجربی تشکیل می‌دهد. هرکدام از سه مفهوم بالا مقولاتی معنایی هستند که بیانگر چگونگی تجلی پدیده‌های جهان خارج و تجارب ما در ساخت‌های زبانی‌اند (Halliday, 2004: 176).

محورهای اصلی فرانقش تجربی

الف) محور کنش یا دنیای روابط مادی است که به کمک آن‌ها تجارب و رخداد‌های بیرون را بیان می‌کنیم. این محور به نوبه خود، ده زیرگروه دارد که به تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

ب) در محور حسی یا دنیای خودآگاهی، (world of consciousness) دنیای درون ذهن خود و تجارب خود، مثل فکرکردن، شنیدن و دیدن را بیان می‌کنیم. فرایند ذهنی (Mental process) بیانگر دنیای درون است. فرایندهای ذهنی بندهایی از نوع حس کردن، (Sensing) درک کردن، و فکر کردن هستند. این حوزه خودآگاهی است و افعالی مثل فکر کردن، تصور کردن، دوست داشتن، آرزو کردن، خوشحال شدن، تأسف خوردن، ناراحت شدن، خواستن، خشنود کردن، درک کردن و... در این فرایند جای می‌گیرد. در فرایند ذهنی، با دو شرکت‌کننده تحت عنوان حس‌گر و پدیده روبه‌رویییم. حس‌گر ذی‌شعور است، احساس می‌کند، می‌اندیشد و می‌بیند و پدیده، عنصری است که احساس می‌شود، دیده می‌شود و درباره آن اندیشیده می‌شود.

انواع فرعی فرایند ذهنی ازین قرارند:

- ۱- حسی: (Perception) شامل افعالی چون دیدن و شنیدن، چشیدن و لمس کردن و...
- ۲- تأثری (Affection) چون دوست داشتن، ترسیدن، لذت بردن، توجه کردن و...
- ۳- شناختی (Cognition) مثل شناختن، فکر کردن، دانستن، درک کردن، فهمیدن، باور کردن

و....

ج) سومین محور، فرایند بودن (Bing) است که روابط "است" را شامل می‌شود و در آن

دنیای درون و برون ذهن را به هم مرتبط می‌سازیم. در فرایند بودن، یک شرکت‌کننده به دیگری ویژگی‌ای را نسبت می‌دهد و دو شرکت‌کننده، مستقل از هم نیستند. این فرایند شامل رابطه هویتی نیز هست که دو شرکت‌کننده، یکی به دیگری هویت می‌دهد. نقش فرایند رابطه‌ای، پیوندزدن میان مفاهیم و تجربیات است. فرایند رابطه‌ای، فرایند بودن است که پلی است میان دنیای مادی و دنیای ذهنی. فرایند رابطه‌ای میان دو مفهوم رابطه برقرار می‌کند و برخلاف فرایند مادی، فرایندی ایستاست.

محورهای فرعی فرانش تجربی

فرایندهایی هستند که در مرز میان سه محور اصلی قرار دارند و به آن‌ها فرایند فرعی می‌گویند: الف) فرایندهای رفتاری (Behavioral processes) که بین فرایندهای مادی و ذهنی قرار دارند و شامل رفتارهای فیزیولوژیکی (Physiological) و روان‌شناختی (Psychological) انسانی است. فرایندهایی از قبیل نفس کشیدن، خواب دیدن، سرفه کردن، خندیدن، خیره شدن را که مشخصاً به انسان مربوط است و شامل رفتارهایی فیزیولوژیکی و روان‌شناختی است (رک: Halliday, 1994: 139) فرایند رفتاری می‌نامد.

فرایند رفتاری ویژگی مشخص و معینی ندارد و تشخیص آن نسبت به فرایندهای دیگر مشکل‌تر است. فرایند رفتاری شبیه فرایندهای مادی و ذهنی است تنها تفاوت ظریف آن با فرایند ذهنی در این است که نمودی فیزیکی دارد. فرایندهای رفتاری تنها یک شرکت‌کننده به نام رفتارگر (Behavior) دارند که رفتار از آن سر می‌زند، مانند حس‌گر در فرایندهای ذهنی، ذی شعور است (رک: Halliday, 1994: 139). در عین حال فرایند رفتاری از حیث دستوری مانند فرایند کنشی است. البته در برخی از بندهای دارای فرایند رفتاری شرکت‌کننده دیگری به نام دامنه (Range) وجود دارد که نقشی همانند نقش متمم دارد و تنها مشخصه‌هایی را به فرایند اضافه می‌کند اما شرکت‌کننده اصلی در بند نیست.

زمان بی‌نشان در فرایند رفتاری، حال اخباری است و حال ساده نیز در صورتی که مفهومی غیر عادی ندهد، به عنوان زمان بی‌نشان به کار می‌رود.

ب) فرایندهای بیانی (Verbal processes) که میان فرایندهای ذهنی و رابطه‌ای هستند و با افعالی چون: گفتن، بیان کردن، شرح و توضیح دادن و... مطرح می‌شوند و برای بیان تجربیات ذهنی مناسبند. بندهای بیانی با دو زمان حال ساده یا اخباری می‌آیند؛ البته زمان حال ساده که بیشتر مفهوم رابطه‌ای دارد، بیان‌گر نظر است. یک شرکت‌کننده فرایند بیانی **گوینده** (Sayer) است که می‌تواند انسان، نوشته، گزارش و یا علایم راهنمایی و رانندگی باشد. پس الزامی برای ذی‌شعور بودن گوینده در فرایند بیانی نیست، از این‌رو به فرایند نمادین نیز معروف است. دیگر شرکت‌کننده‌های فرایند بیانی **مخاطب**، (Receiver) **پیام** (Verbiage) و **هدف** (Target) هستند. فرایند بیانی پیام را از طریق صدا منتقل می‌کند. گوینده در تمام فرایندهای بیانی وجود دارد و می‌تواند انسان و یا غیرانسان باشد. **گیرنده پیام** یا همان مخاطب، شرکت‌کننده دیگری است که مورد خطاب گفتار قرار می‌گیرد. "**گیرنده از**" به صورت اضافی و با گروه حرف اضافه‌ای در بند می‌آید.

آن‌چه گفته می‌شود، پیام است. پیام اغلب هنگام بیان حرف دیگران به صورت نقل قول غیرمستقیم در قالب گروه اسمی یا جمله‌ی جداگانه در بند می‌آید. این فرایند با افعالی نظیر: تأیید کردن، خاطر نشان کردن، ادعا کردن، پیشنهاد کردن، گویای مقام نویسنده است (رک: Halliday, 1994: 140-142).

به علاوه، فقیری (۱۳۸۶ الف: ۱۱۸) شبه جملات را جزو فرایند بیانی قرار می‌دهد، این شبه جملات را هلیدی در معنای متنی جزو مبتداهای بینافردی آورده اما در معنای اندیشگانی، نوع آن را مشخص نکرده است. ما نیز در این مقال شبه جملات، از جمله اصوات و ندا را جزو فرایند بیانی محسوب داشته‌ایم.

ج) فرایندهای وجودی: (Existential processes) این فرایند گویای وقوع حادثه‌ای یا وجود چیزی است. بنابراین این قبیل فرایندها در افعالی مثل بودن، استن، اتفاق افتادن، و... ظهور می‌یابند. این فرایندها از این جهت که گویای اتفاق و حادثه‌ای هستند، نزدیک به فرایند مادی‌اند و از دیگر سو چون بیانگر وجود و یا بودن چیزی‌اند، به فرایند رابطه‌ای می‌مانند. تنها شرکت‌کننده در فرایند وجودی، عنصر **موجود** است، که از لحاظ ماهیتی، شخص، شیء اتفاق، و یا مفهومی انتزاعی می‌تواند باشد. اگر چه فرایند وجودی در گفتمان کمتر اتفاق می‌افتد، اما در متون بسیار دیده

می‌شود و در روایت، شرکت‌کننده‌های عمده در صحنه را معرفی می‌کند، مانند صحنه‌ی آغازین داستان (رک: Halliday, 1994: 142-143).

۲- فرانش بینافردی

یکی از نقش‌های نظام زبان، حفظ و تثبیت و تنظیم روابط اجتماعی است. یک تبادل ارتباطی به منظوره‌های گوناگونی صورت می‌پذیرد در فرانش بینافردی بند به مثابه تبادل تلقی می‌شود به عبارتی بند از تعامل (exchange) گوینده یا نویسنده با مخاطب شکل می‌گیرد. در این کنش کلامی، هریک از شرکت‌کنندگان نقشی ایفا می‌کنند.

از منظر معنی بینافردی، ساختمان‌بند به دو بخش وجه و باقی عناصر (Residue) تقسیم می‌شود. در این فرانش، بند از تعامل گوینده یا نویسنده با مخاطب شکل می‌گیرد. علاوه بر آن نگرش‌ها، ارزش‌یابی و قضاوت، انتظارات و خواسته‌های او به همراه مقوله وجه و متغیرهای آن و نیز انواع بند بررسی می‌شود.

۲-۱. وجه

وجه (Mood) عنصری است که در ساختمان‌بند بسیار مؤثر است و هسته اصلی گفت‌وگو را شکل می‌دهد. شامل فاعل و عنصر صرفی است و باقی عناصر، سازه‌های دیگر بند هستند.

۲-۱-۱. فاعل: (Subject) که عبارت از متکلم، مخاطب و غایب است؛

۲-۱-۲. عنصر صرفی: (Finite element) که به نوبه خود شامل زمان دستوری، (Primary

tense) قطبیت (Primary tense) و حالت کیفی (Modality) است، به این شرح که زمان دستوری خود به سه شاخه گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود؛ قطبیت به این معناست که گزاره از چه میزان اعتبار مثبت یا منفی برخوردار است (رک: Halliday, 2004: 88) و حالت کیفی نشان می‌دهد که بند در چه بازه‌ای از احتمال تا التزام قرار دارد.

۲-۲. انواع وجه

فقیری (۱۳۸۶ الف: ۱۸۷-۱۸۳) نوعی تقسیم‌بندی از وجه ارائه داده است که می‌توان آن را تلفیقی از وجوه نام‌برده در کتب دستور فارسی و دستور هلیدی دانست. با در نظر گرفتن این تقسیم‌بندی، هرچند برخی از متغیرها دوباره بررسی می‌شوند اما در بررسی‌ها و تحلیل نتایج

کمک‌رسان خواهند بود. همچنین قابل ذکر است که باقی عناصر، از آن‌جا که در تعیین نوع وجه در جمله دخیل بودند، بررسی آماری نشدند^۱ این وجوه ازین قرارند:

وجه خبری، وجه پرسشی، وجه شرطی، وجه عاطفی، وجه تردیدی، وجه پیشنهادی، وجه آرزویی، وجه تمنایی، وجه دعایی، وجه التزامی، وجه امری، وجه نهی‌ای، و وجه تأکیدی.^۲

۲-۳. انواع بند

در این تحقیق جملات ساده، هریک، یک بند محسوب شده است. جمله‌هایی که افعال آن‌ها محذوف بوده‌اند با احتساب هر فعل، یک بند به بندهای قبلی افزوده می‌شده است. در جملات مرکب، به ازای هر جمله‌واره، یک فعل و درنهایت یک بند در نظر گرفته می‌شده است. هر منادا در حکم یک بند بوده، هر صوت در سه معنای اندیشگانی و بینافردی و متنی بررسی شده‌اند. جملات معترضه نیز از قلم نیفتادند و هر کدام یک بند تلقی شدند. اساسی‌ترین اهداف در یک ارتباط کلامی در چهار بند خلاصه می‌شود: دادن و گرفتن اطلاعات (خبر و پرسش) و دادن و گرفتن کالا و سرویس (پیشنهاد و امر) (C.F.Halliday, 2009: 32).

تحلیل و تفسیر انواع متغیرها در فرانش‌های تجربی و بینافردی در کشف‌المحجوب

بنابر آمار (جدول شماره ۱) بیشترین درصد را در نمونه مورد بررسی، فرایند رابطه‌ای (حدود ۴۴٪) دارد: از میان انواع فرایند رابطه‌ای نوع فرعی تأکیدی اسنادی دارای بیشترین کاربرد است.

نقش هریک از فرایندها در گفتمان صوفیه:

۱- اولین کاری که هجویری برای دفاع از گفتمان صوفیه انجام می‌دهد، ارائه تعریف درست از پدیده‌ها در گفتمان است، به زبان خود هجویری، حجاب‌هایی غینی و رینی (رک. هجویری، ۱۳۸۹: ۷) به مرور شکل گرفته و منشأ تباهی می‌شوند، باید این حجاب‌ها برداشته شوند. به عبارتی، برای فرهنگ‌سازی- که سنگ‌بنای گفتمان دینی است- تعاریف نادرست از پدیده‌ها، باید پاک شوند و دوباره از نو و درست تعریف شوند. پس برای تبیین درست پدیده‌ها و برداشتن حجاب‌ها، از فرایند رابطه‌ای استفاده می‌کند. هم‌چنین، قسمت عظیمی از میانه کتاب به مجموعه بزرگ صوفیان از صدر اسلام تا زمان نویسنده اختصاص دارد. زمانی که هجویری به ستایش اصحاب صوفی می‌پردازد، فرایندهای رابطه‌ای در اکثر موارد، محذوف هستند.^۳

۲- هجویری برای تفهیم گفتمان و درونی کردن آن در ذهن مخاطب، فرایند ذهنی نقش ایفا می‌کند. ^۴ این فرایند در دعاها و عبارات معترضه دعایی متن نیز خودنمایی می‌کند.

۳- در نهایت هجویری برای اقناع مخاطب از فرایند بیانی سود می‌جوید؛ یعنی به مراجع قابل قبول جامعه مسلمان استناد و گفته‌هایی از ایشان نقل می‌کند: از آن‌جا که گفتمان صوفیه، تنها گفتمان موجود در جامعه نیست، پس باید در فضای رقابتی، به ابزارهایی برای اقناع متوسل شود؛ بدین ترتیب، هجویری، ابتدا با ارائه تعاریف و آگاهی جدید، در مخاطب حالت عطش را برمی‌انگیزد، آنگاه از مخاطب می‌خواهد در یک حرکت عملی از توان نهفته درون بهره‌برداری کند. به عبارتی پس از فرهنگ‌سازی، برای استمرار تعالیم، به بیان دستورالعمل‌ها در نیمه دوم کتاب می‌پردازد. بدین سبب است که استفاده از ساخت‌های التزامی در انواع فرایندها، از اواسط کتاب شروع شده و هرچه پیش می‌رویم بر تعداد آن‌ها افزوده می‌شود و معمولاً در بیان آداب و معاملات صوفیه که در باب‌های کشف حجب قرار دارد، این ساخت بیشتر دیده می‌شود.

اما آنچه در استفاده این فرایندها جلب توجه می‌کند، جایگاه برخی از فرایندها، در این گفتمان، نسبت به یکدیگر است؛ بدین صورت که به طور مثال گاه فرایند مادی موجد فرایندی ذهنی می‌شود و یا عکس، برای مثال در جمله «اعمال نادرست سبب پندار باطل خواهد شد» یا: «اعمال خوب توفیق الهی را در پی دارد»، یا «... باید تا علت وصول حق مجاهدت بنده باشد که بکند هم به توفیق حق» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۰۳). یا: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (۶۹: عنکبوت) «آن‌که مجاهدت کند مشاهدت یابد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۰۳)؛ این فرایند مادی است که موجد فرایند ذهنی تلقی می‌شود.

حال اگر موضعمان را کاملاً تغییر دهیم و از زاویه فرایند ذهنی بدان بنگریم، خواهیم دید که ازین سو نیز ذهنیت‌ها موجب اعمال هستند: در باب اثبات علم می‌خوانیم: «هرکه عمل کند بدانچه می‌داند، می‌آموزند بدو آنچه را که نمی‌داند» و «کاربرد آن باش که دانی تا به برکات آن نادانسته نیز بدانی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۹)، از طرفی فرایند بیانی در الگوی هلیدی متناظر است با ذکر در نظام تصوف که از جایگاه بسیار بالایی برخوردار است.

از راه بیان (فرایند فرعی) تعاریفی در ذهن مخاطب جای‌گیر می‌شود که قبلاً وجود نداشته است و بعد مبنای عمل کرد وی خواهد شد؛ افزون بر این با انتقال کلام مشایخ، فرهنگ تصوف را در

قلب‌ها جاری خواهد کرد؛ طوری که با نگاه مخاطب به گوینده کلام، نفوذ این سخنان در قلب و مغز ایشان چند برابر خواهد شد. بنابراین استفاده از فرایند بیانی در حکایات مشایخ، در انتقال معنا و پند پذیری انسان‌ها تأثیر بسزایی دارد.

استفاده از فرایند بیانی در معاملات، در مسیر تکامل مثلث ابرفرایند^۵ هاست؛ با این توضیح که مثلاً در ابرفرایند ایمان، باید ابتدا فرد از لحاظ ذهنی آماده شود و تعاریفی از جهان به او ارائه شود (فرایند رابطه‌ای و ذهنی) بعد به صورت زبانی اقرار کند و اصطلاحاً **تشهد بگوید** (بیانی) و بعد در این مسیر گام بردارد (فرایند مادی). در عین حال باید این روح عمل، که نیت نامیده می‌شود، همیشه همراه عمل باشد (فرایند ذهنی، بیانی، مادی-کنشی). چون انسان در تسخیر چیزی است که بدان می‌اندیشد. اگر عمل بی‌فکر به آن باشد، آغاز دوگانگی و شرک است و چون انسان فراموش‌کار است، باید همیشه روابطی - که در ابتدا برای او تعریف کرده‌اند تا او به ذهنیتی متفاوت از قبل دست یافته - را برای خود در طول زندگی معنا کند و به یاد بیاورد و شاید هم این فرایند بارها تکرار شود. نیز به همین نحو است دیگر مناسک و فروع ایدئولوژیکی که برای انسان تعریف شده است و پس از درک و با پذیرفتن آن جهانی، لازم می‌آید که اعمالی متناسب با آن را انجام دهد، در عین این که او به روح عمل خود نیز واقف است. نهایتاً این ابرفرایند، تمامی انسان را می‌خواهد تا مثلث ابرفرایند کامل شود و در نتیجه تکامل آن، انسان نیز، به کمال برسد. به این ترتیب او مدام در حال ارتباط برقرار کردن میان دنیای باشیدگی، ذهنی و مادی است:

«جمله امور شرعی ظاهر به باطن پیوسته است. چون ایمان قول زبان ظاهر و تصدیق به دل باطن، حقیقت نیت به دل و احکام طاعت بر تن» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۲۷).

در گام بعدی به آن چه که این متن را به سمت تجرد و دنیای درون برده‌است، خواهیم پرداخت. در جدول شماره ۱ با عنوان «تجارب بیرونی و درونی در انواع متفاوت فرایندها» (Halliday, 2004: 251)، انواع مختلف فرایند با مثال‌هایی در قالب تجارب بیرونی و درونی مشخص شده‌اند. بنابراین، تجرد متن و ذهنیت‌گرایی گفتمان به‌خاطر کاربرد فراوان فرایندهای رابطه‌ای (تأکیدی اسنادی)، ذهنی و تا حدی بیانی است. به بیانی دیگر با در نظر گرفتن این فرایندها و با اندکی تسامح در مورد فرایندهای مادی که در زمان گذشته به کار رفته‌اند - که در این جا به خاطر درصد کم این نوع، بررسی آماری نشد - در یک مجموعه، به عنوان گروهی که به بیان

تجربیات درونی و تجربیدی‌ها می‌پردازند، درصد بالایی به‌دست خواهد آمد که ما را در رسیدن به سبک کشف‌المحجوب کمک خواهد کرد.

در این بررسی، تنها حدود ۲۰٪ از متن نمونه، به بازنمایی دنیای بیرون پرداخته است، یعنی چهار پنجم متن به نوعی، بیان تجربیات درونی نویسنده و دیگر مشارکت‌کنندگان گفتمان است. اما از میان عواملی که موجب این نوع کاربرد از فرایندها شده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- عوامل سیاسی و اجتماعی یا شاید بهتر باشد بگوییم نابسامانی‌های سیاسی و اجتماعی.
۲- از مواردی که به نظر می‌رسد یکی از پی‌آمدهای بند قبلی باشد، ایدئولوژی **دنیابگری** است. نوع ایدئولوژی و به تبع آن تعاریفی که از دنیا و ما فیها به دست می‌دهد، سبب شده است که دنیا در گفتمان صوفیه در انزوا قرار گیرد.

۳- اعتقاد به دو قطب متقابل **درون و برون**، در گفتمان صوفیه سبب شده است که ایشان همه چیز را در رابطه با این دو قطب معنا کنند، هر چیزی که در ارتباط با قطب بیرون باشد بی‌ارزش تلقی می‌شود و در عوض آنچه ارزشمند است متعلق به قطب درون است. درون اصل و برون پوسته است و به همین خاطر است که هجویری سعی دارد پرده‌های حجاب را کنار بزند و اصل هر چیز را بنمایاند.

در میان افعال مادی، آنچه که اهمیت دارد، **افعال غیرارادی** است. در افعال گذرایی پذیرا (Perceptive transitive) و همچنین گذرایی کنش‌گر (Operative transitive)، اگر فاعل (محذوف در پذیرا) خدا باشد، ارزشمند قلمداد می‌شود:

«حقیقت توحید آن بود که بنده چون هیکلی شود اندر جریان تصرف تقدیر حق اندر مجاری قدرتش، خالی از اختیار و ارادت خود...» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۱۴).

در این رابطه سخنی از شبلی شنیدنی است، آن‌جا که در جواب طیبی که او را سفارش به پرهیز کرده است، می‌گوید: «از چه پرهیز کنم؟ از چیزی که روزی من است، یا از چیزی که روزی من نیست؟ اگر پرهیز از روزی می‌باید کرد نتوان و اگر از غیر روزی، آن خود به من ندهند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۱۶).

۴- از دیگر موارد جالب توجه، کاربرد فرایند ملکی اسنادی است. هرچند از لحاظ بسامدی، فراوانی اندکی دارد اما ساخت آن نظر خواننده را به خود جلب می‌کند،^۶ یعنی از میان ساخت‌های:

- او مالک کتاب است.

- کتاب مال اوست.

- او کتاب را دارد.

- او را کتاب است.

نوع آخر را بیشتر به کار برده بود. یعنی همان چیزی که در دستور هلیدی به مالکیت به عنوان مسند (Possession as attribute) تعبیر می‌شود. به نظر می‌رسد که این ساخت، قدیمی‌تر از همه باشد، اما آنچه که این نوع خاص سبب درگیر کردن ذهن می‌شود، هماهنگی نوع ساخت با نوع تفکر صوفیه است. با این توضیح که صوفیه عموماً با اعتقاد به این‌که مالک حقیقی خداوند متعال است، انسان‌ها را کاسب افعال و مالک اعتباری قلمداد می‌کنند.

به این ترتیب نقش فرایندهای پرکاربرد در متن کشف‌المحجوب این‌گونه است:

۱. فرایند رابطه‌ای برای تعریف‌های موضوعاتی در تصوف:

«سکر و غلبه عبارتی است که ارباب معانی کرده‌اند از غلبه...» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۹).

«صحو عبارتی است از حصول مراد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۶).

در حقیقت هوی می‌نویسد (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۱۱): «هوی عبارتی است از اوصاف نفس به نزدیک

گروهی و به نزدیک گروهی عبارتی است از ارادت طبع که متصرف و مدبّر نفس است...»^۷.

هجویری برای یادکرد اصحاب صوفی نیز از همین فرایند سود می‌جوید:

بنگرید به باب‌های «ذکر ائمتهم من الصحابه و التابعین و متابعمهم»، «ذکر ائمتهم من اهل البیت»،

«ذکر اهل الصفه»، «ذکر ائمتهم من التابعین»، «ذکر ائمتهم من اتباع التابعین»، «ذکر ائمتهم من

متأخرین»، و «ذکر رجال الصوفیه من المتأخرین». در این باب‌ها، یادکرد بیش از ۱۰۰ صوفی و

ستایش ایشان در قالب فرایند رابطه‌ای صورت گرفته است که در تمام این موارد فعل محذوف

«است» به عنوان فرایند رابطه‌ای در نظر گرفته شده است و به دلیل حذف فعل از بند، این عبارات

وجه عاطفی^۸ گرفته است:

«منهم: شیخ‌الاسلام و بعد انبیاء بهترین انام که خلیفه‌ی پیغمبر بود و امام و سید اهل تجرید و پیشوای ارباب تفرید و از آفات نفسانی بعید» (هجوی، ۱۳۸۹: ۹۵).

۱- فرایند بیانی برای اظهار نظرهای نویسنده کشف‌المحجوب و اثبات عقاید صوفیه از طریق نقل اقوالی از قرآن، پیامبر و بزرگان دین:

«پیغمبر گفت: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (هجوی، ۱۳۸۹: ۱۷).

۲- فرایند ذهنی نیز در دعاها و عبارات معترضه دعایی در متن بسیار واضح است مانند: رضی الله عنه. این عبارت دعایی در سراسر متن کشف‌المحجوب بارها ذکر شده است. این نوع خاص متنی علاوه بر ساخت بافتی متفاوت، دارای جهت‌گیری ایدئولوژیک است. بدین ترتیب که هجویری با کمک عبارات معترضه دعایی، افراد را به دو گروه خودی و غیرخودی تقسیم‌بندی می‌کند. در حق خودی دعای خیر (مثلاً **رضوان الله علیه**) دارد و از غیر خودی با لعن و نفرین (مثلاً **أخزاه الله**) اعلام برائت می‌کند. در مجموع موضوع گفتمان مؤثر بر متن و موجد بهره‌گیری مؤثر از فرایندهاست.

جدول شماره ۱: درصد انواع فرایندها و بازنمایی تجربیات درونی و بیرونی در

کشف‌المحجوب

فرایند	وجودی	رفتاری	مادی	رابطه‌ای		ذهنی	بیانی
				تأکیدی	بقیه فرایندهای رابطه‌ای		
				۱۳۶۱	۲۵۰۰	۲۱۱۷	۱۳۲۶
فراوانی	۲۶۳	۱۷۵	۱۰۱۰	۳۸۶۱			
درصد	۳	۲	۱۲	۴۴		۲۴	۱۵
تجربیات بیرونی				تجربیات درونی			
درصد	۲۰	۸۰					

در بررسی مشارکان گفتمان، خداوند بیشترین حضور را در متن کشف‌المحجوب دارد، به

این ترتیب که:

از ۱۱۹۲ بند، ۳۲۵ مورد. نتایج وقتی جالب‌تر می‌شود که بندی محذوف را نیز به مجموعه فرایندها علاوه کنیم و آن بندی در ابتدای وجوه دعایی است: من از خدا می‌خواهم یا آرزو دارم، در این صورت آمارها تغییر می‌یابند: یعنی از ۱۱۹۲ بند، ۴۲۵ مورد.

اما این حضور در این موقعیت‌های مختلف نحوی رخ می‌نماید:

۱. در گروه اسمی فاعل (رضی الله عنه، خدا ما را پدید آورده است)،

۲. در گروه اسمی مفعول (ما خدا را بشناسیم)،

۳. در گروه اسمی نهاد (هو الغنی)،

۴. در گروه اسمی مسند (موافقت، تأیید خداست).

حضور خداوند در متن کشف‌المحجوب در این اشکال گوناگون دیده می‌شود و این حضور، به صورت خود کلمه و یا به صورت گروه اسمی که چیزی یا حقیقتی به آن اضافه شده باشد، رخ می‌نماید:

۱. کنش‌گر (actor) در فرایند مادی (در فرایندهای گذرای کنش‌گر و تعدی)؛

۲. گوینده (sayer) در فرایند بیانی؛

۳. موجود در فرایند وجودی؛

۴. حس‌گر (senser) در فرایند ذهنی؛

۵. واسطه در بندهای محذوف ذهنی «من از خدا می‌خواهم»؛

۶. ربط‌داده شده (attributive= carrier) و ربط‌دهنده (attributor) در فرایند اسنادی؛

۷. هویت‌دهنده (identifier) و یا هویت‌پذیر (identified) در فرایند هویتی.

به این ترتیب می‌توان گفت کانون توجه گفتمان صوفیه، خداست. خدا در جایی حضور می‌یابد تا به عنوان یکی از موضوعات تصوف تعریف شود. با تعریف او، جهان، انسان و بسیاری چیزهای دیگر تعریف می‌شود و بینش انسان تعریف می‌یابد و بر اساس آن، گفتمان معرفی می‌شود و همه آداب و رفتارهای آدمی تحت سیطره همین حضور معنی می‌یابد: در جایی او را به حضور می‌طلبند تا خواسته‌ای را با خضوع تمام (افعال نه تنها امری یا التزامی نیست، که گذشته است) از او درخواست کند مثلاً دعاهایی که در قالب جملات معترضه بعد از نام بزرگان تصوف آمده است؛ زمانی، به ستایش او می‌پردازد و همچنین به بزرگداشت هر که بدو اضافه شده است (اضافه

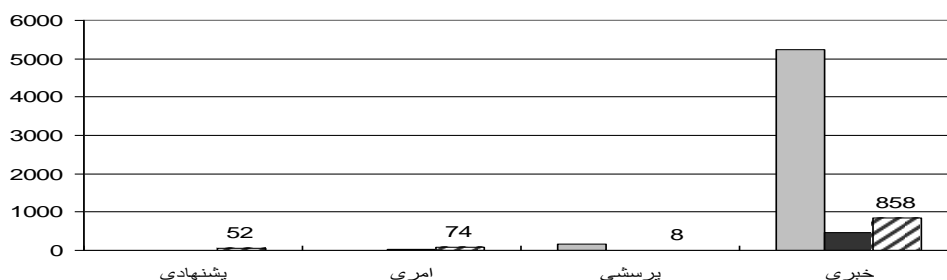
دستوری و یا اضافه معنوی)؛ در ارزش‌گذاری‌ها هرچه بدو مربوط می‌شود، ارجمند تلقی می‌شود و حتی تعریف از علم بر مداری قرار می‌گیرد که به نام اوست (نک. هجویری، ۱۳۸۹: ۲۰ و ۲۱).

تحلیل و تفسیر انواع متغیرهای بینافردی در کشف‌المحجوب بر مبنای سبک‌شناسی تاگ

الف) با بررسی نوع بندها در نمونه آماری، این نتایج به دست آمد:

- ۱- در نوع پیشنهادی بندها، از وجوه تردیدی استفاده شده است.
- ۲- در نوع امری از وجوه التزامی بیشتر استفاده کرده است.
- ۳- در بندهای خبری هجویری اغلب از قطب مثبت بهره برده است و سعی دارد گفتمان را بر ذهن مخاطبان مسلط کند.

۴- اغلب پرسش‌ها در پی جواب نیست و تأیید مخاطب را می‌طلبد که این نوع را می‌توان صورت نشان‌دار نوع خبری در نظر گرفت که با توجه به این موضوع بر درجه‌ی تأکید خبرها افزوده است. به علاوه، او از ساخت افعالی استفاده می‌کند که معنای تأکید را در خود دارند (همی+...).



شکل ۱: نمودار فراوانی انواع بند وجهی شده (پیشنهادی، امری، خبری، پرسشی)

(وجهی شده: راه‌راه؛ مثبت: خاکستری؛ منفی: مشکی)

در مورد بند شماره ۱، باید گفت که هجویری بندهای پیشنهادی را در اکثر موارد به صورت وجهی شده آورده است و چیزی که بسیار جلب توجه می‌کند نوع ساخت وجهی است که او از آن استفاده کرده است. این ساخت در میان اجزای بند، در ساخت افعال، در نقش‌های گوناگون فاعلی، اسمی (قیود و صفات) وجود ندارد بلکه این دریافت از وجه در جمله دعایی - که با زیرکی تمام به کار گرفته شده و می‌توان آن را شرطی نیز شمرد وجود دارد یعنی در پایان پاراگراف‌های پیشنهادی که خود در بررسی‌ها، یک بند مستقل محسوب می‌شود؛ مثلاً:

«این مناجات به عربی سخت فصیح است، اما ترک تطویل را به پارسی بیاوردم تا مکرر نشود و باز به جایی دیگر آن را بیارم ان شاء الله رب العالمین» (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

این کارکرد جالب توجه، ساختاری دارد که تمام متن را دستخوش تغییر می‌کند و در سراسر کتاب دیده می‌شود. ناگفته نماند که این نوع بند در ایجاد رابطه و تعامل عقیم می‌ماند و یک‌طرفه و بسته است و هرچند با واسطه - خدای متعال - انجام می‌پذیرد و این واسطه عمل پیشنهادی، خود پیونددهنده دو طرف گفتمان است: از طرفی، این نوع پیشنهاد می‌تواند متأثر از نوع نگرش نویسنده باشد: هجویری به عنوان یک صوفی باور دارد که اراده خداوند، بر اراده مخلوقاتش ترجیح دارد و همین نگرش است که از میزان تأکید گفتمان می‌کاهد. درصد به کارگیری این وجه (تردیدی) ۱٪ است اما همین درصد کم چون متعلق به خداوند - به عنوان قادر مطلق و در جملات خبری به عنوان عالم مطلق - است، می‌تواند فضای گفتمان و میزان تمام خبرها و تأکیدها را به نفع خود تغییر دهد. از طرف دیگر در گفتمان تصوف اعتقاد بر این است که اراده و علم ما موهبتی است از جانب خداوند، پس باید برای افزایش نیرو و علم از او کمک خواست.

ب) در بررسی انواع وجوه، این آمار به دست آمد:

- ۱- وجه خبری بیشترین درصد را به خود اختصاص داده بود (حدود ۵۵٪).
 - ۲- وجه خبری با فراوانی ۵۴۱۱ طولانی‌ترین ستون فراوانی را در میان انواع وجه به کار رفته تشکیل داده بود.
 - ۳- وجه عاطفی، با فراوانی ۱۰۴۵ در رتبه دوم قرار دارد.
 - ۴- وجه دعایی، با فراوانی ۸۳۵ در جایگاه سوم قرار می‌گیرد.
- آمارهای موارد بالا چنین است:

جدول شماره ۲: میزان و درصد وجوه در کشف‌المحجوب

انواع وجه	خبری	پرسشی	شرطی	عاطفی	تردیدی	پیشنهادی	آرزویی...امید
فراوانی	۵۴۱۱	۱۷۰	۸۵۴	۱۰۴۵	۶۰	۱۴	۶
درصد	۵۵	۲	۹	۱۰	۱	۰	۰
انواع وجه	تمنایی	دعایی	التزامی	امری	نهی	غیرشخصی	تأکیدی
فراوانی	۱۷	۸۳۵	۳۷۱	۱۵۲	۲۷	۲۲	۷۳۷
درصد	۰	۹	۴	۲	۰	۰	۸

چرایی کاربرد و نقش برجستگی‌های وجهی ازین قرار است:

۱- در راستای اولین هدف و کارکرد گفتمان، هجویری به فرهنگ‌سازی می‌پردازد، بدین منظور او از وجوه خبری- و همچنین تأکیدی- سود می‌جوید تا ازین طریق به تعریف و توجیه گفتمان بپردازد و ازین طریق گفتمان را مسلط کند.

۲- وجهیت این متن، چون دیگر متون ایدئولوژیک، قاطع و صریح است و کاربرد وجه تردیدی اندک.

۳- یکی از مشخصه‌های بارز سبکی کشف‌المحجوب، وجوه دعایی و عاطفی است. این وجوه در گفتمان صوفیه کارکردی استراتژیک دارند. وجه دعایی، از جمله وجوهی است که در تحلیل بافتی از نیروی بسیار بالایی دارد چرا که در بافت این وجه، علاوه بر موقعیت و پیشینه فکری، مشارکت‌کنندگان گفتمان نیز مورد توجه قرار می‌گیرند. نعت‌های چند جزئی بزرگان تصوف نیز از جمله وجوه عاطفی به شمار می‌رود و بسته به میزان اهمیّت و صمیمیّت و خیزش عاطفه نویسنده نسبت بدیشان، تعداد این بندهای عاطفی متغیر است.

۴- در مورد وجه نهی‌ای این نکته قابل ذکر است که بسامد نهی به مراتب از امر کمتر است؛ می‌توان گفت، مضاف بر این که خود هجویری به لحاظ روانی تمایلی به نهی ندارد، این فرایند تأثیر رفتاری و روانی بیشتری نسبت به امر دارد. هرچند در تربیت، کنار تشویق، تنبیه نیز لازم می‌آید اما نویسنده ترجیح می‌دهد بیشتر فرهنگ‌سازی و اطلاع‌رسانی کند تا این که به ارشاد بپردازد و یا نقش بازدارندگی را ایفا کند. ضمن این که هجویری بیش از هردوی این وجوه (امر و نهی) از وجه التزامی که بار عاطفی و صمیمیت بیشتری دارد، استفاده می‌کند.

۵- گفتنی است هیچ‌گاه وجه تردیدی در حوزه تعاریف به کار نرفته است و این وجه نقش دیگری در متن ایفا می‌کند و چنان که در تعریف وجه تردیدی گفته شد، در متن گونه‌ای خاص از ساختار عبارات وجهی وجود دارد و آن آوردن عبارت «والله أعلم» در پایان جملات است. با این توضیح که عبارت «والله أعلم» در پایان بندها، به عبارات قبل از خود وجهی تردیدی می‌دهد. به این ترتیب مستندات هجویری در باب «فی ذکر ائمتهم من اتباع التابعین» از جانب خود وی زیر سؤال رفته است و در ذهن خواننده کشف‌المحجوب در این حوزه، از هجویری تصویر فردی

محافظه‌کار نقش می‌بندد، فردی که نمی‌خواهد در مورد افراد و موضوعات قضاوتی سطحی داشته باشد و از خدا یاری و عصمت را در این باره طلب دارد؛ به مثال زیر توجه کنید:

«و اندر آثار وی مکتوب است که: چهل سال نخفت. چون بخت خداوند- سبحانه و تعالی- را به خواب دید گفت: بار خدایا، من ترا به بیداری شب می‌طلبیدم، در خواب دیدم! گفت: یا شاه! در خواب بدان بیداری‌های شب یافتی. گر آن‌جا بختی این‌جا ندیدی. والله اعلم» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۱۲).

ج) در بررسی زمان‌ها در متن نمونه این آمار به دست آمد:

جدول شماره ۳: فراوانی و درصد زمان‌ها

زمان	گذشته‌ی ساده	گذشته‌ی استمراری	گذشته‌ی بعید	گذشته‌ی مستمر	گذشته‌ی ساده‌ی نقلی
فراوانی	۲۵۷۴	۱۳۶	۹۵	۹	۲۶۹
درصد	۳۰	۲	۱	۰	۳
زمان	گذشته‌ی بعید	حال ساده	حال اخباری	حال التزامی	آینده
فراوانی	۱	۴۱۹۲	۵۹۴	۶۹۳	۱۱
درصد	۰	۴۹	۷	۸	۰

چرایی کاربرد و نقش هریک از زمان‌های غالب ازین قرار است:

۱- زمان حال ساده در تعاریف (کشف حُجُب)، به هجویری کمک کرده است تا گفتمان صوفیه و دامنه‌ی آن را در زمان‌های متفاوت بگستراند و تعاریف از نوع بی‌زمان و ذاتی مبتداها تلقی شود. به‌علاوه، کاربرد زمان حال با وجه اخباری، در نقل حکایات صوفیانه، نشان‌دهنده‌ی احیای خاطره و نزدیک شدن به گذشته است. با این شیوه‌ی روایت، گذشته به طور زنده به اکنون منتقل می‌شود (نک. فتوحی، ۱۳۸۸: ۸۹).

۲- هجویری برای گفته‌پردازی در گفتمان از گذشته‌ها سود می‌جوید تا علاوه بر نفوذ گفتمان‌پردازان گذشته بر مخاطبان، از حکایات ایشان در جهت تقویت اصل گفتمان کمک بگیرد. (رک مقدمه مؤلف، ص ۱۵) به علاوه میراث عظیم تصوف را از گذشته تا به حال به رخ خواننده بکشد و از این طریق نیز او را قانع کند.

۳- بعد از فرهنگ‌سازی، نویسنده برای بیان ثرم و هنجار، بیشتر از ساخت مضارع التزامی استفاده می‌کند تا ساخت امری. به این ترتیب وجه التزامی نسبت به وجه امری از درصد بالاتری

برخوردار است، این را می‌توان بر ادب نویسنده حمل کرد: از طرفی، در گفتمان دینی صوفیه متأثر از آیات قرآنی و احادیث ائمه‌ی اسلام، انسان دارای عزت و کرامت است (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) (۷۰: الإسراء)، پس با این فرض، با مخاطب رابطه برقرار می‌کند و خواسته‌اش را در قالب‌های امر غایب، غیر شخصی و یا مضارع التزامی بیان می‌دارد؛ از طرف دیگر، با پرهیز از این امریت، از ساخت التزامی برای صمیمیت و جذب مخاطب سود جسته است.

۴- **ماضی نقلی** را برای شکایت از زمانه‌ی خود به کار می‌گیرد. اما این گله‌ای است که معمول همه‌ی زمان‌هاست، از گذشته بوده و تا حال کشیده شده است. گویی خطا همیشه همراه انسان بوده و هست و خطاکاران همیشه آزار دهنده‌ی فرهیختگان‌اند:

«بدان‌که اندر این زمانه‌ی ما این علم بحقیقت مندرس گشته است، خاصه اندر این دیار که خلق جمله مشغول هوی گشته‌اند {...} و خواص بدان خرسند شده که اندر دل تمنایی یابند {...} و مدعیان {...} ظن معلول خود را مشاهده نام کرده» (صص ۱۰-۱۱).

بافت ارشادی متن

با توجه به بررسی زمان‌ها و وجوه و بسامد بالای وجه التزامی و پرهیز کاربرد وجوه امری، می‌توان گفت به متن کشف‌المحجوب بافتی ارشادی دارد که با بررسی بیشتر این بافت به این نتایج رسیدیم که بایدها و نبایدهایی که وظیفه‌ی حفظ فرهنگ معرفی شده را دارند از سمت هجویری با **لطافت** هرچه بیشتر بیان شده است:

- چون در قالب شرط بیان می‌شود؛
- کمتر از ساخت امر استفاده می‌کند؛
- اکثر فعل‌ها، مضارع التزامی است؛
- امور ادراکی در قالب امری خواسته می‌شود: بدان‌که...؛
- «که» تأویلی، بعد افعال به تلطیف ساخت امری آن کمک می‌کند؛
- وجه غیر شخصی را نیز به کار می‌برد؛
- فاعل، غایب است.

البته این نوع کاربرد هم دلایل خاص خود را دارد از جمله این‌که:

- لطافت بیشتر در فرمان‌ها، ایجاد صمیمیت بیشتر را به همراه دارد؛
 - موجب تأثیر گذاری بیشتر خواهد شد؛
 - رعایت ادب از جانب ملزم‌کننده این نوع را برمی‌گزیند.
- جالب است بدانیم که در بررسی‌ها، حدود ۱۳ امر از جانب خداست و ۷۵ امر در لابلائی حکایات از جانب بزرگان تصوف و چیزی حدود ۲۲ ساخت امر از زبان نویسنده‌ی کتاب است که این فقط فعل «بدان‌که» یا «نگر» را در بر می‌گیرد.
- ساخت دیگری از امر هم در حکایات دیده می‌شد که از لحاظ بلاغی قابل توجه بود: امری که از جایگاه پایین‌تر از امرشونده (مأمور) صادر می‌شد. برای مثال توجه کنید به مطالبات مریدان از پیران (ص ۵۰۷): «مرا از وی اشعار و مناجات حسین بن منصور باید»، «مرا دعایی باید تا طحالم بشود {نسخه‌بدل: به شود}»، «مرا حلوی صابونی باید»؛
 - و یا در حکایتی نقل می‌شود که: «یافتم که یحیی بن معاذ را دختری بود. روزی مر مادر را گفت: مرا فلان چیز باید. مادر گفت: از خدا بنخواه» (ص ۵۲۸).
- (د) در بررسی انواع نهاد، در متن نمونه می‌بینیم:
- ۱- بیشترین فراوانی از آن من در شرح حال‌هاست از زبان مشایخ؛ ۱۸۰ مورد
 - ۲- رتبه‌ی بعدی فراوانی از آن هجویری به عنوان نویسنده است.
 - ۳- مخاطب هجویری، حدود ۵۷ بار به عنوان نهاد (البته به صورت محذوف) در متن حضور یافته است.
 - ۴- هجویری، در رویکردی ایدئولوژیک، خود را با مخاطبش در با ضمیر «ما» جمع می‌بندد (حدود ۱۸ بار).
 - ۵- مخالفان هجویری و بهتر است بگوییم مخالفان گفتمان صوفیه، بیشتر غایبند تا حاضر (این نسبت ۴ به ۱ است).
 - ۶- زنان و رجال دولتی مورد خطاب قرار نگرفته‌اند.^۹
 - ۷- نقل قول‌ها به صورت مستقیم بیان شده‌اند، به این ترتیب، نهادهای من، ما، تو، شما و... در این قول‌ها قابل بررسی‌اند که در شکل ۲، می‌توان نتایج آن را مشاهده کرد.

تحلیل کاربرد انواع نهادها در کشف‌المحجوب

۱- با این نوع به کارگیری نهادها (رک جدول ۴)، هجویری در اصل تعامل و ارتباط با مخاطب دچار مشکل است، اما این را هم باید در نظر گرفت که وسیله‌ی تعامل هجویری از نوع یک طرفه و مکتوب است و این عاملی است که سبب شده است تعامل دو طرفه صورت نگیرد.

۲- نویسنده با جهت‌گیری خاص ایدئولوژیک مخاطب خود را انتخاب می‌کند، به طور مثال مخاطب هجویری در گفتمان صوفیه نه زن است و نه دارای منصب حکومتی فرض شده است^{۱۰} و با موضع‌گیری از سمت گفتمان متعلق به خودش با مخالفان ارتباط برقرار می‌کند. وی فقط یک‌بار به مخالفان اجازه سخن گفتن می‌دهد و اغلب اوقات به صورت غایب از ایشان صحبت می‌کند.

علاوه بر این‌ها، با این بررسی مشخص می‌شود که **بافت تعاملی مشارکت‌کنندگان گفتمان تصوف** تا زمان هجویری از چه ساختی برخوردار بوده است، به این ترتیب که در این گفتمان:

(الف) زنان از کمترین حضور برخوردار هستند و در متن برگزیده از **کشف‌المحجوب** تنها دو حکایت مربوط به زنان آمده است (حضور نزدیک به صفر درصد) و این رد پای تاریخ مذکر در این گفتمان است.

(ب) رجال و دولتمردان نیز اگر حضور دارند- که مشاهده نشد- ذیل عنوان صوفیه در گفتمان مشارکت دارند نه با عناوین دولتی و حکومتی. شاید بتوان اینگونه استدلال کرد که در این گفتمان، انسان به مثابه یک سالک مطرح می‌شود جدای از مقام و جنسیت.

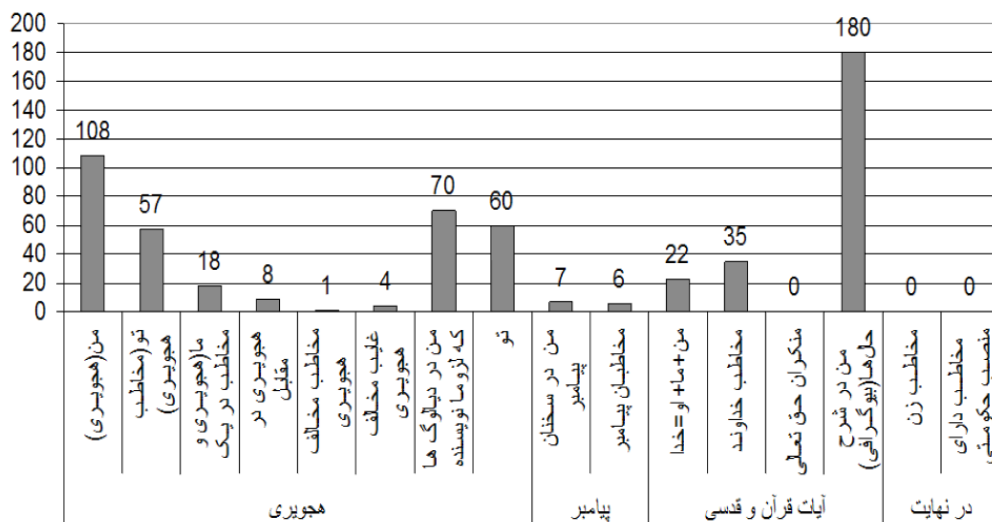
(ج) خداوند در ارتباطی خاص با حضرت محمد^(ص) و وی به عنوان پیام‌آور با مردم سخن می‌گوید. سخنانی که مرکز توجه صوفیه قرار خواهد گرفت. شرکت دادن این دو عنصر در گفتمان، علاوه بر نفوذ و تأثیر گذاری بیشتر، اقناع مخاطبان هجویری را در پی دارد.

(د) هجویری نیز در مشارکتی فعال در گفتمان تصوف حضور می‌یابد، البته باید متذکر شد که ظاهراً آغازکننده‌ی تعامل و مشارکت گفتمانی، در این کتاب، علی هجویری، نویسنده‌ی **کشف‌المحجوب** نیست بلکه فردی ابوسعیدنام است از میان متصوفه، که مضاف بر این امر که در ابتدای سیر و سلوک است، خود نقطه‌ی شروع ایجاد یک تعامل با نویسنده است. در این تعامل ابوسعید پرسش‌گر است و بالتبع هجویری، پاسخگو. اما در این پاسخ - که حدود ۶۰۰ صفحه را در بر می‌گیرد - او هیچ‌گاه ابوسعید و یا هر مخاطب فرضی دیگر را به مشارکت فعال در کتاب فرا

نمی‌خواند. به این ترتیب متن، حالت تعاملی یک طرفه و بسته را به خود می‌گیرد و به صورت گفتاری یک‌سویه در می‌آید. این امر، با توجه به بافت خاص جامعه‌ی ایرانی - با گسترش دایره‌ی شمول، جامعه‌ی اسلامی - ممکن است دلایل خاص خود را داشته باشد؛ چنان که مصحح کشف المحجوب در تعلیقات مربوط به نام این ابوسعید می‌گوید که به قرینه‌ی بعضی از کتب صوفیانه‌ی دیگر مانند *ختم‌الأولیا*، *حلیه‌الأولیا*، *منازل‌السائرین* و *صفة‌الصفوه*، ذکر نام این پرسش‌گر، عرف رایج نوشتار صوفیان بوده است. (هجویری، ۱۳۸۹: تعلیقات ص ۶۲۰).

مضافاً باید گفت که جوامع شرقی بیشتر خطاب‌پسند است تا اینکه خود بنخواهد وارد گفت‌وگویی فعال شود. شاید بتوان گفت که حکومت‌های استبدادی، موجب خواهد شد که افراد نیز به نحوی مستبد شوند و از طرفی قطب مخالف آن را نیز به طور همزمان در خود داشته باشند. خلجی‌موحد در کتاب خود از شناسه‌های فرهنگی ایرانیان می‌گوید: «اتباع جوامع استبدادی دو چهره‌ی مالک مملوک را توأمان دارا می‌باشند» (۱۳۴۱: ۱۶۰)؛ به این ترتیب، افراد در برابر جایگاه بالاتر، حالت انفعالی گرفته و نسبت به مقام پایین‌تر از خود مستبد و زورگو خواهند بود. از نشانه‌های این ساختار، نوع سلسله‌مراتبی که در جامعه‌ی صوفی وجود دارد، می‌باشد. البته، جایگاه بالاتر علمی و معنوی پیران، موجب نفوذ و کنترل بیشتر دریافت‌کننده و موجد پذیرش‌گفتمان می‌شود.

ه) نقش مخاطب در متن هجویری در عمل به وظایفی خلاصه می‌شد که از سمت هجویری درگفتمان صوفیه تبیین شده بود؛ یعنی درمجموع کارهایی را که هر فرد باید در قبال دیگری در جامعه‌ی صوفیان انجام دهد تبیین نموده است و به وظایفی که باید رعایت شوند می‌پردازد نه به حقوقی که انسان‌ها دارند. این عمل هجویری در مقایسه با امروز تا حدودی متفاوت است. می‌توان وظایف را تأویل کرد، تغییر داد و تبدیل کرد به حقوق. اما باید توجه داشت که این عمل تأویل را ما انجام می‌دهیم. به راستی چرا هجویری از حقوق سخن نمی‌گوید؟ آیا این یک اصل تربیتی است؟ آیا برای کم کردن توقع‌هاست؟ یا با نگاه صوفیه و جهان‌بینی ایشان و مسئله‌ی عدم منیت‌ها و فنای صوفی و عدم توجه به مادیات در ارتباط است؟ شاید بتوان در پاسخ گفت که این خصیصه، محصول استراتژی‌گفتمان تصوف و تمرکز بر فرد به منظور ساختن جامعه‌آرامی است که چنین ساختی را در پی داشته است.



شکل ۲: نمودار فراوانی انواع نهاد (موضوعی)

جدول شماره ۴: فراوانی و درصد انواع فاعل در کشف‌المحجوب

فاعل	متکلم	مخاطب	غایب
فراوانی	۴۱۳	۱۵۹	۸۰۱۹
درصد	۵	۲	۹۳

و) با بررسی مقوله‌ی قطبیت در کشف‌المحجوب به این آمار می‌رسیم که قطب مثبت، با ۸۳ درصد، در صدر قرار دارد و قطب منفی، تنها ۵ درصد کاربرد داشته است اما فضای میان دو قطب مثبت و منفی (یعنی وجهی شده شامل مفاهیم احتمال، تردید، الزام و...) ۱۲ درصد است.

جدول شماره ۵: درصد فراوانی مقوله‌ی قطبیت در کشف‌المحجوب

قطبیت	مثبت	منفی	وجهی شده
درصد	۸۳	۵	۱۲

تحلیل نتایج آماری بحث قطبیت و حالت کیفی

۱- در تعایف، بیشتر از همه، قطب مثبت را به کار گرفته است. یعنی هجویری در تعاریفی که ارائه داده است بدون هیچ وجهی‌سازی و با قطعیت تمام، عمل کرده است که این به قطعیت و

تسلط گفتمان و اقناع مخاطبان کمک خواهد کرد. به عبارتی، تسلط هجویری به عنوان نویسنده، باعث خواهد شد تا مخاطب بیشتر تحت نفوذ او قرار گیرد و این فرایند به تأثیرگذاری گفتمان منجر خواهد شد.

۲- وجهی‌سازی، در بیان قوانین صورت گرفته است یعنی جایی که هجویری باید به هنجارها بپردازد (آداب صوفیه). در این بخش، هجویری کمی از موضع مسلط خود پایین آمده و با ایجاد صمیمیت بیشتر سعی در جلب بیشتر مخاطب دارد.

۳- می‌توان گفت قطب منفی، در هیچ گفتمانی به اندازه‌ی دو مورد قبل (مثبت و وجهی شده) کاربرد ندارد و این شاید به خاطر ویژگی‌های ذاتی این قطب است که قطب منفی از جامعیت و صراحت ساخت مثبت برخوردار نیست.

۴- اما همین ۵ درصد استفاده از ساخت منفی در چه مواردی به نویسنده برای بیان منظورش کمک کرده است؟ با بررسی بیشتر متن و داده‌ها، می‌توان دریافت:

الف) کاربرد قطب منفی، تحدید بیشتر موضوع و تعاریف را در پی دارد؛ هجویری برای روشن‌تر شدن مباحث، در کنار استفاده‌ی بسیار زیاد از قطب مثبت، ساخت منفی را نیز به کار می‌برد.

ب) در برخی از موارد، بسته به مبتدای موضوعی (آنچه که باید توسط نویسنده تعریف شود)، ازین قطب استفاده می‌شود؛ به عبارتی دیگر، زمانی که خدا موضوع مورد بحث است، به قطب منفی متمسک می‌شود و یا از صفات سلبی او سخن می‌گوید (رک. صص ۴۰۹-۴۰۸).

بافت دعایی

در متن **کشف‌المحجوب**، مکرراً به عبارات‌های معترضه‌ی دعایی برمی‌خوریم. این عبارات‌ها در مرحله‌ی دوم بررسی متنی - فرانش بینافردي - در زمره‌ی وجوه دعایی قرار گرفتند. در این جا با این پرسش روبرو هستیم که فلسفه‌ی وجودی این عبارات که درصد معتنابهی از وجوه را به خود اختصاص داده‌اند، چیست؟

می‌توان گفت عبارات دعایی در آغاز و پایان هر بخش می‌تواند متأثر از دیدگاه گوینده به عنوان یک مسلمان باشد. هجویری خود (ص ۵۲۱) می‌نویسد: «بدان که گفتار از حق به بنده فرمان است،

چون اقرار به یگانگی وی و ثنای وی، و خلق را به درگاه وی خواندن». اصلاً ساختار فصل‌های کشف‌المحجوب بدین گونه است که با قول خدای شروع می‌شود و با یک عبارت دعایی در حکم حسن ختام، تمام می‌شود. ضمناً این عبارات به زبان عربی‌اند و شاید متأثر از متون قبل از خود باشد که به زبان عربی نوشته شده‌اند.

دعا در صورت‌های تسبیح، نعت و دعای مستقیم می‌آید. در این میان یکی از صورت‌های مکرر جمله دعایی **رضی الله عنه** و با اندکی تفاوت **رحمة الله علیه** است. و در توصیف و توضیح این صورت‌های دعایی می‌توان گفت:

(الف) **کنش گر**، هجویری است.

- او مسلمان است و از خاصیت دعا با خبر است و از جانب بزرگان دین به دعا سفارش شده است.

- به لحاظ روانی انسان آنچه را با تمام وجود برای دیگران می‌خواهد که شاید بزرگترین و باارزش‌ترین هدف او باشد.

- و خود در رفتاری متقابل، خواستار دعاست از جانب خواننده‌ی عام (نک. ص ۲).
جالب است بدانیم که او در فصل تزویج در باب فلسفه‌ی این امر از دیگران نقل می‌کند که: «گروهی گویند: مر اثبات نسل را باید تا فرزندی باشد و چون فرزندی بود، اگر پیش از پدر بشود شفیع بود یوم القیامه، و اگر پدر پیش برود دعاگویی بماند» که می‌بینیم، هدف غایی همان دعای خیر است (همان: ۵۳۰).

(ب) **کنش پذیر** بزرگان تصوف هستند.

- چون بزرگان طریقت از هم قطاران او محسوب می‌شوند هجویری پس از یادکرد هریک از بزرگان و مشایخ تصوف و برخاستن عواطف این دعا را می‌کند و از همین رو بود که در آمارها بندهای دعایی را عاطفی منظور کردیم.

- ایشان در قید حیات نیستند، پس خواسته نمی‌تواند دنیایی باشد.

- وقتی این عبارات دعایی به دنبال اشخاص می‌آید و از نظر زبانی و صوری نوشتار، گروه نهادی، قیدی و... درست می‌کند، به لحاظ روانی، در ذهن خواننده تفخیم صوفیان را به دنبال دارد.

ج) واسطه خداست و اوست که خوار کننده و عزت‌بخش است. در واقع در بسیاری از کارگفت‌های دعا و نفرین فارسی، واسطه‌ی کنش خداوند است به عنوان منبع لایزال قدرت، بهترین و در واقع تنها واسطه‌ایست که می‌توان هر خواسته‌ای از او تقاضا کرد (نک. صبحی خامنه، ۱۳۸۹: ۸۹).

- او قدرتمند مطلق است پس از او خواسته می‌شود.

د) **مضمون:** خود دعا و خواسته با ارزش‌ترین هدفی است که برای یک مومن و مسلمان تبیین شده است؛ خشنودی خدا تا حدی است که مومن به بهشت ننگرد و از ترس دوزخ بندگی نکند. این بالاترین پاداش است. دعا معمولاً جامعیت دارد، زمان آن ماضی ساده است و موجب کنش، عاطفه است.

از طرفی، در میان وجوه دعایی، درصد نوع نفرین نزدیک به صفر است، دلیل آن را می‌توان در این عوامل جست که:

- هجویری متمایل به نفرین نیست.
 - مسلمانان سفارش به دعا شده‌اند نه نفرین.
 - اسلام پیروانش را به تسامح دعوت می‌کند.
- زمان گذشته‌ی ساده برای افعال دعایی و ستایشی، تا حدی غیر معمول فارسی‌زبانان است ولی این امر در کشف‌المحجوب، در گذشته، اتفاق افتاده است؛ برای این امر این دلایل را می‌توان برشمرد:
- زبان این دعاها و عبارات دعایی عربی هستند و این معمول عرب زبان‌هاست که دعا را در گذشته در معنی آینده به کار ببرند.
 - فاعل و واسطه‌ی دعاها خداوند متعال است. پس با حفظ جایگاه بندگی و زیردستی نمی‌توان از فعل امر و دیگر ساخت‌ها استفاده کرد.
 - کاربرد دعا در این زمان خاص، بار عاطفی بیشتری دارد و کنش‌گر (گوینده دعا) نسبت به کنش‌پذیر (دعا شونده) از احساس صمیمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.
- در مورد تسبیح خداوند باید گفت:

ستایش شونده خداوند متعال است، پس نعت‌ها باید متناسب با ذات و صفات او باشند. او قدیم است پس باید این گونه نعت شود: **جلّ جلاله، تعالی و تقدّس.** در نهایت، آغاز و پایان کتاب با

عبارت دعایی، آن را به مبدای ازلی و ابدی متصل می‌کند که خود موضوع کتاب است و مقصود و معبود و هدف سالک است.

از میان دیگر عناصر، قیدهای جمله نیز شایسته ذکر است: هجویری عمدتاً از قیدهایی استفاده کرده است که در جهت تثبیت گفتمان، قطعیت آن و اقناع مخاطب کاربرد دارد، مانند: کلا، هرگز، پیوسته، همیشه و... که کراراً در متن به کار رفته است.

نتیجه

از طریق بررسی‌های زبان‌شناسانه، برخی مختصات سبکی کشف‌المحجوب از منظر دستور هلیدی، در سطوح تجربی و بینافردی مشخص شد و در تحلیل این مختصات، بافت متنی و اجتماعی آن مورد بررسی قرار گرفت و نتایجی ازین قبیل به دست آمد:

کانون توجه گفتمان صوفیه، خداست. خدا در جایی حضور می‌یابد تا به عنوان یکی از موضوعات تصوف تعریف شود و با تعریف او، جهان، انسان و خیلی چیزهای دیگر تعریف می‌شود و بینش انسان تعریف می‌یابد و بر اساس آن، گفتمان معرفی می‌شود و خلاصه تمام آداب و رفتارهای آدمی تحت سیطره‌ی همین حضور، معنی‌دار می‌شوند.

کشف‌المحجوب به لحاظ تجربی و در فرانش اندیشگانی، بیشتر سمت‌وسوی تجربیدی دارد. یعنی غالباً بازنمودی از تجارب درونی و ارتباط میان مفاهیم را در متن شاهد هستیم. این خصوصیت شامل فرایندهای رابطه‌ای، ذهنی، بیانی (تا حدی)، مادی (انتزاعی و مادی در زمان گذشته) می‌شود. این نوع اندیشیدن و گفتمان حاصل از آن، در همبستگی متقابل با نوع ارزش‌گذاری و اعتقادات ایشان است، باوری که معتقد به دو قطب متقابل اصل و فرع است. اصل، معنویات و فرع مادیات است.

هجویری با مهارت بالایی سعی می‌کند در مخاطب، اعتماد ایجاد کند، به همین خاطر متن او بیشتر متقاعدکننده است تا امری. البته او برای حفظ و استمرار تعالیم صوفیه، به بیان یک سری دستورالعمل‌هایی می‌پردازد، اما در بیان این نرم‌ها و هنجارها از آمریت بالا و فرمان مطلق استفاده نمی‌کند. نویسنده سعی می‌کند تا با امرهایی از نوع تجویز و یا توصیه، و ایجاد صمیمیت هرچه بیشتر، باعث جلب هرچه بیشتر مخاطبان و مخاطبان بیشتر شود.

هجویری برای اقناع مخاطب از طرق مختلف وارد می‌شود: استفاده از تمهیدات استدلالی، توصیفی، تبیینی، توضیحی؛ سودجستن از وجوه خبری و پرسش‌های مارک‌دار (استفهام تقریری و إنکاری)؛ به کارگیری وجوه التزامی به جای امری (در بیان معاملات و در جهت تثبیت نظام تصوف)؛ استفاده کم از وجه نهی به سود وجه التزامی و تا حدودی امری؛ استفاده از حجیت قرآن و حدیث، برای تثبیت گفتمان تصوف.

وجوه دعایی در متن غلبه دارد. در گفتمان صوفیه، پس هر اسمی، موضع‌گیری فرد دعاگو است در گفتمان و بزرگداشت دعاشوندگان. با هر دعایی، ضمن بیان نگرش‌های فردی و اسلامی و ابراز صمیمیت میان او و دعاشونده، نویسنده سعی در موضع‌گیری و فاصله‌گذاری میان خودی و غیر خودی دارد.

یکی از ویژگی‌های این متن، برانگیختن احساسات است. نویسنده برای تسهیل و تسریع فرایند اقناع، وجوه عاطفی را به کار می‌گیرد.

تمام اثر برای مخاطبی فرضی نوشته شده است مخاطبی که می‌تواند یک طبقه و یا گروه را در برگیرد و به قول هجویری می‌تواند خاص باشد و یا عام. پس او برای انبوهی از مخاطبان نوشته است که برای سعادت انسانها می‌تواند نوع انسان را در برگیرد. زمان در این جا از کار می‌افتد و افعال در بی‌زمانی اتفاق می‌افتد.

در سطح بینافردی، شاهد بودیم که وجه تردیدی در نازل‌ترین سطح قرار می‌گرفت، و در عوض قطعیت، فراوانی قابل توجهی داشت. وجه خبری نیز در بالاترین سطح از فراوانی‌ها قرار داشت. درتحلیل این میزان از قطعیت در گفتمان صوفیه، باید گفت که روش و ابزارهای شناختی که توسط صوفیه به کار گرفته می‌شود نیز برآن مؤثر است.

پی‌نوشت‌ها

۱- منظور از باقی عناصر، سازه‌های دیگر بند به جز وجه هستند که شامل سه مقوله‌ی متمم، ادات و گزاره‌ساز می‌شود.

۲- برای آشنایی اجمالی با این وجوه و تمایزهای آنان نگاه کنید به *سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، نوشته محمود فتوحی، صفحات ۲۸۹-۲۸۶.

۳- این نوع بندها در فرانش بینافردی، وجه عاطفی دارند و شاید با آوردن فعل (فرایند) از میزان بار عاطفی می‌کاست.

۴- برای مثال «بدان‌که»، «نگر» فراوان در متن استفاده شده‌است و معمولاً در ابتدای پاراگراف‌ها.

۵- این اصطلاح پیش از این دیده نشده‌است و نگارندگان آن را وضع کرده‌اند؛ چون برخی از معاملات و مناسک در صوفیه در قالب فرایندهای تعریف‌شده‌ی دستور هلیدی نمی‌گنجد و لازم است که فرد سالک در گفتمان صوفیه، به‌طور هم‌زمان سه فرایند را به‌کار گیرد تا معامله کامل شده و مستوجب نتیجه مطلوب شود و نیز این چنین است فروعی که در اسلام برای فرد مسلمان تعریف شده است. از نکات جالبی که در این میان بدان برخوردیم، همخوانی این اصطلاح با پند سه‌گانه‌ی زردشت است: «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک»؛ گویی تمامی راه کمال، در این ابرفرایند خلاصه می‌شود. این اصطلاح، در بردارنده سه فرایند ذهنی، بیانی و رفتاری است.

۶- فرمول آن این‌گونه است: \underline{x} را \underline{y} است.

۷- همچنین بنگرید به صفحات ۵۶۹-۵۴۰: «کشف الحجاب العاشر فی بیان منطهم» در تعریف اصطلاحات تصوف.

۸- این سطح در فرانش بینافردی در مقوله‌ی وجه قابل بررسی است.

۹- برای رسیدن به حکمی قطعی، فهرست اعلام کشف‌المحجوب بررسی شد. در آن‌جا، مصحح تنها نام یازده زن را متذکر می‌شود که در مجموع بیست و چهار بار در متن دیده شده است که نه بار آن مربوط به عایشه، أم‌المؤمنین است که آن‌هم به حسب جایگاه اجتماعی و نه معنوی اوست و تنها نقش سخنگو و نقل‌کننده‌ی سخنان پیامبر را دارد. به علاوه کتب تحقیقی‌ای که درباره‌ی این موضوع نگاشته شده است، نیز مطالعه شد که در تمام تاریخ صوفیه از حضور پیدا و پنهان زنان می‌نویسند، اما باید اقرار کرد که زنی جز رابعه عدویه در این میان از نقش و اهمیت در تاریخ تصوف برخوردار نیست و یا در هاله‌ای از ابهام است. رک. (نوربخش، ۱۳۷۹) و نیز (طاهری، ۱۳۹۰).

۱۰- به علاوه هیچ کدام از صوفیان با القاب و صفات حکومتی یاد نشده‌اند، در واقع صفات انسان‌ها در کشف‌المحجوب با توجه به جایگاه ایشان در تصوف است نه مقامی حکومتی (با این فرض می‌گویم که شاید فردی از متصوفه در زمره‌ی رجال دولتی در تاریخ ذکر شده باشد، اما نویسنده درین کتاب بدین پست و مقام‌ها وقعی نمی‌نهد).

منابع

۱- قرآن. (۱۳۷۸). ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی. قم: مدرسه‌ی امام علی بن ابی طالب.

- ۲- بهار، محمد تقی. (۱۳۸۸). سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی: برای تدریس کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی. به کوشش ابوطالب میرعابدینی. تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم.
- ۳- خلجی موحد، امان‌الله. (۱۳۴۱). روان‌شناسی جامعه (آسیب‌شناسی جامعه دیدگاه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی). تهران: دات.
- ۴- صبوحی خامنه، لیلا. (۱۳۸۹). «بررسی کنش‌های گفتاری دعا و نفرین در زبان فارسی». پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی.
- ۵- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چ. ۱۰. تهران: فردوس.
- ۶- طاهری، زهرا. (۱۳۹۰). حضور پیدا و پنهان زن در متون صوفیه: زنان صوفی از آغاز سده‌های نخستین هجری تا دوران قبل از انقلاب مشروطه. تهران: ثالث.
- ۷- فتوحی رودمعجنی، محمود. (۱۳۸۸). «سبک‌شناسی در سطح نحوی». مجله‌ی تخصصی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره‌ی ۱۹۰. دوره‌ی ۶۰. پاییز و زمستان ۱۳۸۸. صص ۷۹-۹۱.
- ۸- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۸۷). دستور مختصر تاریخی زبان فارسی. تهران: زوار.
- ۹- فرکلاف نورمن. (۱۳۷۹). تحلیل انتقادی گفتمان. گروه مترجمان، شایسته پیران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- ۱۰- فقیری، غلام‌محمد. (۱۳۸۶ الف). «سبک‌شناسی رمان بوف کور با روی‌کرد نظریه‌ی انتقادی». پایان‌نامه‌ی دکتری. دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی.
- ۱۱- فقیری، غلام‌محمد. (۱۳۸۶ ب). «الگوی ساختاری نقشی برای سبک‌شناسی گفتمان انتقادی». در مطالعات ترجمه. سال پنجم. ش ۱۹. صص ۶۰-۴۱.
- ۱۲- مهاجر، مهران و نبوی، محمد. (۱۳۷۶). به سوی زبان‌شناسی شعر رهیافتی نقش‌گرا. تهران: نشر مرکز.
- ۱۳- میرزائی، خلیل. (۱۳۸۹). طرح و پایان‌نامه‌نویسی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- ۱۴- نوربخش، جواد. (۱۳۷۹). زنان صوفی. تهران: یلدا قلم.
- ۱۵- هجویری، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات

محمود عابدی. تهران: سروش.

۱۶- یورگنسن، ماریان و فلیپس، لوئیز. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه‌ی هادی جلیلی. تهران: نی.

17-Halliday. M. A. K. (1994). **An Introduction To Functional Grammar**. New York .

18- ----- (2004). **An Introduction To Functional Grammar**. New York

19- ----- (2009). **The Essential Halliday**. Ed by Professor Jonathan J. Webster-continium. London; New York: Continuum

The Foundations of Understanding Religious Wisdom in the Discourse of Molavi

M. SadeqiHasanabdi*
M. Nasr Isfahani**

Abstract

Molavi has called religious and divine knowledge as religious wisdom. In his view, religion is a strong and unique kind of knowledge. Religious wisdom is a transcendental wisdom which aims to explain and provide various strategies for spiritual transcendence of human being. Other kinds of wisdom are physical wisdoms whose task is to explain the living and worldly affairs.

He considers knowledge of self, God and the text as mediating between man and religious wisdom. In his view, anyone who lacks such kinds of knowledge as prerequisites of understanding religious wisdom should not expect the grasp of this kind of wisdom. Molana, who has taken his preconceptions from mysticism, thinks that there is a firm relationship between mysticism and understanding of religious wisdom because mysticism explicates the hermeneutic requirements of such a kind of wisdom; i.e. someone who knows his true self is true mystic and thus can grasp religious wisdom. In his view, the difference between mysticism and the philosophy of his time is that the latter lacks knowledge of self and God and, consequently, it is simply knowledge of the text. Thus, we should not expect true understanding of religious wisdom from philosophy.

According to Molavi, annihilated Man at the moment of intense desire for attachment receives revelation and wisdom after connection to the Existence. The most desirous seekers of attachment gain the best and unique revelation which is religious wisdom and the last example of it has been manifested in the Quran. It is a divine intact text for those separated from the realm of meaning and those in love of attachment to the Existence.

* Associate Professor, University of Isfahan

** PhD candidate, University of Isfahan

Molavi thinks that the seekers of prophet-like experience and religious wisdom should not compare this text with other texts because, first, such it is not like other texts and has its own features and, second, its understanding enjoys a special logic with its own rules and conventions.

Keywords:

Molavi, wisdom, religion, religious wisdom, the Quran, revelation, reason, interpretation, hermeneutic

A Look at Mystical Commentaries of Mohr-e Nabovat

A. Ashraf Imami*
M. Sharafaei**

Abstract

Mohr-e Nabovat (the Seal of Prophethood) is amongst the miracles of the Prophet of Islam (PBUH) which has been considered the most by mystics. The main issue of this paper is to study Muslim mystics' commentaries and interpretations of this seal and its connection with the most important mystical themes across the first and second mystical traditions. Looking at how early mystics like Hallaj has considered this seal, it is observed that, first, they have paid attention to description of the form of this seal and, with the appearance of Ibn Arabi, such descriptions were substituted with interpretations, and the theory of Unity of Being paved the way for proposing the most significant mystical teachings such as Ascending and Descending arcs and Divine Presences. In the middle eras of Sufism, great figures such as Sa'd al-Din Hamuyeh, Ibn Arabi and Ibn TarkehIsfahani specified the status of the Perfect Man the Seal in monotheism by drawing the circles of monotheism and writing independent works in this field. In late centuries, Jalal al-Din Muhammad Majd a-Ashraf, one of the mystics of ZahabiehKabravieh, provided a commentary of Mohr-e Nabovat by using the very foundations and the aid of revelation and intuition. The mystics' cosmological interpretation of this matter and its relation with the seal of prophethood are amongst the most important findings of this paper.

Keywords:

circles of monotheism, Mohr-e Nabovat, miracle, Majd al-Ashraf Zahabi

* Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

** Researcher in the Foundation of Islamic Researches of Astan-e Qods-e Razavi

The Art of Hafiz's Libertine Language (Ambiguity in the meaning of "that sin" in a verse of Hafiz)

M. HasaniJalilian*

Abstract

One of the devices of Hafiz's libertine language is using of indisputable and common beliefs of the readers as a cover for secondary meanings. In this paper, to prove such a hypothesis, different aspects of the meaning of the following verse are explored:

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک

(حافظ، ۱۳۷۲: ۲۳۱)

The collocation of the words "wine" and "sin" in this verse drives the mind of the reader to the sin of wine drinking. Accordingly, all commentators have interpreted the phrase "that sin" as the sin of drinking wine but if we assume that such phrase refers to "pouring wine" not "drinking wine", this verse offers a new meaning. Thus, it can be argued that the poet has considered wine as a valuable element that wasting even a drop of it is a big sin but since, in the tradition of pouring wine, the dead are benefited, the sin of pouring not drinking of wine is justifiable.

Decoding the words "wine", "sip" and "soil" on the basis of their symbolic usages in early mystical texts provides the ground for another interpretation. Accordingly, such phrase refers to the sin of Adam and this verse is the symbolic expression of pouring spirit to the man or giving him the love by the Eternal Cup-Bearer and the incident of angels' protest to the creation of Adam. It is assumed that Hafiz simultaneously and in a libertine manner implies all the three meanings.

Keywords:

Hafiz, pouring wine on soil, sin, libertine language

* Assistant Professor, University of Lorestan

A Study and Analysis of Sufi Mofakherehs

M. Rezaie*

Abstract

From the beginning, Islamic mysticism and Sufism was a site for the development of many ideas, words and cults. Most followers of this religious-social school have attempted a lot to purify the inside and have invited others to their own manner. Besides religious and ethical beliefs, intellectual and behavioral innovations are also seen in Sufism which have no record in Islamic societies and they themselves call such innovations as Mostahsanat. Amongst such innovations are Mofakhereh (verses of glory and pride). Although the manner and intellectual method of Sufis is far from boasting, Sufi texts and Tazkerehs are replete with such sayings which seems somehow strange. While gathering Sufi Mofakherehs from significant Tazkerehs belonging to subsequent eras, this paper aims to provide a thematic classification and content analysis of such texts by analyzing their structure and content. Looking at these texts, it is clarified that they can be classified with regard to various aspects like explicitness, motif, participants and reasons behind their writing. Contrary to the prevalent assumption that Mofakhereh is not about status and position, most Mofakherehs are about these matters and then about boasting of prays. Moreover, as opposed to the assumption, a large number of such texts belong to great Sufi figures such as Jonaid, Bayazid, Shebli, Abu Saeed Abulkheir, Kharraqani etc, which have been written with the aim of promotion and encouragement.

Keywords:

Sufism, mysticism, Mofakhereh, miracle

* Assistant Professor, Salman-e Farsi University of Kazeroon

The Role of Interpretation in the Development of Mystical Language

A. MohammadiKalesar*

Abstract

Discussing the language of mysticism requires offering a number of features which distinguishes it from other linguistic varieties. Emphasizing the presence of Sufism terms or the presence of artistic-literary elements in such a language shows a neutral reaction to the issue of mystical language in previous studies. This paper aims to introduce interpretation as the fundamental factor in the formation of and development of such language. Passing through existent lingual concepts and structures, language of mysticism proposes novel meanings and structures in an interpretive procedure. The significance of interpretation is in the creation of deep structures which are the main factor behind the structural and semantic development of this language. Disregarding the conventional ontological and epistemological meanings of them, via a linguistic interpretation, this view introduces “Zahir” (the outside) and “Baten” (the inside) as going outside the old context and entering the new context. Interpretive deep structures and their role in the spiritual movement of meaning cause the language of mysticism develop on the paradigmatic axis rather than syntagmatic axis; a factor which highlights literary aspect in mystical texts.

Keywords:

language of mysticism, interpretation, context, semantic layers

* Assistant Professor, University of Shahrekord

An Investigation of Stylistic Features of Kashf al-Mahjoub on the Basis of Halliday Functional Grammar

F. Majidi*
H. Yavari**
Z. QodusiFeizabad***

Abstract

In order to grasp the attitude of the writer and discover the semantic system of his mind as well as the dominant ideology of the text, this paper aims to investigate the stylistic features of Kashf al-Mahjoub based on the ideational and interpersonal metafunctions (in the Halliday grammar). The most important results of this study are as following: the center of attention in the discourse of Kashf al-Mahjoub is the God. He is present in a place to be defined as one of the issues of Sufism and, by defining him, the worlds, man and other things are also defined. Regarding the ideational metafunction, the text is mainly abstract. Such a kind of thinking and the relative discourse are congruent with Sufism system of evaluation and beliefs as wells as the doctrine of spiritualism. The text is more persuasive than imperative. Even in the expression of norms, high and absolute commanding is not used. To persuade the reader, the author employs argumentative, descriptive and explaining devices as well as declarative and interrogative moods. He uses subjunctive mood instead of imperative and draws on the Quran and hadith as evidence for fixing the discourse of Sufism. Benedictive mood dominates the text and one of the characteristics of this text is arousing of emotions. To facilitate and expedite the process of persuasion, the writer uses emotive moods. Dubitative has the lowest frequency whereas the certainty mood has notable frequency. Declarative mood has the highest frequency.

Keywords:

Kashf al-Mahjoub, critical discourse analysis, functional grammar, discourse of Sufism

* Assistant Professor, University of Neishabur

** Assistant Professor, University of Neishabur

*** MA, University of Neishabur

In the name of GOD

**Researches in Mystical Literature
(Gawhar-i Gūya)
(Rational Soul)
Scientific- Research Biannual Journal**

**of
The Iranian Society for
the Promotion of Persian
Language and Literature**

*Vol. 8, No. 2 (Sequential 27)
Fall & Winter, 2015*

Scientific-Research Biannual Journal of
The Iranian Society for the Promotion of Persian Language
and Literature

Researches in Mystical Literature (Gawhar-i Guḡya)

Concessionaire: The Society for Promotion of Persian Language and Literature

Managing Director: Dr. Mehdi Mohaghegh

Editor-in-Chief: Dr. Seyyed Ali Asghar Mirbagheri Fard

Editorial Board:

Dr. H. Aghahosseini (Prof.)
Dr. M. Bagheri (Prof.)
Dr. T. PourNamdarian (Prof.)
Dr. J. Tajlil (Prof.)
Dr. M. Rastgar Fasai (Prof.)
Dr. Y. Talebian (Prof.)
Dr. M. Abedi (Prof.)
Dr. M. Mohaghegh (Prof.)
Dr. S.A. Mirbagheri Fard (Prof.)
Dr. M.J. Yahaghi (Prof.)

Executive Director: Reza Nikbakht

Persian Editor: Dr Ali Jalali

English Editor & Translator: Dr Ehsan Golahmar

Type and Layout: Azam Toghiani

Publisher: University of Isfahan

Address: Gawhar-i Guḡya Quarterly, Faculty of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Islamic Republic of Iran

Postal Code: 81744

Tel: +98-31-37933097

Fax: +98-31-37933151

E-mail: gawhar@litr.ui.ac.ir

University of Isfahan Journals System: <http://uijs.ui.ac.ir>

Researches in Mystical Literature
(Gawhar-i Guya)
Vol. 8, No. 2. (Sequential 27), Fall & Winter 2015

Contents	Page
□ The Foundations of Understanding Religious Wisdom in the Discourse of Molavi..... M. SadeqiHasanabdi- M. Nasr Isfahani	1
□ A Look at Mystical Commentaries of Mohr-e Nabovat..... A. Ashraf Imami- M. Sharafaei	3
□ The Art of Hafiz’s Libertine Language (Ambiguity in the meaning of “that sin” in a verse of Hafiz)..... M. HasaniJalilian	4
□ A Study and Analysis of Sufi Mofakherehs..... M. Rezaie	5
□ The Role of Interpretation in the Development of Mystical Language... A. MohammadiKalesar	6
□ An Investigation of Stylistic Features of Kashf al-Mahjoub on the Basis of Halliday Functional Grammar..... F. Majidi- H. Yavari- Z. QodusiFeizabad	7